

אליבא דהלכתא

פ"ט

אב-אלול
תשע"ז

גיליון רשת כוללי הערב "אליבא דהלכתא" שעל ידי ישיבת "חברת אהבת שלום"

אבן יהודה, אופקים, אופקים - נחלת שמשון, אלעד - סניף א', אלעד - סניף ב', אשדוד, אשקלון, באר יעקב, באר שבע, בית שמש: הקריה החרדית, רמת א', רמת ג', רמת חפציבה, ביתר עילית, ביתר עילית - גבעה B, בני ברק: מרכז, שיכון ה', מערב, פרדס כץ, קרית הרצוג, גבעת זאב החדשה, דימונה, זכרון יעקב, חולון, חיפה, חיפה - מרכז הכרמל, עבריה, עבריה עילית, עיריית הכרמל, טלזסטון, ירוחם, ירושלים: בית וגן, גאולה, גבעת שאול, מעלות דפנה, נוה יעקב, נוה יעקב מרכז, נוה יעקב החדשה, קטמון, קרית יובל, רוממה, רמות א', רמות ב', רמת שלמה, כרמיאל, מגדל העמק, מודיעין עילית: חפציבה, ברנפולד, קרית ספר, מעלה אדומים, מעלות, נהריה, נתיבות, נתניה - מרכז, נתניה: צפון, דרום, עפולה, ערד, פתח תקוה, צפת, קרית אתא, קרית גת, רחובות, רכסים, רכסים - גבעה א', תל ציון

סדר תפילות חג הפסח והלכות ספירת העומר

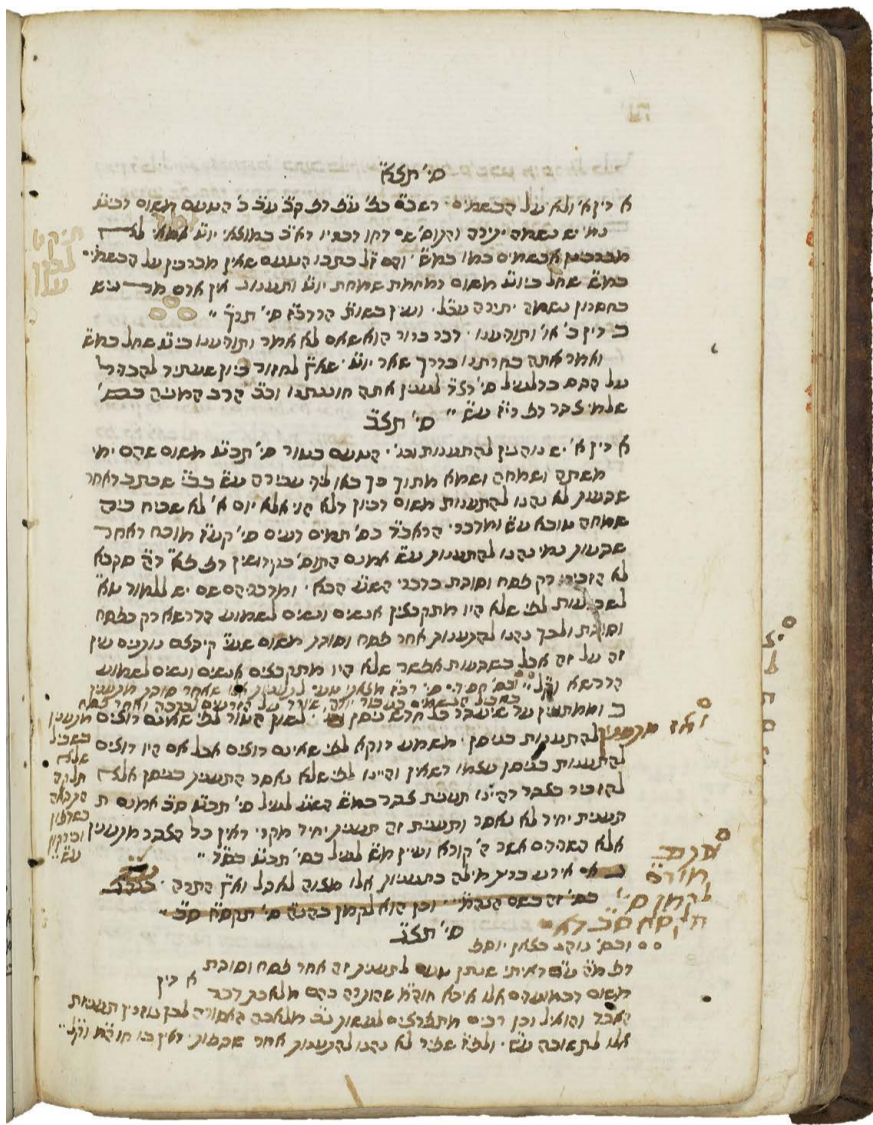
סימנים:
תפ"ז - תצ"ד

גנזי הלכה

תשובות וחיידושים מכת"י רבותינו נ"ע
עורך: הרב אברהם הלל

מהר"ר יהודה ב"ר מאיר טולידאנו זלה"ה מחור"ר מכנאס שבמרוקו

רבי יהודה ב"ר מאיר טולידאנו ז"ל, מחכמי ורבי מכנאס שבמרוקו היה. אביו רבי מאיר טולידאנו, אף הוא מרבני העיר¹, מחבר ספרים², דורש ברבים³ ושליח ציבור⁴, והיה תלמידו המובהק של הגאון רבי משה מאימראן⁵, וחתנו של הרב הגדול רבי משה ב"ר דניאל טולידאנו⁶ בעמ"ס מלאכת הקדש, ונפטר בעיר רבאט ביום שבת קדש י"ז תמוז תקפ"ז.



ספר עטרת פי כ"י מהר"ר יהודה טולידאנו זלה"ה

1. ראה עליו בספר מלכי רבנן, תולדות חור"ר מרוקו לרבי יוסף נ' נאים, דף פ' ע"ד. המשורר הנודע רבי דוד נ' חסין, חיבר שיר לכבוד חתונתו ויום שמחת לבו (התלה לדוד, לוד תשנ"ט, ס' קכ"ז). בספר נר המערב, לרבי יעקב משה טולידאנו, עמ' 781 הע' מ"ד, כתב שהיה חובב ספרים, והעתיק למעלה משלשים ספרים וכתבי יד נדירים, וראם בעיניו במכנאס. הוא סידר את כתבי חמיו רבי משה ב"ר דניאל טולידאנו ז"ל לדפוס, שכיום חמשת חיבוריו שעל רש"י ורא"ם על התורה והעתיקים לספר אחד על סדר נכון מלאכת מחשבת, וקראם מלאכת הקדש ונדפסו בליוורנו שנת תקס"ג. בראש הספר נמצא הקדמתו, שם יספר שבשנת תקנ"ג נשללו כל ספריו, ויותר משה חדשים חפשים עד שפדאם מבני אדם שקנו אותם מן הגויים, ובשנת תקנ"ב-תקנ"ג חלה חולי גדול והגיע עד שערי מות, ונדר שכיבירא ישתדל בהדפסת הספר, וקיים דברו. ע"פ העתקתו משנת תקל"ה, נדפס ספר "גפן פוריה לר"ש בן זקן בירושלים ש' תרס"ד, ואז היה בעיר סאלא. אף הוא העתיק חיידושי מהר"ר טולידאנו ז"ל עמ"ס קידושין כת"י סינסיני 611, שממנו הדפסנו את ס' ברית יעקב, בשנת תשנ"ו. 2. לחיבורו העיקרי יחשב פירושו על סידור התפלה, כתב יד בספריית אמנו"ר הגר"מ הלל שליט"א, וזה תוארו: מכיל דפיס א-רצד, מהם אבדו דפיס אחדים. החיבור מאסף לכל ענין הנקשר לסדר היום של האיש הישראלי למן קומו עד שכבו, עם הנהגות לימים וזמנים, שבתות חגים וימים טובים, והכל בלול בפרשנות אגדה והלכה משולבים ומעורים יחדיו בסדר נפלא ובבקיאות רבה. ונראה שהוא ספר עבודת האדם כת"י הספריה הלאומית 83115, ושם נשתמר גם שער הספר וממנו נדע שכתבתו היתה בין השנים תקמ"ט-תקנ"ד. 3. דרשותיו שנשא בין השנים תקמ"ד-תקס"ח העלם על ספר, גם הוא בספריית אמנו"ר הגר"מ הלל שליט"א, וזה תוארו: 071 דף, וגודלו 01x5.41 ס"מ. במקורו היו בו רל"ט דפיס, כאשר עיד המספור של המחבר. ובו י"א דרושים לשבת תשובה, ט' דרושים לשבת הגדול, וט' לשבת כלה. ודרוש למעלת ס"ת. דרשותיו המה בעיקר לקוטות מספרי הקדמונים בדפוס ובכת"י, ומנימוקי רבו הגר"מ מאימראן ז"ל. גם יביא מנימוקי חמיו ר"מ ב"ר דניאל טולידאנו ז"ל. ספר נוסף של דרושים נשתמר מאתו גם הוא בספריה הנ"ל, ומכיל חמשים דרושים להספד קרובי ומיידעיו, ובפסירת רבותיו. הדרושים נישאו בין השנים תקל"ח-תקפ"ב, והוא כרך גדול ובו שצ"א דפיס, מהם נחסרו י"א דף הראשונים בלבד. העתק חלקי מכת"י זה האחרון של הדרושים, נשתמר באוסף בניה צ 013. 4. וכאשר נוכח מפירושו של לסידור התפלה כת"י הנ"ל, שם כתב: אמר המאסף אני ראיתי לאדוני דודי הרב המובהק כמוהה"ר שלמה טולידאנו ז"ל, ולמורי הרב איש אלהים קדוש הוא כמוהה"ר משה מאימראן זצוק"ל, שכשהיו מתפללים בצבור כשהיו מגיעים לזהבנים והעם היה אחד מן הקהל מרחיק מלפניהם התיבה קצת והיו נופלים על פניהם, באופן שלא היו נעקרים ממקומם כלל ולא היו רגליהם נפרדים זה מזה כלל. וכן אני הצעיר נוהג אחריהם מיום שנתמנתי להיות ש"ץ. 5. מחשובי הרבנים בדורו, מרביץ תורה לתלמידים. חיבר שיטות על רוב מסכתות התלמוד, וכן דרושים נפלאים וחיידושי אנ"ך, ושרדו רובם בכת"י, ומהם זכינו להדפיס כרכים אחדים בס"ד, ושם פרקים לתולדותיו ורשימת חיבוריו. רבי מאיר טולידאנו היה מתלמידיו של חכם זה, העתיק מתורתו לתוך חיבוריו, רשם מהנהגותיו בפירושו על הסידור, ואף הספידו מורות בספר דרשותיו להספד דרוש י"ט. 6. מחשובי הרבנים בדורו, ראה עליו מ"ד דף צ"ה ע"א בארוכה, ונה"מ עמ' 781. וראה ברשימת הנפטרים עמ' תל"א, שכתב עליו: ואם אמרתי אספרה מחסידותו ומהנהגתו הטובה יכלה הזמן והמה לא יכלו, שמעולם לא קם שום אדם

בגיליון:

מפתח ענינים מפורט בעמ' רס"ג

- יו"ט שחל בשבת ואמר מקדש השבת
- לחוד וחזר בו תוך כדי דיבור
- האיר המזרח עמ' מ"ד, הוראת הלכה עמ' מ"ו, בני עמודי עמ' קצ"ב, הערות והארות עמ' רל"ט ועמ' רמ"ב
- ספירת העומר אחרי תפילת ערבית או לפני עין הלכה עמ' ח', נתיבי המנהגים עמ' מ"ט, בני עמודי עמ' קל"ה ועמ' קצ"ו, הערות והארות עמ' רמ"ט ועמ' רכ"ב
- ספר בבין השמשות של סוף היום
- האם יכול לברך בשאר הימים
- חקר הלכה עמ' י"ח, הגהות הגר"ק עמ' ל"ד, האיר המזרח עמ' מ"ד, שיח הלכה עמ' ס"ו, הערות והארות עמ' ר"נ
- הזמן הנכון לספור העומר, לאחר קדיש
- תתקבל או אחרי עלינו לשבח
- האיר המזרח עמ' מ"ד, הוראת הלכה עמ' מ"ו, הערות והארות עמ' רמ"ח ועמ' רמ"א
- אכילה קודם ספירת העומר
- תשובות ופסקים עמ' מ', שיח הלכה עמ' ס"ו
- היוצאים ספיה"ע בשמיעה אם צריכים לעמוד עין הלכה עמ' ח', הגהות הגר"ק עמ' ל"ד, נתיבי המנהגים עמ' מ"ט, הערות והארות עמ' רמ"ז ועמ' רמ"ט
- נשים במצות ספירת העומר
- עין הלכה עמ' ח', האיר המזרח עמ' מ"ד, שיח הלכה עמ' ס"ד, בני עמודי עמ' קל"א, הערות והארות עמ' רמ"ז ועמ' רמ"ט
- קטן שהגדיל בימי ספירת העומר האם יכול לספור שאר הימים בברכה
- חקר הלכה עמ' כ"ב, האיר המזרח עמ' מ"ד, הוראת הלכה עמ' מ"ו, שיח הלכה עמ' ס"ה, בני עמודי עמ' קצ"ט
- בענין עובר ניתוח ספירת העומר
- אם יתחיל לספור בברכה
- חקר הלכה עמ' כ', נתיבי המנהגים עמ' נ', שיח הלכה עמ' ס"ה, הערות והארות עמ' רמ"ז
- שכח לספור יום אחד האם הברכות שבידו בימים הראשונים הן לבטלה
- חקר הלכה עמ' י"ט, עוד יוסף חי עמ' ל"ט
- תספורת לאשה בימי הספירה
- עין הלכה עמ' ט', שיח הלכה עמ' ס"ה, הערות והארות עמ' רמ"ה
- האם מותר לברך "שהחיינו" על פרי חדש או בגד חדש בימי ספירת העומר
- עין הלכה עמ' ט', הוראת הלכה עמ' מ"ח, הערות והארות עמ' רמ"ז
- שילוח הקן בימי הספירה
- המנהג וטעמו עמ' ס"א, שיח הלכה עמ' ס"ו, בני עמודי עמ' קנ"ו
- המנהג לטווח עשבים בשבועות בבהכ"נ
- האיר המזרח עמ' מ"ו, בני עמודי עמ' קס"ז ועמ' ר"ג, הערות והארות עמ' ר"ס
- המנהג לאכול מאכלי חלב בחג השבועות
- האיר המזרח עמ' מ"ו, נתיבי המנהגים עמ' נ"ד

רשת כוללי ערב
אליבא דהלכתא
שנ"י ישיבת חברת אהבת שלום

גליון זה יוצא לאור להצלחת הנדיבים החשובים התומכים בהחזקת רשת כוללי אליבא דהלכתא

להצלחת הרב מאיר	ולעילוי נשמות מוהר"ר אברהם	ולעילוי נשמות מוהר"ר פריץ	ולעילוי נשמות המרוחם
בן הרב מרדכי שם טוב הי"ו	בן מוהר"ר נחום יואל ע"ה הלפרן	בן מוהר"ר שמואל נטע ע"ה גראס	אברהם בן אלטון הררי ז"ל
וזו מרת שרה נינה בת זכיה תחי	נלב"ע ר' אב תשע"ז	נלב"ע כ"ב טבת תשנ"ז	נלב"ע כ"ז טבת תשכ"ב
ולהצלחת בנם	ולהבלי"ח	וזו החשובה מרת יענטא	וזו המרוחמת
הרב מרדכי שם טוב הי"ו	להצלחת זו החשובה	בת מוהר"ר	שרה עליזה טובה
וזו מרת אלקה תחי	מרת לאה חנה בת רייזל תחי	אשר ע"ה	בת מוזהררי נ"ע
		נלב"ע י"א ניסן תשס"ד	נלב"ע ו' טבת תש"ן



מקור מחצבתם בהררי קדש, דורות ישרים בעלי תורה חכמה ולימודים.⁸ ונמנה באן שמונה דורות עד להרב המחבר ז"ל: עוד מזמן גירוש ספרד, בשנת רנ"ב, נדע על רבי דניאל ב"ר יוסף טולידאנו, ראש חכמי קאשטיליא, שעם הגירוש קבע מושבו בפאס והקים בה ישיבה.⁹ בנו¹⁰ הוא רבי חיים¹¹, שעקר למכונא ושם נמנה בין רבני העיר. ובנו הוא רבי חביב¹² המכונה "החסידי", ע"ש חסידותו ופרישותו. ולו בן חכם מופלא רבי חיים, שזכה לגילוי אליהו¹³. ממנו יצאו שלשת המאות רבי משה ורבי חביב¹⁴ ורבי יהודה¹⁵. מרבי יהודה נשתלשלה משפחה עניפה של רבנים מהם נציין לרבי חיים אב"ד ר"מ בסאלא¹⁶, רבי אליעזר גביר ושוע בעמינו ומרבה צדקות¹⁷, ורבי דניאל¹⁸ אביו של בעל מלאכת הקדש הנ"ל. לרבי אליעזר נולדו שלשה בנים: רבי שלמה¹⁹ המכונה מהרש"ט, רבי משה²⁰ גביר ושוע, ורבי חביב²¹. ובניו של רבי משה הם²²: רבי אליעזר²³, רבי מאיר²⁴ אבי המחבר, רבי יעקב²⁵, ורבי יהודה²⁶.

המחבר, נולד במכנא בשנת תקמ"מ (871)27. ראשית ילדותו עשה בבית גדולים, ראב"ד מכנא רבי שלמה טולידאנו²⁸, לסיבת היות אביהם רבי

מאיר בן ביתו ואהובו והחשיבו כבנו להיותו תלמיד חכם צניע ומעלי, ואשתו הרבנית היתה לבנו כאם שלא היו לה ילדים²⁹. עיקר תורתו קיבל מאביו, ואת זקניו הגאון רבי משה טולידאנו בעמ"ס מלאכת הקדש, והגאון רבי חיים טולידאנו אב"ד סאלא החשיב כרבותיו³⁰ מפי כתביהם³¹. בנוסף קיבל תורה מרבי יצחק ו' אסקירא³². מטבעו היה בלשן משתוקק לדבר חכמה וידיעת כל חפץ. אכן זריזותו עמדה לו ששרתה הברכה בידיו, והצליח לכנס ולאסוף ספרים הרבה וגם כתיב יד נדירים מגאונים קדמונים³³, בהם השתמש בכתבית ספריו הרבים, ומהם אסף פנינים יקרים לתוך ספריו השונים³⁴, דבר דבור על מקומו, בשם אומרו, ובכך הביא גאולה לכמה חבורים שאבדו ולא נודע חנותם אי, ונשתמר זכרם רק בספרו. במעט זמן הוכר בקרב בני עירו כמורם מעם³⁵, שוקד על תלמודו יומם וליל, ובחיבה כינהו בשם "רבי הדוס", זה שמו זה זכרו. בשנת תקס"א נמצאה בעיר סאלא, וכנראה ישב שם זמן מסויים שקדו על כתיבת חיבוריו, ובשנת תק"ע היה בעיר רבאט³⁶.

ספרו רבא היה, וכבר בצעירותו נמצאהו מחבר ספרים נחוצים בכל המקצועות, ומזלו עמד לו שרובם נשתמרו בספריות ציבוריות ופרטיות. אלו ספריו שנודעו בשמותם:
א. אמרי בינה - חיידושים וביאורים על פירוש רש"י שעל התורה³⁷. חיבור גדול המחזיק כמה כרכים. המחבר החל בחיבורו בהיותו בן י"ט שנה, ותקנו והשלימו כמה פעמים.
ב. אמרי נועם - גם הוא חיבור על פירוש רש"י שעה"ת³⁸.
ג. אנקת אסיר - פירוש על הושענות וברכת נישואין ותיקון הגשם והטל³⁹.
ד. ביאור על התורה - כרך גדול משנת תקנ"ט⁴⁰.
ה. כף אחת - פירוש על מאה ברכות בכל יום⁴¹.
ו. מבין פתאים - פירוש על התפלות⁴².
ז. נורא תהלות - סדר ליל חג הפסח והלכותיו, עם ביאורי ההגדה. ופירוש תפילת ערבית חזינים⁴³.
ח. סולח עונות - פירוש על הסליחות⁴⁴.

כמורה מדורות שלפניו ושלחוריו... ומרבה בשכחו. נפטר בליל שב"ק י"ג טבת תקל"ג. אלמנתו התגוררה בבית חתנה ר' מאיר טולידאנו הנ"ל, ראה בס' נפת צופים חו"מ סי' צ'. ספרו "גבי קדש" בכתבית ידי עצמו, נמצא בספריית אממור הגר"מ הלל שליט"א. ממנו נשתמר חיבור גדול ויקרא בשם משחת קודש דרושים, ולחם יומים חיידושים על הש"ס, מועתק כולו בכת"י חתנו רבי מאיר טולידאנו דנן. חיבור זה יראה אור בקרוב בעזה"ל על ידינו. | 7. רשימת הנפטרים, בסוף ספר תקנות חכמי מכנא, הוצאת אהבת שלום, עמ' תמ"א. | 8. על נה"מ עמ' 911 הע' י"א, שם ציטט סדר היחס מתוך כת"י רבינו. | 9. מ"ר דף כ"ח ע"ד, וראה "שושלת הזהב למשפחת טולידאנו" הנדפס בראש ספר אהל יעקב למהר"ר יעקב טולידאנו, הוצאת אהבת שלום תשנ"ז, כרך א עמ' 41. | 10. מכאן נרשום רק הבנים המתחסים במישרין לתולדות המחבר. | 11. מ"ר דף ל"ו ע"ד, ובשושלת הזהב עמ' 51. | 12. מ"ר דף ל"ב ע"א, שושלת הזהב עמ' 61. | 13. מ"ר דף ל"ו ע"ד, שושלת הזהב עמ' 71. וראה בהקדמת ספר פה ישרים, פירוש הגש"פ לרבי חביב ב"ר אליעזר טולידאנו, ליורנו תקצ"ח [בנד"מ ש' תשנ"ו עמ' ט' וכ"ד]. | 14. שנים אלו רבי משה ורבי חביב, שימשו ברבנות ובדיינות, והיו מגדולי החכמים בדורם. ראה מ"ר דף צ"ד סע"ד, ודף ל"ב סע"א. ורשימת הנפטרים עמ' תכ"ט-ל. | 15. היה מחכמי דייני העיר מכנא, והיה ידוע לתלמודי גדול. מ"ר דף נ"ב ע"א, שושלת הזהב עמ' 42. הוא נפטר ביום ששי ד' תמוז תפ"ט. | 16. מ"ר דף ל"ז ע"ד. הוא היה מחשובי הרבנים בעלי הפסיקה בדורו, וחבר ספרים הרבה במקצועות שונים. ספר תשובותיו נודע בדורו בשם "שו"ת מהרש"ט של סאלא", ושרדו מקצתם בכת"י המחבר בספריית אממור הגר"מ הלל שליט"א. הרב הזה נודע כחסיד וקדוש, ונפטר ביום ג' בשבת י"א שבט תקמ"ג [רשימת הנפטרים עמ' תל"א]. אשתו מרת קלארה ב"ר אליעזר טולידאנו ואחות מהרש"ט, נפטרה ד' חשוון תקס"ז. בתם נישאה לרבי משה ב"ר אליעזר טולידאנו בעל מלאכת הקדש, זקינו של רבינו המחבר. | 17. נפטר במגפה שהיתה במכנא ביום חמישי י"ט סיון תק"ט. ברשימת הנפטרים עמ' ת"ל, תואר: איש תם וישר, ירא אלהים וסר מרע, נושא ונותן באמונה וקובע עתים לתורה יומם ולילה, כהה"ר אליעזר טולידאנו זלה"ה. | 18. מחו"ר מכנא, ראה עליו במ"ר דף כ"ט ע"א. וברשימת הנפטרים עמ' ת"ל-ת"א [ע"ש שם לשונו באורך] העיד עליו נכדו ר' יוסף טולידאנו שהנהגתו בכל תורתו ועסקיו וענייניו ומשאיו ומתנו באמת ויצבי, ומעולם לא פסק הלימוד מפיו, ותפלותיו בכונה גדולה, וסבל יסורין הרבה שאין כמותם בעולם, ולא נהנה כ"א מגיגע כפיו, ונפטר בנו בחייו ומיאן להנחם עליו, ועלה לשיבה של מעלה ביום ה' י"ד אב תקמ"ב. הוא הוספד ע"י רבי מאיר טולידאנו בספר הדרושים לנפטרים כת"י, דרושים ז' ט'. | 19. תלמיד מובהק להרה"ג רבי יעקב טולידאנו המכונה מהר"ט, שגם הסמיכו לדון תחתיו. נודע בקדושתו וגדולתו בתורה ובפסיקת הדינים. חיבר תשובות ופסקים שנודעו בשם "פסקי מהרש"ט" והמה בכתיב, ומהם רבים נדפסו בספר תורת יקותיאל, לרבי יקותיאל בירדוגו, הוצאת אהבת שלום תשע"א. פטירתו היתה ביום שני י"ד טבת תקמ"ט. מ"ר דף קט"ז ע"ב, וראה עליו נה"מ עמ' 781. אבי המחבר, רבי מאיר טולידאנו, מביא בפירושו לסידור כת"י עובדה ממהרש"ט דנן, וזה לשונו: אמר המאסף אני ראיתי לאדוני דודי הרב המובהק כמורה"ר שלמה טולידאנו זלה"ה היה נוהג איסור לנגן בכלי שיר כהה"מ, והיה גובה קנס מאותם שמנגנים בכלי שיר כהה"מ, ובשנה שעברה גבה מאותם בני אדם שמנגנים בכלי שיר עשרה אוקיות לעני העיר, בשביל שנגנו בכלי שיר בבית אירוסין של בחור אחד... וזה ימים מקרוב שנתבקש בישיבה של מעלה אדוני דודי הרב זלה"ה, וחזר הדבר לסורו שמנגנים בכלי שיר כהה"מ, ואין פוצה פה לאסור להם, ולא ידעתי על מי הם סומכים חכמי הזמן שאין מוחים בידם. | 20. בהקדמת בניו רבי מאיר ורבי יעקב טולידאנו, לספר מלאכת הקדש לשארם ר"מ ב"ר דניאל טולידאנו, תארוהו בלשון: איש תם וישר, ירא אלהים מרבים, המשכיל ונבון כהה"ר משה טולידאנו זלה"ה. בנו רבי מאיר הספידו בספר הדרושים לנפטרים כת"י, דרוש ל"ג, והאריך בשבח מדותיו, ושהיה מדוכא ביסורין. נלב"ע בליל שני י"ד ניסן תקנ"ג. | 21. רבי חביב יבם את אשת אחיו מהרש"ט בחודש אדר תקנ"ו, ובוה זכה בנכסי אחיו, כפי שנמצא בפס"ד הניתי לר' אליעזר בנו של ר' חביב בשנת תק"ס. תורת יקותיאל, הוצאת אהבת שלום, ירושלים תשע"א, הלכות חזקת קרקעות סי' א'. | 22. בנותיו הם: מרת זהרא, אשת ר' ברוך מאימראן, נפטרה ביום י"א אב תקע"ה, ובנה הבחור ר' אברהם מאימראן נלב"ע בר"ח סיון תקע"ט. מרת מיא, אשת ר' ראובן בן קיקי, נפטרה י"א חשוון תקס"ה, ובתה מסעודה אשת ר' יעקב טולידאנו נפטרה בח' סיון תקנ"ט. | 23. נפטר בלא זרע בשנת תקס"ג, והוספד ע"י אחיו רבי מאיר בספר הדרושים לנפטרים כת"י, דרוש ל"ח. | 24. ראה עליו לעיל הע' 1. בנו השלם וירא אלהים ר' שמואל טולידאנו, נלב"ע קודם לחופתו בליל ש"ק כ' אייר תקע"ב, והוספד ע"י אביו בס' דרשותיו לנפטרים כת"י, דרוש מ"ד, מ"ו. [וראה רשימת הנפטרים, עמ' תמ"א, ושם נרשם בטעות ט"ו א"ה]. ובנו השלם וירא אלהים ר' משה טולידאנו, נלב"ע בר"ח אב שנת תקפ"ו [רשימת הנפטרים, עמ' תמ"ב]. וסמוך לפטירתו נפטרה אמו [שם]. בתו לונא, אשת ר' יהודה מלכא, נפטרה כבת שמונים בלא בנים בח' חשוון תרנ"ד [שם עמ' תמ"ג]. | 25. מחו"ר מכנא, הוא היה המשתדל הראשי בהדפסת ספר מלאכת הקדש לשאר רבי משה ב"ר דניאל טולידאנו הנ"ל, כנ"ל בהקדמות והסכמות לספר הנדפס בליורנו בש' תקס"ג. ראה בה"מ עמ' 781 הע' מ"ד. הוא נפטר ביום ט"ז כסלו תקפ"א בעיר רבאט [רשימת הנפטרים עמ' תמ"א]. | 26. נפטר בלא זרע ביום א' דחג הפסח שנת תקפ"ב, ונספד ע"י אחיו בס' הדרושים הנ"ל כת"י, דרוש מ"ה. משם ידענו שנשא את בתו - אחות רבינו המחבר - לאשה. | 27. כמ"ש נה"מ עמ' 891. ודלא כמ"ר דף נ"ב ע"א שכתב תק"ט, ואחריו רשמו רוב כותבי תולדותיו. | 28. ראה עליו לעיל הע' 91. | 29. לאהבתם אותם ציווה בצוואתה ליחד קרקע בסך חמש מאות אוקיות לטובת הבנים שהיו קטנים, ע"מ שיגדלו ויהנו מפירותיה, וקיים מהרש"ט צוואתו ובחייו העניק לאביהם ר' מאיר ג' חנויות, והחזיק בהם ב' שנים וחודש בחי מהרש"ט. על כל זה ראה בספר תורת יקותיאל, הלכות חזקת קרקעות, סי' א'. | 30. כמה פעמים בחיבוריו יזכיר המחבר בתואר "מורי זקינו", ראה למשל בריש מסכת נדה, כת"י סינסיני 411 (ס' 9171): "חיידושי מסכת נדה הם להרב מורי זקני". ובשיטתו למס' מגילה העתיק ג"כ מחיידושי זקינו ובסופם כתב: "עד כאן דברי הרב מכאן ואילך דברי התלמיד". | 31. יען זקינו הרמ"ט נלב"ע בשנת תקל"ג, וזקינו מהר"ט דסאלא נלב"ע בשנת תקמ"ג. | 32. ראה עליו מ"ר דף ע"ו ע"א שכתב שנפטר בחולי המגפה בשנת תקנ"ט. רבינו מוכירו בספרו אמרי בינה, כת"י מכוון בן צבי מס' 987, כרך שני דף 18 ע"א. | 33. ראה נה"מ עמ' 991 הע' קע"ה, שם מנה ספרים שהעתיק המחבר מתוך כתבי יד קדמונים. על רשימה זו יש להוסיף: (א) שבע מסכתות קטנות ירושלמיות, העתיקם בחודש סיון תקס"ו, כת"י פרנקפורט 831 אוסף מרבצר 041 (ס' 79501); (ב) ברייתא דמגילת תענית, העתיקו מס' כתיבת יד על קלף משנת רס"ט והוסיף לו ביאור, כת"י ניו יורק בהמ"ל 0023 CİM (ס' 73292); (ג) ספר היראה לרבינו יונה גירונדי, העתיקו במכנא בשנת תקע"ו, כת"י ניו יורק בהמ"ל 3915 CİM (ס' 09992); (ד) חיידושי הריטב"א עמ"ס קידושין, העתיקו בשנת תקנ"ו, כת"י ניו יורק בהמ"ל 509 BAR (ס' 82324); (ה) חיידושי הריטב"א עמ"ס יומא, כת"י גינובורג במוסקבה מס' 007 (ס' 91874), ובו גם ליקוטים מחו"ר עירו; (ו) פירוש על אבות לרבי יוסף ב"ר אברהם אלמושינו, כת"י פרנקפורט 621, אוסף מרבצר 301 (ס' 13952); (ז) פירוש התורה לרבי משה לירמא, כת"י ניו יורק בהמ"ל, לוצקי 829 (ס' 84142), והוא כהה"ר שתיאר בעל נה"מ בספרו עמוד 18 הע' כ"ט, וראה גם מאמרו בסניף כ"ו (תש"י) עמ' רנ"ו ואילך; (ח) חיידושי מסכת ברכות ותענית מכת"י רבי שלום אדרעי, כת"י ניו יורק בהמ"ל 5091 BAR (ס' 70234), ובו גם חיידושי מס' חגיגה לרבי יחיא חיימי, נעתקו ע"י רבינו בשנת תקס"ט; (ט) פירוש על התורה ודרשות למור"ר רבי משה טולידאנו, כת"י ניו יורק בהמ"ל, לוצקי 318 (ס' 64042). אצל רבינו היה פירוש הגש"פ להריטב"א, הנדפס לימים בספר פה ישרים ליוורנו תקצ"ח, והוא מרבה לצטט ממנו בפירושו להגדה הנקרא נורא תהלות (כת"י), ובספרו עטרת פז (כת"י). ראה "מ טולידאנו, אוצר גזינים עמ' 802. | 34. למשל בחיידושי על הש"ס נמצא אזכור רבים מכתבי יד נדירים שהיו במחיצתו, ואצין כאן לקט כמסת"ד: תשובות הגאונים כת"; פירוש שיר השירים להרמב"ן ז"ל כת"; חיידושי רבי משה לירמא כת"; כת"י מהר"ש ו' פזיני ז"ל בספר נפת צופים פרשת שלח; כת"י מהר"ש גארמזיאן, כת"י מהר"ש אלמושינו; כת"י מהר"ש אדרעי; כת"י רבי יחיא חיימי; כת"י מהר"ר אברהם ו' מוסא; כת"י מהר"ש ו' זקן; כת"י מהר"ש ו' אלבא; ספר מנחת עני כת"י להה"ר אהרן אדהאן ז"ל מעיז דמנאת יע"א; כת"י רבי משה בירדוגו; כת"י המרבי"ץ; הגהות העיב"ץ לספר יסוד יוסף כת"; כת"י ההה"ש נעים זמירות ישראל כמה"ר דוד ו' חסין ז"ל; כת"י לרבי משה מאימראן, ועוד הרבה מקורות בדפוס וכת"י, וכזה בשאר חיבוריו השונים. | 35. בשנת תקנ"ב ובשנת תקס"ט חתם יחד עם חו"ר מכנא על תקנה לטובת הקהל. [ראה תקנות חכמי מכנא עמ' ל"ז, ע"ז]. | 36. במ"ר דף נ"ב ע"א כתב שראה בבית עקד הספרים למשפחת אבן-צור כרך גדול של שאלות ותשובות בד' חלקי השלחן ערוך לרבינו, מכיל רס"ז עלים, ובסופו כתב: כתבתי זה בק"ק סאלא יע"א בר"ח שבט שנת תקס"א לפ"ק, ובקולפון של כת"י הספריה הלאומית בירושלים 826342 כתב: לקטני הביאור הזה פה ארכאט יע"א בחודש ניסן של תקע"ב בשופר גדול לחיידותינו לפ"ק. | 37. מ"ק של החיבור, ספר בראשית, בכתבית ידי המחבר נמצא בספריית אממור הגר"מ הלל שליט"א, וזה תוארו: 081 דפים בגודל 5.7X11 ס"מ. התחלת הספר חסרה בכתה"י, וכן סוף הספר פגום. ספר זה היה אצל ר' יעקב משה טולידאנו כפי שתיעד הכתבת שבסופו. מהדורא אחרת של החיבור ע"ס בראשית היתה בספריית מוסד הרב קוק 0411 (ס' 43802) ובה כ-021 דף. כת"י נוסף מספר זה שרד באוניברסיטת קולומביה ניו יורק 398T675 X (ס' 02525), ומחזיק 002 דף, ובסוף ההקדמה חתם בתשרי תקס"ו. מהדורא מורחבת של החיבור נכתבה כנראה בארבעה כרכים: ספר בראשית כולל 474 דף, כת"י ניו יורק בהמ"ל, לוצקי 518 (ס' 84042) משנת תקנ"ט; ספר שמות, כת"י ניו יורק בהמ"ל לוצקי 318 (ס' 64042) משנת תקס"ח, ומחזיק 36 דף. ספר ויקרא וספר במדבר דברים, כתב יד מכוון בן צבי ירושלים מס' 987 (ס' 59762), כרך א' מכיל 151 דף, וכרך ב' 381 דף. בסוף החיבור כותב המחבר: ותהי התחלת הספר הזה בחדש אב של שנת וריח אפך כתפוחים (=תקס"ד), וסיימתי העתקתו בחודש סיון של שנת נשירה (=תקס"ו) ונזמרה גבורתך לפ"ק, והיא שנת כ"ה לימי חיי... ומכאן הסעתי עצמי לחבר קצת מחברת על הש"ס, ע"כ. כל כתבי היד של ספר זה הנזכרים כאן, המה כתובים בכתבית ידי המחבר עצמו. החיבור נזכר בה"מ עמ' 991, ובאפרון אות ו' נ"ד, ובספר כבוד מלכים אות הא'. | 38. כת"י הספריה הלאומית בירושלים 821022, ובו 222 דפים, ע"ס בראשית ושמות. בהקדמת הספר כותב רבינו: "וזאת ליהודה ויאמר, אחרי אשר זכני... להעתיק ולסדר ספר אמרי בינה על רש"י בפירוש התורה, עוד נתתי אל לבי לדרוש ולתור בחכמת המלך שלמה". בספר כבוד מלכים אות הא' ובה"מ עמ' 991 הע' קע"ו הזכירו חיבור זה (ע"פ אזכרתו בס' אמרי בינה), והניחו כי הוא פירוש על משלי והנכון הוא כמ"ש באן, וחכמתו שלמה - חכמתו של רש"י היא. הקדמה נוספת של חיבור זה נמצאת בכת"י ניו יורק קולומביה 0034 CİM (ס' 30252) אך חסר בו מעט דפים. | 39. ספר זה נזכר בה"מ עמ' 991, וגם בכבוד מלכים אות הב' ושם כתב שכתבו בשנת תקנ"ח. יתכן שחלקו הראשון של ספר זה הוא כתב היד שבספריית ניו יורק קולומביה 0034 CİM (ס' 30252) אך חסר בו מעט דפים. | 40. ספר זה נזכר בה"מ עמ' 991, וכתב שחיברו בשנת תקע"ז, ונזכר גם בכבוד מלכים אות הכ'. בשירי ופולטי, ירושלים תש"ה, אות ב' הדפיס הר"מ טולידאנו קטע מפירוש התפלות לרבינו מיימון אבי הרמב"ם מתוך ספר זה. והוא כת"י הספריה הלאומית בירושלים 87912. | 41. אף ספר זה נזכר בה"מ עמ' 991, וכתב שחיברו בשנת תקע"ז, ונזכר גם בכבוד מלכים אות הכ'. בשירי ופולטי, ירושלים תש"ה, אות ב' הדפיס הר"מ טולידאנו קטע מפירוש התפלות מוסד הרב קוק מס' 991 (ס' 19112), אשר תואר בארשת שנה ב' עמ' 393. כתב היד נכתב במכנא בשנת ומשיר"י (=תקס"ו) אהודינו לפ"ק. בכבוד מלכים הזכיר הספר בשם "פסח א' ופסח ב'", והם שני הביאורים שעל ההגדה. כתב היד שהיה בספרייתו הינו כיום בניו יורק בהמ"ל 701 mianeB (ס' 58342), בו 961 דף וחסר בראשו ובסופו. כאמור לעיל הע' 33 העתיק רבינו בחיבורו זה מפרושי הראשונים ומהם מפירוש הריטב"א שהיה לפניו בכת"י, ופירושו הרשב"ץ ג"כ, ונוסחתם המעולה שימשה את מהדירי הגדת הראשונים (הוצאת מוה"ק, ראה שם במבוא). יש לציין כי רבינו העתיק פירוש להגש"פ לא' מהקדושים הקדמונים בשנת תקס"ט, והוא כת"י מכוון בן צבי מס' 4872. וראה גם בכת"י הספריה הלאומית בירושלים 826342, משנת תק"ע. | 44. שני חלקים בו. הראשון "פתח טוב לעוברים ושבים", ובו תוכחה נמרצת בחיוב קימת האשמות, ואמירת הסליחות בדקדוק ובכוונה, וסדר ההנהגה קודם הסליחות מעת קומו ממיטתו. והחלק השני, והוא העיקרי, מכיל פירוש רוטו לסליחות כולם, למן המזמורים שבראשן עד לפיוטים שבסופן. עם אריכות דברים במהות היודי והכוונה הראויה בו, ופירוש היודי בפרטות. וכלול בו גם הלכות ודינים הנצרכים למקומו, ע"פ מקורות רבים ספרי דפוס וכתבי יד. חלק זה נקרא "סולח עונות". כנראה בזמן מסויים נקרא הספר בשם "עץ יהודה", וכאשר נמצא כתוב במעטפת כתב היד: "ונק' בישראל שם זה הספר עץ יהודה, משום סיבה הא' לפי שהעץ רומז לעץ החיים, והחכמים יבינו. והספר הזה הוא כמו מוסר לעם, ופירוש הסליחות ופתח טוב לעוברים ושבים. וסיבה ב' לשם המחבר ז"ל כדי שיתעלה למעלה ברום המעלות ויזכר שמו עם הצדיקים". אכן לאחמ"כ הועבר הקולמוס על כל הקטע, והזותו של המחבר ברורה, ע"פ הכתובת שבראש הספר וז"ל: "פ"ט [=פתח טוב] אשר חיבר החה"ש והכולל, בישראל להלל, זר"ק מצבתו זקן ונושא פנים כהה"ר ר' יהודה טולידאנו זלה"ה בכמורה"ר מאיר זלה"ה בכמורה"ר משה זלה"ה בכוונה"ר אליעזר זלה"ה". וכן בהמשך במרוצת הדפים בפירוש הסליחות, נכתב כמה פעמים בראש הדף "פירוש הסליחות מכמה"ר יהודה טולידאנו זלה"ה בכמורה"ר מאיר זלה"ה". כתב היד בספריית אממור הגר"מ הלל שליט"א, ותוארו 5.01X5.51 ס"מ, בו 95 דפים צפופים, 82-52 שורות בדף, לבד מהוספות הרבה בגליונות שבצדדיו.



ט. עטרת פז

י. פירוש כתובים

ט. **עטרת פז** - נימוקים ומנהגים על סדר שולחן ערוך אורח חיים, ראה להלן.
י. **פירוש כתובים** - אסתר ושיר השירים⁴⁵.

יא. **פסח א' ופסח ב'** - ראה נורא תהלות; והוא ביאורי ההגדה שבספר הנ"ל.
יב. **פרי מגדים** - חידושי דינים על סדר שולחן ערוך אורח חיים⁴⁶.
יג. **שאלות ותשובות בארבעת חלקי השלחן ערוך** - כרך גדול מכיל רמ"ז דפים⁴⁷, ובסופו כתב: כתבתי זה בק"ק סאלא י"ע בר"ח שבט ש' תקס"א לפ"ק.

יד. **שיטות וחיזושים על הש"ס** - והם כמה כרכים על מסכתות⁴⁸: ברכות⁴⁹ שבת⁵⁰ פסחים⁵¹ ראש השנה⁵² יומא⁵³ ביצה⁵⁴ תענית⁵⁵ מגילה⁵⁶ מועד קטן⁵⁷ חגיגה⁵⁸ סוטה⁵⁹ כתובות⁶⁰ קידושין⁶¹ סנהדרין⁶² מכות⁶³ עבודה זרה⁶⁴ אבות⁶⁵ הוריות⁶⁶ ערכין⁶⁷ נדה⁶⁸. וכנראה חיבר גם לשאר המסכתות אלא שאבדו.

מלבד חיבוריו הללו נמצא לו בכת"י הרבה ליקוטי דינים וחיזושים שונים בנושאים מגוונים, מהם נציין לכמה כרכים כתיבת יד המכילים לקט דרושים וחיזושים⁶⁹, לקט חידושי אגדות התלמוד⁷⁰, וליקוטי דינים למועדים⁷¹.

ללא ספק היו לו חיבורים נוספים, במקצועות שונים, וברבות הימים נתפורזו ולא באו לכלל ידעתנו⁷².

טרדות וצרות עטפוהו והמחבר, פעמים חלה והגיע עד שערי מות, ותכף לכשהבריאה חזר לתלמודו וכתובותיו ביתר שאת. בחידושי למסכת עבודה זרה⁷³ יבטא גודל צערו על אסונות שאירעו למשפחתו בתכיפות זמן שכמעט הכריעוהו, ואלו דבריו: עד כאן כתבתי בחידושי מסכתא זו בקיץ של שנת זה השע"ר לה' (=תקע"ה) לפ"ק, ומכאן ואילך נטרפה השעה ולא עצרתי כח לכתוב, כי לשל בעונוי כחי ונלקח ממני בני חמודי אברהם נ"ע, הוא ואמו האשה רבה אילת אבהים ויעלת חן אשתי תמתי העלובה חנה בת דודתי נתעב"ה, ועל אלה אני בוכיה ועיני נגרה ולא תדמה מאין הפוגות, עד ישקוף יורא ה' משמים וישיב את שבותי וינחמני מיגוני ומעצבני ובמעגלי צדק ינחני אכ"ה. נאם הקטן רב יגונו ועצבונו, המחכה למות ואיגנו, עטוף באבלו ויגונו, ע"ה יאודה ס"ט בלא"א החה"ש כה"ר

מאיר טולידאנו נר"ו אמנן, החותם בשלהי אלול של שנה הנו' שנת עקת"ה לפ"ק.

אכן נראה שחכ אמונתו הצרופה וכח התורה שבה עמל ויגע תמיד, המה עמדו לו להתנחם מיגונו ולהרבות חיל בעבודת הקדש עוד רבות בשנים.

זמן פטירתו של הרב המחבר ומקום קבורתו לא נודע לנו, אך נראה שחי עד לשנת ת"ר (0481) בקירוב⁷⁴.

על יוצאי חלציו נודעו פרטים אחדים מתוך רישום בכתיבת ידי נכדו ר' חביב טולידאנו⁷⁵, בה כותב שהוא בנו של רבי חביב טולידאנו⁷⁶ שנפטר בש' תרל"ט בן מ"ים שנה, ושהוא בן רבינו. גם כותב שאחיו שמו שלמה טולידאנו ונפטר אף הוא בן מ"ים שנה בש' תר"ג, ואחותם מרת לונא נפטרה בת פ' שנה בש' תרנ"ד. והוא הכותב נולד ב' שבתות מפטירת אביו ונקרא על שמו⁷⁷.

בין מכלול כתביו שנותרו עדיין בכתיבת יד, נמצא ספרו עטרת פז, כולל נימוקים וחיזושי דינים על סדר שולחן ערוך אורח חיים כולו, ובו מביא כדרכו בשאר חיבוריו ממה כתיב יד נדירים ושמועות ששמע מגאוני דורות שקדמוהו⁷⁸. ספר זה בכתיבת ידי המחבר נמצא עתה בספריית אממור"ר הגרי"מ הלל שליט"א (לשעבר בספריית מוסד הרב קוק מס' 4421), חסר בראשו עד אמצע ס' ל"ג, וכולל דפים ט-קכ"א פורמט קטן⁷⁹. החלק החסר בכתב היד, נשתמר אף הוא בספריית אממור"ר אודות העתק נוסף של ראש החיבור (ס' א-קכ"א) בכתיבת ידי סופר⁸⁰. לפנינו נימוקי וחיזושי הלכות ספירת העומר ודינים הנוהגים בימי העומר, סדר תפלות וקריאות חג הפסח, וקביעת תענית בה"ב אחר המועדים, ס' תפ"ז-תצ"ג, מתוך ספר עטרת פז כ"י הנ"ל. יזכנו ה' לראות חיבור זה עם שאר חיבוריו בדפוס אכ"ה. התקנת כתב היד לדפוס נעשה בידי טובים השנים, הר"ר שמעון עובדיה נר"ו, ואחיו הבה"ח מרדכי עובדיה נר"ו. תשואות חן להם.

ג. וחותם מקדש השבת וישראל הזמנים

ג. **וחותם מקדש השבת וישראל הזמנים**. ואם חתם מקדש ישראל והזמנים, ולא הזכיר שבת, כתב בספר חמ"י בחלק ר"ח⁸² דמסתברא שצריך לחזור, ואפילו אם חתם שלא כסדר ואמר מקדש ישראל והשבת והזמנים היו משנה מטבע שטבעו חכמים וצריך לחזור, עכ"ל. ועמ"ש הרב פר"ח.

ד. יש מי שחקר דאמאי לא תיקנו לומר מקדש ישראל והמועדים, דהוי לישנא דקרא⁸³ אלה מועדי ה' מקראי קדש. ויתרי מהר"י אזולאי בפירושו למסכת סופרים⁸⁴ פ"ט⁸⁵ לפי כ' מועד הוא דבר קבוע ונועד, ולא ישנתה בבוא המועד לשנה הבאה אפי' כל שהוא, כמ"ש הכתוב⁸⁶ למועד הזה בשנה האחרת, וכתב⁸⁷ למועד אשר דבר אותו אלדים, ואז"ל⁸⁸ סרט לו סריטה בכותל וכו', ולכן לא תיקנו לומר מקדש ישראל והמועדים, כי הדבר תלוי כפי הזמן שיקבעו ב"ד, וכמ"ש בירושלמי⁸⁹ דשאלים מלאכי השרת אימתי ר"ה, ואומר להם אני ואתם נלך לב"ד, ולכן תיקנו לומר מקדש ישראל והזמנים כי ישנתה הדבר לפי קביעות ב"ד, וק"ל.

ה. **בילי [ראשון של] פסח גומרין ההלל וכו'**, כתב מהר"י עייאש בספר בית יהודה ח"ב סימן ל"ג בדבר זה לא נזכר לא בש"ס ולא בפוסקים בפירושו, אך יצא מנהג זה מהתוספתא⁹⁰ שהביא הפר"ח בסימן ת"ף וז"ל, בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל, הולכין לבהכ"נ וקורין בפעם אחת, והולכין ואוכלין ושותין וחוזרים ובים וגומרים את ההלל,

המחבר העתיק לספרו נוסח מדוייק של הסליחות עצמם, כך שהספר כולל מלבד הפירוש גם כל האמירות, המזמורים והפיוטים, כאשר בחלקו הראשון של הדף מופיע הסליחה, ותחתיו מופיע הביאור, לרוב תחת קו מפריד וכתורת "פירוש". עותק אחר של הספר [רק הפירושים, ללא נוסח הסליחות עצמם], נמצא ביד הרה"ג המופלג שלשלת יוחסין רבי שלום שליט"א בן הרה"ג רבי יעקב בהרה"ג המפורסם רבי רפאל ברוך טולידאנו זצוק"ל. וזה תיאורו: מכיל 75 עלים בתבנית 5.01x71 ס"מ, 52 שורות בעמ', נכתב בתחילת שנות הת"ר. יש לתקן הטעות בכבוד מלכים שם נקרא הספר "סולת עוגות". סדר סליחות עם ביאור "סולח עונותו" ו"פתח טוב לעוברים ושבים", יצא לאור בהוצאת אהבת שלום, ירושלים תשס"א. | 45. כתי הספריה הלאומית ירושלים 826342, הקובץ נכתב בין השנים תקס"ט-תק"ק, ומכיל גם חידושים על הגש"פ וליקוטים. | 46. נזכר בנה"מ עמ' 991, וכתב שחיברו בשנת תקע"ט. והובא גם בכבוד מלכים אות הפ'. והשוה לכת"י שבמכון לתצלומי כתבי יד בירושלים ס' F82724, מכיל 17 דף. | 47. כך כתב במ"ר דף נב רע"ב, שראהו בספריית משפחת אבן צור בפאס. וראה עוד במ"ר דף פ"ג ע"ד שבסוף ספר תשובותיו של רבינו מצא שהעתיק קונטרס הגהות מרבי מנחם סיריו, ושם בדף קי"ז ע"ד בערך ר' שלמה ה' חביב, כתב שראה תשובותיו של חכם זה מועתקות בשו"ת של רבינו, והם י"ט במספר בחתימת ידו. [בס' שארית יעקב לר' יעקב ביבאס ירושלים תר"מ, דף ס"ד ע"ב ודף ס"ה ע"א, הביא תשובות ר' יאודה טולידאנו, ויתכן שהיה ג"כ תשובת רבינו]. כמה מתשובותיו מועתקות בשלהי ובין הדפים של ספר התשובות ופסקי הדין מכתב יד הרב הגדול המשב"ר ז"ל שהיה במחיצתו, כתב היד בספריית אממור"ר הגרי"מ הלל שליט"א, ספרים ששה המכילים חידושי רבינו על מסכתות הש"ס בכת"י: ספר א' באוסף פרטי בפריז מכיל כ-052 דף, ספרים ב' וג' בספריית סינסיניטי מס' 511-411 (ס' 02/91971), מחזיקים יחדיו 091 דף. ספרים ד' וה' בספריית אממור"ר הגרי"מ הלל שליט"א. ספר ד' מחזיק 391 דף בגודל 01x51 ס"מ, וספר ה' מחזיק 18 דף בגודל 5.01x61 ס"מ. ספר ו' פירוש עמ"ס אבות, ראה להלן הע' 66. סך כולם עולה קרוב לאלף דפים עמוסים מחידושי המחבר לתלמוד. | 49. בספר א', ומחזיק 451 דף. וממהודא תנינא משנת תקע"ה בספריה הלאומית בירושלים 88912, ומכיל גם חידושי מסכתות אחרות. | 50. נדפסו בספר זכרון ימיין אברהם, ירושלים תשס"ה. | 51. בספריית ליהמן RB99 (ס' 12727), משנת תקע"ג. | 52. בספר א', ומחזיק 53 דף. קולופון: סליקא לה מסכת ראש השנה בס"ד בחודש תמוז שנת נפלאות (=תקס"ז) לפ"ק, נאם הצעיר עבד נרצע לקונו, שואל מאתו לעשות חפצו ורצונו, ובתורתו תורת אמת יאיר עיני, ע"ה יאודה טולידאנו י"ט. כת"י נוסף ובו קטע מהחיבור בן 01 דף, בספריה הלאומית בירושלים 80452. | 53. בספריית ליהמן RB99 (ס' 12727), ומחזיק 85 דף. | 54. בספר ב', ונשנה בספר ג'. קולופון: סליקא לה כולה מסכתא בס"ד בשנת ב"י שרי"ם ישורו (=תקס"ב) לפ"ק, היא שנת ב"ך ב"ך ישראל לימי חיי. כת"י נוסף ובו חידושי מסכתין בכת"י המחבר בספריית ניו יורק ביהמ"ל 118 bar, (ס' 75224) משנת תקס"ב, ובו 201 דף. | 55. הוא ספר ה' כולו. בראשו נמצא כתוב: חידושי מסכת תענית בס"ד, התחלנו אותה ביום שבעה עשר לשבט ש' ששון ושמחה יצא"א ב"ה תוד"ה וקול זמרה (=תקס"ג) לפ"ק, ובקולופון: סליקא לה מסכת תענית ביום י"ח לאיר ש' תקס"ג לפ"ק, ע"ה אנכי איש צעיר עבד כל ישראל חברים, ע"ה יהודה טולידאנו י"ט. חידושי למסכת זו מצטיינים ביותר בבקיות וחריפות רבה. | 56. בספר ג', והיתה השלמתו ביום ה' בשבת ח"י אדר תקס"ד, ובסופו חותם הצעיר הדוס טולידאנו י"ט. לאחר זמן הגיעתו שיטה מסודרת למסכתין, בה נמצא כתוב: חידושי חידושים אלו עמ"ס מגילה באדר של שנתנו ואת תקע"ג לפ"ק, ובה מעתיק גם מחידושי זקינו ומפלפל בדבריו. | 57. בספר א', ומכיל 33 דף, ונשנה בספר ג', והוא המ"ב שלו. תחילת כתיבתו בשנת תקס"ג, והשלמתו בשנת תקס"ד. קולופון ספר א': סליקא לה מסכת מו"ק בעור אל לא ישא פנים לגדול וקטן, בשנת תקס"ד לפ"ק, קולופון ספר ג': העתקתי וסדרתי בחשון של שנת כ"י פדית"ים (=תקע"ד) לפ"ק. | 58. בספר א', ומחזיק 62 דף, ונשנה בספר ג', והוא המ"ב שלו. קולופון בספר א': סליקא לה מסכתא בס"ד בחודש אדר שנת ותוציאנ' לרזיה (=תקס"ט) לפ"ק, היא שנת ז"ך לימי חיי. קולופון בספר ג': חידושי חידושי מסכתא זו בחודש כסליו של שנת גאל"ל ישראל (=תקע"ה) לפ"ק, כשחליתי ואסי מחליי. | 59. בספר ד', מכיל 13 דף. | 60. בספר ד', מכיל 67 דף, ובקולופון: סליק לה כולה מסכתא בס"ד בשנת יה"י פס"ת בר בארץ (=תקס"ה) לפ"ק, היא שנת כ"ד לימי חיי. ובשנת כ"ד לימי חיי. חסר חלק לישראל הוא (=תקע"א) לפ"ק, חזרתי על המקרא ונתתי אל לבי להעתיקה ולסדרה על נכון, אחלה פניו ית' שכטם שזיכני לבוא עד הלום, כך יזכני להתחיל ספרים אחרים ולגומנם, ובמעגלי צדק ינחני למען שמו אכ"ה. נאם הצעיר עבד נרצע לקונו, ע"ה יאודה ס"ט בלא"א עטרת ראשי כה"ר מאיר טולידאנו נר"ו יאיר כ"ה. | 61. בספר ב'. בקולופון: סליקא לה מסכתא ביום שני בשבת ערב ר"ח אלול שנת ופנ"א אל תפלת עבדך (=תקע"ז) לפ"ק. | 62. בספר ב'. בקולופון: חידושי חידושי קצת ח"י מסכתא זו בקיץ של שנת על חמוותיך ירושלים הפקדתי שמומים (=תקצ"ט) לפ"ק. | 63. בספר ד', ומחזיק 61 דף. בקולופון: סליקא לה מסכתא בס"ד בחודש תמוז שנת לשמר כ"ל חקתי' (=תקע"ד) לפ"ק. | 64. בספר ד', מחזיק 93 דף. בראשו: חידושי מסכת ע"ז, בעזרת אל גדול ונורא. לי אני הקטן ע"ה יאודה טולידאנו י"ט. | 65. כת"י פרנקפורט דמיין 621, אוסף מוצנברך 301 (ס' 13952), נכתב בשנת תקס"ח. והשוה ללקוטות לאבות כת"י ניו יורק בהמ"ל 72 bar, (ס' 67153), משנת תקע"ד, והוא הנו' בנה"מ עמ' 991. | 66. בספר ד', ומחזיק 71 דף. בקולופון: סליקא לה מסכתא בס"ד בחודש אדר שנת תקס"ד לפ"ק, וראה גם בכת"י הספריה הלאומית בירושלים 8521, ובו נעתקו ע"י רבינו חידושי הוריות לרבי יחיא חימי. | 67. בספר ד', מחזיק 41 דף. בקולופון: כתבתי חידושי מסכתא זו בחדש שבט של שנת לשמר כ"ל חקתי' (=תקע"ד) לפ"ק, וברוב ההגהות סמכתי על ס' ברכת הובח, ואפע"כ נשארו עוללות, וכשאפנה אשנה בס"ד. ע"ה יאודה בלא"א מאיר טולידאנו י"ט. ולאחריו נכתב: את זה מצאתי בכ"י אדוני זקני הרב כמוהו"ר חיים טולידאנו ז"ל במסכתא זו מס' ערכין... ומעתיק כמה דפים ממנו. | 68. בספר ב'. בראשו: חידושי מסכת נדה הם להרב מו"ז, ויתכן שבהמשך נמצאים גם חידושי. | 69. כגון כת"י ניו יורק בהמ"ל 5855 CIM, (ס' 94373), מכיל 501 דף, משנת תק"ע; כת"י ספריה הנ"ל 949 bar, (ס' 65473), מכיל קמ"ב דף, משנת תקע"ד; כת"י מכון בן צבי מס' 3872, מכיל 931 דף, כת"י פלדמן (ס' 82724) בו נזכרים השנים תקע"א-תקע"ו. וראה להלן הע' 37. | 70. נזכר בנה"מ עמ' 18, הע' כ"ט מתוך כתיבה שהי' אצלו, ומשם כתבו במ"ר דף צ"ב ע"ב. כת"י זה נמצא כיום בספריית אממור"ר הגרי"מ הלל שליט"א, וזה תוארו: ח' דפים בגודל 01x41 ס"מ, ומובא בו כמה מחידושי רבי משה לירמא, מכת"י דודו רבי חביב טולידאנו, מרי יעקב טולידאנו, ועוד. והשוה גם לכת"י ניו יורק הנז' לעיל בהערה 66. | 71. כת"י מכון בן צבי מס' 4872, מכיל 241 דף במידות 7x40 ס"מ. וכן כת"י בנייהו 012 (ס' 37634) משנת תק"ע, ובו 24 דף במידות 8.21x9 ס"מ. | 72. כגון בחידושי לברכות הוא מזכיר את ספר דרשותיו, דרוש שדרש על אשתו, ושם פירש כמה אופנים במאמר הני נשי במאי קא זיינין. ספר דרשות מאתו משנת תק"ע ובו ליקוטים מכת"י רבים בכת"י ניו יורק בהמ"ל 5855 SM, (ס' 94373). | 73. כת"י הנ"ל בהערה 56. | 74. כל רושמי תולדותיו של המחבר, רשמו זמן פטירתו ביום ט"ו ניסן שנת תק"ף, ומקור לכולם הוא בספר נה"מ עמ' 991, על פי מה שמצא כתוב בגליון כת"י, וכך נמצא במ"ר דף נ"ב ע"א ללא ציון מקורו. אכן מכת"י סינסיניטי 411 המובא לעיל הע' 94, נראה שחי עד שנת תקצ"ט, ראה בקולופון מס' סנהדרין המובא לעיל הע' 36; וכן באמצע חידושי מס' נדה בכת"י הנ"ל, נמצא כתוב: "הי מצאתי בכת"י אדוני אבי נזרי ופארי זלה", והעתקתי כאן למען יעמוד ימים רבים, וכאמור הע' 7 אביו נפטר בשנת תקפ"ג, וא"כ הוא חי אחריו. ומצאתי בשו"ת שופריה דיעקב לרבי יעקב בירדוגו ז"ל המכונה "אלחכם", כת"י בספריית אממור"ר הגרי"מ הלל שליט"א, העתק נאמן עבור ר' יוסף הלוי בן יולי, ע"ה הסופר ר' שלמה ב"ר חיים חלואה, והוא בסימן ר"ד דשם [ונדפס בס' שו"ת שופריה דיעקב ח"ב, חיפה תש"ס, ס' ל"ג], ובונוס השאלה מוזכר שם רבינו, ותאריך כתיבת התשובה הוא ר"ח אדר שנת אני מיישר"ם אשפוט (=ת"ר) לפ"ק, א"כ צ"ל שחי רבינו עד לזמן זה לפחות. והנה מקור טעותו של נה"מ, שהוא המקור הראשי לדיעת תאריך הפטירה תק"ף הנ"ל, הוא מרשימת הנפטרים עמ' תמ"א, שם נמצא רישום על פטירת "איש ישר ונאמן חכם ירא אלהים וסר מרע כה"ר יאודה טולידאנו בה"ר משה נ"ע, בליל א' דפסח מש' פתחו לי שער" צדק (=תק"פ) לפ"ק, בלי זש"ק, ונפלה אשתו ליבוים" - אכן כאמור זוהי הטעות כי אבי מחברנו הוא רבי מאיר ולא משה הנז' שם. ור' יהודה זה הנפטר בש' תק"פ הוא ניהו דודו של רבינו המחבר, הנז' לעיל הע' 62. | 75. ברשימת הנפטרים (עמ' תמ"ג). | 76. ממנו נמצא חיבור בכת"י מכון בן צבי מס' 8472 משנת תרט"ו. | 77. ועי' בס' שופריה דיוסף לר' יוסף בירדוגו, ירושלים תשל"ג, בחלק שמות הרבנים שסידר המו"ל בסוה"ס (עמ' תל), שם כתב שבמבני בניו הכתוב מוה"ר מלכוד זצ"ל חתנא דבי נשיאה מוה"ר חיים משאש ז"ל, וגם לרבות אחיו ר' מאיר ז"ל. | 78. כתב היד היה בנמצא ביד בעל מלכי רבנן, כמ"ש בספרו דף נ"ב ע"ב (וראה שם 'כבוד מלכים' אות ע'). גם נזכר בס' נר המערב עמ' 991, ושם כתב שחיברו בשנת תקס"ו. | 79. תצלומו בספריית קהלות ישראל 047200SM. בראש כתב היד נרשם תיאורו ביד ר' יעקב משה טולידאנו: 'ספר עטרת פז, ליקוטי וחיזושי דינים על ש"ע אורח חיים, שליקט וחיבר ר' יהודה ב"ר מאיר טולידאנו ז"ל, חיברו בש' תקס"ו, כתיבת יד המחבר. ראה אודותיו בס' נר המערב עמוד 991. והמחבר הזה היה נמצא בידו תמיד הרבה ספרים כתבי יד מקדמונים ומאחרונים, והעתיק הרבה מהם בספריו, וגם בספרו זה מזכיר הוא ענינים וח"י דינים מס' שבלי הלקט ח"ב כ"י, ומתשו' הגאונים כ"י, גם משו"ת ר"ש עבדאלה, ר"י בן עטר, ר"ש אדרעי וכו'. חסר בתחלתו עד דף ח'. ובו 121 דפים. יעקב משה טולידאנו. | 80. תואר בקובץ מן הגנויים, ספר ראשון, עמ' תי"ד, ותצלומו בספריית קהלות ישראל 52200SM. | 81. ראה פרי עץ חיים שער השבת פ"ח בהגהת הר"י צמח אות א' שכן היה נוהג מהר"ח. | 82. ח"ב דיני יו"ט פ"ב אות ל"ד. | 83. ויקרא כ"ג ד'. | 84. כסא רחמים פ"ט הי"ז. | 85. בספר כסא רחמים פ"ט הי"ז. | 86. בראשית י"ז כ"א. | 87. שם כ"א ב'. | 88. מדרש תנחומא פרשת וירא סימן י"ג. | 89. בירושלמי ל"מ, והוא במדרש רבה ואתחנן פרשה ב' סימן י"ד. | 90. פסחים



ע"כ. ומכאן זה כתב הש"ע הכא לגמור ההלל בבהכ"נ, משום אנשים שאינם בקיאים כדי שיצאו י"ח בצבור. וכפ"ז א"כ מי שהתפלל יחיד לביל פסח בביתו אינו רשאי לומר ההלל, שהרי לא נתקן בבהכ"נ אלא משום אנשים שאינם בקיאים. ועיין בטור סוף סימן תע"ג בענין ברכת ההלל, שהביא עוד סמך למנהג זה ממסכת סופרים פרק כ' הלכה ט', ע"ש. ולכל הדברות כתב הרב הנ"ז שם, דאין לאומרו אלא בצבור ולא ביחיד כנו, ודומיא דברכה מעין ז' לעיל סוף סימן רס"ח, ע"ש. אבל מהר"י אזולאי בפירושו למסכת סופרים⁹¹ כתב בשם גדול אחד, שגם ביחיד יכול לקרות לבדו ההלל לביל פסח.

ו. כשחל פסח בשבת, כתב הרדב"ז⁹² שמקדימין קריאת ההלל לויכולו. וכתב עליו הרב [פר"ח] דלא נהגו כן, מטעם דתדיר קודם. וכתב מהר"י עייאש בבית יהודה ח"א סימן ל"ה דהיינו דוקא למצוה ולא לעיכובא, ולכן אם טעה ש"ץ והתחיל בברכת ההלל אין מחזירין אותו, ויגמור את ההלל ואח"כ יאמר ויכולו, כסברת הרדב"ז ז"ל.

סימן תפ"ח

א. דין א'. וגומרין ההלל. דעת הרמב"ם פ"ג מהל' חנוכה דין ו' דקריאת ההלל לעולם היא מדברי סופרים. והראב"ד שם סובר שיש בו מצות עשה מדברי קבלה, שנאמר⁹³ השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, ע"ש. ונראה דהרמב"ם אזיל לשיטתיה, שכתב בספר המצות של⁹⁴ דאפילו הלכה למשה מסיני, דברי סופרים מקרי. וכ"כ מרן בכ"מ ריש פ"א מהל' אישות דכל דבר שאינו מפורש בתורה דברי סופרים מקרי, אעפ"י שאותו הפירוש מקובל מסיני, והכי מוכח להדיא בסוף פ"ק דקדושין דף ל"ח ע"ב, ע"ש. וא"כ קריאת ההלל אעפ"י שיש בו מ"ע מדברי קבלה שפיר קרי ליה הרמב"ם מדברי סופרים כיון שאינו מפורש בהדיא בתורה, וכעין זה כתב מרן בכ"מ ע"ש.

ב. הג"ה ומברכין לקרוא ההלל. כ"כ הטור שהר"ם מרטנבורק⁹⁵ לא היה מברך לגמור ההלל אף כשגומרין אותו אלא לקרוא, כי היה אומר דכשמברך לגמור אם יחסר ממנו תיבה אחת הוא ברכה לבטלה. וא"א הרא"ש⁹⁶ היה אומר שאין לדקדק בזה, כי לגמור הוא פירושו לקרות, כמו ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה⁹⁷, פירוש קורין אותה, עכ"ל. וכן היא דעת הש"ע לקמן סימן תרמ"ד⁹⁸ כהרא"ש, דכשגומרין ההלל מברכין לגמור את ההלל. וכבר נשאל מור"ם גופיה בתשובותיו סימן ל"ה על זה, וכתב דזהו דוקא במקום שאין מנהג ראוי לברך לקרוא ההלל לאפקוי נפשיה מפלוגתא, אבל במקום שנתפשט המנהג לברך לגמור ההלל אין לבטל המנהג, מטעם שכתב הרא"ש דלגמור הוא פירושו לקרות, עכ"ל.

ג. דין ג'. מוציאין שני ספרים. מבואר בב"י דהוצאת ספר שני לקרות בקרבנות היום לא נמצא בש"ס, ורבנן סבוראי הנהיגו כן, וסמכו על מ"ש בגמ'⁹⁹ שאמר הש"י את אברהם שבזמן שאין בהמ"ק קיים יהיו ישראל קורין בסדר הקרבנות, ומעלה אני עליהם כאילו הקריבו לפני ומוחל להם כל עונותיהם, ע"כ. ונפקא מינה לענין דינא, דכיון דאינו אלא מנהג ולא מדינא, דגם אם טעה הש"ץ וקרא בספר שני בענין אחר ולא קרא בקרבנות, א"צ לחזור ולהוציא ס"ת לקרותם. ועיין בספר בית דוד חא"ח סימן רס"ט, ולעיל סימן [...]. במג"א ס"ק ה'.

ד. ומתפללין תפלת מוסף. מי שטעה והתפלל ב"י תפלת יוצר במקום תפלת מוסף אינו חוזר, לפי מה שסתם הש"ע לעיל סימן רס"ח ס"ו דהטועה בתפלות שבת והחליף של זו בזו אינו חוזר אפילו בתפלת מוסף, ושם בב"י מבואר הטעם בשם שבולי הלקט¹⁰⁰ לפי שעיקר ברכה רביעית של שבת היא רצה נא במנוחתנו ע"ש, וטעם זה שייך גם בתפלת יו"ט, שעיקר ברכה רביעית שלו היא אתה בחרתנו, והרי הוא אומרה גם בתפלת יוצר. וכ"כ הרב פר"ח לעיל סוף סימן (תכ"ו) [תכ"ג] דאם בר"ח התפלל תפלת יוצר במקום תפלת מוסף והזכיר בה יעלה ויבא בעבודה אינו חוזר ע"ש, וה"ה בני"ד, וזה ברור.

ה. ואין מזכירין גשם וכו'. מנהג לומר תחנונים על הטל ועל הגשם. ואין לומר לך לשלום גשם, כי על הרוב אפילו בארץ ישראל צריכין גשמים עדיין אחר הפסח. הרב בית דוד סימן רס"ה.

סימן תפ"ט

א. דין א'. מתחילין לספור וכו'. כתוב בתשובות הרא"ש הנק' בשמים ראש סימן קכ"ב וז"ל, ולענין אם אומרים ספירת העומר מבעוד יום לביל שני של פסח או לאו, אינו רגיל לאומרה כי אם אחרי הסדה, כי דבר מגונה הוא לומר היום יום אחד לעומר, ולסדר אח"כ סדר של פסח. ואף שראיתי תשובה אחת לרבינו קלונימוס מוכיח בראיות דכי האי גונא גורנין שישכח מתוך השכרות ולא יספוקו אינו חושש לדבריו בזה, עכ"ל. הביאו מהר"י אזולאי בס' טוב עין סימן ח'. וכתב שכ"כ גם שלשת הגבורים הרמ"ע והר"ן שפירא ומהר"ם זכות ז"ל שמפי כתבם שמענו כי כן נהגו, והן מזהירין לספור העומר לביל שני של פסח אחר גמר הסדר (וכ"כ בספר חמ"י¹⁰¹ ובספר משנת חסידים¹⁰²). ומיהו ודאי דצריך זהירות גדול לעשות סימן כדי שלא ישכח מלספור אחר הסדה, וגם לצוות לבני ביתו שיזכירוהו, ואז ילך בטח זכור יזכור לספור ספירת העומר, עכ"ל.

ב. ומצוה על כל אחד לספור לעצמו. כתב מג"א¹⁰³ דב"י כתוב בשם הרשב"א¹⁰⁴ דיוצא בספירת הש"ץ, ולא דק, דז"ל הרשב"א בב"י, שאלת כשחזן מקדים לברך והקהל עונין אחריו אמון, מי שחזר וביקר לאחר מאכן אם הוא ברכה לבטלה. תשובה, אם דעת היחידים שלא לצאת בספירת הש"ץ צריך לחזור ולברך, עכ"ל. [הנה] מבואר דלא קאמר הרשב"א שיוצא אלא על הברכה אם כיוון דעתו לצאת, שעל הברכה היתה השאלה, ועליה השיב הרב דהדבר תלוי בדעת השומע, דאם כיוון דעתו לצאת יוצא, ואם לא היה בדעתו שלא לצאת צריך לחזור ולברך, אבל על הספירה הכל מודים דכל אחד סופר לעצמו. ואפשר דזוהי נמי כוונת הרב מג"א אלא שקיצצה, וק"ל.

ג. וצריך לספור מעומד ולברך תחלה. כתבו התוס' בכתובות דף ע"ב¹⁰⁵, וא"ת אמאי אין זבה מברכת על ספירתה כמו שמברכין על ספירת העומר דהא כתיב וספרה לה. וז"ל דאין מברכין אלא ביובל שמברכין ב"ד בכל שנה, שלעולם יוכל למנות כסדה, וכן בעומה אבל זבה שאם תראה תסתור אין לה למנות (בברכה), עכ"ל. וקשה לתירוצם דגבי ספירת העומר נמי נחוש שמא ישכח ולא יספור יום א' ושוב אינו סופר שאר ימים בברכה. וז"ל התוס' לטעמייהו אזיל דסברי דכל לילה מצוה בפ"ע היא¹⁰⁶, ואם לא ספר יום א' סופר שאר לילות בברכה כדאיתא בטור. ועוד ז"ל דאפילו לבעל הלכות גדולות¹⁰⁷ דס"ל דאינו סופר עוד שאר לילות בברכה אינו סותר למפרע, ומה שספר בברכה לא הוויא ברכה לבטלה, אבל זבה סותרת למפרע והוויא ברכה לבטלה ולכן אין מברכת וק"ל¹⁰⁸. ממהר"ש גארמיוזאנו ז"ל בכ"ז: ועמ"ש הרב פר"ח.

ד. וסופר הימים והשבועות. כתבו התוס' בחגיגה דף י"ג¹⁰⁹ שתיקנו למימני יומי ולמימני שבועי, יומי כדי לקדש חג עצרת ושבועי לתשלומין, פי' דקי"ל דעצרת יש לו תשלומין כל ז', ע"ש. ואע"ג דעכשיו בזמן הזה חרב מקדש ובטלה עבודה ולא שייך תשלומין, והיה מן הראוי דלא למימני אלא יומי לחוד לקדש יום החמשים חג עצרת, מ"מ משנה ראשונה לא זזה ממקומה. ועוד דמהרה יבנה בהמ"ק ויאמרו אשתקד מי לא מנינן אלא יומי לחוד, והם לא ידעו דאשתקד שלא היה בהמ"ק קיים לא שייך תשלומין ולפיכך לא מנינן שבועי, אבל השתא שנבנה בהמ"ק מצוה למימני ג"כ שבועי ל' דגם חג עצרת יש לו תשלומין כל ז', ולכן תיקנו תמיד למימני יומי ולמימני שבועי. והוא ניהו מאי דתקנו רבנן לומר אחר ספירת העומר הרחמן יחזיר עבודת בהמ"ק וכו', דלפי שתיקנו למימני יומי ושבועי אפילו בזה"ז ויקשה מה טעם מנינן שבועי בזמן הזה, מיהא לזה אנו אומרים הרחמן יחזיר וכו', כלומר דהאי דמנינן עכשיו שבועי אינו אלא זכר

לעתיד שיבנה בהמ"ק, והרחמן יבנה ב"ב ואז נמני יומי ושבועי כדין וכהלכה כאמור, וק"ל. זה הבנתי מדברי הרב מורי זקני ז"ל¹¹⁰ בספר מלאכת הקדש פרשת אמור¹¹¹. ועיין בכ"מ פ"ז מהלכות תמידין ומוספין הלכה כ"ד ותבין.

ה. ביום א' אומר היום יום אחד לעומר. ואין לומר היום כו"ך ימים ליום [שנ] של פסח, שלא יהיה חשבון ראוי לומר ליום שני, ועל כן הותקן למנות המנין ממה שנעשה בו, והוא קרבן העומר שהוא קרבן נכבד, שבו זכר שאנו מאמינים כי השי"ת בהשגחתו על עמו רוצה להחיותם ומחדש להם בכל שנה זרע תבואות לחיות בו. הרב החינוך פרשת אמור. והנה דעת הש"ע שאין צריך לומר היום כו"ך לעומר אלא בהיום כך וכך סגי, אלא שמור"ם הוסיף שלתוספת ביאור י"ל היום כו"ך לעומר, וכן מבואר בהדיא בתשובות הרשב"א¹¹² סימן תנ"ז ע"ש.

ו. דין ט'. קודם הבדלה אחר [קדיש] תתקבל. פירוש שאין סופרים מיד אחר הקדיש שאומרים אחר תפלת י"ח, מפני שאותו קדיש אינו שלם אלא עד לעילא, ואין לספור אלא אחר קדיש תתקבל כמו בשאר לילות, כ"כ בב"י בשם הרד"א.

סימן ת"ן

א. דין א'. ביום שני קורין וכו'. עיין בשיירי כנה"ג¹¹³ בסימן זה טעם למה אין אומרים ביום שני במוסף את מוסף, וכן בשבועות משום מוסף העומר ושתי הלחם, ע"ש. ומ"ך בכ"י הרב כהר"ש הבדלה ז"ל שתירץ דמוסף העומר ושתי הלחם חובת היום הם ומעבודתו, ולתא דידיה ניהו ונכללים במוסף היום, דהא לא משכחות עומר בלא פסח, ולא שתי הלחם בלא שבועות, ולכן חשובים כאחד, אבל שבת וי"ט זמנים חלוקים הם אלא דאיקלעו אהדדי. וה"נ בר"ה ר"ח מועד לעצמו הוא והרי איכא ר"ח בלא ר"ה, אלא שר"ח זה אירע בר"ה והו"ל כשבת וי"ט, ולכן אוי' בהם את מוספי, עכ"ל, והוא תירוץ פשוט וברור.

ב. דין ב'. ואם לא אמרו מחזירין אותו. ואם הוא מסופק אם אמרו או לאו, כתב בשיירי כנה"ג¹¹⁴ בסימן זה¹¹⁵ שהוא תלוי בפלוגתא דרבנותא גבי ר"ח לעיל סימן תכ"ב¹¹⁶, דלאומרים שם דבר"ח צריך לחזור ה"ה הכא, ולמ"ד שם דאינו חוזר אף הכא נמי אינו חוזר.

ג. דין ג'. ובחה"מ אומר את יום מקרא קדש. הכי מוכח בש"ס פרק אין דורשין דף י"ח¹¹⁷ דמסיק התם מה לר"ח שאין קרוי מקרא קדש תאמר בחה"מ שקרוי מקרא קדש, ע"ש. ועיין מה שהאר"ך בזה בשיירי כנה"ג¹¹⁸ בהלכות ר"ה סימן תקפ"ב אות ח' ע"ש. ופשוט דאם שכח ואמר בחה"מ את יום טוב מקרא קודש דאין קפידא בדבה, דחורה"מ נמי יו"ט הוא, שגם הוא אסור במלאכה שאינה מלאכת דבר האבד דבר תורה, א"כ יו"ט הוא. ועיין מ"ש לקמן סימן תקל"ל בשם הריטב"א ז"ל.

ד. דין ד'. קורין ההלל בדילוג. הטעם בש"ס בערכין דף י"ד¹¹⁹ וז"ל, מאי שנא בחג דאמרין הלל כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן הלל כל יומא, דחג חלוקין בקרבנותיהם, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן, ע"ש. [ומטעם זה נמי גומרין אותו כל ח' ימים של חנוכה, וכאן בפסח אין גומרין אותו, משום דכל הח' ימים של חנוכה היה הנס מתגדל וכל יום היה יו"ט, משא"כ בפסח ולכן אין גומרין בו ההלל אלא יום ראשון. כ"כ התוס' במסכת תענית דף כ"ח ע"ב¹²⁰ ע"ש]¹²¹. ובפסיקתא הובא בילקוט פרשת אמור איתא טעם אחר, משום שבפסח מתו המצריים, וכתב¹²² בנפול אויבך אל תשמת. ועיין בכל בו סימן נ"ב טעם אחר.

ה. דין ה'. סימן הפרשיות וכו'. ואם טעה ושינה והקדים המאוחרות בסדר ד' ימים של חוה"מ, כגון שביום ראשון של חוה"מ קרא בכספא, וביום שני קרא קדש, דבר ברור הוא דאין קפידא בדבה, ואעפ"י שלא קראן כסדר הכתובים בתורה יצא. מידי דהוה לאם הקדים והיה אם שמוע לשמע, שנתבאר לעיל בהלכות ק"ש סימן ס"ד¹²³ דיצא. וכ"כ

פ"י ה"ה. | 91. בספר כסא רחמים פ"כ ה"ט. וראה לו עוד בברכ"י סימן תפ"ז ס"ק ח' שכתב כן בשם מהר"ר ישראל שלמה לינגו בכ"י שכן קבל שנהג הרמ"ע מפאנו, וכן נהג מהר"ר נחמן פואה. ובשי"ב אות ג' כתב שכ"כ הרמ"ע באלפסי זוטא. וכ"כ עוד במורה באצבע אות ר"ו. | 92. בתשובות מכת"י חא"ח ס"י ס"א. | 93. ישעיה ל' כ"ט. | 94. סוף שורש ב'. | 95. הובא במרדכי פ"ב דשבת סימן רפ"ו. | 96. ברכות פ"ב סימן ה'. | 97. ברכות ט' ע"ב. | 98. ס"א. | 99. תענית כ"ז ע"ב. | 100. סימן קכ"ח. | 101. ח"ב דיני העומר פ"א אות ט'. | 102. בסידור משנת חסידים (אמשטרדם תקכ"ד) מסכת העומר פ"א הלכה א'. | 103. ס"ק ב'. | 104. ח"א סימן תנ"ח. | 105. ע"א ד"ה וספרה לה. | 106. מנחות ס"ו ע"א ד"ה זכר. | 107. הביאו בתוס' הנ"ל. | 108. ראה לג"ע החיד"א במורה באצבע אות ר"ז שכתב: "ידרו יועשה סימנים שלא ישכח לילה אחד כשאינו מונה בצבור דאפשר דישכח גם ביום ולא יוכל עוד לספור בברכה ולמ"ד היו כל ברכותיו מלילות שעברו לבטלה וביטל מ"ע". והרי"ח טוב בשו"ת רב פעלים ח"ג א"ח סימן ל"ב כתב שנראה לו להוכיח שיש קצת מצוה בקיום חצי שיעור במצוה עשה, שאל"כ איך תקנו חז"ל לברך על ספירת העומר בכל לילה, והרי יש לחוש שמא ישכח ולא יספור לילה ויום ואז כל ברכותיו שביקר מקודם הווי ברכה לבטלה למפרע. אלא ודאי שיש קצת מצוה בחצי שיעור ולכן אין ברכותיו לבטלה כיון דעשה קצת מצוה ונהי דלכתחילה לא מברך על מקצת, הנה בדיעבד לא הוויא ברכותיו לבטלה. והביא שם דברי התוס' שכתבו שלא תקנו ברכה לזבה מפני שאם תראה תסתור, וכתב לחלק דהתם שאני דהספירה היא עבור הטבילה שתטבול אחר שתספור ואם ראתה אזדה לה טבילה, לכן הווי ברכה לבטלה, אבל גבי העומר הספירה היא בשביל יו"ט וכו' וכיון דסוף כל סוף עושין יו"ט מהנייה הספירה במקצת, ולהכי לא הווי ברכותיו לבטלה, עכ"ד. ובספר בתי כנסיות סימן תפ"ט דף פ"ח ע"ב כתב לחלק בין ספירת העומר לספירת ז"ג, דבספירה"א אפילו ישכח, הימים שספר במצותיהו קיימי ולא פקעה מצוה מיניה, משא"כ בספירת ז"ג שצריכה לחזור ולמנות פעם אחרת הימים שספרה בטלו, וכמש"כ הרהמ"ח. וכתב עוד לחלק ע"פ מה שכתב הרב ברכת אברהם בסימן לק"ט על ענין ביעור חמץ שיש להזהר שלא לדבר בין הברכה לתחילת הבדיקה, אבל משתחיל לבדוק לא הווי שיחה הפסקה, דכיון שהתחיל לבדוק כבר קיים הברכה דאמר על ביעור חמץ ולא כל חמץ, ואם שח אח"כ לא הווי הפסק וברכה לבטלה, וה"נ בספירת העומר, אפילו אם ישכח ולא ישלים המצוה, על ספירת העומר קאמר ולא כל העומר. ועוד כתב שם דשאני ז"ג דהסתירה הווי בע"כ שלא בטובתה, משא"כ כאן דאם הוא לא שכח הברכה במקומה עומדת, והסתירה באה מצד השכחה, הילכך לא גורנין בברכה אטו מילתא דתליא ביה דאם ירצה ישים לנגד עיניו הדבר לזכור או בסימנין, ע"כ. | 109. ע"ב ד"ה מצוה למימני. | 110. מהר"ר משה ב"ר דניאל טולידאנו זלה"ה. | 111. ד"ה השבת השביעית. | 112. ח"א. | 113. הגה"ט אות ג'. | 114. הגה"ט. | 115. אות ב'. | 116. ראה בב"י ריש הסימן שהביא בזה מח' הראשונים. | 117. ע"א. | 118. הגה"ט. | 119. ע"א. | 120. ד"ה ויום טוב ראשון. | 121. המוסגר הוא תוספת המחבר ז"ל בשולי הגליון. | 122. משלי כ"ד י"ז. | 123. ס"א.

הפר"ח בשם מהריק"ש ז"ל. ועמ"ש מהר"י עייאש ז"ל בספר מטה יהודה בסימן זה ע"ש.

ו. דין ז'. **בליל יום טוב האחרון וכו'**. כתוב בליקוטים שבסוף ספר שבט מוסר וז"ל, בליל שביעי של פסח שאז היתה קריעת ים סוף מותר בזיווג כמו ליל שבת, והוא רמז בפסוק¹²⁴ ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים, יר' ובני ישראל שהם הזכרים, הלכו ביבשה בתוך הים דהיינו הנוקבא, עכ"ל. וכ"כ מהר"י אזולאי בקונטרס מורה באצבע¹²⁵ דלפי כתבי האר"י ז"ל האמיתיים יש חיוב גדול בזיווג בליל שביעי של פסח.

ז. דין ט'. **ובמוסף אומר את מוספי וכו'**. ואם טעה ואמר את מוסף לחדד לשון יחיד, נשאלתי אם חוזר או אינו חוזר. והשבתי דלפום ריהטא נראה דדינו כמוסף של ר"ה שפסק הש"ע לקמן סי' תקצ"א ס"ג דצריך לומר את מוספי יום הזכרון כדי לכלול גם מוסף ר"ח, וכתב מהר"י עייאש בבית יהודה דף ק"ז דאם לא אמר אלא את מוסף דצריך לחזור, דמשמעות תיבת מוסף אינו אלא מין א', ואנן בעינן שני מיני מוסף של ר"ה ושל ר"ח ע"ש, וה"נ הכא במוסף שבת וחזו"מ שיש בו שני מיני מוסף אם לא אמר רק את מוסף לשון יחיד לא יצא וצריך לחזור. אך אחר ההתבוננות קצת יש לחלק, דדוקא התם במוסף ר"ה שאינו מוזכר ר"ח בהדיא רק בהבלעה שאומר את יום הזכרון הזה וזכרון א' עולה לשניהם לר"ה ור"ח כדאייתא בפרק בכל מערבין¹²⁶ בהא דוקא הוא דכתב הרב הנו' דאם לא אמר את מוספי כדי לכלול גם מוסף ר"ח חוזה, משום דכיון דשטחיות משמעות תיבת מוסף אינו אלא מין א' א"כ גם הזכרון אינו אלא זכרון א'. אבל כשמזכיר שני הימים בפרטות, כגון הכא בשבת וחזו"מ שאומר את מוסף יום השבת הזה ויום חג פלוני זה, א"כ אומרו את מוסף משמעותו ודאי מוסף של שני הימים, ומין מוסף קאמר, אלא דלכתחלה תיקנו לו את מוספי, דכיון שהם שני מוספין של שבת ושל יו"ט יפרש דיבורו להדיא שאומר את מוספי לשון רבים, ואם אמר את מוסף לחדד יצא, כנלענ"ה. ושוב הובא לידי ספר שלמי צבור וראיתי להרב המגיה שם דף רכ"ח ע"ג שעלתה הסכמתו כדאמרו, ע"ש וברור הוא.

ח. הג"ה **ואין מוזכרין בברכת הפטרה לפסח וכו'**. פירוש דוקא לפסח אין מוזכרין בברכות הפטרה, אבל בשבת חזו"מ דסוכות מוזכרין סוכות בברכות הפטרה וכמ"ש מג"א¹²⁷ משום דחלוקין בקרבנותיהם. ועיין בלבוש¹²⁸ ובספר מטה משה סימן תרע"ח¹²⁹.

סימן תצ"א

א. דין א'. **ולא על הבשמים**. רשב"ם בפרק ע"פ דף ק"ב ע"ב¹³⁰ כתב הטעם משום דבי"ט נמי יש נשמה יתירה. והתוס' ¹³¹ שם דחו דבריו, דא"כ במוצאי יו"ט למה לא תיקנו לברך על הבשמים כמו במוצאי שבת. והם ז"ל כתבו הטעם שאין מברכין על הבשמים במוצאי שבת שחל ביו"ט, משום דמחמת שמחת יו"ט ותענוג אין אדם מרגיש בחסרון נשמה יתירה, עכ"ל. ועי' בשו"ת הרדב"ז¹³² סימן תר"ך.

ב. דין ב'. **אומר [באתה בחרתנו] ותודיענו**. דבר ברור הוא שאם לא אמר ותודיענו ב"ט שחל במוצאי שבת ואמר אתה בחרתנו כדרך שאר יו"ט, שא"צ לחזור כיון שעתידי להבדיל על הכוס, כדלעיל סימן רצ"ד¹³³ לענין אתה חוננתנו, וכ"כ הרב המגיה בספר שלמי צבור דף רי"ז ע"ש.

סימן תצ"ב

א. דין א'. **יש נוהגין להתענות וכו'**. הטעם בטור סימן תכ"ט משום שהם ימי משתה ושמחה ושמתן כך באו לידי עבירה, ע"ש בב"י שכתב דאחר שבועות לא נהגו להתענות, משום דכיון דלא הוי אלא יום א' לא שכיח ביה שמחה טובא, ע"ש. ומדברי הראב"ד בספר תמים דעים סימן (קע"ז) [קע"ח] מוכח דאחר שבועות נמי נהגו להתענות, ע"ש. אמנם התוס' בקידושין דף פ"א¹³⁴ ד"ה סקבא לא הזכירו רק פסח וסוכות כדברי הש"ע הכא. ומדבריהם שם יש ללמוד

טעם אחר לשבועות לפי שלא היו מתקבצין אנשים ונשים לשמוע הדרשא רק בפסח וסוכות, ולכך נהגו להתענות אחר פסח וסוכות משום שע"י קיבוצם נותנים עין על זה, אבל בשבועות אפשר שלא היו מתקבצים אנשים ונשים לשמוע הדרשא וק"ל. ובספר נוהג כצאן יוסף דף מ"ה ע"ב ראיתי שנתן טעם לתענית זה אחר פסח וסוכות משום דבמועדים אלו איכא חוה"מ שהותרה בהם מלאכת דבר האבד, והואיל וכן רבים מתפרצים לעשות ג"כ מלאכה האסורה, לכן גזרין תעניות אלו לתשובה ע"ש. ולפ"ז שפיר לא נהגו להתענות אחר שבועות, דאין בו חוה"מ, וק"ל. ובספר חסידים סימן רכ"ז מצאתי טעם לתעניות אלו, שאחר סוכות מתענין בשביל הגשמים בעבור יורה שיווד על הזרעים לברכה, ואחר פסח מתענין בשביל שלא תלקה התבואה בשדפון ובירקון ע"ש.

ב. **וממתנין עד שיעבור כל חדש ניסן [ותשרין] ואז מתענין**. לשון הטור לפי שאינם רוצים להתענות בניסן, משמע דוקא לפי שאינם רוצים, אבל אם היו רוצים להתענות בניסן עצמו רשאין, והיינו לפי שלא נאסר התענית בניסן אלא להזכיר בצבור, דהיינו תענית צבור כמ"ש הש"ע לעיל סימן תכ"ט ס"ב, אמנם תענית יחיד לא נאסרה ותענית זה תענית יחיד מקרי דאין כל הצבור מתענין אלא השרידים אשר ה' קורא. ועיין מ"ש לעיל בסימן תכ"ט בס"ד.

וכתב מור"ם לקמן סי' תקס"ח ס"ב דאם אירע ברית מלה בתעניות אלו מצוה לאכול וא"ץ התרה ע"ש¹³⁵.

סימן תצ"ג

א. דין א'. **נוהגין שלא לישא אשה וכו'**. כתב רדב"ז בתשובה¹³⁶ סימן תרפ"ז מה שנהגו שלא לישא אשה עד ל"ג לעומר בזמן שיש שם סיבה וטעם לא חיישינן למנהגא כגון שלא קיים מצות פיר"ו או שאין לו מי שישמשנו וכיוצא בזה, ובתנאי שלא ירבה בשמחה, שטעם המנהג הוא משום השמחה דלא עדיף האי מנהגא מאבילות שלשים יום עכ"ל. וכן הביא בספר כנה"ג¹³⁷ בסימן זה בשם מהר"ם לונאונו ז"ל וכתב עליו דאין נוהגין כן. והרשב"ש בתשובה סימן תרכ"ב נשאל באלמון זקן שרצה לישא אלמנה זקנה בימי העומר אם רשאי או לא, והשיב דמנהג של ישראל תורה היא, ואין לפרוץ גדר בין זקן בין בחור ע"ש. ולהחזיר גרושתו מן הנישואין התיר הפר"ח בשם מהריק"ש ע"ש.

ב. דין ב'. **נוהגין שלא להסתפר עד ל"ג לעומר**. כתב מהר"י אזולאי בספר מורה באצבע¹³⁸ דלפי דעת האר"י ז"ל דמנהג זה שנהגו שלא להסתפר אינו מטעם אבילות כמ"ש הפוסקים אלא יש סוד בדבר, א"כ אין היתר לגלח בל"ג לעומר אלא צריך להמתין עד ערב חג השבועות. ומ"ש קצת דביום מ"ח לעומר שרי ליתא, דהאר"י לא היה מגלח אלא בערב חג השבועות דוקא. וכשחל יום מ"ט בשבת יש להקל לגלח בערב שבת שלא יכנס לחג כשהוא מנוול וכן עיקר, עכ"ל.

ג. **ואין להסתפר עד יום ל"ד בבוקר**. והמנהג להסתפר ביום ל"ג עצמו כמ"ש ההג"ה. וכתב מהריק"ש בתשובותיו סימן צ"ח שכן עיקר שהרי בכל גלילות ישראל אין אומרים תחנון ביום ל"ג כי הוא עיקר השמחה ע"ש באורך. ובאמת דקושיית מהריק"ש על הש"ע היא קושיא עצומה, דמאחר דיום ל"ג עושין אותו יו"ט בכל גלילות ישראל ואין אומרים בו תחנון ואין נופלין על פניהם א"כ למה לא יסתפרו בו. אך המדקדק בדברי הש"ע לעיל סימן קל"א יראה שהוא סובר דביום ל"ג יש לעשות נפילת אפים, ששם בס"ז מנה הימים שאין נופלין ע"פ ולא הזכיר בכללם ל"ג לעומר, אלא שמור"ם שם הגיהו בשם מנהגים ע"ש, נראה שלא הונהג מנהג זה שבל"ג לעומר אין עושין נפילת אפים אלא באשכנז ולא באתריה דמזרן ז"ל, ומשו"ה כתב כאן דאין להסתפר אלא עד יום ל"ד שחרית. וא"כ לדין דנהגין כמנהג אשכנז שאין אומרים תחנון ואין עושין נפילת אפים ביום ל"ג א"כ מותר להסתפר בו ג"כ, וכן סיים מהריק"ש בתשובה הנז' שדבריו הם עפ"י מה שנהגו כל ישראל שלא לומר תחנון ביום ל"ג ע"ש, וכ"כ בשיירי כנה"ג. ועיין בספר בית דוד חא"ח סימן ער"ב.

ד. הג"ה **ואין אומרים בו תחנון**. וגם נוהגין שלא להתענות בו. ומ"מ אם אירע בו יום שמת בו אביו או אמו חייב להתענות. הרב בית יהודה במנהגים דף ק"ח ע"ד.

ה. **ומי שהוא בעל ברית וכו'**. כתב בשיירי כנה"ג¹³⁹ דדוקא ביום המילה עצמו מותר בעל הברית להסתפר לא קודם אעפ"י שהוא לכבוד המילה, זולתי אם המילה יום שבת יכול להסתפר ביום ו' שלפניו וכן הוריתי הלכה למעשה עכ"ל. והעולם נוהגין להסתפר בלילה שלפני המילה, וכ"כ הפר"ח להתיר ערב יום המילה. ואם חלה המילה בשבת אף בחמישי מותרים ע"ש, וכ"כ בהלק"ט ח"א סי' ל"ג. ובספר אגרות הרמ"ז סימן ב' כתב דלפי דעת האר"י ז"ל יש ליהדר דאפילו בעל ברית לא יסתפר בימי הספירה, וכ"כ בבית יהודה במנהגים שם דנהגו אפילו לבעל ברית אין להתיר ע"ש.

ו. דין ד'. **נהגו הנשים וכו'**. הרב כנה"ג¹⁴⁰ כתב דאיסור זה כולל אנשים ונשים, ואורחא דמילתא נקט הש"ע נשים, וכ"כ הפר"ח ע"ש, והוא דוחק. ושוב ראיתי בספר בית דוד חא"ח סימן ער"א שגמגם הרבה בזה ע"ש. וכ"כ בספר נהר שלום בסימן זה דהאנשים כיון שעושים אבילות במה שאין מסתפרים לא החמירו נמי בהא דמלאכה. א"נ כיון דאשה הביאה מיתה לעולם החמירו הן להתאבל על מיתת תלמידי ר"ע יותר.

סימן תצ"ד

א. דין א'. **ביום ה' לספירת העומר הוא חג שבועות**. כתב הריב"ש בתשובה סימן צ"ו שלא תלה הכתוב חג השבועות ביום מתן תורה אלא ביום ה' לעומר, ואין מוכרח שיהיה ביום שניתנה בו תורה לא פחות ולא יותר, אלא שעתה לפי חשבוננו שניסן מלא ואייר חסר יבא כן לעולם ההחמשים יום כלים בו' בסיון, עכ"ל וע"ש. ולפ"ז ניחא קושית הרב מג"א בסימן זה. ובספר חמדת ימים¹⁴¹ כתב בשם רבו ז"ל דאף לדעת רבי יוסף¹⁴² שבו' לחדש ניתנה תורה א"ש שאומרים זמן מתן תורתנו, כי אף דלפי דעתו זמן הניתנה נ"א יום לצאתם ממצרים, מ"מ צותה תורה לחוג חג שבועות בסוף החמשים, משום שאם לפעמים יקרה שיעשו ניסן ואייר שניהם חסרים, כשאתה מונה נ"א יום מפסח יבא חג שבועות בח' בסיון, ונמצא מתאחר יום החג מיום הניתנה בחשבון ימי החודש, שהתורה ניתנה לדידיה בז' לחדש ואנו עושים חג שבועות בח' בחודש, ואף כי לפי חשבון הימים הכל אחד, מ"מ לפי חשבון ימי החדש נראה כאילו אנו מאחרים החג, ולכן קבעה התורה החג בסוף הן, יום שאף אם יעשו ניסן חסר מיקלע החג בז' לחדש כימי נתינתו, וברוב השנים דמיקלע בז' לחדש והנתינה היתה בז' אין קפיא בזה דזרזין מקדימין שמחת מתן תורה והכי עדיף טפי, עכ"ל.

ב. נמ"ך¹⁴³ בשם ר"י החסיד דחג שבועות אינו חל אלא בימי אבד"ו, רמז שהאומות שלא רצו לקבל התורה יאבדו לעתיד, וסימן לדבר אבדו גוים מארצו, פי' מישראל שנקראו ארץ חפץ על שקיבלו תורתו.

ג. **וסדר התפלה כמו ב"ט של פסח**. כתב הט"ז דמאחרין בליל שבועות להתפלל תפלת ערבית כדי שיהיו ז' שבועות תמימות, ע"ש. ולא ידענא מה מצאה הקפידה לנוח בתפלת ערבית, דהא קי"ל כרב¹⁴⁴ דצלי של שבת בע"ש ושל מ"ש בשבת, והקפידה בזה היתה על הקדוש כמ"ש בסוף ספר משאת בנימין¹⁴⁵ וז"ל, ליל ראשון של שבועות ממתנין לקדש עד הלילה ממש, שאם יקדש קודם הלילה יחסר ממ"ט לספירה עכ"ל. וכ"כ בספר חמדת ימים¹⁴⁶ בשם רבו ז"ל. והרב ט"ז לא דקדק יפה בדבר.

ד. דין ג'. **אסור להתענות וכו'**. ואפ"י יום שמת בו אביו או אמו אין להתענות בו. עיין בס' בית דוד בה' תעניות סי' שמ"ח. ועמ"ש לעיל סוף סי' תכ"ט בס"ד.

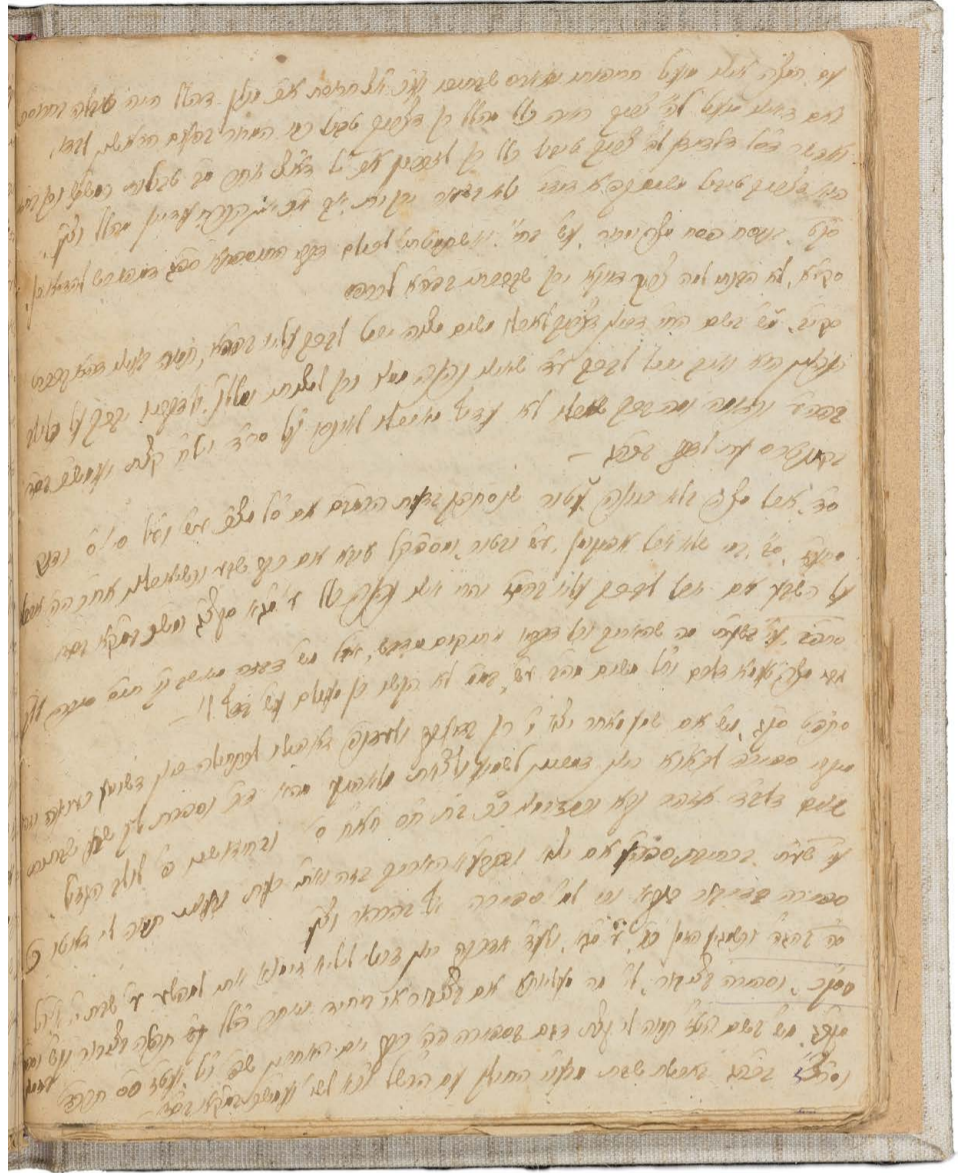
ה. נהגתי למונע תשמיש המטה שלשה ימים קודם שבועות, סמך למ"ש הכתוב¹⁴⁷ היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה, הרב כנה"ג¹⁴⁸ בסימן זה. ויאחו צדיק דרכו.

124. שמות י"ד כ"ט. | 125. אות ר"ח. | 126. עירובין מ' ע"א. | 127. ס"ק ז'. | 128. סימן תרס"ג ס"ג. | 129. ראה לג"ע החיד"א בברכ"י סימן תכ"ה אות ב' דאף בשבת וחול המועד של סוכות אין חותמין אלא בשל שבת ע"כ. וכ"כ במאמר מרדכי סימן תרס"ג אות ג' דמסתמיות דברי מרן בשו"ע סימן זה וסימן תרס"ג וסימן רפ"ד ומדברי מור"ם ז"ל סימן ת"צ משמע שגם בשבת חזו"מ של סוכות אין להזכיר של יו"ט, דאלמלא שבת אין הפטרה בחול המועד, וסיים שם שכן הם נוהגין. ובכה"ח סימן ת"צ ס"ק ע"ח הביא בשם שמן המשחה סימן ל"ח דאין מנהג בירושתי' להזכיר אפילו בשבת חול המועד דסוכות. וסיים שם בכה"ח דגם בעיר עזו לנו ירושת'ו עתה בכמה קהלות מוזכרין בחזו"מ דסוכות בין באמצע בין בחתימה, ומ"ש בשמן המשחה דאין נוהגין בירושתי' להזכיר אפשר דאינו מנהג ברור, דהרי לא כתב זה בס' התקנות והמנהגים של ירושת'ו, ועוד אפשר לומר מפני שעתה רבו אוכלוסים ממקומות שונים וכ"א נוהג כמקומו, ע"כ. וראה בלוח דינים ומנהגים 'אהבת שלום' לשנת תשע"ז עמ' 151. | 130. ד"ה ושמואל. | 131. ד"ה רב. | 132. ח"ב. | 133. ס"א. | 134. ע"א. | 135. וכ"כ בכנה"ג הגה"ט אות ג' בשם הגהות מיימוניות פ"א מהל' תענית ה"ה, ובמשנ"ב סימן תצ"ב ס"ק ה'. ובסימן תקס"ח ס"ק כ"א הביא המשנ"ב שנחלקו האחרונים אם הוא אף בקיבל עליו תענית בפיו, אולם בסימן תצ"ב סתם לקולא. | 136. ח"ב. | 137. הגה"ט אות ב'. | 138. אות רכ"א. | 139. הגהב"י אות ו'. | 140. הגה"ט אות ג'. | 141. ח"ב דיני שבועות פ"ב אות כ"ג. | 142. שבת פ"ו ע"ב. | 143. ראה בספר יורה חטאים לבעל הרוקח אות ס"ט שהביא דברים אלו. | 144. ברכות כ"ז ע"א. | 145. בחידושי דינים אר"ח סימן ד'. | 146. ח"ב דיני שבועות פ"ב אות כ"א. | 147. שמות י"ט ט"ו. | 148. הגה"ט אות ג'.



עובר אורח

הגהות וחיידושים על סדר שו"ע או"ח
מכת"י הגאון האדר"ת זצ"ל



סימן תפט

סעיף א'. [מג"א סק"א] 4. לענין ספירת העומר שנהגו אחרים לספור אחר ההגדה, ובהשקפה הראשונה גם אני חפצתי כן, אבל הדרנא ב', [א] דהא אוכל מקודם והרי אסור לאכול קודם הספירה. ב' שצ"ל בתחלת הלילה כדילפינן במנחות ס"ז א'. ואי משום דהו"ל תרתי דסתר"י, אין חשש, דספירה היא מן התורה וההגדה היא דרבנן, וכה"ג בשמיני עצרת.

[מג"א סק"ב]. מש"כ לענין להוציא בספירה גופה ד"ל דמוציאין דשומע כעונה, מזה יש לפשוט למש"כ אשתקד בס"ד להסתפק בלהוציא ברכת כהנים במלות הברכה ד"ל דמוציאין, וצ"ע.

[שם] סק"ד. לא הבנתי הדברים, דהא גם על דרבנן מברכינן, וגם מש"כ כדאיתא בגמרא למאן דאמר [ספירה] דרבנן, לא נמצא לפנינו.

[חק יעקב סק"ד]. להחך יעקב דספירת העומר אי אפשר להוציא, ה"ל לירושלמי פ"ג דברכות 6 לומר גם ספירת העומר בהדי הני דאינו מוציא לחבירו. וצ"ע בגוף תשו"ה הרשב"א.

[באה"ט] סק"ג. מ"ש אם שמע מאחר יצא, משמע רק בדיעבד, ולענ"ד נראה פשוט דאפילו לכתחילה כיון דשומע כעונה, והווי מיקרי ספירה לכל אחד ואחד כיון דמכוין לשמוע ולצאת, ולאפוקי מהא דכתב⁸ וספרת לך שבע שבתות שנים דלכ"ד אהור קרא⁹, ומכדומני כ"כ בתשו"ה חתם סופר חאו"ח סי'¹⁰, ובחיידושינו פרק לולב הגזול.

[שע"ת סק"ו]. עיין שערי תשובה בכתיבת ספירת העומר אם יצא, ובתשובות רע"א¹¹ האריך בזה ואינו תחת ידי כעת. ובעניי תמוה לי דאטו כל ספירה כדיבור בקרא, וכי לא מהני ספירה אף בהרהור¹², וצ"ע.

סעיף ג'. [מג"א] סק"ז. מ"ש שם דב"י לשיטתיה, עיין לעיל סק"ד דכתב דב"י כתב דרוב פוסקים ס"ל דספירת העומר דרבנן, והרי בסי' ס' כתב¹³ דמצוות דרבנן [אין] צריכות כוונה, ועיין לקמן סק"ח. - ובלא זה קשה לי מ"ש דאם לא יזכור אח"כ יצא בזה, א"כ הו"ל תנאי והרי הו"ל תנאי שאי אפשר לקיימו על ידי שליח דאינו תנאי כמבואר בכתובות ע"ד א', וספירה אי אפשר על ידי שליח דבעינן ספירה לכל אחד ואחד¹⁴. - ולפי מה שכתבתי לעיל סי' תמ"ח בס"ד אתי שפיר.

[שם] סק"ז. [וא"כ יכוין בלבנו אם אוכור בלילה אין אני מכוין לצאת בספירה זו]. לכאורה כה"ג שמתנה מהני בכל ענין אפילו אם א"צ כוונה. ואולי מזה ראייה למש"כ במג"א בס"ד דבדרבנן אפילו כיון שלא לצאת יוצאין, וספירת העומר בזה"ו דרבנן. אלא דזה אינו, דהא המג"א לא ס"ל לעיל סברא זו. ונראה דס"ל דמ"ש לעיל סי' ס' דמצוות דרבנן א"צ כוונה היינו עיקרו דרבנן, אבל ספירת העומר דרק בזה"ו ה"ל דרבנן והרי עיקרו מן התורה צריך כוונה, ועיין פסחים קט"ז ב'.

סעיף ד'. בהג"ה. וכשהגיע הזמן אסור לאכול כו'. עיין מג"א¹⁵, ולע"ד אדרבה כיון דכולי ליליא זימנא אתי למפשע, עיין שבת י' א', וי"ל.

[מג"א] סק"א. עיין שבת י' א'.

[חק יעקב סק"ז]. הקשה ש"ב מ' ב' צ"ב¹⁶ ש"י, דה"נ בחמץ בהתחיל לאכול מ"ט פוסק¹⁷ ה"ל שיבטל וא"כ ה"ל דרבנן. והשבתנו דיותר טוב לבדוק בחמץ שלו. ואולי זהו רבותא דרב דאמר¹⁸ הבדוק צריך שיבטל, אלא דהאי דבחמץ דחמיר החמירו יותר, ועיין מג"א ס"ס תל"א.

מבואר מהרמ"א שחושש למ"ד דספירת העומר דאורייתא, וע"כ מחמיר בהפסקה, אף דגם ההפסקה רק מדרבנן, א"כ משמע דמחמיר משום ספק, ומוכח כהמג"א סי' רע"א¹⁹, ועמש"ל סי' תע"ג²⁰ בס"ד ובחי' רע"א כאן²¹. וי"ל דתליא אם עושין כמו הספק, עמש"כ במג"א באריכות בס"ד.

סעיף ח'. [באה"ט] סק"כ. [במקום שיש חבורה שמתפללין מעריב בזמנו ראוי להתחבר להם בימי הספירה, כי אז מצוה גוררת מצוה ק"ש בזמנן] וספירה בציבור. לא ידעתי מה מעליותא אם בציבור או ביחיד, ויותר ה"ל תפלה בציבור וקריאת שמע וספירת העומר בזמנן.

סעיף ט'. [באה"ט] סק"ג. מ"ש בשם הט"ז תמוה לי קצת, דגם בספירה הרי הוא כבר יום האחרון של פסח, וי"ל. ועיין ט"ז סוף סי' (תרכ"ד) [תרס"ח] וסי' (רצ"ז) [רצ"א]²² כה"ג באכילת שבת מבעוד יום החולק עם הרש"ל, וכל אחד לשיטתו, ועיין מש"כ במג"א בס"ד.

סעיף י'. בענין חדש, כתבתי בימי עלומי בס"ד להסתפק במקום שרוב מן הישן, אלא שמשום שהוא דבר שיש לו מתירין או מחמירם, שלכאורה אם הישן הוא ביוקר לא שייך דבר שיש לו מתירין כיון שצריך להוציא הוצאות, כביר"ד סי' ק"ב²³. וביותר קשה לאנשים חלשים שהוא דבר כבד מאוד להם להזהר בדבר שאינו מצוי מן הישן בבירור, והוא מוזיק לבריאותם, מדוע לא נאמר בזה בל תשחית דגופא עדיף²⁴, ולא גרע מהוצאות הגעלה שאין בזה משום דבר שיש לו מתירין, וכ"ש חכמי שנה שלימה שאין לו מה לאכול, וצ"ע.

סימן תצ

סעיף ג'. [ובחולו של מועד אומר את יום מקרא קדש הזה]. מ"ש לאמר מקרא קדש בחול המועד, קשה לי דלהרמב"ם²⁵ כל היכא דכתיב מקרא קדש הוא למ"ע דשביתת ביו"ט, וא"כ א"א דקאי נמי לחוה"מ מלות אלו. ואולי לשון תורה לחוד ולשון תפלה לחוד. - ויש ליישב בזה קושית הגרע"א בתשובה סי' א' בהשטות על דברי הרמב"ם ע"ש²⁶. - אך בחגיגה י"ח א' מבואר להדיא דאף בחוה"מ מקרא קדש מיקרי, וצ"ע.

[שם]. ואנו אין נוהגין לומר "יום" מקרא קדש. כן נ"ל להגיה להסיר תלונת האחרונים²⁷ על רבינו הרמ"א ששגה.

סימן תצא

סעיף א'. [מג"א סק"א]. עיין לעיל תפ"ט סס"ק ז', ובריש סי' תרכ"ד מש"כ המג"א²⁸, ובמש"כ בפסחים כ"ח ב' בס"ד.

סימן תצב

סעיף א'. תענית בה"ב בשנה שחל ערב פסח בשבת, נ"ל ברור שצריך לקבוע תענית בה"ב תיכף לאחר ראש חודש, וכמו שהארכתי בס"ד.

סימן תצד

תמוהים דברי הבאר היטב כמ"ש שם בעה"י.

סימן תפז

סעיף א'. חק יעקב סק"ג. [כן הוא דעת הש"ס במסכת ביצה דף י"ז ע"א]. לא נמצא לפנינו בגמ' את יום המנוח הזה.

עיין ירושלמי פ"ז דברכות דגרס מקדש ישראל ויום השבת, נגד הבבלי ברכות מ"ט א', פסחים (קט"ו) [ק"ז] ב', וכבר כתבתי ליישב בחי' בס"ד.

סימן תפח

סעיף א'. [ואין מפסיקין בו אלא כדרך שאמרו בקריאת שמע]. כל זה ה"ל בסוף סי' תפ"ז. ואולי אינו חמור כמו קריאת שמע רק כמו פסוקי דזמרה, ע"ש¹.

[שם]. לא נתבאר אם מותר לטעום קודם ההלל, ומצאתי תוספתא מפורשת פ"ק דשבת² כשם שאמרו לקריאת שמע כך אמרו להלל ולמגילה כו', יע"ש.

[שם]. נשאלתי; לצאת לצורך אחר תפלת י"ח ביו"ט, אם יותר טוב קודם הלל או קודם קריאת התורה. והשבת, לענ"ד נראה אם לצורך נקביו ודאי קודם הלל עדיף, דאף ב"ד אסור כשהוא משוקץ הגוף מחמת הנקבים כמש"כ סי' צ"ב³. ואם מוזהר שלא להחליש לבו ויאכל תיכף, י"ל דככה"ג יש לחלק בין ימים שגומרים ההלל דאז יכול לקרות ביחידות ג"כ על כן ילך תיכף ולא יאחר קריאת התורה ויותר טוב לשמוע קריאת התורה, ואם בימים שגומרים אפשר דיותר טוב לצאת אח"כ, וצ"ע.

1. סי' נ"ה ס"ה. | 2. הלכה ז'. | 3. סעיף א' בהגהת רמ"א. | 4. בדבר ספירת העומר בליל יו"ט שני בחו"ל, הביא המג"א קושית הכס"מ פ"ו דסוכה היאך מברכין על הספירה ביו"ט שני ולא חיישין לזילותא דיו"ט, דהא מה"ט לא מברכים על הסוכה בשמיני, וי"ל דהתם אומר על הכוס את יום שמיני עצרת הזה ואם יברך על הסוכה סתרי אהדי משא"כ כאן וכו'. | 5. שאם יספור קודם ההגדה כבר קבע שכעת הוא ליל ט"ז (מחרת השבת) ואין יקיים אח"כ מצות ההגדה ושאר המצוות התלויות בליל ט"ו. | 6. הלכה ג'. | 7. סי' קכ"ו. | 8. ויקרא כ"ה ח'. | 9. כמש"כ התוס' מנחות ס"ה ע"ב ד"ה וספרתם. | 10. כ"ה בחי' חת"ס בשר"ע על מג"א סק"ב, ובשו"ת חת"ס ח"ו ליקוטים סי' י"ט. | 11. קמא סי' כ"ט-ל"ב. | 12. עיין פ"ח סק"ו דפשיטא ליה דבעי ספירה בפה. | 13. במג"א סק"ג. | 14. מנחות ס"ה ע"ב. | 15. סק"א. | 16. שאר בשרי מ' בן ציון. | 17. סי' תל"א ס"ב בהגהת רמ"א. | 18. פסחים ו' ע"ב. | 19. סק"ב. | 20. על דברי המג"א סק"ב. | 21. סעיף ט'. | 22. סק"ו. | 23. סעיף ג'. | 24. שבת דף קכ"ט ע"א; ק"מ ע"ב. | 25. סה"מ עשין קנ"ט. | 26. כוונת רבינו למש"כ שם רעק"א ויל"ע בדברי הרמב"ם הנ"ל דכל יו"ט נאמר בהם מקרא קדש וכו' עיי"ש. ועיין מש"כ בזה בשעה"צ סי' תק"ל סק"ד. | 27. עיין ט"ז סק"ב וחק יעקב סק"ה. | 28. ד"ה יש מקומות. |

הגאון רבי שמחה בונם ולדנברג זצנ"ל

הגרעק"א העיה, שלרבי אליעזר [ביצה ט"ו ע"ב] דס"ל שאפשר לקיים או כולו לה' או כולו לכם, א"כ א"צ לחזור גם לאנשים בברכת המזון, ומה יצא לדון **בנפק"מ לענין דין הכנה** משבת ליו"ט, דאם אין דין אכילה לא יאה דין הכנה [עפ"י מש"כ רש"י ביצה ב' ע"ב ד"ה והיכנו - ואחשבה רחמנא לסעודת שבת שיזמינה מבעו"י], ושוב כתב דמ"מ כיון דאם רוצה **מקיים כולו** - **לכם**, א"כ יש חשיבות לאכילה והוי **הכנה**. - ומשמע שכתב סברא זו רק לגבי הכנה ולא לגבי ברכת המזון, ולא כן בברכת המזון, ולכאורה סברא זו שייכת גם לענין ברכת המזון, שכשאוכל ומקיים כולו לכם הוא מחוייב בפת - זולת שנימא שמ"מ כיון שיש לו ברירה כבר לא שייך לומר שיש לו חיוב - אך הרי בשבת ג"כ חזינו שאם מתענה הוי כמתענה, ובכ"ז חשבינן שחיוב בפת כיון שכשאוכל צריך לאכול פת. אבל אפשר לחלק שבשבת עיקר עונג לאכול ואשר עיקר בפת, אלא שגם אם מתענה ומתענה בזה יוצא יד"ח, אבל ביו"ט הרי בעיקר דינו ניתן ב' אפשרויות, או של כולו לה' או של כולו לכם, ע"כ לא נחשב בזה כחיוב בדבר. - ויעו"ש שמעיר לפי"ד הגרעק"א דרבי יהושע לענין נשים דנימא דלא שייך בהו דין איסור הכנה.

חיוב נשים בפת בעצרת

ח. והנה בגמ' פסחים ס"ח ע"ב איתא לפלוגתא דרבי יהושע ורבי אליעזר, ואח"כ אמרין "אמר ר' אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא" - ולכאורה אפשר לחקור אם המכוון משום שנתחייבו וזכו במצות לימוד התורה, או משום עצם קבלת התורה - ומדהביא הגמ' בסמוך לזה להא דרב יוסף ביומא דעצרתא אמר וכו', אמר אי לאו האי יומא דקא גרם כמה יוסף איכא בשוקא, ופירש"י "אי לאו הווא יומא **שלמדת תורה** וכו'", משמע שהמכוון בגלל זכי' מצות תלמוד תורה, אבל רש"י פירש לעיל דבעינן נמי לכם "שישם בו במאכל ומשתה להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו", משמע דהיינו על עצם קבלת התורה. ונפק"מ בחקירה הנ"ל לענין חידושו של הגרעק"א שנישים פטורות מעונג דיו"ט, דמ"מ אפשר לומר שביו"ט של עצרת חייבות, ובשלמא אם היינו אומרים שהמכוון בזה משום הזכייה בלימוד התורה שוב שייך אכתי לפטור, אבל אי נימא כדמשמע ברש"י שהמכוון משום עצם קבלת התורה א"כ הרי שייך לחייב - ונפק"מ לענין ברכת המזון ולכל נפק"מ הנ"ל, וראיתי בשדי חמד שם שהגרש"כ זצ"ל נחית לזה, ונקט בפשטות שהטעם בגלל עצם קבלת התורה, והעיר בזה שביו"ט עצרת יש לחייב נשים גם לפי"ד הגרעק"א, אלא שעמד בזה על מה שהגרעק"א לא כתב לחלק בזה.

והנה בתוס' שם כתב דלרבי אליעזר הא דבעי בעצרת לכם לאו דוקא מקרא אלא מסברא, ומשמע דהיינו מסברא דרבנן (כדמשמע שם בתוס' דאי לא"ה שוב הדרא קושיתם לדוכתא), וכן נקט הגרש"כ זצ"ל בכונתם, והעיר בזה דזה שייך לרבי אליעזר, אבל לרבי יהושע הרי לא גרע משאר יו"ט, וא"כ לא נצרכו לסברא זו דשאני עצרת, וכתב דמ"מ גם לרבי יהושע אמרין סברא זו, והיינו דמדרבנן אמרין לסברא זו וכדי לחייב נשים להגרעק"א, דהרי אי לא"ה מאי נפק"מ להוסיף דין דרבנן על דין דאורייתא, והגרש"כ זצ"ל שם ע"פ ביאורו שרש"י ותוס' בברכות [כ' ע"ב] פליגי אם במצוה דרבנן שהזמן גרמא נשים חייבות, כתב כאן לחייב מ"מ, דלרש"י חייבות בדרבנן, ולתוס' מ"מ כשיש טעם לחייב חייבות (ועיין בשדי חמד במערכת מ' שכתב פלוגתא בזה בהבנת פלוגתת רש"י ותוס', ושהנצי"ב זצ"ל ס"ל דלא פליגי).

- אך צ"ע דהרי בדאורייתא לא אמרין סברא לחייבים - והיינו שגם מדרבנן לא מחייבים אותם - וכמש"כ תוס' בפרקי ערבי פסחים לענין מצה, דאי לאו הילפותא לחייבים לא היו מתחייבות משום שהיו באותו הנס, ומשמע שגם מדרבנן לא היו מתחייבות (ועיין בשדי חמד מערכת מ' שג"כ כתב שרק לענין דרבנן אזלינן בתר סברא, משמע דבאורייתא לא אזלינן בתר סברא גם כדי לחייב מדרבנן), אשר לפי"ז שוב אפשר לומר שלדין שנקטינן כרבי יהושע אין לחייב נשים גם בעצרת אליבא דהגרעק"א.

בדעת החת"ס כחובת נשים בפת ביו"ט

ט. ויעוין בשו"ת חתם סופר סימן קס"ח שמבאר דביו"ט יש רק דין שמחה ולא עונג, ובשבת יש דין עונג ולא שמחה - א"כ לפי"ד צריך לומר דלא ס"ל כהגרעק"א, דכיון דחייבין של יו"ט הוא רק משום שמחה א"כ גם נשים חייבות, וא"כ צריכות לחזור בברכת המזון. אך אכתי אפשר לומר שאין להם לחזור בגלל דעת הראב"ד - ועיין בחידושי חתם סופר לביצה שכתב לבאר דהשו"ע פוסק שיש דין עונג ביו"ט, א"כ שוב אפשר לומר גם להרמב"ם כן (וכמש"כ שם החתם סופר דהשו"ע פוסק כהרמב"ם שיש דין עונג ביו"ט), ולפי מש"כ השדי חמד יוצא דגם השואל ומשיב ס"ל לחייב נשים בעונג דיו"ט (א"כ יתכן אפילו להראב"ד דאין חייבות בשמחה מ"מ חייבות בעונג), ועכ"פ לא ברירא לחייבים לחזור ואפילו בעצרת וכו'.

ייש"כ מרובה להרה"ג יצחק זאב טוקר שליט"א מכולל "אליבא דהלכתא" רוממה על סיעו המרובה בעריכת מדור זה

רש"י, ורב אשי אמר כדי שיאמרו אין אופין מיו"ט לשבת ק"ו מיו"ט לחול, וכתב בשאגת אריה שם להוכיח מזה דבראש השנה יש קדושת יו"ט של אכילה, דאי לא"ה למה אליבא דרבא תיקנו עירוב תבשילין בר"ה שחל ער"ש, דמאי שנת מר"ח שחל ער"ש דכיון שאין מצוה באכילה לא עדיף משאר ר"ח ואין חשש שיאכל הכל. ובאור שמח הלכות יו"ט השיג על דבריו, דאע"ג דרבא לא ס"ל כרב אשי דטעם תקנת עירוב תבשילין כדי שיאמרו וכו', מ"מ עכ"פ צריך לראות שלא יצא קלקול ע"י תקנתו, וא"כ אם נבדיל לדן ראש השנה משאר יו"ט בדין עירוב תבשילין, הרי יצא קלקול מזה שיחשבו שהוא שונה בחומרו משאר יו"ט בדן איסור מלאכה, וא"כ הרי לכאורה נפק"מ בנידונו דלפי"ד הגרעק"א אליבא דרבא לא לחיוב נשים בערוב תבשילין - וכאן לא שייך השגת האור שמח, דהרי חזו דלגבי אנשים אין חילוק בזה. (והיינו לענין נשים שגרות בפני עצמן, דאם הם אצל בעליהן הרי שייך החשש של כילוי המנות ביו"ט בגלל האנשים). - ובשו"ת שואל ומשיב שם מסיק דיונו שם לענין עירוב תבשילין לחייב נשים בזה, אע"ג דהוי מצוה דרבנן שזמן גרמא, מ"מ כיון שמחוייבות בלאוין מחויבות בכל מייל דיו"ט.

אם יו"ט קובע למעשר

ד. עוד נפק"מ בזה - יתכן, דהנה **שבת קובעת פירות למעשר**, ואיתא דיון באחרונים לענין יו"ט, דבשעת המלך הלכות מעשר כתב בתחילה להוכיח מהרמב"ם שמשוה דין עונג ביו"ט לשבת דלפי"ז גם יו"ט קובעת, ואח"כ כתב בשם המאיירי דיו"ט אינו קובע משום דלא כתיב ביה עונג, והפני"ב בסוף ביצה ג"כ כתב דיו"ט אינו קובע, ולכאורה לפי"ד הגרעק"א אפשר לומר דלענין נשים אינו קובע יו"ט, וא"כ אולי כבר לא קבע כלל כיון דאין כאן חשיבות לקבוע לכונ"ע, אשר לפי"ז נוכל לומר שגם להרמב"ם משוה דין יו"ט לשבת מ"מ אינו קובע כיון דלגבי נשים לא קבע. - אולם יש מקום לומר איפסא כיון שנחשב קבע לגבי אנשים כבר נחשב קבע לכונ"ע.

אם יו"ט קובעת בפת הבאה בכיסנין

כשאוכל פחות משיעור קביעות

ה. ובשעת או"ח סימן קס"ח [ס"ק ט'] הביא מהבב"ר יוסף פלוגתא לענין **פת הבאה בכיסנין** אם שבת קובעת אפילו בפחות משיעור קביעות סעודה [שמז"ה כתב בשם ספר כת"י קדמון² שעדותו לענין פת כיסנין דאם קובע מברך עליו המוציא וג' ברכות, סעודת שבת קובע כמו שקובעת למעשה, ומהר"י חזיו בספר ע"ח על משניות בסתפק, אך בגינת רודים כלל ב' סימן י"א כתב בפשיטות שאין חילוק בין שבת לחול, והסכים עמו בבב"ר וכתב שכן עמא דבר]. - וא"כ נפק"מ בזה גם לענין יו"ט בנשים, אולם כתב שם דהבב"ר יוסף מסיק דאין לחלק בזה בין שבת לחול ושכן עמא דבר - ולכאורה הטעם בזה בדקביעות סעודה של פת הבאה בכיסנין בעינן שיהא חשיבות ל"חפצא", ועל כן אם קביעות סעודה עליו של חשיבות, אבל שבת לא גורמת חשיבות ל"חפצא", אבל בדין קביעות למעשה, שבת קובעת באכילת ה"גברא", שכל מה שאוכל הוא בתורת קבע, וא"כ אפשר לומר שיש חילוק ביו"ט בין אנשים לנשים, שאצל אנשים הוי קביעות ולא אצל נשים, אבל אילו היה זה דין ב"חפצא" היה אפ"ל שכבר חשוב לכונ"ע, או אדרבה שאינו חשוב כיון שלא חשוב לכונ"ע. - אולם חזינו שמה שנסאר למוצאי שבת כבר נתחייב, א"כ משמע שזהו קביעות ב"חפצא" - זולת שנימא שזה דין מיוחד כיון שכבר נתחייב בגלל ה"גברא" שוב לא פקע. - וכן ממש"כ הר"ש [מעשרות פ"ד מ"ב] פלוגתא דר"י ור"ל אם שבת קובעת רק במה שנתחייב לשבת או לאפילו מאי דלא נתייחד לשבת - ודכן דעת רבי יוחנן, א"כ משמע דזהו דין ב"חפצא", וס"ל דכל הפירות אפילו לא נתייחדו כיון דחזו לאכילה חשובה, נתחייבו - ואולי אדרבה אם כל הפירות נתחייבו אע"ג דלא נתייחדו לא שייך לומר שזה דין ב"חפצא" - אלא זה יותר כדי ב"גברא" שכיון שיש כעת מצב שאם יאכל זה קבע, הרי כבר ירדה להם תורת קבע, אלא שיש כאן דין שלא פקע חיובם - וצ"ע.

שתיית מים ביו"ט לפני קידוש - לנשים

ו. ועוד נפק"מ לענין **שתיית מים לפני קידוש**. - והיינו אפילו נימא שיש להם חיוב קידוש, מ"מ נפק"מ לענין שתיית מים מקודם - וכבר הזכרנו לעיל שהשאגת אריה בנפק"מ דידיה בר"ה נקט גם לדין איסור טעימה לפני קידוש - ובנידונו יעוין בקונטרס אהבת שלום להמהרש"ם (-הנדפס בסוף ספר מנחת שבת) שדן לענין שתיית מים לאשה אחר הדלקת נרות, והביא מדברי הרא"ש בתשובותיו [כלל כ"ה] שכתב להדיא דגם יו"ט כשבת דאמרין ששבת קובעת לענין קידוש, והגמ' הוסיפה בפרק ערבי פסחים [ק"ה ע"א] דין קביעות שבת לקידוש לקביעות שבת למעשרות - והמהרש"ם שם העיר שמדברי הרא"ש חזינו שגם יו"ט קובע, עכ"פ לכאורה בנידון המהרש"ם לגבי אשה, הרי יתכן דלשיטת הגרעק"א יתר קיל דלא שייך בה שיו"ט קובע. - ואולם מהגמ' הנ"ל גופא חזינו שענין קביעות שבת הוי ב"גברא", שהרי ענין קביעות השבת לקידוש ג"כ הוי ב"גברא", שהכל מקרי לדידה חשוב, ואין לאכול ולשתות בלי קידוש - וא"כ הרי יש מקום לחלק בזה בין אנשים לנשים.

גדר חובת אכילה ביו"ט לר"א דס"ל שאפשר לקיים כולו לה'

ז. עוד נפק"מ יש בזה - מאי דדן הגרש"כ זצ"ל מוילנא במכתב הנדפס בשדי חמד אספ"ד מערכת יו"ט סימן ב' [אות ו' ד"ה ועל], אשר ע"פ דברי

נשים ששכחו הזכרה בברהמ"ז ביו"ט

בחיוב לדרוש בעצרת

בשו"ע סימן תכ"ט בדברי ההלכה ששואלין ודורשין בהלכות פסח קודם לפסח ל' יום, כתב המג"א דה"ה בשאר יו"ט כן, ובמ"ב כתב בשם הגר"א דבעצרת סגי מיום א' בסיון, ודכן יש שס"ל שסגי באיזה ימים קודם - וסיים דע"כ ביו"ט גופא לכונ"ע צריך לשאול ולדרוש בכל יו"ט **בהלכותיו**, וכדאיתא בסוף מגילה משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין **בענינו של יום**, הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג. - ולכאורה משמע דהיינו בהלכות ממש, וכן משמע ברש"י שם סוף מגילה שכתב "מלמד שהיה מדבר עמהן הלכות כל מועד ומועד בזמן ההודיע חקי האלקים ותורתיו וכו'" - וכן משמע בירושלמי שהובא שם בביאור הלכה, אולם במג"א איתא בלישנא דביום טוב עצמו מחוייבים לדרוש בענינו של יום כגון **פסח ביציאת מצרים**, וביאר שם במחצית השקל דהמכוון לדרוש בעניני היום (ושע"ז קאי הוכחת המג"א מהא דפורים שחל בשבת), וכן בשו"ע הגר"ו סימן תכ"ט ותקכ"ט כתב דדורשין בענינו של יום נס הנעשה בו ביום, כגון בפסח ביציאת מצרים ובעצרת במתן תורה וכו'.

אם יש חיוב אכילת פת ביו"ט

א. בשו"ת הגרעק"א סימן א' ובהשמטות שם כתב לחדש דנשים אין חזרות **בברכת המזון** בגלל חסרון הזכרת יעלה ויבוא - ובעצם התשובה כתב דמתורתו להתענות, אבל בהשמטות כתב דכן הוא לראב"ד דחובת שמחה הוא על הבעל לשמחה, אבל להרמב"ם שיש להן חיוב שמחה בעצמן ע"כ אסורות להתענות אבל מ"מ אין מחוייבות באכילת פת, וביאר שם דיש ב' מצות, עונג ושמחה, שמחה קאי לבשר ויין, ועונג קאי ללחם - ומעונג פטירי נשים.

והנה העירוני ממש"כ המשנ"ב בבה"ל סימן קפ"ח סעיף ח' דבשבת בב' סעודות הראשונות חייב בפת משום עונג, ודבתוס' רבינו יהודה על ברכות איתא דה"ה ביו"ט דכתיב ביה שמחה, ואין זה בלא לחם. וכזאת איתא ברא"ש ברכות פרק שלשה שאלו סימן כ"ג דנראה לרבינו יהודה דחייב אדם לאכול פת ביו"ט **משום שמחה** משום חלקהו חציו לאכילה, ועיקר האכילה הוא לחם (וכ"כ שם עוד ב' פעמים שיש חיוב משום שמחת יו"ט). - וא"כ לכאורה מוכח דלא כדברי הגרעק"א, וביחוד משמע כן שם בדברי המעדני יו"ט שהקשה דהא אמרין אין שמחה אלא בבשר, ותייך דבבשר הוי שמחה, אבל ודאי **דפת בעינן בהדיא** כדמסיק דעיקר אכילה הוא לחם, וסיים דעיקר שמחה בבשר אבל עם הפת. משמע דמפרש כפשוטו דכונת הרא"ש בזה מדין שמחה ממש, ומחדש דבעינן פת לדין השלמת שמחת הבשר משום דעיקר אכילה הוא לחם - א"כ משמע דלדבריו אם אוכל רק בשר אינו יוצא ידי חובת שמחה. - אולם לכאורה לולא דברי קדשו אפשר לומר דאין כונת הרא"ש בשם ר"י בדוקא לדין שמחה, אלא כונתו לדין עונג אלא שלא דק בזה, וכדחזינו בכמה פעמים במסכת ביצה שאיתא למושג דשמחת יו"ט בחשש שלא מנועי משמחת יו"ט, ויש מקומות שאלא איירי שם בעניני בשר או פת, ולא כנראה שבדבר מושאל קרינן לכל עניני יו"ט שם שמחת יו"ט, וכן משמע כן ממכפלות המש"ם שכתב **משום שמחה** חלקהו חציו לאכילה¹ - וא"כ נוכל שוב לומר כהגרעק"א דהן ב' מצות, ואם יאכל בשר גרידא יצא עכ"פ משום מצות שמחה, וכן באוכל פת גרידא יצא עכ"פ מצות עונג, ונשים פטירי מעונג וחייבות בשמחה (-להרמב"ם).

- ובשעה"צ סימן תק"ל דן לענין חוה"מ, ולפלא שלא הזכיר מדברי הגרעק"א אשר שם מבואר כדבריו שיש חיוב שמחה ולא עונג (ומה שנתקשה בדברי הגר"ו לענין מש"כ שאין דין מקרא קודש בחוה"מ, אולי אפשר ליישב עפ"י המשכ"י והדב"מ).

אם נשים מחויבות בקידוש ביו"ט

ב. ולפי"ד הגרעק"א אשר לא ס"ל שדין **עונג** יהא תלוי במה דמוזוהרות בלאוין, צ"ע א"כ מנין שחייבות **בקידוש**. ויעוין בשאגת אריה סוף סימן ק"ב לאחר שהוכיח דראש השנה חוץ מדין איסור תענית של ראש חדש יש בו גם דין קדושת היום, כתב דחייב בקידוש ואסור לטעום כלום קודם הקידוש, ואין קידוש אלא במקום סעודה וכל דין סעודה י"ט עליו, א"כ לכאורה אם לנשים אין דין עונג גם אינן דינים לית ליה, ואת"ל לחייב בקידוש מאיזה טעם שהוא א"כ הרי לכאורה צריך גם שיהא במקום סעודה, ואם שוב יש דין סעודה למה לא לחייבם לחזור בברכת המזון. - זולת דנימא שמ"מ אין זה חיוב עצמי של סעודה (-ולפי"ז צ"ע במקדש בתוספת שבת ואוכל בגלל קידוש במקום סעודה - ואשר לפי"ז אחרונים עוד לא יוצא בזה דין סעודת שבת, א"כ אולי בזה לא חזרו בחסרון אמירת רצה משום דאין זה חיוב עצמי של הסעודה). ובשדי חמד [ח"ט מערכת יו"ט ס' ב' אות ו'] כתב בשם שו"ת שואל ומשיב במש"כ לענין חיוב נשים בתפילת מוסף דיו"ט, דכל מצות קדושת היום עליהן כשם דמוזוהרות בלאוין, ומה הוכיח שעתה השואל ומשיב דלא כהגרעק"א.

נשים כחובות עירוב תבשילין

ג. והנה יש בזה עוד נפק"מ **לענין עירוב תבשילין**, דבגמ' ביצה ט"ו ע"ב איתא ב' טעמים, דרבא אמר משום כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליו"ט - והיינו שיש חשש שישכח לשבת מחמת יו"ט שמרבה בסעודת היום - וכמש"כ שם

2. העירוני ה"ר שטרנברך ה"ו שכת"י קדמון שהובא בבב"ר כנראה כמכוין למש"כ בשו"ת מהר"ח או"ז סימן ע"א.



עיון הלכה

הגאון רבי שמחה בונם ולדנברג זצ"ל

סימן תפ"ז - סדר תפלת ערבית של פסח

יו"ט שחל בשבת והתפלל של שבת והזכיר יו"ט ביעו"י או של חול והזכיר של יו"ט באמצע הברכות

סעיף א' מ"ב ס"ק ז' - מקדש השבת וכו'. ובדיעבד אם לא הזכיר רק שבת או ישראל והזמנים לבד יש דעות בין האחרונים אם צריך לחזור או לא.

עיון חכמת שלמה להגרש"ק זצ"ל דאם התפלל של שבת והזכיר יעלה ויבוא בעבודה לכו"ע לא יצא, ובהתפלל של חול והזכיר של יו"ט באחת הברכות יצא (ועיין לעיל סימן רס"ח ס"ד) דמי שהתפלל תפלה של חול בשבת ולא הזכיר של שבת לא יצא, ואם הזכיר של שבת בתוך שמו"ע אע"פ שלא קבע ברכה לשבת [יצא] ובמ"ב שם [ס"ק ז' דה"ה ביו"ט] - ועיין לקמן סימן ת"צ בשע"ת אות ו' [ס"ט ד"ה בשו"ע] בשם הברכי יוסף [דאם התפלל בשבת חוה"מ מוסף שבת לבד ואמר יעו"י בעבודה לא מהני כיון שלא הזכיר מוסף], ועיי"ש בבה"ל ד"ה מתפלל [שהביא מדברי הברכ"י מה שדן קודם לענין משנה בחתימה] - ומשמע משע"ת בסו"ד דלברכי יוסף יוצא אם הזכיר ביעלה ויבוא בעבודה - וכל הדיון שם הוא לענין מוסף, ועיי"ש בכף החיים דהחקרי לב ס"ל כדברי ברכי יוסף הראשונים, אך כל זה לענין מוסף דאפילו הזכיר בעבודה חסר לו הזכרת קרבן מוסף, משמע דלענין שחרית גם להחקרי לב יצא.

אם מהני חזרה תוך כדי דיבור אחר שהתחיל ברכה אחרת

בה"ל ד"ה תוך כדי דיבור. אח"כ מצאתי בסימן תקפ"ב בשע"ת בשם ספר מטוה יהודה לענין ברכת המלך הקדוש דגם שם מהני תוך כדי דיבור כמו בכאן, ושם פסק להדיא דאם התחיל ברכה אחרת אף שהוא עדיין תכ"ד חזר, ופשוט דה"ה בענינו.

עיון בית השואבה דף קס"ט ע"ב בסעיף י"ד שכתב כן ללמוד מדברי המטה יהודה לנידון דהכא - ועיין לקמן סימן תקפ"ב מ"ב ס"ק ז' [שהביא שם בענין בקל הקדוש את דברי השע"ת בשם המט"י לדינא].

הזכרת שם החג בתפלה אם הוא לעיכובא

סעיף ג' מ"ב ס"ק י"א. ואם לא אמר אתה בחרתנו וגם לא יעו"י רק והשיאנו, אע"פ שאמר מועדי קדשך אם לא הזכיר חג פלוני בפרט לא יצא [דה"ח אבל בפמ"ג מסתפק בזה].

עיון חיי אדם כלל כ"ח דין ט"ו שנשמת אדם שם משמע שבלא הזכיר חג פלוני יצא, כי דן לענין הזכיר של סוכות בשמיני עצרת דיצא, משום דבמזכיר מאורע שאר ימים יצא כיון שכבר עקר רגליו, ומשמע שבלא הזכיר של סוכות יצא כיון שהזכיר עצם ענין המועדים, ע"ש דכן משמע - ועיין לקמן משנ"ב סימן תרס"ח ס"ק ב' שצ"ח לדברי החיי אדם - ועיי"ש בסימן תרס"ח במאמר מרדכי וכף החיים [אותו ג' שמביא כמה דיעות בזה].

יו"ט שחל בשבת והזכיר של שבת רק בוהשיאנו

מ"ב ס"ק י"ג. ומשמע מלשון זה דאם גם ביעו"י לא הזכיר של שבת לא יצא, ויש לעיין דהא מוזכר שבת בוהשיאנו שאומר והנחילנו וכו' שבת ומועדי קדשך, ואולי משום דהוא מוזכרו רק סמוך לחתימה לבד, ואנן בעינן שיהא פותח נמי בשל שבת כדאיתא בגמ', וצ"ע.

אולי אפשר לומר שזה **רק בקשה לעתיד** לענין הנחלת השבתות, ואין זה בגדר הזכרת היום (אפ"ת א"ת לא אמר "הזה" דיצא, מ"מ צריך להזכיר באופן שמוכן שקאי לענין היום ההוא כעת, כגון ותתן לנו או שיזכור לטובה ביום המועד). ועיין דה"ח הלכות תפלת יו"ט אות ג' שכתב אם לא אמר אתה בחרתנו ויעלה ויבוא ואמר רק השיאנו לא יצא משום דלא הזכיר שם חג פרטי, א"כ משמע אילו הזכיר שם כן יצא אע"ג דהוי סמוך לחתימה ואע"ג דהוי רק בבקשה, וא"כ לענין הזכרת שבת דהוי בהזכרה פרטית משמע דיצא.

סימן תפ"ח - סדר תפלת שחרית של פסח

טעה במוספין והזכיר של יום אחר

סעיף ג' מ"ב ס"ק י"ג. ואם טעה במוספין והזכיר של יום אחר, וכן בסוכות שאמר ביום א' דחוה"מ מה שאינו שייך לאותו יום כגון וכו', אם לא סיים הברכה יתחיל מפקוקי הקרבנות, ואם סיים הברכה א"צ לחזור. [ח"א בסוף כלל כ"ח].

עיון שו"ת שואל ומשיב מהדו"ד ח"ב סימן ק"ח דס"ל דחזור [מטעם הפסק], ועיין טעמי המנהגים אות [תתי"א בקו"א].

ועיין פתחי תשובה החדש סימן תרס"ג [שכתב כדברי המש"ב] - ר"א"י הופמן ה"ו - ועיין שו"ת שבת הלוי ח"ד סימן ס"ג [אות ג'].

סימן תפט - סדר תפלת ליל שני של פסח וספירת העומר

נשים בספירת העומר

סעיף א' מ"ב ס"ק ג'. ונשים ועבדים פטורות ממצוה זו דהוי מ"ע שהזמן גרמא.

עיון אבני נזר סימן שפ"ד [בביאור דברי הרמב"ן שמנה ספירת העומר בכלל מצוות שאין הזמן גרמא].

מה שסופרים ספה"ע אחר תפלת מעריב

בה"ל ד"ה אחר תפלת ערבית. אכן בחק יעקב ס"ק ט"ו כתב דמדינא צריך להקדים ק"ש לתפלה שהוא תדיר.

עיון לעיל סימן תל"א מ"ב ס"ק ח' בסופו [דגם בבדיקת חמץ ס"ל להחק יעקב דלעולם יתפלל תחילה דתדיר קודם].

לצאת ספירת העומר בשמייעה

בה"ל ד"ה ומצוה על כל אחד ואחד. ולענ"ד ד"ז פלוגתא בין הראשונים, דרש"י פירש שם במנחות ס"ה ע"ב על מה דקאמר שם בגמרא לכל אחד ואחד שכל אחד חייב לספור, וביאר בחידושי הרשב"א דבריו דאי כונת התורה לצבור לבד ולא לכל יחיד ויחיד הו"ל למימר וספרתם לבד ולשתוק, ומדקאמר לכם משמע דבא לומר לכל אחד ע"ש, הרי דהמצוה שייך על כל יחיד ויחיד בפ"ע.

צ"ע איך מוכח כן, דהרי בתחילת דבריו שלל רק שאין המצוה על הצבור והיינו על בית דין אלא על כל אחד ואחד, אבל שפיר יתכן שיוצא בשמייעה מחברו. ועיין לקמן.

היוצאים ספיה"ע בשמייעה אם צריכים לעמוד

בה"ל באו"ד. ובמוצ"ש שאומרים לאחר תפילת ערבית ויהי נועם וקדושה וסדרא כשהן יושבין, נהגו הראשונים לברך ש"ץ מעומד, וכל הקהל עונין אמן בכונה שלא להטריח הצבור לחזור ולעמוד.

עיון לקמן סימן תר"צ שעה"צ ס"ק א' [לענין ברכת המגילה שמברך הקורא מעומד, שכתב במחצה"ש דגם השומעים הברכה כיון דיוצאים הברכה ע"י שמיעה משום דשומע כעונה צריכין ג"כ לעמוד] ובמש"כ שם בגליון.

הבוחכת המ"ב מברמה"ז שאפשר להוציא ספה"ע את מי שאינו בקי

בה"ל באו"ד. ולענ"ד י"ל עפ"י ה"ל הנ"ל היכא שאינו בקי לספור בעצמו אפשר שחבירו יכול להוציא, ולא גרע ממה דק"ל לענין ברכת המזון שאין אחד יכול להוציא את חברו לכו"ע א"כ אכל בעצמו משום דכתיב ואכלת ושבעת, מי שאכל הוא יברך, ואפ"ה ק"ל דסופר מברך וצבור יוצא.

צריך עיון במאי איירי, אם באופן שגם השני אכל, הרי בזה איתא בסימן קצ"ג מ"ב ס"ק ב' דאפילו בבקי מוציאנו דיעבד, ורק דבאינו בקי מוציא לכתחילה, ואי איירי באופן שהשני לא אכל, הרי איתא בסימן קצ"ז מ"ב ס"ק כ"ד דמדברנן אין מוציא בכל גווי - ומשמע אפילו לאינו בקי, וכאן כתב מטעם דבעינן ואכלת, משמע לכאורה דזה מן התורה, וא"כ איך נחלק בין בקי או לא. ואולי המכוון לאסמכתא, אך עיי"ש במ"ב שכתב דהנידון משום דאומר שקר במה שאומר שאכלנו, ואח"כ מסיים בשם הא"ר דאינו מוציא בכל גוונא מדברנן, ואם כאן המכוון שמן התורה אינו מוציא, יקשה ג"כ דאיך נחלק בין בקי או לא, ואולי ס"ל דהן שם והן כאן הוי רק אסמכתא (אך כאמור שם לא אתי עלה משום אסמכתא).

הסומך על קריאת השמש לאכול קודם ספירת העומר

סעיף ד' מ"ב ס"ק כ"ג. אך במקום שהמנהג שהשמש קורא לספור ספירה אין להחמיר בקודם זמנו.

עיון בגדי ישע [ע"ד המג"א ס"ק י"א שכתב כן, וסיים ואפשר דבזה מיירי רמ"א ולכן כתב וכשהגיע הזמן וכו', שמבאר דכשמגיע השמש צריך להפסיק דלא חשיב לזה כהתחיל בהיתר] - וא"כ כנראה המכוון משום שדרך השמש לקרוא בתחילת הזמן, אבל במקום שהשמש קורא לתפלה שעה או ב' לאחר התחלת הזמן, יתכן דמותר לאכול גם אחר שהגיע הזמן עד קריאת השמש - וכעין הא דסימן רל"ה מ"ב סוף ס"ק י"א.

חדש בחו"ל להשתתף בו לעירוב תצרות

סעיף י' מ"ב ס"ק מ"ה. מ"מ כל בעל נפש לא יסמוך על היתרים הללו ויחמיר לעצמו בכל מה שאפשר לו, כי להרבה גדולי הראשונים הוא איסור דאורייתא בכל גווי.

עיון סימן שפ"ו מ"ב ס"ק מ"ז [לענין אם אפשר להשתתף בעירובי תצרות בחדש למי שנוהג שלא לאכול חדש בחו"ל, דתלוי אם הוא נוהג רק מצד חומרא דאז מותר לערב בו ולהשתתף, אבל אם הוא נוהג מחמת דעת הפוסקים שסוברים שהוא אסור מן הדין אסור לו לערב ולהשתתף בו].

סימן ת"צ - סדר תפלת יום שני ותפלת חולו של מועד

יום תליית המן

סעיף א' מ"ב ס"ק ב'. וכתבו הספרים דטוב לעשות ביום ב' בסעודה איזה דבר לזכר סעודת אסתר, שביום ההוא נתלה המן.

עיון כף החיים אות א' [שכתב דברש"י למגילה דף ט"ו וט"ז ע"א מבואר כן, אלא דמש"כ רש"י שם דהתענית היה י"ד ט"ו ט"ז, מבואר בפרקי דר"א פרק נ' דהתענית היה י"ג י"ד ט"ו] - אולם בילקוט איתא דהתענית היה ב"ד ט"ו וט"ז. - ועיין בפרקי דר"א שם בהגהות הרד"ל אות ס' [שהוכיח לדברי רש"י שהתענית גם בט"ז מהגמ' במגילה ט"ז ע"א ששב מרדכי אל שקו ותעניתו ביום שהרכיבוהו על הסוס, שהיה זה בט"ז בניסן ביום העומר]

שלקן עסק אז בדיני העומר]. - לכאורה ג"כ מוכח מדאיתא התם שאמר מרדכי להמן "לא יכילנא דכחישא חילאי מימי תעניתא", דמשמע שהיה שרוי עדיין בתענית, אך אפשר לדחות שהמכוון שעוד היה חלש מחמת ימי התענית הקודמים ליום זה - ועיי"ש בהג"ה שבשולי הגליון מש"כ בדברי הילקוט [לבאר מש"כ בגמ' ויעבור מרדכי, שעבר "יום ראשון" של פסח בתענית]. ובהגהות הרד"ל אות ס"ז [ע"ד פרקי דר"א שכתב ביום השלישי לבשה וכו' בסעודה שעשתה בט"ז בניסן - כתב להגיה בט"ז בניסן, שהרי להלן בסעודה שניה של מחר כתיב ב"ז בניסן א"כ הראשונה בט"ז]. ומדברי כה"ח משמע שגם לפרקי דר"א תליית המן היה בט"ז, אך הרד"ל שם כתב ב"ז, וזה לפי מה דאיתא שם להדיא בהמשך הפרק על סעודה שניה "אשר עשתה אסתר בשבעה עשר בניסן" - ובגלל זה כתב הרד"ל להגיה שם במאי דאיתא דסעודה א' היה בט"ז, וכתב להגיה דה"ה בט"ז. - וכתבתי שם בגליון להעיר דאמאי נימא דשם הוי ט"ז, יותר עדיף למימר שבהמשך הפרק יש ט"ס וצ"ל ט"ז במקום י"ז, ויהא את"ש דלכו"ע תליית המן היה בט"ז, וג"כ לא נצטרך לדחוק כמש"כ הרד"ל שם דסעודה ראשונה היתה בליל ט"ז, אלא נוכל לומר כפסטיה דקרא שהיתה ביום ט"ו. (-עיי"ן ויגד משה עמוד רכ"ט שיעשה זאת ביום ולא בלילה).

טעם אמירת יעו"י בעבודה

סעיף ב' בשו"ע. ואומר יעלה ויבא בעבודה. **עיון** רש"י שבת כ"ד ע"א שכתב "לבקש רחמים על ישראל ועל ירושלים להשיב עבודה למקומה לעשות קרבנות היום".

אם חול המועד מקרי יום טוב

סעיף ג' מ"ב ס"ק ה'. ובחולו של מועד וכו'. ש"מ דחוה"מ לא מקרי יו"ט, ואין לומר בחוש"מ בברכת המזון הרחמן הוא ינחילנו יום שכולו טוב.

עיון חידושי בית מאיר מש"כ בזה, וכתב תלתל זה באם מניחים תפלין בחולו של מועד - ועיין בסימן קפ"ח משנ"ב ס"ק כ"ז ושעה"צ ס"ק י"ט [בטעה ולא הזכיר בברהמ"ז בחוה"מ יעו"י ואומר ברוך וכו' שנתן מועדים לעמו ישראל, שיכול ג"כ לומר ימים קדושים אבל לא יאמר ימים טובים] - ויתכן דבדברי הבית מאיר יש נפק"מ גם להא דהתם.

טעם שקורין הלל בדילוג בחוה"מ פסח

סעיף ד' מ"ב ס"ק ז'. קורין ההלל בדילוג. מפני שביום שבעה של פסח נטבעו המצרים וכו', וכיון שבו' אין אומרים אותו ע"כ בחוה"מ ג"כ אין אומרים אותו שלא יהיה עדיף מיו"ט אחרון.

עיון לקמן סימן תרמ"ד משנ"ב ס"ק ד' שכתב טעם אחר [דסוכות חשוב כל יום כיו"ט בפנ"ע מפני שחלוק קרבנותיו מיום שלפניו, משא"כ פסח] - וטעם דהתם איתא בגמ' ערכין [י' ע"א].

פסוקים המעכבים בפרשת המועדים

סעיף ה' בה"ל ד"ה סימן הפרשיות וכו'. בפמ"ג בשם הפר"ח אם טעה ושינה וכו'.

עיון לעיל סימן קל"ז סעיף ג' ובבה"ל שם לענין דילוגים בפרשת המועדים.

טעם הפטרת עצמות היבשות בשבת חוה"מ פסח

סעיף ט' מ"ב ס"ק י"ד. ומפטירין היתה עלי האמורה לענין תחיית המתים, והטעם כי תחיית המתים היא בניסן.

עיון רש"י מגילה ל"א ע"א שכתב "בעצמות היבשות שיצאו ממצרים לפני הקץ", משמע דקורין משום דהוי מענינא דיומא.

נוסח ברכת ההפטרה בשבת חוה"מ

מ"ב ס"ק ט"ז. וכתבו האחרונים דבשבת חוה"מ סוכות מסיים מקדש ישראל והזמנים.

ובמעשה רב אות רכ"ו איתא בשם הגר"א שלא להזכיר בחתימה רק של שבת.

התפלל של שבת והזכיר של יו"ט באמצע

שערי תשובה. ד"ה (בשו"ע) מתפלל כדרכו. כ"כ בברכ"י אך תבריה לגזייה במחו"ב וכו', וכן בלא הזכיר מוסף חוה"מ ואמר יעו"י אינו חוזר.

עיון מש"כ בשם הגאון ר' שלמה קלוגר זצ"ל לעיל בסימן תפ"ז בגליון משנ"ב ס"ק ז' שאפילו בשחרית ס"ל דלא יצא אם הזכיר רק בעבודה.

סימן תצ"א - סדר הבדלה במוצאי יום טוב

אכילת חמץ במוצאי פסח בסעודה שהתחיל

בה בז' של פסח מבעו"י

מ"ב ס"ק א'. מי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעו"י עד הלילה ועדיין לא התפלל והבדיל מותר לאכול חמץ, דכיון שחשכה הוי לילה לכל מילי אלא שחכמים אסרו במלאכה עד שיבדיל [מג"א].

עיון ריש סימן תרכ"ד במג"א [דבמוצאי יו"ט נ"ל דמותר בריצה ובכולם קודם שיבדיל], ועיי"ש במחצית השקל [דדוקא רחיצה ושאר עינויים דכותיה, אבל אכילה ושתיה אפילו מוצאי שבת אסור קודם הבדלה], ועיין שואל ומשיב מהדורא תליתאה ח"א סימן קכ"ט [שעמד על דברי המג"א



תקנא מ"ז [ס"ק י"ג] לענין גילוח שער הצדעים [דבזה יש להתיר לאשה], וע"ש בכף החיים [אות מ"ז דיש להחמיר כהמשב"ז].

תספורת ונישואין ביום ו' כאשר ל"ג בעומר או ר"ח אייר וסיון ביום א'

ברמ"א. מיהו אם חל ביום ראשון נוהגין להסתפר ביום ו' לכבוד שבת.

עיין בדברי מלכאל ח"ג סימן כ"ג בסוף התשובה לענין נישואין [דמי שמיקל שלא בשעת הדחק גדול אין לו יסוד לסמוך עליו].

- ועיין הגהות חכמת שלמה שכתב בשם הפמ"ג דה"ה לענין ר"ח סיון שחל בא' בשבת - והחכמת שלמה בעצמו מסיק לחומרא בזה הן לענין ר"ח אייר והן לענין ר"ח סיון לאסור לגלח בעש"ק.

תספורת בימי הספירה להמותרים בתספורת בחוה"מ

בה"ל ד"ה נוהגים שלא להסתפר וכו'. ומ"מ אותן המותרין להסתפר בחוה"מ כבסימן תקל"א י"ל דגם בספירה שרי.

עיין אג"מ או"ח ח"ב סימן צ"ו מש"כ בזה.

בעל ברית להסתפר בליל הברית בימי הספירה

מ"ב ס"ק י"ג. להסתפר בספירה היינו אפילו ביום שלפני המילה סמוך לערב קודם הליכה לביהכ"ס, ואם חל המילה בשבת מותרים להסתפר בער"ש אפילו קודם חצות [פמ"ג].

עיין שו"ת נודע ביהודה קמא חאו"ח סימן כ"ח [דבעלי ברית אולי גם בלילה שלפני המילה אסורים, דאין ההיתר מתחיל עד יום א' בבוקר, משא"כ ההיתר של ל"ג בעומר מתחיל תיכף בליל מוצ"ש לדין שאין אומרים תחנון במנחה שלפניו, וא"כ כיון שמותר במו"ש אין נכון שיהא שבת אסור], ועיין מ"ב סימן תצ"ג ס"ק י"ג לענין מילה בימי הספירה שחל ביום א' דכתב הפמ"ג שמוותר להסתפר ביום ו' לפני חצות, וא"כ לכאורה לא ס"ל להאי סברא, ואולי לדעת הנודע ביהודה גם שם אין דעתו נוטה להתיר, אך הנודע ביהודה כתב כאן שמקילים לעצמם א"כ כנראה שהיה מנהג כזה ולא כתב דעתו למחות בהם, ומש"כ לפקפק לענין הלילה שלפניו, הנה עיי"ש בדין ימי הספירה שכתב המ"ב שמוותר כבר סמוך לערב לפני הליכה לביהכ"ס [ועיי"ש בכף החיים מש"כ בענין הטעם שאין פנאי ביום המילה בבוקר כיון שמלים אחר התפלה] - וצ"ע אם הנודע ביהודה לא ס"ל כן, ואולי בימי הספירה יותר קיל, אך הרי כנראה שכונתו משום שאכתי לא חל עליו דין המילה א"כ מאי נפק"מ בין הנידונים - וצ"ע. ויתכן שאפילו למש"כ הנהגת המקילים, אולי זה רק לענין מילה דיום א' דכיון שסו"ס מותר ביום א' ס"ל שיש בזה כבוד שבת, אבל אכתי יתכן דבמילה של ימי החול עוד אפשר שאסור להסתפר בלילה, ואע"ג שכתב קודם דא"כ נימא לאסור להסתפר בערב שבת כיון דבזה אסור במוצ"ש, מ"מ יתכן שמחלק בזה. - ועיין בשד"ח מערכת בין המצרים.

סימן תצ"ד - סדר תפלת חג השבועות

נטילת ידים בברכה לברכת כהנים כשהיה נייעור בלילה

סעיף א'. מ"ב ס"ק א'. וצריכין לזוהר אותם הנעורים כל הלילה שלא לברך על נטילת ידים בבוקר רק עד שעשה צרכיו קודם התפלה ואז מברך ענט"י ואשר יצר.

עיין שו"ת מהרש"ם ח"ג סימן קכ"ו שכתב לענין כהן שהיה נייעור כל הלילה שיעשה צרכיו לפני התפלה ויברך, ואם לא עשה כן יעשה צרכיו לפני שעולה לדוכן ויברך (עיי"ש כן גם אם נגע במקום מטונף, וכן משמע שם דה"ה בחיכך בראשו), אך עיין במשנ"ב סימן קכ"ח ס"ק כ"ד שכתב בדעת מג"א ליטול הכהן אם נגע במקום מטונף ולברך, ודדעת א"ר דלא יברך דשמא לא נתקן ברכה על נטילה זו.

עמידה בשעת קריאת מעשה מרכבה

מ"ב ס"ק ד'. במרכבה דיחזקאל. וכו' וגם יש נוהגין שכל מי שקורא אותה עם המפטייר בלחש אומר אותה ג"כ מעומד מפני כבודה.

עיין פמ"ג מ"ז ס"ק א'. [הפטרות יום א' ביחזקאל עא"ר דראוי לומר בעמידה דוקא, אות ו' יע"ש, ומשמע בשאר הפטרה רשאי לישב וצ"ע קצת] - יתכן דקאי על האומר שהוא עלה למפטייר, אבל מי שאומר בעצמו עמו יתכן דפשיטא שיכול לישב. - ועיין במשנ"ב כאן שכאן במעשה מרכבה יש נוהגין שכל מי שקורא עמו עומד.

הספד באסרו חג של שבועות

סעיף ג'. בשו"ע. אסור להתענות במוצאי חג השבועות.

עיין מג"א סימן תכ"ט ס"ק ח', ועיי"ש במחצית השקל דמשמע שאסור גם בהספד. - ועיין שם במשנ"ב ס"ק י"ד ובמש"כ שם בגליון לענין הספד - ועיי"ש מש"כ בגליון לענין הספד של ת"ח באסרו חג דשבועות.

תענית באסרו חג

מ"ב ס"ק ו'. ולפי טעם זה באסרו חג שאחר סוכות מותר להתענות, אכן מדברי הגר"א משמע דגם שם אין להתענות.

עיין לעיל סימן תכ"ט מ"ב ס"ק י"ד שכתב דהמנהג שלא להתענות בכל אסרו חג.

שמשמע שם שהאיסור לבד לא עושה הפסק, יעו"ש במ"ב סוף ס"ק כ"ב [שכתב בשם הט"ז לגבי שנים שהיו שותים והחשיך, דאם אמרו בואו ונקדש כתוב בשו"ע דאם רצו לחזור ולשתות קודם קידוש, אע"פ שאינם רשאים צריכים לברך שנית בורא פה"ג, וכתב הט"ז דאם לא אמרו בואו ונקדש אין צריכים לחזור ולברך, ואף דאסור מחמת שהוא קודם קידוש האיסור לבד אין עושה היסח הדעת].

והנה שם הוי איסור לכל העולם, וא"כ כ"ש בגוונא של יום הכפורים כנ"ל, אך לנידון של חמץ אולי עוד לא מוכח, משום דהנידון של ער"ש אפשר בתקנה של קידוש להתיר האיסור, משא"כ בגוונא של חמץ לא יכול להתיר מבלי שיחשך. - ואולם אם כן אפ"ל שגם לא מוכח לגוונא של יוה"כ, דהגם דשם יש מעליותא שזה רק חסרון זמן שלו ולא של כל מי שהוא חולה, אבל יש גריעותא שכעת שאכל קרוב לשיעור לא יכול לגרום היתר עד שיחכה כמה רגעים, משא"כ בהא דערב שבת יכול לקדש.

ואולם אם מהא דחמץ מוכח ממג"א [דסימן תצ"א] דלא יברך, א"כ כל שכן בהא דיום הכפורים, [דאין צריך לברך מחדש], ורק דהיה אפשר לומר שבגוונא של חמץ איירי במברך בלילה, וכגון ששותה שכו ומברך שהכל, או שנימא כפשט"י שאיירי במאכל, ואולם הרי המג"א איירי רק לנידון דחמץ, אבל אולי באמת צריך לברך המוציא מחדש (ואין לדחות דא"כ איך מותר להמשיך לאכול כיון שלא הבדיל, דו"א, דהרי באמת הוא באמצע אכילת פת שהתחיל עם המצה, ורק דמדין ברכה צריך לברך על החמץ, וזה כמו שמותר לו לאכול באמצע אכילה זו פרי אשר צריך לברך עליו).

אך עכ"פ מפשטות לשון המ"ב סימן רע"א ס"ק כ"ב משמע דאיסור לא עושה היסח הדעת, ומשמע לכל גווי, וכן משמע מהשקו"ט אשר בב"י שם עיי"ש.

סימן תצ"ב - תענית שני וחמישי ושני אחר המועדים

מה שנהגו בתענית אחר המועדים

מ"ב ס"ק א'. שני וחמישי וכו'. שחוששין שמא מתוך משתה ושמוחה באו לידי עבירה.

עיין בית יוסף מש"כ עוד טעם [בב"י בס"י תכ"ט כתב עוד טעם בשם המרדכי דאחר החג מתענים בזמן הרביעה כשלא ירדו גשמים, ובני ננוה אחר הפסח].

תענית בער"ח אייר

מ"ב ס"ק ב'. עד שיעבור וכו'. דבניסן המנהג שאין מתענים בו כלל.

לענין ערב ר"ח אייר עיין כף החיים סימן תכ"ט ס"ק כ"ז, ולענין ערב ר"ח חשוון עיי"ש ס"ק ל"ו ובסימן תי"ז ס"ק ט"ו.

ברכת המתענין בה"ב בשבת כשיש חתן

מ"ב ס"ק ג'. וכשיש מילה או חתונה באותו שבת שמברכין בה"ב נוהגין לברכו במנחה.

עיין אגרות משה חאו"ח ח"א סימן ק"ו [שנוטה לומר דבמקומותינו שאין מפטיירין שוש אישיש הרי מנחה כמו שחרית ואין לדחות למנחה, ומזכיר תו"ד סברא דהוא משום שקורין לחתן לתורה יש בזה הזכרת שמחה] - לכאורה מסתבר מאוד לומר כן, ובפרט להנהיגים שבשבת זו מיקרי "שבת שול פירינג", דהיינו שבת הראשונה שמוליכין הכלה לביהכ"ס, ובאים לביהכ"ס משפחות המחוננים ומכבדים ב"עליות" את קרובי המשפחות, ובפרט כשעושים אז "קידוש" ו"כיבוד" לכל בני ביהכ"ס או אפילו רק למחותנים.

סימן תצ"ג - דינים הנהיגים בימי העומר

רחיצה בנהר ואמירת שהיינו בימי הספירה

סעיף א'. מ"ב ס"ק ב'. מפני שבאותו זמן וכו'. ר"ל ואין ראוי להרבות בשמחה [טור], ומ"מ אם נודמן לו איזה ענין שצריך לברך עליו שהיינו יברך.

בענין לבישת בגד חדש, רחיצה, וברכת שהיינו בימי ספירת העומר - עיין שו"ת דברי מלכאל ח"ג סימן י"ג [ד"ה ומה].

זמר בכלי שיר בימי הספירה

מ"ב ס"ק ג'. אבל לעשות ריקודין ומחולות נהגו איסור, וכ"ש בשאר ריקודין ומחולות של רשות שודאי יש לזוהר.

עיין אגרות משה חאו"ח ח"א סוף סימן קס"ו שכתב שבמי ספירה יש לאסור לזמר בכלי שיר (אפילו להתמיתים כל השנה).

תספורת לאשה בימי הספירה

סעיף ב'. בשו"ע. נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג בעומר.

עיין שו"ת פנים מאירות ח"ג סוף סימן ל"ז שכתב להתיר לאשה להסתפר מר"ח עד התענית [ע"פ מה שהיקל הרמב"ם בפ"ו מהל' אבל ה"ג לאשה בתספורת לאחר ז'], וא"כ כש"כ בימי הספירה (דהא לעיל הוה דין דמר"ח עד השבוע לדין ספירה, וכאן מתיר אפילו עד התענית). - ועיין שו"ת אג"מ מש"כ לחומרא בנדון זה אם אינו נחוץ כל כך. - ועיין פמ"ג סימן

שבס"י תצ"א מסתפק, ובסימן תקכ"ד כתב בפשיטות להתיר, ובתחילה מסכים לדברי השואל שיש לחלק בין אכילה שאסור קודם הבדלה לשתית מים שמוותר, ואח"כ כתב דיש ליישב בפשיטות דיוה"כ שהתענה כל היום יש לחוש לסכנה]. - ואולם תמוה דהא ע"כ המג"א איירי בסימן תצ"א כשהוא באמצע סעודתו ואין מניעה משום הבדלה, דהרי אם באמת בירך ברכת המזון אסור לאכול גם מצה, וכן מתבאר ממה דהמשנ"ב במהדורה מאוחרת שם תיקן דבריו כהערה ע"ד מג"א בענין אמצע הסעודה, והערה זו היא ג"כ לתמוה ע"ד מחצית השקל, ועוד דע"כ המג"א איירי בזה, דהא כתב דינו במי שהתחיל מבעו"י, ואם כבר בירך מאי נפק"מ מה להתחיל מבעו"י. ואולם הרי באמת המג"א כתב שם דצ"ע, ולמה, הרי שפיר כתב שאין איסור חמץ שייך ליו"ט, דהרי אסור גם בחוה"מ וא"כ כיון שחשכה מותר, וצריך לומר דיש צד כיון דסו"ס זה איסור הנוגע לענין אכילה אפשר לומר דדומה לאיסורי אכילה של קודם הבדלה ואחר ברכת המזון, אבל רחיצה אין לה שום ענין לדמות לשם, והשואל ומשיב הביא בשם השואל חילוק גם לשתיה של מים, דשתית מים ג"כ לא תלוי בהבדלה (אע"ג דאיסור אכילת חמץ היא כל היום, ואיסור אכילה במוצאי שבת היא דוקא אחר ברכת המזון ומשחשכה עד הבדלה, מ"מ שפיר אפשר לומר דכל הנוגע לענין אכילה דהם עד הבדלה).

הזכרת יעלה ויבוא בבהמ"ז כשתחיל בז' של פסח מבעו"י - וכשמברך על כוס שכר

מ"ב ס"ק א'. מי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעו"י עד הלילה ועדיין לא התפלל והבדיל מותר לאכול חמץ, דכיון שחשכה הוי לילה לכל מילי אלא שחכמים אסרו במלאכה עד שיבדיל [מג"א ושי"א]. אמנם אם עדיין לא בירך בהמ"ז בודאי אין לו לאכול חמץ, דהרי יצטרך לומר יעו"י משום דאזלינן בתר התחלת הסעודה כדאייתא לעיל בסו"ס קפ"ח, וא"כ יהיה תרתי דסתרי.

לכאורה גם דברי המג"א הרי איירי באופן זה שלא בירך, דאי לא"ה הרי אסור לאכול לפני הבדלה, ואולי כונת המשנ"ב בזה לחלוק על מש"כ מקודם. - ושו"ר במ"ב דפוס אחר שמוגה כאן ג"כ זאת בתורת השגה על מש"כ קודם. - ועי' בערוך השלחן [שמפרש דהמג"א איירי שהבדיל אלא שעדיין לא התפלל].

ועיין מש"כ לעיל סימן רס"ג מ"ב ס"ק ס"ז [לגבי מי שאמר המבדיל באמצע סעודתו שהוא מותר כבר במלאכה, שהמג"א נשאר בצ"ע אם יכול אח"כ לומר רצה בבהמ"ז] ומש"כ שם בגליון - דמשמע לכאורה דמ"מ יכול להמשיך לאכול, ולענין זה לא אמרינן דהוי תרתי דסתרי כיון שאצלו כבר חול א"כ איך אוכל לפני הבדלה, דמ"מ זוהי המשך של סעודה שעוד לא נתחייב בחיוב הבדלה - דיתכן גם דהוי חול ועוד אין חיוב הבדלה, ואשר לכן יתכן דגם באופן זה כשמברך אח"כ על הכוס אשר בסימן רצ"ט ס"ק י"ד כתב להתיר לשתות הכוס, אזי אפילו בגוונא הנ"ל יוכל לשתות הכוס, דלא גרע מהמשך עצם האכילה לאחר אמירת המבדיל, והיינו כנ"ל דהוי חול ובכ"ז עוד אין חיוב הבדלה. - ואולם לענין הזכרת שבת בברכת על הגפן עיין מש"כ סימן רצ"ט ס"ק י"ד בגליון דלא יזכיר.

והנה לברך בהמ"ז בלילה על כוס שכר, לפי הנ"ל בסימן רצ"ט ס"ק י"ד שיכול לשתות הכוס אחר ברכת המזון ולפני הבדלה, מ"מ כאן הוי תרתי דסתרי דאין יחשיב ליום לברך ולהזכיר של חג, ומאידך כבר מתחילת ברכת המזון קובע שמברך על כוס חמץ שזה מורה על לילה, והוי תרתי דסתרי כהדדי, ויתכן עוד יותר מהנידון של רס"ג מ"ב ס"ק ס"ז דשם כתב צ"ע, וכאן יתכן דודאי לא מהני, ולכן א"א ליישב דכונת מג"א לכה"ג של ברכת הכוס של שכר, ואשר לא היה מהני משום הזכרת המאורע בברכת על הגפן, לפי מה שבלא"ה כתב בקיצור שלחן ערוך סימן מ"ד בפאת השלחן דלא יזכיר שם של שבת, דא"א כאן ליישב כן משום דזה עוד ביותר תרתי דסתרי כנדון המשנ"ב כאן, ולפי הערתי יתכן דלא עדיף מהנידון של סוף סימן רס"ג, ואשר הוי רק צד א', אבל כאן הוי כודאי תרתי דסתרי, ועוד דהרי המג"א איירי באוכל חמץ ולא בשותה.

- לענין מש"כ דנידון המשנ"ב כאן לא עדיף מהנידון של סוף סימן רס"ג, יתכן דכאן גרע, דשם הוי רק אמירה, אבל כאן שהוי מעשה אכילה גרע ואין יאמר אח"כ חג המצות. - עיין בשו"ת מנחת אלעזר ח"ד סוף סימן מ"ג.

חיוב ברכה שניה אחר שהוצרך להפסיק מחמת איסור

הנה עוד בחודש תשרי העיר ר"י לנדא הי"ו לענין חולה ביום הכפורים [שאוכל פחות מכשיעור ומפסיק זמן של אכ"פ], אם נימא כיון שמוכרח להפסיק לאכול, צריך לברך מחדש על מה שיאכל אח"כ, והנה עיין בסימן תצ"א במג"א ובמ"ב לענין מי שאכל בז' של פסח בערב והחשיך, לענין אכילת חמץ [דמוותר לאכול חמץ אף שעדיין לא התפלל והבדיל], ובפשטות משמע דאוכל חמץ שטעון המוציא, ומשמע דינו מברך המוציא, ושם עוד גרע שבשעה שבירך אסור לאכול החמץ **לכל העולם** (ורק דהוי מחוסר זמן), וא"כ כ"ש בנדון הנ"ל שאין זה איסור מוכרח עבורו, דאילו היה מקדים או מאחר לאכול היה כבר ההיתר ברגע זה, וכן אילו היה אוכל משהו אחר משהו הרי לא היה אסור.

והנה עיין בסימן רע"א בטור וב"י ובשו"ע ומ"ב סעיף ד' וה' [במקום שמפסיק ופורס מפה ומקדש אם צריך לברך בורא פה"ג ואם צריך לברך המוציא], דמשמע שם בב"י דבעי' תרוויהו, איסור וגם מעשה הקידוש - ואז ג"כ תלוי בפלוגתא, עי' בשו"ע ומ"ב, והעירני חתני ראי' רוזנטל הי"ו



חקר הלכה

הגאון רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל
מראשי ישיבת "כוכב יעקב" טשעבין*

סימן א

בענין ספה"ע לאחר שקיבל עליו תוספת שבת והמסתעף

ביאור ד' התה"ד בענין מי שספר ביום או שסופק אם ספר שיכול לספור למחרת בברכה

א. קיי"ל (בשו"ע סי' תפ"ט סעיף ח') דאם שכח לספור בלילה יספור ביום ובלא ברכה, ולמחרת יספור בברכה, וכן במסופק אם ספר יום א' סופר למחרת בברכה, וטעמא כתב בתרומת הדשן (סימן ל"ז) דמצרפינן חדא דילמא ספה"ע דאו' וממילא מחוייב לספור מספק, וכיון שמחוייב לספור צריך לברך, וכשיטת ראב"ה (ח"ב סי' תקכ"ו) [ודילמא אין הימים מעכבין זא"ז וא"כ בלא"ה צריך לברך].

ולפי"ז בספר רק ימים ולא שבועות דאז יצא רק למ"ד ספה"ע דרבנן [כדאי בגמ' (במנחות דף ס"ו), ועי' מ"ב סי' תפ"ט שעה"צ סק"ט] א"כ בזה לא יועיל [ולא יוכל לברך, דא"א לצרף השיטות דספה"ע דאו', דלדידהו אין כאן ספק ונחשב כודאי לא ספר, ואי ס"ל כה"ג א"כ לא יוכלו לברך למחר, וכעין ש"כ בחת"ס בתשו' (חלק ו' סי' י"ט) לענין מי שספר בלא כונה אם יוכל לספור למחר בברכה [דכיון דלמ"ד ספה"ע דאו' נקטינן דמצוות צריכות כונה, הוה להך מ"ד כודאי לא ספר, ולא שייכא לצרף שיטה זו].

נוכח ביום לאחר שקיבל תוספת שבת שלא ספר האם תועיל ספירתו

ב. ואם לא ספר בלילה וגם לא ביום, ונוכח לאחר שקיבל תוספת [מבעוד יום], בזה כתבו רבנן בתראי דשפיר דמי [שיספור בלא ברכה כדון סופר ביום ולמחר יספור בברכה], וכמבואר בשע"ת (סי' תפ"ט לסעיף ח') בשם ספר זרע אמת [ועי' עוד באגרות משה (או"ח ח"ד סי' צ"ט אות ג'), וש"ת שרגא המאיר (ח"ו סי' מ"א) עיי"ש].

ולכאוי' האי פיסקא לאו משום דהוה קבלה בטעות [כעין מש"כ בס"ז (סי' ת"ר סק"ב)] לענין תקיעת שופר ברה"ה שהביאורו ביום שני של ר"ה שחל בערב שבת לאחר שקיבל עליו תוספת שבת, אלא מחמת דאכתי יום הוא ויכול לספור [וכ"ה לשון השע"ת שם], ונפק"מ דלפי"ז אפילו כשכבר התפלל מעריב ועשה קידוש נמי יכול לספור, ואף דכה"ג בתקיעת שופר א"י לתקוע, מפאת דאם נדונו כטעות יהא המעריב של שבת והקידוש לבטלה, [נ"מ התם שקבלת הת"ש גורמת איסור לתקוע, אף שעדיין הוא יום, ומשום הכי מוכרחים לבא לסברת טעות, וככה"ג לא דנים דין טעות, אך הכא א"צ לזה דקבלת הת"ש אינה סתירה לפסירה, דסוכ"ס אכתי יום הוא], ועי' עוד להלן סק"ד.

ועוד נפק"מ דה"ה בביה"ש של כניסת שבת, ולפמ"ש בשו"ת בית שלמה (ח"א סימן ק"ב) דבסופר בביה"ש של סוף היום יכול לחזור ולספור בברכה, ומשא"כ אי היינו דנים מפאת טעות [לא שייך למימר הכי,

דמתחילת ביה"ש מחויב לנהוג קדושת שבת מספיקא, אך כיון דא"ז סתירה לקדושת שבת, א"כ גם בביה"ש של כניסת שבת אכתי ספיקא דיומא הוה].

ובספר פסקי תשובות (חלק ה' עמ' רפ"ה הערה 113) דייק מד' הפוסקים דהוא משום טעות, ורק בנוכח קודם השקיעה, דלאחמ"כ כבר א"א לבטל, ולענ"ד הדבר צ"ע [ולדבריו גם קודם השקיעה אם נזכר בזמן שמוכרח לתוספת שבת ההכרחית, שא"א לבטלו משום מקח טעות, תו לא מהני לי' ספירתו (ועי' להלן סק"ו)].

אם יש ללמוד מהפסק טהרה לאחר תוספת שבת [ואם רשאי לעשות תנאי בהדלקת נרות לצורך כך]

ג. והנה בתרוה"ד (סי' רמ"ח) דן אם אשה יכולה לעשות הפסק טהרה לאחר שקיבלה תוספת שבת, וכ' דלא מצוי למיעבד וברמ"א (יו"ד סי' קצ"ו ס"א) דלכתחילה לא תעשה, אבל בדיעבד שפיר דמי³.

ובספר זרע אמת (או"ח סי' ס"ו) שהוא מקור ד' השע"ת הנ"ל כ' שגם לאחר שהתפללו מעריב אפשר לספור, כי היכי דאפשר לעשות הפסק טהרה אף לאחר קבלת שבת, ומפורש שאין טעמו משום מקח טעות [אלא משום דאכתי יום הוא, ושלכל הדינים דלא שייכי לקדושת שבת נידונים כיום], וזה כמוש"כ, ואיהו ס"ל כמהר"ל [המובא ברמ"א ביו"ד שם] דפליג על התה"ד בענין הפסק טהרה.

ושו"ר באגרות משה (או"ח ח"ד סי' צ"ט) שכתב לב' הסברות, דהיינו הן מפאת מק"ט, והן מפאת דאכתי יום הוא, וכ' דנ"מ לענין התפללו מעריב, דבזה לא שייך לומר מק"ט כיון שאם הקבלת שבת תתבטל יהא המעריב לבטלה, דא"א להתפלל תפילת שבת בלא קבלת שבת, ואסיק באגרות משה דגם בלא טעם דמקח טעות יכול לספור, וכדחזינן בהפסק טהרה, [וכדפסק הרמ"א בדעיבד סומכים על הרמ"א דאהני ההפסק טהרה לאחר קבלת שבת, וה"כ בדיעבד דמי], וממילא לפי"ז ה"ה בביה"ש, וכנ"ל.

[ומ"מ הא מיהת דלתה"ד א"א לספור אלא בגונא דאיכא למימר מק"ט, אלא דאנן לא נקטינן כוותי' בגונא דהוה דיעבד, וא"כ לדידן בודאי דלא כמוש"כ בפסקי תשובות, ועי' הערה 2].

בעיקר הנידון דלאחר תפילת מעריב ואי שייך תפילת מעריב בלא קבלת שבת

ד. והנה באגרות משה הוה פשיטא לי' כמוש"כ דלאחר מעריב לא יתכן לידון מק"ט כיון דתהא המעריב לבטלה אם תתבטל הקבלת שבת, וכ' האגרו"מ דטעמא דמילתא דלא יתכן מעריב של שבת בלא קבלת שבת, והוכיח כן מהא דיחיד שטעה ביום המעונן וסבור שהוא לילה ונתברר שעדיין יום, שחוזר ומתפלל (סי' רס"ג סעיף י"ד), ופי' האגרו"מ דהטעם משום דככה"ג הקבלה בטעות, ואם אין קבלת שבת ליכא תפילת מעריב של שבת, אך לכאוי' דבריו צ"ע דחזינן דגם ביום חול אם טעה והתפלל

מחמת שסבור שכבר לילה חוזר, [וש"מ דאין הטעם משום דבעינן קבלת שבת, אלא דלמעריב קודם הלילה בעינן שיעשונו לילה מדעת].

ולכאוי' מוכח דלא כדבריו מהא דציבור שטעו ביום המעונן שאין חוזרים (עיי"ש סי' רס"ג ס"ד), ומותר להם לעשות מלאכה, וש"מ דשייך תפילת מעריב של שבת בלא קבלת שבת, ובאגרו"מ שם מתבאר דס"ל שזה קולא בציבור, אף דלא שייך מעריב של שבת בלא קבלת שבת, וכן קאמר הרב מרדכי ועקנין שליט"א⁴.

ונמצא דלהאגרו"מ לא יתכן להתפלל מעריב של שבת או יו"ט בלי קבלת שבת, אך לו"ד י"ל דשייך תפילת שבת בלא קבלה, ויכול לעשות מלאכה אח"כ דומיא דציבור.

והנה מב' (בסי' רצ"ג ס"ג) דאפשר לעשות הבדלה בשבת גופא, [וחזינן שיכול לעשות מצוות של הלילה קודם הלילה אף שעדיין נוהג במנהגי היום], ויל"ע במה שדנו הפוסקים (בסי' רצ"ט ס"א) לענין סעודה שלישית בבין השמשות מפאת האיסור אכילה מספק מפאת קודם הבדלה, ולכאוי' איכא תקנתא שיבדיל ואח"כ יאכל סעודה ג' [בעוד שהוא ביה"ש והוא ספק יום], ויל"ע בזה.

[ועכ"פ לפי"ז ליכא להך נפקותא דכתיבנא לעיל (סק"ב) דגם בהתפלל מעריב נמי שייך טעמא דמק"ט, ונפק"מ דגם בתקיעת שופר יחשב טעות, ויכול לתקוע בשופר].

והרב בן יעקב הביא הוכחה דאפשר להתפלל מעריב בלי קבלת דיני יום המחר, דחזינן בחנוכה ור"ח שאם התפלל מעריב מבעו"מ מוכיז יעו"י, ואם אוכל אח"כ קודם הלילה אינו מוכיז יעו"י בברכהמ"ז, וכן לענין על הניסים⁵ [וש"מ דשייך מעריב דלילה אף בלי קבלת תו"ש].

ומ"מ לענין קידוש נראה דבטעו (אפילו בציבור) חוזרין ומקדשין, דהדין נותן דלא שייך קידוש בלא קבלת תוספת שבת, [ולפי"ז לענין אם עשו קידוש, שפיר איכא נפקותא בין הך תרי טעמי דלעיל לגבי ספה"ע, דלא שייך לומר מק"ט, ושייך לומר דאכתי יום הוא דומיא דהפסק טהרה].⁶

גם לדעת התה"ד מ"מ אחרי הדלקת נרות שבת שייך לידון מקח טעות

ה. [והנה נת' דלד' התה"ד משעה שקבלו שבת והתפללו מעריב נידון לגמרי כלילה ולא מהני הפס"ט, וה"ה שא"א לספור ספה"ע, אך מ"מ אם נדון משום טעות שפיר תהני ההפס"ט או הספירה, ולהאגרו"מ אחרי קבלת שבת אפשר לידון טעות ואחרי תפילת מעריב א"א לידון טעות, ולדבריו אף אחרי מעריב אפשר לידון מק"ט, אך לא אחרי קידוש, ויל"ע לענין אחרי הדלקת נרות, ונ"ר דשייך לידון מק"ט, דהא מב' במ"ב (סימן רס"ג ברמ"א סעיף י') דמהני להתנות שאין מקבלת שבת בהדלקת נרות, וא"כ זו שטענה וחשיבא מק"ט כמוש"כ ה"ה ת"ר, נעשה כמי שהתנית בהדלקת נרות שאין מקבלת שבת, דהקבלה בטעות, ואין הברכה לבטלה, דשייך הדלקת נרות בברכה בלי קבלת שבת].

[ועי' להלן סק"ה], [ועי' בדברי רבינו בגליון הקודם בסוגיית טעות במצוות (סימן ק"ג סק"ב), ויתכן דבכה"ג שפיר עבדינן מק"ט עיי"ש].
4. א.ה. יעו"י בביה"ל סי' רס"ג ס"ד דאייתי פלוגתא אי תפילת הציבור בטעות תפילה, או דא"ז תפילה ואעפ"כ לא הטריוח עיי"ש. אך י"ל דהתם הנידון מצד שהתפילה בטעות, ולא מצד מה שהוא בלא קבלת שבת, ודו"ק היטב.
5. א.ה. באמת ד' המ"א והמ"ב סי' תכ"ד דמוכרי יעו"י, אך ד' הפ"ח שם שאינו מוכיז, ועי'.
6. א.ה. אע"פ שאין לא כתבו רבינו בפי' דנפק"מ לספה"ע, מ"מ מתבאר מהמשך דבריו, עי' סק"ו.

1. א.ה. כ"ז לפי המבואר בתה"ד, אך הפוסקים ב' הטעם באופ"א דדינא דבה"ג ספיקא, וכל שספק אם לא יצא יד"ח ספירה הוה ס"ס, דילמא דלא ככה"ג, ואפי' אי כבה"ג דילמא ספר. עי' היטב במ"ב שם. ואדרבה דהך צד ש"כ התה"ד עפ"י ראב"ה לא ס"ל, דצד זה נדחה מן ההלכה, ועי' ביאור הגר"א סי' תפ"ט ס"ו עיי"ש.
2. ויעו"י בכ"ז לקמן סימן י' ענף ב' סק"ב, ושם ענף ג' בארוכה.
3. א.ה. ולכאוי' לפי"ז לענין ברכה יש לנו לחוש לשיטת התה"ד, וכל היכא דא"א לידון מצד מק"ט א"א לברך, אלא דבאמת ליכא בזה נפקותא, דבלא"ה אין מברכין על ספירת יום. וק"ל. [ועי' להלן סק"ח].

* הערת המערכת: הנה הגאון זצ"ל כתב מערכות אלו בקצרה ובאופן מתומצת מאד, ונוסף גם עוד שכתב היד היה קשה מאד לפיענוח, ולפיכך הושקעה עבודה רבה ומלאכת מחשבת במלאכת העתקת כתב היד ובעריכת הדברים. וכיון שרצון הגאון זצ"ל היה שלא לשנות מדבריו מאומה, לפיכך כדי לעשות רצון צדיק לא שינינו, וכדי לבאר הדברים הוספנו תוך דבריו סוגרים באותיות קטנות למען ידעו המעיינים כי מאתנו היתה זאת, ועל כן אם המצא תמצא תמיהה או טעות בדברי הגאון זצ"ל עמנו תלון משוגתינו, ובודאי הגמור שהטעות בנו ובהעתקתנו.

החידו"ת הנדפסים כאן נערכו מתוך עשרות מערכות בכת"י רבינו זצ"ל מתקופות שונות, ושילבנו את כל מש"כ באותו ענין למקום אחד, ושבצנום למערכה אחת בסדר נכון שיהא לתועלת הלומדים, ובפרט כאשר הרבה מן הדברים מצאנו שנשנו ונכפלו כמה וכמה פעמים בכת"י, ומחובתנו לציין שבדרך כלל לא נמצאו סתירות בין הדברים, אלא אדרבה אחז צדיק דרכו ושיטתו וסברתו באותו ענין בכל המקומות, ואדרבה שדבריו משלימים זא"ז ומאירין זע"ז, כאשר פעמים קיצר בצד מסוים ובמקום אחר ביארו יותר, ובמק"א הקדים סידור השיטות וקיצר במו"מ, ובמקום שני קיצר בסידור השיטות והרחיב במו"מ, וכן אפי' בתוך כל המו"מ, עד שאם היינו מדפיסים הכל כמתכונתו היינו מקשים מאוד על המעיינים, ולתועלת הלומדים והמעיינים ריכזנו כל דברי רבינו באותו ענין והשמטנו הכפילויות, ואדרבה השתמשנו בכל מה שמק"א מאיר ומשלים את חבירו, וערכנו וסידרנו הדברים באופן שיהא לתועלת הלומדים ולע"ג רבינו זצ"ל, אך לשם כך הוכרחנו לשנות הרבה פעמים מלשוננו אך ורק שנוגע לקישור הדברים מקטע למשנהו וכדו', ואדרבה דקדקנו הרבה אחרי לשוננו וכונתו שנתבררה לנו ע"י שהדברים חזרו על עצמם במהדורות וצורות שונות בכת"י, ובמקום שמצאנו סתירות צויינו הדברים, ולפעמים הדפסנו השינויים בהערות שבשולי הגליון תוך ציון

והדגשת דברים שזה העתק מכת"י רבינו במק"א, כמו"כ הקפדנו מאוד שכל תוספת הסבר וביאור שלא מצאנוהו להדיא בכת"י, אף שהי' ברור לנו שזו כונתו הודפס באותיות קטנות לאות שהם מהוספת העורך. ואחרי כל זאת בודאי שגיאות מי יבין, וע"כ פשוט שהמוצא טעות יתלה בעורכים ולא ברבינו זצ"ל.

כמו"כ הדפסנו בהרבה מקומות גם מה שמצאנו בכת"י סידור וסיכום שיטות הראשונים וגדולי האחרונים בסוגיא, אף שלכאוי' אין בזה כל חידוש, אך מ"מ מלבד מה שיש מעלה בדברי רבינו זצ"ל שסדרם באופן מתומצת ובהירות נפלאה, ויש ללמוד מזה ההבנה הנכונה בדבריהם, אך מלבד זאת הדפסנוהו כהקדמה בכדי שכל המשך ההערות והמו"מ יובן היטב, דבהמשך כבר קיצר בהעתקת השיטות, וד"ל.

כמו"כ כל הכותרות וחילוקי הסעיפים והענפים וכותרות המערכות והרבה מצינוי המראי מקומות, וכן כל מה שנתווסף בסוגריים בכתב קטן בתוך הדברים המה מאת העורך שליט"א, וכ"ש ההערות שבאו בשולי הגליון, שהוצרכנו כ"ז בכדי להקל על המעיינים הי"ו.

יישר כח מרובה למשפחת הגאון זצ"ל, הרבנית הדגולה שתבלחט"א ובנו חביבו הרה"ג רבי שלמה יוסף שליט"א שנהגו בנו בעין טובה, והעמידו לרשותינו את כתביו של הגאון זצ"ל לזכות בהם את הרבים, ישוטטו רבים ותרבה הדעת. כמו"כ יישר כח מרובה להרה"ג רבי מרדכי ועקנין שליט"א, ולידידינו היקר יד ימינו של הגאון זצ"ל הר"ר מרדכי קרימילובסקי שליט"א, על סיועם וטרחתם בהשגת הכתבים.

אחרון חביב יישר כח מרובה להעורך היקר ברוך הכשרונות הרה"ג רבי בן ציון רפאל גרינהויז שליט"א על שעשה ימים ולילות בטירחא מרובה להעמיד דברי הגאון זצ"ל על מתכונתם.



ג' שיטות בדבר [והכרעת ההלכה]

ובספר מקראי קודש לתלמיד הפר"ח הגאון מהר"ח אבולעפאי זצ"ל פליג אדרבי, וס"ל דיכול להוציא ואפי' לבה"ג, ומשום דחשיב בר חיובא, אלא שאין קיומו קיום.

[ונמצא ג' צדדים בדבר, לפר"ח מוציא בספירה ולא בברכה, להגרעק"א אין מוציא כלל אפי' בספירה¹⁶, ולמקראי קודש מוציא בספירה ובברכה ואפי' לבה"ג].

ולדינא, עי' בברכ"י סי' תפ"ט דבכנה"ג ועוד רבנן בתראי [הפרח מטה אהרן והרד"ן] פסקו כהפר"ח, וכ' דהכי נקטינן, והובא כ"ז בשע"ת סי' תפ"ט¹⁷. [ועי' עוד להלן סק"ח דמ"מ א"י אלא מספק ולא שהוכרע כן בתורת דואי].

שורש פלו' הפר"ח והמקראי קודש אי המחוייב במצוה שא"י לקיימה מיקרי בר חיובא

ב. והנה שורש פלו' הפר"ח ומקראי קודש, דהפר"ח ס"ל דכיון שהחסיר יום א' ותו א"י לספור חשיב לאו בר חיובא [לבה"ג בתורת דואי, ולדין הוי ספיקא], ונעשה כאשה במצוות עשה שהזמן גרמא, וכמו שאשה אינה יכולה לתקוע בשופר עבור איש, וא"י לברך ברכת הלולב עבור איש, וכמו שאשה א"י להוציא בברכה מ"ז למ"ד דנשים פטורות [יעוי' בסיון קפ"ו]. אבל המקראי קודש ס"ל דדמי למי שכבר יצא [דאע"ג דמכאן ואילך כבר נפטר, ותו א"י לברך דמי' מוציא אחרים בברכתו, וה"נ דכוותי' דהוא מחוייב אלא שא"י לקיים].

והיינו דפליגי אם היכא דנטולה ממנו יכולת עשיית המצוה קרינן לי לאו בר חיובא [ולפר"ח צ"ל דביצא שאני כיון שפטורו משום שכבר קיים, ולא משום שא"י לקיים ושפיר מיקרי שייך בהמצוה].

ולכא' יש ראי' לפר"ח מהא דחרש שאינו יכול להשמיע לאזניו, אינו יכול להוציא אחרים בתקיעת שופר [סימן תקפ"ט], וגם לענין מגילה א"י להוציא כיון שא"י להוציאם באופן המועיל לכתחילה, דכיון שהוא לא יכול להשמיע לאזניו לא מהני אף שהשומעים שומעים באזניהם, דמ"מ כיון שהוא א"י לקיים ד"ו כלאו בר חיובא לגבי זה, וכבר נתקשה בזה הברי', וכ' שאין הטעם מובן, דהרי בר חיובא אלא שא"י לקיים [עי' בס' תרפ"ט ס"ב], ועכ"פ לכא' חזינן כהפר"ח, וצ"ל דהתם שאני שהחסרון קבוע בגופו, ולעולם כן הוא, ע"כ מודה המקראי קודש דלאו בר חיובא קרינן בי' דלא שייך כלל למצוה זו. [ובמק"א כתב רבינו זצ"ל שזה ב' סבות נפרדות. א. דבר קבוע בגופו. ב. דבר שהוא לעולם, ואין הכרח לשינהו דאולי הכל תלוי רק בא' מהם, ועי' בהמשך].

ובאמת כ' בפמ"ג¹⁸ דאם אוטם אזנו ואינו שומע שפיר יכול להוציא אחרים יד"ח, כיון דמיקרי בר חיובא [ומ"מ אין מזה ראי', דשאני התם דבידו לשמוע ושפיר מיקרי בר חיובא, וע"כ אף דאיהו לא נפיק השתא יד"ח דמי למי שיצא מוציא, ועי' להלן].

ועי' בהגרעק"א [בגליון השו"ע סי' רצ"ז] דאף למ"ד דברכת בשמים במוצ"ש הוה ברכת המצוות, מ"מ אם אין לו כלל חוש הריח מיקרי לאו בר חיובא, דדמי לחרש הנ"ל¹⁹. ויל"ע באופן דרק עכשיו א"י להריח, וכן לגבי מי שעכשיו יש לו מוחש באזנו אי גם בזה הוה כחרש, [דהוה קבוע בגופו אבל לפי שעה]. אבל אם תמיד יכול להריח אלא שעכשיו מצונן והאף סתום בצואת האף, לכא' דמי לאוטם אזנו דמיקרי בר חיובא, וצ"ת.

ויל"ע במש"כ במ"ב [רצ"ג ס"ק ל"ד] דיל"ע בסומא אי יכול להוציא ובברכת מאורי האש, דהי' לו ללמוד ד"ז מחרש שנחשב בגדר אינו מחוייב, וצ"ע.

ולפ"ז יש לדון בגידם אם יכול להוציא חבירו בברכת התפילין, דלכא' חשיב לאו בר חיוב, גם למקראי קודש, ואולי יש לחלק בין מי שהחסרון שלו בצורת הקיום [שגם אם קיים לא יחשב מצוה], כחרש, לבין מי שהחסרון שלו בהחפצא דמצוה [דאין לו על מה להניח את התפילין], אך החילוק דחוק טובא²⁰.

כבר נחשב היום הבא⁹ [דבזה פשיטא דאף שנחשב תו"ש לא מהני להקל, ולדונו כיום העבר].

וכן הדין לענין ז' ברכות דאף שנמשכה הסעודה לתוך הלילה שלאחר היום השביעי [ואפי' במוצ"ש] כבר א"י לברך ז' ברכות, והכי חזינן בגינת ורדים [כלל א', מובא בשע"ת סוף סי' קפ"ח] שכתב דאף דלענין הזכרת רצה אזלינן בתר תחילת סעודה, מ"מ לענין ברכת אשר נתן בשכח רצה לא אזלינן בתר תחילת הסעודה, וטעמא לפי שלענין ברכה לא אזלינן בתר תחילת הסעודה, וה"ה דלענין ז' ברכות לא אזלינן בתר תחילת הסעודה [ורק לגבי הזכרה שבתוך ברכה שאומר בלא"ה אזלינן בתר תחילת הסעודה]¹⁰.

ברכה לאחר שקיבל תו"ש ולענין שאר מצוות הנוהגות ביום

והנה בכל מצוות הנוהגות ביום לכא' דינא הכי, דאפשר לקיימם לאחר תו"ש אם לא קיים קודם, כיון דאכתי יממא הוא, ומ"מ לא יברך דבעינן למיחש דהוה תרת"י דסתר, וכגון ללבוש ציצית אחר תו"ש דלא יברך, [דהא לתה"ד אמרין דעשאו לילה, ולילה לאו זמן ציצית].

ולענין מי שלא הניח תפילין ונזכר לאחר שקיבל תו"ש, יל"ע אם נמי נימא הכי¹¹, שיניחם, או דנימא דיש כבר אות של שבת, וממילא לא שייך אות של תפילין אף דאכתי יממא הוא, ואולי נימא דתו"ש דלית בי' סקילה לא חשיבא אות, ונימא דגרע מחול המועד.

ומ"מ למעשה נראה דיניח דלהסבורים דתו"ש דרבנן, וא"כ מה"ת חייב להניח תפילין, ואיסורא ליכא להניח¹². ולענין מי שלא נטל לולב ונעשה תו"ש, יל"ע אם יש כאן גזירה דשמא יעבידו וצ"ע¹³.

סימן ב

מי ששכח לספור יום א' אם יכול להוציא את חבירו

א. כתב הפר"ח [בסי' תפ"ט] דמי ששכח לספור יום אחד דלדעת בה"ג פטור מהספירה, ולשאר הפוסקים חייב, ואנן חיישינן לבה"ג, וע"כ לא מברכים בימים שלאחמ"כ כדא"י בשו"ע, וכיון שכן, לא יוכל להוציא את חבירו, מפאת דלבה"ג חשיב לאו בר חיובא, ואע"ג דבשאר מצוות אפשר לברך עבור חבירו ואפי' שהמברך אינו מקיים השתא המצוה, אך מ"מ כ"ז רק אם המברך בר חיובא, אך זה ששכח יום א' ותו א"י לקיים המצוה לבה"ג, חשיב לאו בר חיובא, וא"י להוציא את חבירו.

המחוייב מספק אי חשיב בר חיובא

ויש לשאול דהפר"ח כתב [בסי' קפ"ד] דמי שמספק אם בירך ברכה מ"ז ומברך שנית, לדעת הרשב"א דספק דאורייתא מן התורה לחומרא, יכול להוציא את חבירו, ולדעת הרמב"ם דספיקות מן התורה לקולא חשיב לאו בר חיובא וא"י להוציא.

והגרעק"א [בתשובה סימן ו'] נחלק עליו דגם לרשב"א מחוייב רק מספק, וא"כ איך יוציא את המחוייב בודאי, אלא שכ' הגרעק"א (שם) דמה"ת אפשר להוציא אף בלא אכל כלל, משום ערבות [ועי' עוד בדבריו בתשו' סימן ח' בתוך הדברים], ורק מדרבנן א"י להוציא רק אם אכל, וא"כ הו"ל ספק דרבנן, ולקולא, שיוכל להוציא, עכ"ד¹⁴.

והנה הפר"ח נקט דאם מחייבין לי אפי' רק מספיקא חשיב בר חיובא, וא"כ הכא הרי מחייבין לי לספור, ולא סמכינן להקל על הבה"ג ולפטור מן הספירה, א"כ יוכל להוציא ג"כ [ונמצא ד' הפר"ח סותרין זא"ה, וצ"ע].

אם יש לחלק בין הספירה לברכה

ויש לומר דכונת הפר"ח לא על הספירה אלא על הברכה, שלא יוכל להוציא בברכה את חבירו, שהרי לגבי ברכה נקטינן שלא יברך וחשיבין לאו בר חיובא בהברכה, וא"ש. ומיהת כ"ז להפר"ח גופי', אבל להגרעק"א [בתשו' סימן ו' הנ"ל] גם בספירה לא יוכל להוציא [שהרי לדידי' לא סגי במה שמחוייב לספור, דסוכ"ס אינו אלא מחוייב מחמת ספק, וחשיב ספק בר חיובא]¹⁵. ובאמת הא קיי"ל שאשה לא יכולה להוציא אף שמחוייבת מספק בברכה מ"ז, [וש"מ בהגרעק"א ודלא כפר"ח].

ולענין אם אשה שמדליקה נרות מותרת להתנות שאינה מקבלת שבת, כ' במ"ב [סימן רס"ג ס"ק מ"ד] דאין לעשות התנאי כי אם לעת הצורך, וגדר צורך היינו צרכי שבת אפי' שאינם הכרחיים, כיון דמותר להתנות לצורכי שבת שאינם הכרחיים, פשיטא דתעשה הפס"ט, דכיון דמותר להתנות לצורכי שבת שאינם הכרחיים, ק"ו דשרי להתנות לצורך שתוכל לעשות הפס"ט לצאת ידי התה"ד דהרמ"א חייש לכך לכתחילה, ואם לא תתנה ייאסר עליה לעשות הפס"ט, וזו ק"ו שאין עלי' תשובה.

[וכיון שכן שפיר י"ל דבטעות נעשה כמי שהתנית הן לענין הפס"ט, והן לענין ספה"ע וכמו שכתבנו].

נזכר בביה"ש של ער"ש [ובענין אימתי הוא זמן התו"ש ההכרחית]

ו. והנה נתבאר לן ב' טעמים אמאי אפשר לספור אחרי שקיבל שבת, אם משום מק"ט, אם משום דאכתי יממא, ולעיל [סק"ב] כתבנו נפק"מ לענין ביה"ש [ועי' מש"כ לעיל לענין אחרי מעריב, ולענין אחרי קידוש], אכן לכא' גם בביה"ש שייך לבטל [כיון דזה רק מספק, ונימא שלא יקבל שבת אלא יפירוש מספק ממלאכה, ומאיך מספק יספור, ונידון כספיקא דרבנן, ולפמ"כ בבית שלמה [הנ"ל סק"ב] דבספר ביה"ש מהני שיוכל לספור אח"כ בברכה] ורק נשער תוספת שבת ההכרחית, שאז מוכרח לקבל שבת וא"א לבטלו [ואו לא יוכל לספור, להך גיסא דמשום מק"ט] שהיא סמוכה ללילה האימתי, וכל שספר מקודם לזה תחול הספירה.

אבל הרב מילר שליט"א קאמר דע"כ שיעור תוספת שבת ההכרחית הוי קודם ביה"ש, ודייק כך מרמב"ן ור"ן, והיינו מד' הר"ן בביצה [ריש פרק המביא] דקאמר דתוספת חוץ מן הספקי', אך לכא' י"ל דקאי כלפי בני אדם שא"י לצמצם, וע"כ דלא קאי אביה"ש, והיינו דביה"ש ספיקא דדינא, וגם התוספת ספיקא דדינא דאין יודעים אימתי מתחלת הלילה, ואימתי הרגע שקודם הלילה שמוכרחים אז להוסיף מן החול על הקודש, ומספיקא מחמירין מסמוך לתחילת ביה"ש, וכן מוכרח בסברא דלהצד שביה"ש יממא א"צ להוסיף מקודם לכן דהוא זמן מרובה לפני הלילה.

וכן מוכח במ"ב [סי' שמ"ב בביה"ל ד"ה מותר] שכתב דבשבות מקילים בביה"ש של תחילת היום חוץ מהתוספת ההכרחית הסמוכה לצאת הכוכבים.

אכן לשון הרא"ש [יומא סי' י'] צ"ע לפ"ז, וכן ברמב"ן בתורת האדם בענין אבילות ישנה, ועי' בפמ"ג [סי' רס"א סק"ח] באשל אברהם, דנקט דתליא בפלו' אי ספיקות מה"ת לחומרא או מדרבנן לחומרא, ולמ"ד דמה"ת לחומרא ע"כ התוספת ההכרחית קודם ביה"ש, ועי' עוד בשער המלך [פרק ט' מטומאת מת] שהבין כן ד' הר"ן, והלכך תמה על הר"ן במה שתלאו בפלו' אי הספיקות אסורין מה"ת או מדרבנן, דהא ספיקא דביה"ש חשיבא איקבע איסורא, ואסור לכו"ע מה"ת, עיי"ש.

אכן בסברא הדבר צ"ע, וכמו ש"כ דרק כלפי דעת בני"א אימתי צריכין לפרוש מספק יש לדון כן, אך א"א לו שציוותה תורה להוסיף בודאי קודם ביה"ש, ושור"ר דהכי קאמר בקה"י [ביצה סי' כ"ב] אך מהכרח אחר, עיין שם.

ועכ"פ כ"ז נפק"מ רק להצד דהטעם משום מק"ט, אך לדברינו דאף בלא מק"ט עלתה לו ספירה, כל שהוא ספק יום, א"כ אפי' ספר ברגע אחרון של סוף ביה"ש נמי עלתה לו, ויספור בלילה בברכה.

[ונמצאנו למידים: דאי נימא דלא כהאג"מ לענין תפילת מעריב בלא קב"ש, ואם נימא כדברינו דתו"ש ההכרחית רק סמוך לצה"כ, א"כ ליכא נפקותא בין ב' הטעמים רק (א) בניזכר לאחר קידוש, (ב) או בניזכר ברגע אחרון סמוך לצה"כ, אבל ניזכר בביה"ש ואפי' לאחר הדלין, ואפי' לאחר תפילת מעריב, ליכא נפקותא בין הך טעמים].

נזכר בזמן תו"ש שלאחר שבת [לאחר ביה"ש]

ז. וכ"ז לענין נזכר בזמן תוספת שבת שבערב שבת שעדיין יום הוא, אך בנזכר בתו"ש שלאחר שבת בודאי שאחר צה"כ לא מהני לי' ספירה, דזה

הנה כל השייכות לענין ספה"ע הוספת ע"ד עצמינו משום שהי' נר' שרבינו זצ"ל נתכוין לכך, שהכניס ענין זה בתוך הדברים, והוא לכא' גם נכון עפ"י חשבון ד' רבינו דלעיל ודהלן, ומ"מ לא רצינו לשלוח די ע"ד עצמינו והדפסנוהו באותיות קטנות להכריא, שזה מן העורך.

8. וכתב רבינו זצ"ל, וז"ל: והרב מילר שליט"א תמה לפ"ז ע"ד המ"ב [סי' רצ"ט שעה"צ סק"ב] שכתב דסעודה ג' ביה"ש הוה ספק מצוה, דלכא' הוה דאי מצוה, [דהרי מחוייב לנהוג בו תוספת בתורת דואי עד זמן מועט שאחר ביה"ש], ולדברינו ל"ק מידי [וכדהוכחנו דדעת המ"ב דלא כדבריו].

9. א.ה. ומסתברא שזה לא רק לפמ"ש רבינו בטעם דמהני ספירה בתו"ש שבער"ש, שהוא משום דאכתי יממא הוא, שלפי"ז פשוט דע"ז בתו"ש שבמוצ"ש דאף שקיבל תוספת שבת מ"מ כבר היא לילה, אלא אפי' לטעם התה"ד דבתו"ש שלא נתבטלה א"י לספור, משום שכבר עשאו לילה ע"י קבלת התו"ש, מ"מ א"י אלא להחמיר, ולא להקל ולדון בלילה שלאחריו כיום העבר, וזה פשוט. ובאמת שגם בלא"ה נר' שגם התורה"ד לא קאמר אלא כלפי מפלג המנחה ואילך, שלר' יהודה אפשר לעשות כלילה להרבה מידי התורה, וכדכתב בתורה"ד לגבי מגילה [ועי' מש"כ רבינו בסיון לגבי ספה"ע], וע"כ בזה ס"ל לתורה"ד דע"י קבלת שבת עשאו לילה, וא"י לנהוג יותר דיני היום דהוה תרת"י דסתר, אך אינו ענין לתו"ש שבמוצ"ש, ופשוט.

10. ועי' בר אלמוגים סי' פ"ד באורך. 11. א.ה. בשני הספיקות הללו הנידון מצד שבוה לא סגי במה דאכתי יממא, דהא מ"מ הרי זה סותר לקבלת שבת, דהשבת סיבה לאסור לעשות מצוות אלו, אך יל"ע אמאי לא דן רבינו זצ"ל דנימא ככה"ג דהקב"ש בטעות, ואולי אה"נ, ונפק"מ לגונא דלא שייך מק"ט וכגון שעשה קידוש, [ואכתי עי' אי מה דביטל עשה לא חמירא טפי מברכה לבטלה, וזה נפק"מ בתפילין].

12. לכא' הכונה דכיון שזה רק מדרבנן א"כ כשמניח תפילין דמחוייב מדאו' א"י זולו בהאות, ומ"מ צ"ע דלא ידריך רבונתא דתו"ש דאו' הוה ג"כ איסור, ושמא יניח על תנאי [ועי' במ"ב [סי' ל"א] במה שדן אם יש איסור דרבנן להניח כשמכוין שלא לשם מצוה], וצ"ע.

13. א.ה. הנה בלולב לא צוייר הנידון לענין דאו', דלא צוייר לולב דאו' בע"ש [זולתי בזמן המקדש ובירושלים, או לסוברים דבירושלים חייב מה"ת בזה"ז], ובדרבנן שפיר י"ל דנימא גזירה, אך באמת גם בדאו' י"ל כן, דהא חזינן דבחר גזירה ביטלו לולב

ביו"ט ראשון שחל בשבת.

14. יעוי' בר אלמוגים בהשלמות לסימן ג' [עמ' ע"ב].

15. א.ה. יל"ע דספה"ע הוה דרבנן, וא"כ הוה ספק דרבנן אי יכול להוציא, ויעיל להוציא. ועוד יל"ע דהרי הגרעק"א ס"ל דיש ערבות אף כאשר עכשיו אין לו חיוב מאיזה סיבה, ורק בברכה מ"ז איכא לדינא דרבנן דבעינן שיתחייב בפועל ולא בספה"ע, וא"כ פשיטא שיוכל להוציא [ואדרבה שהפר"ח לשיטתו דס"ל דגדר בר חיובא תלוי בחיוב בפועל, ורק המחוייב שכבר קיים מצוותו יכול להוציא מדין ערבות, אבל הפטור אפי' רק מסיבה טכנית, שלא אכל או שהפסיד יום מיקרי לאו בר חיובא, והוא חידוש עצום, וכבר העיר ע"ז הפמ"ג עיי"ש. ולהלן האריך בזה רבינו זצ"ל].

16. א.ה. אך באמת אינו מוכרח, ד"ל שהגרעק"א יכול לסבור כהמקראי קודש, וכמו שנת' בעהר הקודמת, מ"מ יש כאן ג' צדדים לנידון.

17. וידוע המעשה שהבית הלוי עזב פעם את עירו לצורך פדיון שבויים, ושכח לספור בלילה וביום, ושאלו בנו הגר"ח ז"ל מה יעשה האב כשיחזור לעירו, והמנהג שהרב מברך וסופר ספה"ע בקול רם קודם הציבור, וכעת ששכח לספור יום א' איך יברך, וענהו הבה"ל דיש לו עצה שבנו הגר"ח לא יברך, והוא יכוין להוציא בברכה, וכך לא תהא ברכתו לבטלה. והקשה לו מדברי הפר"ח הנ"ל, דא"י לברך להוציא אחרים, וא"כ גם ברכתו תהא לבטלה, וגם הגר"ח יפסיד בברכה, ואמר לו אביו הבה"ל לרחות ד' הפר"ח, דיש לחלק בין אשה שאינה מחוייבת, למי ששכח שהוא מחוייב אלא שא"י לקיים המצוה, ודומה לאדם שאסור לו לאכול מצה מפני הסכנה, שבדאי מחוייב אלא שאינו אוכל משום אונס, ויכול לברך עבור אחרים, וה"נ אפילו לבה"ג אכתי מחוייב מיקרי ויכול להוציא אחרים. וזכה בזה לכון לד' הגר"ח אבולעפאי תלמיד הפר"ח בספרו מקראי קודש דפליג מה"ט על הפר"ח. [מתוך שיעור שמסר רבינו לתלמידי ישיבת טשעבין, ונכתב ונדפס ע"י התלמידים].

18. א.ה. אולי הכוונה למשבוט זה סי' תרפ"ט.

19. הוספה מכת"י רבינו זצ"ל: ובמ"ש ש כ' דכיון שא"צ לחזור אחריו, לא הוה כברכת המצוות, אך העיר הרב דניאל גרינבלט שליט"א דבמ"ב [סי' ק"צ ס"ד בביה"ל] מב' דאף למ"ד דברכה מ"ז א"צ כוס, מ"מ כיון דאי מייתי כוס מקיים מצוה, חשיבא ברכת המצוות ומוציא חבירו, וצ"ע.



ומ"מ לענין מי שאין לו מצה, או שאסור לאכול מצה, לכאן לכ"ע מיקרי בר חיובא דשייך במצוה, אלא שאין לו איך לקיים, ולא דמי להכא שגם אם יקיים לא תחשב מצוה²¹, וי"ל עוד דביכול להתרפא מודה הפר"ח [ועי' להלן סק"ה לענין בידו].

והק' באבני נזר (או"ח סי' תל"ט) דא"כ אמאי גידם כשר לכתוב תפילין, דאי חשיב לאו בר חיובא, א"כ מ"ש מאשה דפסולה (כדאיתא בשו"ע בסימן ל"ט סעיף א'), וצ"ל דשאני גרדי בר חיובא לענין להוציא אחרים, מגדרי בר חיובא לענין כשרות לכתוב סת"ם, והנה אם גידם או חרש יכולים להתרפא מחוייבים להוציא ע"ז הוצאות בכדי שיוכלו לקיים המצוה, וש"מ דמיקרי בר חיובא טפי מאשה.

וה"נ בספה"ע נר' דמי שדילג יום א', וע"י הוצאות יוכל לעבור את קו התאריך באופן שיוכל להחזיר לעצמו ספירת יום האתמול דמחוייב בדבר, ושאיני מאשה ועבד דפטורים לגמרי, [והעיוני דאם כבר ספר ספירת היום דנמצא דהיה הספירות שלא כסדר, אך לכאן י"ל דלית לן בה, ואפי' לבה"ג].

אם אפשר להוציא את חברו במעשה שהוא עצמו לא יכול לצאת בזה יד"ח

ג. ובאבני נזר שם פליג וס"ל דבכל הנך גוויי מיקרי בר חיובא [ובע"כ דס"ל כמקראי קודש], אלא דחרש שאני שאם המדבר אינו שומע את דיבורו חסר לו בשם דיבור, ולפי"ז כ' דה"ה אם יתן צמר גפן באזנו וע"ז לא ישמע את דיבורו נמי לא יוכל להוציא יד"ח [והוכיח כן מקושייתו ה"ל בגידם], והביא ראי' משבות יעקב (או"ח חלק ב' סימן ל"ג) דאף אם החרש שומע בקול גדול, אלא שהשתא שלא צעק בקול גדול כ"כ לא שמע, ג"כ א"י להוציא אחרים, וש"מ דלא משום דלאו בר חיובא [אכן כבר כ' שם דבהגרעק"א (בתשו"י ז') מפורש דטעמא דחרש משום דלאו בר חיובא, וכדכתיב הב"י וכנ"ל, ובאמת הגרעק"א (בגליון סי' רצ"ז) כתב לגבי מי שא"י להריח, דאם כשיהא ריח חזק מאוד מריח שפיר מיקרי בר חיובא ומוציא אחרים [אף כשעשוי אין ריח חזק], אך האבני נזר שם פליג עליהו].

ויש ראי' לכו"ה והגרעק"א דחזוין (בסי' תקפ"ז) דהתוקע בבור שהתוקע לא יצא אם השופר בבור והתוקע שבחוץ שמע קול הברה, והשומעים שבפנים יצאו, [וש"מ דכיון דהוה בר חיובא מוציא, אף דהשתא לא שמע את תקיעת עצמו כי אם קול הברה דתקיעתו].

ובאבני נזר שם מייית ראי' מהא דכתבו תוס' (ר"ה דף כ"ח ע"ב ד"ה מנא) דבשופר שייך כל תוספי אף שכבר תקע, כיון דהוה זימני כיון דיכול להוציא אחרים, ואי נימא דאפשר להוציא אחרים במעשה שאינו נחשב מצוה לנפשי, וכגון כאשר תוקע ואיהו גופי אינו שומע, א"כ מה"ת דחשיבא זימני [ד"ל דלדידי פקע כבר המצוה, ואעפ"כ יכול להוציא אחרים], ובע"כ דא"א להוציא אחרים אם אינו שייך בעצמו למעשה המצוה [שייחשב אף לדידי כתיקיעת מצוה].

ובד' הב"י והגרעק"א צ"ל דחשיב זימני אף לגבי, כיון דשייך בערבות דתקיעת שופר, וע"כ חשיבא זימני אף לענין כל תוספי [דהוה זמנו של קיום המצוה, ומוטל עליו ג"כ בזמן זה מצוה זו עכ"פ לענין להיות ערב לאחרים שיקיימו המצוה], ועי' בחלקת יואב דיני אונס ענף ד'.

ויעוי' בקובץ הערות עמ"ס יבמות (סי' מ"ח) דס"ל כאבני נזר, והביא ראי' מהא (דאיתא בסימן תר"צ ס"א בשם ריב"ש ורו"ן) דמי שידוע לשה"ק א"י להוציא את הלועזות, וש"מ דא"א להוציא יד"ח לאחרים באופן דלא נחשב מצוה להעושה גופי, ולענ"ד י"ל דהתם מיקרי לאו בר חיובא לענין קיום המצוה באופן זה [ועיי"ש מה שהביא תשו"י ריב"ש בשם רב חסדאי (סי' שצ"א) דס"ל דבאמת יכול להוציא עיי"ש].

הפטור בזמן מסויים מן המצוה אי מיקרי בזמן זה בר חיובא
ד. והנה הפר"ח אייתי ראי' מד' הירושלמי (פ"ק דמגילה) דבן עיר א"י להוציא בן כרך בקריאת המגילה בט"ו, וכן להיפך בן כרך א"י להוציא בן עיר ב"ד, ומשום דמיקרי לאו בר חיובא²². וכ' בברכ"י בסי' קכ"ד דבזה גם המקראי קודש מודה דעל זמן זה אינו מחוייב, אף שמחוייב במצוה זו בזמן אחר.

ועפ"ז כ' דבן חו"ל א"י להוציא בן א"י ביו"ט שני בתפילות ימי החול, כיון דהבן חו"ל אינו מחוייב בזה השתא.

ועיי"ש בברכי יוסף דמייית מד' השלטי גיבורים בשם ריא"ז (בסוף פרק ראווה ב"ד במסכת ר"ה דף ח' ע"א מדפי הרי"ף) דא"א להוציא את אבי הבן בברכת המילה או ברכת פדה"ב, דמיקרי לאו בר חיובא, וחזוין דאע"ג דאיהו בתורת החיוב אילו הי' לו בן, מ"מ כיון דהשתא לית לי לא חשיב בר חיוב.

אכן ראיתי בתשו"י הגרעק"א (קמא סי' מ"ב) שכ' דאפשר להוציא יד"ח בברכת המילה, אלא דהגרעק"א איירי התם היכא דלית לי אב, דהכל מצווים, וי"ל דס"ל להגרעק"א דמיקרי בר חיובא כיון דאילו מינוהו ב"ד הוה שייך בגווה, ומשא"כ הש"ג בשם ריא"ז איירי להוציא את האב, דבחיוב זה א"א שיהא השתא, אך זה דוחק, דכל שלא מינוהו ב"ד לכאן חשיב לאו בר חיוב²³.

מי שפטור אבל בידו להתחייב אי מיקרי בר חיובא

ה. אבל יש לשאול דהרי מה"ת אפשר למי שלא אכל להוציא בברכהמ"ז (כדאי' במ"ב סי' קצ"ז ס"ד בשם תוס'), ותיקשי דהא השתא לאו בר חיובא, וצ"ל דשאני התם שבידו לאכול ולהתחייב, ומשא"כ במילה דלאו בידו.

אך תיקשי דגם בבן חו"ל שבא"י שבידו להחליט להשאר ויתחייב בתפילות ימות החול, וכן להיפך בבן א"י שנמצא בבן חו"ל דבידו להתחייב.

וצ"ל דיש לחלק, דבידו לא מהני רק אם הוא עכשיו בפרשה, כמו בברכהמ"ז, אבל לא כשאינו בפרשה, [והיינו דבידו מהני למחוייב בדבר שפטור רק משום דאין לו את החפצא, שמתחייבים בו, דעיי"ז נחשב שיש לו יכולת לקיים ולא למי שפטור כלפי זמן זה, דעיי"ז לא מהני בידו].

אך באמת יעוי' בהגרעק"א (בגליון השו"ע סי' רס"ז) דנסתפק אם מי שלא קיבל תוש"ש יכול לפטור בקידוש את מי שקיבל תוש"ש, משום שבידו לקבל ע"ע תוש"ש, ותיקשי לפי"ז מ"ש מבן חו"ל שבא"י או בן א"י שבחו"ל ביו"ט שני, והגרעק"א גופי' (בגליון השו"ע סי' תצ"ו ס"ג) כתב דאין בן א"י שבחו"ל יכול להוציא את בן חו"ל בתפילת יו"ט שני, ותיקשי דהתם נמי בידו להחליט להשאר, וע"ע.

מי שא"י לקיים המצוה מפאת איסור

ו. וי"ל ע"י שיעשה קונם על המצה, דאסירא לי לקיים המצוה, ואף אם יקיים לא נפיק, משום מצוה הבאה בעבירה, אם יוכל לברך להוציא אחרים.

ואולי דוקא היכא שהחיסרון מצד גוף המצוה, ולא היכא שהחיסרון מצד דבר מן הצד.

ולהמקראי קודש ודאי דמיקרי בר חיובא, וכל הנידון רק לפר"ח [דכ' הברכ"י דחיישי' לשיטתו וכנ"ל].

מי שהוציא את חברו ולאחמ"כ דילג יום א' אי ברכתו למפרע לבטלה לפר"ח

ז. וי"ל ע"י לפר"ח מי שהוציא את חברו בברכת ספה"ע [או בספירה גופא למ"ד שאפשר להוציא בספירה גופא, עי' ביה"ל סי' תפ"ט ס"א] ולמחרת שכת, מי אמרינן דאגלאי מילתא למפרע דהוה לאו בר חיובא, ולמש"כ במורה באצבע להחיד"א, דבשכח יום א' הפסיד המצוה למפרע וכל הברכות למפרע לבטלה, לדעת בה"ג²⁴, או דנימא דמ"מ כיון דבשעת מעשה הי' מחוייב הוה בר חיובא, וברכתו שהוציא את אחרים אהני להו עכ"פ [והי"ל כמי שיצא ומכרך לאחרים], ויודה בזה הפר"ח.

ואילו הי' יודע מראש שיחסיר יום א' י"ל דלאו בר חיובא, ואפי' אם אחרים יודעים עליו, ורק הוא אינו יודע, נמי י"ל כן, אלא הספק כשנתחדש דבר שלא הי' בשעה ראשונה, ואף א' לא ידע את זה.

ולכאן הדבר תלוי אם אזלינן [בענין בר חיובא] כלפי שמיא או לפי המציאות הידועה לאנשים.

וכגון מי שחשבנו שהוא פטור ממצוה, כיון שידענו שהוא קטן והוציא אדם אחד במצוה, דלא מהני, ואח"כ נתברר שהי' גדול, [שנתחלף בתינוק אחר וזה כבר י"ג, ונמצא דזה שהוציא הי' גדול], וכן שהעידו עליו שהוא עכו"ם ואח"כ נתברר שהוא ישראל, מי נימא דיצא למפרע, דנתברר דהוה בר חיובא, או דנימא דמ"מ בשעת מעשה לפי ידיעת האנשים הי' פטור, דלא הי' צריכים לחשוש שהוא גדול, וכל שהי' פטור מדינא, חשיב לאו בר חיובא.

ומסברא נר' דאזלינן כלפי שמיא, וכיון שנתברר דהוה בר חיובא שפיר דמי.

והנה י"ל ע"י במי שדילג יום א' דכ' השו"ע דסופר בלי ברכה, ובמ"ב כ' שישמע מאחר, ואח"כ נתברר שגם האחר כבר דילג יום א', ובירך שלא כדון, אם אהני לשומע, כיון דלא הי' לו לברך, [וחשיב כלאו בר חיובא שלא הי' ביכולתו להוציא, להפ"ח, ונימא דלא הועיל מאומה, דלדין אסירא לי לברך, וממילא ליכא ערבות ולכ"ע לא יצא], אך למה שכתבנו דאזלינן כלפי שמיא,

נר' דשפיר דמי, דממ"נ לבה"ג השומע בלא"ה פטור, ולתו' המשמע נמי מחוייב, ומיקרי בר חיובא.

ומ"מ לעיקר ספיקתנו נר' ד"ל דהכא עדיף, דהרי מעיקרא הוה בידו לספור למחרת, ובזה סגי להחשב [בשעתו] בר חיובא, דהא חזוין דמי שבידו לאכול מיקרי בר חיובא, וע"כ אפשר למי שלא אכל להוציא בברכהמ"ז מן התורה, אך יש לחלק.

[והנה במנח"ח דן (מצוה ש"ג אות י"ז) בתוספת של אחר, אם אמרינן כאשר אין עיקר, וכגון מי שהגדיל במוצ"ש²⁵, וי"ל ע"י אם אין תוספת, מהו בתוספת שלפני, כאשר ידע שלא יחא לו עיקר, והשתא אם אחד קידש בזמן תוש"ש ומת קודם שבת, אי פקע מה דהוציא, אך נידון זה תליא בהרבה פרטים, דהיינו ד"ל תוספת לא תליא בעיקר].

והנה אין למעשה מזה נפק"מ, כי אם למ"ד דאפשר לצאת יד"ח בספירה, ולענין לספור בימים הבאים, אי חשיב כדילג יום א' או לא, אך ג"ז רק לבה"ג גופי' דס"ל בודאי בדילג יום א' דא"י להמשיך לספור בימים הבאים, אך לדידן דהוה ספיקא, כבר כ' במחזיק ברכה דגם דינא דהפר"ח ספיקא הוי, ומי ששמע הספירה ממני שדילג יום א' הו"ל ס"ס דילמא דלא כבה"ג, ואף את"ל כבה"ג דלמא כמקראי קודש, ושפיר יכול להמשיך לספור בברכה, וא"כ ליכא נפקותא בכ"ז.

הכרעת ההלכה בפלו' הפר"ח והמקראי קודש לענין להמשיך לספור ולענין לברך

ח. והנה כ' הברכ"י דלדינא חיישינן לפר"ח, ואין לברך בשביל להוציא אחר, ומ"מ כ' איהו גופי' במחזיק ברכה, דמ"מ אכתי הוה ספיקא, ומי ששמע הספירה ממני שדילג יום א' יכול לספור למחרת בברכה, כיון דהוה ס"ס דילמא דלא כבה"ג, ואת"ל כבה"ג דילמא מ"מ מיקרי בר חיובא, ושפיר הי' ביכולתו להוציא, ולא נחשב שדילג השומע כלל, ודמי להמב"ו בשו"ע (סי' תפ"ט ס"ח) דבספק דילג יום א' יכול להמשיך ולברך מפאת ס"ס.

ויש לשאול על הפר"ח דאמאי לא יחא זה שדילג יום א' ש"ץ להוציא הציבור בברכה, דהא בדיעבד אם בירך יצאו יד"ח מפאת דהוה ספיקא דתו' ובה"ג, וספק ברכות להקל, וא"כ שיברך לכתחילה דהוה ברכה שתועיל מספק, ודמי לספירה ביה"ש דמעיקר הדין שרי, וצ"ל דכיון שהספק על הברכה גופא אסור לעשות כן לכתחילה [וכמוש"כ הלהן בסימן ה' סק"ד]²⁶.

ועדיין תיקשי על הברכ"י דס"ל דהוה ס"ס מפני ספיקא דבה"ג ותוס' וספיקא דהפר"ח ומקראי קודש, דא"כ נוכל לברך לכתחילה, וכדמב"ו בשו"ע דבמקום ס"ס רשאי לברך בימים שלמחרת, והיינו כשיש ס"ס אם מחוייב להמשיך לספור, וה"נ בס"ס אם יכול להוציא אחרים יד"ח נמי נימא הכי דיהא רשאי לברך, ובאמת במאמר מרדכי (סימן תפ"ט) כ' דרשאי להיות ש"ץ מה"ט, אך סברת הברכ"י צ"ב.

וי"ל דבאמת בס"ס לחיובא לא מברכים, ושאיני הך דספק אם דילג יום א' דמצרפינן שיטת רב"ה דס"ל ספה"ע דאו', ושבספק דאורייתא צריך לברך [וכמו שיתבאר להלן סימן ו'], וא"כ כ"ז בספק דילג דהוה ספיקא דאו' ולחומרא, אך בספק אי מיקרי בר חיובא ויכול להוציא יד"ח או לא, לא שייך למימר הכי, דזה לא ספק על המצוה אלא על הברכה, ובזה לא שייך לדון ספיקא דאו', דכל חיוב ברכה הוה דרבנן, וע"כ אין רשאי לברך אף דאיכא ס"ס²⁷.

עוד י"ל דס"ל דאין רשאי לברך לכתחילה מפאת ס"ס, ושאיני מי שכבר עבר עליו יום א' ששמע מהך אדם שדילג, דהיינו גונא דהמחזיק ברכה, דהוה כדיעבד, אך סברא זו אכתי צ"ע [אם היא נכונה דהא סוכ"ס הנידון לברך לכתחילה בשאר ימים].

אך באמת י"ל ע"י בזה, דהא מ"מ לדידן דאית לן פלו' בין בה"ג לתוס' א"כ למ"ד ספה"ע דאו' ולמ"ד דבספיקא דאו' מברך, א"כ יכול אותו שדילג לברך לעצמו, [וא"כ שפיר נצרך שיטה זו, שלשיטה זו מברך לעצמו לגוף הס"ס כלפי זה שיצא ממנו]. וזה תלוי במש"כ בסימן ו' ענף ב' סק"ג.

מי שספר יום א' ביה"ש אם יכול להוציא אחרים

ט. והנה כתבו בבית שלמה ועוד אחרונים דמי שספר בבית"ש דאפוקי יומא, יכול לברך בשאר ימים, ולכאן אף יכול להוציא אחרים.

ומי שספר בבית"ש דאפוקי יומא שלפי שיטת ר"ת, י"ל ע"י אם יוכל להוציא למחר אדם אחר הנוהג תמיד כשיטת הגאונים, דלדידי נחשיב את המברך כמי שדילג יום א', אע"ג שלגבי המברך גופי' אנו דנים אותו שמחוייב בספירה בברכה [ואם השומע דילג יום א' ורוצה לשמוע הברכה מאחר, והלכך שומע מזה שספר יום א' בבית"ש דר"ת, פשיטא דמהני, דהא לבה"ג פטור,

[ולחצד דגידם שאני איכא עוד תנאי דבענין שגם אם יקיים לא יחשב קיום]

22. א.ה. ועיו' בפר"ח כאן מש"כ בזה, ועי' במ"ב סי' תרפ"ח סק"ח ובשעה"צ שם.

23. יעוי' בר אלמוגים סימן קס"ח מש"כ עוד בענין זה עיי"ש.

24. ועיו' בזה הלהן סימן ח' באורך.

25. ועיו' בר אלמוגים סימן ס"ח בסופו מה שהביא רבינו זצ"ל בענין זה מד' החת"ס או"ח סי' קע"ב.

26. הוספה מכת"י רבינו זצ"ל: וי"ל ע"י מי שאכל כזית וחייב בברכהמ"ז רק מדרבנן, דקטן שאכל כדי שביעה יכול להוציאן [יעוי' בסימן קפ"ו ס"ב], וי"ל ע"י אם יכול לצאת מקטנה, כיון דנשים ספק אם חייבות מה"ת (כמב"ו שם בס"א), דנמצא דיצא יד"ח רק מכח ספיקא דרבנן [דאם אין חייבות מה"ת הו"ל תרי דרבנן וא"י להוציא, אלא דמספיקא נפטרי כיון שחיובו מדרבנן], וי"ל ע"י אם רשאי לעשות כן לכתחילה.

27. ועיו' להלן סוף סימן ו' מה שנת' עוד בענין זה.



ספה"ע וברכהמ"ז³⁷

ה. והנה בשאג"א (סי"ב) כתב לענין ברכהמ"ז וספה"ע, דאם איירי בימות החול ליכא לברכהמ"ז מעלה דתדיר, אלא הוה רק מצוי [כיון שאין חיוב לאכול כל יום פת], אבל בשבתות ויו"ט קדמי לספה"ע דחשיבי תדיר כנגד ספה"ע [ואינהו חשיבי ג"כ דאו' או עיקרו דאו' כשלא אכל כדי שביעה, ואין שום סיבה להקדים ספה"ע שאינו תדיר כנגדו], וכתב בשאג"א הטעם דהשבתות הוה תדירי גם מצד המספר, דמספר ימי השבתות יותר מימי ספה"ע [אך לפי הערו"ג והחת"ס י"ל דלא מצד המספר, אלא מצד ההתפשטות, שהרי השביתות מתפשטין ליותר חלקי השנה מספה"ע].

ולכאו' נ"מ לענין ברכהמ"ז דיו"ט דלכאו' לשאג"א לא תקדם, [דהרי מספר ימי יו"ט פחותים מימי ספה"ע], אך לערו"ג וחת"ס תקדם, [דהא יו"ט מתפשט יותר אך למש"כ לעיל סק"א]. בדעת הדברי מלכיאל, נמצא דיו"ט לא מיקרי מתפשט כלפי ספה"ע.

[ומ"מ לקוטא דמילתא] בשאג"א איתא דגם ברכהמ"ז דיו"ט קדים, [וע"כ צ"ל בכונתו] דברכהמ"ז דשבתות ויו"ט כחדא חשיבי, ולא תיקשי מזה על הדברי מלכיאל [הנ"ל סק"א] דברכהמ"ז דשבתות ויו"ט כחדא חשיבי [ושאני מקדוש שנוסח הברכה ותוכנו שונה בין שבת ליו"ט].

אכן בעיקר ד' השאג"א דברכהמ"ז דחול לא חשיבי תדיר אלא רק מצוי, צ"ע דהא מצוי טובא שפיר נחשב תדיר, כדאשכחן לגבי מילה [יעוי' סי' תקפ"ד ס"ד בהגר"א ומ"ב שם].

ענף ב'

ספה"ע וק"ש מאן קדים

אם רשאי להקדים ספה"ע בשביל לספור בציבור³⁸

א. דנו הפוסקים בספירת העומר כלפי היכא דהספה"ע יהא בציבור, וכגון שעוד לא התפלל, ובביהכ"נ גמרו להתפלל, ונמצאים בספה"ע, והוא עומד להתפלל ביחידות, או אם יודע שמאריך בתפלתו, ואח"כ לא יוכל לספור עם הציבור לאחר התפילה, אך יכול לספור עם הציבור של המנין הקודם, שנמצאים בספה"ע כאשר הוא בא לביהכ"נ, וכן משכח"ל שבא לביהכ"נ כאשר הציבור נעמד לשמו"ע, דדינא הוא דמתפלל שמו"ע ואח"כ ק"ש וברכות, וכשסיים שמו"ע נמצאים הציבור בספה"ע, והוא עדיין צריך לקרוא ק"ש, [מי נימא דיקרא ק"ש תדירה, או דיקדים ספה"ע כדי שתהא בציבור].

ומבואר בספר חוקת הפסח (עמ"כ כ"ג) ובספר דברי הגאונים (סי"ק ל"ט), שכתב לו הגאון בעל ד"ח שיקדים ספה"ע, מפאת ברוב עם הדרת מלך, וכ"כ במנחת יצחק (ח"ט סי' נ"ו), אך בספר תשו' והנהגות (ח"א סי' ש"ו ח"ב סי' רמ"ח) דן תדיר חשיבא מברוב עם ולפי"ז יקדים לספור בציבור.

שחרית ביחיד או מוסף בציבור מאי קדים

ב. והנה אשכחן פלוגתת רבנן בתראי, במי שלא התפלל שחרית ובא לביהכ"נ במוסף, אם יתפלל עמהם, או שיתפלל שחרית, דדעת הבאר יצחק (או"ח סימן כ') שיתפלל מוסף מפאת חיוב תפילה בציבור דעדיפא ממעלת תדיר, וכ"כ דיקדים שחרית מפאת סדר הקרבנות, הא חזינן דמקדים מנחה למוסף [יעוי' סי' רפ"ו סי"ד], וכן דעת תשו' דברי יוסף (סי' ל'), אבל דעת מהרש"ג (סי' כ"ב) ושבלי דוד (סי' רפ"ו סק"ג) דיתפלל שחרית³⁹.

ולכאו' אם נימא דבספה"ע ברוב עם עדיפא מתדיר, א"כ ה"נ מוסף לענין שחרית, ואמנם במנחת יצחק (חלק ו' סימן ל"ו) ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ד סי' ע"ט) פסקו כמהרש"ג [ועי' במנחת יצחק ח"ב סי' ק"ב מש"כ בה].

מנחת חביתין ותמיד של שחר ובענין קרבן ציבור שאינו תדיר וקרבת יחיד התדיר

ג. והנה בתוס' בזבחים (דף פ"ט) הק' למה לי קרא העולה עולה הראשונה, דתיפוק ל' דהוה תדיר, וכתבו בשם רבינו חיים דנ"מ למנחת חביתין [שהוה תדיר קרבן התמיד], ולכאו' קשה דהא בלא"ה זבח קודם למנחה [וא"כ אמאי יצטרך קרא להכי], אך כבר עמדו ע"ז בתוס' במנחות (דף מ"ט), וכתבו דמהכא הוה דילפינן דקרבת קודם למנחה, אך צ"ע דהתם היינו טעמא משום דהעולה עולה ראשונה, דהא איכא נ"מ היכא דהשתא אין ביכולת להקריב תמיד של שחר, דבזה איכא מ"ד (בסי' רפ"ו) דלא מקדים מנחה למוסף, כיון דהתדיר אינו מוזמן לפנינו, וה"נ מצד תדיר ה"א אפשר להקדים שאר קרבנות או המנחה כיון שהתמיד דהיינו התדיר ליכא קמן, וא"כ אין ילפינן מהכא דקרבת קודם למנחה, ובע"כ דמסברא ידעינן ד"ז,

אך אולי נאמר דספה"ע שאינו אלא זכר למקדש שאני [דהוה מצוה שאין לה שייכות בזה"ז כיון דליכא עומר, וע"כ כל מהותה רק עשיית זכר למקדש], וכדחזינן דלמ"ד דרבנן פטור מלמנות שבועות [יעוי' במנחות (דף ס"ו) ובכתבי הגר"ז שם].

והנה מתבאר (בסי' תפ"ט בשעה"צ סק"ט) דלמ"ד ספה"ע דאו' ודאי דספירת שבועות לעיכובא, ולמ"ד דספה"ע דרבנן נמי הרבה פוסקים ס"ל דספירת שבועות לעיכובא, דכל דתקון רבנן כעין דאו' תקון, אך איכא דסברי כדאמימר [דאינו אלא זכר למקדש, ולא תקנו ספירת שבועות], ומשו"ה קי"ל דבשכח לספור שבועות יחזור ויספור בלא ברכה, ולמחרת לא הפסיד הברכה, והשתא אם נימא כהנך רבנן דס"ל דבעי לספור שבועות י"ל דהוה עיקרו דאו', ואם נימא כאמימר י"ל דהוה זכר בעלמא, (ואולי אינו כן אף לאמימר, דגם לדיד' אולי נחשב לעיקרו דאו'). ובש"ג בסוף מסכת פסחים איתא להחמיר בספיקות בספה"ע מפאת דעיקרו דאורייתא [וש"מ דס"ל דספה"ע חשיבא עיקרו דאו'].

ואם נימא דהוה ספק עיקרו דאו' א"כ התדיר קודם, וכן יהא הדין בספק חביב כנגד דאי גדול דהגדול קודם [והיינו דכשהוה ספק אם יש לו מעלה יותר מן התדיר מקדימים התדיר בודאי].

אכן יעוי' בפמ"ג (סי' תפ"ט א"א ס"ק ט"ו) שכתב דקידוש וספה"ע, יש להקדים ספה"ע לקידוש כיון דהוה ספק דאו', ואע"ג דהקידוש תדיר, וכ"כ שם הגרעק"א בגליון השו"ע (לס"ט³²), [להכי הוצרך מ"א לסברת עיולי יומא עדיף], ותיקשי על דברינו דספק מעלה אינה דוחה, ואולי ספיקא דאו' שאני [דסוכ"ס הוא מחוייב כדאו' מדין ספיקא דאו' לחומרא], אבל בעלמא ספק מעלה כמאן דליתא [ואע"ג דבתדיר ומקדוש [קי"ל (בזבחים דף צ"א) דמספק] איזו שירצה יעשה, דהתם אין יודעין מי נחשב למעלה, ולכן נידון כספק [ומשא"כ הכא דבדאי שיש לתדיר מעלה, ולא ידעין בהך מעשה אי הוה עיקרו דאו', דהיינו דאין הספק מה נחשב למעלה, אלא אם יש לו את המעלה]].

ובעיקר הדבר שכ' דעיקרו דאו' קודם לתדיר, עי' בצל"ח (עמ"ס ברכות) ריש פרק אלו דברים שכ' דברכת היין קודמת לקידוש, כיון שכבר יצא יד"ח קידוש בתפילה, ותיקשי דהא אכתי הוה עיקרו דאו', וש"מ דס"ל דלא כמג"א, ועי' עוד במש"כ שם בדף נ"ג ע"א.

אם יש להקדים ספה"ע כדי שלא יפסיד הימים הקודמים

ג. תו יל"ע לבה"ג (המובא בשו"ע סי' תפ"ט ס"ח) דמעכבות זה את זה [ובאופן שלא יוכל לספור ביום³³, דאם יוכל לספור ביום הרי לא יפסיד הספירה, ועי' להלן], א"כ יש להעדיף ספירת העומר [דהרי לא יספור היום יפסיד כל הימים שקדמו לו, ונמצא מפסיד הרבה מצוות, וע"כ עדיף קיום מצוות הרבה ממצוה אחת].

ומשום דנראה דגם לבה"ג דהימים מעכבים זו את זו, מ"מ הוה מ"ט מצוות נפרדות, וכדמשמע קצת בנ"ב [אלא שהמה מצוות המעכבות זו זו, וא"כ השתא אם לא יספור היום נמצא דלבה"ג הפסיד הרבה מצוות].³⁴

אך תליא בנידון תדיר אחד כנגד הרבה מצוות שאינן תדירין, שכבר נסתפק בזה בתפתי תשובה הלכות מזווה (יו"ד סימן רפ"ה ס"ק ב'), ולענ"ד יש ראי' דתדיר קודם, [וא"כ לפי"ז לא איכפ"ל מה דיפסיד ימים קודמים], דהרי לחד מ"ד בירושלמי (מגילה פרק י"ד ה"ב) מזווה קודמת לתפילין, אע"פ שמוני תפילין בכל יום, וכי תימא דגם במזווה איכא משך זמן, א"כ מ"ט דמ"ד תפילין קודמים [דהרי להך גיטא נימא דהמזווה מתקיימת במשך זמן יותר מן התפילין, אלא ש"מ דאין מתחשבין במספר המצוות כי אם במעלה, ולהכי פליגי למי יש מעלה חשובה יותר ואיהו קודם, אף אם קימו במספר פעמים פחות ממספר הפעמים שהיה יכול לקיים המצוה האחרת].³⁵

כשיכול לספור ביום

ד. והנה באופן שיוכל לספור ביום [דנמצא דלא שייך הסברא שיפסיד הימים הקודמים], נר' דודאי יקדים קידוש לבנה, דהרי ספה"ע ספק [אם מפסיד אם לא סופר עכשיו] וקידוש לבנה ודאי [מפסיד אם לא מקדש עכשיו], ונהי דספיקא דאו' קודם לודאי דרבנן, ונהי דנימא דספה"ע יש לו מעלת עיקרו דאו', אך מ"מ הרי עיקרו דאו' אינו אלא מעלה, והוה ספק מעלה דלא עדיפא מודאי דרבנן, ולא דמי לספק דאו' דעדיפא מודאי דרבנן, כיון דהכא סוכ"ס הוה תרווייהו דרבנן, אלא דע"י דהוה עיקרו דאו' יש לו מעלה להקדימו, ובספיקא אין מקדימו [וכו"ז למאי דנקטינן דספה"ע דרבנן, ואינו ספק דאו'].

מסקנא דמילתא בנידון קידוש לבנה וספה"ע

ולענ"ד יותר נוטה דיקדש הלבנה ולא יספור העומר, דלא אזלינן בתר המספר, אלא בתר ההתפשטות וחשיבא קידוש לבנה תדיר [וכדהוכיחו משבועות דף ט' ע"ב].³⁶

ולתוס' יכול לצאת גם ממי שבודאי דילג יום א', אך ספיקא דידן כשהשומע מחוייב בודאי, לפי שלא דילג אף יום, ומה שרצה לצאת הוא מטעם אחר, וכגון שענה לחבירו קודם מהמנין הימים, דקי"ל דא"י לברך באותו יום, וצריך לשמוע הברכה מאחר].
ולכאו' תליא בפלוג' דהפ"ח ומקראי קודש [והיינו דנר' דלגבי השומע מיקרי כודאי דילג יום א', ולא מהני מה דהמברך עצמו מחוייב לברך, וגם לא מצרפים שיטת ר"ת להנך ספיקות].

גר שנתגייר באמצע ימי הספירה אם יכול להוציא אחרים²⁸

י. ויל"ע בגר שנתגייר באמצע ימי הספירה, שהוא עצמו סופר בלא ברכה, דהא אין לו תמימות לבה"ג, ולענין אם יוכל לברך בכדי להוציא אחר בברכתו תליא בפלוג' דהפ"ח והמק"ק הנ"ל.

אך יל"ע [דאולי בזה כו"ע מודו] דמיקרי [לבה"ג] אינו מחוייב, כיון דבתחילת ימי הספירה לא ה' מחוייב, ומלכתחילה לא ה' שייך אצלו קיום תמימות, אך יתכן דשפיר מיקרי מחוייב משהו שנתגייר ואינו נפטר אלא מפני שלא יצליח לקיים תמימות, [וא"כ למקראי קודש יוכל להוציא אחרים], וצ"ע בזה.

סימן ג

דיני קדימה בספה"ע לגבי מצוות אחרות

קידוש היום וספיה"ע - קידוש לבנה וספה"ע מי נחשב תדיר

א. בשו"ע (סי' תפ"ט ס"ט) איתא דיש להקדים הקידוש [בביהכ"נ בליל שבת] לפני הספירה, [וכ' המ"א בשם תרוה"ד הטעם] מפאת עיולי יומא עדיף [שכל מה שנוכל להקדים קדושת היום יש לנו להקדים, וכמוש"כ במ"ב (ס"ק ל"ט)]. והק' בתשו' יד אליהו [הקדמונ] (סי' מ"א) למה לן להאי טעמא, תיפוק ל' מפאת תדיר ושאינו תדיר [ותדיר קודם], דהא קידוש תדירה מספירת העומר.

וכ' בתשו' דברי מלכיאל (?), דלא קשה מידי, דהשו"ע איירי בקידוש ליל יו"ט [שני, או יו"ט שביעי ואחרון של פסח], ובזה ספירת העומר תדירה.

ויל"ע בהך תירוצא, דהנה שמעתי מגאון אחד שליט"א²⁹ לדון בקידוש לבנה וספירת העומר, הי מינייהו קדים, דלכאו' ספירת העומר חשיבא תדירה לענין קידוש לבנה [שהרי סופרים יותר פעמים ממה שמקדשין הלבנה], וקאמר דקידוש לבנה [קודמת, דחשיבא תדירה טפי, וילף לה] מהך דשבועות (דף ט' ע"ב) דאמרין דליכא למילף דשעירי רגלים מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו משעירי ר"ח, דמה להנהו שכן תדיר, אע"ג דימי המועדות [עם חוה"מ דידהו שגם בהם מקריבין מוספין] הוויין טפי מימי ראשי חדשים, דמ"מ חשיבין לסוכות ופסח כחדא, והלכך הוי שעירי ר"ח תדיר, וא"כ ה"ה לענין קידוש לבנה דקדמה לספירת העומר.

ואם נימא כן, יל"ע בתירוצא דהדברי מלכיאל [דהכי נמי נימא דכל ימי ספה"ע כחדא חשיבי והוה קידוש דמועדות תדיר טפי, והדרא קו' היד אליהו לדוכתה]. ואולי נימא דדוקא תדירות של כל חודש [וכגון קידוש לבנה] עדיפא מספירת העומר, ומשא"כ רגלים [דקידוש דידהו כיון שסוכ"ס זה מועט מאוד א"א לדונו כתדיר לעומת ספה"ע המרובה].

קידוש לבנה וספה"ע כשא"א לו לקיים אלא א' מהן [ואי ספה"ע מיקרי עיקרו דאו']

ב. והנה בעיקר הנידון דקידוש לבנה וספה"ע מי חשיבא תדיר טפי, כבר הוכיחו כן מגמ' שבועות הנ"ל בחת"ס ובספר ערוך לנר בסוף מסכת סוכה, והיינו דס"ל דלא אזלינן בתר המספר [לדון איזה מצוה מתקיים במספר פעמים יותר] אלא בתר ההתפשטות [שמה שמתפשט ליותר חלקי השנה חשיבא תדיר טפי].

ויל"ע ביכול לקיים רק אחד, או קידוש לבנה או ספה"ע, וכגון בלילה האחרון של זמן קידוש לבנה, מה יעשה, ולכאו' נימא נמי דיקדש הלבנה.

אך לכאו' י"ל דהנה להרמב"ם דספירת העומר דאו', א"כ ודאי יספור, ואף לדידן דהוה ספיקא דדינא נמי יש לנו להקדים ספיקא דאו' לודאי דרבנן, וכמבואר בראש השנה (דף ל"ד ע"ב), ורק לענין קדימה הי מינייהו יעשה ראשון ס"ל לש"א³⁰ דלא אזלינן בתר דאו', ועי' בגליון הגרעק"א על השו"ע (סימן ז').

אך משמע דעת הפוסקים דנקטינן לעיקר דספה"ע דרבנן, [וא"כ הוה תרווייהו מצוות מדרבנן, ושוב יש לנו לדון הי מינייהו קדים].

אך אכתי יל"ע דמ"מ הוי עיקרו דאו'³¹, וכדחזינן במג"א (בסימן רע"א ס"ק א') ובמ"ב (סק"ב ושעה"צ סק"ג) דקידוש דשבת קודם לקידוש דיו"ט אע"פ דתרווייהו דרבנן כיון דשבת עיקרו דאורייתא, וכדכתבנו (בגליון הקודם בסי' פ"ח) לענין מרור בזה"ז וד' כוסות, ויכול לשתות רק א' מהן.

- 28. משיעור שמסר רבינו ונכתב ונדפס ע"י התלמידים, ונמצא בין כתבי רבינו זצ"ל.
- 29. כבר אלמוגים סימן ד' ענף ג' כתבו רבינו זצ"ל בשם מרן הגר"ל שליט"א בעל זכר טוב.
- 30. א.ה. לכאו' הכונה לשאגת ארי' (סי' כ"א) [ועי' בר אלמוגים סימן ד' ענף א' אות ג'] דס"ל דבדיני קדימה תדיר קודם לדאורייתא, וע"ז כתב רבינו דמ"מ כשא"י לקיים שניהם ודאי דמצוה דאו' קודם.
- 31. יעוי' בר אלמוגים סימן ד' ענף ד' ד"ה שוב עיינת.
- 32. א.ה. אין כונת רבינו לומר דלמך מדברי רבותינו דספה"ע תקדם לקידוש לבנה מפאת דהוה ספיקא דאו', דעיי"ש ברעק"א שכתב כן רק בדעת תרוה"ד, אך להלכה ס"ל דנקטינן לעיקר דהוה מדרבנן. ועיקר כונת רבינו להעיר דחזינן דמקדימין ספק מעלה לודאי תדיר, ולפ"ר ה"ה לספק עיקרו דאו', אכן למש"כ רבינו לדחות א"ש דספק דאורייתא מקדימים לתדיר, אך ספק עיקרו דאורייתא אין מקדימין, וספה"ע לדידן נחשב רק כמו ספק עיקרו דאורייתא. אך יש להעיר דהמ"ב שפיר החשיבו כספק דאו', ובכ"מ חשש לשיטת הרמב"ם דהוה דאו', יעוי' שעה"צ סק"כ, יעוי' ס"ק כ"ה, ויעוי' בביה"ל בס"א ד"ה לספור, ולפי"ז למעשה ספה"ע קודם, ועי' וש"מ בכתבי רבינו שציינו לספר להורות נתן (ח"א סי' כ"ח) שנוקט כן לדינא.

- 33. וכתב רבינו זצ"ל דציויר ד"ז באופן שהוא אילם וצריך שא' יוציא, ונמצא לידו בלילה אדם א' שיכול להוציא או בספה"ע או בקידוש לבנה, לפי שממחר לילך לדרך רחוקה, ונמצא שאם לא ישמע עכשיו, יפסיד לגמרי הספירה. עכתו"ד.
- 34. ויעוי' להלן סימן ח' סק"א.
- 35. ועי' עוד בר אלמוגים סימן פ"ד (עמ' תמ"ה ועמ' תמ"ו).
- 36. א.ה. כנראה טעם רבינו להכריע דנחשב תדיר, ולא איכפ"ל מהפסד הימים כהכרעתו תדיר א' קודם להרבה שאין תדירין, ואי משום עיקרו דאו' כבר כ' דהוה ספק עיקרו דאו', ועוד שלצל"ח אין מקדימין את העיקרו דאו' לתדיר, וע"כ נטה לומר דהקידוש לבנה קודם [ופליגי על שו"ת להורות נתן הנ"ל].
- 37. עי' בר אלמוגים סימן ד' ענף ד'.
- 38. יעוי' בר אלמוגים סימן ד' ענף ד'.
- 39. ויעוי"ש בבר אלמוגים סק"ב.



וא"כ הדרא קול תוס' לדוכתה דאמאי איצטרך קרא דהעולה וכו' לענין קדימת תמיד למנחת חביתין.
 תו יל"ע דהא מבואר במסכת הוריות (דף י"ג) דשעיר נשיא ושעיר ע"ז, שעיר ע"ז קודם, כיון דהוה של ציבור, וא"כ מה"ט נקדים תמיד למנחת חביתין דהא התמיד קרבן ציבור, ומנחת חביתין הוא של כה"ג ונידון כשל יחיד, אך בהוריות שם אמרינן דפר כהן המשיח מיקרי של ציבור, ומשום דמכפר קודם שמתכפרין, אך צ"ע דבין מנחת חביתין ובין תמיד של שחר תרווייהו לאו משום כפרה [וא"כ י"ל דלולי הפסוק היינו יכולים להקדים מנחת חביתין ושפיר איצטרך לזה קרא].

סימן ד

בענין קיום מצוה באופן המוכיח שאינו רוצה לצאת יד"ח למ"ד מצוות אצ"כ

עונה לחבירו מנין הימים לעומר באופן דמוכחא שאינו רוצה לקיים בזה המצוה

א. איתא בשו"ע סי' תפ"ט סעיף ד', מי ששואלו חבירו כמה היום לעומר יענה לו שאתמול הי' כך וכך, דאל"כ לא יוכל לברך כשיספור לשם מצוה, ואפ"ל אם הי' זה בביה"ש, ומשום דחיישי' לענין ברכה למ"ד מצוות אצ"כ, ולהך מ"ד אמרינן דנפיק ידי חובתו.

וכ' המ"ב (בשעה"צ אות כ"ח) דכ"ז בששת הימים הראשונים, אך לאחר שבוע ראשון [וכ"ש ביומא דמשלם שבוע] אם יענה לו מנין הימים, בלא השבועות, שפיר יוכל לברך, דאף דימצאים יד"ח בספירת ימים בלא שבועות [באמצע השבוע], וטעמא דמוכחא מילתא דאינו רוצה לצאת, כיון שדרכו תמיד לספור הימים והשבועות, והשתא לא אמר מנין השבועות, והו"ל כמכוין שלא לצאת, דגם למ"ד מצוות אצ"כ נמי לא יצא יד"ח, ושפיר יכול לברך אח"כ. [ומי"מ לכתחילה לא יסמוך ע"ז ויענה לו כמוש"כ בשו"ע דאתמול הי' כך].

וכמו"כ כתב בביה"ל דאם דרך איש זה שלא לספור בביה"ש אלא ממתין עד צה"כ, והשתא ענה לחבירו בביה"ש, נמי מוכחא מילתא דכמכוין שלא לצאת דמי, אך אסקה בצ"ע.

ויל"ע בששת ימים הראשונים נמי, כיון דלעולם מברך, ואסירא לקיים מצוה בלא ברכה, והשתא אינו מברך, א"כ נימא דמוכחא מילתא דכמכוין שלא לצאת, וצ"ל דמ"מ בעינן הוכחה מגוף המצוה, אך כשאין הוכחה מגוף המצוה אמרינן דמ"מ יצא למ"ד מצוות אצ"כ, ואנן חיישינן ל"ל לענין ברכה.

נוטל ד' מינים בלא כונה באופן דלא נפיק ב"י רק בדיעבד

ב. וכסברת המ"ב אשכחן בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' מ"ט), דהנה במג"א (סי' תרנ"א סק"ט) כתב עמש"כ בשו"ע שם דנהי דלכתחילה לולב בימין ואתרוג בשמאל, מ"מ בדיעבד אם היפך יצא יד"ח, וע"ז קאמר המג"א דאיכא למידק מרבינו חננאל דמעכב בדיעבד, דהנה בגמ' סוכה (דף מ"ג ע"א) אמרינן דמי שנטל לולב בשבת והוציאו מרשות לרשות, דפטור מקרבן, משום דהוה טרוד בדבר מצוה, ומקשינן דהא מדאגבה"י נפק ב"י, ומתריצין דהב"ע שהפכו, ופי' ר"ח דהיינו שהפך ימין לשמאל ושמאל לימין, וא"כ חזינן דהוה לעיכובא.

[וש"מ דאפי' שבוהאי העיכוב אינו מה"ת אלא מדרבנן, ונמצא שאינו טרוד אלא בחיוב דרבנן, נמי חשיב טרוד בדבר מצוה, ועי' באחיעזר (ח"ג סי' פ"ג סק"א)].

וכ' ע"ז בדובב מישרים (שם) דאיכא למידק על ד' המ"א, דלעולם נימא דאינו מעכב, ונפיק בדיעבד, ומ"מ הא הך סוגיא קאי למ"ד מצוות אצ"כ כונה, דלמ"ד מצוות אצ"כ בלא"ה לק"מ ד"ל דאיירי שלא כיון לצאת, וכמב' בגמ' שם, אך לעולם י"ל דגם למ"ד מצוות אצ"כ כונה כיון שהפכו וקיימו שלא באופן שהדרך לעשות לכתחילה, איכא הוכחה דכמתכוין שלא לצאת דמיא. וזה כסברת המ"ב הנ"ל.

ולכא"ו יל"ע דא"כ אף במכוין למצוה נמי נימא דאם הי' יודע שאי"ז לכתחילה לא הי' רוצה לצאת, וליהוי כטעות, והרי זה לא אמרינן, וא"כ הי' למ"ד אצ"כ נמי לא נימא דנעשה כמוכח שאין רוצה לצאת, אכן י"ל דהכא איירינן שידוע הדין וא"כ בודאי אינו רוצה לצאת, [דאף אי הפסד לכתחילה לא משוי מק"ט למי שעשה מצוה דמהני בדיעבד כי לא ידע הדין, ומשום דסוכ"ס נפיק בדיעבד, וא"ז מק"ט, אך מ"מ זה שידוע ורוצה לקיים באופן דלכתחילה, שפיר כמכוין שלא לצאת דמי].

לפני"ו יש סתירה בענין זה במ"ב, ואם יש כמה דרגות של בדיעבד לענין זה

ג. והשתא תיקשי על המ"ב דאיהו ס"ל להך סברא לגבי ספה"ע (בסי' תפ"ט), דא"כ אמאי העתיק (בסי' תרנ"א) לד' המ"א, דיש לחוש לשי' ר"ח, דהא לשיטתו ליכא למידק מד' ר"ח אלא כנגד ד' השו"ע, וי"ל דנהי דלענין שלא יוכל לברך, י"ל דסמך על הך סברא, כיון דבלא"ה מעיקר הדין נקטינן דצ"כ ויכול אח"כ לברך, וסגי ל"י בהך סברא שלא נצטרך לחוש למ"ד מצוות אצ"כ כונה, אך התם (בסי' תרנ"א) שהנידון לענין לכתחילה להצריכו לחזור ולקיים המצוה, שפיר חייש לד' המ"א, ולא סמך על סברא זו לדחות דיוקו מד' הר"ח ז"ל, דיש לחוש דליכא להך אומדנא, ושפיר איכא למידק מד' הר"ח ז"ל דמעכב.

ושבו מצאתי במאירי בסוכה (בדף ל"ז) שכ' ד"א דהיפוך מימין לשמאל מעכב בדיעבד, ושהם הוכיחו כן מסוג"י זו (דף מ"ג), והמאירי דחה דיל"פ הסוג"י כרש"י, ומוכח מד' המאירי דס"ל כמג"א, דאם נימא כפי' הדו"מ דכונתו משום דנעשה כמכוין שלא לצאת, א"כ ליכא שום הוכחה להיכא דמכוין לצאת לומר דלא נפיק יד"ח, וש"מ דס"ל כמג"א.

ועוד י"ל דהך דימין ושמאל הוי טפי לכתחילה בעלמא [והיינו דאם לא נימא דמעכב, א"כ מסתברא שאינו אלא לכתחילה בעלמא], לפי שאינו מגוף צורת המצוה [כי אם מצוה על הגברא איך להחזיק] ואינו אומדנא דמוכח כ"כ, וע"כ בהכרח דכונת הר"ח דלא נפיק משום דהוה לעיכובא, ושפיר דייקו מאירי ומ"א לחידוש זה.

ובאמת אשכחן דהוכיחו מהך סוגיא לפי רש"י שפ"י הפכן דהיינו שהפטים וכו' כלפי מטה שלא כדרך גידולם, דנטילה שלא כדרך גידולם מעכב, עי' בערוך לנר, ולכא"ו למ"א א"ש דאילו אינו מעכב, תו נפיק יד"ח אף בלא כונה, ולא הוה טרוד בדבר מצוה [וממילא שפיר מוכח דמעכב], אך לדו"מ תיקשי, דילמא נפיק בדיעבד אילו מכוין לשם מצוה, ושאינו התם דאיירי שלא כיון ונעשה כמכוין שלא לצאת כיון דלכתחילה מצוה ליטול בדרך גידולם, ומוכח לכא"ו כהמ"א.

אך מאידך לכא"ו יש להוכיח כהדו"מ, דהרי לפי ר"ח שפ"י שהיפך מימין לשמאל יש להקשות, דהנה לכא"ו בנוטל ד' מינים בזאח"ז נוטל כולם בימין, ונפיק יד"ח, וא"כ זה שהיפך מימין לשמאל עכ"פ יצא יד"ח באתרוג, ואפ"ל למ"א בד' ר"ח מסתברא דרק בלולב לא יצא יד"ח אבל באתרוג יצא, דלא גרע מבזאח"ז, וא"כ ליחייב קרבן על האתרוג דבזה כבר נפיק ב"י, אלא ודאי דכיון דלכתחילה בעינן ליטלם בב"י, הוה כמכוין שלא לצאת אף באתרוג, וש"מ כהדו"מ בביאור ד' ר"ח [אלא א"כ נימא דר"ח ס"ל דבזאח"ז לא יצא].

ואם נימא דיש כמה דרגות בענין לכתחילה, נימא דבזאח"ז דומה לימים בלא שבועות דתרווייהו מגוף צורת קיום המצוה, וע"כ מצד זה הוה כמכוין שלא לצאת, ומשא"כ היפוך מימין לשמאל, או שלא כדרך גידולם⁴⁰, שאי"ז מגוף צורת קיום המצוה וקילי טפי, דאי לא מעכבי נימא דגם לא משוי אומדנא דליהוי כמכוין שלא לצאת, ודוחק.

ויש לשאול לפי"ז איך הדין כשענה לחבירו במיזבזב אי הוה כענה ימים בלא שבועות, או דזה הוי טפי לכתחילה, ולא משוי אומדנא.

הערה לפי"ז במי ששתה כוס שני בלא הסיבה וחזרו ושתה בהסיבה איך יברך בפה"ג בכוס ה'

ד. והנה יש לשאול במי ששתה כוס שני בליל הסדר בלא הסיבה או ביותר מכדי שתיית רביעית, דאמרינן ל' לחזור ולשתות מספק כיון דאין חשש מוסיף על הכוס בין שני לשלישית, והשתא נימא דהא למ"ד מצוות אצ"כ שמא יצא יד"ח כוס ג' בשתי' זו שבפעם השני', דהא אי נפיק יד"ח כוס ב' בשתי' ראשונה, הו"ל שתי' פעם ב' כוס ג' למ"ד מצוות אצ"כ כונה, ואף דהוה שלא במקומו מ"מ הא לא ב"י [סי' תפ"ד ומובא במ"ב סי' תע"ב בביה"ל] הסדר אינו מעכב בדיעבד, וא"כ נמצא דלמ"ד מצוות אצ"כ כונה הוה ספק דילמא כבר נפק ידי כוס ג', והוה כוס ברכהמ"ז כוס ד', וא"כ כוס של הלל אינה מצוה, וא"כ ליכא לברך עלי' בפנ"ע, דנפטרת בבפה"ג של כוס ברכהמ"ז [דהא כל מה שמברכין על כל כוס וכוס רק משום דהוה מצוות חלוקות, ולא משום דהגדה הוי הפסק, והשתא לא הוי מצוות חלוקות, וכדחזינן דמה"ט הכרפס פטור המרור אע"ג דמפסיק בהגדה, וה"נ אע"ג דמפסיק בהלל לא איכפ"ל ויפטר מכוס ברכהמ"ז כיון דלא הוי מצוה באנפי נפשה], והרי חזינן הכא [בסי' תפ"ט] דלענין ברכה חיישינן למ"ד מצוות אצ"כ, ואפ"ל היכא דהוה ספיקא, וכביה"ט, וה"נ נימא הכי ואמאי יברך בפה"ג על כוס ה'.

(א) ולד' הדו"מ י"ל דהכא הוי כמכוין שלא לצאת כוס ג' כיון דאי"ז לכתחילה, דלכתחילה בעינן שיהא על הסדר, אך לד' מ"א תיקשי, ואם נימא דמ"א מודה לגבי דבר שהוא חיסרון בגלל צורת קיום המצוה לכתחילה, י"ל דה"נ שלא כסדרן נמי הוה חיסרון בגוף צורת קיום המצוה לכתחילה. אך יש לשאול על תי' זה, דהא כ' מ"א [בסי' תע"ה] דבנהנה נפיק יד"ח אף בלא כונה, ואפ"ל במכוין שלא לצאת, [ועיי' בפמ"ג ובי"מ, ומ"ב נשאר ע"ז בצ"ע], ובפשוטו גם בשתיית כוסות שייך סברת שכן נהנה, וא"כ למ"א לא יועיל מה שהוא כמכוין שלא לצאת.

(ב) ועוד י"ל דשאני התם דמכוין למצות כוס שני, ועי' ברבינו יונה בברכות (דף י"ב) דמידי דבמינה מחריב בה, ולכו"ע לא יצא יד"ח כוס ג', דגרע ממכוין לדבר אחר דתליא בפלו' אי צ"כ או לא, אך העירוני דאולי ר"י איירי רק במכוין בודאי למצוה אחרת ולא במכוין מספק, [דשפיר י"ל דעל הצד דאינו מחוייב בכוס ב', כמי שלא נתכוין דמי, ושפיר יצא יד"ח כוס ג' למ"ד אצ"כ].

ועוד לא יתיישב בהך תירוץא גונא דישתה כוס שלימה בסעודה, דלכא"ו למ"ד אצ"כ ולב"י דשלא כסדרן לאו לעיכובא, לכא"ו נפיק ב"י, ואיך יברך בפה"ג על כוס ה'.

(ג) תו י"ל דנהי דחיישינן למ"ד מצוות אצ"כ לענין שלא לברך על הספירה שאח"כ, מ"מ לענין שלא לברך על כוס ה' לא אמרינן הכי, דאיך יוכל לשתות ולהינות מן היין בלא ברכה, כאשר למ"ד מצוות אצ"כ מחוייב לברך ע"ז בפה"ג, [וי"ל דאיסור אכילה בלא ברכה חמירא מקיים מצוה בלא ברכה,

ונ"מ כשיכול לברך רק ברכה אחת על אכילת מצה שיברך ברכת הנהנין ולא ברכת המצות].

אך תי' זה ג"כ אינו מספיק למי ששתה בסעודה למ"ד דבמצוות דרבנן נקטינן בתורת ודאי דא"צ כונה [עי' מ"א סי' ס' וא"ר סי' תפ"ט וחת"ס ח"ו סי' י"ט], וא"כ יצא בתורת ודאי בשתייתו בסעודה [ובגונא דתשלומי כוס שני מספק שפיר הו"ל ספיקא להך מ"ד דא"צ כונה].

[ומ"מ זה נר' אמת דאליבא דהר"ף דמברך על כל כוס מפאת מצוות חלוקות, אי"ז רק מצד ברכת המצות, אלא דעי"ז מחוייב בברכת הנהנין, דעי"ז הוי תשיות חלוקת, וחזרו דינא דברכת הנהנין].

(ד) עוד העירוני ליישב דכיון דבשעת שתיית כוס ג' כסבור שמחוייב לקיים עכשיו כוס ג', ממילא אינו מכוין לפטור כוס ד', וגם אם נודע לו הספק קודם כוס ג' מ"מ יכוין להדיא שלא לפטור כוס ד', אלא שסברא זו תליא בפלו' התבו"ש [יו"ד סי' י"ט] עם הפר"ח (שם), אם מהני לחשוב שאינו פטור כוס שישתה בהמשך, ואף שכ' התבו"ש דבשותה קודם סעודה לשם הבדלה יכול לכוין שלא לפטור שתי' שבתוך הסעודה, אך מנלן שגם בשני כוסות שלאחר סעודה, שרק הלל מפסיק ביניהם, נמי מהני כונה שלא לפטור⁴¹.

צ"ע מאפיקומן בתוך הסעודה

ה. ויש לשאול דכל מי שאכל מצוה בתוך הסעודה יפטור, למ"ד מצוות אצ"כ כונה, ממצוות אפיקומן, דהא כבר נפיק, [ואף שלא כיון לצאת יד"ח, וגם אי"ז לכתחילה, דלכתחילה לאכלו אחרי כל המאכלים, מ"מ לכא"ו למ"א לית לן הך סברא, ולא חשיבא כמכוין שלא לצאת], ואולי נימא דבאפיקומן איכא תקנה מיוחדת שלא לסמוך ע"ז, ובאמת אשכחן דבלא אכל אפיקומן וזכר אחר ברכהמ"ז שסומך על מה שאכל בתוך הסעודה, [ואף שלא כיון למצות אפיקומן, וש"מ אפ"כ דלמ"ד אצ"כ כונה לא נחשב כמכוין שלא לצאת, אף שאי"ז לכתחילה, ורק באפשר לו לאכול יש תקח"ל מיוחדת לאכול בסוף הסעודה שיסאר לו טעם מצה בפיו, [אכן אולי שאני הכא דהוא משום שנהנה, ותליא בפלו' מ"א ובי"מ סי' תע"ה וכו"ל)], וכ"ז צ"ת.

מי שענה לחבירו כו"כ ימים ולא אמר שבועות ולבסוף שכח לספור ביום זה

ו. והנה בעיקר הך מילתא דלמ"ד מצוות אצ"כ כונה, היכא דהוה קיום רק בדיעבד חשיב כמכוין שלא לצאת, קאמר הג"ר שמואל רוטשילד שליט"א, דיל"ל דכ"ז אם סופר לבסוף, אך אם שכח לבסוף באותו יום לספור, די"ל דעלתה לו הספירה, דהא כל הטעם דלא עלתה לו הספירה, משום דודאי אינו רוצה לצאת, אך זה ששכח לבסוף בודאי הי' רוצה לצאת בזה יד"ח.

ויש לכא"ו ראי' לדבריו, מד' הירושלמי דמקשינן במי שתרם מן הרעה על היפה בשוגג, אמאי עלתה לו דהא אין רצונו למיעבד עבירה, ומשני דאם לא יחול ויאכלו השיריים יעבור איסור טבל, [וש"מ דה"ג לא עבדינן אומדנא לבטל מעשינן].

אך יש לחלק דהתם בשעת מעשה רצונו שיחול, אבל הכא בשעת מעשה אין רצונו שיחול [ועי' בשער המשפט (סי' ר"ג) מש"כ לדון באורך בענין מק"ט שאח"כ נתברר דהוה עדיפא ל"י לקיים המקת, ולכא"ו ה"ה נמי לענין הך דספה"ע, אך מ"מ י"ל דהכא בשעת מעשה יודע שוה שלא כדן ואינו רוצה שיחול, וגרע טפי מטעות שלא נודע לו בשעת מעשה, ועיי' בשער המשפט שג"כ כ' חילוק כע"ז].

מכתב

ז. לכבוד הרה"ג רח"ע קוסובסקי שחור שליט"א.

מה מאוד מתקו לחכי דברי האגרת הנשגבה, אשר מתבארים בה יסודות גדולים בענין מצוות אצ"כ כונה.

והעלה כת"ר כי דברי המ"ב (סי' תפ"ט שעה"צ אות כ"ח) ודברי הדו"מ (ח"א סי' מ"ט) אם כי לדברי שניהם איכא גוונא דאף למ"ד מצוות אצ"כ כונה לא יצא, אך מ"מ טעמיהם חלוקים, דלהמ"ב טעמא משום דהוה כמכוין שלא לצאת, ולהדו"מ טעמא, משום דאיהו חידש בטעם מד' מצוות אצ"כ כונה דסתמא כמכוין, ובהני גונא ליכא למימר דסתמא כמכוין.

(א) והנה דעת הרא"ה (הובא בב"י סי' תקפ"ט), דלמ"ד מצוות אצ"כ כונה לא מהני אפ"י כשמכוין שלא לצאת, וכד' רבינו פרץ בפסחים (דף ז'), ולדבריהם ע"כ טעמא דמ"ד אצ"כ כונה לאו משום דסתמא כמכוין לצאת.

והנה רבינו פרץ הביא ראי' מהא דעירובין (דף צ"ה ע"ב) דלמ"ד מצוות אצ"כ כונה אף כשמכוין שלא לצאת נמי עובר על ב"ת, והלכך א"י ללבוש תפילין שמצא בחוץ בשבת ולהכניסם למקום המשתמר, ומשו"ה העלה דלא כרשב"ם, וס"ל דלא מהני כונה הפכית, והנה לכא"ו תיקשי מזה על הדו"מ [דמפרש טעמא דמ"ד אצ"כ כונה משום דסתמא כמכוין].

והנה כי הך קושיא דרבינו פרץ הק' בטו"א (ר"ה דף כ"ח) ובחזו"א (או"ח סי' כ"ט ס"ק י"א) ובחי' הגר"ש היימן (בחלק א' בחי' על מסכת ר"ה סי' א') תירצו דאם מצוות צריכות כונה הוה הכונה חלק מן המצוה, ובלי כונה אין כאן מעשה מצוה, ולא שייך בל תוסף, אך אם אצ"כ כונה אין הכונה חלק מן המצוה, אלא דבעל כרחו לא יצא, [אך עכ"פ יש שם מעשה מצוה אף בלי כונה, והוה שפיר בל תוסף אף שמכוין שלא לצאת].

40. א.ה. לכא"ו דרך גידולם זהו הלכה בשם נטילה ושפיר הוה מצורת המצוה, אך אולי הכונה דאילו היינו אומרים שאי"ז מעכב בהכרח שלא הי' זה רק דין על הגברא לכבוד המצוה, אלא דלמעשה נקטינן דזה מעכב.

41. א.ה. ויל"ע בד' הט"ז סי' תע"ג, דלכא"ו מפורש דמהני הך כונה, אך אולי הט"ז לא ס"ל כתבו"ש, וצ"ע.

ס"ק ה' דהתחתונה כשירה, ואם העליונה זע"ז התחתונה פסולה, ויל"ע מהו כשהעליונה ספק זע"ז, ובסוכות גופי' [שמצוות סוכה דאור] שתיהן פסולות מספק, אך בשמיני עצרת בחו"ל, דהעליונה כשירה מספק והי' יכול לברך אם יישב שם [אלא דבלא"ה אין מברכין בשמיני עצרת בחו"ל, ואפי' בסוכה שכשירה בודאי, וכמפ' בגמ' בסוכה (דף מ"ז) ובשו"ע (סי' תרס"ח ס"א) יתובי יתבינן ברוכי לא מברכין]⁴⁶, והשתא יל"ע מה דין התחתונה [מי נימא דכיון דעליונה כשירה מספק תפסול התחתונה, או דילמא דלגבי התחתונה אפשר לתלות שהעליונה פסולה, דהא סוכ"ס מידי ספיא לא נפקא].

ולולי שאיני ראוי י"ל דהתחתונה נמי כשירה מספק, דהעליונה י"ל דאינה סוכה, ואע"פ שיוצא בה יד"ח [ואע"פ שה' ראוי לברך עלי'].

סימן ו

בענין האם מברכים כשמקיים מצות ספה"ע מכח ס"ס

ענף א'

ביאור ד' השו"ע דבספק אם דילג יום א' יכול לברך בשאר ימים

אם מברכים כשיש ס"ס לחייב ברכה, ובטעם דמברכין כשספק אם דילג יום אחד

א. דעת בה"ג דאם לא ספר יום אחד אינו סופר יותר, דבעינן תמימות וליכא, ובתוס' במנחות (דף ס"ז) פליגי וסברי דכל יום מצוה באנפי נפשה, והלכך אף אם שכח יום אחד ממשך לספור בברכה, ואנן קי"ל (בסי' תפ"ט סעיף ח') דאם שכח יום אחד ימשיך לספור וכדעת תוס', אך בלא ברכה לחוש לדעת בה"ג.

ואם מסופק אם ספר, כ' בתה"ד (סי' ל"ז) דיספור בברכה, וכן קי"ל (בסי' תפ"ט שם), וטעמא דמילתא כ' בתה"ד דהרי דעת רבי"ה דספה"ע בזמן הזה דאור' [וכי"ה ל' הוי"מ], ובוהו הא ס"ל להראב"ד דהיכא דמחוייב מספק אף מברך, ונמצא דלראב"ה אפילו אם ננקוט כבה"ג נמי יברך מפאת ספיא, והלכך שפיר מברך.

ודייק מינה הח"א (בכלל ה') דבס"ס לחיובא אינו מברך, וכגון שאכל ברי' שהוא ספק כזית [דיש ב' צדיים לחייבו בברכה אחרונה, ומ"מ אינו מברך, דהכא לא היינו מברכים מפאת דילמא דלא כבה"ג דילמא ספר, והוצרכנו לטעמא אחרינא וכנ"ל], וכ"ה במ"ב (סי' רט"ו ס"ק כ') בשם הח"א והפמ"ג. ולכאור' כן מוכח מהא (דסימן תפ"ט ס"ד) דמי שענה לחבירו בבין השמשות שוב א"י לברך בלילה, ואף דאיכא ב' צדיים לומר דלא יצא, חדא דילמא מצוות צ"כ, ועוד דילמא ביה"ש יממא, וש"מ דאפי' בס"ס לחיובא אין מברך.

ויהא נ"מ במי שנטל אתרוג שפסול מחמת ב' צדיים לפסלו, ומצא אח"כ אתרוג כשר דלא יברך, אלא שיל"ע דדינא דהח"א כלל ה' ומ"ב סי' רט"ו, איירי בס"ס על הברכה, ומשא"כ בנידון דידן שדיינינן על המצוה, ולכאור' בס"ס לחיובא על המצוה משמע בחזו"א בהלכות אתרוג (או"ח סימן קמ"ז סק"ה) דמברכין, וא"כ ה"ו בנידון האתרוג י"ל כן, ואולי הכא בספיקות אם יצא יד"ח ספירה נחשב ספק לגבי הברכה⁴⁷ [ועי' בדברי תשו' מכתם לדוד (סי' ג') דמשמע דלא ס"ל כחילוקא דהחזו"א], וכד' החזו"א משמע במ"ב הלכות ציצית (סימן י"א סק"ו) דבהטיל ציצית ולא אמר לשמה, רק חשב דכשר, משום ס"ס, ספק סתמא לשמה, ודילמא מחשבה מהני, ומשמע דמברך, [וכהחזו"א ודלא כמכתם לדוד], אך י"ל דהתם אין הספיקות שקולים, דיותר נוטה דמהני במחשבה, [וצריך לומר גם לדבריו דהכא חשיבא ס"ס על הברכה]⁴⁸.

ובטעמא דמילתא דאין מברך בס"ס לחיובא, כ' הח"א משום דספיא דרבנן לקולא אף כשיש ס"ס לחיובא, וכמו שכתב בשער המלך (הלכות מקוואות), ודייק לה מד' תשובת הרמב"ם (המובא בב"י בס"י ת"ד) לגבי ספק תחומין⁴⁹ עיי"ש⁵⁰.

צ"ע דאכתי מידי ס"ס לא נפקא ובענין ג' ספיקות לחיובא לגבי ברכה

ב. ויש לעי' דמ"מ מאי אהני שיטת רבי"ה הא מ"מ אכתי הוה ספיא, דהא איכא דפליגי על רבי"ה וסברי דבוה"ז ספה"ע דרבנן, ונצטרך לומר בדעת תה"ד דבג' ספיקות מברכין, [דע"פ איכא צדיים לברך או דנימא דלא כבה"ג ומברך אע"פ שדילג יום, או דנימא כבה"ג ונימא דהוה דאור' ומברך מספיא, או דנימא שבאמת ספק ולכו"ע סופר בברכה].

אך יעוי' בתשו' מכתם לדוד להגאון רבינו דוד פארדו (או"ח סימן ג') שהאר"ק בראיות דבס"ס לחיובא אינו מברך אף כשיש ג' ספיקות.

ויעוי' במ"ב (סימן י"ח סק"ז) דמתבאר התם ג"כ דגם בג' ספיקות [א. ספק כסות יום בלילה. ב. ספק דינו של ביה"ש לענין ג.ה. וספק אם כבר ביה"ש] מברכין, ותקשי על כך פיסקא דהתה"ד⁵¹.

פ"י הבית שלמה דזה דוקא בנידון דהבה"ג

ג. ובתשו' בית שלמה (או"ח סי' ק"ב) נמי הק' אפיסקא דהשו"ע האין מברכין כשמסופק אם ספר, דהלא אין מברכין משום ס"ס לחיובא, ותי'

וכן נטה לומר הגאון בעל זכר טוב שליט"א [מרו"ג הגר"ד לנדוי, ועי' עוד במש"כ להלן סק"ה בשמון].

לברך ברכה מסופקת שתפטור את חיוב הברכה הודאית [ולענין לברך ביה"ש לפטור ספה"ע דלילה]

ד. והשתא יל"ע מי שיש לו טלית שספק אם מחוייבת בציצית, דמספק מטיל בה ציצית ואין מברך, וכגון שחצ' פתוחה, ודעתו ללבוש לאחמ"כ טלית שחייבת בודאי, אם שרינן לי' לברך על הספק על מנת לפטור גם את הודאי, דנהי דעל הספק אין מברך, אבל כיון דברכתו מכיון לפטור את הודאי, [ולהמבואר לעיל דספיא כמאן דאיתא וא"ו כמוכרע לפטור], א"כ נימא דגם לכתחילה יברך.

אך יש לחלק דבה"ג דהפמ"ג הנידון על ההפרשה, וכיון שהפרשה זו הועילה מספק אפשר לברך [ועי' חשיבא כמצוה ודאית ומברך עלי'], אבל הכא הנידון על הברכה גופא [שהרי מעשה הלבישה אינה ודאי מצוה, ואינה פוטרת ודאי מצוה, אלא שאומר ברכה שספק אם היא ברכה ורוצה לפטור בה את החיוב ברכה הודאית, ובוהו י"ל שאסור לו לברך ברכה שהיא ספק ברכה לבטלה, ואי משום המצוה הודאית יברך בשעת לבישת הטלית המחוייבת בודאי].

ולפ"ז נמצא דאם נימא דברכת המצוות דבעינן לברך עובר לעשייתן, א"א לברך בלילה על מצוה שזמנה ביום⁴⁵, וכגון שא"א לברך על הלולב קודם עלות השחר, וא"א לברך ביום על מצוה שזמנה בלילה, וכגון שא"א לברך קודם השקיעה על ספה"ע שבלילה, והשתא יל"ע בזמן שספה"ע דאור' או למ"ד שספה"ע דאור' בזה"ז, אם יוכל לברך בביה"ש על ספירה שבלילה, כיון שמספק תועיל הברכה למצוה שבלילה [כיון דלגבי חיוב ברכה דרבנן שפיר דמי, כיון דהוה ספק שמא ביה"ש לילה, ויש צד שביך בזמנה וספק ברכות דרבנן לקולא, אבל לדברינו א"א לברך כיון דהוה ספק על הברכה גופא, וזה אסור לעשות לכתחילה].

[ומהא דמברכים על ספירת העומר ביה"ש בזה"ז, משום ספה"ע דרבנן, וכמש"כ בשו"ע (תפ"ט ס"ב), לא תקשי דנימא דילמא מברך ביום וסופר בלילה, דדילמא נתחלף היום בין ברכה לספירה, דמ"מ חשיבא כל ביה"ש זמן ספירה, למ"ד ספה"ע דרבנן].

ויש רא"י מהא דבביה"ש אין מברכין על טלית, דילמא הוה לילה, ולהרמב"ם כסות יום בלילה פטור מציצית, [וכדאי' במ"ב סי' י"ח ס"ק ז'], ואע"פ שאם יראה לבוש בטלית זו עד למחר, יראה לנו למחר שיפטר מברכה מחמת דילמא ביה"ש יממא, ואהני לי' ברכתו [וספק ברכות להקל]. והרב מרדכי ועקנין שליט"א אייתי' מד' הגרעק"א (בגליון השו"ע או"ח סי' כ"ז) דאסור לברך על מצוה היכא דהיא ספק הפסק בין הברכה למצוה, ואע"פ שאם בירך חיילא הברכה מספק ולא יברך שנית, [וש"מ דכיון דהספק על הברכה גופא, אסירא לברך].

אך עדיין צ"ע, דאין הסברא מחוורת כל הצורך, למה לא נימא לענין חיוב הברכה גופא, דכיון דהועילה א"כ שייך לברך [וכמו בספק על המצוה, דעל ספק מצוה אינו מברך, אך על ספק קיום ודאי חיוב מברך, כיון דהועילה לפטור מספק].

דברי הזכר טוב בענין מפריש מדמאי על טבל שנתערב ברוב

ה. והנני להעתיק כאן ממש"כ הגאון בעל זכר טוב [מרו"ג הגר"ד לנדוי] שליט"א שנדפס בסוף ספר ישועות מלכו [א.ה. ההוספות בסוגריים מרובעות הם מדברי רבינו זצ"ל] וז"ל: מנחות ל"א א' קח לך מן השוק ועשר עליו, לכ' טבל שנתערב בעי' ברכה בעישורו [דאף דמתבטל ברוב, מ"מ כיון דמדברנן לא בטל, מפאת דהוה דשיל"מ, ומחוייב מדברנן להפריש עליו חיוב ברכה]. ובמעשר מדמאי עליו ליכא ברכה לכאור', [וכמבואר בשבת דף ק"ד דעל דמאי אין מברכין, וע"כ אף שפוטרי בזה את הטבל שנתערב נמי אינו מברך], וכן בכל קולות דדמאי דתנן בפ"ק דדמאי דליתנהו בטבל שנתערב, לכאור' ניהגו במעשר דמאי זה, ואין כאן ענין הסותר עצמו, ויל"ע אי שרי לי' לע"ה האומר דעישר את הדמאי לאכול את הטבל שנתערב שעשרוהו מדמאי זה, ולכאור' אסור, וכ"ז צ"ע. עכ"ד.

וקאמר הגאון שליט"א דאין זה סותר למש"כ לעיל דבגונא דהפמ"ג שמפריש מן הספק על המחוייב מדברנן דמברך, דשאני דמאי דהוא מופקע מברכה, [ויעוי' בגמ' בשבת דרוב עמי הארץ מעשרין], ולא דמי לב' עיסות שנצטרפו בטבלא שאין עלי' לבזבז דנידון כספק גמור.

וכל הדברים שכתבתי בזה אינם ברורים, וטעונים ליבדק.

מצוה דרבנן הכשירה מספק אי הוה מצוה ודאי או ספק

ו. ומן האמור למדנו דבמצוות דרבנן המקיים המצוה באופן המסופק אם כשר חשיבא מצוה ומברך עלי', ומכח זה אסיק בשו"ת דברי מלכיאלי (ח"א סימן ז') דהנוטל בחוה"מ אתרוג שיש ספק אם הוא כשר מברך עלי', דהא ד' מינים בחוה"מ מצוותן מדרבנן.

והנה יל"ע בשמיני עצרת בחו"ל, ויש סוכה תחת סוכה, דאם העליונה פחות מז' ע' ז' טפחים כ' בפמ"ג (סי' תרכ"ח) והובא במ"ב (שם שעה"ד

ויש לעי' מכל זה לענין הנידונים המובאים באגרתא דמרו [א.ה. לכאור' הכונה דא"כ בהכרח דגם לחולקים על הרשב"ם אין הטעם משום דסתמא כמכוין לצאת, דאם אין הכונה חלק מן המצוה, [ובכונה הפכית הוא רק משום שאין יוצא בע"כ], א"כ למה לן לומר דסתמא כמכוין, כיון שא"צ כונה].

(ב) והנה כתב כת"ר נ"מ בין המ"ב לדו"מ, לענין כוס שלא במקומה בליל הסדר, ולהב"י דנפיק בדיעבד אף שלא במקומה, [וכנ"ל ס"ק ד'], דלהדו"מ לא יצא בלי כונה [דליכא סתמא כמכוין], אך למ"ב אינו מוכרח, וכונת כת"ר נ"ל ד"ל דדוקא בספירה אמרינן אנן סהדי שאין רוצה לצאת, דהוה אנן סהדי טפי מבכוס שלא במקומה, אך מ"מ י"ל דגם למ"ב חשיבא שפיר אנן סהדי.

ועכ"פ גוף חילוקו של כת"ר דלא בכל גוני איכא אנן סהדי, יישב היטב הסתירה בין המ"ב סי' תפ"ט לסי' תרנ"א [וכנ"ל סק"ג].

(ג) והנה הט"ז פליג על השו"ע וס"ל דבספה"ע שהשיב כך וכך ימים לעומר, הוי כמכוין שלא לצאת, ולא יצא אף למ"ד מצוות א"צ כונה, ויל"ע מ"ש מהא דאמרי' מדאגבה"ה נפק בי', למ"ד מצוות אצ"כ.

כ"ז עלה בידי בעת הררהו בדברי אגרתא דמרו הנעלה, ואחתום בתורה ובברכות כל טוב.

סימן ה

גדרי מצוה שמקיים באופן של ספיא דרבנן לקולא

האם אפשר לברך על מצוה דרבנן הנעשית באופן מסופק⁴²

א. כתבו תוס' במנחות (דף ס"ז) דכיון דספה"ע דרבנן אפשר לספור ולברך בביה"ש, דספיא דרבנן לקולא, ונפסק בשו"ע (סי' תפ"ט ס"ב) דמעיקר הדין אפשר לספור בברכה בביה"ש, והמדקדקים ממתנינן עד צה"כ.

ואיכא למילף מהכא דכל מצוה דרבנן שמקיימים אותה באופן מסופק מדין ספיא דרבנן לקולא מברכים ע"ז. וצריך לחלק בין זה, למצוה דאור' שכשירה מפאת ס"ס, דס"ל לשר"ת מכתם לדוד (סי' ג') דאינו מברך [ובמק"א כ'⁴³ דהמ"ב והחזו"א ס"ל שאם הס"ס כפי המצוה, כיון דכשר ויוצא יד"ח יכול לברך, ורק אם הס"ס כפי הברכה הוה פטור מברכה, דחיוב ברכה מדרבנן, ופטור במצוה דרבנן אפי' בס"ס החמיר].

ומוכח ד"ז עוד מהא דמים הכשרים מספק לנט"י, דמבו' (בסי' ק"ס סי"א בביה"ל) דיכול לברך, אך החזו"א (סי' כ"ג ס"ק י"ב) נשאר בזה בצ"ע.

ברכה על ספק עירוב

ב. ולפ"ז בעירוב הנעשה באופן מסופק אפשר לברך, אך בשו"ת ח"צ (סי' ק"ל) לענין עירובי תבשילין בהרי"ג כשעומד לאפות על סמך זה מיי"ט לשבת, דכיון דהוה ספק לא יברך, ובשו"ת דברי מלכיאלי (ח"א סימן ז') דאסיק ד' הח"צ בצ"ע, דהכא מוכח דאפשר לברך [וכי"ה בביה"ל (סי' ק"ס) דילף מעירוב בביה"ש למים שספק אם הם כשרים לנט"י].

ובביה"ל (סי' רס"א) כ' דאפשר לברך על עירוב חצירות בביה"ש שעשאוהו כיום ודאי, ולדברינו גם בלא"ה נמי יברך.

ספק מחוייב שפוטרי את הודאי מחוייב

ג. והנה (בסי' תנ"ז) בביה"ל הביא ד' הפמ"ג דאם הפריש מעיסה שספק אם נתחייבה בחלה, וכגון ב' עיסות שאין בהם שיעור שנצטרפו בטבלא שאין עלי' לבזבז, דבחלה דרבנן פטור מלהפריש מהם חלה, ויכול לאוכלה משום דספיא דרבנן לקולא, והלך והפריש מהם על עיסה החייבת בודאי מדרבנן, דג"ז שפיר דמי, ויכול לאכול העיסה שהיתה טבל ודאי מדרבנן, ולא הוי כמפריש מן הפטור על החיוב [שהרי פטור מלהפריש חלה מעיסה זו המסופקת], כיון דמספקינן דילמא חייבת, וצד החיוב קא עביד פטור בעיסה הודאית, [ודין סד"ר לקולא אינו הכרעה בתורת ודאי אלא הנהגה לנהוג לקולא מפאת ספיא, וספיא בדוכתא קיימא]⁴⁴.

והשתא בה"ג דהפמ"ג יל"ע אם יוכל לברך [דהא אילו הי' מפריש אנפשי' לא הי' מברך כיון דמספק פטור מלהפריש, אך אולי השתא שפוטרי את הודאי מחוייבת שפיר יוכל לברך].

ולהאמור שפיר י"ל דמברך, וכמו בספה"ע [שמברך בביה"ש שהיא ספירה המסופקת כיון שפוטרו מן החיוב הודאי שלאחר צה"כ], ואע"ג [דגם לאחר הספירה או ההפרשה] אכתי בספיא קאי, [ורק מספק א"צ לחזור ולספור או להפריש].

ומשכ"ל עוד כה"ג בנט"י, בידיים שספק אם טמאות ונטל ידיו, ובא אחר המחוייב בודאי בנט"י ליטול ידיו משיירי טהרה דנטילת הידים המסופקות, דהיינו משיירי נטילת הראשון נופלים על ידי השני כאשר כבר ליכא רביעית מים בכלי [יעוי' בסיומן ק"ס סעיף י"ג]. דאף דהראשון הי' פטור מנטילה מספק, מ"מ לגבי השני המחוייב בודאי מדרבנן, אהני לי' צד החיוב דראשון להקל אצל השני ולומר שנטהרו ידיו, ולדברינו יוכל השני לברך [אך בוה לא יוכל הראשון לברך].

42. יעוי' בר אלמוגים סימן ב'.

43. יעוי' סימן ו' ענף א'.

44. וכאשר כבר האריך בוה רבינו זצ"ל בבר אלמוגים סימן א'.

45. יעוי' בר אלמוגים עמ' ק"נ-קנ"א.

46. א.ה. ובאמת נפק"מ כ"ז גם לסוכות גופי' לו יצויר אופן שחיובו בודאי מדרבנן, דבכה"ג מברך על סוכה שמסופקת, וק"ל.

47. א.ה. אולי כונת רבינו דכיון שאין כאן חפצא שאנו דנים עליו אם הוא כשר למצוה, כי אם על הגברא אם יצא יד"ח או לא, נחשב ס"ס על הברכה, וצ"ע.
48. יעוי' בר אלמוגים סימן קס"א.
49. יעוי' בר אלמוגים עמוד מ' ושם עמ' תתמ"א בשם הפמ"ג.
50. מכת"י רבינו זצ"ל: וראיתי בבית שלמה שכ' דבס"ס לחיובא אין לברך, דזמאי דאין מברכין במקום רוב, ותמוה דברוב מברכין, כדאי' לגבי עיר שרובה ישראל דמברכין על אור שלה במוצ"ש [יעוי' בס"י רצ"ח ס"ז]. עכ"ל.
51. א.ה. באמת במ"ב שם מפורש שכן מברכים, אך אולי כונת רבינו מדהוצרך להוסיף והגר"א מצדד כשיטה זו עיי"ש.



דשאני הכא דפולוגתת בה"ג ותוס' לא הוי ספק השקול דיותר נוטה לדעת תוס' [דהו דעת רוב הפוסקים, וע"כ כל שיש לצרף עוד ספק לא חיישין לבה"ג]. אמנם חזינן דהתה"ד לא פי' כן, והוצרך לפרש דמצרפינן השיטות דספה"ע דאו, אך מ"מ לכא' לדידן דנקטינן דאין מברכין בג' ספיקות על כרחך כהבית שלמה [דא"א לן לפרש כהתה"ד, דגם לאחר צירוף שיטת רב"ה אכתי הוה ספיקא]. שור' במכתם לדוד דרמי אנפשי' מד' התה"ד, ותי' דשאני הכא שיש צד דאו' [ובכה"ג חיישין בג' ספיקות].

נפק"מ למי שמסופק אם דילג יום א' אם יכול למחר לברך על הספיה בביה"ש

ד. ואיכא נפקותא בין הנהגות פירושים, דהנהגה איתא בשו"ע (סי' תפ"ט סעיף ג') דמעיקר הדין אפשר לברך ולספור בביה"ש כיון דספה"ע דרבנן, [וכדכתבו תוס' במנחות (דף ס"ז)], אלא דהמדקדקים סופרים לאחר צאת הכוכבים. והשתא יל"ע במי שמסופק אם דילג יום א' דנקטינן דיכול לספור בברכה, האם יוכל לספור בברכה בביה"ש בא' מן הימים שלאחמ"כ, דלדעת התה"ד שכל מה שיכול לברך הוא רק מפאת שיטת רב"ה"ה דספה"ע דאו, והרי להך גיסא אין מברך בביה"ש, וא"כ כבה"ג איך יברך בביה"ש, אבל לטעמא דהבית שלמה א"ש היטב דלא מפאת גיסא דספה"ע דאו' הוא דאמרינן דמברך במסופק אם דילג, [וא"כ אכתי יכול לדנוג כמצוה דרבנן ולברך בביה"ש]. - ויעו"ז עוד בהמשך הסימן ובסימן ז' עוד הרבה נפק"מ.

עוד נפק"מ לענין קטן שמסופק אם דילג יום א' [ובענין ספיקא דאו' לגבי קטן]

ה. תו יש לעי' כד נימא דקטן שמסופק במצוה דאו' לא מחייבין לי', דלדידי הו"ל ספיקא דרבנן, וא"כ לפום טעמא דהתה"ד רק גדול מברך במסופק אם דילג ולא קטן. דקטן איך יברך [וא"א לצרף דעת רב"ה, דמה בכך דספה"ע דאו' הא מ"מ ספיקו לגבי קטן לקולא], אבל לבית שלמה גם קטן שפיר יברך [דסוכ"ס איכא עוד ספק ובה"ג לא חיישי' לבה"ג]⁵². והנהגה לא אשכחן בשום דוכתא לחלק בין גדולים לקטנים לענין ברכה בספק אם דילג יום א', ומשמע דגם קטן מברך, ובע"כ הטעם כהבית שלמה, או דיהא מוכרח דספיקות בחינוך לענין מידי דאו' לחומרא, אך זה דלא כהת"ס (או"ח סי' ל"א) [וא"כ הכת"ס יאה מוכרח לסבור כהבית שלמה]⁵³.

ענף ב'

אופנים שונים של כמה ספיקות בספה"ע

פלו' הבית דוד והבית שלמה בענין ספר בביה"ש דסוף היום
א. הנה בשו"ע מבואר דאע"פ שמי שלא ספר בלילה סופר ביום בלא ברכה, דספיקא הוי אי ספירה דיממא מהני או לא, אך מ"מ יכול לספור שאר ימים בברכה, דבכה"ג לא חיישי' לבה"ג, ובפשוטו הטעם משום דהו"ל ס"ס, דילמא דלא כבה"ג, ואף לבה"ג שמה נפיק בספירה דיממא, וע"כ יכול לברך [ועי' בענף הקודם מש"כ ביישוב הקו' דבעלמא לא מברכים על ס"ס].

והשתא יל"ע איך הדין בנוכח וספר רק בביה"ש של סוף היום, האם יוכל לספור מכאן ואילך בברכה או לא. ובשע"ת (סי' תפ"ט לסעיף ח') הביא משו"ת בית דוד דלא יוכל לברך, וטעמיה דהא השתא לא חשיב ס"ס, דהרי יש ב' צדדים לומר דלא נפיק דילמא לאו יממא, ודילמא גם אי הוה יממא מ"מ ספירה דיומא שמה לאו מילתא היא, אך הגאון בעל בית שלמה (בתשו' חאו"ח סי' ק"ב) הכריע דיכול לברך, וטעמיה דמ"מ חזי להצטרף להחולקים על הבה"ג, וזה כפי שיטתו [בענף הקודם] דבאמת לא מברכים משום ס"ס, אלא דכל היכא דאיכא צירוף החולקים על הבה"ג לא חיישי' לבה"ג, כיון שעיקר פלוג' דבה"ג ושאר פוסקים נוטה דלא כבה"ג, ועינין שם עוד טעמים [ויובא להלן סימן ז'].

ספק אם ספר ביום

ב. ולכא' בפולוגתת תליא נמי היכא דבדאי לא ספר בלילה וביום ספק אם ספר, או שביום ספר ספירה דמספק"ל אי מהני, כגון שספר נוטריקון [ועי' בביה"ל סעיף א'], דלדעת בית דוד לא יוכל לברך [דהו ליכא ס"ס], ולדעת הבית שלמה יוכל לברך [דלא בעינן דליהו ס"ס, דכל שיש עוד צד לצרף חולקים על הבה"ג סי' בהכי שיוכל לברך].

ולכא' י"ל דלבית שלמה אפי' בספק אם ספר ביה"ש נמי מהני, דאף דיש ג' צדדים לומר שא"י לספור עוד דילמא לא ספר, ודילמא ביה"ש לילה, ודילמא ביום לא מהני, דסוכ"ס יש צד נוסף לצרף החולקים על הבה"ג וסגי בהכי, דאם חזינן דבב' ספיקות מברכין א"כ ה"ה בג' ספיקות].

52. א.ה. בענין זה הרחיב רבינו זצ"ל כאן בכת"י, ולפי שמסתעף לסוגיא אחרת נדפס כאן.

מצוות ואיסורים דאורייתא אצל קטן אי נידונים כדרבנן או כדאורייתא [לפי הציור שמציייר צ"ל: שאם כנגדו איסור דאו' שרינן, ואם כנגדו איסור דרבנן לא שרינן]. [האם נימא דלדידי הוה האפי' איסור דרבנן, ולא שרינן לי' לרדות בשביל להנצל מאיסור אפי' בשבת]. [אם יארע כן], [דחובת חינוך לדונו כאשר ידונו בגדלותו]. [ואילו היינו מתירים האיסור רק מפני מצוה דאו', א"כ ממ"נ אי חשיבא איסור דרבנן גם המצוה דידי' לא חשיבא רק מצוה דרבנן, וממ"נ א"א להתיר לו, אך בגונא דמתירים איסור דרבנן למצוה דרבנן שפיר שייך להתיר לקטן]. [ועי"ז שייך לומר דמחובת חינוך לדונו כמו שידונו כשיגדל, ומשא"כ בספיקות שאין אנו דנים אלא מספק, וסוכ"ס כל חיובו רק מדרבנן וספיקו להקל]. [אי איתא להך נפקותא בין התה"ד לבית שלמה], [וייצא הקטן מספק, דספק אם קנאו, דספק אם דעת אחרת מקנה מה"ת או מדרבנן]. [כיון דגם ביו"ט שני בעינן לכאן], [אם קנה מה"ת ואין יכול להקנותו או שקנה מדרבנן וחוזר ומקנה], [והיינו למש"כ בדברי מלכיאיל (מובא לעיל סימן ה') שהמקיים מצוה דרבנן באופן המסופק מברך, וא"כ יוכל האב לברך]. [דספיקא ביו"ט שני אף לגדול לקולא], [שהרי גם בדאי' כה"ג אם יש לו רק ספק אחרת בודאי מחוייב לקחתו שמה הוא כשר, וכן בקטן מסתברא שמחוייב ליקח ספק אחרת אם אין דאי' אחרת]. [ובהכרח דלא נחשב לספיקא ולא חייבים לעשות כן לקטן]. [דארה"נ דאם אין אחר יעשו כן]. [וא"צ לכתוב], [ועינין בד' רבינו בבר אלמוגים (עמודים ש"נ ש"א) סי' ס"ח].

ספיקות⁵⁴. [אך תליא בטעמי הבית שלמה שיובא להלן סימן ז' בארוכה]. וכן אם ספר בביה"ש של סוף היום בלשון נוטריקון, נמי דינא הכי להבית שלמה. וכן משכח"ל בספר ביום בלא כונה [ולא ספר בלילה], וכגון שענה לחבירו ששאלו, או שכתב מכתב [וכתב שם באיזה יום בספה"ע הוא עומד בשעת כתיבת המכתב], דלכא' נחשב לספיקא מפאת הפלו' אי מצוות צ"כ, וא"כ הו"ל ספק אם ספר ביום.

ובתשו' זכרון יהודה (או"ח סי' קמ"ו) כתב דבה"ג יכול לספור למחרת בברכה, ואע"ג דאיכא ס"ס לומר שלא יצא דשמה ספירה דיום לאו מילתא, ושמה לא נחשב ספירה בלי כונה, מ"מ יכול לספור שאר ימים בברכה, והיינו דס"ל לזכרון יהודה כהבית שלמה, דרק חיישי' לשי' הבה"ג, וכל שאפשר לצרף עוד צד להצריך ברכה יכול לברך.

אבל בתשו' חת"ס (חו"ס סי' י"ט) כ' בעובדא דא' שלא בירך בלילה, ולמחרת ביום כתב אגרת והזכיר שם את מנין היום בספירה, דתליא בפלו' דמצוות צ"כ, וכתב שם דתליא אי ספיה"ע דאו' לא יצא, וא"י לברך למחרת, ואי ספה"ע דרבנן יצא אף בלי כונה, ולדידי' יכול לברך למחרת, ולמעשה לדינא לא יברך למחרת דחיישי' למ"ד ספה"ע דאו'.

ותיקשי לכא' דסוכ"ס הך פלו' אי ספה"ע דאו' או דרבנן הוה ספיקא, ונמצא דהוה לי' ספק אם דילג יום א', ובספק אם דילג יום א' קיי"ל דמברך בשאר ימים, [ובפרט דרוב הפוסקים ס"ל דספה"ע בזה"ז דרבנן].

ולכא' מוכח דס"ל לחת"ס כהבית דוד דלא מברכים רק באיכא ס"ס לחיובא, והכא ליכא ס"ס, דהרי יש לנו ב' צדדים לפטרו שמא ספירת יום לא מהני ושמה ספה"ע דאו', ומצוות צ"כ וספירה בלא כונה לא מהני, ודמי לספר בביה"ש דפליגי ב' ה"ב"ד והב"ש וכנ"ל.

ולדרך זו בכתב אגרת בלילה שפיר מיקרי ספק א', והוה כספק דילג יום דקיי"ל דמברך למחרת [ועי' להלן דבאמת ד"ז תלי עד כמה אנו דנים להצד דמצוות אצ"כ לספק, ולהלן יתבאר עוד צדדים בנידון זה].

ביאור ד' התה"ד דמצרפים השיטות דספה"ע דאו' [אם כונתו דלבה"ג עצמו יספרו להך שיטה, או דכונתו דלדידן דמספק"ל בין תו' לבה"ג יספרו להך שיטה]

ג. והנה בעיקר הנידון שנתבאר לגבי כשיש ב' ספיקות אם דילג יום א', וכגון ספר ביום ביה"ש או ספר ביום ספירה המסופקת, דלכא' להתה"ד ליכא למימר דיברך, דהא לבה"ג כבה"ג אין לברך דלא הוי ספיקא דאו' אלא ספק ספיקא, דיש ב' צדדים לומר שלא יברך, דילמא לא ספר ביום ודילמא ספירא דיממא לא מהני, הנה באמת ד"ז תלוי בהבנת ד' התה"ד, דאם נימא דהתה"ד פסק לגמרי כבה"ג, א"כ בודאי שבכה"ג לא ה' לנו לומר לברך אף למ"ד ספה"ע דאו', אך באמת הא איכא נמי לשי' תו' דפליגי על בה"ג, ובאמת גם באופן שבדאי א"צ לברך לבה"ג נמי הוה ספיקא דאו', למ"ד ספה"ע דאו', ולמ"ד דבספיקא דאו' מברכים יש לנו לברך.

[ונהי דהבית דוד ס"ל דלא סגי בזה דבעינן שגם יאה ס"ס לחיובא, ועי"ז פליג הבית שלמה, וס"ל דסגי בהך ספיקא דאו' [למ"ד ספה"ע דאו'] בצירוף עוד צד שגם לבה"ג ה' לנו לברך, ועכ"פ שפיר י"ל דפסיקא דהבית שלמה א"ש אף עם תה"ד, דאף הבית שלמה לא קאמר אלא מפני שבעיקר מחלוקת תוס' ובה"ג היה לנו להחמיר ולברך למ"ד ספה"ע דאו', ולמ"ד ספיקא דאו' לחומרא בברכה (וגם אם הב"ש לא נתכוין לכך, י"ל כדבריו גם בכונת התה"ד)].

ובאמת דהכי משמע לישנא דתה"ד שאין כונתו משום שלבה"ג גופי' צריך לברך למ"ד ספה"ע דאו', אלא משום שסומכין על התוס', והיינו דלמ"ד ספה"ע דאו' ה' לנו לסמוך על התוס', [ונהי דחיישי' למ"ד ספה"ע דרבנן, ועי"ז חיישי' לבה"ג, אך כשיש צד שהבה"ג מודה שפיר סמכיל על התוס', וכדס"ל למ"ד ספה"ע דאו' בלאו הך צד].

אכן באמת יש לומר דזה אינו, דהא בודאי דילג אף הוה ספק דאו', ואף דלמ"ד ספה"ע דאו' ולמ"ד דבספק דאו' מברכים יש לברך. מ"מ לא קיי"ל הכי וחיישי' לבה"ג, וא"כ כל היכא דבה"ג גופי' ס"ל שלא לברך, ומשום דלדידי' הוה ס"ס, ואין מברכין אף למ"ד ספה"ע דאו' אליבא דבה"ג, לא עדיפא מדילג יום א' ולא סמכיל על שיטת תוס', ואין לנו לברך, אלא היכא דגם לבה"ג מברכים למ"ד ספה"ע דאו', ומשום דאנן ס"ל שאין מברכין על ספיקא דאורייתא, וגם דחיישי' למ"ד ספה"ע דרבנן, ואנן ס"ל דפולוגתת תוס' ובה"ג חשיבא ספק גמור, דחיישי' לבה"ג בתורת ספק ממש, וע"כ כל שהוא עדיין בגדר ספק, דליכא ס"ס לחיובא אין מברכים.

וע"כ בכל הנהגות דאיכא ב' ספיקות לומר שדילג יום א' א"א לברך, [ורק לסברת הבית שלמה דס"ל דבלא"ה עיקר ההלכה כתוס', וסגי בסניף כל דהו להצטרף לשיטתם, מברכים בהך גונא]⁵⁵.

היכא דאיכא ג' צדדים לומר שדילג יום א' אי יכול לברך

ד. והנה ראיתי בספר פסקי תשובות (סי' תפ"ט בעהרה ק"ט) דכשיש ג' ספיקות לומר שלא יצא יד"ח ספירה לא מברכים בשאר ימים, וכגון שאמר לשון נוטריקון, וגם לא אמר היום, וגם לא כיון, דבכה"ג נחשב כודאי לא ספר ולא מצרפינן להחולקים על בה"ג.

[והנה בהך גונא נר' דגם בלאו סברא דג' ספיקות נחשב כודאי דילג יום א', דבלא אמר היום ליכא ספיקא, וזה תליא בנידון מי שלא אמר היום אם חוזר לספור בברכה [ועי' במ"ב סי' תפ"ט סק"ב ושעה"צ סק"ה], ועי"ז ש"ש מש"כ לדון במי שאמר לחבירו היום ל"ג בעומר ולא ספר זולת זה, ולכא' בזה נמי חשיבא שודאי דילג יום א', למש"כ בביה"ל דבענה לחבירו בשבוע שני ימים לחוד יכול לברך, דבודאי לא יצא יד"ח, דמוכחא מילתא שכיון שלא לצאת, אכן י"ל דמ"מ לענין לצרף לשיטת החולקים על בה"ג סגי בזה, דהא שי' הפר"ח דגם בזה יצא יד"ח למ"ד מצוות א"צ כונה, ועכ"פ כן הוה לבית שלמה דהעיקר כתוס', וכל היכא דאיכא לצרף עוד סניף לשיטתם יכול לברך].

והנה לכא' ד"ז תליא אי כהבית שלמה אי כהבנת הח"א בד' תה"ד, דלכא' אם הטעם כהבית שלמה י"ל דסגי בכל דהו לצרף לשיטת תוס', ואף בג' צדדים לומר שדילג נמי נימא דנצרך הצד שלא דילג לשיטת תוס' ויכול לברך, וכדכ' לעיל (סק"ב) לענין מסופק אם ספר בביה"ש דאיכא ג"כ ג' צדדים לומר שלא יצא יד"ח, [שמה לא ספר ושמה כבר לילה ושמה דיממא נמי לא מהני], ואעפ"כ י"ל דיכול לברך בשאר ימים.

ומ"מ להחולקים על הב"ש וס"ל דבעינן ס"ס לחיובא בהדי הפלו' דתו' ובה"ג, בודאי דהכא ליכא ס"ס לחיובא כיון דאליבא דבה"ג איכא ב' צדדים לומר שלא יברך.

ענף ג'

בסוגיא דמי שענה לחבירו לענין לספור ביומו ולענין יום המחרת

ג' דרכים בביאור ד' השו"ע בענין מי שענה לחבירו מה המנין היום, והנפק"מ לענין ספר בלי כונה אם יכול לספור למחר
א. והנה בהך דאי' בשו"ע (סי' תפ"ט ס"ד) דבענה לחבירו מנין הימים של יום זה דתו' א"י לברך, הק' המ"א והגר"א דהא קיי"ל (בסי' ס') דמצוות צ"כ, וזה לא כיון, ומה הצד לומר שכבר יצא יד"ח.

(א) ובהגר"א כתב דהשו"ע הכא אויל כמ"ד דמצוות אצ"כ, אך למה דקיי"ל דמצוות צ"כ באמת ליכא שום ספק ויכול לברך [וכ"פ הביה"ל את דעתו].

ומעתה בנידון דין שענה לחבירו או כתב אגרת, וזולת זאת לא ספר כלל ביום זה, להגר"א להלכה נחשב כמי שודאי דילג יום א', ובודאי לא יועיל מה שענה לחבירו, וא"י לספור למחרת בברכה.

(ב) אך במג"א כ' דהשו"ע חייש לענין ברכה למ"ד מצוות אצ"כ, ולדבריו יל"ע אי כיון דעיקר ההלכה דמצוות צריכות כונה לא חשיבא ספיקא, ואף דחיישי' לענין ברכה, מ"מ חומרא בעלמא היא, ולא חשיבא ספיקא, והוה כודאי דילג יום א', או דמ"מ כיון דחזי' דחיישי' לי' שפיר חזי' לאצטרופי להחשב ספק אם דילג יום א', ויכול לברך למחרת, והיינו דיל"ע דאולי אפילו אי נימא כהבית שלמה דילמא ביה"ש חשיבא ספק, אך בלא כונה לא חשיבא ספיקא, דקיי"ל מצוות צ"כ⁵⁶, וד' השו"ע ומ"א אינן אלא חומרא לענין ברכה, והדבר צ"ת [ועי' בהמשך].

(ג) בפר"ח וא"ר כתבו דהשו"ע אויל כמ"ד ספה"ע דרבנן, ובדרבנן כ' מ"א (סי' ס') בשם הרב"ז דמצוות אצ"כ [ועי' להלן סק"ה מש"כ בזה מד' המקראי קודש תלמיד הפר"ח לחלוק על פי' זה, ומש"כ בנחפה בכסף וברכ"י בענין זה], וכ"כ בחת"ס שם דכל תי' המ"א דד' השו"ע חומרא לענין ברכה קאי למ"ד ספה"ע דאו' [דלדידי' קיי"ל דמצוות צ"כ והוצרכנו לתרץ כן], אך למ"ד ספה"ע דרבנן לק"מ דלדידי' קיי"ל דמצוות אצ"כ.

ולכא' לדרך זה בודאי דאית לן לדונו כספק, דהא למ"ד ספה"ע דרבנן יצא יד"ח, דלדידי' אצ"כ, ושפיר הוה ספיקא, אלא שעיקר דרך זה צ"ע, וכאשר כ' במ"ב (סימן ס') דהגר"א ס"ל דנקטינן דמצוות צ"כ גם בדרבנן, ומשו"ה לא תי' כהפר"ח והא"ר, וביה"ל (שם) הביא דמכמה דוכתי מוכח דלא כמ"א בשם רב"ז, והאחר' הק' על המ"א דגם מרדב"ז לא מוכח לומר הכי, ואכמ"ל⁵⁷. ולפי"ז לא יועיל מה דספה"ע בזה"ז דרבנן,

53. ויעו"ז בזה בבר אלמוגים סימן ס"ח.

54. א.ה. לכא' כונת רבינו דהא בספר ביה"ש או ספק ספר ביום יש כאן ב' צדדים לחייב וב' צדדים לפטור, ובדרבנן כה"ג פטור, ואעפ"כ סופר ומברך, ובע"כ דכל צד קטן דחזי' לאצטרופי לתוס' מכריע הכף לחייב ספירה בברכה, וה"נ בג' ספיקות נמי נימא הכי, ויעו"ז עוד להלן סק"ז מש"כ בזה רבינו זצ"ל.

55. א.ה. הננו מעתיקים מכת"י רבינו זצ"ל, ולפי שמסתעף לסוגיית אחרת נדפס כאן. בענין אי מיעוט מצטרף לס"ס

[וכ"כ ברוקח מובא במ"ב (סי' שמ"ג) לענין אשת כהן מעוברת באהל המת].

56. א.ה. עי' ביה"ל סימן ס' מש"כ לדון אם הא דקיי"ל מצוות צ"כ הוא מתורת ספק, או מתורת דאי.

57. א.ה. הננו מעתיקים מש"כ כאן רבינו זצ"ל בענין שיטת המ"א בשם הרב"ז, וז"ל: בענין אי מצוות דרבנן צ"כ

[דהרי זה ספק אם קיים מצוה דאורייתא וספיקו לחומרא], [ובע"כ דכיון שעכשיו בא לקיים מצוה דאו', שרבנן חיובוהו לצאת ידי הספק דאו', מחוייב לקיימו באופן המועיל לדאורייתא], [שמחוייב מדרבנן לחזור ולשמוע], [דמה הריח בפעם ב' יותר מפעם א', וה"נ בנידון דידן דכוותיה].



וא"כ אולי אי"ז בגדר ספיקא, וגרע מספק דילג יום א', [ואפי' להבית שלמה], והדבר צ"ת.

ובספר פתחי תשובה (או"ח סי' תפ"ט) הביא מספר פתחי עולם ובספר בלי כונה יכול לספור בשאר ימים בברכה, משום דמצרפינן הצד דמצוות אצ"כ והוה כלא דילג, ולהנ"ל הוא חידושה רבתא, כיון דלכא"ו אי"ז ספק מעליא דמיעקר הדין נקטינן כמ"ד מצוות צ"כ, אך אולי מ"מ ס"ל כהבית שלמה דעיקר ההלכה כתוס' דאף בדילג יום א' מברך, וסגי הק צד [דמחמירין כותי' לענין ברכה] לאצטרופי לתוס' שלא לחוש לכה"ג ושנוכל לברך.

ביאור ד' החת"ס בסוגיא זו

ב. ולעיל (ענף ב' סק"ב) הבאנו ד' החת"ס בתשו' (ח"ו סי' י"ט) שמבואר בדבריו ובספר בלי כונה א"י לספור למחר, ולעיל נתפרש בכונתו דאירי דוקא ביום, וס"ל דבספק ספר ביום [ובודאי לא ספר בלילה] א"י לברך וכשיטת הבית דוד, ולפי"ז אי"ז סותר להפ"ת בשם פ"ע, ד"ל דאירי בספר בלילה בלא כונה דהוה שפיר ס"ס לחיובא, אכן באמת סתימת לשון החת"ס לא משמע הכי, דמשמע דאירי גם בספר בלילה בלי כונה, ועי"ש דאפילו בספר בפיו [ועובדא התם איירי בכתב אגרת, אך החת"ס דן מצד ספירה בלא כונה ואפי' בספר בפיו], ואעפ"כ מכריע שלא לברך למחר, כיון דלמ"ד ספה"ע דאורייתא בודאי דמצוות צ"כ והוה כודאי דילג יום א', דשוב א"י לברך בספירה דלמחרת לכה"ג, אלא דלכא"ו תיקשי דהא מ"מ ליהוי ס"ס דהא איכא למ"ד דספה"ע דרבנן, ולדיד' מצוות אצ"כ ולא הוה כדילג יום א', וא"כ איכא ס"ס לחיובא ואמאי לא יברך [ואין לומר דהחת"ס סובר כי הנהו רבנותא דהצד דמצוות אצ"כ לא משוי ספיקא דנקטינן דצ"כ, דבחת"ס שם מפורש דס"ל לחלק בין זה בין מצוות דאורייתא דמצוות דרבנן, וממילא תליא בפלו' אי ספה"ע דאורייתא דרבנן].

ונראה ליישב ד' מון החת"ס [בדרך אחרת מהנ"ל סק"ב], דבאמת אירי גם בספר בלא כונה בלילה, ואע"פ דאיכא ס"ס לחיובא, מ"מ הא באמת קי"ל דבס"ס לחיובא לא מברכים, וכמוש"כ במכתם לדוד וחי"א ומ"ב, והא דבסעיף ח' בספק אם דילג יום א' מברכים, היינו דוקא משום דכיון דלמ"ד ספה"ע דאורייתא ולמ"ד דבספק דאורייתא מברכים, צריכים לברך אף בלי הס"ס, ע"כ מצרפים גם הס"ס לחיובא לברך, אך הכא דס"ל לחת"ס דינא דמצוות צ"כ תליא בין מצוות דרבנן למצוות דאורייתא, וס"ל דבמצוות דאורייתא נקטינן בתורת ודאי דצ"כ, וא"כ נמצא דלמ"ד ספה"ע דאורייתא נחשב כודאי דילג יום א', ולמאי דחיישי לכה"ג דבדילג יום א' אינו מברך, ה"נ לא יברך, א"כ נמצא דליכא לצרופי לשיטת מ"ד ספה"ע דאורייתא, ולא נשאר לנו רק לדון ס"ס לחיובא למ"ד ספה"ע דרבנן, ואי משום הא לחוד אין מברכין, דעל ס"ס לחיובא אין מברכין.

והנה החת"ס ס"ל דפ"י ד' השו"ע (בסי' תפ"ט ס"ד) דמי שענה לחבירו א"י לברך שוב באותו יום, היינו משום דחייש למ"ד דספה"ע דרבנן, אך למ"ד ספה"ע דאורייתא בודאי דלא יצא יד"ח והי' לחזור ולברך. ונמצא דבאותו יום שענה אינו מברך דחיישי למ"ד ספה"ע דרבנן, ולענין לברך למחרת [אם לא ספר שוב באותו יום] בעינן למיחש למ"ד ספה"ע דאורייתא, ולדוננו כדילג יום א' ואינו מברך [ואף דאיכא ס"ס דילמא כמ"ד ספה"ע דרבנן וא"צ כונה, ודילמא כותי' דפליגי על הבה"ג, מ"מ לא מברכים אפי' בס"ס לחיובא, אי ליכא לצרף להשיטות דספה"ע דאורייתא].

ועיין שם בחת"ס שפ"י ד' המ"א שכ' בטעמא דהשו"ע דחייש למ"ד אצ"כ משום חומרא דברכה, דהא אפי' למ"ד ספה"ע דאורייתא, וצ"ל דלמ"ד ספה"ע דאורייתא ס"ל לחת"ס שזו חומרא בעלמא משום חומר ברכה לבטלה, אך לא חזי לאשוויי ספיקא⁵⁸.

ואמנם בד' הפתחי עולם צ"ל דס"ל דהק צד דמצוות אצ"כ משוי לה ספיקא ומצטרף לס"ס, וי"ל בד' הפתחי עולם דס"ל דל"ש אי ספה"ע דאורייתא או ספה"ע דרבנן, ד"ל דס"ל דאין חילוק בין דרבנן לדאורייתא, דבכולהו נקטינן דמצוות צ"כ, ואעפ"כ חזי לאצטרופי מ"ד דאצ"כ לאשוויי ספיקא, לחוש לענין ברכה, ולאשוויי ספק אם דילג יום א', ולפי"ז יש ליישב ד' הפתחי עולם גם אי ס"ל כהח"א וכהתה"ד [ולאו דוקא אי ס"ל כהבית שלמה], דשפיר י"ל דס"ל דלמ"ד ספה"ע דאורייתא נמי חשיבא ספיקא, וא"כ שפיר יש לצרף מ"ד ספה"ע דאורייתא ומ"ד שבספיקא דאורייתא לחומרא מברכים, להק ס"ס לחיובא, ולברך. [ונמצא ב' דרכים בד' הפתחי עולם, או כהב"ש, או כהח"א וס"ל דמ"ד אצ"כ משוי ספיקא].

ועכ"פ נמצאנו למידים דבנידון הזכרון יהודה (הנ"ל בסק"ב) לגבי מי שספר שלא בכונה אם יכול לברך בשאר ימים, דלגבי אם הי' כן ביום ודאי פליג ע"ז החת"ס [ואולי גם הפתחי עולם אי ס"ל כבית שלמה], ואי הי' כן בלילה, הפתחי עולם ס"ל דמברך, ולחת"ס תליא בב' הדרכים שכ' בדעתו.

אי איכא לנידון הנ"ל בספר ימים בלא שבועות לאחר שבוע ראשון

ג. [והנה בב"ה"ל (בס"ד) מבואר דמי שענה לחבירו בשבוע השני ימים ולא שבועות, יכול לברך, דמוכחא דכונתו שלא לשם מצוה, ולפי"ז לכא"ו כל נידון הפתחי עולם והחת"ס בשבוע ראשון, וצ"ע שסתמו דבבר, ואולי הפתחי עולם ס"ל דסוכ"ס חזי שיטת הפר"ח דס"ל דאף בכה"ג חיישי שיצא יד"ח למ"ד אצ"כ, לצרופי להחולקים על הבה"ג, ולברך בשאר ימים [ואף דהוה צד רחוק מאוד דהיינו לחוש למ"ד אצ"כ ולומר דלא מוכחא מילתא, דכה"ג אפי' במקום חומר ברכה לבטלה מקילים, וכד' המ"ב שאפשר לברך, ומ"מ חזי לאצטרופי לחולקים על בה"ג לענין שאר הימים, וזה בודאי לא א"ש רק לפמש"כ לבאר ד' הפתחי עולם כהזכרון יהודה וכהבית שלמה, ודו"ק], ובד' החת"ס שכתב דלמ"ד ספה"ע דרבנן יצא יד"ח, משמע דס"ל כפר"ח, דגם בכה"ג תליא בפלו' אי מצוות צ"כ או לא, ועי' עוד בספר פסקי תשובות דאיכא דפליגי בזה על המ"ב].

תמיהות בד' החת"ס [לפי דרך השני בכונתו]

ד. ומ"מ אכתי יל"ע טובא בד' החת"ס [לפי דרך זה בכונת החת"ס].

(א) חדא, דלכא"ו אנו נקטי' כמ"ד ספה"ע דרבנן, דמבואר בר"ן פסחים שזה דעת רוב הפוסקים, וכיון דס"ל דלמ"ד ספה"ע דרבנן לא חשיב כדילג יום א', דלדיד' מצוות אצ"כ כונה, א"כ הי' לן לברך בשאר ימים, דלכא"ו אנו לא חיישי למ"ד ספה"ע דאורייתא [ואף אי מצרפים שיטתו לענין לברך במקום ס"ס לחיובא, אך במקום שלמ"ד ספה"ע דרבנן מברכים לא חיישי למ"ד ספה"ע דאורייתא], וכדמוכח מהא דקיי"ל דמיעקר הדין אפשר לברך בבית"ש (כדאי' בס"י תפ"ט ס"ג), וזה רק למ"ד ספה"ע דרבנן, כמוש"כ תו' [במנחות דף ס"ז], וש"מ דלא חיישי למ"ד ספה"ע דאורייתא, ומשום שזה ד' רוב הפוסקים.

והי' אפשר לדחות דשאני התם דאיכא ס"ס לחיובא, דילמא לילה, ודילמא כמ"ד ספה"ע דרבנן, אך באמת א"א לו' כן דהא לא מברכים בס"ס לחיובא, וכדס"ל לחת"ס עצמו וכנ"ל, ובע"כ משום דלא חיישי למ"ד ספה"ע דאורייתא, וא"כ ה"נ דכותי'.

ועוד הוכיח ד"ו הרב י"מ וויס שליט"א דהרי בספר ימים בלא שבועות כתב מג"א (סי' תפ"ט סק"ד) דאצ"כ לחזור ולספור, ואף שזה רק למ"ד ספה"ע דרבנן, דלמ"ד ספה"ע דאורייתא בעינן ימים ושבועות, וש"מ דסמכ"ל על מ"ד ספה"ע דרבנן, והיא קו' גדולה וצ"ע⁵⁹.

(ב) ועוד תמה הרב מרדכי ועקנין שליט"א דהא סוכ"ס למ"ד ספה"ע דאורייתא יש לנו לברך משום דפלו' דתו' ובה"ג הי' ספיקא, ואפילו בודאי דילג, ונהי נמי דלא סמכין ע"ז [וכנ"ל ענף ב' סק"ג בארוכה], מ"מ הא הכא איכא ס"ס לחיובא, דאיכא למ"ד ספה"ע דרבנן ומצוות אצ"כ, וא"כ יש לנו ס"ס, דילמא כותי', ודילמא לא דילג וכמ"ד ספה"ע דרבנן, וכ"ת למ"ד ספה"ע דאורייתא הלא לדיד' בלא"ה הי' לנו לברך [אי ס"ל דמברכין על ספיקא דאורייתא מצד ש"י תוס' לחוד].

ובשלמא אי בעינן דלבה"ג גופי' יאה בגדר ספיקא דאורייתא, דהכא לבה"ג למ"ד ספה"ע דאורייתא הוה כודאי דילג, אך כבר כ' לעיל דלא נהירא לומר הכי אלא דסומכין על ש"י תו', דפלו' דבה"ג ותו' ספיקא הי', וא"כ הי' לנו לברך למחר.

ואמר הרב הנ"ל דיל"פ כן דינא דספר ימים בלא שבועות דסופר שאר ימים בברכה (יעו"י במ"ב סי' תפ"ט ס"ק ל"ח), ולא נחשב כדילג יום א' דחשיבא ס"ס כיון דלמ"ד ספה"ע דרבנן לא חשיבא שדילג, ודילמא כותי' דאף בדילג מברך, וכ"ת למ"ד ספה"ע דאורייתא, הא לדיד' בלא"ה לחומרא מצד ש"י תוס' ואפי' בודאי דילג, ועכ"פ מ"ש הק מהא דהחת"ס.

וצע"כ ליישב דברי מרנא החת"ס מאור הדורות.

[ואם נימא דעת החת"ס דאירי רק ביום, וכסברת הבית דוד, לק"מ].

ו' דרכים ביישוב הסתירה בשו"ע בין דינא דענה לחבירו בבית"ש לספק אם דילג יום א'

ה. והנה באמת יש לתמוה במש"כ בשו"ע (סי' תפ"ט סעיף ד') דמי שענה לחבירו מנין היום אפילו בבית"ש שוב א"י לברך בלילה, ואף דהוה ס"ס לחיובא דילמא מצוות צ"כ ודילמא בית"ש יממא ולא יצא יד"ח, וש"מ דאין מברכין אפילו אם יש ס"ס לחיובא [וכנ"ל ענף א'], דמאי שנא מהא דסעיף ח' דבספק אם דילג יום א' מברך, ולכא"ו היינו טעמא משום דאיכא ס"ס לחיובא, ותיקשי אהדדי.

(א) ובשו"ת מהר"א הלוי איטינגא (סי' קנ"ה) הקשה כן, ועיי"ש שכ' לתרץ דטעמא דהשו"ע בס"ח, משום דגם בה"ג מודה בספר ביום דלא נחשב שדילג, ומשום דהתוס' ובה"ג לשיטתייהו אזיל, דלתו' כל יום מצוה באנפי נפשי', ובדילג יום א' לא הפסיד הברכה, משום דס"ל דספירה דיממא לאו מידי, אך בה"ג ס"ל דספירת יום ספירה, ומשו"ה ס"ל דכולה מצוה אחת, ובדילג יום א' הפסיד המצוה והברכה, ונמצא דאם ספר ביום ממ"נ יכול לברך.

אמנם דבריו צע"ג, דמה יענה על מש"כ בשו"ע (בס"ח) דגם במסופק אם ספר יום א' מברך, ובוזה ליכא לממ"נ.

ובפשוטו לענ"ד הנך תרי פלוגתות לא שייכי אהדדי, דהתו' יכולים לסבור דכל יום מצוה באנפי נפשה וספירה דיממא ספירה, ובה"ג יכול לסבור דספירה דיממא לאו ספירה וכולהו חדא מצוה, וכיון דלא שייכי אהדדי ליכא למימר ממ"נ, [ועי' בש"ך ב"ד סי' רמ"ב].

(ב) ולכא"ו יש ליישב דבס"ד הנידון אם כבר קיים המצוה [דהיינו אם יצא יד"ח כשהשיב לחבירו], ובס"ח הנידון אם נפטר מהמצוה [דהיינו אם למחרת יחול עליו חיוב לספור או שכבר הפסיד יום א'], אבל באמת אין סברא לחלק כן⁶⁰.

(ג) והי' אפשר ליישב דלדידן ביה"ש חשיבא כודאי, מדחזינן דמברכין מעיקר הדין בבית"ש, כדאי' בס"ג, וא"כ השתא רק חד ספיקא, וע"כ א"י לברך, דליכא ס"ס לחייבו, דזה אינו, דנר' דודאי ביה"ש ספיקא הוי, אלא שבדרבנן מברכין על מצוה שיוצאין בה מפאת סד"ר לקולא, כיון דהי' מחוייב ונפטר, אך מ"מ כיון דהוה ספק מצוה בהצטרף ספק נוסף נעשה ס"ס לחייבו, וא"כ מ"ש מהא דס"ח⁶¹.

(ד) ואין ליישב דבס"ס לחיובא מקילים, ונמצא שכבר נפטר מלספור ותו לא שייך לברך, כיון שפטר מלספור מדין ספיקא דרבנן, אף דאיכא ס"ס לחייבו, דהרי גם בס"ח נימא הכי דפטר מלספור שאר ימים מדין ספיקא דרבנן [למ"ד ספה"ע דרבנן], ואע"ג דאיכא ס"ס לחייבו, וא"כ אמאי יברך, ונמצא דגם באופן זה א"א ליישב.

(ה) תו' י"ל אליבא דהח"א ודעימי' דאזיל בדרך התה"ד דבס"ס לחיובא אין מברכים, ובס"ח שאני דמצרפי' מ"ד דספה"ע דאורייתא, ובס"ד איירי השו"ע למ"ד ספה"ע דרבנן, דהא בלא"ה למ"ד ספה"ע דאורייתא נקטינן דמצוות צ"כ, וא"כ כל ד' השו"ע למ"ד ספה"ע דרבנן, דלדיד' מצוות אצ"כ כונה, ולדיד' הוה רק ס"ס לחיובא דאין מברכין.

אך תי' זה לא יתיישב להגר"א, דס"ל דהשו"ע אליבא דכו"ע, ואין חילוק בין דאורייתא דרבנן לענין צ"כ, וגם במ"א מפוי' דהשו"ע אזיל גם למ"ד ספה"ע דאורייתא, וכמוש"כ במחצה"ש (שם) וחת"ס (ח"ו סי' י"ט מובא לעיל), וגם צ"ע דאכתי השו"ע סותר עצמו, דבס"ד לא חיישי למ"ד ספה"ע דאורייתא, ובס"ח חיישי ל', וא"א להעמיד ב' הסעיפים יחדיו להלכתא, וצע"ג.

(ו) אכן לדרך הבית שלמה א"ש, דבאמת בכל ס"ס לחיובא לא מברכים, ושאינו ס"ס דעיקר ההלכה כותי', דבה"ג יחידאה, וכל שיש עוד סניף לצרף לשיטת תוס' מברכים, ומשא"כ בס"ד דלא שייכא לפלו' תו' ובה"ג כלל, ע"כ אין מברכים, ודו"ק.

ספק דילג יום ראשון אם מברך שאר ימים

ז. ובבית"ל בס"ח כתב דה"ה בספק דילג יום ראשון נמי יכול לברך שאר ימים, ואף דבוה בה"ג לאו יחידאה, דאיכא עוד כמה מרבוותא דס"ל הכי בדילג יום ראשון, ולכא"ו בזה א"א לפרש כהבית שלמה, ואולי נימא דמ"מ ג"ז לאו ספק מעליא, דאכתי ד' רוב הפוסקים דיכול לברך בשאר ימים, וחזי לצרף להו עוד סניף ולברך.

ענף ד'

באופנים שונים שיש לדון בהם אי חשיבי ס"ס

הנה בעיקר הק הלכתא דבספק אם דילג יום א' מברך, יש לברר מה נחשב לספק לגבי זה.

כשיש רוב שלא ספר

א. והנה אם יש רוב שלא ספר, וכגון שיצא יד"ח ספירה מא' שנמצא בעיר שרובה עכו"ם, יל"ע האם לפי הבית שלמה נצרך המיעוט לשי' תו' לומר שיוכל לברך למחרת, או דרוב שאני, והנה בתוס' (בכתובות דף ט') כתבו דאין מצרפין מיעוט לס"ס, [וגם כתבו דלא מצרפים צד שיש נגדו ס"ס להס"ס לאידך גיסא], ותוס' בנדה פליגי, וס"ל דמצרפין המיעוט לס"ס, ובספר תפארת אדם פסק כותי' בנדה, והביא שכן מוכח בד' הסדרי טהרה בכמה דוכתי (סי' קפ"ג וסי' קפ"ז).

ולכא"ו י"ל דיהא תליא בזה [דה"נ יאה תלוי בהך פלו' אם נצרך המיעוט לס"ס]⁶².

אך יל"ע בספיקא דדינא שבצד החומר יש רוב במציאות כנגדה, אי המיעוט מצטרף לס"ס, למאי דקיי"ל דספק במציאות וספיקא דדינא מצטרפין לס"ס⁶³, וא"כ ה"נ בנידון דידן הרי יש כאן רוב במציאות כנגד המיעוט שבספיקא דדינא, אך לא ידענא אם באמת הכי הוא דינא.

כמעט בטוח שלא ספר

ב. ויל"ע באדם שהוא כמעט בטוח שלא ספר האם חשיבי ספיקא או ודאי שלא ספר, והגר"י פון שליט"א נקט שכל כמעט בטוח הוי ספיקא, וכן שמעתי בשם הגאון בעל זכר טוב [מרן הגר"ד לנדי שליט"א], אך שיש

60. א.ה. לכא"ו י"ל דבס"ח מיקרי ודאי מחוייב וספק אם יכול לקיים, ובס"ד מיקרי ספק מחוייב, ותלוי אם מי שלא ספר יום א' נחשב מחוייב שא"י לספור או שאין מחוייב, ואכמ"ל [ועי' הערה הבאה].
61. א.ה. והא דבבית"ש מברכים מספק, ובפלו' תו' ובה"ג לא מברכים, בהכרח משום דנפטר מודאי חיוב, ומשא"כ בפלו' תו' ובה"ג נחשב ספק אם מחוייב, ומ"מ לענין כשחוזר לספור שפיר דמי הא דס"ד עם הא דס"ח, וק"ל.
62. א.ה. רבינו זצ"ל קיצר בזה דלכא"ו כל השקו"ט הוא לפי הח"א, אך לב"ש מה ענין ד' תוס' לכאן, דהכא לאו מתורת ס"ס אתינן עלה, ולענין לצרף לשי' תו' מהיכי תיתי שלא נצרך כיון שסוכ"ס זה צד, ואפי' שיהו צד רחוק ומועט, ועי' היטב.
63. בבר אלמוגים (עמ' של"ו) הוכיח כן ממ"ב (סי' תרמ"ח ס"ק י"א) עיין שם. והנה רבינו זצ"ל מצרף כאן ב' הנידונים, גם ס"ס שאין הספיקות שקולים, וגם שאחד במציאות ואחד בדיון, ויעיי"ש בבר אלמוגים שג"כ דן בכה"ג.

58. א.ה. בכתבי רבינו זצ"ל צירף מכתבו של הגר"מ וויס שליט"א [ורבינו הזכיר הערה זו בעוד מקום בכתביו בתוך הדברים], והנה להעתיקו, וזה תוכן דבריו.
[אלא כדרך א' הנ"ל סק"ב דאירי ביום ומשום שיטת הבית דוד, שהרי החת"ס סיים שם דבריו וז"ל: ובהכי מתפרש דברי המג"א (סי' תפ"ט סק"ח) דקאי למ"ד ספה"ע דאורייתא, עכ"ל. והנה במג"א שם נתקשה דמצוות צ"כ ולא יצא יד"ח, ואמאי א"י לברך כשחוזר לספור אחרי שענה לחבירו].
59. א.ה. לא ידענא מנ"ל לרבינו זצ"ל דלמ"א למ"ד ספה"ע דרבנן ודאי דאצ"כ, דשמא ספיקא הוא ולקולא, ונמצא דהכא למ"ד ספה"ע דרבנן הוה ס"ס לחיובא, דאין מברכין, ועי' בבית"ל (סי' ס') בשם הפמ"ג, ושפיר י"ל דכיון שא"א לצרף מד' ספה"ע דאורייתא, ע"כ אין מברכים, וא"ש ד' החת"ס.



אומרים דהוה דאי, ונ"מ בדיני ממונות אם המלוה טוען ברי והלוה טוען כמעט בטוח ששילם, אם הוא א"י אם פרעתך או כטוען בודאי שפטור, וצ"ע טובא בזה.

מי שכבר מסופק על ב' ימים אם ספר

ג. ויל"ע במסופק אם בירך בב' ימים אם סופר בברכה, ולכאול בית שלמה ודאי דיספור בברכה [דסוכ"ס יש צד שספר ולא חסר לו תמימות, ומצטרף הך צד לשיטת תוס']. אך יל"ע לבית דוד מהו, מי נימא דכיון דהספיקות בזאח"ז וע"כ דנים על כל ספק בפנ"ע ומכריעים שיכול לברך, או דילמא דשפיר מצטרפין אהדדי [ונעשים כב' צדדים שלא לספור בברכה נגד ב' הצדדים לספור בברכה, דלהב"ד לא מברך], והוה כספר בביה"ש שאינו מברך או לא.

ובאמת אפי' כשרק פעם אחת ספר ביום ופעם אחת ספק, אם ספר בלילה נמי נימא דיש כאן ב' צדדים לפטור מספירה וברכה, ובאמת שהפוסקים סתמו, ומשמע דבכל גווני שמשופק אם ספר או לא סופר למחרת בברכה, ואפי' דהוה כך כמה פעמים. ומשמע דכה"ג שפיר דמי [ולהב"ש א"ש, אך לב"ד צ"ל].

ס"ס להחמיר כשב' הספיקות נולדו בזאח"ז

ותליא בנידון חלב של פרה שהי' בה ספק טריפות, והתירו לשתות החלב מפאת חזקה, ושוב נולד עוד ספק טריפות, אי נחשב כס"ס נגד חזקה או לא, וצ"ת.

ובשו"ת נ"ב (מהדורא תנינא סימן נ"ד אות ל"ב) כתב דבורק לה גט בפ' ובכל פעם הי' ספק קרוב לה ספק קרוב לה לא חשיבא ס"ס, שתהא מגורשת ע"ז. ולכאול גם אם התם אינו מיקל, אך מ"מ שמא הכא נחמיר שלא יוכל לברך, וכדיל"ע להסבורים דס"ס אלימא מחזקה (ועי' תשו' רעק"א סימן כ"ה וסימן ל"ז), איך הדין בקידוש ב' פעמים, ובכל פעם הוי ספק קידושין, אם מותרת מה"ת מיהת מפאת חזקה, או דחשיב דאיכא ס"ס כנגדה, וכ"ז צ"ת.

והנה הוא באמת נידון רבנא היכא דאיכא ס"ס לחומרא והוי ב' הספיקות בזאח"ז, וכל ספק לחדוד לקולא, אי חשיבא ס"ס [וכגון ב' ספיקות בטריפה להמכשירין מחיים מפאת חזקה או ב' ספיקות קידושין, דהוה כל א' בפנ"ע לקולא מפאת חזקה וכנ"ל], וכן יש לדון בג' ציבורים שבא' מהן איכא טריפה, דאם פירש מציבור א' אזלינן לקולא, ואם מב' ציבורין בב"א אזלינן לחומרא, והשתא יל"ע איך הדין באופן שפירשו מב' ציבורין, אבל בזאח"ז, דעל כל א' לחדוד אמרינן כל דפריש, אי נידון כס"ס או לא.

והנה מב' (בשו"ע יו"ד סימן ק"י) דבספק בגוף ספק בתערובת שנולדו בזאח"ז דלא חשיבא ס"ס, וא"א להקל מפאת הך ס"ס [שכבר הוכרע ספק ראשון להחמיר, וכן ספק שני, אך כי מספק"ל האיך הדין כשהס"ס בא להחמיר, אם נימא הך סברא דבזאח"ז בכדי להקל].

ואולי נימא דנחלק בין היכא דספק ראשון נפשט ע"י רוב וחזקה דממילא לא נצרפם להחמיר, לבין היכא דכל ספק הקלנו מבלי להכריע דנשאר ספק אלא שספיקא דרבנן להקל וכי"ב, דאולי בזה שפיר יצטרפו ב' הספיקות להחמיר, אך צ"ע בסברא אי שייך לחלק הכי.

[ויל"ע דכות"ב בד' מינים בחוה"מ דבספק אזלינן להקל מצד ספיקא דרבנן ונולד ספק בלולב, ואח"כ נולד ספק בהדס, ולהסבורים דבס"ס להחמיר לא אזלינן להקל בדרבנן⁶⁴, אי חשיבא ס"ס, אכן אולי בזה בלא"כ כל מין נידון בפנ"ע, א"ע דמעעבין זא"ז].

והנה אם נימא דמה"ת לא אמרינן ס"ס רק בנולדו בב"א, דאל"כ אמרינן שהספק הראשון כבר הוכרע בשעה שנולד להקל או להחמיר, ותו לא מצטרף לספק השני לא להקל ולא להחמיר [דמן התורה לא מסתברא חלק ביניהם], הנה יל"ע במש"כ הגרעק"א בחולין (דף י"א) דאין ראוי מק"פ דאזלינן בתר רוב, ד"ל דשברו העצם [לידע שלא ניקב קרום המוח] ע"י גומרתא, דהא דאסרינן בגומרתא הוא משום דילמא פקע, ונמצא שיעבור על איסור שבירת עצם, וא"כ הוי ס"ס דספק טריפה ואינה ק"פ, וספק שמא לא ישבר, וא"כ יש אפשרות לבדוק וליכא הוכחה דאזלינן בתר רובא, ולכאול מב' מד' הגרעק"א דחשיב ס"ס אף שנולדו בזאח"ז, [ומבואר עוד מדבריו דדין ס"ס הוה אמרינן גם לולי שהיינו אומרים דין רוב]⁶⁵, דהא הנך ב' ספיקות לא נולדו בב"א, ואולי שפיר חשיבא בב"א, דמתחילה דיינינן אם הוה ק"פ ואם שרי בגומרתא, וכן הי' נראה בסברא⁶⁶.

[וראייתו בדרכ"ת סי' ק"י בשם תשו' בנין עולם בספק איסור שנתערב ונדעו ב' הספיקות בב"א דשרינן, דאם חלק מן הספק לא נתערב, והוא נידון לעצמו ומוכרע לאיסור דאין בו ס"ס, דחשיבא כבזאח"ז, כיון שאנו מכריעים ספק שעל החתיכה, אך בד' הגרעק"א לא משמע הכי, דהרי לגבי שביתת עצם שלא ע"י גומרתא מכריעים לאיסור, ואפע"כ לגבי לשבור ע"י גומרתא אמרינן ס"ס, וגם מסברא אין דברי בנין עולם מוכרחים, ואמנם אי נימא דכל דינא דבזאח"ז דרבנן, לק"מ מד' הגרעק"א על בנין עולם, דהרי הגרעק"א דן מדאיו, ובנין עולם דן מדברנן].

ומדי דברי עם הגאון זכר טוב שליט"א בהאי נידון דב' ספיקות שנולדו בזאח"ז, אם מחמירין היכא דכל חד לחד מוכרע להתירא, אייתי מד' הגרעק"א בדר"ח ביבמות (דף קי"ג) דאמרינן דאם חרש לר"מ הוה ספק בכל פעם אם יש לו עכשיו דעת, אם קידש וגירש אסירא, ומשא"כ אי הוה חד ספק על כל הפעמים דבזה ממ"נ שרי, דאם קידש הרי גירש, ואם אין בו דעת הרי לא קידש, והקשה הגרעק"א דגם אם הוה ספק בכל פעם נימא ס"ס, ות"י כיון שהי' בזאח"ז, וחזינן דס"ל דיתחייב אשם תלוי בס"ס שבזאח"ז, וש"מ דס"ל דהוה סברא דאורייתא שלא לדון בו דין ס"ס.

אמנם אינה ראוי, דבאמת לא מבואר שם שיהא אשם תלוי, כי אם שתהא אסורה להנשא, ואפי' יוציאוה מבעלה אם תנשא, ובה שפיר מחמירין כיון דהוה בזא"ז, ואולי הוא מדרבנן, אך סתימת הדברים שם משמע דאיירי לענין אשם תלוי דאיירי בה, ועיי"ש היטב.

והנה יש לשאול דהא חזינן (בסי' ק"י) דבב' ספיקות שנולדו בזאח"ז ונדעו בב"א, דבהפסד מרובה מקילים לדונם כס"ס, והיינו דמעיקר הדין חשיבא ס"ס, וא"כ בב' ספיקות להחמיר כנגד חזקה שנולדו בזאח"ז ונדעו בב"א, נצטרך לומר דבעינן להחמיר כיון דמעיקר הדין חשיבא ס"ס להחמיר כנגד חזקה, ואולי ב' ספיקות אע"פ שבזאח"ז כבר מקלשים את האיסור, והלכך דיינינן כחדא, ומשא"כ בב' נידונים נפרדים [דכל אחד ספק על סיבת איסור אחר ולא שייכי זל"ז, ומשא"כ להתיר דסוכ"ס האיסור יוד], וצ"ת, ואי נימא הכי יהא ניחא הא דבהלך ברה"ר ויש שני כזיתים של מת, וספק שנגע בזה וספק שנגע בזה, דאמאי טהור להסבורים דס"ט ברה"ר טהור מכח חזקה, דהשתא נימא דאיכא ס"ס נגד חזקה, אך להנ"ל א"ש דהא כל א' מטמא בפנ"ע ולא שייכי אהדדי, ולא מצטרפי כשנולדו בזאח"ז אף שנודעו בב"א.

נפק"מ לגבי ש"ץ שדילג יום א' אם יכול לברך מפאת ס"ס

ד. והנה נחלקו הפר"ח ותלמידיו בעל מקראי קודש במי ששכח לספור יום א' אם יוכל לברך להוציא אחרים [ועי' לעיל בסימן ב' מש"כ בה], וכ' במאמר מרדכי דהו"ל ס"ס ויכול לברך [דספק אם הלכה ככה"ג, וספק אם לכה"ג יכול להוציא אחרים], וכמו בספק אם שכח יום א' דמצרפינן לשיטת התוס' ויכול לברך, וה"נ הכא יכול לברך. ולכאול כ"ז רק לפי הבית שלמה, אבל לתה"ד וח"א דטעם שמברך הוא מפאת ס"ס לחיוב ספירה, והכא בהך גונא ליכא ס"ס כלפי חיוב הספירה כי אם לענין אם יכול להוציא אחרים, [ובכה"ג לא שייך לומר דמצטרף הצד דספיקא דא' דבדאי לכה"ג פטור מספירה, ומשמע דמברך להוציא אחרים מפאת ס"ס, ותיקשי דהא אין מברכין מפאת ס"ס, ובע"כ דאזיל בשיטת ב"ש דכל שיש צד לצרף לשיטת תוס' תו לא חיישי' לכה"ג], וחזינן דהמאמר מרדכי ס"ל כהבית שלמה והזכרון יהודה⁶⁷.

נפק"מ להכרעת ההלכה בקטן שהגדיל

ה. והנה ידוע דנחלקו רבנן בתראי בקטן שהגדיל באמצע ימי הספירה, אם אפילו אליבא דבה"ג יכול להמשיך לספור בברכה, או דלבה"ג א"י, דלית לי' תמימות, דספירה דימי קטנות אינה עולה לתמימות לספירה דימי גדלות, ולכאול לדינא הוה ספק ספיקא, דהרי לתו' דאי יכול לברך, ולבה"ג הוה ספיקא⁶⁸.

אך תליא בטעמא דהך דינא דספק דילג יום א', דאם כהבנת הבית שלמה, דהבה"ג דיעה יחידאה, וכל שיש לנו צירוף לשיטת התוס' יכול לברך, [וה"נ יש לנו לצרף הנך רבנות דס"ל דאף לכה"ג מברך].

אך אם הטעם כהח"א והמכתם לדוד וכמשמעות התה"ד, דהוא משום ס"ס בצירוף השיטות דס"ל דספה"ע דאו', דלדידהו גם לכה"ג גופי' מברך במקום ספק אם בירך אתמול, אך בנידון דידן בודאי שמה"ת א"א לחייבו לספור אף אם ספר בקטנות, דספירה דימי קטנות לא מהני לדאו', וא"כ הדר הו"ל ס"ס גרידא דלא מהני לברך.

אכן אי נימא דלמ"ד ספה"ע דאו' אזלינן בפלו' תו' ובה"ג להחמיר מדין ספיקא דאו', ובהכי לחדוד סגי לאשוויי ס"ס שספק א' ספיקא דאו', ולהצריך ברכה, א"כ ה"נ דכוותיה, דהרי לתוס' מחוייב מדאו' דהא לא בעו תמימות [ולמ"ד ספה"ע דאו'] [ועי' מש"כ בזה לעיל ענף ב' סק"ג].

סימן ז'

מי שנזכר בביה"ש של סוף היום שעדיין לא ספר, האם תועיל ספירתו בכדי שיוכל לספור למחר בברכה

מחלוקת הבית דוד והבית שלמה וטעמי המחלוקת

א. יש לעי' מי שספר בביה"ש של סוף היום אי מהני לי' שיוכל לספור למחר בברכה, כדן מי שספר ביום בלא ברכה דיכול לספור למחר בברכה, או דהכא גרע טפי.

ובשעת" (סי' תפ"ט) הביא דברי הבית דוד דלא יוכל לברך, וטעמי' משום דיש ב' ספיקות לפטור מספירה, דילמא הויא לילה, ואף את"ל

דהוה יממא דילמא ספירת יממא לא מהני, אבל כ' דבברכ"י גמגם בזה קצת.

אבל בשו"ת בית שלמה (או"ח סי' ק"ב) הכריע דיכול לברך למחרת בברכה, וכ' בזה ג' טעמים, (א) חזא, דחזי לאצטרופי הך צד לשי' התוס', כיון דשיטת בה"ג יחידאה, ולא חיישינן לי' רק משום חומר ברכה לבטלה, ובצירוף סניף נוסף לא חיישי' לי' כלל, וה"נ סוכ"ס איכא עוד סניף.

(ב) ואידך, דכיון שכל הסיבה שלא מברכים בדילג יום א', הוא מפני דחיישינן לכה"ג, ובה"ג גופי' ס"ל ספירת יום מהני, וא"כ בספר ביום ממ"נ חייב לספור בברכה למחרת, ובספר ביה"ש נשאר רק ס"ס לחייב דספק אם הוה יום או לילה, אך אי הוה יום חייב בודאי לספור בברכה למחרת, ודמי לספק אם ספר בלילה דקיי"ל דחווור ומברך דיש ס"ס לברך, דילמא כתוס' ודלא כבה"ג, ודילמא כבה"ג אלא שהוא ספר, ולפי"ז בודאי ספר ביום סופר בתורת דאי.

אלא שהביא ע"ז דברי הש"ך ביור"ד (סי' רמ"ב) דלא אמרינן הכי, דכיון דהחשש לחד מ"ד, ולדיד' ליכא לפטור מטעם אחר [דלא אמרינן דממ"נ חייב, דכיון דהוה ב' ענינים נפרדים אכתי לא חשיבא ודאי דאפשר לסבור ככה"ג בענין תמימות, וכתוס' בענין ספירת יממא]⁶⁹.

(ג) וטעם ג' כתב שם הב"ש, דהנה בתה"ד כתב דהא דמהני ספירת יום להחשב תמימות ולא מפאת דילמא יצא בהך ספירה, וכדפי' אלא דכל דספר חשיבא תמימות, אף שלא קיים מצוה בספירתו [ועי' פליג הפר"ח], והשתא נמצא דבספר ביה"ש דהוה כספק ספר ביום, [ובספר ביום לא חסר בתמימות בתורת דאי, וא"כ שוה לספק ספר בלילה, דלענין תמימות שוה ספירת לילה לספירת יום].

ספק אם ספר ביה"ש

ב. ולב' הטעמים האחרונים בספק אם ספר ביה"ש לא יועיל, דבזה שפיר איכא ס"ס לפטור מברכה, אך טעם א' י"ל דאפי' בספק אם ספר ביה"ש נמי חשיבא דיש צד כל דהו לצרף לשי' תו', ושלא ניוחש לכה"ג, ויכול לברך.

וכן הנידון בספר בביה"ש של סוף היום בלשון נוטריקון דהיא פלוגתא [כמבואר בביה"ל סי' תפ"ט], נמי תליא בהנך ג' טעמים.

[וראייתו בספר פסקי תשובות שהרבה פוסקים ס"ל ככה"ש, והכי נקטינן, אך יל"ע מאיזה טעם ס"ל ככה"ש, וצריך לעי' בדבריהם].

ספר יום א' בביה"ש דתחילת היום

ויום אחר בביה"ש דסוף היום

ג. ויל"ע מי שספר בביה"ש של סוף היום, אך בא' מן הימים ספר בביה"ש של תחילת היום, דמבואר (בסי' תס"ב) שמעיקר הדין יוצא בכך, אך השתא שספר ביום אחר בסוף היום יל"ע.

והנה אם ספר בביה"ש דתחילת היום יותר מוקדם משעת ספירה בביה"ש דסוף היום, ודאי לא יהא תמימות, דהא ממ"נ חסרה לו ספירה, דאם השתא יום א"כ לא ספר אתמול, ואם השתא לילה לא ספר היום, וכן אם יום אחד ספר בביה"ש דסוף היום, לא יוכל לספור למחרת בביה"ש של תחילת היום שלאחריו באותה שעה או לפני'.

דנר' פשוט דהא דאמרינן דיכול לספור בביה"ש מעיקר הדין ולברך, אי"ז בתורת דאי, אלא בתורת ספק, שאפשר להקל בדרבנן, והלכך כל שנמצא דהוה תרתי דסתרי תו' א"א להקל אפילו בדרבנן⁷⁰.

אי מצרפינן השיטות דמהני לספור מפלג המנחה

[ולומר דמצרפים השיטות דמהני ספירה מפלג המנחה, וממילא נמצא דלעולם היום ואתמול בשעה זו הוה יממא, ומ"מ יצא יד"ח ספירה אתמול מדין פלג המנחה, צ"ע אף אמרינן הכי, כיון דרחו הפוסקים האי שיטה, אך חזינן בביה"ל (סי' תפ"ט ס"ג) שהביא כמה אחר' שסמכו ע"ז בשעת הדחק, דכיון דבזה"ז הספירה רק זכר למקדש אמרינן דמהני דומיא דק"ש ומעריב דמהני מפלג המנחה, וא"כ שוב י"ל דמהני אף לת"ח לענין שיוכל לברך למחרת, אך מ"מ צ"ע לדינא, דדילמא לדידן לא סמכינן כלל אהאי שיטה ולא מצרפינן לי' כלל.

והעיר הרב ועקנין שליט"א דהא חזינן דקוראים את המגילה מפלג המנחה לחולה, וש"מ דעיקר ההלכה דמהני מפלג המנחה, וה"נ בספה"ע נימא הכי.

ובאמת שגם בלא"ה יל"ע, דהא אם נסמך על ספירה דמפלג המנחה, נמצא דס"ל כר"י, ולדיד' כבר א"א לספור ספירה דהך יומא לאחר פלג המנחה, וכדחזינן דלדיד' כבר א"א להתפלל מנחה לאחר פלג המנחה, וה"נ לענין ספה"ע דילפי' מתפילה, וא"כ תו הוה תרתי דסתרי דממ"נ חסרה לו ספירה.

וגם י"ל דהנך ת"ח דלא נוהגים כר"י, וס"ל כרבנן, א"י לצרף שי' ר"י אפי' כסניף לצרפו לשי' תו' כיון דנקטי מעיקר הדין דלא כר"י מדמתפללים מנחה לאחר פלג המנחה, ומקפידים שלא לספור מפלג המנחה]⁷¹.

68. ועי' להלן סימן י"ג (ס"ק ב', ג').
69. ועי' לעיל סימן ו' ענף ג' סק"ה מש"כ בזה רבינו זצ"ל.
70. יעוי' בזה עוד בד' רבינו בבר אלמוגים סימן כ' ובהשלמות שם.
71. הנה מצד דהוה תרתי דסתרי משום דבדרך כלל נוהגים דלא כר"י, תליא בפלו' אי אמרינן בזה תרתי דסתרי, ויעוי' סימן רל"ג. אכן בנידון דידן הוה תרתי דסתרי בד"ז גופא, דממ"נ חסרה לו ספירה [דו"ק היטב בד' רבינו זצ"ל שהזכיר כאן ב' סברות נפרדות].
64. ועי' מה שציין בזה רבינו זצ"ל בבר אלמוגים עמ' מ'.
65. א.ה. יל"ע אי ס"ס שייכא לרובא דאיתא או לרובא דליתא, ובהגרעק"א מב' שאף לולי דין רובא דליתא הוה אמרינן ס"ס, אך שמא הוא נלמד מדין רובא דאיתא, ועי'.
66. יעוי' בר אלמוגים סי' מ' (ו'), וסימן ס"ג שהוכיח ממנה דוכתי דהכי ס"ל להגרעק"א, עיין שם דמן הדין חשיב ס"ס, ומשום הכי לגבי ברכה"ז ס"ל שלא לברך, אף כשאכלה כדי שביעה, דרק לחומרא אינו נידון כס"ס [ועיין שם עוד בסוף סימן ס"ה].
67. ועי' מש"כ לעיל סוף סי' ב' [סק"ח וסק"ט].
68. ועי' להלן סימן י"ג (ס"ק ב', ג').
69. ועי' לעיל סימן ו' ענף ג' סק"ה מש"כ בזה רבינו זצ"ל.
70. יעוי' בזה עוד בד' רבינו בבר אלמוגים סימן כ' ובהשלמות שם.
71. הנה מצד דהוה תרתי דסתרי משום דבדרך כלל נוהגים דלא כר"י, תליא בפלו' אי אמרינן בזה תרתי דסתרי, ויעוי' סימן רל"ג. אכן בנידון דידן הוה תרתי דסתרי בד"ז גופא, דממ"נ חסרה לו ספירה [דו"ק היטב בד' רבינו זצ"ל שהזכיר כאן ב' סברות נפרדות].

מ"ט מצוות, וקאמרי הנהו רבנן ז"ל דגם בה"ג מודה לזה דהווי מ"ט מצוות, כי היכי דלא תיקשי עליה קושיית ספר המכריע].

[אך באמת אי מהא לכא' אדרבה חזינן דשייך ב' ברכות על מצוה אחת] דחזינן דלענין מילה ופריעה דאם הסיח דעתו בינתיים מברך שתיים, וכן בקריאת המגילה [איתא (במשנ"ב סימן תר"צ בביה"ל סי"ד)⁸¹ שאם הסיח דעתו מברך פעם נוספת על המשך הקריאה], ולכא' לפי"ז ה"ה דהאוכל חצי זית מצה והסיח דעתו וחזרו לאכול עוד חצי זית שיחזור ויברך, וכן בשומע עשר קולות בתקיעת שופר מעשר שיירות [והסיח דעתו שלא ידע שתבא שיירא נוספת].

ביור דעת המ"ב והשלחן שלמה בענין זה

ובאמת לשון המ"ב (סק"ג) גבי נשים שכיון שבדאי יטעו יום א' ע"כ לא יברכו, לכא' ראי' להחיד"א, אך יש לדחות דכונתו שבדאי יטעו ויספרו ספירה שאינה נכונה [או שיספרו בברכה אפי' כששכחו יום א'], ולכן [מלכתחילה יתגלו] שלא יברכו, והעירוני שכך משמע בשלחן שלמה עצמו, שהוסיף וכתב "ואין יודעות הדין", והיינו שחשש שיספרו בברכה אף אחר שישכחו יום א', ולכא' מוכרח לומר כן, דהרי אפי' לחיד"א אכתי הוה ס"ס, דספק שמה ישכחו, וגם אם ישכחו הוה ספק ברכה לבטלה, דלהחולקים על בה"ג לא הוי לבטלה.

המברך ובשעת ברכה עמד לקיים מצווה ולבסוף לא קיים אי ברכתו לבטלה

ב. ועוד נימוק כתבו, לפי ד' הריטב"א (בחולין דף ק"ו ד"ה אמר רב) שכתב דאדם שנטל ידיו לסעודה ובירך ענט"י ואח"כ נמלך מלאכול מאיזו סיבה שהיא, דברכתו לא הויא ברכה לבטלה כיון שבשעה שבירך היתה כהוגן דהרי נתכוין לאכול. וה"נ הרי בשעה שבירך עמד לספור כל המ"ט ימים אלא שבהמשך שכה, וע"כ שפיר הויא ברכתו שבירך בימים הראשונים כהוגן, ומ"מ כשעומד מלכתחילה להחסי יום א', בודאי דלא יועיל סברא זו, דהרי יודע מראש שלא יקיים המצוה וממילא אין ברכתו כהוגן.

אכן באמת י"ל דאין ראי' מהריטב"א דלא כעבורה"ק⁸², דשאני התם בברכת ענט"י שהמצוה לטהר ידיו, והרי השלים המצוה כיון שנטל ידיו כהוגן וטיהר ידיו, ושפיר לא הויא ברכתו לבטלה, דלכא' הריטב"א לא קאמר דמי שבירך המוציא ע"ד לאכול ונמלך מלאכול ולא טעם כלום, דבזה לכא' בודאי הויא ברכתו לבטלה, וה"נ לכא' מי שנפל הפרי מידיו לאחר ברכה קודם אכילה שמוטל עליו לעשות כל טעדיקי להביא אליו הפרי ולאכלו [ואם נפל לחוץ ויהא שינוי מקום יאמר לחבירו, ולא הוי הפסק דהוה כגביל לתורא]⁸³, וכיון שכן ה"ה בספה"ע אם לא יקיים המצוה הווי ברכתו למפרע לבטלה, ושפיר כתב העב"ה"ק.

ויל"ע במי שנטל ידיו ולא בירך וקודם הניגוב נמלך שלא לאכול, ולכא' פשיטא שיכול להמלך, אך צ"ע שכבר נתחייב בברכה בנטילה אפי' בלי ניגוב, [שהרי הנטילה היא היתה קיום מצוה, שהיתה נטילה לטהר ידיו לצורך אכילה, וכיון שקיים מצוה הרי היה צריך לברך ע"ז, אך אם ימלך עכשיו כבר לא יוכל לברך, דלא ייחשב עובר להמצוה דמהשתא שנמלך אין שום מצוה בניגוב, וא"כ נמצא דהפסיד הברכה של המצוה שעשה קודם, והיינו לפי מש"כ בהבנת ד' הריטב"א דהנוטל ידיו לאכילה ונמלך ולא אכל נחשב שקיים מצוה שמחוייבת בברכה, וא"כ ה"נ קיים מצוה המחוייבת ואח"כ הפסיד האפשרות לברך].

ובשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' פ"ט) אייתי עוד הוכחה להך סברא מד' הש"ך (י"ד סי' ט"ו) דהשוטח בחנם חייב בגניבה ואבידה כדין שומר שכן מפאת הברכה [דיכין דאית לי' שכן ברכה חשיבא ש"ש], ומה דאמרו בגמ' דהשוטח בחנם הוה ש"ח איירי כשבירך על בהמה אחרת תחילה, ותיקשי דהרי איירי שהבהמה נתבלה ולא עלתה לו שחיטה, וא"כ הוה ברכתו למפרע לבטלה ולא קיבל שכר, אלא דחזינן דמיקרי ברכה [כיון שעמד לקיים מצוה, אף שלבסוף לא קיים], ואייתי שכן כתב בספר דרך כוכב מיעקב.

אמנם בקצוה"ח (סי' ש"ו) דן דכיון שאם יחט כהוגן ה" לו ברכה דמי לשומר שכר שאם יגב יפסיד שכרו דמ"מ מיקרי שומר שכר, כיון דאם לא יגב יקבל שכר [ולפי"ז אודא לי' הוכחתו מד' הש"ך, ד"ל דלעולם אי לבסוף לא קיים מצוה אגלאי דברכתו הויא לבטלה].

תו אייתי שם בבצל החכמה הוכחה מד' החת"ס (י"ד סימן ש"כ) דבנשאל על התרומה לא הויא ברכה לבטלה, וכן בגר קטן שמיחה על הגירות דלא הוה ברכת המילה לבטלה, כיון דבשעתו ה' ראוי לברך, והוה ברכתו כהוגן.

אך בתשו' טוב טעם ודעת כתב דבנתכוין למוסף לא יתהפך למנחה, ואייתי ראי' מתשלומין דאינו מתהפך לעיקר [יעו' בסימן ק"ח]. ואולי אה"נ דיהא תלוי בהך פלו"ג⁷⁷.

ויל"ע בדברי הפוסקים בנתכוין לתקיעה שלפני, ובאמת היתה תקיעה שלאחר' [או להיפך אי יצא יד"ח תקיעה שהוא צריך לה השתא]. [יעו' בסימן תק"צ ס"ק ל"ה].

אך העיר הרב ועקנין שליט"א דהכא לכו"ע מהני, דהרי אם נתכוין למנחה וכסבור שהיום יום שני ואשתכח שהיום יום שלישי לכו"ע יצא, וה"נ כשנתכוין למצות ספירה דיום ה', ואשתכח דספר של יום ו' נמי יצא דהא הוה אותה מצוה, וחשב לספור ספירה של היום שנמצא בו, אלא שהוא סבור שעכשיו יום ה' ונמצא שעכשיו יום ו', ואין לחלק ולומר דכל יום הוא מספר אחר וכמצוה אחרת, דהמצוה היא ספירת היום, וזה קעב"ד⁷⁸.

והנה אם סובר שעכשיו ארבעים ושבע, וא"י לשון הקודש, וביקש מחבירו שיתרגם לו ארבעים ושבע בלעז, וחבירו טעה ואמר ארבעים ושמונה, ובאמת הוי ארבעים ושמונה, לכא' יש לדון נמי אי דמי למנחה ומעריב.

אך נד' דאינו כן, שהרי יודע מה סופר רק חושב שנמצא ביום קודם, ובאמת נמצא ביום שאחרי זה, ומה איכפת לו, אך סוכ"ס נתכוין למספר שאמר, וסבר שהוא ראוי לאתמול, ונמצא דאינו כן, דהרי סוכ"ס ספר כך כי סבור שזה המספר של היום, וזה באמת כך. עכ"ד הרב ועקנין שליט"א.

סימן ח

בענין מי שהחסי יום אחד בספיה"ע

מי שהחסי יום אחד אם ברכתו למפרע לבטלה

א. דעת בה"ג דאם לא ספר יום אחד שוב אינו סופר מפאת דלא הוי תמימות, ופסקי' כהבה"ג לגבי ברכה, דהיינו שמי שלא ספר יום אחד סופר מכאן ואילך בלא ברכה [וכדאיתא בס' תפ"ט סעיף ח].

ובספר עבודת הקודש להחיד"א (סימן ז' אות ר"ז) איתא דמי ששכח והחסי יום אחד, כל ברכתו למפרע לבטלה [והיינו דס"ל דכל מ"ט הימים הווי מצוה אחת, וכשחסי יום א' לא קיים כלל המצוה].

ולפי דעתו, אדם היודע מראש שיחסי יום א' במהלך הספירה [וכגון שאמור לעבור ניתוח בא' מימי הספירה ולא יוכל לספור כלל באותו יום, או שאמור לנסוע ממדינתו למדינה החוצה את קו התאריך ויפסיד יום, וכגון שנוסע קודם השקיעה, ורואה את השקיעה בים שבין סין ליפן [והוא נוסע מיפן לסין וכגון שספר ביפן יום חמישי, וכשמגיע לסין כבר סופרים יום שביעי וא"כ לא ספר יום], וע"ז נחסר לו יום], דא"כ לא יברך אף בימים שקודם לכן. וכ"כ בספר משנת יעקב⁷⁹.

אבל בספר בצל החכמה (ח"ה סי' מ"ב) וכן בספר להורות נתן (חלק ז') כ' דאין ברכתו למפרע לבטלה, ודלא כהחיד"א דעב"ה"ק, והביאו לזה ב' נימוקים⁸⁰, חדא, לפי שביארו דסברת בה"ג דהווי מ"ט מצוות, אך מ"מ אין שם ספירה אם לא הוי כסדר רצוף, וא"כ זה מפסיד רק את ספירת הימים הבאים שלא ייחשבו ספירה [ומן היום שהחסי ואילך לא יוכל לקיים המצוות של הימים הללו], דאין שייך לומר היום חמשה כשלא ספר ארבעה, אבל עד אותו הפסק ספירתו הוי ספירה טובה בלא חיסרון [וקיים את המצוות של אותן ימים שעברו, ועל אותן המצוות שפיר בירך].

ובאמת שסברא זו קשה מצד לשון הבה"ג דמשמע דהחיסרון הוא בתמימות, ושזה חיסרון בכל הספירה דהוי דבר אחד ספירה של מ"ט ימים, ואם מחסיר באמצע כל ספירתו אינה ולבטלה [הווי ברכתו ממילא].

אם שייך כמה ברכות על מצוה אחת הנעשית לסירוגין

והוכיחו דבר זה, מהא דחזינן דלבה"ג מברך כל יום, ואם הוה מצוה אחת לא מצאנו שתי ברכות על מצוה אחת, וכדחוכיח זאת מדברי החק יעקב (סימן תל"ב ס"ק י"א) שאם לא שמע מבע"ה בברכת בדיקת חמץ לא יבדוק, כיון שיצטרך לחזור ולברך [וזה א"א דלא מצאנו שתי ברכות על מצוה אחת], ומהא דס"ל לרבינו מנוח בשם י"א דאב שהוא עצמו המוהל אינו מברך ב' ברכות, וכן דייק מהח"ס שאין מברך על מצוות מעקה ב' פעמים.

וכבר הקשה בספר המכריע (סימן כ"ט) על הבה"ג דלשיטתו אמאי מברך מ"ט פעמים [ובאמת חזינן דספר המכריע הבין בכונתו בה"ג כהבנת החיד"א שזה מצוה אחת, ומה"ט פליג דא"כ לא יתכן מ"ט ברכות על מצוה אחת, ובהכרח שהם

אך אם עשה כהבית שלמה וספר בתחילת הביה"ש דסוף היום, וביום אחר ספר בסוף הביה"ש דתחילת היום, דיתכן דביום שספר בתחילת היום ספר בזמן שהוא עדיין יום, וביום שספר בסוף ביה"ש דתחילת היום כבר ספר בשעה שכבר נידון כלילה, וא"כ י"ל דשפיר דמי לענין שימשיך בברכה, מפאת דמצרפי' הספק דילמא ביה"ש התחלף באמצע, ונמצא שבכל יום ספר או עכ"פ בסוף היום או בתחילת הלילה, ותרווייהו הוויין ספירות מעליא.

אלא דמ"מ יהא דינו כמסופק אם ספר בביה"ש של סוף היום [דתליא בטעמי הבית שלמה וכנ"ל, כיון דסוכ"ס יש כאן ב' צדדים לומר שלא יצא, או משום שביום שספר ביה"ש דתחילת יום לא יצא, או משום שביום שספר בסוף היום לא יצא].

אמנם נלענ"ד דאף אם נימא כאידך טעמי דהבית שלמה דס"ל דהא דמהני ספירתו הוא משום דנחשב רק כספק אחד, מ"מ הכא יועיל [דלא ייחשב שיש ב' ספיקות לפטור מספירה], דהנה הגרעק"א כתב בדוכתין סגיאין [יעו' תשו' ח"ג סי"א ובגליון י"ד סי' ט"ו ס"ח] דהצד שבין השמשות התחלף באמצע יש ס"ס נגדו, ומשו"ה כ' דבנדרה ביה"ש יוכל הבעל להפר לה, דיש ס"ס לקולא, וכמו"כ שמצד הדין מותר להוליק גפרור בביה"ש של מוצאי יו"ט, דילמא תחילת וסוף ביה"ש כולה יממא או כולה לילא וממ"נ שרי, והצד שנתחלף באמצע איכא ס"ס כנגדה, [אלא שדן שם מצד דשיל"מ, דהרי יכול להמתין, וזה תליא אם ביה"ש ספיקא דינא או כספק במציאות⁷², ואכמ"ל], ומעתה תיקשי אמאי איתא (במשנה בזבים פ"א מ"ו ובשבת דף ל"ד ע"ב) דרואה זוב בשני ביה"ש נחשב כספק ראה בג' ימים וחייב קרבן, ואמאי לא נפטרנו מספק ספיקא, אלא ש"מ דהצד דביה"ש מתחלף באמצע הו"ל כחד ספיקא כמו כל ספק ביה"ש [והיינו שאז נידון כב' או ג' ספיקות אם כולו יום או כולו לילה או נתחלף באמצע, אלא כספק א' אם יום או לילה]⁷³.

נזכר שלא ספר אחרי שכבר ספר בביה"ש ספירת יום המחרת

ד. ומי שלא ספר כל הלילה וכל היום, ונזכר בביה"ש של סוף היום אחרי שכבר ספר ספירת יום המחר, וכד' השו"ע שאפשר לספור בביה"ש של תחילת היום [ולא עשה כן עד היום, דלא שייך תרתי דסתרי וכנ"ל סק"ב], נלענ"ד שיחזור ויספור ספירה דאתמול, ואח"כ בלילה יספור ספירת יום המחרת, אך בלא ברכה, דנהי לבה"ג יוכל לברך ג"כ [משום דספירה קמייתא הויא בטעות⁷⁴, דבודאי לא נתכוין לכך, וגם דהא אילו לא ה' סופר ספירה דיום שלפני' כבר אין שם מצוה על ספירת יום שלאחריו, וא"כ ממ"נ לא נפיק רק ספירה שבליה, ויכול לברך, למאי דנקטי' כהב"ש דבספר ביה"ש סופר למחרת בברכה], אך ה' לא פסיקא לו דינא דבה"ג.

ולכא' למימר דהוה תרתי דסתרי דכבר עשאו לילה בספירת יום המחרת, דהא כבר כ' האחר' [ומבא לעיל בסימן א']⁷⁵ דאפי' בקיבל עליו תוספת שבת אכתי יכול לספור ספירת היום דער"ש, וה"נ דכות'.

ה' בדעתו לספור ספירת היום בביה"ש וטעה וספר בביה"ש ספירת הלילה שלאחמ"כ

ה. ויל"ע בספר בביה"ש של סוף היום וטעה בספירה וספר של יום המחרת, אם יוכל לספור בלילה בברכה, ולכא' לא יוכל, שהרי כבר ספר ספירת הלילה בביה"ש, ובה"ג א"י לברך בלילה כדאי בשו"ע ומ"ב.

ועוד יש לדון דכיון שלא ספר ספירת יום האתמול א"כ חסר לי' יום א', ולבה"ג תו א"י לברך, ואנן חיישינן לי', אלא דמ"מ נפק"מ באופן שמתחילה ה' סבור שלא ספר, וע"כ רצה לספור ספירת היום וטעה וספר ספירת הלילה, ולבסוף נזכר שכבר ספר ספירה דאתמול, והשתא יש לדון אם הועילה לו ספירה זו עבור ספירת הלילה, שבליה לא יוכל לספור [ובימים הבאים יוכל לספור בברכה].

ולכא' פשיטא דעלתה לו, ולא רק שא"י לברך, אלא שאפי' פטור מלספור בלילה, וסומך על מה שספר בביה"ש, כדקיי"ל כן מעיקר הדין [בס' תפ"ט ס"ב].

אכן יל"ע דדילמא חסר לו בכונה, דנתכוין לספירת אתמול, ולא לספירת היום, אך י"ל דסגי דנתכוין למצות ספירה, וא"צ שיתכוין למצות היום דייקא, וכדחזינן בשו"ת זרע אמת דאם נתכוין למוסף ונזכר שלא התפלל שחרית יכול להפוך לשחרית, וכן בנתכוין למוסף ואמר נוסח של שחרית, ונמצא בזמן מנחה דמתהפך למנחה וכדכתב בחסד לאברהם⁷⁶, וחזינן דהכונה אינה מגרעת, וסגי במה שנתכוין למצוה, [וה"נ דכות' כיון שספר ספירת הלילה ונתכוין למצוה יצא].

72. יעו' בר אלמוגים סוף עמ' ט"ו בשם שו"ת תורת חסד (ח"א סי' ט"ו), ועיי"ש עמ' תקס"ג בשם מרן הגר"ל בעל זכר טוב שליט"א.
73. ומ"מ בסברא צ"ב, גם צ"ב אמאי בגונא דהגרעק"א שפיר נידון כס"ס, ולא משמע בד' רבינו דאתי לאפלוגי על הגרעק"א. ועיי' בבר אלמוגים סימן פ"ב (עמ' תל"ג) ובהשלמות שם מש"כ ליישב ד' הגרעק"א, עיי"ש.
74. ועיי' בדברי רבינו בקובץ אליבא דהלכתא על עניני ליל הסדר מה שהאר"ך בסוגיית מצוות בטעות.
75. א.ה. לכא' הדבר תלוי בטעמא דמהני בתו"ש אי משום דאף שקיבל תו"ש אכתי יממא, או משום דין טעות, דאי משום שאי"ז סתירה הכא שפיר הוה סתירה [ועי' בד' רבינו בסימן א'].
76. כבר אלמוגים סי' ב' הביאו רבינו מדברי השו"מ מהדו"ק ח"ג סי' קע"א [ועיי"ש עוד דוגמאות עדי"ן].
77. ועיי' מ"ב סי' ק"ח סק"ז דיש בזה פלו' לענין תשלומין שנתכוין בראשונה לשם תשלומין אי נהפך לעיקר עיי"ש.
78. א.ה. ולכא' ה' תלוי בפלו' הט"ו והאחר' [בס' תפ"ט ס"ו], ובאמת המ"ב (שם ס"ק ל"ב ובשעה"צ ס"ק מ"א) מכריע כהחולקים על הט"ו, ומפרש דהכל הוה אותה מצוה עיי"ש.
79. א.ה. הנונו מעתיקים מכת"י רבינו זצ"ל השייך לכאן וז'ל: אכן באמת לא משכח"ל דגם שיעבור אז קו התאריך הרי יגיע לשם

כשעדיין ביה"ש של סוף יום המחרת, ונקטינן כהבית שלמה (סי' ק"ב) שיכול לספור בביה"ש דסוף יממא ומהני לי' להמשיך לספור, [וא"כ לא יפסיד הספירה].
[וא"כ גם כה"ג לא יפסיד הספירה והברכות]. [דהרי בודאי לא יקיים ספירת מ"ט ימים, ויעו' בסימן י"ג מש"כ בזה רבינו זצ"ל]
80. א.ה. עי' בהמשך שלא הכל מתייחס לגבי הנידון של מי שעומד להחסי יום אחד, כי אם ב' נימוקים לחלוק על עיקר דברי החיד"א.
81. ועיי"ש שונה הלכות (סי' תר"צ ס"ו).
82. ועי' בר אלמוגים עמוד קכ"ו.
83. הוספה מכת"י רבינו זצ"ל, ולפי שמסתעף לסוגיא אחרת הצבנוהו כאן למטה: ואם אין לו חבר י"ל אם שיוכל לסמוך על השיטות דסגי ברואה מקומו אפי' חוץ לבית כדי להנצל מברכה לבטלה, ובאופן שעומד על הגג וצריך לילך למטה, ובינתיים לא יראה את הגג רק כשיצא מחוץ לבנין מיד יוכל לראות הגג י"ל דמצטרפינן, דכה"ג אין שינוי מקום [דקודם היה בתוך הבית ואח"כ מיד ראה את הגג], ועיי' בפוסקים (בס' רע"ג) אם צריך לראות מקומו או מקצת מקום או עכ"פ ד"א של מקומו.



אמנם יש לדחות דשאני התם דמעיקרא הוה מעשה גמור אלא שאח"כ נתהפך ופקע⁸⁴, ומשא"כ הכא בספה"ע [שלא נעשה מעשה מצוה כלל, שלא ספר כל המי"ט יום שזוהו מעשה המצוה דספה"ע].

ויל"ע איך הדין כשמלכתחילה מסופק שמא יצטרך להשאל שחושש שמא תפול החלה לעיסה, וכן בגונא דנט"י שמסופק שמא בסוף לא יוכל לאכול, [אך הוא נוטל דיו כדי שיוכל לאכול לפי שעכשיו רוצה לאכול, האם נימא דכיון דהשתא קעביד מעשה מצוה שפיר יברך, ואף אם לבסוף ישאל, או שלא יאכל, לא איכפ"ל].

וראיתי דיש שדנים במי שהפריש חלה ולא בירך, שלא ישאל ע"מ שיוכל לברך, דאת חיסרון הברכה לא ישלים [דהרי הפרשה שמקודם היתה מצוה שהיתה חייבת בברכה ולא בירך, וגם אחר שאלה נשאר כך, אלא שאח"כ תהא הפרשה חדשה ומצוה וחיוב ברכה מחדש, ואי"ז מתקן חיסרון ברכה של מצוה קודמת]⁸⁵, ולעיל כתבנו דהנוטל דיו ולא בירך רשאי להמליך אף שיפסיד הברכה, והמעיקר יראה שיש לחלק בין הנידונים.

ומעתה נדחו כל ההוכחות, ואין לנו מקור לחלוק על החיד"א דס"ל דכל הברכות דלמפרע הוו ברכות לבטלה, והרב שמואל פיש שליט"א הביא רא"י מד' המ"ב (סי' רס"ג) דמי שהדליק נר שבת בברכה, ואחר כיבהו הו"ל ברכתו למפרע לבטלה [דאכתי לא נתקיים המצוה כיון שבכניסת שבת לא הי' לו נר].

ועוד אשכחן רא"י להעבירה"ק דבחינושי הרא"ה (עמ"ס ברכות) כתב להוכיח דמברכים ברכה ראשונה על כל שהוא, דאם צריך כזית נחושת שמא ימלך ונמצא ברכתו לבטלה, וחזינו כהעבירה"ק דאם לא אכל אף שבשעת ברכה הי' סבור לאכול הוה ברכתו לבטלה [אלא אי נימא דרא"ה פליג על ריטב"א, ויש לשאול על הרא"ה דא"כ איך מברכים על כזית מצה הרי שמא ימלך ולא יאכל כזית, ולא שייך ברכת המצות, ואשתכח דהוי לבטלה]⁸⁶, וצ"ת.

והעירוני במילת גר דאין מברכים והלא שמא לא יטבול, ועי' בשו"ת חתם סופר (יו"ד שם) מש"כ בזה.

עומד להחסיר יום א' מימי הספירה אם יברך בימים ראשונים⁸⁷

ג. אמנם בעיקר הנידון הנ"ל דמי שידוע שעומד להחסיר יום א' מימי הספירה, נלענ"ד דאף אם נסבור כהעבירה"ק להחיד"א מ"מ היא רשאי לברך, כיון דאי"ז דאי שיחסיר, דיתכן כל מיני שינויים שיתרחשו ויבטלו הסיבות הנ"ל, ומידי ספיקא לא נפקא, והרי קי"ל דבספק אם החסיר יום א' סופר מכאן ואילך בברכה, כיון דהוי ס"ס ספק אי שכח וספק אי הלכה ככה"ג, וא"כ הכא נימא איכא ס"ס ויברך, [ואע"פ דקי"ל דס"ס בברכות לקולא, כבר כ' בשו"ת בית שלמה (סי' ק"ב) דהכא שאני דהבה"ג יחידאה ורק חוששים לשיטתו, אך כשיש עוד ספק לא חיישין לשיטתו]⁸⁸.

אלא שצ"ל דבכה"ג נחשב שהספק אם יחסיר הוה ספק השקול, ונראה דאע"פ שדרך העולם שרוב אלו שאמורים לנסוע בזמן מסויים אכן נוסעים בזמן המיועד, מ"מ אי"ז רק בגדר אומדנא, ואי"ז בגדר ספק שרובו לצד א' ושפיר הוה ספק השקול.

ועכ"פ נראה דהסומך ומברך יש לו על מה לסמוך⁸⁹, אלא שאם יכול לצאת ע"י אחר טוב שיעשה כן.

האם יתכן שאשה תתחייב לספור

ד. יל"ע לד' הבה"ג [ולפי הבנת החיד"א] דמי שהחסיר יום א' הפסיד הספירה, ונמצא שכל הברכות שבירך קודם הוו לבטלה, ולפי"ז נשים שאינן חייבות בספה"ע, ומ"מ אם סופרות יכולות לברך לשיטת הרמ"א (או"ח סי' י"ז) דגם אינו מצווה ועושה רשאי לברך, וכמו שמברכת על לולב, וא"כ אם אשה בירכה כמה ימים תהא מחוייבת מכאן ואילך לספור, כי היכי דלא ליהוי ברכות שבירכה קודם לבטלה, וכן הדין נותן.

ומעתה לפי"ז אם בירכה עד עכשיו, ועכשיו שינה, יש לדון אם חייב להעירה, דמפאת עצם הספירה הרי היא פטורה, וכל הנידון מפאת שלא יהיו הברכות לבטלה, והדין נותן דחייב להעירה, לפי החיד"א.

אלא דיל"ע בזה, דהרי כ"ז לדעת בה"ג, אך דעת רוב הראשונים דפליגי עלי' דלא הפסיד הספירה, ומה"ט בספק אם החסיר יום א' מברכין, ועדיפא משאר ס"ס דאין מברכין בס"ס, כיון דרוב פוסקים פליגי אבה"ג, והיינו דעיקר הדין דלא כבה"ג, וכדביאר בשו"ת בית שלמה (סי' ק"ב), וא"כ יש לדון דנהי דחיישין לבה"ג לענין לכתחילה שלא לברך כשכבר החסיר יום א' [או כשעומד בודאי להחסיר יום א'] ומשום חשש ברכה לבטלה,

אך לענין העבר ליכא למיחש ולחייב לספור מספק שמא אתמול בירך ברכה לבטלה [דלגבי זה שפיר יש להקל ולסמוך על רוב הפוסקים]⁹⁰.

האם יש לחלק בין ספק עומד לברך ברכה לבטלה לספק שכבר בירך ברכה לבטלה

וכדאשכחן [בסימן קס"ז סי' מ"ח] לענין מי שמסופק אם בירך דרשאי לאכול, וכ' בשעה"צ דגם רשאי שלא לאכול, [ואף שעדיין לא אכל כלל], ותיקשי דהא הוה ספק ברכה לבטלה, וחזינו דלא מחייבין לי' למנוע ספק ברכה לבטלה למפרע⁹¹, וא"כ ה"ה בנד"ד דלא מחייבין לספור, כיון דלחולקים על בה"ג לא הוי ברכה לבטלה למפרע [וכ"ש הכא שהם רוב הפוסקים, ומה דחיישין משום חומר ברכה לבטלה לבה"ג, לא קאי כלפי כשהנידון לגבי העבר, דד"ו אין מחמירים בו חומרות שמחמירים בחשש ברכה לבטלה].

אך יש לחלק דהתם הרי גם אם יאכל יש חשש איסור אכילה בלא ברכה, וע"כ יכול גם שלא לאכול, אע"ג שבוה יש צד שנמצא שבירך ברכה לבטלה [דחמירא טפי]. אך מ"מ אין החילוק ברור, דאם נימא כן נמצא דאם יכול לשמוע ברכה מאחר ולאכול היא מחוייב לעשות כן, ויהא אסור לו שלא לאכול, והנני נבון בזה ולא אדע דבר ברור, והנני במחשכים [ועי' עוד בס"ק הבא, והוא נלקח מכת"ר רבינו במק"א]⁹².

ויל"ע לפי"ז בא' שבירך על פרי שספק אם זוהי ברכתו, וכיון לפטור גם פרי אחר שודאי נפטר בברכה זו, ונמלך אח"כ לאכול פרי השני, דלכאו' נחייבו לאכול פרי הודאי כדי שלא נאמר דאגלאי דקעביד ספק ברכה לבטלה [ובאופן שלולי פרי הודאי הי' אסור לברך כן מספיקא, דיש צד שהברכה לא מועילה לפי המסופק, אך מספק שכבר בירך רשאי לאכול פרי זה דמספק א"צ ברכה אחרת], ואם נימא כדברינו נמצא שא"צ לתקן ספק חטא ברכה לבטלה דלמפרע, וצ"ת.

אם יתכן היכי תמצוי שיתחייב לספור בביה"ש

ה. והנה מי שלא ספר כל היום והגיע בין השמשות לכאו' פטור מלספור, לרוב הפוסקים דס"ל דספה"ע בזה"ז דרבנן, וכדקי"ל דמי שלא נטל ד' מינים בחוה"מ א"צ ליטול בביה"ש [יעוי' במ"ב בסימן תרנ"ב סי' ב']⁹³, וכן ביו"ט שני של ר"ה א"צ לתקוע שופר אם לא תקע עד ביה"ש⁹⁴, אך יש לעי' למש"כ בשו"ת בית שלמה (סי' ק"ב) דמי שלא ספר רק בביה"ש של סוף היום יכול לברך בימים שלאחמ"כ, אף למאי דקי"ל שאין מברך אם ידלג יום אחד, דחיישין לבה"ג [וכדאי' בשו"ע סי' תפ"ט סעיף ח'], והשתא יל"ע אם מחמת זה יתחייב לספור בביה"ש [ויש בזה כמה נידונים], (א) בכדי שיוכל לברך למחר, (ב) ושלא יהיו ברכתיו דלמפרע לבטלה [לפי דעת החיד"א אליבא דבה"ג], (ג) בשביל שיוכל לספור בימים הבאים לדעת הבה"ג.

[ומ"מ נפק"מ במש"כ לפטור מלספור בביה"ש בגונא דבלא"ה לא יתקן העבר, [וכגון שכבר החסיר בלא"ה יום אחד], וכגון בגונא שביום א' ספר בביה"ש של כניסת היום, דבכה"ג לא מנהי מה שספר ביום אחר בביה"ש של סוף היום, דממ"נ חסרה לו יום אחד, דאם ביה"ש יממא חסרה לו ספירה קודמת, ואם ביה"ש לילה חסרה לו ספירה דהשתא].

ומשכ"ל דהנידון רק לתקן ימים שעברו ולא לגבי ימים הבאים, וכגון ביום הארבעים ותשע, [שנוכר בביה"ש שלא ספר ביום זה כלל], דאין יותר ספירה, [ובכה"ג הספק רק אם מחוייב לספור בשביל להציל הברכות הקודמות שלא יהיו לבטלה], וכן משכ"ל כשיודע שיהא לו מי שיוציאו בברכה בימים הבאים, [ומצד זה א"א לחייבו לספור בביה"ש, ואין הספק רק אי מחוייב לספור למנוע ביטול ברכת שבירך].

אלא דבאופן השני יש לדון עוד [מצד הנידון השלישי] דהרי תועיל לו הספירה בשביל שהספירות של ימים הבאים יהיו כהלכתם לפי הבה"ג [ואולי מצד זה נחייב אותו לספור בביה"ש, ועי' להלן]⁹⁵.

(א) ויש לדון דמפאת הברכות שעברו לא מחייבין לי' לספור בביה"ש, דהרי תיקשי בד' מינים בחוה"מ אמאי פטור בביה"ש, נהי דכלפי חיובא דהשתא פטור, מ"מ נחייבו לתקן חטאו שפשע ולא נטל ד' מינים כל היום, ודילמא יממא וביכלתו אכתי לתקן חטאו, אלא דנימא דהחויב לתקן חטאו הוה מדרבנן, וכשספק אם יתקן פטור, [ומיהת אילו דאי יתקן מחוייב בכך, אף דמצד חיובא דהשתא פטור, וכדחזינו דהמפריש מן הרעה על היפה חייב להשאל, וכדכ' הגרעק"א (בתשו' שבטוי דרו"ח), וכן בגדר שעבר עליו חייב להשאל דבוה יתקן חטאו למפרע וכדכ' הרשב"א (בתשו' ח"ג סי' ל"ה)].

ולפי"ז גם לבה"ג עצמו אינו מחוייב לספור בביה"ש, שהרי זה תיקון רק מספק לברכות של אתמול, ועוד, שהרי לדין דינא דבה"ג ספיקא, וא"כ

לא בריא דיהיו ברכתיו למפרע לבטלה, וא"כ בודאי דמספק פטור [אף בלא זה שכל התיקון דביה"ש אינו אלא מספיקא, ועי' בס"ק הקודם].

אם חייב מצד ברכות עתידיים

(ב) ומ"מ אכתי יש לדון אם יש חיוב מצד הברכות העתידיים [ובאופן שנפק"מ לעתיד שאין לו מי שיוציאו בימים שלאחמ"כ], והנה באמת מצד ספירת הימים העתידיים הא הוה ספיקא דדילמא דלא כבה"ג [וספיקא דרבנן לקולא, וא"א לחייבו לספור בכדי שיוכל לספור באופן המועיל לבה"ג, ועי' להלן], אך מצד הברכות העתידיים [יש להסתפק דהא לגבי ברכה חיישין לבה"ג], ועוד שהרי אם לא יספור עכשיו לא יברך [ונמצא שסיפור בלי ברכה], ואם יספור עכשיו יוכל לברך [ונחייבו לספור בכדי שיוכל לברך, ומצד זה אדרבה לרוב הפוסקים חייב לספור, ולמעשה למנהגו שלא יברך, נמצא שלרוב"פ קיים מצוה בלי ברכה, ומה"ט נחייבו לספור ביה"ש].

ואין לומר דהרי כל מה שיועיל לימים העתידיים זה רק מכח ס"ס, ובדרבנן לא מחייבין אפי' כשיש ס"ס לחייב [עי' סי' ת"ד] וא"כ אין נחייבו, אך זה אינו, דעיקר הדין דלא כבה"ג וא"כ חייב לברך אלא שאנו מחמירים שלא לברך, וא"כ י"ל דמדינא מחוייב לדאוג לכך שיוכל לברך, וע"כ צריך לספור בביה"ש [אך י"ל דמ"מ כיון דאיכא דעת בה"ג מידי ספיקא לא נפקא, וספק אם מנהי לברכות ומצוות דלמחר, ומספיקא א"א לחייבו], וצ"ע בכ"ז.

אם מחוייב מצד מצוות הספירה בימים העתידיים

(ג) ובמש"כ לעיל לדון מצד ספירת הימים העתידיים שיהיו כהלכתן לבה"ג [ובאופן שאין הנידון מצד הברכה דיש לו מי שיוציאו בברכה], הנה לכאו' הוה ספיקא [כיון דרוב הפוסקים פליגי על בה"ג ולדידהו שפיר יוכל לקיים הספירה כדין למחר, ולדידהו אין סיבה לחייבו לספור בביה"ש, וספיקא דרבנן לקולא].

והנה לכאו' אסור לו לאדם לדחות נטילת הד' מינים בחוה"מ לביה"ש, אף דמספק יוצא בביה"ש, דאין רשאי לדחות חיובו מודאי לספק⁹⁶, וא"כ ה"נ דכוותה [שיכול לקיים חיובו דלמחר אליבא דכו"ע], ואם אין סופר עכשיו דוחה לספק, ואף דבאמת הרי גם לבה"ג לא יועיל רק ספירת בין השמשות מספק, ואכתי הוה קיום רק מתורת ספק ספיקא, מ"מ אם אין סופר עכשיו יהא קיום מצוה לרוב הפוסקים וס"ס אף לבה"ג, והשתא שלא יספור יהא מצוה רק מספק, דלבה"ג דאי לא קיים מצוה].

ומ"מ כיון דסוכ"ס לרוה"פ א"צ לספור עכשיו, וגם לבה"ג ספיקא הוה [אם יועיל וממילא ספק אם מחוייב לספור עכשיו] א"כ א"א לחייבו לספור בביה"ש, ונמצא שאין חילוק בין כשהנידון מצד ימים שעברו לכשהנידון מצד ימים עתידיים. [ורק כשהנידון מצד הפסד הברכה לימים הבאים יש לחייבו, וכגון כשאין לו מי שיוציאו בימים הבאים].

אם יש חיוב לעשות מעשה שספק אם ימנע ודאי ברכה לבטלה למפרע [ובחילוק בין לתקן חטא למפרע לבין למנוע מברכה שתהא לבטלה]

אכן יל"ע במש"כ לעיל דאינו מחוייב לספור בביה"ש לתקן הברכות דלמפרע, [ואפילו לבה"ג כיון דהוה רק ספק תיקון], דאטו מי שבירך בביה"ש של כניסת היום, ונמלך שרוצה לספור בלילה, וכי שרינן לי' שלא לספור, ואע"ג שגם אם יספור רק ספק אם תיקן חטאו, דספק אם יצא יד"ח ולא היתה ברכתו לבטלה, מ"מ דרבנן קיום מספק נידון כקיום ודאי, וכיון שאם לא יספור הוה ודאי ברכה לבטלה, ואם יספור אף דמהינן רק מספק נחשב כודאי תיקן ומחוייב בכך, וה"נ הכא כיון שלבה"ג אם לא יספור בביה"ש הוה ברכתו דאתמול ודאי לבטלה, והשתא שיספור הוה ספק לבטלה, א"כ אשתכח דנחשב כמו דבודאי תיקן ברכות של אתמול ולא כספק, ונחייבו דתיקון מסופק כתיקון בודאי.

אך י"ל דבאמת בביה"ש של כניסת היום כיון שחיובו ספק הוה תיקון מסופק כודאי, אך בודאי מחוייב לא הוה תיקון מסופק כודאי תיקון, אלא כספק תיקון שא"א לחייבו, ולא בריא לי', דלכאו' שפיר דמי למי שבירך בתחילת היום דמחייבין אותו לספור, וה"נ דכוותיה דה"נ עי"ז יחול ברכה, [ואי"ז בגדר תיקון חטא למפרע, אלא שהברכה תלוי ועומדת]⁹⁷.

סימן ט

בצורת הספירה

סופר באופן שאם נעשה חשבון נבין איזה יום היום

א. איתא במ"ב (סי' תפ"ט סי' י"א) דהסופר ארבעים חסר אחת יצא, ולכאו' נר' דאין כונתו מפאת דאשכחן מספר כזה לגבי ל"ט במלקות ובמלאכות שבת, אלא דגם בלאו האי טעמא חשיבא ספירה, ועי' בתשו' פרי הארץ (סימן י').

84. א.ה. לכאו' הכונה שזוהו עקירה למפרע ולא שנתברר למפרע, דהתם הוא בגדר מכאן ולהבא ולמפרע, ואכמ"ל.

85. יעוי' בר אלמוגים סי' קנ"ז מש"כ בזה, בשם מרן הגאון בעל זכר טוב שליט"א.

86. א.ה. לכאו' י"ל דבמצוה שמחוייב לקיים לא חשו לנמלך, ומשא"כ באכילת רשות דחיישין שלא יהא כ"כ ערב לחכו, וע"כ לא יאכל כזית שלם, ובהכרח שגם בלי כזית מברך.

87. א.ה. סי' ק"ז זה נלקח מכתבי תלמידים שהדפיסו שיעור שמסר רבינו ברבים (בישיבת ביה"ד לתלמידי ישיבת טשעבין בב"ב), ורבינו צ"ל החזיק השיעור המודפס בין כתביו [אך לא עבר עליו קודם ההדפסה].

88. אמנם לתה"ד דבעי לצרף השיטות דספיקא דאו' לחומרא יל"ע אי שייך הכא, דלכאו' כל הנידון על הברכה, אך אולי נחשב נידון על החיוב, ומשום שאם הי' ברור שלא יספור, נפטר כבר מעכשיו מלספור, ועי'.

89. עי' בהערה לסק"א, אופנים דשפיר נחשבים כודאי ולא כספק עי"ש.

90. א.ה. וכ"ש להנך רבנותא דבעו הצירוף של הסוכרים ספד"א לחומרא, דבודאי לא שייך בנשים, כיון שהן פטורות.

91. א.ה. במק"א הביא רבינו וצ"ל שבספר עוטה אור כתב שמחוייב לאכול, ופליג רבינו עליו. ועי' בספר בר אלמוגים סימן כ"א באריכות.

92. א.ה. ויתכן דכאן נסתפק רבינו מצד מניעת ברכה לבטלה למפרע, דאולי זה חומר טפי מנידון דתיקון חטא למפרע שדן בזה

93. א.ה. משמע שם שמן הדין פטור אלא שנוכן ליטול.

94. א.ה. הנה ד"ז אינו מפורש, ועי' היטב משמעות לשון השעה"צ תקפ"ח סק"ב [ועי' עוד סי' תרפ"ז סק"ה לגבי מגילה], אך כנראה דמן הדין פטור, וכנ"ל בהערה קודמת [ועי' סי' ק"ס סק"ב נ"א].

95. א.ה. י"ל דלא חשו לבה"ג רק מפני חשש ברכה לבטלה, וכל שאין כאן נידון ברכה לבטלה א"צ לחוש לבה"ג.

96. א.ה. לכאו' כונת רבינו מדין עשיית ספיקא דרבנן לכתחילה, אך רשאי לכאו' ליקח דבר שספק מקיים בו המצוה ולקיים בו חיובו הודאי, והרי שרי לספור בביה"ש של כניסת היום, ורק המדקדקין לא סופרים אז כמפ"ש בשו"ע. [ודע שהערה זו כתב רבינו בתוך הדברים בסוגריים, אך מכל המושך דבריו מוכח דלדינא ס"ל כמו שסדרתי את דבריו שמסקנתו להקל בזה, ומ"מ מחובתי להודיע שסידור הדברים בס"ק זה נסדר ע"ד העורך].

97. א.ה. הנה רבינו וצ"ל מחלק בין תיקון ספק לחטא שכבר עבר, לבין ברכה שעוד לא חלה שהולך לקיימה מספק עי" שיקיים ספק מצוה. ומ"מ כ"ז רק לברכה ודאית וקיום מספק [והסברא לחלק, דתיקון חטא הרי עבירה דעבר עבר, והחיוב לתקן כשהאפשרות לתקן מסופקת היא ספק חיוב, אך בברכה שבירך מחוייב בודאי למנוע ממנה להיות לבטלה, וקיום ספק קיום ודאי, כיון שהחיוב מדרבנן]. אך כ"ז בודאי ברכה שתהא בודאי לבטלה, אך בספק ברכה לבטלה כבר הוכיח רבינו וצ"ל לעיל מד'



בה, ה"ג יעשה כן בשעת ספירתו עם הציבור ביה"ש, ויכוין שתעלה על הספירה שיוצא בה יד"ח].

ויש ליישב בכמה דרכים,

(א) חדא, דיש לחוש שמא ביה"ש אכתי אינו זמן ספירה, ונימא כמו שצייד הרד"ל בהגהותיו לסוף מסכת סוטה דלא מהני ברכה קודם זמן החיוב, וא"כ ה"ג להצד דביה"ש ימא לא תועיל הברכה לספירה שלאחר צה"כ.

(ב) ד"ל דטעם הגר"א דברכת ספה"ע הוה כעין ברכת השבח, ומשו"ה מהני אף אח"כ, וא"כ זה ודאי רק בזמן המצוה, אלא דצ"ע דהגר"א הביא רא"י מברכות ק"ש [וא"כ לא משמע דהוה כברכות השבח]¹⁰¹.

(ג) דהרי הכא חושש שמא ישכח [וע"כ סופר ביה"ש עם הציבור ואין סומך על מה שסיפור אח"כ], וא"כ [ה"ג ש' לו לחוש מה"ט שמא] תהא ברכתו לבטלה [להצד שאין יוצא בביה"ש ולהצד שישכח אח"כ, ומשו"ה אינו רוצה לברך השתא].

הסופר בלא ברכה אם יש לו תקנה לחזור ולספור בברכה

ה. והנה שמעין מד' הגר"א דמי שספר בלא ברכה אית ל' תקנתא לחזור ולספור בברכה, אכן הגר"א מסיק דלדינא אינו כן, והפסיד הברכה, והכי נקטינן לדינא, כמפ' בשו"ע.

ויל"ע אם יוכל לחזור בו מהספירה בתוכ"ד לספירתו ולברך ולספור שנית, ותליא בספיא דהדעת תורה (סי' ק"ד) אם שייך דין תוכ"ד לעקור דבר שה' כהוגן, וכיון דהוה ספיא לא יועיל בנידון דידן ליתן לו לברך.

ובמק"א כתבנו לדון במי שתרם בלא ברכה, אם ע"י שישאל ויחזור ויתרום בברכה יתקן חטאו או לא, [וע"י במש"כ בבר אלמוגים סי' ק"ז פלו המנחת יצחק והזכר טוב, ובמש"כ לעיל בסימן ח' סק"ב].

אדם שספר בביה"ש על תנאי וספר אח"כ בלילה ונתברר שטעה בספירה שני

ו. ויל"ע באדם שספר עם הציבור בביה"ש, והתנה שאם יזכור ויספור בלילה אינו רוצה לצאת בספירתו של ביה"ש, ואכן נזכר בלילה וספר בברכה, ואח"כ נתברר שבספירה דלילה טעה במנין ולא יצא יד"ח, ויל"ע אי נחשב שדילג יום א' או לא.

ובפשטו אם נזכר שוב באותו לילה, צריך לחזור ולספור בברכה, דהספירה השני' כמאן דליתא והראשונה אינה קיימת, כיון דסוכ"ס נזכר בלילה וסופר כדון.

וספיקתינו בלא נזכר בלילה אלא לאחר שעבר גם היום, אם נימא דכיון שלבסוף נמצא שלא ספר כלל א"כ עלתה לו למפרע ספירה דביה"ש, ויוכל להמשיך ולברך, שהרי עיקר תנאו אם לא יספור בלילה, והרי לא ספר, או דנימא דסוכ"ס נזכר וספר, ואף שלא עלתה לו מ"מ ע"ד כן התנה שלא תועיל ספירת ביה"ש, ובפשטו נר' דאינה ספירה, וא"כ נתברר שעלתה לו ספירה דביה"ש.

אך יל"ע דהא חזינן דאם נתן גט והתנה אם לא יבוא ויגט ואכלו ארי, דכיון דלא שכיח הו"ל כאילו בא והגט בטל, [וע"י בריש מסכת כתובות ובגיטין דף ל"ד ע"א], וא"כ בנידון דידן הו"ל כאילו ספר בשני, וא"כ הראשונה בטלה, דהא אילו התנה שאם יספור תהא הראשונה בטילה, ואכלו ארי והשאירו מחוסר הכרה יום שלם, [דאשתכח דהוה אנוס במה שלא ספר, דלכא"ל מה שלא ספר מפאת אונסא כמי שספר דמי, דומיא דהתם, וה"ג בנידון דידן שרצה לספור אלא שטעה ליהוי כמו שלא ספר באונס, והטעם משום דכ"ז לא שכיח], וכשהתנה שאם לא יספור תעלה לו ספירה ראשונה לא נתכוין שלא יספור באופן כזה [וממילא לא נחשב שנתקיים התנאי שבוה תלוי חלות הספירה דביה"ש]¹⁰².

סימן יא

בירך על ספה"ע ביום ונזכר באמצע הברכה אם יש עדיפות לסיים בברכת ספה"ע או לסיים ברכה אחרת שמוחייב בה

א. קיי"ל דאם אדם שכח לספור בלילה סופר ביום בלי ברכה, משום פלו תו' ובה"ג אי ספירת יום שמי' ספירה, ויל"ע מה יעשה אדם שנוזר ביום והתחיל לברך על ספירת היום, ובאמצע ברכתו כשהגיע לחיבת העולם נזכר שלא מברכים, והנה אם יפסיק תהא ודאי לבטלה, וא"כ יש לפניו ב' דרכים, או לגמור הברכה ולספור, ובה"ג הו' ספק ברכה לבטלה, דתליא בפלו' תו' ובה"ג הנ"ל, או לסיים ברכה אחרת [כגון לומר שהכל וכי ולשתות], וג"ז תליא בספיא דגמ' ברכות (דף י"ב) לגבי פתח בדחמרא וסיים בדישכרא, וא"כ לכא"ל תרווייהו ספיא, ואיזה שירצה יעשה. אכן יש לדון דעדיף שיספור ספה"ע דאז יהא רק ספק ברכה לבטלה, ומשא"כ אם יסיים שהכל וישתה יש כאן גם ספק עולה אחרית, דהיינו ספק שתי' בלי ברכה, ונמצא דבכה"ג יהא ב' חששות גם ספק ברכה וגם ספק שתי' בלא ברכה [וכן אם יסיים אשר יצר דנמצא דמלבד ספק ברכה לבטלה גם ספק שלא קיים חובתו].

שאם ישכח לספור אח"כ יצא בספירתו עכשיו, ואם יזכור אח"כ לא יצא בספירתו של עכשיו, ולכן יברך לאחר צה"כ.

ויל"ע [דהנה סופר בלא ברכה על תנאי], ואמאי לא נימא לי' שייכוין לשמוע הברכה מאחר [ויעשה תנאי על הברכה על ברכה שאם לא יזכור אח"כ, ונמצא שיצא עכשיו ידו חובתו, מכיון לצאת גם ידי הברכה בשמיעתו וייחשב לו מצוה בברכה, ואם יזכור אח"כ לא יצא לא בברכה ולא בספירה], ואולי י"ל דכולי האי לא חיישינן לענין הברכה, וסגי לחוש לענין המצוה [דהוא חושב לזכור בלילה, ורק לענין החשש שמא יפסיד לגמרי המצוה, ולבה"ג אף יפסיד לימים שלאחמ"כ, ראוי לו לחוש לכך ולהתנות].

[ואם נימא דבשמוע כעונה אין ברכה לבטלה, וכדאסיק בצ"ח בברכות (כ"ו ע"ב) יכול לכיון לשמוע הברכה על כל הצדדים, אך לס"ד דהצ"ח דיש איסור ברכה לבטלה ע"י שומע כעונה צ"ל דיכוין על תנאי בהברכה, ועי"ש בצ"ח שתלאו בפלו' רש"י ותו' לענין שמיעת קדיש וקדושה באמצע שמו"ע].

לפי הנ"ל אי קאי רק למ"ד מצוות צ"כ או לכוי"ע (ובענין כונה הפכית למ"ד מצוות אצ"כ)

ב. ובמק"א (שם) כ' דפי' זה א"ש למ"ד מצוות צ"כ, ויל"ע דגם למ"ד מצוות אצ"כ נמי מהני תנאי, דהא מהני כונה הפכית לומר שלא רוצה לצאת יד"ח, וכדביא מג"א גופי' ד"ז לקמ' בהא דמי שעונה לחבירו עי"ש, וא"כ למה הוצרך למימר דהשו"ע אזיל בשיטת מ"ד מצוות צ"כ.

ובגוף הדין דלמ"ד מצוות אצ"כ כונה מהני כונה הפכית, נח' בזה רא"ה ורשב"ם מובא בב"י סי' תקפ"ט, והק' בטו"א (ר"ה דף כ"ח) דאמרין בגמ' עירובין (דף צ"ה ע"ב) דהמוצא תפילין מכניסן זוג זוג, ואמרין בגמ' דלמ"ד מצוות צ"כ ליכא בל תוספי להכניס ב' זוגות יחדיו, כיון שמכוין שלא לצאת, אך למ"ד מצוות אצ"כ כונה איכא בל תוספי, ותיקשי דיכוין כונה הפכית ולא יהא משום ב"ת לכוי"ע.

ותי' בחזו"א (או"ח סי' כ"ט ס"ק י"א) ובחי' הגר"ש היימן (ה"א מסכת ר"ה סי"א) דאיכא חילוקא, דלמ"ד מצוות צ"כ, היכא דלא כיון דאין כאן צורת המצוה, הדכונה חלק ממעשה המצוה, והלכך ליכא בל תוספי, אך למ"ד אצ"כ כונה אין הכונה חלק מן המעשה, אלא דאין יוצא כשמכוין כונה הפכית, משום דאין יוצא בע"כ, אך עכ"פ כיון שיש כאן צורת המצוה איכא בל תוספי.

אך צ"ע אמאי לא אמרו שייכוין בשניהם שלא לצאת, וא"כ ליכא כלל בל תוספי [דב"ת שייך כשמוספי על המצוה, ולא כשאינו מתעסק בקיום מצוה כלל]. ובשועות יעקב כ', דהמניח תפילין כשירות ותפילין ספק פסולות, קא עבר על בל תוספי, ואע"ג דס"ל דבספק קיום מצוה הו' בחזקת חיוב, [ונמצא דלא יצא יד"ח בודא, וא"כ לכא"ל הו' לנו לומר שכיון שבדאי לא מקיים מצוה בהספק פסולות, לא חשיבא בל תוספי], ולכא"ל דבריו מתאימים עם הך יסוד דהחזו"א והגר"ש היימן, דסגי בצורת המצוה [אך כשא"ל לצאת בה יד"ח, לענין לעבור על בל תוספי].

אך באמת התם פשיטא טפי דחזקה אינה מפקעת המציאות [דכלפי שמיא גליא והוה ספק קיום מצוה, אלא שהחזקה מחייבת אותו לקיימו שוב באופן א'], והלכך יש כאן ספק בל תוספי, ודו"ק.

מ"ש מהא דאמרין במרור וכי אחר שמילא כריסו חוזר ומברך

ג. ויל"ע מ"ש מהא דאמרין (בפסחים דף קט"ו) דמי שיש לו רק מרור לשני הטיבולים בליל הסדר דמברך על אכילת מרור בתחילה, ואפי' למ"ד שמקיים המצוה רק בטיבול שני, דאחר שמילא כריסו יחזור ויברך, וה"ג אף דאין יוצא בספירה ראשונה, מ"מ איך יברך אחרי שכבר ספר תחילה, וצ"ל דהך סברא לא איתמר רק במידי דאכילה, וכדחזינן לענין לולב דיכול לטיול ע"מ שלא לצאת, ולברך אח"כ כשמכוין לצאת (יעו"י בסימן תרנ"א מ"ב ס"ק כ"ה בשם הגר"א).

בשיטת הגר"א שיוצא יד"ח בספירה ראשונה וחוזר וסופר משום חובת ברכה

ד. והנה מ"א פ' דמקיים המצוה על תנאי וכו', ובט"ז פ' דמכוין בודאי שלא לצאת, וסופר רק בכדי שלא יחשדוהו, ובב"י הגר"א פ' דיוצא יד"ח דסופר בלא תנאי, ומספק יוצא יד"ח, וחוזר אח"כ לספור בברכה אף דכבר יצא ידי ספירה, משום דחובת ברכה עליו, והדבר צע"ג איך יתכן לברך אחרי שכבר קיים המצוה [ועל מה חיילא הברכה, דהא ספירה שאח"כ לאו קיום מצוה היא]¹⁰⁰, וע"י בהמשך בתי' ב' לקו' דלהלן.

ואולי ס"ל דדינא דעובר לעשייתו לאו לעיכובא, [ומברך אח"כ על ספירה שספר בתחילה]. אך יש להקשות על הגר"א דאמאי לא יברך בביה"ש, ויקיים המצוה בברכה שלפנ"י, וברכה דמעיקרא תעלה לו גם על הספירה שבצה"כ, שיספור פעם שנית בלא ברכה, ומשום ממ"נ [דאף דחייש לברכה שלא תבוא לסמוך על ספיא דביה"ש, וכמנהג המדקדקים הנזכר בשו"ע, ועכ"פ לגבי ברכה, מ"מ כשם שמברך אח"כ וסומך דקאי על חדא מהך ב' ספירות במאי דנפיק

ולפי"ז לכא"ל ה"ה בספר היום שניים כפול שלש לעומר, ואפי' במספר מורכב יותר כגון שניים כפול עשר פחות שלש. ולא דמי למה דנחלקו רבנן בתראי לגבי ספירה בר"ת [הובא בביה"ל בסעיף ב'], דהתם י"ל דאינו לשון כלל, ומשא"כ בזה שזהו לשון ומספר.

וראיתי בספר פסקי תשובות (סי' תפ"ט) שהביא משו"ת רבבות אפרים דבאומר ביום התשיעי היום ארבע וחמש ימים הוי ספיא, אך אולי התם אין ברור שכונתו לחבר המספרים [דנראה כמסופק וסופר בערך שלא בדיוק, שכך דרך בני"א המסופקים לספור, משא"כ באופן הנ"ל שאומר חשבון ברוך]⁹⁸.

הטועה במספר ותיקן עצמו ואמר עוד יום וכיו"ב

ב. ואם נימא דכה"ג מהני ספירה, יל"ע איך הדין כשאחד טעה וספר היום תשע ימים ביום העשירי, וכשנוזר בטעותו הוסיף ואמר ועוד יום אחד, דהאמירה הראשונה לא היתה ע"ד להוסיף ולומר ועוד יום אחד, האם מהני, ותבעי לך תוכ"ד, וכן תיבעי לך אפי' לאחר כדי דיבור [דשמא אפי' לאחר כדי דיבור יועיל, שהרי אילו ה' מכיון לכך מתחילה לא הוה איכפ"ל מה שהפסיק תוכ"ד, או דילמא דהכא שלא נתכוין לכך תליא בתוכ"ד, או דאפי' תוכ"ד לא מהני שלא תיקן אלא שהוסיף, וכל מעלת הך ספירה רק כשנאמת מתחילה ע"ד כן].

ענה לחבירו בר"ת אם יכול עדיין לברך

ג. והנה יל"ע מי שענה לחבירו בר"ת אם יכול לברך, דהא איכא ס"ס, ספק אם ספירה בר"ת מהני, וספק אם מצוות צ"כ מהני, אך חזינן דבענה לחבירו ביה"ש לא יברך, ולא מברכים אף דאיכא ס"ס, ואכתי יל"ע בענה לחבירו ביה"ש בר"ת דאיכא ג' ספיאות לברך, ובשו"ת מכתם לדוד (או"ח סי' ג') כתב דאפי' אם יהא אלף ספיאות נמי לא יברך, [ואין לומר דרק הצד שמצוות צ"כ לא מצטרף לס"ס, אך כשיש ס"ס בלא"ה מברך, דיותר משמע דלא מפליגין]⁹⁹.

מי שענה לחבירו היום ל"ג בעומר אם יכול לברך

ד. והנה (בביה"ל בסעיף ד') כתב שמי שענה לחבירו בשבוע שני ימים בלא שבועות יכול לברך, דמוכחא מילתא שכונתו שלא למצוה, וא"כ ה"ה באומר ל"ג בעומר ולא הזכיר שבועות י"ל כן ושפיר יכול לברך.

ש"ץ שטעה ותקנוהו ותקן עצמו תוכ"ד לדיבור הקהל ולאחר כד"ד מספירתו

ה. ש"ץ שטעה ואמר היום י"ז ותקנוהו שהיום י"ט, ותיקן עצמו לאחר כדי דיבור מספירתו, ותוך כדי דיבור לדיבור הקהל, הנה אילו חזר לומר היום י"ט ודאי שפיר דמי, אך אם לא חזר לומר היום כי אם אמר י"ט ימים [דבלא לומר היום לא יצא כמש"כ במ"ב, וצריכים לחבר אמירת היום שאמר קודם לאמירת י"ט ימים שאמר אח"כ], לכא"ל לא מהני וצריך לחזור ולברך ולספור. ועובדא הוה הכי ולא מלאני ליבי לומר לו כן, והלכך הוצאתיו בברכה, ואיהו ספר שנית.

כתב באגרת ביום כך וכך למנין בני ישראל

ו. בתשו' ח"ט (ח"ו סי' י"ט) כתב באחד ששכח בלילה וכתב למחרת אגרת ביום כ"כ למנין בני"ג, דמ"מ לא יברך בימים הבאים, למאי דחיישינן לבה"ג, דדילמא לא נפיק בזה [ונתי' בסימן ו' באורך]. ויל"ע דמשמע דמ"מ ספיא הו', ואם כתב כן בלילה קודם שספר תו א"י לברך, ויש לדון בזה מכמה טעמים], (א) לכא"ל הרי לא אמר היום אלא ביום, ויש ליישב דהרי הוא ככותב ביום כ"כ, וזה הו' כאילו אמר היום.

(ב) [עוד יל"ע שהרי לא אמר ימים], והעירני הרב ידיד' מנת איך הדין כשחבירו שאלו ועונה היום חמשה ולא אמר ימים מהו.

(ג) עוד יל"ע לפום פיסקא דהביה"ל הנ"ל דכאשר לא אמר שבועות נעשה כמתכוין שלא לצאת [כיון שאין דרך לספור למצוה באופן כזה], וא"כ שפיר יוכל לברך, [דה"ג דכותה].

מי שהתחיל לאכול באיסור אם צריך להפסיק לספירת ימים בלא שבועות

ז. הנה ד' רמ"א (סי' תפ"ט ס"ד) דמי שהתחיל לאכול באיסור צריך להפסיק לספה"ע לחוש למ"ד ספה"ע בזה"ד דאו', ולדיד' פוסק בהתחיל באיסור, ונר' שכ"ז רק כשיוכל לספור ספירה דאו', אך באופן שידוע שיספור ימים בלא שבועות דיוצא יד"ח רק למ"ד ספה"ע דרבנן, א"צ להפסיק.

סימן י

בשמעתתא דסופר עם הציבור מבעו"י על תנאי למ"ד דאיירי בביה"ש וסופר בתנאי האם יתנה גם בשמיעת הברכה

א. מבואר בשו"ע (סי' תפ"ט ס"ג) דאם הציבור מתפללים מעריב קודם צאת הכוכבים, יספור עמהם בלא ברכה, ואח"כ יספור בברכה, ויש מפרשים דאיירי בביה"ש, דמצד הדין שרי כבר לספור, אלא שהוא מן המדקדקים וע"כ רוצה לספור בברכה לאחר צה"כ, והלכך סופר על תנאי

99. יעו"י לעיל סימן ו' ענף ב', ג'.
100. א.ה. ויעו"י בר אלמוגים סוף סימן י"ז בענין ברכה אחר עשיית המצוה, אך הכא איירי זמן רב לאחר עשיית המצוה, ועיקר ברכתו לכא"ל משום ספירה שני', שצ"ע שאין ע"ז שם מצוה, כיון שכבר יצא יד"ח בתחילה.
101. א.ה. לא הבנתי דאדרבה משם רא"י דברכות ק"ש א"ו כברכות המצוות, אלא בברכות שנתקנו עם קיום המצוה.
102. א.ה. רבינו צ"ל מפרש דאין הכונה שכונתו שלא לצאת בספירה נמצא בתנאי, אלא שקיום הספירה תלוי בתנאי, וקיום התנאי היינו שלא יספור בלילה, דו"ק ותשכח. אך לכא"ל י"ל דשאני התם שזה נגד רצונו, וע"כ לא נכלל התנאי. אך הכא הרי רצונו



אבל באמת לא מסתברא דזה יכריע, דהרי הוה רק ספק, ואילו כשיש לפניו דבר שספק אסור מפאת ב' סיבות דרבנן, ודבר שספק אסור מפאת סיבה אחת מדרבנן, הרי ודאי איזה שירצה יעשה, [וה"ו איזה שירצה יעשה]. אבל באמת טעותא היא, דהא חזינן דלכתחילה לא עבדינן לקולא בהך ספיקא דגמ' בברכות (דף י"ב), וכדמוכח במ"ב (סי' מ"ו) דבדילג מתיר אסורים, ונתכוין לברך זוקף כפופים, שיסיים זוקף כפופים ולא מתיר אסורים אע"פ שמפסיד עי"ז ברכת מתיר אסורים, וכיון שכן טוב י"ל דעדיפא שיסיים על העומר.

ומ"מ י"ל דהא איכא דסברי דהך בעיא איפשיטא, ואפי' בדא' נמי נפיק יד"ח אם מסיים בברכה שמסיים, וכגון בברכהמ"ז כשמחוייב מה"ת (ועי' ביה"ל סימן ר"ט) [וא"כ א"י בגדר ספיקא, ובדאי אינה לבטלה, ומשא"כ אם יסיים בספה"ע בדואי נחשב כספיקא, וכדחזינן דנקיטין לספור בלא ברכה], וא"כ אולי עדיפא לסיים בברכה אחרת שבדאי לא תהא לבטלה¹⁰³.

[והנה כיו"ב ממש י"ל עמי שנטל ד' מינים בביה"ש של חוה"מ, והתחיל לברך, ואחר שאמר תיבת העולם נזכר, ויל"ע אם יסיים הברכה כאשר חשב בתחילה, או שימשיכה לדבר אחר, וכי הך דברכות דף י"ב הני"ל].

המברך על ספק מצוה אי הוה ספק ברכה או ודאי ברכה לבטלה [במצוה דא' ובמצוה דרבנן]

ב. והנה י"ל עמי שפטור ממצוה דרבנן מפאת ספיקא, וקיים המצוה בברכה, אי עונין אמן על ברכתה, דהא חזינן דחשיבא מצוה, וכדל' בבית שלמה דמה"ט הסופר בביה"ש של סוף היום, אף דמדינא פטור מלספור מ"מ חשיבא קיום מצוה, ועי"ז נחשב שלא דילג יום א', אך מ"מ י"ל דכ"ז לענין הימים הבאים דנחשב ספק קיים מצוה, אך לענין ברכה [י"ל דהוה ברכה לבטלה כיון דמספק פטור], ואין עונין אמן על ברכתה.

ולכא' בפתח בחמרא וסיים בדשכרא, כיון דמספק יכול לשתות שפיר עונין אמן על ברכתה, ולא דיינינן לה ככרכה לבטלה.

וא"כ לכא' עדיף טפי לסיים בברכה אחרת [דנידון כאינו לבטלה ועונין עלי אמן] מאשר לסיים בברכת ספה"ע [דנידון כלבטלה ואין עונין ע"ז אמן], אך באמת כ"ז צריך עיון דמ"ש זה מזה, ויעוי' בתשו' בצל החכמה (ח"ד סי' קע"ג אות ב') שהביא מד' הפמ"ג (סי' תרנ"ב א"א סק"א) דהמברך על לולב או ספה"ע בביה"ש של סוף היום עובר בלא תשא, וביאר שם בבצל החכמה הטעם, כיון שפטור מליטלו, שוב הוה ברכה לבטלה, וחזינן מדבריו דספיקא דרבנן לקולא חמירא לענין ברכה מספיקא דא', דאף שהדין ג"כ שלא לברך, מ"מ מיקרי ספק ברכה, [דבמצוה חשיבא מחוייב מספק ורק בברכה הוה ספק מחוייב, אך כאן נחשב כפטור מן המצוה והוה ודאי ברכה לבטלה]. ומ"מ אכתי צ"ב דסוכ"ס הוה ספיקא.

[ויש לדון בענין מי שבירך על טלית מסופקת, ובאופן דהוי ספק חיוב מדרבנן. כגון טלית שאולה שיש ספק על הכסף אם היא עגולה או מרובעת, ויש לפניו טלית ודאית ונתכוין על שניהם אך שח בניהם, האם יצא יד"ח ברכה על טלית שני' [דא"י לצאת מפאת שנחשב כמברך להדיא על טלית שני', כיון ששח, ובעינן לדון דחיללא ברכה על ראשונה, וממילא נגזר אחריו השני', וא"כ תליא אם ברכה קמייתא נידון כספק ברכה, וא"כ פטור מלברך על הטלית השני', דספק ברכה להקל, או דנידון הראשונה כודאי ברכה לבטלה, ויברך על הטלית השני']. ומדברי ספר בצל החכמה מתבאר דיצטרך לברך, אך לא בריא לענ"ד, ומ"מ לא אוכל להרים ראש כנגד בצל החכמה].

ואם נימא דאינן חלוקים ותרווייהו הויין ספק, א"כ איזה שירצה יעשה, אך באמת י"ל דאף אי הברכה על ספק מצוה דרבנן, הוה ספק ברכה, אך בפתח בחמרא וסיים בדשכרא הוה ודאי ברכה, וכמוש"כ במק"א¹⁰⁴, וא"כ נמי עדיפא לסיים בברכה אחרת [כי היכי דלא ליהוי ספק ברכה אלא ודאי].

מסקנת הדברים ובענין לסיים בברכה אחרת שתועיל רק מספק

ג. והעולה מדברינו הני"ל, (א) דיש סברא גדולה לומר שיסיים הברכה בדבר אחר, והיינו משום הנך רבנותא דס"ל דאיפשיטא [או משום סברת בצל החכמה], ומ"מ אכתי י"ל עמי באופן שגם הברכה השני' תועיל רק מספק, אם מ"מ יסיים הברכה בד"א, או שיסיים במה דחשב בתחילה לסיים, דהיינו בברכת הלולב, (ב) ובוה לדעת בצל החכמה בודאי דיסיים בד"א, כיון דלסיים בברכת הלולב הוה ודאי לבטלה, ועדיפא לן ספק ברכה וודאי ברכה לבטלה, אך לא בריא לן סברתו, ומ"מ כבר איתמר האי הלכתא. (ג) וכמו"כ גם להך סברא שנתבאר לומר האם יסיים בד"א ותועיל מספק תחשב שהוכשרה הברכה בתורת ודאי, א"כ ג"כ יסיים בברכה אחרת, ואף באופן דמהני לכ"ע רק מספק, ומאחר שגם אי לא נימא כבצל החכמה או כסברא דידן נמי מה שירצה יעשה, א"כ בודאי כדאי הוא הבצל החכמה לסמוך עליו לסיים בד"א.

אכן באמת כבר הזכרנו לעיל סברא להיפך דעדיף שלא לסיים בדבר אחר, משום דכשמסיים בד"א איכא תרתי לריעותא, ואם סברא זו נכונה עדיף לסיים במאי דפתח, ומ"מ כבר הורה זקן, וצריך רב.

שני אנשים שאחד מהם מחוייב במצוה ואינם יודעים מי אם יכול א' לברך להוציא ממ"נ

ד. וניהדר לעיקר ד' הבצל החכמה [חדיתי לן דהמברך על ספק מצוה דרבנן הוה ודאי ברכה לבטלה], ולדיד' אם יחא שני אנשים, שאחד מהם קיים מצוה שבכה"ג יחשב קיום התנאי, ויצא יד"ח בספירת ביה"ש, ועי'.

103. א.ה. צ"ע דאף דאיכא מרובותא דס"ל הכי, מ"מ לדין הוה ספיקא דהוה פלו' הפוסקים, ומ"ש מפלו' תו' ובה"ג לגבי ספירה ביום, וצ"ע.

104. א.ה. יעוי' בספר בר אלמוגים שבכ"מ דן רבינו ד"ז כספק, ולא מצאתי היכן דנו רבינו לודאי ברכה, ואין כונת רבינו מצד השיטות דהוה בעיא דאפשיטא, וכדמוכח מהמק"מ ד' רבינו כאן דיש כאן ג' סברות נפרדות לומר שיסיים בברכה אחרת.

דרבנן, והשני לא, ולא ידעין מי, ומדינא שניהם פטורים, ויל"ע אם יקיימו שניהם אם יוכל א' לברך וכיון להוציא את המחוייב בממ"נ, או לדיד' או לחבר', [ולד' בצל החכמה לכא' לא יברך, דכיון שכל א' פטור מדרבנן לא שייך לומר ממ"נ והוה ברכה לבטלה].

והנה בשני אנשים שיש ספק מי מהם מחוייב בפדה"ב, דספק של מי הולד, ושניהם פטורים משום הממע"ה, ויל"ע אם יוכל א' לברך להוציא שניהם, ויעוי' בתשו' הרשב"א (ח"ב סי' שכ"א).

וחזינן דמי שיש רוב לחייבו בפדה"ב דמ"מ פטור משום דאין הולכין בממונן אחר הרוב, ואם ירצה לקיים, בפשוטו לא יברך, [וכמוש"כ בנו"ב תנינא יו"ד סי' קפ"ז]¹⁰⁵, [ואע"ג דלענין ברכה ה' לן לילך אחרי הרוב, ובהכרח משום דסוכ"ס נפטור מלקיים המצוה ולא שייך ברכה], וא"כ חזינן כדברי בצה"ח. אך יש לדחות דשאני פדה"ב שהוא מצוה ממונית, וכשבדיני ממונות נפטור הו"ל כפטור בודאי, ומשא"כ ספיקא דרבנן לקולא, דסוכ"ס מידי ספיקא לא נפקא, [וא"כ הוה ספק ברכה ולא ודאי ברכה לבטלה (א.ה.) ובספיקא דא' דשניהם מחוייבים מספק, בודאי שא' מברך עבור שניהם, דהא הוה ספק ברכה, ובעה"ג אהני ממ"נ, ופשטו].

סימן יב

בענין מי שאינו יודע איזה ספירה סופרים היום כשסופר מספק אי הוה ספירה ואי מברך

א. בתשו' דבר אברהם (ח"א סי' ל"ד) ובתשו' אבני נור (יו"ד סי' רמ"ח אות ג') כתבו דמי שאינו יודע מה המנין של יום זה, לא מהני מה שיספור ספירת ב' הימים שמסופק בהם, דזה לא הוה ספירה. ומ"מ כתב בדבר אברהם דמדברי קמאי לא משמע הכי, ומשו"ה יספור, אך לא יברך, כיון דספה"ע דרבנן.

ולא הבנתי, דגם אם ספה"ע דא' נמי לא יברך [דהא בקיום ספק מצוה דא' מפאת ספיקא דא' נקטינן (בסימן ס"ו) דאינו מברך].

אם הוה הפסק כשסופר מנין ב' הימים

ב. ולכא' גם בלא"ה לא יברך, דהא הוה ספק הפסק, [דאם המנין הראשון שימנה אינו נכון הוה הפסק בין ברכה למנין הנוכח], אך יש לדון דהוה לצורך המצוה, כיון דבלי זה לא יוכל לקיים המצוה, וצ"ע בזה. וברש"י בעירובין (דף נ') משמע דכה"ג חשיבא הפסק.

תיקון תוכד"ד כשמתכוין לברך מעיקרא לומר ב' הספירות

ג. אך אכתי יש לדון דאם מתקן בתוכד"ד אם הראשונה אינה נכונה, שפיר דמי, דלא נחשב הפסק דנחשב כמי שספר רק את הספירה הנכונה, וכדחזינן במ"ב (סי' תפ"ט ס"ק ל"ב) דמי שספר בטעות ומתקן עצמו בתוכד"ד, דא"צ לברך שנית.

ושמא נאמר דהכא גרע טפי כיון שידוע שיספור שניהם, [ואי"ז בגדר טעות ולא שייך בזה תיקון בתוכד"ד], אכן יעוי' בתשו' מנחת יצחק (ח"א סי' ק"י) דברואה את הים התיכון יכול לברך הים הגדול, ותוכד"ד עושה מעשה בראשית [בכדי לצאת ב' השיטות איך לברך על הים התיכון]¹⁰⁶.

סימן יג

בענין מי שנתחייב במצוות באמצע ימי הספירה עבד שנשתחרר באמצע ימי הספירה

א. כתב בברכ"י (סימן תפ"ט) בשם ספר פרי הארץ להגאון רבי משה מזרחי, דמי שהגדיל באמצע ימי הספירה אינו מברך, ולכא' ה"ה עבד שנשתחרר בתוך ימי הספירה נמי לא יברך [ואצ"ל דגר שנתגייר לא יברך, דודאי דלבה"ג לית ל' תמימות], והיינו דלבה"ג לית ל' תמימות, דאף שספר בקטנותו מדין חינוך, או בהיותו עבד כאשר שיכולה לקיים מ"ע שהו"ג אף שפטורה, מ"מ כיון דמה"ת ה' פטור הוה ספירתו כמאן דליתא, ודינו כמי שלא ספר חלק מן הימים, דלדעת בה"ג בעינן תמימות, וליכא, וכ"כ במנח"ח מצוה ש"ו דעבד שנשתחרר דינו כקטן שהגדיל, עיי"ש.

ולכא' י"ל עמי דיש לחלק בזה, דבשלמא בקטן שפטור מה"ת, נימא דספירה שמחובת חינוך לא תצטרף בהדי ספירה דחויב, ולחייבו השתא מפאת חינוך ס"ל דא"א, דאין חינוך בגדול, אבל לענין עבד שנשתחרר, נהי דפטור משום מ"ע שהו"ג, אבל הרי נשים ועבדים שמקיימין מ"ע שהו"ג שפיר חשיבא מ"ע, וכאינו מצווה ועושה, ולהרמ"א יכולות לברך (עי' סי' י"ז), וא"כ בזה שנשתחרר לא גרע מלא שנשתחרר, והיינו דנהי דא"א לחייבו לספור דאין לו תמימות בחיוב, אך מ"מ ימשיך לספור ויברך ע"ז, שהרי שתהא לו ספירת תמימות בגדר אינו מצווה ועושה.

ונלענ"ד דאה"נ דלרמ"א ודאי יוכל העבד להמשיך לספור בברכה, דלא גרע מאשה, ודברי המנח"ח קיימים לדעת השו"ע (בסי' י"ז) דנשים לא מברכות על מ"ע שהו"ג, וא"כ השתא דישתחרר אף אם ימשיך לספור מ"מ לא יוכל לברך, דמה שספר בהיותו עבד מצטרף למה שסופר השתא לאשוויי תמימות, ומ"מ לא יברך.

ועוד י"ל דעיקר ד' המנח"ח גם לד' רמ"א לומר שהוא פטור דחויב ליכא עליו [דהרי אין מצרפין הספירה דעבדות לאשוויי מחוייב, דסוכ"ס א"י לספור תמימות של חיוב, ומה שמברך הוא מצד קיום תמימות כאינו מצווה, ועי"ל].

ואם עבר ובירך על ספירת העומר בהיותו עבד שנשתחרר באמצע ימי הספירה, נלענ"ד פשוט דחייב, דאל"כ אשתכח דברכתו הראשונה הוה

לבטלה, לדעת החיד"א בעבודת הקודש, דלבה"ג בדילג יום א' הוה כל ברכותיו למפרע לבטלה.

עבד שבירך בהיותו עבד וקודם גמר המצוה או לאחר' נשתחרר

ולהאמור נר' דעבד שנטל אתרוג ובירך עליו, ונשתחרר ובה ליטול לולב, וכבר נלקח ממנו האתרוג וא"י לשוב וליטלו, [דאינו מחוייב ליטול הלולב דד' מינים מעבדים וא"ו, ואתרוג שנטל בהיותו עבד לא מצטרף, אך מ"מ] יוכל לברך על הלולב מדין אינו מצווה ועושה, [דשפיר מצטרפים האתרוג שקודם שחרור עם לולב שלאח"כ לענין קיום מצווה כאינו מצווה ועושה].

ואם נטל ד' מינים בהיותו עבד בברכה, ונשתחרר, חייב ליטול שנית, ובפשוטו יברך, ואפי' להרמ"א, דאע"ג דבירך קודם, זה הוה בתורת אינו מצווה ועושה, והשתא מחוייב מדינא [וכ"ז כד נימא דלא כהראב"ד בריש תרי"כ דאשה במ"ע שהו"ג חשיבא מצוה גמורה, ושריא לסמוך על קרבן כדרך סמיכה]¹⁰⁷.

קטן שהגדיל

ב. ובמש"כ דס"ל לפרי הארץ ומנח"ח דקטן שהגדיל פטור לגמרי מספירה, דספירת קטנות לא מצטרפת, וחויבא דחינוך ליכא בגדלות, אשכחן בהגרעק"א דלכא' פליג וס"ל דשייך חיוב מתורת חינוך בגדלות, דאיתא (ברעק"א בגליון השו"ע סי' קפ"ח) דקטן שהגדיל אחר סעודה, דאם לא בירך עדיין ודאי יברך, [ורק לענין אם בירך ועדיין שבע מספק"ל אם בירך מה"ת, כיון דאכל בקטנות, אך אם לא בירך מחוייב ע"פ מתורת חינוך, דאף אי מה"ת לא חייבים על אכילה של קטנות, מ"מ חיוב ברכה שהיתה עליו תחילה מתורת חינוך לא פקעה], ושמא התם שאני דמצות חינוך לא פקעה מהאי ברכהמ"ז [שנתחייב כבר בקטנות כשאל, אך לא היתה חובת חינוך על ספירה בימי גדלות].

ובתשו' להורות נתן (חלק א', סי' כ"ו) מיייתי מספר ציונים לתורה דלא פקע מיני חיוב חינוך דקטנות אף כשהגדיל, וכ"כ שם בשם כתב סופר (או"ח סי' צ"ט), ותו אייתי שם תשו' מהר"ם שיק (או"ח סי' רס"ט) דס"ל דספירת קטנות מצטרפת דמ"מ חשיבא מצוה, ושפיר חשיבא תמימות, ויכול לספור בברכה אף לבה"ג, [ולפי"ז כ"ש בעבד שנשתחרר באמצע הספירה דמחוייב להמשיך לספור מדינא, ולא רק משום אינו מצווה ועושה].

ותו אייתי תשו' אבני נור או"ח סי' תקל"ט, שכתב דלכא' ספירת קטן גרע מספירת אשה משום דמעשה קטן כמתעסק, אך כ' דזה אינו דקטן יש לו מעשה כשמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו.

ואייתי נמי דהמנח"ח גופי' כ' דמסתברא דאף לבה"ג אהני ספירה דקטנות, דומיא דגר שנתגייר והוה לו בנים בגיורתו, דפטור מפו', [אך כ' לדחות דשאני התם שהתכלית קיים ועומד במציאות דהבנים הללו קיימים].

[ועיי"ש שכ' עוד סברא בשם הכת"ס דסגי בספירה במציאות להצטרף לתמימות, אף שאי"ז קיום מצוה, אך סתר סברא זו עפ"י ד' הנו"ב שכ' דספירת און אינה מצטרפת לתמימות, ותו אייתי מספר חסד לאברהם דחיסרון תמימות רק כשהי' יכול לספור ולא ספר, אף סברא זו צ"ע].

ואסיק שם בלהורות נתן דסופר בברכה, דלו יהא אלא ספק, הרי לא גרע מספק דילג יום א', דהא בכה"ג סמכ"ל על תו' דפליגי על הבה"ג כמוש"כ בשו"ע, וכ"ש בזה ד"ל דלבה"ג נמי מחוייב מתורת גדלות או מתורת חיוב גמור.

קטן שהגדיל לענין להיות ש"ץ להוציא אחרים

ג. ומ"מ לענין להיות ש"ץ להוציא אחרים בברכתו כ' בלהורות נתן שלא יהא ש"ץ, כיון ד"א דפטור, ו"א דחיובו רק משום חינוך, וזה רוב סברת המחייבים אותו בספירה וברכה, עיי"ש וא"י להוציא את הגדול, אך באמת עיקר ד"ז תלוי בפלו' הפר"ח ומקרא קודש, אי לפי הבה"ג מי שדילג יום א' יכול להוציא אחרים, האם חשיבא לא בר חיובא, או חשיבא בר חיובא אלא שא"י לקיים, ורק להפר"ח דס"ל שא"י להוציא אחרים לבה"ג יש לדון בהך קטן שהגדיל, [ואף דאכתי איכא ס"ס מ"מ לא עבדינן הך ס"ס לכתחילה, א"נ בזה לא שייך לצרף השיטות דספיקא דא', וכמוש"כ באורך בסי' ו'].

ומ"מ לענין להוציא מי שדילג יום א' בודאי שפיר דמי, דממ"נ לבה"ג הא פטור, ולתו' בודאי שהקטן שהגדיל מחוייב בספירה, [וכיון שזה שדילג יום א' א"צ לצאת בברכה רק בכדי לצאת ידי ש"ת, א"כ בודאי סגי ליה ברכת הקטן].

והנה בזמנינו אין דרך הש"ץ להוציא הציבור כי אם באופנים של ספק, וכגון בדילג יום א', ובוה שפיר דמי, וא"כ יוכל להיות ש"ץ, אכן יתכן אופנים שא' יש לו ספק אחר, וכגון שמסופק אם בירך, או שענה לחבירו וכי"ב, והוא רוצה לצאת מהש"ץ, ואף דמ"מ יפטר מלברך ע"י ברכת הקטן מפאת ס"ס, מ"מ קאמר הלהורות נתן דלא יהא ש"ץ דמסתמא הלה ניח"ל לצאת מן הודאי מחוייב, דמ"מ לכתחילה לא עבדינן הכי.

קטן שהגדיל במוצ"ש לענין הבדלה

ד. ויל"ע בקטן שהגדיל במוצ"ש אי יכול להוציא בהבדלה את הגדול, ד"ל דחיובו רק פאת חינוך, כיון שבשבת ה' קטן, וא"י להוציא את הגדול, ותליא אי גם בהבדלה כה"ג תליא בפלו' הפר"ח ומקראי קודש, וצ"ע בכ"ז [וכי"ב י"ל עמי בגר שנתגייר ביום ראשון אי חייב בהבדלה].

105. יעוי' בר אלמוגים סימן קס"ח ובהשלמות שם.

106. יעוי' בר אלמוגים סימן קע"ט.

107. א.ה. ויל"ע בגונא דלא עשה מצותו, וכבר נשתחרר, אם יגמור המצוה לקיים ברכתו הראשונה, או שיחזור ויברך, דהא השתא מקיים מצוה מפאת חיוב, ובעי ברכה מחדש, ואולי ירמוז לאחר שיוציאנו, כדי שלא יהא הפסק, ועי'.



שו"ת בהלכה

הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א
ראב"ד "העדה החרדית" ירושלים

הערות הלקות ספירת העומר

אמירת לשם יחוד כשהצבור סופר ספה"ע וסופר מיד אח"כ אי הוי ספירתו בציבור

א. בספר הליכות שלמה (פט"ז ס"ט) כתב שהנוהג לומר נוסח הגני מוכן ומוזמן וכו' לפני ספירת העומר, רשאי לאומרו אע"פ שאין הציבור אומרים אותו, ואע"פ שישיים אמירתו לאחר ספירתם אינו מפסיד בכך מעלת הספירה בציבור, כיון שהוא עכ"פ באותו מעמד עכ"ל. ולענ"ד נראה דכיון דמעלת ספירה בציבור הוא מפני שאין דומה יחיד העושה המצוה למרובין העושים המצוה, וא"כ למעלת ספירה בציבור בעינן שיקיימו המרובין המצוה ביחד כפשוטו, והיינו לספור ביחד, ולא סגי בזה שהוא בתוך אותו מעמד. (ומה שהש"צ סופר קודם נאמרו בזה כמה טעמים ואכמ"ל).

ב' בני"א מעידים שספר שלא כהוגן, וברי לו שספר כהוגן

ב. מה ששאל כת"ר אודות מי שאחר ספר הספירה אומרים לו ב' שכניו ששמעו אותו שלא ספר כהוגן, והוא אומר כנגדן ברי לי שספרתי כהוגן, האם חייב לחוש לדבריהם ולחזור ולספור בברכה. וכן שואל איך הדין להיפך, שברי לו שלא ספר היום הנכון וב' שכניו אומרים לו ששמעו אותו שאמר היום הנכון, אם מחויב לחזור ולספור בברכה מכח ברי דידיה, או שחייב לחוש לדבריהם ואינו יכול לחזור ולספור בברכה. עכ"ל.

הנה כל עוד ששכניו לא העידו בב"ד וב"ד פסקו לו לנהוג כהעדים, אזי לית בזה שום ספק שהדין הוא שאם אחר ששומע דברי שני שכניו עדיין אין מתעורר אצלו ספק בליבו, אלא הוא משוכנע ובטוח כדבריו וברי לו שהאנשים טעו, הרי הוא נוהג כמו שהוא סבור בין להקל ובין להחמיר, ולכן אם משוכנע לו שספר כהוגן א"צ לחזור ולספור וימשיך לספור שאר הימים בברכה, ואם משוכנע שספר שלא כדון יחזור ויספור בברכה. [ואם אחר שהעידו בב"ד ופסקו לו ב"ד לנהוג כהעדים, אזי בזה דן התב"ש שהביא כת"ר במכתבו שמחדש שעכ"פ לצורך גדול יכול בצנעה לנהוג לעצמו כמו שהוא סבור (והובא בפת"ש סי' קכ"ז סק"ז ועיי"ש מה שחילק בין מילי דרבנן למילי דאורייתא), אבל כל עוד שלא העידו בב"ד פשוט דנהוג לעצמו כמו שהוא סבור ואפי' בפרהסיא].

מיהו אם יארע כה"ג באופן שנוגע לענין להוציא אחרים יד"ח, והיינו שלפי"מ שהוא סבור שספר שלא כהוגן אזי יכול להוציא אחרים, ולפי"מ שאחרים טוענים אינו יכול להוציא אחרים יד"ח, אזי כשיבקש ממנו אחר להוציא יד"ח עליו לספר לו שהוא משוכנע שיכול להוציא, אבל לדברי אנשים אחרים אינו יכול להוציא, ואם מ"מ האדם היוצא סומך עליו יותר מעל אנשים אחרים ורוצה לצאת ממנו אזי יכול להוציא (וה"ה אם לא יספר לו אבל יודע שגם אם יספר לו יסכים לצאת ממנו יד"ח). אבל אם מסופק על האדם היוצא מה היה עושה אילו היה יודע שיש טוענים שאינו יכול לצאת ממנו, האם היה רוצה לצאת ממנו או היה מחפש אדם אחר לצאת ממנו שרוצה לצאת באופן המועיל ללא שום פקפוק, אזי אסור לילך להוציא בלא שיקדים לספר לו, שאם לא יספר לו הרי"ז גונב דעתו ואסור.

ג. איתא בשו"ע (סי' תפט"ו ס"ד) שמי שעדיין לא ספר ספיה"ע ושואל אותו חבירו כמה ימי הספירה והשיב לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולספור בברכה. וביאר שם הגר"א בטעם הדבר משום שבוהו שהשיב לחבירו יצא ידי המצוה למ"ד מצוות א"צ כוונה, ולכן לא יחזור ויספור בברכה.

ותמחה דהא השו"ע בס"ס' כתב דהלכה כמ"ד צריכות כוונה, ולדעת הגר"א שם והא"ר כוונת השו"ע לפסוק בתורת ודאי כמ"ד צריכות כוונה (עיי' בבה"ל סי' ד"ה וכן הלכה), וכיון שכן למה חשש כאן השו"ע שמא מצוות א"צ כוונה יוצא במה שהשיב לחבירו, והרי לעיל פסק השו"ע בתורת ודאי כמ"ד מצות צריכות כוונה. (ובמשנ"ב כאן מיישב דאף דקיי"ל דמצות

צריכות כונה, מיהו לענין ברכה צריך לחוש להנהו רבוותא שפסקו דמצוות א"צ כוונה). ועוד צ"ב דהא גם למ"ד מצוות א"צ כוונה זהו רק כשמכוון לעשות הפעולה ורק שאינו מכוון לצאת המצוה, אבל אם הוא מתעסק, והיינו שאינו מתכוון כלל לפעולה שעושה וממילא עלתה המצוה בידו, לכונ"ע לא יצא (עיי' ביה"ל סימן ס' ד"ה יש אומרים). וא"כ במצות ספירה שפעולת המצוה הוא "לספור" היום, שזהו גוף המצוה לספור הימים, וא"כ כל שאמר המנין בפיו בלא כוונה "לספור" הרי"ז שלא נתכוון לעשיית פעולת המצוה, והוי מתעסק דלכו"ע לא יצא. וא"כ תקשי למה כתב השו"ע דכשהשיב לחבירו היום כך וכך, יצא המצוה למ"ד מצוות א"צ כוונה, והרי כיון שלא נתכוון כלל לספור היום הרי"ז מתעסק דלא יצא לכו"ע.

ובמק"א (ח"ד סי' ק"ה) ביארתי דלענ"ד נראה ד"ל דייגא דהשו"ע דלא יחזור ויספור אלא אף לפי"מ דקיי"ל מצוות צריכות כוונה. וטעם הדבר דהנה בתה"ד כתב דמי ששכח לספור בלילה, וספר ביום, יכול להמשיך ולספור בברכה. ובמוע"ז (ח"ד סי' רפט) ביארתי דהמעין בתה"ד יראה דס"ל דאף דאין יוצאין מצות ספירה ביום, מ"מ כשספר ביום יכול להמשיך לספור בברכה, וטעם הדבר דס"ל דהא דאם חיסר יום אחד אין יכול להמשיך לספור אין הטעם משום שכל ספירת המ"ט יום היא מצוה אחת, וכששכח לספור יום אחד לא קיים המצוה כלל, אלא לכו"ע כל לילה הוא מצוה בפנ"ע, ורק דס"ל דילפינן מתמימות שהימים קשורים זל"ז, וכל יום שמונה היינו שהיום הספור הוא המשך של הימים הספורים שלפניו וכשרשרת של ימים ספורים, וע"כ כשחיסר למנות יום אחד תו אינו יכול להמשיך לספור. דמה שימנה מעתה ואילך א"יז רציפות של ימים ספורים שהרי חיסר באמצעו יום אחד מלספור. ולענין שהספירה תהא ברציפות כשרשרת יום אחר יום מועיל גם כשספר ביום, דאף דבספירה ביום אינו מקיים מצות ספירה, מ"מ היום ההוא ספור, וכשממשיך לספור הוי היום הספור המשך של ימים ספורים.

וכיון שכן, דכי היכי דליהו היום ספור שיכול להמשיך לספור בברכה, מהני ליה גם ספירה שאינו מקיים בזה המצוה כספירה ביום, א"כ ה"נ כשהשיב לחבירו כמה הוא הספירה, אף שלא קיים המצוה כיון שלא נתכוון למצוה וקיי"ל מצוות צריכות כוונה, מ"מ היום הוא ספור, וכיון שנגעשה היום ספור ממילא נתבטל ממנו מצות ספירה, ואינו יכול לחזור ולספור בברכה. וכן מיושב מה שהקשינו לעיל היאך יצא כמשיב לחבירו והרי הוי כמתעסק, ולפי"ד א"ש דאיה"נ דלא יצא בזה המצוה, ורק הועיל דהוי היום ספור שלזה לא בעינן קיום מצוה, והלכך ליכא חסרון דמתעסק, דמתעסק הוא חסרון רק היכי דבעינן קיום המצוה, אבל בדבר שא"צ ליה קיום מצוה מועיל נמי אפי' מתעסק.

ולפי"ד אלו נמצא דהא דכתב במשנ"ב (שם סק"כ) דאם שאלו חבירו כמה הספירה, והוא מכוון להדיא שלא לצאת המצוה במה שישגיב לו, ויכל להשיב לו היום כך וכך ולחזור ולספור בברכה, דכל שמכוון להדיא לא לצאת אינו יוצא אפי' למ"ד מצוות א"צ כוונה. הנה לפי מה שנתבאר דגם כשאינו יוצא המצוה מ"מ היום הוא ספור, ושוב אינו יכול לחזור ולספור בברכה, א"כ כשרוצה להשיב לחבירו היום כך וכך, בעי שיכוון שאני רוצה שהיום לא יהיה ספור, ואז יוכל לחזור ולספור בברכה.

[וכן מש"כ בשו"ע וברמ"א סי' תפ"ט ס"ג דהמתפלל עם ציבור שמתפללים בבין השמשות, יספור עם הציבור בלא ברכה ויעשה תנאי שאם יזכר אח"כ בלילה לספור אין אני יוצא בספירה זו, וכשיגיע הלילה יחזור ויספור בברכה עיי"ש. ולפי"ד הנ"ל דגם כשאנו יוצא המצוה הוי היום ספור ואינו יכול לחזור ולספור בברכה, נמצא דבעי שיתנה דאם אזכור אח"כ בלילה לספור אני רוצה שהיום לא יהיה ספור.

וכן מש"כ בשו"ע הגר"ז חידוש נפלא דמי ששמעו לפי תומו מאחר שסופר, אזי מדין שומע כעונה הוי כאילו ספר בעצמו, ואף דלא נתכוון לצאת בשמיעתו וגם הסופר לא נתכוון להוציא, מ"מ יצא למ"ד א"צ כוונה, ולא יוכל לחזור ולספור בברכה, אלא א"כ נתכוון להדיא שלא לצאת בשמיעתו שאז אינו יוצא אפי' למ"ד מצוות א"צ כוונה עיי"ש. ולפי"ד הנ"ל נמצא דבעי שיכוון שהיום לא יהיה ספור].

מקור הלכה

הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א
רב ביהמ"ד "חניכי הישיבות" בית וגן ומרבני בית ההוראה "אהבת שלום"

ענה לחבירו מנין ימי הספירה ואח"כ שכח למנות, אם יוכל למנות שאר ימים בברכה

מעשה באחד ששאלו חבירו כמה ימי הספירה היום, והשיב לו את מנין ימי הספירה של אותו היום, שדינו לספור באותו יום בלא ברכה כמבואר בסימן תפ"ט סעיף ד', ולבסוף שכח הנשאל לחזור ולספור באותו היום, ושאל אם יוכל לספור בשאר ימים בברכה או שהפסיד את הברכה בשאר ימים. ובפשוטו נראה דאינו יכול לספור בשאר ימים בברכה, כיון דקיי"ל דמצות צריכות כונה, וכיון שכשענה לחברו לא כיון, אין כאן ספירה.

ובס"ג כתב השו"ע דהמתפלל עם הציבור במעמד יום מונה עמהם בלא ברכה, ואם יזכור בלילה יברך ויספור. ובמשנ"ב ס"ק ט"ז פירש דברי השו"ע עפי"ה ט"ז והגר"א דמייירי שסופרים הציבור בין השמשות, דיוצאין אז ידי ספירה לפוסקים דספירה בזה"ז דרבנן, אלא שרוצה לדקדק ולספור כשהוא ודאי לילה, ולוה אמר השו"ע שישפור עמהם בלא ברכה שמא ישכח, ויתנה בדעתו שאם יזכור לחזור ולספור בלילה אינו רוצה לצאת בספירה זו, ואז יוכל לחזור ולספור בברכה.

ואולם בבאיור הלכה שם הביא דהרהר אחרונים פירשו דכונת השו"ע 'מבעוד יום' היינו מפלג המנחה, דאף שמעיקר הדין א"א לספור אלא בלילה ומפלג המנחה חיה אינו כלום, מ"מ יש מקומות שנהגו לספור מפלג המנחה כיון שאז היו רגילים להתפלל מעריב וחששו שעמי ארצות ישכחו לספור אח"כ בביתם ותבטל תורת ספירה, ולכן הקלו לסמוך על הסובר [יע' תוס' מנחות ס"ו א' ובפסקי תוס' שם] דבספירה שהיא בזה"ז רק זכר למקדש יש להקל לספור מפלג המנחה. וקאמר השו"ע שאף מי שהוא ת"ח ובודאי אינו רוצה לספור אז, אם לבו נוקפו שמא ישכח לספור אח"כ ביחידות סופר עמהם אך בלא ברכה, הואיל ומעיקר הדין אין ספירה זו כלום ורק דאין מוחין בהם, ובלילה יוכל לספור בברכה, ולא הוי ברכה לבטלה כיון דמעיקר הדין אין ספירתו הראשונה כלום.

והנה צ"ע, כיון שאנו מכריעים לעיקר שאין ספירה הראשונה כלום, וכדחזינו שיכול אח"כ לחזור ולספור בברכה ואינו חושש לספירתו הראשונה, מה מרויח הת"ח במה שסופר עם הציבור, והרי אין ספירה זו כלום. ודוחק לומר שסופר רק כדי שלא לפרוש מן הציבור. גם בבאי"ה"ל ביאר דהת"ח סופר משום חשש שמא יטרד וישכח לספור ביחידות, וצ"ב.

והנה קי"ל בסעיף ח' לחוש לדעת בה"ג דבעינן תמימות, ואם החסיר יום אחד שוב אינו יכול לספור, ולפיכך אם שכח יום אחד לספור סופר בשאר ימים בלא ברכה. עוד קי"ל בסעיף ז' שאם שכח ולא בירך כל הלילה יספור ביום בלא ברכה, דיש דעות אם יום זמן ספירה הוא [יע' בתוס' מנחות ס"ו א' ד"ה זכר למקדש בס' תירת הסוגיות אם העומר נקצר ביום. ובתוס' במגילה כ' ב' ד"ה כל הלילה צדדו דאף אם קצרה ביום כשרה, מ"מ ספירת העומר בלילה דוקא דבעינן תמימות. ובשעה"צ ס"ק מ"ג דן בזה בדעת הרמב"ם דפסק בפ"ז מתמידין ומוספין דנקצר ביום כשר, אלא ד"ל דלענין ספירה לא מהני וכסברת התוס' הנ"ל במגילה. וכבר העירו דברמב"ם מפורש לענין ספירה גופא שם בהל"ג שאם שכח למנות בלילה מונה ביום], ולכן אינו יכול לספור בברכה, ומ"מ כתב במשנ"ב ס"ק ל"ד דמכאן ואילך בשאר לילות יספור בברכה. ופירש בשעה"צ הטעם משום דהוי ס"ס, שמא יום זמן ספירה, ואפילו אינו זמן ספירה שמא אין הלכה כבה"ג ואין ספירת יום אחד מעכבת מלספור בשאר ימים.

ואולם לכאורה נראה דא"א לפרש דזהו הטעם, דהתוס' במגילה כ' ב' כתבו בשם בה"ג דאם לא מנה בלילה מונה ביום בלא ברכה, כלומר דהוי ספק אם יכול לספור ביום, ואעפ"כ מבואר בבה"ג עצמו (כמובא בר"ן סוף פסחים) דבשאר ימים יכול לספור בברכה, והרי לדעתו אין כאן ס"ס, שהרי לדעתו אם החסיר יום אחד אינו יכול לספור בשאר ימים בתורת ודאי. (אמנם בדעת בה"ג יש סתירות, דיש ראשונים שכתבו משמו שאם לא מנה בלילה מונה ביום בברכה, וכן הוא בבה"ג שלפנינו).

והנראה לפרש בזה, דהנה החינוך כשהביא דעת בה"ג דבשכח יום אחד הפסיד את הספירה, פירש הטעם משום שכולן מצוה אחת היא, ומכיון ששכח מהן יום אחד הרי כל החשבון בטל ממנו. והיינו שלצורך המנין צריך למנות את כל פרטי המנין, דכולם הם כ'שרשרת' אחת, וכל שהפסיד פרט אחד במנין שוב לא שייך להמשיך ולמנות. ואף בדעת החולקים פירש החינוך ש'מונה האחרים עם כל יש' ראל', כלומר דאף לחולקים צריך למנות את כל הפרטים, אלא שמצטרף בזה עם כל ישראל.

ומענה ל"ל, דאף דלקיום המצוה לא בריא דבשכח למנות בלילה יכול למנות ביום, מ"מ לענין שאר הימים מהני שפיר שלא יפסיד את סדר המנין, ובאמת התירו"ד שהוא מקור הדין שמנה ביום יכול להמשיך שאר ימים בברכה, לא הו' כיר הטעם של ס"ס על אופן זה, אלא משום 'דמקרי שפיר תמימות הואיל ולא

דילג יום אחד לגמרי', ולא נזקק לטעם של ס"ס אלא באופן שיש לו ספק על יום אחד אם מנה בו כלל.

ולפי"ז יש מקום לומר דספירה מפלג המנחה אף דודאי אין בה קיום מצוה דז' מנה בלילה דוקא, מ"מ מהני מיהת ליחשב ספירה של יום זה לענין שאם ישכח לספור בלילה לא יפסיד את שאר הימים, דמפלג המנחה (ששייך לכמה ענינים ליום הבא) כבר שייך למנות את היום הבא.

ולכאורה לפי"ז יש מקום לומר כן גם בנידון דידן גבי הנשאל שענה לחברו, דאף שלא קיים בזה מצוה מ"מ חשיב עכ"פ שספר אותו היום לענין שלא יפסיד את ספירת שאר הימים.

אלא דמ"מ מדברי כל האחרונים שהביא המשנ"ב במי ששכח למנות בלילה וספר ביום שסופר שאר ימים בברכה רק מחמת ספק ספיקא, מוכח דלדינא לא קי"ל כן, דאף אי נימא דספירה של פלג המנחה מועילה היינו דוקא משום דיש לה עכ"פ איזה שם ספירה של מצוה, וכדחזינו שלא ביטלו את המנהג לגמרי והניי' חוס על מנהגם (ויע' בתשו' הרשב"א שהביא שהציבור נהגו כן אלא שכתב שאין למנות עמהם), אבל ספירה שאינה של מצוה כלל אינה מועלת לשאר הימים. וכן יש ללמוד מדברי הגו"ב" שהביא הביה"ל ס"ח ד"ה בלא ברכה, גבי מי שהיה אונן יום שלם, דסופר בלא ברכה, ושוב יוכל בשאר ימים לספור בברכה. והגו"ב" האריך בטעמים לדבר, ולא כתב בפשיטות דאפילו אם אינו מקיים מצוה, מ"מ מנה אותו היום ולא הפסיד שאר הספירה. ובהכרח דס"ל דכל שאינו מקיים מצוה לא חשיב מנין גם לגבי שאר הימים.

ומענה לפי"ז בנידון השאלה הנ"ל, אם כשענה לחברו ולא כיון למצוה לא היה מקיים המצוה לא היה יכול להמשיך לספור בברכה, אלא דמ"מ לדעת השו"ע בסעי' ד' הוי רק ספק אם יצא או לא, דשמא מצוות אין צריכות כונה (וע' בבאור הלכה שם ד"ה אינו), וממילא דהוי ס"ס ספק יצא וספק דלא כבה"ג, ויכול שפיר להמשיך לספור בברכה.

אלא דזהו דוקא בשענה לו 'היום כך וכך', אבל אם לא אמר 'היום' אלא רק 'כך וכך', עיי"ש במשנ"ב ס"ק דאינו נחשב כלל לספירה, וא"כ בנידון דידן לא יוכל להמשיך לספור שאר ימים בברכה.

נערך ע"י הרה"ג ר' יהודה קיסטר שליט"א
הובא למערכת ע"י "אליבא דהלכתא" סניף קרית יובל

ברכת נהן

הגאון רבי נתן הנהן קופשיץ שליט"א

טרא דאטרא נחלה ומנוחה הקריה החרדית בית שמש ומרבני בית ההוראה "אהבת שלום"

בענין בירך בספירת העומר אדעתא

דד' והיה ה' המסתעף

א

דברי התרומת הדשן

בגמ' ברכות כא. "ואמר רב יהודה אמר שמואל היה עומד בתפלה וזוכר שהתפלל, פוסק ואפילו באמצע ברכה. איני והאמר רב נחמן כי הוינן בי רבה בר אבוה בען מיניה הני בני בי רב דטעו ומדכרי דחול בשבת מהו שיגמרו, ואמר לן גומרין כל אותה ברכה. הכי השתא, התם גברא בר חיובא הוא, ורבנן הוא דלא אטרחרוהו משום כבוד שבת, אבל הכא הא צלי ליה". ובתרומת הדשן סי' י"ד כתב וז"ל: שאלה, הא דאמר' פ' מי שמתו אמר רב נחמן כי הוינא בי רבה בר אבוה מיבעיא ליה הני בני בר רב דטעו ומתחילין תפלה של חול בשבת מהו שיגמרו, א"ל גומר כל אותו ברכה וכו'. ויש להסתפק היכא דהתחיל אתה חונן, ומיד כשאמר תיבת אתה נזכר קודם שאמר חונן, מיקרי כה"ג התפלה דתפלת חול, דלמא האי אתה דקאמר נחשבים להתחלת אתה קדשת, או דאתה אחד דתפלת שבת הן, וא"כ אפי' כי קאי בישמח משה א"צ לגמור אותה ברכה, אלא הוה כמו שטעה בין תפלת שבת זו לתפלת שבת אחרת, דודאי פוסק הוא באמצע התפלה ומתחיל באחרת, או הוי כמו שטעה והתחיל בתפלה של חול.

וכתב התה"ד וז"ל: תשובה, יראה דדין זה מחולק לפי כוונת המתפלל, בין היכא שידוע שהוא שבת אלא שנכשל בלשונו ובהרגילו והתחיל בלא כוונה תפלת חול, ובין היכא שטעה וסבר שהוא חול ובכוונה התחיל תפלת חול, דהיכא דסבור שהוא חול והתחיל אדעתא דחול, אפי' אי קאי באתה קדשת או באתה אחד נראה דמיקרי התחיל בשל חול, וגומר אותה ברכה אפי' לא אמר רק תיבת אתה ולא יותר, וראיה מהא שכתבו א"ז וא"ח בשם ראב"ה דהמברך על הספירה וסבר דקאי בד', ובירך אדעתא דד' והוא קאי בה', לא יצא אפי' סיים בה' כיון שהברכה בירך אדעתא דד', הא קמן דאע"ג דמתוך לשונו לא משמע לא ד' ולא ה', שברכה שוה היא לשניהם, אעפ"כ הואיל והעיקר תליא בברכה כוונה מוציאתו משל שבת לחול, ואע"ג דכתב הראב"ד באשירי ספ"ק דברכות לא מצינו שתהא הברכה נפסד בחסרון הכוונה, לא סמכינן עליה, דאשירי מסיק עלה דודאי כשאין שום כוונה כלל אינו נפסד, אבל כשמתכוין לדבר אחר שהוא טעות כוונה כזו מפסדת, וכן הוא מוכח שם מפרש"י, אבל אי לא בכוונה התחיל תיבת אתה, דידע היה ששבת הוא, ולישני דאיתקיל ליה לפי הרגילו, כה"ג לא מיקרי כוונה לדבר טעות, וא"כ אפילו בישמח משה שאינה פותחת באתה מ"מ חשבינן ליה כטעה בתפלה של שבת בין זו לזו, דתיבת אתה נמי התחלת דתפלת שבת היא, ואע"ג דהרגיל של חול גורם הטעות, מ"מ לא מיקרי בשביל כך התחלת דתפלת חול כיון דידע דשבת הוא. וכעין זה איתא במדרכי פ"ק דברכות דהיכא דידע דיו"ט הוא ונתקל בלשונו וחתם בשל שבת, א"צ לחזור לראש הברכה, אלא חוזר בתוך כדי דיבור וחותר בשל יו"ט, אלמא כה"ג לאו טעות מיקרי. עכ"ל.

ב

סוגית הגמ' בדף י"ב ופולגות הראשונים שם

והנה בגמ' לעיל יב. איתא: פשיטא היכא דקא נקיט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשכרא הוא, ופתח ומברך אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא יצא, דאי נמי אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא, אלא היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא, פתח וברך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא מאי, בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה אזלינן, ת"ש שחרית פתח ביוצר אור וכו'. וברש"י שם מברר לספק הגמ', דהיכא דנקיט כסא דשכרא בידיה, ובשעת עיקר הברכה דהיינו כשאמר בא"י היתה

כוונתו ע"ד בפה"ג, וסיים כדן שנזכר שהוא שכר וסיים שנ"ב, ומספקא לן אי אזלי בתר עיקר הברכה וממילא שלא כדן בירך, או דאזלי בתר החתימה שהיתה כדן. והרא"ש הביא לדברי הראב"ד שהקשה שלא מצינו בשום מקום שתהא הברכה נפסדת בשביל חסרון כוונה, וכתב הרא"ש ליישב דכוונה לדבר אחר גרע. ומיהו הקשה הרא"ש על רש"י דבגמ' מובא הברייתא דפתח ביוצר אור וכו' למיפשט הספק, והתם הוי כפשטות לישנא דברייתא דפתח היינו דפתח ממש בפיו, ולא רק בדעתו, ולכן נקט הרא"ש כהר"ף דאיירי בדנקט כסא דשכרא, וסבר דהוא יין ובירך וסיים בפה"ג, ונזכר ששכר בידו וסיים מיד שנ"ב, וכך היתה אמירתו בא"י אמ"ה בפה"ג שנ"ב, ומספקא לן אי אזלי בתר פתיחה והיינו בתר תחילת החתימה, או בתר חתימה והיינו סוף חתימה.

ומבואר בתה"ד שהביא ראיה מרש"י דאזלי בתר דעתו, דכי היכי דבדנקט כסא דשכרא וקסבר דחמרא הוא, כשאמר בא"י הוי כמו שסיים בין, ה"נ כשהתחיל אתה אדעתא דחול אזלי בתר דעתו ומקרי שהתחיל תפלת חול, וכמו"כ ממה שדחה הרא"ש לקושית הראב"ד דהיכא שמתכוין לדבר אחר גרע, מבואר ג"כ דאם התחיל אתה אדעתא דחול חשיב כמי שהתחיל תפלת חול.

ג

מה שיל"ע בדברי תרומת הדשן

ולכאורה דברי תה"ד צ"ע טובא, דהא בעיא דנקיט כסא דשכרא וכו' הוי בעיא דלא איפשיטא, ורוב הפוסקים פסקו לקולא, ורק התוס' הביאו בשם ר"י שפסק לחומרא, וא"כ איך מביא משם ראיה להחמיר. ועוד צ"ב דהביא ראיה מדברי הרא"ש שדחה לדברי הראב"ד, והא מסקנת הרא"ש שם כהר"ף דאמר בפיו ממש, ומשמע דבאדעתא ליכא שום חסרון, וא"כ ה"נ הכא לא איכפת לן שהיה בדעתו במלת אתה לתפלת חול. ואין לומר דס"ל להרא"ש דהבעיא היא בין באמר כהר"ף ובין באדעתא כרש"י, ולאפוקי משיטת הרשב"א שם דס"ל דלא כהר"ף, דהיכא שסיים ממש אין מועיל לתקן, דהא בתוס' שם ד"ה פתח מבואר שביארו לספק הגמ' כרש"י דאיירי באדעתא, ומ"מ בד"ה לא מבואר כהר"ף דבעיית הגמ' היא אף בסיים ממש, עיי"ש. וכן יעוין בבהגר"א סי' ר"ט שמשמע שנקט כן גם בדעת רש"י, וא"כ ליכא נפק"מ בין פירוש הרא"ש לרש"י, ובע"כ דהרא"ש ס"ל דבאדעתא ליכא בעיא כלל. ועוד צ"ב דהא גם לרש"י הספק הוא רק אי בתר היינו בא"י ובעי שם כוונה לשנ"ב, ומשמע דבלא"ה שפיר דמי, וא"כ תיבת אתה דודאי לא הוי עיקר ברכה פשיטא שלא צריך כוונה, ובכוונה אדעתא דחול ליכא חסרון.

ואפ"ל דהא דפסקינן התם לקולא היינו משום דתיקן את ההתחלה במה שסיים ואמר שנ"ב, וכן הא דהרא"ש ס"ל דבפתח אדעתא ודאי יוצא, היינו נמי משום דכל זמן שלא גמר הברכה פשיטא דיכול לתקן [וכ"נ מדברי הרא"ש שכתב דכוונה לדבר אחר גרע, ומשמע דבאמת ס"ל כן, ואח"כ כתב דהעיקר כהר"ף, ולכאורה צ"ע והא מ"מ כוונה לדבר אחר גרע, אלא ע"כ משום דבאדעתא יכול לתקן]. אבל האתה חונן אף דיכול לתקן ע"י שיאמר אחד או קדשת, מ"מ כל זמן שלא תיקן האתה מקרי התחלה דאתה חונן, וכיון שהתחיל אתה חונן הדין שיגמור כל הברכה, ואין כאן שאלה אם יכול לתקן, דודאי אם יתקן ויאמר אחד או קדשת דיוצא ידי תפלת שבת, אלא דכל השאלה היא כשאמר אתה כ"ו שלא תיקן דמקרי שהתחיל אתה חונן, והדין הוא שיגמור ברכת אתה חונן, וכ"כ במחה"ש סי' רס"ח סק"ג, עיי"ש. וא"ש ג"כ לפ"ז מש"כ התוס' והרא"ש, וכ"כ תר"י דכשמתכוין לדבר אחר לא יצא, ולכא"ו צ"ב דא"כ מאי היא בעיית הגמ', הא פשיטא דלא יצא כיון שנתכוין לדבר אחר, אלא דע"כ בעיית הגמ' היא האם יכול לתקן במה שהתחיל ברכת בפה"ג.

ולפ"ז מבואר היטב מה דמבואר בתוס', וכ"כ בבהגר"א דלרש"י דבעיית הגמ' בדף יב. באדעתא, ה"ה דבעיית הגמ' אם סיים ממש, דהיינו אם יכול לתקן ולומר עוד שנ"ב, דכמו שיכול לתקן את פתיחת הברכה במה שאמר הודיה על פה"ג, ה"נ יכול לתקן אם סיים בפה"ג, והיינו דזה פשיטא דכשאמר בא"י אדעתא דבפה"ג דמקרי שהתחיל בפה"ג, והשאלה היא אם יכול לתקן מה שהתחיל, וא"כ ה"ה אם התחיל ממש בפה"ג דיכול לתקן, וגם לפי דברי הרשב"א שם שכתב דכל שסיים ממש בפה"ג אינו יכול לתקן, היינו משום דכיון שסיים כבר הברכה לא שייך לתקן, כמש"כ שם להדיא, וכ"כ שם דבברכה ארוכה דהוא עדיין באמצע ברכה, אפי' אמר ממש מעריב ערבים יכול לתקן ולומר יוצר המאורות, וכ"כ תר"י שם. ומבואר דבבריהם להדיא דאין חילוק בין אדעתא לאמר ממש, וגם באדעתא מקרי דהתחיל בפה"ג, מדמדמה בגמ' למעריב ערבים ויוצר אור דמיירי באמר ממש, ומבואר דגם באדעתא מקרי דאמר, אלא דבעיית הגמ' היא אם יכול לתקן, וא"כ באתה חונן כל זמן שלא אמר אחד או קדשת מקרי אתה דחונן ומקרי התחיל, וצריך לגמור הברכה.

ד

מה שעדיין יל"ע בזה, והנראה בביאור הענין

אולם אכתי יל"ע דבאמת אי מקרי שאמר בא"י דהגפן, מאי שייך שיתקן את הברכה, הא מ"מ את בא"י לא אמר כהוגן, ובשלמא אי כל החסרון הוא במה שאמר בפה"ג, כיון שחוזר ואומר שנ"ב הא אמר שנ"ב, ושפיר תיקן את הברכה דאיכא אמירה דשנ"ב, וכמש"כ הרמב"ן במלחמות שם דהוי כמו דאמר הודיה על הגפן ועל שנ"ב, וסו"ס כיון דאיכא הודיה גם על שנ"ב שפיר דיצא ידי הברכה, אבל בא"י הא היה שלא כהוגן, ומהו התיקון בזה שאמר שנ"ב, הא לא היה שום תיקון לתחילת הברכה במה שאמר לסיום הברכה כהוגן. ובפרט למש"כ התוס' והרא"ש ותר"י בשם רבינו שמשון, שהקשו דהא מצוות א"צ כוונה, ומהו כלל כל הנידון בענין כוונתו בברכה, ותימצו דכיון דנתכוין לדבר אחר הוי כנתכוין לא לצאת, וא"כ כיון דבחצי ברכה לא יצא והיינו בבא"י דהוי שלא בכוונה, א"כ מה מועיל החצי השני של הברכה. וכן למש"כ שם תר"י דמצוות התלויות באמירה דודאי צריכות כוונה, א"כ איך מועיל באמת במה שיתקן את החצי השני של הברכה, ואטו במצוות אם חצי מהמצוה היה שלא בכוונה ואח"כ עשה לחצי השני בכוונה האם יצא, הא סו"ס החצי הראשון היה שלא בכוונה, ואטו בק"ש יהיה סגי דיכוין רק בסוף, הא בכל תיבה צריך כוונה. וכן ממשמעות דברי הגמ' בדף יב. דאמר' בתר עיקר ברכה אזלי או בתר חתימה אזלי, לא משמע דהנידון הוא בלתקן, אלא אי אזלי בתר עיקר הברכה או בתר חתימת הברכה.

ונראה דהנה כבר ביארנו בסוגיא זו בדעת רש"י דהבעיא בגמ' היא דאי לא נתכוין בבא"י לשנ"ב, אין זה דחשיב כמו שבירך בפה"ג, אלא משום דסו"ס לא היה כאן הודיה על שנ"ב, ואי בתר עיקר ברכה אזלי היינו דצריך הודיה דשנ"ב בעיקר הברכה, והיינו דבבא"י צריך כוונה משום שנ"ב, וזהו עיקר הספק בגמ' האם ענין השבח בבא"י הוי דין פרטי דהברכה, וממילא צריך כוונת הודיה משום שנ"ב בבא"י, או דבא"י הוי דין כללי לכל הברכות, והענין הפרטי בכל ברכה הוא סיום וחתימת הברכה, וזהו הספק דאי אזלי בתר עיקר הברכה היינו דבא"י הוי דין פרטי דהברכה, וממילא בעינן שיכוון בבא"י הודיה דשנ"ב או בפה"ג, ואי בתר חתימה אזלי והיינו דדין פרטי דהברכה הוי בפירוט שבחתימת הברכה, ממילא בא"י הוי דין כללי דשבח כל הברכות.

ולפ"ז מובן היטב דגם אם נימא דצריך כוונה ועכ"פ בכוונה אחרת גרע, מ"מ להצד דבא"י הוי הודיה כללית וזהו הצד בגמ' דבתר חתימה אזלי, ממילא דאין כאן שום חסרון דכוונה או כוונה הפכית, ורק אי בא"י הוי הודיה על מה שמסיים בזה



הרה"ג יעקב חי בן שמעון שליט"א טרבני בית הוראה - "אהבת שלום"

שוה הלכות מון הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א

אפי' אמר אתה בחרתנו ויעלה ויבא לא יצא^א ואם נזכר אחר שהתחיל רצה חוזר לאתה בחרתנו ואם עקר רגליו חוזר לראש התפלה (ס"ג וסק"א י"ב).

ז אם טעה בחתימה ולא חתם מקדש ישראל והזמנים רק מקדש ישראל לבד לא יצא^ב בין בתפלה בין בקידוש (סק"ב) ואם טעה ואמר מקדש השבת וחוזר בו ואמר מקדש ישראל והזמנים^ג אם הי' תוך כדי דיבור שלא שהה משגמר מקדש השבת רק כדי ג' תיבות^ד יצא ואפי' לא ידע שהוא יו"ט^ה בשעה שאמר בא"י אבל אם שהה יותר משיעור זה לא מהני חזרתו וצריך לחזור לראש הברכה אף שהזכיר של יו"ט באמצע כיון שהחתימה הי' שלא כהוגן ואם התחיל ברכה אחרת אפי' תיבה א' שוב אינו יכול לתקן אפי' לא שהה כדי דיבור ואפי' הפסיק באיזה דיבור צ"ע אם יכול לתקן (ס"א וסק"ג ד' ה' ובה"ל ד"ה תוך).

ח בליל ראשון של פסח גומרין ההלל^ו בצבור בנעימה בברכה תחלה וסוף וכן בליל שני של שני יו"ט של גלויות וכתב הרמ"א דבמדינות אלו אין נוהגין לומר ההלל בלילה בביהכ"נ ומנהג ספרדים לומר^ז (ס"ד וסקט"ז).

ט אין ש"ץ מקדש בביהכ"נ בב' לילות ראשונות של פסח ואפי' אם אין יין בעיר כ"א בביהכ"נ אין לקדש בביהכ"נ (ס"ב וסק"י וס"י ת"צ סק"ב).

י יו"ט שחל במוצ"ש אין נוהגין לומר קודם מעריב המזמור אלקים יחנו ועוד מזמורים שמזמרים במוצ"ש כמו שנתבאר בס"י רצ"ג דין א', ואומרים ותודיענו בתפלה וצריך לרשום מתחלה שלא יחפש אחריהם בעת התפלה כמו שנתבאר בס"י צ"ד דין ח', ואם שכח ותודיענו א"צ לחזור ואם טעם לפני הקידוש של יקנה"ז חוזר כמו שנתבאר בס"י רצ"ד דין ד', ואם לא הבדיל בתפלה ורוצה לעשות מלאכת אוכל נפש לפני הבדלה אומר ברוך המבדיל בין קדש לקדש בלא שם ומלכות ומותר במלאכה אבל לא בטעימה אפי' אמר ותודיענו כמשנ"ת בס"י רצ"ט דין י"א.

יא (דיני תפלת פסח שחל בשבת) בקבלת שבת אומרים מזמור שיר ליום השבת ויש מקומות שאין אומרים לכה דהיי כשחל יו"ט בשבת^ח או בחוה"מ כשחל בשבת רק מזמור שיר ליום השבת (ס"י תפ"ח שה"צ אות א' וע"ל ס"י רס"ב דין י') ואין אומרים במה מדליקין לא ביו"ט שחל בשבת ולא ביו"ט שחל בע"ש ולא בשבת חוה"מ^ט כמבואר בס"י ע"ד דין א' ואין אומרים פיוטים בביהכ"נ בליל יו"ט שחל בשבת כמשנ"ת בס"י ער"ה דין ו'.

יב מנהגינו לומר בתפלה כשחל בשבת את יום השבת הזה^י ואת יום חג המצות הזה ויש נוהגין לומר את יום המנוח הזה ואת יום חג המצות הזה ונהרא נהרא ופשטי^י וביעלה ויבא אין מזכירין של שבת^י, ו"א לומר כשחל בשבת באהבה מקרא קדש [אף שכבר הזכיר באהבה^י ותתן לנו ה' אלקינו באהבה וכו'] (וע"ל ס"י תרמ"ב דין א'), וחותרם מקדש השבת וישראל והזמנים וכן מנהגינא^י ו"א ישראל בלא וי"ו (ס"א וסק"א ו' ח' ט"ו).

בצעה"י י"א טבת תש"ע
הנה ידידנו הרה"ח בן שמעון סידר כל מנהגי הספרדים והמקובלים על
או"ח כי המ"ב לא דיבר בדרך כלל רק על מנהגי האשכנזים ויפה סידרם
חיים קנייבסקי

סימן תפז. סדר תפלת ערבית של פסח

א תפלת המועדות צריך לסדר ונתבאר הדינים בס"י ק' דין א', ואין אומרים בכניסת יו"ט מזמור שיר ליום השבת רק כשחל יו"ט בשבת (שה"צ ס"י תפ"ח אות א').

ב במערבית^א של יו"ט יותר טוב לסיים גאל ישראל ולא מלך צור ישראל וגואלו כמו שנתבאר בס"י ס"ו דין כ' ובס"י רל"ו דין ד', ובענין אמירת הפיוטים בברכת ק"ש ע"י בס"י ס"ח^ב מדין ג' עד סוף הסימן.

ג המנהג לומר במועדים אחר סיום ברכת השכיבו וידבר משה וגו' (ס"י רס"ז סק"ט).

ד סדר התפלה^ג בערבית שחריט ומנחה אומר ג' ראשונות וג' אחרונות וקדושת היום באמצע אתה בחרתנו וכו' ותתן לנו ה' אלקינו באהבה מועדים לשמחה וכו' את יום חג המצות הזה זמן חירותינו מקרא קדש [ואין אומרים באהבה מקרא קדש^ד] וכו' יעלה ויבא וכו' והשיאו וכו' וחותרם מקדש ישראל והזמנים (ס"א וסק"א).

ה המתפלל תפלת חול ביו"ט נתבאר דינו בס"י רס"ה דין ב' ד', ואם נזכר לאחר ההתחיל ברכת ברוך עלינו שצריך לסיים אותה ברכה אינו אומר טל ומטר כמו שנתבאר בס"י קי"ז דין ה'.

ו לא התחיל אתה בחרתנו רק התחיל יעלה ויבא וחתם כל הברכה כדן יצא ואפי' אם נזכר קודם שחתם הברכה א"צ לחזור לאתה בחרתנו^ו, ואם גם יעלה ויבא לא אמר רק התחיל והשיאו וגמר הברכה אע"פ שהזכיר בו מועדי קדשך כיון שלא הזכיר חג פלוני בפרט לא יצא^ז כ"כ בדה"ח [אבל בפמ"ג מסתפק בזה], ואם לא חתם הברכה

שערי הלכות

הצריך שידוע לו שהוא עשיית. וע"י בא"ר בס"י ר"ט סק"א בכמה אופנים, ושם במאמר סק"ב נקט לישנא דתוס', אף דלא ס"ל נמשך אחר לשונם או דמילתא דפסיקא נקט לכונן, וכו"ה בא"ר הנ"ל ביישוב השני והשלישי, וכ"כ מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה ח"א או"ח סי' נ"ד ובספרו מטה יהודה בס"י תקפ"ב סוף סק"ג, וע"ע מה שיישב בזה באול"צ ז' אות ג'.

יג טעם אמירת הלל בליל פסח משא"כ בשאר ימים טובים, נתבאר לעיל בשע"ה אות ג'. [וטוב שיכין בברכת ההלל לפטור גם ההלל שבהגדה, דאין מברכים עליו תחילה מפני שמפסיקים בו. הגר"ח בהגדה חיים לראש בהלכות הלל אות ח.].
יד כתב במורה באצבע אות ר"ז: גמר ההלל בבית הכנסת [בליל פסח] סודו רם ונשא [ע"י לעיל בשע"ה אות ג'], וכתבו ז"ל שאף אם הוא בעיר שאין אומרים אותו יכול לאומרו ולברך ביחיד, ועשו בעצמן כמה רבנים מעשה, עכ"ל.

טו כתב הבית דוד בס"י רס"ד דביו"ט שחל בשבת אין אומרים לכה דודי, דהוי כביש ליו"ט שאומרים פני שבת נקבלה ולא פני יו"ט. ונראה דאין להקפיד בשבת שא"צ קידוש ביו"ד וממילא קאתי, לכן צריך לצאת לקראתו לקבלו. אבל יו"ט שאנו מביאים אותו ע"י קידוש ביו"ד אין שום ביש בזה, דעדף ההבאה של יו"ט מההבאה של שבת. עכ"ל. וכ"כ לומר לכה דודי הברכ"י בסק"ו והשלמי ציבור בדף קצ"ב ע"ג ורוח חיים ס"י רס"ב סק"ג וכה"ח ס"י ר"ע סק"ה [וע"ע בדבריו כאן סק"ג] ועוד.

טז ובכה"ח בס"י ר"ע סק"ב הביא מהשכנה"ג שהיו נוהגים לאומרו בשבת חוה"מ וכן ביו"ט שחל להיות בשבת, והביאו ברוח חיים שם. ובשו"ע שם לא נזכר שלא לומר אלא רק ביו"ט שחל להיות בער"ש או בשבת חנוכה, והרמ"א כתב שם גם על שבת חוה"מ ויו"ט שחל להיות בשבת, ומ"מ המנהג עתה פשוט שלא לאומרו, וכ"כ בנתיבי עם שם על מנהג ירושלים.

יז מיירי שם מדין קריאה לאור הנר, דכיון שאינו שגור בפי כל אסור לקראו לאור הנר, וע"כ אין אומרים אותו, וע"י מש"כ על ענין זה בשע"ה שם אות ז'.

יח בפע"ח בשער מקראי קדש ספ"ג בדף קי"ד ע"ב כתב לומר יום השבת הזה ולא יום המנוח. ואמנם בכמה מקומות נהגו לומר את יום המנוח, וכמ"ש בפסח מעובין באות קל"ב, וכן הביא במחב"ר בשם מנחה בלולה שכן מנהג הספרדים, ומאיך בארץ חיים כתב דמנהגינו לומר ביום השבת הזה דאוליין בתר הכרעת האריז"ל אפילו כנגד דעת מרן ז"ל. וכ"כ בכסא אליהו סק"א שכמעט רוב העולם שגור בפיהם לומר את יום השבת הזה, ושכ"ה בירושלים. והביאו הנה"ח סק"יח, והוסיף דכ"ה המנהג עתה ביננו. וכ"כ בנתיבי עם.

יט ומנהגינו להזכיר, וע"י כה"ח סק"ל"ב דברי האחרונים בזה. ומ"מ אם לא הזכיר בעילה ויבא והזכיר בתחילת הברכה באתה בחרתנו אינו חוזר, וכמ"ש הרמ"א והוא מהב"י.

כ ע"י לעיל אות ד' דמנהגינו אף בחול לומר ב"פ באהבה.

כא וכן גם מנהגינו וכדברי השו"ע.

כב וע"י לעיל בשע"ה אות ו'.

ח ואם עומד במודים ונסתפק אם אחר יעלה ויבא אמר והשיאו וברכת רצה כדן, או שטעה ואמר תחפוף בנו ותרצנו דסירכא דראש חדש נקט, צריך לחזור דמסתמא אשגרת לישן נקטי כב"ר ולא כביו"ט. כ"פ בגינת ורדים או"ח כלל ד' סי' י"ט, וכן הסכים בפרח שושן שם ס' ג' ובשו"ג סק"י ושלמי הגיגה דף ר"מ ע"ד, והביאם בכה"ח סק"ל, והוסיף דהנ"מ במתפלל בע"פ, אבל אם מתפלל מתוך הסידור מסתברא שהתפלל כמו שכתוב בסידור.

ט פסק כה"ר ועוד כמה אחרונים דלא כהמג"א, כמבואר בשע"ה. וכן בחק יעקב כתב ע"ד המג"א דבתפילה יצא כשאמר מקדש ישראל, דאין דבריו כלל להמעין שם בסוגיא, אמנם מאידך כמה אחרונים דחו דברי החק יעקב, ע"י בחק הפסח כאן סק"א ובבית השואבה בדיני תפילת ערבית דיו"ט אות ט"ז שכתבו להוכיח מהסוגיא כדברי המג"א. יע"ש. [אמנם ע"י בבית השואבה שם באות י"ח, וצ"ע]. וכ"כ הפמ"ג בא"א סק"ב יע"ש דסב"ל. וכן הביא בכה"ח סק"יז עוד מדברי החק יוסף סק"ג, וכ"נ דעתו דלא יחזור.

י מבואר שצריך לחזור ולומר מקדש ישראל והזמנים, ובפמ"ג בא"א סק"א כתב דאם לא חזר על תיבת מקדש אינו כלום, וכן הוא סתימת הפוסקים. אך בכה"ח סק"א הקשה ע"ז דמצינו בכמה מקומות דמהני תיקון דבריו, אף שהוסיף בנוסח הברכה שאינו מן הענין, וה"ז מהני אם יוסיף לומר ישראל והזמנים והוא כמתקן דבריו, וע"י מה שדחה דבריו בהלכות חג בחג יו"ט ח"ב פ"ג אות י"ט ושם בהערה. ושם רצה לחלק בין אם ידע שהוא יו"ט ורק נתקל בלשונו, לבין אם כיון לומר מקדש השבת דבזה לא מהני תיקון. יע"ש בסברת הדברים.

יא הנה לעיל במ"ב בס"י קכ"ד סק"ד הביא ד"א דכדי דיבור הוא ג' תיבות שלום עליך רבי, ו"א שיעור ד' תיבות היינו שלום עליך רבי ומורי, ולא הכריע. ודעת ריה"פ שהוא ג' תיבות וכמבואר לעיל בס"י ר"ו בשע"ה צ"ע אות י' [ובכה"ח שם סק"טו], וכן פסק שם המ"ב בסק"ב לדינא וכמו שפסק כאן, ותמה כאן בשע"ה ע"ד הפמ"ג שכתב שיעור ד' תיבות. וכו"ה בס"י תקפ"ב סק"ז. וכ"פ הבא"ח בפרשת בלק אות ג'. ומש"כ במ"ב לעיל בס"י רס"ז סק"ט שיעור ד' תיבות, התם מיירי בחתם שומר עמו ישראל לעד בערבית דליל שבת במקום הפורס סוכת שלום, דבדיעבד יצא. וא"כ אין נ"מ לדינא אם יצא כשחזר לאחר ג' תיבות, אלא רק לענין לתקן לכתחילה, ולכן כתב המ"ב דאף תוך ד' תיבות יתקן דאין הפסד בדבר, ויצא למ"ד דמהני תוך ד' תיבות.

יב בשו"ע כתב יצא אחרי שהוא יודע שהוא יו"ט, ומשמע דאם בשעה שבירך היה סבור שהוא שבת לא יצא אפילו אם חזר בתוך כ"ד. וכ"פ בפסח מעובין אות קל"ד ושכ"ח הרא"ם. וכאן במ"ב פסק אפילו אינו יודע שהוא יו"ט, דכן פסקו ריה"פ. והנה גם בדעת מרן לא בריא מילתא, דהא בס"י ר"ט לגבי ספיקא דפתח בדשיכרא פסק שם ככל דעות הראשונים לקולא, ושם בס"ב לקח כוס של שר או של מים ויברך בפה"ג, ותכ"ד נזכר שטעה ואמר שהכל נהיה בדברו יצא, ולא חילק בין אם בתחילה היה סבור שהוא יין או שידע שהוא מים, והוא כדעת הרי"ף, יע"ש במ"ב סק"ה ובשע"ה צ"ע, ועמש"כ שם בשע"ה. וכן בס"י תקפ"ב ס"ב אם אמר בעשיית האל הקדוש, ותכ"ד חזר ואמר המלך הקדוש יצא, ולא

סימן תפז. סדר תפלת ערבית של פסח

א אין מנהגינו לאומרו, וע"ע לקמן באות הבאה.

ב דעת מרן שם דאין לאומרו דהוי הפסק, וכן מנהגינו דאין לאומרו, ואפילו הדיוטים שנהגו לאומרו בימים נוראים יש לאומרו קודם ברוך שאמר, ופשט המנהג לאומרו אחר חזרת הש"צ וכמ"ש בנתיבי עם שם בס"י ס"ח. ואמנם בבית אל לא נהגו לאומרו כלל, וע"ע כה"ח שם בס"י ס"ח סק"ד. וע"י מש"כ שם בס"י ס"ח בשע"ה אות ה' באורך, וכן כאן לקמן בס"י תפ"ח אות ה'.

ג כתב במורה באצבע בס"י ז' אות ר"ו וז"ל: ויכוין מאד בערבית [דליל פסח] כי רבו מאד רזין עילאין ואורות גדולים [ע"י שעה"כ דרוש פסח בפרט דרוש ג'] בשמים גדולי גדולים תלי תלים, עכ"ל. וע"י כה"ח סק"ו בקצרה דבשאר שבתות וימים טובים עולים העולמות במדרגות מדרגה אחר מדרגה בכל תפילה ותפילה, ומשא"כ בליל פסח שעולים בב"א כל המדרגות, והוא ע"י תפילת ערבית, ולסיבה זו אומרים הלל גמור בליל פסח, ומשא"כ בשאר ילילי ימים טובים. וכתב באול"צ בפט"ו בסוף הביאורים לתשובה כ"ד על תפילת ערבית זו דמעלתה גדולה מאד עפ"י סוד יותר מתפילות כל השנה, וע"י ש להשיגה להתפלל תפילה זו בנחת כמלונה מרגליות ובהכנעה ובשמחה גדולה ובניגון, ויתן בלבו שמחה גדולה על הגאולה ביום זה באופן שלא תהיה לו שמחה בחייו כמו בליל פסח, זה היום עשה ה' נגילה ושמחה בו. עכ"ל.

ד ובמחב"ר סק"א כתב מנהגינו לומר ותתן לנו ה' אלקינו באהבה מועדים וכו' באהבה מקרא קדש וכו', ופירוש באהבה הראשון קאי להש"ת דבאהבתו וחמלתו נתן לנו מועדים וכו', והשני קאי לנו כי באהבה מקרא קדש ואינו לטורח ח"ו, וע"י באחרונים, עכ"ל. וכ"כ בפי"ל סק"א דכן מנהגינו בין בשבת בין בחול לומר ב"פ באהבה. והביאו כה"ח סק"ד.

ה ובכה"ח שם סק"ז הביא מחלוקת בזה, וכתב דכיון דאיכא פלוגתא בזה, לא יחזור הברכה ויחזור לשל יו"ט.

ו הנה בשע"ה צ"ע אות ט' כתב דאין דין זה ברור, ובכה"ח סק"ח כתב דאם ירצה יחזור דינו ברכה לבטלה, וציון לסי' רס"ח סק"ז דשם כתב לגבי הטועה בתפילות שבת בין זו לזו, הגם שיצא מ"מ אם נזכר באמצע הברכה חוזר לתחילתה.

ז הנה אין זה מוסכם באחרונים, דהנה מהר"י עייאש בבית יהודה ס"י ד' כתב דאף שלא פירט שם היו"ט בברכה כיון שחתם כדן יצא, והסכים עמו השלמי ציבור בשלמי הגיגה בהלכות יו"ט ס"י ג' בדיני טעות בתפילה אות ב', והבית השואבה בדיני ערבית של יו"ט אות ז', והגרעק"א בהגותיו על השו"ע כאן, וכ"כ בח"א כלל כ"ח בנשמת אדם אות ו'. ומאיך הרחידי"א בברכ"י בסק"א חלק ע"ד הבית יהודה וס"ל שלא יצא, וכ"כ המאמר בס"י תרס"ח סק"א, ונראה דבכה"ג לא נפיק מספיקא ויכוין לצאת מהש"צ, ואם נזכר קודם שסיים רצה יאמר שם יעלה ויבא, ויזכיר שם היו"ט.



יצר אור כמו בחול (ס"א וס"ב) וס"ג וע"ל ס"ד א' דין מ"ה אם אומרים קרבנות והיה ר"ב ביו"ט וע"י סי רפ"ה דין י"א וס"ט תכ"ט דין ט"ז וס"י נ"א דין כ"ה).

בפסח שהחזנים מאריכים הרבה בניגונים טוב יותר לומר הפיוט קודם שמתחיל בברכת יוצר אור כדי שלא ישהה ע"ז כדי לגמור את כולה כיון שהפיוט ברוב אינו מענין הברכה (סי"ח סק"ה, ובעיקר ענין הפיוט בברכת ק"ש ע"י ע"ש בס"ח מ"ח מ"ג עד סוף הסימן וע"ל סי"ח תכ"ט דין י' שמצוה לומר בבה"כ ברגלים).

ג ביו"ט צריך לסמוך גאולה לתפלה לכו"ע ואין דינו כשבת (סי"ח ק"א וע"ל סי"ח ק"א דין ג').

ד יו"ט שחל בשבת ושכח הש"ץ של שבת או התפלל של חול ע"ל סי"ח ק"א דין ה"ה.

ה ביום א' של פסח (ובחול"ב ימים ראשונים) גומרין את ההלל ומברכין לקרות ההלל ואם אמר לגמור יצא ובמקום שנהגין לומר לגמור אין לבטל מנהגם ובשאר ימי הפסח קורין ההלל בדילוג וכל דיני הלל בין בימים שגומרין בין בימים שאין גומרין נתבאר בס"ח תכ"ב מ"ג עד סוף הסימן (ס"א ב' וסק"ג, ודין לקדש שנים יחד כתבנו בס"ח רע"א דין י"ב).

ו מוציאין שני ספרים (ואם אין ב' ס"ת ע"ל סי"ח קמ"ד דין ג') וקורין בראשון חמשה גברי בפרשת בא מן

שערי הלכות

א הנה בספר עולת תמיד לרבינו האריז"ל בדף נ"ה ע"א כתב וז"ל: יום א' של פסח בשעת הוצאת ס"ת יאמר י"ג מדות ג"פ, ישאל לצאת מעבדות וכן וחסד בעיני השם ובעיני בני אדם ועושר שנאמר ושאלה אשה משכנתה וגו', ולמצוא חן בעיני אדם ורויח בסחרותו שנאמר ה' נתן את חן העם, ולשאל נקמה מאויביו שנאמר ועברתי בארץ מצרים וכו', עכ"ל. ושם כמ"כ פירט י"ג מדות ג"פ, ונוסח תפילה לכל הג' רגלים ור"ה ויוה"כ. ובתחילת דבריו שם לגבי שבועות כתב המהר"ח שמצא כן במחזור של מורי זלה"ה כמנהג האשכנזים כתוב מבחוץ מכתבת יד מורי זלה"ה ענין זה, והמהר"ו הכניס דברים אלו בשעה"כ לגבי שבועות בדף פ"ט סוע"ב, וכן לגבי יוה"כ בדף ק' רע"ב, ושם הוסיף עוד ליקוטי תפילות ושמות מכת"י האריז"ל, ובסוף כתב וז"ל: ולא ידעתי אם זה כתבו מורי ז"ל בתחילת ימיו אשר עדיין לא נכנס בפרדס החכמה אלא העתיק זה מספרים אחרים, ולזה דעתי נוטה. עכ"ל. והנה מנהג זה פשוט בכל תפוצות ישראל, ונדפס כמעט בכל המחזורים, וכן נהגו בבית אל וכמ"ש בכה"ח בס"י ק"ל ד' סק"א. וכ"ה בסידורי הר"ש, ואמנם מהר"א מאני הנהיג בחברון שלא לומר ה"ג מדות, וכמ"ש במנהגי בית יעקב אות ע"א וז"ל: גם בבית אל יב"ץ אומרים י"ג מדות, ואני לא נהגתי לומר ואפילו שהזכירה בשעה"כ דאיתא זכירה, דיש מי שפקק בזה מטעם שאין אומרים י"ג מדות ביו"ט, וגם איתא זכירה בחמדת ישראל של מהר"ש ז"ל שפקק בזה, ואמר כמדומה לי שכתב כן [האריז"ל] בתחילת לימודו, ולכן לא הנהגתי לאומרו, עכ"ל. והנה קושיא זו לכאורה קשה מדברי רבינו האריז"ל עצמו בשעה"כ בדף ק"ג ע"ד במנהגי הושענא רבא שהביא ענין המנהג שנהגו לומר סליחות אחר חצות, וע"כ האמנם אסור לומר ויעבור וי"ג מדות או סליחות אשר לא כיצא בזה וכו', והוסיף גם ביום הש"ר בתפילת שחרית יאמר ע"ד הנוצר, חוץ מן י"ג מדות של ויעבור וכיצא בזה, עכ"ל. הרי דכתב לאסור איסור גם בחוה"מ, וכ"ש בשבת ויו"ט. ולכאורה עפ"י יש לחזק דברי מהר"ח שפקק לומר שדברי רבינו האריז"ל אלו הם לפני שהגדיל בחכמה וכו', וע"י בשו"ת וישב הים ח"ב סי' י"א שכתב מחמת זה שלא לאומרו, אלא שבמקור הדברים בשער כתיבות מורי הנד"מ בעמ' קנ"ח, ושם בהערה ע"ה, מבואר שפקק המהר"ח אם כתבו בתחילת ימיו קודם שהגדיל בחכמה קאי רק על כונת א"י ביה"כ, שקטע זה כתבו בנפרד משאר כתיבות התפילות הנ"ל, ועליו נסתפק אם הוא קודם שהגדיל בחכמה, אבל שאר תפילות אלו שנוכרו שם לא פקק בהם כלל, ודינם כשאר כתבי רבינו האריז"ל, ומעתה אין אנו יכולים לדחות אמירת ה"ג מדות מהא דכתב בענין הושענא רבא איסור אמירתם ביו"ט. והנה קושיא זו הוקשה גם להרמ"א, וכתב באגרות הרמ"א בס"י י"ב דאין כונת אמירת י"ג מדות ביו"ט כשל אמירתן בחול, וע"כ אין אומרים ויעבור בתפילת יו"ט כלל כי אז הכונה בבחינת העליונות, והוא סוד אמירתן ג"פ, ואין בנו כח אפילו ברבים לאומרם דרך תחנה אלא בדרך שבת, ע"כ שאומרים י"ג מדות של אל כמון, ומיהו דעיקר אמירתן כקורא בתורה, ודוקא ביו"ט הראשונים שאז מאירה עצמיות בחינת אותו המועד, עכ"ל. והביאו בברכ"י כאן סק"ה. [אמנם יש ליישב דבריו עם מש"כ במורה באצבע אות רי"ד וז"ל: בהוצאת ס"ת יאמר התפילה הנדפסת בתפילת ישרים רבש"ע מלא משאלות לבנו, שהיא מתוקנת מרבינו האריז"ל צ"ל שמצאה מהר"ח ז"ל כתובה בסידורו מטהרת ידו יד הקדש, עכ"ל. ולא זכר שר לומר ה"ג מדות, וכן בכך אחת באות כ"ג כתב נוסח התפילה ולא הזכיר ה"ג מדות. ובעמודי ההוראה שם כתב דכונה מכוונת התחכם הרח"ד"א להשמיט, הגם שנהגו כן בבית אל וכנה"ל. ואמנם אחר שהביא בברכ"י דברי הרמ"א וגם מש"כ במורה באצבע הנ"ל להדגיש שהוא מטהרת יד הקדש, והוא מדברי רבינו האריז"ל ללא פקוק בזה, יש לצדד בדעת הרח"ד"א דלא השמיט ה"ג מדות במכוון, ויל"ע]. וכן הבי"ד הרמ"א המגיה בשלמי ציבור, והוא בשלמי חגיגה בדיני תפילת המועדים סוס"ב דף ר"מ ע"א, ובביאור מש"כ הרמ"א שהרי אין אומרים ויעבור בתפילת יו"ט, יש להבין עפ"י השמן ששון שכתב בריש דרושי סוכות אות י' ע"ד הרב בשעה"כ שם שלא לומר ויעבור וי"ג מדות בהושענא רבא, כתב לידע הדבר וז"ל בקיצור: נראה לומר פשוט להיות ויעבור ע"ב ר"ו וכו' והוא דין, ואין ראוי לעורר הדינים עתה וכבר נמחקו כל הדינים וכו', ועוד ויעבור הוא עיבור, ואין עתה עת העיבור, ועוד ויעבור הוא סוד בקיעת יסוד וכו', ואין כל זה שייך עתה בעת הזאת וכו'. וכיו"ב אנשי אמונה וכו' תמהנו מרעות וכו' שבו נרמזו ענין מיתת ז"מ, כנזכר בסידור ואינו עת ליה, עכ"ל. והרי מבואר שכל הטעמים שנתן הם בתיבות ויעבור ולא ב"ג מדות עצמם, וכן שמענו ממור"ד הגר"מ בן שמעון זצוק"ל דכל האיסור הוא דוקא אם אומר ויעבור, וזה טעם שנהגו לאומרו בלא ויעבור והוא כקורא בתורה, וכמ"ש הרמ"א הנ"ל. ובאמת כבר קדמו מהר"ש וצ"ח עצמו בסידור חמדת ישראל שעדיין בכת"י לע"ע בהגהה לגבי שבועות, שכתב ואולי כונת הרב זלה"ה לאומרו כעסק התורה, ואין קפידא בזה, וכן לגבי יוה"כ כתב ואולי הוא אפ"ל שיקרא אותם כאדם הקורא בתורה שהתירו רז"ל, עכ"ל. וכו"ו מדברי הב"ח דבשו"ת תורה לשמה סי' מ"ה הביא מנהג זה, וכתב דאין לפקק שקורין אותו ג"פ, ולא דמי לשמע שמע או מודים מודים. והרי דלא חש לה מצד י"ג מדות ביו"ט, וכן נהגו תלמידי המובהקים שלא היו זוים

רבינו ניסים בערבית דליל יום הכיפורים ולא בשחרית. וכתב בכה"ח בס"י תר"כ סק"ג דחששו להפסק בחזרת העמידה דשחרית, וע"כ אמרוהו בערבית. ומבואר שהבינו חכמי בית אל בדמקום דאין חשש טעות בסדר דיבורם כגון בידוי הגדול של רבינו ניסים, וגם באופן שאין חשש של הפסק כמו בערבית, אין מניעה מלאמרם. ומה שהזכיר רבינו האריז"ל וידוי הגדול הוא מחשש הפסק, ולכן נהגו חכמי בית אל לאומרו בליל יוה"כ, דבזה אין חשש בסדר הדיבור ולא משום הפסק בתפילה. וכן מבואר עוד שם במנהגים אחת צ' שנהגו בסוכות לומר התפילות המסודרים בסדר הקפת התיבה אחר הנענועים כנזכר בסידורים, וכן שם באות צ"ו קודם מוסף דנהגו לומר תפילת הגשם, ומבואר שהבינו בדמקום שאין ב' החששות הנ"ל אין מניעה לאומרם. וכן מבואר בדברי הרח"ד"א שכתב בברכ"י סק"ב דהפיוטים שהם מהמשוררים שאחר הגאונים על הרוב אינם מכוונים ע"ד הסוד, ויקיים מצות פרוש מיראה, והיינו שלא יאמרם כלל. ובשו"ב סק"א כתב על הקהילות שבטלו לומר בשבת זכור הפיוט מי כמוך תוך נשמת, דיפה עשו, ורבי יהודה הלוי וחבריו המשוררים לא ידעו שבדברי התנאים הכל הם בנויים על פי הקבלה באותו פרק השייך לאותו מקום בעליית העולמות, וכל הדברים רזין עילאין במספרם בתפילות, ורמזו בדברים כמה שמות הקדש, רק סברו שהדברים כפשוטן, והם שבחים פשוטים, ולפי זה גם הם חברו פיוטים ותיקנו לאומרם, ואם ידעו שהראשונים תקנו כל ענינים על פי הסוד גם הם נסוגו אחור, ולא תקנום בתוך נשמת וכיוצא. ומאחר עלות מאי דתקנו שלא לומר בתוך נשמת הדין עמם, וכן ראוי לעשות והדברים פשוטים וכו', עכ"ל. ולכאורה דבריו סתמי אהדדי, דברכ"י כתב לקיים מצות פרוש ולא לאומרם כלל, ובשו"ב נחא ליה שיאמרו אלא שלא בתוך נשמת, אלא בע"כ דיקיים מצות פרוש כשיש חשש טעות בסדר דיבורם כשמדבר כלפי עליונים למעלה, או במקום שיש חשש הפסק בתפילה, אבל בפיוט מי כמוך דאין חשש טעות בסדר הדיבור, ורק ענין חשש הפסק בתפילה, ולכן כשאנו במקום חשש הפסק אין מניעה מלאמרם. וכן יש להוכיח מדברי השמן ששון על שעה"כ שם שהבי"ד מהר"ח דכשהיה ש"צ בימים נוראים היה אומר כל הוידוים משום מנהג ישראל תורה. וכתב ע"ז דמטעם זה אין שייך לאומרו בקהילתנו - בית אל, יען דנתייסד המקום להיות כל המנהגים של הרב זלה"ה, ואין שייך כאן משום מנהג. והרי שהבין שגם מנהג זה של אמירת וידוי הגדול בערבית עולה בקנה אחד עם דברי רבינו האריז"ל, ולא ששינו משום המנהג, אלא דקשה דבלשון שעה"כ הנ"ל שלא היה אומר הוידוים של יוה"כ הזכיר גם דערבית, הרי גם שלא במקום חשש הפסק לא היה אומרם, ואולי שהוא קודם קדיש תקבל יש עדיין חשש הפסק, מ"מ קשיא למנהג בית אל שנהגו לאומרו בערבית. ואפשר שהבינו דאין כונת האריז"ל לאסור איסור לאומרו מחשש שיפגום מתמת הטעויות, ואין הדברים מתקבלים כהוגן בשרשם בגדלו לא היה אומרם מתמת הטעויות, ואין הדברים מתקבלים כהוגן בשרשם מחמת ערובי דברים וכדומה, ולכן מהר"ח עצמו אמרם כשהיה ש"צ שלא רצה לשנות המנהג. ובאמת מצינו למוהר"א פיראד בהגהותיו על מנהגי בית אל [נדפס בקובץ מקבציאל בגליון י"ד] במנהג הנ"ל שנהגו לומר וידוי דרבינו ניסים בליל יוה"כ, כתב ע"ז והרב האריז"ל זלה"ה בספר הכונות כתב שלא לומר כי אם מה שהוא מסודר ע"ד הסוד מרבי אלעזר הקליר וכיוצא בו זיע"א. ומבואר דס"ל דבכ"ג לא יאמר שום פיוט, אף במקום שאין חשש הפסק. ולכאורה יש להבין דבריו עם דברי רבינו האריז"ל הנ"ל, שהרי לא זכינו לידע דעת עליון מאי כולי האי מצא רבינו האריז"ל חסרון ופגם בפיוט יגדל, וע"כ אין לחלק בין הפיוטים ולא לאומרם כלל, וכן הוכיח בשו"ת וישב הים ח"ג סי' י"ח, והוסיף להוכיח עוד ממש"כ במנהגי ק"ק בית יעקב בחברון ממוהר"א מאני באות פ"ב שכתב שלא אמרו וידוי הגדול של רבינו ניסים בשחרית של יוה"כ, ולא כתב שאמרוהו בליל ערב יוה"כ, ומבואר שנהגו שלא לאומרם כלל. ומ"מ המנהג הפשוט בכל הקהילות לומר פיוטים רבים בסליחות ותפילות ימים הנוראים [ואמנם בבית אל נהגו שלא לאומרם וכנ"ל במקורות אות א', ואפשר שהוא מחמת דוחק הזמן מפני אריכות זמן התפילה עם הכונות], ותיקון הגשם והטל והושענא ופיוטים ופזמונים לשבת קדש, ואין פוצה פה לומר שהוא היפך דעת רבינו האריז"ל, ובלבד שלא יהיה תוך סדר התפילה, והוא כמנהג בית אל הנ"ל, לבד מוידוי הגדול של רבינו ניסים שנהגו כמעט בכל המקומות לאומרו בחזרת שחרית של יוה"כ. ומ"מ הפיוטים שהזכיר כאן תוך יוצר, בזה אין מנהגינו לאומרם כלל.

ז ומבואר שם דעת מרן דאין לחלק בזה בין שבת לחול, וכמבואר בב"י שם ובמ"ב סק"ה, וכ"פ בבא"ח שנה שניה פרשת תולדות אות י' שלא יפסיק גם בשבת, וע"י כה"ח שם סק"ט דכן מוכח מדברי רבינו האריז"ל דאין הבלד, ובכ"ג אין להפסיק, ושכ"כ כמה אחרונים, וכן עמא דבר. ומבואר שם בשע"ה אות ה'.

יג לא התחיל אתה בחרתנו רק יעלה ויבא והזכיר של שבת ביעלה ויבא שאמר ביום השבת הזה וביום חג פלוני הזה יצא אתם הברכה כד"כ, ואם גם ביעלה ויבא לא הזכיר אע"ג שהזכירו ביהשיאנו שאומר והנחילנו וכו' שבת ומועדי קדשך משמע דלא יצא ואפשר משום שאינו מזכירו רק סמוך לחתימה וצריך להזכיר גם בפתיחה וצ"ע (ס"ג וסק"א י"ג ואם הש"ץ שכח של שבת ע"ל סי' קכ"ו דין ה').

יד ואם טעה בחתימה ולא הזכיר רק של שבת לבד שאמר מקדש השבת והתחיל רצה לא יחזור ואם הזכיר רק ישראל והזמנים לבד ולא הזכיר שבת יש דעות בזה וצ"ע (סק"ז ובה"ל ד"ה מקדש).

טו ואין אומרים ברכת מעין שבע שפסח הוא ליל שימורים (אומרים ויכולו בקול רם וקדיש שלם אחריו (ס"א וסק"ט וע"ל סי' רמ"ח דין ז').

סימן תפח. סדר תפלת שחרית של פסח

א שחרית נכנסים לביה"כ, וא"צ לומר פסוקי מוסף של יו"ט בשחרית בקרבנות, וקורים הזמירות* של שבת וגם מזמור שיר ליום השבת אומרים דיו"ט נמי איקרי שבת וכן אומרים נשמת כמו בשבת ואחר ברכו אומרים ברכת

כג וע"כ אם נזכר תכ"ד יתקן וא"ל סב"ל, וע"י דעות האחרונים בכה"ח סק"כ ובספר הלכות חג בחג יו"ט ח"ב פ"ד אות ב'.

כד והיינו שיעיקר תקנתה מפני המזיקים למאחרים לבית הכנסת כדאיתא בשבת דף כ"ד ע"ב וברש"י שם, וא"כ בליל פסח דהוא ליל שימורים אין צריך. וכתב בכה"ח בס"י רס"ח סק"ח דזהו טעם פשוט, אבל ידוע שכל דברי חז"ל הם עפ"י סוד ויש בהם סודות עמוקים, אלא שמלבישים אותם בדרך פשוט כידוע, ובשעה"כ דף ע"ב נתן טעם בסוד לברכת מעין שבע והוא כמו חזרת העמידה, עכ"ד. והיינו דעפ"י טעם זה יש לומר גם בליל פסח שחל בשבת, וכמ"ש מהר"י צמח בהגהת פער"ח ובנגיד ומצוה עפ"ו. ובאמת כ"כ הרש"ש בנה"ש דף ל"ב ע"ב וז"ל: יו"ט דפסח צריך לומר ברכת מעין שבע כשאר יו"ט שחל בשבת, אע"פ שנראה שאין לה מקום, מ"מ צריך לאומרה גם בל"פ שחל בשבת כיון שהזכירה בתלמוד, ולא חילקו בין פסח לשאר ימים טובים, ואותו החילוק שכתב הר"ן הוא מסבא, עכ"ל. והביאו דבריו השמן ששון בפתח עינים בריש כונות פסח (דף ע"ט רע"א) וביאר טעם הרש"ש עדה"ס, וכתב שכן נהג לאומרו שם בבית אל, והביא כ"ז בכה"ח כאן סק"ב. ובאמת כן היה מנהג בית אל בכל הזמנים עפ"י הרש"ש, לבד מזמן שמלך הרב אג"ן שהוא בטל מלאומרה בשנת תר"ג, וכמ"ש במנהגים שבריש ספר דברי שלום באות א', ואח"כ אחר הזמן שמלך היר"א החזירו המנהג לקדמותו עפ"י הרש"ש. [דעת היר"א עצמו שלא לאומרה וכמ"ש בהגהת הסידור ח"ב עמ' 65. ועכ"נ שגם בזמנו לא אמרו, ופטרותו היתה בשנת תרכ"ט]. והנה הגר"ח פ"ב בלב חיים ח"ב סי' צ"ה אחר שהביא מגדולת הרש"ש בנגלה ויותר בנסתר ודאליו שמענין, הביא דכן נתייסד המנהג בזמנו ואחריו, ונהגו בזה גדולי המקובלים התו"ח והר"מ ומהר"א והרד"ב שו"ס יע"תם רובא דרובא דרבותני המקובלים, ושכן נהגו באיזמיר. וכ"כ עוד בשו"ת דעה והשכל ח"ז סי' ט"ז דכן נהגו עוד בפורת יוסף וברחובות הנהר, וע"י מה שהאריך בזה בשו"ת וישב הים ח"א סי' ח' בביאור שיטות רבותינו הראשונים ורבינו האריז"ל, ושם בתשובה ביאר דברי הרש"ש עדה"ס. וע"ע מש"כ בספר שמן המשחה בס"י רס"ח מש"כ להשיב ע"ד החולקים בזה. וע"י אול"צ ח"ג פט"ו תשובה כ"ד שכתב שכל מקום שנהגים לומר או לא לומר ימשיכו במנהגם.

סימן תפח. סדר תפלת שחרית של פסח

א ויש נהגין להוסיף המזמור השייך לאותו רגל אחר מזמור וישב בסתר, והביא כה"ח כאן סק"ג מנהג זה עם פירוט המזמורים לכל מועד השייך לו, אמנם מנהג בית אל שלא להוסיף המזמורים, והביא בכה"ח מנהג זה לעיל בס"י נ"א סק"ג ובס"י ק"ב סק"ד.

ב ולמנהגינו מזמורים של שבת אומרים קודם ברוך שאמר, ואחר ברוך שאמר אין אומרים מזמור לתודה אלא מזמור שיר ליום השבת וכבכל שבת, כולל הפסוק מזמור שיר, וכ"ה מנהג בית אל וכמבואר בכה"ח בס"י נ"א סקמ"ט, יע"ש מדברי האחרונים.

ג ולמנהגינו אומרים ברכת יוצר כמו בשבת, אלא שמדלגים לאל אשר שבת וכו', וכ"ה בכה"ח סק"ד.

ד ולמנהגינו אומרים סדר הקרבנות בשבת ויו"ט וכבימות החול, ואין אומרים יה"ר כאילו הקרבתי אף בחול, וכמבואר בדברינו לעיל בס"י א'.

ה ולמנהגינו אין אומרים הפיוט כלל, וע"י לקמן באות הבאה.

ו הנה זה לשון שעה"כ בריש דרוש נוסח התפילה בדף נ' סוע"ג: דע לך כי מורי ז"ל לא היה אומר שום פזמון ושום פיוט ובקשה מאלה שסדרו האחרונים, כגון רבי שלמה בן גבירול וכיוצא, לפי שאלו האחרונים לא ידעו דרכי הקבלה, ואינם יודעים מה שאומרים וטועים בסדר דיבורם בלי ידיעה כלל, ובפרט פזמון יגדל אלהים חי וכו', וכן וידוי אשמנו באומר ובפועל וכו', וכן ביום הכיפורים לא היה אומר וידוי של רבינו ניסים ורש"ט בן ארדוטל ורבי יצחק בן ישראל שתיקנו לה אחד וידוי בערבית ושחרית ומוסף ומנחה ונעילה לא היה אומרם כלל, אבל היה אומר התפילות והבקשות והפזמונים שתיקנו הראשונים כמו תפילת רבי עקיבא ותפילת רבי אלעזר בן ערך ותפילת רבי נחוניא בן הקנה, וכל הפזמונים והפיוטים שתיקן רבי אלעזר הקליר במחזור האשכנזים, לפי שכל אלו הראשונים תיקנו דבריהם ע"פ חכמת האמת והיו יודעים מה שתיקנו, ואף אם הם באמצע ברכות יוצר וישתבח היה אומרם לפי שהם היו תנאים, והיו יודעים מה שהיו מתקנים, וכל דבריהם היו מיוסדים על פי האמת, עכ"ל. ומבואר ב' טעמים שלא נהג רבינו האריז"ל לומר הפיוטים שחברו האחרונים, חדא שטועים בסדר דיבורם, ועוד מטעם הפסק תוך התפילה, וזה רמז בלשונם שכתב דמה שתיקנו הראשונים גם אם הוא תוך ברכת יוצר היה אומרם לפי שהם היו תנאים והיו יודעים מה שהיו מתקנים וכו', והיינו שתיקנו במקום שתיקנו הרי ידעו שהוא שייך למקום זה בסדר תיקון התפילה. ומבואר דבתקנת האחרונים שלא היו דבריהם מיוסדים עפ"י האמת, יש חשש הפסק בסדר תיקון התפילה. והנה במנהגי בית אל המבוארים בריש ספר דברי שלום באות פ"ד כתב דנהגו לומר וידוי הגדול של

משכ"כ עד מארץ מצרים על צבאותם [ואין להוסיף על ה' קרואים^א א"כ חל בשבת מותר להוסיף כ"ל סי' רפ"ב דין ד' ע"ש] ומפסטר קורא בשני ב' פנחס ובחדש הראשון [ואין המפסטר ממנין הקרואים כ"ל סי' רפ"ב דין י"ב] ומפסטר ביהושע ויאמר יהושע אל העם התקדשו^ב (ס"ג וסק"י וע"ל סי' רפ"ד דין ג' שאין פוחתין ביו"ט ההפסטה מט"ו פסוקים א"כ סליק ענינא), ואם טעה בקריאה^ט ע"ל סי' קל"ז דין ה' ח'.

ז מצוה לקרות ביו"ט לס"ת אנשים המעמידים הקהלה ולפיכך הם קודמים לכל אם אין שם ת"ח מופלג^ט ובמקום שנהגו שהפרנס הוא עולה אינו רשאי למחול לאחר שיקרא במקומו (סי' קל"ו סק"ב ה') וביו"ט לא יעלה הכהן לחמישי כ"ל סי' קל"ה דין כ"ג.

ח אם דילג מפסוק והקרבנם והלאה עד לכפר עליכם שהוא עיקר חובת היום חוזר ומבואר בסי' קל"ז דין ה"י ובסי' קל"ח דין ב' דיני דילג, ובמפסטר של יו"ט אם נמצא טעות בס"ת נתבאר בסי' קמ"ג דין י"ד^ח.

ט כשמחזירין התורה להיכל ביו"ט אומרים מזמור כ"ד ולא הבו כו"ט כמו בשבת כמו שנתבאר בסי' קל"ד דין י' ובסי' קמ"ט דין ד'.

י ומתפללין תפלת מוסף ונוהגין לומר בכל יו"ט בתפלת מוסף פסוקי מוסף היום^כ אחר שאמר ע"י משה עבדך כאומר ובדיעבד אף אם לא הזכיר אותם כלל יצא (וע"ל סי' תקצ"א דין ד') ואם טעה במוספין והזכיר של יום אחר וכן בסוכות שאמר ביום א' דחזו"מ מה שאינו שייך כלל לאותו יום כגון שאמר ביום הרביעי אם לא סיים הברכה מתחיל מפסוקי הקרבנות ואם סיים הברכה א"צ לחזור (ס"ג וסק"ג).

יא כשחל יו"ט בשבת יש סידורים שכתוב בהם אחר שמסיים קרבן שבת יסיים זה קרבן שבת וקרבן היום כאומר וכ"כ בסידור רב עמרם אכן כמה פוסקים כתבו שאין לאמר^{כא} (סי' תכ"ה סק"ד).

יב מנהגו שהצבור והש"ץ מזכירין במוסף בתפלת לחש גשם^{כב} עד שישמעו שהש"ץ אינו מזכיר בתפלתו שחזור בקול רם אז הם פוסקים במנחה וכן היחיד שאיחר תפלתו במוסף עד אחר שהתפלל הש"ץ ופסק לומר משיב הרוח ומוריד הגשם ג"כ שוב לא יזכיר גשם וע"ל סי' קל"ד כל דיני משיב הרוח (ס"ג וסק"א ושה"צ).

יג וכן פוסקים לומר טל ומטר דהיינו שבחור"מ שוב לא יבקש על מטר ואם הזכיר נתבאר כל הדינים בסי' קי"ג, ואין נכון שיכריז השמש בצבור ששוב לא יזכיר גשם ומטר שנראה כאילו ממאנים על הגשמים ומ"מ נכון מאד שהשמש יזכיר בחשאי לרוב העולם קודם תפלת מעריב של לילה הראשונה של חוה"מ שיאמרו ותן ברכה וכו' או יכתוב מקודם יו"ט על הנייר שמליל א' חוה"מ ואילך יאמר ותן ברכה וידיקנו בכותל כי האנשים פשוטין רובן נשלין בלילה הראשונה וכן למחר בתפלת שחרית עד שישמעו מהש"ץ שפסק ויש בזה חשש כמה מאות ברכות לבטלה (ס"ג וסק"ב ושה"צ).

יד דיני נשיאת כפים ביו"ט נתבאר בסי' קכ"ח דין ט"ו ס"ז ע"ח פ' וסי' רט"ז דין י"ג, ומנהג הרבון שאומרים ביו"ט^{כד} נתבאר בסי' קל"ד דין ב' (ועי' בסי' קל"ב סק"ז ש"כ איזה מזמור נוהגין לומר ביו"ט לשיר של יום יבואר א"ה בהלכות יו"ט ולא נמצא לפנינו).

טו אם מותר להאריך התפלה ביו"ט יותר מו' שעות ע"ל סי' רפ"א דין ד' וסי' רפ"ח דין ב' ובסי' נ"ג דין ע"ט.

שערי הלכות

טז אם לא התפלל שחרית בא' של פסח כשמשלים במנחה יאמר בשניהם מוריד הטל ואם טעה בתשלומין ואמר משיב הרוח וכו' אין חוזר (סי' ק"ח סק"ו).

יז ביו"ט שא"א להמתין עד שיפייג יינו מתפללין מנחה אע"פ ששתו קצת כמו שנתבאר בסי' צ"ט דין א"כ ובמנחה של יו"ט אין אומרים ואני תפילתי כ"ל סי' רצ"ב דין א', ואם חל יו"ט בשבת אומרים ואני תפילתי וקורין במנחה בפרשת שבת הבאה ולא בשל יו"ט כ"ל סי' רצ"ב דין ב' (סי' ת"צ סק"ט) ואם התפלל של חול במנחה של יו"ט ראשון נתבאר בסי' ק"ח דין כ"ה כ"ט.

יח כשחל יו"ט בע"ש ראוי להקדים ברכו של שבת או קבלת שבת כמשנ"ת בסי' רנ"ו דין ד' וע"ש בדין א'.

יט מקום שמויחד להתפלל בו רק בגרלים אם יש לו קדושה ע"ל בסי' קנ"ג דין י"ד, וכלי הקדש של כסף שמביאין בגרלים לביהכ"נ ע"ש דין ל"ה.

כ יש להרבות בסעודה ביו"ט הראשון של פסח לפי שהוא יום גאולה וחירות (סי' תקכ"ט סק"א ושה"צ, וכל דיני שמחת יו"ט יתבאר בסי' תקכ"ט בס"ד).

סימן תפט. סדר תפלת ליל שני של פסח וספירת העומר

א לביל שני אומרים מערבית^א השייך ליום ב' אפי' חל ליל שני במו"ש ואע"פ דבשאר חגים שחל יום ראשון בשבת אומרים מערבית של יום א' לביל שני שאני הכא דהמערבית הוא מענין של ספירה (סק"א).

ב לביל שני אחר תפלת ערבית קודם עלינך מתחילין לספור העומר ובליל שבת וליל יו"ט בין יו"ט ראשון ובין יו"ט שני של גליות^ב מברכים וסופרים אחר קידוש בביהכ"נ ואם סופר בביתו יספור קודם קידוש [דאסור לאכול קודם ספירה כדלקמן] ובמוצ"ש ויו"ט סופרים אחר קדיש תתקבל שאחר ויהי נעם ואתה קדוש וקודם ויתן לך והבדלה וכשחל יו"ט האחרון של פסח במו"ש דאז אומר קידוש והבדלה בפעם אחת יש לספור קודם שמברכין על הכוס בביהכ"נ (ס"א ט' וסק"ב ל"ט מ"א מ"ג).

ג ספירה בזה"ז דעת הרבה ראשונים שהוא מה"ת אבל רוב הפוסקים ס"ל שהוא דרבנן^ג זכר למקדש שהקריבו עומר (סק"ד ובה"ל ד"ה לספור וד"ה מונה וד"ה מבעו"י ושה"צ אות כ').

ד מצוה על כל אחד לספור לעצמו ואין יכול להוציא חברו ו"א שאם שמע מחברו שספר והתכוין לצאת וחברו כיון להוציא יצא ולכן לתחלה בודאי צריך כ"א לספור לעצמו ובדיעבד אם שמע מחברו וכיון לצאת יחזור ויספור בלי ברכה וכו"ז בספירה אבל בברכה שמברכין על הספירה לכ"ע אפשר לצאת ע"י חברו אפי' הוא בק"ה מיהו מנהג כל ישראל שכל אחד מברך וסופר לעצמו ואין סומכין על הש"ץ אכן אם יש לו ספק באיזה ענין שצריך לספור בלי ברכה נכון לשמוע הברכה מפי אחרים אם אפשר לו ויחשוב בדעתו לצאת בהברכה אם הוא מחויב בדבר (ס"א וסק"ה ובה"ל ד"ה ומצות ושה"צ).

ה נשים ועבדים פטורים ממצוה זו דהוי מ"ע שהזמן גרמא וכתב המג"א מיהו כבר שואי עלייה חובה וכמדומה דבמדינתנו לא נהגי נשי כלל לספור וכתב בס' שלחן שלמה דעכ"פ לא יברכו דהא בודאי יטעו ביום אחד וגם ע"פ רוב אינם יודעים פירוש המלות (סק"ג).

כולה ונחלקת לז' עולים כנגד ז' קולות הנזכרים, ומשא"כ בשני וחמישי, והבן זה, עכ"ל. ולכאורה מובן שלא נהגו לאומרו גם ביו"ט, וצ"ע.

כ ובשו"ע בסי' תקצ"א ס"ב כתב דהמנהג הפשוט בכל בני ספרד שאין מזכירין פסוקי מוסף כלל, והיינו בכל המוספים לבד משבת ויו"ט כמבואר בטור וב"י שם, וע"ש בכה"ח סק"ז מה שביאר בזה.

כא וכן פשט המנהג שלא לאומרו.

כב ומנהגיו כשאומרים בקיץ מוריד הטל נוהגים להכריז הטל קודם התפילה [אף דלדעת מרן אין ההכרזה בטל לעיכובא כמבואר לעיל בסי' קי"ד בשע"ה אות ד'] עם הפיוטים שנוהגים לומר [ועמש"כ על ענין הפיוטים לעיל בסי' תפ"ז אות ו'], ואז פוסקים מלומר משיב הרוח ואומרים מוריד הטל גם בתפילת לחש דמוסף. ואם טעה בתפילת מוסף ואמר משיב הרוח ומוריד הגשם, צריך לחזור. ואמנם בכה"ח לעיל בסי' קי"ד סק"ד כתב דאינו חוזר כיון דרבים נוהגים שאין מפסיקין עד המנחה. וצ"ע דהלא למנהגיו שמכריזין ליכא למ"ד שיאמר מוריד הטל, וע"ז בורע אמת ח"ג בליקוטי או"ח לסי' קי"ד. וכ"כ המ"ב בסי' קי"ד סק"ו.

כג כתב שאומרים ביו"ט למנהג בני אשכנז בחו"ל שאין נושאים כפים אלא ביו"ט, ועי' בסי' ק"ל דין א' ושם בשע"ה כמה פרטים בענין הריבון.

כד ועמש"כ שם בשע"ה אות א'.

סימן תפט. סדר תפלת ליל שני של פסח וספירת העומר

א ואין מנהגינו לומר המערבית כלל, ועי' לעיל סי' תפ"ח בשע"ה אות ו'.

ב ובכה"ח בס"ק ק"ב הביא בפשיטות דהמנהג לספור אחר עלינו לשבת, וכתב דהוא מטעמא שלא להפסיק בסדר התפילה.

ג הנה בברכ"י סק"ה כתב: ראיתי מדקדקים שבליל יו"ט שני נוהגין לעשות הסדר ואח"כ סופרין העומר, ונותנים טעם נכון ע"ד האמת ונראין הדברים, אך מה נעשה דלפי הדין אסור לאכול עד שיספור, ומה גם דבכל אורך הסדר קרוב שישכח מלספור. ולכאורה פשטות הדברים דדעתו דמחמת החששות הנוכחים יספור העומר קודם הסדר, ואינו מוכרח. אמנם ביאר דבריו יותר בחיים שאל ח"ב סי' י' אות ב', ושם הביא דמנהג זה יצא עפ"י תלנת סמכי קשוט הרמ"ע והרמ"ז והרנ"ש, וכתב בטעמא דמילתא בקיצור וז"ל: דנראה כחוכא ואטלולא למי שידוע בסוד ה' לומר ספירת העומר ואח"כ לקדש, ובפרט לדין דנהגין לומר ההלל בביהכ"נ, וכ"ש מגדלת גידולי גידולין איך יכון עם ספירת העומר ליום קטנות, עכ"ל. [יעו"ש עוד ענין התעלמות האורות ביו"ט שני אם נעשה מיד אחר הסדר או בסוף היום, ואכ"מ]. ודחה שם דברי המו"ק שדחה בתוקף ובלולול דברי החמדת ימים דס"ל ג"כ לספור אחר הסדר, ובסו"ד כתב וז"ל: ואח"ז אמרו לי בשם הרב המקובל המופלא מהר"ש שרעבי זלה"ה שהיה אומר שבחול"ל ליל יו"ט שני יספור אחר ערבית קודם הסדר, ויעש לו מטעמים ע"ד האמת. ואני עני במקומי אני עומד שיש לנהוג כהרמ"ע והרמ"ז והרב הנשי"א ז"ל, עכ"ל. וכתב ע"ז בשו"ת שמחת כהן סי' צ"ז דכל רואה דברי הרחי"א הללו תימא יקרא דאיך שינה דרכו מכמה מקומות דאינו זו משיטת מוהר"ש זיע"א, ובכאן ובמחבר"ד סי' תפ"ט שבקיה לשיטתיה וסמך על תלתא רבנן סמיכי קשוט, יעו"ש מש"כ בזה עוד באורך. וכן בכה"ח סק"ו אחר הביא דברי הרחי"א דברכ"י כתב: אמנם

בספר נה"ש להרש"ש (בדף ל"ב ע"ב) כתב דגם עפ"י סוד ודאי צריך לספור אחר תפילת ערבית כשאר לילות, כי אין לה שייכות עם הסדר, כי ספירת העומר היא מ"ע דאורייתא [עי' לעיל בשע"ה באות הבאה], והסדר לבני חו"ל בלילה זה הוא מדברנן, וכ"א יש לו בחינה בפנ"ע, ולפיכך צריך לברך ברכת העומר תיכף אחר תפילת ערבית, ולא יאחרנה אחר הסדר כמו שכתבו קצת מקובלים, שאם יאחרנה הרי גורם לתת אחיזה לחיצונים, עכ"ל. ועי' בדברי הכרם שלמה בתשובות לשאלות חכמי המערב [הנד"מ בקובץ מן הגזנים חלק י'] באות ק"כ אות קל"ד מה שנתקשה בדברי הרש"ש אלו, יעו"ש מה שביאר בכמה דרכים, ואכ"מ. ועי' להגר"ח בספר ידי חיים ברי"ט תפ"ט שהביא מחלוקת זו, וכתב דאלו ואלו דברי אלקים חיים ובלבד שיכוין לבו לשמים, יעו"ש מש"כ לגבי המנהג בזה.

ד עי' לעיל סוף האות הקודמת מדברי הרש"ש דס"ל שהוא מדאורייתא. ואמנם אין הכרח דיסבור כנגד סברת רה"פ, דאפשר דכיון דעיקרו מדאורייתא נשאר תיקונו בבחינה שמתקן מצות דאורייתא, וזה כונתו באומרו דאורייתא, והוא בשונה מהסדר בליל יו"ט שני של גליות, עי' בשו"ת דעה והשכל ח"ח סי' ל"ג, ואמנם מדברי המהריט"א בפסק השמיטה נראה דלא ס"ל האי חילוקא, עי' מש"כ בזה בשפת הים חלק ספירת העומר סי' ח' אות א'. ועפ"ז יש ליישב גם נוסח לשם יחוד אשר בסידורי הרש"ש כתוב הנה אנו באים לקיים מצות עשה של ספירת העומר, וכ"ה בנוסח הלשם יחוד שהעתיק בכה"ח סק"ז, ובסידור הרש"ש המודפס כתוב להדיא מצות עשה מן התורה, דעפ"י דרך זה שפיר אפשר לומר מ"ע, והכונה שלענין תיקונו מתקן במקום שמתקן מ"ע דאורייתא כיון שעיקרה מן התורה, וכ"ש שאפשר לומר הפסוקים של המצוה שבתורה שהרי זה שורש המצוה. [וכע"ז כתב בהליכות שלמה בשם הגרשו"א בפי"א ס"ב]. ואמנם במנהגי ק"ק בית יעקב בחברון שהנהיג מוהר"א מאני באות מ"ח כתב לומר לקיים מצות ספירת העומר, ובלא הפסוקים. ועי' באול"צ ח"ג פט"ז שהליץ בעד הנוהגים לומר מצות עשה, דהלא דעת הרמב"ם דהוא מדאורייתא גם בזה"ז, ואין לנו גילוי בדעת מרן בזה, ובכה"ג אנו נגררין אחר דעת הרמב"ם, יעו"ש מה שהאריך בזה.

ה והיינו דוקא בשעה שרוצה לצאת לעצמו יכול להוציא גם את הבקי, אבל אם יצא כבר לדעת מרן בסי' רע"ג ס"ב מוציא דוקא את שאינו בקי וכדעת הבה"ג, וכמ"ש שם בב"י. והכי נקטינן אף דדעת הפר"ח בסי' תקפ"ח לחלוק, וכמ"ש בכה"ח סי' קס"ז ס"ק קל"ב, ומ"מ לענין דיעבד י"ל דסב"ל ולא יחזור לברך אם הוציא את הבקי, לא מביעיא דאיכא דפליגי ע"ד הבה"ג וכמ"ש באור זרוע ח"ב סי' רס"ב, וכן מוכח בר"ן בסוף ר"ה, והביאו ב"י עצמו בסי' תקצ"ב, וכ"ן בהגהות אשר"י שם ועוד ראשונים, ועי' ל"ל דסב"ל. אלא גם לדעת מרן עצמו, עי' בתהלה לדוד בסי' ח' סק"ג דלומד דבריו בסי' רע"ג היינו לחוש לדעת הבה"ג לכתחילה, והבאנו דבריו לעיל שם בסי' רע"ג בשע"ה אות י"ג, ושם מדברי השד"ח דאין לחלק בין לכתחילה ודיעבד. ומ"מ לענין מעשה י"ל דסב"ל ולא יחזור לברך.

ו ועי' כה"ח סק"ו דכתב דלבנות ספרד בלא"ה א"א להם לברך, דאינם מברכות על מ"ע שהו"ג. ולעיקר המצוה עי' בשע"ה כ' בדרוש ה' דספירת העומר בדף פ"ה ע"ג שנתן שם טעם בסוד דלא שייכא מצוה זו בנשים. ועי' רב פעלים בסוד ישרים ח"א תשובה י"ב דביאר שם מ"ט הוצרך רבינו האריז"ל לבאר טעם פרטי דלא



יד במקום שהצבור מקילין וסומכין בשעת הדחק לספור בין השמשות [וי"א גם מפלג המנחה ולמעלה] מונה עמהם בלא ברכה שמא ישכח אח"כ ויחשוב בדעתו אם אזכור אח"כ בלילה למנות אין אני רוצה לצאת בספירה זו ואם יזכור בלילה כשיגיע הזמן יברך ויספור ואפי' ענה אמנן על ברכת הש"ץ ויצא ידי הברכה ממנו אם הי' דעתו שלא לצאת אם יזכור אח"כ יחזור ויברך ויספור בלילה ואפי' בע"ש שכבר קיבל שבת וגם התפלל עם הצבור אפי' יברך ויספור בלילה כיון שלא רצה לצאת במה שספר עמהן ביה"ש, וכ"ז בכיוון בהדיא שלא לצאת אבל בסתמא שוב אינו יכול לברך אח"כ שמא כבר יצא ש"א מצות א"צ כונה ובפרט מצוה דרבנן ולכן יחזור ויספור בלי ברכה (ס"ג וסקט"ז י"ז י"ח ובה"ל ד"ה מבעוד וד"ה ואפי' ושה"צ).

טו מי ששאלו חברו בין השמשות [וכ"ש אחר צאת הכוכבים] כמה ימי הספירה בזה הלילה יאמר לו אתמול הי' כך וכך אבל אם אמר לו היום כך וכך אפי' בלשון לעז ואפי' לא אמר בעומר י"א ששוב אינו יכול לברך שמא מצות א"צ כונה וכבר יצא וצריך לחזור ולמנות בלא ברכה ואם לא אמר היום^{טו} או שכיון בפירוש שלא לצאת בזה ידי ספירה יכול לחזור ולברך, וכ"ז אם שאלו קודם שהגיע לשבועות אבל אם הגיע לשבועות אפי' אמר לו היום כך וכך לאו כלום הוא כל שלא הזכיר שבועות וצריך לחזור ולמנות בברכה ואפי' אחר השלמת השבועות יש להקל בזה דהוי כמכין בהדיא שלא לצאת (ע"ל דין י"ב), ואם שאלו קודם ביה"ש כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום ואפי' הי' אחר פלג המנחה יכול למנות אח"כ בברכה, ואפי' ביה"ש אם המשיב הזה רגיל תמיד לספור דוקא בצה"כ נראה דהוי כמכין בהדיא שלא לצאת ויכול אח"כ לספור בברכה וצ"ע (ס"ד וסקט"ז כ"כ ובה"ל ד"ה שאם וד"ה אינו ושה"צ).

טז אם שכח לספור בתחלת הלילה^{טז} הולך וסופר כל הלילה ואם שכח ולא ספר כל הלילה או שיש לו ספק ביום אם ספר בלילה או לא ספר יספור ביום בלא ברכה מיהו מכאן ולהבא סופר בכל לילה בברכה (ס"א ז' וסקל"ג ל"ד ובה"ל ד"ה שכן).

יז אבל אם שכח לספור באחד מהימים בין ראשון בין משאר ימים ולא נזכר עד ספירה שלאחר"י או שנודע לו שאתמול טעה במנין וספר ספירה אחרת דהוי כלא ספר כלל סופר בשאר ימים בלא ברכה ונכון בזה שישמע הברכה מהש"ץ או מאחד מהמברכין וענה אמנן כונה לצאת ואח"כ יספור [וי"א שטוב שביום שאחר היום שדילג יאמר אתמול הי' כך וכך והיום כך וכך] אבל אם הוא מסופק אם דילג יום א' ולא ספר יספור בשאר ימים בברכה^{יז} וכן בכל דבר שדינו לחזור ולספור בלי ברכה מחמת ספק כגון אם טעה בימים ולא טעה בשבועות או טעה בשבועות ולא טעה בימים שדינו לחזור ולספור בלי ברכה כנ"ל דין י"ב (ע"ש וצ"ע) אם לא חזר וספר אפי' מונה שאר ימים בברכה וכן כל כה"ג, מיהו בהשלמת השבועות אם טעה בימים ולא בשבועות צ"ע למעשה דשם הוא לעיכובא (ס"ח וסקל"ה ל"ז ל"ח ובה"ל ד"ה סופר וד"ה יספור).

יח מי שמתו מוטל לפניו בא' מימי העומר יספור ביום לאחר קבורת מתו^{יח} מיהו אם נמשך קבורתו כל היום ולא נשאר לו פנאי אחר קבורת מתו לספור אין לו לספור עוד בימים הבאים בברכה אך דעת הנו"ב [והעתיקו רעק"א] שיספור בשעה שמתו מוטל לפניו בלא ברכה^{יח} ושוב יוכל לספור בכל הימים בברכה (בה"ל ד"ה בלא).

יט אם סיפר בטעות ובתוך כדי דיבור נזכר שטעה יסיים תיכף כהוגן ויוצא בזה כגון אם אמר היום יום ד' בעומר ונזכר תכ"ד שהוא יום ה' אע"ג שגם בשעת ברכה חשב שהוא יום ד' דיו יסיים חמישי בעומר ויוצא בזה [אף

ו מותר לספור בכל לשון ובלבד שיבין אותו הלשון ואם אינו מבין אפי' סיפר בלה"ק אינו יוצא דכיון שאינו יודע מה שאומר אין זו ספירה^{יט}, ואם מנה בלשון אחר כגון ביום ל"ט אמר היום ארבעים חסר אחת יצא ואם מנה בראשי תיבות כגון שאמר היום ב' ימים וכדומה יש דעות בזה ולכן יחזור לספור בלי ברכה אבל אם ספר בלב לא יצא כלל (סק"ה י"א ובה"ל ד"ה מונה).

ז צריך לעמוד בשעה שמברך על הספירה ובשעה שסופר ובדיעבד אפי' אם בירך וסיפר מיושב יצא (ס"א וסק"ו).

ח לכתחלה צריך לידע בשעת ברכה איזה יום הוא מהספירה ואפי' רוצה לומר עם חברו מלה במלה אחריו שלא יצטרך להפסיק כלל אין לעשות כן ובדיעבד אפי' לא ידע ובירך על דעת לסיים כמו שישמע מחברו וסיים כמוהו יצא אף הברכה (ס"ה וסקכ"ח כ"ט ושה"צ).

ט אומר היום כך וכך בעומר [וברוב פוסקים הנוסח לעומר^{יט}] ובדיעבד אם לא אמר אלא היום כך וכך ולא הזכיר העומר כלל נמי יצא אבל אם לא אמר תיבת היום לא יצא כלל (ס"א וסק"ח כ').

י מצוה לספור ימים ושבועות שנא' תספרו חמשים יום ונאמר שבעה שבועות תספר לך כיצד ביום הראשון אומר היום יום אחד בעומר עד שמגיע לז' ימים ואז יאמר היום שבעה ימים שהם שבוע אחד בעומר^י וביום ח' יאמר היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד בעומר [ואומרים שבוע (בקמץ), אחד ולא אחת, וכן אומרים שני שבועות ולא שתי דשבוע לשון זכר, ועד עשרה אומר ימים ומי"א ואילך אומר יום, ויאמר מנין המועט מתחלה כגון אחד ועשרים יום, וכל אלו הדברים אינן לעיכובא אלא לצחות הלשון] וכשמגיע לארבעה עשר יום יאמר היום ארבעה עשר ימים (צ"ל יום) שהם שני שבועות בעומר^י ועד"ז מונה והולך עד מ"ט יום (ס"א וסק"ט).

יא מנהג לומר אחר הספירה יה"ר וכו' שיבנה בהימ"ק וכו'^{יא} כלומר ואז נקיים מצות הבאת העומר ויש נוהגים ג"כ לומר מזמור אלקים יחנונו וגו'^{יב} (סק"י).

יב אם סיפר הימים לחוד ולא הזכיר שבועות כגון שאמר היום שבעה ימים ולא אמר שהם שבוע אחד י"א שיצא בדיעבד וי"א שצריך לחזור ולספור ימים ושבועות כדן ולכן חוזר וסופר בלי ברכה ואם שכח לחזור ולספור מונה שאר ימים בברכה (וע"ל דין י"ג^{יב}) ואם מנה שבועות ולא ימים כגון שאמר ביום השביעי היום שבוע אחד ולא הזכיר ימים כלל לכ"ע לא יצא מיהו דוקא בהשלמת השבועות שהוא חיוב מדינא להזכיר אז הימים והשבועות אבל לאחר השלמת השבועות כגון ביום ח' אמר היום שבוע אחד ויום אחד ולא אמר מקודם היום שמונה ימים או שאמר היום שמונה ימים ולא סיים שהם שבוע א' ויום א' יצא [שבאמצע השבועות אינו אלא מנהג להזכיר הימים והשבועות] (סק"ז ט' ושה"צ אות כ"ח ואת י"א (ויש שם ט"ס) ובה"ל ד"ה יספור).

יג לכתחלה אין לספור עד צאת הכוכבים [ואם יצאו הכוכבים מותר לו לספור אפי' לא התפלל מעריב עדיין ואפי' הוא במוצ"ש] ובדיעבד אם ספר בין השמשות יצא וי"א שנכון שיחזור ויספור בצאת הכוכבים בלי ברכה [ודוקא בבין השמשות דד' יוסי אבל בביה"ש דד' יהודא אפשר דמדינא צריך לחזור ולספור וצ"ע וע"ל ס' רס"א זמני ביה"ש"ט] ואם טעו ביום המועון וברכו וספרו מבעוד יום חוזרים לספור כשתחשך בברכה (ס"ב וסק"ג ט"ו י"ח ובה"ל ד"ה וכן ושה"צ ואם הי' מפלג המנחה ולמעלה ע"י בסמוך דין י"ד).

שערי הלכות

אחד לא יוכל להמשיך לברך, אפשר דס"ל כהראב"ה דהוא מדאורייתא, ובספק ספר יודה שיתחייב לספור מספק, וא"כ ליכא מ"ד דאי שלא יברך ולכן יוכל לברך, וזוה מיושבים ב' הקושיות הנ"ל. וע"ש דמיישב בזה את קושיית הגר"א יעו"ש. ועפ"י יצא דגם לדעת התה"ד אין ראייה דיסבור דכל מצוה דאורייתא מברכין במקום ס"ס, ואדרבה פשוט דבריו דלא יברך וכו"ל. וע"כ אף דבש"ע בס"י תפ"ס ס"ח פסק להלכה כדברי התה"ד שיברך בנסתפק אם בירך יום אחד, א"א ללמוד מזה לכל מקום דהמצוה דאורייתא, ונקטינן לעשותה, שיעשה עם ברכתה. גם עוד כתב שם התה"ד בסו"ד: ומי מוקיני דבהא נזיל בתרייהו [דהתוס'] ולא בהא ולדקדק כולי האי, מאחר דהגאונים כתבו דהזכרת ה' בברכה לבטלה אינו אלא מדרבנן, ע"כ. ומבואר דגם מה שפסק לברך היינו דוקא מצד שיטת הגאונים דספק ברכה לבטלה מדרבנן, ולכאורה עפ"י יש לדקדק לדעת מרן דמצינו דנחלקו האחרונים אי ס"ל דאיסור דברכה לבטלה מדאורייתא או מדרבנן וכו"ל, והכא פסק כהתה"ד אף שדבר דבריו למ"ד דרבנן, ואולי דס"ל כוותיה ולא מטעמיה, דגם מצינו שלא הביא כל דברי התה"ד בב"י ולא הביא דברי הראב"ה, ואפשר דס"ל לעיקר כדעת ר"ה"פ דכל לילה מצוה בפנ"ע הוא, אלא דבמקום ששכח לילה אחד כתב שלא ימשיך לספור בברכה מחמת סב"ל, אך במקום שיש ס"ס כיון שכ"ה לעקה"ד פסק לברך, ואין ראייה מדין זה לשאר ס"ס דנימא דיברך. וכעני"ז כתב המאמר בס"י י"ז סק"ג גבי אנדרוניוס, שמרן פסק שם שלא יברך על הציצית, ואיכא ב' ספיקות, חדא ספק זכר ספק נקבה, ואת"ל נקבה הלא דעת ר"ת ודעימיה דנשים מברכות על מ"ע שה"ז, ולא דמי לס"ס דספירת העומר שפסק כהתה"ד לברך, דשאני הכא דמרון לא מיחשב זה לס"ס, ויותר נראה עיקר כשי' הרמב"ם ודעימיה שנשים לא יברכו [ע"ש בב"י וצ"ע]. ועפ"י יש לדון בכל ס"ס בפנ"ע אם יוכל לברך. והעולה מן האמור דא"א להביא ראייה לחייב לברך בכל ס"ס במצוה דאורייתא. ואמנם כמה אחרונים הסכימו עם המכתם לדוד, וכמו שהביא הש"ד חמד בא"ס מערכת ברכות כלל י"ח אות י' ובספרו שו"ת אור לי בסי' ק' יעו"ש, מ"מ ממקור דבריו מדברי התה"ד אין ראייה לזה, וכן לדעת מרן השו"ע וכלל הנ"ל, ואמנם אם מברך לא עביד איסורא, לא מביעיא לשיטת הפר"ח ודעימיה דס"ל דבכל ס"ס מברכין, אלא גם להחולקים הלא איסורא דלא תשא פרח ע"י הס"ס וכו"ל, ובפרט למ"ד דאיסורו מדברי סופרים, ומ"מ לכתילה אורווי מורנין דשוא"ת ולא יברך, לבד מספירת העומר דפסק בשו"ע דיברך, וככל הנ"ל.

יח והבית דוד בס"י רס"ו כתב דיכול לספור בברכה כיון דחל עליו חיוב הספירה רק ביום אחר הקבורה וע"כ יוכל לברך, אך כמה אחרונים כתבו שלא יוכל לברך, וכמ"ש בדבר משה ח"א או"ח סי' ל"ב, והביאו הרח"ד בברכ"י סק"ח, שלמי ציבור בדין קפ"ב אות כ"ז [ובדיני ספירת העומר הביא להקשות ע"ד הבית דוד דטעמא דאם לא ספר בלילה סופר ביום בלא ברכה כיון שמצוה בלילה, וכמ"ש במגילה דף כ' ע"ב, ומה לנו אם פשע בלילה אם לא], ובסידור בית עובד אות כ"ג, וכה"ח סק"פ.

יט ובמחבר"ס סק"ו הבי"ד הנוב"ג, וכתב דהמעין יראה שאין דבריו מוכחים, והביא כמה אחרונים שחלקו על דבריו, וסיים דמ"מ אם האונן ספר בלילה מדעתו והיה מי שהשתדל בעבורו לצרכי קבורת המת, יכול לספור שאר הימים בברכה. עכ"ד.

יברך, יעו"ש. אמנם דברים אלו צ"ע, דשם בהמשך דברי המכתם לדוד הקשה ע"ד התה"ד דמה בכך דהספירה מדאורייתא לדעת הראב"ה, הלא הברכה לכו"ע מדרבנן והיאך מברכין עליה, ותיריך דכיון דהמצוה דאורייתא ונקטינן בספיקה לעשותה יעשה כתיקנה, וכמ"ש הרשב"א בתשובה סי' ש"ך בספק קרא ק"ש קורא אותה עם ברכותיה אף דהברכות מדרבנן, דמעיקרא כך היתה התקנה דכל שחייב לקרותה צריך לקרותה כתיקנה עם ברכותיה. וא"כ ה"נ בכל ס"ס במצוה צריך לעשותה כתיקנה ולברך עליה, ולכאורה קשה ע"ז הלא הרשב"א שם בא ליישב דברי הרמב"ם שכתב בהלכות ברכות פ"א ה"ב וג' דכל הברכות מדרבנן, וכתב בתשובה בפאר הדור סי' כ"ו דבמקום דנסתפק אם עשה המצוה יחזור ויעשה בלא ברכה, ובהלכות ק"ש פ"ב ה"ג כתב דנסתפק אם קרא ק"ש חוזר וקורא אותה עם ברכותיה, ולכאורה סתור אהדדי. [וקושיא זו קשה גם לדעת מרן השו"ע, דבסי' ס"ז ס"א פסק גבי ספק קרא ק"ש חוזר וקורא אותה עם ברכותיה, ובסי' י"ז ס"ב גבי טומטום ואנדרוניוס דיתעטפו בלא ברכה, והתם איכא ס"ס, ספק זכר, וספק שיטת ר"ת דנשים מברכות, וכן גבי כיסוי הדם בכוי ביו"ד סי' כ"ח ס"ג דכתב דיכסה דמו בלא ברכה, וזה דלא כשי' הרא"ש בר"פ כיסוי הדם בשם רבינו יונה לברך על כיסוי הדם דכוי, דכיון דמדינא ספק דאורייתא לחומר א וצריך לכסות צריך גם לברך, וכן גבי נולד כשהוא מהול או אנדרוניוס דלא יברך על מילתו ביו"ד סי' רס"ה ס"ג, וזה דלא כשיטת הראב"ד פ"ג מהלכות מילה ה"ו דס"ל לברך על מילת אנדרוניוס]. וע"ז כתב הרשב"א [והביאו הכ"ס"מ שם] דמעיקרא כך היתה התקנה שיקרא ק"ש כתיקנה עם הברכות, ומשא"כ בשאר ברכות, וא"כ מבואר בהרשב"א להדיא דאדרבה לא לחלק בין ק"ש וברכותיה לשאר ברכות, ואדרבה מבואר בדברי הרמב"ם דבכל ספק שנסתפק לן עשה המצוה בלא ברכה לבד מק"ש, וא"כ כמו שבספק אם צריך לעשות המצוה בודאי דאורייתא יעשה בלא ברכה, ה"נ בס"ס לחיוב המצוה בספק דאורייתא ובכספית העומר הנ"ל יעשה בלא ברכה. [ודעת הפר"ח שם והדרישה בס"י והכנה"ג ביישוב הקושיא הנ"ל דיש לחלק בין מקום שיש לו חזקת חיוב לכשאין לו חזקת חיוב, ועפ"י אין הבדל בין ק"ש לשאר מצות, ובכ"מ הבי"ד הרשב"א הנ"ל, והפר"ח הביא ראשונים דלא סברי כמותו יעו"ש, ואכמ"ל]. גם עוד יש לדקדק מדברי התה"ד דלא כהמכתם לדוד, דבהמשך דברי התה"ד כתב דאף דהתוס' ואשר"י ס"ל דהספירה בזה"ז מדרבנן, מ"מ הם סוברים דכל יום מצוה בפנ"ע היא, וע"כ גם הם ס"ל לברך בשכח יום אחד, ולכאורה לפי הבנת המכתם לדוד בדברי התה"ד דמה שהביא דברי הראב"ה לומר דכיון דאיכא מ"ד דס"ל דהוא מדאורייתא הו"ל ספק בדאורייתא ונקטינן לברוכי, א"כ למה התה"ד מטיח עצמו ליישב לדברי התוס', הלא סגי בזה שיש צד ספק שהוא מן התורה שפיר מברכין בס"ס, ועוד מה שיישב הדברים שהתוס' נמי ס"ל דיברך, לכאורה א"צ לזה דהלא כיון דאיכא בזה צד לומר דחייב מדאורייתא למ"ד, א"כ נקטינן דיברך בכ"ג. והנה בחיי אדם בכלל ה' בנשמת אדם סק"ו, כתב דאדרבה כוונת התה"ד ליישב הקושיא הנ"ל שהקשה המכתם לדוד דמה בכך שהמצוה מדאורייתא, הלא הברכה לכו"ע מדרבנן, וא"כ בעינן להקל בספיקה שיעשה את המצוה בלא ברכה, ולזה הוצרך לומר דהכא גם למ"ד דהספירה מדרבנן ס"ל כאן לברך מצד דכל יום מצוה בפנ"ע, ולדעת בה"ג שהכל מצוה אחת, ובשכח יום

שייכא מצות ספירת העומר, וכמ"כ לגבי ציצית ותפילין, ולא סגי בטעם הכללי של מ"ע שהזמן גרמא, יעו"ש. אחד מן הטעמים לומר שבמצות אלו אפילו נדבה רוחם אותם לקיימם אינם רשאות.

ז ע"י כה"ח סק"כ דהביא כמה אחרונים דס"ל דאם ספר בלה"ק, אף אם אינו מבין יצא. וע"כ כתב דיחזור ויספור בלא ברכה בלשון שמבין.

ח ומנהגינו עפ"י רבינו הארי"ל בשעה"כ לומר לעומר, ועמש"כ בכה"ח סקל"ב.

ט ומנהגינו לומר לעומר קודם ספירת השבועות, וכ"ה בסידור הרש"ש, ומבואר בכה"ח סקל"ד. והיינו כמ"ש בספר הפרדס לראב"ח דעיקר הספירה בזה"ז היא בימים, אבל השבועות הוא רק זכר למקדש.

י ומנהגינו לעומר לפני ספירת השבועות, וכנ"ל באות הקודמת.

יא ומנהגינו לומר הרחמן וכו', וע"י מקבציאל פרשת צו אות ו' שזיהר לאומרו תיכף אחר הספירה.

יב וכן אומרים אנא בכח וכו' וכמבואר בשעה"כ, ומובא ענינים בקיצור במקבציאל פרשת צו שם וכה"ח סק"ז.

יג ושם בשעה"ה לענין ס"ס בברכות.

יד ושם בשעה"ה באורך בירורי דברים לזמני ביה"ש וצאה"כ באורך.

טו ומ"מ לכתחילה עדיף שיאמר אתמול היה כו"כ, כיון ד"א דגם אם לא אמר היום יצא, ע"י כה"ח סק"ג, וע"ע שם בסק"ח לענין כיון שלא לצאת.

טז ולכתחילה יש לזוהר לספור בתחילת הלילה בין עפ"י הפשט מדין תמימות, ובין עפ"י הסוד שלא יתאחוזו החיצונים, ע"י מקבציאל פרשת צו אות ה' וכה"ח סק"א וסק"ב ואול"ב ח"ג פט"ז תשובה א'.

יז והיינו מדאיכא ס"ס, ספק אי ספר אי לא ספר, ואת"ל דלא ספר שמא הלכה כמ"ד דכל לילה מצוה בפנ"ע היא, ומקורו בתה"ד סי' ל"ז, וכתב דאף דבדאי שכח לספור לא נהגינן כמ"ד שכל לילה מצוה בפנ"ע, וממשיך לספור שאר לילות בלא ברכה, מ"מ כיון דהראב"ה ס"ל דספירה בזה"ז מדאורייתא, ואולינן לחומר א בספיקות של הספירה, ע"כ גם בדן זה צריך להמשיך ולספור מספק, ואף דהתוס' במנחות ואשר"י בשם הר"י ס"ל דספירה מדרבנן, הא אינהו ס"ל דכל לילה מצוה בפנ"ע היא, עכ"ד. והביא עיקר דבריו בב"י כאן ופסקו בשו"ע, וכן הסכימו רוב האחרונים וכמ"ש בכה"ח סק"פ. ולמד מזה המאמר בס"י י"ז סק"ג וכו' דהלבוש שם בס"י י"ז והלח"מ בפ"ב מהלכות ברכות ה"ו דבכל מקום שיש ספק ספיקא לחייב בברכה יברך, ודעת המשאת משה באו"ח סי' א' דדוקא בג' ספיקות מברכים, ושלכן הביא התה"ד את הראב"ה, אך המכתם לדוד באו"ח סי' ג' האריך לבאר דאף אם יש כמה ספיקות וספיקי ספיקות לברך לא מברכין, והוכיח כאן בתשעה ראיות יעו"ש, והוא מספק דלא תשא דחמיר [ואף למ"ב ברכה שא"צ מדרבנן], וע"כ אין לו להחמיר על עצמו ולברך, אף שבשאר ספיקות דפסקין לקולא יוכל להחמיר, ואף דכל ס"ס בעלמא מהני להתיר כל איסורים שבתורה, וא"כ איסורא דלא תשא גם כאחד מהם, מ"מ היינו חידושא דאמור רבנן ספק ברכות להקל, וע"כ שוא"ת עדיף, ומה שבס"ס דספירת העומר מברכים, כתב המכתם לדוד שם דמבואר בדברי התה"ד דהטעם דהחמיר הוא מחמת דעת הראב"ה דהספירה מדאורייתא וע"כ אמרינן דיברך, אבל בשאר ספק ספיקא לא יברך, ועיין מחבר"ב בסו"י ז' דעכ"פ בב' ספיקות ודאי דס"ל דלא

שלא אמר היום יום ה' אבל אם ספר בטעות ולא תיקן תכ"ד אפי' אם בשעת הברכה חשב לספור כהוגן ואח"כ טעה בדיבורו לא יצא^ב (ס"ו וסק"ב).

כ חצי שעה קודם צה"כ^א אסור לאכול^ב [וכן כל המלאכות הנ"ל בסי' רל"ב ורל"ה] אפי' כבר התפלל עד שיספור ואפי' התחיל לאכול י"א שפוסק וסופר כיון שהוא דבר שאין בו טורח כלל להפסיק מעט ולספור מהוה את התחיל לאכול קודם החצי שעה שלפני צה"כ א"צ להפסיק אלא גומר אכילתו וסופר אח"כ ובמקומות שהשמש קורא לספור ספירה מותר אפי' להתחיל לאכול עד צה"כ (ס"ד וסק"ג כ"ד כ"ה כ"ו).

כא אסור לאכול חדש אף בזה"ז דהיינו תבואה מחמשת המינים [שהם חטים ושעורים וכוסמין ושבלת ושועל ושיפון] שנשרשה אחר ט"ו בניסן של שנה שעברה בין לחם ובין גרעינים קלויים או תבואה קלוי' בשבלים או גרעינים שנתמולל ביד ולא הובהב באור ממינים הנ"ל עד תחלת ליל י"ז בניסן בא"י ובחול אסור עד תחלת ליל י"ח בניסן משום ספיקא דיומא, והרמ"א כתב היתר לחדש דהוי ס"ס שמא התבואה היא משנה שעברה ואת"ל משנה זו שמא נשרשה קודם לעומר^ב וכן אם הוא מקום שמביאין תבואה ממקומות אחרים שתבואתן נשרשת קודם לעומר ובמדינת פולין אין להקל כ"א בחטים ושיפון דרובא דרובא נורעין בחשון ואין בהן חדש אם לא אותן שידועין שנורעו בקיץ [אך כהיום שדרך להביא ע"ד מסלת הברזל קמח חטים ממקומות רחוקין וידוע שבפנים רוסיא נמצאו הרבה מקומות שנורעו החטים בקיץ ומצוי שם חדש כמעט יותר מהישן אם יודע שבא הקמח משם צריך לזהר בזה בחורף שאז כבר נעשין הקמח מתבואה חדשה] אבל שעורין ושבלת ושועל וכוסמין רובן וכמעט כולן נורעין אחר הפסח וגם אין רגיל להביא שם תבואה ממדינות אחרות אין להקל בהם (ס"י וסק"ד מ"ה מ"ו מ"ז ושה"צ).

כב ומ"מ רוב העולם אין נוהרין כלל באיסור חדש ויש שלמדו עליהן זכות לפי שהוא דבר קשה להזהר בזה ולכן סומכין מפני הדחק על מקצת מהראשונים שסוברין שחדש בחול אינו אלא מד"ס שגורו משום א"י ולא גזרו אלא במקומות הסמוכין לא"י כגון מצרים ובבל ויש שלמדו עליהן זכות שסוברין שחדש אינו נוהג אלא בתבואה של ישראל ולא בשל גוים ולפ"ז צריך להזהר לישראלים שיש להם תבואה זרועה בשדות שלהן שיהגו בהן איסור חדש והנה אף שאין בידינו למחות ביד המקילין מ"מ כל בעל נפש לא יסמוך על התירים הללו ויחמיר לעצמו בכל מה שאפשר לו כי להרבה גדולי הראשונים הוא איסור דאורייתא בכל גווני^ב וגם הגר"א ה"י מחמיר באיסור חדש ככל איסורי תורה, ואפי' מי שאינו יכול לזהר בקמח ושכר ופליטת כלים ושמרים שהן ספיקות מ"מ בגרויפ"ן עצמן של שעורים ושבלת ושועל במדינתנו שהם ודאי חדש ראוי ונכון להחמיר לעצמו ומי שירצה לתת לב ע"ז יוכל להשיג גם בחורף ממינים אלו מתבואה ישנה (סקמ"ה ובה"ל ד"ה אף ושה"צ).

כג אף הנוהרין מחדש אינן נוהרין בפליטת כלים אם לא שברור לו שנתבשל בו תבואה חדשה בתוך מעל"ע מהבישול הראשון [דלאחר מעל"ע שהוא נותן טעם לפגם יש לסמוך על המקילין] ובמג"א מצדד שאם בישל עתה מין אחר יש להחמיר גם בפליטת כלים, ולענין שכר ויתר דיני חדש ע"י ביו"ד סי' רצ"ג ובאחרונים שם (סקמ"ה מ"ח ושה"צ, וע"ל סי' רצ"ו דין י"ג וסי' שפ"ו דין י"ב).

סימן תצ. סדר תפלת יום שני ותפלת חולו של מועד

א ביום ב' קורין בפ' אמור שור או כשב עד וידבר משה את מועדי וגו' ומפטיר קורא בחול כמו ביום ראשון ומפטיר במלכים בפסח דיאשיהו מוישלח המלך עד ואחריו לא קם כמוהו (ס"א וסק"ב).

ב טוב לעשות ביום ב' בסעודה איזה דבר לזכר סעודת אסתר שביום ההוא נתלה המן (סק"ב).

ג ביום ב' בא"י וביום ג' בחול' שהוא חוה"מ ערבית ושחרית ומנחה מתפלל כדרכו (וע"ל סי' תכ"ט דין ט"ז) שאין לומר מזמור לתודה בחוה"מ (פ) ואומר יעלה ויבא בעבודה ואם לא אמרו אם נזכר עד שלא סיים תפלתו חוזר לרצה ואם נזכר לאחר שעקר רגליו חוזר לראש (וע"ל סי' תכ"ב דין ד') (ס"ב וסק"ג וע"ל סי' קכ"ד דין ז' ח' וסי' קכ"ו דין ה', ובענין הנחת תפילין בחוה"מ ע"ל סי' כ"ה דין ל"ה ל"ז ל"ט ס"ב ובסי' ל"א דין ג' ד' ה"ב ובסי' ל"ד דין כ' ובסי' ל"ח דין י"א ובסי' תכ"ג דין ו' וע"ל סי' תפ"ח דין י"ג).

ד כל הימים של חוה"מ^א ושני ימים אחרונים של יו"ט קורין ההלל בדילוג כמו בר"ח ונתבאר כל הדינים בסי' תכ"ב דין י"ג כ"ד כ"ט (ס"ד וע"ל סי' קל"א דין ט"ז) אם אומרים הלל בחוה"מ בבית האבל.

ה סימן הפרשיות של ח' ימי הפסח משך תורא קדש בכספא פסל במדברא שלח בוכרא פי' יום ראשון משכו וקחו וגו', יום ב' שור או כשב, יום ג' קדש לי כל בכור, יום ד' אם כסף תלוה, יום ה' פסל לך, יום ו' וידבר וגו' במדבר סיני ויעשו בני ישראל את הפסח, יום ז' פ' בשלח, יום ח' כל הבכור אשר יולד וגו', וזה הסדר לא ישתנה כ"א כשחל פסח ביום ה' שביום ג' שהוא שבת קורא ראה אתה אומר אלי שהוא פסל וביום א' ג' ב' קורין קדש בכספא במדברא (ס"ה וסק"ח).

ו אם טעה ושינה הסדר בד' ימי חוה"מ קורין ביום שלאחריו פרשה שדילג^א ונסתפק הפמ"ג גם ביו"ט אם קרא ביום א' פ' שור למה לא יקרא ביום ב' פ' משכו שדילג (בה"ל ד"ה סימן).

ז בכל ימי חוה"מ קורא הרביעי בספר שני בקרבנות המוספין שבפנחס ומתחיל והקרבנים עד סוף הפיסקא ואין אומרים קדיש עד אחר שקרא הרביעי שנשלם מנין הקרואים [אבל בשבת ויו"ט ויו"כ שנשלם מנין הקרואים קודם שקרא המפטיר ע"כ אומרים קדיש תיכף] (ס"ו וסק"י).

ח ובמוסף חוה"מ מתפלל כדרך שמתפלל במוסף של יו"ט ומנהגו לומר מקרא קדש בין ביו"ט בין בחוה"מ [ואין אומרים את יום טוב אפי' ביו"ט] [וכשמגיע לע"י משה עבדך מפי כבודך כאמור לא יאמר ובחדש הראשון שכבר עבר אלא אומר והקרבנים עולה וגו' עד ושני תמידין כהלכתן] (ס"ב ג' וסק"ד ו' וע"ל סי' ק"ז דין ד' ה' דמוסף אין מתפללין נדבה וע"י בסי' קכ"ד דין ח' בספק אם התפלל מוסף בחוה"מ).

ט בברה"מ^א אומר בחוה"מ יעלה ויבא ואם לא אמר אין מחזירין אותו ומבואר הדינים בסי' קפ"ח דין ד' ט' י"ב ואם שכח בברכת מעין ג' מבואר בסי' ר"ח דין ה' ובהרחמן אין לומר בחוה"מ הרחמן הוא ינחילנו יום שכולו טוב דחוה"מ לא מקרי יו"ט וביו"ט שחל בשבת אומרים הרחמן של כל אחד בפני עצמו (ס"א וסק"ג ה').

י שבת שחל להיות בחוה"מ ערבית שחרית ומנחה מתפלל כדרכו של שבת ואומר יעלה ויבא בעבודה ואם חתם בשחרית מקדש השבת וישראל והזמנים א"צ לחזור אבל אם חתם ישראל והזמנים ולא הזכיר שבת לא יצא ואם תוך כדי דיבור חזר ואמר מקדש השבת יצא (ס"ט ובה"ל ד"ה מתפלל) ואין אומרים במה מדליקין (סי' ע"ר ס"ב).

יא ונוהגין לקרות בשבת חוה"מ פסח מגילת שיר השירים מפני שמפורש בו ענין יציאת מצרים ובשבת חוה"מ סוכות קורין קהלת מפני שהן ימי שמחה וכתוב בקהלת ולשמחה מה זו עושה ובשבעות קורין רות [ובחול' קורין ביום שני של שבועות] ללמד שלא ניתנה תורה אלא ע"י יסורין ועוני ואם חל שבת ביו"ט האחרון של פסח או סוכות קורין אותו באותו שבת ונוהגין שלא לברך על המגילות^א אבל דעת כמה אחרונים לברך עליהן על מקרא מגילה חוץ מקהלת ודעת הגר"א לברך אף על קהלת ולכן הנוהג לברך עכ"פ כשכתובים על קלף בודאי אין למחות בידו (ס"ט וסק"ז י"ט וע"ל סי' קל"ב דין כ"ו למי שייר הקדיש שאחר חמש מגילות).

יב וקורין בתורה כנ"ל דין ה' ומפטירין היתה עלי האמורה לענין תחיית המתים כי תחיית המתים היא בניסן ובסוכות מפטירין ביום בוא גוג כי גוג ומגוג היא בתשרי (ס"ט וסק"ד) ואין מזכירין בברכת ההפטרה לפסח לא באמצע ולא בחתימה רק חותם מקדש השבת אבל בשבת חוה"מ סוכות מזכיר של סוכות באמצע הברכה כמו ביו"ט ראשון של סוכות^ב וגם חותם מקדש השבת וישראל והזמנים שכל יום מחוה"מ סוכות הוא כרגל בפ"ע משום שחלוקין בקרבנות המוספין (ס"ט וסק"ט) וע"ל סי' תרס"ג דין י'.

יג ובמוסף אומר סדר מוסף יום חוה"מ אלא שמזכיר של שבת שאומר ותתן לנו את יום המנוח הזה^א ויום חג המצות הזה וכן אומר את מוספי יום המנוח הזה ויום חג המצות הזה (וע"ל סי' תפ"ז דין י"ב שמנהגו שלא לומר יום המנוח רק יום השבת) וחותם מקדש השבת וישראל והזמנים ואם התפלל מוסף שבת לחוד לא יצא (ס"ט ובה"ל ד"ה מתפלל).

יד אסור לערב בשבת של פסח קמח שעושין מטחינת מצה אפוי' ליתנן ביין או במי דבש ואפי' היא רכה ונתבאר כל הפרטים בזה בסי' שכ"א דין כ"ט.

טו בליל יו"ט האחרון בין ב' בין בח' מקדשין על היין בביהכ"נ^א [ולא כלילות הראשונים לעיל סי' תפ"ז דין ט'] ואין אומרים שהחיינו שאינו רגל בפני עצמו ואומרים בתפלה ובקידוש זמן חירותנו כמו ביו"ט ראשון (ס"ו וסק"א י"ב ג') ואם חל יו"ט בשבת אין מזכיר של יו"ט בברכת מגן אבות כנ"ל סי' רס"ח דין ח', וע"ל סי' תס"ח דין ט"ו שמותר להקזיז דם בע"ט האחרון של פסח.

טז אם חל יום ז' בשבת אומרים ביוצר הפיזטים של שבת חוה"מ^ב מפני שאז אומרים שה"ש באותו יום והפיזטים מיוסדים על שה"ש ואם חל יום אחרון בשבת אומרים ביוצר הפיזטים של שבת חוה"מ ובמשמ"ע מהפכין ואומרים הפיזט של יום ז' (סקי"ג) וכשחל ז' של פסח בשבת אומרים במוצאי שבת המערבית השייך ליום ז' (סי' תרמ"ב סק"א).

יז ואם חל מילה בשביעי של פסח או בשמיני אומרים יום ליבשה נהפכו מצולים^א קודם גאל ישראל ואם חל בשבת אומרים קודם שירה חדשה משום שאז נוהגין לומר הפיזט של ברח דודי קודם גאל ישראל, ובשאר יו"ט אין אומרים יום ליבשה מחמת מילה אא"כ כשחלו בשבת ואז אומרים יום ליבשה (שה"צ) (סקי"ג).

יח ביום ז' ויום ח' קורין בתורה כנ"ל דין ה' והמפטיר קורא והקרבנים בפ' פנחס ומפטירין ביום שביעי וידבר דוד וביום שמיני עוד היום בנוב לעמוד (ס"ו ח') ואין לקרות קטן לכתחלה להפטר ז' של פסח כנ"ל סי' רפ"ב דין ט"ו , וביום ח' (ובא"י ביום ז') מזכירין נשמות^א (ואומרים אב הרחמים) ונודרין צדקה (סי' תצ"ד סקי"ז).

יט יו"ט שחל בשבת אומרים במנחה ואני תפליתי וקורין בסדר השבוע (סקי"ט וע"ל סי' תפ"ח דין י"ז).

סימן תצא. סדר הבדלה במוצאי יו"ט

א מי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעוד יום עד הלילה ועדיין לא התפלל והבדיל מותר לאכול חמץ דכיון שחשכה הוי לילה לכל דבר אלא שחכמים אסרו במלאכה עד שיבדיל אמנם אם עדיין לא בירך ברה"מ אין לו לאכול חמץ שהרי יצטרך לומר יעלה ויבא כיון שהתחיל מבעו"י כנ"ל סי' קפ"ח דין י"ד וא"כ הוי תרת"י דסתרי (סק"א).

שערי הלכות

ח ואין מנהגינו בקריאתם מתוך הקלף, וכ"ש שלא לברך עליהם, וע"י כה"ח סקפ"א.

ט ע"י לקמן בסי' תרס"ג דין ט' ושם בשע"ה לענין מנהג בני ספרד בזה.

י ומנהגינו לומר את יום השבת וכדעת רבינו האריז"ל, ומבואר לעיל סי' תפ"ז בשע"ה אות י"ח.

יא ע"י לעיל בסי' רס"ט ושם בשע"ה לענין הקידוש בבית הכנסת.

יב אין מנהגינו באמירת הפיזטים, ונתבאר לעיל בסי' תפ"ח בשע"ה אות ו'.

יג ואין מנהגינו לאומרו כלל וכנ"ל.

יד אור ז' של פסח לפי כתבי רבינו האריז"ל צ"ל האמיתיים יש חיוב גדול בזווג מורה באצבע אות י"ח. וטוב לקום קודם אשמורת הבוקר ולקרות סוד קריעת ים סוף בזה, וכמ"ש בפע"ח שער כ"א פ"א, והביאו בכה"ח סק"ב, וכתב דאח"כ נוהגין לומר פרשת בשלח עד כי אני ה' רופאין בהתלהבות כאילו עומד על הים ורואה הנס ואומר שירה. עכ"ז. וכבר נדפס בסידורים הסדר עפ"י חמדת ימים עם עשרה שירות.

טו וע"ש בשע"ה אות י"ב לענין הפטרת ד' פרשיות.

טז אין מנהגינו בזה.

כג והגרעק"א ע"ד הרמ"א שם ביו"ד סי' רצ"ג הקשה הלא שם אחד הוא, וע"י באחרונים מש"כ בזה.

כד וכפ"ש בשו"ע ביו"ד סי' רצ"ג ס"ב דאיסור חדש נוהג בין בארץ בין בחול, בין בשל ישראל ובין בשל עכו"ם.

סימן תצ. סדר תפלת יום שני ותפלת חולו של מועד

א ומבואר שם בשע"ה אות י"ד דמנהגינו לאומרו, יעו"ש הציונים לזה.

ב דשם נתבאר איסור הנחתם בחוה"מ עפ"י דהזוה"ק, ושם בשע"ה.

ג אין אומרים בחוה"מ פסח תיקון חצות ואף לא תיקון לאה, ומבואר במקבציאל פרשת צו אות כ"ד.

ד וע"י כה"ח סק"ג עד סק"ג דיש כמה חילוקים בזה, יעו"ש כמה אופנים ופרטי דינים.

ה ומנהגינו כמ"ש בשו"ע לומר את יום טוב מקרא קדש, ובחוה"מ את יום מקרא קדש.

ו ומנהגינו שאין מזכירין פסוקי מוסף כלל וכמ"ש בשו"ע, וכנ"ל בסי' תפ"ח בשע"ה אות כ'.

ז וע"י בדברינו בשע"ה.

והביאוהו בשלמי ציבור שם ועוד אחרונים, הובאו בכה"ח סקפ"ו, וע"י בדברינו לעיל בסי' ע"א בשע"ה אות ד' בבירור דעת מרן לגבי אונן שרוצה להחמיר על עצמו לקרות ק"ש ולהתפלל, ושם הדין באופן שיש לו מי שישא משאו ובאופן שמסר לכתפים [וע"י אול"צ פט"ז תשובה ה' שכתב באם יודע שיצטרך לעבור ניתוח באחד מימי הספירה ולא יוכל לספור יום אחד, שיכול לספור בברכה עד אותו יום ואח"כ בלא ברכה, וכ"ד הגרש"א בהליכות שלמה פסח פ"א אות ט', וע"י מורה באצבע אות ר"ז ובדבר הלכה שם אות ט"ז].

כ ודעת מרן דגם בזה לא יחזור לברך, ובכה"ח הביא כמה אחרונים שהסכימו כדעת מרן, יעו"ש סברתם, ובמג"א סק"ב כתב דלא יחזור לברך אא"כ הפסיק הרבה, ובמאמר סק"ח כתב דאף אם הפסיק הרבה כל שלא הפסיק בדברים אחרים אינו חוזר לברך.

כא ודעת הגר"ז באות י"ז דיש לאסור חצי שעה קודם השקיעה. והביאו בכה"ח סקס"ד, ושכ"מ במג"א.

כב והיינו דוקא כשקובע עצמו לאכול, אבל טעימה בעלמא שרי וכמבואר בסי' רל"ב ורל"ה. כה"ח סקס"ו, ופרטי הדינים בזה מבואר לעיל בסי' רל"ה בשוה"ל דין ה' ובשע"ה שם.



ד אם אירע בבה"כ ברית מילה או פדיון הבן או שאר סעודת מצוה מצוה לאכול וא"צ התרה כי כל המתענה על דעת המנהג מתענה ולא נהגו להתענות בהן כשיש סעודת מצוה אבל כשרוצה לאכול מחמת שאינו בריא צריך התרה בג' אם ה' מורגל להתענות עד עתה דלא מסיק אדעתיה כשלא יהי' בריא שלא יתענה (סק"ה ושה"צ וע"ל סי' תקס"ח דין ז' ח').

ה יתר דיני תענית בה"ב יתבאר לקמן בסי' תקס"ו דין י"ג בעוזה"י (סק"ו וע"ל סי' תקס"ה דין י"ד).

סימן תצג. דינים הנוהגים בימי העומר

א בין פסח לעצרת מתו תלמידי ר"ע ואין ראוי להרבות בשמחה ולכן נוהגין קצת אבלות לאסור נשואין ותספורת ויש בזה כמה מנהגים יש נוהגין אבלות מיום ב' של פסח עד ל"ג בעומר [שאומרים שאז פסקו למוות] ואין מתירין שום יום אך משם והלאה עד שבועות נוהגין היתר ויש מתירין ט"ו ימים ראשונים הדינו עד יום ב' של ר"ח אייר ומשם והלאה עד שבועות אין מתירין שום יום לבד מל"ג בעומר ובמדינתנו המנהג להתיר בג' ימי הגבלה ולכן צריך להחמיר בהב' ימים של ר"ח אייר וגם בראשון של הגבלה אין להתיר עד אחר נץ החמה בבקר וכן המנהג ביולנא ויש מקומות שנוהגין להקל רק בר"ח אייר (וע"ל סי' ר"ס דין ח') ובל"ג בעומר ומר"ח סיון עד שבועות ובענינים אלו יתפוס כל אחד כפי מנהג מקומו ובספק יש להקל בדבר שאינו רק מצד המנהג ולא ינהגו בעיר אחת מקצת בני"א מנהג זה ומקצת מנהג זה משום לא תתגודדו וכ"ש שאין לנהוג היתר בשתייהן דהוי תרתיה דסתרי אבל יכול להחמיר כשתיהן שינהג איסור מפסח עד ערב שבועות או עד יום א' של הגבלה חוץ מל"ג בעומר כיון שעושה כן משום ספק ומ"מ א"צ לעשות כן אלא יכול לתפוס איהו מנהג שירצה ואין לו לחוש שמא מנהג המקום ההוא אינו כן אבל אם ידוע לו מנהג המקום אין לו לשנות בין להקל ובין להחמיר (ס"א ב' ג' וסק"ב ה' י"ד ט"ו ט"ז ו"ז ושה"צ).

ב ואין נושאים נשים ואפי' נשואין של מצוה כגון שאין לו בנים ואפי' אין לו מי שישמשו אבל להחזיר גרושה מותר ומותר לארס ולקדש שמא יקדמו אחר ומותר ג"כ לעשות סעודת אירוסין ועכשיו שאין מקדשין אלא בשעת נשואין מ"מ מותר לעשות שידוכין ולעשות סעודה אבל לעשות רקודין ומחולות נהגו איסור וכ"ש בשאר רקודין ומחולות של רשות בודאי יש לזהיר ואפי' הנוהגין להסתפר ולשא עד ר"ח אייר או מר"ח סיון עד עצרת יש להסתפק אם יש להקל או ברקודין ומחולות של רשות (ס"א וסק"א ג' ושה"צ).

ג אותן המותרין להסתפר בחוה"מ (המבואר בסי' תקל"א) י"ל דגם בספירה מותר דלא עדיף מחוה"מ, ומי

ב במוצאי יו"ט בין במוצאי יו"ט לחול בין במוצאי יו"ט לחוה"מ מבדיל בתפלה ועל הכוס כמו במוצ"ש אלא שאינו מברך לא על הנר ולא על הבשמים (ס"א וסק"א) יו"ט שחל במוצ"ש אין מברכין על הבשמים (סק"ג).

ג במוצאי פסח נהגו להבדיל על השכר ולא על היין משום דחביב עליו שלא שתהו כל הפסח ודוקא אם הוא חמר מדינה שרוב שתיית ההמונים ממנה דאל"ה לא מהני מה שהוא חביב כנ"ל סי' רצ"ו (סי' רצ"ו ס"ב וסק"ב י"ג וע"ל סי' רצ"ו דיני חמר מדינה).

ד מי תפוחים ומי לאקרי"ץ שרגילין לשתותן בפסח אינו חמר מדינה וא"א להבדיל עליהן כיון שאין רגילין לשתותן כל השנה (סי' רצ"ו סק"ט וע"ל סי' רצ"ו דין ט' וסי' תפ"ג דין א').

ה אם לא הבדיל במוצאי יו"ט אין מבדיל אלא יום א' שאחר יו"ט כן מצדד רעק"א (סי' רצ"ט סק"ט ז).

ו יו"ט שחל להיות במוצ"ש אומר באתה בחרתנו ותודיענו ואם לא אמר אין מחזירין אותו ונתבאר הדינים בסי' תפ"ז דין י' (ס"ב וסק"ד) ודיני אסור חג נתבאר בסי' תכ"ט דין י"ז.

סימן תצב. תענית שני וחמשי ושני אחר המועדים

א יש נוהגין להתענות שני וחמשי ושני אחר הפסח וכן אחר הסוכות [שמא מתוך משתה ושמחה באו לידי עברה] וכן המנהג באשכנז וצרפת וממתינין עד שיעבור כל חדש ניסן ותשרי לפי שבניסן אין מתענין כנ"ל סי' תכ"ט ובתשרי שרובו מועדות ג"כ אין נכון לקבוע בו תענית מתחלה, ומברכין בביה"כ בשבת הראשון שאחר ר"ח למי שיתענה בה"ב וכשיש מילה או חתונה באותו שבת נוהגין לברכו במנחה [משום מהיות טוב וגו'] ואחר שבת זו מתענין מיד בה"ב (ס"א וסק"א ב' ג').

ב וצריך לקבל התענית במנחה שלפניהם אכן מי שענה אמן על אותו מי שברך בשבת ודעתו להתענות א"צ לקבל עוד במנחה שלפני התענית ומ"מ אם נמלך שלא להתענות אין מחויב להתענות מחמת ענייני אמן כ"ז שלא קיבל עליו התענית בפירוש בפיו (סק"ג וע"ל סי' תקס"ב דין ה' י"ד).

ג ועושין אותו כמו ת"צ וקורין ויחל בשחרית ומנחה כל שיש י' מתענין (וע"ל סי' תקס"ו דין ז' י"ג) ויכולין לומר סליחות אפי' אין בביה"כ עשרה מתענין רק שלא יאמרו הסליחה של תענית צבור קבעו וכו' ובפמ"ג כתב שידלג רק תיבת צבור מיהו הסליחה של אפפנו מים כו' אין נכון לאומרה כל שאין צבור מתענין (ס"א וסק"ו ה').

שערי הלכות

ו ולשמוע כלי נגינה בימי הספירה אין לזה מקור ברור, דלא הוזכר אלא ריקודין ומחולות. אלא דלדעת מרן בסי' תקס"ב בלא"ה אסור כל השנה מפני החרב, וכדלקמן בשע"ה שם על השוה"ל בדין ח'. וגם לדעת הרמ"א שם למי שאינו רגיל כשאניו בבית המשתה, כתב באגרות משה ח"ב ביו"ד סי' קל"ז דנראה דיאסור בקיבוץ רבים שהוא לכונת שמחה יתירה [כשאניו שמחה של מצוה] גם בכל השנה. וא"כ המנהג שנתוסף בימי הספירה הוא אף ליחיד שאינו רגיל בהם. וע"ע בהלכות חג בחג במנהגי הספירה אות ט' דכתב לאסור בכלי זמר, ושם בסוף אות י' ובמקורות שם דפשת המנהג לאסור.

ז הנה מקור דברי המ"ב הוא מהפמ"ג במש"ז סק"א, ושם כתב דהנ"מ בימי החול שבספירה, אבל בחוה"מ להמנהג שאוסרים הל"ג ימים הראשונים, והיינו כפי מנהגינו כדעת מרן שאוסרים עד ל"ד בבוקר, י"ל דבחוה"מ תרין איסורין רביעי עליה ואסור, ונ"מ בשלמו ימי אבלות בער"פ שחל בשבת או בחוה"מ לא יגלה, אבל אם שלמו בשאר ימי הספירה יגלה. אך מצינו בזה דעות באחרונים, דהנה בשכנה"ג בהגב"ג סק"ט ג"כ כתב על אלו המותרין לגלח במועד, דלדעת מרן דל"ג שלמים בעינין ואין מסתפרין בר"ח אייר, ה"נ בחוה"מ הגם שהותר מדין חוה"מ מ"מ איסור עומר רביעי עליה [ונסתפק שם לגבי ערב שביעי של פסח ע"ש]. וכן הסכים לאסור בחוה"מ בא"ר סק"ג. אך כמה אחרונים פסקו בדבריו [עי' בדבר משה א"ח ח"א סי' ל"ב יעו"ש בדבריו, ונראה שלדינא הסכים עם הכנה"ג, אלא שכתב שלמנהג שאלוניקי דאוסרים גם אחרי ל"ב, דלא מחשבים בכלל הל"ג ימי הפסח ושבתות ר"ח ומוסיפים כנגדם אחר ל"ד, וע"כ שרי לגלח בחוה"מ לאלו המותרין מדין חוה"מ. ועי' מאמ"ר שפסק ג"כ בדברי הכנה"ג, דאם הותר לו מדין חוה"מ כ"ש שנתיר מצד ימי הספירה דאינו אלא מנהגא, ומ"מ לדינא לא רצה להקל, וכתב דאין דברי הדבר משה מבוארים כל הצורך, ומשמע שם שהסכים להתיר, וכן נקט בדעת הדבר משה בבית עובד אות ז' וכה"ח סק"ה, ובאול"צ בח"ג פי"ז תשובה ה' נקט בדעתו להחמיר, אלא שכתב כן בשם הבית עובד, וצ"ע. ומ"מ לענין מי ששלמו לו שלשים דאבילות בשאר ימי הספירה, כתב שם להדיא דאסור להסתפר ושכן עשה מעשה, ומ"מ כתב דאם הסתפר אין מוחין בידו, ועי' בבית דוד סי' רע"ח דכתב ע"ד הכנה"ג דיש להשיב טובא לחלק בין ר"ח דנוהג בו אבילות לחוה"מ דלא נוהג בו אבילות, ולכן אפילו לשאינן מסתפרין בר"ח יסתפרו בחוה"מ, וכ"כ להתיר בישועות יעקב סק"ב מכמה צירופים, יעו"ש בדבריו שהם סברות השייכים רק לרגל, וכן מבואר בדברי הבית דוד דכל ההיתר מצד שאין אבילות בר"ח, אבל אם שלמו ל' יום בימי הספירה יש לאסור, וכ"כ שם בסי' רע"ז. ויצא לסברת הבית דוד היפך סברת הפמ"ג הנ"ל, דבמועד התיר ובשאר ימי הספירה אסור, ובאמת יש להעיר בסברת הפמ"ג במ"ש דלא עדיף מחוה"מ, ד"ל דבחוה"מ התירו מפני כבוד המועד, ומשא"כ בימי הספירה אדרבה יש לו להצטער ולא להתייפות, ועי' מש"כ בזה באגרות משה ח"ב דאו"ח סי' צ"ו. ועי' בתשובת זרע אמת ח"א סי' ס"ז דהגם שפסק בדברי הכנה"ג, הסכים לדינא כדבריו לאסור בחוה"מ, ומאיך בששלמו ימי אבלות בשאר ימי הספירה הסכים להתיר, וע"ש מש"כ לחלק ביניהם, ומ"מ כתב דטוב לעשות התרה קודם שיסתפר, והביאו הרחיד"א במחבר"ר סק"ג. ועי' כה"ח בסק"ט וסקמ"ח שהביא את המחלוקת בששלמו ימי האבלות בשאר ימי הספירה, ונראה דמסכים לדינא באופן שיש צורך בדבר, כגון שגדלו שערותיו ויש לו כאב בראשו מזה וכדומה, וכ"כ להתיר באול"צ פי"ז תשובה ה' באם שערו מכביד עליו, ושם בביאורים כתב לעיקה"ד להתיר, וש"כ דהגר"ע עטיה זצוק"ל, ושה"ה לחולה שלא יכל להסתפר קודם העומר. ומ"מ כתב דטוב שיסתפר בערב שבת, והנה לא מצאתי באחרונים בהאי דינא למיישרים ארחותם עפ"י רבינו האריז"ל שלא להסתפר כל ימי העומר, ועי' לעיל באות ד' מדברי הרש"ש שלא לגלח בשום אופן אם היינו נמי בכה"ג, וצ"ע. ועי' לקמן אות ט'.

בל"ג לעומר, אה"נ נוהגים היתר בכל. והפר"ח כאן בס"ב ג"כ הרגיש בסתירת המנהגים בזה, וכתב דלכן מי שנהג להסתפר בל"ג לעומר אין מוחין בידו. אך בבית דוד סי' רע"ב ביאר מנהגינו דחיישינן לשתי הסברות, דלענין נפ"א חיישינן למ"ד דפסקו מלמות בל"ג, ושוא"ת כדי שלא לפגוע באיסור קצת הנוהגים בו שמחה, ולכן מרן בשר"ע בסי' קל"א לא הזכיר שאין נפ"א בל"ג לעומר כיון שאינו אלא משום ספק בעלמא. ומאיך נוהגים שלא להסתפר עד ל"ד בבוקר, לחוש לסברא שבל"ד פסקו מלמות. וכ"כ בשר"ג סק"ט דאם נהגו שמחה בל"ג לעומר, אין מכה זה לעשות מעשה ולהסתפר ביום ל"ג נגד דעת מרן, ואלא צ"ל דמנהגינו לצאת שתי הדעות וכמ"ש הרב בית דוד, עכ"ל. וכן הביא הכה"ח כאן בסק"ט דברי הבית דוד. אלא דאכתי קשה למנהגינו, דהלא מבואר בשע"ה כ"כ בדרוש י"ב לעומר בדף פ"ו ע"ב ענין מיתת תלמידי רבי עקיבא בימים אלו שהם ימי דין מבחינת הקטנות, והטעם שפסקו מלמות בל"ג לעומר מפני שאז מתגלה הרחמים והגדלות, יעו"ש סודן של דברים, ולכן סמך אז רבי עקיבא את חמשת תלמידיו הגדולים שהם מבחינת הגדלות, יעו"ש עוד ענין שמחת הרשב"י ביים זה. ומבואר דעת רבינו האריז"ל שפסקו מלמות בל"ג לעומר והוא יום שמחה, וכל כה"ג נקטינן כדברי רבינו האריז"ל, ובפרט שמצינו שנהגו כן לענין השמחה וכדלהלן באות י"ד, ומ"ט נהגו מנהגי האבילות עד ל"ד בבוקר. ואפשר דתפסו לחומרא גם כדעת מרן וכדברי הבית דוד והשו"ג. ועוד אפשר לומר דמה שנהגו ענין השמחה בל"ג לעומר הוא מטעמא דהילולא דרשב"י [עי' לקמן אות י"ד]. ולא מפני שפסקו מלמות, ולכן אינו סותר למנהגי האבילות שהוא מטעם פטירת תלמידי רבי עקיבא. ואף שמבואר בדברי רבינו האריז"ל שפסקו מלמות בל"ג, אפשר שעיקר ההפסקה היתה בל"ג, וביום ל"ד מתו רק מעט לאיזה טעם וכמ"ש במ"ב כאן בסק"ז בשם הפמ"ג, ולכן מטעם זה נקטינן לענין מנהגי האבילות כדעת מרן עד ל"ד בבוקר, אף שנוהגים שמחה ביום ל"ג. ועדיין יל"ע בזה. ומ"מ כן נהגו ואין לשנות. [וע"ע לקמן באות הבאה מש"כ לענין תספורת, ולקמן באות י"ח מש"כ לענין נשואין].

ד הנה לענין תספורת עפ"י רבינו האריז"ל בשע"ה כ"כ בדרוש י"ב לעומר בדף פ"ו ע"ד, אין להסתפר כל ימי העומר עד ערב שבועות, ואינו מטעמא דאבילות אלא יש סוד בדבר, ועי' פמ"ח פי"ז דשער ספירת העומר שביאר הטעם, ועי' חמדת ימים בפ"ב לעומר, ובזכר דוד במאמר שלישי פרק ל"ה, ובעמודי ההוראה על מורה באצבע סי' ח' אות א' שהאריכו בבואר הענין. וכתב הרש"ש בנהר שלום דף ל"ג ע"א וז"ל: ובענין הגילוח בימי העומר צריך לזהיר לשמור מאד שלא לגלח בשום אופן אלא ביום מ"ט, וכמנהג רבינו האריז"ל וזה"ה, ולא כמ"ש קצת מקובלים לגלח במ"ח וכו', וכתב עוד שם גם לא התרתי לחתן לגלח קודם שבועות בכמה ימים. ועוד כתב: ונסתפקתי ספק גדול אם חל יום מ"ט בשבת אם מותר לגלח במ"ח, ולא איפשיטא לי, ולולי שהכריחוני לגלח כמעט לא הייתי מגלח, עכ"ל. והביאו הרחיד"א במורה באצבע אות רכ"א וכה"ח סק"ג ועוד.

ה הנה מקור הדברים הוא במג"א סק"א. ומרן לא הזכיר כלל איסור דריקודין ומחולות, וכתב באול"צ פי"ז תשובה א' דלא היה לנו לאסור לבני ספרד, ולא היה מנהג בבני ספרד לאסור. ומ"מ בשמחה של מצוה כגון בברית או בר מצוה יש להתיר אף לדברי המג"א, וכ"כ כמה אחרונים הביאים בכה"ח סק"ט. והנה הרגש"א בהליכות שלמה פרק י"א אות י"ד כתב דיש לנמנוע בימים אלו מכל שירה המעוררת לריקוד ומחול, אבל שירה המרוממת את האדם ולא מביאתו לידי ריקודין ומחולות שרי. [וביאר שם דריקוד הוא אחד או שנים שרוקדים, ומחול הוא אנשים רבים ע"י סיבוב]. ומ"מ בסעודת שידוכין אף שנהגו לאסור ריקודין ומחולות, וכמ"ש כאן דחשיב סעודת רשות, מ"מ כתב דלשרי שרי אף שירי שמחה, דקצת סעודת מצוה חשיב מדקאמר הכא וכ"ש בשאר ריקודין ומחולות של רשות. ומ"מ להנ"ל יש להקל לדידן בכל שירה בפה.

סימן תצא. סדר הבדלה במוצאי יו"ט

א הנה במ"ב כתב הטעם מהמג"א דהבשמים ענינם להשיב את הנפש הכואבת על הסתלקות הנשמה יתירה, וביו"ט ליכא נשמה יתירה. ועי' לב חיים ח"ב סי' ר' שהביא לשונות הזוה"ק שיש נשמה יתירה ביו"ט [עי' מחלוקת הרשב"ם ותוס' בפסחים דף ק"ב ע"ב בזה]. ומה"ש אמרינן נשמתי כל חי ביו"ט. ועפ"י צ"ת מ"ט לא מברכים על הבשמים במוצאי יו"ט. וכתב דיש דרוגת בנשמה יתירה, דהלא מצינו בלשון הזוה"ק בפרשת פינחס דף רמ"ב ע"ב דלכל חד מישראל נחית ליה נפש יתירה כפום דרגא דליה, וע"כ ביו"ט דרגתו פחותה משל שבת, ואין כ"כ עגמת נפש על הסתלקותה וא"צ לבשמים [ועי' כה"ח כאן שהביא רק את הטעם שאין נשמה יתירה בשבת, ולא זכר שר דברי הזוה"ק שיש נשמה יתירה, אף שבסי' תקכ"ט סק"ד הביא, ואפשר דכוננו כדברי הלב חיים דאין כ"כ נשמה יתירה הצריך לבשמים, וקיצר בדבריו להביא רק דברי המג"א].

ב ולדעת מרן היינו דוקא כשאין יין מצוי בכל העיר, ובלא"ה אין לקדש עליו ואף לא להבדיל עליו, וכנ"ל בשע"ה סי' רצ"ו אות י"ד יעו"ש.

ג ובכה"ח סק"ד ובסי' רצ"ט סק"ד הביא דיש כמה פוסקים דסברי דאין תשלומין להבדלה של יו"ט, וכן פסק הב"ח ש"ב פרשת ויצא אות כ"ג, וסב"ל.

סימן תצב. תענית שני וחמשי ושני אחר המועדים

א אבל בספרד לא נהגו בתעניות הללו. שלחן גבוה סוף סק"א, כה"ח סק"ח.

סימן תצג. דינים הנוהגים בימי העומר

א אין אומרים תיקון רחל כל ימי העומר, וכמ"ש באמת ליעקב בקונטרס שפת אמת ממנהג בית אל, עפ"י הוראת הרש"ש, והביא כן בבא"ח פרשת וישלח אות ה' וכה"ח סי' א' סק"א. ובמעלת ימים אלו כתב הרש"ש בנהר שלום בדף ל"ב ע"ג: פסח וימי ספירת העומר הם שרש לכל ימות השנה, ובדרך שאדם הולך בהם בה מולכים אותן כל ימות השנה. וכתב בתמית ימים פ"ב לעומר, והביאו בזכר דוד מאמר שלישי סוף פרק ל"ה, דהימים האלה אשר בין פסח לעצרת כולם קדושים ובתוכם ה', והמה ימים נוראים ועומדים ברובו של עולם, וכמ"ש הרמב"ן דהימים שבין פסח לעצרת חשובים כחולו של מועד שבין פסח לעצרת, וע"כ כל איש הירא וחרד ראוי להיות זהיר וזריז יתר על כל הימים בקדושה וטהרה ובריאת ה' כל היום, וירא ויפחד ממדת הדין המתוחה שלא יכזה בגחלתה ח"ו. עכ"ד.

ב אבל נטילת הצפרנים נהגו להתיר, וגם מן הדין שרי. זכור לאברהם ח"א אות ע', מועד לכל חי סי' ו' אות א', כה"ח סק"ט ז.

ג מרן בשר"ע פסק לעיקר כשיטה זו לאסור ל"ג הראשונים של העומר, מיהו כאן בשוה"ל כתב כפסק הרמ"א להתיר מל"ג לעומר, אך מרן בשו"ע פסק להתיר רק מל"ד בבוקר, והוא עפ"י המדרש שמתו מפסח ועד פרוס עצרת, וכשתסיר ט"ו יום ממ"ט ישארו ל"ד, וכמבואר בבי"י [ועי' מש"כ בזה הרחיד"א בשי"ב כאן], וכן המנהג. אלא דמאיך נהגו לעשות יום ל"ג לעומר יום שמחה ואין אומרים בו תחנון, וכמבואר לקמן בשע"ה באות י"ד, וקשיא מנהגא אמנהגא. ובאמת המהיריק"ש בערך לחם כתב דכיון דמצינו בכל תפוצות הגולה לעשות ל"ג לעומר ליום שמחה, וכן נהגו לישא אשה בל"ג לעומר, צ"ל דמפרשים המדרש שהביא הב"י פרוס עצרת לאו דוקא פרוס ממש [לשון הגמ' בבכורות דף נ"ח ע"א אין פרוס פחות מט"ו יום], והנה"ש פסקו מלמות בל"ג, וע"כ הכל שרי. ובשכנה"ג הגב"י אות ב' כתב מכח קושיא זו דנראה דלא הונהג מנהג זה של שמחה בל"ג לעומר ושלא ליפול על פניהם רק באשכנז, ולכן מרן לא הזכיר בשר"ע ענין השמחה ולא ענין נפילת אפים בל"ג לעומר, אלא שקשה הדבר לומר שבזמן מרן היו נופלים על פניהם בל"ג לעומר. ומ"מ מבואר בדבריו שהנוהגים בשמחה

שיש לו בן למול בספירה אע"ג שאינו מלו בעצמו וכן הסנדק והמוהל [אבל לא המוציא והמביא] מותרין להסתפר לכבוד המילה אפי' ביום שלפני המילה סמוך לערב קודם הליכה לביהכ"נ ואם חל המילה בשבת מותרים להסתפר בע"ש אפי' קודם חצות (ס"ב וסק"ב י"ג ובה"ל ד"ה נוהגים).

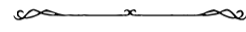
ד מי שספק ונשא אשה בימי הספירה אין עונשין אותו ודוקא בנשואין שעשה עכ"פ מצוה אבל אם נסתפר בימי העומר היו נוהגין לקנסו ולהענישו (ס"א וסק"ד).

ה אם חל ר"ח אייר בשבת כיון שיש כאן תוספת שמחה של שבת ור"ח יש להתיר להסתפר בע"ש לכבוד שבת אפי' לאותן שנוהגין איסור עד ר"ח אייר (אך אם בע"ש הי' ג"כ ר"ח ע"ל סי' ר"ס דין ח') וכן מותר לישא אשה בו ביום² כיון שעיקר הסעודה יהי' בשבת ור"ח (סק"ה).

ו אם נדמנו לו בימי הספירה איזה ענין שצריך לברך שהחינו יברך (סק"ב).

ז ביום ל"ג בעומר מרבים קצת שמחה³ ואין אומרים בו תחנון וגם במנחה שלפניו (ואבל מתפלל לפני התיבה בל"ג בעומר כנ"ל סי' קל"ב דין ל"ה⁴) ואין אומרים צידוק הדין בל"ג בעומר כ"א על אדם גדול שמת כנ"ל סי' ת"כ⁵ דין ב') ואין להסתפר עד ל"ג בבקר⁶ לאחר שנתן החמה ויש מקילין להסתפר מבערב מיהו לענין נשואין אין מקילין מבערב כ"א בבקר⁷ אכן כשחל ל"ג בעומר בע"ש והוא לו שעת הדחק לעשות ביום אפשר שיש להקל לו לעשות בלילה שלפניו⁸, ואם חל ל"ג בעומר ביום ראשון נוהגין להסתפר ביום ו' לכבוד שבת⁹ (ס"ב וסק"ט י"א וע"ל סי' תקס"ח סק"ז שאין להתענות בל"ג בעומר ולא בשום יום שא"א תחנון אך אם התענה בו ת"ח א"צ למיתב תענית לתעניתו וע"ל סי' תקע"ג סק"ז שחתן ביום חופתו מתענה בל"ג בעומר ויש מקילין¹⁰).

ח נוהגין¹¹ שלא לעשות מלאכה¹² [בין אנשים ובין נשים¹³] מפסח עד עצרת משקיעת החמה ואיך לפי שנקברו אחר שקיעת החמה ואין להחמיר לאחר השקיעה רק כדי קבורה¹⁴ ובפרט מל"ג בעומר ואיך ו"א דהטעם משום ספירה ולפ"ז לאחר שספר מותר תיכף במלאכה¹⁵ (ס"ד וסק"ח י"ט ושה"צ וע"ל סי' תכ"ט דין ז' ח' בענין אב הרחמים בימי הספירה והזכרת נשמות¹⁶).



שערי הלכות

מר בריה דרבינא בספר יפה ללב בח"ב ובנד"מ באות כ"ו, אך בח"ג ובנד"מ אות כ"ז צידד להקל בזה, וכתב ע"ז בכה"ח סק"ד וכן מורים בי מדרשא, ואין חוששים למה שכתב בספר מועד לכל חי דמנהג טוב שלא לחנוך מלבוש חדש וכו', וכ"כ באול"צ ח"ג פ"ז תשובה ב' דא"צ לזוהר מלבד שהחינו על פרי חדש ובגד חדש ואף בימות החול, ושכן נראה דעת מרן דכתב לזוהר בבין המצרים ולא כתב בימי העומר. אך במקבצאל אות כ"ח הב"ד האחרונים בזה, וכתב דמקום שלא נהגו איסור אין לאסור, אך במקום שנהגו איסור כמו בגדאד צריכים לזוהר בזה, אלא שלא נהגו שם אלא במלבוש חדש, אבל על פירות מברכים, וגם על מלבוש הנ"מ לחונכו, אבל לקנותו ולתקנו אין חוששים, וכן לחונכו בימי הפסח אין שום טעם למנהג, עכ"ד.

יד הנה בשו"ע כאן לא הזכיר ענין השמחה בל"ג בעומר, ואדרבה כתב דאיסור תספורת הוא עד ל"ד בבוקר וכנ"ל בשע"ה אות ג', וכן בסי' קל"א ס"ו לא הזכיר שלא אומרים תחנון בל"ג בעומר. אך כבר נזכר ענין השמחה בל"ג בעומר בדברי רבינו הארי"ל בדרוש י"ב לעומר דף פ"ז ע"א יעו"ש. ושם בדף פ"ו ע"ד ביאור ענין איסור התספורת ותענית ונפילת אפים ביום זה יעו"ש. ובכל כה"ג נקטינן כדברי רבינו הארי"ל, וע"כ נהגין שלא לומר וידוי נפילת אפים בל"ג בעומר [וה"ה במוצאי ל"ג בעומר בק"ש שעה"מ קודם חצות, כה"ח סק"א], ונהגים בו שמחה, ואע"פ כ"כ נהגין מנהגי האבילות עד יום ל"ד בבוקר וכפסק מרן, וכפי שביארנו לעיל שם בשע"ה אות ג'. [וכבר האריכו באחרונים בטעם ענין השמחה ביום זה הנקרא הלולא דרשב"י, ואי יום זה הוא יום פטירתו או יום שנסמך בו ועוד טעמים, וכן בביאור הדברים עפ"ד רבינו הארי"ל בשע"ה, ואכ"מ].

טו מנהג הספרדים שאין מקפידים מלעבור לפני התיבה בבל בשום זמן, ומבואר בשע"ה שם.

טז דעת מרן דאומרים צידוק הדין אפילו ברח"ח, ע"י פלוגת הראשונים שם בסי' ת"כ בכה"ח סק"ב, ובשו"ע שם ס"ב פסק כהרמב"ם וכתלמידיו רש"י יעו"ש. מיהו בכמה מקומות גם מבני ספרד לא נהגו באמירת צידוק הדין בימים שאין אומרים בהם תחנון, וכמ"ש השו"ג ביו"ד סי' ת"א סק"ז, והביא דבריו בארץ חיים ונתיבי עם שם. וכתב בכה"ח שם דנהרא נהרא ופשטיה, ובמקום שאין מנהג שוא"ת עדיף, וע"ע מש"כ לעיל בסי' תכ"ט בשע"ה אות י"א לגבי חדש ניסן.

יז ומהנהגו כדעת מרן להסתפר עד ל"ד בבוקר, אא"כ חל ל"ד בעומר בשבת, וכדלקמן בסמוך ובשע"ה אות מ"ט. ועדה"ס האיסור כל ימי הספירה, וכנ"ל בשע"ה באת ד'.

יח הנה בשו"ע כתב נוהגים שלא לישא אשה וכו' עד ל"ג בעומר, וכתב הפר"ח והשו"ג סק"ז ועוד דמש"כ עד ל"ג בעומר היינו עד ועד בכלל, דשזה דינו לתספורת שאסר עד ל"ד בבוקר וכנ"ל בשע"ה אות ג'. אמנם עדיין אין זה מספיק, שהרי גם יום ל"ד אסור, אלא שמקצת היום ככולו ומותר רק בבוקר, וע"י מאמר סק"ג. ואפשר דנקט ל"ג ככולו אסור, אבל ל"ד מקצתו מותר. אולם מצינו שיש מקומות מבני ספרד שנהגו לישא אשה גם ביום ל"ג בעומר, אף שלענין תספורת נהגו כפסק מרן שלא להסתפר עד יום ל"ד בבוקר וכפסק מרן, וכמ"ש בשכנה"ג בהג"ב אות ג' שכן מנהג קושטא וכל המקומות הללו, וכ"כ בערך לחם למחריק"ש שכן המנהג בכל המקומות. וכ"כ הגר"ח במקבצאל פרשת צו באת כ"ה לענין נישואין דמל"ג בעומר שרי, ושם באת כ"ז לענין תספורת כתב דאין להסתפר עד ל"ד בבוקר [ולדבריו א"צ לומר בלשון השו"ע דכונתו עד ולא עד בכלל וכנ"ל, אלא בדוקא נקט]. אך בארץ ישראל פשט מנהג בני ספרד שלא לישא בל"ג בעומר, וכמ"ש בפרי האדמה פ"ז מהלכות תמידין ומוספין הלכה כ"ב שכת"ה מנהג ירושלים, וכ"כ בספר התקנות ומנהגים של ירושת"ו בדיני פסח אות ס"ח, והביאו כה"ח סקמ"א. [וכתב בהלכות שלמה פ"א אות י"ט דמותר לבני ספרד לילך לנישואין של בן אשכנז בליל ל"ג בעומר, דכיון שהחתן עושה כדן כפי מנהגו מותר לילך ולשמחו. וע"י אגרות משה ח"א דאו"ח סי' קנ"ט שהארץ שם].

יט וכן התיר הבית דוד בסי' ר"פ גם לדעת מרן דאסור עד יום ל"ד בבוקר, והתיר בל"ג כשחל ל"ד בשבת דשרי אף בליל ל"ג, דכיון דהתיר הוא מפני כבוד השבת ולא מדין מקצת היום ככולו, מה לי מבערב מה לי ביום, יעו"ש. ובכה"ח סק"ג הבי"ד הרב בית דוד באופן שיש מניעה, ולא יוכל להסתפר ביום שיכול להסתפר

סימן תצד. סדר תפלת חג השבועות

א אין אומרים תחנון ואין מתענין מתחלת ר"ח סיון עד אחר אסור חג [ויש שאין נופלין על פניהן כל השנה ימים שאחר שבועות¹] ובק"ק וירמיישא נוהגין להתענות ברח"ח סיון על הגזרות שהיו אז בשנת תתנ"ו ואומרים סליחות ותחנונים ואין ללמוד מהם בעלמא אף לענין תחנונים, והמתענה ת"ח בימי סיון או באסור חג א"צ להתענות אח"כ כיון שאיסור התענית בהן אינו אלא מנהג (ס"ג וסק"ז וסי' קל"א סק"ו וסי' רפ"ח סק"ט וסי' ת"ח סק"א וע"ל סי' רפ"ח דין י"א ודין חתן ביום חופתו בימים אלו ע"ל סי' תקע"ג דין ב').

ב איסור הקזת דם בערב שבועות נתבאר בסי' תס"ח דין ט"ו ע"ש, וע"ל סי' תכ"ט דין א' מאימתי מתחילין ללמוד הלכות עצרת.

ג ביום נ' לספירת העומר הוא חג שבועות ומאחרין להתפלל ערבית² בכניסת שבועות בצאת הכוכבים כדי שיהיו ימי הספירה מ"ט יום תמימות (ס"א וסק"א).

ד נוהגין לשטוח עשבים בשבועות בביהכ"נ ובבתים זכר למתן תורה שהיו שם עשבים סביב הר סיני בין ששטחן בעי"ט או יו"ט גופא ואפי' אם אותן עשבים אין ראויין למאכל בהמה כיון שחשב עליהן מבעו"י מותר לטלטלן ובפרט אם הם עשבים המריחין אכן אם חל שבועות ביום א' אין לשטוחן בשבת שכיון שכונתו לצורך יו"ט אסור להכין בשבת אלא ישטחם ביו"ט גופא או בע"ש (ס"ג וסק"ט י').

ה ונוהגין להעמיד אילנות בביהכ"נ ובבתים והגר"א ביטל מנהג זה משום שעשיו הוא חק לעמים להעמיד אילנות בחג שלהם (סק"ו).

ו איתא בזוהר שחסידי הראשונים היו נעורים כל הלילה ועוסקים בתורה³ וכבר נהגו רוב הלומדים לעשות כן וכתבו בשם הארי"ל שכל מי שבלילה לא ישן כלל והי' עוסק בתורה⁴ מובטח לו שישלים שנתו⁵ ולא יארע לו שום נזק⁶ ואותן הנעורים בלילה צריכין לזוהר שלא לברך על נטילת ידים בבקר רק אחר שעשה צרכיו קודם התפלה או יברך ענט"י ואשר יצר כנ"ל סי' דין ל"ו ולענין ברכה על ט"ק יש דעות בזה ולכן יכוין לפטור אותה

בליל שישי, ובאמת הבית דוד מיידי במעשה שהיה שלא יכלו להסתפר ביום. אבל מהטעמים שנתן לכאורה נראה דאף לכתחילה שרי בליל שישי, יעו"ש בדבריו, וצ"ע.

ז ולדעת מרן אין להתיר כה"ג עד יום ל"ד בבוקר, וכן משמעות דברי השו"ע וכמ"ש בכה"ח סק"ב.

ח וע"י לעיל בסי' תכ"ט בשע"ה אות ט' מנהגים חלוקים לענין תענית חתן ביום חופתו, ואפשר דבה"ג יש לצרף שלא יתענה.

ט וכתב בבית דוד סי' רע"א דאינו מנהג קבוע, ויש שנהגו כן ויש שלא נהגו, ואינו חיוב, ואין למחות באותן שלא נהגו בזה, וכ"כ בשו"ג סק"ז והביאם בכה"ח סק"ג. וכתב במקבצאל פרשת צו אות ל' דיראי שמים גם במקום שנהגו לעשות יזהרו בשב ואל תעשה, אלא דא"צ לזוהר אלא עד ל"ג בעומר.

י היינו דוקא מלאכה גמורה וארוכה, כ"כ בכה"ח סק"ט שכ"כ האחרונים. ובהלכות שלמה פ"א אות י"ג כתב דהיינו מלאכה שיש בה שיהיו זמן כמו תפירת בגדים וכדומה, אבל שטיפת כלים וקיפול כביסה וכדומה מותר.

יא כ"כ רוב האחרונים דנשים לאו דוקא, וה"ה לאנשים, הובאו בכה"ח סק"ג. אך בבית דוד סי' רע"א כתב דלא נהגו בזה אלא הנשים [וגם לא כל הנשים וכנ"ל באות כ"ב], ושכן פשטות לשון הגאונים וטור ושו"ע נהגו הנשים, וע"י מועד לכל חי סי' ה' אות כ"ב ומקבצאל פרשת צו אות ל' שכתבו ג"כ כשאר אחרונים לאסור גם בנשים. וע"ע לעיל בדבריו אות כ"ב במקום שלא נהגו.

יב הנה בטור כתב משקיעת החמה עד שחרית, ובשו"ע השמיט עד שחרית וכתב משקיעת החמה, ולא נתן קצבה עד אימתי האיסור, וע"י לקמן באות הבאה דכמה אחרונים כתבו לאסור עד הבוקר, וכ"כ עוד במקבצאל פרשת צו אות ל' לאסור עד הבוקר, וכ"כ במועד לכל חי סי' ה' אות כ"ב, אלא שכתב דאחר ל"ג בעומר יש להקל אחר שמנה העומר, ובאול"צ פ"ז תשובה ז' כתב דהמנהג חצי שעה.

יג כ"כ ה"ט ז, אך הא"ר סק"ב ומאמר סק"ח ונה"ש סק"ג כתבו דגם לטעם זה אסורים עד הבוקר, והגר"ז כתב כדברי ה"ט, אלא דלנשים שלא סופרות כתב דאפשר דיש להם לשבות ממלאכה כל הלילה. וע"ע לעיל באות הקודמת.

יד ואין מנהגינו באמירתם כלל.

סימן תצד. סדר תפלת חג השבועות

א וכן מנהגינו וכמ"ש בשכנה"ג בסי' קל"א בהג"ב, והפר"ח שם, ובקשר גודל בסי' י"ט אות י"ז, וע"י כה"ח סי' קל"א סק"ק ו"ש כ"כ עוד אחרונים, ושם מנהג ירושלים יעו"ש. וע"ע בדבריו כאן סק"ב.

ב ואם א"א לו לאחר התפילה מ"מ לא יקדש עד הלילה, דכמה אחרונים כתבו וכו"ה במקור הדברים שהקפידא על הקידוש, ע"י כה"ח סק"א וב' ובהלכות חג בחג דיני חג השבועות אות י"ז ובמקורות שם.

ג נבאר כאן בסי' כמה פרטי ענינים והנהגות השייכים ללילה זה, ובפרט לסדר הלימוד הנהוג בו, א. הנה מקור סדר הלימוד בזה"ק פרשת אמור דף צ"ח ע"א וז"ל: חסידי קדמאי לא הוו ניימי בהאי ליליא, והוו לשאן באורייתא, ואמרי ניתי לאחסא ירותא קדישא לן ולבנן בתרין עלמין וכו', יעו"ש. ועוד כתב בהקדמת הזוה"ק ח"א דף ח' ע"א וז"ל: דכלהו דמתקנין תיקנהא בהאי ליליא וחדאן בה, כלהו יהון רשימין וכתבין בספרא דדכרניא, וקודשא בריך הוא מברך לון בשבעין ברכאן ועיטרין דעלמא עילאה, עכ"ל. ומבואר עוד בזה"ק שם בהקדמה סדר הלימוד וז"ל: דאיהי איתתקנת למילעי באורייתא מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים [ג] פסוקים ראשונים ואחרונים מכל פרשה ופרשה, וג"פ ראשונים ואחרונים מכל נביא ונביא ומכל כתוב וכתוב, וכמבואר בשע"ה כ"כ בדרוש חג השבועות דף פ"ט ע"א, יעו"ש עוד פרשיות שהוסיף בקצת מקומות, וכבר נדפס בסידורים, ובמדרשות בקראי [ונהגו במדרש יתרו בענין מתן תורה וגמרא פרק רבי עקיבא, וכמ"ש במועד לכל חי סי' ח' אות י"ב וכה"ח סק"ז] וברזי דחכמתא [ונהגו החברים ללמוד אדרא רבא. פ"ח שער חג השבועות], בגין דאלין אינון תיקון דילה ותכשיטה. עכ"ל. וקודם המדרש נוהגים ללמוד התרי"ג מצות וכמ"ש בבא"ח פרשת במדבר אות ג', וכתב בכה"ח שם דבלימוד התרי"ג מצות יכוין לקיים המצות בדבור, שהוא אחד מג' בחינות הצריך לקיים במחשבה דיבור ומעשה, וטוב להשלים סדר לימוד המקרא קודם חצות, ואחר חצות ילמוד



ט במקום שמחלקין עשבים המריחים בביהכ"נ לא יחלקו מברוך שאמר עד אחר תפלת י"ח כדי שיוכלו לברך עליהם דבינתים אסור להפסיק (סק"ז).

י סדר התפלה²³ כמו ביו"ט של פסח אלא שאומרים את יום חג השבועות הזה זמן מתן תורתנו וגומרים ההלל (ס"א) ונהגין לקרות מגילת רות וכו' וקורין ביום ב' ונתבאר הדינים בסי' ת"צ דין י"א²⁴.

יא ומוציאין שני ספרים והמנהג לומר אקדמות²⁵ וצריך לאמרו קודם שמתחיל הכהן לברך על התורה אכן יציב פתגם שאומרים ביום שני בעת קריאת הפטרה נתפשט באיזה מקומות לאמרו אחר פסוק ראשון של הפטרה (ס"א וסק"ב).

שערי הלכות

קודם הזריחה, ואינו ראוי ללמוד בזמן שבין שעה ומחצה לשעה וחומש קודם הזריחה, וגם לברך ברכות התורה לא יוכל בזמן הזה, וע"כ כתב דילך לטובל בזה הזמן, אך להנ"ל א"צ לחוש לזה, וודאי דיוכל ללמוד בזמן הזה באין חשש. ואף אם היינו נוקטים שהזמן הזה בספק, מצינו לכמה אחרונים שכתבו דבמקום אונס שאינו יכול לברך ברכת התורה, יעסוק בתורה בלא ברכה ויקיים מצות תלמוד תורה, וכמ"ש הגרשו"א במנחת שלמה ח"א סי' צ"א אות א', דלא דמו לברכת הנהנין שאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, והברכה באה להתיר את האכילה, ומשא"כ בברכת המצות אין הברכה באה להתיר עשיית המצוה, שלא מצינו שחז"ל אסרו לעשות מצוה בלא ברכה, אלא תקנת חכמים שצריך להודות לה' קודם עשיית המצוה, ואם לא בירך עבר על תקנת חכמים, וה"ה בתלמוד תורה, וע"כ כשהוא אנוס אין איסור ללמוד. ופליג בזה על הגרצ"פ פראנק שהביא שם בשמו דס"ל דכשאנוס אסור לו ללמוד בלא ברכה, וכברכת הנהנין שאסור לו ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, ואמנם בתקופה מאוחרת יותר כתב והודפס שם בסי' י"ח אות ח' דבברכת התורה אלמיהו רבנן לחיוב ברכת התורה עד כדי שאסור ללמוד בלא ברכה, וזהו טעמא דברכת הנהנין דאלמיהו רבנן לחיוב הברכה, ואסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, ומשא"כ בברכת המצות לא אלמיהו כ"כ, ואין איסור לעשות המצוה בלא ברכה, אלא שעבר על דברי חכמים אם לא בירך. ומ"מ גבי אנוס י"ל דילמוד בלא ברכה, דגם בברכות הנהנין מצינו בברכות דף כ' ע"ב בבעל קרי שמברך לאחריו ולא לפניו, וה"ה בתלמוד תורה, ולא חזר בו מהנ"ל. וכן דעת הגר"ש אלישיב בקובץ תשובות ח"א סי' ט', אמנם באול"צ נראה דעתו כהגרצ"פ פראנק, ומ"מ להנ"ל אין כאן מקום ספק ויוכל ללמוד עד ע"ב דקות קודם הזריחה, וכן המנהג.

ד וע"כ יזהר שלא יתבטל מלימודו, דיושב בטל כישן דמי וכמ"ש המג"א בסי' תקפ"ג סק"ו, וע"י מה שהזכיר בזה במועד לכל חי סי' ח' אות כ' והבא"ח פרשת במדבר אות ג' וכה"ח סק"א שלא לשיח שיחת חולין כל הלילה, יעו"ש.

ה ובטעמא דמילתא ע"י מה שביאר בשלום ירושלים על שעה"כ שם בדרוש חג השבועות יעו"ש. וע"ש בשמן ששון על שעה"כ שם באות י' דשנה הכונה שנה תמימה עד שבועות הבא, יעו"ש טעמו.

ו ע"י חמדת ימים בפי' דשבועות [בנד"מ אות נ"א] דהביא בשם הרב ז"ל דג' סגולות נמצאות בלימוד הלילה, הראשונה שזוכה לבנים ובני בנים עוסקים בתורה, וכמ"ש בזה"ק פרשת אמור כדן מכריזין עליה ואמרי ואני זאת בריתי אמר ה' רוחי אשר עליך וגו', השנית אשר הוא בטוח להוציא שנתו בחיים והשלום, וכמ"ש בזה"ק פרשת בראשית דף ט' דכל מאן דאשתתף בהדא בהאי ליליא יאה נטיר לעילא ותתא ויפוק שתא בשלם וכו'. והשלישית מה שאמרו בספר התיקונים תיקון כ' כי הלימוד הלילה הזאת פועל צדק עם השכינה ועם ישראל להוציא אותם מגלות החיל הזה. עכ"ל, יעו"ש שהאריך.

ז ושם בשעה"ה אות כ"ו הבאנו מדברי המאמר שם בסק"ח דכתב דאף אם טינף ידיו לא יברך, דאף לדעת הרשב"א בטעמא דנטי' הוי ספק, כיון דמרון בב"י שם הסתפק לדעת הרשב"א כשהיה ניעור כל הלילה אי חייב בנט", או אמרין בזה דרבנן תיקונו נטי' אף כשלא נעשה בריה חדשה משום לא פלוג, וכן לטעם הזה"ק מפני ר"ר א"צ נטילה יעו"ש, ועוד שם באות כ"ז באורך באיזה אופן מברך כשישן במקצת הלילה להמבואר דהר"ר שורה בתצות, ואכ"מ. ומ"מ בניעור כל הלילה ודאי דלא יברך בכל אופן.

ח ושם בשעה"ה אות י"ח דמנהגינו לברך ברכות התורה בשו"מ, דהגם דשיטת המג"א לדעת מרן שלא יברך כשהיה ניעור כל הלילה, הנה האחרונים חלקו עליו בזה וכמ"ש הפר"ח בכ"מ דדעת מרן שיברך [אמנם הפר"ח עצמו הסכים שלא לברך], ומטה יהודה בסי' מ"ז סק"ז, ומאמ"ר שם סק"ג, ופמ"ג בא"א שם בסק"ב, והגרעק"א על השו"ע שם בסי' מ"ז, ומועד לכל חי סי' כ' אות כ"ו, ובא"ח בפרשת וזאת הברכה אות ג', וכה"ח בסי' מ"ז סק"ו, ואול"צ ח"ב פי"ד תשובה ט' וח"ג פי"ח תשובה י"א. וכה"ח מנהג בית אל, וכמובא במנהגים שבריש ספר דברי שלום אות י'.

ט ושם בשעה"ה באות ל"א ביארנו בסוד דמנהגינו פשוט עפי"ד רבינו האריז"ל לברך ברכות אלו דעל מנהגו של עולם נתקנו, ואף אם לא נתחייב בהם, וכנ"ל שיברכם בחצות. וע"ש בשעה"ה שם אות ט' י' ביאור הדברים.

י יעו"ש מש"כ בשעה"ה אות ז', ואכמ"ל. ולא משנת חסידים הוא, ובזמנינו בטל הטעם, וע"כ לא אריך למיעבד הכי.

יב תפילת שחרית ומוסף יתפלה בהתלהבות וזריזות כדי שלא תחטפנו שינה באמצע ויבוא לידי טעות, וידוע כי גמר הפרי של תיקון ספירת העומר ולימוד ליל חג השבועות יהיה בתפילת מוסף, לכן צריך להזדרז בה הרבה כי הכל הולך אחר החתום. בא"ח פרשת במדבר אות ה'.

יג ושם בשעה"ה אות ח' מנהגינו. ואין מנהגינו בזה.

בברכה שבוירך על טלית גדול כנ"ל סי' ח' דין נ"ג ולענין ברכת התורה ע"ל סי' מ"ז דין ט"ז²⁶ ולענין ברכת אלקי נשמה וברכת המעביר שנה ע"ל סי' מ"ו דין ט"ז²⁷ (סק"א וע"ל סי' ר"צ דין ב').

ז נכון לזהר ע"פ קבלה מלשמש בליל שבועות אם לא בליל טובילה וע"ל סי' ר"מ דין ג'²⁸ (סק"א, וע"ל סי' תכ"ו דין י' אם לקדש הלבנה בליל יו"ט).

ח בחג השבועות שניעורין כל הלילה מותר להתפלל קודם הנץ²⁹ דכשילכו לביתם בהשכמה טורח הוא להקבץ שנית את יזהרו שלא לקרות ק"ש קודם הזמן דמשיכיר חברו שאסור לכתחלה (סי' פ"ט סק"א).

ברכות השחר מחצות הלילה ואילך, וע"י בדברי הרש"ש בנה"ש בהקדמת חצות דף כ' שהזהיר ביותר לברך כל הברכות מיד בחצות, שיש בזה תיקון גדול ומעלה גדולה, יעו"ש שהחמיר הרבה בזה, וע"י כה"ח בסי' מ"ו סקמ"ט שהביאו. ושם בדברי הרש"ש דאפילו לא ישן קודם חצות יברך בחצות. וע"י באול"צ בח"ב פי"ד תשובה ז' וח"ג פי"ח תשובה י"א דכן המנהג, וע"ע בדברינו בסי' מ"ו בשעה"ה אות ט'. ט. כתב בשעה"כ בדרוש חג השבועות דף פ"ט ע"א וז"ל: ובהגיע אשמורת הבוקר מעט קודם עלות השחר בעת שמשחירין פני הרקיע במזרח, אשר אז נקרא אילת השחר כנודע, אז צריך שתטבול במקוה ותכוין וכו', יעו"ש סדר הכונה, ומקורו בזה"ק פרשת אמור דף צ"ח ע"ב. וטבילה זו היא הכרחית, וסודה רם ונשא שעל ידה נשלם כל התיקון מליל פסח וספירת העומר ולימוד ליל שבועות. וזמן הטבילה שכתב כאן בשעה"כ ביאר מהר"ח הכהן תלמיד מהר"ח במקור חיים טור ברכת כאן שהוא קודם שיאור היום חצי שעה, והרמ"ע מפאנו במאמר מעין גנים ח"ג בסדר ליל שבועות כתב שהוא רביע שעה קודם היום. ובספר קצאת השמ"ש כתב בשם הגר"ש דבליצקי דע"כ לא יקדים לטבול יותר מחצי שעה קודם עה"ש. [וזמן עה"ש נתבאר כאן בהמשך]. י. אחר עה"ש יברך ברכת התורה וכלדקמן בשעה"ה אות ח', ויש לזהר שלא יקדים לברך לפני עה"ש. ורוב הלוחות שבזמנינו מחשבים שיעור זמן עה"ש תשעים דקות לפני הזריחה, והוא לפי חשבון שיעור מיל כ"ב וחצי דקות, ואין לסמוך לברך בזמן זה כיון שרוב ככל הפוסקים סברי דשיעור מיל י"ח דקות, ומכלל מרן השו"ע והרמ"א, ונמצא זמן עה"ש ע"ב דקות קודם הזריחה, וכן המנהג פשוט ברוב תפוצות ישראל וכמו שהביא בספר הזמנים בהלכה פרק כ"א סעיף ז', אלא דבירושלים נהגו רבים עפ"י לוחות דברי יוסף להר"י שוארץ, ולוח נברשת שיצא בין השנים תרנ"ו-תרס"ב, ולוח ארץ ישראל להגר"מ"ט שיצא משנת תרס"ב ואילך, שחישבו שיעור מיל כ"ב דקות וחצי, ועה"ש שעה ומחצה לפני הזריחה. ומצינו שכ"כ החק יעקב בדרך אפשר בדעת המהר"י"ל, אמנם החק יעקב עצמו נראה דס"ל כ"ב דקות. וכמה אחרונים כתבו דדעת החק יעקב עצמו לשער כ"ב דקות וחצי, ומכלל החת"ס על השו"ע בסי' פ"ט, ויל"ע, ומ"מ החק יעקב לכו"ע לא ס"ל י"ח דקות, וכ"ד הסדר זמנים לתלמיד הגר"א. ומ"מ מנהג זה הוא נגד רוב ככל הפוסקים, דהנה השו"ע בסי' תנ"ט ס"ב כתב דשיעור המיל י"ח דקות, וכמו"כ כתב בשו"ע יו"ד סי' ס"ט ס"ו אפילו לקולא, וכ"ד הרמ"א בסי' רס"א ס"א. ומצינו כן להרבה פוסקים מהגאונים והראשונים דסברי הכי, דכ"ה דעת רב סעדיא גאון בסידורו בדיני ק"ש ותפילה, וכ"כ הראב"ה בריש ברכות, והרא"ה והריטב"א ברפ"ד דברכות, והתה"ד בסי' קכ"ז וקכ"ז, ומהר"י וי"ל בסי' קצ"ג, וע"ע בספר ישראל והזמנים ח"א רס"י י"ב שהביא דכן סברי רוב הראשונים, יעו"ש שהביאם. וכ"פ הרבה אחרונים ונציין חלקם, הלבוש בסי' תנ"ט, ומנחת כהן במבוא השמש מאמר ב' פ"ו, והב"ח בסוס"י תקס"ב, והש"ך ביו"ד סי' ס"ט סק"ה, ומג"א סי' של"ה סק"ב, וא"ר בסי' רס"ז סק"ג, ובית דוד א"ח סי' ק"ב, והגר"א בסי' תנ"ט בסו"ד וכפי שביאר החזו"א בסי' י"ג ובסי' קכ"ג, והפמ"ג סי' תנ"ט במש"ז סק"ב וא"א סק"ג, ובסי' תנ"ה א"א סק"א, ופקודת אלעזר בסי' נ"ח בסוף פסק הנהגה בד"ה ודע שכתב הרמב"ם, וכן כתב בזבחי צדק ח"ב בשו"ת יו"ד סי' י"ז, ועוד נראה מהחישוב שחישב הזבחי צדק בשו"ת החדשות סי' ק"ג, ע"י בספר הזמנים בהלכה פי"ג הערה 15, והבא"ח בפרשת ויקהל אות ט', והוא קיצור ממש"כ ברב פעלים ח"ב סי' י"ט, וע"ש שכ"כ גם מוהר"א מאני שכן מנהג ירושלים לשער צאה"כ אחר י"ג דקות וחצי אחר השקיעה, נמצא שהמיל י"ח דקות, וכן עוד כתב בהדיא ברב פעלים ח"ב שאלה ג' ד"ה והנה דעה"ש שעה ורביע בקירוב קודם הנהג [ומכאן צ"ע אמש"כ במעשה ניסים בכללי הלוח שמונה בגדאד לחשב עה"ש שמינית היום קודם הנהג, דדברי הזב"ב והבא"ח ברור מללו שעה וחומש]. וכן סתם המ"ב בסי' נ"ח בביה"ל ד"ה כמו, ובסי' פ"ט ס"א בביה"ל ד"ה ואם, ובסי' צ"ב סק"ג, ובסי' קס"ג ס"א בביה"ל ד"ה בריחוק, ובסי' קפ"ד סק"כ, ובסי' רל"ה סק"ד, ובסי' רס"א בביה"ל ד"ה שהוא, ומ"מ בסי' תנ"ט ס"ב בביה"ל ד"ה הוי, סמך במקום הפסד מרובה על הדעות דהמיל הוא כ"ב דקות וחצי, ולענין מליחה לא היקל ב"ח דקות. והחזו"א בסי' קכ"ג סק"א חלק עליו בזה, וכתב דנקטינן דהמיל הוא י"ח דקות לכל מילי, ושכ"ה מסקנת הגר"א והשהחזיק מאד בדעה זו, וע"ע שם בדבריו. וכ"כ האול"צ בפ"ו תשובה ד', יעו"ש שכתב דאין לנו אלא דעת מרן דהמיל י"ח דקות [ומ"מ כתב דיש מבני ספרד שנהגו כ"ב דקות וחצי]. שו"ר להגר"ח נאה בספר שיעורי ציון עמ' ע"ה שכתב על קביעות הלוח של הגרימ"ט דאין זה נכון לתת לפני הציבור זמן של עה"ש עפ"י הכרעתו, בזמן שאין בזה שום מנהג קבוע מקדמת דנא [ואמנם בבירור הלכה טען עליו שהוא מנהג לפני הגרימ"ט, והוא מלוחות הר"י שוורץ וכן הנברשת, ע"כ. אך מ"מ ע"ז אינו מנהג מקדמת דנא]. ועפ"ז ודאי דאין לברך ברכות התורה לפני עה"ש לפי חישוב של ע"ב דקות קודם הזריחה, מחשש ברכה לבטלה להנך פוסקים. וע"ע מה שהארכנו בזה לעיל בסי' נ"ח, ושם אופן חישוב זמן זה במעלות יעו"ש. ואכמ"ל עוד. וע"י אול"צ ח"ג פי"ח תשובה י"א דכתב לחוש לשיטה דעה"ש שעה ומחצה

בתורה שבע"פ ורזי התורה, וכמ"ש המקור חיים בטור ברקת למהר"ח הכהן תלמיד מהר"ח כאן בסי' זה, ומקדש מלך בפרשת אמור, וחמדת ימים פ"ג דשבועות [אות ס"ט בנד"מ]. וע"י מש"כ בזה בשפת הים כוונות שבועות סי' ה' אות ד'. ב. כתב בשעה"כ אחר סידור סדר לימוד המקרא וז"ל: וזהו הסדר המוכרח בענין המקרא, ואח"כ שאר הלילה בסודות התורה ובספר הזוהר כפי הבנת שכלך, עכ"ל. יעו"ש סוד התיקון הנעשה למעלה ע"י לימוד זה, ומבואר בסידור הרש"ש, והוא תשלום הנעשה בליל פסח וספירת העומר. והביאו בקיצור בכה"ח סק"ז וסק"ח. וכתב הרחיד"א בלב דוד פרק ל"א, וז"ל בקיצור: ויען שמעתי כי קצת לומדים לא רצו ללמוד תיקון האר"י זצ"ל פסוקי התחלת הפרשיות ונביאים וכתובים וסופו, אשר לא טוב עשו לעשות במה לעצמם ולשנות מנהג כל ישראל, והגם כי יאמרו כי דלים הם ולא אסיקו בסתרי תורה כמה דמסיק תעלו מבי כרבא, והתיקון הלו בניו ומשוכלל עפ"י הסוד, רוח יזרעו, כי הגם כי לא ידעו רזי התורה, מ"מ חיובא רמיא עליהו ללמוד הסדר הלו, ומה גם כי כן יסד המלך רבינו הארי"ז זצ"ל, ובשגם לא ידעו על מה אדניה הטבעו, קריאתה זו הלילא. ומה גם דמפורש בזה"ק, ובכן ישתקע ולא יאמר שום לימוד בלילה הקדושה הזו עד אשר יקראו מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים, ואח"כ ילמדו במקום שלבם חפץ וכו', ע"כ קיצור לשונו, יעו"ש עוד. וכ"ז דלא חק יעקב כאן סק"א דכתב דא"צ ללמוד דוקא את התיקון, דלא נתקן אלא לע"ה שאינם יודעים ללמוד, וזה אינו עפ"י רבינו האריז"ל דיש סוד ותיקון דוקא בלימוד זה. וכמ"ש הרחיד"א כאן, והביא כן באול"צ בח"ג פי"ח תשובה י"א, דסדר לימוד זה עדיף על לימוד גמרא בעת הזו אף לבני תורה שחשקם נפשם יותר בלימוד הגמרא, והוא תיקון גדול אף אם לא מבינים מה שקוראים. ומ"מ לא נתבאר בזה"ק ובדברי רבינו האריז"ל כמה שיעור הלימוד ברוי התורה. וע"ע מש"כ לחזק דברים אלו בשפת הים כונת שבועות סי' ה'. ג. הנה בענין סדרן של נביאים כפי סדר הגמ' בבבא בתרא ירמיה יחזקאל ישעיה, ושם בגמ' אף דישיעה קדים מ"מ סמכינן נחמתא בסוף יחזקאל עם נחמתא דישיעה יעו"ש. וכ"ה בשו"ע ביו"ד סי' רפ"ג ס"ה. ואמנם בפע"ח בשער חג השבועות הקדים ישעיה לירמיה ויחזקאל, והוא כפי סדר זמנם וכמו שמסדר בתנ"ך הנדפסים. וכ"ה בסידור הרש"ש הנדפס הקדימו ישעיה. אלא דבסדר הכונה שם בסדר התיקון הקדים ירמיה ויחזקאל לישעיה, ובסידור הר"א אלאחד בכת"י שבסוף הסידור הקדים ישעיה, אלא דקודם לכן בסדר הסידור הקדים ירמיה. והוא שני כת"י, ובכמה סידורי הרש"ש כבסידור רבי וידאל קואניקה ומוהר"א פירא והיר"א הדאיה הקדימו ישעיה. ד. בקריאת תרי עשר יקרא ג"פ ראשונים הוושע וג"פ אחרונים דמלאכי, וא"צ לקרוא כל נביא ונביא מתרי עשר דכחד חשיבי, וכן משמע מלשון שעה"כ שכתב עד שתגמור כל הכ"ד, ואם ימנה התרי עשר לבדו הו"ל יותר מכ"ד, וכ"ה בפע"ח דכחד חשיבי. וכ"כ במשנת חסידים. אלא דיש שרצו לדקדק מדברי שעה"כ שכתב וכשתגיע אל חבקוק תקרא ג"פ ראשונים שבו, ותדלג אל פסוק וה' בהיכל קדשו וכו'. ומבואר דקורא ג"פ ראשונים של חבקוק, והיינו דקורא ג"פ ראשונים ואחרונים דכל נביא בתרי עשר. ומטו ביה משמיה דמהר"י פתיא דנהג כן, אך באוצר נחמד למהר"ש דבליצקי כתב דנראה שהוא טעות המעתיק, וכ"ה בסידור חמדת ישראל למהר"ש שלא הזכיר ג"פ ראשונים שבו. שוב נדפס שער התפילה מכת"י מהר"ח, ושם לא כתוב תיבת שבו, וא"כ ג"פ ראשונים י"ל דקאי על הוושע. וכ"כ הרחיד"א בקריאי מועד שיצא בזמנו סדר הלימוד כפי שנהגו במדרש רבה דמארי רזין בתוככי ירושלים [בית אל], וכתב ג"פ ראשונים בהוושע ואחרונים דמלאכי. ה. כתב הרחיד"א בלב דוד פרק ל"א, וז"ל בקיצור: דע שכתב מהר"א גליליא ששמע מהרב החסיד המקובל מהר"ח הכהן תלמיד מהר"ח כי אין נכון בליל שבועות ללמוד משניות בשום אופן, והלומד משנה בלילה זה טועה מדרך השכל, עכ"ל. יעו"ש טעמו, והוסיף דכן נתפשט המנהג זה שנים רבות בעיה"ק ירושתי' וחברון, והביא כן בחמדת ימים פ"ג דשבועות ומועד לכל חי סי' ח' אות י"ג ובא"ח פרשת במדבר אות ד', וכתב דהרגיל ללמוד משניות ילמד אותם ביום דוקא, ואין מניעה מלימוד המשנה אלא בליל שבועות, ולא בשאר שבתות וימים טובים. ו. קודם חצות יקרא ק"ש שעה"מ, ואף דעפ"י הפשט אין לזה מקום כשאנו הולך לישון, מ"מ עדה"ס יש צורך וחיוב לומר ק"ש שעה"מ בלא קשר לשינה, וכמבואר בשעה"כ בדרוש ג' מדרושי הלילה דף ל"ג ע"א, יעו"ש סוד הדברים והתיקון שבו. והוא אחד מב' ק"ש שצריך לקרוא בכל יום, וכמבואר בשעה"כ בתחילת דרוש ק"ש, והביאו בקצרה בבא"ח פרשת וארא אות ב', וכ"כ בנה"ש דף ל"ג ע"ג וז"ל: אם ניעור בלילה ודאי שצריך לומר ק"ש שעה"מ ברגע חצות, וכ"ה מנהג בית אל וכמבואר במנהגי בית אל המודפסים בריש ספר דברי שלום אות י'. וכ"כ בבא"ח פרשת וזאת הברכה אות ג'. [וע"י בתורת חכם דף נ"ה רע"ב דיש מעלה לאומרו ברגע חצות ממש, מלאומרו אחר ג' שעות מן הלילה יעו"ש]. וע"ע בדברינו בשעה"ה לעיל בסי' רל"ט. ז. חישוב זמן חצות נתבאר בס"ד בדברינו באורך לעיל בסי' תע"ז בשעה"ה אות ג'. ח. אחר חצות יברך ברכות השחר, חוץ מברכות התורה שיברך אותם אחר עלות השחר וכלדקמן, ומבואר בשעה"כ בדרוש תיקון חצות דף נ"ח ע"ב דזמן

יב וקורין בספר הראשון חמשה מחדש השלישי עד סוף הסדר וקורין הדברות בטעם העליון [דהיינו שעושים מכל דיבור פסוק א' ולכן תיבת פני בפתח תחת הנון שהוא באמצע פסוק והכ' של תיבת כל הסמוכה לתיבת ועשית היא רפוי' ולא דגושה ולא תרצח הצ' בקמץ שהוא סוף פסוק והתי"ו דגושה וכן לא תנאף הא' בקמץ והתי"ו דגושה וכן לא תגבג'ו דגושה] אבל כשקורין בפ' יתרו ובפ' ואתחנן קורין בטעם התחתון [דהיינו שכל פסוק בפ"ע ולכן הנו"ן של פני בקמץ שהוא ס"פ והכ"ף של תיבת כל דגושה ולא תרצח לא תנאף לא תגבג'ו לא תענה הכל פסוק א' ולכן כל תי"ו מהם רפוי' והצ' של תרצח בפתח והא' של תנאף בקמץ] ויש נוהגין לקרות בצבור לעולם בטעם העליון אף בפ' יתרו ובפ' ואתחנן רק היחיד הקורא לעצמו קורא בשני (ס"א וסק"ג ובה"ל ד"ה מחדש).

יג ומפטיר קורא בספר השני וביום הביכורים ומפטיר במרכבה דיחזקאל ומסיים בפ' ותשאני רוח ואין לקרות קטן לתחלה למפטיר בא' של שבועות ונוהגין בקצת מקומות שגדול וחכם קורא זאת ההפטרה וגם יש נוהגין שכל מי שקורא אותה עם המפטיר בלחש אומר אותה ג"כ מעומד מפני כבודה (ס"א וסק"ד וסי' רפ"ב סק"ג).

יד ואומר בנוסח ברכת הפטרה על התורה ועל העבודה כו' את יום חג השבועות הזה אבל אין מזכירין לומר מקרא קדש וכו' ומזכירין נשמות ואומרים אב הרחמים [ובחו"ל ביום שני] ובכל מקום שקורין כל הבכור מזכירין נשמות שיש בו מתנת יד ונודרים צדקה (סק"ז וע"ל סי' תק"ס דין י' שמצוה לומר בבה"נ ברגלים).

טו תקנו"ה להרבות בסעודה בשבועות שהוא יום מתן תורה (סי' תקכ"ט סק"א ושה"צ), ונוהגין בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות לפי שבמתן תורה נאסרו להם כל הבשר שלא הוכשרו כדן ואכלו מאכלי חלב"ע ע"כ עושין זכר לזה ועוד שאוכלין מאכלי חלב ואח"כ מאכלי בשר כדי שיהו צריכין להביא עמהן ב' לחם [שאסור לאכל מלחם אחד בשר וחלב] על השלחן שהוא דוגמת המזבח זכר לשתי הלחם שהקריבו בשבועות ולכן יהיו של חטים כמו שתי הלחם ונהגו לאפות לחם א'

עם חמאה דאז בודאי יצטרך להביא לחם אחר לאכול עם הבשר ויזהר אז להסיק התנור יפה בין לחם ללחם וגם צריך מרדה חדשה דלא כמקצת נשים שמהפכין אותה על צד השני דהא בלוע מעבר אל עבר בשמנונית ויזהר ליקח מפה אחרת כשרוצה לאכול בשר וא"צ להפסיק בברהמ"ז אם אינו אוכל גבינה קשה"כ אלא יקנח פיו יפה וידיח כמ"ש ביו"ד סי' פ"ט [אבל אם אוכל גבינה קשה צריך להפסיק בברהמ"ז ולהמתין שש שעות] ויש לזהר בענין מאכלי בשר בחלב בכל מה שנוהגין כל השנה המבואר ביו"ד סי' פ"ח סי' פ"ט שלא יצא שכרם בהפסדם, ובקצת מקומות נהגו לאכול דבש וחלב שהתורה נמשלה בהם (ס"ג וסק"ב י"ג י"ד ט"ו ט"ז ו"ז ושה"צ), ואם מותר להתענות ת"ח בשבועות ע"י במג"א סי' תר"ד (סק"א ובמ"ב שם לא מצאתי וע"ל סי' תקכ"ט דין י"ח), וכל דיני שמחת יו"ט יתבאר בסי' תקכ"ט בעזה"י.

טז כשחל שבועות ביום וי"ז ז' אין אומרים פרקים וכשחל שבועות במו"ש אומרים פרקים"כ במנחה בשבת (סק"ז וע"ל סי' תקכ"ט דין ד' אם מותר לקבוע סעודה בשבועות ביו"ט ראשון מן המנחה ולמעלה).

יז ביום השני בחו"ל קורין בפרשת כל הבכור עד סוף סידרא [ואם חל בשבת שצריך לקרות ז' קראים מתחילין עשר תעשר] ומפטיר קורא כמו אתמול ומפטיר בחבוק מן וה' בהיכל קדשו עד למנצח בנגינותי (ס"ב וסק"ה, וע"ל דין י"א בענין יציב פתגם שאומרים וע"ל דין י' י"ד שבחו"ל קורין רות ומזכירין נשמות ביום ב').

יח אסור להתענות במוצאי חג השבועות שכשחל שבועות בשבת ה' אז זמן זבחת הקרבנות והוא כעין יו"ט"כ אבל באסרו חג שאחרי סוכות משמע במג"א דמותר להתענות אבל בב"י והגר"א משמע דגם שם אין להתענות (ס"ג וסק"ו וכ"ה לעיל סי' תכ"ט דין י"ד) שאין להתענות וע"ש כל דיני אסרו חג, וע"ל סי' א' דין כ"ז בענין קימת חצות משבועות ואילך, וע"ל דין א' בענין תחנון אחר שבועות).

שערי הלכות

עד אחר שעה ובסעודה אחרת, עכ"ד. [וע"י להרחיב"א בשו"ב ביו"ד סי' פ"ט סוף אות ו' שהחמיר יותר בזה, ואכמ"ל]. ובכה"ח כאן סק"א הבי"ד הכנה"ג שכתב דאף דהוא נוהג שלא לאכול גבינה ובשר בסעודה אחת [כונתו זמן סעודה אחת היינו שש שעות, כמבואר בדבריו ביו"ד סי' פ"ט, והביאו כה"ח שם סק"ל], לקיים לאכול מאכלי חלב ובשר ביום חג השבועות, אוכל חלב עם הדבש ומברך בהמ"ז, ואחר שעה אוכל מאכלי בשר, עכ"ד.

כג כשחל שבועות ביום ו' לא יקרא בו שנים מקרא ואחד תרגום, וכמ"ש באול"צ ח"ג פ"ח תשובה י"ב בשם הרמ"ע מפאנו והרחי"ד שאין קורין תרגום ביו"ט והוא עדה"ס. וכן אם חל בשאר ימים דאין קורין בו סדר חק לישראל, כמ"ש בבא"ח בשנה שניה פרשת לך לך אות ט', וע"ש היאך ישלים הקריאה.

כד אין מנהגינו באמירת הפרקים.

כה ובמועד לכל חי סי' ח' אות מ"ג כתב דהיה ראוי להאסר במלאכה, ובתורה לשמה כתב דטוב לנהוג בו כמנהג חוה"מ בבגדי שבת, ולהמנע ממקח וממכר ומלאכה שאינה דבר האבד. וכן נהגו בגר"א וכמ"ש בברית כהונה או"ח מערכת א' אות ו'. וע"י מה שהאריך בברכ"י סק"ד וסק"ה.

כו יעו"ש בשע"ה אות ט"ז לגבי דעת מרן והמנהג בזה.

מתן תורה לכל אחד לפי זכותו. עכ"ד. וע"ע בפלא יועץ ערך עצרת. ועוד כתב הרחיד"א במורה באצבע אות רכ"ו וז"ל: נכון ללמוד התהילים ביום חג השבועות, כי דוד המלך ע"ה היתה מנוחתו ביום הזה, וביום הקדוש יומא דהילולא דיליה עוד יעלו לרצון ביותר אמירת תהילותיו, עכ"ל. והביאו הבא"ח בפרשת במדבר אות ו', וכתב דיהיה לדלג לשון מחילה וסליחה של עונות ופשעים האמורות בבקשות המתוקנים לאומרים קודם התהילים.

כז מנהג קדמון בישראל לאכול חמץ ומצה היום הזה. ע"י מה שהאריך הרחיד"א בכמה טעמים לזה בלב דוד פרק ל"א.

כח ומ"מ לא ימנע משמחת יו"ט בבשר ויין מחמת מנהג זה, ואם אוכל בבוקר מאכלי חלב יאכל בסעודה הבאה בשר, וטוב שיאכל פת גם עם החלב משום שתי הלחם. אול"צ פ"ח תשובה י"א.

כט ואמנם בזוה"ק בפרשת משפטים דף קכ"ה ע"א החמיר הרבה שלא לאכול בשר אחר גבינה באותה סעודה, וז"ל: אשכחן דכל מאן דאכיל האי מיכלא דאיתחבר כחדא או בשעתא חדא או בסעודתא חדא וכו', והביאו הב"י באו"ח סי' קע"ג, ושם בכה"ח סק"ב דמשמע מדברי זוה"ק דאין חילוק בין אוכל גבינה קשה או רכה או חלב, בכל ענין אין לאכול מאכלי חלב ובשר בשעתא חדא או בסעודתא חדא אפילו אחר שעה, וע"כ ירא שמים יחמיר לעצמו ולאחרים הנשמעים לו שלא לאכול בשר אחר מאכלי חלב

טו ומנהגינו גם בפרשת יתרו ואתחנן קורין בטעם העליון. וכ"כ בכה"ח כאן סק"כ שכ"כ כמה אחרונים, וכן המנהג, וכ"כ בנתיבי עם.

טז ואין מנהגינו בזה, וכמ"ש במועד לכל חי סי' ח' אות ל"ב.

יז ומנהגינו לומר מקרא קדש כבכל יו"ט.

יח ואין מנהגינו לא בהזכרת הנשמות ולא באמירת אב הרחמים.

יט ז"ל הרחיד"א בכף אחת אות ז': ישתדל ללמוד ביום קבלת התורה, ואי לא אפשר מתוך כובד ראש בשינה ינוח מעט ויקום ויחזור על לימודו כל היום, כי גדול וקדוש היום יום קבלת התורה, ויעשה סעודת יו"ט ודעתו על התורה, ושם באות ח' וז"ל: אם בר הכי הוא ישתדל לחדש איזה חידוש בתורה, והוא סימן טוב להתחיל לחדש ביום מתן תורה לכל השנה, ואי לא ניסה באלה ישתדל לידע חידוש בתורה אשר לא ידעו מקודם, עכ"ל. ובחמדת ימים ספ"ג דשבועות כתב דלימוד שעה אחת בשבועות כיום שלם בשאר הימים, וחביבה תורה בשעתה, ובמועד לכל חי סי' ח' אות ט"ו כתב דהעוסק בחכמת האמת בשבועות רואה סימן יפה בלימודו, וע"י אול"צ בפרק י"ח בביאורים לתשובה י"א, שהבי"ד הרחיד"א הנוכח, וכתב דלכן יש להתפלל ביום זה לזכות לידיעת התורה, ושיוכה לחדש כל הראוי לו לפי שורש נשמתו, דביום זה נגזר על האדם כמה חידושי תורה יחדש בכל השנה כולה, והוא לפי עיסוקו בתורה באותו יום. והוה זמן מתן תורתנו מתחדש בכל שנה ושנה,

הימים בלא ברכה דליכא ס"ס גמור, ובבר"י גמגם בזה קצת ע"ש - וע"י ספר בית שלמה או"ח סי' ק"ב דמסיק דיכול לברך ע"ש.
ברכה במקום ספק ספיקא לחיוב
סימן תפ"ט סעיף ח' משנ"ב סק"ח: דאיכא ספק ספיקא שמא לא דילג כלל, ואת"ל שדילג שמא הלכה כאותן פוסקים דכל יום הוא מצוה בפ"ע - צ"ע מס"ו רט"ו מ"ב סק"א, דכתב דאין מברכין בס"ס, וכן בסי' ז' בה"ל ד"ה להתפלל. ובאמת בהגר"א משמע דלאו משום ס"ס מברכין, ע"ש דנשאר בצ"ע על דין זה, וכן בח"א כתב להדיא דלאו משום ס"ס הוא, ע"ש כלל קל"א. וע"י מש"כ בגליון ביה"ל שי"ז ליישב דברי המ"ב, וראיתי בס' בית שלמה או"ח סי' ק"ב דס"ל דבס"ס אפשר לברך ע"ש, מיהו כיון כתב דא"י"צ לס"ס וכמבואר בתה"ד.
כלים שבשלו בהם חדש
סימן תפ"ט סעיף י' שעה"צ אות נ"ז: ועיין במ"א שמצדד דאם בישל עתה מין אחד יש להחמיר גם בפליטת כלים - אחר כצ"ל, והיינו משום דבשאינו מינו צריך ס' מדאורייתא, כ"כ במ"א.
סימן תצ"ג
תיקון במשנ"ב
סימן תצ"ג סעיף ג' משנ"ב סק"ט: ולהסתפר בהשני ימים של חודש אייר - ולהסתפר בהשני ימים של ראש חודש אייר.

הגהות והערות על סדר המשנ"ב
מאת הגאון רבי נתן הכהן קופשיץ שליט"א
מרא דאתרא הקריה החרדית בית שמש ומרבני בית ההוראה "אהבת שלום"
סימן תפ"ז
הטעם שמהני תיקון לברכה כשחוזר תוך כדי דיבור
סימן תפ"ז סעיף א' ביאורה"ל ד"ה תוך כדי דיבור: ועיין בתשובת הרשב"א סימן ל"ה בטעם דברי הרי"ף דמשמע מניה דלהכי מהני כשאמר בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדבור משום דהוי כמוסיף שבח באמצע - וכן מבואר ברמב"ן במלחמות פ"ק דברכות בסוגיא דף י"ב.
תיקון הברכה תוכ"ד אחר שהפסיק בדיבור
סימן תפ"ז סעיף א' ביאורה"ל ד"ה תוך כדי דיבור: ואף דמדברי התוספות ברכות י"ב ע"א ד"ה לא קצת משמע דאין מחלקין בזה - איני יודע היכן משמע בתוס' לא כן.
שיעור תוך כדי דיבור
סימן תפ"ז סעיף א' שעה"צ אות ג': ולפלא על פמ"ג שכתב ד' תיבות - ע"י פמ"ג שכתב דוקא תוך ד' תיבות, והיינו שהוא לאחר ג' תיבות, ובוה עוד מקרי תוכ"ד כמש"כ במ"ב וכמבואר בנזיר דף כ' ע"ב ובתוס' ד"ה אמר, וע"י מ"ב סי' רס"ז סק"ט דכתב שם כהפמ"ג, וע"ש מש"כ בגליון.



שיח הלכה

הערות וביאורים במ"ב וחזו"א מלוהקים מספר "שונה הלכות" וחיפוי מכתבים בין הגר"צ גרינהויז שליט"א למחן הגר"ק שליט"א

סימן תפ"ז

שונה הלכות סי' תפ"ז דין י"ד: ואם טעה בחתימה ולא הזכיר רק של שבת לבד שאמר מקדש השבת והתחיל רצה לא יחזור ואם הזכיר רק ישראל והזמנים לבד ולא הזכיר שבת יש דעות בזה וצ"ע (סק"ז ובה"ל ד"ה מקדש).

יו"ט שחל בשבת ואמר מקדש השבת לחוד ונזכר לאחר כדי דיבור
 ש. מש"כ והתחיל רצה, לכא' לאו דוקא, וה"ה אם עבר תוך כדי דיבור.
 ת. נראה דדוקא בהתחיל רצה.

וכתב ע"ז הגר"צ שליט"א וז"ל: (פי'), כיון שלא צריך לתקן אלא להוסיף (ע"כ) שה"ל לא היו הפסק, ואפי' שלא ה' דעתו לכך מתחילה.

סימן תפ"ט

שונה הלכות סי' תפ"ט דין י"ב: אם סיפר הימים לחוד ולא הזכיר שבועות כגון שאמר היום שבעה ימים ולא אמר שהם שבוע אחד י"א שיצא בדיעבד וי"א שצריך לחזור ולספור ימים ושבועות כדן ולכן חוזר וסופר בלי ברכה ואם שחל לחזור ולספור מונה שאר ימים בברכה (וע"ל דין י"ז) ואם מנה שבועות ולא ימים כגון שאמר ביום השביעי היום שבוע אחד ולא הזכיר ימים כלל לכו"ע לא יצא מיהו דוקא בהשלמת השבועות שהוא חיוב מדינא להזכיר אז הימים והשבועות אבל לאחר השלמת השבועות כגון ביום ח' אמר היום שבוע אחד ויום אחד ולא אמר מקודם היום שמונה ימים או שאמר היום שמונה ימים ולא סיים שהם שבוע א' ויום א' יצא [שבאמצע השבועות אינו אלא מנהג להזכיר הימים והשבועות] (סק"ז ט' ושה"צ אות כ"ח ואתו י"א (ויש שם ט"ס) ובה"ל ד"ה יספור).

שונה הלכות סי' תפ"ט דין י"ז: אבל אם שחל לספור באחד מהימים בין ראשון בין משאר ימים ולא נזכר עד ספירה שלאחריו או שנודע לו שאתמול טעה במנין וספר ספירה אחרת דהוי כלא ספר כלל סופר בשאר ימים בלא ברכה ונכון בזה שישמע הברכה מהש"י או מאחד מהמברכין ועינה אמן בכונה לצאת ואח"כ יספור [וי"א שטוב שבוים שאחר היום שדילג יאמר אתמול ה' כך וכך והיום כך וכך] אבל אם הוא מסופק אם דילג יום א' ולא ספר יספור בשאר ימים בברכה וכן בכל דבר שדינו לחזור ולספור בלי ברכה מחמת ספק כגון אם טעה בימים ולא טעה בשבועות או טעה בשבועות ולא טעה בימים שדינו לחזור ולספור בלי ברכה כנ"ל דין י"ב (ע"ש וצ"ע) אם לא חזר וספר אפי' מונה שאר ימים בברכה וכן כל כה"ג, מיהו בהשלמת השבועות אם טעה בימים ולא בשבועות צ"ע למעשה דשם הוא לעיכובא (ס"ח וסק"לה ל"ז ו"ח ובה"ל ד"ה סופר וד"ה יספור).

ביאור הגהת השו"ה בשה"צ

א. ש. מש"כ כגון שאמר היום שבעה ימים ויום אחד, כפי הנר"ט ס"ס נפל בשה"צ, ועי' במחצה"ש, ואולי גם אינו אמן (וצ"ל היום שבוע אחד ויום אחד).
 [א.ה. כבר מתוקן כן בשו"ה, וציינו ברמיה במש"כ בצינונים בסוף "ויש שם ט"ס", ע"כ. ובמ"ב החדשים כבר תקנו זאת מבלי להודיע שתקנו, ועי' במ"ב של דרשו מס' 28 שנתחבטו למה נתכוין השו"ה להגיה עיי"ש, כי לא ראו דפוס הישן ולא הבינו למה כונת השו"ה, ובהדפסת מכתב זה שהוא המקור למילים אלו בשו"ה נתברר כונתו.

ועיקר טעם ההגהה משום שהשעה"צ בא לפרש כונת המ"א דקאמר דשבועות בלא ימים יצא, וא"כ מוכרח שהזכיר שבוע, דלומר שבעה ימים ויום א' לא מיקרי ספירת שבוע כלל, ומה שהוסיף הגר"צ שליט"א דאולי גם אי"ז אמת, הנה באמת היום שמונה ימים ולא הזכיר שהם שבוע ויום א' תליא בפלו' שהזכיר המ"ב בתחילת סק"ז שהעתיק השו"ה בתחילת הסעיף, דהא הוה מנין ימים בלא שבועות, ולכא' מה"ש שאם יאמר שבעה ימים ויום א' יאה גרוע מזה, דהיינו שלא ייחשב אפילו למנין ימים לחוד, דמי גרע ממש"כ המ"ב בסי"ק י"א דאפשר לומר ארבעים חסר אחת, וה"נ לכא' שבעה ימים ויום א' נמי שפיר דמי. אכן העירוני שאולי התם עדיפי שזה דרך מנין וזה אינו דרך מנין, וכז' בכלל ספיקו דהגר"צ שליט"א].

בענין ספר שבועות בלא ימים

[הערה זו ערוכה בלשון העורך].

ב. ש. הנה דברי המ"ב בסק"ז ובשעה"צ שם ברורים שדעתו לדינא דבספר שבועות בלא ימים ליכא גונא דחוזר וסופר בלא ברכה, אלא שבתוך ימי השבוע א"צ לחזור כלל, וביומא דמשלם שבועי חוזר וסופר בברכה, ובסק"ק ל"ח העתיק ל' ה"ט' דמתבאר מזה שיש אופן של ספירת שבועות בלא ימים שדינו לחזור ולספור בלא ברכה, אך כבר מתבאר מתוך דבריו בביה"ל שם דאין כונתו לחזור בו ממש"כ בסק"ז, דודאי כשהנידון לגבי נזכר בו ביום נימא ליה כאשר כ' בסק"ז, אלא שלגבי נזכר רק למחרת בזה כ' כדשהיה הטעות ביומא דלא משלם שבועי דדאי יכול לחזור ולספור בברכה, ובטעה ביומא דמשלם שבועי מסבירא א"י לספור וצ"ע למעשה, ואף שבמ"ב נר' דיש אופן שבו ביום ג"כ חוזר וסופר בלא ברכה צ"ל שהעתיק ל' ה"ט', וכך דרכו של המ"ב שמחמת שמעתיק לשונות האחרו' נראה כאילו יש סתירות בדבריו, אך מ"מ הוא נזהר שלמעשה לא יצא מכשול וסמך על מש"כ בביה"ל (א.ה.) ומש"כ כנ"ל סק"ז קאי על הציור דספר ימים בלא שבועות, ועי' היטב ל' המ"ב, ועי' צ"ע לשון השו"ה שהעתיק בדיו"ב ל' המ"ב סק"ז, ובדיו"ב י"ז ל' המ"ב ס"ק ל"ח, ובסוגריים העיר שצ"ע הסתירה, דלדין לדינא צריכים להעתיק רק הלשון שבדיו"ב (שמקורו בסק"ז), וכל מש"כ בענין זה בדיו"ב י"ז בחצי השני של הסעיף מיותר, מלבד הסוף דטעה בימים ולא בשבועות ביומא דמשלם שבועי שבוה נשאר בצ"ע למעשה.

שונה הלכות סי' תפ"ט דין י"ג: [לכתחלה אין לספור עד צאת הכוכבים [ואם יצאו הכוכבים מותר לו לספור אפי' לא התפלל מעריב עדיין ואפי' הוא במוצ"ש]

ובדיעבד אם ספר בין השמשות יצא וי"א שנכון שיחזור ויספור צאת הכוכבים בלי ברכה [ודוקא בבין השמשות דר' יוסי אבל בביה"ש דר' יהודא אפשר דמדינא צריך לחזור ולספור וצ"ע וע"ל סי' רס"א זמני ביה"ש] ואם טעו ביום המעונן וברכו וספרו מבעוד יום חוזרים לספור כשתחשך בברכה (ס"ב וסק"ג ט"ו י"ח ובה"ל ד"ה וכן ושה"צ ואם ה' מפלג המנחה ולמעלה עי' בסמוך דין י"ד).

שונה הלכות סי' תפ"ט דין י"ד: במקום שהצבור מקילין וסומכין בשעת הדחק לספור בין השמשות [וי"א גם מפלג המנחה ולמעלה] מונה עמהם בלא ברכה שמה ישכח אח"כ ויחשוב בדעתו אם אזכור אח"כ בלילה למנות אין אני רוצה לצאת בספירה זו ואם יזכור בלילה כשיגיע הזמן יברך ויספור ואפי' ענה אמן על ברכת הש"י ויצא ידי הברכה ממנו אם ה' דעתו שלא לצאת אם יזכור אח"כ יחזור ויברך ויספור בלילה ואפי' בע"ש שכבר קיבל שבת וגם התפלל עם הצבור אפי' יברך ויספור בלילה כיון שלא רצה לצאת במה שספר עמהן ביה"ש, וכז' בכיון בהדיא שלא לצאת אבל בסתמא שוב אינו יכול לברך אח"כ שמה כבר יצא ש"א מצות א"צ כונה ובפרט מצוה דרבנן ולכן יחזור ויספור בלי ברכה (ס"ג וסקט"ז י"ז י"ח ובה"ל ד"ה מבעוד וד"ה ואפי' ושה"צ).

ספר קודם צה"כ אימתי חייב לחזור ולספור ואימתי אף בברכה

[הערות אלו ג"כ ערוכות בלשון העורך].

א. הנה בספר בביה"ש (דר' יוסי) שלשו"ע א"צ כלל לחזור ולספור, אף שהא"ר הביא דעות שלדידהו חייב לחזור ולספור, וכמוש"כ בשעה"צ דהיינו הדיעות דס"ל שספה"ע דאו' וספיקו לחומרא, מ"מ למעשה המ"ב לא פסק שצריך לחזור ולספור, אלא שהעתיק שהא"ר מצדד דנכון שיחזור ויספור לאחר צה"כ, וע"כ צריך לכתוב וי"א דנכון, דהמ"ב עצמו לא אפילו בלישנא דונכון, וכן מבוי' בביה"ל ד"ה אינו שהעתיקו באופן דמשמע שיש דיעה הסוברת כן, עיי"ש הלשון [א.ה. וכן מתוקן עפי"ו בשו"ה, ומ"מ הדפסנו הדברים לחדד העמדת הדברים על דיוקם].

ב. ובביה"ש דר' יהודה נראה הדקרת הביה"ל שצריך לחזור ולספור, אך מ"מ לכא' נראה דבלא ברכה כיון דסוכ"ס תליא בפלו', והביה"ל נשאר בצ"ע.

[א.ה. הנה באמת איכא ס"ס להחמיר, ספק אינו ביה"ש וגם אי הוה ביה"ש הוה ספיקא, אך מ"מ בדברנן יתכן דאולי להקל גם בגונא דאיכא ס"ס להחמיר, יעוי' בסי' ת"ד, וגם א"א לברך מחמת ס"ס, אך מאידך אולי הכא ס"ל לביה"ל דעיקר ההלכה כר' יוסי, יעוי' שעה"צ סי' רל"ג ס"ק כ"א וסי' תצ"ח שעה"צ ס"ק ל"ו, אך יעוי' שעה"צ סי' תקס"ב סק"א דזה ספק, אך מ"מ לא מקילין בזה תרי קולי גם בדברנן עיי"ש, הלכך צ"ע לענין ברכה].

ג. ולענין ספר מפלג המנחה קודם שקיעה"ח, הנה בשעה"צ י"ז בסוף דבריו כתב שאין לדחות ד' הא"ר לגמרי במש"כ שבספרו מפלג המנחה אינו חוזר ומברך, שעכ"פ יש להם מקום לפי שיטות האחרות המבוארות בס"ג בביה"ל ולפ"י משמע דחושש להא"ר, אך באמת א"א לומר כן, שהרי עיי"ש בס"ג בביה"ל ד"ה מבעוד יום, דמשמע דבאופן שהציבור סופר קודם שקיעה"ח, הסופר עמהם בשביל שלא לפרוש מן הציבור או בשביל שמה יטרד וישכח לספור אח"כ עכ"פ לא יברך, וכשיחזור ויספור בלילה יברך, ואינו ברכה לבטלה דספירה קמייתא לאו כלום הוא מעיקר דינא, ומשמע דא"צ שום תנאי, כיון דנקטינן בתורת דאי' דלא יצא יד"ח קודם שקיעה"ח, ולפ"י בהכרח דמש"כ בשעה"צ י"ז שאין לדחות ד' הא"ר כונתו שיש מקום לדבריו, ולאפוקי ממה שתמה עליו קודם, אך לעולם אין מסכים עמו לדינא כלל.

אכן באמת מאידך גיסא עי' בביה"ל בס"ד ד"ה אינו משמע קצת דחוששין לדיעה זו דמהני ספירה מפלגה"מ, דעיי"ש שכתב וז"ל: דעדה זו וכו' נדחית היא מעיקר הדין וא"צ להחמיר בכגון זה, עכ"ל. דהיינו בכגון גונא דהשיב לשאלת חבירו, ומשמע דבלא"ה יש מקום לחוש לדיעה זו, וכן יש לדייק מבה"ל ד"ה מבעוד, שהרי הנך אחרונים שהביא שם פירשו כן ברמ"א, וברמ"א הצריך להדיא תנאי שיכין שדעתו שלא לצאת, דהיינו שיתנה וכמו שביאר במ"ב, וא"כ לדבריהם הרמ"א חשש ואפילו בספר בסתמא שלא לחזור ולברך כשחוזר וסופר בלילה, ולפ"י אתי לשון השעה"צ (י"ז) כפשוטו, וצ"ע.

ובשו"ה סוף סי"ג ציין על דינא דאם טעו ביום המעונן דאם ה' מפלג המנחה, עי' דין י"ד, ושם בדיו"ב י"ד כ' ד"א שדינא דרמ"א קאי גם כשהציבור סופרין מפלג המנחה ואילך, והיינו שגם ע"ז קאי המשך הדברים ויחשוב בדעתו וכו', וא"כ משמע לדינא צריך לחוש לשיטה זו, וכל שלא התנה וכיון בדעתו להדיא שלא לצאת בספירתו שאחר פלג המנחה, שוב א"י לחזור ולברך.

[א.ה. לכא' נר' דלהנך אחרו' הוה פלו' בין השו"ע לרמ"א, דכנר' דאינהו קשיא להו דבשו"ע לא נזכר הצורך להתנות, וזה הוספה של הרמ"א, וע"כ פי' דהשו"ע איירי קודם שקיעה"ח וס"ל שא"צ להתנות, והא"ר דהרמ"א פליג ע"ז, ולפ"י א"ש ד' השעה"צ וביה"ל ד"ה אינו, דקאי לדין דנקטינן כהרמ"א].

שונה הלכות סי' תפ"ט דין ט"ו: מי ששאלו חברו בין השמשות [וכ"ש אחר צאת הכוכבים] כמה ימי הספירה בזה הלילה יאמר לו אתמול ה' כך וכך אבל אם אמר לו היום כך וכך אפי' בלשון לעז ואפי' לא אמר בעומר י"א ששוב אינו יכול לברך שמה מצות א"צ כונה וכבר יצא וצריך לחזור ולמנות בלא ברכה ואם לא אמר היום או שכיון בפירוש שלא לצאת בזה ידי ספירה יכול לחזור ולברך, וכז' אם שאלו קודם שהגיע לשבועות אבל אם הגיע לשבועות אפי' אמר לו היום כך וכך לאו כלום הוא כל שלא הזכיר שבועות וצריך לחזור ולמנות בברכה ואפי' אחר השלמת השבועות יש להקל בזה דהוי כמכוין בהדיא שלא לצאת (ע"ל דין י"ב), ואם שאלו קודם ביה"ש כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום ואפי' ה' אחר פלג המנחה יכול למנות אח"כ בברכה, ואפי' ביה"ש אם המשיב הזה רגיל תמיד לספור דוקא בצה"כ נראה דהוי כמכוין בהדיא שלא לצאת ויכול אח"כ לספור בברכה וצ"ע (ס"ד וסק"ט כ' כ"א כ"ב ובה"ל ד"ה שאם וד"ה אינו ושה"צ).

השיב לו חבירו מה המנין היום אם יכול לספור בברכה

[ג"ז בלשון העורך].

ש. הנה אף שהשו"ע פוסק שאם השיב לחבירו מה המנין היום א"י לברך אח"כ, מ"מ רבינו הביה"ל כתב דיש לעיין בזה, דדעת הגר"א ופר"ח שלהלכה אינו כן, וא"כ צריכים להעתיק כל דין זה באופן של י"א, דהיינו שהשו"ע ומ"א וא"ר סוברים כן, אך הגר"א ופר"ח פליגי [א.ה. וכן הוסיף עפי"ו בשו"ה תיבת י"א].

שונה הלכות סי' תפ"ט דין כ"ב: ומ"מ רוב העולם אין נוהגין כלל באיסור חדש ויש שלמדו עליהן וזות לפי שהוא דבר קשה להזהר בזה ולכן סומכין מפני הדחק על מקצת מהראשונים שסוברין שחדש בחו"ל אינו אלא מד"ס שגזרו משום א"י ולא גזרו אלא במקומות הסמוכין לא"י כגון מצרים ובבל ויש שלמדו עליהן וזות שסוברין שחדש אינו נוהג אלא בתבואה של ישראל ולא בשל גוים ולפ"י צריך להזהיר לישראלים שיש להם תבואה זרועה בשדות שלהן שינהגו בהן איסור חדש והנה אף שאין בידינו למחות ביד המקילין מ"מ כל בעל נפש לא יסמוך על התירים הללו ויחמיר לעצמו בכל מה שאפשר לו כי להרבה גדולי הראשונים הוא איסור דאורייתא בכל גונוי וגם הגר"א ה' מחמיר באיסור חדש ככל איסורי תורה. ואפי' מי שאינו יכול ליהרר בקמח ושכר ופליטת כלים ושמרים שהן ספיקות מ"מ בגרויפ"ן עצמן של שעורים ושבלת שועל במדינתנו שהם ודאי חדש ראוי ונכון להחמיר לעצמו ומי שירצה לתת לב ע"ז יוכל להשיג גם בחורף ממינים אלו מתבואה ישנה (סקמ"ה ובה"ל ד"ה אף ושה"צ).

זהירות מקמח של חדש

ש. לשון השו"ה ואף מי שא"י ליהרר בקמח וכו' מ"מ בגרויפ"ן עצמן וכו' (הלשון משמע שבקמח א"י ליהרר אף שמצד הדין למחמירי' בחדש היו מחוייבין ליהרר, אלא שמ"מ אי אפשר לכולם ליהרר, ורק בגרויפ"ן בנקל להזהר, וע"כ מזהיר הביה"ל שגם אם לא נוהר בקמח יזהר בגרויפ"ן), אך באמת בביה"ל כתב שבקמח בנקל ליהרר (ד"ל, דהלא בקמח נקל ליהרר וכו'). ואף שבסוף סיים להחמיר בגרויפ"ן, היינו מטעם אחר שבקמח רוב הקמחים אינן מחדש, ועכ"פ מידי ספיקא לא נפקא, והא"ר שמוטאי חדש אפשר וצריך ליהרר כמו מגרויפ"ן).

[א.ה. כונת השו"ה שודאי אילו היינו מכריעים לגמרי לאסור חדש היה לנו לאסור סתם קמח כשהוא בגד ספק כדן ספיקא דאו', אלא שלהמנע לגמרי מקמח זה באמת קשה ליהרר, אלא שמ"מ קל ליהרר מודאי חדש ולסמוך בסתם קמח על ספק חדש, או על כך שאפשר שרובן יישן, אף שלא בירא שאפשר לסמוך ע"ז, מ"מ עכ"פ יש בו צד קולא, ולא דמי לגרויפ"ן, וע"כ אם מי שלא נוהר מקמח סתמא יש לו ליהרר מסתם גרויפ"ן שהם ודאי חדש, וא"ש לשון השו"ה].

סימן תצ"א

שונה הלכות סי' תצ"א דין א': מי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעוד יום עד הלילה ועדיין לא התפלל והבדיל מותר לאכול חמץ דכיון שחשכה הוי לילה לכל דבר אלא שחכמים אסרו במלאכה עד שיבדיל אמנם אם עדיין לא בירך ברהמ"ז אין לו לאכול חמץ שהרי יצטרך לומר יעלה יובא כיון שהתחיל מבעו"י כנ"ל סי' קפ"ח דין י"ד וא"כ הוי תרתי דסתרי (סק"א).

בירור דעת המ"ב בענין אכילת חמץ במוצאי יו"ט קודם הבדלה

ש. מש"כ אמנם אם עדיין וכו' (לכאורה) א"י מדויק (דמשמע כאילו קודם איירי לאחר ברכה"מ, וזה לא יתכן דהא בלא"ה אסור לאכול אחר ברכה"מ קודם הבדלה, ובודאי) דגם קודם איירי לפני ברכה"מ, ומ"מ לא משמע דבא לחלוק על האחרונים לגמרי (אלא דאינהו איירי מעיקר הדין, והמ"ב מעיר הערה הנוגעת לכתחילה) דטעמו אינו אלא לכפי לכתחילה.

ת. נמצא בדפוסים אחרים במ"ב.

[א.ה. כונת רבינו לומר דבדפוס"ר כתבו המ"ב בנוסח שחולק על האחרו', ובאמת שם לא כתוב הלשון אמנם אם עדיין לא בירך, אלא דפשיטא דאיהו ואינהו איירי בחד גונא ופליג עלייהו, ויל"ע מ"ט חזר בו הח"ח ושינה הלשון במ"ב בהוצאות שלאחמ"כ, ועכ"פ השונה הלכות העתיק כלשון המ"ב שנואה שנכתב בדוקא, וכפי הנראה שיש ציורים שבהם יאה רשאי לאכול לפי שאין לו לחוש מפאת תרתי דסתרי, ושמה באופן שלא אכל כזית לפני השקיעה אלא שנטל ידיו לפני השקיעה ומיקרי התחיל בהיתר, אך א"י להזכיר יעוי' בברכת המזון דנחשב כאכל בביה"ש, ובכה"ג אין לו לחוש בלא"ה לתרתי דסתרי, וחזרנו לדברי האחרו' ז"ל].

שונה הלכות סי' תצ"א דין ד': מי תפוחים ומי לאקרי"ץ שרגילין לשתותן בפסח אינו חמור מדינה וא"א להבדיל עליהן כיון שאין רגילין לשתותן כל השנה (סי' רצ"ו סק"ט וע"ל סי' רצ"ו דין ט' וסי' תפ"ג דין א').

מי תפוחים אי הוה חמור מדינה

ש. מש"כ מי תפוחים הנה לא נזכר זה בסי' רצ"ו, אך כנר' כונתכם לעפ"ל טראנק, שבמ"ב סי' תפ"ג ס"ק י"א משוה אותם למי לקר"ץ עיי"ש (ושם מבוי' עוד דבשעת הדחק חשיבי חמור מדינה בפסח אם רוב העם שותין אותו בפסח). ולא ידעתי למה כונתכם בציון לסי' תפ"ג דין א' (דאף דשם איתא קולא בשעה"ד להחשיב עפ"ל טראנק ומי לאקרי"ץ לחמור מדינה), דזה דין מיוחד לליל הסדר ואינו נוגע לכאן.

[א.ה. בפשוטו ליכא שום קולא מיוחדת בליל הסדר יותר מבהבדלה, אלא שבשעה"ד מקילים בפסח עצמו להחשיב את המשקאות של פסח, דהיינו שרגילין לשתותם רק בפסח כחמור מדינה, ומעתה שפיר נפק"מ להבדלה במוצאי יו"ט ראשון ומוצ"ש שבתוך הפסח, ויל"ע במוצאי יו"ט אחרון של פסח אי חזרנו לכלל כל השנה שבהם לא חשיב כחמור מדינה, וכדאי' בסי' רצ"ו, או דילמא שכיין

א.ה. בכל מקום שיש סוגריים מרובעות הרי זה מדברי הגר"צ שליט"א, וסוגריים עגולות הם הוספת העורך להבנת הדברים לתועלת המעיינים, ובד' הגר"ק שליט"א גם הסוגריים (בין המרובעות ובין העגולות) הכל הם לשונו ממש בלי שום שינוי, יישר כח מרובה להעורך היקר ברוך הכשרונות הרה"ג רבי בן ציון רפאל גרינהויז שליט"א על שעשה ימים ולילות בטררחא מרובה להעמיד דברי הגאון שליט"א על מתכונתם.



שהוא מוצאי יו"ט פסח ובפסח שותין אותו רוב העם, ובשעה"ד נידון ע"ז כחמר מדינה, אכתי בחשיבותיה קאי, ולזה נתכוון השו"ה לציין לסי' תפ"ג דין א'.

שונה הלכות סי' תצ"א דין ה': אם לא הבדיל במוצאי יו"ט אין מבדיל אלא יום א' שאחר יו"ט כן מצדד רעק"א (סי' רצ"ט סקט"ז).

הבדלה למחרת יו"ט

[הערה זו ערוכה בלשון העורך].

ש. הנה מלשונם נר' שהמ"ב בא להחמיר ולומר שא"א להבדיל יותר מיום א', אך באמת דלהקל קאתי דס"ד שא"א להבדיל רק בלילה במוצאי יו"ט, וקמ"ל שאפשר להבדיל כל היום, וא"כ הלשון המדויק הוא כך, מבדיל כל יום א', דבא לאפוקי מהדיעה דס"ל שאין לו תשלומין כלל, עיי"ש בסי' רצ"ט במ"ב.

ת. עי' בשע"ת כאן והמ"ב שם ציינו.

[א.ה. כונת רבינו דבשע"ת כאן מובא גם צד שלישי שיכול להבדיל כל השבוע, והמ"ב ציינו, וא"כ בא לאפוקי מב' הצדדים הפוכים, וע"כ מתאים הלשון הכתוב בשו"ה דמורה ששילת ב' הצדדים, וק"ל].

סימן תצ"ג

שונה הלכות סי' תצ"ג דין ח': נוהגין שלא לעשות מלאכה [בין אנשים ובין נשים] מפסח עד עצרת משקיעת החמה ואילך לפי שנקברו אחר שקיעת החמה ואין

להחמיר לאחר השקיעה רק כדי קבורה ובפרט מ"ג בעומר ואילך וי"א דהטעם משום ספירה ולפי"ז לאחר ספירה מותר תיכף במלאכה (ס"ד וסקי"ח י"ט ושה"צ וע"ל סי' תכ"ט דין ז' ח' בענין אב הרחמים בימי הספירה והזכרת נשמות).

איסור מלאכה בלילה לאחר ל"ג בעומר (לאחר ספירה כבר)

[הערה זו ערוכה בלשון העורך, וגם דברי הגר"צ שליט"א לבאר תשובת רבינו הגר"ח שליט"א נערכו בלשון העורך].

ש. זה לשון השעה"צ ס"ק ט"ו: ולעניות דעתי נראה דאף לטעם הראשון אין להחמיר משקיעה ואילך רק כדי קבורה, ובפרט לאחר ל"ג בעומר בודאי אין להחמיר, דלטעם ראשון יש להתיר או לגמרי, עכ"ל. ומב' דלטעם שהאיסור מלאכה משום שזה זמן קבורת תלמידי ר"ע ליכא שום איסור לאחר ל"ג בעומר, וא"כ כל האיסור רק להטעם דמשום ספירה הוה זמן שביתה, ולטעם זה מב' שם דכל שספר שרי, ואפי' לא עבר זמן קבורה, ולפי"ז לאחר ל"ג בעומר א"צ לשבות ממלאכה אלא עד שיספור ולא עד שיעבור זמן קבורה, ולפי"ז מש"כ בשעה"צ ובפרט מ"ג בעומר ואילך בודאי אין להחמיר, אין הכונה שאין להחמיר ביותר מכדי קבורה אלא שאין להחמיר משעה שספר.

ת. הרי י"א שמתו גם אח"כ, וכונת השעה"צ להמחבר.

וכתב ע"ז הגר"צ שליט"א: כונתו דהרי לפי הרמ"א מתו גם אח"כ אלא שהאבילות נוהגים בל"ג ימים הראשונים, אך לענין המנהג שלא לעשות מלאכה, שפיר נוהגים אף לאחר ל"ג בעומר, דהיינו בזמן שבפועל נקברו, וכונת השעה"צ דכיון דלשו"ע שרי אז, דלדידה לא מתו לאחר ל"ד בעומר, ע"כ גם לדין יש להקל ולא להחמיר

לאחר זמן קבורה [דיש כאן ב' סברות להקל, חדא דגם קודם ל"ג בעומר מסתברא להקל לאחר זמן קבורה, ואידך מה ד"א דלא מתו אז וליכא אלא לטעם ב' שמצד זה כבר היה לנו להתיר לאחר ספירה, וע"כ יותר פשוט לאחר ל"ג בעומר להקל לאחר כדי קבורה (אכן זהו חידוש דלכא' היה נר' דלגבי מנהג זה יותר יש להקל ולסמוך לגמרי על הסוברים שלא מתו אז)].

סימן תצ"ד

שונה הלכות סי' תצ"ד דין י"ד: ואומר בנוסח ברכת הפטרה על התורה ועל העבודה כו' את יום חג השבועות הזה אבל אין מזכירין לומר מקרא קדש וכו' ומזכירין נשמות ואומרים אב הרחמים [ובחול' ביום שני] ובכל מקום שקורין כל הבכור מזכירין נשמות שיש בו מתנת יד ונודרים צדקה (סקי"ז וע"ל סי' תקס"ט דין י' שמצוה לומר בבכ"ה ברגלים).

אימתי מזכירין נשמות בא"י ובחול' (הערה בלשון השו"ה)

ש. הנה מש"כ על א"י א"ז מד' המ"ב כי אם ממנהגא, דבמ"ב לא נזכר ד"ז כלל, ומש"כ ובחול' ביום שני, והקפתם ד"ז בסוגריים, ואח"כ כתבתם ובכל מקום שקורין כל הבכור, הנה באמת ג"ז רק בחול', דבא"י לא קוראים אף פעם כל הבכור, וזה צריך להיות ג"כ בתוך הסוגריים לבני חול', ויותר היה נכון לכא' להעתיק כל הדין כצורתו, ולהעיר שכ"ז נוגע לבני חול', אבל בא"י מנהגינו לומר ביום א'.

בירור הלכה

**הרה"ג מרדכי קרליבך שליט"א
רו"ח "תורת רפאל" - אהבת שלום**

**ב' מצוות חלוקות בספירת העומר עד שבועות
א. ספירת היחיד ב. ספירת בי"ד**

שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות, ועשית חג שבועות לה' אלהיך וגו' (פרשת ראה פט"ז פ"ט). איתא בספרי תספר לך בבית דין, ומניין לכל אחד ואחד, תלמוד לומר וספרתם לכם לכל אחד ואחד.

וברבינו הלל כתב וז"ל, תספר לך בבית דין, דמדלא כתיב תספרו לכם, אלא תספר לך, משמע דלבי"ד קא מזהר דיספרו ז' שבועות, ומנין לכל אחד ואחד, דהיינו דמזהיר לכל אחד ואחד לספור, תלמוד לומר וספרתם לכם, דמדקאמר לכם, משמע דלכל ישראל קא מזהר לספור כל אחד ואחד, ע"כ, ולמדנו מזה ב' מצוות חלוקות, א. מצות ספירת העומר המסורה לבית דין, ב. מצות ספירת העומר המסורה לכל אחד ואחד.

בפשוטו יש לפרש מה שאמרו שם בספרי תספר לך בבית דין, היינו ספירה התלויה בבית דין, וכן דרשו במנחות [דף סה:ה] דספירת העומר ממחרת השבת היינו ממחרת הפסח, ולא ממחרת שבת בראשית, דא"כ אין הספירה תלויה בקביעת בי"ד, שהרי השבת לכל מסורה, אכן רבינו הלל פירש דברי הספרי כפשוטו דבאמת ב' מצוות חלוקות ישנן במצוה זו, א. מצות ספירה המוטלת על בי"ד, ב. מצות ספירה על כל יחיד.

והעירוני למש"כ בספר הפרדס [המיוחס לרש"י], שחקר בטעם מה שמבכרין 'על ספירת העומר', ולא 'לספור העומר', [עיון בראשונים בפסחים ז:], ותירץ הפרדס דהנה דעת ר"י במנחות שם דספירה מסורה לבית דין בלבד, היינו שרק בי"ד מצויים על כך, ודלא כחכמים שהיא מסורה לכל אחד ואחד, ולשון לספור העומר משמע שהיא מוטלת אקרקפתא דגברא, ולכן נקטו לשון דניחא לכולי עלמא, אף לדעת ר' יהודה.

ולשון החזקוני בפרשת בהר [פכ"ה פ"ח] לפי שאין כאן [בשמטיין] אלא ספירה א', והיא בב"ד, אי"צ לברך, אבל עומר דכתיב ביה ב' ספירות, א' בפרשת אמור וא' בפרשת ראה, אחת לב"ד ואחת לצבור, צריך לברך.

[אמנם הגר"א גרס וז"ל, שבעה שבועות תספר לך, יכול בב"ד תלמוד לומר וספרתם לכם כל אחד ואחד, הרי דלפי גירסת הגר"א מסיק הספרי דבאמת אין מוטל על בי"ד לספור, וכן משמע בראשונים במנחות סה: דדריש שם וספרתם לכם ספירה לכל אחד ואחד, ובתוס' שם [ד"ה וספרתם] וברא"ש פסחים (פ"י סי' מ') כתבו דאינו כמו ספירת שנים של יובל שבי"ד הם שסופרים, משמע דבספיה"ע אין המצוה על בי"ד כלל].

ובענף הלל שם תמה מאד, וז"ל, אין לזה מובן, דהרי גם כל אחד ואחד מאנשי בי"ד בכלל כל אישי ישראל ניהו, ופשיטא דלא גריעי, וחויבא רמיא על כל חד וחד מינייהו לספור ככל המון ישראל, והניח בצ"ע.

ובפשוטו נראה ליישב קושיית הענף הלל, דחובת הספירה המוטלת על בי"ד אינה חובת גברא בעלמא, אלא עיקרה חלות דין ספירה כלפי חג העצרת, דהנה בי"ד הם הקובעים את המועדות, כמאמרם בברכות [דף מט:] בביאור הברכה 'מקדש ישראל והזמנים' שישראל מקדשים את הזמנים, וכמו שאמרו בב"ב [דף קכא:] מועדי ה' צריכין קידוש, וא"כ נמצא דקידוש חג השבועות חייל על ידי ספירת בי"ד נ' יום מיום הפסח.

הלא לפי"ז אין להקשות דתיפול"ל דחייבין בספירה מחמת מצות היחיד, דחלוקה ספירה זו שהיא צריכה להיות בתורת ספירת בי"ד, ואם יא כל אחד מונה לעצמו בתורת יחיד ככל ישראל לא תתקיים ספירה זו.

[וגם י"ל דספירה זו מעכבת בחלות קדושת החג, דיסוד דין חמישים יום מחג הפסח תליא במנין בי"ד, ורק ע"י מנין זה חייל חלות שם יום החמישים, וחג השבועות תלי ביום החמישים, וכזאת כתב בחידושי ר"ח הלוי (פ"י שמיטה ה"ה) דספירת שבע שנות שמיטה מעכבת בחלות קדושת יובל, דרק ע"י ספירתם הוה שביעי, ובוה"ז חל שבועות בלי ספירת בי"ד, עי' לקמן, ואולי סגי בספירת היחיד למיחשב כבי"ד].

והנה איתא בתורת כהנים בפרשת אמור [פ"ג פ"א] וקראתם ביום הזה מקרא קודש, ע"כ, ובהגהות מהרי"ד העיר מה ראה התנ"כ לחזור על מקרא מפורש בתורה, וכתב דצריך להוסיף בזה ככתוב בפסיקתא זוטרתי קדשהו בבית דין, ע"כ, אשר נראה דבאמת דין מסוים הוא בחג העצרת שצריך לקדשו בבית דין, לפי שחובת בי"ד היא לספור שבעה שבועות מהחל חרמש בקמה ולקדש את יום טוב דעצרת, וכמש"נ.

[והוסיף הרה"ג ר"מ שורקין בזה עפ"י דברי הרמב"ן בפרשת אמור (פכ"ג פ"ו) דחג השבועות הוי כמו יו"ט אחרון של פסח, שמתחילת הפסח מונים ז' שבועות, ויום אחרון הוא העצרת, כמו אחרון של חג אחר ז' ימי הסוכות, והימים שבין פסח לעצרת המה כימי חול המועד, ולפי"ז הרי בודאי שיש לומר דקידוש בי"ד של שבועות מיתלא תליא בקידוש בי"ד של פסח, ועוד יבואר מזה לקמן על דרך הפלפול].

בביאור דברי הספרא קדשהו בבית דין

ובגדר דין קידוש החדשים וקידוש המועדות

והנראה בזה להוסיף דבר נפלא, דהנה בפרשת אמור פכ"ג פכ"א אמר הכתוב, וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו חוקת עולם בכל מושבותיכם לדורותיכם, ואיתא בספרא בפרשת אמור [פ"ג פ"א] 'וקראתם ביום הזה מקרא קודש', ע"כ, ובהגהות מהרי"ד כתב דצריך להוסיף בזה כדגרסין בפסיקתא זוטרתי קדשהו בבית דין, ע"כ, והדברים סתומין איזה קידוש בי"ד צריך.

והנה בב"ב [דף קכא:] יליף מדכתיב מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קודש, דמועדי ה' צריכין קידוש, ואין שבת בראשית צריכה קידוש, וכתב הרשב"ם [ד"ה מועדי] דאין המועד צריך קידוש מסוים לעצמו, אלא שבי"ד מקדשים את ראש חודש, וממילא תלוי בהם תיקון המועדות, ומה שאמרו שם דשבת בראשית אין צריכה קידוש, לאו היינו קידוש מיוחד, אלא היינו דאין מקדשים א' בשבת להיות שביעי שלו שבת, עכ"ד.

ומבואר, דמה שאמרו דמועדי ה' צריכין קידוש, היינו דמקדשין את תחילת החודש להיות ט"ו לו מקודש למועד, ומשמע דמה דחג הסוכות נקבע להיות בט"ו לחודש תשרי, וכן חג המצות בט"ו לחודש ניסן, אין זה מילתא דממילא דכל שעברו ט"ו יום מתחילת החודש מתקדש החג, אלא הוא קידוש בראש חודש להיות ט"ו לו מקודש לחג, וזהו דאמר שם דשבת אי"צ קידוש, דאי"צ לקדש יום ראשון להיות שביעי שלו קודש.

והארכתי במקו"א בזה, שכאשר בי"ד מקדשים את החודש ואומרים מקודש מקודש תרתי איתנייהו ביה, חדא דהוא קביעות ראש החודש, ושנית שיש בו קידוש המועדות שבחודש זה, ונמצא דמה שנקבע חג המצות להיות בט"ו ניסן אינו מילתא דממילא מאחר שהוא ט"ו יום מראש חודש, אלא דהוא מילתא דתליא בקידוש בי"ד עצמו, [וביאר לפי"ז שיטת הר"מ (פ"ג קידוה"ח הט"ו) בד"ן קידוה"ח למפרע], עכ"ד.

וגדולה מזו כתב הרשב"א בשם הר"ח וז"ל, מועדי ה' צריכין קידוש בי"ד, כי משה רבינו קדשם שנאמר וידבר משה את מועדי ה' וגו', דיבור זה קידוש המועדות וכו', שמעינן מינה שהמועדים צריכים קידוש בי"ד לקבעם ולומר המועד ביום זה המקודש, ע"כ, והיינו דמה שאמר הש"ס

מועדי ה' צריכין קידוש, היינו שהמועדות מתקדשים ע"י קידוש בי"ד במסוים כלפי יו"ט, והריטב"א השיג על פירוש הר"ח דאינו מחזור.

אשר מוכרח ומבואר מדברי הר"ח, דבדין קדוה"ח תרתי אית ביה, דמלבד מה דהבי"ד קובעים אימתי מתחיל חודש חדש ואימתי הוא חודש העיבור, הרי מלבד זאת נמסר ביד החכמים גם קביעת וקדושת המועדות עצמם, ואף בדעת הרשב"ם י"ל כן שבי"ד הם המקדשים את המועדות, ואך שע"י קידוש ר"ח מקודש המועד בלא קידוש מיוחד על המועדות, הא מיהא ישראל הם המקדשים את המועדות בעצמם, וכמש"נ.

וז"ל הר"מ [ספה"מ עשה קנ"ג], זה שהיותנו היום בחוצה ארץ מונים במלאכת העבור שבידנו, ואומרים שזה היום 'ראש חדש' וזה היום 'יום טוב', לא מפני חשבוננו נקבעה יום טוב בשום פנים, אלא מפני שבית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו זה היום 'ראש חודש' או 'יום טוב', ומפני אמרם שזה היום 'ראש חדש' או 'יום טוב' יהיה ראש חדש או יום טוב וכו', משמע קצת דבי"ד הם אלו הקובעים את היום ליו"ט.

ובעזרא [פ"ג פ"ד] כתוב, ואחרי כן עולת תמיד ולחדשים ולכל מועדי ה' המקודשים, וכתב באבן עזרא מועדי ה' המקודשים היינו הנקראים קדושים מפי בי"ד, עכ"ד, הרי דקידוש החודש אית ביה קידוש מסוים כלפי המועדות, ומבואר בזה מאד מה דאיתא בברכות מט. בביאור הברכה מקדש ישראל והזמנים, דהיינו מקדש את ישראל דמקדשים את הזמנים, הרי דקידוש המועדות חייל ע"י שישראל מקדשים אותם.

והר"מ [ספה"מ עשה קנ"ג] כתב, דאם לא יקדשו החודש יבטל אותו האומה, וכ"כ בריטב"א חולין קא: דאם לא יקדשו החודש בטלו המועדות שבאותו חודש, ובפשוטו משמע שלא מתחיל חודש חדש אלא עפ"י בי"ד, אך זה אינו, שהרי ילפינן בתנ"כ שאין חודש יותר מל' יום [ונפ"מ דודאי חשיב יום שנוגד בו לענין גדלות וכדו' אף אם לא יקדשו ר"ח בבי"ד], וע"כ כמש"נ דלענין מועדות מיהא צריך קידוש מיוחד של בי"ד.

[אכן הראב"ד בתנ"כ פרשת אמור (פ"י פ"ב פ"ג) כתב להדיא שלא כדבריהם וז"ל, שבת בראשית (חג המצות) ספירתה בכל אדם, ואינה תלויה בקידוש בי"ד, שאפילו לא יקדשו בי"ד את החודש, ויהיה מעובר בלא שום קידוש החודש, יתקדש החג בט"ו בניסן ליום עיבורו, ויבוא שבת בתוך הפסח, שהרי אף בזמן שאין קידוש בי"ד יש מועדות וכו', עכ"ד, הרי מבואר מדברי הראב"ד שאפילו לא יקדש חודש ניסן ישנו לחג המצות].

והנה הר"מ [ספה"מ עשה קנ"ג] מנה מצות קידוש חדשים ועיבור החודש לצורך המועדות, וא"כ אף עיבור שנים בכלל מצוה זו, שעיקרו של עיבור השנים לצורך קביעות המועדות היא, כמבואר בחינוך [מצוה ד'] דעיקר עיבור השנים לצורך המועדות הוא, אכן דעת הבה"ג דקידוש חדשים עיקרו מחמת צורך חלות קדושת ר"ח, וא"כ עיבור השנים אינו בכלל קדוה"ח, ולכן מנה מצות קידוה"ח ועיבור שנה לב' מצוות חלוקות.

הלא מעתה נראה בביאור דברי רבינו הלל דחג העצרת צריך מנין מיוחד עפ"י בי"ד, דהנה חג המצות יש לו קידוש מיוחד עפ"י בי"ד שאומרים עליו יום זה יהיה מקודש [לדעת הר"ח הנ"ל], וכן בסוכות יש לו קידוש מיוחד, ואילו בעצרת ליתא, שהרי אין חג העצרת שייך לחודש



מברכין על ספירת השבועות כולל, שאינו אלא זכר למקדש, ואילו הר"מ דס"ל דאף בזה"ז ספיה"ע דאורייתא לגמרי, מוכרח כשיטתו דהכל מצוה אחת, ולכן מערבי את ב' הספירות גם יחד, והדברים מבוארים.

ובפירושו הגרי"פ על ספה"מ להר"ג [עשה נ"א] תמה מאד על דברי רבינו ירוחם, דהנה עיקר הדין דאין מברכין על הכריכה מפורש בפסחים [דף קטו.], אך מה שהוכיח מזה דהוא לפי שאין מברכין עליו הוא משום דאינו אלא זכר למקדש, זה תמוה, דבפשוטו הטעם דאין מברכין הוא לפי שכבר בירך על המצה ועל המרור כל אחד בפ"ע, ומאחר שבירך שוב אי אפשר לו לחזור ולברך על הכריכה, וכ"ה טעם זה באבודרהם.

ואף על עיקר דברי רבינו ירוחם שאין מברכין על מצוה שעיקרה זכר, תמה הגאון הנ"ל ממה שמברכין על הלולב כל שבעה, אף שלולב ניטל במדינה כל שבעה הוא זכר למקדש, כמבואר בסוכה [דף מא.], וצ"ע.

ובתוס' ר"ד בספר המכריע [סי' כ"ט בסופו] חקר בדיון ברכה על ספירת העומר, שכן עיקרו נתקן רק זכר למקדש, וכתב וז"ל ואף על פי שהוא עכשיו אינו אלא זכר למקדש [כצ"ל יעו"ש] חייב לברך, מידי דהוי אלולב כל שבעה שהוא זכר למקדש עכ"ל, הרי שהתור"ד הוכיח דמברכין גם על מצוה שעיקרה זכר למקדש, וכל זה מתמיה עליו שיטת רבינו ירוחם הנ"ל דאין מברכין על מצוה שעיקרה זכר למקדש, וצ"ע.

בגדר מה שאין ברכה על מצוה שהיא זכר למקדש

ואשר נראה פשוט בישוב שיטת רבינו ירוחם לחלק בין מצות ספירת העומר [זכר למקדש], לבין מצות לולב כל שבעה זכר למקדש, וכפי שיבואר.

בתוס' מגילה [דף כ: ד"ה כל] כתבו וז"ל, אחר שבירך על הספירה אומר יהי רצון שיבנה בית המקדש וכו', מה שאין כן בתקיעת שופר ולולב [שאינו אומרין אחר המצוה יהי רצון], והיינו טעמא לפי שאין אלא הזכרה עתה לבנין ביהמ"ק, אבל לשופר ולולב יש עשייה, עכ"ד, והרש"ש הקשה דשופר חובתו מה"ת ולא זכר למקדש, והגרי"פ שם כתב דכוונת התוס' על השופר ביה"כ, שהוא זכר לתקיעת שופר של יובל ביה"כ.

ולענייני נראה ליישב כוונת התוס' באופן אחר, והוא בהקדם הא דאיתא בר"ה [דף כז.], שבמקדש תוקעין בשופר עם חצוצרות, דכתיב בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', וא"כ נמצא דדין שופר של מקדש חולק דין לעצמו, וא"כ מן הדין שכשתוקעין שופר במדינה יאמרו יהי רצון שיבנה בית המקדש ונוכל לקיים מצות שופר במקדש כהלכתו, וכן לולב מן הדין לברך משום שיש מצות שמחה כל שבעה, ופשוט.

ואשר ע"ז תירצו בתוס' דבספירת העומר דליכא עשייה צריך להוסיף ולהזכיר את ענין בית המקדש וזכרה, משא"כ בלולב ושופר שיש מעשה מצוה בזה לא הוצרכו להזכיר ענין בית המקדש, וצריך ביאור בזה.

ובדרישה [סי' תפ"ט בסוף] הביא תירוצם של בעלי התוס' שם וז"ל, לפי שהספירה אינה אלא הזכרה לבנין בית המקדש, משא"כ בשופר ולולב שהן מצות עשה, עכ"ל, והגרי"פ שם כתב דכוונתו דמצות שופר ולולב בזה"ז הוה מצות עשה, והשיג על פירושו, דהרי לא מיירי בשופר של ר"ה דאינו זכר למקדש, ותקיעת שופר של יוה"כ [זכר ליובל] אינו מצות עשה, לכן כתב דע"כ גירסה דידן נכונה דבשופר ולולב יש עשייה, וצ"ע.

ומקור לדבריו נמצא בהלכות רי"ף גיאות [הלכות יוה"כ] בשם רב האי גאון דתקיעת שופר במוצאי יוה"כ הוא זכר ליובל, והובא במרדכי יומא [רמז תשכ"ז], עוד כתבו הראשונים שהוא כדי לבלבל את השטן, יעו"ש.

אכן לענייני יש להעיר על פירושו של הגרי"פ, שהרי מצות היובל אינה נוהגת בזמן הבית דוקא [אלא תלוי במה שכל יושביה על הארץ], וכן מפורש בר"מ [פ"י שמטה ויובל ה"ח] דיובל נוהגת אף שלא בפני הבית, ובקריית ספר הוכיח לזה ממה שנהגה לפני בית ראשון, [וכבר העירו על הפני"ב בר"ה [דף ח: ד"ה בגמ' וביובלות] שאינו נוהג אלא בפני הבית], וא"כ היובל אינו זכר למקדש, ואולי כוונתם שנתפלל שיחזור היובל.

ובכתבי הגרי"ז [הגדה של פסח] מובא לבאר, דחלוקה מצות לולב, דאף שעיקר התקנה היתה זכר למקדש, מ"מ התקנה היתה שהמצוה שהיתה בזמן הבית מדאורייתא תנהג גם בזמן הזה, אבל בספירת העומר אין כאן את עצם המצוה הנוהגת בזמן הבית, שבוה"ז אין לנו קרבן העומר, אלא שחכמים חידשו מצוה חדשה זכר למקדש, וראיה לזה, דהלא אמימר מני יומי ולא שבעה כיון שאינו זכר למקדש, הרי שלא עשאוהו ממש כעין של תורה.

אשר לפי"ז ביאר דברי התוס', דדוקא בספירת העומר בזה"ז שהיא תקנה מחודשת שאינה אלא זכר למקדש [כנ"ל שבוה"ז אין מקיימים אותה בשלמות], אומר אח"כ יהי רצון שיבנה ביהמ"ק ונקיים את המצוה כפי היתה אז [שמקריבין את העומר והסופרים לה שבע שבועות], משא"כ בשופר ולולב דהוה קיום אותה המצוה עצמה, אלא שבוה"ז היא מדרבנן, לכן אין אומרים בהם יהי רצון שיבנה בית המקדש, עכ"ד.

וכבר קדמו בפמ"ג [משבצו"ז סי' תפ"ט סק"ג] וז"ל, אומרים יהי רצון שיבנה המקדש, עתוס' מגילה וכו', דעתה רק מזכירין זכר למקדש, ספירה בזמן הזה דרבנן לרוב פוסקים, מבקשים יהי רצון כו' ונעשה עומר כמצותו, מה שאין כן לולב שבעה זכר למקדש אין אומרים יהי רצון, דמקיימין עשייה כמו במקדש, ובכריכה זכר למקדש אין אנו

בי"ד, דכתיב שבעה שבועות תספר לך, [ולשון לך משמע ספירת בי"ד כמבואר ברבינו הלל ובדברי הראשונים הנ"ל], ואין זו חובת גברא בעלמא, אלא מדיני קידוש חג העצרת הוא שצריך קידוש בי"ד כשאר כל המועדות, ולכן כאן כתיב 'מהחל חרמש בקמה' דזה נוהג רק בזמן הבית שיש מצות קצירה.

[ויש להוסיף עוד, דהנה בעניני ספיה"ע הארכתו בביאור שיטת הראשונים דמצות ספיה"ע נוהגת בזה"ז, דאף דכתיב מיום הביאכם את עומר התנופה, זה קיים גם בזמן הזה, כמש"נ שם עפ"י המבואר במדרש דיום ט"ו ניסן תורת 'חג העומר' עליו, וחג זה ישנו אף בזה"ז, ושפיר איקרי יום הביאכם את עומר התנופה, יעו"ש, אכן קרא דהכא דכתיב מהחל חרמש בקמה, היינו מצות בי"ד דאינה נוהגת אלא בזמן קצירת העומר].

ויש לפלפל בזה, דהנה כבר נתבאר לעיל טעם נוסף בדיון קידוש בי"ד לחג השבועות, דהוא חייל ע"י קידוש בי"ד לחג המצות, וממילא נ' יום ממחרת השבת מקודש הוא לחג העצרת, ולמש"נ הדברים מכוונים מאד, דספירת נ' יום כתיב בה ממחרת השבת וגו' והקרבתם מנחה חדשה לה', והיינו שמונים נ' יום מחג המצות עד יו"ט דעצרת שמביאים בו שתי הלחם, וכ"ז כלפי יו"ט דעצרת שהוא מקודש יום א' אחר נ' יום מפסח.

אך כלפי קידוש חג השבועות, ששבוע שלם מקודש לחגיגה כמש"נ, הרי זה נלמד מדכתיב מהחל חרמש בקמה תספר לך וגו', והתם לא כתיב ממחרת השבת, דהתם תחילת הספירה לא תליא כלל בחג המצות, אלא מהחל חרמש בקמה, ובוה"ז ע"כ צריך קידוש בי"ד מחודש על חג השבועות, ולמש"נ הרי דבוה"ז באמת יש קידוש בי"ד, דכתיב בהך קרא גופיה שבעה שבועות תספר לך ועשית חג 'שבועות' לה' אלהיך.

דברי רבינו ירוחם דאין מברכין בזה"ז על ספירת שבועות 'זכר למקדש' ברכה על מצוה זכר למקדש א. ספיה"ע ב. כורך ג. ערבה ד. לולב כל ז' אמר אביי מצוה למימני יומא ומצוה למימני שבעה, רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבעה, אמימר מני יומי ולא מני שבעה, אמר זכר למקדש הוא [מנחות דף סו.].

רבינו ירוחם [נתיב ה' ח"ד] תמה למה אין מברכין ב' ברכות חלוקות, א. על ספירת הימים, ב. על ספירת השבועות, כיון דב' מצוות חלוקות המה, והן כתפילין של ראש ושל יד דמברך עליהם ב' ברכות. עוד הקשה היאך אנו סומכין היום י"ד יום שהם ב' שבועות, והיום כ"א יום שהם שלשה שבועות, והיה לנו לומר היום י"ד יום והיום ב' שבועות, אבל מה לנו לומר שהן ב' שבועות וכי אין אנו יודעין שי"ד יום הן ב' שבועות.

וכתב ליישב וז"ל, משום דכתיב ז' שבועות תספור לך וגו', וכתב נמי מיום הביאכם את עומר וגו' ז' שבתות תמימות תהיין, נמצא שלא נכתבה ספירת שבועות כי אם גבי העומר, אבל ספירת הימים לא כתיב גבי עומר, נמצא דספירת הימים הוא מן התורה אפילו בזמן הזה, וספירת השבועות [אינה נוהגת אלא] בזמן דאיכא עומר, והיו מברכין זה על זה בזמן שביהמ"ק קיים, [ונמצא דבוה"ז מה"ת מצוה רק בספירת הימים], עכ"ד.

וכן דעת הרמ"ה באגרותיו [בית אהרן אות ע"ט], אלא שהוא דרש כן ממקרא אחר, דמנין הימים כתיב [פרשת ראה] שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה, הרי דמנין השבועות תליא בקצירת העומר, וזהו רק בזמן הבית שקוצרין ומביאין קרבן עומר, אכן מנין השבועות כתיב [פרשת אמור] וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם וגו', דעיקר המנין תליא ממחרת השבת, ולכן מנין הימים נוהג אף בזה"ז ממחרת השבת.

[ובחמדת ישראל (נר מצוה אות ל"ו) הביא דברי החינוך (מצוה ש"ו) דמצות ספיה"ע נוהג בזמן הבית מדאורייתא ובזמן הזה מדרבנן, ובמנחת"ח (סק"ג) כתב דזהו כדעת רוב הראשונים דמצות ספיה"ע בזה"ז מדרבנן, ותמוה דבסוף המצוה כתב החינוך שבוה"ז אם לא מנה ימים אלו ביטל עשה, ותירץ בחמדת ישראל דבסוף דבריו כתב שאם לא מנה הימים ביטל עשה, וי"ל דמנין שבועות אינו אלא מדרבנן, וכדעת רבינו ירוחם].

ומעתה כתב רבינו ירוחם ליישב ב' קושיות הנ"ל, דבזמן הזה אין חובת ספירת אלא בימים, ועל זה מברכין, ואילו את השבועות אין אנו סופרים אלא זכר למקדש, ובדבר שהוא זכר למקדש לבד אין מברכין עליו, כמו שאין מברכין ברכת המצות על הכריכה בליל פסח, ואין מברכין על נטילת ערבה בשביעי של סוכות, משום שכל אלו אינם אלא זכר למקדש, ולכן מערביין את מנין השבועות יחד עם מנין הימים, עכ"ד.

הר"מ בספה"מ [עשה קס"א] כתב שספירת הימים והשבועות מצוה אחת היא, וכתב וז"ל, ואל יטען אמרם 'מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבעה' ותחשוב שהן שתי מצוות, כי כל חלק וחלק מחלקי אי זה מצוה שיהיו לה חלקים מצוה לעשות החלק ההוא ממנה, והראיה בהרורה על זה היותנו מונים השבועות גם כן בכל לילה באמרנו שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים, ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה לא היינו מסדרין מנינם כי אם בליל השבועות לבד, והיינו אומרים שתי ברכות, אקב"ו על ספירת ימי העומר, ועל ספירת שבעה שבועות, ואין הדבר כן, אבל המצוה היא ספירת העומר ימי ושבועותיו, עכ"ד הר"מ. והנה רבינו ירוחם פליג בזה על הר"מ בתרתי ולשיטתו, שכן דעת רבינו ירוחם דבאמת בזמן הבית מברכין ב' ברכות, על ספירת הימים ועל ספירת השבועות, ומה שאין מברכין בזה"ז ב' ברכות הוא לפי שאין

סיון כלל, פעמים שחל בה' בסיון פעמים בו' פעמים בז' [ר"ה ו:], וזהו שכתב רבינו הלל דחג העצרת תליא בספירת בי"ד חמישים יום מפסח. הן הן דברי התו"כ והפסיקתא זוטרתא הנ"ל גבי מקרא קודש האמור בעצרת, דהיינו בבי"ד, היינו דאף קדושת עצרת צריכה קידוש בי"ד, [ואפשר לפי דעת הר"ח, דכאשר בי"ד מקדשים חודש ניסן הרי הם אומרים ביום ט"ו לחודש ניסן יהא חג המצות, וביום החמישים לו יהא עצרת, אמנם נראה, דענין קידוש מועדות עפ"י בי"ד היינו משום שהמה שייכי לזה החודש, ואילו עצרת אינו שייך לימי החודש כלל, ופשוט].

בביאור המקראות בדיון ספירת בי"ד וספירת כל יחיד א. ספירת ימים ליו"ט ב. ספירת שבועות לקרבנות עצרת

והנראה בזה להוסיף דבר נפלא בדקדוק המקראות בזה, ובהקדם סוגיא דמצות ספירת העומר במנחות [דף סו.], וכך אמרו שם, מצוה למימני יומי, ומצוה למימני שבעה.

ברבינו ירוחם [נתיב ה' ח"ד] חידש שיש ב' מצוות חלוקות, א. ספירת הימים ב. ספירת השבועות, וחלוקים המה, דמצות ספירת השבועות אינה נוהגת בזה"ז דליכא עומר, דכתיב ביה וספרתם לכם וגו' מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות, אכן במצות ספירת הימים כתיב 'תספרו חמישים יום' [ולא לעומר], וכיון שאין הספירה לעומר, שפיר נוהג מה"ת אף בזה"ז דליכא עומר, [ועל בית הלוי ח"א סי' ל"ט].

[ורבינו ירוחם שם הקשה למה אין מברכין ב' ברכות על ספירת הימים והשבועות, ותירץ דבזמן הבית באמת בירכו ב' ברכות על הנך ב' מצוות, אכן בזה"ז אין מברכין אלא על ספירת הימים, דספירת הימים חיובה מה"ת ומברכין עליה, אבל ספירת השבועות חיובה רק זכר למקדש, ואין מברכין על מצוה שעיקרה זכר למקדש, כמו כורך דליל פסח וכן ערבה, וזוהי כוונת אמימר שם דמני יומי ולא שבעה היינו לענין הברכה].

ובחמדת ישראל נר מצוה [אות ל"ו] הביא דברי החינוך [מצוה ש"ו] דמצות ספיה"ע נוהגת בזה"ז רק מדרבנן, ובמנחת"ח [סק"ג] כתב דזהו כדעת רוב הראשונים, ותמוה דהא בסוף המצוה כתב החינוך שבוה"ז אם לא מנה ימים אלו ביטל עשה, ותירץ בחמדת ישראל דבסוף דבריו כתב שאם לא מנה הימים ביטל עשה, וא"כ י"ל דמנין השבועות הוא מדרבנן, ומנין השבועות מה"ת, וכדעת רבינו ירוחם.

ואף הרמ"ה באגרותיו כתב כן, עפ"י הא דמבואר בחגיגה [דף יז:] דמנין השבועות כתיב כאן בפרשה דכתיב 'שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה', הרי דמנין השבועות תליא בקצירת העומר, וזהו רק בזמן הבית שקוצרין ומביאין קרבן העומר, אכן מנין הימים כתיב בפרשת אמור וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם וגו', דעיקר המנין תליא ממחרת השבת, ולכן מנין הימים נוהג אף בזה"ז ממחרת השבת.

ובאור שמח [פ"ז תמידין ומוספין הכ"ב] כתב דבר מחודד בביאור שיטת רבינו ירוחם והרמ"ה, דהנה איתא בחגיגה [דף יז:] ובתוס' [ד"ה מצוה] אמרה תורה מנה נ' ימים דכתיב תספרו חמישים יום וקדש יום אחד עצרת, מנה שבעה שבועות דכתיב שבעה שבועות תספור לך וקדש שבוע שלם לתשלומי קרבנות חגיגה, ומבואר דיש ב' מנינים חלוקים בספירת העומר, א. חמישים יום לקדש יו"ט, ב. ז' שבועות לקידוש שבוע לחגיגה.

והוסיף דבמצות מנין השבועות הכתובה בפרשה כאן הוזכר שהחג נקרא חג השבועות, והוא לפי שחוגג והולך ז' ימים, [ויש להוסיף דהפרשה כאן עיקרה מיירי מעניני קרבנות ראייה וחגיגה], ואילו מצות מנין הימים כתובה בפרשת אמור, דכתיב וספרתם לכם ממחרת השבת וגו' חמישים יום, ושם באמת לא נקרא חג השבועות כי אם עצרת, לפי שמצות מנין הימים עיקרה לחג העצרת שהוא יום אחד.

אשר עפ"י"ז ביאר דעת הרמ"ה [דמצות ספירת הימים נוהגת בזה"ז], כי מנין הימים ממחרת השבת הוא עד 'חג העצרת' הנוהג אף בזמן הזה, אכן מנין השבועות עיקרו שייך לתורת 'חג השבועות' אשר נוהג שבעת ימים, דבוה"ז מונים שבעה שבועות לצורך קידוש שבוע אחד, ולכן אין מצוה זו נוהגת אלא בזמן הבית שבאמת חוגגין ז' ימים, ולכן כתיב ביה מהחל חרמש בקמה, דדין קצירת העומר נוהג באמת רק בזמן הבית.

ויסוד נפלא לזה הביא הגאון רבי מאיר שמחה ממשה ערוכה במו"ק [דף י"ט], דדעת ר"א שם דעצרת בזה"ז דוחה אבלות רק יום אחד, ואילו בזמן הבית דוחה אבלות שבעה, וביאר דבזמן המקדש הרי דתורת חג השבועות הוא שבעה ימים, כיון ותשלומי קרבן חגיגה המה שבעה ימים, ואף שאינם ימים העצורים באיסור מלאכה, מ"מ ימי חג נינהו, ומאחר דחשיב חג של שבעה ימים, הרי הוא דוחה שבעה ימי אבלות.

ולכאורה נראה לפי דברי האור שמח, דבאמת חלוקים המה ימים אלו [ו' הימים] שאחר העצרת, דאינם נוהגים אלא בזמן הבית ולא בזמן הזה, דמאחר דבוה"ז אין לנו הקרבת חגיגה בטל תורת ימים אלו לחגיגה [ונפ"מ לברכת שהחיינו על יו"ט דעצרת, דבחך יעקב [או"ח סי' תע"ג סק"א] כתב דאפשר לברך גם בו' ימי תשלומין, ולדברי האור שמח בשיטת ר"א יש לדון דבוה"ז אין לברך שהחיינו לאחר היום הראשון].

ויש להוסיף, דבאמת ב' פרשיות חלוקות נאמרו במצות ספירת העומר, וחלוקים המה בגדיהם, א. פרשת ספירה המוטלת על כל יחיד ויחיד, דכתיב בפרשת אמור וספרתם לכם [לכל אחד ואחד כדרשת הספרין], ולדעת מקצת ראשונים התם נאמרה גם ספירת ימים [חמישים יום] וגם ספירת שבועות [שבע שבתות], ב. פרשת ספירה המוטלת על

מברכין, אף אי הוה ודאי הלכה כהלל, מ"מ דיעבד יצא בכל אחד לבדו וכו', עכ"ד.

[ואמנם יעוין בכתבי הגר"ז מנחות (דף סו.) שנקט דאף מצות לולב כל שבעה אינו מעשה מצוה כי אם עיקרה זכר למקדש, וראיה לזה ממה שיש הרבה פסולים שהמה פסולין במקדש, ועכ"ז אינם פסולים בגבולין כל שבעה, ע"כ דגוף התקנה אינו לקיים מצות לולב כל שבעה כפי שהיה במקדש, אלא שהוא חלות מצוה מחודשת לעשות זכר למקדש, ולכן אין מעכבים בו כל תנאי ההכשר המעכבים בלולב דמקדש יעו"ש].

והנראה בביאור כל זה בסגנון אחר מעט, בהקדם מה שיש לעיין בטעם דס"ל דאין מברכין על מצוה שעיקרה זכר למקדש, והרי מ"מ חובה היא מדרבנן, וכי חובתה פחותה משאר מצוות דרבנן שמברכין עליהם, אשר נראה דהוא לפי דבאמת אין עלה חלות שם 'מצוה' בעצמותה, כי אם עיקרה 'חובת גברא' לעשות זכר למקדש, וכלל הוא דאין מברכין אלא על 'מצוה', ולא על מה שחייב לעשותה מדרבנן, וכפי שיבואר.

ויסוד הדבר בחידושי מרן ר"ז הלוי [הל' ברכות] שעמד על מה שאין מברכין ברכת המצוות על המנהג, והרי לדעת הר"מ [פ"ב ממרים ה"ב] נצטוונו מה"ת לקיים את המנהגות, מדכתיב לא תסור ועשית ככל אשר יורוך, וביאר דמה דאין מברכין על המנהג אינו משום שא"א לומר 'ציונו', אלא משום שלא תיקנו ברכה אלא על חפצא של מצוה, ולא על מנהג, והארכתי במקו"א, אשר דכותה י"ל דאין ברכה על 'זכר למקדש'.

הן דברי רבינו ירוחם, דאין מברכין ברכת המצוות על מצוה שעיקרה זכר למקדש, לאשר אין בה שם 'מצוה' בעצמותה, אף שחובה לעשותה מתקנת חכמים, ואשר לפי"ז ניחא מה שמברכין ברכת המצוות על הלולב, דאף שעיקר התקנה נולד מחמת חובת עשיית ציון למקדש, כמו שדרשו בסוכה שם מדכתיב ציון היא דורש אין לה, עכ"ז מהשתא קבעו חכמים כמעשה מצוה, וכיון דמצוה היא צריך לברך ברכת המצוות.

אשר לפי"ז נראה דבאמת מצוה זו של הכריכה היא מצוה מחודשת לעצמה, ואין זה מצות מצוה עם מצות מרור בב"א, אלא מצות אכילת 'כריכה' היא זו, ואשר לכן לא סגי במה שבירך על המצה לחוד ועל המרור לחוד לפטור את כריכת המצה והמרור, לאשר אין כאן מצות מצוה ומצות מרור בב"א, אלא עיקרה מצוה זכר למקדש, וא"כ שם המצוה היא 'אכילת הכורך', ומן הדין לברך עליה, וע"כ דאין מברכין על זכר למקדש.

והמקור לחלק בין המצוות מבואר בתור"ד בסוכה [דף מד:] ובפסקיו [פ"ד סוכה], שהקשה בהמבואר שם שאין מברכין על המנהג [ערבה], ממה דמברכין על מנהג קריאת ההפטרה במנחה [שבת כד.], ובקריאת ההלל ב"ח [תענית כח:], ותיריך וז"ל, כל דבר שהוא נוהג חובה ונהגו להוסיף עליו מברכין על אותו מנהג, כגון ההפטרה שנוהגת שחרית חובה והוסיפו לנהוג גם במנחה, וכגון ההלל שנוהג חובה בגולה כ"א ימים, והוסיפו לנהוג גם ב"ח.

הלא מעתה ניחא מה דספירת העומר תקנוה כחפצא של דרישת ציון וזכר למקדש, והוא משום דרבינו ירוחם לשיטתו אויל דמצות ספירת השבועות מצוה מיוחדת היא לעצמה, דס"ל דמברכין עליה [בזמן הבית] ברכה מיוחדת לעצמה, משא"כ מצות לולב שנוהגת אף בזה"ז ביום הראשון מה"ת, בזה תיקנו חכמים בשאר הימים כחפצא של מצות לולב, ויסוד הדברים מבואר גם בדברי הגר"פ ליישב עיקר דברי רבינו ירוחם, ולמש"נ נתבאר הדברים.

הלא לפי"ז נראה בביאור דברי התוס', דספירת העומר בהחפצא הוה מעשה של זכר למקדש, משא"כ בשופר ולולב דהויין חפצא של מצוות, ולא תיקנו לומר יהי רצון שיבנה בית המקדש אלא בספי"ה שעיקרו זכר. הן דברי הדרישה הנ"ל לחלק בין ספירת העומר שאינה אלא הזכרה לבנין בית המקדש, לבין שופר ולולב שהן מ"ע, לא שהן מצוות עשה דאורייתא, אלא שהן חפצא של 'מצות עשה' ולא זכר למקדש, ונפלא.

והעירוני למש"כ הגר"ז [סי' תפ"ט סעי' י"א] וז"ל, אחר הספירה אומרים יה"ר, לפי שעכשיו אין אנו סופרין אלא זכר למקדש, ואין בספירה זו עשיית מצוה כלל, שהמצוה היא לספור לעומר, ועכשיו אין לנו עומר לספור לו, אלא שאחכמים תקנו לספור זכר למקדש, לפיכך מתפללים שיבנה ביהמ"ק ונקיים המצוה כתיקונה עכ"ל, הן הן הדברים דמצות ספירת העומר אין בה מצוה כלל, ואף מדרבנן, ואינו אלא דין זכר למקדש.

העיסור [הל' מצה] והרשב"א [ח"ג סי' רפ"ד] כ' וז"ל, איתא בהגדה, בשעה שאמר להן משה רבינו ע"ה תעבדון את האלהים על ההר הזה, אמרו לו ישראל, משה רבינו אימתי זו, אמר להם לסוף חמשים יום, והיו מונין כל אחד ואחד לעצמו, מכאן קבעו חכמים לספור העומר בזה"ז, שהרי עכשיו אין אנו מביאין לא קרבן ולא עומר, אלא שאנו מחשבין יום לשמחת תורה כמו שישאר לנו באותה שעה, וסמך סופרים הוא.

הרי דאף בזה"ז ליכא החפצא דמצוה של ספירת העומר, וכל מה שאנו מונין אינו אלא מנין ימים בין פסח לעצרת, ומה שתיקנו למנות כן הוא זכר למקדש שמנו ספירת העומר, ע"כ דעיקרה מצות זכר מקדש.

בביאור דברי בעל המאור שאין מברכין שהחיינו על ספי"ה ע

א. לא החמירו ב. עיקרו לזכר וצער ג. אינה מצוה ד. אינו מזמן לזמן

המאור בשילהי פסחים הביא קושית הראשונים למה לא תיקנו לברך ברכת שהחיינו על ספירת העומר, ותיריך וז"ל, כללו של דבר אין לנו להחמיר בספירת העומר שאינו אלא לזכר בעלמא, והכין אסיקנא בדוכתא במנחות [דף סו.] דאמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא, עכ"ד, ולכאורה דבריו צ"ב דאף שלא תיקנו כל מעשה המצוה לפי שאינו אלא זכר למקדש, עכ"ז עדיין למה לא נברך ברכת שהחיינו, וצ"ע.

עוד תירץ המאור שם וז"ל, ועוד שלא מצינו ברכת זמן אלא בדבר שיש בו שום הנאה כגון נטילת לולב שהוא בא לשמחה, ותקיעת שופר לזכרון בין ישראל לאביהם שבשמים, ומקרא מגילה דחס רחמנא עלן ופרקינן, ופדיון הבן שמברך אבי הבן שהחיינו לפי שיצא בנו מספק נפל, דכל ששה שלשים יום באדם אינו נפל, ולספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה, אלא לעגמת נפשנו לחרבן בית מאוינו, עכ"ד, וכל דבריו צ"ב.

ובכתבי הגר"ז מנחות [דף סו.] כתוב לבאר דברי בעל המאור, דהנה יש לחקור במצות ספירת העומר, האם היא העתקת המצוה שהיתה בזמן הבית, וזכר למקדש מקיימים את המצוה גם בזה"ז, או דהוי מצוה מיוחדת שתקנו חכמים זכר למקדש, ואשר עפי"ז ביאר דברי בעל המאור דאין מברכין שהחיינו על מצוה שעיקרה מצוה חדשה זכר לחורבן המקדש, שכן עיקר ברכת שהחיינו בא על מצוה שיש בה שמחה.

עוד אמר בזה לבאר חובת לולב בגבולין כל שבעה, דאין זה העתקת המצוה שהיה במקדש, אלא עיקרה מצוה חדשה של זכר למקדש, ואשר לכן יש הרבה פסולים שנוהגים במקדש ואין נוהגין במדינה, עכ"ד הגר"ז.

ואשר מעתה נבוא בביאור דברי התוס' במגילה שם, דס"ל דחלוקים המה בזה מצות לולב ממצות ספירת העומר, שכן מצות לולב בגבולין כל שבעה היא העתקת מצות לולב שבמקדש, משא"כ ספירת העומר דאין לנו בזה"ז חפצא של ספירת העומר מאחר שאין לנו עומר, [וכמש"נ לעיל עפי"ד התור"ד דמצוה שאין נוהגת בזה"ז כלל נקבעה כדרישת ציון וזכר למקדש], לכן אחר מצות ספירת העומר מבקשין שיבנה בית המקדש.

אשר למש"נ נראה להוסיף דבאמת חלוקים המה בעיקר חלות שם מצוותם, דמצות לולב ושופר הרי הם 'מצוות', משא"כ מצות ספירת העומר אינו חפצא של 'מצוה' כלל, אלא הוה חובה לעשות זכר למקדש, והן הן דברי רבינו ירוחם הנ"ל שאין מברכין על מצות ספירת העומר [השבועות] בזה"ז כיון שאינו אלא זכר למקדש, דהיינו משום דאין זה חפצא של מצוה כלל, אלא 'חובה' לעשות זכר למקדש, ואין ברכה על כך, כנ"ל.

מעתה נראה לבאר גם תירוצו הראשון של המאור, שלא החמירו בברכת שהחיינו אלא על 'מצוה', פרט לספירת העומר בזה"ז [אף לרוב הראשונים דמברכין על מצוה זו] שלא החמירו בה לברך שהחיינו, ויש לדון.

והנה כבר הובא לעיל מש"כ בכתבי הגר"ז מנחות שם דמצות לולב כל שבעה בגבולין עיקרה מצות זכר למקדש, וראיה לזה הביא ממה דמבואר בסוכה [דף כט:] דאין אדם יוצא ידי חובתו בלולב השאלו דכתיב ולקחתם לכם, אבל ביו"ט שני השאלו כשר, וצ"ע למה לא תיקנו שתהא מצות לולב כל שבעה בגבולין כמו שהיה במקדש, ע"כ דעיקר המצוה כל שבעה הוא זכר למקדש, ולכן סגי במעט זכר למקדש בלא כל פרטיה.

אכן כבר עמדו האחרונים בזה, דהנה מפורש בטור [סי' תרס"ב] דאם חל יום ראשון של סוכות בשבת מברך שהחיינו ביום השני של סוכות, כיון שהוא יום הראשון שנוטל את הלולב, וכן פסק בשו"ע [שם ס"ב], ואילו לדברי הבעה"מ שאין מברכין על מצוה שעיקרה זכר למקדש, אי"כ מן הדין שלא לברך ברכת המצוות על לולב ביום שני, כי הרי כל עיקר מצות לולב ביום שני אינו אלא זכר למקדש, וצ"ע.

אשר מבואר מזה, דמצות לולב עיקרה אינה חפצא של זכר למקדש, כי אם עיקרה מעשה מצוה כנטילת לולב ביום ראשון דגבולין, ולכן שפיר מברכין עליו ברכת שהחיינו, משא"כ מצות ספירת העומר עיקרה ומהותה אינה אלא זכר למקדש, והן הן דברי התוס' במגילה שם לחלק בין מצות ספירת העומר לבין מצות לולב, שכן מצות לולב עיקרה מצוה, ואילו ספירת העומר עיקרה זכר למקדש, וככל מש"נ לעיל.

ומעתה מיושבת היטב שיטת רבינו ירוחם דאין מברכין על מצוה שעיקרה זכר למקדש, דוגמת מצות ספירת העומר [מנין שבועין] וכורך, שכן דוקא מצוות שעיקרן זכר למקדש אין מברכין, משא"כ לולב, וככל מש"נ.

קושית האדר"ת באכל בלא הסיבה שיסמוך על הכורך

והנה בליל הסדר אנו אומרים באכילת הכורך, זכר למקדש כהלל, כן עשה הלל בזמן שבית המקדש היה קיים, היה כורך פסח מצוה ומרור ואוכל ביחד, לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו.

ומפורסמת היא תמיהת האדר"ת בהא דאיתא בפסחים [דף קח.] דאם לא היסב בשעת אכילת מצוה לא יצא, ופי' הראשונים שלא יצא ידי

חובת מצוה, וכ"ה לדינא [סי' תע"ב ס"ז]. ויש לתמוה, דאף שלא היסב מדאורייתא יצא ידי חובתו, שהרי עיקר דין הסיבה אינו אלא מדרבנן, ונמצא שאין לפניו אלא מצות מצוה דרבנן, וא"כ בשעת אכילת כורך יש לפניו ב' מצוות דרבנן, מצוה, ומרור בזה"ז, ואין מבטלות זא"ז.

והרי מפורש בפסחים [דף קטו.] דמה שאינו יוצא ידי"ח מצוה באכילת כורך הוא משום דמרור [שחובתו מדרבנן] מבטל את המצה [שחובתה מדאורייתא], אך כיון דתרווייהו מדרבנן אין מבטלות זה את זה.

בש"ת מהרש"ם [ח"ו סי' ל"ח] השיב להאדר"ת דלא קשיא, שגם לדעת חכמים דאינו יכול לאכול שניהם ביחד, היינו משום דמצות מצוה דאורייתא בטלה באכילת מרור [שחויבו מדרבנן], אך מאחר שאכל מרור כבר יצא ידי חובת מרור, הרי מעתה אתי מרור רשות ומבטל מצוה שחובתה מדרבנן [אחר שאכל בלא הסיבה], אלא שכתב דתמיהה זו נכונה מאד, דעדיין קשה שלא יאכל מרור לחוד, רק יאכל מיד כורך מצוה ומרור, וצ"ע ג.

האדר"ת כתב ליישב, דמצוה דרבנן של הסיבה אינה שוה למצוה דרבנן של אכילת מרור, באופן דשוב אמרינן דמצוה דרבנן של מרור מבטל ליה למצוה של מצוה [שכן חובת מצוה חובתה מדרבנן גדולה יותר מאשר של הסיבה וכנ"ל], והשיב לו המהרש"ם שתירוץ זה נסתר מדברי התוס' בפסחים שם [ד"ה אלא] דאי הלכתא כהלל [דאין יוצא ידי"ח מרור אלא בכריכה עם מצוה] אין מרור דרבנן מבטל למצה דרבנן, עכ"ד.

ולעניותי יש לקיים דברי האדר"ת בפשוטו, שכן חובת מצוה אחר שאכל בראשונה בלא הסיבה אינה חובה מדרבנן בלבד, אלא מדרבנן הרי הוא חייב לקיים מצות מצוה שעיקרה דאורייתא, שכן חכמים תיקנו שצריך לקיים מצות מצוה בהסיבה, וכל שאכל בלא הסיבה עדיין מוטלת עליו חובה [מדרבנן] לקיים את מצות מצוה של תורה, ואך דמדאורייתא יצא ידי חובתו, ומרור שעיקרו דרבנן מבטל את מצות מצוה דאורייתא.

ויש לציין בזה מה שכתב במנח"ח [מצוה י'] בדין מי שנסתפק אם אכל כזית מצוה בליל פסח שהוא חייב לאכול מספק, דאם אכל בשנית בלא כוונה יצא לדעת הר"מ דספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, שכן במצוה דרבנן אי"צ כוונה, וביאורו דדעתו דמה שתיקנו חכמים דספק דאורייתא לחומרא היינו שתיקנו מצוה חדשה, ולכן אף שלא יקיים מצוה של תורה באכילה שניה, חייב בכך, אלא שהוא תמוה מסברא.

והגאון מטשעבין [ח"ג סי' ב'] השיג עליו, דחובת חכמים היא לצאת ידי"ח מדאורייתא בודאי, וכל זמן שאכל בלא כוונה לא יצא ידי"ח מה"ת, ואם באכילה שניה לא תתקיים מצותו מדאורייתא למה חייבוהו בספק לקיים המצוה שנית, עכ"ד, [ויעוין מש"נ בארוכה בעניני פסח ליישב שיטת המנח"ח], וזה סמך למש"נ דכאשר חובת חכמים לקיים מצוה דאורייתא באופן מסוים אין גדרו כסתם מצוה מדרבנן, והוא מחוור.

אכן לדעת הלל דס"ל דאין יוצא ידי חובת מצוה ומרור אלא בכריכה, לדידיה ודאי סגי לאכול מצוה בתחילה [לקיים מצוה דאורייתא] ואח"כ לאכול מצוה ומרור בכריכה, דשניהם עיקר חובתם מדרבנן בלבד.

המהרש"ם תירץ קושית האדר"ת עפי" המבואר בפמ"ג [משבצו"ז סק"ז] בשם הפוסקים דלכתחילה מיהא צריך לאכול מצוה לחוד ומרור לחוד, ולכן לכתחילה לא יסמוך על מצות המרור שבכריכה, יעו"ש, ועדיין צ"ע.

והנראה ליישב עפי" מש"נ דמצות כורך אינה העתקת 'מצות' כורך שהיה בזמן המקדש, אלא עיקרה 'חובת' דרישת ציון, כדיליף לה בסוכה שם מדכתיב דורש אין לה דציון בעי דרישה, וא"כ אין זה חפצא של מצוה אלא חובת גברא לעשות זכר למקדש, וכמש"נ הרבה נפ"מ בזה א. ברכת המצוות ב. ברכת שהחיינו, וממילא נחשב כחפצא של רשות כלפי מצוה, ולכן מרור [זכר למקדש] מבטל ליה למצה שעיקרה מצוה.

אכן זה תליא בעיקר מצות כורך זכר למקדש, דהנה לשון הש"ס בפסחים [דף קטו.] השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, מברך על אכילת מצוה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצוה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה, זכר למקדש כהלל, ע"כ, ויל"ע דבפשוטו לדעת הלל חובה מדרבנן היא לאכול מצוה ומרור בב"א, וא"כ למה אמרו שאין זה אלא זכר למקדש, דמשמע שאף מדרבנן אינה חובה.

ובפמ"ג [משבצו"ז סי' תע"ה סק"ז] כ' וז"ל, ואי קשיא 'זכר' למקדש, הא מדרבנן מצוה הוא, [והמש"ך להק' למה במרור לחוד לא אמרינן דהוה זכר למקדש], ואפשר שאומרים זכר למקדש בכריכה להודיע שעתה אין רשאים לצאת בכריכה לחוד, דהוה מבטל מרור דרבנן למצה דין תורה, ומשום 'זכר' למקדש דשם היה יוצאין לכו"ע בכריכה לחוד, דשניהם דין תורה, ומיהו אף האידינא מצוה דרבנן הוה לכורך להלל, עכ"ד.

אכן בדברי רבינו ירוחם מפורש דכל המצוה בזה"ז אינו אלא זכר למקדש, ואשר לכן לא תיקנו ברכה על זה, וכפי שיבואר, ולדבריו יכינו דבריו הנ"ל דמצות כורך אינה מצוה דרבנן אלא זכר למקדש, כדיבואר.

[ואולי הדבר שנוי בפלוגתת הראשונים מה עשה הלל, הראשונים כתבו שהיה כורך פסח מצוה ומרור, ולדעת הר"מ היה כורך מצוה ומרור, דלדעת הראשונים דעיקר הדין הוא לכורך עם פסח א"כ בזה"ז שאין פסח אין זה אלא 'זכר' למקדש, אך לדעת הר"מ י"ל דחובה היא מדרבנן לכורך המצה עם המרור, שו"ר מה שהעלה בכתבי הגר"ח בשם הגר"ז פלוגתת הר"מ והראשונים כנ"ל, והוא מכוון מאד עם כל מה שנתבאר].



הרה"ג שלום טוויל שליט"א בעמח"ס "פסקי בן איש חי" ומרבני בית ההוראה "אהבת שלום"

ביאורים בהלכות ספירת העומר

שיעור איסור אכילה קודם ספירת העומר

הרמ"א סי' תפ"ט ס"ד כתב, כשהגיע הזמן של ספירת העומר, אסורין לאכול עד שיספור ע"ש. ושיעור האכילה האסורה, מבואר בשו"ע סי' רל"ב ס"ג גבי אכילה לפני תפילת מנחה, דהיינו כשקובע סעודה, אבל לטעום דהיינו אכילת פירות מותר, והוא הדין לאכול פת כביצה כדרך שאדם אוכל בלא קבע, מותר ע"ש. וכ"כ המ"ב סי' רל"ה ס"ק ט"ז גבי אכילה לפני תפילת ערבית.

וצריך עיון מה שכתב הב"ח בספר אורח חיים (על הגש"פ) ה' ספירת העומר סעיף כ' וז"ל, בלילי שבתות אם הקדים והתפלל ערבית מבעוד יום אומר קידוש ועושה סעודה, ואח"כ כשיגיע זמן ספירת העומר שהוא חצי שעה אחר י"ב שעות סופר. ואם איחר שלא התחיל לקדש מבעוד יום וכו', אז צריך להמתין עד שיעבור חצי שעה אחר י"ב שעות, ויספור העומר ואח"כ יקדש ויטעם. מיהו אם ירצה לקדש קודם ספירה הרי זה מקדש, רק יזהר שלא יאכל פת קודם הספירה כי אם פחות מכביצה וכו' ע"ש. ומבואר שמוותר לאכול פת רק פחות מכביצה. וכן שנה ושילש שם בהמשך דבריו. וכן כתב בנן איש חי ש"א פרשת צו ס"ד גבי אכילה קודם בדיקת חמץ וז"ל, לא יתחיל שום מלאכה ולא יאכל עד שיבדוק, וטעימה בעלמא לאכול פירות או פחות מכביצה פת מותר קודם בדיקה ע"ש. והוא פלא שהרי כביצה נחשב עדיין לאכילת עראי כמבואר בשו"ע בס"י רל"ב. וכן כתב השו"ע בה' סוכה סי' תרל"ט ס"ב, מותר לאכול אכילת עראי חוץ לסוכה. וכמה אכילת עראי, כביצה מפת ע"ש. והוא ע"פ מה שמבואר בגמ' בסוכה דף כ"ו ע"א ובתוס' שם. וצ"ע.

גדר התחיל לאכול שמוותר להמשיך לאכול

הרמ"א סי' תפ"ט ס"ד כתב, כשהגיע הזמן של ספירת העומר, אסורין לאכול עד שיספור. ואפילו התחיל לאכול, פוסק וסופר. מיהו אם התחיל לאכול קודם שהגיע הזמן, אינו צריך להפסיק אלא גומר אכילתו וסופר אחר כך ע"ש. והמ"ב ס"ק כ"ה כתב, שמה שכתב הרמ"א שאף אם התחיל פוסק, היינו למ"ד ספירה בזה"ז דאורייתא, וא"כ לדידן דנקטינן ספירה בזה"ז דרבנן אינו פוסק, וכדלעיל בסיומן רל"ב לענין מנחה. ויש מאחרונים שכתבו דלפיכך חשב הרמ"א פה בענינו להחמיר כאותו דעה שהוא דאורייתא, משום שהוא דבר שאין בו טורח כלל להפסיק מעט ולספור ע"ש. ועל כל פנים אם התחיל קודם הזמן לכו"ע אינו פוסק.

ויש לעיין מה הגדר של התחיל לאכול, הדנה השו"ע סי' רל"ב ס"ב כתב, לא ישב אדם להסתפר סמוך למנחה, עד שיתפלל, ולא יכנס למרחץ ולא לבורסק, ולא לדין ולא לאכול אפילו סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה. ואם התחיל באחת מכל אלו, אינו מפסיק אף על פי שהתחיל באיסור וכו'. ומאימתי התחלת תספורת, משיניח סודר של ספרים על ברכיו. והתחלת מרחץ, משיפשוט לבושו העליון. והתחלת בורסקי, משיקשור בגד בין כתיפיו כדרך הבורסקים וכו'. והתחלת אכילה משיטול ידיו, וכתב המ"ב ס"ק דמי שרגיל להתיר איזורו בשעת אכילה, מקרי התחלה משיניח איזורו אף קודם נטילה (טור) ע"ש. ומבואר מכל זה, שהתחיל אין פירושו שהתחיל ממש באכילה, אלא כל שהתחיל להתכונן לאכילה, וכמו גבי תספורת שמשעת שהניח סודר הספרים חשיב התחיל. אולם יעויין ברמ"א סי' רל"ה ס"ב שכתב גבי תפילת ערבית, שאם התחיל לאכול אין צריך להפסיק, אבל אם לא התחיל לאכול, אף על פי שנטל ידיו, צריך להפסיק ע"ש. וכתב המ"ב ס"ק כ"ד, שלא דמי להתחיל סמוך למנחה דאינו מפסיק בדיעבד אם כבר נטל ידיו כמבואר לעיל בס"י רל"ב, דבמנחה כיון דזמנה מועט מירתת ולא אתי למפשע, משא"כ בערבית דזמנה בדיעבד כל הלילה, גזרינן דלמא אתי למפשע ויסמוך על אריכותה של לילה, להכי כ"ז שלא התחיל באכילה עצמה מטרחינן ליה להפסיק אף שנטל ידיו ע"ש. ולפי זה ספירת העומר שמצותה כל הלילה, דמי לתפילת ערבית, ולא חשיב התחיל לאכול, אלא עד שיתחיל לאכול ממש, ולא סגי במה שמכין עצמו לאכילה.

אלא שיש מקום עיון, הדנה הרמ"א סי' תפ"ט ס"ד כתב, כשהגיע הזמן של ספירת העומר, אסורין לאכול עד שיספור. והמ"א ס"ק י"א הקשה, שמבואר ברמ"א שרק משהגיע הזמן אסורים לאכול. ובשו"ע סי' רל"ב גבי תפילת מנחה וסי' רל"ה גבי תפילת ערבית מבואר, שגם חצי שעה קודם הזמן אסורים לאכול. וכתב ליישב, דשאני ספירת העומר, כיון דיש לו זמן לספור כל הלילה וכל היום שלאחריו, לא מחמירין כולי האי. ומכל מקום צ"ע מנ"ל הא, לכן יש להחמיר ע"ש. ומבואר בדברי הרמ"א, שמצות ספירת העומר קל דינה, שחשיב זמנה כל הלילה וכל היום שלמחרת, ולכן אין לאסור לאכול תוך חצי שעה קודם זמן המצוה. ולפי זה יש מקום לומר שגם גבי גדר התחלת אכילה, יש להקל בספירת העומר, וכל שמכין עצמו לאכילה שפיר חשיב התחיל. [ואולי גם לדעת המ"א שלא ניחא ליה בקולא של הרמ"א גבי אכילה תוך חצי שעה, מ"מ אפשר שנבי גדר תחילת אכילה, מודה לסברא זו, שהרי אכילה תוך חצי שעה חמירא טפי מקולא בגדר התחלת אכילה, וכדמוכח בתפילת מנחה, שאסור לאכול תוך חצי שעה, ומ"מ הגדר אכילה הוא לקולא. ועכ"פ בדעת הרמ"א שפיר יש לומר כן].

ספק אם דילג יום אחד

בשו"ע סי' תפ"ט ס"ח כתב, שם שכתב לברך באחד מהימים, בין ביום ראשון בין משאר ימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה. אבל אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה ע"ש.

מקור דין זה בתרומת הדשן ח"א סי' ל"ז (וכמו שהביא בב"י), שאם שכח לספור יום אחד, הדבר תלוי בפלוגתת הבה"ג והתוספות מנחות דף ס"ו, שלדעת הבה"ג שבע שבתות תמימות בעיניו, ואם שכח ולא ספר יום אחד

שוב אינו יכול לספור. ודעת תוס' שכל יום מצוה בפני עצמה היא, ואם שכח לספור יום אחד, סופר שאר הימים בברכה. ולענין דינא חיישינן לדעת הבה"ג, וסופר שאר הימים בלא ברכה. אבל אם מסופק אם שכח או לא, סמכין על שיטת התוס', וסופר שאר הימים בברכה ע"ש. וביארו הפר"ח והמאמר מרדכי ושאר אחרונים, דאיכא ספק ספיקא, שמא לא שכח לספור, ואם תמצו לומר ששכח, שמא הלכה כדעת התוספות דכל יום הוא מצוה בפני עצמה ע"ש.

ובספר רב ברכות מערכת ס' ד"ה ועוד נראה לכאורה (דף קט"ו), כתב לעורך, הדנה האחרונים נחלקו אם מועיל ספק ספיקא נגד חזקה, דהש"ך יור"ד סימן ק"י בכללי ס"ס אות כ"ט והט"ז ס"ק ט"ו וכתבו שספק ספיקא המנגד לחזקה לא מהני. והפר"ח כללי ס"ס אות ט"ז כתב שמהני ספק ספיקא נגד חזקה. וכן כתב הכרתי ופילתי בקונטרס בית הספק ד"ה ומה אעשה. ויש להוכיח דמהני ס"ס נגד חזקה מדברי השו"ע אור"ח סימן תפ"ט ס"ח גבי ספירת העומר, שאם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר הימים בברכה ע"ש. וכתב הפר"ח דהטעם הוא משום דאיכא ספק ספיקא, ספק אם דילג או לא. ואם תימצו לומר דילג, שמא הלכה כר"י שלא הפסיד הספירה ולפיכך יספור בברכה ע"ש. וכן ביארו המקראי קודש והמאמר מרדכי ומטה יהודה ועוד אחרונים. והא הכא חשיב איתחזיק, דהא בתחילת הלילה של אותו היום שמשופק בו, הנה הוא ברי לו שלא בירך, אלא הוא מסופק אם אח"כ בירך בתוך הלילה ההוא, ואפ"ה פסק דיספור בשאר הימים בברכה. וא"כ השתא נמצא דהגם שבתחילת הלילה הוא בחזקת שלא בירך עדיין, אפ"ה כיון שהוא מסתפק אם בירך אח"כ, מברך אז בשאר הימים בברכה. ולפי"ז נמצאנו למדים דמהני ספק ספיקא בדאורייתא גם במקום חזקה. ואע"פ דהכא אין החזקה מנגדת לשני הספיקות כי אם לספק אחד של אם בירך או לאו, אבל לספק השני של אם הלכה כר"י אין החזקה מנגדתו, עכ"ל אפשר להוכיח מזה אפילו במקום שהחזקה מנגדת לב' הספיקות נמי דינא הכי, דאין לחלק בין היכא דהחזקה מנגדת לב' הספיקות לבין היכא דמנגדת לחד ספק, יען כי אפילו במקום שהחזקה מנגדת לספק אחד, איכא למימר סוף סוף אכתי אי אזלת בתר חזקה לא נשאר כי אם ספק אחד, ואיך תתיר בספק אחד. ועיין בט"ז ס"ק ט"ו דמשמע להדיא כדברינו ע"ש. ומבואר שאם רק ספק אחד מתנגד לחזקה, היתר הס"ס טוב יותר ממה שהב' ספיקות מנגדים לחזקה, שאז ב' הספיקות נחלשים מחמת החזקה. אלא דמ"מ לדינא אין נפ"מ.

אך יעויין בשב שמעתתא ש"א פ"ח שכתב ההפך מזה, דרק בב' ספיקות שמנגדים לחזקה יש סוברים דמהני נגד חזקה. אבל בספק אחד המנגד לחזקה לכו"ע לא מהני, כי החזקה מכריע אותו ספק המנגדה, ונשאר רק ספק אחד. וכ"כ לדון הפמ"ג כללי ס"ס שפ"ד ס"ק כ"ח. וכן כתב החו"ד בכללי ס"ס הקצא אות כ"ז. ולפי"ז בנידון ספירת העומר שרק ספק אחד מנגד לחזקה, לכו"ע לית לן למיזל בתר ספק ספיקא.

ולעומת זאת יעויין בשו"ת רע"א מה"ק סי' כ"ה שכתב לדון לאידך גיסא, דבכה"ג שרק ספק אחד מתנגד לחזקה, לכו"ע אזלינן בתר ספק ספיקא ע"ש. ולפי"ז בנידון ספירת העומר דרק ספק אחד מתנגד לחזקה, לכו"ע אית לן למיזל בתר ס"ס. ועיין בדר"ת ס"ק שני"ב.

ויוצא מזה, שבנידון דין שישנה חזקה שמתנגדת לספק אחד, לדברי הרב ברכות הדבר תלוי בפלוגתת האחרונים בדין ס"ס נגד חזקה. ולדברי השב שמעתתא לכו"ע לא מהני ס"ס זה. ולדברי רע"א לכו"ע מהני ספק ספיקא זה.

וכעין נידון דידן מצאנו בחידושי רע"א בגליון השו"ע סימן קפ"ו שכתב, גבי אשה המסופקת אם בירכה ברכת המזון, שיש לומר דאין צריכה לברך, דלגבי דאורייתא היא ספק ספיקא, ספק אם מחוייבת, וספק אם כבר בירכה. ולגבי דרבנן היא ספק אם בירכה ע"ש. וכן כתבו הפמ"ג שם א"א סק"א, ובברכי יוסף אות ד'. אולם בשו"ת רע"א מה"ק סימן כ"ה עורר על זה, דלכאורה היא ספק ספיקא נגד חזקת חיוב, שהרי בתחילה היתה ודאי מחוייבת לברך, והאחרונים נחלקו אם מועיל ספק ספיקא נגד חזקה. דהש"ך יור"ד סימן ק"י בכללי ס"ס אות כ"ט והט"ז ס"ק ט"ו וכתבו שספק ספיקא המנגד לחזקה לא מהני. והפר"ח כללי ס"ס אות ט"ז כתב שמהני ספק ספיקא נגד חזקה. וכן כתב הכרתי ופילתי בקונטרס בית הספק ד"ה ומה אעשה.

והנראה בזה, הדנה הפר"ח כללי ס"ס אות ט"ו כתב דמהני ס"ס נגד חזקה איסור, דהרי ס"ס מהני כרוב וכמש"כ הרשב"א בתשובה ח"א סימן ת"א, ורובא עדיף מחזקה. אולם הפנ"י כתובות בקו"א אות מ"ו כתב דאע"ג דמן התורה רובא וחזקה, רובא עדיף, מ"מ חכמים החמירו דלא ניזיל בתר רוב, דסמוך מיעוטא לחזקה והו"ל כפלאגא ופלאגא. והביאו הפמ"ג כללי ס"ס שפ"ד ס"ק כ"ז.

והנה בשו"ת תורת חסד ח"א סימן א' סק"ג כתב, דהא דקיי"ל דסמוך מיעוטא לחזקה להחמיר, היינו היכא דר"מ חייש למיעוטא לחוד, בזה לדידן חיישינן למיעוטא היכא דאיכא חזקה בהדיה. משא"כ היכא דר"מ לא חייש למיעוטא, בודאי אין לחוש לדידן אף היכא שיש עמו חזקה. (וכן מבואר בלשון התוס' והרא"ש לענין מיעוטא דשכיח ע"ש). וכבר כתב בשו"ת נוב"י מה"ת יור"ד סימן ע"ח דהא דחיישינן ר"מ למיעוטא היינו באיסורי לאו, אבל באיסורי עשה או בחיוב עשה מודה ר' מאיר דלא חיישינן למיעוטא. ולפי"ז פשיטא דלא אמרינן לדידן סמוך מיעוטא לחזקה להחמיר רק באיסור לא תעשה, אבל לא לענין חיוב עשה, ע"ש בת"ח. וע"ש עוד ביאורים בזה.

ולפי"ז נראה דכיון דכל חומרת ס"ס נגד חזקה היא מדין סמוך מיעוטא לחזקה וכמש"כ הפנ"י, א"כ זה שייך רק באיסורי לאו, אבל בחיוב עשה דלא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה וכמש"כ התו"ח, לא מחמירין בס"ס גם במקום חזקה. ולפי זה בנידון ספירת העומר שהביא הרב ברכות, וכן בנידון הרע"א גבי ברכת המזון בנשים, שפיר סמכין על ספק ספיקא אף שהוא נגד חזקה.

שכח לספור יום אחד האם הברכות שבירך בימים הראשונים הן לבטלה

החיד"א במורה באצבע סעיף ר"ז כתב וז"ל, יזדרז ויעשה סימנים שלא ישכח לילה אחד כשאינו מונה בציבור, דאפשר שישכח גם ביום ולא יוכל עוד לספור בברכה, ולמפרע היו כל הברכות מלילות שעברו לבטלה, וביטל מצות עשה ע"ש. ומבואר דאף בדשעה שבירך היתה דעתו להמשיך ולברך כל יום ולקיים המצוה כראוי, מ"מ כיון דבסופו לא המשיך לקיים מצוותו, חשיב ברכה לבטלה.

וכבר נמצא כעין זה בראשונים, הדנה התוספות כתובות דף ע"ב ע"א ד"ה וספרה לה, כתבו, ואם תאמר אמאי אין הזבה מברכת על ספירתה כמו שמברכים על ספירת העומר, דהא כתיב וספרה לה לעצמה. וי"ל דאין מברכין אלא ביובל שמברכין בית דין בכל שנה למעולם וכל למנות כסדר, וכן עומר. אבל זבה שאם תראה תסתור אין לה למנות ע"ש. ובשו"ת נוב"י מה"ת יור"ד סימן קכ"ג כתב בכונת התוס', דביובל ועומר שתמיד הזמן נמשך כסדר לא צריך קרא למכתב וספרת, שהרי אין צריך בזה השגחה כלל. אלא ודאי מצוה היא. אבל בזבה שאם תראה תסתור ואין הזמן עובר ממילא וצריך השגחה על זה, ואם כן אין כוונת הפסוק בוספרה לה על הספירה אלא על ההשגחה שיהיו נקיים ולא למצוה, לכך אין לה למנות. וע"ע בבית מאיר יור"ד סימן קצ"ו ס"ד. אולם בשו"ת הרדב"ז ח"ד סימן כ"ז, והשל"ה בשער האותיות (דף ק"א), והפר"ח אור"ח סימן תפ"ט כתבו בכונת התוס', דאין לזבה לברך, שמא תראה ותסתור ונמצאת ברכתה לבטלה. וכן כתבו בליקוטי הערות נוב"י הוצאת מכון ירושלים בשם האחרונים, שכן מבואר להדיא בתוספות עה"ת פרשת בהר כ"ח-ה, וברבינו בחיי פרשת מצורע טו-כח, ובחוקוני פרשת מצורע ופרשת אמור כג-טו. וכן הר"פ פערלא בפירושו לסה"מ לרס"ג עשה קע"ד האריך להוכיח מכמה ראשונים, דמחשש ברכה לבטלה אינה מברכת. ויוצא מזה דדעת התוס' ועוד ראשונים, שהמברך ברכה על דעת לעשות מצוה ונמלך מלעשותה, הוי ברכה לבטלה. ולפי זה גם בנידון דידן אם ישכח ולא יברך יום אחד, יהיו כל ברכותיו למפרע לבטלה.

והנה הבן איש חי בספר ידי חיים ובספר אורח חיים ה' ספירת העומר סעיף י"ט כתב, נשים פטורות מספירת העומר. ויש שמערידים על נשים שסופרות העומר. ורבינו החיד"א ז"ל בברכ"י ס"ק כ"ב הכריע, דאם נוהגות בלובל וכיוצא כר"ז ז"ל, גם בספירה ינהוגו כר"ת כארחייהו, וכ"כ המ"א ז"ל. ונראה דגם הנוהגות כר"ת יספרו בעומר בלא ברכה. ויש טעם בדבר ע"ש.

ואולי טעמו דיש לחוש שהנשים ישכחו לברך יום אחד, ונמצא כל הברכות שבירכו לבטלה. וכמו שכתב החיד"א. וכן כתב המ"ב סימן תפ"ט סק"ג שהנשים לא יברכו, כיון שעלולות לשכוח לברך יום אחד.

שוב ראיתי בשו"ת רב פעלים ח"ג אור"ח סימן ל"ב שדן גבי חצי שיעור במצוות עשה אם יש בזה מצוה, וכתב וז"ל, מיהו נראה לי להוכיח מדין ספירת העומר הנוכח, דאם נאמר אין בחצי שיעור מצוה, קשה איך יתקנו ברכה על ספירת העומר בכל לילה, והלא יש לחוש שמא ישכח ולא יספור לילה ויום, ואז כל ברכותיו שבירך יהיו לבטלה. אלא ודאי איכא קצת מצוה בחצי שיעור, ולכך אין ברכותיו לבטלה, כיון דעשה קצת מצוה, ונהי דלכתחילה לא מברך על מקצת, הנה בדיעבד לא הוי ברכותיו לבטלה וכו'. ולא דמי למה שכתבו התוספות בכתובות דף ע"ב בד"ה וספרה, שלא תקנו על ספירת הזבה ברכה מפני שחשב תורה, והוי מה שבירך לבטלה, דהתם שאני, דהספירה היא בעבור הטבילה שתטבול אחר שתספור, ואם ראתה אודה לה טבילה, לכן הוי ברכה לבטלה. אבל גבי העומר הספירה היא בשביל יום טוב, כי לכן כתבו הפוסקים טעם דאין מברכין שהחיינו על ספירת העומר, משום דהספירה היא לצורך יום טוב, ולכן סומכין בברכת שהחיינו ומברכין על יום טוב, כנ"ו בהלכות ספירת העומר ע"ש, וכיון דסוף כל סוף עושין יום טוב מהנייא הספירה במקצת, ולהכי לא הוי ברכותיו לבטלה ע"ש. ומבואר דהשוכח לספור יום אחד, הברכות שכבר בירך אינן לבטלה. ודלא כחיד"א.

ועל פי זה יש ליישב מה שהקשה האדר"ת ז"ל בתשובה הנדפסת בשד"ח מערכת יום כיפור סי' א' אות ג', דיעויין ברש"י שבת דף כ"ד ע"א שכתב בשם תשובת הגאונים, שאין אומרים ענוו בתענית בתפילת שחרית, שמא יאחזנו בולמוס. וקשיא טובא איך מצאנו ידיו ורגליו בברכת ספירת העומר, שהלכה רווחת בישראל שאם שכח לברך יום אחד שוב אינו מברך משום דכתיב תמימות, ואם כן איך יתקנו כלל ברכה על ספירת העומר, אף שנאמר דגם למיתה דזמן שבעה שבועות לא חיישינן, מכל מקום לשכחה בזמן שבעה שבועות ודאי יש לחוש, ואם כן הוי ברכותיו למפרע לבטלה וצריך עיון ע"ש. ולמבואר שאני ספירת העומר שגם אם ספר יום אחד, קצת מצוה איכא, ואין בזה משום ברכה לבטלה. ועיין עוד בריטב"א חולין דף ק"ו, והארננו בביאור דבריו בקובץ "אליבא דהלכתא" גליון כ"ה.

וצריך לומר בדעת הב"ח בה' ספירת העומר, דכוונתו למש"כ המ"ב בטעמו השני, דנשים אינן מבינות מה שהן סופרות, וההבנה מעכבת בספירה. עוד י"ל דטעמו ע"ד הסוד שאין הנשים שייכות בזה, עיין בזה"ק פרשת תצוה דף קפ"ג ע"א, ופ' אמור דף צ"ז ע"ג, ובשער הכוונות דף פ"ה טו"ג, ובדע"ת סימן תפ"ט ס"א.

ואפשר שגם המ"ב שכתב בטעם ראשון שהנשים לא יברכו כיון שעלולות לשכוח לברך, אין כוונתו משום שאז יהיו הברכות שבירכה בעבר לבטלה, דיעויין בשער הציון שם שמקור דבריו בספר שולחן שלמה סימן תפ"ט סעיף ג', ושם כתב וז"ל, ונ"ל דכפ"כ [הנשים] לא יברכו דהא בודאי יטעו ביום אחד ולא יודעין הדין, עכ"ל. ואפשר שכוונתו במה שכתב "ולא יודעין הדין", היינו שלא ידעו שאסורות להמשיך לספור וימשיכו לספור בברכה, והחשש הוא משום הברכות שירכו בעתיד ולא משום הברכות שבירכה בעבר.



תשובות ופסקים

רה"ג יוסף זונדל שוב שליטי"א
רב ומו"צ בקרית ספר ומרבני בית ההוראה "אהבת שלום"

הלל בתפילת ערבית של ליל פסח לנשים ולמתפללי ביחידות

בשו"ע (סימן תפ"ז סעיף ד') איתא: בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בציבור בנעימה בברכה תחלה וסוף. הג"ה וכל זה אין אנו נוהגים כן, כי אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת ההלל כלל, ובמשנה ברורה (ס"ק ט"ז) כתב: היינו במדינות אלו, ומנהג הספרדים לומר, ומנהג בני אשכנז בארץ ישראל לומר הלל שלם בברכה בתפילת ערבית של פסח כמו שכתב בלוח לארץ ישראל.

ובשו"ת בית יהודה למהר"י עייאש (ח"ב סוף סימן ל"ג) כתב: ואפילו למקומות שנהגו לאומרו [הלל בליל פסח], לא נהגו אלא בציבור ולא ביחיד.

אמנם הריטב"א בהלכות סדר ההגדה (נדפס בריטב"א סוף מס' פסחים) כתב: מעתה מה שנראה הוא דרך ישרה ונוחה הוא שגומר את ההלל בברכותיו הן ביחיד הן בעשרה, ומצוה בעשרה משום ברוב עם הדרת מלך, וכן היה מורי נר"ו עושה, וכן הנהיג בעיר סרקוסטה לאומרו בבתי כנסיות.

וכן בברכי יוסף (סימן תפ"ז ס"ק ח') כתב: מי שהוא בבית הכנסת שהם נוהגים שלא לומר הלל בערבית ליל פסח, יכול לומר ההלל ולברך עליו בינו לבין עצמו. מהר"ר ישראל שלמה לינגו בכת"י, וכתב שכן קיבל שנהג הרמ"ע מפאנו, וכן נהג הרב מהר"ר נחמן פואה.

וכן בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סימן צ') כתב: הנה ראיתי ממוריני ורבינו הגדול מוהר"י סגל לנדא אב"ד ור"מ (בעל הנודע ביהודה) נשמתו בג"ע עליון שניה לעצמו כמה נוסחות ומנהגים כמנהג ספרדים וכו', וכן היה גומר הלל בליל פסח אחר התפלה בבית הכנסת, ואנו אין נוהגין כן כאשר העיד הרמ"א באו"ח סימן תפ"ז סעיף ד'.

וכן כתב בשו"ת משנת יוסף (ח"ט סימן ק"יט) בשם מנהגי החתם סופר (י"ג) שלא אמר בבית הכנסת הלל בליל פסח, והוסיף בהערה שם בשם תלמידו המהר"ם שיק, שרבו אמרו אחר כך בעצמו, וכן מסתבר שבדאי נהגו רבותיו המובהקים רנ"א וההפלאה ז"ע ע"פ הזוה"ק והקבלה, משום הכי ברבים לא שינה, בפרט שהלך תמיד בהוראות רמ"א כידוע שאמר ובני ישראל יוצאים ביד רמ"א, אבל לעצמו אמרו כעדות תלמידו. וע"ע בספר מנהגי רבותינו רבינו החת"ס עמ' ק"י הערה מ"ט.

וכן בארחות חיים ספינקא (סימן תפ"ז ס"ק ז') כתב: ועיין בספר מאורי אור בחלק עוד למועד דף ל"ב ע"א שכתב דאף שכתב בהג"ה שאין נוהגין במדינתנו לומר הלל בבית הכנסת, על כל פנים טוב ונכון ליחיד לגמור בפני עצמו בלא הפסק קודם הסדר, עיי"ש.

וכן כתב בכף החיים (סימן תפ"ז ס"ק מ"ב): אם שכחו הקהל לומר ההלל בליל פסחים, כשלא לבית ונזכר יאמר תיכף ההלל בברכה קודם לכל דבר.

ובס"ק ל"ח כתב: גמר ההלל בבית הכנסת סופו רם ונשא, וכתבו ז"ל שאף אם הוא בעיר שאין אומרים אותו יכול לאומרו ולברך ביחיד, ועשו בעצמן כמה רבנים מעשה.

ובס"ק ל"ט כתב: מי שהוא בבית הכנסת שהם נוהגין שלא לומר הלל בערבית ליל פסח, יכול לומר ההלל ולברך עליו בינו לבין עצמו. מהר"ר ישראל שלמה לינגו בכ"י, וכתב שכן קיבל שנהג הרמ"ע מפאנו, וכן נהג הרב נחמן פואה, ברכ"י אות ח'. וכן ראיתי שכתב הרמ"ע באלפסי זוטא כ"י פ' ב"ה המדקדק במעשיו יגמור ההלל בינו לבין עצמו, ויברך עליו תחלה וסוף. שירי ברכה אות ג'.

ובמועדים וזמנים (ח"ז סימן קע"ט) כתב: והנהגין לברך על הלל בבית הכנסת, ונסתפקתי מה הדין אם מתפללין בבית אם יברכו על ההלל, וכבר נשאלתי על זה הלכה למעשה בליל הסדר מנשים ובתולדות שאינן הולכות לבית הכנסת, ומנהג משפחתם לומר הלל בברכה בבית הכנסת, אם לומר בברכה גם ביחידות. ומסביר נראה לומר לפי מה שכתב הגר"א זצ"ל בביאורו סוף סימן תפ"ז שהלל בברכה בבית הכנסת בליל פסח הוא תקנה כמו קידוש בבית הכנסת להוציא אינו בקי, אם כן לטעם זה מאחר שלא מצינו שתיקנו ברכה אלא בבית הכנסת בציבור, אין לנו להוסיף חיוב ברכה ביחיד, וכשם שבקידוש יחיד אינו יכול לקדש פעמיים, שהמנהג הוקבע בבית הכנסת לציבור, כך בזה אין היחיד יכול לברך בביתו על ההלל. אמנם המקובלים האריכו במעלת הלל בליל פסח, והקדוש האריז"ל מפרש שבכל יום טוב עולים העולמות ביום מדרגה אחר מדרגה, אבל ליל פסח כיום יאיר, על כן חייבין לומר הלל בברכה, והביא בברכי יוסף (תפ"ז) דלכן נהג הרמ"ע מפאנו לומר הלל בברכה גם ביחידות בליל פסח, וכן נהג הרב נחמן פואה, ומה עוד שבכף החיים מביא שכן נהגו כמה רבנים ועשו מעשה, ומביא מאלפסי זוטא שהמדקדק במעשיו יגמור הלל בינו לבין עצמו ויאמר ברכה תחלה וסוף, ואם כן לדעות אלו צריך לברך לכאורה. אבל מצאתי בביאור נזירות שמשון (תפ"ז) שמביא דברי הקדוש האריז"ל שסוד נפלא לומר הלל, אבל מסיק שהראשונים ואחרונים לא פירשו כן, ולכן דעתו שאין לברך, וגם

טעם הטור לא שייך אלא בציבור ע"ש, ומשמע שביחידות ודאי אין לברך. ויש להטעים הדברים יותר, דהנה טעם המברכים דלא חיישי כלל לברכה לבטלה הוא, מאחר שנהגו כן מברכים גם על מנהג, כמו שמברכין על ההלל בר"ח (ויש לחלק שזהו מנהג כל ישראל ממש ולא כהלל בליל פסח, אבל עיין בשו"ע שנהגו לברך על המנהג להדליק נרות ביה"כ אף שלא נהגו כן כל ישראל), ועל כל פנים בליל פסח שלא נתבאר שהמנהג לקרוא ולברך גם ביחיד, אפשר שראוי לחוש ולא לברך, אבל כבר הבאנו שהמקובלים נהגו כן גם ביחיד, וצ"ב. ולענין שאלה דידן בנשים, עיין תוס' סוכה (דף ל"ח ע"א ד"ה מי) שכתבו דאשה פטורה מהלל משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אבל בליל פסח דעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס חייבות ע"ש. ועיין בתורת רפאל (סימן ע"ה) מהגאון רבי רפאל מוולוז'ין זצ"ל שלא רק הלל בלילה חייבות אלא גם הלל ביום, כיון שהנסים היו ביום ובלילה, וההלל ביום טוב ראשון הוא מפני הנס על כן גם נשים חייבות ע"ש. ואם מברכין ביחידות מפני שכתבו המקובלים דלילה כיום וכמ"ש, וביום הנשים חייבות, אם כן שפיר אפשר להו לברך. וביותר הלוא התוס' פירשו בראש השנה (דף ל"ג ע"א ד"ה הא) הא דשרינן נשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, ה"ט שאיסור ברכה שאינה צריכה דרבנן, ובמקום נחת רוח דידיה לומר בברכה שרינן להו ע"ש. ולפי זה נראה שאין לנו למונעם מלברך, אף שנראה עיקר שאין להם לברך משום שעיקר התקנה בציבור וכמ"ש.

ובספר שערי זבולון להגאון רבי זבולון שוב שליטי"א (פסח סימן נ"ב אות י') כתב: והנה מכל הני מילי שנתבארו בטעם הלל בבית הכנסת, חזינו דהלל הנאמר בבית הכנסת אין שייך בדוקא לציבור, אלא גם כל יחיד יכול לאומרו, ואף דמסכת סופרים הובא בטור כתב טעמא דנכנסין לבית הכנסת ואומרים הלל בנעימה כדי לקיים "ונרוממה שמו יחדיו", הוא רק טעמא למה אומרים בבית הכנסת בדוקא ולא כל יחיד גומר בביתו, וע"כ כן הוא לפי כל טעם וטעם שהובא לעיל בטעמא דהלל בבית הכנסת. וכן ראיתי בכף החיים סימן תפ"ז אות ל"ח שמביא בשם מו"ב שאף אם הוא בעיר שאין אומרים אותו, יכול לאומרו ולברך ביחיד, ועשו בעצמן כמה רבנים מעשה. וכן מביא שם באות ל"ט בשם רמ"ע מפאנו הובא בברכי יוסף, וכן בשם רוח חיים שם אות מ"ב עיי"ש. ולפי זה נראה דגם נשים המתפללות בבית יכולות לאומרו. אך יש לדון בזה, דהנה בדין הלל מבואר בתוס' סוכה ל"ח ע"א דנשים פטורות דהוי מצות עשה שהזמן גרמא. ורק בהלל של ליל פסח חייבות, דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס, ולפי זה יש לתלות דין הלל בבית הכנסת אם נשים חייבות בטעם הלל בבית הכנסת, דאם חיוב ההלל בבית הכנסת הוא מדין הלל של הלילה גם נשים חייבות. ואף נשים שנוהגות שאין מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, מכל מקום יכולות לברך על הלל דליל פסח, וגם יכולות להוציא אנשים באמירת ההלל. אבל אם ההלל הוא מדין יו"ט, דין הלל זה כדין שאר הלל של יו"ט דנשים פטורות. וממילא מברכות רק אלו שמברכות על כל הלל. שו"ר במועדים וזמנים ח"ז סימן קע"ט שכתב מנידון דידן ומביא מספר נזירות שמשון, וגם טעם הטור לא שייך אלא בציבור, אך כבר כתבנו דטעמא דראשונים אינו כן, וגם הטור בריש דבריו כתב דנהגין לאמר בבית הכנסת בכדי לצאת מספק ברכה, ולכן נראה דאפשר גם לנשים לברך. וצ"ע בנשים הנוהגות כהמחבר, וצ"ע.

ומסיים שם באות י"ב: ומצאתי בביאור הגר"א סימן תרע"א סעיף ז' שכתב על מש"כ המחבר ובבית הכנסת מניחו [הנרות חנוכה] בכותל דרום ומדליקין ומברכים בזה"ל, מדליקין ראה מהלל בליל פסחים שנתקן על הכוס, ואומרים אותו בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, כמוש"כ בירושלמי בענין ברכה הסמוכה לחבירתה, והרי אשר גאלנו שניא שאם שמעה בבית הכנסת יצא, עכ"ל. מבואר מדבריו דהלל בליל פסחים בבית הכנסת הוא כתקנת נר חנוכה בבית הכנסת, דהוא הלל לפרסומי ניסא, ולפי זה פשוט דמתפלל בביתו אין יכול לומר הלל בברכה, וצ"ע למעשה.

ומהגאון רבי שריה דבליצקי שליטי"א שמעתי דגם נשים והמתפללים ביחידות ראוי שיאמרו הלל בברכה בתפילת ערבית בליל פסח.

וכן כתב בספר נר ציון להגר"נ בן סניור שליטי"א (פסח פרק י' סעיף י"ט): נראה שגם מי שמתפלל בביתו ביחידות ראוי לומר ההלל בברכה תחלה וסוף, וכן נראה שגם הנשים יאמרו ההלל בברכה בתפילת ערבית.

ובהערה 31 כתב: לכאורה אין חילוק בין המתפלל בביתו למי שהתפלל בבית הכנסת ולא אמרו שם הלל. ועיין בלשון המאירי (דף ק"ז ע"ב) שכתב: ומצוה מן המובחר לקרות הלל בשתי לילות של גליות בבית הכנסת ולברך עליו, וכשהוא קורא בביתו אינו צריך לברך, הא כל שלא קדם לאמרו בבית הכנסת צריך לברך בביתו, ע"כ.

ואחר כך כתב לדון מתי יברך בביתו, אם קודם הסעודה ויקרא מעט ויברך ברכת גאולה, ואחר כך אחר הסעודה יתחיל מלא לנו בלא ברכה ויסיים בברכת יהללוך וכו', או באופן אחר. ומשמע קצת, דלאו דוקא קאמר במי שהתפלל בבית הכנסת ולא אמר שם ההלל, אלא כל שלא קידם לברך עליו קודם, יברך בביתו קודם הסעודה, ואפילו אם מעיקרא התפלל בביתו. ועיין בשו"ת בית יהודה [עייאש] (ח"ב סימן ל"ג) שכתב שלא נהגו לומר ההלל אלא בציבור ולא ביחיד, ולכאורה מדברי כל הפוסקים הנ"ל מבואר לא כן, אלא שאם לא אמרוהו בציבור יאמרוהו ביחיד, וקשה לומר דדוקא במי שהתפלל בבית הכנסת חל עליו חיוב, משא"כ מי שמעיקרא התפלל ביחידות. ולכן נראה עיקר דבכל אופן ראוי לומר ההלל בברכה תחילה וסוף, דממה שלא הוזכר חילוק כזה בדברי הפוסקים משמע שאין נ"מ בזה [ועיי"ש שמוסיף: אמנם אשה שאינה מתפללת ערבית, יש לדון אם יש מקום שתאמר ההלל, או שלא תקנוהו אלא בתפילת ערבית].

וכן בשו"ת יען יצחק להגר"י בן שושן שליטי"א (ח"א סימן כ"א) כתב: ולגבי הנידון אם נשים חייבות בהלל, אם נאמר כמש"כ בד' רה"ג ז"ל שזה מדין חיוב ההודאה והשירה שבסיפור יציאת מצרים לרוב הפוסקים מידי שחייבות בכל המצוות של אותה לילה, וכמש"כ בשו"ע סימן תע"ב סעיף י"ד, אם כן הוא הדין להכא. אלא שנראה שגם אם נאמר שחיוב הלל בליל פסח הוא ככל ההלל של ימים טובים, מכל מקום הרי נתקן בהודאה על הנס שבכל יום טוב, וכי רק איש חייב להודות על הנס, הלא אף הן היו באותו הנס וחייבין להודות עליו, ובפרט שחייבים בכל המצוות הנוהגות בלילה זו, כאנשים, ולכו"ע טעם זה (דאף הן היו באותו הנס) מחייבן במצוות דרבנן, וכמ"ש לגבי ד' כוסות בליל פסח (פסחים ק"ח ע"ב), ועיין תוס' מגילה (דף ד' ע"א), ומהאי טעמא חייבות נשים גם לגמור ההלל שבתפילת ערבית שבליל פסח, כפי מש"כ מרן בשו"ע סימן תפ"ז סעיף ד', ומקורו ממצות סופרים פרק כ' ה"ט, וכמש"כ הטור בסימן תע"ג. וגם הוא ממצוות הלילה, ולכן נשים חייבות בו ככל מצוות הלילה, ויש להזהירן על כך.

ובהגדה של פסח ממרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל (עמ' 21) כתב בשם מרן זצוק"ל: בירושלים נוהגים לומר בתפילת ערבית הלל בברכה, ודין זה הוא חובת הציבור, דמי שמתפלל בביתו לא יאמר הלל אלא בסוף ה"סדר", אבל נשים המתפללות בעזרת נשים נחשב לתפילה עם הציבור, ואומרות את ההלל יחד עם הקהל.

וכן שמעתי מהגאון רבי עזריאל איערבאך שליטי"א דבליל פסח אומרים בתפילת מעריב הלל בברכה רק בתפלה בציבור, אבל המתפללים ביחידות אין אומרים הלל בברכה.

ובשו"ת דברי יציב (או"ח ח"ב סימן ר"ז אות ה') מבואר בתוך דבריו שרק האנשים אומרים הלל בליל פסח בבית הכנסת, אבל לא הנשים יעו"ש.

אכילה לפני ספירת העומר

ברמ"א (סימן תפ"ט סעיף ד') איתא: וכשהגיע הזמן אסורין לאכול עד שיספור, ואפילו התחיל לאכול פוסק וסופר, מיהו אם התחיל לאכול קודם שהגיע הזמן אין צריך להפסיק, אלא גומר אכילתו וסופר אחר כך.

ממתי אין לאכול קודם הספירה

במשנה ברורה (ס"ק כ"ג) כתב: וכשהגיע הזמן, ר"ל צאת הכוכבים [פשוט דבין השמשות אף שמתור לספור מטעם ספיקא דרבנן, על כל פנים אינו מחויב עדיין - שער הציון ס"ק כ"ט], ואפילו אם כבר התפללו ק"ש ותפלה, דאם לא כן בלאו הכי אסור משום ק"ש ותפלה. והסכימו האחרונים דלפי מאי דפסקינן לעיל בסימן רל"ה להחמיר מחצי שעה קודם הזמן, הוא הדין הכא יש לנו להחמיר שלא לאכול מחצי שעה הסמוך לספירה והלאה אפילו אם כבר הקדים והתפלל.

ושמעתי ממרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל דהיינו מהשקיעה, דצאת הכוכבים זה שלושים דקות אחרי השקיעה.

וכן שמעתי מהגאון רבי נסים קרליץ שליטי"א והגאון רבי שריה דבליצקי שליטי"א דלמעשה אין לאכול מהשקיעה אף לנוהגים להתפלל מעריב עשרים דקות לאחר השקיעה, וכן למתפללים מעריב ארבעים דקות לאחר השקיעה.

ומהגה"ק בעל המשנה הלכות זצ"ל והגאון רבי נתן גשטטנר זצ"ל שמעתי דתלוי כל אחד לפי מנהגו ממתי מתפלל מעריב, דהנהגים להתפלל מעריב מעשרים דקות לאחר השקיעה אסורים לאכול מעשר דקות לפני השקיעה, והנהגים להתפלל שלושים דקות לאחר השקיעה אסורים לאכול מהשקיעה, והנהגים להתפלל ארבעים דקות לאחר השקיעה או בזמן ר"ת אסורים לאכול רק חצי שעה קודם. ומהגאון רבי אברהם קופשיץ זצ"ל שמעתי דאין לאכול לפחות מעשר דקות לפני השקיעה, ואולי אף יותר מזה, דמה שמתפללים



שעון מעורר אי מהני להיות שומר

בספר ישועות חכמה לבעל מסגרת השלחן על קיצור שו"ע (סימן ע' ס"ק כ"ב-כ"ח) כתב: ונראה לפענ"ד דיש איזה אופן דמהני כמו קריאת השמש שהיה מותר לאכול או לעשות מלאכה קודם מנחה על כל פנים, והיינו באותן אנשים שיש להם מורה שעות שקורין ווע"ק זייגער [שעון מעורר]. שמעמידין על איזה שעה שרוצים שיקיץ אותם משנתם. בזה נראה דמותר להעמיד זה המורה שעות שישמיע קול קודם שקיעת החמה לפי העת והשעה שביום ההוא, ויעמידו אותו סמוך אצלם. ובה נראה דמותר לאכול או לעשות מלאכה קודם מנחה, על הסמך שבודאי יזכיר אותו המורה שעות ההוא בהשמעת קול גדול קודם שקיעת החמה, כנודע מן המורה שעות הזה. ובה המורה שעות אין שום חשש שישכח כיון שטבע הכלי ההוא כן בכל יום, והוי על כל פנים כמו קריאת השמש שהתירו הפוסקים לסמוך עליו כשרגיל לקרוא בכל יום למנחה. ואפשר דכלי זה עדיף מקריאת השמש, דקריאת השמש שהוא מבחוץ לפעמים טרוד ואינו שומע קול קריאתו או הכאתו על הדלת מבחוץ, אבל זה הכלי שעומד סמוך לו בודאי ישמע הקול בלי שום ספק, וכשישמע הקול בודאי יזכור לקום ולילך להתפלל מנחה, כיון שהעמיד לכך. אבל סתם מורה שעות שמשמיע קול בכל שעה לידע השעות אין לסמוך כלל עליו, כיון שרגיל בזה לשמוע בכל שעה ואין זו הזכרה. ואפילו מורה שעות שקורין ווע"ק זייגער [שעון מעורר] הנ"ל אין לסמוך עליו אלא לענין תפלת מנחה, כיון שיש לו טעם נכון שרוצה להתפלל אחר כך בבית הכנסת בציבור, וקשה לו להתפלל עתה ביחידות בביתו, או שרוצה להתפלל עם שקיעת החמה כמנהג הארז"ל על פי התנאים והאמוראים בירושלמי וגמרא כמו שכתבתי בסימן ס"ט. אבל לענין תפלת ערבית כיון שדעת הפוסקים והמקובלים דלכתחילה צריך להתפלל תיכף בצאת הכוכבים, ואם הציבור מקדימין קצת יתפלל עמהם כמו שכתבתי למעלה, למה לו לעשות תחבולות שלא לשמוע לדברי רז"ל, ולהתפלל אחר כך ביחידות, בשגם דלענין מעריב חשו רז"ל לשינה, כמו שהבאתי לעיל ס"ק י"ט בשם הגמרא, ולחשש שינה אין לסמוך כלל על הווע"ק זייגער [השעון מעורר], כי כמה אנשים ישנים ואינם מקיצים כלל לקום לקול הווע"ק זייגער [השעון מעורר], לכן אין לסמוך על הזכרת השעון מעורר רק לענין תפלת מנחה וכנ"ל.

ובס' שבוי" (ח"ב עמ' רפ"ז) כתב בשם מרן הגרש"ז איערבאך זצוק"ל דמסתבר דאפשר לסמוך על צלצול שעון מעורר לאכילה למי שידע בעצמו שיהי' יזכירוהו, אך לשינה יש לחוש דאע"פ שיתעורר ירצה לנמנם עוד קימעה וישקע בשינה.

וכן שמעתי מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א דשעון מעורר מהני להיות שומר לגבי אכילה קודם ספירת העומר.

ובספר פסקי הגר"ש להגאון רבי יוסף ישראלזון זצ"ל (אור"ח עמ' כ"ד סעיף כ"א) כתב בשם מרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל לגבי ללכת לישון קודם התפלה: אבל צריך להעמיד שומר, ואפשר לסמוך גם על שעון מעורר.

ומהגאון רבי חיים פינחס שיינברג זצ"ל שמעתי דשעון מעורר חשיב שומר אף לגבי שינה, כשתולה פתק השעון שיזכירוהו צריך לקום מיד.

ובחוט שני (שבת ח"א עמ' רט"ז) כתב: ונראה דשומר דמהני הוא דוקא כשהשומר מזכיר ומודיע לו שיתפלל, אבל אם מעמיד שעון מעורר וכדו' שילצלל לאחר זמן, ועל ידי כך יזכר שצריך להתפלל, לא מהני ליה כשומר, כיון שהשומר צריך להזכיר לו להתפלל, ולא סתם תזכורת של צילצול בשעה מסוימת שאינו אומר לו בפירוש שיתפלל. ועיין בלקט הקמח החדש (סימן פ"ט ס"ק ס"א*).

והנה גם בגוונא דסומך על שעון מעורר, היינו שבשעה שמצלצל השעון צריך להפסיק סעודתו מיד ולהתפלל ולספור ספירת העומר, שאם לא כן מאי תקנתיה, הרי אם ימשיך לאכול אכתי יש לחוש שימשך סעודתו, וכמו שכתב במשנה ברורה בסימן רל"ב ס"ק כ"ט לענין שמש שצריך להפסיק אכילתו מיד, דאם לא כן מאי תקנתיה.

ואולם לעשות סימן בבגדיו שיזכירו להתפלל, כגון שמניח שעונו על היד השניה, שמעתי ממרן הגר"ש זצוק"ל דלא מהני.

תענית בה"ב כשחל בפסח שני

בשו"ע (סימן תצ"ב סעיף א') איתא: יש נוהגין להתענות שני וחמישי ושני אחר הפסח, וכן אחר חג הסוכות, וממתנינים עד שיעבור כל חודש ניסן ותשרי ואז מתענים. הג"ה מיד שני וחמישי ושני שאפשר להתענות.

ובאשל אברהם להגה"ק מבוטשאטש (סימן קל"א ד"ה הנוהגין שלא לומר) כתב: פסח שני שתענית שני דבה"ב במדינות אלו, דרך פשר יש לומר סליחות ולא תחנון וכנהוג בברית מילה בה"ב וכוותיה, ואומרים למנצח ואל ארך אפים ורשאי להתענות. הו"ד גם בס' טעמי המנהגים עמ' ר"ג בהערה.

ובשו"ת מהרש"ם (ח"ו סימן ל"ב) כתב: וע"ד שאלתו, היות כי בשנה זו חל יום ב' האחרון של בה"ב ב"ד אייר שהוא פסח שני, אם יש להתענות בו להנהיגם להתענות בה"ב, וכן אם יש לברך בה"ב בש"ק פרשת תזריע מצורע או לעכב עד לאחר ל"ג בעומר, והביא מהגהת יד

דלפי מאי דפסקינן בסימן רל"ה להחמיר מחצי שעה קודם הזמן, ה"ה הכא יש לנו להחמיר שלא לאכול מחצי שעה הסמוך לספירה והלאה [אפילו אם כבר הקדים והתפלל], אך במקום שהמנהג שהשמש קורא לספור ספירה אין להחמיר בקודם זמנו. ומה שכתב המשנה ברורה "אין להחמיר בקודם זמנו", משמע דהא דמהני שומר לספירת העומר היינו דוקא קודם זמן המצוה, אבל כשהגיע זמן המצוה לא מהני שומר. וצ"ע ממה שכתב המשנה ברורה בהלכות ק"ש (סימן רל"ה ס"ק י"ח) על הא דאיתא בשו"ע שם דאסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן ק"ש של ערבית, וכתב במשנה ברורה, ואם ביקש מאחד שיזכירונו להתפלל ליכא איסורא להתחיל לאכול, אפילו כשכבר הגיע זמן ק"ש. ונראה דאם ממנה שומר מיוחד שיזכיר לו לקרוא ק"ש או לספור ספירת העומר, ודאי מהני כיון שיש לו אדם מיוחד שיזכיר לו לקיים המצוה, ואין לחוש שישכח, אבל לסמוך על קריאת השמש שאינו שומר מיוחד שלו שמזכיר לו, אלא רק שמזכיר בכלל לכל הציבור, ואפשר שלא ישמע את השמש או ישמע וישכח, לא מהני אלא רק קודם זמן המצוה. [אולם הכך החיים אינו מיושב, שכתב להדיא גם לענין ספירת העומר "אם ביקש מאחד שיזכירונו", הו"ד לעיל].

ובשבוי" (ח"ב פרק כ"ג אות ה') כתב: ויש לשאול לדעת המשנה ברורה דלגבי אכילה קודם קריאת שמע של ערבית כתב בסימן רל"ח ס"ק י"ח: ואם ביקש מאחד שיזכירונו להתפלל ליכא איסורא להתחיל לאכול אפילו כשכבר הגיע זמן קריאת שמע, אם כן הכי נמי נימא לענין ספירת העומר, ואפשר דשאני מנחה ומעריב דמהני שמש ושומר אפילו משהגיע הזמן, משום דהתפילה נמשכת זמן, וטירחא בדבר להמתין מלסעוד עד שיתפללו, לכן נהגו להקל בזה, משא"כ במצות ספירת העומר שאינה אלא זמן קצר יש להחמיר לספור תחלה ואחר כך להתחיל בסעודה, וכעין חילוק זה מבואר במשנה ברורה ס"ק כ"ה שכתב דיש מהאחרונים שכתבו דהא שהצריך הרמ"א להפסיק ולספור באמצע הסעודה כמאן דאמר ספירה בזמן הזה דאורייתא בו טורח להפסיק מעט ולספור, והשתא יש לומר דהא דמשמע מדברי המשנה ברורה דמשהגיע זמן הספירה אין לסמוך על קריאת שמש היינו אם הקדים והתפלל כמ"ש השו"ע דאז יש לו לספור קודם שיאכל, וכלשון המשנה ברורה שהשמש קורא לספור, אך אם עדיין לא התפלל כיון שלענין תפילה סמכינן אשמש אף משהגיע הזמן וכנ"ל, כמו כן יש לסמוך לענין ספירת העומר. והאי דלענין ספירה לא סמכינן אשמש, הוא משום שיכול לספור קודם שיתחיל לאכול, אך בכה"ג שאינו יכול לספור קודם רק לאחר מעריב, שרי ליה לאכול תחילה ואחר כך להתפלל ולספור. וכן כתב בהלכות חג בחג פרק א' הערה 15.

ובשו"ת אגרות משה (אור"ח ח"ד סימן צ"ט אות א') כתב: בציבור שיש להם מנין קבוע וסומכין על זה מי שצריך לאכול קודם ערבית, מכיון שסומכין לאכול קודם מעריב באיכא מנין קבוע על זמן המאוחר אין לאסור להם גם בשביל ספירה, דאין להחמיר בספירה יותר מבקריאת שמע דאורייתא.

וכן שמעתי מהגאון רבי חיים פינחס שיינברג זצ"ל דהמתפלל במנין יכול לאכול קודם ספירת העומר. ועיין בשו"ת רבבות אפרים ח"א סימן של"ג.

ובשו"ת אז נדברו (ח"ו סימן נ"ב) כתב: מה שמבואר ברמ"א בסימן תפ"ט סעיף ד' דאסורים לאכול עד שיספור, מדובר שכבר התפלל ערבית וקרא ק"ש, על זה כתב דלענין זה יש לחוש להאומר דספירה בזמן הזה דאורייתא, אבל בדרך כלל כמו אצלנו שסופרים תיכף לאחר ערבית שמתפללים בזמנו אין דין ספירה גורם יותר חומרות מה שנוגע לאכילה יותר מק"ש דאורייתא, כלומר דבלא"ה אסורים משום ק"ש ותפלה, ואם כן אלו שרגילים תמיד לאכול לפני ערבית מאיזה היתר שלא יהיה מותרים גם בימי ספירה, כי האיסור לאכול לפני ספירה הוא גם כן משום פשיעה ולא חמור מזה. ולא מחמת איסור עצמו, ומבואר באחרונים דקריאת השמש לבית הכנסת מועיל לספירה [ומש"כ קודם זמנה לפי דסתמא דמלתא דקורא קודם זמנו לספור בזמנה, והמדובר במקום שמתפללים מבעוד יום], אם כן אלו שמקילים תמיד באם יש זמן קבוע כמו בישיבות ובכוללים, ומחזיקים זה להיתר כמו קריאת השמש, הוא הדין דמותרים בימי הספירה. ועיין בס' עיונים בהלכה ח"א עמ' קי"א ובס' מצות ספירת העומר עמ' שכ"ג אות ט'.

וממון הגר"ש אלישיב זצוק"ל שמעתי דלדעת המשנה ברורה דמהני שומר לק"ש שזה דאורייתא, אפילו לאחר שהגיע הזמן, מהני גם שומר לספירת העומר, וכן בישיבות שיש מנין קבוע הרי זה כשומר, ויכולים לאכול לפני ספירת העומר. וכ"כ בשבוי" (שם) בשם מרן זצוק"ל.

וכן שמעתי מהגה"ק בעל המשנה הלכות זצ"ל דכמו דמהני שומר לגבי ק"ש מדאורייתא אפילו לאחר שהגיע הזמן, מהני גם שומר לספירת העומר.

וכן מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א שמעתי דאם ביקש מאחד שאינו אוכל שיזכירונו לספור ספירת העומר, מותר להתחיל לאכול אפילו כשכבר הגיע זמן הספירה.

יותר מאוחר שלשים או ארבעים דקות לאחר השקיעה או בזמן ר"ת היינו רק חומרא, זמן צאת הכוכבים בארץ ישראל הוא כפי שיטת הגאונים, ולכן אי אפשר להקל ולאכול בתוך חצי שעה שלפני זמן צאת הכוכבים לפי שיטת הגאונים. והוסף שצריך מאוד לזיזה בחתונות כשהחופה לפני השקיעה, שלא ליטול ידים לסעודה 10-17 דקות לפני השקיעה.

ומהגאון רבי עזריאל איערבאך שליט"א שמעתי דהא דאין לאכול סעודה מחצי שעה לפני זמן ספירת העומר, היינו מחצי שעה לפני צאת הכוכבים, ובארץ ישראל נקטינן כשיטת הגאונים שצאת הכוכבים הוא שלוש עשרה וחצי דקות לאחר השקיעה, וחצי שעה לפני זה אסור לאכול סעודה, אף דלמעשה מחמירים להתפלל מעריב יותר מאוחר. ועיין בהליכות שלמה מועדים ח"ב פרק י"א ארחות הלכה 2.

[בשו"ע הרב סעיף י"ז ובכף החיים (ס"ק ס"ד) כתבו דהא דחצי שעה קודם אסור לאכול, היינו חצי שעה קודם בין השמשות, ובערוך השלחן (סעיף י') כתב לאידך גיסא: אבל החצי שעה מקודם אין להחמיר אם כבר התפלל כפי מנהג העולם שמתפללים קודם הלילה].

טעימה קודם ספירת העומר

בכף החיים (ס"ק ס"ו) כתב: והיינו דוקא כשקובע לסעוד, אבל טעימה בעלמא שרי כמ"ש לעיל סימן רל"ב סעיף ג', וכ"כ לעיל סימן רל"ה אות י"ב יעו"ש. וכן בפמ"ג (באשל אברהם ס"ק י"ד) כתב: דכביצה פת יש לומר דשרי.

וכן שמעתי מהגאון רבי חיים פינחס שיינברג זצ"ל, הגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א והגאון רבי עזריאל איערבאך שליט"א, דפשוט שמותר בטעימה קודם ספירת העומר.

וטעימה מבואר בסימן רל"ב סעיף ג' ובמשנה ברורה שם דהיינו אכילת פירות, ואפילו אם אוכל הרבה פירות דזה לא מקרי סעודה, או לאכול פת עד כביצה כדרך שאדם אוכל בלא קבע, או תבשיל העשוי מחמת המינים אם אינו קובע עליהו. ושתיה עד כביצה אם הוא משקה המשכך. וסתם משקה מותר לשתות אפילו הרבה.

ודין פת הבאה בכיסנין, עיין בשער הציון סימן רפ"ו ס"ק ז' דאכילה קודם מוסף דינו כמבואר לענין אכילה בסוכה המבואר בסימן תרל"ט, ושם במשנה ברורה ס"ק ט"ז התבאר דפת הבאה בכיסנין דינה כפת [דהיינו עד כביצה], וכן כתב בפרי מגדים (סימן תל"א באשל אברהם ס"ק ד') דשיעור טעימה בפת הבאה בכיסנין היינו עד כביצה.

אמנם בערוך השלחן (סימן רל"ב סעיף י"ח) כתב: וכן גלוסקאות שברכתן מוזנות מותר אפילו יותר מכביצה, דכל הני מקרו אכילת עראי [דהיינו דבפחות משיעור קביעות סעודה מקרי טעימה].

ולמעשה שמעתי ממרן הגרש"ז איערבאך זצוק"ל, הגאון רבי נסים קרליץ שליט"א, הגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א, והגאון רבי עזריאל איערבאך שליט"א דשיעור טעימה בפת הבאה בכיסנין היינו עד כביצה.

וממון הגר"ש אלישיב זצוק"ל, הגאון רבי חיים פינחס שיינברג זצ"ל, הגה"ק בעל המשנה הלכות זצ"ל והגאון רבי אברהם קופשיץ זצ"ל שמעתי דשיעור טעימה בפת הבאה בכיסנין היינו פחות משיעור קביעות סעודה. וע"ע בתשובות והנהגות ח"ב סימן רנ"ד.

שומר לאכילה לפני הספירה

במשנה ברורה (ס"ק כ"ג) כתב: אך במקום שהמנהג שהשמש קורא לספור ספירה, אין להחמיר בקודם זמנו. ובכף החיים (ס"ק ס"ג) כתב: וכן אם ביקש מאחד שיזכירונו בהגיע הזמן אין להחמיר קודם זמנו.

ושמעתי מהגאון רבי עזריאל איערבאך שליט"א דמשהגיע זמן ספירת העומר יש להחמיר לא לאכול סעודה אף כשמעמיד שומר, דספירת העומר יותר חמור מקריאת שמע כדמוכח במשנה ברורה סימן תפ"ט ס"ק כ"ג.

ובהליכות שלמה (מועדים ח"ב פרק י"א סעיף א') כתבו בשם מרן הגרש"ז איערבאך זצוק"ל דנהוגים המדקדקים להחמיר שלא להתחיל לאכול ולהתעסק במלאכה משהגיע זמן ספירת העומר, ואין סומכין בזה על העמדת שומר. ועיין גם במג"א (סימן תפ"ט ס"ק י"א) ובמשנה ברורה (ס"ק כ"ג) שכתבו דבמקום שהשמש קורא לבית הכנסת אין להחמיר קודם זמן ספירת העומר, עיי"ש, אבל אם הגיע זמן הספירה לא נזכר בפוסקים שמועיל העמדת שומר.

[ובארחות הלכה שם כתבו שפעם אחת הורה מרן זצוק"ל לבחור אחד מבני ביתו שהתפלל במנין הקבוע בישיבה שהיה בשעה מאוחרת, שיספור מיד בתחלת הלילה בלא ברכה, ויתנה שאם ישכח אח"כ לספור תהא ספירה זו למצוה, ואם לאו לא תעלה זו למצוה כלל, ושוב יספור אחר תפילת ערבית עם הציבור בברכה (וכמבואר בסימן תפ"ט סעיף ג' לענין מי שמתפלל מבעוד יום). אולם באופן כללי לא הורה לשנות מהנהוג בישיבות לאכול קודם ספירת העומר, מפני הקושי לסדר באופן אחר]. ועיין בשמירת שבת כהלכתה פרק נ"ב הערה נ"ב ובתיקונים ומלואים מה שכתב בשם מרן זצוק"ל.

ומהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א שמעתי דהצריך לאכול קודם ספירת העומר עדיף שיספור קודם האכילה, ולא יברך ספירת העומר בציבור במעריב, מלסמוך על אכילה בשומר לפני הספירה. ובחוט שני (שבת ח"ד עמ' שע"ו) כתב: במ"ב (ס"ק כ"ג) כתב והסכימו האחרונים

שאלו ליו"ד סימן ת"א שאסור להתענות פסח שני, וראיתי בספר יוסף דעת להגאון הנ"ל ליו"ד סימן ת"א שהארץ יותר, ומסיק דגם אם חל בה"ב אין להתענות ב"ד באייר, והביא מש"ס חולין קכ"ט, ובגוף מגילת תענית איתא דמשום דשוחטין בו הפסח אין מספידין בו, ואף דב"ד בניסן הבכורות מתענים, היינו מפני הנס שאירע להם. ולענ"ד דכיון דב"ד בניסן לא גזרו שלא להתענות, וגם איסטניס מתענה כדאיתא בפסחים ק"ח ע"א, אם כן איך נימא דב"ד באייר יהא אסור להתענות, ולא יהא חמור טפל מן העיקר, וגם לפי דבריו דב"ד בניסן הבכורות מתענים מפני הנס משא"כ ב"ד באייר, הרי מבואר בביצה י"ח ע"ב מי איכא מידי דבשבת שרי וביהכ"פ אסור וכו', והרי איכא טעמא דבשבת נראה כמיקר, ובי"כ לא שייך נראה כמיקר, אפילו הכי אי אפשר להקל בשבת ולהחמיר ביהכ"פ הקל משבת, והכי נמי בזה, ובפרט דב"ד באייר רק טמאים או שהיו בדרך רחוקה הקריבו, ולכן לענ"ד לא גזרו במגילת תענית אלא דלא למיספד ביה, אבל להתענות מותר, ועל כל פנים אין להשמיט ברכת בה"ב, ומי שלא יתענה ב"ד באייר יתענה ביום ה' או יום ב' שלאחריו. ויעוין עוד מש"כ בדעת תורה סימן תצ"ב ובהגהות לס' ארחות חיים סימן תצ"ב, ושם הוסיף שבספר מחברת הקודש להרמ"ע כוונת הספירה כתב שאין להתענות בפסח שני, אבל בשנה שחל בה"ב מותר להתענות בו.

ובארחות רבינו (ח"ד עמ' רט"ו) כתב: בארחות רבינו ח"א עמ' ס"ח כתבנו שמרן החזו"א זצוק"ל וכן מור"ר זצוק"ל אמרו תחנון ב"ד באייר פסח שני, וכן כשחל בה"ב בפסח שני, אמרו סליחות אצל מרן החזו"א.

ובליקוטי מהרי"ח (ח"ג עמ' מ"ד ע"ב) כתב: והנה אם חל תענית בה"ב בפסח שני, הנה בדברי הגהות יד שאלו דאין מתענים ע"ש, אך בס' אשל אברהם סי' קל"א כתב דמתענין ואומרים סליחות, אבל לא נפילת אפים ותחנה, וכמו שנוהגין בברית מילה בתענית. וכ"כ בסידור היעב"ץ.

ובשו"ת משנה הלכות (ח"א סימן ת"ד) כתב: בדבר השאלה אי מותר להתענות בפסח שני, דלכאורה אין זה יו"ט אפילו בזמן הבית לא זה יו"ט אלא לאותו יחיד שלא קרב בראשון, וגם לו לא מצינו אלא חמץ ומצה עמו בבית. ולפענ"ד הנה בגמ' חולין (דף קכ"ט) אמרו, כתוב במגילת תענית פסחא זעירא דלא למספד, וימים שאינן מספדין אין מתענים גם כן, אלא דאנן קיי"ל דבטלה מגילת תענית, עיין שו"ע אור"ח סימן תקע"ג, ואם כן היה מותר גם להספיד וגם להתענות. ומיהו ביוסף דעת סימן ת"א כתב דהגם שאמרו בטלה מגילת תענית, אבל במה שאמרו דלא למספד ודלא להתענות בשביל שהיה יו"ט כשחיתת הפסח לא בטל, דאף שאין לנו קרבן פסח מכל מקום עושין זכר למקדש, ואין להתענות ולהספיד בפסח שני ע"ש, וכבר הורה זקן, הגם דלא ראינו בשו"ע ובאחרונים מפורש לאיסור הספד ותענית, ומיהו נראה דאם נדר להתענות וכיוצא בו ונמצא שהיה פסח ישלים התענית, כנלפענ"ד. ולענין אם חל שני וחמישי והוא נוהג להתענות גם כן, אי התענה לפי הסדר נראה דמותו, מכל מקום החדל יחדול כפי הוראת הזקן.

ובשדי חמד (ח"ה עמ' 378) מובא דברי הגאון בעל הבנין שלמה זצ"ל שכתב: ודע עוד דמהסוגיא דחולין דף קכ"ח ע"ב דמקשה הש"ס הא רבה למספד, מוכח להדיא דבפיסחא זעירא גם האידנא אסור בהספד ותענית אף לאחר שבטלה מגילת תענית, והא דקיי"ל ברה"ה דף י"ח דהאידנא בטלה מגילת תענית לבד מחנוכה ופורים, היינו יו"ט של דבריהם שנתקנו על הנסים שנעשו בזמן בית שני וכדומה, משום דכל זכרון הצרות יבטל לעתיד לבוא וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל בסוף פרק ב' דחנוכה, ומיית לה מקרא שנאמר כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני ע"ש, אבל יו"ט של י"ד אסור, דהא יו"ט מצד שהיה בו זמן הקרבה של פסח שני בזמן הבית, ואי"ה לעתיד כשיבנה בית המקדש במהרה בימינו יחזור למקומו לטמא ושהיה בדרך רחוקה. הלכך בודאי לא בטל היו"ט גם בזמן הזה משום מהרה יבנה בית המקדש, כמו בערב פסח הראשון דאסור במלאכה גם בזמן הזה, דאי לא תימא הכי אלא דלא עדיף משאר ימי מגילת תענית, אם כן מאי מקשה מה דלא חשיב גם פסחא רבה בימי מגילת תענית, דהא באמת כבר קחשיב ליה לפסחא רבה בימי מגילת תענית, והיא בפ"ק דמגילת תענית, דתניא שם מתמניא בניסן עד סוף מועדא איתותב חגא דשבויעא דלא למספד, ואם כן ערב הפסח נמי בכלל ימים הללו, אלא דאי דעיקר הקושיא הוא מדכללו לערב פסח בכלל היו"ט דחגא דשבויעא, ומשמע דהאידנא בטלה, ועל זה מקשה שפיר דלמה גרע מפסחא זעירא דלא בטלה גם האידנא. וזה ראה ברורה וסייעתיה למנהג הספרדים דאין אומרים תחנון ב"ד באייר.

ומסיים שם: ונהירנא שפעם אחת חל תענית שני בתרא ב"ד באייר, והורה להלכה מר אחי הגאון ז"ל שלא ישלימו התענית אף לאנשים שנוהגין להשלים התענית של בה"ב, משום שהוא יום טוב של מגילת תענית דפסחא זעירא דלא למספד ביה ודלא להתענות ביה, והיינו כמו שכתבתי בעז"ה למעלה דיו"ט זה של פסחא זעירא לא בטלה. ומה דלא חשיב ליה בהדי ימים של חנוכה ופורים דלא בטלו, היינו משום דלא חשיב התם רק היו"ט של מגילת תענית שנקבעו על הנסים, וכל זה ברור.

ובספר חידושי האדר"ת (גפן אדר"ת סימן ג' אות א' עמ' קפ"ג) כתב: בתענית של בה"ב לאחר הפסח הבעל"ט תמוה לי מאוד שלא התעוררו רבותינו האחרונים בכל שנה שערב פסח חל בשבת, דאז חל יום ב' השני של בה"ב שלאחריו ב"ד אייר, שהוא פסחא זעירא דלא למספד כדניא דגמ' חולין (דף קכ"ט ע"ב), ורבים מאחינו אין אומרים בו תחנון, ומאחר שאסור בהספד מדינא דגמ', הוא הדין כ"ש דאסור בתענית כמבואר בתענית (י"ז ע"ב) ובמנחות (ס"ו ע"א), ואם כן מאין הרגלים שיקבעו תענית ציבור בו ביום, ועיין בפמ"ג (סימן תצ"ג) מ"ש דבחל ערב ל"ג בעומר שלא לומר נפילת אפים במנחה ע"ש, וכש"כ אם היום הוא יו"ט מדינא דגמ' ומגילת תענית הקדומה, ואף דקיי"ל בטלה מגילת תענית, מכל מקום מלבד שיש לומר דזה אינו כלל ענין למגילת תענית דבטל, עיין היטב סוגיא דר"ה (דף י"ח ע"ב). (ומיהו בתוספתא תענית ובירושלמי (שם פ"ב ופ"ק דמגילה) מבואר דאף ביו"ט של עצי הכהנים והעם בטלו משחרב בית המקדש ע"ש, ואם כן הכי נמי בפסח שני דהטעם משום הקרבת הפסח, ועיין במשנה למלך (פ"ו מהלכות כלי המקדש) באריכות, והרבה יש לדון בדבריו ז"ל, אלא שאין כאן מקומו, בלא זה יש לומר בזה הכל מודים לדברי הראב"ד שהטור מסכים לו (סימן תקמ"ג), דאסור לקבוע בו תענית ציבור גם בזמן הזה, ואין ראייה משאר היו"ט ותעניות דא"א לדחותן, משא"כ ביום זה שעיקר תענית בה"ב לא נזכר בגמ', ואיסור דלא למספד הוא ממגילת תענית ומוזכר בגמ', אם כן ודאי קדים איסוריה, ובידינו לקיים שניהם באחת משלוש אלה, א. לקבוע ביום שלאחריו כ"א אייר. ב. להתענות בה"ג. ג. או מתחלה בה"ב, ונאמר בסליחות פצנו בהסכמה א' צום שני וחמישי וחמישי או צום ה' ב' ה', לבל נהיה דובר שקרים ח"ו כשנאמר כן ולא יתענו כן, ולולי מספינא הוי אמינא, לקבוע בכל שנה כזו, אחר יו"ט של עצרת, וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן, עיין בדברי א"ז הלבוש ז"ל (סימן תצ"ג), ומצאתי בהגהת יד שאלו על יו"ד (סימן ת"א) שלפי הנראה התעורר בזה מעט, אך חסרון הניכר שם, גם כן מסיים שלא לומר תחנה, שוב מצאתי בלוחות הנדפסים במנהגי בית הכנסת, שנדפס בוויילנא, ויש להקל בו גם לענין תענית, ולא ידעתי מי מסדרו, ולענ"ד תמוה טובא בהיתר התענית, ומכש"כ להנוהגים שלא לאמר תחנה בו ביום.

[צ"ע שבקונטרס עובר אורח להגאון האדר"ת זצוק"ל בסוף ספר ארחות חיים ספינקא, כתב על מה שמובא שם הגהת הגאון המהרש"ם זצוק"ל דיש להתענות תענית בה"ב בפסח שני: תענית בה"ב בשנה שחל ערב פסח בשבת נ"ל ברור שצריך לקבוע תענית בה"ב תיכף לאחר ר"ח, וכמו שהארכתי בס"ד].

ובספר ארץ ישראל להגרי"מ טוקצ'נסקי זצ"ל (סימן י"ח סעיף א') כתב: ביום י"ד אייר פסח שני אין אומרים תחנון וכו', וכשחל יום זה בשני תנינא הנהיגו כאן שלא לומר גם הסליחות של שני תנינא, ואומרים אל ארץ אפיים ולמנצח. וגם הנהיגו שהמתענים בה"ב אין מתענים בו (והיחידים המחמירים מתענים עד חצות או שמשלימים התענית ביום מחר). ואע"פ שאין מתענים בו, מכל מקום בשבת שמברכים בה"ב מברכים גם כן בנוסח הרגיל "לכל מי שיקבל עליו תענית בה"ב". וכן כתב גם בלוח לא"י.

וכן בס' זיו המנהגים (חודש אייר אות ג') כתב: וכשחל פסח שני בתרא הנהיגו כאן בארץ ישראל שלא לומר הסליחות, אבל אל ארץ אפיים ולמנצח אומרים, וגם הנהיגו שהמתענים בה"ב אין מתענים בו, והיחידים המחמירים מתענים עד חצות היום או שמשלימים התענית למחר.

ובשו"ת מהרש"ם (שם) בהערה שם מנכדו הגה"צ רבי שלום שבדרון זצ"ל כתב: שמעתי מהגרי"מ חרל"פ ז"ל שהגדולים בעיה"ק ירושתו" דנו גם כן בזה [שחל תענית בה"ב בפסח שני], ומצאו כתוב בפנקס בית הכנסת של חורבת ר"י החסיד ז"ל שאם יארע כן לא יתענו בה"ב אלא ב' תעניות בלבד.

וכן בספר זורח השמש להגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א (עמ' ע"ז סעיף ל"ד) כתב: כשחל שני בתרא בפסח שני, אומרים במי שבירך רק תענית שני וחמישי.

ובסעיף ל"ז שם כתב: פסח שני שחל בו שני בתרא אין אומרים סליחות, אלא מיד חצי קדיש.

ובהערות הגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א לספר ערב פסח שחל בשבת על פרק כ"ו (נדפס שם בסוף הספר בעמ' ר"י) כתב: בענין בה"ב שחל בפסח שני אביא בזה כמה וכמה מקורות שלא הוזכרו כאן ובהערות. ובראשוני האחרונים ובספרי המנהגים מהתקופות הן שהביאו את מנהגי הבה"ב לא מצינו לבעיה זו שתעורר. ולא רק מצד שההתקשרות בין שני הימים האלו נדירה, ואינה למעשה אלא בשנה שחל פסח במוצאי שבת, דזה לא היה פוטר את הפוסקים ורושמי המנהגים מלדון בבעיה זו, אלא פשוט משום שבני אשכנז נהגו מעולם לומר תחנון בפסח שני, ובני ספרד נהגו לא לומר וכפי שמוכח הדבר מהפוסקים האחרונים בני ספרד, ובני ספרד הרי לא נהגו בצומות בה"ב כלל, וכלשון הרמ"א בסימן תצ"ב דבאשכנז וצרפת נהגו להתענות. הבעיה התעוררה רק לאחר שהתקבל נוסח ספרד

גם בקרב חלק מהאשכנזים בהשפעת התייסדות החסידות, וביחד עם זה אומצו על ידי האשכנזים האלה גם חלק ממנהגי הספרדים, שבכללם גם מנהג זה לא לומר תחנון בפסח שני. ובין האשכנזים הפרושים בארץ ישראל התעוררה גם כן בעיה זו, היות וגם הם לא נהגו באמירת תחנון ביום זה, כי כמה וכמה ממנהגי הספרדים בארץ ישראל נהגו בהם אף הם, ואין כאן מקומו לפרטם, ובפרט שאי אמירת תחנון בפסח שני כבר הוזכר בשל"ה הק' (בדרך חיים תוכחות מוסר) שבירושלים אין אומרים תחנון בזה. הראשון כמדומה שדיבר אודות בעיה זו של חלות בה"ב בפסח שני, הוא היעב"ץ בסידורו שסודר במקרה בפרטות לשנה כזו, והוא כותב, שראוי על כל פנים לא לומר בו תחנון, וכתב שהשנה חל בו בה"ב, ואינו מעיר יותר, ומשמע דדעתו הוא דיש להתענות ולומר בו סליחות, ורק תחנון לא לומר, וכמ"ש באשל אברהם המובא בהערות [שם בספר ערב פסח שחל בשבת].

גם המהרש"ם בשו"ת ח"ו סימן ל"ב פסק דמותו להתענות בו, אך הגרי"ש נתנון שהובא בהערות דעתו שאין להתענות בו. ויעוין עוד בדעת תורה אור"ח ח"א עמ' קפ"ו בענין זה. פשרה ברוח אחרת אנו מוצאים בעתים לבינה מנהגי חודש אייר, שאם חל להיות פסח שני בבה"ב אומרים סליחות י"ג מידות והוא רחום ונפילת אפים ואבינו מלכנו, ואין מתענין בו, ולמנחה אין אומרים תחנון כי אז עת הקרבת פסח שני, וכותב דכל זה מצאתי. וכנראה דבמקומו אמרו תמיד תחנון בפסח שני. דברים נוספים אנו מוצאים בענין זה בספר זכרון יהודה מנהגי מהר"ם א"ש זצ"ל שאמר שידון בענין זה כשהדבר יהיה מעשי, אם להתענות בו או לא, ולא זכה לזה כי נפטר מקודם, ובניו הרבנים אחריו דנו בזה בינם לבין עצמם, והחליטו דכיון דבני אשכנז קבלו עליהם תעניות אלה לפני הנהגת יומא דפגרא בפסח שני, הוי כאילו התחילו דאין מפסיקין אף לראשי חדשים, ומכ"ש ליום זה אשר מצד הדין אין בו איסור כלל להתענות, ואף תחנון אמרו בו, ורק למנחה לא אמרו אף אם התענו בו. בקשר לירושלים וארץ ישראל שגם כאן נהגו כאמור שלא לומר תחנון ביום זה, מצאנו הוראה מגדולי ירושלים בשו"ת מהרש"ם ח"ו שם ובמפתחות שם משם הגרי"מ חרל"פ זצ"ל, שהגדולים דנו בזה ומצאו כתוב בפנקס של חורבת ריה"ח שאם יארע כן לא יתענו בה"ב אלא שני תעניות בלבד. ובעקבות זה כתב בספר ארץ ישראל להגרי"מ טוקצ'נסקי זצ"ל (סימן י"ח סעיף א') דהנהיגו כאן שלא לומר גם הסליחות של שני תנינא, ואומרים אל ארץ אפיים ולמנצח. וכן הובאו הדברים בלוח, שאין מתענים בו, ובענין הסליחות כנ"ל.

גם בספר לקוטי מהרי"ח ח"ג דף מ"ד ע"ב מדובר בזה, דהיד שאלו כתב דאין מתענין, והאשל אברהם כתב דמתענין ואומרים סליחות, רק שאין אומרים בו תחנון. ובלוח הגרי"מ טוקצ'נסקי זצ"ל לארץ ישראל מביא הוא את הוראת גאוני ירושלים הנ"ל שלא לומר הסליחות ולא להתענות, הרי שבלוח המיועד על ידו לחוץ לארץ כתב הוא רק שיש נוהגים שאין אומרים בו תחנון, וכן נוהגים בארץ ישראל, ויש מתענין בו עד חצות ואין משלימים, ובנוגע לסליחות בחו"ל אינו מזכיר כלום. מנהג החזו"א זצ"ל היה גם בארץ ישראל לומר בו בכל שנה תחנון כמנהגו ודרכו בחו"ל, ובעקבות זה אמרו במנין שלו כונת תש"י, שחל אז בה"ב בפסח שני, תחנון וכל הסליחות כרגיל. למעשה נוהגים בכל ארץ ישראל חוץ מכמה מקומות בבני ברק הנוהגים בכל על פי החזו"א זצ"ל בכל שנה לא לומר תחנון בכל הקהלות של כל העדות ספרדים, אשכנזים חסידים ופרושים וכו', וכן נוהגים שלא לומר סליחות כשחל בפסח שני. וכן נהגו בארץ ישראל שלא להתענות בו, וכהוראת הגדולים הנ"ל. ובלוח כתב דיש מתענים בו עד חצות, ומקרב אלו שאין מתענים בו כלל יש המתענים למחר. גם הבינה לעתים כתב דפרע למחר, והמהרש"ם כותב דמי שלא מתענה בו יתענה ביום ה' או יום ב' הבא. בספרי פלגי מים במקורות והערות 7, אני מציע, בהסתמך על דברי הראב"ה בהלכות תענית עמ' 595 שכתב שאם חל יום אחרון דתעניות היחידים של הגשמים ביום ר"ח כסלו, דיש להתענות אז ביום ה' שלאחריו, ולומר בו הסליחות וכל הסדר, ומאי שנא זה מנידון הראב"ה, על כן הגם שקשה אז לשנות המנהג ולומר הסליחות דשני בתרא ביום ה' שלאחריו, אם לא שכל הציבור יסכימו, מכל מקום נקוט מיהא פלגא שהמתענים בה"ב יתענו אז ביום ה', ע"כ, וכדברי המהרש"ם הנ"ל.

ובספר אשי ישראל (פרק מ"ג הערה כ"ז) כתב בשם מרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל דאם חל תענית בה"ב ב"ד באייר שהוא פסח שני, שאין לומר סליחות.

וכן שמעתי ממרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל לנהוג כמו שכתוב בלוח לארץ ישראל [שוב שמעתי שדן מרן זצוק"ל לומר את הסליחות עד אב הרחמים והסליחות, כמו שנוהגים כשיש חתן ובעל ברית שאומרים את הסליחות עד אב הרחמים והסליחות].

וכן בספר הליכות אבן ישראל (פסח עמ' ר"ט) כתב בשם הגאון רבי ישראל יעקב פיישר זצ"ל דתענית בה"ב שחל ב"ד אייר, אין אומרים סליחות ותפילת אבינו מלכנו.

וכן מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמעתי דתענית בה"ב שחל בפסח שני, לנוהגים לא לומר תחנון בפסח שני אין אומרים סליחות, וכמו שכתב בלוח לא"י, והנוהגים לומר תחנון בפסח שני כמנהג אשכנז בחו"ל אומרים אף את הסליחות של בה"ב.



האיר המזרח

רבני בית ההוראה שטי"י ישיבת "חברת אהבת שלום"
הגאונים רבי מנשה שוע ורבי דוד פנירי שליט"א

סימן תפ"ז

אם אמר מקדש השבת, וחזר בו תוך כדי דיבור

כתב השו"ע בסימן תפ"ז סעיף א': סדר היום ושחרית ומנחה ואומר שלש ראשונות ושלוש אחרונות וקדושת היום באמצע, אתה בחרתנו וכו', וחזרתנו וכו', ואחריו יהיה יודע שהוא יום טוב, ובמ"ב ס"ק ה' אחרי שהוא יודע, רוצה לומר בעת שאמר ברוך אתה ה' היתה כהונתו על דעת לסיים בשל יום טוב, אלא שאחר כך נכשל בלשונו ומשמע מלשון זה דאם טעה בעת שאמר ברוך אתה ה' שהיה סבור שהוא שבת, אפילו אם חזר בתוך כדי דיבור לאחר שסיים מקדש השבת וסיים כדון לא יצא. אבל רוב הפוסקים ס"ל אף על פי שלא ידע שהוא יום טוב יצא, כיון שזכר בתוך כדי דיבור וחתם כדון. כן פסקו הרבה אחרונים. ועיין בבאור הגר"א שגם הוא מכריע כן להלכה. ע"כ. וכן כתב הכה"ח בס"ק י"ד.

והנה טעם האחרונים שחלקו על ד' השו"ע, הוא דעיקר הך דינא דתוך כדי דיבור הוא ספק בגמ' בברכות י"ב פתח בדשיכרא וסיים בדחמרא, והתוס' שם פסקו לחומרא, אבל שאר פוסקים הרי פסקו לקולא דספק ברכות להקל. וכן פסק השו"ע עצמו בסימן ר"ט סעיף ב': לקח כוס של שכר או מים ובירך בא"י אמ"ה פה"ג, ותוך כדי דיבור נזכר שטעה, ואמר שהנ"ב, וכך היתה אמירתו, בא"י אמ"ה פה"ג שהנ"ב יצא. והיינו אפילו כשהיה בדעתו שהוא יין, והטעם משום דסב"ל. עיי"ש במ"ב ובה"ל.

אולם ראיתי בשו"ת אור לציון ח"א סימן ז' שהאר"ק בדיון זה, ויישב ד' השו"ע, דס"ל דסב"ל בתפילה לא אמרינן, והגם דספק פלוגתא אף בתפילה להקל, וכמו שהוכיח שם, יש לחלק בין ספיקא דפלוגתא לאיבעיא דלא איפשיטא יעושה. [וחז"ר בית ההוראה כתבו בזה: ואע"פ שדעת האול"ץ כך, אעפ"כ מידי ספק ברכות לא יצאנו, ובכל גוונא אינו חוזר].

ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת

כתב השו"ע בסימן תפ"ז סעיף א': ואם חל בשבת וכו'. ואין אומרים ברכת מעין שבע. והטעם משום דלא נתקנה אלא מפני המזיקין (מ"ב ס"ק ט').

והנה מקור דין זה הביאו הטור ובעל העיטור בשם רבינו נסים. אולם הרבה פוסקים חולקים על זה, ובעיקר משום הסוד. וכן הביא הכה"ח בס"ק כ"ב וז"ל, אבל הרב דוד אבודרהם בסדר תפילת פסח דף ע"ח עמוד ב' כתב דאם חל פסח בשבת אומר ויכולו וברכת מגן אבות בדברו, וחותם בשל שבת בלבד. ובשם יש אומרים כתב דאין לאומרה. אלא שסיים דנהגו לאומרה יעו"ש. והביא דבריו בית יוסף, וכתב דעכשיו פשט המנהג שלא לאומרה. ולכן פסק כאן בשו"ע שלא לאומרה. אמנם הרש"ש ז"ל בספר נהר שלום הנדפס מחדש דף כ"ה עמוד ב' כתב וז"ל, יום טוב דפסח שחל להיות בשבת, כיון שהזכרה בתלמוד שבת דף כ"ד ולא חילקו בין פסח לשאר יום טוב, ואותו החילוק שכתב הר"ן הוא מסברא. עכ"ל. וכן כתב הרב חיים פלאגי בלב חיים חלק ב' סימן כ"ה שיש לאומרה, ושכן נוהגין בעירי איזמיר יע"א יעו"ש. והביא דבריו בספרו רוח חיים אות ג' ובנו היפה ללב חלק ב' אות ד' וחלק ג' אות ג' יעו"ש. וכן הוא עתה מנהג בית אל יב"ץ שבעיר קדשינו ירושת"ו ההולכים על פי תורת האר"י ז"ל, לאומרו כמו שכתב הרב שמן ששון ז"ל בפתח עינים בסדר כוונת הפסח דף ע"ט עמוד ד', ודלא כמו שכתב הרב אג"ן זלה"ה בהקדמת ספר דברי שלום יעו"ש. וכבר עשיתי סמך לזה בתשובה בסה"ק באר מים חיים יעו"ש. וכבר כתבנו בכמה מקומות, דבמקום מנהג לא אמרינן סב"ל. ואם כן נהרא נהרא ופשטיה. עכ"ד. [וע"פ בשו"ת רב פעלים ח"ג חאר"ח סימן כ"ג שהאר"ק דמעין שבע עפ"י הסוד הוי כתפילת החזרה, והביא בסוף דבריו את ד' הרש"ש אלן].

ובשו"ת אור לציון ח"ג פרק ט"ו ג"כ כתב שכל מקום ימשיכו במנהגם. אולם כבר נודע בשער בת רבים דעת מורינו ראש הישיבה הגר"מ הלל שליט"א בשו"ת וישב הים לנהוג ולהנהיג לברך ברכת מעין שבע בליל פסח שחל להיות בשבת, שכך ראוי להיות עפ"י הסוד. יעו"ש באורך.

לומר ב' פעמים "באהבה" מקרא קודש

כתב במ"ב ס' תפ"ז ס"ק א': ומנהגינו לומר, את יום חג המצות הזה זמן חירותינו מקרא קודש וכו'. ואין אומרים באהבה מקרא קודש, שהרי כבר אמרו ותתן לנו ה' אלקינו באהבה מועדים לשמחה. אכן כשחל בשבת, יש אומרים שאומרים שני פעמים באהבה. ע"כ.

אולם הכה"ח בס"ק ד' כתב בשם המחזיק ברכה והיפה ללב, שמנהגינו לומר ב' פעמים באהבה. [דבאהבה א' קאי להש"ת, ובאהבה הב' קאי לנו שאינו ח"ו לטורח]. וסיים הכה"ח דזהו למנהג הספרדים כנודע.

לומר את יום המנוח הזה

כתב במ"ב ס' תפ"ז ס"ק ו', על מש"כ השו"ע לומר את יום המנוח הזה, דמנהגינו לומר את יום השבת הזה. ונהרא נהרא ופשטיה.

ועי' להכה"ח בס"ק י"ח שהביא בשם המחזיק ברכה בשם ס' מנחה בלולה, שהספרדים אומרים את יום המנוח. אולם כתב ע"ז הכה"ח, דבספר נגיד ומצוה בעניני פסח כתב בשם האר"י ז"ל, דבשבת ויום טוב אין לומר ביום המנוח הזה כי אם ביום השבת הזה. וכן כתב בפרי עץ חיים שער כ' פרק ג'. וכן כתב הכסא אליהו אות א', שכמעט ברוב העולם שגור בפיהם לומר את יום השבת הזה ולא את יום המנוח הזה. וכן

שמעתי מכמה חזנים רבנים מפורסמים בעיר הקודש ירושת"ו. וכן אני נוהג. ומסיק הכה"ח שכן הוא עתה המנהג בינינו.

להזכיר שבת ביעלה ויבוא

כתב השו"ע בסימן תפ"ז סעיף ג': שכח לומר אתה בחרתנו ואמר יעלה ויבוא, יצא. וכתב הרמ"א על זה, ואפילו היה של שבת, אם הזכיר ביעלה ויבוא, יצא. ואם אמר אתה בחרתנו והזכיר בו שבת, אפילו הכי צריך לחזור ולהזכירו ביעלה ויבוא. מיהו אם לא הזכירו ביעלה ויבוא אין צריך לחזור.

וכתב במ"ב ס"ק ט"ו דהרבה אחרונים הסכימו שאפילו לכתחילה אין להזכיר של שבת ביעלה ויבוא. וכן המנהג. אולם עי' לה"ח ס"ק ל"ב בשם הבית יוסף, שנהגו העולם להזכיר של שבת ביעלה ויבוא שבאמצע התפילה. והוסיף הכה"ח דמשמע מדברי הפוסקים (שהביא שם), דכל זה ביו"ט שחל בשבת, אבל ביעלה ויבוא שאומרים ברצה בשבת חוה"מ, וכן ביעלה ויבוא שאומרים בברהמ"ז, לכו"ע אין צריך להזכיר בה שבת, משום דכי היכי דבתפילת שבת ורצה והחליצנו אין מזכירין בהם יו"ט, ה"נ ביעלה ויבוא אין מזכירין שבת. וכן כתב היפה ללב. עכ"ד.

אמירת ההלל בליל פסח בבהכ"נ

כתב השו"ע בסימן תפ"ז סעיף ד': בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בציבור בנעימה בברכה תחילה וסוף. וכן בליל שני של שני ימים טובים של גלויות. והרמ"א כתב על זה, וכל זה אין אנו נוהגין כן, כי אין אנו אומרים בלילה בבהכ"נ ההלל כלל. ובמ"ב ס"ק ט"ו, היינו במדינות אלו. ומנהג ספרדים לומר.

ומקור ד' השו"ע הם בטור סימן תע"ג, ושיש למנהג ההוא סמך במסכת סופרים. וכתב שם הב"י שכן הוא מנהג בני ספרד. ועי' לה"ח בס"ק ל"ו, שכן כתב בשער הכוונות דף פ"א עמוד ב'. והטעם כתוב שם, לפי שבשאר יו"ט ושבת עולין העולמות במדרגות מדרגה אחר מדרגה בכל תפילה ותפילה, ומה שאין כן בליל פסח שעולין בפעם אחת כל המדרגות, והוא על ידי תפילת ערבית. ולסיבה זו אומרים הלל גמור בליל פסח, ומה שאין כן בשאר לילי יום טוב. וכן כתב בפרי עץ חיים שער כ"א פרק א'. ובס"ק ל"ח הביא מהמורה באצבע שגמר ההלל בבהכ"נ סודו רם ונישא. ושכתבו ז"ל שאף אם הוא בעיר שאין אומרים אותו, יכול לאומרו ולברך ביחיד. ועשו בעצמם כמה רבנים מעשה. וכ"כ בס"ק ל"ט בשם הברכ"י ועוד, שמי שהוא בבהכ"נ שנוהגין שלא לומר הלל בערבית ליל פסח, יכול לומר ההלל ולברך עליו בינו לבין עצמו.

ועיי"ש בס"ק מ"ג, שאם חל ליל פסח להיות בשבת, צריך להקדים ויכולו לקריאת ההלל משום תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם. ובס"ק מ"ד כתב בשם הברכ"י, שאם טעה ובירך ברכת ההלל קודם ויכולו, יגמור ההלל ואחר כך יאמר ויכולו.

סימן תפ"ח

לומר מזמור של יו"ט בשחרית

כתב השו"ע בסימן תפ"ח סעיף א': שחרית נכנסים לבית הכנסת, וקורים הזמירות של שבת, ומתפללין תפילת שחרית.

וכתב הכה"ח בס"ק ג' בשם ס' שולחן גבוה ויפה ללב, שמנהגינו להוסיף ביו"ט של פסח אחר יושב בסתר עליון, מזמור ק"ז יאמרו גאולי ה' וכו'. ובשבעות מזמור ס"ח יקום אלקים יפוצו אויביו וכו'. וביו"ט א' של סוכות כאיל תערוג וכו'. וביו"ט אחרון שהוא שמיני עצרת מזמור י"ב הושיעה ה' כי גמר חסדי וכו'.

ברכת ההלל ביום טוב ראשון של פסח [לגמור או לקרוא]

כתב השו"ע ס' תפ"ח סעיף א': וגומרין ההלל, וכתב ע"ז הרמ"א, ומברכין לקרות ההלל. והטעם שאין מברכין לגמור ההלל, דשמא ידלג תיבה או אות אחת ויש חשש ברכה לבטלה (מ"ב ס"ק ג'). ומקורו מהטור בשם מהר"ם מרוטנבורג (שעה"צ אות ג'). ומיהו השו"ע בסימן תרמ"ד פסק שמברכין לגמור את ההלל. [וכשיטת הרא"ש שהביא הטור דלגמור היינו לקרוא]. וכן הוא מנהג הספרדים (כה"ח ס"ק ה').

ויש שנהגו לברך לגמור את ההלל כשגומרין ההלל, ובר"ח וחוה"מ אומרים לקרות. ואין לשנות מנהגם. וזהו לנוהגין לברך על הלל דר"ח (כה"ח ס"ק י"א).

ברכת יוצר אור ביו"ט ראשון של פסח [כמו בחול או כמו ביו"ט]

כתב במ"ב סימן תפ"ח ס"ק א', ואחר ברכו אומרים ברכת יוצר אור כמו בחול. אולם הכה"ח בס"ק ד' כתב שאומרים ברכת יוצר כמו בשבת, רק שמדלגים לקל אשר שבת וכו'.

קבלת שבת ביו"ט שחל בשבת

כתב בשער הציון סימן תפ"ח אות א' בשם הפמ"ג, שיש מקומות שאין אומרים לכה דודי כשחל יו"ט בשבת, או בחוה"מ כשחל בשבת, ורק מזמור שיר ליום השבת אומרים. אולם הכה"ח בסימן תפ"ז ס"ק ג' הביא דברי הברכ"י שאם חל פסח בשבת אין למנוע לומר פיוט לכה דודי וכו' פני שבת נקבלה. ומאיידך כתב הכה"ח, שמנהג בית אל יב"ץ ההולכים עפ"י האר"י ז"ל, שאין נוהגין לאומרו אפילו בשאר שבתות השנה, רק מתחילין בסדר תפילת ערבית לומר לשם יחוד וכו' בואו ונצא לקראת שבת מלכתא לחקל תפוחין קדישין, ואח"כ מזמור לדוד הבו לה' וכו' כמ"ש הסדר לעיל סימן רס"א אות כ"ח. וכשחל יו"ט בשבת, אחר הסדר הנז' אומרים מזמור השייך לאותו יו"ט, ואח"כ לשם יחוד וכו' הריני

בא להתפלל תפילת ערבית של שבת ויו"ט פלוני שתיקן יעקב אבינו ע"ה לתקן את שורשה במקום עליון. ויהי נועם וכו'. קדיש, ברכו, ואח"כ מתחילין ברכות ק"ש וכו', עכ"ד.

לקרוא בתורה [כשחל בשבת] מן ומשכו או מן והיה היום

כתב השו"ע בסימן תפ"ח סעיף ג': מוציאין שני ספרים, וקורין בראשון חמשה גברי בפרשת בא מן משכו, עד מארץ מצרים על צבאתם וכו'. ומשמע מדברי השו"ע שגם אם חל בשבת מתחיל מן משכו, ומיהו יש נוהגין שאם חל בחול מתחילין מן משכו, ואם חל בשבת מתחילין מן והיה היום כו', כמ"ש בית דוד סימן ס'. וכן כתב הרוח חיים אות ד', וכן הוא מנהג הספרדים (כה"ח ס"ק כ"ה). ומ"מ בדיעבד אם לא עשה כן אלא התחיל בפרשה מן משכו, יצא (כה"ח ס"ק כ"ו בשם ס' שלמי ציבור ולדוד אמת).

מפסטר ביהושע מבעת ההיא

כתב השו"ע סימן תפ"ח סעיף ג': ומפסטר ביהושע, בעת ההיא. וכתב במ"ב ס"ק י' שיש מתחילין ויאמר יהושע אל העם התקדשו. וכן נוהגין עכשיו. אולם מנהג הספרדים כמ"ש בשו"ע שמתחילין בעת ההיא. ואומרים בסיום הפסוק, ויהי ה' את יהושע (כה"ח ס"ק ל"ד).

אמירת פסוקי קרבן מוסף בתפילת מוסף

כתב הרמ"א סימן תפ"ח: ונוהגין לומר בכל יום טוב בתפילת מוסף, פסוקי מוסף היום אחר שאמר על ידי משה עבדך כאמור. ומיהו מנהג בני ספרד שאין לומר פסוקי קרבן מוסף בתפילת מוסף, כמ"ש לקמן סימן תקצ"א סעיף ב' יעו"ש, ובדברינו לשם (כה"ח ס"ק ל"ט).

סימן תפ"ט

ספירת העומר בליל חו"ל, קודם עשיית ליל הסדר, או אחר כך [ובענין נוסח לשם יחוד]

כתב השו"ע בסימן תפ"ט סעיף א': בליל שני אחר תפילת ערבית מתחילין לספור העומר. ועי' להכה"ח בס"ק ד' שהביא לשון הזה"ק (אמור דף צ"ז עמוד ג'): וכל בר נש דלא מני חושבנא דא, אינון שבע תמימות למוכי לדכיותא דא, לא איקרי טהור, ולא בכללא דטהור הוא, ולא הוא כדאי למהוי ליה חולקא באורייתא. [וזהו מלבד מה שביטל מ"ע למאן דאמר כמ"ש שם בס"ק ה', ובביאור הלכה ד"ה לספור העומר]. ולענין ליל יו"ט שני של גלויות, כתב בס' נהר שלום להרש"ש ז"ל דף כ"ה עמוד ב' שגם עפ"י הסוד צריך לברך ברכת העומר לבני חו"ל בליל ב' תיכף תפילת ערבית, כי מצות ספירת העומר היא מצוה דאור, והסדר בלילה הזה לבני חו"ל הוא מצוה דרבנן, וכל אחד יש לו בחינה בפ"ע, ולפיכך צריך לברך ברכת העומר תיכף אחר תפילת ערבית דיו"ט שני, ולא יאחרנה אחר הסדר כמ"ש קצת המקובלים, שאם יאחרנה הרי גורם להיות אחיזה לחיצונים. והביאו דבריו המחזיק ברכה והכה"ח בס"ק ו'.

ועי' להכה"ח בס"ק ז' שכתב, וקודם שיספור טוב לומר פרשת העומר בפרשת אמור וידבר וכו' כי תבואו אל הארץ כו' עד מנחה חדשה לה'. ואחר כך יאמר פרק י' דמנחות רבי ישמעאל אומר העומר וכו'. ואחר כך יאמר נוסח זה הכתוב בסידור הרש"ש ז"ל. ונוהגין לאומרו חסידי בית אל יב"ץ ההולכים על פי דברי האר"י ז"ל לשם יחוד קוב"ה וכו', הנה אנחנו באים לקיים מ"ע של ספירת העומר וכו', ע"ש באורך (ונדפס בחלק מהסידורים).

[ודע דכתב בשו"ת אור לציון ח"ג פרק ט"ז תשובה ב' שלכתחילה ראוי יותר שלא לומר את המילים, לקיים מ"ע של ספירת העומר כמו שכתוב בתורה וספרתם לכם, אלא יש לומר לקיים מצות ספירת העומר לתקן שורש מצוה זו במקום עליון וכו', ובלי אמירת הפסוקים וספרתם לכם וכו'. ומ"מ הרוצה להוסיף מילים אלו, רשאי. וטעמו משום דעיקר הדין נראה ד' השו"ע דספיה"ע בזה"ז דרבנן, וכמ"ש במ"ב ובה"ל. וכ"כ הכה"ח בס"ק ה' [אלא דיש פנים לדחות, דאין ראייה בד' מרן דספיה"ע בזה"ז דרבנן יעו"ש]. ובמקום אחר ביארתי בזה, ד"ל דאף אם עיקר הדין דספיה"ע בזה"ז דרבנן, מ"מ לענין נוסח לשם יחוד ליכא קפיידא. אך מלבד זאת, עי' ד' הרש"ש שהביא הכה"ח ס"ק ו', דמשמע דס"ל ספיה"ע בזה"ז דאין].

לספור מתחילת הלילה, ושלא לאחר

כתב השו"ע סימן תפ"ט: ואם שכח לספור מתחילת הלילה, הולך וסופר כל הלילה. ועי' להכה"ח בס"ק י"ב, דמ"מ תיכף כשיזכור, יברך ויספור. ולא יאמר כיון שאיחרתי, ואמתין עוד מעט, לפי שכל מה שמתאחר יותר גורם אחיזה אל החיצונים ביותר, וכמ"ש לעיל בס"ק ו'. ולא יאמר כיון שכבר בירכו הציבור לא איכפת אם אני מאחר, לפי שכל מה שמתקן ופוגם האדם הוא למקום שנחצבה משם נשמתו, כמ"ש בתיקונים תיקון מ"ג בסופו, ותיקון ע' בסופו ד"ה פתח ואמר וכו'. וכן כתב בשער הגלגולים הקדמה י"א. עכ"ד.

האם הש"ץ מברך קודם הקהל או להיפך

עוד כתב השו"ע, ומצוה על כל אחד לספור לעצמו. וכתב הכה"ח ס"ק י"ד, עיין כנסת הגדולה בהגהות הטור שכתב, נהגו לברך הקהל תחילה, ואחר כך השליח ציבור. ובקצת מקומות השליח ציבור מברך תחילה ואחר כך כל הקהל, יעייין שם. וכן כתב היפה ללב חלק ב' אות ג', דבערים איזמיר יע"א יש מקומות שנהגו לברך הקהל תחילה ואחר כך השליח ציבור, ויש מהם להיפך, דהשליח ציבור מברך תחילה ואחר כך כל הקהל.

ואלו ואלו יש להם על מה שיסמכו, רק שיתנו דעתם שלא לצאת בברכת השליח ציבור, יעו"ש. ע"כ.

לומר "ספירת העומר"

כתב השו"ע סימן תפ"ט: וצריך לספור מעומד ולברך תחילה. וכתב הכה"ח בס"ק י"ט, וצריך לומר ספירת העומר שהוא ראשי תיבות ס"ה, במספר שם אדנות כמ"ש בשער הכונות דף פ"ה עמוד ד'. ויעו"ש טעם בסוד.

אמירת מערבית

כתב המ"ב בסימן תפ"ט ס"ק א': כתבו האחרונים דאומרים מערבית השי"ך ליום שני וכו'. וכתב הכה"ח בס"ק א', שכל זה למנהג אשכנזים, אבל הספרדים אין נוהגים בזה.

לספור קודם עלינו או אחרי עלינו

כתב המ"ב סימן תפ"ט ס"ק ב' שסופרים קודם עלינו, דכל מה דאפשר לאקדומי מקדמינו, כדי שיתקיים יותר מה שכתוב תמימות התינה, ע"כ. ועי' להשו"ע לקמן בסעיף ט' שכתב, שבמוצאי שבת ויו"ט סופרים קודם הבלדה אחר קדיש תתקבל.

ומיהו עי' להכה"ח שם בס"ק ק"ב שכתב, שיש נוהגין להבדיל אחר עלינו לשבח כדי שלא להפסיק בסדר התפילה. וכן יש בענין ספירת העומר יש ג"כ נוהגין לספור אחר עלינו לשבח מטעם הנז', ואח"כ מבדילין.

נשים במצות ספירת העומר

כתב המ"ב סימן תפ"ט ס"ק ג': ונשים ועבדים פטורות ממצוה זו, דהוי מ"ע שהזמן גרמא. וכתב המג"א, מיהו כבר שויא עלייהו חובה, וכמדומה בדמדינותינו לא נהגי נשי כלל לספור. וכתב בס' שולחן שלמה, דעכ"פ לא יברכו, דהא בודאי יטעו ביום אחד. וגם על פי רוב אינם יודעים פירוש המילות, ע"כ. (ועי' שעה"צ אות ב').

והכה"ח בס"ק ט' הביא שכן הוא בזוה"ק פרשת תצוה (דף קפ"ג עמוד א') ובשער הכונות (דף פ"ה עמוד ג') שנשים פטורות ממצות ספירת העומר. והביא עוד מהברכ"י שאם נוהגות הנשים לברך על הלולב כרבינו תם, גם בספירה ינהגו כאורחיהו, ואח"כ הביא ד' השולחן שלמה והמ"ב הנ"ל שנשים לא יברכו דהא בודאי יטעו יום אחד, וגם שעל פי הרוב אינם יודעים פירוש המילות. וסיים הכה"ח, דכל זה למנהג בני אשכנז שנוהגות הנשים לברך על מ"ע שהזמן גרמא וכמ"ל לקמן בהגה סימן תקפ"ט סעיף ו', אבל לנשי בני ספרד בלאו הכי אין לברך אם רוצים לקיים מצות ספירת העומר, רק אם אפשר יש לשמוע מאנשים ויתכוונו לצאת ואחר כך יספרו. ועיין בשו"ת רב פעלים ח"א בקונטרס סוד ישרים סימן י"ב דס"ל דבספירת העומר אף אם רוצות לקיים בתורת רשות לא יספרו, כיון דלא שייכי בזה. וכ"כ בשו"ת אור לציון ח"ג פט"ז תשובה ח'.

האם אומרים שומע כעונה בספירת העומר

כתב המ"ב סימן תפ"ט ס"ק ה' פלוגתא אם אומרים שומע כעונה בספירת העומר, ובבה"ל ד"ה ומוצה על כל אחד כתב דד' הברכ"י נוטה להקל בזה וכהפרי חדש. וכן הביאו הכה"ח בס"ק י"ג, ושכן כתב ערך השולחן, והוסיף הכה"ח דמשמע מד' הפוסקים (הנ"ל שם) דאפילו לכתחילה יכול לצאת בשמיעה אם יש כאן שומע ומשמיע, אבל המאמר מרדכי כתב דדוקא בדיעבד יצא. ומסיק הכה"ח, דנמצא דדבר זה בפלוגתא שניא, ועל כן אם כיון לשליח ציבור, יחזור ויספור בלי ברכה [וכ"ה מסקנת הביאור הלכה].

ספר בכל לשון ואינו מבין

כתב המ"ב סימן תפ"ט ס"ק ה': כתבו האחרונים דספירה מותר בכל לשון, ובלבד שיבין אותו הלשון. ואם אינו מבין אפילו ספר בלשון הקודש אינו יוצא, דכיון דלא ידע מאי קאמר אין זו ספירה. ובשעה"צ אות ו' כתב עי"ז שכ"כ המג"א והא"ר והח"ק יעקב, והרב יעב"ץ השיג על זה במור וקציעה מתוספות ר"פ אלו נאמרין, ובדברינו נדחו דבריו. אולם עי' שערי תשובה וברכי יוסף שהביאו ד' השאלות יעב"ץ שחולק וסובר שיוצא ידי"ח ספירה אף אם אינו מבין. ועי' כה"ח ס"ק כ' שכן כתב בס' ערך השולחן. ומסיק הכה"ח, דעל כן נראה שאם ספר בלשון הקודש ואינו מבין, יש לו לחזור ולמנות בלשון שמבין, בלא ברכה, לאפוקי נפשיה מפלוגתא.

בענין הזכרת שבועות וימים

כתב המ"ב סימן תפ"ט ס"ק ז' פלוגתא אם ספר ימים בלא שבועות, אם יצא, ועל כן חוזר וסופר בלא ברכה. ואם שכח לחזור ולספור, מונה שאר ימים בברכה. אבל אם מנה שבועות ולא הזכיר ימים, כגון שאמר ביום השביעי היום שבוע אחד ולא הזכיר ימים כלל, לכו"ע לא יצא. ובשעה"צ אות י"א ביאר הדברים, דלכו"ע צריך להזכיר ימים, וכדכתיב חמשים יום תספור. וכן מבואר ביראים ושבלי הלקט. ומש"כ המג"א דיצא, קאי אלאחר שבעה ימים, כגון שאמר היום שבוע אחד ויום אחד, ולא אמר מקודם שמונה ימים כמנהגינו. וכ"כ א"ר ח"ק יעקב. אולם עי' בביאור הלכה לקמן בסעיף ח' ד"ה יספור בשאר ימים בברכה, בדין זה אם ספר שבועות וטעה בימים, ולא חזר וספר, אם סופר שאר ימים בברכה, שדן בד' הט"ז דאפשר דס"ל דאפילו בימא דמישלם שבועי נמי יש להקל לענין שאר ימים הבאים, בצירוף הסוברים דאין הימים מעכבים זה את זה. יעו"ש. אך לענין אותו יום, עדיין נראה ד' המ"ב שיחזור ויספור בברכה. אולם עי' להכה"ח בס"ק כ"ג שהביא מהפרמ"ג והגר"ז והח"א שאף באותו יום יחזור ויספור בלי ברכה, משום סב"ל.

לומר "לעומר"

כתב המ"ב סימן תפ"ט ס"ק ח' על נוסחת הרמ"א היום יום אחד "בעומר", דברבו פוסקים הנוסח "לעומר". וכן כתב בשער הכונות (כה"ח ס"ק ל"ב).

אמירת מזמור למנצח בנגינות ואנא בכה אחרי הספירה

כתב המ"ב סימן תפ"ט ס"ק י': ויש נוהגים ג"כ לומר מזמור אלקים יחננו וגו'. ובשער הכונות כתב שיאמרנו כולו מעומד בכל לילה, וכשאומר המזמור, יכוין בכל לילה תיבה אחת מן המזמור, דהיינו בליל ראשון יכוין בתיבת אלקים, ובליל שני יחננו וכו' עד תשלום מ"ט ימים. וכן יכוין בכל לילה אל אות א' מפסוק ישמחו וירננו וכו', דהיינו בליל א' יו"ד של ישמחו, בליל שני ש' של ישמחו וכו' עד תשלום מ"ט ימים. וכן כשאומר אנא בכה וכו' יכוין בליל א' אל א' של אנא, ובליל שני ב' של בכה וכו' עד תשלום ששה ימים, ובליל ז' יכוין בר"ת של הפסוק כולו דהיינו אבגית"ץ, וכן על זה הדרך בשבוע שני וכו'. והובא בכה"ח ס"ק ח' [וכן נדפס בכמה סידורים].

ספר בראשי תיבות

כתב הביאור הלכה סימן תפ"ט ד"ה מונה והולך: עיין באחרונים שנחלקו דאם מנה בראשי תיבות, כגון שאמר היום ב' ימים וכדומה, אם יצא. וכתב הח"ק יעקב כיון דלרוב הפוסקים עיקר ספירה בזמן הזה אינו אלא מדרבנן, אין להחמיר מספיקא. ויחזור לספור בלי ברכה.

וכן כתב הברכי יוסף באות ט' שטוב לחזור ולמנות בלי ברכה. והובא בשערי תשובה ס"ק ו', ואם לא חזר וספר אפ"ה יש למנות הימים הבאים בברכה (כה"ח ס"ק כ"ד), וכמש"כ במ"ב לקמן ס"ק ל"ח לענין כל מקום שחוזר וסופר מספק יעו"ש.

ועי"ש בשירי ברכה שמי שמנה בראשי תיבות, טוב שאחר כך יהיה ש"צ ויברך להוציא אחרים. יעו"ש. וכתבו ע"ז השע"ת והכה"ח בס"ק כ"ה, דלפי מש"כ לעיל שלא נהגו לצאת בברכת ש"צ, כי אם כל אחד מברך וסופר לעצמו (וכ"כ במ"ב ס"ק ה'), אם כן אין לו להיות שליח ציבור ולברך, כיון שאינו רק לעצמו, אלא צריך למנות בלא ברכה.

ספר לאחר פלג המנחה

כתב השו"ע בסימן תפ"ט סעיף ב': אם טעו ביום המעונן, וברכו על ספירת העומר, חוזרים לספור כשתחשך. ובמ"ב ס"ק י"ג פירש, שצריך לחזור ולספור בברכה כדן. ומקורו בשעה"צ אות י"ז בא"ר ומאמר מרדכי, וכן משמע בביאור הגר"א, והביא בשעה"צ ד' הא"ר בשם העולת שבת דהיכי שהתפללו מפלג המנחה ולמעלה, ואחר כך בירכו על הספירה, אינו חוזר ומברך, וסופר בלי ברכה, ומסיים בצ"ע, והשעה"צ מסיק ע"ז, דמ"מ אין לדחות ד' הא"ר לגמרי, שעכ"פ יש להם מקום לפי שיטות אחרות המבוארות בסעיף ג' בה"ל ד"ה מבעו"י, וכמו שנבאר שם.

והיינו, דבשו"ע בסעיף ג' כתב, המתפלל עם הציבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה. ואם יזכור בלילה, יברך ויספור. ובמ"ב ס"ק ט"ז, הביא שיש מאחרונים שפי' בכונת השו"ע, שסופר בבין השמשות, וכתב בה"ל שם, דמשמע מדבריהם דמפלג המנחה לכו"ע אינו יכול למנות. אולם הביא ד' הרבה אחרונים (לבוש א"ר ח"י מאמר מרדכי נהר שלום) דמפרשים מבעו"י, היינו מפלג המנחה, ומאי דקאמר השו"ע מונה עמהם, אף דמעיקר הדין אינו זמן הספירה, מ"מ יש מקומות שנהגו להקל בזה, משום שהיו רגילין להתפלל ערבית קודם חשיכה, ושמא ישכחו ולא יספרו אחר כך, ועל כן סמכו במקום הדחק ע"ז, ולכן קאמר השו"ע דגם מי שהוא ת"ח, אם לבו נוקפו שמא יטרד וישכח, יכול לספור עם הציבור, אך לא יברך אז עכ"פ, כיון דמעיקר הדין אין זמן ספירה אז, וכשיגיע הזמן בלילה יברך ויספור, ולא היו ברכה לבטלה, משום דספירה קמייטא לאו כלום הוא מעיקר דינא, עכ"ד.

והמתבאר מד' המ"ב ובה"ל, דספירה מפלג המנחה לאו כלום היא מעיקר דינא. ולכן אם ספר מפלג המנחה אף שלא התנה כלום, חוזר וסופר ומברך כדן. וכ"כ בביאור הלכה סעיף ד' בד"ה אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, שנראה פשוט, דאם שאל אותו חבריו מפלג המנחה כמה הימים, וכבר התפלל המשיב ערבית, אפ"ה אין להחמיר בכגון זה, ויכול לחזור אחר כך ולמנות בברכה, כשיגיע זמן הספירה, משום דדיעה זו של אחר פלג, נדחית היא מעיקר הדין, וא"צ להחמיר בכגון זה. אולם ד' הכה"ח בכל זה, דלהלכה מי שסופר מפלג המנחה הוא ספק אם יצא ידי"ח, וחוזר וסופר בלא ברכה. עיין שם בס"ק ל"ט, ובס"ק מ"ה, ובס"ק מ"ז. ועיין שם היטב [ועי"ש בס"ק נ"ב].

זמן צאת הכוכבים לענין ספירת העומר

כתב השו"ע בסימן תפ"ט: והמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים. וכן ראוי לעשות. וכתב הכה"ח בס"ק מ"ד בשם סידור בית עובד אות ג', שנתפשט המנהג ברוב תפוצות ישראל לספור מיד בצאת הכוכבים. אבל בעיר הקודש טבריא תונב"א נהגין כסברת רבינו תם, ואין סופרין עד אחר עבור שעה ורבע מהלילה יעו"ש. [ועי' בשו"ת אור לציון ח"ג פרק ט"ו תשובה א' שראוי שלא לספור עד כעשרים ושבע דק' לאחר השקיעה].

ספר בלא כונה לצאת

בשער הציון סימן תפ"ט אות כ"ג הביא ד' האליה רבה, דכיון דספירת העומר דרבנן לכן יש להקל דא"צ כונה. ובאות כ"ו כתב השעה"צ, דהפר"ח והגר"א ס"ל דאין לחלק בין דאו' לדרבנן, ובכל גווי צריך כונה [ועי' כה"ח ס"ק מ"ח ונ"ו שהביא מס' ערך השולחן כד' האליה רבה]. ועיין במ"ב סימן ס' ס"ק י' ד' הרדב"ז הביאו המג"א דבמצוה דרבנן א"צ כונה, אך כתב דמכמה מקומות בשו"ע משמע שהוא חולק ע"ז, וכן מוכח מביאור הגר"א בסימן תפ"ט, יעו"ש. [ועי' בשו"ת אור לציון ח"ב פרק מ"ה תשובה ד' שפסק דמעיקר הדין מצוה דרבנן א"צ כונה, זולת אם אין לו טורח לחזור על המצוה, יחזור].

התחיל לאכול קודם שספר האם צריך להפסיק

כתב הרמ"א בסימן תפ"ט סעיף ד': וכשהגיע הזמן אסורין לאכול עד שיספור. ואפילו התחיל לאכול פוסק וסופר. מיהו אם התחיל לאכול קודם שהגיע הזמן א"צ להפסיק, אלא גומר אכילתו וסופר אחר כך. ועי'

במ"ב ס"ק כ"ה דיש פוסקים שאפילו אם התחיל לאכול לאחר שהגיע הזמן א"צ להפסיק, משום דקיימא לן ספיה"ע בזה"ז דרבנן. יעו"ש. ודע דכתב בשו"ת אור לציון ח"ג פט"ו תשובה א' לחדש, דכ"ז ד' הרמ"א, אבל לד' השו"ע אף אם התחיל לאכול קודם שהגיע הזמן, צריך להפסיק, ומשום דל' השו"ע בסעיף א' משמע דמעיקר הדין צריך לספור בתחילת הלילה משום תמימות. ולפי"ז כתב עוד שהמתפלל ערבית בשעה מאוחרת, יספור מיד בצאה"כ אף קודם תפילת ערבית יעו"ש.

פתח על דעת לומר ארבעה וטעה וסיים בחמשה

כתב השו"ע בסימן תפ"ט סעיף ו': אם פתח ואמר בא"י אמ"ה אדעתא דלימא היו ארבעה שהוא סבור שהם ארבעה, וניזכר וסיים בחמשה, והם חמשה. או איפכא, שהם ארבעה, ופתח אדעתא דלימא ארבעה, וטעה וסיים בחמשה, אינו חוזר ומברך.

ובמ"ב ס"ק ל"ב, האחרונים תמהו על דין זה, דבשלמא ברישא שסיים בחמשה והוא חמשה, ניחא דיצא, שהרי ספר כדן, אע"ג דבשעת ברכתו סבור שהוא ארבעה, לאו כלום הוא, שהרי אף בלא בירך כלל יצא. אבל בסיפא, מאי מהני לן שבשעת ברכה ידע איזה יום הוא, הלא עכ"פ בפיו ספר יום שאינו. והסכימו, דבזה צריך לחזור לספור מחדש ולברך, דברכתו ראשונה היתה לבטלה, כיון שסיים אחריה יום אחר. אם לא שנוזר תוך כדי דיבור לספירתו, שאז חוזר וסופר כדן, והברכה עולה לו, ע"כ. ומקורו בשעה"צ אות ל"ט, לבוש וב"ח ופר"ח ושאר אחרונים.

אולם עי' להכה"ח בס"ק ע"ה שכתב ע"ז, דהעולת שבת כתב על ד' הב"ח דאינו חוזר ומברך, רק יספור שנית. וכן כתב הלכה ברורה אות ו'. וכן כתב ח"ק יעקב אות י"ט דאין לזוז מפסק בית יוסף אשר אנו נמשכין אחריו. וגם הרב לא הגיה עליו כלום יעו"ש. וכן כתבו ח"ק יוסף אות כ"ג. בית יהודה סימן נ"ד. שולחן גבוה אות י"ז. וכן פסקו השלמי ציבור דף רצ"ז אות כ"ה כדברי השו"ע. רבינו זלמן אות כ"א.

ספר בבין השמשות של סוף היום, האם יכול לברך בשאר הימים

שו"ע סימן תפ"ט סעיף ז': שכח ולא בירך כל הלילה, יספור ביום בלא ברכה. וכתב במ"ב ס"ק ל"ד, דמיהו מכאן ולהבא סופר בכל לילה בברכה. ובשעה"צ אות מ"ה, כדברי התרומת הדשן, מובא בבית יוסף. ומשום דהוי ס"ס לחיובא, ספק, דבדיעבד ספירה זמנה כל המעת לעת. ואת"ל כדעת הפוסקים ואין ספירה ביום, אעפ"כ הרבה פוסקים מסכימים דאין הימים מעכבין זא"ז, ולענין זה לא בעינן תמימות ויעו"ש.

ולענין מי שנוזר בסוף היום ומונה בין השמשות ומונה אז בלא ברכה, כתב בית דוד דימנה שאר הימים בלא ברכה וליכא ס"ס גמור. ובברכי יוסף גמגם בזה קצת (שערי תשובה אות כ'). ועי' כה"ח ס"ק פ"ג, דמ"מ האחרונים הביאו ד' הבית דוד להלכה, שלמי ציבור וזכור לאברהם, ונהר שלום. ועל כן הגם דהרב שואל ומשיב במהדורא ד' חלק ג' סוף סימן קכ"ז מסיק שיברך יעו"ש, מ"מ הא קיימא לן סב"ל, אלא אם אפשר יש לשמוע הברכה מאחרים, ויתכוין לצאת. וגם הם יכוונו להוציא, ואחר כך יספור, וכן יעשה כל מי שסופר בלא ברכה מחמת ספק. [ועי' בשו"ת אור לציון ח"ג פט"ז תשובה ו'. וחז"ר בית ההוראה כתבו בזה: אם כי דעתו ז"ל לספור בשאר הימים בברכה, אעפ"כ לדין מידי ספק ברכות לא יצאנו. (שמענו מפיו, ש"ת שהגיע להוראה יכול להכריע מדעתו להורות לברך, אע"פ שיש מחלוקת בפוסקים אם לברך, והשואל, אם ירצה יסמוך עליו ויברך, אך אם ירצה לחוש לספק ברכות, יחוש ולא יברך)].

המנהג לספור אף ביום אחרי התפילה

כתב הכה"ח בסימן תפ"ט ס"ק פ': יש נוהגים שבכל יום אחר תפילת שחרית מנביה החזן קולו לספור מה שספרו בלילה, וחוזרים לספור עמו גם הציבור. כדי שאם שכח אחד לספור בלילה, תעלה לו זו הספירה, ולספור שאר הימים בברכה, עכ"ד.

ספק אם ספר ביום האם יכול לברך בשאר הימים

שו"ע סימן תפ"ט סעיף ח': אם שכח לברך באחד מהימים, בין יום ראשון בין משאר ימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה. אבל אם הוא מסופק אם דיילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה. והטעם דסופר שאר ימים בברכה, דאיכא ס"ס, שמא לא דיילג כלל, ואת"ל שדיילג, שמא הלכה כאותן פוסקים דכל יום הוא מצוה בפ"ע (מ"ב ס"ק ל"ח).

והגם דיש אומרים שאין לברך אע"ג דאיכא ס"ס, וכמ"ש לעיל סימן י"ח אות ז' יעו"ש, מ"מ בזה נוהגין לברך כדברי השו"ע והאחרונים. וכבר כתבנו דבמקום מנהג לא אמרינן סב"ל. [ובשו"ת אור לציון ח"ב פ"ג בביאורים לתשובה ה' כתב עפ"י לשון התרומת הדשן שבדין זה, כיון דספיה"ע הוא דאו' יעו"ש. ולענ"ד צע"ג בזה, חדא, דלרוב הפוסקים הוי ספיה"ע דרבנן. ועוד, דעדיין הוי ספק אם ספירה בזה"ז דאו', ועוד דהרי הברכה עצמה לא הוי דאו'].

מי ששכח לספור יום אחד האם יכול להוציא אחרים בספירה

ולענין מי ששכח לספור יום אחד שסופר שאר ימים בלא ברכה, עי' בשערי תשובה ס"ק כ', דכתב הפר"ח שאינו יכול להיות ש"צ להוציא אחרים, וכן הביא הברכ"י בשם תשו' כנה"ג וסמא דחיי ובית דוד, והכי נקטינן דלא כס' מקראי קודש.

ומיהו בדיעבד אם היה ש"צ להוציא בספירה לאחרים, יכולים השומעים לברך ולספור בשאר לילות (כה"ח בס"ק צ"ב בשם המחזיק ברכה יעו"ש).

קטן שהגדיל בימי הספירה

ולענין קטן שהגדיל בימי ספירת העומר, כתב הברכ"י בשם ס' פרי הארץ, שמונה שאר הימים בלא ברכה. ועי' שערי תשובה ס"ק כ', דכל זה אם הקטן לא ספר בקטנותו. וכן כתב הכה"ח בס"ק צ"ד [וכ"פ בשו"ת אור לציון חלק א' סימן ל"ו, יעו"ש באורך בטעמא דמילתא].



אונן בספירת העומר

ע"י ביאור הלכה סימן תפ"ט ד"ה בלא ברכה, לענין אונן, דד' הנהר שלום, שאם נמשך קבורתו כל היום באופן שלא נשאר לו פנאי לספור אחר קבורת מתו, אין לו לספור שאר ימים בברכה. ולד' הנוב"י יספור אף בשעה שמתו מוטל לפניו בלא ברכה, ושוב יכול לספור שאר ימים בברכה, בצירוף ד' הפוסקים דלא בעינן תמימות. ומיהו ד' המחזיק ברכה כד' הנהר שלום שאונן לא יספור, אלא שאם ספר בלילה מעצמו ומדעתו, והיה מי שישתדל בעדו בצרכי קבורה, אז בשאר הימים מצי לברך ולספור. והובא בשערי תשובה ס"ק כ', ובכה"ח ס"ק פ"ו.

לכונן במ"ט ימים אלו לתקן את אשר חטא בכל הז' ספירות

כתב הכה"ח בסימן תפ"ט ס"ק ק"ו משער הכונות, טוב לאדם לכונן במ"ט ימים אלו, לתקן כל אשר חטא בכל הז' ספירות. והמשל בזה, בהיותו בשבוע א' יכין לתקן את אשר חטא ופגם בספירת החדש, ובשבוע ב' יכין לתקן את אשר חטא ופגם בספירת הגבורה, וכן על דרך זה בז' שבועות. וכתב בס' שלמי ציבור, שיתפלל בליל ז' של כל שבוע אחר ספירת העומר לה' על זה שימחול מה שחטא עליהם, ויתקן את אשר פגם בהם. [ועיין נוסח תפלות אלו בלשון חכמים סי' ע"ז].

תיקון כרת בימי הספירה

ומה טוב ומה נעים העושים תיקון כרת בליל הששי של הספירה בכל שבוע, ובשבוע ששית בכל הלילות. והכל כפי כוחו של אדם (כה"ח ס"ק ק"ז בשם ס' מועד לכל ח').

המנהג לקרות פרקי אבות בימי הספירה

נוהגין בספרד לקרות מסכת אבות, ופרק קנין תורה, בשבתות שבין פסח לשבועות, בכל שבת פרק א' (כה"ח ס"ק ק"ח בשם האבודרהם, ע"ש הטעם).

אמירת למנצח בנגינות בברכת כהנים שבימי הספירה

בכל ימי העומר, כשאומרים ברכת כהנים, אם יאמר למנצח בנגינות בצורת המנורה, יצליח במעשיו, ולא יהיה ניווק כל היום (כה"ח ס"ק ק"ט בשם מועד לכל ח').

סימן ת"צ

לעסוק בפרשת העומר ביום ט"ז בניסן

שור"ע סימן ת"צ סעיף א': ביום שני קורין בפרשת אמור שור או כשב עד סוף הענין וכו'. וכתב הכה"ח בס"ק ה', מה טוב לעסוק בפרשת העומר בט"ז בניסן, והוא בפרשת אמור וידבר וכו' דבר אל בני ישראל וכו' עד ולחם וכו', ובפרשת ויקרא ואם תקריב מנחת בכורים עד אשה לה'. ויאמר אחר כך רבון כו' כאילו נקרב העומר בזמנו. וקודם רבון העולמים יאמר פרק י' דמנחות רבי ישמעאל אמר העומר וכו'.

אמירת פסוקי קרבן מוסף ביו"ט בתפילת מוסף

כתב הרמ"א בסימן ת"צ סעיף ב' שבמוסף כשמגיע לעל ידי משה עבדך מפי כבודך כאמור, ואומר והקרבנתם עולה וגו' עד ושני תמידין כהלכתן. וכתב ע"ז הכה"ח בס"ק י"ג דכן כתב הרמ"א לעיל סימן תפ"ח. דנוהגין לומר בכל יו"ט בתפילת מוסף, פסוקי מוסף היום וכו'. וכבר כתבנו שם דבני ספרד אין נוהגין כן.

האם חוה"מ נקרא יו"ט

כתב השור"ע בסימן ת"צ סעיף ג': נוהגים שבי"ט אומר את יו"ט מקרא קודש הזה, ובחולו של מועד אומר את יום מקרא קודש הזה. ובמ"ב ס"ק ה', שמע מינה דחוה"מ לא מקרי יו"ט. ואין לומר בחולו של מועד דברה"מ הרחמן הוא ינחילנו יום שכולו טוב. ובי"ט שחל להיות בשבת, כתב האליה רבה שיאמר הרחמן על כל אחד בפני עצמו. ועיין בברכ"י שהביא דמד' הריטב"א בסוכה דף ל"ח מתבאר דחוה"מ מקרי יו"ט, ומ"מ אין אומרים בתפלה יו"ט מקרא קודש לפי שעושינו בו מלאכה בדבר האבד וכדי שלא יבואו לזלזל ביו"ט ממש, וכן הביא הכה"ח בס"ק י"ד מס' ערך השולחן, וע"ש עוד.

קריאת ההלל בדילוג בשביעי של פסח

כתב השור"ע בסימן ת"צ סעיף ד': כל הימים של חולו של מועד ושני ימים אחרונים של יו"ט, קורין ההלל בדילוג, כמו בראש חודש. ובמ"ב ס"ק ז' כתב הטעם, מפני שביום שביעי של פסח נטבעו המצרים, אמר הקב"ה, מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפני. וכיון שבשביעי אין אומרים אותו, על כן גם בחוה"מ גם כן אין אומרים אותו, שלא יהיה עדיף מיו"ט אחרון. וטעם זה הובא בב"י וט"ו בשם המדרש. ועי' כה"ח ס"ק י"ז עוד טעם מהגמרא בערכין דף י' סוף עמוד א', משום שימי חג הסוכות חלוקין בקרבנותיהן, ובפסח אין חלוקין בקרבנותיהן. והכלבו כתב עוד טעם אחר, לפי שאין חיוב מצה אלא בלילות ראשונות, ומשא"כ סוכה כל שבעת הימים. ובשער הכונות דף פ"א עמוד ב' כתב הטעם, לפי שכל האורות שנכנסו בליל פסח הם מתקיימים כל הלילה, וכל יום א' של פסח, ולכן אומרים הלל גמור ביום א' של פסח, ואחר כך מסתלקים לגמרי וחוזרים ליכנס בסדר המדריות מדריגה אחר מדריגה על ידי ספירת העומר עד חג השבועות. בסימן תפ"ח ס"ק ז' הביא מהתקונים (תיקון י"ג ד"ה שתיאה) שכתב, ובגין דא אמרין הלל גמור והלל שאינו גמור בפסח, לקבל מצה שלימה ומצה פרוסה.

לומר קודם אשמורת הבוקר בשביעי של פסח קריעת ים סוף

שור"ע סימן ת"צ סעיף ז': בליל יום טוב האחרון מקדשין על היין, ואין אומרים זמן. וכתב בס' פרי עץ חיים שער כ"א פרק ח', ליל ז' דפסח טוב לקום קודם אשמורת הבוקר ולקרות סוד קריעת ים סוף בזוהר. והוסיף הכה"ח בס"ק ס"ב, שאחר כך נוהגין לומר פרשת בשלח עד כי אני ה' רופאין בהתלהבות, כאילו עומד על הים וראה הנס ואומר שירה. [ועי' תוספת תפלה בספר לשון חכמים סי' נ"ו].

אם התפלל תפילת מוסף של חוה"מ בשבת חוה"מ ולא הזכיר שבת, או להיפך התפלל מוסף של שבת ולא חתם של יו"ט

כתב השור"ע בסימן ת"צ סעיף ט': שבת שחל בחוה"מ, ערבית שחרית ומנחה מתפלל כדרכו של שבת, ואומר יעלה יובא בעבודה. ובמוסף אומר סדר מוסף יום חול המועד. אלא שמוזכר של שבת, ואומר ותתן לנו את יום המנוח הזה ויום חג המצות הזה. וכן אומר את מוסף יום המנוח הזה [ומנהגינו לומר, את יום השבת הזה, כמ"ש לעיל סימן תפ"ז אות י"ח (כה"ח ס"ק ע"ב)]. ויום חג המצות הזה. וחותם מקדש השבת וישראל והזמנים, ומפטירין היתה עלי.

ואם התפלל תפילת מוסף של חוה"מ ולא הזכיר של שבת כלל, רק בחתימה הזכיר וחתם מקדש השבת וישראל והזמנים, וכן אם התפלל מוסף של שבת לבד ואמר יעלה יובא בעבודה, כתב הברכ"י שצריך לחזור ולהתפלל. אולם במחזיק ברכה סימן רס"ח חזר בו משני הדינים הנ"ל, ופסק דיצא. וכ"כ במחזיק ברכה כאן, וכן הביאו הכה"ח בס"ק ע"א, ושכן כתב עוד בס' יוסף אומץ ובס' קשר גודל, ודלא כהחקרי לב.

האם לברך על קריאת מגילת שיר השירים בשבת חוה"מ של פסח

כתב הרמ"א סימן ת"צ: ונוהגין לומר שיר השירים בשבת של חוה"מ. ואם חל שבת ביו"ט האחרון אומרים אותו באותו שבת. וכן הדין בסוכות עם קהלת. ונוהגין לומר רות בשבועות. והעולם נהגו שלא לברך עליהם על מקרא מגילה ולא על מקרא כתובים. ובמ"ב ס"ק י"ט, שכן הסכים הט"ז. והמג"א הסכים עם אותן הפוסקים המצריכים לברך על כולם חוץ מקהלת. והגר"א בביאורו כתב, דאף על קהלת יש לברך, ולכן הנהגה לברך עכ"פ כשכתובין על קלף, בודאי אין למחות בידו, ע"כ.

ועיין בבית יוסף סימן תקנ"ט שכתב, והעולם לא נהגו לברך כלל על שום מגילה חוץ ממגילת אסתר. והובא בכה"ח כאן ס"ק פ"א ע"ש.

האם לחתום מקדש השבת והזמנים בהפטרות שבת חוה"מ פסח וסוכות

כתב במ"ב סימן ת"צ ס"ק ט"ז בשם האחרונים דאף שכתב הרמ"א שבשבת חוה"מ פסח אינו חותם בברכת ההפטרות מקדש השבת וישראל והזמנים, רק מקדש השבת, מ"מ בשבת חוה"מ סוכות מסיים מקדש השבת וישראל והזמנים, וכן מוזכר של סוכות באמצע הברכה וכמו ביו"ט ראשון של סוכות. והטעם, לפי שכל יום ויום מחוה"מ סוכות הוא כמועד בפני עצמו, משום דחלוקין בקרבנות המוספין [ומקור הדברים דרשות מהרי"ל, לבוש בסימן תרפ"ג, עולת שבת, מג"א וחק יעקב].

אולם ע"י בס' מאמר מרדכי בסימן תרס"ג שכתב, דמסתמיות דברי מרן ז"ל בשור"ע כאן ובסימן תרפ"ג וס' רפ"ו, משמע שגם בשבת חוה"מ סוכות אין להזכיר של יו"ט, דאלמלא שבת אין הפטרה בחוה"מ. [וכן הם נוהגין]. וכן כתב הברכ"י יוסף בסימן תכ"ה ובס' נהר שלום כאן. והובא כ"ז בכה"ח ס"ק ע"ח, והוסיף שכן כתב בס' שמן המשחה על מנהג ירושלים. אמנם היפה ללב כתב שמנהג איזמיר יע"א, להזכיר בין באמצע בין בחתימה, וכן המנהג בעיר אדריאנו פולי ואגפיה, קושטא וליוורנו, יעו"ש. וכתב ע"ז הכה"ח, שכן הוא המנהג במדינת בבל ואגפיה, ושצ"ל שג"כ הוא מנהג הודו ופרס וערי אשור שכולם הולכים אחרי מדינת בבל וכונודע. וגם בירושתי' עתה בכמה קהילות מוזכרין בחוה"מ דסוכות בין באמצע בין בחתימה. ומש"כ בשמן המשחה דאין נוהגין בירושתי' להזכיר, אפשר דאינו מנהג ברור, שהרי לא כתב זה בס' התקנות ומנהגים של ירושת'. ועוד אפשר לומר מפני שעתה רבו אוכלוסים ממקומות שונים, וכל אחד נוהג כמקומו. ועיין לעיל סימן תס"ח ס"ק ס"ה, עכ"ד. ובשו"ת אור לציון ח"ג פרק כ"ד תשובה י"א פסק כד' המאמר מרדכי והברכ"י שלא להזכיר כלל של יו"ט בברכת ההפטרות, ושכן המנהג כעת בירושלים. [וכן פסק במעשה נסים ח"ד סי' ט"ז סעי' א'].

נתינת צדקה ברגלים

כתב בס' שירי כנסת הגדולה אות ה', מנהגינו בשבת שקודם שלש רגלים מתנדבים שלש פעמים זכר לשלש פעמים בשנה איש כמתנת ידו. ומזה הטעם קורין פרשת כל הבכור בכל יום שני של שלש רגלים. ויש מקומות שעושינו שלש פעמים ביו"ט עצמו, יש עושינו ביו"ט א', ויש עושינו אותו ביו"ט שני. וכתב ע"ז הכה"ח בס"ק ע"ו, דנראה שהיותר נכון הוא לעשותו קודם הרגל, וגם כן לחלקו קודם לרגל, כי כן כתב בזוה"ק פר' יתרו דף פ"ח עמוד ב': תא חזי בכולהו שאר זמנין וחגיגי בעי בר נש לחדי ולמחדי למסכני, ואי איהו חדי בלחודי ולא יהיב למסכני, עונשי גי וכו', יעו"ש, וכשהוא קורא כל הבכור, הרי כבר קיים המצוה.

סימן תצ"א

לא הבדיל במוצאי יו"ט האם יש לו תשלומין

כתב השור"ע בסימן תצ"א סעיף א': במוצאי יום טוב, בין במוצאי יו"ט לחול, בין במוצאי יו"ט לחולו של מועד, מבדיל בתפילה כמו במוצ"ש, [צריך להוסיף, ומבדיל על הכוס במוצ"ש, מ"ב ס"ק וכה"ח ס"ק א'], אלא שאינו מברך לא על הנר ולא על הבשמים.

והנה לענין הבדלה במוצ"ש כתב השור"ע בס' רצ"ט סעיף ו', שאם שכח ולא הבדיל במוצ"ש מבדיל עד סוף יום שלישי, וי"א שאינו מבדיל אלא כל יום ראשון. אך לענין מוצאי יו"ט כתב במ"ב שם ס"ק ט"ז בשם הגרע"א דאין להבדלה תשלומין. ומ"מ מצדד הגאון רעק"א דכל יום ראשון שאחר יו"ט יכול להבדיל.

ועי' להכה"ח כאן בס"ק ד' שגם ד' הברכ"י והמחזיק ברכה דאין להבדלה תשלומין, ודלא כהבית יהודה חלק ב' סימן כ"ח, שמבדיל כל השבת. ולשון רבינו הב"ח שנה שניה פרשת יצא הלכה כ"ז: והבדלה דיום טוב אין לה תשלומין, דכל שעברה הלילה של מוצאי יום טוב, אין לו עוד זמן להבדיל, ע"כ. ומשמע מזה דאפי' ביום ראשון שאחר יו"ט אינו יכול להבדיל, ודלא כמו שמצדד הגרע"א ז"ל. וכ"פ בשו"ת אור לציון ח"ג פ"ח תשובה ט"ו.

לא הבדיל בתפילה וטעם קודם הקידוש

כתב השור"ע בסימן תצ"א סעיף ב': יום טוב שחל להיות במוצאי שבת, אומר באתה בחרתנו, ותודיענו. ובמ"ב ס"ק ד', והוא דוגמת אתה חוננתנו שמזכירין במוצאי שבת בברכת אתה חונן, ועל כן דינו גם כן כאתה חוננתנו, שאם טעה ולא אמרו אין מחזירין אותו, שיכול לומר אחר כך קידוש על הכוס, ושם נזכר הבדלה גם כן. ועיין לעיל בריש סימן רצ"ד בביאור הלכה ד"ה אם טעה, עכ"ד.

ושם בבה"ל כתב בשם הפמ"ג שאם לא הבדיל בתפילה וטעם קודם הקידוש, חוזר ומתפלל, וכמו הדין דשכח אתה חוננתנו וטעם קודם הבדלה.

אולם ראיתי בשו"ת אור לציון ח"א סימן ל"ז שכתב לחלוק בזה ע"ד הפמ"ג, דשאני ותודיענו דהוי תקנה מאוחרת. ועל כן אם טעם, אינו חוזר, יעו"ש.

סימן תצ"ב

תענית בה"ב אחרי הפסח

שור"ע סימן תצ"ב: יש נוהגים להתענות שני וחמישי ושני אחר הפסח, וכן אחר חג הסוכות. וממתניים עד שיעבור כל חודש ניסן ותשרי, ואז מתענים. הגה, מיד שני וחמישי ושני שאפשר להתענות, ובאשכנז וצרפת נהגו להתענות, ועושין אותו כמו תענית ציבור לקרות ויחל. ומקורו בטור, שכן נוהגין בני אשכנז וצרפת, ומטעם שמה חטאו במועדים. אבל בספרד אין נוהגין להתענות תענית אלו (כה"ח ס"ק ח' בשם שולחן גבוה).

סימן תצ"ג

אמירת תחנון בל"ג בעומר, תספורת בימי העומר, ועוד

כתב השור"ע בסימן תצ"ג סעיף א': נוהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד ל"ג לעומר, מפני שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא. אבל ליארס ולקדש שפיר דמי. ונישואין נמי מי שקפץ וכנס אין עונשין אותו. הגה, מיהו מ"ג בעומר ואילך הכל שרי.

ובסעיף ב': נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג לעומר שאז פסקו מלמות. ואין להסתפר עד יום ל"ד בבוקר, אלא אם כן חל יום ל"ג ערב שבת, שאז מסתפרין בו מפני כבוד השבת. הגה, ובמדינות אלו אין נוהגין כדבריו, אלא מסתפרין ביום ל"ג ומרבים בו קצת שמחה. ואין אומרים בו תחנון. ואין להסתפר עד ל"ג בעצמו ולא מבערב וכו'.

ומתבאר כאן מחלו' מרן והרמ"א, אימתי פסקו מלמות, לד' מרן ביום ל"ד, ולד' הרמ"א ביום ל"ג.

ומ"מ לענין תחנון כו"ע נוהגים שלא לומר ביום ל"ג. ועיין להפרי חדש שנתקשה בזה לד' השור"ע. ובכה"ח ס"ק כ"ט הביא ד' הרב בית דוד שיישב משום דליכא איסור אם אין נופלין, ובהכי יוצאין ידי"ח כו"ע.

ורבינו האר"י ז"ל האריך בכל עניני ימים אלו, וכמ"ש בס' שער הכונות, והביאו הכה"ח בס"ק ה' וס"ק כ"ו, יעו"ש שימים אלו הם ממוחין דקטנות, ולכן היו מבחינת הדינים הקשים והיו קנטרין ושונאין זא"ז, וכאשר באו ימים אלו שבין פסח לעצרת שאז הוא זמן קטנות והם ימי הדין, ואז הוא זמן נייקת החיצונים, לכן פגעה בהם אז מידת הדין של הקטנות על שלא נהגו כבוד זה לזה ומתו, וביום ל"ג לעומר אז נתגלה קטנות שני שהוא שם אכדט"ם, והוא חילוף שם אלקים אשר הוא בחינת רחמים, ואז פסקו מלמות, ולכן סמך אח"כ רבי עקיבא את תלמידיו הגדולים מבחי' ה' גבורות דגדלות שהם כנגד ה' אותיות אכדט"ם שהם רחמים, ואלו נתקיימו בעולם. יעו"ש אריכות בכ"ז. ועיין בס"ק י"ג דהאריז"ל לא היה מגלח ראשו עד ערב חג השבועות. וכן כתב הברכ"י. וגם לחתן אין להתיר וכמ"ש המורה באצבע ועוד. זולת אם חל יום מ"ט בשבת שאז מותר לגלח בע"ש, וכמ"ש המורה באצבע. [ועי"ש בכף החיים בס"ק י"ד, שמי שנהג שלא להסתפר עד עצרת, מועילה לו התרה]. [ועיין בשו"ת אור לציון ח"ג פ"ז תשובה ו' שכתב שכל ד' האר"י הם בשיער הראש לא בשיער הזקן, ועל כן מי שמסדר זקנו במשך כל השנה וכמ"ש ברב פעלים ח"ד בקו"נ סוד ישרים סימן ה' שעל המידה אין לחוש, רשאי לסדר את זקנו. יעו"ש. אולם כבר נודע בשער בת רבים דהך תשובה דהרב פעלים לאו בר סמכא היא. וכבר האריך בזה מורינו ראש הישיבה הגרי"מ הלל שליט"א].

ולענין מה ששמחים לכבוד רשב"י, עי' להכה"ח בס"ק כ"ז בשם מורה באצבע וטוב עין, שהוא יומא דהילולא דליה, ונודע שרצונו הוא שישמחו ביום זה. ויש מי שנהג לעשות לימוד בליל ל"ג בעומר בי עשרה ללמוד שבחי רשב"י המפורזים בזוהר ואדרא זוטא, והוא מנהג יפה.

ובס"ק כ"ו האריך בזה משער הכונות על הענין שנהגו ישראל ללכת ביום ל"ג לעומר על קברי רשב"י ורבי אלעזר בנו, אשר קבורים בעיר מירון וכונודע, ואוכלים ושותים ושמיחים שם, וכן האר"י ז"ל הלך לשם ביום ל"ג לעומר, וגילה בנו הקטן, יעו"ש אריכות גדולה בזה. וסיים דאפשר טעם השמחה שמת רשב"י ביום ל"ג, וגם שבאותו יום סמך רבי עקיבא ה' תלמידיו, ורשב"י הוא מתלמידי הגדולים, וכן כתב הברכ"י. [ועי' בספר ארץ החיים סיתתון שהאריך מאוד על המנהג הזה].

לא התגודדו בחילוקי מנהגים

כתב הרמ"א בסימן תצ"ג סעיף ג': ולא ינהגו בעיר אחת, מקצת מנהג זה, ומקצת מנהג זה, משום לא התגודדו. ועי' פרמ"ג דהוא דאו', והביאו הכה"ח ס"ק מ"ט.

ודע דבשו"ת אור לציון חלק ב' פרק ה' תשובה י"א חידש, לדל' הרמב"ם בפ"ב מהל' ע"ז ה"ב, איסור לא התגודדו נאמר רק על הבית דין, ודלא כהרא"ש והרמ"א כאן. וכיון דבני ספרד הולכים בתר הרמב"ם כל שמרן לא גילה דעתו, לכן כל שיש קפידיא בדבר כגון בנוסח הקדיש עד דאמרין בעלמא, לא ישנה ממנהגו, יעו"ש. ועי"ש עוד בפרק ז' תשובה ל"ח [וכ"ה במבוא ענף ד', יעו"ש באורך].



המנהג שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת

כתב השו"ע סימן תצ"ג סעיף ד': נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה ואילך. ובמ"ב ס"ק י"ח, הוא הדין אנשים. וב' טעמים יש לדבר, א', שנקברו אחר שקיעת החמה והיו בטלין ממלאכה (מ"ב ס"ק י"ט). ולפי טעם זה לאחר ל"ג לעומר אין לאסור (שעה"צ אות ט"ז). ב', לפי שאז זמן ספירת העומר, ובעומר כתיב שבע שבתות, מלשון שבות, דהיינו שבזמן הספירה יש לשבות ממלאכה, ולפי טעם זה אחר שספר מותר תיכף במלאכה (מ"ב ס"ק י"ט). ואף לטעם הראשון אין להחמיר אלא רק כדי קבורה (שעה"צ אות ט"ז).

ועי' להכה"ח בס"ק כ"ב בשם הגר"ז שהנשים שאינן סופרות, אפשר שיש להן לשבות ממלאכה כל הלילה.

ומיהו בעיקר מנהג זה, עי' להכה"ח בס"ק צ"ג שהביא מס' בית דוד, דחזינו שגם הנשים עוסקות במלאכת התפירה ואריגה וכמה מלאכות. ועל כן כתב דאין חיוב כלל בזה. ומי שנהג לעשות זכר זה נהג, ומי שלא נהג, לא נהג. וסיים דאפילו שכתבו סתם, ונהגו הנשים, לא כל הנשים קאמר, אלא מקצתן, אותן שנהגו נהגו, ובנשים שלא נהגו, לא נהגו. ואין למחות באותן שלא נהגו ליבטל. והביא דבריו השולחן גבוה אות י"ז, עכ"ד.

[ובשו"ת אור לציון ח"ג פרק י"ז תשובה ז' כתב: נשים לא תעשינה מלאכה בימי העומר במשך מחצית השעה שלאחר השקיעה].

סימן תצ"ד

לקנות ס"ת חדש לכבוד חג השבועות

שו"ע סימן תצ"ד סעיף א': ביום חמישים לספירת העומר הוא חג השבועות. ועיין בשערי תשובה ס"ק ז' בשם הברכ"י בשם עוללות אפרים, כי הנותן ספר תורה חדשה בעצרת, כאילו הקריב מנחה לה' בזמנה. והוסיף ע"ז ה"ה ס"ק י"ט, דמיהו עיקר המצוה צ"ל דצריך לקנות מסופר אומן ובקי וירא שמים ומוגה כמה פעמים, דאי לאו הכי בא לתקן ונמצא מקלקל, וכמש"כ בס' קול יעקב הל' סת"ם סימן ל"ב ס"ק קט"ו.

עמידה בשעת קריאת עשרת הדברות

עוד כתב השו"ע סימן תצ"ד: ומוציאין שני ספרים, וקורין בראשון, חמשה מבחודש השלישי עד סוף הסדר. ועיין בס' שלמי ציבור שכתב, שיש לעמוד היום בעת קריאת עשרת הדברות, מעין דוגמת קבלתם בסיני. אבל ה"ה ס"ק ל' כתב ע"ז: ומיהו לא ראיתי נוהגין כן בעת קריאת עשר הדברות. ואפשר לתת טעם למנהג, משום כי יותר יהיה ישוב הדעת לאדם כשיושב מעומד, כדי להבין.

אמירת אזהרות אחר מוסף של חג השבועות

כתב הטור סימן תצ"ד, שנוהגין בכל המקומות לומר במוסף אחר חזרת התפילה, אזהרות העשויות על מנין המצות. וכל מקום ומקום לפי מנהגו. ועיין בברכי יוסף שכתב שמנהגן של ישראל ללמוד האזהרות אשר יסד מהר"ש בן גבירול, או אזהרות הרב יצחק בר ראובן וכיוצא, אך כבר יודע שכל אלו האזהרות לא סלקי שפיר לדעת הרמב"ם. ולכן טוב וישר ללמוד בתרי"ג מצות לדעת הרמב"ם. ומה נעים ללמוד איזה מצות שהם מתרי"ג לדעת הרמב"ן. והביא דבריו ה"ה ס"ק ל"ב.

לימוד תהילים ביום חג השבועות

כתב בס' בן איש חי פר' במדבר הלכה ו', שנכון ללמוד ביום א' בדברי הימים א' סימן כ"ח וסימן כ"ט, דדבר בעתו מה טוב.

עוד כתב שם שלימוד התהילים ביום השבועות הוא צורך גדול, שבו נפטר דוד המלך ע"ה, ויעלה לרצון יותר. ולכן כל אחד ילמד התהילים כולו ביום השבועות. וכ"כ במורה באצבע, הובא בכה"ח ס"ק ל"ד. אך הוסיף הב"ח שם, שידלג לשון מחילה וסליחה של עונות ופשיעים האמורים בבקשות המתוקנים קודם אמירת תהילים ואחר תהילים, כי יום טוב הוא. והכה"ח הוסיף שיהיה שלא לומר וזכה ונחיה שבעים שנה, ואם בגבורות שמונים שנה וכו', כי יש חיים יותר, אלא יאמר סתם, וזכה ונחיה אורך ימים ושנות חיים בתורה ובמצות ובמעשים טובים וכו'. וכ"כ בבא"ח פר' נצבים הלכה כ"ג (בהלכות ראש השנה).

לחדש בתורה בחג השבועות

כתב בס' כף אחת שאי בר הכי הוא ישתדל לחדש איזה חידוש בתורה. והוא סימן טוב להתחיל לחדש ביום מת"ת לכל השנה. ואם לא ניסה באלה, ישתדל לידע חידוש בתורה אשר לא ידעו מקודם. עוד כתב בשם הרמ"ק שביום שבועות היה עוסק בחכמת האמת, והיה רואה סימן יפה במשנתו. והוסיף ה"ה ס"ק ל"ו, שאם אין לו יד בחכמת הקבלה, ילמוד האדרא רבה או הזוהר.

ובס"ק ל"ז הביא מס' כף אחת, שגם ביום שני יתאמץ בתורה, משום דלד' רבי יוסי ביום ז' סיון ניתנה תורה.

לעסוק בפרשת שתי הלחם בחג השבועות

מה טוב לעסוק בפר' שתי הלחם ביום א' דשבועות, והוא בפר' אמור מפ' וספרתם לכם וכו' עד פסוק וקראתם. ויאמר אח"כ רבון (כה"ח ס"ק ל"ג).

להיות נייעורים כל הלילה, וסדר התיקון

כתב במ"ב סימן תצ"ד ס"ק א': איתא בזוהר, שחסידי הראשונים היו נייעורים כל הלילה ועוסקין בתורה, וכבר נהגו רוב הלומדים לעשות כן וכו'.

ועי' להכה"ח בס"ק ז' שהביא באורך סדר הלימוד מס' שער הכונות [ונדפס בס' קריאי מועד]. ויעו"ש שהמנהג לקרות אחר סדר הנז' בפרשת יתרו בענין מתן תורה, ואחר כך אדרא רבא, ויש נוהגין לומר אחרי סדר המקרא הנז' תרי"ג מצות ואח"כ המדרש וכו' [וכתב בשו"ת אור לציון ח"ג פרק י"ח תשובה י"א שאף בני תורה שנפשם חשקה ביותר בלימוד גמרא, יש להם ללמוד את התיקון, ואף אם לא מבינים מה שקוראים. וילמדו גמרא ביום לאחר שסיימו כל סדר תנ"ך וקטע זוהר].

וע"ש בס"ק ח' שאף מי שא"א לו להיות נייעור כל הלילה מאיזה סיבה, לפחות ילמוד התנ"ך כדי להשלים התיקון, דקריאה זו היא שייכת להתיקון שנעשה ע"י ספירת העומר יעו"ש, ולכן גם הנשים הנוהגות לספור העומר, יכולין ללמוד התנ"ך גם כן.

ובס"ק ט' הביא מהרב חיד"א בס' לב דוד פרק ל"א שאין נכון ללמוד משנה בליל שבועות [ודלא כהש"ה], וכן נתפשט המנהג בעיה"ק ירושת"ו וחברון. ובס' לדוד אמת כתב שכן נתפשט המנהג בעיה"ק צפת מכא המנהג בירושת"ו וחברון. וכ"כ הבן איש חי הלכה ו', אבל מי שיש לו מנהג קבוע ללמוד ח"ח פרקי משנה בכל יום, גם עתה מותר לו ללמוד כן (בא"ח שם). וכן מי שדרכו ללמוד משניות על השולחן כדי ללמוד ד"ת בתוך הסעודה (כה"ח שם).

וכתב הב"ח בהלכה ז' שגם בליל שני של שבועות בחו"ל ילמד התנ"ך המסודר בליל ראשון, ואחר כך יישן. וכן מנהגינו בביתנו. ואם יוכל ללמוד גם תרי"ג מצות ואדרא רבא ולהיות נייעור כל הלילה, אשריו ואשרי חלקו.

ועי' בכה"ח ס"ק ז' שהביא משער הכונות שבהגיע אשמורת הבוקר מעט קודם עלות השחר בעת שמשחירין פני הרקיע, אשר אז נקרא אילת השחר כנודע, אז צריך שתטבול במקוה ותכוין אל מקוה העליון שהוא כתר עליון דז"א וכו', עיי"ש סדר הטבילות והכונות.

זיווג בליל שבועות

כתב במ"ב סימן תצ"ד סוף ס"ק א': נכון לזוהר עפי" קבלה מלשמש בליל שבועות, אם לא בליל טבילה.

ועי' בשערי תשובה ס"ק ז' בשם הברכ"י בשם מהר"י לינגו והרמ"ז שבליל יו"ט שני מותר בזיווג אף על דרך האמת. אולם עי' ברכ"י סימן תרס"ח בשם הרמ"ז שאסר הזיווג אף בליל שני. ועל כן כתב ה"ה ס"ק כאן בס"ק י"ד, דצ"ל דמש"כ כאן הרמ"ז לא עמד בזה, ויעו"ש שכן נראה לפי"ד שער הכונות ופרי עץ חיים בטעם איסור הזיווג, משום שעדיין לא נגמר התיקון עד לאחר תפילת מוסף.

אמירת תחנון מר"ח סיון עד י"ב בו

כתב הרמ"א בסימן תצ"ד סעיף ג': ואין אומרים תחנון מתחילת ראש חודש סיון, עד ח' בו, דהיינו אחר אסרו חג. וכ"כ הרמ"א לעיל בסימן קל"א סעיף ז', אולם יעו"ש במ"ב ס"ק ל"ו שיש נוהגים שלא לומר תחנון כל הששה ימים שאחרי שבועות, משום דהוי זמן תשלומין לקרבנות. וכן כתב השיירי כנסת הגדולה על מנהגם, וכ"כ הפרי חדש, שולחן גבוה, מועד לכל חי, יפה ללב, והובא בכה"ח ס"ק נ"ב.

לשטוח עשבים בשבועות בבהכ"נ

כתב הרמ"א סימן תצ"ד: ונוהגין לשטוח עשבים בשבועות בבהכ"נ והבתים זכר לשמחת מתן תורה. ועיין עוד להכה"ח ס"ק י"ח בשם רוח חיים שיש נוהגים לפזר שושנים בבהכ"נ ומשליכין על הס"ת בהוצאתו מן ההיכל ובחזרתו. ויש נוהגים ליתן מיני שושנים בעשיות ותולין אותם בבהכ"נ, ומחלקין לתינוקות של בית רבן שקראו מגילת רות בבהכ"נ ביום שני, ומוליכין התינוקות בביתם, יעו"ש. ובשם הבית דוד כתב שמה שיש נוהגין לפזר עלי ורדים בין ס"ת שבהיכל שבתוכו ביום שמחת תורה, נראה דאסור משום אולודי ריחא.

המנהג לאכול מאכלי חלב בחג השבועות

עוד כתב הרמ"א שנוהגין בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות, וז"ל הטעם: שהוא כמו השני תבשילין שלוקחים בליל פסח זכר לפסח וזכר לחגיגה, כן אוכלים מאכל חלב ואחר כך מאכל בשר, וצריכין להביא עמהם שתי לחם על השולחן שהוא במקום המזבח. ויש בזה זכרון לשתי הלחם שהיו מקריבין ביום הביכורים, ע"כ.

וכתב ה"ה ס"ק ט"ג, דמ"מ חייב לבצוע על ב' ככרות כמ"ש לקמן סימן תקכ"ט סעיף א'. אלא שאם אין צריך אלא לאחת, לאחר שבצע על שתי ככרות, יסיר האחת מן השולחן קודם שיביאו לפניו מאכלי חלב, כדי שלא יתלכלך.

וכתב במ"ב ס"ק י"ז, דהשתי הלחם יהיו של חטין דוגמת שתי הלחם. וכתב ע"ז ה"ה ס"ק ס"ו, שיכיון חטה גימטריא כ"ב, והם רמז לכ"ב אותיות התורה שניתנו ביום זה.

לחדש בתורה ביום ב' דחג השבועות

כתב ה"ה ס"ק ס"ק ט"ז, שגם ביום ב' בחו"ל יעשה זכר למתן תורה, וילמד בו מענין היום. ואם אפשר לו יחדש איזה חידוש בדברי תורה, או ילמד דבר חדש, ויעסוק בסתרי תורה, וכמש"כ לעיל בס"ק ל"ה, ל"ו, ל"ז.

חוראת הלכה

חכמי ורבני בית ההוראה שע"י ישיבת "חברת אהבת שלום" בעריכת הרה"ג נדב פרץ שליט"א

אם אמר מקדש השבת וחזר בו תוך כדי דיבור

שאלה: כתב השו"ע בסימן תפ"ז סעיף א': אם אמר מקדש השבת וחזר בו בתוך כדי דיבור, יצא, אחרי שהוא יודע שהוא יום טוב. וכתב במ"ב ס"ק ד', ר"ל בעת שאמר ברוך אתה ה' היה כהוגן על דעת לסיים בשל יום טוב, אלא שאחר כך נכשש בלשונו. ומשמע מלשון זה דאם טעה בעת שאמר ברוך אתה ה' שהיה סבור שהוא שבת, אפילו אם חזר בתוך כדי דיבור לאחר שסיים מקדש השבת וסיים כדון, לא יצא. אבל רוב הפוסקים ס"ל אעפ"י שלא ידע שהוא יו"ט יצא, כיון שזכר בתוך כדי דיבור וחתם כדון. כן פסקו הרבה אחרונים. ועיין בביאור הגר"א שגם הוא מכריע כן להלכה. ע"כ.

ויש להסתפק לדידן דקיבלנו הוראות השו"ע, אם גם כאן צריך לנהוג כן, אם כשאמר בא"י היה סבור שהוא שבת, אף שחזר בתוך כדי דיבור לא יצא. או שנאמר דסב"ל אפילו נגד השו"ע כנודע כלל זה בד' גדולי הפוסקים, עי' ברכ"י סימן ז' וכה"ח סימן י"ח ועוד.

תשובה: הנה מקור ד' השו"ע הם בתוס' פ"ק דברכות דף י"ב א', שאם טעה ואמר מקדש השבת וחזר בתוך כדי דיבור יצא, אחרי שהוא יודע שהוא יום טוב. אלא דלכא"ד ד' השו"ע צ"ע מאד מדוע פסק כהתוס', דהנה בסוגיא שם מביא ספק בנקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא, ופתח אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא, האם בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה, ומפלפל הש"ס בראיות מפתח ביוצר אור וכו' ולא איפשיטא בעיין. וכתבו התוס' ע"ז, דהר"ף פסק לקולא. ור"י היה אומר לחומרא, דצריך לברך פעם אחרת. ועל זה כתבו, שאם היה יודע בבירור שטעה בדיבורו שאמר בורא פרי העץ תחת בפה"ג, בתוך כדי

דיבור יכול לחזור בו. וכן ביו"ט בחתימה של יו"ט, אם טעה בין מקדש ישראל והזמנים ואמר מקדש השבת, וחזר בתוך כדי דיבור, יצא אחרי שהוא יודע שהוא יום טוב. ועתה ד' השו"ע צ"ע טובא, דהן אמנם התוס' כתבו כן "אחרי שהוא יודע שהוא יו"ט", התוס' לשיטתם דמחמירין בספק ברכות. אבל השו"ע הלא פסק בסימן ר"ט כהר"ף דאזלינן לקולא, באם סיים בדשכרא, ומדוע איפוא פסק לחומרא שאם לא ידע שהוא יו"ט, יחזור. וזהו קו' הגר"א בביאורו, וזהו ג"כ מה שציין המג"א לסימן ר"ט יעו"ש.

[ואמנם יש לעיין בטעם התוס', דבשלמא לענין ברכות הנהנין י"ל הסברא דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, והוי ספק איסור, וכמש"כ הגרע"א בגליון הש"ס שם, אבל הכא הרי אין זה ברכות הנהנין. וכיו"ב הק' הגרע"א בגליון הש"ס ע"ד התוס' ברכות מ"ט ב' יעו"ש, אך מד' הגר"א כאן מתבאר דס"ל להתוס' דכל ספק ברכות לחומרא, אך י"ל כונת הגר"א דוקא בתפילה יעו"ש. ויש עוד להאריך בכ"ז]. ולפי"ז שפיר נראה דהגם דקיבלנו הוראות מרן ומידי ספק ברכות לא פלטינן, והרי אמרינן סב"ל נגד מרן, וכנודע.

והגם דספק דתפילה מוכח בב"י סי' ס"ד דהוי לחומרא, עי' בשו"ת אור לציון ח"ב פרק ז' בביאורים לתשובה י"ט דסב"ל במקום פלוגתת פוסקים הולכים לקולא, וכ"כ עוד בפרק י"ט בביאורים לתשובה א'.

אולם אנכי הרואה לרבינו האור לציון בחלק א' סימן ז' אות ג' ששידד עמקים בזה ולחלק יצא, יעו"ש שהביא ד' השו"ע דהכא ודסימן ר"ט, וחדש בד' השו"ע, דהגם דספק פלוגתא אזלינן לקולא אף בתפילה, אבל בספק דלא איפשיטא הולכים לחומרא בתפילה יעו"ש.

ולענ"ד עצם חילוקו צ"ב מאי נפ"מ, ואמנם הגרע"א במערכה לעירובין הביא סברא כזו בשם הבית מאיר לענין דבר שיש לו מתירין לחלק בין ספק פלוגתא לספיקא דדינא, אבל בפשוטו אין לחלק בזה. ובכל אופן נלע"ד דאפשר דאף הרב אור לציון לא נתכוין למעשה לחלוק בזה, ורק ליישב ד' השו"ע הוא דקאתי, ולעולם לענין מעשה מידי סב"ל לא פלטינן. וכ"כ בכה"ח כאן ס"ק י"ד.

חיוב הלל לנשים בליל פסח

שאלה: כתב השו"ע בסימן תפ"ז סעיף ב': בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בציבור בנעימה בברכה תחילה וסוף, וכן בליל שני של שני ימים טובים של גליות. ויש להסתפק אם נשים מחויבות באמירת הלל זה [דלענין הלל שבתוך ליל הסדר כתב במ"ב סימן תע"ט ס"ק ט' שהן חייבות. ולענין הלל של סוכות ושבועות כתב בשעה"צ שם אות ט' שהם פטורות].

תשובה: הנה לענין הלל של סוכות ושבועות נשים פטורות, ואילו הלל שבלייל הסדר נשים חייבות. ואסברו לה התוס' בסוכה דף ל"ח עמוד א', דשאני הלל דפסח שבא על הנס. והשתא לפי"ז מסתבר מאד דיש לחייב נשים בהלל שבבהכ"נ, שהרי זה בא על הנס.

ומתחילה עלתה במחשבה ד"ל דהתקנה היתה רק "בבית הכנסת", לא ביחיד [ולפי"ז מי שנמצאת בבהכ"נ אין הכי נמי דהיא חייבת, אם לא דנימא דכיון דלא חזיא לצירוף דעשרה, לאו שמיא מתאי]. אלא דראיתיה להברכ"י שכתב שאף מי שהוא בבהכ"נ שאין אומרים את ההלל יכול לאומרו בינו לבין עצמו, וכ"כ במורה באצבע אות ר"ו, והובא בכה"ח



הפסק, וכמו שביאר היטב בשו"ת מנחת שלמה (חלק א' סימן י"ח אות ב' ד"ה וכן).

ושו"ר שכן כתב הגר"ז בהדיא, והובא בכה"ח ס"ק ע"ז [ואמנם מל"ה כה"ח נראה דהגר"ז חולק על המג"א וס"ל דא"צ תכ"ד, אבל לפמ"ש נראה דאין כאן פלוגתא, ואף להגר"ז בעי' "שנוכר" תוך כ"ד. ועכ"פ הדין נ"ל דין אמת].

ולפי"ז י"ל דהיכא דצריך לספור עדיין שבועות, לא בעינן נזכר תוך כ"ד, והרי אין כאן היסח הדעת, ודוק.

ספק אם ספר כדיו, האם יכול להמשיך לספור שאר הימים בברכה

שאלה: כתב השו"ע בסימן תפ"ט סעיף ח': אם שכח לברך באחד הימים, בין יום ראשון בין משאר ימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה. אבל אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה. והטעם, פירשו הפוסקים דאיכא ס"ס, שמא לא דילג כלל, ואת"ל שדילג, שמא כמאן דאמר דא"צ תמימות. וכתב במ"ב ס"ק ל"ח, דהוא הדין בכל דבר שדינו לחזור ולספור בלא ברכה מחמת ספק, אם לא חזר וספר, יספור שארי לילות בברכה. ויש לדון היכא שיש לו ספק אם ספר, ואף אם ספר יש לו ספק אם ספר כדיו, האם גם בכה"ג אמרינן שיספור שאר ימים בברכה.

תשובה: נ"ל פשוט, דמאחר וכל הטעם שבספק ספר, סופר שאר הימים בברכה, משום ס"ס, א"כ היכא דיש לו עוד ספק שאף אם ספר, ספר שלא כדיו, הרי שוב אין זה ס"ס גמור, דבאותו ספק שספר איכא ס"ס שלא ספר כדיו. ושו"ר שכ"כ בכה"ח ס"ק פ"ט בשם ערך השולחן, שאם שכח ולא ספר בלילה, ומסופק אם ספר ביום בלא ברכה, סופר שאר ימים בלא ברכה, משום דאיכא נמי ס"ס להחמיר, ספק אם לא ספר ביום, ואת"ל ספר ביום, שמא הלכה כמ"ד דשכח בלילה אין לו תשלומין ביום.

ויעוי' ג"כ בכה"ח ס"ק פ"ג, דאם לא נזכר כי אם בסוף היום בין השמשות ומנה אז בלא ברכה, כתב הבית דוד דסופר שאר הימים בלא ברכה, משום דלא היה ס"ס גמור, והביא הכה"ח עוד פוסקים [ואולם ראייתי בשו"ת אור לציון ח"ג פט"ז תשובה ו' שפסק בדיון זה דספר ביה"ש, דיספור שאר הימים בברכה, ולא ביאר טעמו. ואת"ל דסמכין על ר' יוסי דביה"ש הו"י, צ"ע מאד הא דפסק שם דעד עשרים וחמש דק' מהשקיעה נחשב ביה"ש לענין זה. והרי הדברים צע"ג, דא"כ לא הו"י ס"ס גמור, דדילמא הו"י כבר לילה אף לר' יוסי].

קטן שהגדיל בימי ספירת העומר, האם יכול לספור שאר הימים בברכה

שאלה: יש לחקור בקטן שהגדיל בימי ספירת העומר, האם יוכל להמשיך לספור שאר ימים בברכה, דאפשר דספירת קטן לא מצטרפת לספירת גדול, דספירת קטן הו"י חובב קל יותר, ונמצא דלא הו"י תמימות.

תשובה: הנה במנ"ח (מצוה ש"ו) חקר בזה, דאפשר דלהשי' דבעי' תמימות, ספירת קטן אינה מצטרפת, יעוי"ש. והנה הגם דהגיע לחינוך, והו"י חובב דרבנן, וכן ספירת הגדול הו"י רק דרבנן, דספיה"ע בזה"ז דרבנן, הלא מבואר בשו"ע סימן תרפ"ט סעיף ב' דקטן אינו מוציא את הגדול בקריאת המגילה, וביארו התוס' ברכות ט"ו א' הטעם דאף דקריאת המגילה דרבנן, לא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן (מ"ב סק"ו). והרמב"ן הובא בהר"ן שם פירש הטעם, דקטן אין עליו חובב כלל, והחובב חינוך הו"י רק על האב. וא"כ מסתבר דה"ה הכא ספירת הקטן אינה מועילה לספירת הגדול.

אלא דיש לדון דכיון דאף לענין קריאת המגילה, י"א דקטן מוציא את הגדול (ע"ש במ"ב ס"ק ו'), א"כ איכא ס"ס לברך. גם י"ל דלענין תמימות א"צ שיהא דוקא קיום מצוה, אלא סגי במה דהו"י מעשה ספירה, וכ"כ בשו"ת הר צבי סימן ע"ו [אך מד' הביאור הלכה נראה דספירת אונן אם לא הו"י ספירה הו"י כלא ספר, לענין תמימות].

ועי' ג"כ בשו"ת אור לציון חלק א' סימן ל"ו שכתב שקטן שהגדיל, יכול לספור בברכה, וביאר ב' טעמים, א'. דכל החסרון דתמימות הוא לענין מכאן ולהבא, לא מלמפרע לעקור את ספירתו, והיינו דסגי במציאות הספירה [היינו שכל טעמו של בה"ג, בחיסור יום א', אינו משום שהוא סובר שכל הספירה מצוה אחת, אלא "אף שכל יום הוא מצוה בפני עצמה, אם חסר יום א' מלספור חסר בדין תמימות, שצריך שכל המ"ט יום יהיו ברצף", דהיינו, שאחר שספר מספר שלש אינו יכול לקפוץ למספר חמש, שאין כאן רצף, משא"כ בקטן הרי ספר כל הספירה ויש כאן רצף] [אולם בס' עבודת הקודש להחיד"א כתב שנעשו ברכותיו לבטלה], ועוד חידש דאיכא חובב חינוך אף על הגדול יעוי"ש.

וכן מתבאר להלכה בכה"ח ס"ק צ"ד בשם השערי תשובה, שקטן שהגדיל, אם ספר בקטנותו, יכול לספור בברכה יעוי"ש.

ונראה דעכ"פ מידי ספיקא לא נפיק, ושפיר חזי לאיצטרופי לס"ס, כמ"ד דלא בעינן תמימות [אלא דלפי טעם זה, אם יש להקטן עוד ספק אם ספר, שוב אינו ס"ס גמור וכנ"ל בתשובה הקודמת, ולא יברך].

היתר לתבואה חדשה מכח ספק ספיקא

שאלה: כתב במ"ב סימן תפ"ט ס"ק מ"ה, דהרמ"א ביו"ד סימן רצ"ג כתב היתר לתבואה חדשה, משום ספק ספיקא, ספק שמא התבואה משנה שעתה, ואף את"ל דהתבואה משנה זו, דילמא התבואה נשרשה קודם לעומר [ועי' בגליון רעק"א ביו"ד דעה שם שהק' דהו"י ס"ס משם אחד]. ויש לעיין האם ד' הרמ"א אלו הם להלכה אף לדידן.

תשובה: הנה מקור ד' הרמ"א הם בתשו' הרא"ש, והובא בטור יו"ד סי' רצ"ג. אך יעוי' בגליון רעק"א שם שהביא דבשו"ת מוצל מאש תמה דהו"י

לומר לקיים מצות ספירת העומר וכו', ובלא אמירת הפוסקים וספרתם לכם וכו'. אך כתב, דמ"מ הרוצה להוסיף מילים אלו רשאי. [וטעמו, דאין הכרע דד' מרן דספיה"ע בזה"ז דרבנן, יעו"ש בביאורים באורך. אך זה צ"ע, דודאי פשטות הדברים דד' מרן בב"י ובשו"ע לפסוק דספיה"ע בזה"ז דרבנן. ועוד, דלו יהי דאין הכרע בד' מרן, אבל עכ"פ רוב הפוסקים הרי ס"ל דהו"י דרבנן, וכמ"ש הביאור הלכה].

הזמן הנכון לספור העומר, לאחר קדיש תתקבל, או אחרי עלינו לשבח

שאלה: יש לשאול אימתי הוא הזמן הנכון לספור את העומר, האם לאחר קדיש תתקבל, או לאחר עלינו לשבח.

תשובה: נ"ל דהדבר מוכרע מלשון השו"ע בסעיף ט', שבמוצאי שבת וי"ט סופרים קודם הבדלה "אחר קדיש תתקבל", והרי קדיש תתקבל הוא קודם עלינו לשבח. וכן נוהגים בהרבה מקומות. אלא מאידך רואים שיש מקומות שנוהגים לספור אחר עלינו לשבח. ושוב ראייתי להכה"ח שם בס"ק ק"ב, שיש נוהגים לספור אחר עלינו לשבח, כדי שלא להפסיק בסדר התפילה. יעוי"ש. [וכנראה המנהג דלא כהשו"ע]. ונהרא נהרא ופשטיה.

אם שמע מחבירו שסופר, האם יכול להמשיך לספור בברכה

שאלה: כתב השו"ע בסימן תפ"ט סעיף ד': מי ששאל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו אתמול היה כך וכך. שאם יאמר לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה. אבל קודם בין השמשות כיון שאינו ספירה אין בכך כלום [ופירש במ"ב ס"ק כ"ב, דאע"ג דקיימא לן מצות צריכות כונה, לענין ברכה חיישין דא"צ כונה]. ויש לדון לפי"ז, היכא דשומע את הש"צ או את חבירו סופר, האם יוכל לספור שוב בברכה.

תשובה: הנה היה נ"ל דכל שלא מתכוין להיות שומע כעונה, לא חשיב כעונה, ואף למ"ד מצות א"צ כונה. [דהגם שכתב בב"י סי' רי"ג סעי' ג' בד"ה ומ"ש רבינו שיוצאין, דלמ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה אע"פ שלא נתכווין לצאת וגם חבירו לא נתכוין להוציאיו כיון ששמע יצא [וכן מוכח בר"ה כ"ח], אבל י"ל דכל זה אם נתכוין עכ"פ ליחשב "שומע כעונה". אולם הנה ראייתי לשון הגר"ז (והובא בכה"ח ס"ק כ"ח) שכתב בהא דשואל את חבירו כמה ימים היום, וז"ל, אבל השואל יכול לספור בברכה, אף ששמע כבר הסיפור מהמשיב, דמ"מ בשעה ששמע היה בדעתו לחזור ולספור. ומשמע מל' הגר"ז, דכל הסיבה שהשואל יכול לספור, כיון שהיה בדעתו לחזור ולספור, הא לאו הכי אינו סופר בברכה, ואף שלא כיון להיות שומע כעונה [ועי' בשו"ת אבני נזר או"ח סי' תמ"ט שג"כ כתב יסוד זה, דשייך דין שומע כעונה אף כשלא נתכוין לצאת, אלא רק נתכוין לשמוע, והוכיח לה מד' הר"ן בראש השנה כ"ח, יעו"ש].

ומ"מ לענין נידון דידן ששומע מהש"צ או משאר הציבור, הנה אם שמע מהציבור, פשוט הוא שיכול לחזור ולספור בברכה, שהרי היה בדעתו לספור, אלא אף אם שמע מהש"צ, כיון שנוהגים שלא לצאת מהש"צ, יכול לחזור ולספור בברכה, כיון דחשיב ככיון בפירוש שלא לצאת [אך לפי"ז צ"ע, דא"כ גם המשיב, הרי ידוע שאינו רוצה לצאת בתשובה זו, שהרי לא בירך, וי"ל]. אלא דהיכא שלא נתכוין אף לשמוע, פשוט הוא דלית דין צריך בשש, ויכול לספור שוב בברכה.

האם מועיל שומר כדי לאכול קודם הספירה

שאלה: כתב הרמ"א בסימן תפ"ט: וכשהגיע הזמן אסורין לאכול עד שיספור, ואפילו התחיל לאכול פוסק וסופר. מיהו אם התחיל לאכול קודם שהגיע הזמן אינו צריך להפסיק, אלא גומר אכילתו וסופר אחר כך. ויש להסתפק האם מועיל להעמיד שומר שיזכיר לו לספור לאחר אכילתו.

תשובה: הנה בשו"ע כאן ובהל"ק ק"ש ותפילת ערבית ובעוד דוכתי, לא נזכר בפירוש דין שומר [רק קריאת השמש לבהכ"נ הוזכר בהרמ"א סימן רל"ב]. אולם עי' במ"ב סימן רל"ה ס"ק י"ח שכתב, שאם ביקש מאחד שזיכורו להתפלל, ליכא איסורא להתחיל לאכול אפילו כשכבר הגיע זמן ק"ש. וא"כ נראה פשוט דה"ה הכא דמהני שומר, וקל וחומר הוא דאם ק"ש דא' מהני שומר, כ"ש ספיה"ע בזה"ז דרבנן.

ואמנם בשו"ת אור לציון ח"ב פט"ו תשובה ח' כתב להחמיר דלא מהני שומר לק"ש שהיא דא', אלא לתפילה שהיא דרבנן, אבל הלא הכא בספיה"ע בזה"ז עסקינו, דפוסקים עיקר הדין דהו"י רק בדרבנן, ושפיר מהני שומר, ופשוט.

ספר בטעות ונזכר בתוך כדי דיבור, האם יכול לתקן לאחר כדי דיבור

שאלה: כתב במ"ב סימן תפ"ט ס"ק ל"ב, שאם בעת הברכה היה דעתו על יום אחר וספר בטעות, אבל נזכר בתוך כדי דיבור שטעה, יתקן ויוצא בזה. ויש להסתפק האם הכונה רק "שנוכר שטעה" בתוך כדי דיבור, אבל אין צריך לתקן בפועל תוך כדי דיבור, או הכונה כמו בעלמא, שצריך לתקן בפועל תוך כדי דיבור.

תשובה: נלע"ד ד"ל דסגי "שנוכר" תוך כדי דיבור. [וז"ל חו"ר ההוראה: אין לדייק ממלת "נוכר", דבנוכר בלבד מהני, שהרי גם בס"י תקפ"ב סעי' ב' בטעה בהמלך הקדוש כ' מרן ונוכר ואמר המלך, וע"ז כתב המ"ב סק"ז שלא שהה משגמר האל הקדוש רק שלש תיבות, עכ"ל. ומ"מ י"ל לא מכח הדיוק]. והטעם נראה דכאן א"צ "לעקור" את מה שספר שלא כהוגן, אלא העיקר הוא שלא יהא היסח הדעת מהברכה שבירך, כדי שתחול על ספירתו החדשה. והטעם דהספירה שספר שלא כדיו אינה הפסק, נראה דכיון שהוא עוסק לספור הגם שטעה בספירה, לא חשיב

ס"ק ל"ח, ל"ט. [ואמנם ראייתי שהביאו ממרן הגר"ש אלישיב וצ"ל שלא כתב כן, וחילק בין אשה הנמצאת בעזרה שתאמר, ולא יחיד].

אך אולי י"ל, דבאמת גדר הלל דבהכ"נ אינו גדר על הנס, כמו מה שאומרים בליל הסדר על השולחן, אלא הוא מחובת היום. והא דתיקנו אף בלילה, י"ל כמש"כ בשער הכונות הובא בכה"ח ס"ק ל"ו, כיון שבליל פסח עולין בפעם אחת בכל המדרגות [וכו"ב דנו מפוסקי זמנינו, לענין ההלל שבח' ימי החנוכה, אם הנשים חייבות, דאפשר דהו"י מחמת הנס, כדאייתא בערכין דף י', ואין כאן מקומו]. ובס' עוטה אור פסחים סימן ס"ב ג"כ העלה שנישים פטורות מהלל דלילי פסחים, וטעמו דנישים לא שייך בהם תורת ציבור יעו"ש. ויעו"ש שכתב, שלחייב נשים בהלל שבלייל פסחים הוא דבר חדש שלא שערם אבותינו, וכל אמותינו מדורי דורות לא נהגו כן, ואין לשנות מה דנהגו כל הדורות שנישים לא אומרות הלל שבביהכ"נ, ע"כ. [אך הדבר ידוע דפעם הרבה מנשים דידין לא היו בקיאות אפילו בתפילה].

אם לא אמר הלל ביו"ט ראשון של פסח האם יש לו תשלומין בשאר הימים

שאלה: כתב השו"ע בסימן תפ"ח סעיף א': שחרית נכנסים לבהכ"נ, וקורים הזמירות של שבת ומתפללין תפילת שחרית וגומרין ההלל. ובסימן ת"צ סעיף ד' כתב השו"ע, כל הימים של חולו של מועד ושני ימים אחרונים של יו"ט, קורין ההלל בדילוג כמו בראש חודש. ויש לדון באם לא אמר הלל ביו"ט ראשון של פסח, האם בשאר ימי הפסח יאמר הלל שלם כדי להשלים חיובו, או דאין להלל זה ביו"ט ראשון תשלומין.

תשובה: הנה בפשוטו לא שייך ע"ז דין תשלומין, אך באמת נראה דחייב לומר הלל שלם בא' מימי חוה"מ. וטעמא דידי, דהרי מבואר בגמ' בערכין דף י' הטעם דבסוכות אומרים כל יום הלל גמור, ובפסח לא, דסוכות חלוק בקרבנותיו, והובא בכה"ח סימן ת"צ ס"ק י"ז, ואשר מבואר בזה, דהחובב הלל אינו דוקא ביו"ט "הראשון", רק דבסוכות נחשב כל יום כיום בפ"ע, ובפסח כיום א' ארוך. אבל מהיכי תיתי דהו"י חובב במיוחד ליו"ט ראשון. ובאופן דנראה לדינא שיאמר הלל גמור בא' מימי חוה"מ. וכדברינו הובא בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל, ונדפס ג"כ בהגדה של פסח מבית לוי (קובץ הוספות עמ' קכ"ט).

ובפשוטו נראה דאף יוכל לברך אף לדידן דאין מברכים על ההלל שבימי חול המועד, ומיהו מסופקני בזה, דאפשר דאף דדברינו הנ"ל מסתברים, אך י"ל דמ"מ חז"ל תיקנו הלל רק ביו"ט ראשון, ולא חילקו חכמים בין שכח לומר הלל או לא, וכיון דהלל אף ביו"ט הו"י רק דרבנן וכמו שפסק בשו"ת שאגת אריה סימן ס"ט דספק אמר הלל ביו"ט אינו חוור, והובא בשערי תשובה סי' תפ"ח ס"ק ב', לכן נלע"ד שאמנם יאמר הלל שלם, אך לא יברך, ושב ואל תעשה עדיף וסב"ל. ואם יוכל לשמוע ממי שנוהג לברך על ההלל בחוה"מ, מה טוב.

אם מתפלל ערבית מאוחר, האם צריך להקדים ספירת העומר

שאלה: כתב השו"ע בסימן תפ"ט סעיף א': בליל שני אחר תפילת ערבית, מתחילין לספור העומר. וכתב בביאור הלכה בשם חק יעקב דמדינא הוא שצריך להקדים ק"ש ותפלה לספיה"ע, משום דינא דתדיר קודם.

ויש לעיין היכא שמתפלל ערבית מאוחר יותר, אם גם בזה צריך להקדים תפילת ערבית, או לא [ואולי אדרבה בכה"ג יספור קודם, משום דין תמימות].

תשובה: הנה נראה דאם היינו סוברים דתמימות עדיף מדין תדיר, אז לעולם צריך לספור מקודם התפילה, ואם רואים שסופרים לאחר התפילה ש"מ דתדיר עדיף, וא"כ נראה דאף אם מתפלל מאוחר יותר, הרי דין תדיר נאמר אף בכה"ג, וכדחזינון מסימן רפ"ו סעיף ד' בהו"י לפניו שתי תפילות מנחה ומוסף, מתפלל מנחה ואח"כ מוסף, ורק יש אומרים דדוקא אם רוצה עתה להתפלל מנחה, כגון שהיה צריך לאכול יעו"ש. ואף לה"א, כתב הרמ"א שם שאם הגיע זמן מנחה קטנה, יתפלל מנחה קודם [ובמקום אחר הארכתיו עוד בגדרים אלו].

אולם אנכי הרואה בשו"ת אור לציון חלק ג' פרק ט"ז תשובה א' שכתב דלא כדברינו, יעו"ש שהמתפלל ערבית בשעה מאוחרת, יספור מיד בצאה"כ אף קודם תפילת ערבית. ושו"ר בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סימן צ"ט שפסק כדברינו, שלעולם יתפלל ערבית קודם שיספור. ובשו"ת מנחת יצחק חלק ט' סימן כ"ה אות ב' נשאר בדיון זה בצ"ע. [ומיהו עי' באול"צ שם דלד' השו"ע יש קפיידא יותר לספור מיד בצאה"כ, מאשר לד' הרמ"א, יעו"ש בביאורים].

לומר בנוסח לשם יחוד, לקיים מצות עשה וכו'

שאלה: כתב בביאור הלכה בסימן תפ"ט ד"ה לספור העומר, דלד' הטור ושו"ע וכמה פוסקים, דספיה"ע בזה"ז דליכא עומר לא הו"י אלא מדרבנן, ודלא כהרמב"ם והחינוך. וצ"ע לפי"ז בהנוסח לשם יחוד שאומרים לקיים מ"ע וכמו שכתוב בתורה וספרתם לכם וכו', האם נוסח זה אינו להלכה, או לא.

תשובה: הנה [מלבד דל' הרש"ש בנהר שלום שהובא במחבר"ר וכה"ח ס"ק ו' לענין ספירה בליל יו"ט שני של גליות, דספיה"ע היא מ"ע דאו', וי"ל] נראה דלענין לשם יחוד אין להקפיד אם יש פלוגתא בזה אם הו"י מ"ע דאו' או לא, וכמו שרואים לענין נוסח לשם יחוד שבקידוש ליל שבת שהביא רבינו הבן איש חי שיאמר לקיים מ"ע דאו' לקדש את השבת, ואף שהבא"ח עצמו הביא שם פלוגתא אם יוצאים יד"ח מה"ת בתפילה. ודוק. [ובמקום אחר הבאתי עוד הרבה ראיות לכך מד' הבא"ח].

ובשו"ת אור לציון ח"ג פט"ו תשובה ב' כתב שלכתחילה ראוי שלא לומר מילים אלו, לקיים מ"ע של ספיה"ע כמו שכתוב בתורה, אלא יש



שם אונס חד הוא, דמה לי משנה שעברה ומה לי משנה זו קודם העומר. ולכאור לפי"ז אפשר דאכן מרן שלא הביא תשו' הרא"ש, לא ס"ל הכי.

ומיהו ראיתי בשו"ת אור לציון חלק א' יו"ד סימן ט"ו שהביא ד' תשו' הרא"ש, ויישב הא דלא הוא משם א', דתבואה שלא נשרשה לפני ט"ז בניסן לא חשיב שנאסר כלל, דכשבא העומר, לא היו חטים בעולם, ונמצא דכשצמחו, בהיתר צמחו. אבל תבואה שנשרשה נאסר רק שהותר. והיינו דהוי ב' גרדי היתר [ועי' בס' ערוך השולחן יו"ד שם שיישב באופן אחר, דנשרשה קודם העומר הוי נפ"מ לענין קרבן העומר, דחשיב חדש יעו"ש, וי"ל על דבריו ז"ל בזה]. ומשמע מריהטת ד' האול"צ שם, שסמך ע"ד תשו' הרא"ש בהך ס"ס.

אם בירך שהחיינו בקידוש ליל ז' של פסח, האם הוי הפסק לברכת בפה"ג

שאלה: כתב השו"ע בסימן ת"צ סעיף ז': בליל יו"ט האחרון מקדשין על היין ואין אומרים זמן. ובמ"ב ס"ק י"ג, דהיינו שהחיינו, שאינו רגל בפני עצמו, כמו שמיני עצרת של החג. ויש לשאול, במי טעמה ובירך שהחיינו בקידוש יו"ט האחרון, האם הוי הפסק בין ברכת בפה"ג להקידוש, דהרי נמצא שבירך ברכה לבטלה.

תשובה: לכאור נראה דלא הוי הפסק, דכיון שהיה סבור שצריך לברך שהחיינו לא הוי שלא מענין הברכה, אף דבאמת א"צ לברך, מ"מ לא הוי הפסק. ויסוד לזה נראה מהא דכתב במ"ב סוף סימן רע"א ס"ק ע"ח שאם קידש על יין ונמצא חומץ, והיה דעתו לשתות יין אחר, יביא יין ויעשה קידוש בלא ברכת בפה"ג, ורואים דלא חשיב הקידוש שעל החומץ הפסק בין ברכת בפה"ג. ואכן הגרע"א שם נתקשה בזה, אבל חזינו דלהלכה לא ס"ל כהגרע"א, וכבר האריך ביסוד זה בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן י"ח).

אלא דמאיך עי' בבה"ל ס' רח"צ סעיף ה' בשם הגרע"א דאם בירך על נר שלא שבת וכל כיו"ב הוי הפסק בין בפה"ג להשתייה. וחזי' דכיון שטעה בברכתו הוי הפסק. ועל כרחק צ"ל, דשאני קידוש, שאסור לטעום קודם קידוש, לכן חשיב שבא לתקן את הטעמיה, ומשא"כ ברכת הנר שאינה לצורך הטעמיה. וה"נ נראה לענין שהחיינו, דלא הוי לצורך הטעמיה, אלא רק מסדר הקידוש [ועי' בה"ל סימן תר"צ סעיף ו' ד"ה הקורא למפרע לא יצא, וצ"ע].

האם יש תשלומין להבדלת מוצאי יו"ט

שאלה: כתב השו"ע בסימן תצ"א סעיף א': במוצאי יו"ט, בין במוצאי יו"ט לחול, בין במוצאי יו"ט לחולו של מועד, מבדיל בתפילה כמו במוצ"ש, אלא שאינו מברך לא על הנר ולא על הבשמים. [ובמ"ב ס"ק א' כתב שצריך להגיה בלשון השו"ע, ומבדיל על הכוס].

והנה לענין הבדלה במוצ"ש הביא השו"ע בס' רצ"ט דמבדיל עד סוף יום שלישי יעו"ש, ויש להסתפק לענין מוצאי יו"ט, האם יוכל להבדיל עד סוף ג' ימים [או עד סוף השבוע], או רק עד סוף הלילה, או כל יום ראשון.

תשובה: הנה יעו"ל להכה"ח בס"ק ד' שכתב בשם הבית יהודה שיכול להבדיל כל השבוע, ושד' המחזיק ברכה שאין לסמוך עליו למעשה בזה. ובכה"ח סימן רצ"ט ס"ק כ"ו הביא ג"כ מס' חסד אלפלים דאם לא הבדיל במוצאי יו"ט שאין לו תשלומין. וכן כתב במ"ב שם ס"ק ט"ז בשם ס' לשון חכמים. אלא דבמ"ב שם כתב דהגרע"א מצדד שכל יום ראשון שאחרי יו"ט יכול להבדיל [ומשום דביום ראשון חשיב עיקר זמנו ע"ט]. אך מל' חסד אלפלים משמע דרק בלילה יכול להבדיל. וכ"ה לי' הבא"ח פר' ויצא הלכה כ"ג דכל שעבר הלילה של מוצאי יו"ט, אין לו עוד זמן להבדיל. וכ"פ בשו"ת אור לציון ח"ג פ"ח תשובה ט"ו.

אם לא אמר ותודיענו במוצאי יו"ט שחל בשבת, וטעם, האם חוזר

שאלה: כתב השו"ע בסימן תצ"א סעיף ב': יום טוב שחל להיות במוצאי שבת, אומר באתה בחרתנו ותודיענו. וכתב במ"ב ס"ק ד', שלכן אם טעה ולא אמרו אין מחזירין אותו. והנה מבואר בסימן רצ"ד סעיף א' שאם טעם קודם הבדלה וגם לא אמר ותודיענו, מחזירין אותו. ויש להסתפק אם גם במוצאי יו"ט נמי דינו הכי.

תשובה: הנה המ"ב סיים: ועיין לעיל בריש סימן תצ"ד בביאור הלכה ד"ה ואם טעה. ויעו"ש שכתב בשם הפמ"ג, דאם טעם אז אחר התפילה קודם שאמר הקידוש של יקנה"ז ג"כ צריך לחזור לראש התפילה כמו במוצ"ש, דכי משום שאכל קודם קידוש איתגורי איתגור, ע"כ.

אולם אנכי הרואה לרבינו האור לציון בחלק א' או"ח סימן ל"ז שכתב לחלוק בזה ע"ד הפמ"ג. ותוכן דבריו עפ"י דמוכח בברכות ל"ג ב' ותודיענו הוי תקנה מאוחרת כל' הגמ' שם דתקינו לן מרגניתא בבבל, ולהכי לא חמיר כטעם קודם הבדלה דמוצ"ש. עכ"ד. אך לענד"ג דשפיר י"ל דלעולם היה תקנת הבדלה מאז ומקדם, רק שלא היה ותודיענו [ועי' ג"כ בחי' הרשב"א שם דעתו ז"ל דבא"י לא היה ותודיענו, אלא הנוסח הרגיל. אלא דלא קי"ל כהרשב"א]. והכי מסתבר טפי, דלמה לן לומר דבמוצאי יו"ט לא היתה תקנת הבדלה [רק ד"ל סברא, עפ"י שמבואר בברכות שם שהכל תלוי בעניות ועשירות. ובשבת שחל במוצאי יו"ט י"ל דמצוי להם יין בשביל הקידוש]. [ושמעתי מחכ"א שהק' להגר"ב צ"ל על דבריו ז"ל, דנהי דהוי תקנה מאוחרת, מ"מ אולי עשאוהו כמו התקנה דכל הבדלה במוצ"ש, וענה לו ז"ל דאולי לא עשאוהו כהבדלה דמוצ"ש, וסב"ל].

האם מותר ריקודין ומחולות באסרו חג

שאלה: כתב בשו"ע סימן תצ"ג סעיף א': נוהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד ל"ג לעומר, מפני שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא, אבל ליארס ולקדש שפיר דמי. ונישואין נמי מי שקפץ וכנס אין עונשין אותו. הגה, מיהו מל"ג בעומר ואילך הכל שרי. ובמ"ב ס"ק ג', דמ"מ מותר לעשות שידוכין ואירוסין. אבל לעשות ריקודין ומחולות נהגו איסור. וכל שכן בשאר ריקודין ומחולות של רשות בודאי יש לזהר. ויש לשאול האם מותר ריקודין ומחולות [וכן תזמורת נהוג כיום] באסרו חג.

תשובה: הנה מצינו בשו"ע סי' תצ"ד סעיף ג' ובמ"ב שם ס"ק ו' שאסור להתענות באסרו חג. ולפי"ז יש לדון דאולי מותר ריקודין ומחולות באסרו חג. אבל האמת נלענ"ד דאין שום מקור וטעם להתיר, דאמנם מצינו איסור תענית באסרו חג, אבל עדיין יש מנהגי אבילות. ונראה אף להביא ראיה ברורה מד' הפמ"ג בס"ק ב' שכתב, דגם בחוה"מ דפסח יש לאסור ריקודין ומחולות של רשות, והובא בכה"ח ס"ק ט', ואם כן ק"ו בן בנו של ק"ו לענין אסרו חג. אלא דלענין חוה"מ של פסח, כמדומה שנהגו להקל בכך. אבל לענין אסרו חג, נראה פשוט דאין להתיר.

האם מותר להביא תזמורת לסעודת בר מצוה או ברית מילה בימי הספירה

שאלה: יש להסתפק האם מותר להביא תזמורת בסעודת בר מצוה או ברית מילה הנערכת בימי הספירה [נדומיא דמש"כ הרמ"א בסעיף ב' שמותר לאבי הבן להסתפר לכבוד הברית].

תשובה: הנה במ"ב ס"ק ג' כתב דמותר לעשות שידוכין וסעודה בימים אלו, אבל אין לעשות ריקודין ומחולות, אלא די"ל שידוכין לא הוי מצוה, ולכן הוא דאסור, ומשא"כ בסעודת בר מצוה, וכן מתבאר בא"ר לענין אירוסין שבזמן הגמרא, שמותר אף ריקודין ומחולות, והובא בכה"ח ס"ק ט'. וכן ראיתי שפסק באור לציון ח"ג פרק י"ז תשובה א', יעו"ש. [ואף לענין בין המצרים יש שהקילו בסעודת בר מצוה, ועי' כה"ח סי' תקנ"א ס"ק מ', ודוק].

האם מותר לעשות ריקודים ומחולות ביום ל"ג בעומר [לכבוד רשב"י]

שאלה: צ"ע האם מותר לדין דנוהגים שלא להסתפר עד יום ל"ד, לעשות ריקודים ומחולות ביום ל"ג לעומר.

תשובה: נראה פשוט דלדין דאין נושאין נשים ומסתפרים ביום ל"ד, אין להתיר תזמורת, ומיהו מאחר ומבואר בד' האחרונים דאף לדין מצוה לשמוח ביום ל"ג, משום הילולא דרשב"י, וכמו שהאריכו הברכ"י והכה"ח בס"ק כ"ו, כ"ז, לכן י"ל דאם עושים סעודה לכבוד רשב"י, שרי אף לומר באותה סעודה, אבל בשאר היום משמע לאסור. ואף לד' הרמ"א דביום ל"ג מסתפרים, מ"מ הרי בליל ל"ג עדיין אסור. וא"כ משמע דכל שאינו לכבוד רשב"י, יש לאסור. ואכתי צ"ע, דאולי הכל הוי בכלל ריבוי השמחה, גם שלא בזמן הסעודה. [וחו"ר בית ההוראה כתבו ע"ז: ופוק חזי מאי עמא דבר].

האם מותר לכתחילה לקנות פרי חדש בימי הספירה

שאלה: כתב במ"ב ס' תצ"ג ס"ק ב', שהגם שאין ראוי להרבות בשמחה בימים אלו, מ"מ אם נודמן לו איזה ענין שצריך לברך עליו שהחיינו יברך [והיינו, דלא דמי לימי בין המצרים שמבואר בסוף סימן תקנ"א דטוב לזהר שלא לברך]. ויש להסתפק האם כונת המ"ב דוקא אם "נודמן", אבל לכתחילה לא יביא עצמו לשהחיינו, או לאו דוקא.

תשובה: בפשוטו אין מקור לאסור לברך שהחיינו בימי הספירה, ואף בימי בין המצרים ל' השו"ע הוא רק "טוב לזהר" [ועי' במ"ב ס"ק צ"ח דהט"ז והגר"א חולקים ע"ז, וס"ל דהוי חומרא יתירה].

ועי' כה"ח ס"ק ד' שסתם, דמותר לומר ברכת שהחיינו בימים אלו, ולא כתב ה'ל אם נודמן. ולכן נראה פשוט דל' המ"ב לאו דוקא, ואין לך לחדש איסור בזה וכמש"כ [ועי' בכה"ח ד' המועד לכל חי להחמיר במלבוש, אך כתב ע"ז הכה"ח דאין חוששין לכך בני מדרשא]. וכ"פ בשו"ת אור לציון ח"ג פרק י"ז תשובה ב'.

אם חל ל"ג בעומר ביום ראשון, האם מותר להסתפר ביום ששי [לד' מרן]

שאלה: כתב השו"ע בסימן תצ"ג סעיף ב': נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג לעומר, שאומרים שאז פסקו מלמות, ואין להסתפר עד יום ל"ד בבוקר, אלא אם כן חל יום ל"ג ערב שבת, שאז מסתפרין בו מפני כבוד השבת. הגה, ובמדינות אלו אין נוהגין כדבריו, אלא מסתפרין ביום ל"ג. ומרבים בו קצת שמחה, ואין אומרים בו תחנון. ואין להסתפר עד ל"ג בעצמו ולא מבערב. מיהו אם חל ביום ראשון נוהגין להסתפר ביום ששי לכבוד שבת. ומי שהוא בעל ברית או מל בנו, מותר להסתפר בספירה לכבוד המילה. ע"כ. ויש לשאול, האם זו היא ד' הרמ"א לשיטתו דמסתפרים ביום ל"ג, ולכן התירו אף ביום ל"ב כשחל ל"ג ביום ראשון, או דין זה הוי לכ"ע.

תשובה: נלענ"ד פשוט, דכ"ז ד' הרמ"א לשיטתו שמסתפרים ביום ל"ג, ולכן אומרים שכיון שלולא שחל ל"ג בראשון היה מותר להסתפר ביום ל"ג, מקדימים להסתפר בע"ש לכבוד שבת [אם כי אינו ברור לי היטב הסברא בזה, דהרי לכבוד שבת בעלמא לא שרינו, וכאן דעוד לא הגיע ל"ג מדוע להתיר. גם צ"ב, דהרי ל"ג חל ביום ראשון, ומה הענין להתיר כבר מע"ש. דהתינה אם ל"ג חל בשבת, י"ל דכיון דלולא שבת היה מותר להסתפר, אז שרינו כבר מהשתא [אלא שלמעשה לא יחול ל"ג בשבת,

דלא בד"ו פסח, וכמש"כ בכה"ח ס"ק ל"ג]. וכיו"ב יש להעיר בגוף ד' השו"ע, דאם חל ל"ג בערב שבת, מתירין להסתפר בע"ש, והרי לד' השו"ע יום ל"ג לאו כלום הוא. אבל עכ"פ כיון שכל איסור תספורת הוי מנהג, אין לך אלא מה שנהגו. אבל לד' השו"ע שמסתפרים ביום ל"ד, מה יושיענו מה דיום ל"ג חל ביום ראשון.

ושו"ר שכ"כ הכה"ח בס"ק ל"ב ע"ד הרמ"א, והיינו לפי המנהג שכתב הרמ"א שמסתפרין בל"ג, אבל לפי מש"כ בשו"ע אין להסתפר עד ל"ד, הוא הדין כאן דאין להסתפר עד יום ב'. וכ"מ מלשון השו"ע שכתב, אלא אם כן חל יום ל"ג ע"ש וכו', משמע הא אם חל ביום א' אין להסתפר עד יום ל"ד, עכ"ד. [והא דלא כתב השו"ע חיידוש א"כ חל יום ל"ב בע"ש, דאז נמצא יום ל"ד ביום ראשון, י"ל משום דבמצאיות לא משכחת לה, כיון דאין ל"ג חל בשבת, דלא בד"ו פסח, וכמש"כ בכה"ח ס"ק ל"ג].

אמירת תחנון ביום ל"ג בעומר [לד' מרן]

שאלה: הנה הרמ"א בסימן תצ"ג כתב שביום ל"ג אין אומרים בו תחנון. ויש לשאול האם דין זה הוא רק להרמ"א לשיטתו שפסקו ביום ל"ג, או הוא אף לד' השו"ע.

תשובה: הנה בפשוטו אין שום מקור לד' השו"ע שלא לומר תחנון ביום ל"ג, דהא להשו"ע פסקו מלמות רק בל"ד. ומיהו הדבר ידוע בכל תפוצות ישראל שאין אומרים תחנון ביום ל"ג. וראיתי להכה"ח בס"ק כ"ט שהביא מהבית דוד שעמד בזה [אך ע"ד השו"ע גופיה ליכא קול, דהרי השו"ע לא הביא כלל הך דאין אומרים תחנון ביום ל"ג]. ועיי"ש מה שביאר בזה, דלפ"ר ד' ז"ל צ"ב. אך היתר נראה דגם אם לד' השו"ע אומרים תחנון ביום ל"ג, מ"מ עיקר המנהג נתפשט מכאן ד' האר"י בשער הכונות, והיינו משום הילולא דרשב"י [ולא משום שלא פסקו מלמות], וכמו שהאריך בזה בדברים הרבה בכה"ח ס"ק כ"ו וכ"ז.

האם מותר לספר קטנים בימי הספירה

שאלה: יש לדון האם מותר לספר ילדים קטנים בימי הספירה [או דהוי כמו חוה"מ שמבואר בשו"ע סימן תקל"א להתיר].

תשובה: הנה אם אמנם מצאנו בהל' חוה"מ להתיר תספורת לקטן, אך מאידך מצאנו בהל' בין המצרים בסימן תקנ"א סעיף י"ד דאסור לספר לקטנים [ועי' במ"ב ס"ק פ"א, ב' טעמים, משום חינוך ומשום עגמת נפש]. ובאמת דאין ראיה מהל' חוה"מ, דהתם טעמא משום שלא שייך ביה שלא יכנס כשהוא מנוול, וכדפי' במ"ב ס"ק ט"ו. והא דכתב הכה"ח בס"ק כ"ו שהאריז"ל גילח בנו הקטן ביום ל"ג על קבר רשב"י, י"ל דהתם חשיב כתגלחת מצוה. [וחו"ר בית ההוראה כתבו ע"ז: האריז"ל נהג כמנהג האשכנזים בזה]. ובאופן דאין מקור נאמן להתיר תספורת לקטן, אולם ראיתי בשו"ת אור לציון ח"ג פ"ז תשובה ג' שהיקל בזה, יעו"ש.

האם חייב לעמוד בקריאת עשרת הדברות או לא [ואם יש בזה קפיידא שלא לעמוד]

שאלה: כתב השו"ע בסימן תצ"ד סעיף א': ביום חמשים לספירת העומר הוא חג השבועות וכו', וקורין בראשון מבחודש השלישי עד סוף הסדר. וצ"ע האם צריך או יש ענין לעמוד בזמן קריאת עשרת הדברות, או דאין בזה ענין, ואולי אף יש קפיידא בזה שלא לעמוד.

תשובה: הנה נודע תשו' הרמב"ם סימן מ"ו למנוע מלעמוד בעשרת הדברות, כדי שלא יאמרו שעשרת הדברות עיקר יותר [ועי' כה"ג בספ"ק דברכות]. אך מאידך עי' להחיד"א בס' טוב עין סימן י"א שהביא לעמוד בעשרת הדברות. וכן הביא הכה"ח בס"ק ל' מס' שלמי ציבור, ומיהו כתב ע"ז הכה"ח דלא ראה נוהגין כן. ואפשר הטעם כדי שישמעו בישוב הדעת יעו"ש.

והעולה מדבריהם ז"ל דאין קפיידא כלל שלא לעמוד בעשרת הדברות, ואדבריה אף יש ענין לעמוד. ועכ"פ מי שנמצא במקום שעומדים, נראה שיעמוד עמהם. וכ"כ בשו"ת אגרות משה או"ח חלק ד' סימן כ"ב. אך בשיעורי הגריש"א זצ"ל ברכות י"ב כתב להחמיר בזה יעו"ש. [ונלענ"ד סברא דאף לד' הרמב"ם שאמר למנוע מלעמוד, אבל כל שכונתו היא רק כדי לא לשנות ממנהג הציבור, לית לן בה].

אכל צנון שנחתך בסכין בשרי, האם צריך להמתין שש שעות לאכילת חלב

שאלה: כתב במ"ב סימן תצ"ד ס"ק י"ז בשם הפמ"ג שיש לזהר בענין בשר וחלב כמו בכל השנה. והנה יש להסתפק היכא שאכל צנון שנחתך בסכין בשרי, האם צריך להמתין שש שעות, די"ל דדינו כדין צנון שחתכו בסכין של בשר שאסור לאכלו בחלב, ואין בזה היתר בנ"ט בר נ"ט, ומשום דהוי דבר חריף, עי' יו"ד סימן צ"ה, או דלענין שש שעות אין להחמיר בזה.

תשובה: הנה ראיתי להפמ"ג כאן שכתב שאם אכל בשר, י"ל דאסור לאכול אחריו תוך ו' שעות צנון שחתכו בסכין חלבי, יעו"ש. ולכאור לפי"ז ה"ה להיפוך, שאם חתך צנון בסכין בשרי י"ל דאסור לאכול אחריו גבינה תוך ו' שעות. אך יד הדוחה נטויה לחלק בזה, וכמובן דשאני אוכל גבינה אחרי בשר מאוכל בשר אחרי גבינה, דאחרי בשר הטעם משום בשר שבין השינים או שמושך טעם בפה, וזה לא שייך בחתך צנון בסכין בשרי. וכ"מ בד' הגרע"א בגליון יו"ד סי' פ"ט דבישל דבר חריף בסרי בשרי, מותר לאכול גבינה אחריו [ועי' בס' דרכי תשובה שם, ודוק].

עבר את שבת ביקורתם של חכמי ורבני בית ההוראה "אהבת שלום", הגאונים רבי מנשה שוע שליט"א ורבי דוד פנירי שליט"א



הרה"ג אליקים דבורקס שליט"א מו"צ בד"ץ "שארית ישראל"

ספירת העומר אחרי תפילת מעריב

בשולחן ערוך אורח סימן תפ"ט ס"א כתב: "אחר תפילת מעריב מתחילין לספור העומר", ובמשנה ברורה (בביאור הלכה שם) הביא בשם ספר מור וקציעה שכתב, דהטעם שסופרים אחרי מעריב הוא משום שבדורות הראשונים היה המנהג להתפלל ערבית קודם הלילה (ורק את קריאת שמע היו חוזרים וקוראים לאחר רדת החשיכה), ולכן לא היו יכולים לספור לפני תפילת מעריב, משום שספירת העומר חייבת להיות בלילה, ורק אחרי ערבית שכבר היה לילה אז יכלו לספור, עכ"ד.

אולם בספר חק יעקב על השו"ע (שם סעיף ט"ז) כתב: שמה שמברכין על ספירת העומר אחרי ערבית אינו רק מנהג מהדורות הראשונים, אלא זה מעיקר הדין, שהרי קי"ל דתדיר ואינו תדיר קודם, וכיון שתפילת ערבית היא תדיר לכן חייבים להקדים תפילת ערבית לספירת העומר, עיי"ש. וכ"כ בערוך השולחן (שם).

המעין בספר מור וקציעה (שם) יראה, שהוא עצמו כבר דן בזה להקדים מעריב לספירה מדין תדיר ואינו תדיר קודם, אך הוא דחה זאת, משום שמצות ספירת העומר הרי היא מדאורייתא, ואפילו לפי השיטות שבזמן הזה היא רק מדברבן, מ"מ הרי יש לה עיקר מן התורה, וגם כיום הספירה היא זכר להדין שנאמר בתורה, ומה שאין כן תפילת ערבית שהיא אינה מדאורייתא ולכן יש לספור ספירת העומר לפני מעריב, דהרי זה כמו מקודש ותדיר דמקודש קודם, ורק משום מנהג הדורות הראשונים שהתפללו מעריב מבעוד יום לכן נהגו לספור אחרי ערבית. (עי' בחידושי חתם סופר ביצה ט"ו ע"ב). דברי המור וקציעה צ"ע, שהרי ברמב"ם (פ"ט מהל' תמידין ומוספין ה"ב) כתב, דמקודש ותדיר יקדים איזה מהם שירצה, ועי' בכסף משנה שם. ועוד הקשו האחרונים (עיין ספר מעגלי צדק סדר פסח עמ' ר"ב), שהרי בתפילת מעריב יש ג"כ מצות קריאת שמע שהיא מדאורייתא, והיא גם תדירה, ואם כן יש להקדים את תפילת מעריב לפני הספירה משום הקריאת שמע שיש במעריב. (עי' שו"ת שבט הלוי ח"ו סימן נ"ג אות ג' ובשו"ת משנה הלכות ת"ח סימן קצ"ג).

ובאמת כן כתב בשאגת אריה (סוף סימן כ"ב) וז"ל: "ואגב אורחיה יש ללמוד, דספירת העומר וקריאת שמע, קריאת שמע קודם, דהיא תדיר שבחובה, כן נראה לי", עכ"ד. ועיין עוד בשו"ע סימן תפ"ט ס"ט ובלבוש ואליהו רבה ופמ"ג שם לענין ספירת העומר בליל שבת אחרי הקידוש בבית הכנסת. יש שכתבו דהרי מצות ק"ש ומצות תפילה הן מצוות שלמות, ואילו ספירת העומר בכל יום ויום היא רק חלק ממצוה למ"ד ספירת העומר כולה היא מצוה אחת, ונראה שיש להקדים מצוה שלימה לחלק מהמצוה, שהרי הוא בספק אם לבסוף יקיים כולה.

ב"אליהו רבא" (סימן תפ"ט ס"ק פ"א) הביא דברי הח"ק יעקב" דתפילת ערבית קודמת לספירת העומר, והקשה על זה מדברי המגן אברהם" (שם ס"ק ז') שכתב: "ונ"ל דמות לספור אחר צאת הכוכבים אפילו לא התפלל ערבית, ואפילו במוצאי שבת", עכ"ל. ותיירא הא"ר שם: "מיהו נראה, דמייירי כשאין פנאי להתפלל אז מעריב, ומותר לברך קודם על הספירה שלא יטבח, או דטעמו משום שהיה רגיל לפעמים לשכוח הספירה ולכן יצטוו בשעה שזוכר", עכ"ל. ועולה מזה, שלכתחילה יש לספור דוקא אחרי תפילת ערבית, והוא מן הדין ולא רק מן המנהג. ורק אם אינו יכול עדיין להתפלל מעריב וחושש שמא יטבח לספור, אז יברך על הספירה לפני תפילת ערבית. (עי' שו"ת אגרות משה ח"ד סימן נ"ט).

בס' שערי הפסח פ"א דן במי שאיחר לתפילת ערבית, והגיע לבית הכנסת בסוף התפילה כשהצבור עומדים לספור ספירת העומר, נשאלת שאלה האם יספור עמהם תחילה ואח"כ יתפלל ערבית ביחידות, או שחייב להתפלל ערבית מקודם ואח"כ יספור משום תדיר קודם.

וכ' דנראה שמעיקר הדין צריך להתפלל מקודם משום דין "תדיר", שהוא דין דאורייתא להקדים התדיר, ונלמד מפסוק (עי' זבחים פ"ט), וכן יש מצוה להקדים דבר היותר מקודש למקודש פחות (וג"ז נלמד מפסוק בסוגיא שם). ודעת רוב הפוסקים היא, שמצוה דאורייתא נחשבת מקודש, וקודמת למצוה דרבנן. והרי קריאת שמע וכן זכרון יציאת מצרים הם מצוות דאורייתא, אבל ספירת העומר בזה"ז לדעת רוב הפוסקים היא דרבנן, ולפיכך יש שתי סיבות להקדים תפילת מעריב לספירת העומר - תדיר ומקודש.

ומ"מ יש פוסקים האומרים שמותר לדחות את התדיר כדי לספור עם הצבור, משום המעלה לספור "ברוב עם". ואף שאין סברה זו ברורה, מ"מ בצירוף החשש שמא ישכח לספור אח"כ כשמתפלל ביחידות, בודאי מוטב שיספור קעת עם הצבור ולא יבוא לחשש שישכח לספור יום אחד, שלא רק שהפסיד את המצוה באותו היום, אלא כידוע גם בשאר הימים יצטרך לספור בלי ברכה.

זמן ספירת העומר

יש לדון האם אפשר לספור ספירת העומר בבין השמשות, או שיש להמתין עד צאת הכוכבים, כמו כן יש להסתפק לגבי ספירה מפלג המנחה.

מובא בתוספות מנחות ס"ו ע"א וז"ל: "נראה בספק חשיכה יכול לברך, ואין צריך להמתין עד שיהיה ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן (דהיינו מצות ספירת העומר אינו אלא חיוב דרבנן בזה"ז). ועוד אומר ר"ד אפילו

ביום סמוך לחשיכה עדיף משום תמימות, ואין נראה, וכתבו להסביר הפוסקים במה שסיימו התוס' ואין נראה, היינו שסופר ספירת העומר סמוך לחשיכה, דהיינו אפילו לפני בין השמשות או אין לברך, אבל בבית השמשות ברור שאפשר לברך. וכך משמע מלשון הרא"ש בסוף מסכת פסחים וז"ל: "ופירש ב"י ונראה **דבספק חשיכה יכול לברך, וא"צ להמתין עד שיהא ודאי לילה** כיון דהוי ספיקא דרבנן, ועוד נראה דעדיף טפי סמוך לחשיכה משום תמימות". ועצם הדבר שהרא"ש שינה מלשון התוס' וכתב "דעדיף טפי סמוך לחשיכה", ולא כתב דאפילו "ביום סמוך לחשיכה", כוונתו היינו דבין השמשות ראוי לברך, דהיינו שלא רק שאפשר לברך בספק חשיכה, אלא דכך הוא עדיף משום תמימות, ובין השמשות נקרא **סמוך לחשיכה**. היוצא מזה שקודם בין השמשות אין לברך על הספירה.

יש לציין דרך לשיטת הרא"ש והתוס' במנחות הנ"ל ועוד שספירת העומר בזה"ז אינו נוהג אלא מדברבן, דרך בזמן שהיו מקריבים מנחת העומר, אבל בזה"ז שאין ביהמ"ק קיים ואין לנו קרבן העומר אין מצות ספירת העומר רק מדברבן, ממילא אפשר לספור בזמן בין השמשות, וכיון דבין השמשות ספק לילה והולכים לקולא בספק דרבנן, אבל דעת הרמב"ם בפ"ח מהלכות תמידין ומוספין שמצות ספירת העומר גם בזה"ז הוא מן התורה, וכן דעת רבינו ישעיה מטרנאני כפי שהובא בשבלי הלקט סימן רל"ד, א"כ ברור שאי אפשר לספור בין השמשות.

בס' ישראל והזמנים סימן ל"ה כתב אף מי שנוהג להתפלל בכל השנה תפילת ערבית מפלג המנחה ולמעלה כדעת רבי יהודה, אולם בימי הספירה אינו רשאי לספור את ספירת העומר, דלא דומה למה שהקל רבי יהודה להתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה, דתפילות כנגד קרבנות תקנום, אבל לענין ספירה צריך שיקרא לילה (עי' בשו"ת מהרש"ל סימן י"ג, וזה דלא כפסקי התוס' במנחות סימן קצ"ב דכמו שהוא לילה לדעת רבי יהודה מפלג לענין ק"ש ותפילה, ה"ה דהוי לילה לענין ספירת העומר).

לאור הדברים שהבאנו לעיל דדווקא בין השמשות ממש אפשר לספור ולא קודם, א"כ ברור שמפלג המנחה אי אפשר לספור, וכן משמע בשו"ת פרי הארץ אורח סימן ט'. בשו"ת יחו"ד ח"א סימן כ"ג פסק שמיד לאחר השקיעה אפשר לספור ספירת העומר בברכה, ומציין שכך פסקו בשו"ת בשמים ראש סוף סימן קכ"ב ובס' טוב עין סוף סימן ו' ובס' בני בנימין (נבון) דף ק"ד שכן מנהג ירושלים להקל, וכן פסקו בשו"ת בתי כהונה סימן ד' ובשו"ת פעולת צדיק חלק ג' סימן ר"ו. אולם כ"ז לאחר שקיעת החמה, אבל אם עדיין לא שקעה חמה אינם רשאים לספור בברכה, וכמו שמבואר בשו"ת הרשב"א סימן רל"ה.

השו"ע בסימן תפ"ט ס"ב כתב: "**והמקדקים** אינם סופרים עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות", וכתב המש"ב "דמן הדין היה אפשר להקל לספור משתחשך אף קודם צאת הכוכבים, דבין השמשות הוא ספק לילה, ואולינו לקולא בספק דרבנן בזה"ז שהוא מדברבן, אלא דמ"מ אינו נכון להכניס עצמו לספק לכתחילה, ולכן המקדקים ממתנים עד צאת הכוכבים שהוא ודאי לילה". המקור לזה הוא מתשובת הרשב"א שהביא ה"ב" בסימן תפ"ט, ומסיים ה"ב" בסו"ד "שכך הוא מנהג העולם".

בפשטות משמע שבין השמשות מברך על הספירה, וראוי לציין שהשפת אמת בחידושי למנחות דף ס"ו כתב דאף להסוברים דיכולין לספור בבין השמשות אולי דווקא הספירה, אבל אסור לו לברך על הספירה דהוי ספק ברכה לבטלה, וכ"כ בשו"ת נודע בשערים סימן ו'. אולם בשו"ת מתת ידו סימן ט"ז הוכיח מדברי התוס' במנחות הנ"ל דמשמע דמברך על הספירה בבין השמשות, וכ"כ בשו"ת ארץ צבי (פרומר) סימן ס'. בשו"ת צור יעקב סימן קפ"ג כתב שלשיטת התוס' במנחות הנ"ל מברכין על ספיה"ע בבין השמשות, ולא אומרים לענין הברכות ספק ברכות להקל כיון שכך היה תקנת חז"ל בזה"ז לספור בבין השמשות, על כן מברכין עליו מתורת ודאי ולא מתורת ספק, וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ו סימן נ"ג אות ב' ובשו"ת מנחת יצחק ח"ח סימן מ"ח אות ב' וחי" סימן מ"ג.

ספירת העומר בעמידה

מקור הדין

מציונו מצוות שונות שיש בהן חיוב לעמוד, הן בעת קיום המצוה והן בשעת שמברך עליה. יש לברר, איפוא, מה שורש הלכה זו? מקור לכך מציונו דברי הרא"ש במסכת פסחים (סוף פרק עשירי) וז"ל: "וכי מברכין מברכין מעומד, דת"ר 'מהחל חרמש בקמה תחל לספור' (דברים ט"ז, ט), אל יתקרי בקמה אלא בקומה". וכ"כ ברי"ף גיאות (הלכות ספירת העומר דף ק"ח). ופשוט דע"כ כוונתם דלא רק הספירה צריכה להיות בעמידה אלא גם הברכה. וכ"כ בפירוש תועפת ראם על היראים (סימן רס"א).

וכבר תמהו שם בגליון הרא"ש דלא מציונו בשום מקום בש"ס ברייתא זו, ולכן כתבו דנפל טעות סופר, שהיה כתוב דסמכוה רבנן בראשי תיבות דס"ר, והמדפיס לא הבין והדפיס דת"ר. אולם בספר ברכת אהרן (מאמר קפ"ט) כתב דאין צורך לשלוח יד ולהגיה בדברי הרא"ש, אלא הוא ר"ת דתורה רמזה, וכוונתו על דברי הפוסקים שבפסוק "מהחל חרמש בקמה" נרמז דין עמידה בברכה.

וכן פסק הרמב"ם (פ"ז מהלכות תמידין ומוספין הכ"ג): "ואין מונין אלא מעומד, ואם מנה מיושב יצא". וכ"כ הרוקח סימן רצ"ד וחי"א אדם כלל קל"א ס"ד. ובס' הלכות ומנהגי מהר"ש סימן שמו"ו כתב "לא מציונו שום דבר שצריך עמידה ועשאו מיושב שצריך לחזור ולעשותו, חוץ מקריעה

בלבד שאם קרע מיושב צריך לחזור ולקרוע מעומד" (עי' רא"ש מו"ק צ"ז).

היוצא חובתו ע"י אחר האם צריך לעמוד

יש לדון כשהחזן מוציא את השומעים ידי חובה בברכתו האם השומעים צריכים לעמוד, או שמא מספיק כשהמברך שמוציא רק הוא עומד.

במענה לשאלה זו מציונו בביאור הלכה סימן תפ"ט שמיביא דברי הרי"ף גיאות, וז"ל: "ובמוצאי שבתות שאומר לאחר תפילת ערבית ויהי נועם וקדושה דסדרא כשהן יושבין, נהגו הראשונים לברך ש"ץ מעומד, וכל הקהל עונים אמן בכוונה שלא להטריח את הציבור לחזור ולעמוד" (וכן כתוב בארוחות חיים בהלכות ספירת העומר בשם רב האי גאון). הבה"ל הנ"ל כתב להוכיח מדבריהם דיכולים לצאת בשמיעה מספירה מאחר מדין שומע כעונה, וז"ל: "ומשמע מזה דיוצאין בספירתו, דאם כוונתם שאין יוצאין רק בברכה גרידא, וא"כ עכ"פ צריכין לעמוד בשביל הספירה בעצמה שצריכה להיות מעומד". ומשמע מדברי הבה"ל דאין כוונת הראשונים הנ"ל שלא הטריחו את הציבור לעמוד אלא לספור בישיבה, אלא ר"ל דבכדי שלא יטרחו לעמוד נהגו לצאת ידי חובת הספירה כשישמעו ספירת הש"ץ, וא"כ אין השומעין צריכין לעמוד, ומספיק בזה שהש"ץ עומד מדין שומע כעונה. וכך מבואר בנתיבי הלכות ראש השנה סימן ע"ה לגבי תקיעת שופר, דהשומעין התקיעות מבעל תוקע אין צריכין לעמוד.

ונראה שתלוי בחקירה בדין שומע כעונה האם הכוונה שזה נחשב כאילו הוא מדבר, אולם מרן החו"א אורח סימן כ"ט כתב לפרש דאין הפירוש שומע כעונה דשומע נחשב כמדבר, אלא מעשה המשמיע מתייחס לשומע (עי' קהילות יעקב עמ"ס ברכות סימן י"א), ולפי"ז לצד הראשון צריך לעמוד מי ששומע מהשני ספירת העומר דהרי נחשב כמדבר, והרי המדבר צריך לעמוד בספירת העומר, וע"כ שמעשה הספירה של הש"ץ שהוא בעמידה מתייחס להשומעין, ולכן אין צורך שהשומעין צריכין לעמוד.

ויש לציין מש"כ בשו"ע אורח סימן תר"צ ס"א "קורא אדם את המגילה בין עומד בין יושב", וכתב המג"א דהברכה יברך רק בעמידה, וכתב ע"ז בשער הציון סק"א (שם) מש"כ המחצית השקל וז"ל: "דגם השומעין הברכה כיון דיוצאין ע"י שמיעה משום דין שומע כעונה, צריכין גם השומעין לעמוד", ומשמע דשומע כעונה פירושו היינו שומע נחשב כמדבר, וכשהוא נחשב למדבר צריך לעמוד. וקצת צ"ע, דהמשנ"ב בעצמו מביא בסימן תפ"ט בשם מהר"ף גיאות שא"צ השומעין לעמוד, ואילו בסימן תר"צ מביא דברי המחצית השקל דהשומעין צריכין לעמוד.

ויש להעיר על דברי הרא"ש דכתב דמברכין מעומד, דלכאורה כל הלימוד מהפסוק "מהחל חרמש בקמה" הוא על הספירה עצמה, ואין שום הוכחה משם שגם הברכה צריכה להיות בעמידה. והנה, כתב ה"ב" (אורח סימן ח') דהמקור שצריך לברך מעומד הוא מדברי הירושלמי דכל הברכות מעומד, והיינו רק בברכת המצוות ולא בברכות הנהנין. ובביאור הגר"א (שם) מביא מקור לכך מדברי הגמ' בברכות (מ"ג ע"א) שנוטלין לידים מיושב ומיטב. ולכאורה משמע שאף הברכה צריכה להאמר כשהוא מיושב ומיטב. ועפי"ז כתב בשו"ת פאת שדך (מונק, סימן ל') להעיר על ברכת נטילת ידיים שיש שאומרים שצריך לברך מעומד ככל ברכת המצוות, אולם לפי"ד הגמ' ברכות (שם) משמע שאף הברכה היא מיושב, משום דלא הטריחו חכמים לעמוד כיון שהוא מצרכי הסעודה ולכן הקלו בה. ואח"כ מצאתי שכ"כ בשו"ת חבלים בניעמים (ח"א סו"ס א') שנשאל אם ברכת נט"י לסעודה אם צריך לעמוד, והעלה שא"צ לעמוד, עיי"ש. וכ"כ בשו"ת מחזה אברהם (ח"ב סימן ג') ובשו"ת חקל יצחק (ספינקא, סימן ג').

וכתבו האחרונים להעיר דנראה דיש מעלה וחשיבות להצריך עמידה בברכה, ואילו לענין ברכת המזון, ויש אומרים גם בברכה מעין שלש, נפסק באורח (סימן קפ"ג) דצריך דוקא בישיבה, והוא מדברי הגמרא בברכות (נ"א ע"ב) ע"ש. וכתבו שם התוס' (ד"ה והלכתא) דדוקא בברכת המזון דהוא מדאורייתא הצריכו ישיבה, אבל שאר ברכות לא, א"כ יוצא דדוקא ישיבה בעת הברכה היא מעלה ויותר מעמידה. ויש לתרץ דאין כוונת התוס' שישביה בברכה חשיבה יותר מעמידה, אלא כוונתם לומר דדוקא בברכת המזון יש מעלה בישיבה, דהרי בברכת הנהנין אין נ"מ אם מברך בעמידה או בישיבה, אבל בברכת המזון יש ענין מיוחד בישיבה, ונרמז על כך בפסוק, כפי שהביאו התוס' בשם רבי משה אלברט, דכתבי: "ואכלת ושבעת וברכת", וקרי ביה: "ושבע עת וברכת", וכן נפסק בשו"ע (סימן קפ"ג ס"ט). (עיין בספר חדשים גם ישנים ברכות נ"א). וראוי לציין שאם בירך ברכת המזון כשהוא עומד או מהלך יצא ידי חובה, וכ"כ הרמב"ם (פ"ד מהל' ברכות).

והנה, כתב ב"אליהו רבה (סימן ח') לבאר מש"כ בירושלמי דברכת המצוות נאמרת בעמידה, משום שדין המצוה עצמה לעשות אותה בעמידה, ודין הברכה הוא כדין המצוה, וכשם שהמצוה טעונה עמידה, כך גם הברכה, ומה שצריך בקיום מצוה לעמוד, דבר זה נלמד מספירת העומר. ומשמע מדבריו דהלימוד מספירת העומר אינו כלל על הברכה, רק מקיום המצוה עצמה. וכ"כ בשו"ת דרכי נועם (אורח סימן ג') וז"ל: "אין ראוי לעשות המצוה מעומד ושיברך עליה מיושב, מפני כבוד הזכרת שם ומלכות, דאע"ג דחיוב ברכות אינו אלא מדברבן, מ"מ כיון שהמצוה

בעצמה צריך לעשותה מעומד, גם הברכה תהיה מעומד", וכ"כ בספר מור וקציעה (סימן ח').

יש מן האחרונים שמעירים דלא מצינו ירושלמי בשום מקום שכותב שברכת המצות בעמידה. (עי' ס' עמודי אש (איזנשטאט) סימן ב' אות ל"ו ובשו"ת חקל יצחק הנ"ל סימן ג'). אך יש שרצו להביא מקור מירושלמי (פ"ו דברכות) וז"ל: "ר"ח ור"י סלקו לבי חנותא (מקום מושב הדיינים), קפץ ר"ח וביקר וכו'", ומשמע שקפץ ממקום ישיבתו ועמד לברך כיון דברכות צריכין עמידה. אמנם האחרונים דחו זאת, דהנה מצינו בגמ' ברכות (ל"ט ע"א): "קפץ וביקר על הפרגיות", ושם ברור שאין הכוונה שעמד ממקום ישיבתו. דהרי ברכת הנהנין לכו"ע בישיבה, אלא בע"כ שהכוונה שהקדים א"ע בברכתו, ועוד דהרי ק"ל בחו"מ (סימן ח' ס"ב) הדיינין צריכין לישיב, וא"כ אף הברכה צריכה להיות בישיבה, ואפילו לפי פירוש החרדים והח"ס (חלק או"ח סימן נ"ב) שפירשו "לבי חנותא" דהיינו להשיג על המדות והמשקולות והשערים, מ"מ גם זה לא עדיף מלדון דין שהוא בישיבה, וה"ה הברכה היא בישיבה. (עי' הר צבי להגרצ"פ זצ"ל או"ח בקונטרס מילי דברכות).

אולם יש לברר מדוע באמת צריכים לעמוד בברכה, וכתב הב"ח (סימן ח') וז"ל: "דכיון שאומר וציונו, צריך לברך להקב"ה מעומד על מה שציונו וקרבו לעבודתו, דעבודה בעי מעומד, אבל לא בברכת הנהנין", ומשמע מדבריו דקיום המצוה הם דוגמת עבודה שבמקדש, אבל נראה דסברא זו לא נאמרה בכל המצוות, אלא רק היכן שכתוב "לכם", ולומדים זאת מספירת העומר שנאמר בה "לכם". בספר מור וקציעה (ס"ח) כתב דמה דצריך לעמוד הוא משום כבוד קדושת השם, שהרי דין ברכה בעמידה נלמד מהפסוק "ויאמר דבר ה' לי אליך ויקם", וגו', ש"מ דבכל הזכרת שם צריך לעמוד.

והנה כתב הגר"א (או"ח סימן ח') להקשות על הירושלמי שצריך לברך בעמידה מדברי הרא"ש בסוכה (פ"ד) שכתב דברכת לישב בסוכה היא בישיבה, כיון שמצות סוכה היא אכילה והטיל, אף אם מברך לאחר שישב נקרא עדין עובר לעשייתן שהמצוה נמשכת כל זמן האכילה וכל זמן ששוהה בתוכה, ודלא כמש"כ הרמב"ם בהלכות סוכה (פ"ו ה"ב): "מברך קודם שישב", דמשמע דברכת לישב בסוכה משמעותה ישיבה ממש, וכדי לברך עובר לעשייתן היה מברך מעומד קודם שישב, עכ"ד. עי' שו"ע או"ח סימן תרמ"ג ובפרי מגדים שם סק"ב.

אולם בשו"ת חקל יצחק (הנ"ל) כתב לישב הקושיה, דהנה בכלבו (הלכות לולב סימן ע"א) כתב בשם גאון דברכת לולב מעומד, וכן בכל מצוה שאין בה הנאה, וכוונתו כיון שלומדים מעומד, א"כ י"ל דדוקא במצוה שהיא דומה לעומר שאין לו בה הנאה גופנית צריך לברך מעומד, וכמש"כ הב"ח לדייק דרק עטיפת הטלית צריכה להיות מעומד ולא הברכה, דאע"ג שאומר וציונו מ"מ כיון שיש הנאת מלבוש ביחד עם המצוה היא דומה לברכת הנהנין, וא"כ כיון שבסוכה עיקר המצוה היא הישיבה והסעודה כמש"כ הרא"ש, והוא מצוה שיש בה הנאה, א"כ אינו דומה לספירת העומר, וע"כ מצותה וברכתה בישיבה.

עמידה ע"י סמיכה בספירת העומר

היות והבאנו לעיל שצריך לעמוד בשעת ספירת העומר, צריך להזהר שהעמידה לא תהיה ע"י סמיכה, מוצאים אנו לגבי תפילת שופר שאסור לסמוך על משהו בעת התקיעות, כמובא במהרי"ל הלכות ראש השנה סימן ל"ט וז"ל: "דרש מהר"י סגל התוקע יזהר בעצמו שאל ישעין את עצמו בשעת התקיעה, דהרי צריכה התקיעה להיות מעומד דכתיב גבי שופר "לכם" כמו בספירת העומר, ואם יסמוך על זרועו להחזיק כח הקול, מ"מ יזהר שלא יסמוך כ"כ, כי אם שאילו ניטל משענתו שלא יפול מעמידתו". והמג"א בהלכות שופר סימן תקפ"ה והמשנ"ב (שם) ס"ק ב' הביאו את דבריו.

בהגהות מימוניות בפ"ג מהלכות תפילה ה"א כתב כעין דברי מהרי"ל בדין עמידה בשעת קריאת תורה, ומוסיף הכס"מ (שם) דאסור לו להשען ולהסמך ע"ג דבר אחר, וכ"כ בתוס' (שם) ד"ה עמידה מן הצד (עי' שיטמ"ק זבחים י"ט ע"ב ס"ק ד'). וכך נפסק בשו"ע באו"ח סימן קמ"א שצריך להזהר שלא לסמוך בקריאת התורה, כמו"כ נפסק בשו"ע או"ח סימן צ"ה לענין תפילה שאין לסמוך משום שעמידה ע"י סמיכה אינה נחשבת עמידה (עי' בס' חק המלך עמ"ס פסחים סימן י"ט שהאר"ך בענין זה).

ספירה מתוך ספק

על האדם לדעת בבירור מנין ספירת היום, דגדר מצות הספירה היא הידיעה והבירור ההחלטי שכן הוא המנין, וספירת ספק יתכן שלא נקרא ספירה. וכך משמע בדבר אברהם ח"א סימן ל"ד לענין מי שהיה בדרך רחוקה, והיה מסופק במנין ימי הספירה אם הוא עומד בשלשה לספירה או בארבעה לספירה, ודן האם יכול לברך ולספור מספק שני מספרים, דהיינו היום יום שלשה ימים היום ארבעה ימים, ומציין הדבר אברהם דברי המג"א בסימן תפ"ט ס"ק א' דאין סופרין אלא בלשון שהוא מבין, ואם אינו מבין לשון הקודש וספר בלשון הקודש לא יצא, דהרי לא יודע מה הוא אומר ואין זו ספירה. ודלא כמש"כ בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סוף סימן קל"ט, שיוצא ידי ספירה אף אם לא מבין. ולכאורה יש להבין דברי המג"א מה שונה ספירת העומר מההלל וקידוש וברכת המצוות, דכתבו התוס' בסוטה ל"ב דלא צריך שיבין. ומשום כך פירש הדב"א את דברי המג"א שאין ענין ספירה שיוציא מילות המספר מפיו, אלא ענינה שידע ויוחלט אצלו מדעת ובהחלט המנין שהוא סופר, ובלא"ה לא נקרא ספירה כלל, ולכן אם אינו מבין לא נקרא כלל ספירה, וכן אם סופר לא נקרא ספירה אלא אמירת מספר בעלמא, וכן כתב בשערי יושר שער א' פ"ה.

בשו"ת בית אבי ח"ד סימן ק"פ דן באחד שמסופק באיזה ספירה עומד, ועמד וספר בספק איזה יום ואח"כ נתברר שספר את יום האמיתי, האם יצא ידי חובתו, ומסיק דלא יצא וצריך לספור אח"כ בלא ברכה, כיון שכתוב בתורה וספרתם הרי צריך ספירה בודאות מנין הראוי, דבלא"ה לא נקרא ספירה כלל, רק מחויב לספור היום ולידע בבירור היום. ומביא ראי' לזה מדברי הרא"ה בספר החינוך מצוה קנ"ג גבי מצות הבדלה בין טמאים לטהורים בבהמות עופות ודגים, שאם לא בדק בסימנים ואכל, אף שאח"כ נודע שטוהר היה עבר על מצות עשה דזהבדלתם בין טוהרה וגו', והיינו כמו שאכל בלא שחיטה עבר מלבד איסור נבילה, כמו"כ עבר על עשה שאינה מובדלת, כמו"כ י"ל לגבי ספירת העומר כיון שכתוב "וספרתם לכם" צריך שתהיה ספירה ברורה, ובלא זה ביטל מצות עשה של ספירה, אעפ"י שאח"כ נתברר שהזמן היה כמו שספר, מ"מ בזמן הספירה לא ידע בבירור, ולכן לא נקרא ספירה כלל דהוא חסרון בעצם הספירה.

האחרונים כתבו להעיר על דברי הדברי אברהם שספירה בספק לא נקראת ספירה, מדברי התוס' במנחות ס"ו ע"ב שאדם יכול לספור ספירת העומר בבין השמשות ולברך כיון שהוא ספיקא דרבנן, וספק דרבנן לקולא, והרי למעשה נקרא ספירה מספק, ותיצרו דכוונת הדב"א באופן שהספק הוא בעצם הספירה שאינו יודע איזה יום הוא סופר וזה מפקיע את הספירה, אבל כשסופר בין השמשות לצד שהוא לילה ברור לו איזה יום הוא, ויש רק ספק אם יצא ידי חובתו, ואין זה ספק בעצם הספירה (עי' מקראי קודש (עניני פסח) חלק ב' סימן צ"ב ובשו"ת הר צבי או"ח ח"א סימן ל"ו ובס' פקודת אלעזר סימן תפ"ט). עי' בקונטרסי שיעורים (מהגר"י גוסטמן זצ"ל) עמ"ס קידושין שיעור כ"ד אות ה' שכתב להעיר על דברי התוס' במנחות הנ"ל דבספק חשיכה יכול לברך, ואין צריך להמתין עד שיהיה לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן, דלכאורה דבריהם תמוהים, דאדרבה כיון שהוא ספיקא דרבנן הרי עדיין הוא פטור בבין השמשות ממצות ספירה, וראוי לו להמתין עד חשיכה שיתחייב בודאי, וע"כ דסברי התוס' דספיקא דרבנן לקולא אינו בתורת ודאי אלא רק בגדר ספק, דממילא מספק יכול לקיימה עכשיו ולברך עליו.

ספירת העומר כשיודע שיום אחד לא יספור

אדם שיודע שלא יוכל לספור יום אחד ספירת העומר, כגון שיודע שיעבור ניתוח ולא יתעורר כל כך מהר ואז יפסיד יום אחד של ספירת העומר, ולכאורה גורם לכך שברכותיו שבידך לשעבר על ספירת העומר הם ברכות לבטלה, ולכן העצה שישפור מיד בלי ברכה. בס' אבן פינה סימן ל"ח כתב לציין מה שמביא המשנ"ב בסימן תפ"ט ס"ק ג', שנשים לכתחילה לא יתחילו לספור ספירת העומר בברכה, שיתעו ביום אחד או שיהיו טרודות בצרכי הבית וישכחו לברך. בשו"ת בצל החכמה ח"ה סימן ל"ח דן בזה, ומציין מש"כ החיד"א בספרו עבודת הקודש (חלק מורה באצבע סימן ז' אות ר"ז) וז"ל: "זידרו ויעשה סימנים שלא ישכח לילה אחד כשאינו מונה בציבור, דאפשר שישכח גם הוא ולא יוכל עוד לספור בברכה, ולמפרע היו כל הברכות מלילות שעברו לבטלה וביטול מצות עשה", ומשמע מדבריו שכשיש חשש שלא יוכל להמשיך לספור בברכה שלא יתחיל כלל לברך, שלא יהיו ברכותיו לבטלה למפרע. וכך משמע מדברי השלחן שלמה (הובא במשנ"ב סימן תפ"ט ס"ק ג') שאם דיגל יום אחד היה ברכותיו לבטלה למפרע, וכן בס' משנת יעקב סימן תפ"ט כתב שהיה רגיל לומר לאנשים טרודים שאינם מתפללים במנין, ושכיח אצלם שישכחו מלספור, שלא יתחילו לספור בברכה כדי שלא תהיה ברכה לבטלה, ומציין את דברי החיד"א הנ"ל.

יש שמציינים את דברי הריטב"א בחולין ק"ו ע"א שאם נטל ידיו לאכילה ובידך ענטי" ואח"כ נמלך ולא אכל, אין בכך כלום ולא הוה ברכותיו לבטלה, שכן הברכה היא על כוונתו לאכול. וכן מובא בספר קנאת סופרים מהגר"ש קלוגר זצ"ל דף פ' שדן בשאלה זו, וכתב שאם היה נאמר בפסוק תמימות, אז היה משמע שיהיו תמימות, אבל כיון שכתוב "תהייה" משמע דהוא ציווי על האדם שיראה שיהיו תמימות, ולכן אם כבר שכח יום אחד כבר אין בידו לכוון שיהיו תמימות, אבל כשעדיין לא שכח יכול הוא לספור, והוא מכוון שמבקש להיות תמימות ושלא ישכח, ואם אח"כ אירע ששכח הוא לא פשע רק שכח, ולא הוי ברכותיו ברכה לבטלה. בשו"ת בצל החכמה ח"ה סימן מ"ה כתב לגבי חולה שיתכן שלא יוכל לספור, שיכול כל זמן שלא חולה לברך אעפ"י שיכול להיות שאח"כ לא יוכל לספור, ואין זה פוגם בברכות שבידך עד כאן. וכ"כ בחלק ו' סימן פ"ט.

עשיית מלאכה משקיעת החמה בספירת העומר

כתב הטור או"ח סימן תצ"ג וז"ל: "מצאתי כתוב מנהג שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה עד שחרית, משום תלמידי רבי עקיבא שמתו סמוך לשקיעת החמה ונקברו אחר שקיעת החמה, והיה העם בטלן ממלאכה, ע"כ גזרו שלא לעשות שמחה ביתנים, ונהגו הנשים שלא לעשות מלאכה משתשקע החמה, ועוד שאנו סופרים העומר אחר שקיעת החמה, וכתוב "שבע שבתות תמימות תהייה", מלשון שבות ולשון שמיטה שבע שבתות, וכתוב וספרת לך שבע שבתות שנים, מכאן שהספירה בבי"ד, מה שנת השמיטה אסור במלאכה, אף ספירת העומר דהיינו לאחר שקיעת החמה אסור במלאכה, עכ"ל. וכך נפסק בשו"ע (שם) נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה, וכתב בעל כנסת הגדולה בהגהותיו על הטור: "נשאלתי אם איסור זה כולל נשים ואנשים, והשבת אע"ג דכתב הטור ונהגות הנשים, דיבר בהווה שדרכן של נשים לעשות מלאכת התפירה, וכן מוכח ממש"כ והיו העם בטלים ממלאכה, וכן הוא ברור לפי טעם השני שכתוב משום שבע שבתות ה"ה אנשים, וכתבו הפרי חדש והט"ז ס"ק ג', נהגו הנשים וה"ה אנשים, אלא דאורחא דמילתא נקט, ואעפ"י שלענין תפירות ונישואין לא נהגו איסור אלא עד ל"ג בעומר,

לענין מלאכה נהגו עד עצרת מטעם שכתב הטור. אולם הפרי מגדים כתב דלאחר ל"ג בעומר ולאחר הספירה מותר גם לטעם השני.

אמנם יש עוד הבדל בין שני הטעמים, לפי טעם הראשון צריך לשבות ממלאכה כל הלילה, וכ"כ הטור, וכן הביא הב"י בשם "רבינו ירוחם", אולם לטעם השני שזה תלוי לשבות ממלאכה בזמן ספירה, מותר לעשות מלאכה מיד אחר הספירה, וכ"כ הט"ז (שם) ס"ק ג'. ובערך השלחן ובשער הציון ס"ק ט"ז כתבו דאף לטעם הראשון אין להחמיר משקה"ח ואילך רק כדי קבורה, ולא כל הלילה, ולא כמש"כ הטור. ועוד, לטעם הראשון אחר ל"ג בעומר בודאי אין להחמיר, ויש להתיר לגמרי לעשות מלאכה משקיעת החמה.

וכתב בס' בית דוד סימן רע"א דאף אם נאמר שרק הנשים נהגו לא לעשות מלאכה, לא כל הנשים אמר אלא מקצתן, אותן שנהגו נהגו, ונשים שלא נהגו לא נהגו, ואין ראוי למחות באותן שאין נוהגות לבטל ממלאכה, כיון שעיקר הדבר מנהג, מי שנהג נהג, ומי שלא נהג לא נהג. וכך משמע בשו"ת מהר"ש הלוי סימן ז' שכתב וז"ל: "קצת נשים שנהגו שלא לעשות מלאכה בימי ספירת העומר".

וכתב בעל שבלי הלקט בהלכות ספירת העומר סימן רל"ה וז"ל: "מה שנהגו הנשים שלא לעשות מלאכה לאחר שקיעת החמה שבין פסח לעצרת, יש תולין הטעם לפי שבין פסח לעצרת מתו תלמידי ר"ע קרוב לשקיעת החמה, ובשם הרב ר' שמחה מספירא זצ"ל מצאתי עדין צריכין אנו למודעי בבראשית רבה ר"ז דגרסין התם מפני מה הנשים מהלכות אצל המת תחילה, אמר להן מפני שגרמו מיתה לעולם הולכות אל המת תחילה, ובהן נוהגת מידה זו זריזות ונשכרות, להודיע שבחן בכל דור ודור שקדמו אצל אותם תלמידים לכבדן ולהתעסק בהם, לפיכך נהגו שלא לעשות מלאכה באותה העת זכר לנשים צדקניות שהיו באותו הדור".

ואח"כ ממשיך בדיני ספירה, ומביא בשם אהיו ר' בנימין שפירש הטעם לפי שעומר בא משעורים, ושיעורו עשירית האיפה קמח שעורים, ע"כ נהגו נשים צדקניות שלא לעשות מלאכה כל הלילות של ספירת העומר להיות להם לכבוד ולתפארת, ולהיות להם זכר וסימן לבעבור תהיה יראת ה' על פניהם, ונוסרו כל הנשים אשר לא תבגודנה אשה מריעה, ומצינו כיב"ז "ויעש את כיוור הנחושת ממראות הצובאות אשר צבאו פתח אהל מועד", ולפ"י יוצא דהמנהג הוא רק בנשים וכדעת הב"י, ועוד דמנהג לשבות ממלאכה הוא כל הלילה ולא רק בזמן ספירת העומר, דהיינו מיד אחר שקיעת החמה. אולם מלשון רבינו ירוחם נתיב ה' ח"ד דכתב סתם נהגו שלא לעשות מלאכה בסתם, משמע שענין מנהג זה נאמר בין לאנשים ובין לנשים, וכך כתוב בקצוש"ע סימן ק"כ ס"י, נוהגין שלא לעשות מלאכה אחד אנשים ואחד נשים.

וכתב בשו"ע הגר"ש ז"ל ס"ק ט', דאותן הנשים שאין סופרות אפשר שצריכות לשבות ממלאכה כל הלילה, לטעם שבטלים ממלאכה משום לשון שבות שנאמר בספירה, וכוונת דבריו דבשלמא אנשים שסופרים מקיימים הפסוק שבע שבתות ואח"כ יכולים לעשות מלאכה, אבל בלא ספירה אין גבול אצלם לכן צריכות לשבות כל הלילה. אולם האחרונים כתבו לתמוה על זה, דכיון דהנשים פטורות מלספור ספירת העומר דהוא מ"ע שה"ז ג', וא"כ לשון שבתה נאמר רק באלה שחייבים לספור ולא בנשים שפטורות לספור, וכך מדוקדק בלשון הטור שהביא ענין של ביטול מלאכה בנשים רק לפי טעם הראשון ולא לפי הטעם השני.

וכתב במור וקציעה סימן תצ"ג דכל האיסור הוא רק מלאכה ממש דהיינו מלאכה גמורה, ולא ביטול ואפ"י כדומה, ובפרט להסברו של הטור דהוא מלשון שבות כמו שמיטה י"ל דרק מלאכה ענין שמיטה אסור לעשות, וכ"כ באשל אברהם (בוטשאטש). וכתב בחק יעקב דלא ראה שזוהרים במנהג זה אף הנשים. ובשו"ת מהר"ש הלוי או"ח סימן ו' כבר כתב להעיר מדוע בטלו מנהג זה. (עי' שו"ת בית אבי ח"ד סימן ה' ובשו"ת משנה הלכות ח"ח סימן רט"ו).

מובא בס' הליכות שלמה (למון הגר"ש ז"ל אויערבאך זצ"ל) פ"א ה"ג וז"ל: "הנשים שמנהגן שלא לעשות מלאכה בימי הספירה משקיעת החמה ואילך, עליהן להמנע רק ממלאכה שיש בה שיהיו זמן וכגון תפירת בגדים וכדומה, אבל שטיפת כלים וקיפול כביסה מותר, ואף ראוי להתעסק במלאכות המותרות שהבטלה מביאה לידי שעמום". אולם כפי שהבאנו לעיל בשם החק יעקב לא נתקבל מנהג זה בכל המקומות, ומובא בהליכות שלמה הנ"ל שבבית מרח הגר"ש ז"ל לא נמנעו נשים מעשיית מלאכה כלל.

סעודת בר מצוה בימי ספירת העומר

מותר לעשות סעודת בר מצוה בימי ספירת העומר אפילו כשאינה בזמנה, וכש"כ כשנער דורש בדברי תורה דהוי סעודת מצוה, כמש"כ במג"א (ס' רכ"ה ס"ק ד) בשם הי"ש"ש. אבל ללא כלי זמר וריקודים. וטעם מנהג ישראל שנער בר מצוה דורש בתורה בזמן הסעודה, כתב בכף החיים (ס' רכ"ה ס"ק י"א) משום דבהתחלת שנת י"ד זוכה לבחינת נשמה כידוע, וע"כ נוהגין לדרוש ולעשות סעודה ביום שנכנס לבר מצוה, כדי שעי"ש עסק התורה ומצות סעודה שעושין לכבוד הכנסו למצוות יזכה לבחינת הרוח היותר גדולה במעלה וקדושה.

תפירות לכבוד הבר מצוה

נפסק בשו"ע (או"ח סימן תצ"ג) דבעל ברית יכול להסתפר בימי ספירת העומר, אולם יש להסתפק האם גם קטן שנעשה בר מצוה בימי הספירה יוכל לספר שערותיו, וע"כ מצינו מחלוקת בגדולי הפוסקים. בשו"ת בית אבי (ח"ב סימן כ') פסק דיש להקל לבר מצוה להסתפר משום כבוד המצוה, כמו בעל ברית, ובפרט למש"כ המג"א (או"ח סי' רכ"ה) שמצוה לעשות סעודה ביום שנעשה בר מצוה כיום שנכנס לחופה. וגם הי"ש"ש בב"ק (פרק שביעי) כתב שזה נקרא סעודת מצוה, ולפ"י י"ל



והיינו במירוץ בל"ג בעומר, ורבי שמעון שמח בזה כמובא בעטרת זקנים או"ח סימן קל"א, ולכן יש משפחות שמקדימין ומגלחין אף שאינו בן ג' שנים.

מנהג העולם לערוך התגלחת הראשונה בביהכ"ס, וכ"כ בס' שלחן גבוה סימן תקל"א. וכתב בחידושי מהר"ו סימן תקל"א להעיר מדברי הגמ' בנזיר מ"ה ע"א דאין הנזיר מגלח את שערות ראשו פתח אהל מועד, דהרי יש בזה משום בזיון המקום, ולכאורה ה"ה מקדש מעט. אולם מציין מדברי הירושלמי שביעית פ"ח ה"ב שלא חוששים לדבר מצוה משום בזיון ביהכ"ס. וכ"כ השדי חמד באספיק דיינים מערכת ביהכ"ס אות י', שכיון שתגלחת זו היא תגלחת מצוה שמניחין לקטן פיאות בראשו, התירו תגלחת זו בביהכ"ס. וכמו כן יש להעיר דהרי אסור להכנס בביהכ"ס בסכין משום שזה מקצר ימים, וביהכ"ס מאריך ימים, וא"כ איך מותר להכנס מספריים לביהכ"ס, וכתב ע"ז בשדי חמד (ח"ו דף קמ"ז) דכיון שעושים התגלחת במספריים שאינו כלי משחת כסכין של שחיטה, לכן מותר, עיי"ש. וכתב להסתפק בשו"ת שבט הקהתי ח"ב סימן ה' אם המגלח צריך ליטול ידים אח"כ, ומציין שבס' יפה ללב בסוף ח"א כתב שהמגלח צריך ליטול ידים, דלא גרע מחופף ראשו ונוגע בגופו שצריך נטילה, אולם דחה דבריו דזה דווקא כשמגלחים כל הראש ונוגע בראשו, אבל כשמגלח מקצת שער ומניח קצת ואין נוגע בראשו אין צריך נט"י, ומצאתי שכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות ח"ב סימן ה'.

מובא בס' סגולת ישראל מערכה ג' אות כ"ה וז"ל: "יש נוהגין לשקול השערות אחר הגילוח בזהב או בכסף, ונותנים המעות לצדקה, ואומרים שהוא סגולה שיהיה הבן חכם בתורה ויהיה ירא שמים ויארץ ימים". ומנהג בעל מנחת אליעזר זצ"ל ביום תגלחת נכדו שלקח כל שער ראש הילד והניח במאזניים קטנות, ושקל נגדם מטבעות לצדקה, וכ"כ בשו"ת הרדב"ז ח"ב סימן תר"ח, ורמז לזה כתבו האחרונים "ראשית גז צאנך תתן לו", וישראל קרויים צאן.

יש שנהגו לבקש מרבנים גדולים לגלח מקצת שערות כשהילד בן ג'. ומביא הגר"מ שטרנבוך שליט"א בתשובותיו (הנ"ל) ששמע ממרן הגר"יז בריסק זצ"ל דלא שמע מזה שרבנים יגלחו, וכדאי לבקש ברכה ביום שנכנסים למצוות, אבל שיגלחו רבנים אין בזה טעם ושו"ש. ועוד כתב (שם) דראוי שבאמצע התגלחת לא ידבר המגלח דברי תורה, אבל מותר להרהר או לשמוע ד"ת שמדברים אף בעת תגלחת.

זמן תספורת כשחל ל"ג בעומר ביום א'

הרמ"א כתב בסימן תצ"ג ס"ב: "מיהו אם חל (ל"ג בעומר) ביום ראשון נוהגין להסתפר ביום ו' לכבוד שבת", ולא חולקין בזה. אולם יש לדון האם אפשר להסתפר כבר בליל שישי. בשו"ת יהודה יעלה חלק אבן העזר סימן ל"ז מתיר כבר להסתפר בערב, אולם בשו"ת דברי מלכיאל ח"ג סוף סימן כ"ג כתב שכשחל ל"ג בעומר ביום א' מותרים לישא בע"ש הקודם, ומשמע דווקא בע"ש ולא בלילה. ועי' ספר שערים המצוינים בהלכה (סימן ק"ב אות י"ג וי"ד). בשו"ת רבבות אפרים ח"א סימן של"ח מביא בשם הגר"ב זילבר זצ"ל שכשאין אפשרות להסתפר בע"ש מותר בליל שישי, וכך משמע מהמשנ"ב סימן ר"ס ס"ק ה', ומביא עוד בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שכשחל ל"ג בעומר ביום א' מותר ביום ו', ומשמע שבלי ל' אי אפשר להסתפר. ושאלתי את מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בקשר להסתפר בליל שישי, וענה לי "שמותר כבר בלילה היות וענין של כבוד מתחיל כבר מליל שישי".

בסימן רמ"ד מובא הענין של כיבוס בגדים בע"ש, וכידוע שהוא מתקנת עזרא "שהיה מכבסין בגדיהם בחמישי בשבת", והסיבה לכך כתב המג"א בסימן רס"ב סק"ג דהתקנה היתה שלא יכבסו בע"ש כדי שיהיו פנוים, ז"א שהתקנה היתה שאם רוצה לכבס בגדים לא יכבסו רק בחמישי בשבת ולא בערב שבת, וא"כ מוכח ששייך ענין של כבוד שבת לא רק ביום השישי אלא גם בליל שישי, אולם בא"ד (שם) סק"ט משמע דעיקר התקנה היתה לכבס בע"ש, ומה דאלא תקנו לכבס בע"ש משום שאין פנאי לכבס, ודלא כמג"א שמשמע דעיקר התקנה היתה שלא לכבס בע"ש, וכן מבואר בס' צדה לדרך פ"ט שתקנת עזרא שייכס אדם בגדיו לכבוד שבת, הרי שלא הזכיר בחמישי, וכנראה למד שאפשר ג"כ בשאר הימים שיהא לכבוד שבת.

בס' מטה יהודה ס' רמ"ב סק"ד כתב לפרש כדברי הא"ר, ומתייחס למש"כ בשו"ע סימן רמ"ג "שהיה מכבסין בחמישי בשבת מפני כבוד השבת", לאו למימרא דבע"ש ליכא כבוד שבת, אדרבה כל שהוא סמוך לשבת משובח לפי שהוא עושה זאת לכבוד שבת, אלא מפני הטורח אמר שיקדים לכבס בחמישי, דבע"ש טרודין בצרכי שבת, וכשאין אפשרות להסתפר בע"ש יכול להסתפר בליל שישי.

כעין זה דנו הפוסקים לגבי מש"כ הרמ"א או"ח סימן רמ"ב שנוהגין ללוש בע"ש כדי שיעור חלה לעשות מהם לחמים לבצוע עליהם בשבת, והוא לכבוד שבת ויו"ט, ויש לדון האם אפשר כבר בליל שישי לאפות החלות, ולכאורה אם כל הטעם של אפיה הוא לכבוד שבת קודש מסתבר דיותר ניכר שאופים בע"ש מאשר בליל שישי, וכן כתב הבן איש חי שנה שניה פרשת לך לך אות ו' שיש להקפיד לעשות בע"ש דווקא, וכ"כ בס' חוט שני (להגר"נ קרליץ שליט"א) ח"א פ"ב ס"ק א'. אולם יש שכתבו דגם בחמישי בשבת יש ענין של כבוד שבת, שהרי מצונו גבי כיבוס בחמישי בשבת דהוא משום כבוד שבת. בתוספות חיים על החיי אדם כלל א' אות ט' כתב דצריך לאפות בע"ש דווקא, ומ"מ בימות החורף שהימים קצרים די שיאפו בלילה השייך לע"ש כדי שלא יגרם ח"ו חשש חילול שבת, כי אז יצא שכרו בהפסדו, וכ"כ המשנ"ב סימן ר"נ ס"ב עמש"כ (שם) "ישכים בבוקר ביום שישי להכין צרכי שבת", "שיותר טוב שינקח ביום שישי מאשר ביום חמישי שהוא מיוחד לכבוד שבת", ומוסיף "מ"מ בימות החורף בימים הקצרים שיכול להקדים ההכנות ביום חמישי עדיף".

למנהג האשכנזים שנוהגים כהרמ"א שנישואין מותר בל"ג בעומר, יש לדון האם כבר מליל ל"ג בעומר מותר, או רק ביום ל"ג בעומר בעצמו. מלשון הרמ"א בדרכי משה על הטור משמע שרק ביום ולא בליל ל"ג בעומר, שכתב "ואין מספרים עד יום ל"ג בעצמו ולא מבערב", וכך משמע מלשון הרמ"א סימן תצ"ג ס"ג. וכך משמע בחק יעקב (שם) "שעדין לא פסקה האבילות עד למחר ביום ל"ג, שאז אין נופלין על פניהם, ומאז היו יו"ט ומותרין בנישואין ותספורת לפי שפסקה האבילות", וכך פסק המשנ"ב (שם) סק"א בשם הא"ר. במחצית השקל (שם) כתב להסביר לפמש"כ המג"א בסק"ה דבל"ג בעומר התירו את מנהגי האבילות משום מקצת היום ככולו, ולפי מה שפסק הבית יוסף ביו"ד סימן שצ"ה דלגבי לילה לא אומרים מקצת היום ככולו, וצריך להמתין עד נץ החמה ואז מפסיק האבילות, ולכן רק מאחרי נץ החמה אפשר כבר לערוך נישואין.

אולם יש שכתבו משמ"כ הרמ"א (שם) "ואין להסתפר עד ל"ג בעצמו ולא מבערב", אין הכונה שלילו של ל"ג בעומר אסור בנישואין אלא מבערב, היינו בל"ב בעומר בערב ל"ג בעומר, אבל בלילה כבר מותר בתגלחת ובנישואין, וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד סימן ל"ט, וכן פירש היעב"ץ בספרו מור וקציעה וז"ל: "הך מבערב פיורשו היום שלפניו כמו ערב שבת וכו', אבל הלילה שלמחרתו יום ל"ג בעומר פשיטא דלילו כיומו", וכך כתב בשו"ת אגרות משה או"ח סימן קנ"ט.

יש שכתבו שמותר לערוך נישואין בליל ל"ג בעומר, אלא כשחל ל"ג בעומר להיות בערב שבת ויש דוחק לערוך הנישואין ביום, וכך מביא המשנ"ב בשם הא"ר (עי' שו"ת מערכי לב או"ח סימן י"ג).

בשו"ת יביע אומר חלק ה' או"ח סימן ל"ח כתב שאם יש חשש ביטול השידוכים עקב דחיית זמן החתונה, אם מותר לערוך הנישואין בימי ספירת העומר, והביא שיטות שונות בענין זה והוא עצמו העלה להתיר, ולדעת המתירים מותר לחתן להסתפר בימי חתונתו שבימי הספירה.

לישא אשה בזמן ספירת העומר כגון שעדיין לא קיים מצות פריה ורביה, או במקום צורך שאין לו מי שישמשנו, האם מותר לערוך הנישואין. בשו"ת הרדב"ז ח"ב סימן תרפ"ז כתב להתיר, וכן בכנסת הגדולה סימן תצ"ג באות ט' והפ"ח סימן תצ"ג ס"ק א', אולם בשו"ת שבות יעקב סימן ל"ה פסק לאסור דחמירא סכנתא מאיסורא, וכן פסקו בשו"ת זכרון יהודה (גרינוולד) סימן קנ"א ובשו"ע הרב סימן תצ"ג ס"ג, וכן מסיק המשנ"ב (שם) ס"ק א' עי' שו"ת זרע אמת ח"א סימן ס"ח ובשו"ת אמרי יוסר למהר"ם אריק ח"ב סימן קפ"ו).

תגלחת ראשונה לקטנים (חאלאקא)

נוהגים ברוב תפוצות ישראל לגלח את הקטן תגלחת ראשונה כשנעשה בן ג' שנים, ועושין לו אז פאות ומחנכים אותו במצות פיאות הראש, וכן כתב בשערי תשובה או"ח סימן תקל"א ס"ק ז'.

וכתב בשו"ת ערוגת הבושם או"ח סימן ר"י דמנהגם תורה הוא, וסמך לזה ממה שאמרו במדרש (פרשת קדושים) עה"פ "כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם וגו'" - הכתוב מדבר בתינוק "שלוש שנים יהיה לכם ערלים", שאינו יכול להשיח ולא לדבר, "ובשנה הרביעית יהיה כל פרוי קודש" שאביו מקדישו לתורה. ומובא בא"ר סימן י"ז סק"ג בסופו: "ובספרי יראה כתבו להלביש לקטן ט"ק כשיודע לדבר ולפחות שיהא בן ג' שנים, וסימן, כי האדם עץ השדה, כמו העץ הוא ג' שנים ערלים, וכן להרגיל באותיות התורה, דמכל זה יזכה בקטנותו לנשמה רמה", עכ"ל. ומכאן גם לענין מצות חינוך בהנחת פיאות ויתר המצוות כשמתחיל להיות בר הבנה. ולכן אין להקדים את התגלחת לפני שלוש שנים ואין לאחור, אולם אם איחור התגלחת הוא שבביל לקיים התגלחת בחג הסמוך לגיל שלוש או לגלחו בל"ג בעומר מותר לאחור, וכ"כ בשו"ת אפרסקתא דענייאי סימן קס"א. וגדולה חשיבות של תגלחת ראשונה, שמצינו שהתירו לגלח את הקטן בחול המועד, ויותר מזה להמתין לתגלחת עד לחול המועד, וכ"כ בקונטרס גן המלך מבעל גינת ורדים סימן ס"ב כמובא בשערי תשובה או"ח סימן תקל"א.

ומה שנהגו לגלח הקטנים בל"ג בעומר ביום הילולא דרבי שמעון בר יוחאי, הוא מספר שער הכוונות (ענין פסח דרוש י"ב) להמקובל רבינו חיים ויטאל זצוק"ל תלמידו של הארי"ז ז"ל, וז"ל: "ענין מנהג שנהגו ישראל ללכת ביום ל"ג בעומר על קברי רשב"י ור"א בנו אשר קבורים במירון, ואוכלים ושותים ושומחים שם, אני ראינו למורי ז"ל (האר"י) שהלך לשם פעם אחת ביום ל"ג בעומר וכל אנשי ביתו, וישב שם שלשה ימים ראשונים של השבוע, והר' יונתן שאגיש העיד לי שבשנה הא' קודם שהלכתי ללמוד עם מורי ז"ל שהוליק את בנו הקטן עם כל אנשי ביתו, ושם גילחו את ראשו כמנהג הידוע, וכתבתי כל זה להורות שיש שורש למנהג הזה הנזכר" (עי' שדי חמד מערכת א"י אות י' ובשו"ת חתם סופר ח"ור"ד סימן רל"ג).

ילד שיהיה בן ג' שנה באמצע תמוז האם לגלחו בל"ג בעומר, יש אומרים שאפשר לגלח אותו בל"ג בעומר אף שעדיין לא מלאו לו ג' שנים, וכ"כ בשו"ת פעולת צדיק ח"ג סימן רמ"ח ובס' נוהג כצאן יוסף עמוד ס"ג. אולם יש אחרונים שכתבו שלא לגלח בל"ג בעומר, אלא להמתין שימלאו לו ג' שנים. וכ"כ בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב סימן צ"ח, ובסו"ד כתב "ומיניה אין לזוז זיו כל שהוא". וכתב הגר"מ שטרנבוך שליט"א בשו"ת תשובות והנהגות ח"ב סימן רמ"ו, דבחול נראה שאין לשנות מיומו שנעשה בן ג' שנים ואין להקדים, דהרי יש אסמכתא מהפסוק ג' שנים ערלים יהיה, שעד ג' שנים מתחילים בסימני יהדות (אף שמחנכים אותו לברכות קודם, והיינו תיכף שמתחיל לדבר), ומביא בשם החו"א זצ"ל דלא כדאי להקדים התגלחת משום שזה מזיק לזכרון הילד, ולכן יש להסתפר דווקא בימו, אבל בא"י שרבים נוסעים למירון להסתפר הרי יש בהכנסתו בסימני יהדות בשמחה וברבים מעין קידוש השם ברבים, ולכן אף דמצוה חביבה בשעתה, אולם יש ענין של "ברוב עם הדרת מלך",

דלאביו הוא כמו יו"ט כמו בברית מילה, ובפרט למש"כ המג"א לפרש את ברכת ברוך שפטרני, דיש לומר דעד עתה נענש האב בחיובי בנו, ויש מפרשים להיפך, מ"מ הוי יו"ט לשניהם, לכן נראה דיש להקל בתספורת בימי הספירה גם לבן וגם לאביו, דכל אותו תספורת הוא רק מנהג בעלמא כמבואר בטור (סימן תצ"ג) בשם הר"י שועיב. אולם בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' מ"ה) דחה זאת, וכתב דמעולם לא שמענו שום ענין של יו"ט בבר מצוה, דזה ברור שאינו דומה ממש לחתן, דזכי אם ח"ו מת לו מת פטור מלהתאבל כחתן שדוחין אבילות מפני רגל שלו, וגם כל הציבור יפטרו מאמירת תחנון כמו בחתן וברית, ומעולם לא שמענו להתיר בספירה תספורת למי שנעשה בר מצוה, דבאמת הטעם לסעודה זו הוא משום שנהיה מצווה ועושה, ולכן יש לעשות סעודה כדמשמע בגמ' קידושין (ל"א) וב"ק (פ"ז), וא"כ מבואר דסעודה זו אינה משום יו"ט, אלא הוא כעין שבח והודאה שנתחייב במצוות, וכך משמע במחצית השקל (סימן רכ"ה), וכך כתוב בזהר חדש פרשת בראשית (דף י"ד) דיום שנכנס רבי אלעזר לשנת י"ד, רשב"י זמין למאה מתניתא למיכל בסעודתא רבא דעביד להו, ומש"כ ביש"ש סוף פ"ז דב"ק דזהו יו"ט שלו, אין הכוונה יו"ט ממש שהרי בגמ' ב"ק הנ"ל כתוב "וימא טבא לרבנן", ובדאי אין הכוונה ליו"ט ממש אלא לסעודה. (עי' או"ח סי' תקס"ח ובמשנ"ב שם סק"ו ובשעה"צ סק"ט ושו"ת חוות יאיר סימן ע'). וכתב עוד במשנה הלכות דמצונו דבחתן אמרו שמוחלן לו עוונותיו בשעת חופתו, וכן בברית מילה כל העם ההולכים לברית מילה הקב"ה מכפר עוונותיהם, כמובא בפרקי דר"א (פכ"ט) ובמדרש שו"ת (סי' קי"ב), אבל מי שנעשה בר מצוה אין זה ענין של מחילת עוונות, אדרבה הוא ענין של הזכרת עוונות, דעד עכשיו היה פטור מעונשין, ומי"ג ואילך נעשה בר עונשין, וא"כ אף שהוא ענין גדול שנתחייב במצוות מ"מ לא יכול לעשות יו"ט מזה, וסעודה זו כעין כל מצוה וכעין סעודה שעושין בסיום הש"ס, אבל לא יו"ט כחתן ובעל ברית, ולכן ברור שאין לו ולאביו להסתפר בימי ספירת העומר.

אולם אפשר לדחות דבריו שאומר דבר מצוה לא שייך אצלו מחילת עוונות, דהרי המקור של מחילת עוונות מובא בירושלמי (ביכורים פ"ג) שלשה מוחלין להם עונות, גר נשיא וחתן, וכתבו האחרונים להסביר דהמכנה המשותף בשלשת אישים אלו הוא נשיאת עול, דגר שהתגייר הוא חי בלי עול מצוות שהרי גוי בהפקיאה ניחא ליה, כמובא בגיטין (י"ב), ונשיא מקבל עליו עול הציבור כמבואר במדרש דמלך מקבל עליו עבדות שמשועבד לציבור, וחתן קיבל עליו עול אשה, דעד היום היה לבד, ולכן אומר הירושלמי דנשיאות עול גורמת למחילת עוונות, ואה"נ גם בחתן בר מצוה היה צריך להיות ענין של מחילת עוונות כיון שמקבל עליו עול תורה ומצוות. רק במציאות לקטן אין חטאים, שהרי חטאיו נזקפים לחובת אביו, אבל עצם מציאות של מחילה קיים בחתן בר מצוה, דהרי הוא כמו גר שנתגייר כקטן שנוגד דמי שמתחיל חיים חדשים.

בשו"ת בית אבי כתב בקונטרס אחרון על ס' שערים המצוינים בהלכה לקיצושי"ע סי' ק"ב דמותר לבר מצוה להסתפר (אולם לא הזכיר היתר גם לאבא), וסיים שם דנכון שיסתפר בימים שלפני בר מצוה דאז הוא קטן, דכתב המשנ"ב (סי' תקנ"א ס"ק פ"ב) דמותר לספר הקטנים לאחר ר"ח אב קודם השבוע שחל בו ת"ב, ובפרט אם השערות גדולות שמתנוול בהם (עי' שו"ת רבבות אפרים ח"א סימן של"ז וח"ב סי' קנ"ה).

גם לאותם פוסקים דמותר להסתפר ביום בר מצוה נראה דדווקא באותו יום ממש, אבל לא יום קודם, ואינו דומה לברית מילה שכתב הרמ"א בדרכי משה (סי' תצ"ג) מותר להסתפר כדרכו ביום שקודם המילה סמוך לערב קודם הליכתו לביהכ"ס, אולם בשו"ת כנסת הגדולה שם כתב שלא הותר אלא ביום המילה עצמו ולא קודם, אף שהוא לכבוד המילה בביהכ"ס מיד אחר תפילת שחרית ואין פנאי להסתפר ביום המילה עצמו, אבל לפי מה שנהגו כעת לעשות המילה לאחר מכן אין להסתפר אלא ביום המילה, וכמש"כ בס' פחד יצחק (מערכת מוהל דף ל"ה). דעת הפר"ח והחק יעקב (סי' תצ"ז) דהתיר רק ביום המילה, וא"כ לכו"ע בר מצוה מסתפר באותו יום ממש. (עי' שו"ת אגורה באהלך דף ו' ובס' הפרנס סי' ר"מ).

בס' הקטן והלכותיו ח"א עמוד 18 מובא מכתבו של מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל לגבי תספורת של אביו של הבר מצוה, וז"ל: "אין זה דומה לברית דיש סוכרים שגם האב מותר להסתפר, וכש"כ שלא דומה לחתן הנכנס לחופה שדוחה אפילו אבילות של יום ראשון, ולכן הקטן עצמו יסתפר לכתחילה כשהוא עדין קטן, אך אם לא היה יכול להסתפר קודם מסתבר שמותר, אבל לא האב, ובבנות גם היא עצמה לא תסתפר". (עי' שו"ת יביע אומר ח"ד סימן י"ד לגבי אמירת תחנון ביום הבר מצוה).

נישואין בימי ספירת העומר

אין נושאים נשים בחלק מימי ספירת העומר, ודעת המחבר בסימן תצ"ג איסור נישואין הוא מפסח עד יום ל"ד בעומר, ולפי"ז אסור לישא ביום ל"ג בעומר, ולדעת הרמ"א האיסור מפסח עד ל"ג בעומר בבוקר. בס' אוצר הגאונים עמ"ס יבמות דף ס"ב מובאת תשובה מרבינו נטרונאי גאון הטעם לאיסור נישואין, וז"ל: "הוו יודעים שלא מחמת איסור נגעו בה אלא מחמת אבילות, שכך אמרו חז"ל יבמות ס"ב ע"ב "שנים עשר אלפים זוגים תלמידים היו לר"ע, וכולן מתו בין פסח לעצרת על שלא נהגו כבוד זה לזה, וכולן מתו מיתה משונה באסכרה, ומאותה שעה ואילך נהגו ראשונים בימים אלו שלא לזנוס בהן", וכ"כ רש"י בספר האורה סימן צ"ב. רבינו ירוחם (בתולדות אדם נתיב ה' ח"ד) כתב הטעם לפי שימי העומר הם ימי דין, וע"כ נוהגים בהם במיעוט השמחה. וכ"כ בס' צרור המור למהר"א סב"ע ז"ל ע"פ פרשת אמור, וז"ל: "להורות שצריך למנות מפסח עד שבועות שאז מתחיל הדין, ולכן מצוותו בלילה להשקיש כח הדין של העומר השולט בלילה בכח מצות הספירה".



וכך כתב בס' נדחי ישראל פט"ז ס"ק א', וא"כ משמע שבלי לשיי יכול לעשות צרכי שבת כשאין לו אפשרות, לפי"ז ה"ה שיכול להסתפר בלי לשיי שכבר גם אז ניכר כבוד שבת (עי' שו"ת מצפה אריה תנינא או"ח סימן י"א).

אולם מי שלא הסתפר ביום שישי ולא בלילה שלפניו, פסק מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שלא יסתפר במוצאי שבת שהוא ליל ל"ג בעומר אלא ביום ל"ג בעומר, אלא א"כ הוא מהמקילים וסבורים שניתן להסתפר בליל ל"ג בעומר בכל שנה, וכך מובא בשמו בס' בין פסח לשבועות.

כמו"כ לדעת המחבר שאפשר להסתפר רק ביום ל"ד בבוקר, עכ"ז אם חל יום ל"ג בעומר בע"ש שאז מסתפרין בו מפני כבוד השבת אעפ"י שעדיין לא הגיע יום ל"ד בעומר. בס' שדה אברהם להגרא"י קוק שליט"א בסימן כ"ו מביא מקובץ המאסף לתורה והוראה (חוברת ב') הוראה מהגר"מ פיינשטיין זצ"ל, שאם יותר להסתפר ביום שישי אלא דווקא ביום ראשון, הרי זה בזיון לשבת אם לא יתירו להסתפר לכבודה בע"ש, שנמצא שמסתפר מיד אחר שבת ולא לכבודה, וכך משמע בהגהות חכמת שלמה למהרש"ק סימן תצ"ג.

אולם יש להסתפק לפי"ז לגבי אדם הנצרך לתספורת ביום ו' ודוחה אותה ליום א', האם יש בזה משום בזיון לשבת, או שמא דווקא לגבי זמן ספירת העומר שהיו אסורים בסתפורת עד עכשיו והרבה מסתפרין, והוא בזיון גדול.

ולפי ההסבר בדברי הרמ"א שמפני **כבוד שבת** מותר להסתפר אף ביום ו', הנהיה נ"מ לענין תספורת במוצאי שבת, שאם טעם ההיתר משום כבוד שבת א"כ יהיה אסור במוצ"ש, וכדברי מרן הגרי"ש אלישיב לעיל.

עוד חידוש גדול לפי הסבר הרמ"א משום כבוד שבת יהיה מותר להסתפר רק אחר חצות, כמו שמצינו לענין אבל שהותר לו להסתפר בערב הרגל רק אחרי חצות (עי' מו"ק י"ז ע"ב), אולם יענין במשנ"ב (שם) ס"ק י"ג שמביא בשם הפמ"ג לגבי בעל בית שחלה בשבת שהותר לו להסתפר אפילו קודם חצות, ולפי"ז אולי גם לענינו יהיה מותר אפילו קודם חצות. ומרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל פסק שמותר ביום ו' רק לאחר חצות, ועי' בפירוש דמשק אליעזר על ביאור הגר"א בסימן תצ"ג ס"ב.

בס' שערי המצוינים בהלכה סימן ק"כ ס"ד מביא בשם הגר"ש קלוגר שכתב בשו"ת האלק לך שלמה סימן ש"ל ומשורת דברי מלכאל ח"ג סוף סימן כ"ג שמותרים בנישואין ביום ו', ותספורת ונישואין דין אחד להם, וכמו שמותר תספורת משום כבוד שבת, ה"ה שמותר נישואין משום כבוד שבת, והיינו דבע"ז זה הקילו בדברים שיש בהם כבוד שבת ועונג שבת.

מנהג שריפת בגדים יקרים במירון בל"ג בעומר

כשם שנאמר איסור בל תשחית בקציצת אילנות, כך יש איסור השחתה באיבוד שאר דברים, ולכן המשבר כלים וקורע בגדים וכן המקלקל שאר כל דבר עובר בלא תשחית, ולדעת הרמב"ם בפ"ו מהלכות מלכים ה"י הוא איסור מהתורה, וי"א דאינו אסור אלא מדרבנן שלא דיבר הכתוב אלא באילנות, וכ"כ במשנה למלך פ"ו מהלכות מלכים ובשו"ת תורה לשמה סימן ת' ובשו"ת נודע ביהודה מה"ת יור"ד סימן י'.

יש נוהגין לשרוף בגדים יקרים ביום ל"ג בעומר בציון הרשב"י במירון לכבוד התנא האלוקי רשב"י, ולכאורה יש לדון בזה איך הותר מנהג זה, הרי יש איסור של בל תשחית, ופירוש בבגדים יקרים. הראשון שביקר את מנהג שריפת הבגדים הוא בעל שו"ת חקרי לב מהד"ת יור"ד סימן י"א, וכתב על כך וז"ל: "איני מוצא בה צד היתר, דנראה שיש איסור בל תשחית מדרבנן, ואיני מאמין שהראשונים נהגו בה, דאפילו בשמחת בית השואבה לא היו מדליקין כי אם מבלי מכוני כהנים ומהמיניהם, ואם משום דשורפין על המלכים אין זה כי אם במלכים ובשעת מיתה, ואם שידעת גדולת רשב"י בשמים ממעל ועל הארץ, ומי אנכי לדבר הנוגע לכבודו, אך ידעתי כל לא לפניו חתך יעל. **ולבי אומר לי דאין רצונו בכך**". וכן כתב לערער על מנהג זה בשו"ת חתם סופר חיר"ד סימן רל"ג. בשו"ת שואל ומשיב ח"ה סימן ל"ט כתב דמה שנוהגים לשרוף שם בגדים עוברים בכל תשחית, ופשיטא שבימי האר"י ושאר קדושים לא היו עושים רק לימוד על קברו ותחנונים, **ואני ערב להם שאם היו לוקחים אותו ממון והיו מפרנסים עניי א"י בזה, היה ניחא יותר לרשב"י**". ובשדי חמד אסיפת דינים מערכת ארץ ישראל אות ו' הביא עוד מהאחרונים ששוללים מנהג זה.

מאידך מוצאים אנו בגדולי הפוסקים שקיימו מנהג זה, בשו"ת תורה לשמה סימן ת' כתב דאין לפקפק על מנהג זה מאחר שהם מתכוונים לשם מצוה, ומנהג ישראל תורה, תדע שהרי נוהגים להדליק נרות בבית הכנסת גם ביום אעפ"י שאין המקום מאיר באורם, **מפני כבוד בית הכנסת**, וה"ה לכבוד צדיקים. בשד"ח ח"א (מערכת ב' שוירי פאה כלל ח') מציין שבשו"ת שם אריה (בלחובר) ח"א סימן י"ד ובשו"ת אוריין תליתי סימן נ"ב כתבו כיון שיש בזה מצוה אין משום בל תשחית. בשו"ת שם אריה כתב בטעם השמחה בל"ג בעומר על קבר רשב"י, **השמחה ביום פטירתו היא לזכר הנס שמת רשב"י בידי שמים כדרך כל הארץ**, ולא נהרג ח"ו בידי הגויים כמו שגזרו עליו, וכמוכא בגמ' שבת ל"ג ע"ב. והגאון רבי חיים רפפורט בשו"ת מים חיים סימן נ"ב כתב ראיות להגן על מנהג זה.

ויש להביא רא"י דכל שעושים לצורך מצוה אין איסור בל תשחית, הדנה מובא ברמ"א או"ח סימן תקס"ס ב' ובאבן העזר סימן ס"ה שנוהגין לשבור כוס תחת החופה כדי לזכור את ירושלים, ואין חשש של בל תשחית כיון שעושים כן לרמוז מוסר למען יתנו לב. המקור לזה הוא מדברי הגמ' ברכות ל"א ע"א שרב אשי הביא כוס יקרה ששוא ארבע מאות זוז, ושבר לפני הת"ח בחתונת בנו כשראה כשהם מבדחים בזמן החתונה, וכתבו בחידושי המנקה (שם) בקונטרס אחרון סימן ס"ה סעיף ג' ובערך השלחן אבן העזר סוף סימן ס"ה דאין בזה משום בל תשחית משום שעושה כן

לזכרון ירושלים, וכן כתב בחידושי מהר"ץ חיות ברכות ל"א דאף דהמשבר כלים עובר בבל תשחית בזה שעושה משום סיבה כדי שיהיו עצבים אין איסור, וכמוכא בגמ' ברכות הנ"ל שרצה להעציב אותם בזמן החתונה היות והיו מבדחים יותר מדאי (עי' בחידושי בן יהודה ברכות ל"א).

רבה של צפת הגאון רבי שמואל העליר זצ"ל יצא בקונטרס מיוחד הנקרא **כבוד מלכים**, ובו האריך לקיים המנהג לשרוף בגדים יקרים לכבוד רשב"י, ופותח את הקונטרס **"באתי להשיב תשובה משום כבוד מלכים, מאן מלכי כבוד אדונינו הרשב"י ובנו ר"א זי"ע"**. ומציין שמדברי התוס' מו"ק כ"ד ע"א משמע להיתר, ובסו"ד כתב "ודאי כל מה שעושים לכבודו שכרו הרבה מאד, **והוששני מעונש מי שמערער על זה**, ומעיד אני באמת כי בילדותי שמעתי פה מרבני קשישא, רבני הספרדים אשר אבותם ראו וספרו להם כי הרב הקדוש רבי חיים בן עטר זי"ע היה פעם אחת בהילולא במירון, והוא בעצמו שרף כמה בגדים יקרים לכבוד רשב"י, וגם הזקנים מהספרדים פה ידעו ושמעו על זה". וכ"כ בס' מעשה אורג על המשניות ספ"ד דשביעית, **דמותר לשרוף אפילו שוה אלף זהובים לכבוד הדלקה על קבר צדיק**. ומציין ע"ז כמה ראיות, ואחת מן הראיות ממה שנפסק ביור"ד סימן כ"ח סעיף כ"א דאם היה הולך במדבר ואין לו עפר לכסות הדם, שורף טליתו ומכסה. הד לקונטרס כבוד מלכים מצינו בשו"ת אוריין תליתי סימן נ"ב שמציין במכתבו אליו וז"ל: "ומעכ"ת יצא לקיים מנהגן של ישראל שאין בזה שום פקפוק איסור, ואדרבה יש בזה מצוה, וכל דבריו האהובים ובורים, וקראתי עליהם שפתים ישק משיב דברים נכוחים". ומן הראוי לציין שבספר דרכי ציון הובא מכתבו של רבינו עובדיה מברטנורא: **"ב"ח אייר באים מכל הסביבות ומדליקין אבוקות גדולות מלבד מה שמדליקין נר תמיד, שהרבה עקרות נפקדו וחולים נתרפאו בנדר ונדבה שהתנדבו למקום ההוא"**.

השתתחות על קברי צדיקים

מקור המנהג

גודל החשיבות והישועות שנושעו בה בנ"י בכל הדורות בזכות השתתחות על קברי צדיקים, כמוכא בגמ' תענית ט"ז "בתענית ציבור יוצאין לבית הקברות", ומ"ד אחד כותב הטעם כדי שביקשו עליו המתים רחמים (עי' במהרש"א שם). כמו"כ מובא בגמ' סוטה ל"ד ע"ב שכלב בן יפונה כשהלך לתור את הארץ בשליחות משה, השתטח בתפילה על קברי האבות במערת המכפלה אשר בחברון, ובגמ' בבא מציעא פ"ה ע"ב מובא מעשה באחד החכמים שהתעורר ר"ל, והלך והשתטח על קברו של ר' חייא ונתרפא, ובגמ' סוטה י"ד ע"א מובא "אמר רבי חמא ב"ר חנינא מפני מה נסתת קברו של משה מעיני בשר ודם, מפני שגלוי וידוע לפני הקב"ה שעתיד בית המקדש להיחרב ולהגלות את ישראל מארצם, שמא יבואו לקבורתו של משה באותה שעה ויעמדו בבכייה ויתחנונו למשה, ויאמרו לו משה רבינו עמוד בתפילה בעדנו, ועומד משה ומבטל את הגזירה, מפני שחביבים צדיקים יותר מבחיהם". ובגמ' תענית ט"ז ע"א מובא שיוסף הצדיק השתטח על קבר אמו. ממקורות אלו למדנו אנו כמה גדולה התועלת בתפילה אצל קברי צדיקים. המנהג מדור דור להתפלל בקברי אבות ובקברי הצדיקים, כמוכא בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סימן רצ"ג ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א סימן ס"ח, וכתב המהר"ל בהלכות תענית "דבבית הקברות מקום מנוחת הצדיקים, ומתוך כך הוא מקום קדוש וטהור, והתפילה נתקבלה ביותר על אדמת קדוש". בשלה"ק מסכת ראש השנה דף ס"ט כתב הטעם "שהצדיקים המתים יבקשו רחמים עלינו", ובדרשות הר"ן דרוש ט' כתב דתפילה במקום צדיקים מועלת.

הליכה בשבת ויו"ט

אף דבשבתות וחגים אין הולכים לבית הקברות משום שאסור לבקש צרכיו בשבת ויו"ט, עכ"ז כתב בס' משמרת שלום הלכות אבילות אות ה' סימן כ"ט שלצורך תפילה בשעת סכנה לחולה שיש בו סכנה, מותר לילך לקברי צדיקים אף בשבת ויו"ט. וכך מובא בס' מגיד מישרים פרשת אמור, בדקברי צדיקים נוהגים ללמוד ולהתפלל אפילו בשבתות ויו"ט [כשהקבר הוא בנפרד ולא נמצא בבית הקברות]. וכבר נהגו כך גדולי ישראל בזמן האר"י והבית יוסף להתפלל על ציון קדשו של רבי שמעון בר יוחאי ובנו רבי אלעזר במירון.

יצאה מא"י לחו"ל

אף שאין לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ, מ"מ מותר לצאת כדי להשתטח שם על קברי צדיקים אם יוצא על מנת לחזור, וכך מובא בברכי יוסף או"ח סימן תקס"ח בשם שו"ת פרי הארץ ח"ג אבן העזר סימן י"א ושדי חמד מערכת ארץ ישראל סימן ז', בס' אהלך באמיתך דף תס"ב כתב להעיר למה צריך לצאת לחו"ל להשתטח על קברי צדיקים, המבלי אין קברי צדיקים מספיק בא"י קברי אבות תנאים ואמוראים, ומתוך דמדובר בקברי צדיקים שהיה דבוק בהם בחייה, כי בודאי יש תועלת מיוחדת להיות על קברם דווקא. בשו"ת מנחת יצחק חלק ח' סימן כ"ג מביא דהמנהג להניח פתקים (קויטל) על קברי הצדיקים, ומפרטים שמם ושם אמם ודברים שזוקקים לישועה.

מצבה לצדיקים

עה"פ "ויצב יעקב מצבה", מובא במד"ר בראשית פ"ב "תנן התם מותר המתים למתים וכו', ר' נתן אומר מותר המת יבנה לו בית על קברו וכו', רשב"ג אומר אין עושין נפשות לצדיקים דבריהם הם זכרונם, למדנו שנקראו ישראל ע"ש רחל שנאמר הן יקיר לי אפרים", וכתב לפרש ביפה תואר בכוננת המדרש להקשות למה בנה יעקב מצבה, הרי אין עושין נפשות לצדיקים, ומתוך למדנו שנקראו ישראל על שם רחל, ומשום כבוד שם ישראל ראויה היא להציב לה מצבה לכבוד ולתפארת, מלבד מעשיה הטובים המזכירים את שמה, ועוד תירץ כיון שהגולים עתידין לעבור דרך שם לכן הציב מצבה כדי שידעו היכן מקום קבורתה.

בשו"ת כתב סופר יור"ד סימן קע"ח מביא שתועלת בבנין ציון על הקבר הוא לשני דברים, שלא ישכח מן הלב, וכדי שיתפללו בעדם כיון דאין הם צריכים לזה, ומה שכתוב בשקלים פ"ב מ"ה רבי נתן אומר מותר המת בונין לו נפש על קברו, הונונה לצורך החיים שידעו היכן קבורים הצדיקים כדי שיוכלו לבוא ולהתפלל. וכך כתב בשו"ת דברי יציב יור"ד סימן רכ"ז דאע"ג דאין עושין נפשות לצדיקים, מ"מ מצבת רחל אינו לזכרון אלא לסימן עבור החיים.

הליכת כהנים על קברי צדיקים

מובא בב"מ דף פ"ה ע"ב שריש לקיש היה מציין את מקום המערות שקבורים שם אמוראים, ופירש"י "שלא ישלחו כהנים לעבור עליהן ולהאיהל שלא תארע תקלה ע"י צדיקים", ומשמע דצדיקים מטמאים במותם, וכך משמע בגמ' ב"ב דף נ"ח ובמסכת ברכות דף כ"ח ע"ב בשעת פטירתו של רבי יוחנן בן זכאי אמר להם לתלמידיו פנו כלים מפני הטומאה, ופירש"י "טומאת אהל המת בכל הבית", ואילו בגמ' כתובות דף ק"ג ע"ב משמע אחרת דצדיקים אין מטמאין במיתתן, עפ"י דברי רבי חייא אותו היום שמת רבי "בטלה קדושה", ויש גורסין "בטלה כהונה", ופירשו גדולי הראשונים והאחרונים דהטעם דהותר לטמאות לרבי משום שהיה נשיא, ונשיא עשו אותו כמות מצוה, דכשם שכהן מטמא למת מצוה מפני שאין לו מי שיתעסק בקבורתו, כך מטמא לנשיא מפני שכבודו מרובה, וכן משמע בכלי יקר פרשת בחוקתי עה"פ "והשבת"י חיה וגו'". ובספר חכמת בצלאל עמ"ס נדה דף ע' בשם כנסת יחזקאל, אולם הב"ח בסימן שע"ד כתב דהותר להתעסק בנשיא רק קודם קבורה, אבל לאחר קבורה כולם מטמאין, וכ"כ בשו"ת טוב טעם ודעת מהדורא תליתאה ח"ב סימן רל"א, והאשכול בהלכות טומאת כהנים דף קע"ד כתב דווקא לנשיא מותר לכהן לטמאות ולא לצדיק בעלמא.

דעת רוב הפוסקים לאסור לכהנים לילך על קברי צדיקים, וכך דעת רש"י ב"מ דף פ"ה והרשב"ם והריטב"א ב"ב דף נ"ח והאשכול הלכות טומאת כהנים היות וצדיקים מטמאין במיתתן, ולכן אסור לכהנים לילך על קברי צדיקים, וכן משמע במהר"ל בתשובותיו סימן ק"ג, בס' פאת השלחן להגאון רבי ישראל משקלוב תלמידו של הגר"א בהלכות ארץ ישראל פ"ב סימן י"ח כתב וז"ל: "יש למנוע מנהג איזה בני אדם כהנים שהולכים על קברי תנאים ואמוראים וגאונים באמרם שקברי צדיקים אינם מטמאים, וטעות היא בידם כי מי גדולים צדיקים מאבותינו הקדושים אברהם יצחק ויעקב ואדם וחוה והאמהות הקדושים ויוסף הצדיק, ואמרו רבותינו בגמ' שעצמותיהן מטמאין", ובבית ישראל אות כ"ה האריך בזה וסיים "וברור הוא כשמש דאסור לכהן לילך על קברי הצדיקים", וכן כתב השדי חמד מערכת ראש השנה אסיפת דינים סימן א', וכך פסק בקיצור שו"ע הלכות אבילות סימן ר"ב ס"ד וז"ל: "יש כהנים הדיוטים נוהגין ללכת לקברי צדיקים באמרם שקברי צדיקים אינם מטמאים, וטעות היא בידם וצריכין למחות בהם" (עי' שו"ת מהר"ץ חיות ח"ב עמ' תתקמ"א ושו"ת הלכות קטנות למהר"י חגיגי ח"א סימן קע"ז, וכך פסק מהרש"ם בס' ארחות חיים (ספינקא) הלכות ר"ח סימן תתקפ"א ושו"ת אבני נזר יור"ד סימן תס"ו). וכך הורו מרן הגאון רבי משה פיינשטיין ומרן הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך והגאון רבי יצחק יעקב וייס (בעל המנחת יצחק) וצוק"ל בהסכמותיהם לספר ציון לנפש צבי.

כניסה לקבר רחל אמנו

בשו"ת זית רענן להגאון מהרימ"ל מקוטנא ח"ב סימן כ"ז הובא שנשאל ממרן הגאון רבי שמואל סלנט זצ"ל בענין הליכת כהנים על קבר רחל אמנו, ודעת מרן הגר"ש שאסור והסכים עמו, וכך פסק בשו"ת מהר"ש אלפנדי יור"ד סימן ו' ובשו"ת ציץ אליעזר חט"ז סימן י"ח. וראוי לציין מה שמוכא בפסיקתא רבתי פסיקתא ג' עה"פ "ואקברה שם" - מהו שם, עפ"י הדיבור, ולמה שגלוי וצפוי לפניו וצפוי עתיד בית המקדש להחרב ובניו עתידין לצאת בגולה, והם הולכים אצל אבות ומבקשים עליהם שיתפללו עליהם ואינם מועילים להם, וכיון שהם הולכים בדרך הם באים ומחבקים קבורת רחל, והיא עומדת ומבקשת רחמים מן הקב"ה מיד שהקב"ה שומע תפילתה, ודקדק מזה בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סימן נ"ג דמסוגל ביחוד תפילות ישראל על קבר רחל אמנו להושיענו ולהוציאנו מאפילה לאורה עי"ש.

מערת המכפלה

מערת המכפלה לענין טומאת כהנים משמע בגמ' ב"ב דף נ"ח שרבי בנאה ציין את מערת המכפלה שלא יבואו כהנים להיכשל בכניסה למערה, וכתב הריטב"א (שם) שאברהם אבינו ע"ה שהיה נביא וקיים כל התורה כולה דינו כישאל, אף למ"ד אין קברי עכו"ם מטמאין באהל, אולם בתוס' מסכת נדה דף ע' ע"ב מובא שאין חילוק קודם מתן תורה בין עכו"ם לישראל וכולם מטמאין באהל, וכתבו בשו"ת אבני נזר יור"ד סימן תס"ט ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סימן ס"ד דלכו"ע מערת המכפלה מטמא כהנים בכניסתם.

מירון

בענין ציון הרשב"י במירון מובא בס' טעמי המנהגים עמוד ר"ס דכהנים המדקדקים במצוות, ואדיר חפצם להשתתף בשמחת רשב"י במקהלות אלפי ישראל בל"ג בעומר, יעלו מירונה ואל ככנסו אל הקודש פנימה, רק יעמדו בפתח האהל, כלומר לפני פתח החצר החיצונה. ובקונטרס תורת כהנים שדן בענין זה כתב שיש אפשרות לעלות לגג של ציון הרשב"י.

הקזת ותרומת דם בערב חג שבועות

מובא בגמ' שבת קכ"ט ע"ב שהמקוץ דם בערב יו"ט גורם הדבר לחולשה, והמקוץ דם בערב יום חג השבועות סכנה היא, וגזרו חכמים על כל ערבי ימים טובים שלא יקוץ בהם דם משום ערב חג השבועות שבו סכנה היא, ואם יתירו להקוץ בערב יו"ט יבואו להקוץ גם בערב שבועות.



ואין ממתנין עד הלילה, וכן כתב בשו"ת בעל מחנה אפרים (לנייאדו) או"ח סימן ג', וכ"כ בקרבן נתנאל פסחים פ"י אות ב', ומוכיח זאת מדכתב הרא"ש בפסחים פ"י סימן ב' דבשבת וי"ט יכול להוסיף מחול על הקודש, מכאן רא"י דלא כהמג"א שאין מקדשין על היין עד צאת הכוכבים. וכ"כ בס' יוסף אומץ סימן תת"נ וז"ל: "לא ראיתי לרבנן קשיאי בעלי מעשה אשר בארץ אשכנז דעבדי הכי (שממתינים לקדש בליל שבועות עד צאת הכוכבים), לכן נ"ל דרחמנא לבא בעי, ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון לבו לשמים, ומותר לעשות קידוש ביה"ש". גם המשנ"ב לא העתיק את דברי המג"א, לכן בעת הצורך והדחק יש על מי לסמוך להקל, וכ"כ בשו"ת מלמד להועיל סימן ק"ח. בשו"ת שבט הלוי ח"ח סימן קי"ט כתב לגבי חולה וזקן יש להקל לקדש לפני צאת הכוכבים (עי' שו"ת משנה שכי' (טוכטל) סימן קל"ד ובס' משנת יעב"ץ להגר"ב צ' ולטי זצ"ל סימן כ"ט).

חג שבועות שחל במוצאי שבת

מנהג ישראל ללמוד בחג השבועות והיות ערים בלילה, אולם כשחל חג שבועות במוצאי שבת קודש האם מותר לומר אישן בשבת כדי שיהיה לי כח להיות ער בלילה. המג"א בסימן ר"צ (כמובא בשער הציון סק"ד) ובסימן ש"ז סק"א מציינ דברי הספר חסידים סימן רס"ו שאסור לומר אעשה בשבת עבור מחר, וז"ל: "בשבת לא יאמר אדם נישן כדי שנעשה מלאכתנו במוצאי שבת, ואפילו חפץ לכתוב דברי תורה במוצאי שבת מפני שמראה מה שישן, ונח בשבת שעושה בשביל ימות החול, אלא יאמר ננוח כי שבת היום". ולכאורה מה שרשש האיסור, אם נאמר משום שנחשב כמכין משבת לחול אין איסור, היות ואין איסור הכנה באמירה בעלמא כמבואר בסימן ש"ז ס"ו. וכ"כ בשו"ת מחזה אליהו ח"א סימן נ"ו, ודלא כמש"כ בערוך השלחן שכתב בסימן ר"צ סעיף א' שהאיסור הוא משום מכין משבת לחול. אולם יש שני טעמים לאיסור והוא משום **ודבר דבר**, שאסור לדבר בשבת על ענינים של ימות החול כמובא בסימן ש"ז. עוד טעם משום **זלזול כבוד שבת**, כי השינה היא אחת מתענוגי העולם, ואין לו לומר שעושה זאת לצורך ימות החול כי פוגע בזה בכבוד שבת, וכ"כ בא"ר והפמ"ג במש"ב סימן ש"ו.

בס' תורת שבת מעיר על דברי הספר חסידים וז"ל: "אבל מפני שאינני חסיד איני מבין מילי דחסידות, הרי מותר לאדם להחשיך על התחום, כלומר ללכת לקצה האלפים אמה עד מקום שמותר ללכת בשבת, ולהחשיך ולהמתין עד שיחשיך במוצאי שבת כדי להמשיך ללכת במוצאי שבת לעשות דבר מצוה מחוץ לתחום, ואם מותר לטרוח וללכת כדי להחשיך על התחום לדבר מצוה, ודאי דמותר להתענג ולישן כדי לעשות מצוה במוצאי שבת".

אולם לפי הטעם השני גם כשרוצה לישן בשביל שיהיה לו כח במוצאי שבת ולהיות ער בלילה, אין לומר בשבת שישן לצורך זה **שהרי זה כמזלזל בעונג השבת**, וכדעת המג"א בסימן ש"ו שגם לצורך דבר מצוה שאסור לעשותו בשבת [אולם המשנ"ב סימן ר"צ ס"א ק' שמכריע דעת המקילין לדבר מצוה]. ולפי"ו האומר שאוכל בשבת כדי שיהיה לו כח לצום במוצאי שבת, יהיה אסור משום זלזול כבוד השבת. (עי' שמירת שבת כהלכתה עמוד שע"א הערה קס"ט).

תיקון ליל שבועות

נהגו ישראל להיות ניעורים בליל שבועות ולעסוק בתורה. מקור למנהג זה הוא מדברי הוזה"ק בפרשת אמור דף צ"ה ע"א וז"ל: "חסידאי קדמאי לא הוו ניימי בהאי ליליא והוו לעאן באורייתא, רבי שמעון הכי אמר בשעתא דמתכנשי חבריא בהאי ליליא לגביה ניתי לתקנא תכשיטי כלה, בגין דתשתנא למחר בתכשיטה לגבי מלכא כדקא יאות" [תרגום: חסידים ראשונים לא היו נמים באותה לילה והיו עוסקים בתורה, רבי שמעון כך אמר בשעה שהתכנסו אצלו החברים בלילה זה, נבוא להתקין תכשיטי כלה, כדי שתמצא מחר אצל המלך בתכשיטה ובתקיניה כראוי לה].

חיבה יתירה מחבבים את התורה ישראל עם קודש, ומרוב חיבתם אליה מקשטים הם אותה בקישוטים שונים. עיקר הקישוט לדברי התורה עצמם, הדיבור בו ולימודם, השעשוע בחוקיה וההתעמקות בעניניה. מקישוטים אלה צמחו וגדלו דבריהם של הנביאים הסופרים התנאים והאמוראים ראשונים ואחרונים מאז עמדו רגלינו בתחתית הר סיני עד היום הזה, גם "תיקון ליל שבועות" העסק בכל חלקי התורה בלילה הזה התקנת קישוט הוא, קישוט מיוחד לתורה לכבוד יום מתנה, "יום חתונתו" - זה מתן תורה" (סוף משנת תענית).

וכתב המג"א באו"ח סימן תצ"ד ס"ק א' הטעם לפי שישראל היו ישיגין כל הלילה, והוצרך הקב"ה להעיר אותם כדאיתא במדרש, לכן אנו צריכים לתקן זה (עי' פרקי דרבי אלעזר פרק מ"א).

וכ"כ השל"ה הק' במסכת שבועות וז"ל: "בלילה ההוא של חג השבועות ידיר השינה מכל מי שרוצה לדבק בקדושה, ויעסוק בתורה כל הלילה, וסדר הלימוד של זה בלילה כבר נתפרסם ונודע לרבים ע"י הקונטרסין שנתפשטו, והמנהג הזה נתפשט בכל ארץ ישראל ובכל מלכות, כולם כאחד הגדולים ועד קטנים, וכן קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם".

מובא בס' פרי עץ חיים שער כ"ג פ"א וז"ל: "ודע כי כל מי שלא יישן בלילה הזאת כלל אפילו רגע אחד ויהיה עוסק בתורה כל הלילה, מובטח לו שישלים שנתו ולא יאירע לו שום נזק בשנה ההיא, ולא עוד אלא שהוראת חיי האדם בשנה ההיא תלויה בענין זה, ואם לא יישן כלל ודאי שלא ימות בשנה ההיא", ולכן פשט המנהג הזה בישראל לעסוק בתורה כל ליל חג השבועות. "נוהגים פה נוא אמוון מצרים לעשות תיקון ליל שבועות גם בליל ב' של החג" (מנהגי נוא אמוון), וכ"כ בס' בן איש חי פרשת במדבר אות ז'.

ולכן גם הנשים צריכות להמתין ולא לבקש עד צאת הכוכבים, וכ"כ בלוח ארץ ישראל (טוקצינסקי) בחג השבועות בשם הגר"ש זלוטניק זצ"ל, וכפי שמובא בט"ז סימן תצ"ד דמאחרים להתפלל בחג השבועות כדי שיהיו ימי ספירה מ"ט ימים תמימות. בשו"ת להורות נתן ח"ז סימן ל"א כתב דגם הנשים אין להן לאכול ולקדש קודם צאת הכוכבים, אעפ"י שהוא מ"ע שהז"ג, כיון דהתורה תלתה זמן בחג אלא אחר שבעה שבועות, ולכן צריכות להמתין עד צאת הכוכבים דאז חל הי"ט (עי' מועדים וזמנים ח"ז סימן רל"ד).

אולם יש אומרים שנשים הנוהגות להדליק נרות הי"ט מבעוד יום, אף בשבועות צריכות לנהוג כן, ואינן צריכות להמתין עד הלילה, ויכולות אף לברך שהחינו, שלא חוששין לתמימות אלא לענין תפילת ערבית וקידוש. ונשים שאינן מברכות שהחינו בהדלקת נרות ודאי שיכולות להדליק מבעוד יום, וכן דעת מרן הגר"ש ז"ל אוער באך זצ"ל כמובא בס' הליכות שלמה שבועות פ"ב ס"ב. וכן דעת מרן הגר"ש זצ"ל כמובא בס' בנתיות ההלכה חלק ל"ח. ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ד סימן קי"א בשם הגר"ש דבליצקי שליט"א בקיצור הלכות מועדים כתב דנשים אינן בכלל מצוות ספירה, ולא שייך לגביהן ענין דתמימות (עי' שו"ת תשובות והנהגות ח"ב סימן קי"א).

קידוש בחג השבועות

בליל יו"ט של חג השבועות אין לקדש עד שיהיה ודאי לילה, וכ"כ המג"א בסימן תצ"ד בשם העמק ברכה והמשאת בנימין כדי שיתקיים הפסוק הנאמר לגבי ספירת העומר "שבע שבתות תמימות תהינה", והיינו שאם יקדש קודם צאת הכוכבים יחסר מעט ממ"ט לספירה, וכ"כ בשו"ע הרב (שם) וז"ל: "בליל שבועות מאחרין להתפלל לאחר צאת הכוכבים, שאם יקדימו ויקבלו קדושת יום טוב בתפילה מבעוד יום, הרי זה כמי שחסרו מעט ממ"ט ימי הספירה שלפני החג, והתורה אמרה שבע שבתות תמימות תהינה". הט"ז (שם) כתב דה"ה שממתינים על תפילת ערבית בליל שבועות לצאת הכוכבים. וכ"כ בנן איש חי שנה ראשונה פרשת במדבר ובשו"ת נחלת שבעה סימן מ"ח אות מ"ט. (עי' שו"ת להורות נתן ח"ז סימן ל"א). בשו"ת בנין שלמה (להגר"ש כהן מוילנא זצ"ל) בתיקונים והוספות סימן כ' כתב להעיר דהרי תוספת יו"ט הוא מן התורה, ולא מציון חילוק בזה בין חג שבועות לשאר מועדים, וכוונתו שכיון שתוספת מדאורייתא חל כל הדינים של יו"ט, וזהו כבר לילה ולא חסר בתמימות, ע"ש מה שתי"ץ.

כתב הנצי"ב בספרו העמק דבר (פרשת אמור פסוק בא) כבר ביארנו דעצם בא לדייק או יום ולא לילה, או במקום שא"א לפרש כן ע"כ בא לדייק למעוטי תוספת. וכן בזה המקרא א"א לפרש ולא לילה, שהרי חג של עצרת קדוש מבערב כמו כל מועדי ה', אלא בא ללמדנו שלא לעשות מקרא קודש אלא בלילה ולא מבעו"י, ומכאן נהגו ישראל שלא להתפלל בעצרת מבעו"י. ולא כמו שכתב המג"א הטעם משום דכתיב תמימות, דאם כן בכל לילה שבין פסח לעצרת נמי. ותו דתמימות בשבועות כתיב, ואין מונין שעות אלא לימים, אלא העיקר כמו שכתבתי דמעצם הוא דנראה לי הכי.

והוסיף בהרחב דבר ומכאן למדנו דבכל שבת ויו"ט דכתיב מקרא קודש אפשר להקדים מבעו"י. והיינו דק"ל בברכות פ"ד מתפלל של שבת בערב שבת, ולא מיבעי למ"ד דהמתפלל מבעו"י מחויב להיות בדל ממלאכה וא"כ הוא משום תוספת שבת, אלא אפילו לשיטת הר"ף והרמב"ם דלא ס"ל להיות בדל ממלאכה משום דלית להו תוספת שבת, מ"מ רשאין להתפלל מבעו"י מדיוקא דהאי קרא.

וכן כתב דין זה בתשובותיו שו"ת משיב דבר (או"ח סימן י"ח), וז"ל: והנה במרדכי מגילה הביא בשם ר"ש מווינא דהמחויב מדרבנן מוציא המחויב מה"ת, מהא דמקדש מבעו"י אע"ג שאין תוספת שבת אלא מדרבנן, ויוצא י"ח קידוש מה"ת וכו'. אלא שאני התם דלמדין מדכתיב בחג השבועות וקראתם בעצם היום הזה למעוטי מבעו"י, ש"מ דבכל שבת ויו"ט אפשר לקדש מבעו"י נמי, ומתחיל החיוב מבעו"י. וכן כתב חידושי זה בספרו העמק שאלה שאילתא קס"ז. וכ"כ המשך חכמה בפרשת אמור. ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב ס' נ"ו) כתב וז"ל: "ואין לומר מדגלי קרא תמימות תהינה, א"כ מיעטה התורה יו"ט של שבועות מתוספת חול על הקודש, כי דבר כזה היה להביא בש"ס ופוסקים, ולא מציון דרשות ריבויים ומיעוטים בפסוק בספרי הפוסקים, רק מה שמובא בגמ' מקובל מפי חז"ל. וכן יש להעיר על מש"כ הט"ז דאין להתפלל רק בלילה דוקא, הרי הט"ז (ס' תרס"ח) כתב "דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עשה עפ"י ציווי התורה, וכבר הלך וחלף ממנו חובת היום, מה שהיה עליו קודם לכן והוא כמו לילה ממש", ולפי"ז ה"ה בשבועות, כיון שתוספת יו"ט דאורייתא ואין חילוק בין שבועות לשאר ימים טובים, א"כ קיים בזה תמימות תהינה עד קבלת יו"ט, ומיד שקיבל עליו יו"ט חלף ועבר אותו היום וכבר התחיל יום אחר, ונתקיים בזה תמימות תהינה כי יומו מגיע עד קבלת יו"ט, עכ"ל.

ומשום כך כתב שם טעם אחר: "ולכך צריך להמתין להתפלל בלילה, כי עכשיו נהגו להיות ניעור בלילה, וכיון שהמוני עם לא יודעים מדברי המג"א שצריך לקרות ק"ש בלילה, ואין קוראין ק"ש שעל המטה, ולכן יש להתפלל בלילה דוקא". כלומר, שהטעם הוא כיון שהמוני העם, הרגיל להתפלל ערבית ולקרא ק"ש מבעוד יום - ואינו יוצא יד"ח קר"ש של ערבית אלא בקר"ש של המטה, עלול בליל שבועות לשכוח ולא יחזרו לקרוא קר"ש בלילה, לכן תקנו שיתפללו ערבית בלילה דוקא, וכן כתב בליקוטי מהרי"ל בענין חג השבועות.

אולם יש לציין שבס' המנהגים (וורמישא) עמ' קי"א שחולק על העמק ברכה דאפשר לקדש מבעוד יום, וז"ל: "ואוכלין תיכף בבואו מבית הכנסת

והטעם שיש סכנה במקו"ד בערב שבועות, משום שיוצאת בו רוח ששמו "טבוח" שנבראה בכדי שאם לא יקבלו ישראל תורה היה טובח בהם בבשרם ובדם. וכתב במחצית השקל או"ח סימן תס"ח ס"ק ט"ו שבכל הזמנים שאירעו בהם לאבותינו איזה דבר וענין מסוים, הרי בכל שנה ושנה באותו זמן מתעורר שוב קצת מעין אותו דבר וענין, ולכן יש סכנה בערב שבועות בכל שנה ושנה ויוצא אותו רוח כפי שהיתה סכנה לאבותינו אם לא היו מקבלין את התורה. המשנ"ב בסימן תס"ח ס"ק ל"ח כותב: "בערב שבועות יצא שד ששמו טבוח, ואילו לא היו מקבלים את התורה היה טובח בהם", ודלא כהרשב"א בתשובות ח"א סימן תי"ג דהיינו רוח רעה שיוצא מהמזיקין, ומלשון הגמ' בשבת הנ"ל "במעלי יומא טבא דעצרת נפיק ביה זיקא ושמה טבוח", משמע לשון עתיד שיוצא כן תמיד, ולא אמרו **דנפק** בלשון עבר שאז היה משמע דרק אז בשעת מתן תורה יצא. וכפי דברי המחצית השקל הנ"ל כשיגיע ערב שבועות יתעורר ענין זה. הבה"ג בסוף הלכות יין נסך כותב: "מעלי יומא דעצרתא סכנה, וגזרו רבנן דכולהו מעלי יומא טובא משום מעלי יומא טובא בעצרתא דאיברי ביה זיקא דשמייה טבוח", ומשמע מדבריו דבערב שבועות נברא הרוח בעולם, ולכן יש להזהר בכל שנה משום דביום זה מתגבר כחו (עי' חידושי מהר"א סנהדרין מ"ג ע"ב).

הרמ"א סימן תס"ח ס"י מביא זאת להלכה שאין מקיזין דם בערב חג השבועות, שיש סכנה לדורות להקזי דם באותו יום, וכן מובא ברוקח סימן רצ"ה ובכל בו סימן נ"ח. בשו"ת מהר"י ברונא סימן ק"ח מביא בשם מהר"ל שכשחל יו"ט של שבועות ביום ראשון אסור להקזי דם בערב שבת שלפניו, שיום זה נחשב כמו ערב שבועות, ומציין שמהר"י מיהא בבחורים שלא יקזי דם ביום זה, ועברו על דבריו ונסתכנו, ואמר משום שעברו על דברי המהר"ל שאסר להקזי בו דם.

בלילה שלפניו מותר להקזי דם, וכ"כ המשנ"ב בסוף סימן תס"ח. באליה רבה סימן תצ"ג ס"ק י"ט התייך לחולה שאמר הרופאים שצריך להקזי דם לעשות כן בעיו"ט, כיון שלדעת כמה ראשונים אין להקפיד בכך, וכפי שמביא הכל בו הנ"ל בשם הר"ף שסבר שבוה"ז אין להקפיד בזה, ובחולה שיש בו סכנה יש להתיר, שאין ספק סכנה מוציא מידי ודאי סכנה. וכ"כ בכף החיים סימן תס"ח ס"ק ק', וכתב המשנ"ב הנ"ל דלא דווקא הקזת דם, אלא כל טיפול רפואי הכרוך בהוצאת דם אין לעשותו בערך חג שבועות. וזה פשוט שאסור לתרום דם בערב שבועות, שזה לא טיפול רפואי. בשו"ת רבבות אפרים ח"א סימן ש"מ כתב לענין בדיקת דם בעיו"ט, דאין דומה בדיקת דם להקזה בזמן הגמ', דאז היו חלשים אחר ההקזה כמובא בערוך השלחן סימן תס"ח ס"ג, משא"כ בדיקת דם שאינו מרגיש חולשה בגוף מותר ללכת לרופא לבדיקת דם בערב יו"ט. בס' שיח חכמה ענין חג שבועות סימן ה' כתב לדון אם מותר לעשות טיפול רפואי הכרוך עם הוצאת דם, כגון הוצאת שן שאינה כואבת, האם זה בכלל הקזת דם. וכתב שמותר לעשות זאת בעיו"ט, דהלא אין לנו אלא מה שאסרו חז"ל, דהיינו הקזת דם, אבל אם מטפלים בשיניו ואגב יוצא דם לא נאסר.

זמן הדלקת נר ביו"ט ובליל חג שבועות

מצוה להדליק נר לכבוד יו"ט, והוא חובה כמו בשבת כמובא באו"ח סימן רס"ד ובסימן תקי"ד ס"א דהמדליק נר של יו"ט צריך לברך, משום שיש מצוה להדליק ביו"ט מנרן אקב"ו וכו', וכך מובא בס' מושב זקנים (לרבותינו בעלי התוס' פרשת אמור אות כ"ד). והוא לא סתם מנהג בעלמא אלא חובה כמובא בשו"ע הרב סימן תקי"ד סעיף י"ד, וכ"כ בביאור הלכה סימן רס"ד ד"ה לנן. בערוך השלחן (שם) כתב "כשם שבשבת מצווים בהדלקת נרות כמו כן ביו"ט, דפשיטא **דיו"ט הוא זמן שמחה, ואין שמחה בלא אור**, ולכן צריכה לברך".

לגבי זמן הדלקת נרות ביו"ט נחלקו האחרונים מתי מדליקין, יש נוהגים להדליק נרות של יו"ט מבעוד יום לפני השקיעה כמו בשבת, וכ"כ בהקדמה הדרושה לטור יור"ד ח"א מכן הדרושה בשם אמו (אשת הדרושה) וז"ל: "הטעות השני, מה שנוהגות הנשים להדליק נרותיהן של יו"ט אחר שהתפללו הקהל ערבית, ואחר יציאתם מביהכ"ס לביתם קודם אכילה. **וזה אינו נכון**, התינה על יו"ט של גלויות שהוא ספיקא דיומא ואסור להכין מיו"ט לחבירו ראוי לעשות כן, אבל מה שנמשך מזה שנוהגות להדליק גם ביו"ט ראשון כן זה אינו נכון, ויותר טוב להדליק הנרות קודם תפילת ערבית ולקבל את היו"ט בהדלקתן בכל, כמו שעושיין לכבוד שבת שיהא הכל מוכן מיד בבואו מביהכ"ס לביתו בשלחן ערוך והנר דלוק. ונלענ"ד שהדין עמה, וסודה בין וטעמה עדי"ת". וכ"כ בשו"ת פני יצחק סימן ו' ובמטה אפרים סימן תקצ"ט ס"י ובסימן תרכ"ה סעיף ל"ג, והשלה"ק כמובא בבאר היטב סימן תק"ג סק"ב, ובא"ר סימן תפ"ח אות ז', כתב הטעם שלא יהיה מיושבי חושך בבואם מביהכ"ס, וכן כתב בס' נימוקי או"ח סימן תק"ק [עי' שו"ת אור לציון ח"ג פ"ח תשובה א' ובשו"ת שבט הלוי ח"ג סימן ס"ט, וכן נהג מרן החזו"א זצ"ל כמובא בארוחת רבינו ח"ב עמ' ק'].
אולם יש הרבה נוהגים להדליק הנר בלילה בבואם מביהכ"ס קודם הסעודה, וכ"כ בחידושי החת"ס שבת ע"ג ע"ב ובישועות יעקב סימן רס"ג ס"ק ב' ובס' יהושע סימן י"ט. ויש שכתבו טעם אחר שידליקו בלילה, שהרי בלילה השני אסור להדליק מבעוד יום שמכין מיו"ט לחול, ואם תדליק ביום א' תבוא לטעות גם בליל שני להדליק מבעוד יום (עי' שו"ת מנחת שמואל סימן ל').

אולם כל המחלוקת היא לגבי יו"ט רגיל, אבל ביו"ט כחג השבועות, יש שכתבו שידליקו אחר צאת הכוכבים, כיון שנהגו הנשים לברך שהחינו בשעת הדלקת נרות הרי הן מקבלות קדושת עיצומו של יום וכקידוש הוא, והרי חג שבועות שונה משאר ימים טובים שזמנו מפורש בתורה, אחר שבעה שבועות ממחרת הפסח, דהיינו שישלמו ז' שבועות תמימות,

בחק יעקב סימן תצ"ד כתב דעיקר התיקון לא תיקנו רק בפני עמי הארץ שאינם יודעים ללמוד על כן אומרים התיקון, אבל הלומדים ילמדו תורה במקום שלבם חפץ. בס' מקראי קודש להרצ"פ פרנק זצ"ל כתב שמי שרוצה ללמוד גמרא כל הלילה עדיף. וכ"כ בשו"ע הגר"ז סימן נ"ד ס"ג.

מובא מעשה ברבי יעקב קרנץ זצ"ל המגיד מדובנא שנודמו לוינא בפרוס עצרת, ועשה את החג בביתו של הגר"א מוילנא, לביל ראשון של שבועות היו שניהם ערים, כנהוג בתפוצות ישראל, הגר"א ישב כל אותו הלילה וקרא בתיקון ליל שבועות, ואילו המגיד מדובנא ישב ולמד הלכה ואגדה. שאל הגר"א את המגיד מדובנא מדוע אינך קורא תיקון ליל שבועות, השיבו במשל, מעשה באדם אחד שהשיא בתו לתלמיד חכם, ופסק לו נדן ומזונות במשך זמן מסוים, משנסתיים זמן המזונות הכניס חתנו אצלו ואמר לו בני עד עכשיו היית סמוך על שולחני ומזונותיך עלי, הגיעה השעה שאתה עושה לביתך, מה אעשה שאל האב, צא לשוק, אמר לו חותנו, הסתכל רואה מה הבריות עושים ומרויחים פרנסתם, אף אתה עשה כמותם, יצא האב לשוק וראה בני עסק ומסחר שכמה מיני סחורות תלויים ועומדים בחלון הראוה, הלך ושכר לו חנות, קנה מיני סחורה ותלה בחלון הראוה, באו קונים לקנות ובחנות פנימה אין סחורה, התפלאו יצאו ולא קנו מאומה, בא האבך אצל חותנו וקבל לפניו, עשיתי ככל החנונים ולא עלה בידי, לא פדיתי פדיון אפילו בשוה פרוטה, נוף בו חותנו, אי לך שוטה, מיני הסחורות שראית תלוי בחלונות הראוה אינם אלא דוגמאות להמלאי שמבפנים, ואילו אתה שחנותך ריקה מה תועלת לך בדוגמאות, אף הנידון דין כך הוא - סיים ר' יעקב מדובנא, תיקון ליל שבועות אינו אלא דוגמאות לתורה, פרשה מן התורה, פרק מן הנביאים, משנה מן המשניות וכיו"ב, כבודו שלמדן הוא כל השנה ותלמודו מתקיים בידו בכל ימות השנה די לו בדוגמאות, ואילו אני שאיני לא במקרא ולא במשנה וגמ' מה תועלת מזה שאראה דוגמאות.

מצות זכירת מעמד הר סיני בחג השבועות

הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות לרמב"ם במנין הלאוין במצוה ב' כתב וז"ל: "שנמנענו שלא נשכח מעמד הר סיני ולא נסיר אותו מדעתנו, אבל יהיה עינינו ולבנו שם כל הימים, והוא אמרו יתעלה (דברים ד' ט') "השמר לך וגו' פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וגו' יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב", והוא השגה על הרמב"ם שהשמיט מצוה זו, וכ"כ הרמב"ן בפרשת ואתחנן (פ"ד פס' ט') "הכתוב הזה לפי דעתי מצות לא תעשה וכו' שלא תשכח מעמד הר סיני מכל הדברים אשר ראו עיניך שם הקולות והלפידים את כבודו ואת גודלו ודבריו אשר שמעת מתוך האש וכו', הזהיר במצות לא תעשה שלא נשכח דבר מן המעמד ההוא ולא נסיהו לעולם, וצוה במצות עשה שנודיע בו לכל זרענו מדור לדור כל מה שהיה שם בראיה ובשמיעה", היוצא מדבריו שזכירת מעמד הר סיני הוא מצות לא תעשה, וכן מנה הבה"ג במנין מצוות הלאוין סימן ק"ע. אולם המגן אברהם או"ח סימן ס' ס"ק ס"א מביא בשם ספר כוונות וכתבים שזכירת מעמד הר סיני היא מצות עשה, וכן הוא הלשון בספר מקור חיים סימן א' סעיף ט'. אולם הרמב"ם לא מנה מעמד הר סיני למצות עשה או לא תעשה, וכתב המגילת אסתר להסביר דעת הרמב"ם "דהיא מצוה כוללת כל התורה, והוא שלא נשכח את הדברים וכו' והוא ענין התורה", וביאורו שאין צריך למנות מצות לא תעשה זו שהרי זה בכלל מצות תלמוד תורה וידיעתה ומניעת שכחתה, אולם אף שהרמב"ם לא מנה למ"ע, גם הרמב"ם מודה שיש חיוב לזכור מעמד הר סיני ואסור לשכחו, וכפי שכתב בס' אגרת תימן "זכור הר סיני מעמד הר סיני שצינו הקב"ה לזכרו תמיד, וגם הזהירו מלשוכחו וצינו ללמד אותו לבנינו וכו', וראוי לכם אחינו שתגדלו בניכם על המעמד ההוא הגדול, ותספרו בתוך קהל ועדה גדולתו והדרו" וכו'. הקרן אורה בחידושי למסכת ברכות דף י"ז כתב לחדש דאף הרמב"ם שלא מנה מצוה זו, מודה לרמב"ן שנצטוונו במצות לא תעשה שלא לשכוח מעמד הר סיני, ורק משום שאין חיוב לזכור בפה לכן לא מנאו. וכ"כ הפרי מגדים בפתיחה כוללת להלכות ק"ש אות ד' בדעת הרמב"ם.

הטור בסימן מ"ז כתב להסביר את ברכות התורה וז"ל: "עוד יש ברכה אחרת על התורה בא"י אמ"ה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו בא"י נתן התורה, ויכוין בברכתו על מעמד הר סיני אשר בחר בנו מכל העמים וקרבנו לפני הר סיני והשמינו דבריו מתוך האש, ונתן לנו תורתו הקדושה שהיא בית חיינו שהיה משתעשע בה בכל יום".

בילקוט יתרו (רמו רע"א) מובא וז"ל: "אמר הקב"ה לישראל בני היו קורין את הפרשה הזו בכל שנה, ואני מעלה עליכם כאילו אתם עומדים לפני הר סיני, ומקבלים את התורה, שנאמר "ביום ההוא באו מדבר סיני" (שמות ט'), אימתי בחודש השלישי. ופירש בעל זית רענן אימתי תהיו קורין אותה, בחודש השלישי. ראיית המדרש דבקריאת הפרשה נחשב כאילו עומדים לפני הר סיני ומקבל את התורה מזה שכתוב "ביום הזה", משמע שהיום באו וכאילו היום מקבלים את התורה (עי' ברוקח סימן רצ"ו).

בס' חידושי מרן רי"ז הלוי מברסק עה"ת בפרשת משפטים ד"ה ואל משה אמר, כתב להגדיר את מצות זכירת מעמד הר סיני וז"ל: "דכל הנאמר בפרשת בחודש השלישי (שמות ט') כל זה הוא בכלל מעמד הר סיני, ונאמרה בו אזוהרה שלא נשכח אותה", משמע מדבריו שכל אותם הימים מיום שבאו למדבר סיני בא' בסיון עד מתן תורה הם בכלל חיוב הזכירה, באותם הימים היו הכנה לקבלת התורה כמש"כ "והיו נכונים ליום השלישי" (שמות י"ט), ובאותם ימים הראו בני ישראל עוצם חשקם לקבל את התורה ולשמע דבר ה' מפיו, ולכן אף אותם הימים הם בכלל החיוב של זכירת מעמד הר סיני, אולם כתבו האחרונים להעיר על דבריו דמלשון הכתוב "ופן יסורו מלבבך וגו' יום אשר עמדת" משמע שחיוב הזכירה הוא על יום מתן תורה, אולם מדברי הילקוט שהבאנו לעיל משמע כדברי

הגר"ז, שהרי מובא בילקוט הלשון "היו קורין את הפרשה הזו בכל שנה, ומעלה אני עליכם כאילו אתם עומדים לפני הר סיני ומקבלים התורה שנאמר ביום ההוא באו מדבר סיני", הרי שמבואר למדבר סיני הוא קבלת התורה, ויש חיוב זכירה על כל מעמד קבלת התורה.

בס' בד קודש (להגר"ד פוברסקי שליט"א) בפרשת יתרו כתב להסביר את מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם שאין נ"מ להלכה ביניהם, ויסוד מחלוקתם הוא רק בשם המצוה והגדרתה, לדעת הרמב"ן מצות זכירת מעמד הר סיני אינה ע"י זכירת המעמד בלבד, אלא ע"י זכירת הדברים והתורה אשר ניתנה, כך היא קיום המצוה בהמשך דבר אחד מתלמודו הרי ע"כ אינו שייך למעמד הר סיני, כי מי אשר זוכר את המעמד הנשגב של הר סיני כל ימיו בלבו ובנפשו אינו שוכח דבר אחד מתלמודו, כי הדברים חרותים על ליבו ודבק בהם כנתינתם, ולכן אף שבאבות פ"ג מ"ח מובא כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעה"כ כאילו מתחייב בנפשו, שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים, ולכאורה הפסוק מדבר על שכחת התורה, אולם הא בהא תליא שכחת התורה ושכחת מעמד הר סיני, ולדעת הרמב"ם הוא להיפך, עיקר המצוה היא ידיעת התורה ומניעת שכחתה, וה"ו מחלקי מצות ת"ת, ואין ראוי למנות זאת בפני עצמו במנין המצוות, אולם קיום מצות ת"ת ידיעתה והבנתה והשגתה ואי שכחתה כראוי הוא רק ע"י זכירת מעמד הר סיני, ומי אשר לנגד עיניו המעמד ההוא בכל פרטיו ועניניו, ובדביקות נפשו להקב"ה הוא אשר מקיים מצות ת"ת כהלכתה, וזמ"ש בפסוק יום אשר עמדת, שהוא תנאי ועיקר במצות תלמוד תורה כנתינתה מסיני.

בס' משנת אהרן לרבי אהרן קוטלר זצוק"ל בדף כ"ט ובדף ל"ד כתב שלא חייבה התורה לעשות זכרון במעשה למעמד הר סיני כמו שעשתה ליציאת מצרים, ובמעמד הר סיני ראינו אחדות הבורא והשגחתו, ולמה לא חייבה התורה לעשות זכרון במעשה, ותיך דהמופתים של יציאת מצרים נעשו רק בשעתם, על כן חייבה התורה בהרבה מצוות לזכור יציאת מצרים, אבל במתן תורה כל ההתגלות ישנה בתורה, כמש"כ קול גדול ולא יסף - לא פסק. בקובץ פעמי תורה (תשכ"ב) מובאים דבריו של מרן הגר"ש אויערבאך זצוק"ל, שחג השבועות זמן מתן תורתנו הוא יום הגדול אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל עם, ויוד על הר סיני ונתן לנו את התורה כלי חמדתו במעמד גדול ונורא, מדוע לא צייתה התורה לחוג ולשמוח ביום קבלת התורה כמו שנצטוונו מאת ה' לחוג ולשמוח בחג המצות ובחג הסוכות זכר ליציאת מצרים ולעניני הכבוד שהיו במדבר [כלומר שלא נכתב בתורה שהשמחה בחג זה תהא מפני קבלת התורה]. ויותר מזאת העלימה התורה מאתנו, ולא כתבה בפירוש את היום המדויק אשר בו ניתנה התורה לישראל, אך טעמו של דבר כי לאחר שה' הוציאנו ממצרים מעבודת לחירות עולם, היציאה ממצרים היתה מאורע חד פעמי, והוא נחלת העבר שהיה פעם ואינו עוד, ולכן חוגגים בחג הפסח וסוכות למען נזכור את יום צאתנו ממצרים, לא כן השמחה הגדולה בקבלת התורה לא היה מאורע של אותו יום בלבד, ואף שחייבים אנו לזכור תמיד את מעמד הר סיני שהיה במורא ובפחד גדול, אולם לאחר שהתורה כבר ניתנה וטועמיה חיים זכו, אין לך שמחה גדולה משמחת התורה, וחייבה היא על לומדיה, ושמחין בה בכל יום כנתינתה מסיני (עי' ברכות ס"ג ע"ב), יוצא שמעמד הר סיני אינו מעמד חד פעמי, אלא הולך ונמשך תמיד יומם ולילה בלי שום הפסק, וכמאמר חז"ל בזה"ק "מאן דאשתדל באורייתא כאילו קאים כל יומא על טורא דסיני וקבל אורייתא". אח"כ מצאתי כדבריו בפירוש כלי יקר עה"ת פרשת אמור (ויקרא כ"ג ט"ז) עה"פ "הוקרבתם מנחה חדשה לה" - סימן ליום מתן תורה כי התורה צריכה להיות חדשה אצל האדם בכל יום כאילו היום קבלה מהר סיני, ומה שלא נזכר בתורה בפירוש כי יום זה מתן תורה, שעל מתן תורה לא רצה ה' להגביל יום ידוע, לפי שצריך האדם שיהיה דומה לו בכל יום ויום מימות השנה כאילו קבלה מהר סיני, א"כ יוצא שכל יום הוא מתן תורה אצל ההוגים בה, ע"כ אין ראוי להגביל יום ידוע לנתינתה.

מנהגי מאכלי חלב בחג השבועות

בין המנהגים הבולטים בחג השבועות הוא מנהג אכילת מאכלי חלב, כפי שמובא בשו"ע או"ח סימן תצ"ד סעיף ג'. בשו"ע הרב סימן תצ"ד סט"ז כתב שהוא מנהג קדום, ומנהג אבותינו תורה היא. וכעין זה כתב בעל מטה משה (תלמיד המהרש"ל) סימן תרצ"ב לגבי מאכלי חלב בשבועות, וז"ל: "סוף דבר הכל נשמע את האלוקים ירא ואת מצוותיו שמור, ומנהג אבותינו אל תסור ככל אשר יורוך, ואל ישנה אדם שום מנהג". וכן מובא מנהג זה בכל בו סימן נ"ב ובלקט יושר עמ' 103.

טעמים שונים נאמרו למנהג זה, בס' מחזור ויטרי (עניני חג שבועות) ובספר כל בו סימן נ"ח מביאים מנהג זה, ומוסיפים שיש לאכול בחג גם דבש משום שנמשלה תורה לדבש וחלב כמו שנאמר "דבש וחלב תחת לשונך". הרמ"א (שם) מסביר שהוא לזכרון לשתי הלחם שהקריבו בחג השבועות, ולכן אוכלים שני לחמים, לחם אחד עם מאכל חלב ולחם שני עם מאכל בשר, ודוגמא לזה שלוקחין שני תבשילין לביל פסח זכר לפסח וזכר לחגיגה. המשנ"ב (שם) מביא בשם גדול אחד שביים קבלת התורה נבצר מעם ישראל לאכול בשר, וז"ל: "בעת שעמדו על הר סיני וקבלו התורה וירדו מן ההר לביתם, לא מצאו מה לאכול תיכף כי אם מאכלי חלב, כי לבשר צריך הכנה גדולה לשחוט בסכין בדוק ולנקר חוטי החלב ולמלוח הבשר ולבשל בכלים חדשים, כי הכלים שהיו להם מקודם שבישלו בהם נאסרו להם, על כן בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב, ואנו עושין זכר לזה ואוכלים מאכלי חלב בשבועות". בשו"ת ישא יוסף ח"ג סימן קי"ט הביא את דברי מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל להעיר על דברי המשנ"ב, דבגמ' שבת פ"ו ע"ב מובא דהכל מודים דבשבת ניתנה תורה, והרי בשבת לא היו יכולים לשחוט, וא"כ א"צ לטעם שצריך הכנה רבה, די לנו שלא יכלו לשחוט מחמת שבת, ומיישב שטעם המשנ"ב בא ליישב

גם את הדעה בפרקי דר"א שהתורה ניתנה ביום ו', וכ"כ הח"ח בליקוטי הלכות.

בספר מטעמים מביא טעם זכר לחלב ששתה משה רבינו, על פי דברי הגמ' סוטה י"ב ע"ב "אותו היום (שמשו רבינו הושם בתיבה על שפת היאור) ששה בסיון היה, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מי שעתיד לקבל תורה מהר סיני ילקה ביום זה, בו ביום החזירתו בת פרעה על מצריות רבות לינק חלב ולא ינק, עד שהביאו לו את אמו יוכבד וממנה ינק", ולכן אנו עושים פעולות להזכיר זכותו של משה רבינו שקיבל את התורה מהקב"ה ע"י מאכלי החלב בחג השבועות. הבאר היטב סימן תצ"ד כתב טעם משום שזכו ישראל לקבלת התורה ע"י שהמלאכים אכלו בשר בחלב אצל אברהם אבינו, וכך מובא בשיטה מקובצת בכורות ד"ו.

מובא בספה"ק שחלב אין מחזיקין אותו אלא בכלים פשוטים כלי חרס או זכוכית, דאם היו נותנים החלב בכלי כסף וזהב מיד הוא מתקלקל, כמו כן התורה מתקיימת רק במי שהוא שפל ועניו, אבל לא אצל עשיר וגם רוח, וכסימן לזה אוכלים מאכלי חלב ביום מתן תורה.

ענין אכילת חלב הוא בעצמו קשור לעצם לימוד התורה שקבלנו מסיני, כפי שמובא בגמ' עירובין נ"ד ע"ב עה"פ "דדיה ירווך בכל עת", למה נמשלו דברי תורה כדד, מה דה זה כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא חלב, אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהם מוצא בהן טעם, וכן אוכלים אנו מאכלי חלב בשבועות לומר לנו שאדם קודם כל יגהה בתורה, ואז בודאי ימצא בה טעם כמו התינוק שמוציא חלב מאמו.

אכילת קרעפלאך (בצק) ממולא עם גבינה

נוהגים לאכול בחג השבועות קרעפליך דהיינו עיסה עם שלש קרנות ממולאות בצק עם מאכלי חלב, על פי דברי הגמ' שבת פ"ח שאותו יום של קבלת התורה בשבועות היה משולש, וכפי שדרש גלילי אחד לפני רב חסדא - ברוך ה' שנתן תורה משולשת תורה נביאים וכתובים, לעם משולש כהנים לויים וישראלים, ע"י שלישי משה שהוא שלישי לאהרן ומרים, ובחודש השלישי.

בס' אמרי שמאי מביא שפעם בחג השבועות נכנס האדמו"ר מקוצק זצוק"ל לבית מדרשו, ומצא את החסידים אוכלים קרעפליך ממולאים בגבינה, הגיב בפליאה ואמר: בשבועות אוכלים קרעפליך, הרי אוכלים קרעפליך רק כשמכין. בהושענא רבה כשמכין את הערבות של ההושענות, בפורים כשמכין את המן, וביום הכיפורים שנותנים מלקות בערב יוה"כ, וענה האדמו"ר יכול להיות שאתם צודקים, כשאדם מקבל עליו עול תורה הוא מכה את היצה"ר שלו שרוצה לדחותו שלא יקבל עליו עול תורה, ולכן דווקא ביום מתן תורה, שאז מקבלים עלינו עול תורה ומכין את היצה"ר, לכן אוכלים קרעפליך ביום שבועות שיום זה הוא גם רמו להכאה, ויותר מזאת אם אין אדם משליך ממנו את תאוות העולם הזה לא יכולים לקבל את התורה, ומעין זה כתב הרמב"ם באגרותיו שאין אדם זוכה לתורה אלא א"כ הוא נותן גט פיטורין לעולם הזה.

פולמוס גדולי הפוסקים בזמן אכילת מאכלי חלב

מנהגים שונים מצינו לגבי מתי אוכלים מאכלי חלב בחג השבועות, יש נוהגין לאכול סעודה של מאכלי חלב לביל שבועות, ובסעודת היום אוכלים בשר. בס' משנת יעקב כתב סמך למנהג זה עפ"ד ספר מדרש פנחס לרבי פנחס מקורין זצ"ל וז"ל: "טעם לאכילת מאכלי חלב בשבועות, עפ"י הפסוק "ויעש שלמה משה לכל עבדיו", מכאן שעושין סעודה לגמרה של מצוה, ובשבועות גומרין מצות ספירת העומר ולכן עושין סעודה, ואם היו עושין סעודת בשר אין היכר אם לשם זה או לשם יו"ט לכן עושין מחלב, ומסביר המשנת יעקב שלכן יש מקום לעשותה לבילה תכף בגמר המצוה, ובס' ארחות רבינו ח"ב עמוד צ"ח מובא שכן נהג מרן הגר"י קניבסקי זצ"ל.

בשו"ת וישב משה ח"ב (זורג) סימן ק"ו כתב אף שיש חיוב שמחה ביו"ט, אבל לביל יו"ט אין חיוב שמחה דהיינו אכילת בשר, וכך משמע בשאגת אריה סימן ס"ח, אולם בעל דרכי תשובה ביו"ד סימן פ"ט מערער על מנהג זה וז"ל: "והנה שמעתי שיש שאינם רוצים למנוע מלאכול ביום בשר לכבוד יום טוב, ויחכמו שבליה אוכלים בסעודתם רק מאכלי חלב, ובסעודת שחרית אוכלים רק בשר, באמרם שבוה יוצאים ידי חובה לכל הדעות, אמנם גם מנהג זה לא יתכן, דאם כי בשאגת אריה מבואר שאין חיוב מן התורה בשמחה רק בסעודת שחרית של יום טוב, אבל לביל יו"ט שהשמחה אינה מהתורה רק מדרבנן, יש מקום להקל דע"כ אין חיוב לאכול בשר דווקא, ויכול לקיים סעודה לבילה בשאר מאכלים שנהנה מהם, אמנם בשערי תשובה סימן תקכ"ט מביא דברי המגן אברהם שגם לבילה הראשון של יום טוב יש חיוב שמחה מהתורה, ולפי האמור גם לבילה יש מצוה לאכול בשר, על כן נכון לפני יותר המנהג שקבלתי מרבתי ומאבותי הקדושים לאכול מאכלי חלב בעצרת תיכף אחר התפילה, וממתנינים שעה ויותר ואוכלים סעודת שחרית בבשר ויין, ובה יצא ידי חובה לכל הדעות".

בספר מועדים וזמנים להגר"מ שטרנבוך שליט"א חלק ז' סימן קי"ד גם חולק על מנהג של אכילת מאכלי חלב לביל שבועות, דהרי יש חיוב לאכול אכילת פת בשתי הסעודות ביום טוב, ולפיכך אם שכח לומר יעלה ויבוא חוזר, ומובא ברא"ש פרק שביעי במעדני יו"ט (שם) ששמחת יו"ט בפת הוא באופן שאוכל בשר ושותה יין יחדיו, אבל בפת בלא בשר אין שמחה. גם בשו"ת ושב הכהן סימן צ"ה כתב שיש חיוב לאכול בשר לביל יו"ט, ובשו"ת שיח צחק סימן רל"ד מעיר על מנהג זה של אכילת מאכלי חלב לבילה, דהרי מאכלי חלב מכבידים ומביאים השינה, ומאותו טעם אוכלים בערב פסח מאכלי חלב כדי שישן ביום ויהיה ניעור לבילה, והרי בחג השבועות יש חיוב להיות ניעורים לבילה כמובא בגמ' עפ"י הוזה"ק.



מנהג אכילת בשר בלילה ומאכלי חלב ביום

יש הנוהגים לאכול בסעודת ליל החג בשר, וביום אוכלים מאכלי חלב לקיים המנהג, אולם אין לעשות כן שהרי יש חיוב של אכילת בשר בחג השבועות, ואין להסתפק במאכלי חלב. בספר תורת חיים חולין פ"ג מצייין מקור לזה מגמ' חולין פ"ג שבארבעה פרקים בשנה מועיל קנין כסף, ולא צריך קנין משיכה בקניית בשר לצורך יו"ט, ואין המוכר יכול לחזור בו, ואחד מהם זה ערב חג השבועות, משמע שיש חיוב של אכילת בשר, וכן מובא בגמ' פסחים ס"ח ע"ב שרב יוסף הכין עגל משולש לחג השבועות.

המתנה בין אכילת בשר לחלב בחג השבועות

בפשטות צריך להפריד בין אכילת בשר לחלב בחג השבועות, כפי שנהוג להדר בכל השנה כמובא במשנ"ב סימן תצ"ד ס"ק י"ז. האחרונים כתבו שאם אדם ישן אחר אכילת בשר אפשר להקל בהמתנת שש שעות, והטעם לזה שהעיכול מהיר יותר וטעם הבשר מתבטל, וכ"כ בס' ויעש אברהם אות נ"א ובהגהות עטרת זקנים אות קנ"ה שהגה"ק מהר"א מטשענוב ז"ע השיב לשואלו בחג השבועות שאם אחרי אכילת בשר ישן בצהרים, ניתן לאכול חלב אפילו שלא עברו שש שעות. בס' ישא יוסף ח"ג סימן קכ"ט מביא בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל להקל בזה למעשה אחרי **אכילת בשר עוף** שהוא מדרבנן, ואחרי שינת קבע על מטתו כמה שעות [ולא זמן מועט כחצי שעה], ואז אין צורך להמתין ו' שעות, ומצייין שכ"כ בס' דעת קדושים (בוטשאטש) סימן פ"ט אות ב' (חיו"ד) כסברא זו וז"ל: "ועל ידי שינה בינתיים אולי ג"כ צד קולא שעכ"פ **די בפחות שעה או ב'**, דהיינו דאפשר להפחית עד שעתיים מזמן אכילת הבשר", אולם כתב לחדש מרן זצ"ל אם אוכלים בשר בהמה צריך להמתין שש שעות אפילו כשהולך לישון, ורק אם אוכל בשר עוף וישן כמה שעות יש להקל לאכול מאכלי חלב.

דבש בראי ההלכה והמנהג

מהו דבש

בלשון חכמים סתם דבש הוא דבש דבורים, כמובא במסכת עוקצין פ"ג משנה י"א "חלות דבש", ולכן הנודר הנאה מן הדבש מותר בדבש תמרים כמובא בנדרים כ"ג ע"א שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם, ובלשון בני אדם אין קורין לדבש תמרים דבש סתם אלא דבש תמרים. אולם כל דבר האמור בתורה הוא דבש תמרים, וכמש"כ רש"י בברכות מ"א ע"א ד"ה דבש, וכן מובא ברש"י בעירובין ד' ע"ב בד"ה כל דבש (עי' שו"ת הרדב"ז ח"ג סימן תקס"ב).

איסור הקרבת דבש דבורים במזבח

ראוי לציין מה שמובא בפרשת ויקרא פ"ב פסוק י"א "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנה אשה לה", וכתב רש"י "כל מתיקות פרי קרוי דבש", ויש לדון האם גם דבש דבורים אסור בהקטרה, ומענה לכך אנו מוצאים בפירוש שפתי חכמים (שם) שכתב להסביר דברי רש"י "כל מתיקות פרי קרוי דבש", וז"ל: "ממה שאמר בסמוך שמביאים ביכורים מתמרים ותאנים, 'קרבן ראשית קריתו אותם לה'", ואילו היה כל דבש לא תקטירו פירושו דבש דבורים, מהו שנאמר אח"כ קרבן ראשית וכו', כלומר אפילו מן הדבש, והרי ביכורים אינם באים מדבש דבורים, אלא ודאי כל **מתיקות פרי קרוי דבש**". וא"כ משמע במפורש שרק דבש של תמרים אסור להקריב במזבח ולא דבש דבורים.

ברכת דבש הזב מתמרים

מובא בגמ' ברכות ל"ח ע"א "האי דובשא דתמרי מברכין עליו שהכל". ז"א שאפילו הדבש שזב מתמרים מברכין שהכל אעפ"י שיוצא מגוף הפרי, ומסביר רב אשי (שם) "זיעה בעלמא הוא", ז"א שהדבש אינו נחשב חלק מהפרי אלא כמו לחלוחית היוצאת מהפרי, וביאר החכם צבי סימן כ' שאין פירושו שאין על המשקים את כל הדינים שיש על הפרי, שודאי פרי האסור באכילה אף המשקים היוצאים ממנו אסורים, אלא רצונו לומר שאין על המשקה שם פרי. התוס' ורבינו יונה והרא"ש פסקו דמברך על דבש תמרים שהכל, ולאפוקי מדעת הבה"ג דמברכין בורא פרי העץ, ומה שכתוב בגמ' שמברכין שהכל מדובר שנתן לתוכם מים. וכתבו הרשב"א והרא"ש שדברי הבה"ג שבלא תוספת מים אין מברך שהכל, הוא רק לגבי דבש הזב מהתמר מחמת שהתורה כינתה אותו בשם "דבש", וא"כ דרשו שההולך הפרי, ולא לגבי שאר מי פירות (עי' במרומי שדה שם). אולם הרמב"ם בזה הלכות ברכות פ"ח ה"ד כתב בסתם "דבש תמרים מברך עליו שהכל", ובטור או"ח סימן כ"ב כתב "דבש הזב מברך שהכל", ופירש הב"י דאפילו בזב מברך שהכל, וכך נפסק בשו"ע או"ח סימן ר"ב ס"ח "דבש הזב מתמרים מברך עליו שהכל".

כשרות הדבש

אע"פ שהדבורה בכלל שרץ העוף היא והיא אסורה, דבשה מותר, ואף שכל היוצא מן הטמא טמא כמובא בבכורות (ה' ע"ב), הותר הדבש היות והדבורים מלקטות את הצוף מהפרחים ומכניסות אותו לגופן ואין ממצות אותו מגופן, משא"כ חלב בהמה טמאה אסור כי החלב נוצר מגוף הבהמה מן האכילה, והרי הוא יוצא מגופה, והיוצא מן הטמא טמא. וכתב רש"י בבכורות (ז') שאוכלין מפרחי האילן, ומהן נעשה דבש במעיהן. בחידושי הגרי"ז כתב לציין את הרמב"ם (פ"ב ממאכלות אסורות) שכתב "שנעשה בפיהן", ואילו מדברי רש"י נעשה הדבש במעיהן, ומשמע מדברי הרמב"ם שלענין איסור יוצא אם היה דבש מתמצית גופן היה מועיל מה שהוא יוצא מפיהן, ולא צריך דוקא ממעיהן. אולם כתבו האחרונים לציין שהרמב"ם בפירוש המשניות במכשירין (פ"ו מ"ד) כתב דהדבש נכנס למעיהן ולא רק בפיהן.

האם השעוה מותרת

ויש לדון האם מותר לאכול השעוה שמייצרות הדבורים, ולכאורה משמע שרק הדבש אינו מתמצה מגופה של הדבורה, משמע שההיתר הוא רק על הדבש בעצמו ולא על כל מה שנמצא בכוורת, וא"כ לכאורה תהיה השעוה אסורה, הואיל והיא מיוצרת בגופה של הדבורה, אמנם מדברי הלבוש (יור"ד סימן פ"א) משמע שגם השעוה מותרת כמו הדבש בעצמו, וז"ל: "דבש דבורים אינו דבר המתמצה מגוף הדבורה אלא עשבים, שהרי מאכל הדבורה מהם יוצא הדבש מליחות, והדבורה יונקת אותו באכילתה מן העשבים ומכנסת הדבש לתוך גופה, ואח"כ מקיאה אותו לתוך הכוורת, והשעוה היא פסולת של אותה יניקה, הלכך דבש דבורים מותר". ולכאורה כך משמע מדברי הגמ' בשבת (כ' ע"ב) המתארת את השעוה "פסולתא דדובשא" (פסולת הדבש), כלומר כחומר הטפל לאחר הפקת הדבש מן הכוורת, וכן משמע מדברי הרמב"ם על המשנה (בע"ז פ"ב מ"ז) שהשעוה מותרת, דכתוב במשנה "אלו מותרים באכילה וכו' והדבש והדדננות", ומפרש הרמב"ם דובדננים החלות שבהן הדבש, וכן מפרש הברטנורא החלות שרודין מן הכוורת שבהן הדבש. בס' בדיקת המזון כהלכתה פרק ז' מביא בשם מרן הגרי"ז אויערבאך זצ"ל להתיר השעוה משום דהשעוה אינה ממין אוכלין, ואין שום אדם אוכלה בתור אוכל, והוא כעפר או סיד יבש, ואף אם יש שמוצאים אותה כדי להוציא ממנה דבש, אין זה אלא כמו שמוצץ עצים ואבנים להוציא מהן טעם הבלוע, דבדואי אינם נעשים אוכל מחמת זה. (וכן מובא בקובץ מהרד"ן ' בשם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל והגר"ש וואזנר זצ"ל). ולענין כשרות דבש המלכות יש לדון היותו וזמון המלכות מקורו מהדבורה, שלא כמו הדבש הרגיל שמקורו מצוף ופרחים.

יין שעירבו בו דבש או סוכר האם אומרים עליו קידוש

מובא בגמ' ב"ב פ"ז ע"א "אמר רב אין אומרים קידוש היום אלא ביין הראוי לינסך על גבי המזבח", ונחלקו הראשונים בדין זה, דעת הרמב"ם הלכות שבת פרק כ"ט הלכה י"ד דהגמ' באה למעט גם יין מבושל ויין שנתנו בו דבש דפסול לנסכים, אולם הראשונים בב"ב (שם) חולקים על זה וסוברים דיין מבושל ויין שנתנו בו דבש לא נשתנה לגרעיותא, ואדרבה ניתוסף מעלה וחשיבות בתוך היין ע"י הבישול וע"י שנתנו בו דבש, ומה שרב אומר שצריך להיות יין שראוי לנסך ע"ג המזבח רק אם נשתנה מחמת גרעיותא, אולם לגבי הקטרה נאמר "כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה", אפילו שלא נפסל מחמת חסרון גוה"כ שדבש אי אפשר להקטיר ממנו. וכ"כ הרשב"א בתשובה ח"א סימן כ"ד והריב"ש בתשובותיו סימן י' והר"ן בפסחים כ"ב ע"ב והרמב"ן ב"ב פ"ז ע"ב. וראיה לכך מציינים הראשונים דברי הירושלמי שבת פ"ח ה"א לענין ד' כוסות מהו לצאת בקונדיטון, ונפסק שיוצאין יד"ח בזה, והרי הקונדיטון יש בו דבש כמובא בפסיקתא דרב כהנא (פסקה י"ב) "מה קונדיטון יש בו יין דבש ופולפלין", וכיון שיוצאין בו לד' כוסות משמע שמקדשין בו, שהרי ביום הראשון אומרים על הכוס קידוש. ולכאורה אין זה תואם מה שהבאנו לעיל מהשפתי חכמים שאיסור הקרבת דבש למזבח הוא רק דבש מפרי, אבל מדבש דבורים לא נאמר איסור זה. וכתבו להעיר גדולי הפוסקים לדברי הרמב"ם הרי דבש אסור להקטיר ע"ג המזבח, א"כ גם היין שנתערב בו דבש אסור לקדש בזה, וכן יינות שלנו שרגילין לערב בזה סוכר יהיה אסור לקדש, והרי בשו"ת הלכות קטנות ח"א סימן רי"ח ובח"ב סימן נ"ט כתב דסוכר דינו כדבש, והנותן סוכר ע"ג הקרבן עובר משום כל שאור וכל דבש, וא"כ היינות שלנו לדעת הרמב"ם פסולין לקדש עליהן כיון דנותנין בזה סוכר, ולא מועיל בזה ביטול ברוב כיון דפסק הרמב"ם בפ"ה מהלכות איסורי מזבח דשאור ודבש אסורין בכל שהוא, וכן אסור לקידוש. וכן מובא במשנ"ב סימן ר"ע ס"ק כ"א בשם הפרי מגדים דלהרמב"ם אם נותנים סוכר ביין יש להחמיר, ופוסל גם דבש כל שהוא. אולם יש לציין דהרמ"א בסימן רע"ב ס"ח פסק דהמנהג הוא לקדש ביין אפילו יש סוכר ביין, אפילו יש לו יין אחר רק שאינו טוב כמותו, וכ"כ בשו"ע הרב (שם) ס"ט. בשו"ת מנחת יצחק ח"ט סימן כ"ו כתב דאף לדעת הפמ"ג שדרכו להחמיר כמו דעת הרמב"ם, אם שמים סוכר ביין הוא רק לחומרא, אבל להלכה מקדשין, והיות שבמדינתנו אין עושין יין רק אם נותנים בו סוכר ואי אפשר בענין אחר.

מובא בשו"ת תשובות והנהגות ח"א סימן כ"ג שמרן הגרי"ז מבריסק זצ"ל החמיר לעצמו וחיפש יין נקי ללא סוכר כדי לצאת שיטת הרמב"ם, עם כל זה נראה דאף שיש מקום לצאת ידי הרמב"ם, הרי מעיקר הדין צריך יין טעים לשתותו, שבלאו הכי ראוי לפסול משום "הקריבהו נא לפחתך", וא"כ ביינות שלנו שצריך תערובת להטעימם ראוי לדקדק בזה שמעיקר הדין צריך יין ערב לשתותו, ואם שותה יין בלא סוכר צריך שיהיה ערב דווקא שזה מעיקר הדין, ולא יהיה בכלל "הקריבהו נא לפחתך". בשו"ת אז נדברו ח"ב סימן ג' כתב שבזמנינו שמוסיפים את הסוכר כבר מתחילת עשיית היין, אין זה מוריד מאיכות טעמו, אלא אדרבה הר"ז מוסיף שבה בטעמו, ומותר לכתחילה לקדש עליו גם לשיטת הרמב"ם. וראוי לציין שבשו"ת תשב"ץ ח"א סימן פ"ה כתב דמש"כ הרמב"ם לפסול יין שנתערב בו דבש, היינו רק בקידוש היום ולא בשאר כוסות של ברכה, ובשאר כוסות של ברכה כשר לכתחילה לברך על יין שנתנו בו דבש.

ביאור הפסוק שדברי תורה "מתוקים מדבש"

"הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים", כתב מרן החפץ חיים זצוק"ל בהקדמתו לספרו "לקוטי הלכות" על סדר קדשים, וז"ל: "ידוע שיש בטבע הדבש כח המתיקות גדול עד שאם יפול בזה איזה דבר לחם או בשר וכדומה וישתהה בה שיהיה רב, במשך הזמן יתהפך הלחם והבשר לדבש גמור, והנה לפי רוב הפוסקים אפילו אם נפל בה דבר איסור חוזר להיות היתר גמור (כוונתו לדברי הרא"ש בפ"ו דברכות סי' ל"ח ורבינו יונה בברכות דף ל"א בדפי הרי"ף), וזהו שאמר שחכמת מתיקות

התורה הוא גדול הרבה יותר מדבש ונופת צופים, דהיינו אם אדם שוקד על התורה ומתדבק בה כראוי, אפילו אם טבע נפשו היתה מתחילה רע מאוד, כח התורה מטרתו ומקדשתו ונהפך להיות איש אחר ממש, וזה מש"כ באבות ומכשרתו להיות צדיק חסיד ישר ונאמן". בחידושי של מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל על בכורות (ו' ע"ב) מביא בשם האחרונים שהסבירו דמש"כ הראשונים דיש בכח הדבש להתיר הנופל בו לדבש גם חתיכת איסור, היינו דוקא בחתיכת נבלה, אבל כשנופל בו דבר שלם אין בכוחו לבטלו במציאות ולהחזירו לדבש. (כוונתו לדברי הרשב"א סי' קע"א דדוקא חתיכה שנפלה לדבש ולא בריה). וע"ז המליצו את הפסוק "ומתוקים מדבש ונופת צופים", דהתורה מתוקה היא מדבש, דבש יש בכוחו להפוך לדבש רק חתיכה ולא דבר שלם, והתורה יש בכוחה להפוך את כל האדם לאדם השלם. ואפשר לבאר בפשוטו עפ"י מש"כ במשלי (כ"ה כ"ז) "אכול דבש הרבות לא טוב", וכתב במצודות שם דבש רובו רע ומיעוטו יפה", ומובא במשלי (כ"ה ט"ז) "דבש מצאת אכול דיין פן תשבענו והקאותיו", דהיינו שאין להרבות בדבש שלא יזיק לו, ולפ"ז אפשר לומר שלימוד תורה כמה שמרבים בה היא עריבה יותר לאדם, אין קדושת שביעית נוהגת בו, אעפ"י שהדבש נוצר מצוף פירות ופרחי משא"כ דבש אדרבה ההיפך הוא שרובו מו"ק ורק מיעוטו יפה.

אכילת דבש בחג השבועות

את מאכלי החג בחג השבועות נוהגים לאכול עם דבש, רמזו לתורה שניתנה ביום זה אשר נמשלה לדבש וחלב, כמו שדרשו חכמים בחגיגה י"א ע"א עה"פ "דבש וחלב תחת לשונך", וכ"כ הכל בו ובס' סדר היום הלכות שבועות. דבש דבורים שנוהגים לאכול בשבועות משנת השמיטה אין קדושת שביעית נוהגת בו, אעפ"י שהדבש נוצר מצוף פירות ופרחי שביעית, כמובא בס' כרם ציון הלכות שביעית עמ' נ"ח.

אכילת דבש מועלת לזכרון

מובא בספר סגולות ישראל (מערכת ז' אות ל"ה) בשם ספר תולדות אדם, סגולה לזכרון שיאכל אדם דבש דבורים בכל יום על לב רך.

לימוד ואכילה ושתיה בחג השבועות

מובא בגמ' פסחים ס"ח ע"ב ובביצה דף ט"ז ע"ב "רבי אליעזר אומר אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה [דהיינו שאין מצוה מסוימת לאכול ביו"ט], רבי יהושע אומר חלקו חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש וכו', אמר רבי אלעזר הכל מודים בעצרת (בחג השבועות) דבעינן נמי לכם". וכתב רש"י שישמח בו במאכל ומשתה להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שניתנה בו תורה.

וכתב המהרש"א להעיר דאעפ"י שכתוב ושמחת בחגך, מ"מ סבר ר"א דגם בלימוד התורה אפשר לקיים מצות שמחה ככתוב "פיקודי ה' ישרים משמחי לב", ומה דכתוב אין שמחה אלא בבשר ר"ל אין שמחת אכילה רק ע"י בשר. בהסתמך ע"כ "פיקודי ה' ישרים משמחי לב", נפסק ביו"ד סימן שפ"ד סעיף א' שלאבל ר"ל אסור ללמוד תורה משום שהתורה משמחת לב, גם האיסור ללמוד תורה בתשעה באב כמובא בשו"ע או"ח סימן תקנ"ד מתבסס על הפסוק הזה שדברי תורה משמחי לב. כעין דברי המהרש"א כתב השאגת אריה בסוף סימן ס"ט דלר"א אפשר לקיים שמחת יו"ט בלימוד התורה, מיהו לא מטעמו של המהרש"א אלא **דשמחתו הוא במה שמקיים ע"י לימוד התורה המצוה החביבה ושקולה לפני המקום כנגד כל המצוות**, וע"כ נקט השאגת אריה דנשים שאינן במצות תלמוד תורה אינן יכולות לקיים מצות שמחת יו"ט בת"ת, אולם המשכנות יעקב בס' קהלת יעקב מועד קטן דף ח' ע"ב כתב חידוש גדול, דפשוט שאי אפשר לקיים מצות שמחת יום טוב בלימוד תורה שהרי אין שמחה אלא בבשר ויין, ומה שר"א אומר כולו לה' היינו בזה"ז שא"א לקיים מצות שמחה מכיון שאין לנו בשר קרבנות.

בס' אשל אברהם כתב לפרש דברי הגמ' שלא לאדם אחד נכונו הדברים האלה אלא לשני סוגי בני אדם, מי שתורתו אומנתו וכל ימי החול תחסר נפשו מטובה ביו"ט אוכל ושותה, אבל מי שלא מחסר נפשו מטובה כל ימות החול וכל ימיו כחגים ביו"ט כולו קודש לה', ובס' מאור ישראל כתב אסמכתא לדבריו מדברי המאירי שבת דף ק"ח "מצות עונג שבת גדולה היא מאד, ובירושלמי אמרו במה מענגו, מר אמר בשינה ומר אמר בת"ת, שהתלמוד שהוא יגע ושונה כל השבוע **מקיים עונג שבת בשינה כדי שלא ילאה שכלו יותר מדי**, אבל בעל הבית שעוסק בעסקיו כל ימות החול ראוי לו להתעסק מעט בתלמוד תורה בשבת דרך עונג, כן יש לפרש זאת לגבי יו"ט".

בחידושי רבינו דוד פסחים ס"ח כתב דמה שהגמ' אומרת שלר"א הכל מודים בשבועות דבעינן ג"כ לכם משום יום שניתנה בו תורה, וז"ל: "אי אפשר לפרש שיהיה זה מדין הכתוב, שהרי לא מצינו שפירש בו הכתוב כלום, אלא שהוא מדברי חכמים [וכ"כ בעל המאור] שהכל חייבין לשמוח ביום שניתנה בו תורה **כדי לראות את עצמו שהוא שמח במתן תורה, ואינה עליו כעול על צוארו**, ואינו מראה עצמו שמח אלא באכילה ושתיה, כענין שאמרו בתשיעי של ערב יום כיפור שהאוכל ושותה מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי, שחייב הוא לראות את עצמו שמח בכפרת עונותיו, ואף ביום מתן תורה כדי לראות את עצמו שמח בכפרת עונותיו.

בשו"ע ר"ס תקכ"ט נפסק כרבי יהושע דמצות יו"ט לחלק חציו לבית המדרש וחציו לאכילה ושתיה, והרמב"ם בפ"ו משביתת יו"ט הלכה י"ט כתב את הסדר איך יחלק היום, ומשמע שצריך חצי ממש, אולם הפרי מגדים בסימן רמ"ב בא"א סק"א כתב דחציו לאו דווקא, וה"ה רוב לה' ומיעוט לכם או להיפך, והעיקר שיהא שניהם. אולם מדברי המשנ"ב בסימן תקכ"ט משמע דחציו ממש, דכתב דיש לגעור בחזנים המאריכים **יותר מחציו של יום**, וכתב בס' שלמי תודה סימן ו' דשבועות צריך להזהר לקיים החציו לה' ביום, כי במה שלומד רוב הלילה אין זה מצטרף לדינא דחציו לה', דדין חציו לה' ולכך הוא על היום דווקא. אולם במועדים



וזמנים ח"ז סימן קי"ב כתב אחרת, דבשבו עסקך לילה ליום ועסק כל הלילה בתורה דיצא ידי חציו בלילה, לפי שעיקר מצות שמחה הוא ביו"ט, וחז"ל חלקו את היום חציו לכם וחציו לה' משום שבדרך כלל אדם ישן בלילה, אבל בשבועות שכבר עסק כל הלילה בתורה יכול לעסוק ביום יותר בלכם [אולם קצת צ"ע, דלכאורה התורה ניתנה ביום ולא בלילה, א"כ צריך להמחיש את החציו לה' בשבועות ביום, דהרי התורה ניתנה ביום]. בשאגת אריה סימן ט"ט מעיר למה צריך הפסוק עצרת תהיה לכם, תיפ"ל משום מצות שמחה דושמחת בחגך, ומתוך אילולי הפסוק עצרת וכו' היינו חושבים שמועיל בין מעט להרבה, וזה משמע הפסוק חציו לה' וחציו לכם.

כתב הרמב"ם בפ"ו מהלכות יו"ט הי"ט וז"ל: אע"פ שאכילה ושתייה במועדת מכלל מצות עשה, לא יאה אוכל ושותה כל היום כולו אלא כך היא הדה, בבוקר משכימים כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללים וקורין בתורה, וחוזרין לבתיהם ואוכלים, והולכין לבתי מדרשות ושונין עד חצי היום", וכתב להעיר הגר"ב זולטי זצ"ל בקובץ זכרון בית דוד ויבלחט"א הגר"ב דפובסקי שליט"א בס' בד קודש (מועדים), דמה דקורין ושונין עד חצי היום, הלא אין זה דין ודת בהלכות יו"ט, והרי בכל יום יש מצות והגית בו יומם ולילה, אלא שבי"ט החידוש שמחצי היום ואילך ועד הלילה אוכל ושותה, אבל מה שבשאר היום הוא צריך להגות בתורה הרי זה מדין כל יום ולא דת יו"ט, זאת אומרת שמשמע מדבריו שגם בחציו לה' שחייב ללמוד הוא מדין שמחת יו"ט, ולא מדין חיוב ת"ת הכללי שיש בכל עת ובכל זמן אלא מעיקר דין שמחת יו"ט, ונ"מ לדינא יהיה דבגמ' מועד קטן ד"ט אמרו דהחיוב הזה נדחה מפני מצוה שאי אפשר לעשות ע"י אחרים, אך אם הוא מדין שמחת יו"ט הרי זה חיוב גמור, ואינו נדחה מפני מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, וכמו בכל המצוות שאינם נדחים מפני כן. הגר"ב צ"ע זולטי מציין את דברי המאירי בשבת ד"ט שהקשה למה מפסיקין מת"ת לק"ש, הרי ק"ל דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ומציין ירושלמי דבת"ת אין משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, כיון דעיקר מצות ת"ת הוא ע"מ לעשות, ואיך יפקיע הלימוד את המעשה, א"כ זה נאמר רק לגבי מצות ת"ת של כל יום, אבל בת"ת ביו"ט כיון שהוא גם ממצות יו"ט דבעינן חציו לה', הרי זה ככל מצוה אחרת שעוסק במצוה פטור מן המצוה, ונמצא שבי"ט אין מפסיקין מת"ת לעשיית המצוה (עי' משנת יעבץ אור"ח סימן ס"ח ואבן העזר סימן א').

בשו"ת בנין שלמה להגאון רבי שלמה הכהן מוילנא זצ"ל סימן ל"ו כתב לפרש דברי הגמ' בפסחים "הכל מודים דבשבת בעינן נמי לכם, מ"ט וקראת לשבת עונג", והוא עפ"י שכתוב בשאליות דר"א גאון בריש פרשת בראשית "דמחייבין בית ישראל למינח ביומא בשבתא ולהתענג בו, משום דכד בריא הקב"ה לעלמא בשתא יומי ונח ביומא דשבתא, וברכיה וקדשיה כאינש דבני ביתי, וכד מצבית ליה וגמר ליה לעבידתא עביד הילולא חד יומא, כדאמרי אינשי הילול בתי דכתיב "ויכל אלוקים ביום השביעי", ואמר להו נוחו בינמא דשבתא כי היכי דנחי ביה אנא, ואסור לאעינו ביה אלא מבעי לבר ישראל לאענוגי ביה במיכלא ובמשתא", ולכן הכל מודים דבשבת בעינן לכם דכתיב וקראת לשבת עונג, והיינו משום דהוא יום חינוך הבית דנגמר העולם, וביום חינוך הבית רגילין לעשות יום טוב, ולכן ציוה הקב"ה לעשות בו ביום השבת, וממילא בעינן לכם דאין שמחה אלא באכילה ושתייה. ולפי"ד אפשר לומר דכמו שעושין חנוכה הבית בגמר הבית יום שמחה ועושים סעודה, כמו"כ בחג השבועות התורה ניתנה והוא כעין סיום, ולכן הכל מודים דבעצרת צריך ג"כ לכם (עי' מג"א סימן תצ"ד סק"א, עונג יו"ט ס"ס מ"ד ומנחת חינוך מצוה ש"ט).

הרוקח בסיומן רצ"ה כותב וז"ל: "לא מצינו שלמי ציבור כי אם בעצרת, ע"כ אסור להתענות ביום עצרת אפילו אם מתענה בכל יום, על כן צריכין ישראל לשמוח שמוחל להם הקב"ה עונותיהם", וכך משמע בירושלמי ראש השנה פ"ד ה"ח, וכתב לפרש הגר"י ענגלי בגליוני הש"ס בפסחים דף ס"ח שעפ"י דברי הרוקח זה הביאור בגמ' הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מ"ט יום שניתנה בו תורה, והיות זה יום שנמחלין בו העוונות ושמוחים ביום הזה, ע"כ אסור להתענות בחג השבועות (ודלא כרש"י שלמד להראות שנוח ומקובל יום זה הואיל וניתנה בו התורה).

יש שכתבו עפ"י דברי הגמ' בשבת פ"ח ע"ב בטענת המלאכים אשר אמרו (תהלים ח', ב') "ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים", פירוש ולא על הארץ, אמר לפניו רבש"ע תורה שאתה נותן מה כתוב בה, וכן מיד הודו לו שנאמר ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ, ומבואר דבזכות שיש לישראל גוף ושיין אצלם עניני התורה לכן נצחו את המלאכים, ולכן צריך לתת לגוף אשר צריך לו, וגם משום הכרת הטוב שבזכותו זכו לקבל את התורה לקיים שמחת יו"ט במאכל ובמשתה, ושבזה חביבות התורה מה שעושים כן ביום שניתנה התורה.

מנהגי חג השבועות כזכר לשתי הלחם

אכילת מאכלי חלב בחג השבועות

כתב הרמ"א בסימן תצ"ד ס"ג: "ונוהגין בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות", ובשו"ע הרב סימן תצ"ד סעיף ז' כתב "ונוהגין בכל המקומות לאכול מאכלי חלב ביום א' דשבועות, ומנהג אבותינו תורה היא", וכ"כ המג"א (שם) סק"ו.

והנה הרמ"א (שם) כתב שכשם שנוהגין בכל מקום שלוקחים בליל פסח שני תבשילין זכר לפסח וזכר לחגיגה, כך אוכלים מאכלי חלב ואח"כ מאכלי בשר, וצריכים להביא עמהם ב' לחם על השלחן שהוא במקום המזובה, ויש בזה זכרון לב' הלחם שהיו מקריבים ביום הביכורים, וכ"כ במטה משה סימן תרצ"ב. והיוצא מדברי הרמ"א שהשני הלחמים שמביאים לשלחן הם זכר לשני הלחם, וכ"כ המג"א "וזכרון לב' הלחם, וא"כ היו של חטיף דוגמת שתי הלחם".

המשנ"ב כתב להסביר את דברי הרמ"א וז"ל: "ר"ל כשם שבפסח עושין זכר לקרבן, כך אנו צריכים לעשות בשבועות זכר לשתי הלחם שהיו מביאים, ועל כן אוכלים מאכלי חלב ואח"כ מאכל בשר, וצריכים להביא עמהם שתי לחמים, דאסור לאכול בשר וחלב מלחם אחד ויש בזה זכרון לשתי הלחם". ולכאורה היה אפשר לפרש דברי הרמ"א שבעצם אכילת חלב ואכילת בשר מקיימים זכר לשתי הלחם, דכיון שאוכלים שני מינים נפרדים זה מזה לגמרי בשר וחלב, זה כמו ב' תבשילין שאוכלים בליל הסדר וזוהו וביצה שהם ב' נפרדים זה מזה, אולם מלשון המשנ"ב הנ"ל משמע לא כך, אלא שקיים המנהג הוא רק בשתי הלחם שמביאים לשלחן, ולא במאכלי החלב והבשר עצמם, ומה שכתב הרמ"א "כמו שני תבשילין" הוא רק להוכיח שצריכים לעשות בשבועות זכר לשתי הלחם.

וכך משמע בשו"ת אגרות משה אור"ח חלק א' סימן ק"ס דמש"כ הרמ"א פשוט שאין כוונתו שגם כאן צריך שני תבשילין, דלכאורה יספיק באכילת מאכלי חלב ובשר, וזה נחשב מספיק זכרון לשתי הלחם, ולפי"ד אין צריך לעשות זכר נוסף בהבאת ב' לחמים לשלחן, אלא דבא להוכיח שעושין זכר לקרבנות, לכן צריך לנהוג גם בשבועות זכר לשתי הלחם לאכול שני לחמים, ואולם עדיין קשה מדוע צריך לאכול בשר וחלב ולא מספיק בהבאת שני לחמים, ד"ל שצריך שיהיה היכר לכך שהם שנים, והיינו משום שאסור לאכול ביחד, ועוד דלכל יום טוב צריך לבצוע על שני לחמים ואין היכר. ולפי"ד יוצא שאם אוכלים רק מאכלי חלב ובשר ללא לחם אין יוצאין ידי חובת המנהג, שהרי חסר הזכרון לשתי הלחם.

לפי הסברו של המג"א (שם) שמחת שצריך לאכול מאכלי חלב, ואח"כ מחוייב לאכול בשר בחג השבועות, בהכרח צריך לאכול שתי לחמים, והוא מדין הלכות בשר בחלב, יובן מש"כ המג"א (שם) שצריכים להזהר בחששות דבשר וחלב, וז"ל: "ולכן נהגו לאפותו לחם עם חמאה, דאז בודאי יצטרך להביא לחם אחר לאוכל עם בשר", וע"ש במחצית השקל שכתב דאע"ג דאין לשין עיסה בחלב שמא יבוא לאכלו עם בשר, ואינו ניכר שהוא מאכל חלב, מ"מ ככה"ג מותר כמש"כ ביר"ד סימן צ"ו דהוי דבר מועט, וגם יש בו שינוי צורה.

אפיית לחם ארוך ולו ארבעה ראשים

נוהגין לאפות לכבוד חג השבועות לחם ארוך ולו ארבעה ראשים, יש כמה טעמים לכך. החיד"א בספרו לב דוד כתב דהיות והתורה נקראת לחם, וכתוב "ארוכה מארץ מדה", ולזה עושים לחם ארוך שרומז לתורה ארוכה ורחבה, ובו ד' ראשים כנגד פרדס (פשת רמז דרש סוד) שהתורה נדרשת בהם. ועוד טעם מובא באחרונים דהוא כנגד ארבעה שמות שיש לחג השבועות, עצרת, חג הביכורים, חג השבועות, חג הקציר. אולם בס' כל בו סימן נ"ד כתב דהוא זכר לשתי הלחם דקרב בעצרת, דהיינו שלשתי הלחם יש ארבע קצוות.

הכנסת ספר תורה בחג השבועות

אמרו חז"ל במסכת מנחות דף ל' ע"א על מי שאינו מסתפק בלקיחת ס"ת מן השוק, אלא כותבו בעצמו, דמעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני. ופירש הנימוקי יוסף (שם) וז"ל: "כתב הוא בעצמו או שכר סופר שכתבו, וטורח בתיקון הקלפים ולסבול עול הסופר עד שנכתב, כאילו קיבלו מהר סיני, שיש למדת רחמים לומר כמו שטרח טורח זה, כן היה טורח ללכת במדבר כדי לקבל תורה מהר סיני וכו'".

מצינו בספרי הפוסקים שהרבו במעלת הנותן ספר תורה בחג השבועות, וכמש"כ הברכי יוסף אור"ח סימן תצ"ד ס"ק י"ב בשם בעל עוללות אפרים (מחבר כלי יקר עה"ת) ח"ב סימן קמ"א וז"ל: "הנותן ספר תורה חדש לביהכ"ס בעצרת כאילו הקריב מנחה חדשה לה' בזמנה", וכן מובא דבריו בשערי תשובה סימן תצ"ד סק"ז. הרי שראו חכמים ביחס לכתובת ספר תורה והכנסתו ענינים של רציני מידותיו של הקב"ה, הנה אומר הטורח שטורח אדם עם ספר תורה מהוה ביטוי גדול לרצונו ולהשתדלותו ולהתקרב להקב"ה, מעין הנאמר באבותינו "וקרבנו לפני ה' סיני", ובכך נחשב הוא "כאילו הקריב מנחה לה'". וכ"כ בס' מועד לכל חי סימן ח' אות ז'.

כתב בס' מנחת אהרן עניני חג השבועות פ"א להסביר שייכות מצות שתי הלחם למתן תורה, וכמו"כ מצות שתי הלחם למצות ספירת העומר, והוא שכאשר יצאו ישראל ממצרים יצאו מטומאת הגילולים שלה ע"י עשיית פסח שאכלו על שלחן אביהם, ומשם והלאה התחילו מ"ט ימי הטהרה שהם כדי להתקרב ולקבל את התורה, ויום החמישיים הוא השלמת הטהרה, והוא יום מתן תורה שנתנו שני לוחות התורה, וכנגד זה ציוה השי"ת להביא את קרבן היום שהוא שתי הלחם שהוא לחם התורה שנאמר "לכו לחמו בלחמי" (משלי ט'), וכ"כ בעל הכלי יקר בפרשת אמור (כ"ג ט"ז) בביאור מהות הקרבן של שתי הלחם "הקרבנתם מנחה חדשה לה'" סימן ליום מתן תורה, כי התורה צריכה להיות חדשה אצל האדם בכל יום כאילו היום קבלה מהר סיני וכו', ועל כן אין יום נתינתה מבואר בתורה יותר ממה שנתנו בהבאת מנחה חדשה, להיות שהתורה מנחה חדשה בכל יום ויום, ולכן זהו הטעם ששתי הלחם הם חמץ דווקא, משום שיצה"ר נמשל לשאור, ובמקום שתורה מצויה אין יצה"ר יכול להזיק, ולכן קרבן שתי הלחם רומז לתורה. וזמ"ש בעל עוללות אפרים (דהוא חיבורו של הכלי יקר) דהנותן ס"ת חדש לביהכ"ס בשבועות כאילו הקריב מנחה לה' בזמנה, דהיינו שהכנסת ס"ת מבוסס על יסודו הנ"ל שהמנחה החדשה של שתי הלחם הוא סימן לתורה שמתחדשת בכל יום.

בשו"ת אפרקסתא דענייא כתב לבאר דברי העוללות אפרים דהנותן ס"ת בחג השבועות כמקריב מנחה חדשה לה', היינו דהוא כמקריב מנחת ביכורים בעצרת, וע"י מסכת ביכורים פ"ג משנה ג' וד', וכוונת דבריו דהרי עתה הספר תורה הוא חדש ודינו כדין ביכורים, והיינו "מנחה חדשה", וא"כ כשמביא את הס"ת הזה בשבועות יש שתי מעלות, דהוא עת קבלת

התורה, וגם הוא כמנחת ביכורים שהוא ס"ת חדש, שזמן דבר זה הוא גם בשבועות, וזה שאמר "בזמנה", וב' דברים אלו של עצרת וביכורים קשורים בספר התורה הזה שמביא עתה (עי' שו"ת דברי יציב להאדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל חיו"ד סימן ק"ע).

אולם ראוי לציין דבזמננו אין נוהגים להכניס את הס"ת בחג השבועות עצמו אלא אחד מימות החול הסמוכים לחג השבועות, דדבר זה היה נהוג בשנים קדמוניות, אבל בזמנינו דעושים הכנסת ס"ת ברוב עם והדרת מלך בתופים ובמחולות ולפידים של אש, וזהו כבודה של תורה, ודבר זה אי אפשר לעשות בחג השבועות, לכן נכון להביאו סמוך לחג השבועות, ובכך מספיק שיחשב כאילו הקריב מנחה חדשה לה'. (עי' בס' מועד לכל חי מהגר"ח פלאגי סימן ח' אות ל"ז).

הרמב"ן בפרשת אמור רמז בשתי הלחם למתן תורה, משום ששתי הלחם הם באות חמץ שהוא קרבן תודה, וז"ל: "והנה בחג השבועות שהוא יום מתן תורה יבוא הקרבן בדין תודה, כי הוא יום העצרת, והמשכיל יבין". וכוונתו שהתורה היא הקרבן הראוי ביותר למתן תורה, משום שהחסד הגדול ביותר של השי"ת לאדם הוא שניתנה לו תורה.

שתי הלחם מחיטים ולא משעורים

כאשר נתבונן נראה שיש הבדל גדול בין הקרבת העומר ממחרת יום א' של פסח, לבין הקרבת שתי הלחם בחג השבועות, והוא דחכמינו ז"ל קבעו בגמ' מנחות ס"ח ע"ב ופ"ד ע"א שהקרבת העומר היתה משעורים ולא מחיטים, לעומת זאת שתי הלחם היה בא מן החיטין, ויותר מאז ששעורים הם מאכל בהמה כדמשמע בגמ' פסחים ג' ע"ב, וחיטים מאכל אדם, ונראה דלא רק מפני שכך מתאים שיהיה מבחינת עונות השנה שבפסח מבשילות השעורים ובשבועות החיטים, א"כ יש לדעת מדוע עומר בא משעורים ושני הלחם מחיטים, והמקרא אומר דרשני.

ומצאתי שכבר עמד ע"ז בס' שיחות מהגר"ש פינקוס זצ"ל (עניני חג שבועות), והוא שקרבן העומר בא משעורים מאכל בהמה, זהו ממש הסוגיא של ספירת העומר, חג הפסח הוא מוגדר כלידה של עם ישראל, ביום הראשון של פסח אנו זוכים למדרגת עצומות, היהודי דומה בשעה זו לתינוק במעי אמו שמלמדים אותו את כל התורה כולה, אך לאחר מכן הוא צריך להתחיל מחדש, כאשר מסתיים היום הראשון של חג עלינו להתחיל לבנות את עצמנו, ולשם כך אנו מקריבים את קרבן העומר הבא משעורים מאכל בהמה, דהיינו כאשר היהודי מתקרב לפני השם יתברך את מאכל הבהמה שלו, פירושו שהוא מתנתק מהבהמיות ואז העליה הרוחנית פתוחה לפניו, ואז יכול להתחיל לספור יום אחד אחרי השני ללא הפסקה, וזו המהות של ספירת העומר בניית עולם הרוחני, ואחרי שמגיעים בסוף תהליך הבניה בחג השבועות מקריבים את שני הלחם שעושים מחיטים מאכל אדם, אם מקריבים את מאכל הבהמה מתעלים להיות אדם, ומשם מתעלים עוד להקריב גם את המאכל אדם (עי' בס' אלה הדברים פרישת אמור משכ"ז). יש שכתבו שבפסח סמוך ליציאת מצרים עם ישראל היה עדיין במדרגת בהמה שנמשלה לשעורים, ובשבועות שאנו מקבלים את התורה אנו במדרגת אדם שמאכלו בעיקר חיטים ולא שעורים, ולכן בפסח אנו מביאים קרבן שעורים בהתאם למדרגה, אז מדרגת בהמה כל עוד לא ניתנה תורה, משא"כ בשבועות שקיבלנו את התורה והתורמנו למדרגת אדם אנו מביאים קרבן מן החיטים שהוא מאכל אדם. (עי' שפת אמת ויקרא תר"נ).

אמירת "אקדמות" בחג השבועות

מימי עולם ושנים קדמוניות נהגו כל קהילות אשכנז שביים א' של שבועות העולה ראשון לתורה אומר ברכת התורה, וקורא החזן פסוק ראשון, ואח"כ אומר הפיוט "אקדמות מילין", מקור למנהג זה מובא במהרי"ל הלכות שבועות וז"ל: "בשבועות אומרים הדיברא אקדמות מילין אחר סיום פרק ראשון דקריאת התורה שהוא בחדש השלישי, וכן אמר ר' אברהם ב"ר נתן הירחי אחר שקראו פסוק "וידבר אלוקים" וכו', ביום ב' של שבועות קוראים "אתא ודוגמא", או "יציב פתגם" אחר פסוק ראשון של הפטרה, אבל בין ברכה לקריאה אין אומרים דהוי הפסק".

מחברו של פיוט זה הוא רבי מאיר בר יצחק ש"ץ מעיר ווירמישה [פייטן מפורסם, רש"י מזכירו בפירושו לנ"ך (הושע ו', ט', עמוס ג', י"ב, תהלים ע"ג, י"ב), והתוספות הביאו מפיוטיו (ראש השנה י"א ע"א ד"ה "אלא דקאי")], וכוונת הפייטן בחלק ראשון להגיד שבח רבון העולם בבריאת העולם והמלאכים לשרתו, ובחירת עם ישראל להללו ולשבחו, ובחלקו השני של הפיוט מתאר הויכוח של אומות העולם עם ישראל הנרדפים בגולה ונהרגים על קידוש השם, והאומות מסיתים אותם לעזוב אמונתם ולהתבלבל בגוים, אך בני ישראל משיבים כי יקוו לישועה ולגאולה ורב הטוב הצפון להם בעולם הבא, ומה שנתקן בלשון ארמית י"א לפי שלשון ארמית אין מלאכי השרת נזקקין לה, וכדי שלא יתקנאו בהם בישראל בשל שיר יקר ונשגב זה שאין דוגמתו לא בעליונים ולא בתחתונים מה שחיבר המשורר בלשון ארמית, וי"א שנתקן בגלל הפחד מפני הגויים העלולים לראות בשבח הגדול לעם ישראל פגיעה בדתם ואמונתם, והרי ידוע שהכמרים היו מביינין לשון הקודש.

מדברי המהרי"ל משמע להדיא שאמרו הפיוט אקדמות אחר שהעולה לתורה בירך ברכת התורה וקריאת פסוק ראשון מהחזן, והנה הט"ז באו"ח סימן תצ"ד ס"ק א' כתב וז"ל: "ומה שנוהגים במדינות אלו לקרות פסוק אחד בתורה ואח"כ מתחילין לומר אקדמות, יש לתמוה האין רשאין להפסיק דהא אפילו לספר בד"ת אסור כמש"כ בסיומן קמ"ו, וכל ההיתרים הנזכרים שם אינם כאן, כש"כ בשבח הזה שהוא אינו ענין מהקריאה כלל למה יש לנו להפסיק, ושמעתי מקרוב שהנהיגו רבנים מובהקים לשרור אקדמות קודם שמתחיל הכהן לברך על קריאת התורה, וכן ראוי לנהוג



בכל הקהילות, גם בפיוט "יצב פתגם" שאומרים ביום ב' אחר פסוק ראשון של הפטרה ראוי לנהוג כן.

אולם בשו"ת שער אפרים סימן י' כתב ליתן טעם לשבח בדבואי לא לחינם קבעו הפיוט של אקדמות דווקא אחר פסוק ראשון, ולא אחר פסוק שני או אחר פסוק ג', ולא קודם פסוק ראשון אחר הברכה, לפי שקודם פסוק ראשון פשוט הוא שהוא נחשב הפסק קודם התחלת המצוה, כמו שח בין ברכת המוציא לאכילה דצריך לחזור ולברך, ואחר פסוק שלישי כבר גמר המצוה וצריך לברך כמש"כ הב"ש בשם מהרי"א באו"ח סימן ק"מ, דדוקא כשקרא ג' פסוקים ואח"כ שח הוא הפסק, גם אחר שקרא שני פסוקים לא רצו לתקן הפיוט אקדמות, שהרי כתב המהרי"ק בשורש קע"ח בשם קצת גאונים בס' "חקת התורה", שאם קרא הא' שני פסוקים שיצא ידי קריאה וא"צ לחזור ולברך, ולכן תקנו אחר קריאת פסוק ראשון שהוא נחשב להתחלת המצוה ואמצע המצוה, דלכל השיטות אם שח לא נחשב להפסק, ואף לכתחילה מותר להפסיק מפני כבוד השם יתברך והתורה וכמש"כ הלבוש בסימן תצ"ד, ולא גרע מהא דשואל מפני הכבוד. (עי' בהגהות חתם סופר או"ח סימן תצ"ד).

בשו"ת שמש צדקה אור"ח סימן י"א מביא וז"ל: "כשנשאל הגאון המפורסם מהרי"א בנא"ז מ"ח מיחיד בית הכנסת אחד שבק"ק קאסלי זה יותר מעשרים שנה שהיו רוצים לבטל אמירת פיוט אקדמות מלין ביומא דעצרתא, הוכיחם על פניהם, במתק לשונו הזך והטהור, **שלא לשנות מנהג אבותיהם**" (עי' בס' אדני פז סימן קמ"ו ובשו"ת קרית חנה סימן י').

בשו"ת פנים מאירות ח"ג סימן ל"א כתב ע"ז וז"ל: "ודע לכך כי נהירא בימי חורפי שרצה רב אחד לנהוג כדעת הט"ז, ולא הניחו הקהל לשנות מנהגם, ואני ג"כ כל ימי לא נהגתי כמותו, וכל המשנה ידו על התחנה, ומה שתמה הט"ז דהא אפילו לספר בד"ת אסור, יש סתירה גדולה דשם הטעם שלא ישמע קריאת התורה מהש"ך, אבל כאן שגם הש"ך מפסיק ומתחיל לשורר, ואח"כ מפסיק ומתחיל לשורר ואח"כ קורא בתורה והכל שומעים הקריאה מהש"ך, והמפורסמים אין צריכין ראייה שמנהג זה נתייסד משנים קדמוניות לפני איתני וגאוני ארץ, והלבוש מביא מנהג זה וכו', וכיון שאקדמות הוא שיר ושבח גדול שקיימו וקבלו עליהם דורות הראשונים שהיה חביב בעיניהם מרוב קדושתו, ונהגו להפסיק באמצע הקריאה והכל שומעים הקריאה מהש"ך, אין כח בידנו לבטל ולהתחכם על הראשונים לומר שלא עשו כדון, ומנהגן של ישראל תורה, הרי אפילו אלאיהו אין שומעים לבטל המנהג ומנהג עוקר הלכה, ק"ו באקדמות לשורר שיר הקדוש הזה שאין כאן עקירת הלכה, על כן אין לבטל המנהג, ולדעתי המבטל פוגע בכבוד ראשונים".

בספר זיו המנהגים חודש סיון עמוד קי"ג כתב שבזמנו של מחבר הפיוט היו התנפלויות איומות על הקהילות היהודיות מצד הגויים שרצחו והרגו בלי רחמים, והמחבר עודד בני קהילתו שימסרו נפשם על קדה"ש בלי פחד, וצייר לפניו תענוגי עוה"ב כנראה בפיוט, ובאמת התנפלות הרצח התקיים בחג השבועות בעת שכל הקהל התאסף בביהכ"ס באמצע קרה"ת, ע"כ לזכר המאורע הנורא הזה הנהיגו אח"כ להפסיק בשבועות בקרה"ת, ולשיר את שירת הצוואה והפרידה הזו. ויש לשער שבשביל מאורע זה זכה רב מאיר להקרא ולהעטר בתואר שליח ציבור, וגם בשם ציר נאמן, שהיה שליח של הציבור העברי, וביכוחיו עם הגויים נהיה ציר נאמן לשולחי.

אמנם כשקורין אקדמות נהגו גם שאומרים אחר הקריאה שגוללין הס"ת וכיסו אותו במפה בשעת אמירתו, ויתכן לומר משום ביוזי הס"ת שלא יהיה מונח פתוח ללא צורך, ועוד, כדי שלא יאמרו שאקדמות כתוב ג"כ בתורה.

אמנם נתפשט מנהג אשכנזי בכל תפוצות ישראל שלא להפסיק באמצע הקריאה, אלא קודם הברכה של הכהן אומרים אקדמות ואין פותחין הס"ת כלל. אולם מדברי הפרי מגדים משמע שגם למנהג האשכנזים פותחין הס"ת קודם ומכסין במעיל הס"ת, ואומר הש"ך אקדמות. ויש שהסבירו שאעפ"י שגם למנהג אשכנזי מותר להניח הס"ת על הבימה ולשורר השיר, ויש בזה משום "אין מעבירין על המצוות", בכל זאת לא רצו לפרוש לגמרי לעקור מנהג הקדמונים, אלא עשו פשרה שלא להפסיק עכ"פ באמצע הקריאה.

נכדו של בעל שער אפרים רבי יעקב עמדין זצ"ל כתב בסידורו וז"ל: ח"ו להפסיק תוך קרה"ת, אע"ג דמר אבא הגאון החסיד בעל "שער אפרים" דחיק טובא וניחא ליה למשכניו נפשיה אהך מנהגא, איברא לא חזינא לאמ"ה חסידא קדישא (כוונתו לה"חכם צבי") דעביד הכי. וכן כתב בשו"ע הרב בעל התניא במקום שאין מנהג יש לנהוג כדעת הט"ז, ונהגו עכשיו כן בהרבה מקומות. (עי' שו"ת עפר יעקב תשובה ל"ו, חות יאיר סימן רל"ח ובס' חסידים סימן קל"ד).

דרך אגב יש לציין מש"כ בשו"ת יביע אומר ח"א סימן ט', דהנהגים לומר "אמת תורתנו הקדושה" בסוף קריאת התורה לפני שיברכו ברכה אחרונה, אין למחות בידם משום הפסק, שיש להם על מה שיסמוכו, שהרי אין אומרים זאת אלא לאחר שכבר התחיל במצות הקריאה, ומ"מ טוב ונכון ליעצם בנחת שלא לאמרו (עי' שו"ת "נחלת יעקב" סימן מ"ח ובשו"ת יוען אברהם סוף סימן כ"ה).

בס' שיחות הר"ן לרבי נחמן מברסלב זצוק"ל שיחה רנ"ו כתב וז"ל: "שיב את אקדמות מאד מאד, ואמר ישראל מחמת שהם משוקעים ורגילים כל כך בטוב, ע"כ אין מרגישין כ"כ מעלת גדולת השבח הקדוש הזה של "אקדמות" שאומרים בשבועות, ואמר, מי שידע מעלת השיר של "אקדמות" עם הניגון שלו, כמו שרגילין העולם לזמר אותו בניגון הידוע, הוא דבר נפלא וחידוש גדול מאד, והתחיל לומר קצת איזה תיבות מ"אקדמות" עם הניגון, ואמר כי "אקדמות" הוא שיר של חשק, כל זה סיפר בשבועות אחר תפילת שחרית בבוקר השכם כנהוג בשבועות, והיה

יושב אצל הסעודה של מאכלי חלב וכבר התפללו בביהכ"ס פעם שניה, וזימרו החזן אקדמות, ואז דיבר עמנו ממעלת השיר הקדוש הזה והפליג במעלתו מאד".

מנהג קריאת מגילת רות בשבועות

מובא בשו"ע או"ח סימן ת"צ: "ונוהגין לומר שיר השירים בפסח בשבת של חול המועד, וכן הדין בסוכות עם קהלת, ונוהגין לומר רות בשבועות", ובמשנ"ב סקי"ט מציינים אותם הפוסקים המצריכים לברך על מקרא מגילה, ואף אלו המברכים על מקרא מגילה אין להם לברך שהחיינו כמובא בס' פאר עץ חיים סימן י' [הובאו דבריו בתשובות והנהגות ח"א סימן שכ"ג], ורק על מגילת אסתר מברכין שהחיינו, דהשהחיינו הוא גם על מצוות היום לכן אפשר לברך כאשר קורין את המגילה, אבל במגילות שקורין בג' רגלים הרי כבר אמרו שהחיינו על הו"ט. אולם יעוין במעשה רב אות קע"ה שמובא בשם הגר"א שקרא את ג' המגילות בקלף, ויברך עליהם על מקרא מגילה ושהחיינו (עי' בלבוש סימן ת"צ ס"ה). בס' עלינו לשבח חומש ויקרא בחלק השו"ת סימן פ"א נשאל כיון שבכל שבת נוהגין לקרוא בנביא, א"כ מה שונה קריאת המגילות שמברכין עליהם שהחיינו, ומתפרץ דשתי תקנות נפרדות הן, דהפטרה נתקנה במקום קריאת התורה, שבשעה שגזרו האויבים לא לקרות בתורה התחכמו חכמי ישראל, ותקנו לקרות בנביא מענין הקריאה שבתורה כמובא באבודרהם בסדר שחרית של שבת ושביל הלקט סימן מ"ד והלבוש בסימן רפ"ד, אכן קריאת כל אלו תקנה אחרת היא לקרות בפסח מענין אהבת השי"ת וישראל, ובשבועות מענין חסד ויטורים, ולהביל את העולם בימי חג האסיף כמובא בדרכי משה סימן ת"צ סק"א, וא"כ אינם שווים לקריאת הפטרה ולכן מברכים על המגילות שהחיינו (עי' שו"ת התשב"ץ ח"א סימן קל"א). בשו"ת אגרות משה ח"ד סימן צ"ט פסק דאם לא היה לקהל מגילה כשירה הכתובה בקלף בשבת חול המועד אלא ביו"ט אחרון יכולים לברך ולקרוא אז, כי עיקר התקנה היתה על אחד מימי פסח וסוכות, בשבת שאז הוא יותר יום כנופיה מיו"ט, אבל אינו לעיכובא, וראי' ממגילת רות שקורין בשבועות אף שאינו חל בשבת.

אולם יש לברר מדוע קורין מגילת רות קודם קריאת התורה ולא אחריה, דלכאורה קריאת התורה יותר תדיר מקריאת מגילת רות, ותוקדם קרה"ת לקריאת מגילה משום ההלכה תדיר ושאינו תדיר קודם. בשו"ת שאגת אריה סימן כ"ח כתב לחדש דכל דיני קדימה כגון של תדיר או של מקודש אינן נוהגים אלא בשתי מצוות שאחת מהן תדירה או מקודשת מחברתה, אבל דבר הרשות מותר להקדים לדבר מצוה, ואם לא ירצה להקריב שום קרבן עדין רשאי לעסוק במלאכתו ובצרכיו קודם הקרבה, ורק כשכא להקריב שתי קרבנות מחויב להקדים את התדיר או המוקדם מביניהם, ומוסיף עוד דכמו"כ אין דיני קדימה בין מצוה של חובה לבין מצוה של רשות, ואם מקדים מצוה של רשות למצוה שבחובה אפילו היא תדירה ומקודשת אין בכך מעלה להקדים אותה, וע"כ איזה מהם שירצה יקדים, וכ"כ בשו"ת פרי יצחק (ח"ב סימן א'). ודלא כדברי שו"ת הרדב"ז ח"ב סימן י"ח דמצוה של חובה ומצוה שאינה של חובה חובה קודמת, ואם החובה תדיר יש לה דין קדימה, וכ"כ הצ"ח בחידושו לברכות ד' ע"ב.

לאור דברי השאגת אריה י"ל דקריאת המגילה שהיא רק בגדר מנהג, והוא כמו חיוב דרבנן לגבי חיוב דאורייתא שנקרא מצוה של רשות, ובכה"ג לא נאמר דין תדיר קודם (עי' אור שמח בפ"ו מהלכות סוכה הלכה י"ב). כעין זה מובא בס' שמיית שבת כהלכתה פרק נ"ח הערה ק"ו בשם מרן הגר"ש אויערבאך זצ"ל, שהדין תדיר ושאינו תדיר קודם הוא דווקא כשיש חובה, אך קריאת המגילה הוא רק מנהג ולכן יכול להקדימה, והיינו דכמו שמותר לעשות דבר הרשות קודם המצוה ולא שייך ענין תדיר קודם, כך מנהג לגבי חיוב מצוה נקרא רשות, ולפי"ז מיושב מדוע לגבי קריאת מגילת אסתר מקדימים קריאת התורה שהרי המגילה היא חובה ושייך בזה תדיר קודם, ולפי יסוד זה ביאר מדוע בביהכ"ס מדליקין נרות חנוכה קודם הבדלה, ואילו בבית יש שני מנהגים, דביהכ"ס הוא רק מנהג ולכן לא שייך תדיר קודם. וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות ח"א סימן שכ"ג, ומוסיף מדוע באמת קוראים המגילה קודם שנהגו העם לאחר ביו"ט, ויש שלא מגיעים לשחרית, ולכן תקנו תקיעות במוסף וכמבואר בר"ה ל"ב ע"ב, ואם נאחר המגילות יאחרו גם קריאת התורה שאין רצונם לשמוע המגילות, ולכן הקדימו המגילה שאפילו יאחרו יגיעו לקרה"ת ביו"ט שחיובו חמור וכדאורייתא כמבואר במגילה ל"א. ועי' ברמב"ם הלכות תפילה פרק י"ג ה"ח.

בס' מנחת אהרן פרק י' (עניני חג שבועות) מציינים את דברי הרוקח בסימן רצ"ו וז"ל: "מנהג לקרות מגילת רות בעצרת **קודם קריאת התורה**, לפי שכתוב בפרשת אמור אל הכהנים בענין המועדים בפרשת שבועות 'ובקורכם את קציר ארצכם וגו' לעני ולגר תעזוב אותם", וכתב תורת חסד על לשונה, ובעו עשה כן בקצירות לרות" [היינו דבועו אמר שול תשולו לה וגו', רות ב' ט"ז]. והנה הקדים שקורין רות קודם קרה"ת ולא אחריה, והיינו דבפרשת אמור כתבה התורה מצות לקט ופאה באמצע המועדות, וביאר המשך חכמה דזה בא להשמיע שמצות החסד היא מכת התורה ואינו נימוס גרידא, וא"כ י"ל שזוהו גם הטעם שקוראים את רות קודם קרה"ת להשמיע יסוד זה. (עי' בס' דברי הקודש להגר"צ זונבסקי שליט"א עניני שבועות סימן א' משכב"ז).

קריאת מגילת רות בחג השבועות

כתב בספר שערי תשובה (על שו"ע או"ח סימן תצ"ד סעיף א') וז"ל: "טעם שנוהגין לומר מגילת רות בשבועות, לפי שדוד המלך ע"ה מת בעצרת, והקב"ה ממלא שנותיה של צדיקים, ובדאי בעצרת נולד, ומגילת רות נכתבה לייחס דוד". בספר טעמי המנהגים (סימן תר"ט) הביא בשם ספר בנין אריאל שכתב: "טעם שנוהגין לומר מגילת רות בחג השבועות,

לפי שמגילת רות נכתבה על ידי שמואל הנביא לייחס את דוד המלך שבא מרות המואביה, כי מן השמים הסכימו על הדבר, וסוף המגילה מסיים עיקר הייחוס מפרץ עד דוד לכבודו, וביום חג השבועות נולד דוד וכדמוכח מהירושלמי חגיגה (פרק ב' הלכה ג'), כפי שהובא בתוספתא חגיגה דף י"ז ע"א ד"ה אף דודו נפטר בעצרת, וידוע שהקב"ה משלים שנותיה של צדיקים, כמובא בגמרא קידושין ל"ח ע"א, לפיכך נכון לקרות מגילת רות ביום הולדת דוד המלך ע"ה לכבודו".

אכן, באליה רבה (סימן תצ"ד ס"ק ז') הביא עוד טעם שקורין המגילה בחג השבועות, ודבריו הוזכרו בילקוט שמעוני (רות רמז תקצ"ו), שאמרו שם "מה ענין רות אצל עצרת, ולמה נקראת מגילה בעצרת זמן מתן תורה, ללמדך שלא ניתנה תורה אלא על ידי יסורין ועוני, וכן נאמר "אשרי האיש אשר תיסרנו ה' ומתורתך תלמדנו", וגם רות עברה דרך יסורין ועוני עד שזכתה להתגייר ולקבל את מצוות התורה. ואחז"ל במד"ר פרשת מקץ "אין לך אדם שאין לו יסורין, אשרי מי שיסוריו באים עליו מן התורה", וכ"כ בשו"ע הרב סימן תצ"ד ע"ב בברכת פרץ למרן הגר"י קנייבסקי זצ"ל פר' מקץ מש"כ בזה]. באוצר המנהגים כתב טעם נוסף, שביום מתן תורה אנו רוצים ללמוד תורה נביאים וכתובים שניתנו כולם מאת השי"ת ביום זה, ולכן קורין בתורה ומפטירין בנביא, ומשלימין במגילת רות שהיא הספר הראשון בכתובים (עיין בבא בתרא י"ד ע"ב).

ובחידושי הרי"ם עה"ת (עניני שבועות) כתב: "קורין מגילת רות בשבועות, משום שבה נתחדשה ההלכה של עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית, והרי זה מעין קבלת התורה, שנמסרה לחכמי כל דור ודור לדרוש בהם כפי השגתם כשמתעמקים בדברי התורה, וכפי שהם פוסקים למטה כן נפסק בשמים, כי התורה לא בשמים היא, וזה גם היה אחד מיסודות מתן תורה, שהקב"ה נתן לנו את תורתו, שכל הדינים וההלכות שיש בהם ספירות הרי הם נפסקים עפ"י הכרעת חכמי התורה האמיתיים שבכל דור ודור, אשר הם נקיים מכל נגיעה, וכל חייהם שקועים בעמל התורה לאמיתיה של תורה". (עי' קצוה"ח בהקדמה).

בספרי צדיקים מובא טעם לקריאה כדי להודיע ולהודע כי התורה שבכתב עם התורה שבעל פה תורה אחת היא, ואי אפשר לזו בלא זו, תדע שרק ע"י שדרשו חכמים בכוח התורה שבע"פ שנמסר להם את ההלכה מואבי ולא מואבית נולד דוד משיח ה' לכל הדורות, ועל מלכות בית דוד נשענת כל כנסת ישראל, ללמדך שהכל ע"י כוחה של תורה שבע"פ. יוצא, שלפי שלושת הטעמים האחרונים, שייכות מגילת רות לחג השבועות קשורה למתן תורה שהיה ביום זה, ואילו לפי הטעם הראשון, הקשר הוא פטירתו של דוד המלך ע"ה שהיתה ביום זה ולא מתן תורה. טעם אחר לגמרי כתב בדרכי משה (שם), שקורין מגילת רות בחג השבועות, משום שחג השבועות הוא חג הקציר, וכניסתה של רות ליהדות היתה בזמן הקציר כמפורט במגילה, ולכן בחג הקציר קורין מגילת רות. וכ"כ במחזור ויטרי.

תורה תחילתה חסד

מובא בילקוט שמעוני (רות, רמז תר"א) עה"פ "יעש ה' עמכם חסד וגו'" - "אמר ר' זעירא, המגילה הזו מגילת רות אין בה לא טומאה ולא טהרה, לא היתר ולא איסור, ולמה נכתבה, כדי ללמדך שכון של גומלי חסדים". ובפירושו מתנות כהונה (שם), תמה על דברי המדרש הללו, שהרי הרבה דינים נלמדים ממגילת רות, ומהמפורסמים שבהם הוא דין קנין חליפין, שלמדו (בבא מציעא דף מ"ז ע"א) מהפסוק "שלא איש נעלה", וכן הדין של "עמוני ולא עמוני מואבי ולא מואבית" נדרש ממגילת רות, וכן הדין של ברכת חתנים בעשרה נלמד בגמרא כתובות (דף ז' ע"א) ממגילת רות, ואילו מדברי ר' זעירא משמע כאילו אין שום דינים והלכות מחודשות במגילת רות, ע"י שם מה כתב לבאר בזה.

על כל פנים לדברי המדרש הללו שמגילת רות נכתבה רק "כדי ללמדך שכון של גומלי חסדים", מובן היטב הטעם שקורין מגילת רות דוקא בחג שבועות, שהרי כבר נאמר בגמרא סוטה (דף י"ג ע"א): "תורה תחילתה חסד וסופה חסד", וכל מטרת הקב"ה בבריאת העולם היתה כדי לעשות חסד עם בראויו ע"י שילמדו התורה, כמש"כ "בשביל התורה שנקראת ראשית ובשביל ישראל שנקראו ראשית", דהיינו שעל ידי שישאל יעמדו בנסיון ויקבלו את התורה יוכו בדין לטובה נצחית לעולמי עולמים. וגם כל מטרת הבריאה הוא "עולם חסד יבנה", שרצה הקב"ה לזכות את ישראל בשכר נצחו ע"י עבודתם ולא באופן של נהמא דכיסופא, כדי שלא יהיה בושות למקבלים, וכמו שהביא בהקדמה לספר שערי יושר בשם הרמח"ל ז"ל בספרו קל"ח פתחי חכמה, עיי"ש.

והנה, אדם העושה חסד זוכה לתורה, וכמו שאמרו חז"ל "דרך ארץ קדמה לתורה", וכתב על כך רבינו יונה בפירושו ע"מ"ס אבות (פרק ג' משנה י"ז) דדרך ארץ היינו מידות טובות וחסד. ולכן כיון שהתורה נתנה כחסד, וגם העושה חסד זוכה לתורה, לפיכך ביום מתן תורה קורין מגילה זו, שנכתבה כדי ללמדנו שכרם של גומלי חסדים, כדי לחזקנו בענין זה בשעת קבלת התורה.

וכעין טעם זה כתבו הקדמונים ז"ל בטעם הדבר שספירת העומר קדמה למתן תורה, כי ימי ספירת העומר מיועדים לתיקון המידות ולחזק עניני החסד והכבוד שבין אדם לחבירו (ולכן תלמידי רבי עקיבא נענשו על ענינים אלו דוקא בימי הספירה), וזאת היא ההקדמה לקבלת התורה. ומצאתי שכן כתב החיד"א בהקדמה לפירושו על מגילת רות, וז"ל: "עוד אמרו טעם קריאת רות בעצרת, לפי שהתורה כולה גמילות חסדים, ורות זכתה לכל הכבוד הרוחני והגשמי בעבור גמילות חסדים שעשתה עם חמותה, וראוי לישראל מקבלי התורה הקדושה כהיום הזה, לעורר לבם לעסוק בתורה ובגמילות חסדים, אשר יש להם שר טוב עמלם, וכמה מעלות נאמרו בש"ס להעוסק בתורה ובגמילות חסדים, שתיים כהלכתן". וכבר אמרו בגמרא סנהדרין (דף צ"ח ע"א): "מה יעשה אדם וינצל מחבלי



משיח, יעסוק בתורה ובגמילות חסדים". ואף מזה אנו למדים מהו גודל כח הצירוף של תורה יחד עם גמילות חסדים, וכעין זה כתב גם באלהו רבא (או"ח סימן תצ"ד ס"ק ז') וז"ל: "ויש אומרים שמגילת רות מדברת בענין חסד, ומתן תורה הוא חסד מתחילתו ומאמצעיתו ובסופו", עכ"ל. וכעין זה כתב ג"כ בספר הרוקח בעניני שבועות, וכתב שם עוד, שבתורה (ויקרא כ"ג, כ"ב) נאמרה מצות מתנות עניים בפרשת המועדים סמוך למצות חג השבועות, כדי לרמז על הקשר שבין צדקה וחסד לתורה.

במתן תורה נתחייבו ישראל רות מצוות

בברכי יוסף (שם) הביא טעם נוסף לקריאת מגילת רות בחג השבועות, דהנה במעמד הר סיני נתחייבו בני ישראל בשש מאות ושש מצוות, נוסף על שבע המצוות שהיו מצווין לפני כן, מדין שבע מצוות בני נח. והנה, שש מאות ושש בגימטריא רות, ולכן קורין מגילת רות בחג השבועות. וכן הביא בספר טעמי המנהגים (סימן תר"כ) בשם ספר תשואות חן, שכתב כעין טעם זה. לפי טעם זה נראה שיש שייכות לעצם סיפור המגילה עם מהות חג השבועות, כי מהות חג השבועות היא קבלת התורה, ועול שש מאות ושש המצוות שנתוספו על שבע מצוות בני נח שהיו מצווים כבר, ואף רות שבה עוסקת המגילה נתייחדה, ועל ידי זה נוספו לה שש מאות ושש מצוות על שבע המצוות שהיתה מצווה כבר מדין בני נח. וכ"כ בס' אבודרהם (עניני שבועות), שקורין מגילת רות בחג השבועות, משום שבמגילה זו מסופר סיפור הגירות של רות, וגם במעמד הר סיני היו כל ישראל בבחינת גרים כי אז קיבלו עליהם עול תומ"צ.

גירות מן התורה

כתב הרמב"ם (פרק י"ג מהלכות איסורי ביאה הלכה א'), וז"ל: "בשלושה דברים נכנסו ישראל לברית, במילה וטבילה וקרבן. מילה היתה במצרים שנאמר "וכל ערל לא יאכל בו" וגו', טבילה היתה במדבר קודם מתן תורה שנאמר "וקדשתם היום ומחר", וקרבן שנאמר "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות", וכן לדורות כשיצא העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן", עכ"ל. ומקור דבריו הוא בגמרא כריתות (דף ט' ע"א), ומשמע מדבריו שגם בשעת מתן תורה היו כלל ישראל גרים.

במסכת אבות (פרק ה' משנה כ"א) נאמר "בן ארבעים לבניה", ופירש שם רבינו עובדיה מברטנורא שלומדים זאת ממשנה רבינו ע"ה, שלאחר שהיו בני ישראל במדבר ארבעים שנה, אמר להם: "ולא נתן ה' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע עד היום הזה", כלומר, שאחרי ארבעים שנה כבר צריך להגיע לבניה, ומקשה שם התוספות יום טוב וז"ל: "וקשה, דזו אינה ראייה מאנשי המדבר, שכשהיו מ' שנים במדבר אחר מתן תורה, כבר היו יותר מארבעים שנה הרבה (כלומר שגילם היה מבוזר הרבה יותר מארבעים), וי"ל דישאל בשעת מתן תורה גרים היו, דמהתם ילפינן שצריך הגר טבילה, וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

מדברי התוספות יו"ט עולה חידוש, שאפילו לענין "בן ארבעים לבניה", מתחילין לספור משעה שנתגייר הגר, ולא משעה שנולד. וכעין זה יעניין בשו"ת לחמי תודה סימן ה' למהר"י באסאן, שחידש שכיון שאין בית דין של מעלה מענישין בעולם הזה לפני שנעשה אדם בן עשרים שנה, יש לומר שגר שנתגייר אינו נענש עד שיעבור עליו עשרים שנה מגירותו. (עי' ריטב"א יבמות דמ"ח ד"ה מאי, חידושי חת"ס עבודה זרה דף ס"ג, שו"ת חתם סופר אבן העזר ח"ב סימן מ"א, מדבר קדמות להחיד"א מערכת ג' אות ג', גילוני הש"ס שבת פ"ט ע"ב והגהות רעק"א או"ח ריש סימן רי"ט).

מנהג אכילת מאכלי חלב בחג השבועות

אחד הטעמים למנהג אכילת מאכלי חלב בחג השבועות, מובא בספר גאולת ישראל (למברג תרכ"ד) שהוא זכר למאכלי חלב שאכלו בני ישראל ביום מתן תורה. והסיבה שאכלו בני ישראל ביום מתן תורה מאכלי חלב, משום שבאותו יום נצטוו על השחיטה, ומיד נאסרו כל כלים האויל והיה בלוע בהם בליעות של בשר שלא נשחט, ולהגעיל את הכלים ולשחוט מחדש לא יכלו באותו יום, משום שלכו"ע תורה בשבת ניתנה, כדאיתא בגמרא שבת (דף פ"ו ע"ב), ולכן הוכרחו לאכול מאכלי חלב, ולזכר זה גם אנו אוכלין מאכלי חלב בחג זה. וכעין טעם זה כתב גם המשנ"ב (סימן תצ"ד ס"ק י"ב) בשם גדול אחד (יש אומרים שכוונתו להרבי ר' העשיל מקראקא ז"ל בעל חנוכת התורה, אך אולי כוונתו לבעל גאולת ישראל הנ"ל).

והעיר על כך בשו"ת מהר"י הלוי (סימן ט') שלפי זה גם מאכלי חלב לא היו יכולים לאכול, שהרי לפני מתן תורה לא נזהרו ולא הפרידו בין בשר לחלב, וא"כ לא היה להם כלים מיוחדים לחלב, ואף אם היו כאלה הרי הם נטרפו, ויתר על כן, הרי מאחר שרק בשעת מתן תורה קיבלו דין של ישראל, א"כ לכלים היה לאחר מתן תורה דין של כלים שישראל קנה מעכו"ם, וכלים אלו טעונים טבילה, ויש הרבה שיטות שסוברים שטבילת כלים היא מדאורייתא (עיין שדי חמד מערכת ט' כלל ב'), ולטבול כלים בשבת ג"כ אסור, ואם כן אף כלי חלב היו אסורין משום שלא נטבלו.

אכן כבר דנו האחרונים בשאלה אם גר שנתגייר צריך להטביל את כליו שהיו לו קודם שנתגייר או לאו. ואמנם, לפי דעת הריטב"א והר"ן (ע"ז דף ע"ב ע"ב בשם הירושלמי) שהטעם שצריך לטבול כלים הוא מפני שכאשר נכנסים הכלים לרשות אדם שיש בו קדושת ישראל צריך להעלותם מידי הטומאה ששרתה עליהם כשהיו אצל הנכרי, אם כן גם ישראל לאחר שקיבלו את התורה, שאז התחדשה קדושתם כעם ישראל, היו צריכים לטבול כליהם, כדי להעלותם מהטומאה ששרתה עליהם כשהיו נכרים. אך אולי יש לומר שגירות ישראל בזמן מתן תורה אינה ככלל גירות, שהרי גם לפני מתן תורה היה עם ישראל בני אברהם יצחק ויעקב, ולא נחשבו כגויים גמורים שנתגיירו, ואם כן אולי גם כלים לא היו טעונים טבילה. ובספר דרכי תשובה (יו"ד סימן ק"כ) כתב שלכאורה כל גר שנתגייר צריך

להטביל כליו, אלא שלא מצא בפוסקים דין זה (ועיין עוד בשו"ת נזר הקודש להגר"י ראזין ז"ל סימן ק"ט, שם משמאל על התורה פרשת מטות שנת תרע"ח ובסוכות שנת תרע"ד, שו"ת דובב מישרים חלק א' סימן פ"ה, ובשו"ת ציץ אליעזר חלק ח' סימן ט' שהאריכו בענין זה).

האם לישראל במתן תורה היה דין של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי

והנה לפי דברי התוספות יו"ט הנ"ל וכל המבואר לעיל, נמצא שלכלל ישראל בשעת מתן תורה היה דין של "גר שנתגייר כקטן שנולד" (יבמות דף כ"ב ע"א), אך האמת היא שאין הדבר פשוט כלל ועיקר.

עה"פ "וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו" (במדבר י"א י') מביא רש"י דברי חז"ל שדרשו "למשפחותם - על עסקי משפחותם", דהיינו שעברו על איסורי עריות. ועיין בספר שב שמעתא בהקדמה (אות ט'), שהביא בשם המהר"ל מפראג בספרו גור אריה (פרשת ויגש) שהקשה מדוע נחשב הדבר שעברו על איסורי עריות, הרי אנשי דור יוצאי מצרים לאחר מתן תורה היו כבר שנתגייר שדינו כקטן שנולד, והרי ק"ל שגר יכול לישא את אחותו משום שפקעו ממנו כל הקורבות המשפחתיות, ותירץ המהר"ל ז"ל: "דכיון דבמתן תורה הוכרחו לקבל התורה, דהא כפה עליהם הר כגיגית, לא אמרינן בזה שהוא כקטן שנולד, דדוקא מי שנתגייר בעצמו נחשב בריה אחרת לגמרי, אבל ישראל שיצאו ממצרים לקבל את התורה והוכרחו ליה אין זה כקטן שנולד".

גדולי עולם ז"ל ביארו בזה דבר נפלא, דהנה מובא בגמ' זבחים (קא): הובא ברש"י סוף פר' בהעלותך, דכאשר נצטרעה מרים לא יכלו משה ואהרן להסגירה ולרפאותה, ואמרו: "מי הסגיר את מרים, אם תאמר משה הסגירה משה זר הוא ולא כהן, ואין זר רואה את הנגעים, ואם תאמר אהרן הסגירה אהרן קרוב הוא, ואין קרוב רואה את הנגעים" (וכן איתא במדרש רבה פרשת תזריע). והקשה המהרש"א (שם), למה לא אמרו גם על משה שלא יכל להסגירה משום שהוא קרוב, כמו שאמרו על אהרן, ומדוע היה צורך בטעם אחר על משה שהוא זר, ולא נקטו בטעם אחד למשה ואהרן. ותירצו בזה, דהנה לפי דברי המהר"ל הרי מה שלא היה לכלל ישראל במתן תורה דין של "קטן שנולד" הוא רק משום שיקבלו את התורה בכפייה, שכפה עליהם הקב"ה הר כגיגית, ואכן הכפייה היתה על כל ישראל, חוץ ממשנה רבינו ע"ה, כי הוא בשעת מתן תורה היה על ההר ולא תחתיו, ואם כן כלפי משה רבינו היה דין של "קטן שנולד", ולכן לאחר מתן תורה לא היה נחשב לקרוב של מרים, ומשום כך הוצרך הגמ' לומר על משה טעם אחר, שלא יכול היה להסגירה משום שהיה זר ולא כהן (ועיין מה שכתב בזה בספר כלי חמדה פרשת תולדות ופרשת ויגש).

כפה עליהם הר כגיגית

ואעתיק כאן מה שכתב לי בענין זה, הגאון רבי חנוך העניך קרלינשטיין זצ"ל, ביאור דברי המהר"ל, לפי הקדמה ביסוד גדר הגירות במתן תורה, דהנה בגמרא עבודה זרה דף ב' ע"ב נאמר, שלעתיד לבא יבואו אומות העולם בטענה להקב"ה למה לא כפית עלינו הר כגיגית כמו שכפית על ישראל, כלום כפית עלינו ולא קבלנוה, ועיין בילקוט שמעוני ריש פרשת במדבר שאמרו שם חז"ל שעל טענה זו של הגויים יאמר להם הקב"ה: "הראו לי ספר יוחסין שלכם", ולכן נאמר בפרשת במדבר בתחילת הפרשה "תולדותם למשפחותם לבית אבותם" מיד אחרי הסיום של חומש ויקרא שנאמר שם שישראל קיבלו התורה בהר סיני. ודברי הילקוט לא מובנים, איזו תשובה היא זו, וכי מפני שאין להם ספר יוחסין אין יכולין לכופ עליהם הר כגיגית. ונראה לבאר בזה, דהנה כבר הקשו הקדמונים על ענין זה של "כפה עליהם הר כגיגית", דלכאורה איך חלה קבלת התורה, והרי קבלה מתוך כפייה אינה קבלה, וכל קבלה צריכה רצון. וביארו בזה, לפי דברי הרמב"ם פ"ב מהלכות גירושין ה"כ שכתב וז"ל: מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, אין זה אנוס מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, אלא שיצרו הרע הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני הרי זה רצוננו, עכ"ד. ולכן ג"כ הועילה הכפייה במתן תורה, כי אחרי הכפייה כבר היה זה מרצון, שהרי רצונם הפנימי של ישראל הוא לקיים את התורה. ואכן, כל זה שייך דוקא בישראל, אך באומות העולם אין הדבר כן, ואדרבה עצם פנימיותם הוא רע, ולכן לא היה שייך לכפות עליהם לקבל התורה, כי הכפייה לא היתה מועילה (עיין בספר אש דת פרשת יתרו שהאר"ך בזה). אכן לכאורה אין לבאר כן, שהרי כל מצאיות פנימיות זו של עם ישראל, שרצונם לעשות רצון ה', לכאורה נוצרה על ידי מתן תורה, וכאן הרי אנחנו דנים על עצם קבלת התורה, ואז הרי היו הם לכאורה כמו שאר האומות. ואשר נראה לבאר בזה, דהנה הראשונים ז"ל בסנהדרין דף ס"ח ע"ב וכתובות דף י"א ע"א הקשו, שהרי הרבה קטנים היו בשעת מתן תורה ואיך נתייירו, והרי אין זכין לקטן מדאורייתא. ובשיטה מקובצת שם תירץ, שבאמת הם היו ישראלים משום שנולדו מזרע אברהם יצחק ויעקב, אלא שהיו צריכים לקבל במתן תורה קדושת ישראל, ואת זה יכלו לעשות בעצמם בלי דין של זכין לאדם שלא בפניו, עכ"ד.

ובחידושי הגר"ט (כתובות שם דף י"א ע"א) ביאר הדברים, דעיקר ענין הגירות יש בו שני דברים, האחד להכנס במשפחת עם ישראל, ועוד, לקבל קדושת ישראל, וזה ברור שגם לפני מתן תורה היה לכלל ישראל דין של 'משפחת ישראל', מכח היותם זרע אברהם, אך קדושת ישראל נתוספה להם רק על ידי קבלת התורה, עכ"ד. ולפי זה יש לומר, שהענין שכתב הרמב"ם הנ"ל שכלל ישראל רוצים בפנימיות לבבם רק לעשות רצון ה', ענין זה הוא מכח היותם זרע אברהם יצחק ויעקב, שהם הורישו בנו מצאיות זו, ובאמת אולי זהו עיקר החפצא של ענין 'משפחת ישראל', ולכן גם לפני מתן תורה כבר היה שייך בישראל ענין הכפייה על קבלת התורה, כי רצונם הפנימי היה טוב מחמת הייחוס שלהם, ואולי זאת היא כוונת המדרש הנ"ל שאמר הקב"ה לאומות העולם "הראו לי שטר יוחסין

שלכם", כלומר שמכיון שאין הם מזרע אברהם יצחק ויעקב, לא היה שייך לכפותם, וכנ"ל. ולפי זה יש לבאר ג"כ דברי המהר"ל, דאולי זאת היא גם כוונתו, במה שכתב שלכלל ישראל בשעת מתן תורה לא היה דין של קטן שנולד משום שקבלת התורה היתה אצלם על ידי כפייה, והיינו, דאין כוונתו לומר שמשום עצם הדבר שקבלת המצוות היתה על ידי כפייה אין להם דין של קטן שנולד, אלא זהו רק סימן והוכחה על מהות הגירות במתן תורה, כלומר דמשום שהועילה הכפייה, הרי מוכרח שגם לפני כן כבר היה להם מצאיות מסוימת של עם ישראל, ואם כן לא היתה זו גירות גמורה, כי לא היה שינוי בעצם מצאיותם, ולכן לא היה להם דין של קטן שנולד. אלא שלפי זה, גם למשה רבינו לא היה דין של קטן שנולד, אף שלא כפו עליו את ההר, שהרי מכל מקום כבר היה מקצת ישראל, אף לפני מתן תורה (ועיין בספר פחד יצחק למרן הגר"י הוטנר זצ"ל, בעניני שבועות, שביאר ג"כ כעין זה).

והנה דעת רבי יוסי ברבי יהודה במכילתא (יתרו י"ט י'), שהטבילה והמילה לגירות של מתן תורה, היו בו ביום של מתן תורה, ולא כדעת תנא קמא שם שסובר שהגירות והטבילה היו ביום חמישי בסיון. ובמדרש לקח טוב (פרשת יתרו) מובא ג"כ שהגירות והטבילה היו בבוקר של יום מתן תורה לפני ששמעו ישראל את עשרת הדברות. ועיין בספר בן פורת להגר"ר יוסף ענגיל זצ"ל (סימן ב') שעורר על כך, שהרי מתן תורה היה בשבת, כמו שאמרו בגמרא שבת (דף פ"ו ע"ב) שאין מטבילין גר בשבת, וכן כתב הרמב"ם (פרק י"ג מהלכות איסורי ביאה הלכה ו'), ועל שבת הרי כבר נצטוו במרה, או באלוש, כדאיתא בגמרא שבת (דף פ"ז ע"ב), ובירושלמי ביצה (פרק ב' הלכה א'), ואם כן איך טבלו בשבת והרי אסור להתגייר בשבת. אולם לפי דברי המהר"ל יתכן שמתן תורה היה לעשות גירות של מתן תורה בשבת, כי לדבריו היתה גירות זו מתוך כפייה, ולפי מה שהתבאר מהמהר"ל שהעובדה שהגירות היתה בכפייה מלמדת שלא היתה זו גירות שמשנה את כל מצאיות האדם, אלא גם לפני כן היה להם מצאיות של עם ישראל, אם כן יתכן לומר שגירות כזאת אין איסור לעשות בשבת, אלא שעדיין הדבר תלוי בטעמים של האיסור לגייר בשבת (עיין יבמות מ"ו ב' ורמב"ם פ"ג מהל' איסורי ביאה הלכה ו' ובצפנת פענח על הרמב"ם שם ובקהילות יעקב על מסכת יבמות שם).

מנהגיה וסגולותיה של אמירת תהילים

זמן פטירת דוד המלך ע"ה

חג השבועות הוא יום פטירתו של נעים זמירות ישראל דוד המלך ע"ה, כפי שמוזכר בירושלמי מסכת חגיגה פ"ב הלכה ג' "אמר רבי יוסי דוד מת בעצרת והיו כל ישראל אוונין והקריבו למחר", כלומר שהקריבו את קרבן הראיה שלהם שצריכים להביא בעצרת למחר כי יש לו תשלומין, וכן מובא בתוס' מסכת חגיגה דף י"ז ע"א. מובא בגמ' ברכות ז' ע"ב ובבא בתרא י"ד ע"ב "למה נקרא שמה רות, שיצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות". וכתב בחידושי בכור שור (שם) דלכן קורין מגילת רות בעצרת לפי שדוד נפטר בעצרת, והקב"ה ממלא שנותיהן של צדיקים, א"כ גם נולד בעצרת, עכ"פ יש סמך בענין שדוד המלך ע"ה חיברו כמובא בב"ב י"ד ע"ב, משום כך כתבו הברכ"י יוסף או"ח סימן תצ"ד ובספרו מורה באצבע סימן ח' אות רכ"ה ובס' בן איש חי במדבר אות ו', דנכון ללמוד התהילים בחג השבועות היות ויום ההילולא בחג השבועות, ואז יעלו לרצון ביותר אמירת תפילותיו, וכ"כ הגר"ח פלאגי' בספרו מועד לכל חי סימן ח' אות ל"א.

מנהג אמירת תהילים

מנהג אמירת תהילים הוא מנהג קדום מאד כפי שהובא במד"ר ויצא ס"ח י"א: "אבל כל כ' שנה שעמד בביתו של לבן לא שכב, ומה היה אומר, ריב"ל אמר ט"ו שיר המעלות שבספר תהילים, ר' שמואל בר נחמן אמר כל ספר תהילים". והיינו דלדעת המדרש יעקב אבינו חיברו. רבינו אפרים מפרש כי כל האומר תהילים בכל יום כאילו קיים כל התורה כולה, וזה שנאמר "תוכו לרגליך ישא מדברותיך", ראשי תיבות תל"ם. בספר סדר היום לרבי משה בן מניר כתב: "וכן התפלל דוד המלך עליו, וביקש רחמים על כל עוסק בספרו שלא ישוב ריקם".

מעלת אמירת תהילים

בכל דור ודור המפלט שלנו מכל הצרות והיסורים הם פרקי תהלים, בהם מוצא כל אדם מישראל את הפורקן ואת הגאולה לצרותיו הפרטיות. ספר תהלים מחיה את הנפש ונותן לו תקוה ואת האמונה בבורא עולם שהוא יגאל אותו מצרותיו. כמו"כ אמירת תהלים מסוגלת ליראת שמים, כמובא בחידושי מהרש"א במסכת עבודה זרה דף ט"ט שתהלים מביא לידי יראת שמים. בס' מסילת ישרים פרק כ"א כתב שרוב התמדה והעיון במזמורי דוד ע"ה והתבוננותם במאמריהם ועניינם, כי בהיותם כולם מלאים אהבה ויראה וכל מיני חסידות, הנה בהתבוננו בהם לא ימנע מהתעורר בו התעוררות גדול לצאת בעקבותיו וללכת בדרכיו, וכ"כ בשלה"ק מסכת תמיד סימן קי"ט. בס' עלינו לשבח חלק שמות בהקדמת הגר"י זילברשטיין שליט"א מביא מש"כ הגאון הצדיק מבנדין רבי הערש העניך הכהן לוי זצ"ל (חנתו של בעל השפת אמת) עה"פ "ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה", שסופי תיבות של המילים "ואלה שמות בני ישראל הבאים" - תהלים, ללמדנו שכאשר החלה הגלות במצרים והעם החל להרגיש את השיעבוד המוטל על כתפיו, הבינו בני ישראל שהפתרון הטוב ביותר יהיה באמירת תהלים, דהיינו תפילה והשתפכות מקרב לב לפני אביהם שבשמים שיושיעם ויגאלם. בס' נפש החיים שער ד' פרק ב' כתב: "אין דביקות יותר מאמירת תהלים", וכן מובא בשו"ת נודע ביהודה קמא או"ח סימן ל"ה שאמירת תהלים מלחיב לאהבת הבורא. וכ"כ בס' אגרא דפרקא אות שמ"ה שצריך לומר כל ספר תהלים בלי הפסק, וגם היה"ר לא יאמרו בין ספר לספר אלא אחר גמר כל התהלים.



כולו, ומביא רא"ל לזה מהמדרש עיי"ש. א"כ ה"ה לגבי אמירת תהלים ע"י חלוקה בציבור נחשב כל אחד כאילו אמר כל התהלים.

חיוב חזרה על לימוד

א. שנו חז"ל במס' קידושין דף ל' ע"א: תנו רבנן "ושננתם" - שיהיו דברי תורה מחודדין בפיו, שאם ישאלך אדם דבר אל תגמגם אלא אמור לו מיד, שנאמר "אמור לחכמה אחותי את וגו'". ומפרש רש"י בד"ה יהיו מחודדין בפיו "חזור עליהם ובדוק בעומקם, שאם ישאלך אדם לא תצטרך לגמגם אלא שתוכל לומר מיד", ומוכח מדברי רש"י דמפרש "ושננתם" מלשון לחם משנה, שיוסיף לחזור על לימודו, וככל שיוסיף לחזור יוסיף ידיעתו בידיעת התורה ובעמקותה. ולכאורה החיוב של מצות "ושננתם" הוא מצוה בפ"ע במצות לימוד התורה, וכ"כ הגאון ר' ברוך בער זצ"ל בס' ברכת שמואל סוף מסכת קידושין, שיש שתי מצוות בת"ת, מצוה של כמות ומצוה של איכות, כלומר מצות והגית בו יומם ולילה זו מצוה של כמות, ושננתם שיהיו ד"ת מחודדין בפיו זו מצוה של איכות בלימוד התורה, ומה ששינוי במנחות צ"ט שאדם יוצא חיוב ת"ת ע"י ק"ש שחרית וערבית זהו החיוב של והגית בו יומם ולילה, אבל מצד לימוד של איכות שנלמד מושננתם ברור שאין יוצא ע"י ק"ש שחרית וערבית. יותר מזה כותב שם דחיוב "ושננתם" הוא תלוי כל אחד לפי כח מחשבתו, שאם יש לו מוח כזה שיכול ללמוד בשעה אחת מסכת שלימה ולהקיף שעה אחת כל התורה כולה, הוא מחויב ללמוד מסכת שלימה ולהקיף התורה בשעה אחת, ואם מוחו אינו סובל רק ללמוד חצי דף בשעה, חייב מכם החיוב "ושננתם" - שיהיו ד"ת מחודדין בפיו.

וכ"כ האור שמח בהלכות ת"ת וז"ל: "ונמצא מצות ת"ת אשר בודאי אם יבקש האדם טרף ומזון בכ"ז אינו נחשב למפרע מצות ת"ת, ואספת דגך כתיב וגו', למשל אדם חלוש המזג וכן לפי טוהר נפשו של אדם, כי אינו דומה בחיוב ת"ת האשה אשר מרגשת בשכלה הזך ונקשרה בעבותות אהבה לתלמוד תורה, לאיש אשר כוחות נפשו ועצלים, לכך איך היה מחוק הבורא לחוב חיוב ת"ת לכל ישראל ונתן תורת כ"א בידו, ואין לאל יד האנושי ליתן המידה האמיתית לזה, לכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מדברני האמיתי של ת"ת, ק"ש בשחרית וק"ש בערבית קיים והגית בו יומם ולילה, כיון שלומד קבלת המצוה ואזהרתה כבר קיים מצוותה, אולם יותר מזה הוא בכללי המצוות אשר נוצלו ונפרשו כל אחד לפי ערכו ומהותו, ולכך אמר "והזהרת אתה את החוקים ואת התורות", ודבר השוה לכולן והודעת וכו' ואת המעשה אשר יעשון, שבוה אינו שוה רק כל אחד לפי מה שהוא אדם".

ב. מובא בגמ' במסכת ברכות ד' ע"ב "אמר רבי יהושע בן לוי אע"פ שקרא אדם ק"ש בביה"כ מצוה לקרותה על מטתו. אמר רב נחמן אם תלמיד חכם הוא אינו צריך". מפרש רש"י "שרגיל לחזור על גירסתו תמיד דיו בכך". ובדף ה' ע"א (שם) "אמר רבי שמעון בן לקיש כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו שנאמר (איוב ה') "ובני רשף יגביהו עוף", ואין עוף אלא תורה", ומפרש רש"י "אם תכפל וסגרת עיניך התורה משתכח ממך". ונראה להסביר דלכך התורה נקראת "עוף", דהנה יש הלומדים כדי להספיק ללמוד כל התורה כולה, אך לחזור על לימודם אינם חוזרים. וע"י כך התורה משתכחת מהם ולימודם עף מהם ואינה מחזיקה אצלם קיום.

ג. מצינו במס' מגילה דף י"ח ע"ב על ר"מ שהלך לעבר שנה בעסיא ולא היה שם מגילה, וכתבה מלבו וקראה, ומקשה הגמ' והרי אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב, וא"ר אבהו שאני ר"מ דמקיים ביה "ועפעפיך יישירו נגדך" - אלו דברי תורה דכתיב "התעייף עיניך בו ואיננו", ואפילו הכי מיישבין הן אצל ר"מ, נגמ' זו אנו לומדים שלא כל בקי היודע התורה לאותיותיה בע"פ מותר לכתוב שלא מן הכתב, אלא רק מי שמתקיים בו "ועפעפיך יישירו נגדך". וההסבר לזה עפ"י הידוע שנשאל הגאון רבי חיים מוולוז'ין במה גדול כח ידיעת התורה של רבו הגר"א משל אחיו הגר"ז ז"ל, והשיב דהגר"ז יודע התורה כאחד היודע אשרי בע"פ, וידיעת הגר"א ז"ל כאחד היודע אשרי בע"פ ישר והפוך. (היינו הקורא מהסוף להתחלה).

והסביר זאת הגאון מבריסק זצ"ל מה יתרון יש בידיעת התורה כידיעת "אשרי" הפוך, והסביר דלדעת אשרי בע"פ זה כל יהודי יודע, אך להגיד אותו הפוך אפשר רק מי שהסידור לפניו, וזו היתה כוונת הגר"ח ז"ל שאצל הגר"א ז"ל היתה התורה מול עיניו ולא סתם ידיעה בע"פ. עפ"י רעיון זה יש להסביר את הגמ' במגילה שהבאנו, דהרי אסור לכתוב שלא מן הכתב, ואין היתר לכתוב גם מי שיועד בע"פ, אלא יש מפרשים שהתקיים בו "ועפעפיך יישירו נגדך", התורה תמיד למול עיניו, וא"כ אין זו סתם ידיעה גרידא אלא היא מול עיניו, וא"כ נחשב שכותב מתוך הכתב, ולכן הגמ' מביאה פסוק זה ד"ת שנאמר בהם "התעייף עיניך בו ואיננו" מיישבים הם אצל ר"מ שהיה תמיד בבחינת "נגדך", וא"כ אין כאן כלל "התעייף עיניך בו". רואים מחז"ל לאיזה דרגה בלימוד התורה אפשר להגיע בלימוד התורה ובחזרתה.

ד. אמרו חז"ל במדרש שיר השירים עה"פ "הוי כל צמא לכו למים", אין מים אלא תורה, מה מים אם אינו צמא אינו עריבה, כך ד"ת אם אינו עייף בה אינה עריבה בגופו, ולכאורה מה ענין עייף לצמא, וכך היה צריך להגיד כך ד"ת אם אינו צמא אינה עריבה בגופו. אלא הביאור הוא דהיינו הך, דאין צמא לתורה אלא העייף בה, דכל מי שלומד יותר הוא צמא יותר. וזמ"ש אם אינו עייף בה ממילא אינו צמא ואינו עריבה בגופו, ומסתבר לומר דהמדרש מדבר לגבי חזרה בלימוד דאם הוא לא מתעייף בחזרה אלא לומד רק לאסוף עוד ועוד, התורה אינה עריבה עליו, דכל שחוזר יותר מרגיש יותר במתיקות התורה, וכך כותב הגר"א בביאוריו למשלי פרק י"ט.

ה. ענין של חזרה בלימוד נרמז בתורה, והוא עפ"י דברי הגמ' בסוכה דף מ"ו "והיה אם שמע תשמע" (דברים כ"ח) - "אם שמעו בישן תשמעו בחדש, ואם יפנה לבבך שוב לא תשמעו". ומפרש רש"י "אם אתה מחזר

תהלים לפני התפילה

הלבוש או"ח סוף סימן א' כתב לגבי אמירת תהלים אחר התפילה וז"ל: "עיקר המנהג באמירת מזמורי תהלים הוא ממש"כ בעל שערי אורה (לרבי יוסף גיקטיליה) שהוא כדי להבריח המקטרגים קודם התפילה, כדי שתעלה אח"כ התפילה בלי שום מקטרג, בשל כך קראם דוד מזמורים ע"ש שהם מחתכין להם דרך לעלות התפילה, ומטעם זה נראה לי שהוא מנהג של שטות אותם שאומרים תהלים אחר התפילה, שהרי עיקר אמירתו הוא כדי להבריח המקטרגים כדי שתעלה התפילה בשלום, ומה יועיל להם ההברחה אחר שהתפללו". וכ"כ בא"ר סימן א' אות י"ד והפמ"ג במשב"ז סימן א' אות ח' ובס' מדבר קדמות אות ת'. וראוי לציין שבשו"ת בית יעקב סימן קכ"ז כתב שרק בציבור יש לומר תהלים לפני התפילה ולא ביחידות, אמנם האחרונים הכריעו כדעת הלבוש שגם ביחיד אפשר לומר תהלים לפני התפילה. וכתב החיד"א בס' נחל קדומים פרשת שלח בשם רבינו אפרים וז"ל: "ציצית על כנפי בגדיהם ס"ת תלים" (כך קראו קדמונינו לספר תהלים), כי מצוה מן המובחר להתעטף בציצית ולומר תהלים (עי' שו"ת חת"ס יור"ד סימן קצ"א).

אמירת תהלים בעל פה

החיי אדם כלל ה' ס"א כתב דדבר שאינו שגור בפי הכל כגון תהלים, אעפ"י שהוא רגיל נכון שלא יאמר בע"פ, דדברים שבכתב אסור לאמרם בע"פ. וכך נפסק בקיצור שלחן ערוך סימן א' ובשו"ת חקרי לב אור"ח סימן י"ג. אולם בשו"ת חוות יאיר סימן קמ"ה כתב שמותר לומר תהלים בע"פ. המשנה ברורה סימן מ"ט סק"ו כתב שיש לסמוך על דעת החוות יאיר, דבלא"ה רוב הפוסקים סוברים שדווקא להוציא את הרבים יד"ח אסור בע"פ, וכך נקטו בשו"ת חתם סופר יור"ד סימן קצ"א ובשו"ת אלף למגן סימן ט'.

אבל אם מותר לומר תהלים

כתב לחדש בס' משמרת שלום על הלכות אבלות (ערך אונן סימן מ"ב) דמי שרגיל לומר תהלים בכל יום, גם בכל ימי אבלו מותר, ודין תפילה ודבר שבחובה יש לו, וכן משמע בבאר היטב אור"ח סימן תקנ"ד ס"ק ד', אולם בשו"ת מהרי" אסאד יור"ד סימן שס"ח כתב דאמירת תהלים הוא בכלל דברי תורה שאסור לאבל, ולא שייך סדר היום שמותר רק בדבר שתקנו אנשי כנה"ג לכל ישראל ונוהגים בהם כל ישראל, וזה לא שייך לגבי אמירת תהלים, ולכאורה היה אפשר להוסיף דהרי דוד המלך ביקש שאמירת תהלים יהיה בכלל לימוד נגעים ואהלות, א"כ זה נחשב כלומד בעומק, וא"כ הוא נחשב ללימוד, ואבל אסור בת"ת, אולם בס' לקט יושר יור"ד עמ' צ"ג כתב שבעל תרומת הדשן אמר תהלים כשהיה אבל, וכן בפרי מגדים בא"א ר"ס תקפ"ד כתב דתהלים לאו בכלל תלמוד תורה, והוא רק דרך תחינה (עי' בכ"ז בשו"ת דברי מלכיאל ח"ו סימן כ' ובשו"ת עמק התשובה סימן קס"ג). מובא במשב"ז סימן תקנ"ד סק"ו דבתשעה באב אף שאסור בדברי תורה מותר להגיד תהלים דאומרים בדרך בקשה, ופשוט שללמוד תהלים בעיון אסור.

אמירת תהלים בבית הקברות

אף שנפסק בשו"ע יור"ד סימן שס"ז ס"ג דלא יהלך בבית הקברות או בתוך ד' אמות של מת או של קבר וס"ת בזרועו ויקרא בו או יתפלל, וכך משמע בשו"ע יור"ד סימן רפ"ב סעיף ד' וסימן שע"ו ס"ד, וא"כ לכאורה אסור לומר תהלים בבית הקברות תוך ד' אמותיו של הקבר, עכ"ז כתב בעל השדי חמד במערכת אבילות אות קט"ו שכל דבר שהוא לכבוד המת מותר, ולכן מותר לומר תחנונים וקדיש אף סמוך לקבר.

אמירתה ארבעים יום

מורגל בפי רבים וטובים לקבל על עצמם לומר מזמורי תהלים במשך ארבעים יום לדבר ישועה ורחמים. המקור לזה הוא בזוה"ק פרשת תולדות דף קט"ז ע"ב, וכך משמע במד"ר דברים פרשה ב' אות י"ז וז"ל: "יש תפילה שנענית לארבעים יום, ממי אתה למד ממשה, דכתיב ואתנפל לפני ה' ארבעים יום" (עקב ט' י"ח). זאת אומרת שבתפילת ארבעים יום יש בכח תפילה כזו לבטל גזרות רעות, וכן לזכות לפקודות וישועות, כמו"כ מובא בספר חסידים סימן שפ"ד "אחד היתר מתענה תענית שיתן לו הקב"ה אשה טובה להזמין לבנו, וכשגדל הבן והיו לו בנינים מתה אשת האב, אמר הבן לא אהיה כפני טובה נגד אבי, התענה הבן ארבעים יום תענית שיזמין הקב"ה אשה טובה לאביו", ולכן נהגו רבים להתפלל ארבעים יום בכותל המערבי כסגולה לכך שהתפילה תתקבל.

אמירה בציבור

אמירת תהלים במנין של עשרה אנשים היתה נהוגה בכל קהלות ישראל ומעלתה גדולה מאד, וכן מובא בס' פלא יועץ ערך "צרה" והחיד"א בהקדמת ספרו יוסף תהילות על תהלים. החיד"א בספרו רוח חיים דרוש ג' מפליג בשבח חברת תהלים, ומעורר לב הנדיבים לתרום סכום הגון, והוא מונה כמה וכמה מעלות לחבורה זו, שהרי הם מגינים על העיר ע"י אמירת תהלים שלהם, ויש לו לאדם להשתתף בהחזקתם, ויש לו חלק בלימוד יומי זה הנעשה בעשרה, ויש בהם השראת השכינה.

יש נוהגים לחלק בין המתפללים את כל ספר תהלים כאשר כל אחד אומר עשרה פרקים, ויחד מסיימים את כל ספר התהלים מידי יום, וכך מובא בס' תיקונים ואזהרות להרה"ק אליהו מני אות ת' וז"ל: "ועתה פה עירנו נהוג בכל בתי כנסיות ללמוד בספר תהלים, ואחר תפילת שחרית שמחלקים ביניהם לכל אחד עשרה מזמורים, ומה טוב הוא מנהג זה כי כל אחד ואחד יש לו חלק כנגד הכל". וע"י בשדי חמד ח"ה עמוד 115 בענין שמחלקים את הש"ס וכל אחד לומד מסכת ואח"כ עושים סיום הש"ס, דשורת הדין נותנת שיטול כל אחד שכר טוב כאילו למד כל הש"ס

הפסק בשעת אמירת תהלים

מובא בס' מדרש פנחס על כמה דברים שצריכים לאדם כמו פרנסה וכדומה, שצריך לומר תהלים מתחילתו ועד סופו בלי שום הפסק, וכך מובא בס' פלא יועץ וז"ל: "יש קבלה מאנשי שם הקדושים מי שדוחקת לו השעה או נמצא בצרה או בצער ח"ו, יקרא כל התהלים בכל יום בלי הפסק ככוונה ובהכנעה ויראה נפלאות וניסים, וזה בדוק ומנוסה". בס' עטרת צבי פרשת ויחי מביא בשם רבותיו לפרש הפסוק "מי ימלל וגו'" (תהלים ק"ו), היינו מי שרוצה למלל ולשבר הדינים מלשון "וקטפת מלילות", אז ישמיע כל תהלתו יקרא בספר תהלים מראש ועד סוף בלי הפסק, וכך משמע בשו"ת בית יעקב סימן ט"ז. אולם במשנה ברורה סימן תכ"ב ס"ד בביאור הלכה ד"ה אבל, פשוט לו דהקורא בספר תהלים יכול להפסיק לכל דבר, ולא דומה להלל שהוא פרסום הנס וחשובה ביותר, ולכן אין להפסיק באמצע אמירת הלל.

תהלים ככוונה כלימוד נגעים ואהלות

מובא במדרש תהלים פרק א' שדוד המלך ע"ה ביקש שאמירת מזמורי תהלים יהיו כלימוד נגעים ואהלות, וקבלו תפילתו כפי שהובא בפירוש התפילות לר"י בן יקר (רבו של הרמב"ן) עמ' ת"ד שכתב "קורים בתהלים והגוין בו ונוטלין שכר עליה כנגעים ואהלות". וכך מפורש בשלה"ק במסכת יומא עמוד התורה דאמירת תהלים הרי הוא כעוסק בתורה, כי כבר ביקש דוד ע"ה שיהיו מקבלים שכר הקוראים בתהלים כעוסק בתורה בנגעים ואהלות, הרי שלמד שהקב"ה הסכים על זה. וכן משמע בילקוט שמעוני תהלים "טי רמו תרע"ח עה"פ "יהיו לרצון אמרי פי", ודלא כמו שכתב בס' נפש החיים שער ד' פ"ג דאעפ"י שהתפלל דוד שאמירת תהלים יהיה נחשב כעוסק בנגעים ואהלות, אבל לא מצינו שנתקבלה תפילתו (עי' שו"ת הר צבי ח"א חאר"ח סימן קי"ז).

בס' סדר פרשיות להאדר"ת זצ"ל בפרשת ויצא עה"פ "ויצא יעקב מבאר שבע", כתב דהנה מובא במד"ר בראשית פרשה ס"ח פיסקא י"א ופרשה ע"ד פיסקא י"א דאותן ט"ו שנים שהיה יעקב רועה צאן לבן מה היה עושה, חולקים בזה, מ"ד אחד אומר ט"ו שירי המעלות היה אומר, ואחד אומר כל תהלים. ויש להביא ראיה דאמירת תהלים נחשב כתלמוד תורה דאל"כ היה לו ללמוד, ואולי כיון דלא היה מצווה לכך עדיף שירות ותשבחות (עי' גמ' ב"ב דף י"ז ע"א).

בס' יסוד ושורש העבודה שער ח' פרק ו' כתב שאמירת תהלים חשוב כלימוד נגעים רק אם יאמר אותם ככוונה דרך שבח והודאה ובמתן, משמע דאם לא מכין כלל אלא אומר אמירה בלי לכוון לא נחשב כלימוד נגעים ואהלות, והוא כדעת המג"א אור"ח סימן נ' דכשלומד ואינו מבין אינו חשוב כלימוד כלל, אולם מדברי הפלא יועץ (ערך זוהר) משמע שאף שבלמוד משניות צריך להבין הלימוד, אבל לימוד תהלים וזוהר אפילו כשאנו מבין חשוב לפני ה'. ועוד כתב בס' פלא יועץ (ערך ידיעה) שמי שיכול לפלפל בחכמה ובמקום זה קורא תהלים, נחשב לגביו ביטול תורה, אולם מדברי שו"ת שבות יעקב ח"ב סימן מ"ד משמע דדוקא אמירת תחינות ובקשות עדיף ללמוד, אולם אמירת תהלים שונה היות ונחשב שהוא כעוסק בתורה. ובס' ארחות יושר פ"ה כתב דאמירת תהלים הוא כעוסק בתורה בנגעים ואהלות, וכ"כ בשו"ת השיב משה אור"ח סימן י', ומשום כך כתב בס' אשל אברהם (בוטשאטש) אור"ח סימן רל"ח דאף שאין לומדים מקרא בלילה, אולם אמירת תהלים אפשר לומר בלילה, שאין זה נחשב מקרא כי אם משנה כנגעים ואהלות, וכך כתב באור"ח סימן ש"ו (עי' שו"ת בית אפרים אור"ח סימן ס"ח).

אמירת תהלים בלילה

הבאר היטב חלק אור"ח סימן רל"ח מביא בשם האריז"ל שאין ללמוד מקרא בלילה, וכך מובא באור החיים הק' פרשת האזינו עה"פ "יערוף כמטר לקחיי". אולם יש לברר האם בכלל זה נחשב ג"כ אמירת תהלים. והנה בס' זכור לאברהם ח"ג אור"ח ס"ק ס"ז מביא בשם המקובלים שלא לומר תהלים בלילה, אולם בשו"ת ויחי יעקב סימן ט' ובשו"ת מי יהודה סימן כ"ב כתבו שכיון שקורא מזמורי תהלים בלילה דרך תפילה אין בזה שום חשש, דאדרבה ע"י שמתפללין נהפך מדת הדין לרחמים, וכן נוהגין לומר מזמורי תהלים בק"ש שעל המטה כמובא בגמ' שבויעות ט"ז, משום שכל כוונת קריאתה הוא להגן מפני המזיקין. וכך כתב בשו"ת דברי יציב להאדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל חלק יור"ד סימן קל"ו שדרך בקשת תחנונים מותר, וכעין שהביא הטור באור"ח ס"ו מ"ו לומר פסוקים קודם ברכת התורה, ובבית יוסף הביא כן בשם הראב"ד, ושהמהרי"ל כתב בתשובה שאין לחוש אם יאמר פסוקים כיון שאינו אומר אותם דרך לימוד. וכך פסק הרמ"א אור"ח סימן מ"ו סעיף ט'. בכף החיים סימן רל"ז אות ט' כתב שהמנהג הוא לומר תהלים אחר חצות לילה משום שהוא שירות ותשבחות, ככתוב "חצות לילה אקום להודות לך" (תהלים קי"ט). וכן משמע בגמ' ברכות ד"ג. בס' בן איש חי פרשת פקודי אות ז' מביא בשם החיד"א בס' פתח עינים שיש לקרוא תהלים אחר חצות דווקא, אולם כתבו האחרונים להעיר ממש"כ בספרו שו"ת רב פעלים ח"ב אור"ח סימן ב' בשם החיד"א בשו"ת יוסף אומץ סימן נ"ד ובשו"ת חיים שאל ח"ב סימן כ"ה, שבעיקר ירושלים וחברון אין קורין מקרא בלילה, עם כל זאת קורין תהלים בלילה. (עי' מהרש"א מס' מגילה דף ט"ו ע"ב). מיהו בעת צרה משמע מדברי החיד"א בס' עבודת הקודש שמותר לומר תהלים בלילה (עי' בשו"ת בצל החכמה ח"ד סימן מ"ד - מ"ו, שו"ת באר משה (שטרן) ח"ב סימן כ"ב ושו"ת ציץ אליעזר חלק כ"ב סימן ז'). וכן יש להקל באמירת תהלים בלילה כשהוא נאמר בציבור, וכך כתב באשל אברהם (בוטשאטש) סימן רל"ח, וכך מובא בס' מגן האלף סימן קט"ז (עי' בס' ברכת אהרן עמ"ס ברכות מאמר ז').



על תלמודך ששמעת תשמע בחדש - תתחכם בו להבין דברים חדשים מתוך שנים, ואם יפנה לבבך להתאיש על מה שלמדת כבר מלחזור עליו שוב אין משמיעין אותך, וזמ"ש במסכת פסחים ע"ב "תנא מינה ארבעין זימני ודמי לי כמאן דמנחא בכיסא". לשון זה נמצא גם במסכת מגילה ז' ע"ב. חז"ל באו להורות לנו גודל החיוב והתועלת לחזור על לימודו, כמש"כ להסביר הגר"א בספרו דברי אליהו במס' פסחים, לשון דברי הגמ' "דמנחא בכיסיה" ולא כתב כמאן "דמנחא בקופסא", ד"ל שחז"ל רמזו בזה הלשון בב"מ דף כ"א אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה, פירוש שלא ישמש ולא יאבד ממנו. וזמ"ש אעפ"י שהדבר נקבע בזכרונו, עם כל זה היה ממשמש בכיסו שלא יאבד ממנו, אבל דבר המונח בקופסא אין צריך משמוש כל שעה.

ו. שנו חז"ל במס' סנהדרין דף צ"ט ע"א "רבי יהושע בן קרחה אומר כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה דומה לאדם שזורע ואינו קוצר, ור' יהושע אומר כל הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה שיוולדת וקוברת", וכתב המהרש"א שם כי הלומד תורה ואינו חוזר עליה תחילת פעולתו הוא ללא יועיל לו ואין תכלית, וכן הוא פעולת הזורע ואינו קוצר. והנה כשנדקדק בלשון חז"ל יוצא חידוש, דכתבו הלשון "ומשכחה", ולא כתבו ששוכח משנתו, דהרי שכחה אונס הוא, אלא משכחה שלא החשיבה לחזור על לימודו, עי' ב"ק דף כ"ו לענין שכחה בחיוב גלות, ובשבועות דף כ"ו ע"א "אי דלא ידע אנוס הוא", וכן בגמ' פסחים נ"ט ע"א "כגון זה ששכח ולא הביא את כפרתו", שלא דניס אותו כבא ע"י פשיעה ודוחה עשה דהשלמה, אם כי עשה דפשיעה אינו דוחה ל"ת, עי' עירובין דף ק'. אולם השוכח מחמת עצלות שלא הקפיד לחזור על לימודו הוי כמזיד, עי' שבועות ה' ע"א ד"ה ונעלם, כיון דשכח מוכח שלא הקפיד, ולא חשיב מנוקה מעוון. (עי' מג"א או"ח סימן של"ד סק"ב ובסימן תקכ"ז סק"ו). ולכאורה כך ששמע מדברי המשנה במס' אבות פ"ג מ"ה "כל השוכח דבר אחד ממשנתו כאילו מתחייב בנפשו", ומפרש הרע"ב בשביל שלא חזר עליה מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, שמתוך שכחתו הוא בא להתיר את האיסור, ונמצאת תקלה על ידו. וכן כתב בעל התניא בשו"ע הרב הלכות ת"ת פ"ב ה"ד "כל השוכח דבר אחד ממשנתו שלא חזר על לימודו כראוי מתחייב בנפשו", ובה"ו כתב "בד"א שמתחייב בנפשו כששכח מחמת עצלות שנתעצל לחזור על לימודו כראוי, אבל מחמת אנוס כגון שטרוד הרבה בפרנסתו, והעיתים שקובע לו אין מספיק לו לחזור על לימודו, אין מתחייב בנפשו".

אגב יש להעיר על לשון הגמ' השוכח דבר אחד ממשנתו, הלשון הוא מלשון שונה ומשנה, והוא תושבע"פ. והנה בשו"ת קול מבשר ח"ב סימן כ"ח סעיף י"ח כתב באמת לחדש דכל האיסור של שכחה הוא רק בתורה שבע"פ ולא בתורה שבכתב, מתוך דיוק הלשון ממשנתו, דדוקא בתורה שבע"פ צריך להיות שונה וחוזר על לימודו להרגיל עצמו בע"פ, דדברים שבע"פ אסור לאומרו בכתב, משא"כ תורה שבכתב די לו לקיים ידיעת התורה שבכתב פ"א בתחילת לימודו, ואח"כ א"צ לחזור ולזכור בע"פ, דאדרבה דברים שבכתב אסור לאמרן בע"פ. ועי' במהרש"א שפירט הטעם דדברים שבע"פ אסור בכתב, כדי שלא יסמך על הכתיבה וישכח הדברים מזכרונו, וא"כ בתורה שבכתב לא איכפת לנו בזה, דיכול באמת לסמוך על הכתיבה, והדבר בין כך ובין כך אסור לאמרן בע"פ רק מתוך הכתב. ובפני"ק קידושין ד"ל כתב קצת אחרת, וז"ל: "מצינו למימר דכיון דכתיב ושנתם שיהיו ד"ת מחודדין בפ"ך, י"ל דלא איבעי קרא אלא בתורה שבע"פ שהוא משנה וגמרא, דאין מורין הלכות מתוך המשנה". וכ"ה הגרי"ז מבריסק בפרשת ואתחנן. וכתב עוד דענין של זכירת התורה נלמד מהפסוק הנאמר בפרשת ואתחנן "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך", דזהו ציווי על זכירת התורה כענין שנאמר "ופן יסורו מלבבך כל ימי חיורך", שע"פ פירוש חז"ל שזו היא אזהרה על שכח דבר אחד ממשנתו. ועי' במנחות צ"ט דעובר בלאו אם שכח, וע"ב א נצינו ומו"ע על זה שיהיה תמיד על לבבו ולא ישכחם, ועי' בת"י שמתרגם "כתיבין על לוח לבכון", והיינו שיהיו כתובים על לבבו ולא ישכחם, ע"י ש בארוכה דבריו הנעימים. ומצאתי דבר נפלא בס' ידאים מצוה כ"ז שכתב עה"פ "ושמתם את דברי אלה" - צוה הקב"ה ששימו ישראל דברי תורה על לבם, דכתיב בפ' עקב "ושמתם את דברי אלה על לבבכם", פירוש שיוכר דברי תורה וישמם על לבו תמיד ויהיה בהם בלבבו, וכל שעה ושעה שחושב בד"ת מקיים מצות ושנתם, למדת גדולתם של לומדי תורה והוגיה שמקיימים מצוה בכל עת.

ז. בגמ' מנחות דף מ' ע"א: "אמר רבי כשהלכתי למצות מדותי אצל רבי אלעזר בן שמוע, מצאתי יוסף הבבלי יושב לפניו והיה חביב לו ביותר, אמר לו רבי השוחט את הזבח להניח למחר מהו, שחרית אמר לו כשר, צהרים אמר לו כשר, מנחה אמר לו כשר, ערבית א"ל כשר, אלא שר"א פוסל. צהבו פניו של יוסף הבבלי וכו'". רואים מכאן כח הביקוש כמה גדול הוא, שאל בשחרית וקיבל תשובה ברורה, שוב שואל בצהרים ואחרי שמעו תשובה ברורה שוב שואל במנחה כאילו לא למד כלום, ואחרי פעם שלישית ששמע שואל הוא גם בערבית. ובשינוי התשובה רואים שענה דר' אלעזר פוסל, ומזה צהבו פניו של יוסף הבבלי שהחזיק לו אבידתו, ורואים מכאן כמה שהצליח זה למצוא ע"י חזרת הדברים כמה פעמים.

ידוע שהגר"א ז"ל היה דרכו לבדוק התלמידים הבאים לפניו בדרך זו, נתן להם גמ' לחזור עליה פעמים רבות, והיה אם ראה שחשקו של הלומד פוחת והולך ידע שאין לו חשקת התורה כראוי, אך אם ראה שחשקו מוסיף והולך אז מוסגל למעלות התורה. וכך כתב גם החזו"א בקובץ אגרות ב' וז"ל: "עיקר זה דורש עמל ומלחמה פנימית נגד העצלות בשיון כמה פעמים, ולדקדק בדברים שאין השכל הנהנה מהם בתועלתן

ואדרבה מכבידין עליו, אבל עמל זה הוא עמל התורה אשר כל סגולת לימוד התורה נאמר על עמלה, ואמנם אחרי העמל נפתח שער אורה".

ולמעשה דברי החזו"א מרומזים בדברי ילקוט תהלים ק"ט פ"ח, שדוד התפלל שלא היה לומד תורה ושוכח או שהיה לומד ויצה"ר אינו מניח לי לשנות, משום דקל ללמוד דבר חדש דהלא יש כאן אהבת החידוש, אבל דבר שכבר למד וידוע אותו אפילו ידיעה במקצת קשה עליו לעסוק בו, ורק מצד אהבת התורה נקל לשנות כאמור (משלי ה' י"ט) "באהבתה תשגה תמיד".

ח. האור החיים עה"פ "אם בחוקתי תלכו", מעיר על דברי התו"כ שאומר שתהיו עמלים בתורה, דלמה התורה נקראת חוקה, ומפרש דעמל התורה קרא הכתוב חוקה, שיש בה מצוה ללמוד דברים שלמדים פעמיים וג' והם ידועים אצלו, כי חפץ ה' בעסק התורה חוקה חקק, ותמצא שאחז"ל כי לטעם שילמוד תורה בחשק תמיד גזרה חכמתו יתברך שיהא האדם לומד ושכח. והנה הבית הלוי בהקדמתו לספרו כותב דלימוד התורה בעצמו הוא מעשה מצוה, אפילו כשיודע כל התורה כולו, וכך מוכיח מדברי הגמ' במנחות דף צ"ט "שאל בן דמא בן אחותו של ר"י, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו שאלמד חכמה יונית, א"ל צא ובדוק שעה שאינו לא יום ולא לילה", דבן דמא הבין שכל מטרות לימוד התורה היא אך ורק לשם ידיעה, ולכן הוא שידע כל התורה שאל האם יכול ללמוד חכמה יונית, וענה לו צא ובדוק שעה שאינו לא יום ולא לילה, ענה לו דמדצ מצות ת"ת יש חיוב ללמוד אפילו כשיודע כל התורה כולה ע"ש.

מובא מתוך רשימות בכתב ידו של הגאון ר' יעקב קמינצקי זצ"ל, שמסביר דברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פרק א' ה"י, וז"ל הרמב"ם: "עד אימתי חייב ללמוד תורה, עד יום מותו, שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חיורך, וכי, שאם לא יעסוק בלימוד הוא שוכח", עכ"ל. ולכאורה תמוה דמדוע צריך פסוק מיוחד דפן יסורו מלבבך כל ימי חיורך, והרי כל המצוות הוא חייב כל ימי חיורו, ומ"ש ת"ת מתפילין וציצית ושופר ולולב וכדו'. ומוכח בזה בדאמת דין ת"ת שיעור יש לו, כלומר התורה הטילה חיוב על כל אחד מישראל ללמד את עצמו לדעת כל התורה כולה. והיה עולה על דעתנו כי אחר שגמר אותו השיעור נפטר שכבר יצא יד"ח, והשמייענו דמאזהרת פן יסורו מלבבך מחובתו ללמוד עד יום מותו.

ט. כתוב בגמ' בבא מציעא דף כ"ט ע"ב "מצא ספרים קורא בהם אחד לשלושים יום, ואם אינו יודע לקרות גוללן, אבל לא ילמוד בהם בתחילה", ומפרש רש"י "בתחילה מה שלא למד מפני שצריך להשהותו לפניו". הרמב"ן שם כותב וז"ל: "נראה לי דהאי דינא ליתא אלא בס"ת נביאים וכתובים, שמי שהוא רגיל בהם אינו צריך ליגע בהם, ומי שאינו רגיל בהם נוגע בהם, ומושך הקרע אילך ואילך ויש לחוש שמא יקרע, אבל עכשיו שנהגו לכתוב התלמוד, אם השאילו מסכתא אינו כן, שכל אדם שווין בו. והשונה פרקו מאה פעמים, ומי שלא שנה אותו מעולם, כולם נוגעין בהם וממשמשים בהם. שאין לך אדם רגיל שלא יהא צריך עיון ומחשבה יתירה, ולמשוך אילך ולגלול אותו מתחילתו לסופו ומסופו לתחילתו כדי לעיין בהלכות הצריכות לו לאותה שעה, הלכך יד כל אדם שווה וילמוד בו בתחילה". הנמוק"י (שם) מביא דברי הרמב"ן בשינוי לשון וז"ל: "אבל בזמן שנהגו לכתוב התלמוד אינו כן, שאפילו מי שלמד פרקו מאה פעמים צריך עיון גדול בכתחילה, ואדרבה כל מי שהוא בקי יותר צריך עיון גדול וכו', ולומד בו לכתחילה דאדעתא דהכי אושליה". חידוש גדול מחדש הרמב"ן, שהכלל שנאמר בחז"ל אינו דומה שונה פרקו לא נאמר דווקא שיהיה בקי בלימודו, אלא לגבי העמקה והבנה נאמר, וכמו באוצרות ובמטמונים שנמצאים בבטן האדמה כל מה שיוסיף לחפור הוא יוציא מתוכה אוצרות ומטמונים, כן בתורה ככל שיוסיף להתעמק תוסיף התורה לתת כוחה ולגלות מטמונות שבה.

י. בשו"ת חתם סופר חלק או"ח תשובה ב' מביא דברי הירושלמי רפ"ק דתענית "המתפלל ואינו יודע מה הזכיר, אמר רבי יוחנן כל שלוש יום חזקה מה שהוא למד מזכיר", וכתב בהגמ"י פ"ו מהלכות תפילה, דהר"ם היה אומר שהרוצה שלא לחזור על הספק יאמר כל כך פעמים אתה גבור עד מכלכל חיים כמו שיש בשלושים יום. וכתב הח"ס דדקדק לומר כל כך פעמים ולא כתב תשעים פעם, דמ"ט יש לשיעור הזה דווקא בשלושים יום. ונראה דדברי ר' יוחנן בנויים עפ"י דאמרינן בחגיגה ט' ע"ב "אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחת", והוא מפורסם ומקובל שהשונה פרקו מאה פעמים ואחת לא במהרה הוא שוכח, ובמשך שלוש יום יש ק"א תפילות, ולכן מורה החת"ס לומר לכתחילה מאה פעמים ואחת ולא תשעים פעמים. ולכאורה מוכח מדברי החת"ס לומר שהביאור בחז"ל אינו דומה שונה פרקו וכו', לגבי זכירה גרידא שע"י שלומד מאה פעמים ואחת לימודו נחרת בזכרונו, ולא כהבנת הרמב"ן שבמדובר לגבי העמקה בלימודו דווקא, וראיה לכך שהחת"ס מדמה אמירת אתה גבור לדברי הגמ' אינו דומה שונה פרקו וכו'. אולם י"ל דאין החת"ס חולק על הבנת הרמב"ן, אלא דבא להוסיף עליו דע"י שחזור ק"א פעמים לא די שהוא מעמיק בלימודו יותר ויותר, אלא ע"י כך לימודו נחרת בזכרונו.

הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א כתב להסביר מה שאמרו בכתובות דף ל"ג, שאין התראה שמתרין לעבור עבירה מועלת אלא בהתרו בו תוך כדי דיבור, שאחר שעבר שיעור כדי דיבור יכול בעל העבירה לומר ששכח. וכל הלומד גמרא זו תמה שכל כך מהר שוכחים (עי' בקצוה"ח סימן כ"ח סק"ח מה שכתב בזה), אכן יש שני מצבי זכרון, רוב הדברים שאדם זוכר אינם במוחו במצב פעיל, היינו שאינו חושב בדבר זה אלא כשמוכירין לו או ששואלין אותו שאלה, מתעורר הזכרון וצפה לה הידיעה,

ולכן כשעובר אדם עבירה, לא חייבה התורה בעונש אלא בזמן שבאותו זמן שעבר העבירה חשב על החטא ועונשו, ולכן צריך שההתראה תהיה סמוכה לעבירה תוך כדי דיבור, שנמצא שבשעה שהורג לחבירו מוחו חושב על העונש שיש בדבר, אבל אם עובר זמן של כדי דיבור שוכח אינו מספיק לחשוב אלא שיודע, היינו אם עשא אותו מה עונשו ידע, אבל אינו חושב על כך, ואינו חייב עונש כשעובר במצב זה.

והנה אם נתבונן נראה שאילו היה אדם בזמן שלומד גמרא זו זוכר מה שלמד בגמרות אחרות, היה מקשה קושיית התוס', לדוגמא כשאדם לומד "שנים אוחזין בטלית יחלוקו", אילו היה לפני כן תוך כדי דיבור לומד הסיפור מאותו ספינה שרבו עליה וכל אחד אומר שלי היא, שהדין הוא שכל מי שאלים יותר גובר וזוכה בספינה, היה מתקשה בזה מה ההבדל בין טלית לספינה, וגם היה מוצא התיורץ, אילו היה מדייק וזוכר ניסוח המשפט "שנים אוחזין בטלית" היה מרגיש בביטוי "אוחזין", וממילא היה מרגיש בתיורץ "אוחזין שאני", ולכן גם זה מתפקיד המורה לשים לב כשהתלמיד מסביר "שנים אוחזין בטלית", לראות אם יש בדבריו המלה אוחזין, אפילו כשהמורה עצמו אינו יודע תירוצם של התוס' שאוחזין שאני, ואם מדייק המורה שהתלמיד יססור כל ביטוי שמופיע בגמרא, אפילו בזמן שאינו יודע משמעותו האמיתית של ביטוי ממילא היה יודע בעצמו את התיורץ, וזה שורש ענין בלמידת דרכי הזכרון לטווח רחוק.

יא. אמרו רבותינו ז"ל במס' ברכות דף ל"ב ע"ב: "מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, בא שר אחד ונתן לו שלום, ולא החזיר לו שלום, א"ל ריקא והלא כתוב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך מאד וגו' (דברים ד')", ועי"ש בחידושי אגדות למהרש"א שהעיר בזה"ל "האי קרא בשכחת התורה קמיירי כמש"כ פן תשכח את הדברים וגו', ובפ"ג דאבות שנינו כל השוכח דבר אחד ממשנתו וכו' כאילו מתחייב בנפשו שנאמר רק השמר לך וגו', ולא אמרו כלל בשמירת נפש אדם עצמו מסכנה", עכ"ל. גם המנ"ח במצוה תקמ"ו העיר כן, והביא שכדברי השר מבואר ברמב"ם פ"א מהלכות רוצח ושמירת הנפש ה"ד וז"ל: "וכן כל ממשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה, שנאמר השמר לך ושמור נפשך", וכן בשו"ע חו"מ סימן תכ"ו ס"ח העתיק המחבר לשון הרמב"ם, וציין הגר"א בביתאור לגמ' בברכות פ"ה, והיינו סוגיין, הרי שאותו שר כיוון לאמיתו של פסוק, וכתב הגאון רבי יעקב קמינצקי זצ"ל להסביר שאין שום סתירה לזה, שהרי מביא הפסוק הזה, וא"כ באמת הוא שהזיזתו התורה שלא ישכח שום דבר מדברי התורה, שאם ישכח הרי הוא מסוכן, וא"כ מוכח שהוא מצווה שלא יסכן את עצמו.

אמירת תחנון בשבעת ימי התשלומים שאחר חג שבועות

הרמ"א בסימן תצ"ד כותב שאין אומרים תחנון באסרו חג, ומשמע שאחרי אסרו חג בשבועות אומרים תחנון, אולם עיון בהגהות אשרי בסוף מסכת מועד קטן שהביא בשם רבי"ה שלא לומר צידוק הדין בשבעת ימי תשלומין של עצרת, וכך מובא בפסקי תוס' (שם). הרמב"ה במסכת תגינה דף תצ"ד כותב: "ושמתי דלא נהא אבא מארי ליפול על פניו בתחילה עד שבעה ימים אחר עצרת, ומהאי טעמא הואיל ואסורין בהספד ותענית", וכתב בס' זה השלחן (להגר"ש דבליצקי שליט"א) בח"ג שמדברי הראשונים שהבאנו הוא מקור למנהג ירושלים שלא לומר תחנון אחר שבועות כל שבעה, ודלא כהרמ"א ומהנה אשכנז, וכ"כ במשנה ברורה סימן קל"א ס"ק ל"ו שאין אומרים תחנון עד י"ב סיון, והם ששה ימים שאחר חג השבועות, מפני שבקרבנות של חג השבועות היה עם תשלומין באותם הימים. בשערי תשובה (שם) סק"ט כתב שבחז"ל גם ביום י"ג סיון אין אומרים תחנון, מפני שהוא יום השישי אחרי יו"ט שני של גלויות.

בהגהות חק יעקב בריש סימן תע"ג פסק שאם לא בירך שהחיינו בחג השבועות מברך אח"כ כל שבעה, והביא דבריו להלכה בבאר היטב (שם). וכבר כתב להעיר בס' מועדים וזמנים ח"ז סימן ש"ז שהרי ודאי כל דין תשלומין הוא אך ורק לגבי קרבנות, אבל אין משמעות מזה שיש לדין קדושת חג באותם שבעת הימים, וק"ו בזה"ל שאין לנו קרבנות באותם ימי התשלומין. ומציין בשם המהר"ל ד"סקין שיש עוד נ"מ בענין זה לגבי חייב אדם לקבל פני רבו ברגל, שאולי חיוב זה ניתן להשלים גם בימי התשלומין, והמ"ב כתב שאין לומר שבשביל זה יוכל לברך שהחיינו כל שבעה (עי' בשו"ת אבן פנה (נשר) או"ח סימן מ"א).

ריבוי המנהגים בחג השבועות

יש להתבונן בכך שדוקא חג השבועות שהוא חג מתן תורה, התייחד בכך שיש בו רבוי מנהגים ברמ"א ובנו"כ של השו"ע, בס' מנחת אהרן פ"ח כתב להסביר דהנה כתב החינוך מצוה תצ"ה על המצוה ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך (דברים י"ז, י') "לשמעו בקול ב"ד הגדול ולעשות כל מה שיצו אותנו בדרכי התורה באסור ומותר וטמא וטהור וחייב ופטור, ובכל דבר שיראה להם שהוא חיזוק ותיקון בדתנו וכו', מדיני המצוה נכון מה שדרשו ז"ל על פי התורה אשר יורוך, אלו הנזירות והמנהגות, ועל המשפט אלו שילמדו אותם מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, מכל הדבר אשר יגידו לך זה הקבלה שקבלו איש מפי איש וכו', ומה שאמרו שאין ב"ד רשאי לבטל מה שאסר ב"ד הקודם לו וכו', ועובר על זה ואינו שומע לעצת הגדולים שבדור בחכמת התורה בכל אשר יורו מבטל עשה זה וענשו גדול מאוד, וזהו העמוד החזק שהתורה נשענת בו, ידוע הדבר לכל מי שיש בו דעת", וא"כ י"ל שרובי המנהגים בחג השבועות הוא להראות שהחיוב לשמוע לחכמים הוא אף למנהגים, שהרי הם "העמוד החזק שהתורה נשענת עליו", ולכן ראו חכמי הדורות צורך להדגיש בחג השבועות שגם המנהגים שורשם במתן תורה.



הרה"ג אליהו נכס שליטי"א כולל "אליבא דהלכתא" קרית ספר

בענין ליקח מלח בעת ספירת העומר

כתב בספר דברי שלום במנהגי הק"ק בית אל אות נ"ב וז"ל: בליל א' של ספירת העומר נוהגים ליקח כ"א חתיכת מלח בידו בעת הספירה, וקודם אומרים סדר קרבן העומר ככתוב בסידורים, וכן עושים גם ביום.

ועיין בספר זכרני לחיים שהביא מספר "דבק מאח" (הנדפס מחדש), וכתב שהוא מספר כתב יד, עיין שם במערכת י' אות ט"ז, סגולה נפלאה, בלילה הראשון של ספירת העומר, יקח בידו מעט מלח ויקרא עליו: שיר המעלות שמחתי באומרים לי וגו', ומזמור קל"א [בתהלים]: לא רמו עיני וגו', ומזמור קל"ב: הנה מה טוב ומה נעים וגו'. ואחר כך יאמר "פרשת העומר". ואחר כך יאמר: "יהי רצון מלפניך ה' אלקי ואלקי אבותי בזכות ספירת העומר אשר צויתנו בתורתך ובזכות אבותינו הקדושים אברהם יצחק ויעקב, שיהיה זה המלח לשמי פלוני בן פלוני (או לשם מי שירצה) ולכל מי שישא המלח הזה, עליו יהיה לו למגן וצנה מדבר וממגפה ומעין הרע ומכל דבר רע. אמן כן יהי רצון". ואחר כך יתן המלח בידו ויספור העומר, וכן יעשה כל ימי הספירה, ויהיה שלא ישים המלח על הארץ, ושיהיה בידו בשעת הברכה. ואחר כך יהיה זה המלח מסוגל הרבה לעין הרע מאוד, ויעיל כמו קמיע מומחה ופקיע. עד כאן לשונו נר"ו.

ועיין בספר יהדות בוכארה שלוקח בעה"ב מלח כמנין אנשי הבית, וז"ל: בלילה השני של פסח, בחו"ל, הוא ליל ראשון של חול המועד בארץ ישראל, מתחילים לספור "ספירת העומר". בעל הבית לוקח חתיכות מלח כמספר בני ביתו וקורא "ה' רועי לא אחסר" (תהלים כ"ג, א'). כל לילה בשעת ספירת העומר נוטלים את המלח ביד, והוא משמש כסגולה. נוהגים לבקש בקשה מיוחדת בכל שבוע משבועות העומר, כמנהג חכמי המקובלים בירושלים.

ועיין בספר יהדות לוב שהטעם שלא ישכח, וז"ל: בליל ב' של פסח (בא"י ליל א' דחור"מ) לפני תפילת מעריב, מחלק השמש בביהכ"נ חתיכות מלח בין קהל המתפללים, חתיכה לאחד. מלח זה שומרים ככיס למשך כל ימי ספירת העומר, ובשעת הספירה בכל לילה ממשמשים בו או מחזיקים אותו ביד. יתכן שהמלח בא להזכיר את קרבן העומר, ככתוב: על כל קרבן תקריב מלח (ויקרא ב', י"ג). ויתכן גם כן שזה נתקן כנגד השכחה, שלא ישכח אדם לספור את ספירת העומר. ממשמש אדם בכיסו, מוצא את חתיכת המלח ונזכר. מסורת בידו שבשעת סערה בים, אם זורקים חתיכת מצה מהאפיקומן וחתיכת "מלח העומר" שספרו עליו ספירה שלמה אחת, ישקוט הים מזעפן. במקרה שקשה לזרוק (משפחה שאחד מבניה נמצא בנסיעה בדרך הים) להגיע לים, זורקים לתוך באר מים חיים.

ועיין בספר תורת אמך שהטעם שצריך שמירה שממתינים עד צאת הכוכבים, וז"ל: בליל א' של ספירת העומר נוהגים לקחת כל אחד כמבואר בסידורים, כך נהגו במרוקו, וכן כתב בספר ויזרע יצחק טו"ר לידאנו (עמוד 42), ובספר מנחת משה אסבאג (סימן כ"א אות ו'), ובספר הגדה של פסח שאר ירקות (הל' ספירת העומר ד"ה סגולה), וכתב בשו"ת מקוה המים (ח"ה א"ח סי' ל'), והטעם שבימי העומר יהיו צריכים לחכות עד צאת הכוכבים כדי שיוכלו לספור, ואז ישנה חששת מזיקין כאמור, ולכן נהגו שהשמש מחלק לכולם מלח שיהיה בידם שם בתור שמירה מהמזיקין כל ימי הספירה, כי כידוע המזיקים בורחים מהמלח וכו'. בספר דבק מאח (מערכת עין, אות ט"ז), ולכל מי שישאנה מלח הזה עליו יהיה לו למגן וצנה מדבר וממגפה ומעין הרע ומכל דבר, ויעיל כמו קמיע מומחה ופקיע. ונהגו בקהילות המערב, אלג'יר, לוב, וכ"ה מנהג יהודי תוניס בספר עלי הדס (פרק י"ג אות ב'), והביא שכן כתב הרב זה השולחן (עמוד קל"ה אות ד'), וביאר שהוא מועיל להסיר עין הרע. ועיין בבן איש חי (ש"צ, א'), שהמלח מסוגל לדחות המשטינים והמקטרגים. וכן נהגו מקובלים רבים (דברי שלום במנהגי בית אל אות נ"ב), וכך נהג זקן המקובלים כמוהר"ר יצחק כדורי זצ"ל. ובק"ק אולדמנצור לא נהגו כן (מפי הזקנים).

ועיין בספר הגדה של פסח שער בנימין עמ' 71 מנהג סוריה, וז"ל: שמענו מזקני העדה הי"ו על מנהג הנשים שהיו קונות גושי מלח וטוחנות אותו במכתש, ונתנו את המלח לילדים קודם שהתחילו ספירת העומר לשמור בכיס הבגד שלבשו במשך כל ימי העומר, וקבלה בידם שזה מועיל לשמירה. ועיין במחזור "בית הבחירה" שהביא סגולת המלח בספירת העומר עם סדר אמירת פסוקים ע"ש, אך בדמשק לא נהגו לאמרם. [ויעתק משם].

ועיין בספר דברי שלום עמ' תע"ב שכתב: ולא יכלתי להאמין בזה שיעשו את כל הסדר הזה מתחילתו ועד סופו בכל לילה, כיון דמי התיר לקרוא מקראות בלילה, שהרי הרש"ש הסתפק רק קודם עלות השחר או לפחות מחצות הלילה ואילך דאין ולא ורפיא בידיה, וכאן כתוב דיקרא המזמורים בתחילת הלילה כשהדינים גואים ומתגברים. ונפלאתי כיצד תועיל הסגולה בשעה שהדינים גוברים, אף לאלה שמתירים לומר תהלים דרך תפלה. ואולי מהאי טעמא נהגו בבית אל לעשות הסגולה למחצה שרק ביום הראשון שעדיין הוא מוצאי יום טוב והארת החג בתוקפה, וכן ביום שהרחמים מתפשטים בעולם וחוט של חסד משוך אז עשו זאת הסגולה ודיו, כי לא רצו לקרוא המזמורי תהלים בשאר לילות, וידעו בעצמם שבאופן של פשרה שעשו תוכל הסגולה לפעול ולהועיל. ואנא עבדא לא במקום גדולים אעמוד רק כמתבונן על זאת הסגולה, הייתי חושב דאולי אפשר לתפוס ב' הקצוות של הסגולה ולקיימה באופן יותר מתמשך, באופן שביום ראשון יעשו כמנהג בית אל, בלילה יקראו המזמורים הנז"ל וכל סדר שהוא בקונטרס היחידי, וכן ישנו ויחזרו על הסדר הנז"ל ביום, ועדיף שיהיה זה אחר עלינו לשבח שקודם שיספרו [בלי ברכה] יאמרו הסדר הנז"ל, ואח"כ יספרו ויאמרו לבסוף הרחמן יחזיר לנו עבודת ביה"מ וכו' כמנהג ירושלים ת"ו, ובשאר לילות רק יחזיק זיק המלח בידו ולא יאמר המזמורים, אלא יספור כוונות הרש"ש את הספירה כשהמלח בידו, וכך ישוב בכל לילה לאחוז המלח בידו ויספור ספירת העומר, ומכח עוצמת קדושת הספירה וכניסת המוחין מפרצופי יסו"ת ואבא ואמא עלילאין תחול הסגולה על אותו מלח לשמור מעין הרע וכו'. ויד"נ הגר"י שינפלד שליט"א כתב לי דקיבל בזה שהמנהג להחזיק בליל ראשון הוא רק למכוונים היטב, אבל לשאר ראוי להחזיק כל ימי העומר בשעת הספירה, וממילא יש לומר דאצל השאר הנז' החזיקו גם ביום, עכ"ד.

ועיין בספר מגישי מנחה עמ' 21 שכתב: בשם אגרת הרמב"ם ז"ל דכל ימי העומר כשאומרים ברכת כהנים אם יאמר היחיד מזמור למנצח בנגינות וכו', בצורת המנורה לא יקרה לו שום פגע רע וכו', וטוב לאמרם בכל יום.

שילוח הקן בזמן ספירת העומר

כתב באור לציון חלק ג' פרק י"ז אות ו' וז"ל: והנה כתב רבנו הרש"ש (הגהות השמש על עץ חיים שער ט"ו פרק ג'), שאין שילוח הקן נוהגת במ"ט ימי העומר, וצריך להזהר שלא לעשות מצוה זו בימים אלו. וכן מר"ה עד שמיני עצרת, ובכל שנת השמיטה, וכן בשנת היובל, ע"ש. ויש לעיין, שא"כ זו מ"ע שהזמן גרמא, וראה בחינוך מצוה תקמ"ה שמצוה זו נוהגת בכל זמן בזכרים ונקבות. וצ"ע. ואפשר שאף לפי הסוד אין זה אלא לאחר החורבן, אבל לפני כן נהג תמיד. וראה בגירסא מהגהות השמש בספר ע"ח כת"י, ע"ש. וצ"ב בזה.

ועיין בספר גבורי כח שכתב: ובספר שלח תשלח להרי"ג וינברגר (מהדורת תשס"ה עמוד ע"ו בהערה) כתב, דפשוט דאין להסיק מדברי הרש"ש הנזק הוראה לדינא שאין לקיים אז את המצוה, וכמו שכתב באורך הגר"ר יעקב הלל בקונ' מקבציאל (קונ' י') דבדואי מי שמקיים שילוח הקן גם בזמנים אלו קיים המצוה. וכל העתים והזמנים שלימד עליהם הרש"ש, הוא דוקא לגבי מי שרצונו וכוונתו בשילוח האם ולקייח הביצים כדי לקיים מצות בוראו לשם תיקון המצוה בשורשה בעולמות העליונים, ולתיקון אברי נפשו וגופו המתייחסים לאותה מצוה. ע"ש. והוסיף, כי שמע מאחד מגדולי הדור [הגר"ש אלישיב], שיכול לקיים המצוה בספירת העומר בלי שום חשש. וכן הורה הגר"ר יהודה שפירא שליט"א. עוד הביא שם (עמוד קכ"ו אות צ"ו) ששאל מהגר"ח קניבסקי בזה"ל: ראיתי מובא בספרי קבלה שספירת העומר אינו זמן לקיים מצות שילוח הקן, מה הדין אם רואה קן בזמן ספירת העומר. והשיבו הגר"ח, אפשר לקיים. ובה"גה כתב המחבר, שבמהדורות הקודמות ענה הגר"ח ש"שילוח הקן אינו חיוב אלא אם כן רוצה לזכות בביצים". ובעת שבא לפניו, ביאר לו הגר"ח, שכוונתו היתה, שאפשר לקיים המצוה לכתחילה, אלא שמי שנוהג בכל דבריו על פי הקבלה, יש לו אפשרות לא להתחייב במצוה. ע"כ. ואף אני שאלתי מקמיה הגר"ח קניבסקי על זאת בזה הלשון: ראיתי כי לפי דברי המקובלים אין לקיים מצות שילוח הקן בימי ספירת העומר. ע"כ. אם כן לפי זה הו"ל מצות שילוח הקן כמצוה עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות. מה דעת מרן שליט"א. והשיבני תשובה (בכתב יד): ח"ו שפטורים רק לא יקח הבנים. ע"כ.

ועיין בספר מבית לוי קובץ בעניני פסח עמ' ע"ח שכתב: שילוח הקן - מי שנזדמן לו לקיים מצות שילוח הקן בימי הספירה, מותר לקיים את המצוה.

ובהערה י"ג שם כתב: מובא מרבי שלום שרעבי זצ"ל (בעץ חיים שער ט"ו פ"ג בהגהות השמש"ש) שלא לעשות מצוה זו במ"ט ימי העומר. ומ"מ כיון שמצוה זו אינה מזדמנת בכל עת, אם נזדמן לו מותר לקיימה. ועיין בספר מטה אשר ח"ב עמ' ל"ה שכתב: והנה הר"ש שרעבי בהגהות השמש על ע"ח [שער הזווגים פ"ג הובא באבן שהם יו"ד סימן רצ"ד] כתב שאין לקיים מצות שילוח הקן בזמני הגדלות כמו בעת התפילה ובימי ספירת העומר ומר"ה עד עצרת (וכן בשנת השמיטה), כיון שלא שייך הכוונות שנאמרו במצוה זו רק בזמני קטנות, ובאבן שהם מפרש שלא בא הרש"ש להתיר לבטל מ"ע, אלא הוא סובר דאין חיוב לשלח אלא כשרוצה את הבנים וכדעת החת"ס, א"נ הוא בא רק לומר שאין את הענין שכתב האריז"ל שצריך לחזר בהרים למצוא קן, אבל בודאי אם מצא קן מחוייב לשלח אף שלא שייך הכוונות, עכ"ד. ולכאורה מוכח כן בדעת הרש"ש, דהא ידוע דדעת הרש"ש דבזמני הגדלות הנ"ל אין לכונן בתפילה הכוונות של כל יום, ולכאורה לפי הנ"ל הוה לן ליפטר לגמרי בימי ספה"ע ושנת השמיטה ממצות ק"ש ותפילה, וזה לא שמענו, וע"כ שלא בא הרש"ש לבטל את המ"ע, גם הוא עצמו פסק לברך ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת כיון דס"ל שע"פ הלכה צריך לברך, וזאת על אף דכתב בהדיא דע"פ הקבלה א"צ לברך, ש"מ דיש לקיים ההלכה גם כשאין כוונות לזה. וא"כ צ"ע למה לא יקיים מצות שילוח הקן בלא הכוונות. אך לפי המבואר בדברינו א"ש הכל, דכל מצוה יש לה טעם ושורש ונוהגת בכל הזמנים כל זמן שלא נזכר בגמ' ופוסקים להיפך, אך יש עוד ענין בקיום המצוה לצורך יחוד קב"ה ושכינתיה, שזה נעשה ע"י הנהגותינו בקיום המצוות והמנהגים, ויש זמנים שהיחוד נעשה מאילוי בלא מעשינו, ואז אין תועלת המצוות לצורך היחוד, אבל יש להם טעם ושורש אחר, ובאופן שנתחייב בהם ע"פ דברי הש"ס והפוסקים אסור לבטלם, [ושמעתי שיש מחלוקת בין המקובלים אם לומר נוסח לשם יחוד לפני התפילות בזמנים הנ"ל, ואולי י"ל דטעמי כל מצוה בפרטות ג"כ מישך שייכי לענין של יחוד קב"ה ושכינתיה, ולכן סתם לן האריז"ל והבעש"ט ותלמידיו, ולא גילו לנו למנוע מאמירה זו בזמנים הנ"ל].

ועיין בקול התורה חלק מ"ב עמ' ס"ז שכתב: הגאון רבי משה הל' ברשטאם שליט"א דומ"צ פעיה"ק ירושלים כיבד את רבינו זצוק"ל במצות שילוח הקן שהיה לו בביתו. מאורע זה אירע באחד מימי ספירת העומר, אחד הנוכחים העיר מדברי הרש"ש דבימי הספירה לא יעשו שילוח הקן. השיב רבינו הנה הסדר של היונה שיושבת על הביצים שבוע או שבועיים, על כן לא שייך כאן דברי הרש"ש, דבדואי לא נתכוין הרש"ש אלא דאם יש באפשרות לעשות מצוה זו קודם הפסח או להמתין עד לאחר חג השבועות עדיף, אבל במקום שידחה המצוה ודאי לא נתכוין בזה הרש"ש שלא יעשנו.

ועיין במקבציאל חלק י' עמ' קפ"ט סיכום הדינים שכתב ראש הישיבה הגר"מ הלל שליט"א, וז"ל: פשוט וברור הדבר שמצות שילוח הקן נוהגת בכל עת ובכל זמן, והיא בכלל המצוות עשה שאין הזמן גרמא וכמפורש בש"ס ופוסקים ללא חולק, ושלכן אם יזדמן לפניו קן ורוצה לקחת לעצמו הביצים או האפרוחים, בודאי שחייב לשלח תחילה את האם ואח"כ יקחם לעצמו, הן בעתות התפלה והן בימי העומר ודכוותיה, ולא יעלה על הדעת להגבילו מלקחתם דוקא שלא בעתות התפלה מאחר שלא שמענו מחכמינו ז"ל ומהפוסקים ראשונים ואחרונים שום איסור בדבר זה. והמקיים המצוה כנ"ל בעתות התפלה או בימי העומר, מכל מקום מיהא פעל התיקון הפרטי המתייחס אל אותה המצוה המתקנת באבי"ע הפרטי שלה. ב. כל העיתים והזמנים שלימד עליהם מרן ז"ל שבהם ראוי לקיים המצוה, הוא דוקא לגבי מי שרצונו וכוונתו בשלוח האם ולקייח הביצים כדי לקיים מצות בוראו לשם תיקון המצוה בשורשה בעולמות העליונים, ולתיקון אברי נפשו וגופו המתייחסים לאותה מצוה, וכידוע שכל מצוה מהתרי"ג מצוות יש לה תיקון פרטי ומיוחד המתייחס אליה, והיא מקבילה לאחד מאברי או גידי נפשו וגופו של אדם. ולגבי דידיה כתב מרן ז"ל שלשם עשיית התיקון המתייחס אל המצוה בשלמות אין לקיימה אלא כשזו"ן הם בקטנות, כדי שעי המצוה נוכל לגרום זיווג עליון דאוי"א להמשיך המוחין דגדלות לזו"ן. מה שאין כן כשכבר זו"ן הם בגדלות שאין נעשה התיקון בשלמות כי בלא הכי הם כבר בגדלות, ומעשיו לענין התיקון כלינתו דמי. וכל זה כנ"ל דוקא לגבי התיקון הכללי של המצוה המתקנת באבי"ע היומי דזו"ן דאותה תפלה שעברה, אבל התיקון הפרטי שבאבי"ע דאותה המצוה מקיים בכל העתים והזמנים וכנ"ל. ג. בימי החול זמן המצוה כמפורט לעיל בדברינו דוקא שלא בעתות התפלה, דהיינו משליש היום (או שעה לאחר מכן) עד חצי שעה לאחר חצות היום, ומחצות הלילה (או שעה לאחר חצות) עד מעט קודם הנץ החמה.

ד. גם מליל ראשון דפסח עד שבועות אין ראוי לקיימה, וכן מראש השנה ועד שמיני עצרת. ודין ימי אסרו חג נראה שהוא כשאר ימות השנה שיש לקיים המצוה שלא בעתות התפלה. ה. בשנת השמיטה והיובל יכול לקיים המצוה כשאר השנים, מלבד בעתות התפלה ובימי העומר ומר"ה עד שמ"ע. ו. גם בזמן שהיה בית המקדש קיים נוהגת המצוה כנ"ל שלא בעתות התפלה, ובימי העומר ומר"ה עד שמ"ע. יהי רצון שזכותם של הרשב"י זיע"א ומרן מלכא האר"י זלה"ה ומרן הרש"ש ז"ל תגן בעדנו להבין עמקי סודות התורה לאמתתם, ולא תצא שום תקלה מתחת ידינו לעולם אכ"ר.

טעם למנהג אכילת חלת מפתח בשבת שאחר הפסח

כתב באוהב ישראל בליקוטים לפרשת שמיני וז"ל: המנהג הוא ימים קדמונים לנקוב את החלות בשבת שלאחר פסח במפתחות. ונעשה על החלה צורת מפתח, ומנהג ישראל תורה הוא וצריך טעם. כבר ביארנו טעמים ע"ז לעיל. והנה יש עוד לאלוה מילין, טעם א' ע"פ פשוטו, כי הנה בעת הזאת כשאכלו ישראל מן המן מהקרבנות העומר ואילך לא אכלו עוד מן המן, כמש"ה ויאכלו ממחרת הפסח מעבור הארץ. ואמר' בגמרא ממחרת הפסח אכול, עד השתא לא אכול, ומאז התחילו לאכול מתבואת הארץ, והיו ישראל צריכין לפ-

והיינו בנקודות פתח נקודה שבחסד. והנה שבת שלאחר פסח הוא תמיד בשבוע שניה שבספירה, והשבוע הזאת הוא בח" גבורה בח" זהב, אך שהוא מנוקד בכסף נקודות פתח, ומורה שנעשה פתח ושער להיות באים כל הברכות, ולכל פתח ושער יש מפתח, לכן עושין צורות מפתח על החלות. והבן.

ועיין בספר רב טוב פ' שמיני שכתב: ולכן מנהג ישראל תורה בשבת שמיני שחל אח"פ או פ' אחרי שחל לפעמים אח"פ, שבהן נאמרו להשמר ממאכלות אסורות ומעריית שהן מסט"א, שהן מפתח של הלב להוציאו מסט"א, ע"כ נוהגין לעשות החלות במפתח להורות ע"ז שמה שנאמר בפרשיות הללו הן המפתח לפתוח הלב לעבדו בכל דבר, כנאמר כי אני ה' המעלה אתכם מאר"מ להיות לכם לאל-קים, כל'ו' שיהא גם אכילה ושתי' וכל צורכיהם לאלקים, והבן.

ועיין באמרי פנחס שבת שאחרי הפסח אות ר"ז שכתב בשם הרב ז"ל: בשבת אחר הפסח עושין כעין מצות וכו', רמז למצות הנאכלות עם פסח שני (פסחים צ"ה ע"א). ומנקבין החלה במפתח, רמז דת' רעין פתיחין עד פסח שני וכו', זה שמעתי מר"א בנו בפניו, ובקיצור ולא בביאור.

רנסה כי עד עתה היה להם המן. וזאת ידוע שלכל דבר יש שער, כמו שאנחנו מתפללין שיפתח לנו הש"ת שער פרנסה. ומזה נשתר' בב המנהג להיות עושין צורת מפתח על החלות, לרמז שיפתח לנו הש"ת שער פרנסה. טעם הב' י"ל כי בעת ההוא סופרים אנו ספירה שבעה שבועות, והם מ"ט יום ע"ד סוד נ' שער בינה, ואנחנו הולכים משער לשער, ולכל שער יש מפתח, וזהו שעושין צורת מפתח. טעם הג' י"ל ע"פ מש"ה תורי זהב נעשה לך עם נקודות הכסף, והענין הוא כי באמת יש להקשות, דהנה במשכן כ' זהב וכסף ונחשת, ומקדים הכתוב זהב לכסף, ובמעשה בראשית כתיב ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור, וזהו אור של אאע"ה אור של חסד, ואח"כ כתיב שם אצילות יום שני שהוא בח" גבורה בח" זהב. והתירוץ ע"ז הוא כי בריאת העולם היה בחסד כמש"ה עולם חסד יבנה. לכן מקדים חסד בח" כסף לגבורה בח' זהב, אבל המשכן שכל עניניו היה כדי שיצמצם הקב"ה כביכול שכינתו לשכון בתוכו, וכל בח' צמצום הוא מבחי' גבורה, לכן מקדים שם זהב לכסף. אך הזהב שכתוב שם הוא מנוקד בפת"ח, כמש"ה זקב התנופה. והוא נקודה שבחסד נקודות החכמה, ופתח הוא מלשון פתח ושער, ומורה שמשם נפתחים להיות באים כל החסדים, וזהו שאמר תורי זהב נעשה לך, והיינו מה שבמש"ן כן נעשה לך תורי זהב בח' צמצום, עכ"ז הוא עם נקודות הכסף,

שיח הלכה

תשובות הגר"ח קניבסקי שליט"א נערך ע"י הרה"ג מתתיהו גבאי שליט"א

ארבע כוסות ממיץ ענבים

שאלה: אם יוצאים ארבע כוסות ממיץ ענבים.

תשובה: יוצאים.

ובס' שמעתא דמשה פסח פ"ז פסקי בעל האגרות משה כתב שאין יוצא. אולם בתשובות והנהגות ח"ב סי' רמ"ג הביא דהחזו"א והגר"ז זצ"ל שתו לארבע כוסות מיץ ענבים, וכן נהג גאב"ד טשעבין ע"ש. ובס' מחשבת חיים ח"א סי' קל"ה ובס' יסודי ישורון פסח ובשורת שאילת ישורון ס"ה ובשורת שואלין ודורשין ח"ד סי' ל' ובס' מקראי קודש פסח ח"ב סי' ל"ה ובשורת משנה הלכות ח"י סי' ס"ז ובחוט שני פסח ח"ב סי' תע"ב ס"ה ובאורחות רבינו ח"ב עמ' ס' ובשורת רבבות אפרים ח"ד סי' קי"ג אות ל"ב ובהליכות פסח פ"ט סי' י"א ובשורת דברי שלום ח"א סי' י"ח ובשורת רבבות אפרים ח"ד סי' קי"ג אות ל"ב וח"ח סי' שפ"ח אות ח' ובס' הליכות אבן ישראל עמ' קנ"ד. ובס' תורת המועדים סי' תע"ב כתב דיתכן שהחזו"א לא יכל לשתות יין, והסכים לזה מרן שליט"א, וע"ע בס' אמת ליעקב סי' תע"ב, ובס' שבות יצחק ח"ד עמ' קי"ז, ובשורת גבורת אליהו ח"א אור"ח סי' קמ"ד.

שומע כעונה בארבע כוסות

שאלה: מי שאין יכול לשתות ארבע כוסות שנאסר עליו, אם יכול לשמוע מאחר ע"י שוכ"ע.

תשובה: לא שייך.

בס' יגיעת ערב פסחים עמ' ר"כ הביא מעשה במרן הגר"ד פוברסקי זצ"ל שלא יכל לשתות ארבע כוסות, ושאל להגר"ז זצ"ל, וא"ל שיוצא ע"י אחר כמש"כ התוס' פסחים צ"ט להסתפק, והחזו"א א"ל שאין כזה תוס', ול"מ ע"י שוכ"ע, ע"ש וצ"ע. וכן הביא בס' פשט ועיון להגר"מ שטרנבוך פסחים צ"ט הוראה זו מהגר"ז שמהני שוכ"ע, וכ"פ בשורת להורות נתן ח"ב סי' כ"ט ובשורת שרגא המאיר ח"ג סי' קי"ח דמהני בשעה"ד לצאת ע"י אחר. וע"ע במשנת יוסף סוגיות ח"א אור"ח סי' ל"א ובתשובות והנהגות ח"ג סי' קט"ו ובשורת רבבות אפרים ח"ג סי' ש"ח ובס' מקראי קודש פסח ח"ב סי' כ"ט ובס' מרבה חיים פסחים סי' י"ד.

חולה בארבע כוסות

שאלה: חולה שאין יכול לשתות ארבע כוסות שנאסר עליו ע"י הרופאים, אם יש לו עצה אחרת לשתות.

תשובה: אונס רחמנא פטריה.

ובס' חוט שני פסח פ"ז כתב דאפשר ליקח מיץ אשכוליות לארבע כוסות, ועיין באורחות רבינו ח"ב עמ' ס"א.

חולה במצה ומרור

שאלה: חולה שאוכל עם צינור לוושט אם חייב במצה ומרור.

תשובה: יתכן.

ועמש"כ בזה בשורת מנחת יצחק ח"ג סי' י"ח ובשורת שואלין ודורשין ח"ח סי' ב' ובס' נטעי גבריאל פסח פ"ג סי' ט"ו.

אין לו מצה אם חייב בסיפור יצ"מ

שאלה: מי שאין לו מצה אם פטור מסיפור יצ"מ, דלחם עוני שעונין עליו דברים הרבה.

תשובה: חייב.

זצ"ל פ"ז מחו"מ בגדר ארבע כוסות, אם המצוה השתיה, או בברכה שתאמר על הכוס. ובס' חוט שני פסח סי' תע"ב כתב שיש לחנך כשיודע לשתות על הסדר. וע"ע בהגש"פ מועז"ז ובהגש"פ לשון לימודים למהר"ל, ובח"י סי' תע"ב ס"ק כ"ז, ובספרי בית מתתיהו ח"א ס"י אות י"ד, וע"ע בשורת אבני ישפה ח"ד סי' ס"ו.

חבילות בארבע כוסות

שאלה: איך יוצא כוס ראשון דארבע כוסות גם י"ח קידוש, הא אין עושין מצוות חבילות.

תשובה: כך היה התקנה דארבע כוסות.

כן הקשה בשורת מהרש"ג ח"ד סי' כ"ט ובס' מנחה חריבה סוטה ח', ותירוצים נוספים ע"ז ראה בשורת רבבות אפרים ח"ו סי' רל"א ובס' רץ כצבי פסח ס"ט ובספרי בית מתתיהו ח"א סי' ב' אות י"ז י"ט.

חינוך לקטן

שאלה: בגמ' פסחים ק"ח מה תועלת לקטן ביון, ופרשב"ם וקטן פטור מהמצוות, וצ"ע מ"ש מכל המצוות שמחנכין קטן, ולא אמר' מה תועלת.

תשובה: כאן שאין לו תועלת אין חינוך.

השמטת הרמב"ם

שאלה: מ"ט הרמב"ם השמיט בהל' חו"מ דקטן חייב בארבע כוסות.

תשובה: כמו כל חינוך.

ועמש"כ בבית מתתיהו ח"א ס"י אות י"ד.

יין מזיקו

שאלה: מ"ט אם היין מזיקו צריך לדחוק בעצמו, הא ל"ה דרך חירות.

תשובה: יין בפסח יש לו עוד טעמים כמש"כ רש"י ריש ערבי פסחים.

ועמש"כ בזה מרן הגר"נ קרליץ בס' חוט שני ת"ת עמ' כ"ח, ועיין מש"כ בבית מתתיהו ח"א ס"י אות י"ד. ובשורת חקי חיים ח"ח.

ארבע כוסות ביין של שביעית

שאלה: יש שפירשו ספיקת הירושלמי ר"פ ערבי פסחים מהו לצאת ארבע כוסות ביין של שביעית, משום דאין עושין מצוות חבילות דאיכא מ"ע דאכילת שביעית, וצ"ע דא"כ מ"ט לא הסתפק גם לענין קידוש.

תשובה: זה בכלל השאלה.

בשדי חמד דברי חכמים ס"נ אות י"ב, ובס' פאת השולחן קונ' משמרת הבית כתבו לפרש כן ספק הירושלמי, וראה מה שביאר מרן שליט"א בספק הירושלמי באופ"א בס' שיח השדה ח"ג שקלים ח' ע"א, ובקושיא זו עיין מש"כ בבית מתתיהו ח"א סי' ב' אות ט"ו.

קטן בארבע כוסות

שאלה: בפסחים ק"ח מה תועלת לקטן ביון, והר"ן פירש של"ה דרך חירות. וצ"ע מ"ש מגדול שיצא אם שתה חי אף של"ה חירות.

תשובה: גם חי משמח קצת.

עוגה מקמח מצה

שאלה: אם מותר לאכול עוגה מקמח מצה בערב פסח.

תשובה: כן.

ובשורת שבת הלוי ח"ח סי' קי"ז כתב להחמיר, ועיין בהליכות שלמה פסח פ"ח ס"ד, ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' ש"ע, ובס' הליכות אבן ישראל עמ' קכ"ט אור"צ ובשורת מנחת פרי ח"א סי' מ"ג ובשורת שער יושר להגר"א חנניה זצוק"ל ח"ב סי' כ"ח ובשורת אבני דרך ח"ז סי' פ"א אות ב' ובס' בינה ודעת מועדים לידדי הגר"מ אדלר ס"ט.

בירך על מצה ער"פ

שאלה: מי שבירך המוציא על מצה בער"פ ונזכר שאסור לאכול, אם יטעם.

תשובה: יאמר בשכמל"ו.

ובס' הליכות אבן ישראל מועדים ח"א עמ' קע"ז כתב של"ה ברכה לבטלה, ע"פ הריטב"א חולין ק"ו. ועיין בס' חוט שני פסח עמ' קע"א ובשורת משנת יוסף ח"י ס"ה.

בל תוסיף במצה ער"פ

שאלה: האוכל מצה בערב פסח אם עובר בכל תוסיף.

תשובה: אם מצה כשרה יתכן.

וכ"כ באגרות משה ח"א סי' קנ"ה ובשדי חמד מערכת כ' כלל מ"א.

מצה לא לשמה

שאלה: אם מותר בערב פסח לאכול מצה שנאפה שלא לשמה, לחולים וקטנים בשעה"ד.

תשובה: יש מחמירין.

ועיין בזה בשורת מנחת יצחק ח"ח סי' ל"ז ובשורת להורות נתן ח"ד סי' ל"ט מ' ובס' חוט שני פסח עמ' קס"ו ובהליכות שלמה פסח עמ' קפ"א ובשורת שמש ומגן אור"ח סי' כ"ט ובאורחות רבינו ח"ב עמ' י"א ובשורת אז נדברו ח"א סי' ל"ז ובשורת קנין תורה ח"ג סי' נ"ו ובתשובות והנהגות ח"ב סי' רי"א ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' שס"ט ס"ח ובשורת אהל יששכר סי' ל"ד ובס' מתבנים ומאמרים ח"ג עמ' ע"ב ובשורת דברי יציב אור"ח סי' קפ"ח.

קטן באכילה

שאלה: אם יש להקפיד על קטן שהגיע לחינוך שלא יאכל בערב פסח מחצות כמו גדול.

תשובה: אולי.

ועמש"כ בשם מרן שליט"א בס' דרך שיחה ח"א עמ' פ"א, ומש"כ בס' שמועת חיים ערבי פסחים ס"ב ובס' חינוך הבנים כהלכתו ח"ב פ"ע ס"ט.

קטן בארבע כוסות

שאלה: מאימתי יש לחנך קטן לארבע כוסות, ממתי שידוע לשתות, או ממתי שידוע לומר ההגדה.

תשובה: שידוע שניהן.

ובס' פסקי תשובה סי' רצ"ה ובשורת שאילת שמואל סי' כ"ח כ' שידוע לשתות. אכן בשו"ע הגר"ז סי' תע"ב סכ"ה כ' שמבין הדברים הנאמרים על הכוס, ולכאוי' זהו תליא בחקירת הגר"ז



וכן מבואר בפרמ"ג או"ח סו"ס ת"פ סק"א דחייב, אולם בשו"ת חסד לאברהם מהדו"ת או"ח סי' נ"ד ובשו"ת תורת חסד או"ח סי' ח כתבו לדון דמי שאין לו מצה פטור מסיפור יצ"מ, ועיין מש"כ בזה בס' בד קודש פסחים סי' ל"ג ובשו"ת בית אבי ח"ה סי' מ"ג ובס' משנת משה פסחים סי' קמ"ט ובס' מנחת אליהו ח"ג סי' י"ט ובס' משנת יעבץ או"ח סי' י"ח ובשו"ת משנה הלכות ח"ג סי' ס"ח ובשו"ת משנה הלכות ח"ג סי' ס"ח ובשו"ת משנת יוסף ח"א סי' פ' ובס' מועדי קדושך להגר"א שלזינגר סי' נ"ג ובס' מועדי ישראל פסח סי' ק'.

נשים בסיפור יציאת מצרים

שאלה: כתב לי מרן דגם מי שאין לו מצה חייב בסיפור יצ"מ, וצ"ע ממש"כ בכתבי הקה"י פסחים סי' ק"ח לתרץ מ"ט נשים חייבות בסיפור יצ"מ אף שהיו זמ"ג, כיון שחייבות במצה, א"כ מי שאין לו מצה יפטר.

תשובה: זה אינו מוכרח.

ועיין במהר"ם שיק ובמנחת סולת מ"ע כ"א ולהגר"פ פערלא מ"ע ל"ג ובשו"ת להורות נתן ח"ג סי' כ"ה שכתבו לתלות זב"ז. וע"ע בהגדה של פסח פוניבז' ח"ב מש"כ הגר"ש ברמן זצ"ל, ובישורון ח"ז עמ' רמ"ט ובס' בד קודש ח"ה סי' ט.

נשים בזהירות לבנו

שאלה: אשה שנמצאת לבדה עם בנה אם חייבת במ"ע דוהגדת לבנו, או שה"ז חיוב רק על האב.

תשובה: אף הם היו באותו הנס.

והסתפק בזה בס' ויגד משה סי' י"ט אות ט' עמ' קכ"ז, אולם בתשו' משנת יוסף ח"א סי' פ"א פשיט"ל שהאשה חייבת בזהירות לבנו, וכן נקט בהגש"פ חיים לראש, וע"ע מש"כ בזה בפסקי דין רבנים חכ"א עמ' 260-268 ובתשובות והנהגות ח"ב סי' רל"ו ובס' חינוך הבנים כהלכתו פע"ב סי' ק"ק י"ז ובס' הליכות ביתה סי' י"ח ובס' משנת אברהם הל' כתובות סי' פ"ב סל"א עמ' שט"ז, ובס' אשרי האיש ח"ג פ"ס סי' נ"א ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ז סי' מ"ח ובשו"ת התעוררות תשובה או"ח סי' רנ"ט.

הגדת לבנו

שאלה: האם מ"ע והגדת לבנו זהו דווקא לבנו, אם גם לבתו כשאין לו בן.

תשובה: אם אין בן, בתו שואלתו.

וכ"כ באורחות רבינו ח"ב עמ' ס"ה דהוי גם בבנות, ועיין מש"כ בזה בשו"ת יען יוסף או"ח סי' רצ"ח ובהגש"פ מועדים וזמנים ובס' חינוך הבנים כהלכתו פע"ב סי' ו"ב אורה ושמחה פ"ז מחו"מ ובשו"ת להורות נתן ח"ט סי' י"ב אות ז', ומש"כ מרן שליט"א בדרך שיחה ח"א פר' בא, ובשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"ח סי' כ"ג. ועי' בשו"ת שאילת יעקב ח"ב סי' ל'.

עוסקים בסיפור יציאת מצרים

שאלה: רבותינו שהיו מאריכין בסיפור יצ"מ כל הלילה עד ק"ט, צ"ע הא כיון שעוסקין במצוה פטורין מק"ש.

תשובה: בזמן ק"ש נגמר המצוה.

וע"ע בקהילות יעקב ברכות ס"ד ובס' בד קודש פסחים סי' ל"ג, ומש"כ מרן שליט"א בס' דולה ומשקה עמ' קפ"ה, ובס' בית מתתיהו ח"א ס"א אות ט', ובס' חבצלת השרון פסח.

הגדת עם שייך ע"י שליח ושומע כעונה

שאלה: אם במ"ע והגדת לבנו יוצא ע"י שליח ובשומע כעונה.

תשובה: לא.

ובתשו' בצל החכמה ח"ו סי' ס"ז נקט שמהני, ועיין מש"כ בזה בתשובות והנהגות ח"ב סי' רל"ו וח"ה סי' ק"ב ובשו"ת משנת יוסף ח"ז סי' פ"ו ובשו"ת חיי הלוי ח"ב סי' ל"ח ובשו"ת ויברך דוד ח"א סי' נ"ו ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' ת"א סי' נ"ה.

סבא אם מוציא לבנו

שאלה: כשהסבא מספר לנכדים סיפור יצ"מ אם ה"ז פוטר לאב, או שצריך גם הבן לספר.

תשובה: בני בנים הרי הם כבנים.

ועיין מש"כ בזה בשו"ת בצל החכמה ח"ו סי' ס"ז ובתשובות והנהגות ח"ב סי' רל"ו וח"ה סי' ק"ב ובשו"ת ויברך דוד ח"א סי' נ"ו כ' שא"צ, ובס' חוט שני פסח עמ' ר' כתב שגם האב יספר, אכן בהליכות פסח עמ' ק"א כ' שא"צ, וע"ע בס' סידור פסח כהלכתו פ"ו ס"ה הערה 31 ובשו"ת אבני דרך ח"א סי' ע'.

בן חו"ל אם חייב בהגדת

שאלה: בן חו"ל שהגיע לארץ ישראל, ועושה יו"ט שני אצל בנו, אם חייב במ"ע דוהגדת לבנו.

תשובה: חייב.

והסתפק בזה בס' חוט שני פסח פט"ז אם החיוב לאב או גם לבן. ומרן שליט"א נקט שהחיוב לאב, וכן ס"ל בס' דרך שיחה ח"א עמ' רל"ט, וע"ע מש"כ בזה בס' מאורי המועדים ח"א עמ' ל"ב ובס' רץ כצבי פסח סי' ט"ז ובתשובות והנהגות ח"ד סי' ק"ב או"ב ובס' סוכת חיים פסח ח"ב עמ' רכ"ג ובס' ימלא פי תהלתך למרן הגר"א"ל שטיינמן תפילה עמ' ת"מ.

מכתב לוהגדת

שאלה: אב שלא נמצא בליל הסדר בביתו, אם יכול לכתוב סיפור יצ"מ, והבנים יקראו בליל הסדר ועי"ז יקיים מ"ע והגדת לבנו.

תשובה: והגדת בפיו.

ובס' משמרת הפסח סי' ס"ו הביא מבעל המנחת שלמה שנקט כה"ג שיוצא, ועיין בס' חשוקי חמד פסחים קט"ז, ולכא"ו זה תליא במש"כ הרעק"א בתשו' סי' כ"ט ל' אם כתיבה כדיבור לענין ספיה"ע ע"ש.

בן שיודע סיפור יציאת מצרים

שאלה: בן שיודע את כל סיפור יצ"מ, אם האב צריך להוסיף לו דברים חדשים שלא יודע, או שיוצא במה שכבר יודע.

תשובה: צריך.

וכ"כ בשו"ת להורות נתן ח"ט ס"ח ע"ש, ובתשובות והנהגות ח"ה סי' ק"ב אות ד', ובשו"ת משנת יוסף ח"ג סי' קנ"ב.

אין לו הגדה של פסח

שאלה: מי שאין לו הגדה של פסח ולא יודע בע"פ מה יעשה בסיפור יצ"מ.

תשובה: כמה שזוכר.

ועיין בחק יעקב סי' תע"ג ס"ק ל"ט ובפרמ"ג סי' תע"ד מ"ז ובס' ויגד משה סי' י"ט.

אכל מצה והקיא

שאלה: האוכל מצה והקיא אם צריך לאכול שוב או שא"צ.

תשובה: יצא.

וכ"כ באורחות רבינו ח"ב עמ' ע"א, והמנ"ח מ"ע י', ובשו"ת תורה לשמה סי' קכ"ה, ובמקראי קודש פסח ח"ב סי' ל"ד, ובשו"ת שבט הקהתי ח"א סי' קמ"ט. וע"ע בשו"ת קנין תורה ח"ג סי' כ"ד ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' י"ח ובשו"ת רבבות אפרים ח"ג סי' ש"ט וח"ה סי' שט"ו ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' ת"ח ובמנ"ח מ"ע י'.

זקן במצה

שאלה: זקן שאין יכול לאכול כזית מצה מה יעשה.

תשובה: יפורר.

וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים ח"ג סי' ש"ט, וכן הורה מרן החזו"א כמובא בס' אגרות וכתבים דרך אמונה בהוראות והנהגות החזו"א עמ' מ"ו, ובשו"ת בנין ציון סי' כ"ט, ובשו"ת אגרות משה ח"ד או"ח ס"מ, ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' ת"ו סי' ע"ד.

קטן באכילת מצה

שאלה: כתב הרמב"ם שצריך לחנך קטן לאכילת מצה כשיודע לאכול, וצ"ע דא"כ כשיודע בגיל מוקדם מאוד יש כבר לחנכו.

תשובה: כן [אם אפשר].

ועמש"כ בדעת הרמב"ם בשו"ת פרי השדה ח"ג סי' קפ"ז ובשו"ת שאילת שאול סי' פ' ובס' חו"ב שבת סי' כ"ד ובס' פירות השדה שבת עמ' שע"ח ובשו"ת משנת יוסף ח"ג סי' קנ"א ובס' מרקחת חיים פסח סי' ל"א.

אשה שאכלה מצה בעמידה

שאלה: אשה שא"צ הסיבה אם אכלה בעמידה האם יצאה, שי"ל של"ה דרך חירות.

תשובה: יתכן שלא יצתה.

וכן חידש בשו"ת להורות נתן ח"א סי' כ"ב וגם בהליכות שלמה פסח פ"ט סי' י"ט דיתכן שלא יצאו בעמידה. וע"ע בהגש"פ מנחת אשר עמ' רמ"ד.

קטן שאין מיסב

שאלה: מובא ממרן שליט"א דקטן שיודע לאכול כזית מצה ואין יודע להסב יש לחנכו באכילה ללא הסיבה, וצ"ע הא אתי למיסרך כשיגדל, ולא ידע להסב כשיגדל.

תשובה: מי שאין דרכו להסב א"צ.

ובס' שיח התורה עמ' ש"ג מובא ממרן שליט"א שכיון שלא כל אחד חייב בהסיבה שייך חינוך. וע"ע בשו"ת אבני ישפה ח"ז סי' ס"א ענף ב'. ולכא"ו ה"ז תליא במה שחקר הגר"ח הלוי זצ"ל פ"ז מחו"מ ה"ז אם הסיבה הוי מצוה בפ"ע, או שהוי מדיני המצה. ונפק"מ שאכל ללא הסיבה אם יצא, וע"ע בשו"ת משנת יוסף ח"א סי' פ' ובס' מועדים וזמנים ח"ג סי' רנ"ז.

הסיבה באכילה

שאלה: בדין הסיבה האם זהו כבר כשמכניס המצה לפיו, או רק כשאוכל.

תשובה: כשאוכל.

ובס' חוט שני פסח פ"ז הסתפק בזה מרן הגר"נ קרליץ שליט"א, ובס' דולה ומשקה עמ' קפ"ב השיב מרן שליט"א דהסיבה הוי בבליעה וצ"ע, וע"ע בס' שערי זבולון פסח עמ' ר"מ.

בן אצל אביו מיסב

שאלה: בטעם שבן אצל אביו אין מיסב דמחיל לבניה, בכה"ג שאומר מפורש שלא מוחל אם יסב.

תשובה: לא יסב.

וכ"כ הערוך השולחן סי' תע"ב ס"ז. וע"ע בכף החיים שם ס"ק ל"ג. ועיין בקובץ הערות סי' י"ז סק"ב, ומש"כ מרן שליט"א בדרך שיחה ח"ב עמ' צ"ו, ובהגש"פ מבית לוי עמ' צ"ד, ובס' פרי אברהם פסחים סי' מ"ה, ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' שצ"ה סי' ל"ב, ומה שכתבתי בגליון אליבא דהלכתא פ"ח עמ' קצ"ז.

חסה למרוך

שאלה: אם יוצאים יד"ח מרוך בחסה של היום.

תשובה: אם מר קצת.

וכמש"כ בחזו"א או"ח סי' קכ"ד, ועיין בשו"ת משנה הלכות ח"ז סי' ס"ח שהוכיח מרן שליט"א במכתבו מרשב"ם פסחים קט"ו שצריך מר. וכן מבואר ברידב"ז רפ"ו דברכות, אכן בהליכות שלמה פסח פ"ז סי' כ"א כתב שיוצא בחסה גם אם אין מר. וע"ע בשו"ת שואלין ודורשין ח"ד סי' ל"ד, ובס' מעיל שמואל פסחים ל"ט ובשו"ת ס"י, ובס' משנת יעבץ או"ח סי' י"ז, ובשו"ת רבבות אפרים ח"ז סי' שמ"ט עמ' תמ"ג, ובשו"ת משנת יוסף ח"ג סי' סו"ס קמ"ז.

כרפס כזית

שאלה: מדוע החזו"א אכל כזית כרפס, הא מבואר בשו"ע שא"צ כזית.

תשובה: שכ"ה במעשה רב סי' קצ"א [וכדעת הרמב"ם המובא בביה"ל].

וכמב' ברמב"ם פ"ח מחו"מ ה"ב. וכן נקט המור וקציעה סי' תע"ג, וכדעת החזו"א עיין באורחות רבינו ח"ב עמ' ס"ג, ושם שהקה"י לא אכל כזית, ובס' חוט שני פסח עמ' ר', וכן נהג הגר"ז זצ"ל כמובא בס' מבית לוי ח"א עמ' ק"ח.

יין של שביעית בעשר מכות

שאלה: אם מותר להטיף יין של שביעית לתוך מים בזמן שאומר עשר מכות, שמפסיד היין.

תשובה: ישתה את זה אח"כ.

והכף החיים סי' תע"ג ס"ק קס"ה כתב שאין לשתות אחר ששפך. אולם החק יעקב ס"ק ל"ז כתב שלא נהגו במקום הפסד, וא"כ ה"ה בשביעית רשאי לשתות. ועיין בשו"ת משנת יוסף ח"א סי' פ"ב ובהליכות שלמה פ"ט סי' ל"ה, ומש"כ מרן שליט"א בס' גיבורי כח עמ' רל"ד, וע"ע אשרי האיש ח"ג עמ' ת"ב סי' ס', ובקונ' ימי השביעית עמ' ע"ח, ובשו"ת משנה הלכות ח"ט סו"ס רמ"ח, ובס' מועדי ישראל פסח סי' פ"ג, ובספרו אמונת ישראל ח"א סי' כ"ג.

עוד בענין הנ"ל

שאלה: כתב לי מרן שיכול לשתות יין ששפך באמירת עשר מכות בשביעית, וצ"ע ממש"כ בהגש"פ קה"י שהקהילות יעקב בשביעית לא שפך היין שלא רצה להפסידם, ומ"ט לא שתה.

תשובה: משקים אותו לגוי.

עיין בהגדה של פסח קהילות יעקב עמ' 559, וע"ע מש"כ לענין שביעית בשו"ת משנת יוסף ח"ב סי' מ' ובשו"ת רבבות אפרים ח"ב סי' קל"ז ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ו סי' ל"ג ובס' השמיטה פ"ז הערה 4 ובחוט שני פסח פ"ז סק"י ובדרך אמונה פ"ה משמיטה צה"ל ס"ק י"ט.

ברכת המצה

שאלה: מה עדיף בברכת המצה, שבעל הבית יוציא בני ביתו, או כל אחד יברך לעצמו.

תשובה: כמדומה שמוציא.

וכ"כ באורחות רבינו ח"ב עמ' ס"ז שהקהילות יעקב הוציא ב"ב גם בברכת המצה, אכן במנהגי חתם סופר פ"י סי' י"ז שבברכת המצה כל אחד בירך לעצמו, ועיין מש"כ לבאר מנהג החת"ס בס' בד קודש פסחים סי' י"א ובשו"ת להורות נתן ח"ו סי' כ"ח ובס' מעדני סופר ח"א סי' ל"ח ובמשנת יוסף סוגיות ח"א או"ח סי' ל"ב ובס' ברכת רפאל פסח סי' ס"ד, ובשו"ת משנת יוסף ח"א סי' ע"ט במכתבו אלי. וגם בהגש"פ מבית לוי עמ' קצ"ג מובא שהגר"ז זצ"ל נהג בברכת המצה שכ"א בירך לעצמו, ואמר לי מר"ר מרן הגר"ב"ד פוברסקי שכך נוהג שכל אחד מברך לעצמו. אולם



בהליכות שלמה פסח פ"ט הערה 294 כתב דהגרש"ז הוציא את כולם, וע"ע בשו"ת באר משה ח"ה סי' ע"ה ובשו"ת דברי ישראל ח"ג סי' קע"ט ובשו"ת התעררות תשובה ח"א סי' ק"ל ובס' בית מתתיהו ח"א ס"ד אות ז'.

ברכה על אכילת מצה כל שבעה

שאלה: מ"ט לייאכא ברכה על אכילת מצה כל שבעה להגר"א שהוי מצוה באכילה.

תשובה: כבר יצא בברכה ראשונה על ההג.

כן הקשה בשו"ת בנין שלמה ח"ב סי' קפ"ה ובשו"ת חת"ס יו"ד סי' קצ"א, והאדר"ת בס' עובר אורח סי' קמ"ט, וע"ע בס' לפלגות ראובן ח"ד עמ' י"ד ובשו"ת משנה הלכות ח"ז סי' ע"ג וח"ג סי' קכ"ט ובמועדים וזמנים ח"ג סי' רס"ז ובשו"ת מנחת פרי ח"ה סי' ב ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ד סי' כ"ב ובקובץ שיעורים סוף קידושין ובס' בית מתתיהו ח"א ס"ו אות י"ב ובס' חוט שני סוכות סי' תרל"ט. וע"י בתשובות והנהגות ח"ו סי' קמ"ד ובשו"ת רבבות ויובלות ח"ג סי' ע"א.

מצות צריכות כונה באכילת מצה כל שבעה

שאלה: להגר"א שאכילת מצה כל שבעה הוי מצוה, האם צריך כוונה.

תשובה: ככל המצוות.

והסתפק בזה בתשובות והנהגות ח"ה סי' קל"ו כיון שהוי רשות. ועיין בזה באילת השחר שמות עמ' ע"ה, ובשו"ת יד נתן ח"ב סי' כ"ג אות ה' ובספרי בית מתתיהו ח"א ס"ב אות כ"ו, וע"ע בס' דולה ומשקה עמ' קפ"ג מש"כ מרן בדעת הגר"א.

עוד בענין הנ"ל

שאלה: מרן כתב לי שאכילת מצה כל שבעה צריך, וצ"ע ממש"כ הפרמ"ג שציעית הוי רשות ואצ"כ.

תשובה: להגר"א יש מצוה.

ועיין מש"כ בכוונת הפרמ"ג בשו"ת שביבי אש סי' מ"ח ובשו"ת מאזני צדק או"ח ס"ד. וראה בס' אגרת נדירה להקה"י סי' כ"ט שנקט שבמ"ע דרשות אצ"כ, וכ"כ בס' החיים סי' ס', ועפ"ז אצ"כ במצה כל שבעה.

מצה ברכת הנהנין

שאלה: איך מברך ברכת המוציא בליל פסח והוי מברכת הנהנין, הא קיי"ל מצוות לאו ליהנות ניתנו.

תשובה: כאן המצוה ההנאה.

כן הקשה בס' תהילה לדוד ח"א בליקוטים, ועיין בשו"ת להורות נתן ח"ד סי' כ"ה ובשו"ת משנת יוסף ח"ה סי' פ"ג, וכן מטו קושיא זו בשם הגר"י הוטנר זצ"ל בשו"ת באר שרים ח"ז סי' מ"ז אות ג' ובשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"א סי' נ"ח, וכן הקשה הכלי חמדה פ"ר עקב, ועיין בהגש"פ מנחת אשר עמ' ש"ח ובס' מחשבת עם עמ' ר"כ.

אכל מצה בזמן פטור

שאלה: המשנ"ב סי' תע"ה כתב, דאם אכל מצה בזמן שעוסק במצוה יצא יד"ח, וצ"ע מ"ש מאונן דכתב בס' ע"א דאם קרא ק"ש לא יצא אף שפטורו מעוסק במצוה.

תשובה: אונן אסור.

ועיין בקושיא זו בשו"ת ציץ אליעזר ח"א סי' י"א ובשו"ת רבבות אפרים ח"א סי' ש"י ובשו"ת משנת יוסף ח"א סי' ל"ו ובס' מנחת אשר דברים סי' י"ד ובספרי בית מתתיהו ח"א ס"א אות ל"ח ס"ז אות ה' ובס' אמרי יעקב מלמדים ובספרו אמרי יעקב חו"מ ס"ד ס"ק כ"ד, וע"ע בשו"ת אדרת תפארת ח"ז סי' ס"י.

אכל מצה בזמן פטור אם מברך

שאלה: המשנ"ב סי' תע"ה הסתפק אם אכל מצה בזמן שפטור משום שהיה עוסק במצוה אם מברך, וצ"ע מ"ש מנשים במ"ע שהז"ג שמברכות על קיום מצוה, וה"ה הכא.

תשובה: ל"ש וצונו כיון שלא ראוי לקיים בזמן שעוסק במצוה.

וכע"ז מובא ממרן שליט"א בהגש"פ שיח הפסח עמ' קט"ז. ועיין מש"כ לתרץ קו' זו בס' פשט ועיין ברכות כ"ג ובשו"ת מנחת פרי ח"ה סי' ב ובשו"ת טעם הצבי סי' י"ג ובשו"ת רבבות אפרים ח"א סי' ש"י ובתשובות והנהגות ח"ג סי' ע"ב ובס' בית מתתיהו ח"א ס"ז אות ה', ובשם מרן שליט"א בס' מחשבת עם עמ' רי"ט, ובשו"ת מגדנות אליהו ח"ד סי' כ"ח ובס' ברכת הורי נ"כ ס"א סי' ב.

שכח יעלה ויבא בברכת המזון

שאלה: מובא ממרן שליט"א דמי ששכח יעו"י בליל הסדר א"צ לחזור ולשתות, שהיעו"י הוי רק הזכרה כדמוכח שא"צ לחזור ולזמן כששכח יעו"י, וצ"ע דלמא משום שסגי בזימון הקודם.

תשובה: אחר שהסיח דעתו ל"ש לצרף.

בס' שדה אברהם מועדים ס"ב הביא שכן פסק מרן שליט"א והוכיח מזימון, וכן הוא בדעת נוטה ח"א עמ' ש"ב, וכן הוכיח בס' שיח השדה להגר"א צ"ע פרומר הי"ד ס"ח. ובשו"ת משנת יוסף ח"ו סי' צ"ח ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ד סי' ס"י, אולם בס' משחת שמן מועדים ח"ב סי' ל"ה ובס' מבי דינא פסח עמ' רס"ב כתבו לדחות הוכחת מרן שליט"א, די"ל דסגי בזימון הקודם. ומפורש כן בס' קצות השולחן בבדי השולחן סי' מ"ה ס"ק ל"ה ובערוך השולחן סי' קפ"ח סי' כ"ב. ובעיקר הדבר אם צריך לחזור ולשתות, עיין מש"כ בשו"ת קנין תורה ח"ז סי' ל"ח ובשו"ת רבבות אפרים ח"ח סי' ר"ח ובתשובות והנהגות ח"א סי' ש"ח ובש"ב הלוי ח"ט סי' מ"א ובהליכו"ש פסח פ"ט סי' ס' ובקצות השולחן בבדי השולחן סי' כ"ג ס"ק מ"ז ובשו"ת ויען דוד ח"א או"ח סי' פ"ה ובמקראי קודש פסח ח"ג סי' כ"ה, ומה שכתבתי בבית מתתיהו ח"ב סי' ל"י.

תה וקפה אחר אפיקומן

שאלה: אם מותר לשתות תה וקפה אחר אפיקומן.

תשובה: עיין שונה הלכות סי' תפ"א דין א'.

ובס' מנהגי חת"ס פ"י סי' נ"ו מובא שהחת"ס ששה קפה אחר אפיקומן, וכן בהגש"פ מבית לוי עמ' רנ"ח כ' שהגר"ז זצ"ל ששה תה אחר אפיקומן, ועיין בס' תפארת ישראל על המשניות ערבי פסחים אות נ"א ובשו"ת רבבות אפרים ח"א סי' ש"ז וח"ה סי' שנ"ה, ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' ת"א סי' צ"ג ובס' משנת יוסף מועד סי' י"ז.

הלכות ספירת העומר

נשים בספירת העומר

שאלה: אם נשים יספרו ספירת העומר.

תשובה: טוב שיספרו.

וכן מובא באורחות רבינו ח"ב עמ' צ"ב שבבית הקהילות יעקב נשים ספרו והיה מזכירם, וכן בס' מנחת תודה עמ' תנ"ט שמרן שליט"א היה מזכיר לבנות לספור. אולם במשנ"ב סי' תפ"ט ס"ק ג' שלא נהגו נשים לספור. ועיין במקראי קודש פסח ח"ג סי' ט"ז, וכן נהגו בבית הגר"י פישר זצ"ל שנשים ספרו כמובא בס' הליכות אבן ישראל מועדים ח"א עמ' ר"ט, וע"ע בשו"ת רב פעלים ח"א קונ' סוד ישרים סי' י"ב ובשו"ת אור לציון ח"ג פט"ז ס"ח ובס' מסורת משה עמ' קנ"ו ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' תכ"ג ס"א ובס' מנהגי מהר"י הלוי עמ' קע"ט ובשו"ת מבשר טוב ח"ג סי' ל'.

קטן ששכח

שאלה: קטן ששכח יום אחד לספור אם יש לחנכו להמשיך לספור בברכה כשהגיע לחינוך.

תשובה: לא יספור בברכה.

וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים ח"ו סי' רנ"ז ובשו"ת שרגא המאיר ח"ז סו"ס קס"ט, ובס' יד בספיה"ע בשם מרן הגר"ג קרליץ, אולם בס' מצוות ספיה"ע פ"י סו"ס ל"ו הביא מהגר"י זילברשטיין שיספור בברכה, ועמש"כ בבית מתתיהו ח"א סי' אות ט"ו, וע"ע בשו"ת מקדש ישראל ספיה"ע סי' ל"ו, ובס' נט"ג פכ"ד ס"ז, ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' תכ"א ס"ב. ובס' בנתיבות ההלכה ל"ט עמ' 350 בשם בעל המשנה הלכות זצ"ל שיספור, ועמש"כ בשו"ת משנת יוסף ח"ג סו"ס קנ"ט ובשו"ת אמרי יעקב ח"א סי' ל"ט ובשו"ת דברי בניהו ח"ט סי' ל', וע"ע בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ז סי' קי"ב.

קטן שהגדיל

שאלה: קטן שהגדיל בספיה"ע אם ממשיך לספור בברכה.

תשובה: ממשיך.

וכן הסכמת רוב הפוסקים כמובא בס' פסקי תשובות סי' תפ"ט סכ"ה, אולם בשו"ת דברי שלום ח"ה הערות והנהגות סי' ס"א פסק שלא יברך, וע"ע בשו"ת רבבות אפרים ח"ו סי' שס"ח, ובס' הוד צבי ס"א מש"כ על שאלת בנו מרן הגר"ג אדלשטיין, ובס' בית מתתיהו ח"א סי' י"א אות כ"ה, וכ"פ שממשיך בס' חוט שני שבת ח"ד עמ' ש"ע"ח ובמועדים וזמנים ח"ד סי' רפ"ח ובהליכו"ש פי"א סי' ובאור לציון ח"ג פט"ז ס"ב. וע"ע בשו"ת משנה הלכות ח"ח סי' ר"צ ובס' בד קודש מועד ב' סי' ל"ח, ומה שהביא בס' בירור הלכה ח"ו או"ח סי' תפ"ט מכתבו של מרן שליט"א בזה, ובס' מצוה ועושה ח"א עמ' תקנ"ט בשם מרן שלקטן יש קיום מצוה עי"ש, ומש"כ מרן במסכת תפילין ברייתא ד' ד"ה קטנים, ובשו"ת משנת יוסף ח"ג סי' קנ"ט.

דף שכתוב בו ספירת העומר האם צריך גניזה

שאלה: דף שכתוב בו יום ספירת העומר האם צריך גניזה.

תשובה: ראוי.

ובס' גנזי הקודש פ"ב הערה ו' הביא מהגר"ש"א והגר"ק שא"צ גניזה רק לא יורקנו בבזיון, ועמש"כ בשו"ת יורו משפטיך ח"א עמ' רט"ו, ובס' גם אני אודך תשו' הגר"מ חליוה ח"י סי' י"ט. וכיו"ב השיב לי מרן שדף שכתוב בו סוף זמן ק"ש צריך גניזה, אולם

הגר"א נבנצאל כתב לי על דף של ספיה"ע, וכן דף ק"ש, דא"צ גניזה.

עובר ניתוח

שאלה: מי שעובר ניתוח בספיה"ע, אם יתחיל לספור בברכה היכא שיועד שידלג יום אחד.

תשובה: צ"ע.

ובס' הליכות חיים ח"א עמ' קי"ב השיב ע"ז מרן שליט"א שלא יספור. וע"ע מש"כ בזה בשו"ת קנין תורה ח"ה סי' מ"ה ובשו"ת שרגא המאיר ח"ו סי' ל"א ובשו"ת אור לציון ח"ג פט"ז ס"ב, ובשו"ת משנת יוסף ח"ה סי' צ"א, ובס' חוט שני שבת ח"ד עמ' שע"ד כתב צ"ע, אולם בהליכות שלמה פסח פ"א ס"ט ובס' הליכות אבן ישראל עמ' רי"א ובשו"ת אור לציון ח"א סי' ל"ו ובקובץ מבית לוי ח"ג עמ' ל"ו כ' סופר, ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' תכ"ז סי' י"ח ובשו"ת דברי בניהו ח"ד סי' י"ב, ובס' ויכתוב מרדכי עמ' של"ט השיב מרן שלא יספור. וע"י מה שכתבתי בבית מתתיהו ח"ב סי' כ"ט.

חולה ששוכח

שאלה: חולה ששוכח לספור האם יתחיל לספור בברכה.

תשובה: אם יש מי שיזכיר לו כל יום.

ועמש"כ בזה בשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' מ"ה, ובשו"ת ארח ישראל סי' נ"ד, ובשו"ת משנת יוסף ח"ט סי' קכ"ג, ומה שכתבתי בבית מתתיהו ח"ב סי' כ"ט.

ספק ספיקא בספירת העומר

שאלה: איך מברך בספיה"ע ע"י ס"ס, הא קיי"ל שאין מברכין על ס"ס משום לא תשא כמש"כ המשנ"ב סי' רט"ו.

תשובה: יש חילוק בין ספיקא דדינא לספק במציאות.

ובשו"ת ברכת יהודה ח"ד סי' מ' הביא תירוץ ממרן שליט"א כיון שהעיקר כהסוברים דכל יום מצוה בפ"ע, ותירוץ נוספים עיין בשיעורי שלמי תודה ענינים ס"ב ובס' משמרת חיים עניני ספיה"ע ובהליכו"ש פסח פ"א אורחות הלכה הערה 24, ובשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ב סי' ס"ז. ובפעם אחרת השיב ע"ז מרן שליט"א מסתמא יזכור. וע"ע בס' מנחת פרי הל' ברכות סי' רט"ז ובשו"ת מגדנות אליהו ח"א סי' מ"ד ובס' שלמי יוסף ח"א מנחות סי' פ"ה, ובס' מחשבת עם עמ' ש"ה משמיה דמרן שליט"א. ומש"כ מרן בדרך אמונה פ"ו ממע"ש הי"ג בביה"ל, ובארוכה בבית מתתיהו ח"ב סי' י"א.

עוד בענין הנ"ל

שאלה: יש שחילקו דאין מברכין בס"ס זהו שהס"ס לברכה, ולא לגוף המצוה.

תשובה: לא שמענו.

כ"כ בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ב סי' ס"ז ובשו"ת לחם שלמה סי' ק"ח והשדי חמד מערכת ברכות ס"א אות י"ח סק"י, וע"ע בס' בנתיבות ההלכה ברכת הפירות עמ' 28, ובשו"ת רבבות ויובלות ח"ב סי' שפ"א.

ברכה בספירת העומר

שאלה: התוס' בכתובות ע"ב דאין מברכין על ספירת זבה שמא תראה, וצ"ע א"כ איך מברכין על ספיה"ע שמא ישכח.

תשובה: אולי ס"ל לתוס' שספיה"ע כל יום הוי מ"ע בפ"ע.

וכן תירצו בשו"ת ויחי יעקב ס"י ובשו"ת עטרת משה ח"ב או"ח סי' קע"ד, וע"ע מש"כ בקו' זו בשדי חמד יוה"כ ס"א ובשו"ת יגל יעקב או"ח סי' ס"ד ובס' נתיבות הקודש מנחות ס"ה ובשו"ת רב פעלים ח"ג או"ח סי' ל"ב ובשו"ת משנת יוסף ח"ה סי' צ"א ובס' קנין תורה פ"ר אמור ובס' בית מתתיהו ח"א ס"ט אות ט"ז, ובשו"ת אז נדברו ח"ז סי' ס', ובשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' מ"ה ובשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סי' ק"ז ובתשובות והנהגות ח"ג סי' קמ"ז.

קידוש לבנה תדיר מספירת העומר

שאלה: איך מברך ספיה"ע קודם ברכת לבנה, הא לבנה הוי תדיר קודם, ובפרט אם ראה הלבנה שמתחייב לברך קודם ספיה"ע.

תשובה: ספיה"ע כבר נתחייב קודם.

ועמש"כ בשם מרן שליט"א בס' תורת המועדים סי' תפ"ט, וע"ע בשו"ת להורות נתן ח"א סי' כ"ז ובס' מצוות ספיה"ע פ"ה סי' י"ח ובשו"ת דברי יהושע ח"ב סי' י"ג ובשו"ת רבבות אפרים ח"ב סי' קכ"ט אות מ"ז ובשו"ת מגדנות אליהו ח"ד סי' ל"ו ובשו"ת דבריך יאיר ח"ה סי' י"ח ובס' קידוש לבנה פ"ט ס"ה.

אחד מברך

שאלה: מ"ט בספיה"ע כל אחד מברך, ולא אחד מברך לכולם משום ברוב עם, כמב' בשו"ע או"ח סי' רצ"ח.

תשובה: צריך שיוציא הספירה בפה והברכה כעין המצוה.

רנו' ובס' תשובות רבי אביגדור נבנצאל עמ' שס"ב ובס' משנת חיים מנחות סי' ס"ד.

עוסק במצוה

שאלה: להסוברים שכל הימים מצוה אחת, כשסופר יום אחד, אם יש לו פטור דעוסק במצוה כששכח.

תשובה: פטור.

בירך המפיל

שאלה: אם בירך המפיל, ונזכר שלא ספר העומר, מה יעשה.

תשובה: ישן ויבקש מחבירו בכתב שיעירונו.

אולם בשו"ת שרגא המאיר ח"ו סי' קכ"ו אור"ב וח"ז ס"ה ובמקור חיים סי' רל"ט, ועמ"ש"כ בזה בשו"ת מקדש ישראל ספיה"ע ס"ג, ובשו"ת רבבות אפרים ח"ו סי' קכ"ג שיספור, וכ"כ בס' אשרי האיש ח"ג עמ' תכ"ה ס"ט, ובשו"ת משנת יוסף ח"ג סי' פ'.

טעה בהבדלה

שאלה: אמר בהבדלה במוצאי יו"ט המבדיל בין קודש לחול, במקום בין קודש לקודש אם יצא.

תשובה: יתכן שלא.

ובס' אורחות רבינו ח"ב עמ' קי"א נשאל הקה"י ע"ז, והשיב שלא יצא, וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' קי"ח, ובס' שלחן שלמה יו"ט דיני קידוש והבדלה אות כ"ו ובס' שגיאות מי בין סי' מ"ד וסי' מ"ט ובשו"ת רבבות אפרים ח"ז סי' קכ"ט וח"ח סי' קפ"ט אות ג' וח"ב סי' קמ"ה ובשו"ת שרגא המאיר ח"ו סי' ע"ג, ומש"כ מרן שליט"א בס' הליכות חיים ח"א עמ' קט"ז, וע"ע בשש"כ פס"ב אות כ"א ובשו"ת ויען דוד ח"א אור"ח סי' פ"ב ובשו"ת אבני ישפה ח"ב סי' מ"ט ובשו"ת מלמד להועיל אור"ח סי' ק"ט ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' כ"ח ס"ה, ובשו"ת להורות נתן ח"א סי' ל"א, ובשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"ט סי' ל"ג.

מצה בפסח שני

שאלה: בתשו' רבבות אפרים מובא ממרן שליט"א, דא"צ לאכול מצה בפסח שני שהיו מנהג חסידים, וצ"ע שבאורחות רבינו מובא שהקהילות יעקב אכל מצה בפסח שני.

תשובה: נהג כמנהג אבותינו שהיו חסידים.

עיין בשו"ת רבבות אפרים ח"ב סי' קכ"ט ובאורחות רבינו ח"ב עמ' צ"ז שהקהילות יעקב אכל, והחזו"א לא ניח"ל דחשש לב"ת, ועמ"ש"כ בארוכה בבית מתתיהו ח"ב סי' י"ח.

דעת החזו"א

שאלה: מובא מהחזו"א דלא ניח"ל מאכילת מצה בפסח שני דחשש לבל תוסיף, וצ"ע הא שלא בזמנו בעי כוונה.

תשובה: מחזי כבל תוסיף כיון שמכוין למצוה.

וכן מבואר בכלי חמדה פר' ואתחנן, דשייך ב"ת באכילת מצה בפסח שני, ועיין מש"כ בזה בשו"ת דברי ישראל ח"א סי' ק"ל, ומש"כ מרן שליט"א בס' שאלת רב ח"ב עמ' מ"ה, ומש"כ בבית מתתיהו ח"ב סי' י"ח.

עוד בענין הנ"ל

שאלה: מובא ממרן שליט"א דל"ש בל תוסיף באכילת מצה, שכל השנה אוכלים מצה, וצ"ע דא"כ מ"ט החזו"א חשש לב"ת באכילת מצה בפסח שני.

תשובה: לא כיון לב"ת אלא לטעם אחר.

בס' הליכות חיים ח"א עמ' קי"א כתב מרן שליט"א דל"ש ב"ת באכילת מצה כל השנה, ועיין בזה בס' עיקרי הד"ט אור"ח סי' י"ח ס"ב, ובשדי חמד מערכת כ' כלל מ"א, ובבית מתתיהו ח"ב סי' י"ח.

דעת הקה"י

שאלה: מ"ט הקהילות יעקב אכל מצה בפסח שני, ולא חשש לב"ת כדעת החזו"א.

תשובה: מצה מבחנות היא כמו חמץ.

עוד בענין הנ"ל

שאלה: בדעת החזו"א שבאכילת מצה בפסח שני הוא ב"ת, וצ"ע איך נוהגין בזה"ו ליתן מחצית השקל שאין נוהג בזה"ו.

תשובה: מה שתיקנו חכמים תיקנו.

כן הקשה ע"ד החזו"א בס' הליכות אבן ישראל מועדים ח"א עמ' רי"ח הגאון רבי ישראל יעקב פישר זצ"ל.

עוד בענין הנ"ל

שאלה: מ"ט החזו"א חשש לאכילת מצה בפסח שני לב"ת, הא מנהג זה הובא בסידור היעב"ץ להגר"י עמדין.

תשובה: בל תוסיף.

ועיין בס' דרכי חיים ושולם אות תקל"א ובס' זכרון יהודה מנהגי מהר"ם אש במנהג אכילת מצה, ובשו"ת מקדש ישראל ספיה"ע סי' ק"א.

וכוונת מרן שיכול לישאל, וכמובא בט"ז סי' ת"ר סק"א, אולם בא"ר סי' רס"ג סקל"ח ל"מ התרה, ובמחזיק ברכה סי' תפ"ט סק"ה שיכול לספור, וכ"כ בשו"ת אגרות משה ח"ד אור"ח סי' צ"ט אר"ג.

ולכאו' תליא בגדר תוספת שבת אם הוא רק למלאכה כנראה בתוס' כתובות מ"ז שפיר יכול לספור, ואילו אם הוא כאילו שהשבת התחיל אין יכול לספור, והארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א סי' י"ב ע"ש, וכן השיב מרן שליט"א בס' דולה ומשקה עמ' קצ"ב כשקיבל תוספת מסתבר שיספור, וע"ע בשו"ת שואלין ודורשין ח"ז סי' נ"ד, ובס' שערי דעת להגר"ש גבאי פסחים ושו"ת חק ומשפט סי' מ"א.

הרהור בספירה

שאלה: שמעתי שהקשה מרן שליט"א למ"ד הרהור כדיבור, איך יהיה קודם שסופר, ולכאורה י"ל עפ"מ"ש"כ הקה"י ברכות שרק אם רוצה להשתמש בהרהור שיהא כדיבור אז הרהור כדיבור.

תשובה: אמרתי בשם אאמור'ר זצ"ל מש"כ.

ועיין בזה בכתבי קה"י ברכות ס"ב ובשו"ת לב אברהם ח"א סי' ס"ב, ובארוכה בס' בית מתתיהו ח"א ס"ח אות ל"ח.

ספירה מספק

שאלה: כשאין יודע מהו הספירה וסופר מספק על תנאי, אם הוא ספירה.

תשובה: י"א דלא הוא ספירה, וי"א שיוצא מספק.

הסוברים של"ה ספירה בשו"ת דבר אברהם ח"א סי' ל"ד ובשו"ת ערוגות הבושם סי' קס"ח ובשו"ת אבני נזר יו"ד סי' רמ"ח ובשו"ת שאלת שלמה סי' מ"ט, וע"ע בס' מקראי קודש פסח ח"ב סי' ס"ז ובס' משנת יוסף סוגיות אור"ח ח"א ס"ו ל"ג ובשו"ת בצל החכמה ח"ה ס"ק ובס' בית מתתיהו ח"א ס"ח אות ל"ז, וכן נקט בשערי יושר שער הספיקות פ"ה שספירה מספק ל"ה ספירה, וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' מ"ח ובשו"ת קרן לדוד סי' ק"מ ובשו"ת קנין תורה ח"ב סי' ס"ג ובשו"ת בית אבי ח"ד סי' ס"ה ובשו"ת הר צבי אור"ח סי' ל"ז ובשו"ת רבבות אפרים ח"א סי' של"א ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ז סי' נ"א.

רב ששכח

שאלה: רב הסופר כל יום בבית הכנסת ושכח, אם יכול לבקש מאחר שלא יספור, ומדין ערבות יברך בכדי שלא יהא לו בזיון.

תשובה: לא.

ובהליכות שלמה פסח פי"א ס"ז שביקש מאחר, וכ"כ בתשובות והנהגות ח"ד סי' ק"ו, וכן בשו"ת הר צבי ח"ב סי' ע"ה שכן עשה הבית הלוי. וכן מובא בפר"ח סי' תפ"ט ומסיק של"מ, וכ"כ הברכ"י שם, וע"ע בשו"ת משנת יוסף ח"א סי' פ"ד ובשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' קנ"ז וח"ג סי' צ"ו ובמקראי קודש פסח ח"ב סי' ס"ו ובס' מועדים וזמנים ח"ב סי' ק"פ ובשו"ת דברי משה סי' כ"ט ל' ובשו"ת שאלי ציון מה"ת ח"ב סי' י"ג ובשו"ת רבבות אפרים ח"ח סי' תרי"א ובשו"ת שרידי אש ח"ב סי' ט"ז עמ' רי"ח ובשו"ת אבני דרך ח"ד סי' נ"ב ובשו"ת לב אברהם ח"א סי' ס"ג ובשו"ת אהל אברהם ס"א ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' תק"ו סי' י"ג ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ז סי' נ"ב ובס' חשוקי חמד נדה ע"ג ע"א.

קטן בחינוך

שאלה: מאימתי יש לחנך קטן בספיה"ע, כשיודע לספור, או כשיודע לא לשכוח.

תשובה: כשיודע לדבר.

ובס' חוט שני שבת ח"ד עמ' שע"ז כתב שיודע שיש לספור מ"ט ימים מתחילה ועד סוף עי"ש, ויש לדון עפ"מ"ש"כ הדבר אברהם ח"א סי' ל"ד שספירה מספק ל"ה ספירה, ה"ה קטן שאין יודע מה סופר ל"ח ספירה. וע"ע בס' דרך שיחה ח"ב עמ' קמ"ח.

עוד בענין הנ"ל

שאלה: צ"ע הא כיון שאין מבין הספירה הוא כספירה מספק של"ה ספירה.

תשובה: אבל חינוך יש כאן.

וסברא זו של"ה ספירה בקטן, מוזכר בשו"ת דבר אברהם ח"א סי' ל"ד.

ברכה כל יום

שאלה: להסוברים שבספיה"ע כל הימים מצוה אחת, מ"ט מברך בכל יום.

תשובה: כי היא מצוה המתחלקת.

וכן תירץ בחי' הגרי"ז מנחות ס"ו, ועמ"ש"כ בזה בשו"ת מהרלנ"ח סי' ס"ב ובשו"ת שבט סופר אור"ח סי' מ"א, וראה במכתבו של מרן שליט"א בס' אגרות וכתבים דרך אמונה סי' קמ"ח שהוכיח דע"כ יש ברכה על חצי מצוה, וע"ע בס' ברכת רפאל פסח סי' צ"ג באופ"א, ובשו"ת אור לציון ח"א סי' ל"ו ובשו"ת הרדב"ז ח"ד סי'

והרעק"א סי' תפ"ט כתב דעדיף שאחד יברך כולם, וכן הקשה בשו"ת מבי"ט סי' ק"פ, ועיין בס' בד קודש ח"ד ס"ב, ובשו"ת מהרשד"ם ס"א ובשו"ת יעלת חן ח"א סי' ל"א תירוצים נוספים, ופעם אחרת השיב לי מרן שליט"א לא כולם יכולים לשמוע. וע"ע בס' ברכת הורי להגר"ב וויס זצ"ל נ"כ ס"ה ס"ח ס"ק ל"ב.

לכוון לא לצאת מהש"ץ

שאלה: כשהש"ץ סופר ספיה"ע אם יש לכוון לא לצאת בספירה או שא"צ.

תשובה: סתמא כ"ה.

ועמ"ש"כ בזה בתשובות והנהגות ח"ג סי' ע"ד ובשו"ת ישועות משה ח"ג סי' מ"ט ובס' מנחת פתים הוספות לאור"ח ס"ז ובהליכות שלמה פסח פי"א ס"ג.

אם הוא זמן גרמא

שאלה: הרמב"ן קידושין ל"ד כתב דספירת העומר ל"ה מ"ע שהז"ג, וצ"ע מ"ט ל"ה ז"ג.

תשובה: שזה משום המציאות לא הזמן.

ועיין בשו"ת דברי מלכאל ח"ג ס"ה שר"ל שיש ט"ס ברמב"ן, ועיין מש"כ לתרץ בשו"ת יגל יעקב אור"ח סי' ס"ד ובס' מקראי קודש פסח ח"ב סי' ס"ז ובברכת אברהם קידושין כ"ט ולהגרי"פ פערלא במבוא לסה"מ אות י"ב, ובס' חתן סופר שער הגדילים והכלאים סי' כ"ז ובשו"ת באר שרים ח"א סי' ע"ד ובשו"ת רבבות אפרים ח"א סי' שכ"ז ובס' משמרת חיים עניני ספיה"ע ח"א ובס' בית מתתיהו ח"א סי' י"ב אות ב' ובשו"ת דברי יחזקאל סי' מ"ה ובשו"ת משנה ח"ה סי' רפ"ג ובשו"ת אבנ"ז אור"ח סי' שפ"ד ובחזון יחזקאל קידושין פ"א ובקונטרסי השיעורים קידושין שי"ט.

נוסח לשם יחוד בספירת העומר

שאלה: בנוסח לשם יחוד בספיה"ע אומרים כמש"כ בתורה, האם יש לדלג מכיון שבזה"ו הוא דרבנן.

תשובה: יש מחמירין.

ובס' שאלת רב ח"א עמ' שני"ט השיב ע"ז מרן לדלג, ובס' נזר החיים עמ' ר"ד השיב שהיו מח' עי"ש, וכן הביא בס' אורחות חיים סי' תפ"ט שיש להשמיט כמש"כ בתורה. וכן מובא ברעק"א פסחים ק"כ ע"ב, וכן עורר בשו"ת דברי יציב אור"ח סי' רי"ד ובשו"ת פאת שדך ח"ב סי' ק"ח ובשו"ת דברי משה סי' כ"ט ובשו"ת יד נתן ח"ב סי' כ"א אות ו' ובשו"ת רבבות אפרים ח"ו סי' רמ"ב ובתשובות והנהגות ח"א סי' ש"י וח"ב סי' רמ"ו. אולם בהליכות שלמה פסח פי"א ס"ב כתב ליישב המנהג, וכן הכה"ח סי' תפ"ט העתיק הנוסח ולא שינה, וכן הבן איש חי בס' לשון חכמים ח"א לא שינה. ובס' הליכות אבן ישראל ח"א עמ' ר"ט חשש לשקר. וע"ע בשו"ת שבט הקהתי ח"ג סי' קס"ט ובאורל"צ ח"ג פט"ז ס"ב ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' תק"ד ס"ו ובשו"ת משנת יוסף ח"ג סי' קס"א ובס' מנהגי מהרי"ץ הלוי עמ' קע"ה ובס' פרדס יוסף החדש ליד"ג הגר"ג רבינוביץ סוף פסח מה שהביא בזה.

מנהג הקה"י

שאלה: איך הקהילות יעקב היה נוהג בנוסח לשם יחוד בספיה"ע אם השמיט כמש"כ בתורה.

תשובה: זכר למצוה.

הקהילות יעקב היה אומר נוסח לשם יחוד לפני כל מצוה, כמובא בס' דרך שיחה ח"ב עמ' ת"פ, והחזו"א לא אמר. ובפ"א שאלתי למרן שליט"א אם אומר לשם יחוד קודם מצוה כאביו הקה"י. וכתב לי לא נהגו אצל החזו"א, ועיין בדרך אמונה פ"ב מתרומות הט"ז ביה"ל ד"ה כל, ובס' דעת נוטה ציצית עמ' כ'. ובס' אלא ד' אמות פ"ז ס"ד שמרן אומר לשם יחוד בתפילין, ויעו"ש בפמ"ו סי' י"ד.

בעומר או לעומר

שאלה: איך החזו"א ספר ספיה"ע בעומר או לעומר.

תשובה: בעומר.

כמש"כ השו"ע סי' תפ"ט ס"א. וכ"כ באורחות רבינו ח"ב עמ' צ"ג שהחזו"א ספר כן, והקה"י ספר שניהם עי"ש.

אשה להוציא

שאלה: אשה שסופרת אם יכולה להוציא אשה אחרת בברכת ספיה"ע.

תשובה: יכולה.

קיבל תוספת שבת אם יספור

שאלה: בס' דעת נוטה ציצית עמ' שמ"א כ' דאם קיבל תוספת שבת ולא ספר ספיה"ע שיספור, וצ"ע שתוספת הוא כמו שהתחיל השבת וכיום חדש, ומה"ט מיחסר בתמימות בשבועות.

תשובה: יכול להתיר.



תחנון בפסח שני

שאלה: אם אומרים תחנון בפסח שני.

תשובה: מרן זצ"ל אומר.

אולם באליהו רבה סי' קל"א ס"ק י"ד והפרמ"ג מ"ו ס"ק ט"ו שאין אומרים, אכן הערוך השולחן סי' קל"א ס"ק י"א תמה מ"ט השו"ע לא הזכיר שבפסח שני אין אומרים תחנון. והנימוקי או"ח סי' קל"א כתב שאין אומרים. וע"ע בשו"ת משנת יוסף חיי"א סי' כ"ח ובשערי תשובה סי' קל"א ס"ק י"ט ובשו"ע הגר"ז שם, ובס' אגרות וכתבים דרך אמונה בהוראות החזו"א עמ' נ"א שאומרים תחנון, והמשנ"ב לא כתב שלא אומרים ע"ש, ובשו"ת מקדש ישראל ספיה"ע סי' ק"א ב'. ובס' הליכות שלמה פסח דאין אומרים, ועי' בארוכה בס' עבודת אפרים ח"ב פכ"ד, ומש"כ בשו"ת פאת שדך ח"ב סי' מ"ג, ובשו"ת רבבות ויובלות ח"ב סי' רס"ד, ובשו"ת דברי בניהו ח"א ס"ג ובס' קרבן פסח כהלכתו עמ' רע"ב.

ליכנס לדירה חדשה בימי הספירה

שאלה: אם מותר ליכנס לדירה חדשה בימי הספירה.

תשובה: לא מצאנו לאסור, ועיין שו"ת סי' תקנ"א דין ו'.

ובשו"ת שבט הלוי ח"י סי' קל"ה אות ג' שיכנס בל"ג בעומר. וכן החמיר בשו"ת בית מרדכי סי' ל' ובשו"ת אבני צדק יו"ד סי' מ"ד, ודעת מרן שליט"א מובא בס' הל' חג בחג ספיה"ע פ"ו ס"ו הערה 26 שאין שום איסור לעבור דירה בימי הספירה, ובפרט בא"י שיש בזה מצות ישוב א", והביא בשם הקהילות יעקב שהעולם טועים לדמות בין המצרים לימי הספירה, וכ"כ להקל בשו"ת ויאמר מאיר ס"ב ובשו"ת ציץ אליעזר חכ"א סי' מ"א, וע"ע בשו"ת מחזה אברהם ח"ג או"ח סי' י"ג אות ד' ובשו"ת מקדש ישראל ספיה"ע סי' צ"ז ובשו"ת באר שרים ח"ג סי' נ"ו ובשו"ת רבבות אפרים ח"ז סי' קמ"א או"ח סי' תס"ג או"ג ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' תל"א סי' י"ג ובשו"ת משנת יוסף חיי"ג סי' קס"ה.

שילוח הקן בימי הספירה

שאלה: לדעת המקובלים שאין לעשות שילוח הקן בימי הספירה, מה יעשה כשרואה שילוח הקן.

תשובה: מצוה.

ובס' שלח תשלח עניני שילוח הקן השיב ע"ז מרן שבלא"ה אין חייב לשלח רק כשרוצה ליקח הביצים, ועמש"כ בשיח השדה סי' ט השיטות אם שילוח"ק חובה או רשות, ועמש"כ בזה אם לעשות שילוח"ק בספירה, בהגהת השמש שער ט"ו פ"ג, ובשו"ת אור לציון ח"ג סוף פ"יז ובשו"ת וישב הים ח"ג ס"מ אות ט' ובשו"ת מחקרי ארץ ח"ב יו"ד סי' י"ז ובשו"ת מעט דבש ח"ב יו"ד סי' ה ובשו"ת דעה והשכל ח"ב ס"ב לבעל הישכיל עבדי. ומובא בס' בין פסח לשבועות פ"א ס"ק ח' שבעל המנחת יצחק עשה שילוח"ק בימי הספירה. וכן מו"ר מרן הגרי"ג אדלשטיין עשה בימי הספירה, וע"כ כמש"כ בס' באתי לגני שט"ו פ"ג דרק אם עושה ככוונת אסור, וע"ע בשו"ת דברי יצחק עמ' קכ"ב ובס' גיבורי כח ס"א סי' בשם מרן שליט"א.

לילך למירון בל"ג בעומר

שאלה: אם יש ענין לנסוע למירון ביום ל"ג בעומר.

תשובה: לא נהגו אצלנו.

ובס' תשו' הגר"ח ח"ב עמ' תשמ"ד הביא ממרן שליט"א דעדיף ללמוד, ועיין בס' קול נהי ארימה עמ' נ"ג דהביא דנשאל מרן הגר"ד פוברסקי זצוק"ל אם לילך לקבר הרשב"י בל"ג בעומר, והשיב דאצלו רשב"י נמצא בגמ'. ובס' תשובות הגר"ח ח"ב עמ' תשמ"ד השיב מרן שליט"א אם לעשות חלאקה שם, כרצונך. ובס' דולה ומשקה עמ' קצ"ה השיב ע"ז לפי הענין, וע"ע בס' דרך שיחה ח"א עמ' תק"ז, ובס' מנחת תודה עמ' קכ"ה ובס' דולה ומשקה עמ' קצ"ה ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' תל"ב סי' ט"ז, ובס' רב רבנן עמ' מ"ז בשם בעל השבט הלוי זצ"ל שעדיף ללמוד. וכן בס' רבינו האור לציון ח"ב עמ' 6.

תהילים ברשב"י

שאלה: כשנסוע למירון אם מותר לומר תהילים ע"י הקבר של רשב"י, דיש מקילין אף תוך ד' אמות.

תשובה: אין להקל.

ידוע דעת החזו"א דאין לומר תהילים ע"ג קבר, ומובא באורחות רבינו ח"א עמ' ש"ה, אולם בחכמת אדם הל' אבילות כלל קנ"ה ס"ק ט"ו ובדעת קדושים סי' י"ז סק"ד שרי לומר תהילים, וע"ע בברכ"י יו"ד סי' שס"ז, ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' נ"ג ובס' גשר החיים פכ"א סי' י"א ובשו"ת דברי יהושע ח"ג יו"ד סי' מ"ז ובשו"ת ביכורי יעקב יו"ד ס"ב ובשו"ת ציץ אליעזר חט"ו סי' י"ח או"ב ובשו"ת וישב הים ח"א סי' ט"ז, ועמש"כ בזה בשו"ת משנת יוסף ח"ח סי' ע"ה אות ח', ובס' פשט ועיון ברכות י"ח, ובשו"ת שבט הלוי ח"א סי' רס"ג.

השתתפות בנישואין שאסור לו

שאלה: אחר ל"ג בעומר שהספרדים עושין תחונה, והאשכנזים לא עושים, ובן אשכנז מוזמן לחתונה בן ספרד, אם מותר לו להשתתף. וכן להיפך בזמן שלבן ספרד אסור כיום ל"ג בעומר, אם מותר להשתתף.

תשובה: יסתכל.

ובשו"ת שרגא המאיר ח"ו סי' צ"א כתב שישתתף רק בחופה, וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סי' פ"ד, אולם בשו"ת אגרות משה ח"א סי' קנ"ט כתב להתיר להשתתף ע"ש. ובס' תשובות הגר"ח ח"ב עמ' תשמ"ד השיב ע"ז מרן שליט"א יש מקילין, ובס' דולה ומשקה עמ' קצ"ג השיב ע"ז זו שאלה ישנה. וע"ע בתשובות והנהגות ח"ד סי' קכ"ח ובהלכות"ש עמ' סס"ג ובשו"ת רבבו"א ח"ו סי' רפ"ט ובס' אשרי האיש פס"ה ס"ל. ועי' בשו"ת חתם סופר או"ח סי' קמ"ב.

תגלחת לקטן

שאלה: אם בימי הספירה מותר לעשות לקטן בן ג' שנים תגלחת.

תשובה: לא.

וכ"פ בשו"ת מקדש ישראל ספיה"ע סי' ע"ו ובס' נהרות איתן ח"א סי' ל"ח, וכ"פ בס' הליכות חנוך עמ' ע"ו מבעל חשב האפוד דאין לעשות תגלחת. ומה שהשיב מרן שליט"א בס' תשובות הגר"ח ח"ב עמ' תשמ"ג שאין גוזז גם בל"ג בעומר עד הבוקר, וע"ע מש"כ בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב סי' צ"ט ובשו"ת מאור יושע ס"ב, ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' ת"ל ס"ח ובשו"ת רבבות אפרים ח"א סי' של"ו ובשו"ת חיי הלוי ח"ד סי' קי"א ובשו"ת אבני דרך ח"ז סי' פ"ה.

כתיבה בספירת העומר

שאלה: מי ששכח לספור ספירת העומר וכתב מכתב ביום כמה לעומר, אם ממשיך לספור בברכה.

תשובה: כתיבה לאו כדיבור.

ובס' פניני שיח שאלה ר"ג השיב מרן שהוי מח', ואם כתב יכול להקל. ועמש"כ בזה בתשו' רעק"א סי' כ"ט ובשו"ת מהרי"א אסאד יו"ד סי' שט"ז ובשו"ת מהרש"ג ח"ד סי' י"ט ובשו"ת זכרון יהודה או"ח סי' קמ"ו ובשו"ת משיב דבר [פלישמון] סי' מ"ו ובשו"ת דברי שלום [מזרחין] ח"ד סי' מ"ג ובשו"ת משנת יוסף ח"ה סי' פ"ט או"ד ובשו"ת כתב סופר יו"ד סי' ק"ו ובשו"ת שפתי עני ח"א סי' ע"ב ע"ג ובשו"ת דברי בניהו ח"ט ס"ג ובס' נטעי גבריאל פסח ח"ג עמ' קס"א ובס' ברכת מרדכי פסחים סי' נ' ובס' מעדני סופר ח"א סי' מ"ג ובשו"ת תולדות יצחק ח"א סי' כ"א ובשו"ת חיים שאל סי' ע"ד אות נ"ג ובשו"ת חמדת משה או"ח ס"מ ובשו"ת מחקרי ארץ ח"א יו"ד סי' י"א ובס' מכתבי קהילות הקודש סי' ק"ה ובס' מצות ספירת העומר סי' מ"ד ובס' ספירת העומר להגר"צ כהן עמ' קמ"ו ובשו"ת מנחת שמואל ח"ד סי' כ"א ובשו"ת חקי חיים ח"ח סי' ע"ה ובס' עקדת משה ח"ד סי' ט"ו ובס' חג ומועד סי' ס"ח ובס' גם אני אודך תשו' הגר"מ דין ח"ב סי' ט"ז.

ספר ימים ולא שבועות

שאלה: ספר באחד הימים רק ימים ולא שבועות, אם יכול להמשיך לספור אח"כ בברכה.

תשובה: עי' שו"ת תפ"ט דין י"ז.

והפר"ח סי' תפ"ט כתב שלא יצא, והמג"א סק"ד פליג שיצא. והמשנ"ב שם ס"ק ל"ח כתב שסופר בשאר ימים בברכה. ועמש"כ בס' מצות ספירת העומר פ"ב ס"ד או"ג.

תנאי בספירת העומר

שאלה: אם נכון לעשות תנאי בספירת העומר כשמתפלל ערבית מבעוד יום, ולהתנות אם יזכור לספור אח"כ אין רוצה לצאת בספירה שספר, ואם לא יזכור יוצא.

תשובה: אין ראוי רק בשעת הדחק.

ובעיקר תנאי במצוות ובספירת העומר עמש"כ בבית מתתיהו ח"א סי' י"ג אות ל"ג. ובתנאי בספירת העומר עיין בס' מצות ספירת העומר פ"ו ס"ב.

ספר בבין השמשות

שאלה: נזכר שלא ספר אתמול בבין השמשות ומיד ספר, אם יכול להמשיך לספור אח"כ בברכה.

תשובה: כן.

ועיין בשערי תשובה סי' תפ"ט סק"ה ובשו"ת בית שלמה או"ח סי' ק"ב ובס' מצות ספירת העומר פ"ד סי' י"ב ופ"ט סי' ל"ה אות ה' ובס' וספרתם לכם סי' ל' וחלק השו"ת ס"ו.

ספר בחיסור

שאלה: מי שספר בחיסור כגון שאמר ביום התשע עשרה יום עשרים חסר אחד, אם יצא.

תשובה: עי' שו"ת סי' תפ"ט דין ו'.

ועמש"כ בזה בשו"ת באר משה ח"א סי' פ"ג, ומש"כ בס' מצות ספירת העומר פ"ג סי' ו' ובשו"ת שבות עמי ח"א סי' י"ד.

אילם בספירה

שאלה: אילם מה יעשה בספירת העומר אם כתיבה לאו כדיבור.

תשובה: יחשוב הכל.

ועיין בשו"ת רעק"א סי' כ"ט אם מהני כתיבה בספירת העומר, ומש"כ מוח"ז זצ"ל בשו"ת דברי שלום ח"ד סי' מ"ג. ועמש"כ בשו"ת מקדש ישראל ספירת העומר סי' כ"ה. ואם מהני הרהור בספירת העומר עיין בפר"ח סי' תפ"ט ובקרבן אורה ברכות ו' שהרהור לכו"ע ל"מ בספירת העומר. ועיין במשך חכמה ויקרא כ"ג ובהעמק דבר ויקרא כ"ג, ט"ו, ומש"כ בבית מתתיהו ח"א ס"ח אות ל"ז.

ספירת העומר במקום מטונף

שאלה: אם יכול לספור ספירת העומר במקום מטונף ללא הברכה.

תשובה: ביזיון.

ועמש"כ בזה בשו"ת מעט מים סי' צ"ה ובשו"ת משנת יוסף ח"ה סי' ק"א ובשו"ת באר שרים ח"ז סי' י"ב אות ד' ובס' טהרת התורה ח"ב סי' ס"ג סי' ט"ו ובס' בנתיבות ההלכה ל"ט ספירת העומר עמ' 52 ובשו"ת אבני ישפה ח"ו סי' ו' ובשו"ת דברי בניהו חכ"ב סי' ל"ד, ומש"כ בבית מתתיהו ח"ב סי' ס"ג אות ה' ובהסכמת בעל שבט הקהתי שם. ובס' גם אני אודך תשו' הגרמ"ש דין ח"ב סי' י"ג ובשו"ת מציון תצא תורה שאלה קי"ב ובשו"ת בנין אב ח"ו סי' ל"ב ובשו"ת דברי בניהו חכ"ה סי' ל', ובס' משנת חיים ספיה"ע סי' כ"ה, וע"ע בשו"ת ברכת ראובן שלמה [שיו"ל ע"י מכוון גם אני אודך] ח"א סי' ט"ט.

ספירת העומר ללא כוונה

שאלה: ספר ספירת העומר ללא כוונה למ"ד מצר"כ, אם יכול להמשיך לספור בברכה.

תשובה: לכאן לא.

ובתשו' שתח"י ידידי הרה"ג רבי משה שמואל דיין השיב ע"ז, צריך שיבין מה שאומר. ועיין בשו"ת כתב סופר או"ח סי' צ"ט ובס' מצות ספירת העומר פ"ו סי' י"ט ובס' עקדת משה ח"ד סי' ט"ו ובס' גם אני אודך תשו' הגר"מ דין ח"ב סי' י"ב.

גר שהתגייר

שאלה: גר שהתגייר באמצע ספירת העומר אם ממשיך לספור בברכה.

תשובה: לא.

ועמש"כ בזה בשו"ת כתב סופר או"ח סי' צ"ט ובמנחת חינוך מ"ע ש"ו ובס' שאילת אהרן ח"ג סי' ו' ובס' גרות כהלכה פ"ח סי' י"ב ובס' משנת הגר פ"ב ס"ק ובס' ספירת העומר פ"ב סי' י"ד.

אכילה קודם ספירת העומר

שאלה: האם מותר לאכול קודם ספירת העומר באופן שמעמיד שומר או שיש לו מנין קבוע.

תשובה: אולי.

ועיין בשו"ת אגרות משה ח"ד או"ח סי' צ"ט ובשו"ת אז נדברו ח"ו סי' ל"ב שמהני.

ספירה בזמן ר"ת

שאלה: הנהוגים לנהוג כדעת ר"ת, האם בספירת העומר יחושו שלא לספור קודם צאת הכוכבים דר"ת.

תשובה: לא חששו.

קטן המסופק אם ספר

שאלה: קטן שמסופק אם ספר ספירת העומר אם ממשיך לספור בברכה.

תשובה: לא.

ועיין בהליכות שלמה פסח פ"א אורחות הלכה הערה 24.

ספירה דרך שאלה

שאלה: מי ששאל את חבירו האם כך לעומר, והשיבו כן, אם יכולים שניהם לספור בברכה.

תשובה: צ"ע.

והדעת תורה סי' תפ"ט והכף החיים שם סק"א ששניהם יכולים לספור.

ענה בטעות יום הספירה

שאלה: שאל את חבירו כמה היה אתמול לעומר, וענה בטעות את מספר אותו היום, אם יספור בברכה.

תשובה: יתכן.

ועיין בשו"ת באר משה ח"א סי' פ' שיכול לספור.

למנוע חילוני מלספור בברכה

שאלה: בשבתות של ספירת העומר באים אנשים שאינם שומרים תורה וסופרים ספירת העומר בברכה, אם יש למנועם.

תשובה: לא למנועם.

ועמש"כ בזה בס' וספרתם לכם חלק השו"ת ס"ט.

אמר היום ל"ג בעומר

שאלה: מי שאומר לחבירו בליל ל"ג בעומר אל תאמר וידוי שהיום ל"ג בעומר, אם יכול לספור בברכה.

תשובה: צ"ע.

ועיין בדעת תורה סי' תפ"ט ס"ה ובכף החיים שם סק"ל שיכול לספור, ובשו"ת שאילת יעבץ סי' קל"ט שלא יצא. ועיין בבאר היטב ובשערי תשובה סי' תפ"ט סק"ו ובס' מצות ספירת העומר פ"ג ס"ח ובס' וספרתם לכם סי' כ"ד, ובס' גם אני אודך תשו' ידידי הג"ר משה חליווה ח"ב ס"ו ובשו"ת מקדש ישראל ספירת העומר סי' ל"א.

לא ספר ונזכר אחר ערבית מפלג המנחה

שאלה: לא ספר ספירת העומר ונזכר למחר אחר שהתפלל ערבית מפלג המנחה, אם סופר אח"כ בברכה.

תשובה: כן.

ועמש"כ בזה בשו"ת דברי בניהו ח"ז סי' י"ט.

שכח לספור עד שקיעת ר"ת

שאלה: שכח לספור ספירת העומר עד שקיעת ר"ת, ונוהג להחמיר כר"ת בדאורייתא, אם יצא.

תשובה: יצא.

ועמש"כ בזה בשו"ת עמק התשובה ח"ח סי' נ"ה ובשו"ת מבשר טוב ח"ג סי' ל'. וכע"ז השיב לי מרן, מי ששכח להניח תפילין של ר"ת ונזכר תוך שקיעתו של ר"ת, שיניח. ועמש"כ בס' גם אני אודך תשו' בעל אבני ישפה זצ"ל סי' י"ד, ומה שהשיב מרן בס' דעת נוטה תפילין תשו' שצ"ג.

קטנה שספרה והגדילה

שאלה: קטנה שספרה ספירת העומר בקטנותה והגדילה, אם ממשיכה לספור ספירת העומר בברכה.

תשובה: כן.

ועמש"כ בזה בס' בירור הלכה ח"ו סי' תפ"ט ובס' מצות ספירת העומר פ"י סי' ל"ח א"ז.

ברכה קודם צאת הכוכבים

שאלה: בשו"ע סי' תפ"ט ס"ב המדקדקים אין סופרים עד צאת הכוכבים, האם רק את הספירה לא יספור, אבל ברכה אפשר קודם צאת הכוכבים.

תשובה: לא.

וכן השיב מרן בקונ' גם אני אודך ח"ג אות ק"ט. ויש לבאר עפמש"כ בס' משנת חיים מנחות סי' ס"ד ובס' ברכת רפאל פסח סי' צ"ג שהברכה בספירת העומר כחלק מהמצוה, ומה"ט מברכין כל יום, א"כ שפיר אין לברך קודם צאת הכוכבים. ועמש"כ בזה בשו"ת שערי יושר ח"ד סי' ע"ב, ובס' גם אני אודך תשו' בעל אבני ישפה זצ"ל סי' ק"א ענף ב'.

קריאת שמע וספירת העומר

שאלה: הבא לביהכ"ס בימי הספירה במעריב והתחילו שמו"ע והתחיל עמהם, מה יאמר אח"כ, קריאת שמע דהיא תדיר, או ספירת העומר ביחד עם הציבור.

תשובה: ספירת העומר שלא ישכח.

ועמש"כ בזה בשו"ת משנת יוסף ח"א סי' פ"ג ובתשובות והנהגות ח"א סי' ש"י וח"ב סי' רמ"ח ובשו"ת מנחת יצחק ח"ט סי' נ"ו. ואכן בס' הוראות והנהגות החזו"א פ"ד ס"ז מובא שהעידו שהתיר לספור ספירת העומר עם הציבור קודם קריאת שמע. וע"ע בס' מצות ספירת העומר פ"ה סי' ט"ו א"ג ובשו"ת דברי בניהו חכ"א סי' מ"ג ובס' וספרתם לכם סי' ל"ד ובס' בין פסח לשבועות עמ' נ"ו ובס' תמידים כסדרם סי' מ"ד ובשו"ת משנה הלכות ח"ט סי' ס"ד.

ברכהמ"ז וספירת העומר

שאלה: לפני ברכהמ"ז נזכר שלא ספר ספירת העומר, מה קודם ברכהמ"ז או ספירת העומר.

תשובה: ספירת העומר.

ועמש"כ בזה בשו"ת שאגת אריה סי' כ"ב ובס' ארצות החיים סי' כ"ה ובשו"ת מחנה חיים ח"א ס"ג ובס' מלבושי מרדכי דיני קדימה שו"ת סי' י"ד ובס' מצות ספירת העומר פ"ה סי' ט"ז.

ענה אמן בין ברכה לספירה

שאלה: אם ענה על ברכת ספירה אמן בין הברכה לספירה, האם צריך לחזור ולברך.

תשובה: כן.

אולם בס' אורח כהלכה מבעל שבט הקהתי ח"א עמ' תצ"ד כתב דאין חוזר שהיו מענינא. וע"ע בשו"ת מנחת שמואל ח"ד ס"ג.

שלושים לאבל בספירה להסתפר

שאלה: אבל שחל יום שלושים בימי הספירה אהם מותר לו להסתפר בימי הספירה, כמש"כ הב"ח סי' תקנ"א לגבי ימי בין המצרים.

תשובה: לכאן לא וצ"ע.

לספר מי שנוהג היתר

שאלה: לדעת האר"י שאין להסתפר עד שבועות, האם ראוי לספר מי שנוהג היתר בזה.

תשובה: אין ראוי.

להסתפר משום שלום בית

שאלה: האם יש להתיר לאדם להסתפר בימי הספירה משום שלום בית שאשתו מוחה בו שיגלח.

תשובה: האשה תגלח זקנה כמה שתרצה אבל הוא לא יגע בזקנו. ועמש"כ בזה בשו"ת דברי בניהו ח"א סי' ל"ט.

אשה בתספורת

שאלה: אם מותר לאשה בימי הספירה לגזוז שערות ראשה.

תשובה: לא.

וכ"כ בשו"ת רב פעלים קונ' סוד ישרים ח"ד סי' ט"ו ובשו"ת אגרות משה ח"ב י"ד סי' קל"ו. ועמש"כ בשו"ת דברי שלום [קרויז] ח"ד סי' ט"ו. וע"ע בשיעורי שבט הלוי הל' נדה סי' קצ"ח ס"כ ובס' שערי ציון ח"א עמ' ק"א ובשו"ת להורות נתן ח"ב סי' ל"ב ובשו"ת שרגא המאיר ח"ו סי' קכ"ו ובשו"ת רבבות ויובלות ח"ג סי' ש"י ובשו"ת אבני דרך ח"ח סי' ש"פ ובס' מצות ספירת העומר הל' ימי העומר ס"ו.

להחזיר גרושתו בספירה

שאלה: האם מותר להחזיר גרושתו מנישואין בימי הספירה, דק"ו מחוה"מ דשרי בס' תקמ"ו ס"ג.

תשובה: לא.

ובשו"ת שושנים לדוד ח"ב עמ' ס"ט כתב דשרי.

הכנסת ס"ת בספירה

שאלה: אם מותר לעשות בימי הספירה הכנסת ס"ת חדש בכלי זמר.

תשובה: בל"ג בעומר.

ובשו"ת קרן לדוד א"ח סי' קי"ט כתב דשרי. וע"ע בשו"ת חבלים בנעימים ח"ד א"ח סי' י"א.

לרחוץ בנהר בספירה

שאלה: האם יש להקפיד שלא לרחוץ בנהר בימי הספירה.

תשובה: יזהר.

שירי חזנות בספירה

שאלה: האם מותר לשמוע שירי חזנות בימי הספירה.

תשובה: אסור.

ועיין בס' מועדי הגר"ח ח"א תשו' רצ"ט מה שציינתי בזה לענין בין המצרים.

לשמוע ניגונים קודם שבת

שאלה: האם בימי הספירה מותר להפעיל ניגונים כמה דקות קודם שבת, דהוי כדבר מצוה שהציבור ידע מתי שבת.

תשובה: אולי.

אבל בספירה ברחיצה

שאלה: בתשו' עצי ברושים סי' ס"ב הביא בשם הגר"א ספקטור זצ"ל, שאבל בימי השבעה מותר לרחוץ בספירת העומר, דכל מה שאבל אין מתרחץ מחשש שמא יסתפר, א"כ בספירה אין לחוש, האם יש לסמוך ע"ז למעשה.

תשובה: סברא נכונה.

ועמש"כ בזה בשו"ת בית לוי ח"ב ס"ב.

להסתפר לפדיון הבן

שאלה: האם מותר להסתפר בימי הספירה לצורך פדיון בנו.

תשובה: לא מצינו.

וכ"כ בשו"ת חתם סופר א"ח סי' קנ"ה. וע"ע בשו"ת רבבות אפרים ח"ה סי' של"ח ובשו"ת משנה הלכות ח"ו סי' מ"ה ובשו"ת רבבות אפרים ח"א סי' של"ז.

עוסק בתגלחת

שאלה: העושה חלאקה בל"ג בעומר האם יש לו פטור דעוסק במצוה פטור מהמצוה.

תשובה: אינו עושה מצוה אלא נמנע מעבירה.

ל"ג בעומר פנים חדשות

שאלה: ברמ"א סי' תצ"ג כתב שביום ל"ג בעומר מרבים בו שמחה, א"כ ל"ג בעומר יהא פנים חדשות לשבע ברכות.

תשובה: לא.

ועמש"כ בגדר השמחה בל"ג בעומר בס' ברכת שלמה עמ' תמ"ב ובס' ימי שמחה הנדמ"ח סי' פ"ג אות ח'.

להקדים תגלחת קטן לל"ג בעומר

שאלה: הרוצה לעשות תגלחת לבנו בל"ג בעומר במירון, ועדיין לא הגיע לגיל שלוש, נאם יכול להקדים, וראיתי שמובא מהחזו"א לא להקדים.

תשובה: לא שמעתי.

בתשובות והנהגות ח"ב סי' רמ"ו הביא מהחזו"א שלהקדים התגלחת מזיק לזכרון ע"ש. ובס' דרך שיחה ח"א עמ' שע"ג כתב דאפשר להקדים. וע"ע בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב סי' צ"ח ובשו"ת תורת יקותיאל סי' מ"ז ובשו"ת מאור יהושע ס"ב ובשו"ת דברי בניהו חכ"ג סי' נ"ב ובס' אוצר הקונטרסים ח"ב קונ' החלאקה עמ' מ"ב. וכן בס' אורחות רבינו עמ' רל"ג בשם הקהילות יעקב דאין להקפיד להקדים התגלחת. וכן בס' פניני שיח תשו' שע"ד השיב מרן שלא שמע זה.

נטילת ידים אחר חלאקה

שאלה: אם צריך לטול ידיו אחר שעושה תגלחת לקטן, שנעשה חלאקה כשגזז מעט שערות.

תשובה: לא נהגו.

ובס' אשיחה ח"א עמ' שפ"ד השיב מרן ע"ז, שדווקא שערות שלו דמי נטילה ע"ש, ובס' דרך שיחה ח"ב עמ' רס"ה כ' שמרן לא נוטל, אולם בס' אלא ד' אמות עמ' י"ט כ' שלאחרונה משפך מרן עם מעט מים אחר חלאקה ע"ש. ובשו"ת שבט הקהתי ח"ב ס"ה כ' שא"צ נטילה, וכ"כ בתשובות והנהגות ח"ב ס"ה ע"ש ובשו"ת משיב נבונים ח"ב ס"א ובס' נטעי גבריאל ל"ג תגלחת הילדים פט"ו ס"ג ובס' עבודת עובדיה ח"א פ"א סי' ט"ו ובס' מנחת גבעון ח"א.

חלאקה קודם התפילה

שאלה: אם מותר לגזוז מעט שערות לקטן לחלאקה קודם התפילה.

תשובה: לא.

ובס' ויברך דוד תפילה ח"א סו"ס נ"ו כתב דאפשר ע"ש.

תגלחת מצוה בבית כנסת

שאלה: אם מותר לעשות תגלחת קטן בל"ג בעומר בבית הכנסת, לגזוז מעט שערות.

תשובה: אין ראוי.

וכן דעת מרן הגר"נ קרליץ בס' משכן דוד הל' ביהכ"ס פ"א סי' י"ד, אולם בשו"ת משנת יוסף ח"ג סי' נ"א כ' שמותר כיון שגזוז רק מעט שערות ע"ש, וכ"כ לי הגר"א נבנצאל, ועי' בשו"ת בארו של אברהם ח"ד סו"ס ד'.

לאכול חמץ במוצאי פסח

שאלה: במעשה רב להגר"א מובא שהקפיד לאכול חמץ במוצאי פסח, האם יש להקפיד בזה.

תשובה: טוב.

עי' בס' מעשה רב להגר"א סי' קפ"ה, ובס' מועדים וזמנים ח"ח סי' רס"ז הביא שכן נהג בעל הבית ישראל ע"ש. ומש"כ בס' פסקי תשובות סי' תצ"א ס"א. וכן נהג הגר"נ גשטטר זצ"ל כמובא בס' הגש"פ להורות נתן עמ' ס"ג.

מלאכה משקיעת החמה לנשים ואנשים

שאלה: בשו"ע סי' תצ"ג ס"ד כתב נהגו נשים שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה ואילך, וכתב המש"ב שה"ה אנשים, וצ"ע מ"ט אין מקפידין בזה, ואם יש להקפיד ע"ז בזמנינו.

תשובה: ראוי.

ובחק יעקב ס"ק י"ב כתב שלא נזהרין בזה, והערה"ש ס"ט כתב שרק לנשים. ועמש"כ בזה בשו"ת מקדש ישראל ספירת העומר סי' צ"ח, ובס' ברכת שלמה ספירת העומר עמ' תל"ז, ובשו"ת מעגלי אליהו ח"ג ס"כ, ובשו"ת משנה הלכות ח"ח סי' רט"ו, ובשו"ת בית אבי ח"ד ס"ט, ובשו"ת רבבות אפרים ח"א סי' שכ"ו, ובשו"ת אור לציון ח"ג פ"ז סי' ה', ובשו"ת דברי שלום ח"ד סי' מ"ה, ובס' מנהגי השלחן סי' תצ"ג ס"ד.

שינון הלכה

שו"ת וסיכומי הלכות להלכה ולמעשה
מתוך המבחינים שנערכו בכוללי "אליבא דהלכתא" תמידין כסדרן

סימן תפ"ז

שאלה: כתוב לפחות ארבעה מקרים שחתם ביו"ט [שחל בחול] מקדש השבת ותיקן, ואפילו הכי לא יצא ידי חובתו [כתוב גם מקרים שלא מוסכמים לכו"ע].

תשובה: א. שלא תיקן תוך כדי דיבור משגמר מקדש השבת (סי' תפ"ז סעי' א' ומ"ב ס"ק ד'). ב. לשו"ע כשאמר ברוך אתה ה' על דעת לחתום מקדש השבת לא מהני חזרתו, דלא מהני חזרתו אלא כשחשב לחתום בשל יו"ט ואיתקל מילוליה, והאחרונים הסכימו דכ"ל מהני (שם מ"ב ס"ק ה'). ג. במ"ב מצדד דאם התחיל רצה אפ"י מילה אחת לא מהני חזרתו, וכ"כ בשע"ת בשם מ"ט, ודלא כפמ"ג (שם ביה"ל ד"ה תוך). ד. ומצדד דאפ"י הפסיק באיזה דיבור אחר נמי אין יכול לחזור ולתקן (שם).



שאלה: א. יו"ט שחל בשבת שחתם בשל שבת בלבד או שחתם בשל יו"ט בלבד, האם יוצא ידי חובתו [פרט גם את הכרעת בעל המ"ב]. ב. האם צריך להזכיר ביו"ט שחל בשבת ביעלה ויבוא גם שבת ומדוע.

תשובה: א. נח' בזה, והכרעת המ"ב דבחתם בשל שבת לבד יצא (סי' תפ"ז סעי' א' ומ"ב ס"ק ז', ועי' בה"ל ד"ה מקדש). ב. ברמ"א כ' שצריך להזכיר וכמו שבאתה בחרתנו מזכיר נמי של שבת, והרבה אחרונים הסכימו שא"צ להזכיר, ובלבוש כתב טעם נכון לזה שיעלה ויבוא נתיסד על הזכירה והפקידה, ואין שייך זה אלא ביו"ט ור"ח דכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם וגו' לזכרון, ולא נזכר שם שבת כלל (שם סעי' ג' ומ"ב ס"ק ט"ו).



שאלה: א. מה הטעמים שהביא הב"י מדוע מזכירים בתפילה מקרא קודש, ואין מזכירים את שאר הלכותיו. ב. יו"ט שחל בשבת שחתם בשל שבת בלבד או שחתם בשל יו"ט בלבד, האם יוצא ידי חובתו [פרט גם את הכרעת בעל המ"ב].

תשובה: א. כ' הב"י פ"א דמקרא קודש מרמו על התפילה שיהיו קרואים ונאספים לקדש את היום בתפילה, ואינו מרמו על שאר ההלכות, ופי' ב' שמזכירים בתפילה רק מה שזכר בתורה מפורש, ומקרא קודש כולל מלאכה שכוין שהוא קדוש משמע שאסור בעשיית מלאכה, ושאר ההלכות לא נזכרו בתורה מפורש. ב. י"א שבשני המקרים יצא, וי"א שבשני המקרים לא יצא, והכריע שאם חתם בשל שבת בלבד יצא, ובשל יו"ט בלבד צ"ע למעשה (סי' תפ"ז ס"ק ז' ובה"ל ד"ה מקדש).



שאלה: א. מה תירץ הרוקח מדוע אין אומרים ישמח משה ביו"ט שחל להיות בשבת, ולא עוקרים רצה והחליצנו ואומרים יעלה ויבוא [ב"י]. ב. מה הטעם שהביא המ"ב למנהג שלא מזכירים ביו"ט שחל להיות בשבת ביעלה ויבוא גם שבת.

תשובה: א. כ' הרוקח לפי שבאתה בחרתנו מזכיר גם של שבת כמו ישמח משה, שאין אומרים אותו אלא לפי שמתן תורה היה בשבת והוא מדבר ממתן תורה, אבל יעו"י אינו מדבר כ"כ משבת כמו רצה והחליצנו (ב"י סי' תפ"ז). ב. כ' הלבוש הטעם שיעקר יעו"י נתיסד על הזכירה ועל הפקידה, ואין שייך זכרון אלא ביו"ט ובר"ח דכתיב "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובר"ח וגו' ונזכרתם", ולא נזכר שם שבת כלל (סי' תפ"ז ס"ק ט"ו).



סימן תפ"ח

שאלה: מיד לאחר שגמרו את ההלל ביום טוב ראשון של פסח בבית הכנסת המרכזי בקרית אתא, התעורר ויכוח בין המתפללים האם החזן צריך לחזור ומהיכן, מכיון שבטעות כשאמר בצאת ישראל אמר ממצרים במקום ממצרים, מה לדעתך הכריע רב העיר הגאון רבי יוחנן בניטון שליט"א [פרט הדין גם בחול המועד].

תשובה: ביו"ט חזר מאותו פסוק עד סוף ההלל, ובחול"מ אינו חוזר (סי' תפ"ח סעי' א' ומ"ב ס"ק ב' ושע"ת צ"ב).



שאלה: א. מדוע בימים שגומרים את ההלל פסק הרמ"א שמברכים לקרות את ההלל. ב. מי שנמצא באמצע פסוקי דזמרה או בין ישתבח ליוצר, והציבור מתחילים לומר הלל, האם יאמר עמהם.

תשובה: א. דחשש שאם אומר לגמור ויחסר מילה אחת שהיו ברכה לבטלה (סי' תפ"ח סעי' א' ומ"ב ס"ק ג', ועי' שע"ת צ"ג). ב. באמצע פסוקי דזמרה לא יפסיק, ובין ישתבח ליוצר יפסיק ויאמר עם הציבור, והיינו אם יודע שאח"כ לא יזדמן לו ציבור (שם שע"ת צ"ד).



סימן תפ"ט

שאלה: אל רבה של קהילת חסידי סערט ויז'ניץ בחיפה הגאון החסיד רבי חיים שלום פסטינגר שליט"א נישא אחד מתלמידיו, ושאל האם צריך

לחזור ולספור ספירת העומר ובברכה מכיון שספר רק ימים ולא שבועות, מה לדעתך הורה מורנו הרב שליט"א.

תשובה: שבוע שלא ספרו קודם לכן כגון שעומד ביום השביעי או הארבעה עשר נקט'י דחזור וסופר הימים והשבועות ללא ברכה, ובשאר ימים שכבר ספר השבוע ביומו אינו חוזר (סי' תפ"ט סעי' א' ומ"ב ס"ק ז' ט).



שאלה: א. מהם הטעמים שסופרים ספירת העומר אחר התפילה. ב. והאם סופרים קודם עלינו או אחר עלינו ומדוע. ג. והאם נשים חייבות בספירת העומר.

תשובה: א. במו"ק כ' דהא דהוי נוהגים להתפלל מבעו"י ואחר ערבית הוי לילה, ואז סופרים כהדין דצריך לספור בלילה, אכן בחק יעקב כ' דהוא מדין דערבית קודם דהוא תדיר (סי' תפ"ט סעי' א' בה"ל ד"ה אחר). ב. קודם, דכל מה דאפשר לאקדומי מקדמינן כדי שיתקיים יותר כמש"כ תמימות תהייה (שם מ"ב ס"ק ב'). ג. מדינא פטורות דהוי מ"ע שהזמן גרמא, ובמ"א כ' דקיבלוהו חובה, ובמ"ב כ' דכמדומה דבמדינותינו לא נהגו הנשים כן (שם מ"ב ס"ק ג', ועי' שע"ת צ"ב).



שאלה: א. מי שביקש מחבירו שיוציאו בברכה או בספירת העומר, האם יצא ידי חובתו בשמיעתו [פרט גם את הכרעת ביה"ל]. ב. מדוע צריך לעמוד בשעת הברכה ובשעת הספירה. ג. מדוע אומרים אחר הספירה יהי רצון וכי' שיבנה בית המקדש [כתוב לפחות ב' טעמים].

תשובה: א. בספירה נח' הפוסקים, ובבה"ל הביא דהוא פלוגתת הראשונים, וציידד דאף לרש"י דס"ל דאין יוצא אפשר דכשאנו בקי יוצא, ומסיק דלכתחילה כ"א יספור בעצמו, אכן בדיעבד יחזור ויספור בלא ברכה, ולענין הברכה לכו"ע אחד יוצא ע"י חבירו, מיהו מנהג ישראל שכ"א מברך וסופר לעצמו (סי' תפ"ט סעי' א' ומ"ב ס"ק ה' ובה"ל ד"ה ומצוה). ב. בברכה, משום דקיי"ל דברכת המצוות לכתחילה בעמידה, ובספירה, מאסמכתא דקרא דכתיב מהחל חרמש "בקמה", ודרשינן "בקומה" (שם מ"ב ס"ק ו' ושע"ת צ"ז). ג. מתפללין שיבנה ביהמ"ק ונקריב העומר. ד. דתקנת ריב"ז לאסור יום הנף כולו, וכשיבנה ביהמ"ק יותר לאחר הקרבן. ה. אם ספירת העומר דרבנן זכר למקדש, מתפללין שיבנה ביהמ"ק ויקיימו המצוה (שם מ"ב ס"ק י' ושע"ת צ"טו).



שאלה: כתוב לפחות ארבעה מקרים שמי שתבירו שאל אותו בין השמשות כמה ימי הספירה, ואמר לו את מספר הימים, אפ"ה יכול לספור בברכה [כתוב גם מקרים שלא מוסכמים לכו"ע].

תשובה: א. כשלא אמר "היום" (סי' תפ"ט סעי' ד' ומ"ב ס"ק כ'), ועי' שע"ת צ"כ. ב. שכיון בפירוש שלא לצאת (שם ס"ק כ"ב). ג. שאלו ביום דמישלש שבועי ואמר רק הימים (שם ס"ק כ"ב). ד. י"א אף בשאר ימים כשלא הזכיר שבועות (שם שע"ת צ"ח). ה. למ"ד מצוות צריכות כוונה (שם מ"ב ס"ק כ"ב ובה"ל ד"ה שאם). ו. אם רגיל לספור בצאה"כ, וצ"ע (שם בבה"ל).



שאלה: אלו הלכות בספירת העומר [גם שלא מוסכמות לכו"ע] טעמים הוא בגלל ספירת העומר מדרבנן [כתוב לפחות שתי הלכות].

תשובה: א. שאפשר לספור בביה"ט (סי' תפ"ט סעי' ב' ומ"ב ס"ק י"ד). ב. י"א דאם התחיל כשהגיע זמנו לאכול אינו פוסק (שם סעי' ד' ומ"ב ס"ק כ"ה). ג. י"א הא דיוצא כשאמר לחבירו שהיום כך וכך, היינו דבדרבנן קיי"ל מצוות אי"צ כונה (שם שע"ת צ"כ).



שאלה: שכח לספור באחד הימים או שמתפק אם ספר באחד הימים, מה יעשה בשאר הימים ומדוע.

תשובה: שכח לספור באחד הימים סופר בשאר ימים בלא ברכה, דנח' הראשונים אם מעכב ספירת כל הימים אם חשוב תמימות בהכי וע"כ אינו מברך, אבל במסתפק אם שכח סופר שאר ימים בברכה דהוי ספק ספיקא (סי' תפ"ט סעי' ח' ומ"ב ס"ק ל"ו ל"ז ל"ח).



שאלה: א. האם עושים קידוש קודם ספירת העומר ומדוע. ב. האם עושים הבדלה קודם ספירת העומר ומדוע. ג. וכשחל יו"ט אחרון של פסח במוצ"ש או כשחל יו"ט אחרון של פסח בחול, האם יספור קודם שמברך על הכוס ומדוע.

תשובה: א. קודם מקדשים בביהכ"ס, דכל מה דיכולין להקדים קדושת היום עדיף, ובביתו יספור קודם דאסור לאכול קודם הספירה (סי' תפ"ט סעי' ט' ומ"ב ס"ק ל"ט). ב. מאחרים הבדלה לאחר הספירה דאפוקי יומי מאחרין כל מה דאפשר (שם ומ"ב ס"ק מ'). ג. כשחל במוצ"ש יברך על הכוס קודם כ"ל, ודעת הט"ז דה"ה שביעי של פסח בחול דעדיפא לאחר אפוקי יומא דאורייתא מאקדומי קדושת היום דיו"ט שני, והאחרונים

נקטו דיקדש קודם דלא ליתו לזלוזלי ביו"ט שני (שם ומ"ב ס"ק מ"ג ושע"ת צ"ב נ"א).



שאלה: א. מה טעמים של המקילים לאכול חדש. ב. והאם הנוהרים מחדש נוהרים גם בפליטת כלים.

תשובה: א. דקשה להחמיר בזה וסמכו, א. על הסוברים דחדש בחו"ל הוא מדרבנן, ולא גזרו אלא במקומות הסמוכים לא"י. ב. דסומכים דאינו נוהג בתבואה של גוי (סי' תפ"ט סעי' י' ומ"ב ס"ק מ"ח). ג. בספק חדש לא נוהרו, ובמ"א מצדד לאסור כשישיל בו עתה מין אחר. אמנם בודאי חדש יש להזהר, ובאינו ב"י יש לסמוך להקל (סי' תפ"ט סעי' י' ומ"ב ס"ק מ"ח ושע"ת צ"ח).



סימן ת"צ

שאלה: א. מי שלא הזכיר בחול המועד יעלה ויבוא בברכת המזון או בתפילה, האם צריך לחזור ומדוע. ב. מדוע לא גומרים את ההלל בשביעי של פסח ובחול המועד. ג. כתוב את ההבדלים בין הקידוש של ליל ראשון של פסח לבין הקידוש בליל שביעי של פסח [כתוב ב' הבדלים].

תשובה: א. בברכת המזון אינו חוזר ובתפילה חוזר, דהדין לחזור הוא רק בברכה או בתפילה המחוייבת ע"כ ברכמ"ז דיכול שלא לאכול ולא יתחייב אינו חוזר, משא"כ בתפילה דחייב בה (סי' ת"צ סעי' ב' ומ"ב ס"ק ג'). ב. בשביעי אין גומרים לפי שאו טבעו המצרים, אמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, ובחול"מ אין גומרין שלא יהיו עדיפים משביעי שהוא יו"ט (שם סעי' ד' ומ"ב ס"ק ז'). ג. דבשביעי אין אומרים זמן ומקדשים בביהכ"ס, משא"כ ביו"ט א' (שם סעי' ז' ומ"ב ס"ק י"ב).



שאלה: א. מדוע מפטירין בשבת חול המועד פסח היתה עלי. ב. ומדוע מפטירין בשבת חול המועד סוכות ביום בוא גוג. ג. והאם בשבת חול המועד פסח או בשבת חול המועד סוכות מזכירים בברכות הפטרה את החג ומדוע.

תשובה: א. הוא נבואת תחיית המתים שקיבלו שיהא בניסן (סי' ת"צ סעי' ט' ומ"ב ס"ק י"ד). ב. דמלחמת גוג ומוגג קיבלו שיהא בתשרי (שם). ג. בחוה"מ פסח אין מזכירין דהפטרה באה מחמת השבת דאין מפטירין בחוה"מ, ובסוכות מזכירין, והטעם דכל יום הוא כמועד בפני עצמו משום דחלוקין בקרבנות המוספים (שם ומ"ב ס"ק ט"ו ט"ז).



שאלה: נוהגים לקרוא שיר השירים בפסח ולקרוא רות בשבועות ולקרוא קהלת בסוכות, א. מה טעמים של מנהגים אלו. ב. והאם מברכים על קריאתם [פרט גם את הכרעת המ"ב].

תשובה: א. שיר השירים בפסח שמפורש בו ענין יציאת מצרים, רות בשבועות ללמדך שלא נתנה תורה אלא ע"י יסורין ועוני, קהלת בסוכות שהוא זמן שמחה, וקורין לשמחה מה זו עושה (סי' ת"צ סעי' י"ט ומ"ב ס"ק י"ז). ב. ברמ"א כ' דנהגו שאין מברכין, ומג"א הסכים עם הפוסקים שמברכים על כולם חוץ מקהלת, והגר"א כ' דאף על קהלת יש לברך, וכ' במ"ב דע"כ הנהג לברך עכ"פ כשכתובים על קלף אין למחות בידו (שם ומ"ב ס"ק י"ט).



סימן תצ"א

שאלה: א. מתי לא מברכים בהבדלה על בשמים ומדוע. ב. מתי מותר לאכול בתענית בה"ב בלא התרה.

תשובה: א. במוצאי יו"ט - דהבשמים להשיב הנפש על הנשמה יתירה שהלכה לאחר השבת, וביו"ט ליכא נשמה יתירה, ובמוצ"ש שהוא יו"ט נמי אין מברכין על הבשמים לפי שיש ביו"ט מאכלים טובים ומיישבים דעתו (סי' תצ"א סעי' א' ומ"ב ס"ק ג'). ב. אם ארע בהם ברית מילה או פדיון הבן או שאר סעודת מצוה (סי' תצ"ב סעי' א' ומ"ב ס"ק ה').



סימן תצ"ג

שאלה: כתוב שלושה מקרים שמוותר לישא אשה בין ב' אייר לבין י"ז אייר [כתוב גם מקרים שלא מוסכמים לכו"ע].

תשובה: א. להחזיר גרושתו (סי' תצ"ג סעי' א' ומ"ב ס"ק א'). ב. י"א להקל לנשואין של מצוה כגון שאין לו בנים (שם שע"ת צ"א). ג. י"א להקל למי שאין לו מי שישימשנו (שם).



שאלה: כתוב ארבעה מקרים שמוותר להסתפר בין ב' באייר לבין י"ז באייר.

תשובה: א. אותן המותרין להסתפר בחוה"מ (סי' תצ"ג סעי' ב' בה"ל ד"ה נוהגים). ב. הרמ"א מתייר אם חל ל"ג בעומר ביום ראשון להסתפר ביום שישי (שם). ג. סנדק (שם). ד. מוהל (שם). ה. אבי הבן (שם).

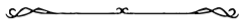


מטעם אחר, ע"י ב"י, שעפ"ז יש לאסור בכל איסורו חג (שם סעי' ג' ומ"ב ס"ק ו'). ג. כשחל ערב חג השבועות בשבת (שם סעי' ג' ומ"ב ס"ק ט').



שאלה: אל ראש כולל ישכר באהלך ברמת שלמה הגר"ח אזולוס שליט"א ניגש אחד מתלמידיו ושאל, האם הנהגים לאכול מאכלי חלב בשבועות יקפידו לאוכלם בתוך הסעודה שאוכלים לחם, או שיכולים לאוכלם בלא לחם, מה הורה מורנו הגר"ח שליט"א ומדוע.

תשובה: מטעם הרמ"א שאוכלין מאכלי חלב ובשר כדי להביא שתי לחמים אחד לחלב ואחד לבשר כנגד שתי הלחם, א"כ לא הועיל בזה לקיום המנהג. אמנם מטעם המ"ב אפשר לכאור' לקיים המנהג ללא לחם (ס"ל תצ"ד סעי' ג' בהגהה ומ"ב ס"ק י"ד).



יישר כח מרובה להרה"ג אריה ויינפלד שליט"א
והרה"ג יהודה לוי שליט"א מכולל "אליבא דהלכתא"
על סיועם המרובה בעריכת מדור זה

תשובה: י"א דאסור כל ימי הספירה בזמן הספירה היינו משקיעת החמה עד שיספור, וי"א דאסור משקיעה"ח ואילך ואין תלוי בספירה, ובשעה"צ מצדד דלדעה זו מ"מ לא יאסרו יותר משיעור קבורה, ובודאי שאין לאסור לאחר ל"ג בעומר (ס"ל תצ"ג סעי' ד' ומ"ב ס"ק י"ח י"ט ושעה"צ ט"ז).



סימן תצ"ד

שאלה: א. אלו דברים מיוחדים נהגו בקריאת הפטרה בשבועות. ב. מדוע אין צמים במוצאי חג השבועות. ג. מתי אין לשטוח עשבים בערב חג השבועות.

תשובה: א. נהגו במקצת מקומות שגדול וחכם קורא אותה, גם יש נוהגים שהקוראים אותה בלחש עם החזן אומרים אותה מעומד מפני כבודה, נתפשט המנהג לומר פיוט יציב פתגם לאחר קריאת פסוק ראשון של הפטרה (ס"ל תצ"ד סעי' א' מ"ב ס"ק ב' ד'). ב. כי אם חל חג השבועות בשבת היו מקריבין זבחים במוצאי החג והוא כיו"ט, אמנם יש אומרים



שאלה: באלו ימים בימי ספירת העומר נוהגים אבלות [כתוב חמשה מנהגים].

תשובה: א. לשו"ע עד ל"ד בעומר בבוקר (ס"ל תצ"ג סעי' ב'). ב. לרמ"א (סעי' ב') עד ל"ג בעומר בבוקר (שם). ג. ברמ"א יש שנהגו מב' אייר עד עצרת, ומיהו בל"ג בעומר מסתפרים (שם סעי' ג'). ד. יש נוהגים להסתפר בג' ימי הגבלה, ולדידהו כ' במ"א דצריכים לנהוג מא' דר"ח אייר עד ג' סיון בבוקר (שם מ"ב ס"ק ט"ו). ה. ויש שאסרו בכל הימים חוץ מר"ח אייר ול"ג בעומר ומר"ח סיון עד עצרת (שם).



שאלה: במהלך שיעורו השבועי בישיבת מיר לפני מאות אברכים של רבה של ביתר עילית הגאון רבי אברהם יעקובזון שליט"א, נשאל מורנו הרב שליט"א האם אפשר לעשות מלאכה בלילות ספירת העומר, מה לדעתך הורה מורנו הרב שליט"א.

סיכום משנה ברורה

נערך בין כותלי "אליבא דהלכתא" קרית ספר

[והברכה חתם כדן]. ג. ואם גם ביעלה ויבוא לא הזכיר של שבת, אך הזכירו בוהשיאנו שאומר 'והנחילנו וכו' שבת ומועדי קדשך'.

תשובה: א. לא. (ס"ק טו. ובב"י כתב להזכיר, וכן מנהג הספרדים).
ב. יצא. ג. משמע דלא יצא, ואפשר משום שאינו מזכירו רק סמוך לחתימה וצריך להזכיר גם בפתיחה, וצ"ע. (סעי' ג' וס"ק יא ג').

הלל בביהכנ"ס

שאלה: מה דין אמירת ההלל בביהכנ"ס, ולענין הברכות תחילה וסוף.

תשובה: כתב השו"ע: גומרים ההלל בצבור בניעימה בברכה תחלה וסוף. והרמ"א כתב דבמדינות אלו אין נוהגין לומר ההלל בלילה בביהכנ"ס. ומנהג ספרדים לומר. (סעי' ד' וס"ק טז).

סימן תפח

שחרית

שאלה: ביו"ט שחרית נכנסים לבית הכנסת, וקורים הזמירות של שבת. וכן אומרים נשמת כמו בשבת, ואחר ברכו אומרים ברכת יוצר אור כמו בחול (ומנהג הספרדים לומר יוצר של שבת רק שמדלגים לאל אשר שבת. כה"ח סק"ד, א) האם בזמירות אומרים מזמור שיר ליום השבת. ולמה. ב) האם אומרים אותו בכניסת יו"ט. ג) ואם חל בשבת.

תשובה: א. אומרים, דגם יו"ט נקרא שבת. ב. לא. ג) אומרים. ולענין לכה דודי, יש מקומות שאין אומרים אותו כשחל יו"ט או חול המועד בשבת. (סעי' א' וס"ק א' ושעה"צ א').

הלל וברכות

שאלה: א. האם ביום א' של פסח [ונחול' בב' ימים ראשונים] גומרין את ההלל. ב) מהו נוסח הברכה. ג) ואם אמר 'לגמור'. ד) בשאר ימי הפסח האם אומרים הלל שלם או בדילוג.

תשובה: א. כן. ב) לקרות ההלל. ובמקום שנוהגין לומר 'לגמור' אין לבטל מנהגם. (ודעת השו"ע בסי' תרמד לברך לגמור. ואף אם ידלג מעט אין חשש ברכה לבטלה, כמ"ש הטור בשם הרא"ש (ברכות ב ה) שלגמור פירושו לקרוא. וביאר הרא"ש (שם) שמה שנהגו לשנות פעמים לגמור ופעמים לקרות, כדי לרמוז לצבור מתי גומרים ומתי מדלגים). ג) יצא. ד) בדילוג. (סעי' א' וס"ק ג').

הלל בציבור

שאלה: א. (לכתחילה יש ליהדר לומר ההלל בציבור כנ"ל ס"י תכב ס"ב). אם בא לביהכנ"ס סמוך להלל, האם יוכל לומר ההלל עם הציבור קודם שהתפלל. ב) ואם הוא באמצע פסוקי דזמרה, האם יפסיק לומר עימם. ג) ואם הוא בין ישתבח ליוצר ויודע שאח"כ לא יזדמן לו צבור שיאמרו הלל.

תשובה: א. כן, ובלבד שלא יעבור זמן ק"ש ותפילה. ב) לא (כדי שלא יפסיד הברכות, כי ברוך שאמר וישתבח פוטרם פרקי ההלל.

מעין שבע

שאלה: א. ליל פסח שחל בשבת, האם אומרים ברכת מעין שבע. ולמה. ב) ומה אומרים מיד אחר העמידה, ולאחריו.

תשובה: א. לא, שהוא ליל שימורים. ב) ויכולו [בקול רם], וקדיש שלם אחריו. (ומנהג הספרדים לומר הלל קודם הקדיש). (סעי' א' וס"ק ט).

קידוש בביהכנ"ס

שאלה: א. האם ש"ץ מקדש בבית הכנסת (במקום שנוהגים לקדש בשאר שבת, ע"י ס' רסט). ב) ואם אין יין בעיר לבד מבית הכנסת.

תשובה: א. לא. ב) גם לא (והטעם משום שגם כל השנה רבים הסוברים שאין לקדש בביהכנ"ס, אלא שנוהגים בזה מנהג ראשונים, ובפסח מעולם לא נהגו לקדש בביהכנ"ס. מג"א ד). (סעי' ב' וס"ק י').

השמיט קטע בתפילה

שאלה: א. מי שבמקום להתחיל אתה בחרתנו התחיל יעלה ויבוא, וחתם כל הברכה כדן, האם יצא. ב) ואם נזכר קודם שחתם הברכה, האם יחזור לאתה בחרתנו. ג) ואם גם יעלה ויבוא לא אמר רק התחיל והשיאנו וגמר הברכה. ד) אם אמר אתה בחרתנו ויעלה ויבוא, אך לא חתם הברכה (מקדש ישראל והזמנים), האם יצא. ה) ואם כבר התחיל רצה. ו) ואם עקר רגליו.

תשובה: א. כן. ב) א"צ לחזור וצ"ע בזה (דכיון שבידו לתקן קודם שיסיים הברכה עדיף כן). ג) כיון שלא הזכיר חג פלוני בפרט, אע"פ שהזכיר בו מועדי קדשך, לא יצא. כ"כ בדה"ח [אבל בפמ"ג מסתפק בזה]. ד) לא. ה) חוזר לאתה בחרתנו. ו) חוזר לראש התפילה. (סעי' ג' וס"ק יא יב ושעה"צ).

יעלה ויבוא בשבת

שאלה: א. כשחל בשבת, האם ביעלה ויבוא מזכירים של שבת. ב) לא התחיל אתה בחרתנו רק יעלה ויבוא, והזכיר של שבת ביעלה ויבוא שאמר 'ביום השבת הזה וביום חג פלוני הזה', האם יצא

סימן תפז

סדר התפילה

שאלה: א. מהו סדר התפילה בערבית שחרית ומנחה (בראשי פרקים). [ומה חותם]. ב) ותתן לנו ה' אלוקינו את... (מה ההמשך). ג) האם אומרים 'באהבה' מקרא קודש (ביו"ט שאינו שבת).

תשובה: א. ג' ראשונות וג' אחרונות, ובאמצע אתה בחרתנו, ותתן לנו וכו', יעלה ויבוא, והשיאנו, וחותם מקדש ישראל והזמנים. ב) בשו"ע כתב שאומר: ותתן לנו ה' אלוקינו [באהבה (ס"ק)] את יום חג המצות הזה 'את יום טוב' 'מקרא קדש הזה זמן חירותינו', והמשנ"ב כתב שמנהגנו שלא לומר 'את יום טוב', ואומרים את יום חג המצות הזה 'זמן חירותינו מקרא קודש'. ג) לא. (ובכה"ח סק"ד כתב שמנהג הספרדים לומר ב' פעמים באהבה, בין בחול ובין בשבת). (סעי' א' וס"ק א').

טעה בחתימה

שאלה: א. מי שטעה בחתימה ולא חתם 'מקדש ישראל והזמנים' רק 'מקדש ישראל' לבד, האם יצא [בתפילה או בקידוש]. ב) מי שטעה ואמר 'מקדש השבת' וחזר בו ואמר 'מקדש ישראל והזמנים', והיה תוך כדי דיבור משגמר 'מקדש השבת'. ג) ואם לא ידע שהוא יו"ט בשעה שאמר בא"י. ד) ואם שהה יותר מכדי דיבור קודם שתתקן. ה) ואם התחיל תיבה אחת מברכה הבאה [ולא שהה כדי דיבור]. ו) ואם רק הפסיק באיזה דיבור. ז) כמה הוא כדי דיבור.

תשובה: א. לא יצא [וה"ה בשבת]. (ס"ק ב). ב) יצא. (ואם חזר ואמר רק 'ישראל והזמנים', כתב הפמ"ג 'א"א א') שלא יצא, כיון שמשמע ש'ישראל והזמנים' הוא המשך של 'מקדש השבת', ונמצא שחתם גם בשל שבת ולא תיקן כלום). ג) יצא (כן דעת המשנ"ב. ובשו"ע משמע שלא יצא, אך כתבו האחרונים (מטה יהודה תקפ"ב ומאמ"ר ב) שגם השו"ע מודה לזה כמבואר בסי' ר"ט ותקפ"ב, אלא שנמשך כאן אחר לשון התוספות). ד) לא יצא, וחוזר לראש הברכה. ה) שוב אינו יכול לתקן. ו) צ"ע אם יכול לתקן. ז) כדי ג' תיבות. (סעי' א' וס"ק ג-ה ובאה"ל ד"ה תוך).

חל בשבת

שאלה: א. כשחל בשבת, הנוסח בותתן לנו ה' אלוקינו את יום... (מה ההמשך). ב) האם אומר 'באהבה' מקרא קודש. ג) מה נוסח החתימה.

תשובה: א. בשו"ע כתב: 'את יום המנוח הזה' ואת יום חג המצות הזה, והמ"ב כתב: ומנהגנו לומר את יום השבת הזה, ונהרא נהרא ופשטיה. ב) יש אומרים לומר כן [אף שכבר הזכיר באהבה בותתן לנו ה' אלוקינו באהבה וכו'], (וטעמם משום דמקרא קודש של השבת קבלו עליהם ישראל באהבה במרה קודם שבאו להר סיני, ועדיין לא כפה עליהם הקב"ה הר כגיגית, לכן אומרים באהבה על מצות שבת בפרטות מה שאין אומרים על שאר כל המצוות. לבוש). ג) מקדש השבת וישראל והזמנים (כ"כ בשו"ע), וכן מנהגינו, וי"א ישראל בלא וי"ו (שאיין לחבר השבת לישראל כיון

1. המקור שבסוף התשובה חוזר על כל חלקי התשובה, כשיש מקף בין האותיות כגון ס"ק א-ג הכונה למשנ"ב ס"ק א ב ג. הדברים שבסוגרים מרובעים הם מהשו"ע ומשנ"ב, ושבסוגרים עגולים זהו תוספת ביאור מהאחרונים. ההבנה בהכרעת המשנ"ב מבוסס על דעת מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בספרו שונה הלכות.



אך בימים שאין גומרים ההלל, יאמר עימם. עי' בס"י תכב ס"ק טו).
(ג) יאמר עימם. (ס"ק ג ושעה"צ ד).

דילג בהלל

שאלה: (א) דילג פסוק אחד ונזכר אח"כ, האם יכול לאומרו במקום שנוכח ולהמשיך הלאה. (ב) ואם דילג תיבה אחת. (ג) ומה הדין אם קרא התיבה בטעות.

תשובה: (א) לא, דהוי קריאה למפרע ולא יוצא. (ב) הדין כנ"ל (כן הוא לענין ימים שגומרים ההלל, ולענין שאר ימים עי' שעה"צ ב). (ג) אם משתנה הענין הוי כדילוג, וצריך מאד לזהר בזה. (והיינו אפי' כשמשנה מלשון עתיד ללשון עבר (מג"א תרצ טז), כגון פְתַחוּ במקום פְתַחוּ). (ס"ק ב ושעה"צ).

הפסק בהלל

שאלה: (א) בימים שגומרים בהם את ההלל, האם מותר להפסיק באמצע הפרק. (ב) ובין הפרקים. (ג) מה הם בין הפרקים. (ד) מי שפסק לשהות באמצע ההלל כדי לגמור כולו, להיכן חוזר. (ואם היה באמצע הפרק).

תשובה: (א) רק לשאול בשלום אביו או רבו, ומשיב שלום לאדם נכבד שנתן לו שלום. (סעי' א). (ב) שואל בשלום אדם נכבד ומשיב שלום לכל אדם. (ועי' לעיל סי' סו ס"ק ב שלפי מנהגנו היום שאין נוהגין לשאול בשלום בבהכ"ס בעת התפילה, ולא ראינו מי שיקפיד ע"ז, חלילה לשאול או להשיב). (סעי' א). ולענין ימים שאין גומרים בהם את ההלל עי' לעיל סי' תכב ס"ד ג) אלו הן הפרקים (וביניהם נחשב בין הפרקים), הללויה הללו עבדי ה' וגו'. בצאת ישראל ממצרים וגו'. לא לנו ה' לא לנו וגו'. אהבתי וגו'. הללו את ה' כל גוים וגו'. מן המצר וגו', וי"א דמן המצר אינו תחילת המזמור אלא מתחיל הודו לה' כי טוב וגו'. (ס"ק ה. ד) חוזר למקום שפסק [גם בשהה באמצע הפרק]. ומשמע בשו"ע דאפי' שהה באונס, ועי' לעיל סי' תכב ס"ק כה. (סעי' א וס"ק ו).

תרי קלי

שאלה: (א) בהלל, כמה אנשים הקורין כאחד, האם מוציאין ידי חובה בקריאתן לאחרים. (ב) למה לא אומרים בזה תרי קלי לא משתמע. (ג) האם בקידוש אפשר שיקדשו שנים או יותר יחד בשבת וביו"ט, או כשיושבין בסוכה כמה בע"ב ומקדשין להוציא בני ביתם.

תשובה: (א) כן. (ב) דהלל חביבא להו משום זכרון הנס ונותנים דעתן ושומעין. (ג) המנהג שמקדשין כן, [דכיון שהקידוש חביב להן נותנים דעתן ושומעין]. ומ"מ יותר טוב שלא יקדשו בבת אחת כשצרכים להוציא בני ביתם אלא בזה אחר זה (דיש לחוש לסוברים שבקידוש לא אומרים את הדין שהוא חביב). (סעי' ב וס"ק ח).

קריאת התורה

שאלה: (א) מה קוראים בתורה ביום טוב ראשון של פסח. (ב) כמה גברי עולים לתורה. (ג) כמה מפטירין בבניא.

תשובה: (א) מוציאין שני ספרים, ובראשון קוראים בפרשת בא מן משכו עד מארץ מצרים על צבאותם, ומפטיר קורא בספר שני בפרשת פנחס ובחדש הראשון. (ב) חמשה בראשון, ומפטיר בשני. (ג) בפסח גלגל ביהושע. בשו"ע כתב שמתחילים מן בעת ההיא, והמ"ב כתב: ויש מתחילין ויאמר יהושע אל העם התקדשו, וכן נוהגין עכשיו. (סעי' ג וס"ק י).

מוסף

שאלה: (א) האם אומרים במוסף פסוקי מוסף היום. (ב) בדיעבד אם לא הזכיר האם יצא. (ג) אם טעה והזכיר של יום אחר, וכן בסוכות שאמר ביום א' דחווה"מ מה שאינו שייך כלל לאותו יום כגון שאמר ביום הרביעי.

תשובה: (א) הרמ"א כתב שנוהגים לומר, אחר שאמר ע"י משה עבדך כאמור. (והשו"ע בס"י תקצא ס"ב כתב: המנהג פשוט בכל בני ספרד שאין מזכירין פסוקי קרבן מוסף כלל). (ב) כן. (ג) אם לא סיים הברכה מתחיל מפסוקי הקרבנות, ואם סיים הברכה א"צ לחזור. (סעי' ג וס"ק יג).

הזכרת גשם

שאלה: (א) עד אימתי מזכירין גשמים. (ב) יחיד שאיחר תפילת מוסף עד שכבר הש"ץ התפלל ופסק להזכיר הגשם, האם יזכיר הגשם בתפילתו.

תשובה: (א) דעת השו"ע שמלחש של מוסף ואילך אין מזכירין. והרמ"א כתב שמנהגו שבתפילת לחש מזכירין, והשו"ע אינו מזכיר בחזרת התפילה, והציבור שומעים אותו ואז במנחה לא מזכירין. (ובמקומות שמתפללים תפילת טל או תפילת גשם קודם מוסף, כתבו בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' נא) ובכה"ח (סי' קיד ס"ק יד) שנחשבת כהכרזה, ויש לשנות את ההזכרה כבר

בתפילת מוסף בלחש). (ב) לא יזכיר (גם לדעת הרמ"א). (סעי' ג וס"ק יא ושעה"צ).

שאלת גשם

שאלה: (א) האם השמש יכריז בצבור ששוב לא יזכירו גשמים, ולמה. (ב) ומה נכון מאד לעשות.

תשובה: (א) אין נכון לעשות כן, שנראה כאילו ממאנים על הגשמים. (ומנהג בני ספרד שמכריזים קודם תפילת מוסף, וכבר בתפילת הלחש מזכירים טל כמו שכתב השו"ע. כה"ח סי' קיד ס"ק כד). (ב) שהשמש יזכיר בחשאי לרוב העולם קודם תפילת מעריב של לילה ראשונה של חוה"מ שיאמרו ותן ברכה וכו'. או יכתוב מלפני יו"ט על נייר שמליל א' חוה"מ ואילך יאמרו ותן ברכה וידביקנו בכותל, כי אנשים פשוטין רובן נכשלים בלילה ראשונה וכן למחר בשחרית עד ששומעים מהש"ץ שפסק, ויש בזה חשש כמה מאות ברכות לבטלה. (סעי' ג וס"ק יב ושעה"צ).

סימן תפס

מערכת

שאלה: האומרים מערבית (-פיוטים שמוסיפים ביו"ט בברכות ק"ש של ערבית), וחל ליל שני של פסח במוצ"ש (ולא אמרו המערבית של ליל ראשון בליל שבת), וכשיוצא כהאי גונא בשאר חגים משלימים בליל שני את המערבית של ליל ראשון (והמערבית של ליל שני נדחית בשנה זו), עתה בפסח איזה מערבית יאמרו בליל שני. ולמה.

תשובה: יאמרו את המערבית של ליל שני, כיון שמזכירים בהם ענין ספירת העומר שמתחילים בלילה זה. (ס"ק א).

הקדמת תפילת ערבית

שאלה: כתב השו"ע: 'אחר תפילת ערבית מתחילין לספור העומר'. מה הטעם שמקדימים תפילה (דרבנן) לספירת העומר (שי"א שהיא דאורייתא, וגם לסוברים דרבנן מ"מ יסודה מן התורה. מור וקציעה).

תשובה: המו"ק כתב משום דבדורות הראשונים היה המנהג להתפלל ערבית קודם הלילה, ובסיום התפילה התחיל הלילה ואז היו סופרין. והח"י כתב דמדינא צריך להקדים ק"ש ותפילה שהם תדיר. (באה"ל ד"ה אחר). דין אם שכח לספור בתחילת הלילה יבואר לקמן בסעיף ז', ואם סופרים לפני עלינו לשבח יתבאר בסעי' ט'.

ספירה בזה"ז

שאלה: ספירה בזמן הזה, האם דאורייתא או דרבנן.

תשובה: דעת הרבה ראשונים שהוא מן התורה, אבל רוב הפוסקים סוברים שהוא דרבנן [זכר למקדש שהקריבו עומר]. (ס"ק יד ובאה"ל ד"ה לספור וד"ה מונה וד"ה מבעורי ושעה"צ כ).

יחידים בספירה

שאלה: (א) האם מצוות הספירה היא על הציבור או על כל אחד. (ב) האם אחד יכול להוציא את חברו בספירה [לכתחילה או בדיעבד]. (ג) ובברכה [מן הדין ולמעשה]. (ד) ומי שיש לו ספק וצריך לספור בלי ברכה מה יעשה.

תשובה: (א) על כל אחד. (ב) לא, וי"א שאם שמע מחברו שספר והתכוין לצאת וחברו כיון להוציא יצא. לכן לכתחילה בודאי צריך לספור בעצמו, ובדיעבד אם שמע מחברו וכיון לצאת (וחברו כיון להוציא) יחזור ויספור בלי ברכה. (ג) לכו"ע אפשר לצאת מחברו, ואפי' הוא בקי. מיהו מנהג כל ישראל שכל אחד מברך וסופר לעצמו, ואין סומכין על הש"א. (ד) נכון שישמע הברכה מאחר אם אפשר לו, ויחשוב בדעתו לצאת בברכה אם הוא מחויב. (סעי' א וס"ק ה ובאה"ל ד"ה ומצות ושעה"צ).

נשים

שאלה: (א) האם נשים ועבדים סופרים. (ב) ומה לענין הברכה.

תשובה: (א) נשים ועבדים פטורים ממצוה זו דהוי מצות עשה שהזמן גרמא. וכתב המג"א מיהו שויא עליהו חובה. אך כמדומה שבמדינותנו לא נהגו הנשים לספור כלל. (ב) אין להם לברך, דהא בודאי יטעו ביום אחד (ולא ידעו שמיום זה אסור להם לברך, כדלקמן סעי' ח), וגם ע"פ רוב אינם יודעים פירוש המילים (ואין זה ספירה). (ס"ק ג).

לשון אחר

שאלה: (א) האם מותר לספור בשאר לשונות. (ב) אם ספר בלשון הקודש אך אינו מבין, האם יצא. ולמה. (ג) מנה בלשון אחר, כגון ביום ל"ט אמר ארבעים חסר אחת, האם יצא. (ד) ואם מנה בראשי תיבות (פ"י בגימטריא), כגון שאמר היום ב' ימים, וכדומה. (ה) ספר בלב, האם יצא.

תשובה: (א) כן, ובלבד שיבין אותו הלשון. (ב) לא יצא, דכיון שאינו יודע מה שאומר אין זו ספירה (ואף שבתפילה וכיו"ב יוצא אף שאינו מבין, דהקב"ה מבין דבריו. אבל ספירה, אם אינו מבין מה שסופר אין זה ספירה אלא אמירת מילים. ע"פ המשנ"ב שצויין בשעה"צ ו. ג) כן. ד) יש דעות בזה, ולכן יחזור לספור בלי ברכה. (ה) לא. (ס"ק ה יא ובאה"ל ד"ה מונה).

עמידה

שאלה: (א) האם סופר בעמידה או בישיבה. (ב) ובדיעבד. (ג) ולענין הברכה.

תשובה: (א) בעמידה. (ב) ספר בישיבה יצא. (ג) צריך לעמוד, ואם בירך בישיבה יצא. (סעי' א וס"ק ו).

ספירה לעומר

שאלה: (א) האם הסופר מפרש שהספירה היא לעומר. (ב) ומה הנוסח. (ג) ואם לא אמר אלא 'היום כן וכך' ולא הזכיר העומר כלל.

תשובה: (א) כן. (ב) היום כן וכך 'בעומר', וברוב פוסקים הנוסח 'לעומר'. (טעם האומרים 'בעומר', משום ד'לעומר' משמע ליום הבאת העומר, והרי בלילה הראשון שסופרים עדיין לא הקריבו העומר, אבל 'בעומר' פירושו למנין העומר שמתחיל מיום זה. ט"ז ג. והאומרים 'לעומר' סוברים שלשון זה משמעו שמונה לימי העומר, משא"כ 'בעומר' משמעו שעכשיו הוא זמן הבאת העומר, וזה נכון רק ביום הראשון של הספירה ולא בשאר ימים. ח"י ט). (ג) בדיעבד יצא. (סעי' א וס"ק ח). עי' לקמן מ"ב ס"ק כ' שמי שלא אמר תיבת 'היום', לא יצא (דכיון שאמר כך וכך ימים הרי לא ספר את עצם היום הזה שהוא עומד בו, והתורה אמרה תספרו חמשים יום, שתספור היום עצמו שיאמר היום כך וכך. שועה"ר ז).

מה סופר

שאלה: (א) האם סופרים ימים או שבועות. (ב) כיצד אומר זאת, ובפרט מיום א' עד יום י"ד. (ג) האם הלשון הוא שבוע 'אחד' או 'אחת'. 'שני' שבועות או 'שתי' שבועות. 'יום' או 'ימים'. האם מתחיל במנין המועט [כגון אחד ועשרים] או המרובה [עשרים ואחד]. והאם כל אלו הדברים לעיכובא.

תשובה: (א) מצוה לספור ימים ושבועות, שנאמר תספרו חמשים יום, ונאמר שבעה שבועות תספור לך. (ב) ביום א' אומר היום יום אחד בעומר (וי"א לעומר), עד שמגיע לז' ימים ואז יאמר היום שבעה ימים שהם שבוע אחד בעומר, וביום ח' יאמר היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד בעומר, וכשמגיע ל"ד יום יאמר היום ארבעה עשר ימים (והמנהג לומר 'יום', כדלקמן) שהם שני שבועות בעומר. ועד"מ מונה והולך עד מ"ט יום. (ג) אומרים שבוע 'אחד' [דשבוע לשון זכר], 'שני' שבועות [דשתי' לשון נקבה], ועד עשרה אומר 'ימים', ומי"א ואילך אומר 'יום', ויאמר מנין המועט תחילה כגון 'אחד ועשרים יום'. וכל זה אינו לעיכובא אלא לצחות הלשון. (סעי' א וס"ק ט).

אחר הספירה

שאלה: מה אומרים אחר הספירה.

תשובה: המנהג לומר יה"ר.. שיבנה ביהמ"ק וכו', כלומר ואז נקיים מצות הבאת העומר. ויש נוהגים ג"כ לומר מזמור אלוקים יחנונו. (ס"ק י).

ספר ימים או שבועות

שאלה: (א) ספר ימים לחוד ולא הזכיר שבועות, והוא בהשלמת השבוע, כגון שאמר ביום השביעי 'היום שבעה ימים' ולא אמר 'שהם שבוע אחד', האם יצא. (ב) באופן הנ"ל א', אם שכח לחזור ולספור כדיון, מה יעשה בשאר הימים. (ג) ואם מנה רק שבועות ולא ימים [והוא בהשלמת השבוע], כגון שאמר 'היום שבוע אחד' ולא הזכיר ימים כלל. (ד) ובין השלמת השבועות, אם אמר רק ימים ולא שבועות. כגון ביום ח' אמר 'היום שמונה ימים' ולא סיים 'שהם שבוע אחד ויום אחד'. (ה) ואם אמר רק שבועות ולא ימים [והוא בין השלמת שבועות], כגון ביום ח' אמר 'היום שבוע אחד ויום אחד' ולא אמר מקודם 'היום שמונה ימים'.

תשובה: (א) י"א שיצא בדיעבד, וי"א שצריך לחזור ולספור ימים ושבועות כדין [דבהשלמת השבוע הוא חייב מן הדין לספור ימים ושבועות (באה"ל ס"ח ד"ה יספור)], ולכן חוזר וסופר בלי ברכה (ואף שבשעה"צ ט' דעתו שלא יצא וחייב לחזור ולמנות, מ"מ כתב דלא יברך, לחוש לדעות שיצא). (ב) מונה שאר הימים בברכה (דהוי ספק ספיקא, ד"א שבספר ימים בלבד יצא, וי"א שאף אם לא ספר כלל יכול לספור בברכה ביום אחר כדלקמן ס"ח, ובכל ס"ס יכול לברך ביום אחר כדלקמן שם ובס"ק לח). (ג) לכו"ע לא יצא (לפי שעיקר הספירה הוא מנין הימים, שבמנין הימים בלבד יכולין לספור כל המ"ט יום, אבל במנין השבועות בלבד בלא הזכרת שום מנין ימים אי אפשר לספור אלא הימים שהם סופי

נתבאר ע"פ כתבי הגר"ה גרינהויז על השונה"ל הל' יב, אולם עי' שונה"ל הל' יז. מיהו עדיין צ"ע קצת במה שכתב המ"ב דבטעה בימים יחזור ויספור אותו יום בלא ברכה, דלעיל ס"ק ז מבואר שלכו"ל לא יצא ומשמע דיחזור ויספור בברכה. (סעי' ח וס"ק לה לז לח ובאה"ל ד"ה סופר וד"ה יספור).

אונן

שאלה: א) מי שמתו מוטל לפניו בא' מימי העומר, האם יכול לספור אז. ב) (מכאן הוא לדעה א' שלא ספר): האם יכול לספור ביום לאחר הקבורה. והאם יספור שאר ימים בברכה. ג) ואם נמשך הקבורה כל היום ולא נשאר פנאי אחר כך לספור, האם יספור שאר ימים בברכה.

תשובה: א) לא, אך דעת הג"ב [והעתיקו רעק"א] שיספור בלא ברכה. **ב)** יכול לספור ביום, ושוב יוכל לספור בכל הימים בברכה. [וי"א שהספירה ביום מתורת תשלומין, ולפי"ז אם לא יכל לספור בלילה אינו מברך בשאר ימים (זהו דעת האו"ז, דלא כנה"ש בשם הרמב"ם. אמנם גם מהג"ב הנ"ל משמע דאונן שספר ביום מברך בשאר ימים, דס"ל שבליילה היה בתורת ספירה ואינו צריך לדין תשלומין כלל. מ"מ עי' ס"ק לח דכהאי גונא הוי ספק ספיקא ומברך בשאר ימים)]. **ג)** לא. (באה"ל ד"ה בלא).

עת הספירה

שאלה: א) מתי הוא עת הספירה בתפילת ערבית (ביום חול). ב) במקום שמקדשים בבית הכנסת בשבת וביו"ט, מתי סופרים. [וביו"ט שני של גלויות]. ג) ואדם סופר בביתו בשבת ויו"ט. ד) ומתי סופרים במוצ"ש ומוצאי יו"ט. ה) וכשחל יו"ט אחרון של פסח במוצ"ש, שאז אומר הקידוש והבדלה בפעם אחת, אימתי יש לספור בביהכ"ס.

תשובה: א) אחר התפילה (עי' הטעם בבאה"ל ס"א ד"ה אחר), קודם עלינו. (סעי' א וס"ק ב). **ב)** אחר הקידוש. [וכן הדין גם ביו"ט שני של גלויות (דלא כהט"ז)]. **ג)** יספור קודם קידוש [דאסור לאכול קודם ספירה, כנ"ל סעי' ד' (ואף שאין אסור לאכול אלא כביצה [כדין אכילה קודם מנחה כדכתב המג"א ס"י רלב ס"ק ז], ושיעור סעודה בקידוש די בכזית א"כ יכול לקדש ולאכול כזית ולספור, מ"מ כיון שעיקר הסעודה אסור לאכול קודם הספירה ראוי שיספור קודם. (פמ"ג א"א יד). אבל בביהכ"ס מותר לקדש קודם הספירה, שאין המקדש שם אוכל אחר הקידוש. ועי' טור וב"י ס"י רסט למה אין בזה חשש של קידוש שלא במקום סעודה)]. **ד)** אחר קדיש ותקבל שאחר ויהי נועם ואתה קדוש, קודם ויתן לך והבדלה. **ה)** קודם שמברכים על הכוס. (סעי' ט וס"ק ב לט מא מג).

איסור חדש

שאלה: א) האם איסור חדש נוהג בזמן הזה. ב) באיזה מין גידול נוהג איסור זה. ג) מהו הזמן המחיל את האיסור. ד) באלו דברים נוהג האיסור הנ"ל: לחם שנאפה מתבואה זו, גרעינים קלויים, תבואה קלוייה בשיבולים, גרעינים שנתמוללו ביד ולא הובהבו באור. ה) מתי ניתרת התבואה [בא"י ובחול]. ו) מה כתב הרמ"א לחדש היתר בזה. ז) ובמקום שדרך להביא תבואה ממקומות רחוקים וידוע שמצוי שם תבואה חדשה.

תשובה: א) כן. **ב)** בתבואה מחמשת המינים, שהם חיטים שעורים כוסמין שבולת שועל ושיפון. **ג)** ט"ז בניסן, דהיינו כל תבואה שנשרשה אחר ט"ז בניסן של שנה שעברה אסורה עד העומר הבא. **ד)** נוהג בכלום. **ה)** בתחילת ליל י"ז בניסן בא"י, ובחול בתחילת ליל י"ח משום ספיקא דיומא. **ו)** הרמ"א כתב לחדש היתר בסתם תבואה דהוי ספק ספיקא, שמא התבואה היא משנה שעברה, ואת"ל משנה זו שמא נשרשה קודם לעומר. והוא הדין במקום שמביאין תבואה ממקומות אחרים שתבואתן נשרשת קודם לעומר (והיינו אף שבמקומות שלהם גודלת תבואה חדשה). אך אם יודעים שנזרעו בקיץ (דהיינו מלאחר ט"ז ניסן) אין להקל. **ז)** צריך לזיהר בזה. (סעי' יו"ט קמ-מז ושעה"צ).

חדש בחו"ל

שאלה: א) האם רוב העולם נזהרים באיסור חדש בחו"ל. ב) מה טעמם. ג) ומה למעשה. ד) מי שאינו יכול לזיהר בקמח ושכר ופליטת כלים ושמרים, שהן ספקות (קמח ושמרים - אפשר דרובן ישן. שכר - י"א שמשקה היוצא מפרי של איסור חדש אין המשקה אסור, או הכסוברים שדבר שמשנתה מברייתו אין בו איסור חדש, וגם שכר אינו ודאי מחדש, במה כן ראוי ונכון להחמיר.

תשובה: א) לא. **ב)** יש שלימדו עליהם וזכות לפי שקשה לזיהר בזה, ולכן סומכים מפני הדחק על מקצת מהראשונים שסוברים שחדש בחו"ל אינו אלא מד"ס שגזרו משום א"י, ולא גזרו אלא במקומות הסמוכין לא"י כגון מצרים ובבל, ויש שלמדו עליהן וזכות שסוברין שחדש אינו נוהג אלא בתבואה של ישראל ולא בשל גוים

עסק בזמן הספירה

שאלה: א) האם מותר לאכול משהגיע צאת הכוכבים. [ואם כבר התפלל]. ב) ומאיזה שעה מתחיל האיסור. ג) ואם התחיל לאכול בזמן הספירה, האם פוסק. ד) ואם התחיל לאכול קודם החצי שעה שלפני צאת הכוכבים. ה) במקומות שהשמש קורא לספור, האם מותר להתחיל לאכול.

תשובה: א) אסור לאכול [אפי' שהתפלל], עד שיספור. וכן אסור בכל המלאכות הנ"ל בסי' רל"ב ורל"ה (כגון תספורת, מרחץ, וכן אסור שאר מלאכות או חשבונות שאפשר להימשך בהם, או שיכולים לגרום טרדה וישכח וימנע מלספור. מ"ב רלב ט. וכן אין לישן אפילו כשכבדעתו לישן רק מעט. מ"ב רלה יז). **ב)** מחצי שעה קודם צאת הכוכבים [אך לא קודם השקיעה]. **ג)** י"א שפוסק כיון שהוא דבר שאין בו טורח כלל להפסיק מעט ולספור (היינו דמשום סברא זו חוששים למ"ד דאורייתא, משא"כ לקמן אות ד' אין מי שסובר להחמיר, ובאופן זה לא אומרים כיון שאין בו טורח יפסיק). **ד)** א"צ להפסיק אלא גומר אכילתו וסופר אח"כ. **ה)** מותר להתחיל בחצי שעה שקודם צאת הכוכבים. (ומיד כשקורא השמש צריך להפסיק, דאל"כ מה הועיל בתקנתו. מ"ב רלב כט). (סעי' ד וס"ק כג-כו).

ידעת היום בברכה

שאלה: א) האם אפשר לברך כאשר אינו יודע מנין היום. ואם בדעתו לומר עם חברו מיד אחר הברכה ולא יצטרך להפסיק. ב) ומה הדין בדיעבד כשלא ידע המנין ובירך על דעת לסיים כחברו, וספר כמורה.

תשובה: א) לכתחילה צריך לידע בשעת הברכה איזה יום הוא [ואפי' לא יצטרך להפסיק כלל]. **ב)** יצא [גם בברכה]. (סעי' ה וס"ק כח כט ושעה"צ).

ספר בטעות

שאלה: א) ספר בטעות [כגון שאמר היום יום ד' בעומר, ונזכר שהוא יום ה'], ותוך כדי דיבור נזכר שטעה, ותיקן מיד, האם יצא. ב) ואם אחר שאמר 'היום יום ד' בעומר' סיים מיד 'חמישי בעומר', ולא אמר 'היום יום חמישי'. ג) בהנ"ל א' ב', אם גם בשעת ברכה חשב שהוא יום ד'. ד) אם ספר בטעות ולא תיקן תוך כדי דיבור, האם יצא. ה) ואם בשעת ברכה חשב לספור כהוגן.

תשובה: א) כל שספר כראוי יצא. **ב)** יצא, כיון שהוא תוכ"ד. **ג)** גם יצא. **ד)** לא. **ה)** גם לא יצא. (ודעת השו"ע ע"פ ביאור רוב האחרונים שיצא, אמנם האחרונים חלקו וכתבו שלא יצא. וכן פסק בכה"ח עז). (סעי' ו וס"ק לב).

שכח לספור

שאלה: א) מי ששכח לספור בתחילת הלילה, מה יעשה. ב) ואם שכח ולא ספר כל הלילה. ג) ומי שיש לו ספק אם ספר בלילה או לא. ד) בהנ"ל ב' ג', וספר ביום, מה הדין בשאר הימים.

תשובה: א) הולך וסופר כל הלילה. **ב)** יספור ביום בלא ברכה. **ג)** כנ"ל ב'. **ד)** סופר בכל לילה בברכה. (סעי' א ז וס"ק לג לד ובאה"ל ד"ה שכח).

לא ספר

שאלה: א) אם שכח לספור באחד מהימים, ולא נזכר עד ספירה שלאחריה, מה יעשה. ב) ואם נודע לו שאתמול טעה במנין. ג) האם יש הבדל בכל זה בין יום ראשון לשאר ימים. ד) אם מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, מה יעשה בשאר ימים. ה) ובשאר ספקות שדינו לחזור ולספור בלי ברכה, ולא חזר וספר, מה דינו בשאר ימים. ו) בהשלמת השבועות, אם טעה בימים ולא בשבועות, ולא ספר שוב, מה דינו בשאר ימים.

תשובה: א) סופר מכאן ואילך בלא ברכה. ונכון שישמע הברכה מהש"י, או מאחד המברכים, ויענה אמן בכונה לצאת (שמלבד החיוב לענות אמן על כל ברכה ששומעים, כששומע ברכה כדי לצאת ידי חובתו יש יותר חיוב לענות אמן כדי להורות שהוא מסכים עם ברכת המברך. מ"ב ריג יז. ומ"מ בדיעבד אפי' לא ענה אמן כלל יצא. שו"ע ריג ב), ואח"כ יספור. [וי"א שטוב שביום שאחר היום שדילג יאמר אתמול היה כך וכך והיום כך וכך]. **ב)** הוי כלא ספר כלל ודינו כנ"ל א'. **ג)** לא (דלא קי"ל כרס"ג הנ"ל בהקדמה). **ד)** יספור בברכה. **ה)** בכל ספק, ולא ספר, הדין כנ"ל ד'. שיספור בשאר ימים בברכה. **ו)** צ"ע אם יספור בברכה, דשם הימים לעיכובא. (ואם טעה בשבועות, נתבאר לעיל ס"ק ז שסופר שאר ימים בברכה, משום ד"א שיוצא בימים לבד. ובין השלמת השבועות ודאי שיצא וא"צ לחזור, הן כשספר ימים והן כשספר שבועות [כנ"ל ס"ק ט, וכן מבואר כאן בבאה"ל ד"ה יספור], ופשיטא שבשאר ימים יספור בברכה, ומה שכתב המ"ב בס"ק לח שדינו לחזור ולספור, היינו לפי הצד דהט"ז (מקור ס"ק לח) איירי במשלם שבועי, עי' באה"ל ד"ה יספור ב' צדדים בכונת הט"ז.

השבועות. שועה"ר, ונראה שזה כוונת השעה"צ יא בריש דבריו). (ולענין שאר ימים אם יספור בברכה, עי' לקמן בבאה"ל (סעי' ח ד"ה יספור) דצ"ע אם יכול לספור בברכה. **ד)** יצא (דמעיקה"ד די לספור ימים וא"צ גם שבועות, וכנ"ל בהקדמה ד"ה מה סופרים). **ה)** יצא (דיש להסתמך בדיעבד על השיטה שיוצא בשבועות לבד, וכנ"ל בהקדמה שם). (ס"ק ז ט ושעה"צ יא).

בין השמשות

שאלה: א) האם אפשר לספור בבין השמשות. ב) ומה הדין בדיעבד. ג) האם מדובר בבין השמשות דר' יהודה [שהוא מתחיל מיד עם השקיעה] או דר' יוסי [שהוא לאחר ביה"ש דר' יהודה, סמוך לצאת הכוכבים]. ד) ציבור שטעו ביום המעונן ובירכו וספרו מבעוד יום, מה דינם.

תשובה: א) לכתחילה אין לספור עד צאת הכוכבים. **ב)** יצא (וכן כתב השו"ע). וי"א שנכון שיחזור ויספור בצאה"כ בלי ברכה. **ג)** בביה"ש דר' יוסי, אבל בביה"ש דר' יהודה אפשר דמדינא צריך לחזור ולספור, וצ"ע. **ד)** חוזרים לספור כשתחשך בברכה. (סעי' ב וס"ק יג טו ובאה"ל ד"ה וכן).

ספירה מבעוד יום

שאלה: א) מה יעשה מי שנמצא במקום שהציבור מקליין וסומכים בשעת הדחק לספור בין השמשות. ב) ואם ענה אמן על ברכת הש"י ויצא ידי הברכה, האם יברך אח"כ. ג) ובערב שבת שלאחר שקיבל שבת וגם התפלל עם הציבור ספר, האם יספור שוב בלילה בברכה. ד) בסתמא כשלא כיון להדיא שלא לצאת בספירה הראשונה, האם יכול לברך אח"כ. ולמה. ה) מה הדין בכל זה במי שנמצא במקום שהציבור מתפללים וסופרים לאחר פלג מנחה.

תשובה: א) יספור עמהם שמא ישכח אח"כ, ולא יברך. ויתנה בדעתו 'אם אזכור אח"כ בלילה למנות אין אני רוצה לצאת בספירה זו', ואם יזכור בלילה כשיגיע הזמן יברך ויספור. **ב)** אם היה דעתו שלא לצאת אם יזכור אח"כ, יחזור ויברך ויספור. **ג)** כן, כיון שלא רצה לצאת במה שספר בין השמשות. **ד)** לא יכול לברך, ש"א מצוות א"צ כונה, ובפרט מצוה דרבנן, ולכן יחזור ויספור בלא לברך. **ה)** אין זה ספירה כלל. ויש אומרים שכיון שהוא שעה"ד שיש חשש שאם לא יספרו עתה יבטלו מספירה, יכולים לספור. אך הוא לא יברך אז, וכשיגיע לילה יברך ויספור. (סעי' ג וס"ק טז-יח ושעה"צ כג ובאה"ל ד"ה מבעוד וד"ה ואפילו).

ספירה מצאת הכוכבים

שאלה: א) אם הגיע זמן צאת הכוכבים, אך לא התפלל מעריב עדין, האם יכול לספור (מצד זמן ספירה). ב) ובמוצאי שבת כשעדין לא הבדיל ואסור במלאכה.

תשובה: א) יכול. (ועי' בבאה"ל (ס"א ד"ה אחר) אם אפשר להקדים הספירה לתפילה). **ב)** גם יכול לספור [דלילה הוא לכל דבר רק שאסור במלאכה עד שיבדיל]. (ס"ק יח).

להשיב לחברו

שאלה: א) מי ששאלו חברו לאחר צאת הכוכבים כמה ימי הספירה בזה הלילה, מה יענה לו. ב) ואם אמר לו היום כך וכך, האם יכול לספור שוב בברכה. והאם צריך לספור שוב. ג) ואם השיב בלשון לעז. ד) ואם לא אמר 'בעומר'. ה) ואם לא אמר 'היום'. ו) ומה הדין כשאמר היום כך וכך, אבל כיון בפירוש לא לצאת בזה ידי ספירה. ז) בימי השלמת השבועות [ז', י"ד, כ"א, וכו'], ואמר רק 'היום כך וכך' ולא אמר השבועות, האם יכול אח"כ לברך. ח) ובימים שבין השלמת השבועות [ח' עד י"ג, ט"ו עד כ', וכו'] שלא אמר השבועות. ט) מה הדין בכל זה אם שאלו בין השמשות. ומי שדרכו לספור תמיד לאחר צאת הכוכבים ועתה ענה בבין השמשות. י) ומה הדין מי ששאלוהו קודם בין השמשות והשיב היום כך וכך, והיה לאחר פלג מנחה.

תשובה: א) אתמול היה כך וכך. **ב)** י"א ששוב אינו יכול לברך (וכ"כ השו"ע) שמא מצוות אין צריכות כוונה וכבר יצא. וצריך לחזור ולספור בלא ברכה. **ג)** הדין כנ"ל. **ד)** גם כנ"ל, שאין זה מעכב. **ה)** יכול לספור שוב עם ברכה (ד'היום' לעיכובא). **ו)** יכול לחזור ולברך (כ"כ המ"ב. והשו"ע לא כתב עצה זו, דעדיף שיתרגל להשיב 'אתמול היה כך וכך', ולא 'היום כך וכך' ויתכוין לא לצאת, שמא ישכח לכיון כן ושוב לא יוכל לברך אותו יום. משב"ז ז). **ז)** כן. **ח)** גם יש להקל בזה דהוי כמכוין בהדיא שלא לצאת (ונתבאר בהקדמה). **ט)** בסתם אדם הדין ככל הנ"ל [שלא יענה מנין היום, ואם ענה יספור שוב בלא לברך]. ובמי שדרכו לספור בצאה"כ, נראה דהוי כמכוין להדיא שלא לצאת ויכול אח"כ לספור בברכה, וצ"ע. **י)** כיון שאין זה זמן ספירה אין בכך כלום, ויכול למנות שוב בברכה. (סעי' ד וס"ק יט-כב ושעה"צ ובאה"ל ד"ה שאם וד"ה אינו).

[ולפי"ז צריך להזהיר ליהודים שיש להם תבואה זרועה בשדותם שיהגו בהן איסור חדש]. ג) אף שאין בידינו למחות ביד המקילין, מ"מ כל בעל נפש לא יסמוך על היתרים אלו ויחמיר לעצמו בכל מה שאפשר לו, כי להרבה גדולי ראשונים הוא איסור תורה בכל גווי [וכן דעת השו"ע], גם הגר"א היה מחמיר באיסור חדש ככל איסורי תורה. ד) בגרופי"ן (-גרסים) עצמן (-שהם בעין בלא תערובת) של שעורים ושבלת שועל במדינתנו שהם ודאי חדש (דדרכם היה לזרוע מינים אלו בקיץ לאחר ט"ז בניסן ולקוצרם בחורף). ומי שירצה לתת לב על זה יוכל להשיג גם בחורף ממינים אלו מתבואה ישנה. (ס"ק מה ושעה"צ ובאה"ל ד"ה אף).

פליטת כלים

שאלה: א) הנהירים מחדש בחו"ל, מה לענין פליטת כלים (דהיינו שבישלו חדש בכלי ואח"כ בישלו בכלי זה מאכל אחר) [כשלא ידוע בודאי שנתבשל חדש בכלי]. ב) ואם ברור לו שנתבשל חדש בכלי בתוך מעת לעת לבישול זה. ג) ואם נתבשל לאחר מעת לעת מהחדש.

תשובה: א) בזה אינן נוהרין. והמג"א מצדד שאם בישל עתה מין אחר יש להחמיר גם בפליטת כלים (משום דמין באינו מינו מדאורייתא לא בטל ברוב אלא בשישים, לכן א"א לסמוך על היתר של ביטול ברוב כדבסמוך אות ב'). ב) דינו כשאר חדש. (דהטעם שהתירו בליעת חדש, ש"א דחדש בחו"ל בזה"ז דרבנן, ואף באיסור דאורייתא בליעה כזו אינה אוסרת רק מדרבנן שהרי מדא' איסור בטל ברוב, ואף דמדרבנן אסור כשאין שישים, ועוד דחדש יש לו מתירין שהרי אם ימתין לעומר הבא יאכלנו בהיתר, ומדרבנן אינו בטל אפי' באלף, אבל כשיש לצרף להיתר זה עוד כמה היתרים, שהוא ספק חדש, ועוד שרוב הדגן בא מן הישן, א"כ הוי ספק דרבנן ואוליין לקולא. מג"א יז ע"פ מחצ"ה). ג) יש לסמוך על המקילין, כיון דהוי נותן טעם לפגם. (ס"ק מה מח ושעה"צ).

סימן תצ

יום שני של פסח

שאלה: א) ביום שני של פסח, היכן קוראים בתורה בספר ראשון. ב) ובחו"ל, מה קוראים בספר שני. ובמה מפטיר. ג) מה טוב לעשות בסעודה.

תשובה: א) בפרשת אמור, שור או כשב, עד וידבר משה את מועדי וגו' (דהיינו עד סוף המועדים, ואף שאינם שייכים לפסח, כדי שיוכלו לקרוא חמשה קראים בריוח. לבוש תרנט א). ב) קורא כמו ביום ראשון. ומפטיר בפסח אישיו, מוישלח המלך עד ואחריו לא קם כמורו. ג) איזה דבר לזכר סעודת אסתר, שביום ההוא נתלה המן. (סעי' א וס"ק ב).

תפילת חוה"מ

שאלה: א) כיצד מתפלל תפילות חול המועד [ערבית שחרית ומנחה]. ב) אם לא אמר ההוספה, מה דינו [כשסיים התפילה או לא].

תשובה: א) מתפלל כדרכו, ואומר יעלה ויבא בעבודה. ב) לא אמר יעלה ויבוא, אם נזכר לפני שסיים תפילתו חוזר לרצה, ואם נזכר לאחר שעקר רגליו (או קודם שעקר רגליו אך כבר הסיח דעתו מלומר תחנונים. שו"ע קיז ה"ו וס"ק יח) חוזר לראש. (סעי' ב וס"ק ג).

מוסף

שאלה: א) איזה מוסף מתפלל בחוה"מ. ב) האם אומרים יום מקרא קודש, ומה הנוסח ביו"ט ובחוה"מ. ג) כשמוסיף לע"י משה עבדך וכו', האם יאמר מ'ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחודש פסח להשם' (דהיינו ג' פסוקים לפני 'והקרבנתם עולה'), כמו ביו"ט.

תשובה: א) כמו ביו"ט [אלא שמשנה כדלהלן]. ב) בשו"ע כתב שנוהגים לומר 'את יום מקרא קודש הזה, וביו"ט מוסיף 'טוב' לאחר תיבת יום. והמ"ב כתב שמנהגו שלא להוסיף 'טוב'. (וזה דלא כהר"מ א, ע"ש). ג) לא [שפסוקים אלו עוסקים ביום ראשון של פסח, וכבר עבר], אלא יתחיל מוהקרבנתם עולה וגו' עד ושני תמידין כהלכתן. (והשו"ע בסי' תקצא ס"ב כתב: המנהג פשוט בכל בני ספרד שאין מזכירין פסוקי קרבן מוסף כלל). (סעי' ב ג וס"ק ד ו).

ברכת המזון

שאלה: א) בחוה"מ, אם לא אמר בברכה"מ יעלה ויבוא, האם חוזר. ב) האם בחוה"מ אפשר לומר הרחמן הוא ינחילנו יום שכולו טוב. ג) יו"ט שחל בשבת, האם כולל ב' הרחמן של שבת ויו"ט יחד.

תשובה: א) לא. ב) לא, דחוה"מ לא מקרי יו"ט. ג) לא, אלא אומר של כל אחד בפ"ע. (סעי' ב וס"ק ג ה).

הלל

שאלה: א) בימי חוה"מ, האם קוראים הלל שלם או בדילוג. ב) וביו"ט אחרון.

תשובה: א) בדילוג כמו בר"ח. (עי' בס"ק ז הטעם דמעשה ידי וכו'. אמנם לקמן סי' תרמד ס"ד כתב טעם אחר, והוא הטעם המובא בגמ' (ערכין י). שבסוכות כל יום נדון כיו"ט בפ"ע כיון שחלוק כל יום לענין הקרבנות, אבל בפסח שבו כל הקרבנות שוים לקרבנות של היו"ט הראשון, אין גומרים את ההלל בשאר ימים, וביאר היד אהרן שמה שהביאו המפרשים טעם המדרש דמעשה ידי וכו', ולא אמרו הטעם שבגמ', כיון דלענין דינא לא נפקא לן מידי לכן כתבו האי טעמא לפי שהוא פשוט יותר). ב) כנ"ל א'. (סעי' ד).

סדר הפרשיות

שאלה: א) מהו סימן סדר הפרשיות של הקריאה בימי הפסח. ב) מהו פירוש סימני הפרשיות. ג) מתי הסדר משתנה. ד) אם טעה ושינה הסדר בד' ימי חוה"מ, מה יקרא למחר. ה) אם ביום א' דיו"ט טעה וקרא שור או כשב, מה יקרא ביום ב'.

תשובה: א) משך תורא קדש בכספא פסל במדברא שלח בוכרא (ועי' לעיל בהקדמה רמז בזה מהלבוש). ב) יום א' משכו וקחו וגו', יום ב' שור או כשב, יום ג' קדש לי כל בכור, יום ד' אם כסף תלוה, יום ה' פסל לך, יום ו' וידבר וגו' במדבר סיני ויעשו בני ישראל את הפסח, יום ז' פרשת בשלח, יום ח' כל הבכור אשר יולד וגו'. ג) כשחל פסח ביום ה', שביום ג' שהוא שבת קורא ראה אתה אומר אלי שהוא פסל (אלא שמוסיפים לקרוא י"ב פסו' מקודם כדי שיהיה בפרשה זו שבעה קראים בריוח. לבוש בסוה"ס), ואחר שבת ביום א' ב' ג' קורין קדש בכספא במדברא. ד) הפרשה שדילג. (מה שכתב בד' ימי חוה"מ, היינו בחו"ל, ובאר"י בה' ימי חוה"מ, דהיינו אם דילג ביום א' דחוה"מ שור או כשב, ישלימנו למחרת. כן מוכח מהטעמים שכתב הערך לחם מקור הל' זו). ה) (משמע מהערך לחם הנ"ל שביום שני צריך לחזור ולקרא שור או כשב) ונסתפק הפמ"ג למה לא יקרא משכו שדילג ביום הראשון (ונראה ליישב ע"פ הר"ן הנ"ל בהקדמה שביום שני קוראים דוקא שור או כשב דמוזכר שם ענין ספירת העומר השייך לאותו יום). (סעי' ה וס"ק ח ובאה"ל ד"ה סימן).

ספר שני

שאלה: א) בחוה"מ, מה קורא הרביעי [ובאיזה ספר]. ב) האם אומרים קדיש אחר הספר הראשון.

תשובה: א) קורא בספר שני, בקרבנות המוספין שבפ' פנחס. ומתחיל והקרבנתם עד סוף הפיסקא. ב) לא, רק אחר שקרא הרביעי שנשלם מנין הקראים. אבל בשבת ויו"ט ויו"כ שנשלם מנין הקראים קודם שקרא המפטיר על כן אומרים קדיש תיכף. (סעי' ו וס"ק י).

ליל יו"ט אחרון

שאלה: א) האם ביו"ט אחרון מקדשין על היין בביהכ"ס (לנוהגים כן, עי' סי' רסט). ב) האם אומרים ביום זה שהחיינו. ג) האם אומרים בתפילה זמן שמחתנו או זמן חירותנו.

תשובה: א) כן [דלא כבלילות ראשונים, עי' סי' תפז ס"ב]. ב) לא, שאינו רגל בפני עצמו. ג) זמן חירותנו, כיו"ט ראשון (ודלא כאותן שנהגו לומר בו זמן שמחתנו משום שהמצרים טבעו בים [עי' מהר"ל במנהגים סדר תפילה של פסח אות ה'], ואין לומר כן משום מעשה ידי טובעים וכו' כדלעיל ס"ק ז). (סעי' ז וס"ק יא-ג).

יצרות של שבת

שאלה: א) אם חל יום שביעי בשבת, אלו פיוטים אומרים ביוצר. ב) ואם חל יום שמיני בשבת, אלו פיוטים אומרים ביוצר ובשמו"ע.

תשובה: א) של שבת חוה"מ, מפני שבשבת זו אומרים שיר השירים, והפיוטים מיוסדים על שה"ש. ב) ביוצר אומרים כנ"ל א', ובשמו"ע מהפכין ואומרים הפיוט של יום ז'. (ס"ק יג).

יצרות של מילה

שאלה: א) אם חל מילה בשביעי של פסח או בשמיני, מתי אומרים יום ליבשה. ב) ואם חל בשבת. ג) אם חל מילה בשאר יו"ט, האם אומרים הפיוט הנ"ל.

תשובה: א) קודם גאל ישראל. ב) קודם שירה חדשה, משום שנוהגין אז לומר פיוט ברח דודי קודם גאל ישראל. ג) לא, אלא א"כ הוא גם שבת, ואז אומרים יום ליבשה (פירוש קודם גאל ישראל. דהיינו שלא מקדימים לאומרו קודם שירה חדשה, כיון שאין פיוט אחר לומר קודם גאל ישראל. כן מבואר בפמ"ג [א"א ו] מקור הל' זו). (ס"ק יג ושעה"צ יא).

קריאת יו"ט אחרון

שאלה: א) מה קורא ביו"ט אחרון, בספר ראשון. ב) ומה קורא המפטיר בספר שני. ג) והפטרה. [גם ביו"ט שני בחו"ל].

תשובה: א) נתבאר לעיל. ב) והקרבנתם בפרשת פנחס. ג) ביום ז' וידבר דוד (שקוראים אז בתורה שירת הים וגם זה שירה, ועוד שמדבר בענין יציא"מ עלה עשן באפו וגו' וישלח חציו ופיצם וגו'. רש"י מגילה לא.), וביום ח' עוד היום בנוב לעמוד (שמדבר בנס של סנחריב ונעשה בפסח. רש"י שם). (סעי' ו ח).

מנחה בשבת

שאלה: א) יו"ט שחל בשבת, האם במנחה אומרים ואני תפילתי. ב) ובמה קוראים בתורה.

תשובה: א) כן. ב) בסדר השבוע. (ס"ק יט).

שבת חול המועד - התפילות

שאלה: א) שבת שחל להיות בחוה"מ, ערבית שחרית ומנחה כיצד מתפלל. ב) אם חתם בשחרית (או במנחה וערבית) מקדש השבת וישראל והזמנים, האם צריך לחזור. ג) ואם חתם ישראל והזמנים ולא הזכיר שבת. ד) בהנ"ל ג', אם תוך כדי דיבור חזר ואמר מקדש השבת.

תשובה: א) מתפלל כדרכו של שבת, ואומר יעלה ויבוא בעבודה. ב) לא (דכיון שחתם מקדש השבת סיים הברכה כדניה ויצא ידי חובתו, ומה שהוסיף ישראל והזמנים הוי כסח אחר ברכה שאינו חוזר, כדמוכח מהרשב"א [ברכות יב]. שהמברך על היין והוסיף לאחר 'בורא פרי הגפן' 'שהכל נהיה בדברו' יצא. ברכ"י ו). ג) לא יצא. ד) יצא. (סעי' ט ובאה"ל ד"ה מתפלל). אין אומרים במה מדליקין (סי' ר"ע ס"ב). ולענין לכה דודי עי' שעה"צ סי' תפח ס"ק א.

מגילות

שאלה: א) איזו מגילה נוהגין לקרות בפסח, ולמה. ומתי קוראים בפסח. ב) ואיזו מגילה בסוכות, ולמה. ומתי קוראים. ג) ובשבעות, ולמה. [ומתי קוראים בחו"ל]. ד) אם חל שבת ביו"ט אחרון של פסח או סוכות, מתי קוראים. ה) האם מברכים על המגילות.

תשובה: א) שיר השירים, מפני שמפורש בו ענין יציאת מצרים. וקוראים אותו בשבת חוה"מ. ב) קהלת, מפני שהן ימי שמחה, וכתוב בקהלת ולשמחה מה זו עושה. וקוראים אותו בשבת חוה"מ. ג) רות, ללמד שלא ניתנה תורה אלא ע"י יסורין ועוני. ובחו"ל קורין ביום שני של שבועות (דעיקר קבלת התורה היה בז' סיון [עי' מג"א ופמ"ג ר"ס תצד שדנו בזה], ועוד שביו"ט ראשון נעורים כל הלילה ומרבין בפיוטים יותר מביום שני. פמ"ג א"א ח). ד) באותה שבת. ה) נוהגים שלא, אבל דעת כמה אחרונים לברך ('על מקרא מגילה'), חוץ מקהלת (לפי שבקשו לגנוזו כמבואר בשבת ל:), ודעת הגר"א לברך אף על קהלת (דהא קי"ל [רמב"ם אבות הטומאה ט ו] שקהלת מטמא את הידים ככל ספרי הקודש, א"כ מוכח שאין חילוק בין המגילות), ולכן הנוהג לברך עכ"פ כשכתובים על קלף בודאי אין למחות בידו. (דעת הבית יוסף [סי' תקנט] שאין נוהגים לברך על שום מגילה חוץ ממגילת אסתר). (סעי' ט וס"ק יז יט).

קריה"ת והפטרה

שאלה: א) מה קוראים בתורה. ב) ובמה מפטירין. ג) בברכות ההפטרה, האם מזכירין פסח. ד) ובשבת חוה"מ סוכות האם מזכיר החג בברכה, ולמה.

תשובה: א) כנ"ל. ב) היתה עלי, האמורה לענין תחיית המתים, כי תחיית המתים יאה בניסן. ובסוכות מפטירין ביום בוא גוג, כי גוג ומגוג יאה בתשרי. ג) לא. ד) מזכיר באמצע הברכה כמו ביו"ט ראשון של סוכות, וגם חותם מקדש השבת וישראל והזמנים, שכל יום מחוה"מ סוכות הוא כרגל בפ"ע משום שחלוקין בקרבנות המוספין. (ובשעה"צ סי' תרסג ס"ק ו כתב שדעת הגר"א שאף בחג הסוכות אין מזכיר את החג לא בתוך הברכה ולא בחתימה. וכן מנהג הספרדים, מאמ"ר שם ג וברכ"י תכה ב). (סעי' ט וס"ק יד טז).

מוסף

שאלה: א) כיצד מתפלל מוסף. [ומה חותם]. ב) אם התפלל מוסף שבת לחוד האם יצא.

תשובה: א) אומר מוסף של חוה"מ, אלא שמזכיר של שבת שאומר ותתן לנו את יום המנוח הזה ויום חג המצות הזה, וכן אומר את מוספי יום המנוח הזה ויום חג המצות הזה. (עי' מ"ב תפז ו שמנהגנו שלא לומר יום המנוח אלא יום השבת). וחותרם מקדש השבת וישראל והזמנים. (ואם הזכיר בחתימה רק מקדש השבת, יצא, ואם אמר רק מקדש ישראל והזמנים, צ"ע בזה. מ"ב תפז ז ובאה"ל ד"ה מקדש לענין יו"ט, ומבואר כאן בב"י דה"ה בחוה"מ.

והמביא. ג) כן (דכיון שנהגו ללבוש בגדי שבת קודם לכתם לביהכנ"ס ונהגו לעשות סעודה בבית המילה, נהגו גם להסתפר לכבוד המילה. מאמר ו'). ד) כן, ואפי' קודם חצות. (סעי' ב' וס"ק יב יג ובאה"ל ד"ה נהגים).

עשה מעצמו

שאלה: א) מי שקפץ ונשא אשה בימי הספירה, האם עונשין אותו. ב) ומי שהסתפר.

תשובה: א) לא, כיון שעשה עכ"פ מצוה. ב) היו נוהגים לקנסו ולהענישו. (סעי' א' וס"ק ד').

שבת ור"ח

שאלה: א) הנוהגין איסור עד ר"ח אייר, אם חל ר"ח אייר בשבת, האם מותר להסתפר בער"ש לכבוד שבת. ב) ולישא אשה בו ביום. **תשובה:** א) יש להתיר. ב) מותר, כיון שעיקר הסעודה יהיה בשבת ר"ח. (ס"ק ה').

שהחיינו

שאלה: אם נזדמן לו בימי הספירה איזה ענין שצריך לברך עליו שהחיינו, האם יברך.

תשובה: כן (דלא כבימי בן המצרים שכתב השו"ע ס' תקנא סעי' יז שטוב ליהרר מלברך אז שהחיינו, דימי הספירה קל יותר). (מ"ש המ"ב 'אם נזדמן', ביאר הגר"ח קניבסקי (בין פסח לשבועות פט"ז הע' א) שהוא לאו דוקא. וכן כתב האול"צ ח"ג פ"ז ב). (ס"ק ב').

ל"ג בעומר

שאלה: א) מה נוהגים ביום ל"ג בעומר. ב) האם אומרים תחנון במנחה שלפניו. ג) האם מותר להסתפר בו. ד) ונישואין. ה) למתירין ביום ל"ג לאחר הנץ, מה הדין כשחל ל"ג בער"ש והוא לו שעת הדחק לעשות הנישואין ביום. ו) ואם חל ל"ג ביום ראשון, מה לענין תספורת בערב שבת. ז) לדעת השו"ע, מאימתי מותר נישואין ותספורת. ח) ואם חל ל"ג בער"ש האם מותר להסתפר אז.

תשובה: א) מרביתם בו קצת שמחה. ואין אומרים בו תחנון. (הטעם לריבוי שמחה ביום זה משום שבו פסקו למות [וכתב הגר"א שכיו"ב מצינו בגמ' (תענית ל). שבט"ו באב שכלו בו מתי מדבר עשאוהו ליום שמחה], וזהו רק לשיטת הרמ"א דלעיל. אך עי' בערוה"ש ס"ק ז' ובכה"ח ס"ק כו טעם אחר). ב) לא. (עד כאן הוא גם לדעת השו"ע, כן מבואר בכה"ח כט, ע"ש עוד). ג) לשו"ע אסור, ולרמ"א מותר, אך אין להסתפר עד ל"ג בבוקר לאחר הנץ החמה, ויש מקילין להסתפר מבערב. ד) לשו"ע אסור, ולרמ"א מותר, אך אין מקילין מבערב כי אם בבוקר (גם למקילין הנ"ל, דנישואין חמורין יותר מתספורת). ה) אפשר שיש להקל לעשות בלילה שלפניו. ו) נוהגים להסתפר לכבוד שבת (דאין זה מכבוד שבת שמסתפרים לכבוד ל"ג בעומר ואין מסתפרין לכבוד השבת, דקדושתה יתירה מל"ג בעומר. הגר"מ פיינשטיין במאסף לתורה והוראה חוברת ב', וכע"ז בחכמת שלמה בגילון השו"ע). ז) מיום ל"ד בבוקר לאחר נץ החמה. ח) כן, מפני כבוד השבת (והסברא כנ"ל ו' שאין זה מכבוד שבת שמסתפרים ביום ל"ד שבו פסקו למות, ולא מסתפרים לכבוד השבת). (סעי' ב' וס"ק ו' ט-יא).

עשיית מלאכה

שאלה: א) מה המנהג בענין עשיית מלאכה בימי העומר. ב) האם ימים, ומאיזה שעה, והאם אנשים או נשים בכלל. ב) עד איזה שעה האיסור.

תשובה: א) נוהגין שלא לעשות מלאכה (והיינו מלאכה גמורה וארוכה. כה"ח ס"ק נד. וע"ע מ"ב דרשו הע' 34), בין אנשים ובין נשים, מפסח ועד עצרת, משקיעת החמה ואילך. ב) טעם האיסור לפי שנקברו אחר שקיעת החמה, לכן אין להחמיר לאחר השקיעה רק כדי קבורה, ובפרט מל"ג בעומר ואילך. וי"א שהטעם משום ספירה, ולפי"ז לאחר ספר מותר תיכף במלאכה. (סעי' ד' וס"ק יח יט ושעה"צ).

סימן תצד

חג שבועות

שאלה: א) באיזה יום הוא חג השבועות. ב) האם אפשר להתפלל ערבית מבעו"י או בין השמשות.

תשובה: א) ביום חמישים לספירת העומר (שאינו חג שבועות תלוי בתאריך אלא ביום הנ' לעומר, אלא שלפי הלוח הקבוע שבידינו לעולם יוצא החג באותו תאריך, ולכן אנו אומרים בתפילה זמן מתן תורתנו. פ"ח ריש הסי' בשם הרי"ב, ש"ע"ש). ב) ביום זה מאחרין להתפלל בצאת הכוכבים, כדי שיהיו ימי הספירה מ"ט יום תמימות. (סעי' א' וס"ק א').

ג) צריך התרה בשלשה אם היה מורגל עד עתה להתענות, דלא מסיק אדעתיה שלא יתענה כשלא יהיה בריא. (ס"ק ה' ושעה"צ).

סימן תצג

בין פסח לעצרת

שאלה: א) באיזו תקופה מתו תלמידי רבי עקיבא. ב) מה נוהגין מחמת זה לענין שמחה. ג) באלו ימים נוהגים האבלות (שו"ע, רמ"א, וג' מנהגים במ"ב). ד) ומה למעשה [כשיש מנהג במקום]. ה) ואם מסופק מהו מנהג המקום. ולמה. ו) והאם אפשר שינהגו בעיר אחת מקצת בני"א מנהג זה ומקצת מנהג זה. ז) האם אפשר לנהוג היתר כשני מנהגים. ח) האם יכול להחמיר כשני מנהגים, שינהג איסור מפסח עד ערב שבועות או עד יום א' של הגבלה חוץ מל"ג בעומר (ולשו"ע ל"ד בעומר). ט) ומה הדין אם ידוע לו מנהג המקום.

תשובה: א) בין פסח לעצרת. ב) אין ראוי להרבות אז בשמחה, ולכן נוהגין קצת אבלות לאסור תספורת ונישואין [וכן נהגו איסור בריקודים ומחולות]. ג) יש נוהגין מיום ב' של פסח עד ל"ד [לשו"ע] או ל"ג [לרמ"א] שאומרים שאז פסקו מלמות, ואין מתירין שום יום ביניהם, אך משם והלאה עד שבועות נוהגין היתר. ויש מתירין ט"ז ימים ראשונים, דהיינו עד יום ב' של ר"ח אייר, ומשם והלאה עד שבועות אין מתירין שום יום לבד מל"ג בעומר, ובמדינתנו המנהג להתיר בג' ימי הגבלה, ולכן צריך להחמיר בהב' ימים של ר"ח אייר, וגם בראשון של הגבלה אין להתיר עד אחר הנץ החמה בבקר, וכן המנהג בוילנא. ויש מקומות שנוהגים להקל רק בר"ח אייר ובל"ג בעומר ומר"ח סיון עד שבועות (שמתחילים מתחילת ימי הספירה, וגם תופסים כחומרת ב' המנהגים) (ע"פ פשוטות הדרך החיים מקור הלי' זו שכוונתו להחמיר כב' השיטות, וכן מוכח ממה שציין לח"י ס"ק יא. ומה שהבין באג"מ ח"א סי' קנט דכוונת המ"ב מלאחר הפסח, ולכן נתקשה בדברי השעה"צ, צ"ע בדבריו). ומה שהקילו מיום ב' סיון, משום שהם ימי שמחה בעצמותם שאז החלו להכין עצמם לקבלת התורה, ונאמר להם שיהיו ממלכת כהנים וגוי קדוש' וכו'. דברי מלכאל ח"ג סי' כג וכע"ז במ"ב תצד ח', ונתיישב קו' השעה"צ הכא). ד) כל אחד יתפוס כמנהג מקומו. ה) בספק יש להקל לנהוג כפי איזה מנהג שירצה, שאין דבר זה אלא מצד המנהג. ו) לא, משום לא תתגודדו. ז) כל שכן שלא, דהוי תרתי דסתרי. ח) יכול, כיון שעושה כן משום ספק. ט) אין לו לשנות בין להקל ובין להחמיר. (סעי' א-ג וס"ק ב' ה' יד-יז ושעה"צ).

נישואין

שאלה: אין נושאים נשים בימים הנ"ל. א) האם מותר נישואין של מצוה כגון שאין לו בנים. ואם אין לו מי שישמשנו. ב) ולהחזיר גרושתו. ג) ולאסר ולקדש (שניהם לשון קידושין, כמו שכתוב באבה"ע סי' כז ס"א דאומר לה הרי את מקודשת לי או הרי את מאורסת לי. כה"ח ח. ולאפקי מלשון נישואין שהוא הכניסה לחופה). ד) וסעודת אירוסין. ה) ועכשיו שאין מקדשין אלא בשעת נישואין, האם מותר לעשות שידוכין (-התקשרות ע"י כתיבת תנאים וכדומה), וסעודה, וריקודים ומחולות (ריקוד הוא אפי' של אדם אחד או שנים, מחול הוא ריקוד של אנשים רבים המסתובבים במעגל. הגרש"ז אויערבך, הובא במ"ב דרשו הע' 8). ו) הנוהגין להסתפר ולישא עד ר"ח אייר או מר"ח סיון עד עצרת, האם יש להקל אז בריקודים ומחולות של רשות.

תשובה: א) אסור בכל גונא. ב) מותר. ג) מותר, שמא יקדמנו אחר. ד) גם מותר (דלא כבימים שמר"ח אב עד התענית שאסור סעודת אירוסין). ה) שידוכין מותר, וגם סעודה. אבל לעשות ריקודים ומחולות נהגו איסור. וכ"ש שאר ריקודים ומחולות של רשות בודאי יש ליהרר. (ודוקא בסעודת שידוכין מחמירים בריקודים ומחולות, אבל בסעודת מצוה ממש כגון סעודת אירוסין בזמננו, כתב הכה"ח [ס"ק ט בשם הא"ר] שמוותר בה ריקודים ומחולות). ו) יש להסתפק בזה. (סעי' א' וס"ק א' ג ושעה"צ).

תספורת

שאלה: א) המותרין להסתפר בחול המועד (כגון היוצא מבית האסורין ולא היה לו פנאי לגלח קודם המועד, או מי שנדר שלא לגלח ונשאל על נדרו ברגל, וכיו"ב, עי' סי' תקל"א), מה דינם בימי הספירה. ב) ומי שיש לו בן למול בספירה, והסנדק והמוהל, והמוציא והמביא, האם מותרים להסתפר לכבוד המילה. ג) והאם מותרים ביום שלפני המילה סמוך לערב קודם הליכה לבית הכנסת. ד) ואם חל המילה בשבת האם מותר להסתפר בער"ש.

תשובה: א) י"ל דמותר, דלא עדיף מחוה"מ. ב) אבי הבן [אפי' שאינו מל בעצמו] וכן הסנדק והמוהל מותרים, אך לא המוציא

ואם התפלל מוסף של יו"ט ולא הזכיר שבת בתוך הברכה, אף שחתם כהוגן כתב המ"ב שם ס"ק יג שלא יצא. ב) לא. (סעי' ט ובאה"ל ד"ה מתפלל).

סימן תצא

אכילת חמץ

שאלה: א) מי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעוד יום עד הלילה, ועדין לא התפלל והבדיל, האם מותר באכילת חמץ (מעיקה"ד), ולמה. ב) ומה למעשה כשעדין לא בירך ברכה"מ, ולמה.

תשובה: א) מותר, דכיון שחשכה הוי לילה לכל דבר, אלא שחכמים אסרו במלאכה עד שיבדיל. ב) אין לו לאכול חמץ שהרי יצטרך לומר יעלה ויבוא כיון שהתחיל מבעו"י, וא"כ הוי תרתי דסתרי. (ס"ק א').

הבדלה

שאלה: א) במוצאי יו"ט, האם מבדיל בתפילה ועל הכוס [במוצאי יו"ט לחול או במוצאי יו"ט לחוה"מ]. ב) מה נוסח ברכת ההבדלה [בתפילה ובכוס]. ג) האם מברך על הנר ועל הבשמים. ד) כשחל יו"ט במוצ"ש, האם מברכים על הבשמים.

תשובה: א) כן. ב) כמו בשבת. ג) לא. ד) לא. (סעי' א' וס"ק א' ג').

יו"ט במוצ"ש

שאלה: א) יו"ט שחל במוצ"ש, מה מוסיף בתפילה. ב) ומה דינו אם לא הוסיף.

תשובה: א) 'ותודיענו' באתה בחרתנו. ב) אין מחזירין אותו. (סעי' ב' וס"ק ד').

סימן תצב

התענית

שאלה: א) האם מתענים אחר החג. ובאלו חגים. ומה הטעם. ב) מתי מתענים. ג) מתי מברכים בביהכנ"ס למי שיתענה בה"ב. ד) וכשיש מילה או חתונה באותה שבת מתי מברכים. ה) האם לאחר השבת שמברכים המתענין מתענין מיד או ממתנין עד י"ז חשון (שהוא תחילת זמן ירידת גשמים).

תשובה: א) יש נוהגים להתענות שני וחמישי ושני אחר הפסח, וכן אחר סוכות, [שמא מתוך משתה ושמחה באו לידי עבירה]. וכן המנהג באשכנז וצרפת. ב) לאחר שיעבור כל חודש ניסן ותשרי, לפי שבניסן אין מתענין כנ"ל ס' תכט, ובתשרי שרובו מועדות ג"כ אין נכון לקבוע תענית מתחילה. ג) בשבת הראשון שאחר ר"ח. ד) נוהגין אז לברכו במנחה, משום מהיות טוב אל תקרא רע (פ"י בשעת שמחת המילה וחתונה שעיקרה הוא בשחרית, אין טוב להזכיר ענין התענית בציבור, דכיון שיכולים להזכירו במנחה עדיף. מאמר ב'). ה) מתענין מיד לאחר שבת זו. (סעי' א' וס"ק א-ג).

קבלת התענית

שאלה: א) האם צריך לקבל התענית. ומתי. ב) ומי שענה אמן על אותו מי שבירך בשבת ודעתו היה להתענות, האם צריך לקבל עוד במנחה שלפני התענית. ג) ואם אח"כ נמלך שלא להתענות.

תשובה: א) צריך לקבל התענית, במנחה שלפני יום התענית. ב) לא. ג) אין מחוייב להתענות מחמת עניית האמן כל זמן שלא קיבל עליו התענית בפירוש בפיו (אמנם בסי' תקסב ס"ק לט כתב שיש מחמירים שאפי' אם רק הררה בלבו שרוצה להתענות, ה"ז נחשב כקבלת תענית, ולכן אם כשענה אמן על המי שבירך היה בדעתו להתענות, צריך ליהרר שלא לחזור בו). (ס"ק ג').

תענית בציבור

שאלה: א) אם יש עשרה מתענין, האם קוראים ויחל [בשחרית ומנחה]. ב) אם אין עשרה, האם יכולים לומר סליחות (בכללות). ג) ובכה"ג כיצד ינהגו בסליחה של 'תענית ציבור קבעו'. ד) והאם יאמרו הסליחה של אפפנונו מים.

תשובה: א) כן. ב) כן, וראה להלן ג' ד'. ג) ידלגוהו, ובפמ"ג כתב שיאמרו וידלגו רק תיבת 'ציבור'. ד) אין נכון לאומרה כל שאין ציבור מתענין. (סעי' א' וס"ק ה').

סעודת מצוה

שאלה: א) אם בתענית אירע בביהכנ"ס ברית מילה או פדיון הבן או שאר סעודת מצוה, מה עושים. ב) האם צריכים התרה, ולמה. ג) כשרוצה לאכול מחמת שאינו בריא, האם צריך התרה, ולמה.

תשובה: א) מצוה לאכול. ב) אין צריך התרה, כי כל המתענה על דעת המנהג מתענה, ולא נהגו להתענות בהן כשיש סעודת מצוה.

ליל שבועות

שאלה: (א) מה המקור למנהג בליל שבועות, ומה נהגו. (ב) מה כתבו בשם האריז"ל בזה. (ג) הנעורים בלילה, האם יברכו על נטילת ידיים בבוקר. (ד) והאם יברכו על טלית קטן.

תשובה: (א) איתא בזוהר שחסידי הראשונים היו נעורים כל הלילה ועוסקים בתורה. וכבר נהגו רוב הלומדים לעשות כן. **(ב)** שכל מי שבילה לא ישן כלל ועיקר והיה עוסק בתורה, מובטח לו שישלים שנתו ולא יארע לו שום נזק. **(ג)** צריכין לזיזתו שלא לברך, רק אחר שעשה צרכיו קודם התפילה או יברך ענטי ואשר יצר (וכתב בסי' ד סק"ל הטעם משום שנחלקו הפוסקים אם הנייעור כל הלילה מברך על נט"י, אבל אם עשה צרכיו לדברי הכל צריך ליטול ידיו ולברך. ומנהג בני ספרד שלא לברך ענטי בכל גונא משום סב"ל, אול"צ ח"ב פ"א ז. **(ד)** יש דעות בזה (דנחלקו לענין פטור של לילה מטלית, האם הזמן הוא גורם הפטור, וא"כ אפי' כשלוש בגד של יום בלילה פטור, או שבגד של לילה הוא הפטור, וא"כ כשלוש בגד של יום בלילה חייב. ולסוברים שהבגד גורם הפטור, א"כ כאן שלוש טלית של יום לא היה זמן של פטור מפסיק בין הברכה הקודמת וא"צ לברך שוב), ולכן יכיון לפטור אותה בברכה שמברך על טלית גדול. ולענין ברכות התורה עי' סי' מ"ו ס"ק כ"ח (שנחלקו הפוסקים אם הנייעור כל הלילה צריך לברך ברכות התורה, ומפני שפסק ברכות להקל לא יברך, ואם אפשר לו ישמע הברכה מאחר, ויאמר לו שיקוין להוציא, והוא יכוין לצאת ויענה אמן, ולאחר מכן יאמר כמה פסוקים כדי שיחשב לו כלימוד, או שבתפילת שחרית יכוין בברכת אהבה רבה לצאת ידי חובת ברכת התורה, וילמד מיד אחר התפילה. ואם ישן ביום שלפני כן שינת קבע על מיטתו, ולאחר מכן היה נייעור כל הלילה, כתב שם בשם רעק"א שלדברי הכל יכול לברך בבוקר ברכה"ת. ולבני ספרד, כתב הכה"ח סי' מז ס"ק כו שהמנהג דהנייעור כל הלילה מברך בבקר ברכות התורה לאחר עלות השחר). ולענין ברכת אלקי נשמה וברכת המעביר שנה, עי' סי' מ"ו ס"ק כ"ד (שנחלקו הפוסקים במי שהיה נייעור כל הלילה אם יכול לברך ברכות אלקי נשמה והמעביר שנה, ולכן יראה לשמוע שתי ברכות אלו מאחר ויכוין לצאת ידי חובה. ואם ישן בלילה ששים נשימות, יכול לברך גם בעצמו. ולמנהג בני ספרד, כתב הכה"ח סי' מו ס"ק מט עפ"ד האריז"ל שיכול לברך כל ברכות השחר מחצות לילה, חוץ מברכת ענטי שלא יברך כלל (כנ"ל ג'). וברכת התורה יברך בבוקר כנ"ל). (ס"ק א).

תשמיש

שאלה: האם מותר לשמש בליל שבועות.

תשובה: נכון לזיזתו ע"פ קבלה, אם לא בליל טבילה. ועי' לעיל סי' ר"מ ס"ק ז, ובבאה"ל שם ד"ה מליל. (ס"ק א).

התפילה

שאלה: (א) כיצד מתפללים ביו"ט. (ב) האם אומרים הלל שלם.

תשובה: (א) סדר התפילה הוא כמו ביו"ט של פסח (עי' לעיל סי' תפז ותפח), אלא שאומרים את יום חג השבועות הזה זמן מתן תורתנו. **(ב)** כן. (סעי' א). (ועי' לעיל סי' תצ ס"ט וס"ק יז יט במנהג קריאת מגילת רות).

הוצאת ס"ת

שאלה: (א) כמה ספרים מוציאים. (ב) מתי זמן אמירת האקדמות. (ג) ומתי אומרים יציב פתגם שאומרים ביום שני בעת קריאת ההפטרה.

תשובה: (א) שני ספרים. **(ב)** קודם שמתחיל הכהן לברך על התורה (דלא כאותם שנהגו לאומרו אחר שברך הכהן על התורה וקרא פסוק ראשון, שיש בזה חשש הפסק באמצע הקריאה. ט"ז סק"א). **(ג)** נתפשט באיזה מקומות לאמרו אחר פסוק ראשון של הפטרה (ולא חוששים להפסק, שאין ההפטרה חמורה כ"כ כקריאת התורה. ט"ז שם). (סעי' א וס"ק ב).

קריאת ספר ראשון

שאלה: (א) מה קוראים בספר ראשון. (ב) וכמה גברי צריכים לקרוא בו. (ג) מה עושה טעם העליון בפסוקים. (ד) וטעם התחתון. (ה) מתי קוראים בטעם עליון ומתי בטעם התחתון. (ו) מה החילוק בקריאת תיבת פני' בין כשקוראים בטעם העליון או בטעם התחתון. (ז) ומה החילוק בין הטעמים לענין תיבת 'כל' של ועשית כל מלאכתך. (ח) ומה החילוק לענין צ' ות' של לא תרצח. (ט) ומה החילוק לענין לא תנאף, ולא תגנב.

תשובה: (א) מבחדש השלישי (בפ' יתרו), עד סוף הסדר. **(ב)** חמשה. **(ג)** מכל דיבור פסוק אחד. **(ד)** כל פסוק בפני עצמו. **(ה)** בשבועות קוראין הדברות בטעם עליון, אבל כשקורין בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן קורין בטעם התחתון. ויש נוהגין לקרות בצבור לעולם

בטעם עליון אף בפ' יתרו ובפ' ואתחנן, רק היחיד הקורא לעצמו קורא בשני (וכן מנהג הספרדים. כה"ח כ'). **(ו)** בטעם עליון שתיבת פני הוא אמצע פסוק, קורין בפתח תחת הנון, ובטעם תחתון שפני הוא בסוף פסוק, הנון בקמץ (דכלל הוא, כל תיבה שבסופה פתח, כשהיא באתנחתא או בסוף פסוק, משתנה הפתח לקמץ, כנ"ל בהקדמה). **(ז)** שבטעם עליון הכ' רפויה, ובטעם תחתון היא דגושה (נתבאר לעיל בהקדמה). **(ח)** בטעם עליון שתרצח הוא סוף פסוק הצ' בקמץ (וכנ"ל ו'), והת' דגושה (כי הטעם מפריד בין התיבות, ונשאר דגושה כדרכה, וכנ"ל בהקדמה), ובטעם תחתון שהוא אמצע פסוק הצ' בפתח והת' רפויה (כי הטעם מחבר התיבה לתיבה שלפניה, וכנ"ל בהקדמה). **(ט)** בטעם עליון א' של תנאף בקמץ והת' דגושה, וכן לא תגנב הת' דגושה, ובתחתון כיון שלא תרצח לא תנאף לא תגנב לא תענה הכל פסוק אחד, לכן כל ת' שלהם רפוי. מ"מ הא' של תנאף בקמץ לפי שיש שם אתנחתא. (כל זה נתבאר לעיל). (סעי' א וס"ק ג ובאה"ל ד"ה מבחדש).

ספר שני

שאלה: (א) במה קורא המפטיור [ובאיזה ספר]. (ב) במה מפטיור בנביא. (ג) מי קורא המפטיור. (ד) ומה נוהגים כל מי שקורא אותה בלחש.

תשובה: (א) קורא בספר שני 'וביום הביכורים'. **(ב)** במרכבה דיחזקאל (משום שבאותו היום באותו מעמד הנבחר השיגו כולם למעלת הנבואה, והשיגו מעשה מרכבה בכל מה שהשיג יחזקאל בענין. לבוש) ומסיים בפסוק ותשאני רוח. **(ג)** נוהגין בקצת מקומות שגדול וחכם קורא הפטרה זו. **(ד)** יש נוהגין שכל מי שקורא אותה עם המפטיור בלחש אומר אותה ג"כ מעומד, מפני כבודה. (סעי' א וס"ק ד).

קריאה בחו"ל

שאלה: (א) מה קוראים בתורה ביום שני בחו"ל. (ב) ואם חל בשבת. (ב) ובספר שני. (ג) ומה מפטיור.

תשובה: (א) בפרשת כל הבכור עד סוף הסדרא (שמוזכר שם עניין המועדים ושבועות בכללם). ואם חל בשבת שצריך לקרות ז' קרואים מתחילין עשר תעשר. **(ב)** כמו ביום ראשון. **(ג)** בחבוקוק, מן וה' בהיכל קדשו עד למנצח בנגינותי (שהוא ג"כ מעשה מרכבה. לבוש). (סעי' ב וס"ק ה).

הוספות בתפילה

שאלה: (א) האם בנוסח ברכת ההפטרה אומר 'את יום חג השבועות הזה'. (ב) האם אומר 'מקרא קודש'. (ג) האם מזכירים נשמות ואומרים אב הרחמים. (ד) מדוע בכל מקום שקורין כל הבכור מזכירין נשמות.

תשובה: (א) כן. **(ב)** לא (ואף שבתפילה מזכירים מקרא קודש כמבואר לעיל סי' תצ ס"ג, דדוקא בתפילה יש להזכיר כן משום שמצוה להתקבץ בבית ה' בפרהסיא ולקדש היום בתפילה, אבל בהפטרה אין צורך להזכיר כן. פמ"ג. **(ג)** כן. **(ד)** שיש בו מתנת יד, ונודדים צדקה. (ס"ק ז).

שטיחת עשבים

שאלה: (א) מהו מנהג שטיחת עשבים, ומה הטעם. (ב) מתי שוטחין. (ג) אם העשבים לא ראויים למאכל בהמה האם מותר לטלטל ביו"ט. (ד) שבת שהוא ערב שבועות, האם מותר לטטוח העשבים אז.

תשובה: (א) נוהגין לטטוח עשבים בשבועות בביהכ"ס ובבתים, זכר למתן תורה שהיו שם עשבים סביב הר סיני (ויש סמך למנהג זה ממ"ש במדרש דהמן אמר לאחשורוש דמנהג ישראל לטטוח עשבים בעצרת. ברכ"ו ו). **(ב)** בערב יו"ט או ביו"ט עצמו. **(ג)** כן, כיון שחשב עליהם מבעוד יום, ובפרט אם הם עשבים המריחין. **(ד)** לא, משום מכין, דהא אינם לצורך שבת. (סעי' ג וס"ק ט י).

העמדת אילנות

שאלה: (א) מהו מנהג עמידת האילנות. (ב) ומה למעשה. (ג) תשובה: (א) נוהגין להעמיד אילנות בביהכ"ס ובבתים. **(ב)** הגר"א ביטל מנהג זה משום שעכשיו הוא חק לעמים להעמיד אילנות בחג שלהם. (ס"ק י).

חלוקת עשבים

שאלה: במקום שמחלקין עשבים המריחים בבית הכנסת, מתי אין להם לחלק, ומה הטעם. תשובה: לא יחלקו מברוך שאמר עד אחר תפילת שמו"ע, כדי שיוכלו לברך עליהם, דבנתיים אסור להפסיק. (ס"ק י).

מאכלי חלב

שאלה: תקנו להרבות בסעודה בשבועות שהוא יום מתן תורה (מ"ב סי' תקכט ס"ק יט ובשעה"צ). (א) מהו מנהג אכילת מאכלי חלב, ומה הטעם. (ב) מאיזה מין יהיה הלחם. (ג) מה יש לזיזתו בענין

האפיה. (ד) ומה צריך לזיזתו בענין השלחן. (ה) האם צריך להפסיק בברכת המזון בין החלב לבשר. ומה יעשה. (ו) מה המנהג בענין דבש.

תשובה: (א) נוהגים בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות, עי' מג"א (שפירש הטעם משום שבאותם ז' שבועות משעה שיצאו בני"י ממצרים עד קבלת התורה טהרו עצמם מטומאתם כאשר המטהרת עצמה מדמים טמאים שלה, וידוע [בכורות ו:] שחלב נעשה מדם שנעכר, היינו שבימים אלו 'דם' שמורה על מדת הדין נתהפך לחלב' שמורה על מדת הרחמים, ולזכר זה אוכלים חלב בשבועות לרמוז על מדת הרחמים שהייתה אז לבני ישראל), ועוד טעם, שבמתן תורה נאסר להם כלי הבשר שלא הוכשרו כדן ואכלו מאכלי חלב, על כן עושין זכר לזה. ועוד שאוכלין מאכלי חלב ואח"כ מאכלי בשר כדי שיהו צריכין להביא עמהן ב' לחם [שאסור לאכול מלחם אחד לבשר ולחלב] על השלחן, שהוא דוגמת המזבח זכר לשתי הלחם שהקריבו בשבועות, ונהגו לאפות לחם א' עם חמאה שאז בודאי יצטרך להביא לחם אחר לאכול עם הבשר (ואע"ג שאסור לאפות עיסה חלבית כמבואר ביו"ד סי' צז ס"א מחשש שישכח ויאכלה עם בשר, כאן שעושה מעט מותר שבכה"ג אין חשש שישכח כמבואר שם. מחצ"ה ח'). **(ב)** של חיטים, כמו שתי הלחם. **(ג*)** שייק התנור יפה בין לחם לחם. וגם צריך מרדה חדשה, דלא כמקצת נשים שמהפכין אותה על צד השני, דהא בלוע שמנונית מעבר אל עבר. **(ד)** שיקח מפה חדשה לבשר (כדי שלא ישארו פירורים מן הלחם שנאפה בחמאה, וכשיאכל על המפה בשר שמא ידבקו מן הפירורים בבשר. יו"ד פט ד). **(ה)** א"צ להפסיק בברכה"מ, אלא יקנח פיו יפה וידיח כמ"ש ביו"ד סי' פט. ואם אוכל גבינה קשה צריך להפסיק בברכה"מ ולהמתין שש שעות. (וגדר גבינה קשה כתבו הט"ז [יו"ד פט ד] והחכמת אדם [כלל מ"ס"ג]) שהיא גבינה שעמדה ששה חודשים, או גבינה מתולעת [דהיינו גבינה שנתהוו בה תולעים, וכמו שהביא הרמ"א שם סי' פד סט"ז]. ויש לזיזתו בענין מאכלי בשר וחלב בכל מה שזוהרים כל השנה המבואר ביו"ד סי' פח פט, שלא יצא שכרם בהפסדם. **(ו)** בקצת מקומות נהגו לאכול דבש וחלב, שהתורה נמשלה בהם. (סעי' ג וס"ק יא-יז ושעה"צ). (כל דיני שמחת יו"ט יתבאר בסי' תקכט).

פרקי אבות

שאלה: (א) האם אומרים פרקי אבות כאשר חל יום שני של שבועות בשבת. (ב) ובשבת שהוא ערב שבועות.

תשובה: (א) לא (לפי שבי"ט אמרו חציו לה' וחציו לכם, ובבוקר קיימו את החציו לה', וצריך לקיים בחציו השני חציו לכם. לבוש). **(ב)** אומרים. (ס"ק יז).

איסור חג

שאלה: האם מותר להתענות במוצאי חג השבועות. ומה"ד בשאר איסרו חג.

תשובה: אסור להתענות במוצאי חג השבועות, שכשחל שבועות בשבת היה אז זמן זביחת הקרבנות והוא כעין יו"ט, אבל באסרו חג שאחרי סוכות משמע במג"א שמותר להתענות (ובניסן בלא"ה אין מתענין בכל החודש, כמבואר בסי' תכט ס"ב), אבל בב"י והגר"א משמע דגם שם אין להתענות (דטעם נוסף יש לאיסור תענית באיסרו חג, שיום זה הוא המשך לחג. וכן אמרו בגמ' (סוכה מה). כל העושה איסור לחג באכילה ושתייה מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, וכתב רש"י (בפירושו השני) שהכונה ליום שלאחר החג). (והמנהג בזה, כתב המ"ב לעיל סי' תכט ס"ק י"ד שלא להתענות בכל איסרו חג. ודעת השו"ע, כתב הברכ"י ס"ק ד שרק במוצאי חג שבועות אסור להתענות [וכדמשמע מלשון השו"ע כאן וכן מבואר בב"י בסי' תכט, ודלא כדמשמע בב"י כאן], אך באיסרו חג פסח וסוכות אין התענית אסור מן הדין. ועי' כה"ח (סי' תכט ס"ק מה) ואול"צ (ח"ג פ"ל אות ד בסוף) שמצד המנהג אין להתענות בכל איסרו חג). (סעי' ג וס"ק ו כה).

תחנון ותענית

שאלה: מתי אין אומרים תחנון בחודש סיון. ומתי אין מתענין.

תשובה: אין אומרים תחנון ואין מתענין מתחלת ר"ח סיון עד אחר אסרו חג. (ועי' מ"ב סי' קלא ס"ק ל"ו שיש מקומות הנוהגים שלא לומר תחנון כל השנה ימים שאחר שבועות כיון שיש תשלומין לקרבנות החג כל ימים אלו. ובכה"ח ס"ק מ"ט הביא שכן מנהג הספרדים שלא לומר תחנון מר"ח עד י"ב בחודש). (סעי' ג וס"ק ז).

ייש"כ מרובה להרה"ג ישראל בן ישי שליט"א

מכולל "אליבא דהלכתא" קרית ספר על

סיועו בעריכת והבאת הדברים



הערות ותמיהות שנתעוררו בבית המדרש ודורשות עיון ותשובה

[א]

אם מותר למנהג הספרדים לעשות מלאכה קודם חצות בערב פסח
בסימן תס"ח סעי' ה' מבואר דעת השו"ע שאף במקום שנוהגין לעשות מלאכה בער"פ קודם חצות, מ"מ אסור לעשות מלאכה שאינה לצורך המועד. ואף מלאכה שהיא לצורך המועד אסור לעשות, אא"כ התחיל בה קודם י"ד, או חייטים ספרים וכובסים, ומלבד אלו אסור לעשות מלאכה [והיינו בגדרים המבוארים שם בסעי' ב', מלאכה גמורה או מלאכת אומן בשכר, וכן כתיבה לצורך חבירו].

ולפ"ז היה צריך להיות מנהג הספרדים שלא לעשות מלאכה בער"פ קודם חצות חוץ ממלאכות הנ"ל. וצ"ע שב"לוח דינים ומנהגים" (תשע"ז עמ' 318) כתבו הרבנים עורכי הלוח שרק מחצות אסור לעשות מלאכה, ובהערה 202 ביארו משום דנוהגים לעשות מלאכה בער"פ קודם חצות. ואיני מבין, הלא חוץ ממלאכות הנ"ל אסור לעשות מלאכות, ואף במקום שנהגו לעשות מלאכה.

מרדכי רובינסקי - ירוחם

[ב]

בהולך ממקום למקום ובפלוגתת הרא"ש והרמב"ם כיצד מנהגו
בביה"ל סימן תס"ח ד"ה ההולך הביא פלוגתא דהתוס' והרא"ש עם הרמב"ם (אליבא דהח"י והגר"א) בדין הולך ממקום למקום, וע"ש דבאין דעתו לחזור לשיטת הרא"ש והתוס' עיקר מנהגו כמקום שבה לשם, ולרמב"ם עיקר מנהגו כמקום שיצא משם.

ויש לדון באדם המהלך ממקום שנהגו בזה כשיטת הרמב"ם למקום שנהגו בשיטת הרא"ש, אם כיום הנהגתו כשיטת הרא"ש שהרי במקום שבה לשם כך נהגו, וממילא דינו לכל דבר כמקום שבה לשם, או דכיון דס"ס יצא ממקום שנהגו כרמב"ם אף כעת מנהגו כשיטת הרמב"ם, דנשאר כמקומו שיצא משם.

וביותר יש לדון באדם הגר במקום שהמנהג כשיטת הרא"ש והלך למקום שהמנהג כשיטת הרמב"ם ואין דעתו לחזור, ולפי מנהג מקום שיצא משם כעת שבה לדור במקום אחר צריך להתנהג כמנהג מקום שבה לשם, וא"כ צריך לנהוג כשיטת הרמב"ם, אלא דלפי שיטת הרמב"ם צריך להתנהג כמנהג מקום שיצא משם והיינו כשיטת הרא"ש, והוא גלגל החזור, וצ"ע.

יוסף ויצמן - קרית ספר

[ג]

בדברי המ"ב דלמנהג הרמ"א דאסור לאכול מצה עשירה בערב פסח לא משכח"ל שהתחיל לאכול משעה עשירית

סי' תע"א ס"ג: אם התחיל לאכול קודם שעה עשירית ומשכה סעודתו עד הלילה, דינו כמו בשבתות ויו"ט, וכתב המשנ"ב סק"א דלפי מנהג הרמ"א דאין נוהגים לאכול מצה עשירה בער"פ ל"ש כלל כל דינא דהמחבר, עכ"ל. ויל"ע דלעיל בסעיף קטן כ' כתב המשנ"ב דמצה מבושלת מותר לאכלה קודם שעה עשירית, וכתב בשעה"צ סקי"ט דאפי' שיש בפירורים כזית דמברכים המוציא, מ"מ אין בזה טעם מצה, עכ"ד. וא"כ אכתי משכחת לה דינא דהמחבר אם אכל מצה מבושלת, וצ"ע.

שלמה עמר - בני ברק

[ד]

בהוכחת המ"ב דיוצאים יד"ח ד' כוסות בכוס אחת גדולה ששונה ממנה ד' פעמים

בביה"ל סי' תע"ב ס"ח ד"ה על הסדר הביא דא"צ שיהיה בד' כוסות, אלא די בכוס אחד ששתאו בד' פעמים, וזהו דלא כהפמ"ג, והוכיח זאת מהא דבסעי' ט' כ' בשו"ע דבכוס שיש בו הרבה רביעיות שותין ממנו כ"כ בנ"א כמנין רביעיות שבו, וא"כ מוכח שאין דין בכוס, וכ' דמסתבר דדברי השו"ע קאי ג"כ על כמה כוסות, וכ' דזהו אם לא נדחוק לומר דגם שם אינו יוצאין רק לכוס אחד, עכ"ד.

ולכא' מוכח שם מדברי המשנ"ב דבהכרח מיירי בכוס אחד ולא לכמה כוסות, דהמשנ"ב שם בסק"א"ה הק' ע"ז דהא בעינן לכתחילה כוס מלא ושלא יהיה פגום, וא"כ איך יוצאין בו כ"כ בנ"א כמנין רביעיות שבו, וכ' בזה דהכא כיון דלהראשון היה כוס מלא כולו אתיין מכוח הראשון, וא"כ לכא' לתי' זהו דוקא שיוצאין בכוס אחד ולא לכמה כוסות, דהא הסברא דכולהו אתיין מכוח הראשון והו דוקא לאותו כוס הראשונה שיוצאין בזה, אבל לאחמ"כ לשאר כוסות לא מסתבר לומר שיצאו בזה בדין כוס מלא ושאינו פגום, דהרי ודאי לא שייך שיקדש על כוס גדולה, ובברהמ"ז יחשב לכוס מלא ושאינו פגום מכוח כוס של קידוש, וצ"ע. אם לא שנדחוק לפרש

דברי הבה"ל ע"פ התי' הנוסף שהביא שם במשנ"ב, דדברי המחבר קאי אעיקר דינא דשניהם יוצאין בכוס אחד, ובוה א"צ לדינא דאתיין מכוח הראשון, ולכא' זה צ"ע.

רפאל משה כהן - קרית ספר

[ה]

בדברי המ"ב דלדעת הרמ"א אם נזכר אחר הסעודה שלא היסב במצה שחזור לאכול בלא ברכה

בביאור הלכה סי' תע"ב ד"ה לא יצא, כתב דאם נזכר אחר גמר הסעודה שלא היסב באכילת מצה לדעת הרמ"א, יחזור לאכול בלי ברכת על אכילת מצה, עכ"ד. ויל"ע דהמשנ"ב כתב בסק"ב דאסור לאכול אפיקומן ב' פעמים, וע"כ אם לא היסב באפיקומן לא יחזור לאכול, וצ"ב דהרי כשאוכל מצה פעם נוספת הו"ל כאוכל ב' פעמים אפיקומן (אא"כ נדחוק ונאמר שכיון שמכין לשם מצה ולא לאפיקומן שאני).

שלמה עמר - בני ברק

[ו]

בדין מי ששכח להבדיל ונזכר קודם כרפס

סי' תע"ג סעיף א' בביה"ל ד"ה עד שהתחיל, דן בענין השוכח הבדלה, ונזכר קודם כרפס, מה יעשה, אי עדיף שיאכל הכרפס בלא הבדלה, או עדיף שיבדיל ולא יחוש למוסיף על הכוסות. ויש להקשות, דאפשר לפתור את הבעיה בדרך קלה, ע"י שימתין למלאכה הכרפס עד אחר כוס שני, ועליה יעשה גם הבדלה ואז יוכל לאכול הכרפס, ויצא ידי שני החששות הנ"ל. ואולי טעמו עפ"י דברי המרדכי, הובא בדרכי משה סי' תע"ג ס"ק ט"ז, שכתב דאין לעשות שני הטיבולין בזה אחר זה אלא יפסיק בהגדה בינתיים. אך המעיין שם במרדכי יראה דעיקר קפידתו הוא שלא יעשה הכרפס והמרור בב"א ברצף זה אחר זה, אלא יפסיק ביניהם, ולכתחילה אמנם יש להפסיק בהגדה, אך כאן כיון ויש כאן את החשש של טועם קודם הבדלה ומוסיף על הכוסות, די שישמוך בזה שמפסיק ביניהם באכילת המצה. וכע"ז מצינו שפסק השו"ע בס' תפ"ג, שמי שאין לו יין מקדש על הפת, ומברך על אכילת מצה בתחילת הסדר, ולא חיישנין לזה שמחפך הסדר מפני ההכרח [ודלא כדעת הטור, דיאכל הכרפס בלא קידוש, כדי לקיים המצוה כסדרה ולא ישנה הסדר], וצ"ע בזה.

יצחק נתן הויזמן - ערד

[ז]

במנהג ר' שמואל מאיוורא שלא לשתות אף מים אחר אפיקומן

בבית יוסף מובא מנהג ר' שמואל מאיוורא שנהג לא לשתות אחר ההגדה וההלל אפי' מים, משום אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ולכאורה יש לעיין כיצד אפשר לישון אחר ששתה כוסות יין, הרי שנינו לעיל סי' ק"ע בסופו ברמ"א אחר כל אכילתך אכול מלא, ואחר כל שתייתך שתה מים, ובלילה חוששים משום אסכרה ומשום ריח הפה. והכא אפשר לומר שלא הלך לישון כלל כל הלילה, אבל מ"מ ק' על מנהג הר"ם שנהג לשתות הכוס אחר הפיוטים כדי שלא יצמא כשישכב, משמע שלא שתה אפי' מים אח"כ, והרי כן הלך לישון אח"כ. ויש אפשרות לתרץ בכמה אופנים, א. שהם מזוגו הכוס במים, וכתב הרמ"א לעיל (שם) שאם מעורב בזה מים אין לחוש. ב. שזה ששתו מים בתוך הסעודה מועיל שבשני הכוסות האחרונות לא היה מעורב מים כלל (וי"ל בזה דכוונת הרמ"א שם). ג. יתכן שבכוסות של מצוה אין חשש כמו לעיל סי' תנ"ה שאין לשפוך מים שלנו מפני התקופה, דשומר מצוה לא ידע דבר רע, א"כ ה"ה בכוסות של מצוה. ויל"ע בזה למעשה.

ישראל קונופניצקי - ערד

[ח]

בהדין דצריך לאכול ב' כזיתים, ובקו' הביה"ל שלא נזכר זה בגמ'

בביאור הלכה סי' תע"ה ד"ה כזית מכל אחד, כתב דהדין הנ"ל לאכול ב' כזיתים צ"ב, דכל כי האי מלתא הו"ל לתלמוד לפרושי עיי"ש. ויל"ע דבמשנ"ב סק"ט כתב דבטעם שצריך ב' כזיתים, כיון שיש מחלוקת הפוסקים האם ברכת על אכילת מצה קאי על הפרוסה או על השלימה, עכ"ד. וא"כ י"ל דהש"ס דלא מספקא ליה, אלא ס"ל דקאי על אכילת מצה על אחד מהם, ממנו סגי באכילת כזית, וצ"ע.

שלמה עמר - בני ברק

[ט]

במי שבירך ברכהמ"ז ונזכר שלא אכל אפיקומן, דלהגר"ז חוזר ונוטל ידים בברכה

בשעה"צ סי' תע"ז סק"ט כתב דלדעת הגר"ז כשחוזר ואוכל האפיקומן יטול ידיו עם ברכה, ויל"ע דהשעה"צ בס' תפ"ב סק"ה כתב בשם הגר"ז דכשאוכל כזית אפיקומן יאכל בלא לברך על נטילת ידים כיון שזה פחות מכביצה, וא"כ אמאי כתב כאן לברך על נטילת ידים (ואף אי נימא דיחמיר לאכול ב' כזיתות של אפיקומן, מ"מ הרי כתב המשנ"ב לקמן בס' תפ"ו דאפיקומן לכתחילה אפשר לאכול שלישי ביצה, ונמצא כשאוכל ב' כזיתים הוי פחות מכביצה).

שלמה עמר - בני ברק

[י]

בענין שתיית שאר משקין אחר כוס שלישי

כתב המשנ"ב סי' תע"ט סק"ה דמשקה שאינו משכר ואינו חמר מדינה, מותר לשתות בין כוס שלישי לרביעי, ויל"ע דהמשנ"ב בס' תפ"א סק"א כתב דאין להתיר לשתות אלא במקום צורך גדול, ואמאי סתם כאן בפשיטות שמותר, וצ"ע.

שלמה עמר - בני ברק

[יא]

בטעם שאינו יכול לצאת יד"ח אפיקומן בכזית ראשון

כתב המשנ"ב סי' תפ"ב סק"ב דאם יש לו כזית אחד וירצה לאוכלו בראשונה ולצאת ידי חובת אפיקומן לא יאז ראשי לאכול אחריו, ומשמע דיוצא ידי חובת אפיקומן, וצ"ע דלעיל בס' תע"ז סקי"ג כתב המשנ"ב שכזית שאוכל בראשונה לא יוצא ידי חובה כיון שאינו נאכל על השובע, וצ"ע.

שלמה עמר - בני ברק

[יב]

בדברי הגר"ז לענין נטילת ידים בחולה שאוכל רק כזית מצה בסוף הסעודה

בשער הציון סי' תפ"ב ס"ק ה' כתב לגבי חולה שאין יכול רק כזית מצה, שאוכלו אחר הסעודה, ומביא בשם הגר"ז "שיאכל בלי נטילת ידים, והיינו משום דלא בריא אם פחות מכביצה צריך נטילה". העירו בזה אברכי הכולל דשם בשו"ע הגר"ז איתא דנוטל ידיו בלא ברכה, ולא כמו שכתב כאן בשמו לא ליטול כלל. אך יותר קשה, דמה מקום כאן לכל הנ"ל, דהא נטל כבר ידיו לצורך המרור כדאיתא בפסחים קט"ו ע"ב, נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני [ועיי"ש בתוס' ד"ה צריך], ואולי י"ל דהסעודה יתחשב הפסק זה [כמו שמצינו שם שהגדה והלל מפסיד דלמא אסח דעתיה ונגע], וצ"ע בזה.

יצחק נתן הויזמן - ערד

[יג]

במי שדעתו לעשות הסדר בכמה בתים דמ"מ צריך לברך ברכהמ"ז בביתו

כתב המשנ"ב סי' תפ"ד ס"ק ג': ובלא ברכהמ"ז אסור לעקור ממקומו לילך למקום אחר, ואפי' בדעתו לאכול שם יותר. ויש לבאר מ"ש ממש"כ בס' קע"ח שאם ה' דעתו בתחילת סעודתו לעקור למקום אחר, שרי לעקור ולהמשיך לאכול שם יותר, והכא ג"כ ע"כ ה' דעתו בתחילה לברך בכמה בתים, והודיעם מראש שעומד לבוא, וצ"ע.

ישראל קונופניצקי - ערד

[יד]

בגדר ההלכתא דתיקון בתוך כדי דיבור

בביה"ל סי' תפ"ז ס"א כתב דבהפסיק בדיבור, אפי' לא שהה כדי אמירת ג' תיבות נמי א"י לחזור ולתקן, וכ' בשם שו"ת הרשב"א (חלק א' סימן ל"ה) דמה דמהני בנכשל ואמר בפה"ג שהכל נהיה בדברו אף שהפסיק בדיבור, הוא משום דבפה"ג הוי שבה, ונעשה כמשבב בב' שבחים בפה"ג שהכל נה"ב, עכ"ל. וצ"ב דלפי"ז לא שייך לתקן כן בספה"ע, ולהדיא מב' בס' תפ"ט ס"ו ובמ"ב שם דמהני תיקון, ובאמת שגם בסברא דבריו צ"ב, דלכא' הרי כבר מפו' במ"ב סי' תפ"ז סק"ד דשיעור כדי דיבור נמנה מאחר אמירת הקלקול, דהיינו מאחר אמירת השבת [כשצריך לומר רק של יו"ט] וכדו', והינו שבתוכד"ד לקלקול עוקרו ומתקנו, וא"צ תוכד"ד לברוך אתה ד' כדי להסמיך אליו התיקון [ומסתברא (וכן מורה סתימת לשון המ"ב סי' תפ"ט שם) שכ"ה גם בספה"ע, שאפי' נמשכה

ספירתו שבטעות יותר מכד"ד נמי מהני תיקון תוכד"ד לקלוקל, וא"צ תוכד"ד לברכה, והטעם דבתוכד"ד לקלוקל ביכולתו לעקרו ולומר דבר מתוקן במקומו, וא"כ א"צ לטעם שזה שבת, ושאיני מדיבר דיבור אחר שאינו מענינא שזה הפסק, לפי שאותו אינו בא לעקור ולתקן, אלא נחשב שהפסיק ודיבר מעניין אחר, ואין לו שייכות לברכה שקודם לו, וכבר א"י לתקנו. ואין לומר שזו כוונת הרשב"א ג"כ שכיון שזה מענין ברכה שם קלוקל הנתקן עליו, שהלשון לא משמע הכי, וצע"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

[טו]

בענין הזכרת שבת ביעו"י ביו"ט שחל בשבת

במ"ב סי' תפ"ז ס"ק ט"ו הביא ד' הלבוש שכתב הטעם שאין אנו נוהגים להזכיר של שבת ביעו"י [אף שזה נגד דעת שו"ע ורמ"א דאמרי תרווייהו להזכירו, ע"י ב"י ודרכי משה והגהת רמ"א בשו"ע], משום דיעו"י נתייסד על הזכירה שנלמד מפסוק וביום שמחתם וגו', והתם לא נזכר שבת, וצע"ג דהרי איתא בב"י סי' רפ"א שאומרים בשבת ישמחו במלכותך, עפ"י המבוא בספרי פרשת בהעלותך דהא דכתיב וביום שמחתם היינו השבתות, וכיון שכן הרי גם השבת נכלל בהך קרא, וגם בשבת שייכא זכירה, ושפיר שייכא שבת ליעלה ויבוא, וצע"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

[טז]

מקור ד' הביה"ל בענין ספירה לכל א' וא'

ביה"ל סי' תפ"ט (סעיף א' ד"ה ומצוה) בנידון מחלו' הח"י והפר"ח אם אפשר להוציא את חבירו בספירה מדין שומע כעונה, כתב וז"ל: דרש"י פ"י על מה דקאמר בגמ' לכל א' ואחד, שכל אחד חייב לספור, וביאר בח"י הרשב"א דבריו, דאי כונת התורה לציבור ולא לכל יחיד ויחיד, הוה ליה למימר וספרתם לבד ולשתוק, ומדקאמר לכם משמע דבא לומר לכל אחד, הרי דהמצוה שייך על כל יחיד ויחיד בפנ"ע, עכ"ל הביה"ל. ולא זכיתי להבין מה ראה רבינו בד' רש"י אלו יותר מלשון השו"ע, ומהיכתי תיתי שא"י להוציא כל א' מחוייב, אך כיצד צורת הקיום אם ע"י דיבורו בעצמו או ע"י שומע כעונה אין שום רמז ברש"י, וד' יאיר עיני להבין כונת רבינו זצ"ל.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

[יז]

ענה אמן על ברכת הש"ץ שסופר בביה"ש

א. ברמ"א סי' תפ"ט ס"ד כ' ואפילו ענה אמן על ברכת הקהל אם היה דעתו שלא לצאת, וכ' בביה"ל ד"ה ואפילו וז"ל: וסד"א דכיון שענה אמן יחד עם הציבור ודאי כיון לצאת בהברכה, וממילא מוכח דכיון לצאת בהספירה ידי המצוה, קמ"ל דלא אמרינן הכי כיון שכיון בהדיא שלא לצאת, עכ"ל. וצ"ב מאי ס"ד, דמה תועיל אמן להיות הוכחה נגד מה שמכוין בפירושו, ועוד שהרי גם מי שמברך לבד עונה אמן, שהרי יש מצוה לענות אמן, ומאי הוכחה יש בזה על כונתו, וצע"ג.

ב. ויעו"י במ"ב סי' ק"י שדן בטעם שהצריך הרמ"א לכיון שלא לצאת, ולא סגי ליה בסתמא ולמ"ד מצוות צ"ב, עיי"ש ובשעה"צ שם, וצע"ג מ"ט לא פי' ד' הרמ"א דשאני הכא שאמר אמן ס"ד דכמאן דמוכחא שכונתו לצאת, ולהכי בעינן שיכוין שלא לצאת [ושמא קושטא קאמר, ועפ"י ד' השו"ע להלן ס"ד, ועיי"ש ס"ק כ"ב ובשעה"צ שם], ועי"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

[יח]

מי שספר בלי כונה לצאת יד"ח

במ"ב סי' תפ"ט (שעה"צ כ"ג ושעה"צ כ"ו) הביא תי' הא"ר דאף דקיי"ל מצוות צ"ב, מ"מ אם ספר בלא כונה א"י לחזור ולברך כיון דמדברנן קיי"ל א"צ כונה, ודבריו צע"ג דלכא' לפי"ז פטור לגמרי מלחזור ולספור, שכבר יצא יד"ח למ"ד מצוות צ"ב, ובשו"ע משמע דצריך לחזור ולספור אלא שא"י לברך, ובהכרח דגם בדברנן נקטינן דצ"ב, אלא שחיישינן לענין ברכה למ"ד אצ"כ, וזה כד' הרמ"א, וצע"ג.

ובאמת שגם בלא"ה צ"ע, דהרי לכא' טעם הא"ר לחלק בין דאו' לדברנן משום דמפרש ד' השו"ע סי' ס' דכל מה דקיי"ל התם דמצוות צ"ב אינו בתורת ודאי אלא בתורת ספק [וכדכ' שם בביה"ל דלהסוברים כן נפק"מ לדברנן עיי"ש], וכיון דכל ד' השו"ע מתורת

ספק, א"כ בלא"ה גם אם ספה"ע דאו' לא יחזור לברך, דכשחזור לקיים מצוה דאו' מספיקא אינו מברך כמפ"י במ"ב (ריש סי' ס"ו), וא"כ למה לו להא"ר לומר דהתי' משום דספה"ע דרבנן [וזה ודאי לא מסתברא לומר דבדאו' נקטינן בתורת ודאי דצ"כ, ובדברנן ספיקא הוי], וצע"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

[יט]

סופר בלי כונה ובלי ברכה

הנה מב' במ"ב סי' תפ"ט ס"ק דאף למ"ד מצוות אצ"כ, מ"מ אם כששאלו חבירו והשיב לו לא אמר היום לא יצא, דמוכח שלא נתכוין למצוה, וכ"כ שם בביה"ל לענין השיב בביה"ש למי שדרכו תמיד לספור בלילה, וכ"כ שם בסוף ס"ק כ"ב ובשעה"צ כי לענין ספר ימים בלא שבועות באמצע השבוע, דכיון שספר שלא כדרכו מוכח שאינו מכוין למצוה ולכו"ע לא יצא, וצע"ג דא"כ נימא הכי גם כלפי מה שדרכו תמיד לספור בברכה, והשתא השיב בלא ברכה [ובשלמא ברמ"א ס"ג איירי שהקשיב לברכת הש"ץ בשתיקה וענה אמן, וי"ל דכבירך דמי, אך הכא הרי לא בירך כלל אלא השיב לתשובת חבירו], דמוכח שלא נתכוין למצוה, ונימא שיוכל לספור בברכה אח"כ, וצע"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

[כ]

הסופר עם הציבור אחר פלג המנחה קודם שקיעה"ח האם צריך להתנות שאין רוצה לצאת יד"ח

ביה"ל סי' תפ"ט ס"ג הביא פי' האחרונים דכונת השו"ע במי שמתפלל עם ציבור המתפללים וסופרים מבעו"י, שסומכים במקום הדחק על הסוברים שאפשר לספור מפלג המנחה, וסיים הביה"ל שלא יברך אז דמעיקר הדין אין זמן ספירה אז וכו', וכשיגיע הזמן בלילה יברך ויספור, ואי"ז ברכה לבטלה דספירה קמייתא לאו כלום הוא מעיקר דינא, עכ"ל. ומשמע להדיא שא"צ להתנות ולכוין שלא לצאת, אך צע"ג דהא לד' הנך אחרונים שפי' דהשו"ע קאי על פלג המנחה, א"כ ע"ז קאי ד' הרמ"א שצריך שיהא דעתו שלא לצאת וכו', וא"כ איך קאמר הביה"ל דא"צ שום תנאי, וצע"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

[כא]

בדברי ראב"ה בענין טעה במחשבתו בברכת ספה"ע

יעו"י בד' ראב"ה המובא בטור סי' תפ"ט ס"ו בענין פתח אדעתא דה' ימים וסיים בד' ימים וכו', ובב"י מב' שהדבר תלוי בין אם ספה"ע דאו' והו"ל ספיקא דאו', לבין אם ספה"ע דרבנן והו"ל ספיקא דרבנן. ובט"ז פי' שהספק לא היה בעצם הספירה, כי אם במחשבת האדם בתחילת הברכה ובסוף הברכה [והובא בביה"ל], וצע"ג דא"כ הוה ספיקא בברכה ולא במצוה, ולכו"ע לקולא, ואמאי החמיר ראב"ה למ"ד ספה"ע דאו', והגר"א פי' כד' רוב האחרונים דבאמת מש"כ וסיים וכו' היינו שספר כן, וכ' דראב"ה ס"ל כהסוברים, דכשיש ספק במצוה דאו' ומקיים המצוה מספק צריך לברך [וציין ליו"ד סי' כ"ח ואו"ח סי' ס"ז, ועיי"ש מש"כ לדון אם זה כלל בכל מצוות דאו' או רק בק"ש וספה"ע, עיי"ש ואכמ"ל], וצע"ג דהכא אין ספק במצוה דאם סיים כדן ודאי יצא, ואם לא סיים כדן ודאי לא יצא, ואין כאן ספק רק בברכה, ובכה"ג ליכא למ"ד דמברך, ויעו"י סי' ס"ז דאם מסופק רק בברכה ק"ש ולא בק"ש ליכא למ"ד דחוזר ומברך, וזה קשה גם על הט"ז וגם על הגר"א, וצע"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

[כב]

ריקודין ומחולות של רשות בימים שנוהגים היתר

ז"ל השעה"צ (סי' תצ"ג סק"ד): ואפי' עד ר"ח אייר ומר"ח סיון ועד עצרת לנוהגים להסתפר, יש להסתפק אם יש להקל ברקודין ומחולות של רשות, עכ"ל. [ופשוט שכונתו או עד ר"ח אייר או מר"ח סיון ועד עצרת, דא"א להתיר את שניהם כמ"ש רמ"א]. ויל"ע אמאי לא נקט גם מל"ג בעומר (לרמ"א) ואילך, או מל"ד בעומר ואילך (לשו"ע), דלפ"ד גם בימים אלו יש לו להסתפק, וצע"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

[כג]

אמירת תחנון בערב ל"ג בעומר

במ"ב סי' תצ"ג (סק"ט) כתב שהמנהג שלא לומר תחנון במנחה ערב ל"ג בעומר, ועיי"ש בשעה"צ שציין לד' הבאר היטב שכתב

שהדבר תלוי בין המקומות שנוהגין להסתפר בלילה למקומות שאין מסתפרין בלילה, וכ"ה בחק יעקב, אך המ"ב כתב דבפמ"ג סתם להקל, והיינו דבכ"מ אין אומרים תחנון, אף במקומות שאין מסתפרין בלילה שעדיין נוהגים אבילות בלילה, וכ"כ להלן בשעה"צ (סי' ק"י ב), וצע"ג מה הסברא שלא לומר תחנון במנחה במקומות אלו, והלא בלילה עדיין לא הוה יו"ט, ואי"ז מנחה הסמוכה ליו"ט, וצע"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

[כד]

בטעם המנהג להתחיל אבילות מיום א' דר"ח אייר

במ"ב (סי' תצ"ג ס"ק ט"ו) הביא ד' המ"א שיש מנהג להתחיל האבילות מא' דר"ח אייר עד יום א' של ג' ימי הגבלה בבוקר, והיינו שחישבו ל"ג יום מל' ניסן עד ג' סיון ועד בכלל, ובג' סיון נהגו אבילות רק במקצתו, והנה לפי שיטה זו צ"ע כמה דברים, א. דאיך נוהגין היתר בל"ג בעומר, ולומר דעבדינן פעמיים מקצת היום ככולו צ"ב. ב. עוד צ"ב דמה טעם להעדיף להמנע מלנהוג אבילות בג' ימי הגבלה על חשבון ר"ח, שמחמת זה נוהגים אבילות בר"ח, דיציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, שהרי ר"ח הוא יום האסור בהספד מדינא, ולפי שיטה זו דאזלא בדרך השיטה השניה שבביה"ל, הרי אמרינן דהם לא מתו בר"ח מפני דהוה יום שאין אומרים תחינה, ואיך נבא לנהוג ביום זה שהוא ר"ח אבילות בשעה שלא מתו באותו יום, והשי"ת שמר שלא ימותו ביום זה שלא לערוב השמחה דר"ח ואנחנו נתאבל בו, וכ"ז בכדי שלא נצטרך להתאבל בג' ימי הגבלה שאין לו שום מקור מצד הדין, וצע"ג. ג. ויל"ע עוד שהרי ימי ההגבלה התחילו בד' סיון, וג' סיון לא היה מימי ההגבלה, וא"כ לשמחה [בג' סיון] מה זו עושה, וצע"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

[כה]

בענין המנהג להקל מר"ח סיון עד שבועות

במ"ב סי' תצ"ג (סקט"ו) הביא מנהג להקל מר"ח סיון עד שבועות, וכ' בשעה"צ (י"ג) שכן משמע מדה"ח, אף שלא אדע בבירור מאין מצא המנהג הזה להקל ביום ב' של חודש סיון, ויש להתפלא על רבינו המ"ב שכ' מקור למנהג זה שכן משמע מדה"ח, ועשאו כחידוש של הדה"ח, והלא בעצמו כבר הביא מנהג זה לעיל שעה"צ בשם הא"ר והפמ"ג שכבר הזכירו מנהג זה עיי"ש [ועי' בפמ"ג א"א (א') וא"א (ה') בסופו עיי"ש], וצע"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

[כו]

בענין עשרת הדברות בטעם העליון

א. עי' ביה"ל סי' תצ"ד ס"א שביאר ענין טעם העליון שהוא מחולק לפי עשרת הדברות, ומ"מ דיבור אנוכי ולא יהיה לך המה כדיבור א', לפי שנאמרו כדיבור א', עכ"ל. ודבריו צע"ג, דהיכן מצאנו ששני דברות הללו נאמרו כדיבור א', ועי' רש"י פי' יתרו פרק כ' פסוק א' [ובמכילתא שם] שכל עשרת הדברות מתחילה כדיבור א', ואח"כ שתיים זו שמעתי, דהיינו שני דברות ראשונות, ששמענו כל אחת בפני עצמה מפי הגבורה, אך שנאמרו שניהם כדיבור א' מנלך, וצע"ג.

ב. ושמעתי מא"א מור"ה הגה"צ שליט"א לתמוה מ"ט בקרא דלא תחמוד מחולקים לא תחמוד בית רעך מלא תחמוד אשת רעך וגו', דהא תרווייהו דיברה אחת [דאל"כ יש לנו י"א דברות], והיה להם להיות בלי הפסק פרשה ובלי הפסק מצד נגינת הטעמים, וצע"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

[כז]

שלוש ימי הגבלה

במ"א סי' תצ"ד כתב דמג' סיון מתחילין ג' ימי הגבלה ואסור להתענות בהן, ועי' מ"ב סק"ח, וצע"ג דג' ימי הגבלה התחילו מד' סיון כמפורש ברש"י פי' יתרו (פי"ט פסוק י'), ומקורו מסוגיא דשבת דלפי"ז עיי"ש אליבא דכו"ע עיי"ש, וצע"ג [ושמא נאמר דהכונה לג' ימי הגבלה למ"ת דידן שהוא בו' סיון (והמ"א עצמו כבר נתקשה על מה שאומרים זמן מתן תורתנו), ואכתי צ"ע].

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

ייש"כ להרה"ג יהודה לוי שליט"א מכולל אליבא דהלכתא רמב"ש על סיועו המרובה בעריכת מדור זה



הערות ותמיהות שנתעוררו בבית המדרש
ודורשות עיון ותשובה

ומאיך להלן מינה (תע"ז ד') כ' בהאי דינא ש"אינו צריך לחזור ולאכול אם קשה עליו האכילה", ומשמע דלכתחילה יחזור ולאכול פעם שניה, וצ"ע.

שלמה ידידיה בן שמעון - בני ברק

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כבר הערנו זה בגליון משנ"ב שהוא בגליון זה.

שאלה זו נשאלה ע"י גדולי הדור, והובאו דבריהם בהע' שבמהדורת דרשו בס' תעב הע' 28, קחנו משם.

יוסף מימון - צפת

[ז]

שתה בלי הסיבה וחזור ושותה אם צריך ברכה

הנה מב' בס' תע"ב ס"ק כ"א [ועי' עוד בביה"ל שם ד"ה אין לו ובס"ק ל"ד] דמי שלא היה בדעתו לשתות בין הכוסות, אם נמלך ורוצה לשתות צריך לברך, ואם שתה בלי הסיבה או הפסיק יותר משתיית רביעית, ורוצה לחוש לסוברים שצריך לחזור ולשתות, צריך ג"כ לברך ומשום דהוה ליה כנמלך, ויל"ע דאמאי לא נפטור אותו מברכה משום דנימא אתכא דרחמנא סמיך ולא ייחשב כנמלך [ואין לומר משום דיש לחוש לסוברים שיצא יד"ח, דאכתי הו"ל ספיקא וספק ברכות להקל], דמ"ש משכח לאכול אפיקומן ונטל ידיו למים אחרונים, שמבואר בסוף ס' תע"ז דא"צ לברך [ובאמת גם שם י"א שכבר יצא יד"ח אפיקומן, ואעפ"כ דייגינן ליה שלא נמלך משום דאתכא דרחמנא סמיך], וא"כ מ"ט הכא לא אמרינן הכי וצריך לברך, וצ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: שם באפיקומן עוד לא נסתלק מהסעודה במה שאמר הב' לן ונברך, אבל כאן שתה כבר והוי כבירך בהמ"ז שלא אמרינן אתכא דרחמנא כיון, דבירך כבר.

[ח]

ד' כוסות מכוס אחד גדול

בביה"ל ס' תע"ב ס"ז ד"ה אין כתב בשם דה"ח בשם מג"א דביש לו כוס גדול ונמלך שלא לשתות יותר ורוצה לחזור ולשתות דצריך לברך, ומש"ה הרי הוא נר' כמוסיף על הכוסות, והשיג ע"ז הביה"ל דכיון דהוה כוס א' למה נראה כמוסיף עיי"ש, וצ"ע דהא איהו גופיה כתב בס"ח ב"ד"ה על הסדר דאפשר לקיים ד' כוסות מכוס א' שותה ממנו רביעית כל פעם, וא"כ ש"מ שאפשר לקיים ד' כוסות בכוס א', וכיון שכן הכא שחזור לברך בפה"ג בודאי נר' כמוסיף על הכוסות, למאי דחיישי אבי העזרי והרמ"א והמ"א דע"י ברכת בפה"ג מיחזי כמוסיף על הכוסות, וא"כ להביה"ל לשיטתו מאי קשיא ליה על המג"א, וצ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: מה שכתב שאפשר לצאת מכוס א' הוא דוקא אם אמר הגדה באמצע, ואפי' למ"ד דא"צ הוא דוקא כשהי' הפסק מסוים, אבל בלא זה ודאי לא יוצא, וא"כ אינו נראה כלל שזה בכוס א'.

דברי הביה"ל שבכוס גדול לא שייך החשש של נראה כמוסיף לא נאמרו בהחלט, אלא כחוסר ודאות שאף באופן זה שייך החשש הנ"ל, ואף שהשותה באופן זה יצא יד"ח, מ"מ אינו בהכרח שאף בכה"ג יהיה החשש שנראה כמוסיף, שכן מאידך בשותה מכוס אחד יש יותר מקום לתלות כממשיך את שתיית הכוס המחויבת, מה שא"א לתלות במוסיף על הכוסות המקורי, והיות וסו"ס לא מצינו בפוס' חשש בציור כזה, ובכלל כל החשש הזה הינו חידוש גדול, ומקורו אינו ברור כ"כ, ע"כ לא ברור שיש להחמיר בזה.

יוסף מימון - צפת

[ט]

כשמלא לוגמיו ידידיה פחות מרוב רביעית כמה ישתה

במ"ב ס' תע"ב ס"ק מ"ז לגבי קטן כתב, דעי' לעי' ס' רע"א ס"י"ג בביה"ל שצדדנו דקטן א"צ לשתות רוב רביעית, וסגי במלא לוגמיו ידידיה, עכ"ל. וצ"ע דהתם איירי בקידוש והכא בד' כוסות, והרי כבר כ' לעיל ס"ט בביה"ל דבד' כוסות בעינן רוב רביעית

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: ברפת אין צדדין וכולו מקום הבהמה.

עיי' בב"ח שם שביאר שסתם תחת רגלי בהמה הוא מלכלך כרפת, וע"כ התירו לסלק לאשפה.

יוסף מימון - צפת

[ד]

עוגות מקמח מצה

הנה ברמ"א ס' תע"א כתב דמצה שנתפוררה ונילושה בשמן ודבש אסורה באכילה בער"פ, ובמ"ב ס"ק י"ט כתב ע"ז דאיירי בין שנאפית ובין שלא נאפית, ובשעה"צ (ט"ז) כ' דמ"מ מיירי ביש לה תוריתא דנהמא, ולהלן ס"ק כתב דמ"מ אין לקיים בה מצות מצה לפי שתליא במה שנח' האחרו' המבו' בס' קס"ח ס"ק נ"ט, עיי"ש, וצ"ע דהתם הנידון בגונא דבטל תוריתא דנהמא וחזר ואפאה, אך בלא נתבטל תוריתא לכו"ע ברכתו המוציא, וכיון דהכא איירי בכה"ג א"כ לכו"ע ברכתו המוציא, ואמאי לא יקיים בה מצות מצה [ואה"נ דיש לחוש לטעם ב' שבמ"ב כאן, אך טעם א' שהזכיר אינו מובן], ויש מי שרצה לפרש ד' המ"ב דבנאפית איירי אף כשבטלה תוריתא דנהמא קודם אפי', וצ"ע דהרי אם קודם האפי' היה רשאי לאכלה בער"פ, וכדמוכח משעה"צ ט"ז הנ"ל, א"כ אטו ע"י שחזר ואפה עם שמן ודבש יאסר באכילה בער"פ, שהרי אם בטל ממנו שם לחם וחזר וקיבל שם לחם ע"י אפייה בדבש, אטו יחזור לקבל שם לחם עוני, דהרי אפיה ראשונה בטלה, ואפיה שניה היא עם שמן ודבש, וא"כ עדיין צ"ע ממ"נ, דאי איירי בלא נתבטל תוריתא מה הצד לא לקיים מצות מצה, ואם בטלה תוריתא קודם אפי' מה הצד לאסור בער"פ, וצ"ע"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כיון שקיבל תוריתא דנהמא חזרה למקומה הראשון והוי כמו נילושה בדבשה אחר האפי'.

[ה]

הסיבת ימין

במ"ב ס' תע"ב ס"ק י"א כתב דאיטר שהסב על ימין יוצא יד"ח בדיעבד, ומשמע שאדם שאינו איטר לא יצא יד"ח. והנה בטעם דהסיבת ימין ל"ש הסיבה מב' בגמ' ב' טעמים (לפי רשב"ם), חדא שאי"ז דרך חירות שא"י לאכול ביד ימין, ואידך מצד חשש סכנה, והנה לכא' הצד שלא יצא יד"ח הוא בהכרח מחמת טעם א', וא"כ ש"מ שאין ע"ז שם הסיבה כלל שאי"ז דרך חירות, ומעתה צ"ע דאיטר נהי שמצד חשש סכנה צריך להסב בצד שמאל, אך מ"מ מאחר דהסיבת שמאל לדידיה כהסיבת ימין לדידן, א"כ אין ע"ז שם הסיבה כלל, וכשם שלדידן בימין לא יצא יד"ח שאי"ז דרך חירות, א"כ ה"ה לדידיה בשמאל, וא"כ יפטר לגמרי מהסיבה דמה טעם שיעשה הסיבה שאינה דרך חירות, ואי משום סכנה א"י להסב בשמאל יפטר לגמרי מהסיבה, ואם יש ע"ז שם הסיבה אלא שאינו שלימות דרך החירות, א"כ אמאי מי שאינו איטר אינו יוצא יד"ח, דהרי ודאי שאפשר לצאת יד"ח גם במה שאינו שלימות דרך החירות [דומיא דספסל לעני ואו על ירך חבירו וכדו'], ומה שטוב לאיטר משום שא"י להסב בצד ימין יועיל לן בדיעבד [דלכא' גם טעמו של איטר משום דכדיעבד דמי], וממ"נ צ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: באיטר גם כל השנה כשהוא מיסב הוא מיסב בשמאל משום סכנה, א"כ הוי דרך חירות.

ההנחה שעליה עומדת הקושיא שלטעם סכנה יצא בדיעבד אינו מוסכם, שאכן כ"כ הב"ח, אך הפר"ח (תעב, ג) סבור שאף לטעם זה לא יצא בדיעבד מכיון שלא קיים את המצווה כתקנת חכמים, ועי' שו"ת חזו"ע ס' ט"ו באורך.

יוסף מימון - צפת

[י]

דין השוכח להסב באכילת האפיקומן

במשנ"ב (תע"ב כ"ב) פ' כהחיי"א שאם שכח להסב באכילת האפיקומן, לא יחזור ויאכלנו, דאסור לאכול ב"פ אפיקומן,

ברכת יישר כח מרובה למרנן ורבנן הגאונים רבי חיים קניבסקי שליט"א ורבי נתן קופשיץ שליט"א ששמו עינם הטובה ליישב תמיהות האברכים כיד ה' הטובה עליהם.

[א]

כיבוס ותספורת בערב פסח

הנה מב' בס' תס"ח ס"ק וסק"ז שתספורת וכיבוס חשיבי כמלאכה גמורה, ואסור אפי' בחנם [ומהא דהוצרכו להתיר ספרים קודם חצות (עי' בס"ה) אין הוכחה, די"ל שהוצרכו להתיר בשכר]. ויל"ע דהא בחוה"מ לולי הטעם דשלא יכנס מנוול לחג היינו מתירים להסתפר ולכבס, ובהכרח שזה מעשה הדיוט לצורך המועד. וא"כ בער"פ דלא שייך הך טעמא לישתרי, ועכ"פ בחינם דהא שרינן מעשה הדיוט לצורך המועד [עיי"ש ס"ק ו ושעה"צ סק"י], וא"כ אמאי ליתסר, וצ"ע"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כיבוס ותספורת הוי מעשה אומן כדאיתא בגמ' ג' אומנים, או עכ"פ הוי טרחא גדולה, אלא דהא דהצריכו שלא יכנס, כמש"כ הריטב"א דהוי צרכי הגוף והוי כאוכל נפש, ועי' בה"ל ס' תקמ"ו ס"ה ד"ה כל, ועי' בה"ל ס' תקל"א ד"ה ואלו דג"כ מבואר דהוי מעשה אומן.

[ב]

בענין הנ"ל

כתב המ"ב בסימן תס"ח ס"ק ז' לאסור כיבוס בגדיו אחר חצות מכיון שהיא מלאכה גמורה, אך ע"י גוי שרי, ומפשטות דבריו נראה שאף לצורך המועד אסור, ועוד שסתם כביסה בערב החג היא לצורך המועד, ועוד דאל"ה הו"ל לפלוג וליתני בדידה ולא להתיר רק בגוי, ועוד שבסוף הס"ק כתב להתיר למי שיצא מבית האסורים וכו' שהותרו בכיבוס אפי' במועד, ומה שהותר ליוצא מבית האסורים הוא רק לצורך המועד, ופשוט.

ומאיך באותו ס"ק כתב המ"ב שכל מה שהותר בחול המועד, הותר גם בערב פסח אחר חצות מק"ו. וקשה הרי זה שכיבוס בחוה"מ לצורך המועד אינו אסור מחמת איסור עשיית מלאכה בחוה"מ, שהרי כיבוס אינו אלא מעשה הדיוט, ומעשה הדיוט הותר לצורך המועד אף לצורך יחיד כנודע, ומה שלמעשה אסור לכבס בחוה"מ אף לצורך המועד אינו אלא מחמת הגזירה שלא יכנסו מנוולין לרגל, ולא מחמת איסור עשיית מלאכה בחוה"מ.

ולפי"ז לכאורה יש להתיר בפשיטות לכבס בער"פ לצורך המועד מק"ו, שהרי מצד חומרת המלאכה שבו הותר בחוה"מ וק"ו לער"פ, וקשה מאוד לומר שהגזירה שלא יכנסו מנוולין חלה כבר מחצות, דמהיכי תיתי לומר כן, ואדרבא חזינן שבערב סוכות אין איסור כזה, אף שלגבי הגזירה שלא יכנסו מנוולין לרגל סוכות ופסח שווים הם.

ואין לומר שיש לאסור אף שלא מחמת הגזירה הנ"ל אלא מחמת טירחא, שלא מצינו איסור טירחא בער"פ אלא איסור מלאכה.

יוסף מימון - צפת

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: עי' אות דלעיל.

[ג]

בענין סילוק זבל מן החצר לאשפה

בס' תס"ח ס"ק ל"ז כ' המ"ב דמה שאמרו דגורפין מתחת רגלי בהמה, הכונה שמותר לסלק הזבל לאשפה, ויל"ע דלהלן איתא בס"ט דזבל שבחצר מסלק לצדדין, ואין רשאי לסלק לאשפה, אלא א"כ נתרבה ונעשה כרפת, וצ"ע דא"כ אמאי במסלק וגורף מתחת רגלי הבהמה מסלק לחוץ [ואין לפרש דכיון שגורף כבר רשאי ליקח לחוץ, דה"ה כשמסלק זבל שבחצר לצדדין נמי נימא הכי, ואמאי לא יסלק לאשפה], וצ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

אפילו כשמלא לוגמיו דידיה פחות מרוב רביעית [והטעם משום דאי"ז דין טעימה אלא דין שתיית הכוס, וע"כ בעינן שתיית רוב כוס או רוב רביעית דוקא], וצע"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: בקטן היקל, וגם בבה"ל בס"ט ד"ה וישתה דייק נמי בן י"ג דוקא מחמת דוחק מהשקה לבניו כמש"כ שעה"צ ס"א, וע"כ לא נאמר בקטן כוס רק שתי חשובה.

החילוק בין ד' כוסות לקידוש אינו מוחלט לדעת המ"ב, וכמו שדייק בביה"ל שציין השואל (סי' רע"א ד"ה צריך לשתות) לכתוב "ויש לדחות קצת", ואף סיים "וצ"ל בכל זה". וע"כ היקל בו המ"ב אצלינו לגבי קטן, כיסודו המפורסם של הב"י (או"ח סי' רס"ט) שבכל דבר שיש בו מח' מקילים לקטן, וה"ה לנידון דידן שהוא ספק, ואף בביה"ל שציין השואל (מסי' תעב, ט) ששם כתב הביה"ל להחמיר להצריך רוב כוס ולא סגי במלוא לוגמיו, דקדק הביה"ל לכתוב "וכגון שהוא אדם קטן שנעשה בן שלוש עשרה, דמלוא לוגמיו דידיה הוא פחות מרוב רביעית", שדווקא בהגיע למצוות מחמירים עליו, אבל בקטן אפשר לסמוך על הצד שד' כוסות שווים בדינם לקידוש.

יוסף מימון - צפת

[י]

ד' כוסות מכוס א' גדול

ביה"ל סי' תע"ב ס"ח פי' ד' השו"ע (שם ס"ט) דאפשר לשתות ד' כוסות מכוס א' גדול שיש בו כמה רביעיות [ועיי"ש אפשרות נוספת בד' השו"ע], וצע"ג דהא כבר הק' במ"ב ס"ק ל"א אמאי לא הוי כוס פגום, ותי' דכיון דאצל הראשון אינו פגום, וכולהו מכוחו הם באים, ע"כ לא נחשב גם לדידהו כפגום, ולכאור' זה סברא רק לגבי כמה אנשים ששמעו קידוש מאדם א' וכי"ב, שכולם קיימו מצות קידוש על אותו כוס ורק שתייתן חלוקה בזאח"ז, אך בב' כוסות לכאור' ודאי יחשב פגום, ומה הצד לפרש ד' השו"ע דאיירי לאדם א' לד' כוסות [גם ל' השו"ע לא משמע כן, וצע"ג מ"ט זהו ההבנה הפשוטה של המ"ב בביאור ד' השו"ע], וצע"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: אמאי הוי פשוט דהוי פגום מכוס של ברכה על כוס של ברכה אחר אם הוא באותו כוס.

דברי המ"ב שציין השואל מס"ק ל"א שכלם באו מכח ראשון, הם אכן דווקא על אותו כוס, אך מקור הסבר זה הוא אכן בפמ"ג שבלא"ה מעמיד את דברי השו"ע בכוס אחת, ואכן המ"ב עצמו סבור שדברי השו"ע נכונים גם לכל הכוסות וכמו שביאר בביה"ל, ואין זה מונע ממנו להביא ישוב של הפמ"ג אף שאינו סבור כהנחתו הכללית של הפמ"ג שהשו"ע מיירי דווקא בכוס אחת, שסו"ס היישוב עצמו ראוי ויש בו נ"מ לדינא, אף אם ננקוט כדעת המ"ב שאינו מיישב את השו"ע לגמרי שמייירי בכל הכוסות, ולענין הסבר דברי השו"ע עצמם אכן צ"ל שדעתו של המ"ב כהתי' האחרון שבס"ק ל"א.

ומה שהקשה השואל מה גרם לביה"ל להבין שההבנה הפשוטה בשו"ע היא שמייירי בכל הכוסות, נראה שפשוט מכך שהשו"ע [והכל בו והוא"ח שהם מקור דבריו] לא הגבילו את דבריהם שהיתר הוא רק לכוס אחת, ממילא נראה שדעתם שדין זה נכון אף לכל הכוסות שסתמו כפירושו.

יוסף מימון - צפת

[יא]

דעת הרא"ש בענין מוסיף על הכוסות כשמברך בפה"ג

ז"ל הביה"ל סי' תע"ג סעיף א': ומשמעות הטור סי' תע"ב [א.ה. לכאור' צ"ל תע"ג] דלהרא"ש לא חיישינן כלל לזה בין כוסות הראשונים ואפילו כשמברך, עכ"ל. ודבריו ז"ל מרפסן אגרי, דהטור כתב וז"ל: והם הולכין לשיטתם שמצריכים לברך בופה"ג על כל כוס, והלכך מסתבר להו למימר שאם יברך יותר נר' כמוסיף, אבל לדעת א"א הרא"ש ז"ל שא"צ לברך בפה"ג על כל כוס אין חילוק אם יברך אם לאו, שאם אנו חושבים אותו כמוסיף אפילו בלא ברכה נמי, עכ"ל. וכונת הטור ברור דאם מצריכים ברכה לכל כוס, ש"מ שברכה מורה שזה מצוה באפי נפשה, וא"כ יש חשש שנראה הוספת כוס של מצוה ע"י ברכה, אך לרא"ש שאין ברכה בכל כוס א"כ אין בברכה משום הוראה שזה כוס של מצוה, וממילא לא נר' כמוסיף, ומעתה לדידן דנוהגים כרמ"א שפיר יש לנו לחוש דהוה כמוסיף, וכיצד מביא הביה"ל ד' הרא"ש

אליבא דידן [והיכן מצא למ"ד דמברך על כל כוס, ואעפ"כ ליכא חשש מוסיף כשמברך], וצע"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: לשון הטור הוא רק הוכחה דלא חיישינן למוסיף על הכוסות אליבא דהרא"ש, דא"כ היו צריכין לחוש גם בלא ברכה לשיטתו שא"צ לברך על כל כוס וכוס.

אה"ג אפשר שמודה המ"ב שכל דברי הרא"ש שאין איסור של נראה כמוסיף בין הכוסות הראשונות הוא רק לנוהגים כהשו"ע שאין מברכים על כוס וכוס, ומ"מ דבריו חיים וקיימים אף לנוהגים כהרמ"א, שכן פשוט שעדיף בכה"ג לסמוך על הרא"ש והשו"ע ולהבדיל, ולא לעבור איסור גמור של טעימה לפני הבדלה שהוא איסור גמור לכו"ע.

יוסף מימון - צפת

[יב]

עבר וצלאו לזרוע ביו"ט אם יש תקנה לאיסורא דקעבד

הנה קיי"ל דאין אוכלין הזרוע בליל הסדר, וע"כ אסור לצלותו ביו"ט, ע"י סי' תע"ג ס"ק ל"ב, וכ' המ"ב ואם שכח וצלאו יאכלנו שחרית, ומשמע דאף שלא צלאו ע"ד כן יעשה הכי, ויל"ע ממ"נ אם חשב שיוכל לאכול ובישלו ע"ד אכילה ונתברר שא"י לאכול, לכאור' לא עבד איסורא דלפי דעתו הי' רשאי לבשלו. ואי נימא דעבד איסורא, איך מתקנו באכילתו בבוקר כשלא בישלו ע"ד כן [ולשון המג"א סק"ח אם שכח לצלות עד הלילה יצלנו בלילה ויאכלנו למחר, והיינו דקאמר ל' לצלות ע"ד כן, אך המ"ב שינה מלשון המג"א ורבותא קמ"ל, אלא שדבריו צ"ע], וצע"ג.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: סתמא דלא ע"ד חכמים, ואם אכל אח"כ עכ"פ יעשה כמש"כ האחרונים.

[יג]

הסיבה בכוס שני

יש להתבונן טעם דבשו"ע הזכיר מרן הסיבה בכוס ראשון (תע"ג ב') ובכוס שלישי (תע"ט א') ורביעי (ת"פ א'), ואילו בכוס שני (תע"ד א') לא הזכיר הסיבה, על אף שודאי גם הוא ס"ל שחייבים בה, כמתב' בדבריו במקו"א.

שלמה ידידיה בן שמעון - בני ברק

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: צ"ע.

אותה הערה בדיוק קיימת בדברי הטור, ובדברי הטור אפשר לומר שבכוס ראשון רצה להשמיע עצם דין הסיבה בשתיית הכוסות, ובכוס שני א"צ לזה דמ"ש מכוס ראשון, ובכוס שלישי היה צריך לכתוב שחייב להסב בשביל המשך הדברים כדי לומר שאם לא היסב יחזור וישתה בהסיבה, ובכוס שלישי לא היינו שומעים דין זה מכוס ראשון, שכן היה ס"ד לחוש לסוברים שבין כוס שלישי לרביעי לא שותים כדי שלא יראה כמוסיף על הכוסות, ולסמוך על הראב"ה וכמו שאכן פסק הרמ"א (תעב, ז), ובכוס רביעי היה צריך לכתוב שמסב גם בשביל ההמשך שאם לא היסב חוזר ושותה בהסיבה בברכה, מכיון שהסיח דעתו מלשתות עוד [משא"כ בשאר כוסות]. ואמנם א"א לומר את כל הנ"ל בדברי השו"ע כמבואר למעיין, מ"מ נראה שהשו"ע העתיק כדרכו את עיקרי הדינים המובאים בטור אף שאין בהם חידוש מיוחד.

יוסף מימון - צפת

אפשר לומר על דרך הפלפול שמכיון שדין הסיבה הוא מחמת חג הפסח דווקא, וכנודע הכוס הראשון והשלישי אינם מיוחדים לחג הפסח, שכן בכל החגים והשבתות מקדשים על הכוס ומזמנים על הכוס, לכן היה צורך להדגיש שגם בהם יש חובת הסיבה שכן אינם קשורים לחג להדיא, וכן לגבי הכוס הרביעי גם הוא אינו קשור לחג הפסח דווקא, שהרי כוס רביעי נתקן על ההלל, וכנודע אומרים שירה על היין, וזה לאו דווקא בפסח. אך כוס שני כל מזיגתו ושתייתו הוא על עיקרו של ליל הסדר שהוא ההגדה, וע"כ פשוט וברור שבכוס זה מחויבים להסב וא"צ להשמיע זאת בפרטות.

אחד מבני החבורה - צפת

[יד]

בענין טעם מרור

הנני כותב מה שמעודי תמהתי [וכבר שמעתי רבים תמהים ע"ז], דבמ"ב סי' תע"ג ס"ק ל"ו הביא בשם הגר"א להזהר שלא תפוג חריפות החריין, וצ"ע דמה ענין חריפות למרירות, ומה בכך שתפוג החריפות דסו"ס טעם המרור עצמו נשאר, ומהיכי תיתי להצריך חריפות, וצ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: ועוד צ"ע דגם החריפות לא פג אפי' ביום שלם, ואולי זה הי' חריין לא כמו שלנו.

ז"ל המ"ב שציין השואל: "הגר"א הנהיג שלא לפורר אותו קודם ביאתו מבית הכנסת כדי שלא יפיג הטעם דאז אינו יוצא בו, אלא יפורר אותו אחר ביאתו ויכנסו עד התחלת הסדר", הרי שהגר"א לא חשש לביטול החריפות אלא לביטול הטעם. ואדרבא לגבי החריפות כתב המ"ב בהמשך "ואז יפורר אותו על קערה וע"י זה יפיג חריפותו". הרי לנו שלא רק שהמ"ב לא חושש להפגת החריפות, אלא עוד נותן עצות להפגת החריפות.

יוסף מימון - צפת

עיינן בשערי תשובה (באמצע ס"ק י"א) שכתב בזה"ל "שהחריפות יוצא ונהפך מר למתוק", וללא ספק זוהי גם כוונת הגר"א ולק"מ.

אחד מבני החבורה - צפת

[טו]

כיסוי המצות כשמגיע ללפיקך

הרמ"א (סו"ס תע"ג) פ' שיכסה הפת טרם שתיית כוס שני [ומקור הדברים בב"י שם משם האגור (סי' תשצ"ח) ד"כ מנהג נקיי הדעת], ובמשנ"ב כ' הטעם שלא יראה הפת בושטו, והנה טעם זה נאמר לעיל (רע"א) גבי קידוש, והתם טעמא משום שמברך על היין, ולכאור' רק משום ברכת הגפן הוא [שבזה מראה קימתו על הפת, שמברך עליו ובא לשתותו], וממילא כשמקדש על היין צריך לכסות משום שמזכיר בברכה את היין, אמנם הכא לכאור' יש מקום לומר שלדעת מרן (תע"ד א') לא יהא צריך לכסות מהאי טעמא כיון שאין מברכים בופה"ג על כוס שני, ובלפיקך אינו ניכר שבא לשתותו אח"כ, ואף אי נימא הכא לטעם דדמיא לטל, הרי יל"ד דהכא עדיף טפי שישיאירם מגולים, שהרי על אף דלהאי טעמא צריך שיהא מכוסה עד אחר ברכת המוציא, כמשה"ב המשנ"ב (רע"א מ"א) משם החי"א, בליל פסח יש לגלותו כל זמן אמירת ההגדה, משום דכתיב לחם עוני - שעונין עליו דברים הרבה (פסחים קט"ו); ואותו טעם שייך גם באמירת הלפיקך, ושאינו מכל שבת, וי"ל דמה"ט לא הזכיר המשנ"ב כאן להאי טעמא, ויש ליישב.

שלמה ידידיה בן שמעון - בני ברק

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כל מה שעושים על הכוס יש בושת לפת.

[טז]

בהכרעת הרמ"א ומנהג אשכנז לברך על כל כוס בפה"ג

הנה מנהג בני אשכנז עפ"י הרמ"א לברך על כל כוס וכוס בפה"ג, ויש בזה ב' טעמים, א. משום שנאסר לשתות בזמן ההגדה והלל. ב. משום דהוה מצוות חלוקות, וד' המג"א והגר"ז דהעיקר מצד טעם הב', וכמוש"כ בס"י תע"ד, וכן מורה שם ל' המ"ב, וכן כתב להדיא בביה"ל סוף סי' תע"ג, והוכיח מן מדמסק"ל דילמא הכרפס פוטר את המרור, ועיי"ש. והנה בס"י תע"א ס"ק כ"ב כתב במ"ב בשם הגר"ז דמי שהתחיל לאכול ולשתות בער"פ מקודש עליו היום, דפורס מפה ומקדש של הרמ"א צריך לברך בפה"ג על הכוס, ומשום הך טעמא דמצוות חלוקות, ואע"ג שלא שייך כאן הטעם דהפסק מצד שנאסר עליו לשתות, ואע"ג דשתיה שלפניה היתה שתיית רשות, יעוי"ש היטב.

ויש לתמוה בענין זה דמצאנו בכמה דוכתי דלא ס"ל הכי, וכ"ז אומר דרשני:

א. יעוי' סי' רע"א מ"ב ס"ק י"ח דבפורס מפה ומקדש [בכל ער"ש], אע"ג דאיכא מרבוותא דס"ל לברך המוציא אח"כ אגן נקיטנין שלא לברך מספיקא, ולכאור' הרי בכה"ג שייכי לב' הטעמים ואמאי לא נברך [ובשלמא מברכת בופה"ג של הקידוש לק', די"ל דב' הטעמים לא שייכי התם לפי שלא היה שלב של איסור שתי' שא"י לשתות, וגם אין כאן מצות שתי' מצד עצמיות

שם] יש לנו הכרח לצאת יד"ח באחרונה דווקא משום שאין מפטירין אחר מצה אפיקומן.

יוסף מימון - צפת

[כב]

אמירת זכר למקדש כהלל

בביה"ל (סי' תע"ה ס"א) נתקשה איך שרי למימר זכר למקדש, דהא הוה הפסק בין ברכה למצוה אליבא דהלל, וצ"ע דאטו זה הפסק יותר מאמירת ההגדה בין ברכת על אכילת מרור בטיבול ראשון [במטבל במרור ב' טיבולים] לקיום המצוה בטיבול השני, לפי פי' המ"ב (בס"ק כ"ו) בדעת השו"ע בסעיף ב', עיי"ש היטב, שהרי לכאן מבורר שכיון שהתחיל לאכול אף שעדיין לא קיים המצוה כבר לא איכפ"ל מהפסק, שכבר נחשב כשח באמצע סעודה, וכ"ש הכא שכבר אכל למצה בפנ"ע ולמרור בפנ"ע דגם להלל קיים המצוה בדיעבד, והכריכה אינה אלא לכתחילה למצות כריכה, עי' תוס' קט"ו ע"א ד"ה אלא (ויעו' בחזו"א סי' קכ"ד על ד' תו' אלו), ועכ"פ השו"ע לשיטתו א"ש מה דלא איכפ"ל לומר זכר למקדש כהלל בין אכילת מרור לכריכה, ומאי קשיא ליה למ"ב, וצ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: המ"ב הקשה משום שהשו"ע כתב שלא יסח בדבר שאינו מענין הסעודה כדי שתעלה ברכת המוציא ומצה על האפיקומן, וס"ל להמ"ב דזכר למקדש אינו מצורכי הסעודה, ואינו דומה להגדה.

[כג]

הלכה כראב"ע דעד חצות, או כר"ע דעד עלוה"ש

פסק מרן (תע"ז א') שיהא זהיר לאכול האפיקומן קודם חצות (וע"ש ברמ"א דיזדרו לסיים גם ההלל קודם חצות), ויסוה"ד הוא משום דעת ר"א בן עזריה (ר' ברכות ט'. ו"ש"ג) דאכילת קרבן פסח לא היא אלא עד חצות, וכדברי רבא (פסחים ק"כ:): דהאוכל מצה בזה"י אחר חצות - לראב"ע לא יצא יד"ח, ואשר לפ"ז הרי מחצות ואילך כבר לא יהא לדין המיוחד לספר ביצי"מ בזה הלילה, שהרי "לא אַמְרַתִּי אֶלָּא בְּשַׁעַר שְׁמֵצָה וּמְרוֹר מִנְחִים לְפָנֶיךָ", וממילא יל"ב פסק מרן (תפ"א ב') דחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביצי"מ ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה.

שלמה ידידיה בן שמעון - בני ברק

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: מרן רק חשש לראב"ע, אבל ודאי אם איחר חצות יקיים לפחות כדברי ר"ע אבל יותר קשה דראב"ע בעצמו מחמשה זקנים שהיו עסוקין ביצי"מ כל הלילה, וכנראה דיש ענין גם לראב"ע לספר כל הלילה.

אה"נ ודאי שעיקר הדין כהרי"ף והרמב"ם שזמן אכילת פסח כל הלילה, וכמו שכתב הב"י בהקדמתו שנקטינן כתרי מגו תלת עמודי הוראה, ובפרט שכאן גם העמוד השלישי הלא הוא הרא"ש לא פסיקה ליה מילתא דהלכה כראב"ע, כמבואר למעיין בדבריו (הובאו בב"י בר"ס תע"ז), ורק לחומרא חוששים לדברי ראב"ע.

יוסף מימון - צפת

[כה]

אם שייך לקיים לחם משנה כשבוצע ומברך על פרוסה שבין ב' שלימות

כ' המ"ב בסימן תפ"ב סק"ט לגבי מי שיש לו רק ג' מצות לשני הלילות של פסח שבליה השני' לא יקיים יחץ, כדי שיהא לו לחם משנה, וע"כ יבצע רק אחרי ברכת המוציא קודם ברכת על אכילת מצה, ויל"ע דלפ"ז בליה הראשון שאוכל ממצה אחת ומניח ב' למחרת, נמי נימא הכי שלא יפרסנה עד לאחר ברכת המוציא כדי שיבצע בעת ברכת המוציא על אחת מן ה' שלימות של הלחם משנה, אך יעו' בסק"ח שכתב להדיא דיברך המוציא ועל אכילת מצה בליל ראשון הכל על הפרוסה שפרס כבר מקודם ממנה כזית לאפיקומן, ומשמע להדיא שמקיים יחץ, ותיקשי איך מקיים לחם משנה, וכי במה נחשב קיום לחם משנה כשאינו בוצע מן השלימות ואוכל רק מן הפרוסה שביניהם, [וזה ודאי לא יתכן לומר שביים ב' מקיים לחם משנה ולא ביום א'], וצ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: עי' לעיל אות י"ט.

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: ס"ל למ"ב דהכנסה לפה הוא התחלת אכילה, וכיון שהי' התחלת אכילה בב"א סגי בהא.

[יט]

לחם משנה למ"ד שברכת המוציא קאי על הפרוסה

במ"ב סי' תע"ה סק"ט מייתי פלו' דרבוותא אי המוציא קאי על השלימה ועל אכילת מצה על הפרוסה או להיפך, ויל"ע להסוברים דהמוציא קאי על הפרוסה, דא"כ לדידהו לא נצטרך ג' מצות דהא בלא"ה מקיים לחם משנה בשלימה ופרוסה, דאם ברכתו המוציא קאי על הפרוסה מה יתן לך ומה יוסיף מה שהוא מוקף בב' שלימות, שאין עיקר ברכת המוציא חלה עליהם, וכ"ת לדידהו באמת א"צ ג' שלימות, ואנן בעינן ג' שלימות משום אידך מ"ד דהמוציא קאי על השלימה, הנה זה אינו, דבתוס' (דף קט"ז) ובראב"ן (סי' תל"ט) שהם המקורות לשיטה זו מפורש שלוקחים ג' מצות כדי שיהא ב' שלימות ללחם משנה, ואעפ"כ מברך המוציא על הפרוסה עיי"ש, וא"כ צ"ע שבביל מה נוטל ג' מצות, וצ"ע. [ויעו' עוד במרדכי בסדר הפסח (השני) בשם הר"ר יו"ט שג"כ מפורש שהמוציא על הפרוסה, ומ"מ צריך ב' שלימות משום לחם משנה, וצ"ע כנ"ל, אך באמת יש שם סתירה בד' הר"ר יו"ט אי מביא ג' מצות או רק ב', ועיי"ש בבגדי ישע סק"ג].

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: מכאן גם ראי' שאין מעכב הלחם משנה אפי' אינו אוכל ממנו, וכמבואר בס"י תפ"ב עי' לקמן אות כ"ה [והרי תמיד שמברך על לח"מ ולפי הרבה פוסקים בוצעים על א' ואמאי מקרי לח"מ].

[כ]

איך אפשר לברך המוציא על הפרוסה האמצעית והרי אין מעבירין על המצוות

יל"ע בביאור שיטה זו דמברכין המוציא על הפרוסה, דהא היא המצה האמצעית ואין מעבירין על המצוות, ואטו מעליותא דפרוסה דוחה לדין זה [שי"א שהוא מדאורייתא], ובשלמא לענין קיום מצות מצה י"ל דג"ז דאו' לקיימה בפרוסה [אף שצ"ע אי דינא הכי לומר דהוה מדאו', דהא ודאי לא מעכבא], אך לענין דיני קדימה לחשיבות לקיום ברכת המוציא לכאן ודאי יש לנו לזוהר שלא להעביר על המצוות [ואין לומר דאה"נ דלשיטה זו יתנגה לפרוסה למעלה, ורק אנן עבדינן הכי כיון דס"ל לעיקר הדין דהמוציא על השלימה כמפ' במ"ב (סק"י), דיעו' בתוס' (דף קט"ז ע"א) דמפורש שמברך גם המוציא על הפרוסה, והיא נמצאת בין ב' השלימות, עיין שם היטב], וצ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: כיון שכולם לפנינו וגם תופס את האמצעית, וגם בהמוציא של ליל שבת כתבו דיבצע את התחתונה עיי"ש.

[כא]

המטבל ב' טיבולים במרור אימתי מקיים מצות מרור

בשעה"צ סי' תע"ה ס"ק כ"ט דייק משיטת רשב"ם דכשמטבל ב' טיבולים במרור מקיים מצות מרור בטיבול ראשון, וטיבול שני אינו אלא להכירא בעלמא לתינוקות, ויל"ע דברשב"ם (ק"י"ט ע"ב ד"ה אין מפטירין) מפורש דיליף הא דאפילו שמברכים על אכילת מצה בתחילת הסעודה מ"מ המצוה מתקיימת בסוף, מהא דב' טיבולים במרור (שבדף קט"ו ע"א), ומפ' שהבין דבכה"ג אף שמברך על אכילת מרור בתחילה, מ"מ המצוה מתקיימת רק בסוף, דהיינו בטיבול שני, וצ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

הרשב"ם (ק"י): אומר שאף שיוצאים יד"ח מצה בכזית השני, מ"מ מברכים לפני הכזית הראשון מחמת הטענה שאמר רב חסדא (קטו). לגבי מרור "לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה", אך אין מכאן ראי' שאף במרור יוצאים יד"ח בכזית השני, שכן טענת רב חסדא הנ"ל נאמרה בהו"א של הגמ' שאכן מברכים לפני הכזית השני, שאז ברור שיוצאים יד"ח באכילה השניה, אך למסקנא שמברכים כבר לפני הכזית הראשון אין ראי' שיוצאים בשנייה, ואדרבא מסתבר שיצא יד"ח כבר בכזית הראשון, שהרי אין שום סיבה לא לעשות כן, מה שאין כן במצה [שלדעת רשב"ם

השתי' שנאמר סברא דמצוות חלוקות, אך באכילת הפת שלאחרי' שייכי ב' הטעמים, דהא נאסר לו לאכול בזמן קידוש, ומקיים מצות אכילה בפת].

ב. ויל"ע באוכל בציקות של נכרים בראשונה ומצה שמורה באחרונה [עי' סי' תפ"ג], אמאי לא יברך המוציא על הכזית מצה שבאחרונה, ומ"ש מיין הקידוש שבפורס מפה ומקדש [דעכ"פ איכא בזה לטעמא דמצוות חלוקות].

ג. גם מש"כ ביה"ל סוף סי' תע"ג דכרפס יכול לפטור המרור, אף שאיכא איסור אכילה בינתיים בזמן אמירת ההגדה והחצי הלל, ומשום דלא שייכא בזה טעמא דמצוות חלוקות, צ"ב דאמאי לא שייכא בזה הך טעמא, דממ"נ אם הכרפס כמצוה מ"ש שני טיבולים מד' כוסות, ואם כרשות מ"ש מפורס מפה ומקדש, דהיינו מ"ש כרפס משתיית רשות שלפני קידוש [ובאמת שברמב"ן ור"ן מפורש דלרי"ף אין כרפס פוטר את המרור, וד' הביה"ל בד' האחרונים ז"ל צע"ג].

וכ"ז צריך עיון ליישב הסתירות ולבאר עומקה של הלכה זו, וצ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: א"י אמאי לא הוי איסור שתי' קודם קידוש ועל הפת, וכן אמאי לא הוי מצות שתי' דכוס של קידוש, ואדרבה בהמוציא לא נקרא מצות אכילה כדחזינן ביצא מוציא רק בברכת הגפן של קידוש, ובברכת המוציא של לחם משנה לא אמרינן יצא מוציא עי' בס"י רע"א.

ב. בפורס מפה הוי שתי' שתיית נפרדות אלא תמיד יוצא בשתי' ראשונה, ובמצוה ס"ל להמ"ב לסברא זו שאין יכול אבל בהמוציא הוא אכילה אחת בסעודה אחת.

ג. בכרפס ומרור האכילה הוא ענין א' והרי יכול לצאת טיבול כרפס גם במרור, כמבואר בס"י תע"ה.

[יז]

אכילת ב' כזיתים של מצה מן השלימה ומן הפרוסה

בביה"ל ריש סי' תע"ה תמה טובא על ד' השו"ע שהצריך לאכול ב' כזיתים, א' מן השלימה וא' מן הפרוסה, שלא נזכר ד"ז באף א' מן הקדמונים, אף מאותן רבוותא שהצריכו ג' מצוות עיי"ש, ודבריו ז"ל מרפסן אגרי דמה טענה היא זו, דהרי הוא כבר פי' במ"ב סק"ט דטעם השו"ע משום דמספק"ל על מה קאי ברכת על אכילת מצה אם על השלימה או על הפרוסה, וא"כ בודאי דרבותינו הראשונים לא הצריכו לאכול ב' כזיתים, משום לדידהו הוה פשיטא להו [למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה] על איזה מצה קאי ברכת על אכילת מצה, אך לדין דמספק"ל הלכתא כמאן דינא הוא למיעבד הכי מספיקא [ובשלמא אם היה מפרש כהמג"א והגר"ז דבעינן ב' כזיתים א' להמוציא וא' לעל אכילת מצה, שפיר היה מקום לקושייתו, אך לפי פירושו בד' השו"ע הרי אין מקום לקושייתו], וצ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

תשובת הגר"נ קופשיץ שליט"א: גם בזה אינו מובן דהא בס"י קס"ז מבואר דצריך לתת לכ"א מהמסובין כזית ושם במ"א כתב דכן מבואר בס"י תע"ה דצריך מפרוסת המוציא כזית, אבל לא משום דבאכילת מצה צריך ב' זיתים.

[יח]

אופן אכילת ב' הזיתים בב"א בכורך

במ"ב סי' תע"ה ס"ק כ"ב כתב וז"ל: ואוכלן ביחד. עי' לעיל סק"ט שכתבנו דא"צ לבלוע ביחד רק להכניסם לפיו בבת אחת, וה"ה הכא, עכ"ל. ועי' בשעה"צ שכתב דזה דלא כמג"א, והיינו דבמג"א מפורש בסק"ח דהכא שאני, עיין שם, וטעמו נראה לכאן' משם, דבשלמא התם הרי מקיים מצות מצה בשניהם, וכל שבלע כזית בב"א נחשב שאכל כזית מצה בב"א, אך כאן מה יועיל בליעת כזית בב"א, דהלא זה כזית המורכב חלקו ממצה וחלקו ממרור, ואין כאן לא זית מצה ולא זית מרור, וכמי שלא בלע כזית בב"א דמי, והנה לכאן' סברת המ"א ברורה מאוד, וסברת רבינו המ"ב צ"ב דמה ענין לבלוע זית בב"א כשאין כאן לא זית מרור ולא זית מצה, ולגבי כל חד מינייהו לחוד נמצא שאוכל זית בזאח"ז ולא בב"א, וצ"ע.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש



מקור הלכה

הרה"ג יוסף משה שליט"א
כולל "אלינא דהלכתא" בני ברק מרבני בית ההוראה "אהבת שלום"

סימן תסח דיני ערב פסח

להלן (סימנים תסח-תעא) יבוארו דינים הנהוגים בערב פסח, ולאחר מכן (מסימן תעב והלאה) דיני ליל הסדר.

א. משכימים לבית הכנסת בערב פסח, כדי שיגמרו סעודתו קודם איסור אכילת חמץ¹. ואחר התפילה עושים סעודה, כל אחד כרצונו², וימנעו מאכילת חמץ חם בחום שהיד סולדת בו, וכן יש להמנע מאכילת חמץ עם חריף³.
ב. אם יש ברית מילה בערב פסח, יעשו זאת מוקדם, וגם את הסעודה. ויש נוהגים לעשות זאת לאחר ביעור חמץ, והסעודה תהיה במאכלי פסח, ויש לשקול את הדבר גם לפי המשפחה והאורחים שלא יכשלו באיסור חמץ⁴.
ג. אם יש מת בערב פסח, אם יש שהות לקבורו וישאר זמן לאכילת חמץ, יקברו ואחר כך יאכלו, שהרי אין נכון לאכול קודם הקבורה. אך אם הזמן דחוק, ואפשר שלא ישאר זמן, מוטב לאכול מוקדם, ולקיים אחר כך ביעור חמץ בזמנו, כדי שלא יבוא לידי מכשול, ויכולו לקבור במתינות⁵. ולאחר הקבורה אין מברין את האבל⁶, ויושב מעט, ואחר כך קם מאבילותו⁷.

סוף זמן אכילת חמץ וביעור חמץ, נתבאר לעיל בסימן תמג.

עשיית מלאכה בערב פסח

ד. אסרו חכמים לעשות מלאכה בערב פסח מחצות היום ואילך, ויש מקומות שהוסיפו להחמיר גם כל היום בערב פסח מהנץ החמה, וכל מקום יעשו כמנהגם, וכמו שיבואר⁸. ותחילה יבואר דין ערב פסח אחר חצות, ואחר כך דין קודם חצות.

איסור עשיית מלאכה

ה. אסור לעשות מלאכה בערב פסח מחצות היום ולמעלה⁹, ומי שהיה עושה מלאכה, היו מנדים אותו¹⁰, וגם אינו רואה סימן ברכה מאותה מלאכה¹¹.

בערב פסח שחל בשבת

ו. חל ערב פסח בשבת, מותר בעשיית מלאכה בערב שבת כל היום, אמנם במקום שנהגו להחמיר ימשיכו במנהגם¹². ומכל מקום יש להזהר במלאכה מזמן המנחה ככל ערב שבת בסימן רנא.

מלאכה על ידי גוי

ז. מותר לעשות מלאכה על ידי גוי¹³, ואפילו בבית היהודי¹⁴, ואף אם אינו לצורך המועד¹⁵.

אינו אלא מנהג כיון שאין קרבן פסח].

ב. לטעם רש"י י"ל שבזה"ז אין איסור, שהרי רש"י כתב שטרוד בקרבן פסח מלבד שאר הדברים, והאידיא אין טירדא זו, וזה הרי אינו תקנה אלא מציאות של טירדא, ואם אכן אין טירדא י"ל דשרי, אולם נראה שגם לטעם זה יש לומר ככל הנ"ל דמהרה יבנה המקדש, ולכן אסור גם אחר החורבן. א"נ שאף שזו היתה הסיבה, מ"מ כבר נעשה הדבר תקנה לאיסור מלאכה, ואעיקר דמילתא הרי רוב ככל הראשונים כתבו כטעם ראשון, וכן הוא להדיא בירושלמי [ואף אמנם שהרמב"ן ומאירי שם ועוד כתבו שתחילת התקנה היתה בגלל טעמו של רש"י], וכן עיקר.

10. פסחים שם. ושו"ע ר"ס תסח. והחמירו בזה בער"פ יותר מער"ש, וכמש"ש בגמ', וא"צ לומר שמכין אותו מכת מרדות אם לא נידוהו וכמש"כ הרמב"ם, וע"ע כה"ח (אות ו) פריטים בזה.

11. טור, ובשו"ע לא כתב כן, וצ"ע. ואולי מפני שכלול במש"כ בסי' רנא ועוד. וא"כ דבכלל מאתיים מנה דמשמתינן ליה הוא חמור טפי מכלוהו (כעין מש"כ כה"ח אות ו מהאח), ומ"מ האח' הביאו כן גם בנידו"ד כהמש"כ סק"ב וכה"ח אות ח.

12. הנה לכאורה הוא תלוי בב' הטעמים לאיסור מלאכה כמו שהבאנו לעיל, שלטעם של הירושלמי והראשונים שהוא משום הקרבן, הרי שבאופן כזה אין מקריבים בערב שבת אלא בשבת, וממילא מותר במלאכה בערב שבת, אבל לרש"י שהוא משום טירדא בשאר הדברים, א"כ גם בערב שבת טרודים, ואכן כ"כ החק יעקב רה"ס לתלות דין זה בטעמים, וכ"כ בשו"ת נחפה בכסף ח"א ס"ז שהדבר תלוי בטעמים הנ"ל, וכ"כ בזרע אמת ח"א סימן סד ועוד באח', ה"ד בכה"ח אות ד.

אולם יש לדון בזה, ראשית דאמנם לפי הירושלמי ורוב הראשונים הטעם הוא משום קרבן, ולפי"ז בער"ש מותר, אולם הרי הרמב"ן והר"ן ועוד ראשונים כתבו שאף להירושלמי תחילת התקנה היתה מטעמו של רש"י, ולפי"ז לכאורה צריך להחמיר, אך מאידך נראה דבאופן כזה אף לרש"י אין חשש, מפני שכל החשש מפני ביעור חמץ ושחיתת הפסח כמש"כ רש"י, וא"כ יוצא שהרבה מהדברים שהזכיר רש"י גם הם אינם שייכים בערב שבת, שהרי שחיתת הפסח ליכא, ואולי דמ"מ צריך להכין, וביעור חמץ נעשה בשבת לסיים האכילה ולבער, וי"ל דמ"מ מבטלים לפני שבת הכל, כדי להשאיר רק מעט שיוכלו לבערו בנקל, וזאת ועוד שטעם הביעור לפני שבת שלא יטעו כמש"כ בסימן תמד (וע"ע להחיד"א בחיים שאל (ח"ב סל"ח אות פד) שאין לדמות מלאכה לביעור בערב שבת, שאינו אלא מנהג שהנהיג רש"י לבער קודם חצות שלא יטעו, עיי"ש). וכבר העירו קצת מזה בח"י שם, והנחפה בכסף שם, ומלבד זאת העיר בחזו"ע עמוד קפג שהרי הרמב"ם ורא"ש ועוד ראשונים לא כתבו אלא טעם הירושלמי בלבד, ולא צירפו לו את סברת רש"י, ולדבריהם בודאי יש להקל בער"פ שחל בשבת.

ולעצם הדין הנה המרמ"ל (בהל' שבת הגדול) כתב שמי שרוצה להחמיר על עצמו שלא לעשות מלאכה אחר חצות בערב שבת יחמיר, משום לא פלוג, ע"כ. ומלשונו משמע שמי שרוצה להחמיר יחמיר ואינו מדינא כלל, וכ"כ הרב כה"ג בפסח מעובין, והוסיף ע"ז שלא ראה שנוהרים בזה אפילו דרך חומרא (וכ"כ הנחפה בכסף והזר"א הנ"ל מאחר ותלו הדבר בטעמים וכו'), ואמנם בספר אדמת קודש החמיר בזה, אולם כתב עליו החיד"א בברכ"י שאין ראיותיו מכריעות [ואכן הדברים ברורים לכפ"כ לעיל בביאור הטעמים, ודו"ק]. והעיקר כדברי הנחפה בכסף והכנה"ג, וכ"כ עוד בספרו חיים שאל שם, וכ"כ גם הגר"ח פלאגי בחיים לראש בתחילתו.

והנה בביה"ל כאן רה"ס ג"כ תלה את הדבר בטעמים הנ"ל, וסיים דכיון שרוב הפוסקים תופסים את טעם הירושלמי אפשר שאין להחמיר, ע"כ. ואכן מש"כ לתלות זב"ז אינו פשוט להאמור דיש מפרשים שאף לירושלמי תחילתו היה ע"פ הטעם של רש"י, ומ"מ יש להקל כנ"ל, וע"ע בכה"ח שם מה שסיים בזה, ואינו מוכרח, ובספר נהר פקוד ועוד באח' כתבו שהמנהג בירושלמי להקל, וכאמור שכן הוא במהרי"ל ועוד, והכל כפי המנהג, ואף בספק מנהג יש להקל (וגם י"ל דנצרך סברת האומרים שבזה"ז אין תקנה זו, וכמש"כ לעיל), ולכן למעשה יש להקל.

13. בבי"ב הביא בזה מחלוקת ראשונים בדבר, שהמרדכי כתב דמשמע שאסור לעשות מלאכה גם ע"י גוי, כמו בחוה"מ, ותמה על המנהג שנהגו לתפור בגדים ע"י גויים, ואח"כ הביא הב"י שהרוקח כתב שמותר מלאכה ע"י גויים שאינו חמור כחוה"מ, ע"כ. ובשו"ע (סוס"א) הביא ב' השיטות בלשון י"א

בכל ער"ש, שהוא ג"כ כדי שיהיו פנויים לעסוק בצרכי שבת וכמש"כ האו"ז (ח"ב הל' ער"ש סי"ג), וע"ז מוסיף והולך שבפסח צריך להוסיף עוד באיסור מלאכה מפני ריבוי הדברים שצריך להם פנאי [אמנם באורחות חיים וכל בו כתבו שהטעם בער"ש הוא מחשש שיבוא להמשך ולחילול שבת].

ובמ"מ (פ"ח מהל' יו"ט) הקשה שהרי גם בערב שבת צריך לטרוח בסוכה, וא"כ למה לא נאמר שיהיה אסור במלאכה גם בערב סוכות עיי"ש. וקשיא לי הרי בסוכות אפשר לעשות כן זמן רב קודם ערב סוכות, משא"כ בפסח שצריך לעשות דווקא בער"פ את ביעור החמץ וכן שחיתת פסח ואפיית מצות, ואמנם כן המציאות שהרבה עושים זאת ביום האחרון, וע"ע גם בפר"ח כאן (רה"ס) שהביא מהתוס' (חולין פג). בהא שבד' פרקים המוכר בהמה צריך להודיע, שכתבו התוס' בשם ר"ת שבערב סוכות כולי עלמא טרידי בסוכה ולולב ואין להם פנאי לשחיטה, ע"כ. אכן שם זה תלוי במציאות, וי"ל דגם כאן אזלינן לפי המציאות, ועדיין י"ל בעיקר השאלה שבפסח הטיידות רבות יותר מסוכה למרות שגם בסוכה יש טרדות, ולכן רק בפסח נהגו לאסור מלאכה, ומלבד זאת שמצאנו בפסח שחוטפין מצה בשביל תינוקות שלא ישנו, מה שלא ראינו במקום אחר, וכמה וכמה תקנות עשו חז"ל בשביל דבר זה, עיין להלן סימן תעב והלאה, ולכן דווקא בפסח הקפידו, ודו"ק.

מדאורייתא או מדרבנן: וברמב"ם (פ"ח מהל' יו"ט הי"ח) כתב שאיסור מלאכה הוא מדברי סופרים, וכ"כ הסמ"ג, ואמנם בתוס' פסחים (ג.) הביאו דברי הירושלמי וכתבו דמשמע התם שגם מדאורייתא אסור, וסיימו דנראה שאף בזמן הזה דליכא הקרבה כיון שנאסר אז אסור לעולם, ע"כ. אולם הר"ן והרשב"י ביבין שמועה כתבו להעיר דאפשר שזה אינו אלא מדרבנן, ומה שלמדו מפסוקים אסמכתא בעלמא היא, וגם התוס' עצמם בחגיגה (ז'): כתבו שלפי התלמוד שלנו איסור מלאכה ביום הקרבן אינו אלא מדרבנן, ודלא כהירושלמי, עיי"ש. ואף בדברי התוס' דפסחים הנ"ל שכתבו בהדיא שזהו מדאורייתא, י"ל דה"מ בזמן המקדש שבאותו יום היה יום טבוח ואסור במלאכה, אבל בזמן הזה שאינו אלא לזכר מה שהיה בזמן המקדש, אינו אלא מדרבנן [ולכן חילקו התוס' את הדברים, וכתבו שהוא איסור דאורייתא, והוסיפו שגם בזה"ז אסור, והוא ענין אחר מדרבנן], ושו"ר שכ"כ בפשיטות הרדב"ז (ח"א סימן רמג) דהאידיא בודאי אינו אלא מנהגא, עיי"ש. וכ"כ הצ"ח שם להכריח שבזמן הזה אינו אלא מדרבנן, ועוד באח'. ונוסף ע"ז במל"מ (פ"ו מכלי המקדש) כתב שהתוס' והר"ן לא נחלקו אלא בפירוש הירושלמי, אבל לתלמודא דילן גם התוס' מודים שאינו אלא מדבריהם, ע"כ. והובאו הדברים בכה"ח כאן (אות ב).

ועיין בפר"ח שהביא מח' התוס' והר"ן אם איסור זה מדאורייתא או מדרבנן, וכתב להוכיח שהאיסור אינו אלא מדרבנן ממש"כ בפסחים (ב:) אמינא לך אנא מלאכה דרבנן וכו', עיי"ש. אמנם אי מהא ל"ק, דקודם חצות בודאי לכו"ע אינו אלא דרבנן, אבל אחר חצות יש לדון כנ"ל, וע"ע בערך השולחן כאן סק"א ובחקרי לב סי' פח, ועוד באח', ולדינא יוצא ברור מכל הראשונים שאינו אלא מדרבנן, ואף להתוס' נתבאר שבזה"ז אינו אלא דרבנן, גם יש להוסיף בזה, דהנה להלן נתבאר שדין מלאכה בערב פסח קל יותר מחול המועד (עיין להלן בהלכות הלכה ד), והשתא הרי אף בחול המועד דעת רבים שאינו אסור מדאורייתא אלא מדרבנן, וא"כ כל שכן בנידון זה שאינו אלא מדרבנן, ואף את"ל שבחוה"מ הוא דאורייתא, הרי מדאמרו שעכ"פ קל יותר בהכרח דהוא מדרבנן, ודו"ק.

בזמן הזה: והנה יש לדון אם בזה"ז ג"כ יש איסור במלאכה כזמן קודם, וזה תלוי בב' הטעמים הנ"ל:

א. לטעם הירושלמי שזה משום הקרבן י"ל שבזה"ז שבטלו הקרבנות כבר אין חשש, ומותר במלאכה כל היום, ואכן כ"כ הרז"ה בעל המאור רפ"ד בפסחים [וע"ע בשבלי הלקט סי' טו], אבל הראב"ד השיגו דאמנם הוציא כן מדברי הרי"צ גיאת, אולם הרי"ף לא ס"ל כן, ומטעם דאמרין מהרה יבנה המקדש (כר"ה ל), וכן העיר הרמב"ן במלחמות שם שדברי הרי"ף עיקר, ומטעם דכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו (כביצה ה). וע"ע בתשו' הרא"ש בע"ז, ונת' במקומו שבתקנה כה"ג כו"ע מסכימים), גם הרא"ש כתב לחלוק עליו, והביא ראיה גמג' בעירובין (מא). שגם אחר החורבן היו נוהגים כמו יו"ט על כך שבזמן המקדש היה להם יום קרבן, וכ"כ הר"ן והריטב"א ומאירי ושאר' (אמנם לכא' אפשר לצרפו לסניף, ולא הוי כשיטה יחידאה ממש, ושו"ר גם ברדב"ז (ח"א סי' רמג) שצירף אותו לסניף בסברא ראשונה, עיין שם. ומ"מ זה ודאי שכיחם הוא יותר קל, וכמש"כ הרדב"ז שם דהאידיא

1. מהר"ל במשנ"ב סי' תכט סק"ג, וע"ע מה שכתבנו בזה.
2. יש האוכלים מאכלי חמץ, וכ"כ בהגש"פ מהגר"ש א שהקפיד לאכול לחם בערב פסח בבוקר ובליל י"ד, למרות שבשאר הזמנים נזהר מאכילת לחם מטעמי בריאות, ע"כ. ויש להסביר את הענין על דרך מה שכתבנו להלן לענין אכילת חמץ במוצאי פסח, שיש נהגו לאכול חמץ במוצאי פסח, וכמש"כ במעשה רב אות קפה שכן נהג הגר"א להיכרא שהמצה היא רק כפי גזירת ה', וה"נ בער"פ, ובא"א איתא בספר זכר דוד מאמר ג' ס"כ"ב שסעודת אברהם למלאכים בלחם ובשר היה בערב פסח קודם שרפת חמץ, וכ"כ בספר הש"פ עמוד ד בשם מנהגי מהר"ו ועוד, ומאידך בקב הישר פרק פח התמרמר על האוכלים חמץ בערב פסח, משום שעלולים להשתכר, וכמו שראה מעשה שעשו כן ונתאחרו מביעור חמץ (וכנראה שחשו על השיכור שנשאר להם, שלא לבערו, ולכן שתוהו), ע"כ. אולם אין זה מוכרח כלל, ובפרט האידיא שאין רגילים בכך, וכ"ש שאין לגזור בזה מדעתנו בחששות רחוקות, ותול"מ. ויש האוכלים מאכלי חלב, כמש"כ במט"מ אות תר וספר המנהגים, ועוד עיין בהש"פ שם.

3. כמו שביארנו בס"ד בהלכות הגעלת כלים סימן תנא בפרק בענין כשרות השיניים, שא"צ להכשיר השיניים לפסח כלל, ורק יש להמנע מלאכול דבר חריף עם חמץ, או חמץ חם, כ"ד שעות קודם שיאכל חם או חריף בפסח.

4. עיין בספר זכר דוד ח"א מש"כ בזה אם להסיר הערלה קודם ביעור חמץ שהוא כביעור הסט"א, או אדרבה אחר ביעור החמץ יעשו כן, עיי"ש שיותר טוב לסלק את הערלה מוקדם קודם ביעור חמץ, [ואגב זאת גם יכולים לפטור את הבכורות, וזה עדיף יותר מסיים מסכת, עיין להלן]. ולמעשה נראה להלכה שהכל תלוי לפי הענין, אם לא יהיה חשש שיתאחרו בביעור החמץ, הן משפחת הנימול, והן האורחים, ודומה לדבר מה שמבואר בהערה הבאה גבי קבורה, שתלוי לפי המציאות והענין שלא יהיה מכשול, ובמילה הוא קל יותר, משום שאין בו רק מעלת זריזין, וקל מקבורה שיש בו ג"כ זהירות שלא לאכול קודם הקבורה. [ומצאנו גם במצות מילה ש"א שעדיף לדחותה מחשש חילול שבת, עמשנ"ת בסימן שלא, עיי"ש. וק"ו] כאן לענין הסעודה שהוא הידור בעלמא, אך מאידך הוא ספק אם יש להם חמץ לבער וכו', ומה שרובם עושים כיום מכירת חמץ, ואין חשש מכשול כ"כ, ודו"ק].

ובדרך כלל במקומות בני תורה שיודעים להזהר אפשר להקדים, ושפיר דמי, ואך יזהרו להזדרז בסעודה, וכל שכן שלא יבאו שכרות, וכנ"ל בהערה שלפני הקודמת, ובדרך כלל העולם נחוצים לדרכם, ואוכלים דבר מועט בבית הכנסת, והמשפחה המצומצמת אוכלים בביתם סעודת המילה, וכל אחד יעשה לפי הענין כראות עיני החכם.

5. משנ"ב סי' תמג סק"ו, וע"ע שעה"צ שם [א"כ התחילו להוציא המת, אין מפסיקין, וכמש"כ מג"א שם סק"ב].

6. משנ"ב (ס"ס תעא), ועיין בשעה"צ שם בשם הבית יוסף, ובזמנינו אין נהוג במצה ששירה וכו', ולכן כל שהוא לאחר זמן איסור חמץ, אין מברין כלל. 7. הפרטים מבוארים בהל' שמחות, ואחר חצות הקילו לשבת על כסא, דערב פסח כיום טוב, וע"ע במשנ"ב סי' תקמח ס"י סקמ"ב, ובסי' תרו סקכ"ה ובי"ד סי' שצט וכו'.

8. איסור זה של עשיית מלאכה מחצות היום איסור ברור בכל מקום, וכמו שיבואר בהערה הבאה, ושם יבואר טעמא דמילתא, ומ"מ איסורו הוא מדרבנן גרידא, וקודם חצות תלוי במנהגא, ובכל זה ישנם פריטים איהו סוגי מלאכות בכלל האיסור, וכמו שיבואר בעז"ה.

9. במשנה ר"פ מקום שנהגו (פסחים ג.) איתא מקום שנהגו לעשות מלאכה בער"פ עד חצות עושין וכו', ומשמע שלאחר חצות אסור, וכ"ה להדיא בגמרא שם בע"ב, וכ"כ כל הראשונים.

ובירושלמי (שם) איתא כתיב שם תזבח את הפסח בערב, מה ת"ל, אינו בדין שתהא אתה עסוק במלאכתך וקרבנך קרב, אבל אסור מלעשות מלאכה, כהא דתני [במגילת תענית] כל איניש דיהו עליה אעין וביכורים, אסור בהספד ותענית ומלעשות מלאכה בו ביום, ע"כ. וכן הביאו התוס' ורא"ש ור"ן ושאר', וכ"כ הרמב"ם (פ"ח מהל' יו"ט הי"ז) שאסור במלאכה מפני שיש בו חגיגה ושחיתת קרבן, עיי"ש.

ורש"י (פסחים ג.) ד"ה שלא) כתב טעם אחר לאיסור מלאכה, שהוא כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמץ ושחיתת הפסח ותיקון מצה לצורך הלילה, דמצוה לטרוח מבעוד יום כדי להסב מהר, כדאמרין (פסחים קט.) וכו', ע"כ. ונראה שטעם זה מוסיף והולך על מה שראינו איסור מלאכה



אופנים המותרים ביהודי

ח. כל הדברים המותרים בחול המועד, מותרים לעשותם גם בערב פסח, מפני שאיסור מלאכה בערב פסח קל מחול המועד¹⁶. ולכן, מותר מלאכת דבר האבד, וכן מלאכה שהיא מעשה הדיט ויש בו צורך המועד (ועיין בהערה שמוטר בשכר)¹⁷. וכן פועל עני שאין לו מה לאכול¹⁸, וכן צרכי רבים¹⁹, וכן צורך אוכל נפש, ובכלל זה תיקון מכשירי אוכל נפש²⁰, וכפי הפרטים המבוארים בהלכות חול המועד²¹.

סוגי המלאכות האסורות

ט. כלל הדבר: אם היא מלאכה גמורה כגון תפירת בגד, אסור אפילו בחינם, ואפילו לצורך יום טוב, אבל אם אינה מלאכה גמורה כגון תיקון בגד, מותר בחינם, ולצורך יום טוב, ואם זה בשכר אסור, ואפילו לצורך יום טוב²². ועיין בהערה²³.

להלן נזכיר סוגי מלאכות המצויות, אם מותר לעשותן לצורך יום טוב.

תפירה ותיקונים

א. תפירה, אם הוא תפירת בגד ממש אסור, אבל תיקון בגד מותר, ובלבד שהוא בחינם²⁴. ובכלל זה אריגה וסריגה וכדומה²⁵.

דוגמאות לתיקון מועט המותר, תפירת קרעים, תפירת מכפלת²⁶, תליית חוטי ציצית ושאר דברי מצוה, מותרים²⁷.

ב. לעשות מנעלים חדשים אסור, אבל תיקון נעליים מעט מותר²⁸.

ג. עשיית כלי אסורה, אבל תיקון כללי שהתקלקל וצריך לחבר במסמר ובורג וכדומה, וכן תיקון מועט בחלקי הבית, מותר²⁹.

ד. בניית בית אסור, וכן שיפוצים בבית אסורים [אבל על ידי גוי מותר, אם אין מנהג לאסור], אבל תיקון מועט מותר³⁰.

כיבוס, גיהוץ וצחצוח

ה. כיבוס אסור³¹, וגם במכונת כביסה אסור³². אבל אפשר להפעיל אותה לפני חצות, והולכת ודולקת גם אחר חצות³³. ותליית הכביסה מותר בכל אופן³⁴.

ישנם כמה אופנים שמותר לכבס, כגון: הבא ממרחקים והיוצא מבית האסורים, וכן דבר האבד, כגון, בגד שאם לא יכבסו אותו עכשיו ישרא הלכלוך לעולם, או שיתעפש וכדומה, וכן לפועל עני שאין לו מה לאכול³⁵.

בגדי קטנים וכדומה שמתלכלכים וצריכים להחליף בגדים תדיר, מותר³⁶. ומותר גם לגדולים להוסיף בגדים אחרים במכונה קודם שתתחיל לפעול³⁷, וכן הדין בכיבוס מגבות וכדומה המתלכלכים תדיר³⁸ [והוא הדין בשאר אופנים שמותר לכבס, שמותר להוסיף גם בגדים שאסורים בכיבוס, כאשר הכל מתכבס בפעולה אחת]³⁹.

ניקוי כתמים בודדים מותר, גם עם חומרי ניקוי⁴⁰.

ושטיפת בגדים שלא לצורך לבישה, אלא לניקיון, לתחבושת וכדומה, מותר⁴¹.

ו. גיהוץ בגדים, מותר, ואפילו ליישר את הקמטים היטב⁴².

ז. לצחצח נעליים מותר⁴³.

תספורת וצפרניים

ח. אסור להסתפר אחר חצות על ידי יהודי, ואפילו בחינם, ואפילו לצורך החג, אסור⁴⁴, אלא רק באותם אופנים שהתירו בחול המועד, כגון הבא ממרחקים והיוצא מבית האסורים. וכן מותר לאשה מפני צניעות או לצורך טבילה⁴⁵. וכן הסרת שיער במקומות מסוימים וכדומה⁴⁶. וכן לצורך חלאקה לקטן⁴⁷.

ישנם אופנים שמותר להסתפר בערב יום טוב: א. על ידי פועל עני שאין לו מה יאכל⁴⁸. ב. על ידי גוי⁴⁹. אך יזהר שלא יביאנו הגוי לידי סכנה⁵⁰. ג. בלית ברירה אחרת, אפשר להקל בדוחק להסתפר על ידי

ליישב שפיר מה שהבאנו להלן בהלכה הבאה אות ב בהערה, ודו"ק.

ואמנם יש חולקים בזה על הב"י, כיעוין ברדב"ז (ח"א סימן רמג) שכתב ולא תשמע אל דברי מי שאומר שלא התיר אבי העזרי מלאכה גמורה וכו', וכן מהר"ם מינץ (ס"ג ה"ד בח"י ועוד באח'), אולם הפר"ח חלק עליו, וכן בא"ר ה"ד בכה"ח אות כג כללא דמילתא וכו', וכן מבואר בדברי הרמ"א ושאר האחרונים שהסכימו לדברי השו"ע, עיין משנ"ב וכה"ח אות יח י"ט כג כד, וכן הלכה, ועוד מבואר בשו"ע ובמשנ"ב (סק"ח, וכן להלן סק"א) שההיתר בכל אופן הוא רק לצורך יו"ט.

23. ועדיין לא נתברר מהו גדר מלאכה גמורה או מועטת, ויבואר להלן בענין תפירה, וכן י"ע באופן שיש לו טובת הנאה, אי הוי כמו שנטול שכר או הוי בחינם, והנה בכ"מ בש"ס מבואר שכל טובה ה"י כתשלום, ומ"מ בנידו"ד י"ל דהוי כחינם.

24. כמו שנתבאר בהלכה הקודמת.

25. פשוט, וכה"ג עמש"ת בס' תיז.

26. ומסתברא לענ"ד שמותר גם לפרום מכפלת ולתפור מחדש כדי להאריך את מידת הבגד, ואין זה תפירה ממש אלא כמו תיקון, וצ"ע עמ"ש בדע"ת ס"ד לאסור, ומ"מ במקום צורך יש להתיר [וכל דברים אלו מותרים אפילו מעשה אומן, כיון שזה לצורך יו"ט].

27. עיין בהל' חוה"מ סימן תקמה ס"ג.

28. עיין במשנ"ב להלן (סק"א) וכה"ח (אות עב) בשם האח', והנה בפשוטו ה"ז כדן תפירת בגד הנ"ל, והיינו הך.

אולם במשנ"ב כתב שמותר בתיקון מנעלים רק "עד חצות", והדבר צ"ע מאי שנה מתפירה שמותר לתקן גם אחר חצות, ולא אסור אפילו מעשה אומן, ועוד שהרי כתב שמותר תפירה ושאר תיקוני כלים, ובודאי מנעלים בכלל זה, וצ"ע, ועכ"פ הרי בודאי שאין לחלק בין מנעלים לתפירה, אכן לעיל בהלכה הקודמת בהערה נתבאר ליישב, שבאמת אף בתפירה משמע במשנ"ב שלא התיר אלא בתפירה "קצת", וא"כ כך גם בזה, ואפשר אפוא דמן הסתם במנעלים הוא תיקון גדול, ולכן אסור, אך לענ"ד נראה שבודאי יש להתיר תיקון מועט בנעליים, ואדרבה יתכן שהרבה תיקוני הנעליים הוי כתיקון מועט, ותלוי לפי הענין. [ובהל' חוה"מ התירו רק במעשה הדיט או כשיש לו צער מגשמים וקוצים וכדומה או דבר האבד, אולם כאן יש להתיר אפילו מעשה אומן, שהוא רק תיקון בלבד].

29. דתפירה הנ"ל הוא דוגמא לתיקון כלי, וה"נ כל כלי בעשייתו אסור ותיקון מותר, וכ"ה במשנ"ב (סק"ח), וע"ע בהל' חוה"מ.

30. כנ"ל [ומה שכתבנו שעי"י גוי מותר נתבאר לעיל], ובכלל ההיתר בתיקון מועט של דלת ותריסים וכו', ויש הרבה דברים שבלא"ה מותרים כדן חול המועד, ראה שם הפרטים.

31. משנ"ב סק"ז וכה"ח אות כ [זולת ע"י גוי, כדלהלן], ועיין להלן סעיף ה שנחלקו השו"ע והרמ"א לגבי כיבוס אם מותר רק במקום שנהגו או אף במקום שלא נהגו, וכל מחלוקתם עצמה אינה אלא קודם חצות, אבל אחר חצות לכו"ע אסור כיבוס [וגם שריית בגד אסור, דשרייתו זהו כיבוס, וכמש"כ הפו' בהל' חוה"מ, וה"ה כאן].

32. כן ראיתי באח' זמנינו דפשיטא להו שגם במכונת כביסה אסור, והנה לעיל בריש הל' שבת (סי' רמב) בענין כיבוס בערב שבת, כתבנו שיש להקל בכיבוס במכונת כביסה, עיי"ש. אמנם הנה שם זה ג"כ מח' גדולה בפו', ועיקר מה שכתבנו להקל שם זה בצירוף ש"י"א שאין איסור כיבוס כלל בער"ש, רק שיש דין לכתחילה לכבס קודם יום שיש שיהיה פנוי, וע"ע שם. אבל כאן הוא איסור ברור לכו"ע.

ועדיין יש לדון בדבר, שהנה באיסור מלאכה בערב פסח מצאנו ב' טעמים, טעם הירושלמי משום שהוא כמו יום טוב בגלל הקרבן, וכ"ה בראשונים, וטעם שני בגלל טירדת ערב חג, וכדפרש"י. והנה לטעם הירושלמי נחא שהרי כל מלאכה אסורה, אבל לרש"י שיה תלוי בטירדה הרי כאן אין טירדא כלל [זולת אם נאמר שכל העיסוק בכביסה הוא ג"כ בכלל הכביסה, והיינו לסדר ולמיין ולתלות וכו', ואכן כן כתבו סברא זו כמה אח' בס' רמב, אך שם

וי"א, וכידוע שהלכה כ"א בתרא, ומה שכתבו השו"ע בדעה בתרא, י"ל מפני שאף המרדכי גילה לנו שהמנהג להקל, אלא שתמה עליהם, ולפי הרוקח הרי נתיישב המנהג ואפשר לסמוך ע"י, גם הרמ"א (בהגה) הוסיף ע"ד השו"ע שכן המנהג, ונוסף ע"י שמבואר בד"מ (אות ב) שגם בסמ"ג משמע כדברי הרוקח ושפיר דמי, וכ"ה ברדב"ז סימן רמג.

ולכן סתמנו שמותר במלאכה ע"י גוי כדעה בתרא שבשו"ע, והגם שידוע שיש אומרים שצריך לחשוש לחומרא לדעה קמייא היכא דאפשר, וכ"כ בכה"ח (אות יב, כשיטתו בעלמא), אולם כבר כתבנו בכ"מ שאם הסכמת הפו' להתיר אזלינן להקל בשופי, וה"נ הרי הרדב"ז והרמ"א פסקו להקל, וכן הסכימו עוד רבים באח', וגם הכה"ח עצמו לקמיה (באות כב) הביא דברי הא"ר שהעיר על הרב לחם רב שאסר ליתן כביסה לגויות, דהא קי"ל כהרמ"א שמותר, וכ"כ הפמ"ג, וכן הכריע המגן האלף שמותר, וכ"כ המשנ"ב (ובדוחק י"ל שהכה"ח לעיל דיבר אליבא דמרו השו"ע לבני ספרד), ודי בזה, שגם לדין יש להתיר (וגם אפשר שיש לצרף סברת הראשונים שבוה"ז שאין קרבן אין איסור כלל, וכמו שהארכנו לעיל), ובפרט במילי דרבנן.

14. משנ"ב סק"ה. ויותר מבואר במקורות הדין בכה"ח אות יא.

ולפי כל זה גם לננות ביתו או שיפוצים מותר ע"י גוי, אולם מצאנו שיש אוסרים בזה, עיין בשו"ת חקרי לב שיו"ר א"ח סימן כ, ולהגר"ח פלאגי במל"ח ס"ד ד, וברו"ח ס' תרצו סק"א, ובשו"ת לב חיים ח"ב ספ"ט מש"כ בזה, אולם לפיה"א אינו ברור זולת היכא דנהוג, כהרבה מנהגים שהנהיג הגר"ח פלאגי' לומיגדר מילתא וכדו', וראה ביב"א ח"ט רספ"א שהעיר בזה, ושכ"כ בשו"ת אוה"י יצחק ס"כ ותפירת אדם סכ"ט.

15. כ"מ בפו', שהוא דין כללי בעשיית מלאכה.

16. מג"א וח"י וא"ר וא"א וגר"ו ועוד הרבה אחרונים שהובאו בכה"ח אות כא, וכן באות ה, ועוד שהרי מבואר ברמב"ם פ"ח מהל' יו"ט הי"ח וסמ"ג, וכ"מ בסוגיה דפסחים (נה): דקיל מחוה"מ (ותמוה מש"כ המחז"ב אות ב משם כת"י ישן מירושלים), וכ"ה במשנ"ב סק"ו וכל הפו'.

17. ובפשטות לכאורה אסור באופן זה בשכר רק בחינם, עיין בהלכה הבאה ע"פ המשנ"ב סק"ו, אך י"ע עמ"ש"כ בשעה"צ להלן (אות יב) שהביא מהגר"ז שאסר בזה בשכר, וכתב להעיר ע"ז שבהל' חוה"מ בשע"ת ס' תקמב הביא בשם הנו"ב שאפילו בחוה"מ מותר, וא"כ כל שכן שיש להתיר בערב פסח, ע"כ. וכן בכה"ח (אות כד) העתיק דברי השעה"צ בזה [ואף אמנם שבביה"ל בסימן תקמב הקשה על הנו"ב, י"ל דכאן שקיל טפי מחוה"מ ס"ל להקל], ועיין בשש"כ ח"ב פמ"ב ע' קמד שכתב בשם הגרשו"א לחלק בין אם יש לו פועל עני או גוי וכדו' לבין אם אין לו בדעינב שרי.

18. ואפילו מלאכת אומן שרי, ואפילו שלא לצורך המועד.

ובגדר היתר זה שאין לו מה יאכל, יעוין להלן ס' תקמב שנחלקו האח' אם הכוונה שאין לו כלום ממש, או שאפילו יש לו דברים הכרחיים אבל לא לצורך יו"ט שרי [והרבה מחמירים אם לא בצירוף נוסף], אולם בנידו"ד י"ל שבדואר יש להקל בזה, וכ"כ בשש"כ שם הערה קמה בשם הגרשו"א, שגם להרווחה לצרכי החג מותר [וע"ע במשנ"ב שם לענין עשיית המלאכה בצנעה, עיי"ש, וי"ל שבנידו"ד נמי ראוי לעשות כן לכתחילה].

19. ובכלל זה פתיחת חנויות, וכן אוטובוסים וכדו'.

20. עיין ס' תקלג וס' תקמ ס"ז, ח.

21. שו"ע שם כל האופנים המותרים [ועוד נכלל בזה מה שהתירו כביסה בחוה"מ ה"ה כאן, כמש"כ המשנ"ב סוסק"ז].

22. הראב"ה (סימן תצה) כתב דה"מ להשתכר אסור, אבל מתקן בגדיו לכבוד שבת ויו"ט, ע"כ. והובא ברא"ש והגה"מ, וכ"ה בטור כאן, וכתב ע"ז הב"י לבאר דכל הקפידא במלאכה גמורה כגון תפירת בגד, אבל בתיקון בעלמא מותר, עיין שם. ויש לציין שבמשנ"ב (סק"ח) כתב שכלי ישן שהתקלקל "קצת" או בגדיו שנקרעו "קצת" מותר, ע"כ. ומשמע שנקרע הרבה אסור, והיה אפשר לומר דבא לפוקי בנקרע כ"כ עד שיצא מתורת בגד, וה"ז כמו תפירה מחדש, אולם בפשטות משמע שגם בקרע גדול בבגד ישן אסור (אך לא נתבאר הגדר), וכן העיר הגר"א רפאל הכהן, ובוה אמר

כתבנו שאינו נראה כלל, שאין לך אלא מה שאסרו].

וא"ת הרי לא אסור אלא מלאכה גמורה, אבל תיקון מועט מותר אפילו שהוא מעשה הדיט וכנ"ל, וא"כ גם כיבוס במכונה הלא הוא דבר קל ויהיה דינו כתיקון כלל, יש להשיב דאמנם הוא מעשה קל, אולם זו תוצאה של מלאכה גמורה, והו"ל אסרו את "המלאכה", והגע בעצמך אם אפשר לתפור בגדים שלמים ע"י לחיצת כפתור במכונה ה"ז אסור, כיון שמ"מ הוא עושה מלאכה גמורה, ומה שהתירו זה רק תיקון, ואף שתיקון קרע בבגד או בנעל יכול להמשך הרבה זמן, מ"מ זה רק תיקון והתירוהו.

33. פשוט, שאפילו בערב שבת מן הדין מותר, עמש"ת בס' רנב ועוד.

34. שאינו בכלל מלאכה (והגם שיש שאמרו שזה בכלל כביסה, הא ליתא, וכמו שהבאנו בס' רמב, עיי"ש), אלא שיש לומר שאסור משום טירחא, וכמו שהבאנו להלן ע"פ השו"ע בסעיפים ו-י, עיין שם. וה"נ הלא הוי טירחא. אולם כיון שראינו שם שבצורך חשוב מותר, ה"ה כאן, מלבד שיתכן הפסד שאם לא יתלה יתקלקל (הגם שהוא ידע זאת מראש שכך עתיד להיות, מ"מ מותר), ואצ"ל אם זה לצורך המועד, ודו"ק.

35. כמשנ"ת בהלכה שלפני הקודמת שכל מה שהתירו בחול המועד מותר גם כאן, וה"ז בכלל, ועוד פרטים המבוארים בהל' חוה"מ בהלכות כיבוס סימן תקלד.

36. כהלכות חוה"מ סימן תקלד, וע"ע שם כל הפרטים ושייך גם לכאן.

37. עיין בהל' חוה"מ שנחלקו בזה האח' אי שרי ריבוי בשיעורים בחוה"מ, ורבים מתירים, ומ"מ כאן דקיל טפי מחוה"מ בודאי יש להקל.

38. כהלכות חוה"מ שם, ועמש"ש. ויש בזה פרטים באיזה סוגי מגבות, ולפי המקום.

39. דהענין אם מותר ריבוי בשיעורים, וכל אופן שמותר כגון מי שיצא מבית האסורים וכו' הנ"ל.

40. עיין בהל' חוה"מ שנתבאר שדנו בזה גדולי דורינו, ורבים מתירים כהשש"כ, והגר"ש"א בתשו' ועוד, ומ"מ כאן ודאי יש להקל, דנראה עוד שזה כעין תיקון מועט, וי"ל, ומ"מ להלכה מותר.

41. שש"כ פס"ו מהגרשו"א ועוד.

42. תשו' בית דוד ס' רצט ועוד באח', ואף שבחוה"מ לא הקילו כ"כ בגהוץ, כאן יש להקל, וכ"כ באורחות רבינו בשם החוה"א. ובאול"צ פ"ג התיר מה שנצרך לחג.

43. עיין בהל' חוה"מ שרבים באח' מתירים גם בחוה"מ לצחצח נעליים, וכל שכן שיש להקל בזה בערב פסח.

44. משנ"ב וכה"ח בשם האח'. וכן מבואר להלן סעיף ה בשו"ע.

45. עיין בכל זה בהל' חוה"מ סימן תקלא.

46. עיין בהל' חוה"מ סו"ס תקמו לנשים (ומריטת שיער אינה בכלל תספורת).

47. עיין בהל' חוה"מ ס' תקלא בזה.

48. כנ"ל, כדן חוה"מ.

49. המהרש"ל וב"ח התירו להסתפר ע"י גוי, והפר"ח רה"ס פקפק ע"ז, שהרי כשמסתפר מטה היהודי את הראש ומסייע לתספורת, וה"ז כמספר עצמו, (וכמש"כ במכות כ: כה"ג באיסור לא תקיף), אולם כבר עמד בזה בתשו' הרדב"ז (ח"א סוס"י רמג) וכתב דבמילתא דרבנן כדחא [כמו שבארנו לעיל שבוה"ז לכו"ע אינו אלא דרבנן] אין איסור במסייע [נ"ב]. וע"ע בדברינו ביוסף טוהר סוף ח"ב במילואים בענין מסייע, ועוד הוסיף שהרי אינו עושה להשתכר, ע"כ. (וכ"כ מהריק"ש). גם בחק יעקב (סק"ד) הביא דברי המל"מ שאסר בזה מפני שמסייע, והעיר ע"ז שאינו טעם כלל, שאף אם מסייע הרי המספר עצמו מותר, וא"כ מה בכך (אמנם עיין להלן שאינו מוסכם לספר עצמו אחר חצות), וכ"כ עוד רבים באח', עיין משנ"ב וכה"ח אות יג בשם האח', ואמנם שם חשב לכתחילה, מ"מ הדין שמותר.

50. עיין ביו"ד ס' קנו שאסור להסתפר מן הגוי, אא"כ במקום שמצויין בני אדם, או באדם חשוב וכדו', ואף אם יש עמו אחר אסור בתער אלא רק במספרים וכמש"כ הש"ך שם.

עצמו⁵¹ [אבל שחל ערב פסח בתוך שלושים לאבילותו, ראוי לגלח לפני חצות, ובשאר ערבי ימים טובים אין להסתפר אלא סמוך ללילה]⁵².
ט. גזיזת צפרניים מותר, ולבני אשכנז ראוי להקדים⁵³.
י. רחיצת הגוף מותרת בכל אופן⁵⁴.

כתיבה, הדפסה וצילום

יא. מותר לכתוב לעצמו ספרים ודברי תורה דרך לימוד⁵⁵, ואפילו שלא לצורך יום טוב⁵⁶. וכן מותר לכתוב אגרות וכדומה אפילו שאינם דברי תורה לצורך עצמו⁵⁷, אבל לאחרים אסור לכתוב אפילו בחינם⁵⁸.

ישנם דברים שנחלקו בהם הפוסקים אם הם מותרים בחול המועד, אבל בערב פסח אפשר להקל יותר, כגון כתיבה פשוטה שלנו שהיא מעשה הדיוט⁵⁹, וכן דבר האבד ושאר דברים המותרים בחול המועד, מותרים גם בערב פסח⁶⁰.

יב. כתיבה במכונת כתיבה, במחשב, וכן הדפסות למיניהם, נחלקו בהם הפוסקים אם הם מותרים בחול המועד, אבל בערב פסח אפשר להקל בזה לצורך⁶¹.

הקלדה במחשב מותרת, ודווקא דברים רגילים, אבל עבודות מחשב מורכבות, אסור⁶², אלא אם כן בדבר האבד ושאר דברים המותרים בחוה"מ.

יג. צילום מסמכים, פקס, וכדומה, מותר לצורך המועד⁶³. והקלטה בטייפ אין בה איסור⁶⁴.

צילום תמונות מותר, אולם פיתוח תמונות אסור, אלא אם כן בדבר האבד⁶⁵. ומצלמה דיגיטלית מותר, וכן אפשר להעביר את התמונות למחשב⁶⁶.

יד. פרקמטיא, ועניני מסחר משא ומתן, תלוי הדבר בכל מקום לפי מנהגו, ומן הסתם המנהג להקל⁶⁷. ומכל מקום מזמן מנחה קטנה (שעתיים וחצי לפני השקיעה) יש להמנע⁶⁸.

עשיית מלאכה קודם חצות

י. קודם חצות היום בערב פסח, הדבר תלוי לפי מנהג המקום, שיש מקומות שנהגים לעשות מלאכה עד חצות ויש מקומות שאין עושין מלאכה⁶⁹.

ובכל אופן אין איסור אלא מהנץ החמה, אבל קודם לכן מותר בכל המקומות⁷⁰. ואף אם נהגו להחמיר בלילה בטלה דעתן, ומותר⁷¹. ואם נהגו לאסור מעלות השחר אפשר שימשיכו במנהגם⁷².

יא. המנהג כיום ברוב המקומות שעושים מלאכה עד חצות, הן אצל בני ספרד כמנהג ירושלים ע"ה"ק, והן אצל בני אשכנז⁷³. ובמקום שידוע שנהגו להחמיר, ימשיכו במנהגם, ובספק יש להקל⁷⁴.

ואדם שהולך ממקום שנהגו במנהג מסוים, למקום אחר שנהגים בו אחרת, מבוואר להלן בפרק עניני המנהגים בענין זה.

יב. ישנם שלשה מלאכות שהקילו בהם יותר משאר מלאכות, ואלו הם, כיבוס, תספורת, ותפירה, ונחלקו בזה הפוסקים, לדעת השו"ע היתר זה הוא רק במקום שנהגו לעשות מלאכה, ולצורך יום טוב, אבל שאר אומניות אסורים בכל מקום, וזולת אם התחילו בהם קודם הנץ החמה, שאז מותר לסיים עד חצות, ולדעת הרמ"א היתר שלשה מלאכות אלו, הוא אפילו במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, והתירו בהם לצורך יום טוב, וגם בשאר אומניות אם התחיל בהם קודם הנץ והם לצורך יום טוב, מותר לסיים עד חצות, אבל כשהגיע חצות חייב להפסיק מיד.

ולמעשה, יש להקל במלאכה עד חצות, ודווקא בשלשה מלאכות הנזכרות, דהיינו כביסה תספורת ותפירה, שבהם מותר להתחיל ולעשות בערב פסח עד חצות⁷⁵.

יג. ישנם עוד דברים המותרים לעשותם בערב פסח כל היום אפילו אחר חצות, ואפילו במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה⁷⁶.

יא. מותר לתקן שובכים לתרנגולים, דהיינו לתקן להם מקום שיעמדו שם⁷⁷, ודווקא תיקון מועט, אבל לבנות אסור, ככל שאר המלאכות בערב פסח⁷⁸.

יב. ליתן ביצים תחת התרנגולים, לדעת השו"ע אסור, וכמה אחרונים כתבו להקל על כל פנים במקום צורך קצת⁷⁹. וגם לדעת האוסרים דווקא אחר חצות, או במקום שנהגו שלא לעשות אסור, אבל במקום שנהגו לעשות מותר לכל הדיעות⁸⁰.

כל היום, מכיון שמתקבצים שם אנשים מהרבה מקומות (וכמש"כ התוס' פסחים יד.), וכ"כ מהרי"ק שו"ג, ה"ד בכה"ח (אות לא), ויותר מפורש באדרת אליהו (ה"ד בכה"ח לב) שירושלים הוא מקום שנהגו שלא לעשות, אך מזה הוקשה לו על מה שנהגו להסתפר ואין מוחין בידם, עיי"ש. אולם הנה בכה"ח לקמיה (אות עג) הביא מהרב נחפה בכסף שהובא בדברי החיד"א במחבר"ש שכתב שירושלים ע"ה"ק נהגו להקל להסתפר, ולא חשו לדברי הפר"ח, לא במ"ש שירושלים דינה כמקום שנהגו שלא לעשות (וכאמור שאף הפר"ח לא כתב אלא שכן היה ראוי לנהוג) וכו', עיי"ש, ומעתה כבר ל"ק מה שהקשה האדרת אליהו, שכל קושיתו היא בהיה והניח שירושלים מקום שלא נהגו, ולכן הוצרך לומר דלא כהשו"ע, אבל כפי"א העיקר כהשו"ע, ואעפ"כ מותר מפני שכן נהגו לעשות במלאכה [וע"ע בכה"ח לקמיה אות פה שמבואר שפסק לדינא כהשו"ע ולא כהרמ"א].

והנה כאמור שיש ב' דרכים בביאור הדבר שנהגו בירושלים להסתפר קודם חצות, דרך א שירושלים הוא מקום שנהגו שלא לעשות, ומה שהקילו בתספורת הוא כדברי הרמ"א בסעיף ה, ולא כדברי השו"ע שם שבמקום שנהגו שלא לעשות אסור הכל, ודרך ב' שירושלים הוא מקום שנהגו לעשות ואת"ש כהשו"ע בסעיף ה, וראיתי בחזו"ע עמוד קצה ובאול"צ עמוד קמה שכתבו ליישב כדרך שניה (וציינו להרב נהר פקוד שהמנהג לעשות מלאכה), ואמת שגם האדרת אליהו נשאר קצת בקושיה, ולהנ"ל ניחא, וק"ק שיש באח' שם שסתמו בזה שמותר במלאכה בירושלים, ולא הרגישו שאין זה היתר בכל מלאכה לפי השו"ע בסעיף ה, אלא רק ג' אומניות (זולת ע"י גוי דשרי), ומיהו כתבו שמידת חסידות להקדים להסתפר ביום י"ג לחוש לאומרים שאין עושים מלאכה בירושלים, עיי"ש, ואין להאריך. ולמעשה כן עיקר שנהגים לעשות מלאכה, וכן הוא במציאות כיום, כידוע גם אצל אשכנזים וגם ספרדים שעושים כביסה קודם חצות, וה"ה לשאר ג' אומניות.

74. ברור שאם נהגו לאיסור, כסאלוניקי וכדו', ימשיכו במנהגם, שהרי בגמרא ושו"ע תלו הדבר במנהג, אלא שמן הסתם מותר, וגם מספק כבר נת' במקומו שבספק מנהגא לקולא, וקל יותר מדרבנן.

75. עיין שו"ע ורמ"א סעיף ה, וע"ע משנ"ב וכה"ח (והנה בכה"ח להלן אות פה כתב הלכה כהשו"ע, וזה דלא כמש"כ כמה אח' שהביא ה"ה להלן לעיל שנהגו כדעת מור"ם ז"ל).

וכבר נתבאר כ"ז בהלכה הקודמת שלמעשה אין כ"כ נפ"מ, כיון שמנהגינו לעשות מלאכה, ואעפ"כ לשו"ע לא התירו אלא ג' אומניות דווקא, וכן הוא לבני ספרד.

אמנם לבני אשכנז יתכן שמותר גם שאר אומניות ולא להרמ"א גופיה, אלא לאחרונים שהבאנו לעיל שסוברים שהמנהג לעשות מלאכה, ולדידהו אם יסברו כהרמ"א ס"ה, שכ"ה דעת רה"פ, יוצא איפוא שמותר גם כל אומניות קודם חצות.

76. עיין להלן מסעיף ו הלאה, ובמשנ"ב (סקל"ג) כתב שהיתר זה הוא בכל אופן, וכ"כ כה"ח (אות פב) בשם האח'.

77. שו"ע ס"ו.

78. פמ"ג בכה"ח (אות פה), דהוי מלאכה גמורה, וא"כ ה"ז תלוי במחלוקת השו"ע והרמ"א לעיל סעיף ה, שהרי לפי השו"ע אף קודם חצות אסור בכל מקום, שלא התירו אלא רק במקום שנהגו ג' אומניות, וא"כ התחיל קודם זמן האיסור.

79. כן מוכח בשו"ע ס"ז לאיסור, וכן בסעיף ו היינו רק לתקן מקום עמידה, אמנם הרבה כתבו להקל וכמו שהביא המשנ"ב להלן (סקל"ו) וכה"ח כאן (אות פג), וצייין שכ"כ השו"ג שאפשר לפרש כן אף בדעת השו"ע, עיי"ש. ולפור' לא מצאתי כן בשו"ג, וגם לשון השו"ע "למ"ן, (וגם בכה"ח להלן בסעיף ז לא הזכיר היתר זה). ואין להקל.

80. עיין כה"ח (אות פד) שגם לדעת האוסרים (שו"ע הנ"ל) מ"מ בדבר זה יש להתיר, כיון שאינו אלא טרחא בלבד, ולכן לשו"ע בסעיף שלא התיר אלא

שלפני הקודמת שמותר לצורך [כגון לתמונת פספורט].

66. אף שהתמונות נראות, מ"מ זה כדן המחשב הנ"ל שמותר, ולכן גם מותר להעביר את התמונות למחשב.

67. הנה בשו"ת בית דוד (סימן רמג) כתב להתיר מדלא כתבו הפו' לאסור כמו בחוה"מ, וכתב שבסאלוניקי מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, ומ"מ פרקמטיא עושים, ע"כ. וה"ד בכה"ח (אות ד) בסתמא שסחורה מותרת בערב פסח (וכן הביא עוד בכה"ח אות לו ושכ"ה בברכ"י). ומאידך הביא שם מהזכ"ל שהעיר על הב"ד שלא ראה דברי שכנה"ג (בסימן תרצו) שכתב שבפורים מותרים בסחורה גם במקום שלא נהגו במלאכה, ואע"פ שבערב פסח אחר חצות נוהגים שלא לעסוק בפרקמטיא, והוסיף דמ"מ לא שמענו מי שקנס למי שעשה סחורה בערב פסח אחר חצות באקראי וכל שכן בצינעא וכו', עיי"ש. ומבואר מ"מ שיש לאסור סחורה בער"פ, ורק שלא קונסים מי שהיקל באקראי וכו', והוסיפו הזכ"ל שכן הנהיג בעירו לסגור חתונות בער"פ אחר חצות, ושכן נוהגים בסופיא, ע"כ. ויש באח' שהכריעו להקל, ושכ"כ בחכמה ומוסר ענתבי שמנהג פשוט באר"ץ לעסוק בפרקמטיא בער"פ אחר חצות עד הערב ככל ימי ערב שבת, ואין למחות בידם דמדינא שרי, ויש מקומות שמחמירים אחר חצות, והנח להם לישראל כל אחד לפי מקומו, ע"כ. אולם הנה אף הוא כתב שכל אחד לפי מנהג מקומו, וכן הלכה שהכל לפי המנהג, ובמקום שנהגו להחמיר ימשיכו במנהגם, אלא שלמעשה נראה שכיום המנהג להקל, ולכן כתבנו שמן הסתם יש להקל כפי המנהג כיום.

68. שכן גם בערב שבת כתבו הרבה פוסקים להחמיר, עיין משנ"ב ובמה שנתבאר בסימן רנא.

69. במשנה רפ"ד דפסחים (ג) תלו הדבר במנהג, וכ"ה בשו"ע ס"ג.

70. פסחים (נה: ב:) ורמב"ם פ"ח מיו"ט, והאחרונים (ה"ד במשנ"ב יא וכה"ח לד).

71. רש"י ור"ן, וכ"כ הפר"ח וע"ה"ש, ה"ד בכה"ח אות לד, וה"ז כעין מש"כ בירושלמי (רפ"ד דפסחים) שנשים שנהגו שלא לעשות מלאכה במוצ"ש אינו מנהג, וע"ע בפני יהושע בפסחים (ב:).

72. הנה רש"י (פסחים ב:) כתב שקודם לכן בטלה דעתן, וקאי על מ"ד שהאיסור מזמן האור (והיינו עלות השחר, כדפירשו שם בגמרא), אך אפשר שלמ"ד שהאיסור מהנץ, יסבור ג"כ שקודם לכן בטלה דעתן, אך שמא י"ל שמעמוד השחר ימא הוא (כמגילה כ:), ומהני שלא יחשב דבטלה דעתן, וכ"ה להר"ן שבליה דווקא הוי טעות.

73. הנה השו"ע תלה הדבר במנהג, ובפועל מצאנו בפו' שכתבו היאך היה המנהג, וכדלהלן:

לבני אשכנז, מצאנו מחלוקת, שהרמ"א כתב שנהגו שלא לעשות, וכ"כ המט"מ ה"ד בכה"ח אות לו, וע"ע גם בכה"ח אות עא בשם מהרי"ו שמנהגם שלא לעשות מלאכה, ומאידך המהרי"ל כתב שמנהגם לעשות מלאכה, וכ"כ הלבוש שבשאר מקומות (חוץ ממקום הרמ"א) הרבה נהגו לעשות מלאכה, והביאיהו האח' וכמובא בכה"ח אות לו, וכן הזכיר המשנ"ב סק"ב, וכ"כ בערוה"ש (ס"ה) שעכשיו המנהג לעשות, והלואי שיפסקו מהמלאכה בחצות, ע"כ. וכידוע גדול העניות בקהילות הקודש, כמאחז"ל יאה עניותא לישראל (חגיגה ט). והוצרכו להקל, ובדאי שכן נתפשט המנהג.

לבני ספרד, הנה מצאנו בתשו' הבית דוד סי' רמג שבסאלוניקי נהגו שלא לעשות מלאכה (וה"ד בכה"ח אות ל לב) [וע"ע גם בילקוט מעם לועז (פ' בא) שיש להסתפר ולקצוץ צפרניים קודם ערב יו"ט, עיי"ש. אמנם נראה ודאי שזו חומרא שהרי צפרניים ודאי מותר שאפילו בחוה"מ שרי, אכן הוא דבר טוב כשלעצמו לנוע טירדא בער"פ, וכן כתבנו לעיל, ודוק]. ומ"מ בודאי שיש לנו ללכת ולברר אחר מנהג ירושלים, כי מציון תצא תורה שהיו בה חכמים וגדולי ישראל (וידוע גם שבסאלוניקי היו הרבה מנהגים שונים, כמו שיראה הרוואה בשו"ג בי"ד ועוד, ואכמ"ל).

ואכן הנה הפר"ח כתב שבירושלים יש לנהוג שלא לעשות בו מלאכה

51. עיין בי"ד (סימן שצט ס"ג) בשם מהר"י מינץ, וכן בש"ך (שם סקי"ב) שלא נאמר האיסור אלא במסתפר ע"י אחרים, וכ"נ דעת השו"ג, וה"ד בכה"ח (אות לו), ומאידך כתב ה"ה"ח שהפר"ח והגר"ז ומגן האלף אוסרים, והנה בשערים המצוינים בהלכה ועוד באח' מתירים, אבל הרי הרבה אוסרים, ואף המתירים הרי דיברו באבל שהוא מקרה רחוק (וע"ע כה"ח טז), וי"ל דמ"מ כעת זה דוחק לכל אדם, וי"ל ב. ואפשר לצרף קצת לסניף סברת הרז"ה ודעימיה שבזה"ז יש להקל טפי, וכמו שכתבנו לעיל בתחה"ד.

והנראה שלא להקל בזה אלא בדוחק, מפני כבוד יו"ט, וזה כולל ב' ענינים, א. דווקא אם אי אפשר למצוא אפשרויות אחרות של פועל עני, או גוי. ב. דווקא שיש לו צורך שלא יכנס מנוול לחג, אבל אם שערותיו אינם גדולות אין ראוי להקל, ועיין בשעה"צ (ר"ס תקלא) שכתב בשם הפמ"ג דאפשר שניווול זה רק אם לא גילח שלושים יום, ובשעה"צ העיר שבמקומותינו לא מגלחים ממש אלא מספרים במספריים, א"כ יתכן שגם בפחות משלושים יום הוי ניוול, עיי"ש. ונלענ"ד דמ"מ בכדי להקל בזה להסתפר במקום שנהגו איסור אין ראוי להקל אלא בשערות גדולות שנראה ניוול גם בעיני בני אדם, ובעיני עצמו, ולא דווקא במה שנקרא ניוול ע"פ גדרי ההלכה הנ"ל, ואצל שלא להכנס לידו כן לכתחילה, והחכם עיניו בראשו" (תרת"י משמע). והנכון להסתפר ביום י"ג ניסן וכדומה, ע"פ המציאות הברורה.

52. כה"ח (אות טז).

53. עיין בהל' חוה"מ (סימן תקלב) שהשו"ע מתיר ליטול צפרניים בחוה"מ בין ביד ובין ברגל אפילו במספריים, והרמ"א כתב להחמיר, עיי"ש. והנה לדין הנוהגים כהשו"ע הרי שמותר, אבל לבני אשכנז שאוסרים בחוה"מ יש לדון, דאפשר שכיון שערב פסח יותר קל מחוה"מ, א"כ יש להקל בד"ז שיש מתירים, ובפרט בצורך כזה חשוב מצרכי הגוף, וכ"ש כשהם גדולים, ולכן לכתחילה ראוי להקדים לפני חצות ובדיעבד מותר. עיין משנ"ב סק"ה ושעה"צ אות ז.

54. הנה בכה"ח (אות ט) כתב להתיר בזה בשם המט"מ, ושכ"כ בדרשות מהרי"ל, עיי"ש. וצ"ב מאי קמ"ל, ואפשר דהו"א לחוש לסחיסת האלונתית, או שיער (שמן הדין לרוה"פ אינו איסור), ושרייתו וכו', וי"ל ב.

55. שו"ע סעיף ב, ואמנם החיד"א הביא מכת"ש נושן מעיה"ק ירושת"ו שאסרו בזה אף דרך לימודו (וה"ד בכה"ח אות כט), אך הם דברי תימה, במה שכתבו שיש להחמיר בער"פ יותר מחוה"מ, והרי בפו' מפורש להיפך דער"פ קיל טפי, וכמו שנתבאר לעיל בפתיחה להלכות אלו, שהרי בחוה"מ י"א שהוא דאי, ובער"פ לכ"ע אינו אלא דרבנן, ואדרבה הוא מנהג, ועמש"ש, ואין לנו אלא דברי השו"ע וכל הפו', ועל כולנה שיש שהקילו אף יותר מהשו"ע.

56. שו"ג ע"פ המרדכי שהותר לכבוד שמים, ודלא כהפר"ח (וה"ד כה"ח כח).

57. דדמי לכותב דרך לימודו, אף ששם הוא צרכי שמים, וכ"כ ערוה"ש ס"ד שנהגו היתר בזה.

58. משנ"ב ושי"א, ה"ד בכה"ח כז.

59. עיין בהל' חוה"מ סימן תקמ"ה ס"א וס"ה, ובער"פ אפשר לסמוך על המקילים בצירוף מה שהבאנו לעיל בפתיחה להלכות אלו, וכ"כ בדברי הגאונים אות שיג ובנט"ג פמ"ה, וה"ד בהש"פ עמוד לה שיש להקל בזה בער"פ.

60. כנ"ל בכ"מ, ולכן אדם שזוהי פרנסתו ועלולים לפטר אותו מעבודתו בודאי מותר, וכן בכל המלאכות.

61. עיין בהל' חוה"מ בשש"כ פס"ו ובספר חול המועד כהלכתו ושאר ספרים.

62. כמבואר בשש"כ וחוה"מ"כ ושאר ספרים דחוה"מ, וה"ה כאן.

63. עיין בהל' חוה"מ בשש"כ ועוד.

64. דדמי להקלדה במחשב שאין בו חשיבות כתיבה כלל, וכ"ש בזה, כנלענ"ד, אמנם בהש"פ שם דומה להאמור בהערה הקודמת.

65. צילום דמי למחשב הנ"ל שאין בו איסור, אבל פיתוח ה"ז כאמור בהערה



כ"ה. בית כנסת שהיו נוהגים בו במנהגים מסוימים, והלכו להם בני המקום, ובאו אנשים אחרים, ינהגו כמנהגם, ואין לחשוש על מנהג המקום הקדום, כגון שהיה בית כנסת אשכנזי ובאו לשם ספרדים ינהגו כמנהגי הספרדים, וכן להיפך¹¹⁹. ואם נשאר מעט מהמתפללים הקודמים, הרי זה תלוי בכמה דברים לפי הענין, ויש להציע את הדברים לפני גדולי תורה שיכריעו בזה¹²⁰.

פרק ג

הוראות השו"ע והרמ"א

כ"ו. ידוע שבארץ הצבי, ובארץ מצרים וסוריה ואר"ץ, וערי פרס וטורקיה, וארצות המזרח והמערב קיבלו עליהם הוראות מרן השו"ע¹²¹. וגם בדיני ממונות הדין כן, ואינו יכול לומר "קים לך" נגד מרן, אך יש מקצת מקומות שנהגו לומר קים ל¹²². ובעניני ערוה בגיטין וקידושין ומקואות וכדומה, נוהגים כפי האפשר¹²³. וכן במקום שיש מנהג כנגד הוראות מרן, בין להחמיר ובין להקל, נוהגים כמנהגם¹²⁴. ועיין בהערה.

כ"ז. דבר שמרן השו"ע אוסר והרמ"א מותר, אם הורה להקל לספרדי, הרי זה צריך תשובה וכפרה¹²⁵. וכן דבר שמרן מותר והרמ"א אוסר, אם אשכנזי הורה באשכנזי כמרן, צריך תשובה וכפרה¹²⁶, זולת אם יש מנהג מסוים כנגד מרן או הרמ"א ז"ל, עושים כל אחד כמנהגו¹²⁷.

כ"ח. גר שנתגייר, יכול לבחור לו לנהוג כל ימיו כקהילה אחת מסוימת, ויש אומרים שיותר טוב שיעשה כל ימיו כדעת מרן השו"ע¹²⁸.

ובעל תשובה נוהג כמנהג אבותיו, למרות שאביו לא שמר תורה ומצוות. אמנם אם נתערב בקהילה מסוימת, והם הם מורי דרכו בכל אשר הוא, רשאי לנהוג כמותם בכל דבר¹²⁹.

פרק ד

מנהגי העדות בחוץ לארץ, כשבאו לארץ ישראל

כ"ט. בני ספרד ובני אשכנז ובני תימן, קהילות נפרדות הם, וגם כשהם בארץ ישראל ומעורבים בעיר אחת אלו עם אלו, מכל מקום כל אחד נוהג כמנהגו בין לקולא ובין לחומרא¹³⁰. ואפילו אם אחד נתערב בקהילה אחרת, אם עדיין יש לו שייכות לקהילתו הרי הוא ממשיך לנהוג כמותם¹³¹.

אבל עדות מסוימות כמו שמצוי אצל הספרדים מארצות המערב והמזרח וכהנה, נוהגים כולם בדרך כלל כמנהג ירושלים, כיון שמעורבים בהם ובמנהגיהם, ורק בדברים שאינם בעיקר ההלכה או על כל פנים לחומרא, יכולים להמשיך במנהגם¹³².

ל. בנים שהוריהם נהגו במנהגים מסוימים, ישנם אופנים שצריכים להמשיך לנהוג כמנהג הוריהם, וישנם אופנים שאינם צריכים, וכן יכולים לעשות התרת נדרים על מנהגם, ונתבאר בעזרה"י כל הדינים הללו בהרחבה לעיל בסימן תנג, ומשם בארה.

הקזת ותרומת דם וטיפולים רפואיים בערב יום טוב

ל"א. נהגו שלא להקיז דם בכל ערב יום טוב¹³³. וראה בהערה מנהג בני ספרד בזה¹³⁴.

מפני שיש להם בית דין לבדם והם ידועים לקהל בפני עצמם, וחייבים לנהוג כמנהג מקומם [וע"ע כה"ח אות ג].

132. דבעדות מסוימות אנו רואים שכולם מעורבים, וכמעט אינו מצוי האידנא עדה בפני עצמה, בבית כנסת ות"ת ומורי הוראה לפי דרכם, ושפיר דמי לנהוג כמנהג שאר הספרדים בירוש"ת שבעקבותיה נמשכים שאר ק"ק בא"י [ורק אם יהיה מקום מסוים כמו כפר ומושב לעצמו, שפיר דמי שינהגו כמנהגיהם].

וגם בתורת הנהגה כן ראוי להיות שלא תהא תורה כשני תורות ויותר [ומצאנו בראשונים שמחלוקות כהנה הם לתא דחילול ה' [עיי'ן יבמות יד. ובמפ']. ונובע מהא [דשבת קלה. קלט]. שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד], וכי"כ טעויות בהלכה ודברים שלא כד"ת נגרמים מזה, כאשר רואים במציאות, ואף בספרי רבני המקומות רואים שנתחבטו בכי"כ מנהגים, ובד"כ מנהגי ירושלים מבוררים ומבוארים היטב ע"פ הלכה וע"פ גאוני ירושלים הקדמונים, כידוע, ואין להאריך. ומאידך בדברים שאין בהם חיסרון בהלכה, אין שום חשש, וכן לחומרא אם נוהג כן בצנעא שפיר דמי, שאע"פ שמבואר בפ' הנ"ל שסופין לנהוג כמותם אף לקולא, מ"מ בצנעא מי שרוצה לצאת גם יד האוסרים מה בכך, ואף בקהילה שמעיקרא נהגו בדבר אחד מי שרוצה לצאת ידי האחרים שפיר דמי.

133. מנהג זה הובא בכל בו [סימן נח] ע"פ הגמרא בשבת (קכ"ט): שבערב שבעות יצא רוח ששמו טבוח, אם ח"ו לא היו מקבלים את התורה, עיי"ש, וגזרו על כל ערב יו"ט משום ערב שבעות, וכמש"כ הלבוש (וה"ד במשנ"ב וכה"ח שצד), ויש לבאר הענין, עפ"מ"כ בספרים שדברים שאירעו בזמנים קדמונים, בהגיע אותו הזמן מתעורר אותה ההארה ואותה השפעה גם לאותו זמן [כמבואר בד' רבינו הארי"ל, וכ"כ הרמח"ל בדרך ה', וקדושת לוי ובני יששכר, ועוד]. ויש להוסיף ולבאר, שאף על פי ש"א שבארץ ישראל סתם במקומות ישוב אין שדים ומזיקים [בפסחים ק"ב: מובא כן רק לגבי סוג מסוים, ובחולין ק"ה: מובא כן לגבי מקום שרבים מצויים], אולם בכ"מ מבואר שמצויים, כברכות (ג. ו.) ועוד, וכן בס"ח ועוד בסה"ק, ורק במקום שרבים מצויים אינו כן - ולכן אין להקל בכל פרטים אלו בבתי חולים וכדו' אף שמצויים שם אחרים, ומ"מ אף את"ל שאינם מצויים, מ"מ החשש הוא מפני ההשפעה שנגרמת בזה, ואיתרע מזליהו של אותם הימים גם אם לא מחמת המזיק, אלא מחמת זה שהשטן מקטרט בשעת הסכנה, ובימים זה איתרע מזליהו, ולא זו בלבד שאסרו הקזה בערב שבעות אלא הוסיפו "גזירה" על שאר עיי"ט, הרי דחמיר להו טובא.

[ויש להוסיף עוד דאע"פ שמצאנו שבוה"ז נחלשו כוחות הטומאה וכדו', וכמש"כ בכמה ראשונים גבי רור' שחרי"ת, וכן ידוע בשם הגר"א, עיי'ן הליכ"ש, וכ"כ בתפא"י למשניות בסנהדרין פ"ו מ"ז בשם מהר"י אלגאזי שעתה שקרוב לאחרית הימים ויתפשט אור האלוקים על כל בשר, יבטלו כוחות הטומאה וכו' עיי"ש, וכ"כ בזה"ז, וע"ע במילואים לספר אוצה"פ ח"א, אך בכל הפ' לא שמענו כן, וכמו שלא שמענו גם לבטל את החשש המוזכר בימי בין המצרים בסו"ס תקנא, ובלא"ה נמי יש לחלק בין רוחות טומאה לנידוד, ועי"ל, ואכמ"ל].

134. הנה מנהג זה הובא בכל בו בשם רבינו מאיר, וכן כתב מהרי"ו שאין להקיז, וה"ד בד"מ [כאן סוה"ס] ושכן המנהג, וע"ע בדברי המהר"י מברונא [סימן ק"ח] שכתב שהעיד לפניו מהר"א איוק הלוי על מהרי"ו שפעם אחת הוכיח בחורים שהקיזו בער"ש שלפני שבעות, משם המהרי"ל, ולא אשגחו ביה, ונסתכנו, ואמר תיתי להו דעברו ע"ד המהרי"ל, ע"כ [ומיהו נלע"ד דאין זה אלא משום דיצא מפומיה דמהרי"ו, אך אין זה עיקר החמיר בזה משום אותו מעשה], ה"ד בכה"ח צו, וכ"פ הרמ"א [סו"ס תס"ח], וכ"כ הרבה אח' ה"ד במשנ"ב וכה"ח כאן, כיעיין.

אולם הנה השו"ע לא הזכיר דבר זה [וגם הרמב"ם, אך זה ודאי אינו ראיא, כידוע מדרכו בקודש של הרמב"ם, ועיין להגר"א ביו"ד סי' קעט], אך גם מהשו"ע אין כ"כ ראיא, שאין דרכו להביא כ"כ הרבה מענינים שלא ברורים בהלכה, כמו שלא הזכיר ענין התקופה בסימן תנה וביו"ד קטז, וכהנה. וע"ע בד"מ (שם) שהביא מרבינו פרץ שכתב על עני"ז, דכיון דדשו בה רבים שומר פתאים ה', וכ"כ הפר"ח ה"ד בכה"ח (אות צט), אך כתב הכה"ח שמדברי הפ' משמע שאין להקל [וע"ע לעיל מיניה אות צח שהביא בזה משם היפה ללב, עיי"ש, אך גם הי"ל דרכו להביא הרבה ענינים כדרכי אביו הגאון הגר"ח פ. כידוע]. והנה בשו"ת צ"ץ אליעזר (ח"י"ב סימן מו) כתב שאכן לבני ספרד יש להקל טפי, עיי"ש. וגם נראה לצרף סברת האח' המקילים האידנא אם לא בהקזה של זמנם [כמובא בכה"ח אות ק], ומ"מ לתכחילה ראוי להזהר

הוא נוהג, וק"ו ממש"כ בהערה הבאה, ודו"ק, והיינו שאם מתערב בקהילה מסוימת הרי הוא מוסיף אליהם, ועיין בזה ביב"א ח"י סימן ט, ומאידך בספר אשרי האישי.

129. עפ"ה"א לעיל בהלכה הקודמת בהערה, בד"ה אמנם אם נבלע, ובשו"ת בית אבי ח"ד סי' נד כתב שאם אשכנזי חזר בתשובה ע"י חכמים ספרדים ינהג כמותם, ועי"ל.

130. עיין סימן תסח והאריכו שם האח' טובא, והנה משום איסור לא תתגודדו שהעיר המג"א בסימן תצג כבר העלו האח' דליכא איסור בזה במנהגים, ואכמ"ל, אבל אכתי יש לדון משום הא דפסחים (נד:); ההולך ממקום וכו', ובד' הפו' בסי' תסח, וכבר הזכרנו כ"ז בקצרה לעיל ע"פ ביה"ל ד"ה חומרי, ולהלן יבואר בהרחבה.

מרן הב"י בשו"ת אבקת רוחל (סימן לב) כתב בדין הנהגים כהרמב"ם כקולותיו ובחומרותיו [כמו שמצוי אצל התימנים, עכ"פ בחלקם, ועכ"פ בדברים מסוימים], שאין לכופם לשנות מנהגם כשאר הראשונים, ואפילו אם רבו באותה העיר הקהילות הנוהגות כשאר הראשונים, כיון שה"ז כשני בתי דינים, שכל אחד נוהג כעצמו, וכ"כ מהר"ד בתשו' (בית יג, יד) שכן מנהג סאלוניקי, וכ"כ המהרש"ד יו"ד [סימן מ, מב] בשם גדולי עולם. וביאר, דלא אמרו נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם, אלא רק ביחידים שבאו לשם, אבל כשהם קהל בפ"ע נוהגים כמנהגיהם, וכ"כ מהרי"ב [ח"ג סי"ד], וכ"כ עוד רבים באח' כמובא בשו"ת אהלי תם סי' קסח קסט, וכ"כ בפנים מאירות ובגינת ורדים, ה"ד בכה"ח סי' תסח אות סה, וכ"כ בכנה"ג ביו"ד סי' סד ובסי' לט בשם מהרי"ט ועוד גדולים, וה"ד בארץ חיים סתהון בכללים אות כד, וכ"כ במשנ"ב סי' תסח ס"ד בביה"ל ד"ה וחומרי, וכן בכה"ח שם בכ"מ, ועוד באח'.

ואמנם באבקת רוחל (סימן ריב) כתב מרן הב"י לגבי מנהג איסור בטריפות אצל האשכנזים, שא"צ להמשיך במנהגם כשנתבטלו במקום אחר, שנתבטלו שם אצל בני הספרדים [ואפילו אם במשך הזמן נתרבו האשכנזים על הספרדים, מ"מ קמא קמא בטלי בין הספרדים], כבר כתב בארץ חיים (שם) דשאני התם שלא נעשו קהל אחד בפני עצמם, ושכ"כ מהר"ש העלר וכו', עיי"ש, וכן הסכים בעיר הקודש והמקדש ח"ג עמוד שלד, דלא כהרב ישמח לב, וכ"כ עוד באח', עיין ביב"א ח"ה יו"ד סי' ג בשם דבר משה תאומים בשם מהר"ש העליר הנ"ל, וכבר מבואר כן בדברי כל הגאונים הנזכרים לעיל, ותול"מ.

ולא זו בלבד, אלא שנראה שחייבים להמשיך לנהוג כמנהגיהם, כיון שהם נחשבים כאילו הם נמצאים במקומם הראשון כאשר יש להם קהילה בפני עצמם, וכמבואר בדברי מהרי"ב שם ובכנה"ג שם בשם הפו' [אמנם בדברי האבקי"ר בסי' ריב יש לדון], וכ"כ הפר"ח סי' תצו וה"ד בר"פ ח"ג סי' כט ועוד רבים.

ויש לבאר, שכפי שנראה מדברי הפו' שקהילה נפרדת היינו שיש להם גם רב מורה הוראה המורה לפי מנהגיהם, וכך הם נוהגים, וזה ידוע בין כל קהילות אשכנזים ספרדים ותימנים, וע"ע להלן.

131. הנה בפ' הנ"ל מבואר שרק אם באו קהל בפני עצמו אז נוהגים כמנהגם, משא"כ ביחידים שנתבטלו בקהל שבאו לשם, אולם י"ל שבזמנינו שיש קשר בין כל מקום בעולם בכל עת ובכל שעה, א"כ גם כשאחד נתערב באיזה מקום עדיין הוא נחשב שייך לקהילתו וכמו שעיינו ראות בקהילות הנ"ל, וכן מבואר בדברי כמה אחרונים, עיין שו"מ תליתאה ח"א סי' רח ודברי מלכיא"ח ח"ה סו"ס ק ואיש מצליח כר ג ח"ב סמ"ד ועוד באח', וכן פשטה הוראה, כידוע.

אמנם אם נבלע בין הקהל שבא לשם, ונעשה כמותם לגמרי, נראה שנתבטל בהם, ויכול לנהוג כמותם בכל דבר, כיון שאין לו קשר למקור עדתו, וכמו שהבאנו לעיל מדברי האח' בכה"ח אות סו עיין שם, וכ"מ באיש מצליח הנ"ל שהוא נידון על שם העתיד שהוא לחזור לקהילה הגדולה, ועכ"פ שייך אליה, אולם כאשר נתבטל לגמרי ונעשה כמותם, ה"ז כהולך למקום שלא ע"ד לחזור, ואמנם לתכחילה נראה שאין עושים כן, וכן דעת כמה גדולים, מ"מ אם נעשה כן משמע שנשאר כמותם, אך יל"ד מדברי שאר האח' דמשמע קצת שלעולם שמו עליו, על שם הקהילה שממנה בא.

וכן מבואר גם בכה"ח (אות מב) בשם הגינור' (שה"ד בברכ"י) שאשכנזים שבאו לגור במצרים ונשתקעו שם, יכולים לנהוג כמו קולות הספרדים, בפסח וכיוצא, ומה שנהגו להחמיר יש להתיר להם [זולת לישא ב' נשים שיש חרם דרגמ"ה, שם. וצ"ל דזה חרם שהוטל עליהם לעולם, וראה בפ' באהע"ז סו"ס"א שדנו בזה, ואכמ"ל]. והוסיף מהגינור' שבירושת"ו אינו כן,

119. דזה ק"ו מדין קהילה שנחרבה הנ"ל, שהכל תלוי באנשים ולא בגוף המקום, ופשוט.

120. הנה נראה שכאן אין זה תלוי במנין וכו', כדין הקהילה הנז' לעיל, שאין זה דין "קהילה", אלא נידון על התחשבות במנהג המקום, כאשר מצד אחד אין להם מנין, רק כמה אחדים, ושאר המתפללים מעדה אחרת, וזולתם אין להם כלום, והרי הם כבית כנסת חרב, ומאידך יש כאן כמה מהמתפללים הקודמים, ובפרט כשהם מאלה שישו את בית הכנסת, ויש כאן שאלה של חזקה הנוגעת לענינים של חושן משפט, עיין בחו"מ הל' חזקה קרקעות ובפ' שם, אך אפשר דכיון שאין זה ממש רכוש פרטי, א"כ אכתי הוי כקהילה שנחרבה, שהחשדים יכולים לנהוג כרצונם. והדבר תלוי עוד אם לפי הנראה עשוי להתחדש המקום שנית כפי שהיה נהוג ע"י אחרים, או שאפסו סיכוייו, כמו שמצוי כיום בכ"מ בערי השדה, כידוע. והנה אם יש הסכמה ברורה שפיר דמי, הלא"ה יש להציע הדברים לפני גדולי תורה, ועיין בזה באגר"מ חיו"ד ח"א ספ"א ובחאהע"ז ח"א סנ"ט וח"ב סט"ו.

121. החיד"א בשם הגדולים בשם מהראנ"ח בתשו' ושאר אחרונים, וה"ד בכה"ח כאן (אות נ), וכ"כ עוד רבים באח' והגר"ח בכ"ד ויב"א בכ"ד, כידוע. וע"ע בכה"ח להלן אות נח-נט מש"כ עוד בזה.

122. שה"ג בכה"ח (שם), וע"ע שם בדיני קים לי, וק"ק שלא ציין הכה"ח לדבריו דלעיל בסימן תלו (אות יא והלאה) שהאריך בכי"כ פרטים בדין קים לי, ושם מבואר שרוב ככל המקומות אין או' קים לי, והיינו בארץ ישראל, וארץ מצרים וגליליותיה, וכן מנהג בגדד ואגפיה (שם אות יא), וכן ערי הודו ופרס (שם אות יב), הגם שיש חולקים (שם אות יא), ואכן בטורקיה נהגו לומר קים לי (שה"ג בכה"ח כאן בסי' תסח), וע"ע בכה"ח בסימן תלו (אות יד) שאם הנתבע ממקום שאומרים קים לי, אף שהנתבע מא"י, יכול הנתבע לומר קים לי, עיי"ש, וע"ע בברכ"י בחו"מ סי' כה, ועוד באח' שהאריכו בכ"ז, ואכמ"ל.

123. עיין כה"ח (אות נח) שכתב כן בשם מהרי"ט ממנהג ירושת"ו, וכן הגר"ח ממנהג בכל ועוד, וכן נהגו בכמה מקומות בארצות המערב, כידוע, אך יש מקומות שנהגו להקל כידוע באח', ומ"מ לתכחילה בודאי שנוהרים טפי לכו"ע לעשות על הצד הטוב ביותר, ובכלל זה גיטין וקידושין ויבום וחליצה, ועוד הוסיף שם בסופו בשם חוקי חיים דגם ענין המקואות חשיב איסור ערוה להציל מכת, עיי"ש.

ולפי דבריו יצא איפוא שגם כל הלכות נדה הם בכלל זה, וכגון ימי המתנה וכדו' המוזכרים ביו"ד סו"ס קצו, אולם שאר דיני הרחקות, וכן דיני כתמים דרבנן ושאר פרטים י"ל שאינו בכלל זה, וכן חציצות המבוארות ביו"ד סי' קצח הרי הם רק במיעוט הגוף ואינו אלא דרבנן, אך י"ל שכיון שהכל בלתי נדנה חמיר טפי, וכמו גם בהרבה עניני גיטין וקידושין שהם רק מדרבנן, ומצאנו כהנה בכ"ד.

ואעיקרא יש לציין דמש"כ שמקואות איסור ערוה מפי שיש בו ענין כרת, הנה מקואות שאני, שכתבו בהם הפו' שנהגו להחמיר לתכחילה בכל השיטות, מפני כמה סיבות, וכמשנ"ת בהל' מקואות, ובאיסור נדה האריכו באח' בגדר האיסור, עיין אתון דאו' וטה"ב ושא"א, ואכמ"ל. ויש מקומות שנהגו להחמיר לתכחילה נגד מרן גם באיסור והיתר, והוא בכלל המבואר להלן בסמוך שכל מקום כמנהגו, ויש בזה עוד פרטים בכללי ההוראה, ואכמ"ל.

124. מרן הב"י בהקדמתו כתב שכל דבריו הם מעיקר הדין, אבל אם בקצת ארצות נהגו להחמיר באיזה דברים, אסור להקל, וכחאי גוונא כתב עוד הב"י בכ"מ [שכנראה חשש שיש שם מנהג להיפך, והוצרך לחזור ע"ז], וכמובא בכה"ח [כאן אות נט], וזה בין לחומרא ובין לקולא, וכמבואר בב"י שם, וכ"כ בהדיא השו"ג והגר"ח בר"פ ועו"א שהביא בכה"ח הנ"ל.

והנה אלה שהחמירו בעניני ערוה ואו"ה וכו', הם ג"כ בכלל מנהג נגד מרן, ולא שנה, ואמנם י"א שזה רק במנהג קדמון שהיה קודם הוראות השו"ע, אולם יש אומרים שגם מנהג מאוחר מתחשבים בו, וכ"כ כמה אח', ובמק"א נת', ואכמ"ל.

125. כ"כ החיד"א בכ"מ, וכ"כ הגר"ח פלאגי בכ"מ ופתה"ד ועוד, ה"ד בכה"ח [כאן אות נו].

126. פנים מאירות ח"ב סי' קכ, הובא בכה"ח הנ"ל.

127. כנ"ל בהלכה הקודמת.

128. כן הוראת כמה גדולים ז"ל, ומן הסתם יש לו לנהוג כפי שירצה, אך מאחר וחזינו ש"א שעדיף לנהוג כמנהג ירושת"ו, והבינו כן בדברי האבקת רוחל, ועי"ל, על כן י"א שעדיף לנהוג כהשו"ע שהוא מרא דארעא דישאל כמש"כ כמה אח', ויש לדון עוד בזה עפ"ה"א לעיל שתלוי באיזה קהילה



ל"ב. ערב יום טוב, היינו ביום מעלות השחר, אבל בלילה מותר¹³⁵, מלבד הושענא רבא, שיש לחוש גם בלילה¹³⁶.
ל"ג. ובכלל ערב יום טוב: ערב שבועות, ערב פסח, ערב סוכות, ערב שמיני עצרת, ואפשר גם בערב ר"ה וערב כיפור, אבל ערב שביעי של פסח מותר¹³⁷.

ודע, שבערב שבועות יש לחוש ולהחמיר יותר משאר ערבי ימים טובים¹³⁸.

ל"ד. ואם חל שבועות ביום ראשון וביום שני, יש שאסרו להקזיז גם בערב שבת שלפני כן, כמו ערב יום טוב, ואינו מוכרח¹³⁹.

ל"ה. כל האמור בהקזה משום בריאות, אבל משום סכנת חולי מותר, ולא דווקא סכנה ברורה, אלא אפילו בחשש כל שהוא מותר, וראה בהערה¹⁴⁰.

ל"ו. תרומת דם, אסורה כדין הקזה¹⁴¹. אלא אם כן במקרה של סכנה להצלת חבירו וכדומה¹⁴².

ובדיקת דם יש להקל, אם יש איזה צורך בכך באותו היום¹⁴³.

ל"ז. ניתוחים, אין לתכנן אותם מראש לערב יום טוב, אלא אם כן אם יש חשש סכנה, ויש מקילים ביותר מזה, אם יש צורך חשוב, ולפי הענין¹⁴⁴.

וכן ניתוח קיסרי לילודת, דינו כנוצר, וראה בהערה¹⁴⁵.

סימן תסט איסור הזכרת פסח על הבשר

א. אסור לומר על בשר "בשר זה לפסח", לפי שנראה שהקדישו אותו לקרבן פסח, ונמצא כאוכל קדשים בחוץ, שהוא איסור כרת¹⁴⁶. ובדיעבד אם אמר כן, מותר לאוכלו¹⁴⁷.

ב. איסור זה הוא על כל בהמה, בין חיה ובין שחוטתה, בין שלימה בין חתיכה¹⁴⁸.

ג. איסור זה הוא גם בגדי וטלה, וגם בכל בהמה בין דקה ובין בגסה¹⁴⁹. אבל עופות ודגים משמע בשו"ע שמוותר, והאחרונים החמירו גם בעופות, ויש מחמירים עוד גם בדגים¹⁵⁰.

חיטים מותר לומר הרי הם לפסח¹⁵¹. ובשאר מאכלים וחפצים מותר¹⁵².

ד. איסור זה הוא בין בקניה בין בשחיטה בין במליחה ובין בצליה או בישול, ועיין בהערה¹⁵³.

ה. איסור זה אינו אלא רק אם הבשר שלו או בשותפות, אבל אם אין לו חלק בזה אין להחמיר, מפני שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו¹⁵⁴. אבל אסור לומר לחבירו קח כסף וקנה לי בהם בשר לפסח¹⁵⁵.

ו. אשה מותרת לומר בשר זה לפסח, כיון שהבשר שייך לבעלה, ומכל מקום למעשה יש להזהר¹⁵⁶.

ז. מן האמור יש להזהר בקניות והכנות לפסח, שלא יאמר על בשר "בשר זה לפסח" וכדומה, אלא יאמר בשר זה ליום טוב, וכדומה¹⁵⁷.

ויש להזהר בזה בכל ימות השנה כשעושה הכנות לפסח¹⁵⁸.

ח. אסור לצלות גדי שלם על ראשו וקרבו וכרעיו בערב פסח אחר חצות או בליל פסח, ואפילו כשאינו מפרש שהוא לפסח, ואפילו אם אין כוונתו לאוכלו בפסח, אסור לעשות כן¹⁵⁹.

ומכל מקום בדיעבד אינו נאסר באכילה ולא בהנאה¹⁶⁰. אבל מכל מקום בליל הסדר אסור לאכול גדי שלם, אפילו אם צלו אותו כמה ימים לפני פסח, וכמו שיבאר להלן סימן תעו¹⁶¹.

ט. לא יאמר אדם כמה טורח הוא פסח¹⁶². והעולם נהגו להקל בזה, מפני שאין כוונתם על המצוה אלא על טורח ההקפדה והזהירות בחומרות יתירות¹⁶³.

סימן תע תענית בכורות

א. הבכורות מתענים בערב פסח, זכר לנס שניצלו בכורות ישראל במצרים במכת בכורות¹⁶⁴. ודין זה אינו אלא מנהג, ובספק יש להקל¹⁶⁵.

דמילתא הזכירו דוגמאות שצריך להזהר, וגם בסברא הוא מובן, שהרי אכתי יבואו לחשוד אותו, אלא שלשון המשנ"ב משמע טפי שבא לחדש כאמור שדווקא זמנים אלו אסורים.

154. כה"ח ב"ש הגר"ז, אמנם בכה"ח להלן יד הביא מתשו' שיבת ציון סכ"ח שהחמיר נעזר שאמור זה יהיה קרבן פסח, למרות שלא היה לא של ולא של אביו, והצריכו להשאיל ולמכור וכו', עיי"ש. אך שם החומרא מפני שהזכיר להדיא קרבן, איברא שגם זה חידוש לאסור דבר שאינו שלו, ואולי למגדר מילתא.

155. אח' בשם ירושלמי, ה"ד במשנ"ב וכה"ח.

156. הנה עפיה"א לעיל שאם אינו שרי, א"כ ה"נ אין איסור, שהרי שייך לבעלה ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ואמנם יכולה להקדיש בדבר מועט כמש"כ בהל' צדקה, אך כ"ז כשבאמת יש תועלת בצדקה, משא"כ כאן שהוא איסור לשוא.

אלא שעדיין נראה שיש לאסור, שמא יש לה חלק או שותפות בזה, והרי היא בכלל האיסור, והרי מצוי בנשים שמפרנסות את ביתם, ולפי הרבה פו' ה"ז שלהם וכמש"כ בפת"ש באהע"ז, וא"נ דמ"מ הוא נותן לה וה"ז כמו מנה שלה, ונחשב כשותפות בבשר, וע"ע בלשון השיבת ציון שבכה"ח אות יד שהדגיש שלא היה הבשר שלו ולא של אביו, ומשמע שאם היה של אביו ג"כ יש בזה חשש, ועוד שהרי מ"מ המראית עין קיימת באשה שעושה לביתה ואשתו כגופו.

157. שו"ע, ויש עוד אופנים המותרים: א. אם יאמר בשר זה "על" פסח (משנ"ב ב"ו וכה"ח ז). ב. אם ידקדק בלשון המדוברת שרגילים להבדיל בין פסח בצירי לסגול (שם ושם).

158. כ"כ בדעת" יו"ד ס"ה סו"ס י"ג ואפילו אחר פסח מיד, וזה מצוי באותם העוסקים בשחיטה ושיווק בשר לחגים, שאף שזה מזמן רב קודם לכן אסור, ואמנם י"ל שכיון שהם עשויים למכור, ה"ז כמו בשר של חבירו, שהם כלולים על מנת למכור, אולם ז"א, דמ"מ בדין זה שלהם כעת, וצריכים להזהר, ואף שהם אינם אוכלים, מ"מ יש חשד שהם כמחלקים ומוכרים לאחרים בשר קדשים, ואף שאינו באיסור כרת, אלא חשד שמכשילים אחרים, הרי גם זה אסור בלפני עור.

159. רמ"א, וכביאור האח' במשנ"ב וכה"ח ט, י, שהאיסור הוא בעשייה עצמה.

160. כה"ח ט בשם האח'.

161. וע"ע בכה"ח כאן ט.

162. ירושלמי הובא ברוקח (סימן רפג) רשע מה הוא אומר וכו'.

163. אח' ה"ד בכה"ח סוה"ס, ומשמע שכשאינו חומרות יתירות אין לומר כן, כגון בניקוי הבית וכדו', ולכן יש להזהר מפני שהכל הוא עיסוק בעניני החמץ, ועשוי לבא לידי איסור זה לולואל במצוה.

164. במסכת סופרים (פכ"א ה"ג) איתא אין מתענים בחודש ניסן אלא הבכורות בערב פסח, ע"כ. אבל בירושלמי (ר"פ ערבי פסחים) מבואר שגם בכור מותר, שאמרו שם שר' יונה היה בכור ואכל, וגם רבי שהיה מתענה לא מפני שהיה בכור התענה, אלא מפני שהיה אסניס, ע"כ. ומשמע שא"צ להתענות. ואכן הראב"ה (סו"ס תקכ"ה) כתב שהירושלמי חולק על מ"ס, וכ"ה ברוקח ס' ער מדברי הירושלמי, ושכלי הלקט ועוד. אך הדבר תלוי בגירסאות הראשונים, שכן הרמב"ן והר"ן גרסו שר' יונה לא אכל וכו', ושיזה מתאים לדברי מסכת סופרים, וכ"כ המאירי שהירושלמי כמסכת סופרים [ושכן המנהג בקצת מקומות באשכנז וצרפת, ואין לזה סרך הכרח כלל], ע"כ. ובאו"א ראה בנימוק"י בפסחים (ג), ובאו"א ברא"ש פ' ער"פ (שם אות יט) כתב ללמוד על כל המנהג גם מעצם שהובא צד כזה בירושלמי, עיי"ש. ועמדו בזה הקרבן נתנאל ועוד באח', ועכ"פ הנה אף בדברי הרבה הראשונים משמע שאינו מנהג מוחלט בכל המקומות אלא כל מקום לפי מקומו, ולכל מקום יש סמך במנהגם, ואין לשנות. ולמעשה המנהג פשוט להתענות, וכמו שפסק השו"ע (ר"ס תע) ושאר פו', וע"ע כה"ח אות טו.

ויש לדקדק בענין זה:

[א. הרי מה שהבכורות ישראל לא נענשו אין זה נס, אלא הנס הוא מה

143. עיין בהערה שלפני הקודמת, שבדבר מועט קיל טפי, וכה"ג בשו"ת רבב"א ח"א שמ, ומ"מ אם א"צ כלל, אין לעשות בכדי.

144. עיין שו"ת צ"א שם מש"כ בזה, והנהגה פעמים שלולא התור הזה יצטרך להמתין הרבה, והוא סבל גדול, שאז יש מקום להקל, ובפרט בשאר ערבי ימים טובים, אבל בערב שבועות יש להשתדל ביותר שלא לבא לידי כך כלל, זולת בחשש סכנה, כמו שכתבנו לעיל שבחשש סכנה שרי.

145. יש לציין שבכלל היה ראוי להמנע מניתוח או לידה בניתוח קיסרי לפני יום טוב, משום חילול יום טוב, כמו שדוחים מילה שאינה בזמנה להרבה פו', אלא שלצורך מצוה כתבו הפו' שמוותר וכמו שהבאנו כל זה בסימן רמח, ובפרט בערב יום טוב שאין ציווי של זכור ושמור, הגם שהפו' אסרו במילה, ואכמ"ל. [ואגב, בעצם עשיית ניתוח קיסרי, יש לדעת שהוא רק במקרה של חשש פיקו"ן כל שהוא כהוראת הרופאים, ולא בכדי, ראה משנ"ת ביוסף טוהר ס' קצד].

146. שו"ע (סימן תסט), וכפי ביאור המג"א והאח' שהקדישו לדמי קרבן פסח.

147. עיין במשנ"ב (סק"א, ושעה"צ א) בשם הרבה אח' שמוותר בדיעבד, ושכן הביא בברכ"י בשם הראשונים, וכ"ה בכה"ח (אות א), ודלא כהמחמירים בזה (שהובאו בשעה"צ וכה"ח שם), ואפילו בגדי וטלה אין להחמיר, וע"ע כה"ח שם שהוסיף שהרי גם אין פיו וליבו שוים וכו'.

אמנם יש אופנים שהדבר חמור יותר, כגון: בכה"ח (אות יג) הביא כמה אח' שחששו לאסור לכתחילה עכ"פ ביום ראשון או כשאין הפסד, עיי"ש, אך שם הזכיר ל"קרבן" פסח, וכן בכה"ח (אות יד) הביא מהחת"ס גבי נער שאמר קרבן זה לפסח, וע"ע שם.

והנה מצאנו בסימן תרצד גבי מחצית השקל שהזהירו הפו' לומר "זכר" למחצית השקל ולא מחצית השקל, והיה מי שחשש לאסור בכל אופן עמש"ש, אולם למעשה העיקר שאין בזה חשש כלל, וגם יש לחלק קצת, ואין להאריך.

148. שו"ע שם. והוספנו גם חתיכה, והוא פשוט בפו'.

149. הנה קרבן פסח הוא בגדי וטלה, ובטור ושו"ע אסרו גם בכל שום בהמה, ופירש הב"י בין גדולה ובין קטנה, וכוונתו בין דקה ובין גסה (כמש"כ שו"ג בכה"ח ד), והיינו ששייך בדקה גדי וטלה שראוי לקרבן פסח, ואסר גם כבש ועז, ונוסף גם בהמה גסה.

150. בשו"ע לא הזכיר אלא בהמה, ומשמע שעוף ודגים מותר, וכן דקדק המשנ"ב (סק"ב), אבל הרבה אחרונים החמירו בעופות, ויש עוד אחרונים שהחמירו גם בדגים, והובאו דבריהם במשנ"ב שם וכה"ח (אות ה), והנה מאחר ואין מי שהתיר להדיא, היה מן הראוי לחוש למחמירים לכתחילה, גם לבני ספרד הנוהגים כהשו"ע. ומיהו בדגים יותר אפשר להקל.

151. שו"ע סוה"ס, דלא דמי לקדשים, וכוונתו לשמור מחימוץ.

152. הנה לכא' היה מקום להתספק בשאר מאכלים כגון ירקות ופירות אם מותר, שהרי לא התירו אלא בחיטים ששייך בהם הסברא שכוונתו לשמור מחימוץ, משא"כ בדברים אלו, ומאידך הרי כל האיסור אינו אלא בבשר, ולכל היותר עופות ודגים, וכו'.

ויש לומר ששאר דברים חוץ מבשר היה פשיטא לכ"ע דשרי, שאינו בכלל "מין" בהמה, (והם כללו גם "מין בשר", והם בעלי חיים, כדמיון הקרבן), ומה שהוצרכו ליתן טעם להתיר חיטים הוא משום דהו"א שגם חיטים שייכים בקרבן על המזבח למנחות וכדו', אבל בשאר דברים אין חשש, וע"ע בנו"כ כאן, וכ"ש שאר חפצים שאין שום חשש לומר שהם לפסח.

אלא שמצאנו בכה"ח (אות ח) שכתב בתו"ד שגם בעיסוק ליבוש פירות בכלל זה, וצ"ע לדבריו איך מיישב מה שכל הפו' אסרו רק בבשר, וכן כל הפו' נתמו להתיר בפירות.

153. הנה במשנ"ב (סק"ד) כתב שיהיה באמירה זו כשקונה או מולח, ובכה"ח (אות ח) הוסיף עוד אופנים כמו שכתבנו בפנים, ויל"ע אם באו להדגיש שדווקא באופנים אלה אסור, בגלל שעושה שום מעשה ועיסוק בבשר [ונמצאנו גם במשניות שיש קרבנות שיש להקדישם בזמן הקניה או העשייה וכו'], אבל סתם כך אין חשש כגון בסיפור דברים, או דילמא אורחא

מהיות טוב, ובפרט בערב שבועות יותר משאר ערבי ימים טובים.

135. אחרונים (ה"ד במשנ"ב לח וכה"ח צו) שבליה מותר, ונראה א"כ שמעלות השחר אסור, וכמו שכתבנו.

136. אחרונים שם. ואמנם י"ד דעיקר הדין של הו"ר הרי הוא נעשה עד חצות, וכמש"כ בזוה"ק ובפו' בס' תרסט, עיי"ש. וא"כ היה לנו לחלק בזה, אכן ז"א פשוט, דאמנם עיקר הדין בחותם החיצון נעשה בחצות, אולם אכתי יש בחינות מסוימות של דין, דמה"ט נהגו להשאר נעורים בליל ערבה, וכמש"ש, ובזוה"ק מבואר עוד שעד שמיני עצרת עוד יש מסירת הפתקים לממונים, ויש עוד ענינים בזה, ואכמ"ל. ואכן זה ברור שהחמירו בהושענא רבא כל היום, ולא דווקא בלילה עד חצות (וכ"מ בכה"ח אות צה מהפ"ו).

ומה שחששו בעצם הדבר, הוא משום שיש כאן בחינה של שטן מקטרג בשעת הסכנה, ויום הדין זה גדר כחאי מילתא.

137. בפו' מבואר שבערב שביעי של פסח אין חשש, שאינו רגל בפני עצמו, אבל בערב שמיני עצרת בכלל החשש, והובא בכה"ח (אות זז), והנה ערב ר"ה וערב יוה"כ לא נזכר בפו', אולם נראה לכא' שהרי הם כרגל בפני עצמו, כדרך שמצאנו באו"ח (סימן תקמה) שמבטלים אבלות כשאר הרגלים, ודו"ק. [ובכה"ח שם סיים בשם הפמ"ג שבערב שבת מותר עיי"ש, וזה פשיטא, וראה בהערה הבאה].

138. כן נראה, דהרי הוא עיקר החשש, והשאר אינו אלא גזירה אטו ערב שבועות, וכה"ג מצאנו בפו' במשנ"ב לח, וכה"ח אות צה משם הפו', כיעו"ש, ולכן הגם שיש אופנים שמקילים בהם וכדלהלן, מ"מ בערב שבועות ראוי לחוש יותר לדברי המחמירים [הגם ש"ל שאחר שחז"ל גזרו, שוב החשש הוא גדול (וכעין מש"כ להלן בהערה הבאה, אולם ז"א כלל, דבואדי אינו אלא גזירה ותו לא].

139. בכה"ח (אות צח) הביא מתשו' מהר"ב בשם מהר"ל שאסר באופן כזה, עיי"ש. אולם מדברי שאר הפו' שלא כתבו כן נראה דלא ס"ל, והבו דלא לוסף עלה, ומה שאירע שם מעשה שנסתכנו, נראה שהוא הואיל ויצא מפומיה דמהר"ו בשם מהר"ל, אבל לקושטא דמילתא אין להחמיר כולי האי.

140. הנה כמה אח' כתבו להתיר בחולה שיש בו סכנה, כמש"כ המשנ"ב סק"ח דשומר פתאים ה', וכן הביא הכה"ח (אות ק), עיין שם. והוסיף בשם הפמ"ג שאפילו בספק פיקוח נפש מותר, עיי"ש. [ואגב יש לבאר בעני"ז דשומר פתאים ה', דהלא כ"ז נא' למי שהוא פתי ולא יודע מהדבר, אולם מי שידוע לכא' צריך להזהר בבחי' כל דקפיד קפדין בהדיה וכמש"כ בפ' ער"פ, אולם ז"א, דמאחר שרוב העולם אין מקפידים, אזי יש קצת קולא גם לידועים, דבכה"ג ה"ז כביכול שיש הקלה משמיה בדבר זה, ולכן אף שבעלמא מי שידוע צריך להזהר טפי, מ"מ בנידו"ד שיש הכרח מפני הסכנה אין לחוש כלל].

ויש להעיר, דהנה אם הוא חשש פיקוח נפש כאותם הגדרות של פיקוח נפש לחילול שבת המבואר בסימן שכה-שכז וכדו', הא פשיטא דשרי, וע"ע בדברינו בס' שכתב בענין ניתוח לחולה להאריך לו חיים, כשיש חשש שיגרום לו סכנה מיידית, דשרי בד"כ, וכ"ש כאן שזו סכנה סגולית דפשיטא דשרי, ובכן לא הבנתי מה כל החרדה הזו, עד שהוצרכו לומר דשומר פתאים ה', ואי לאו הכי וכי היו אוסרים הקזה, שאינו אלא דבר סגולי, ומה גם שבכלל אינו מוסכם לכ"ע להחמיר בכ"ז, וכמו שהבאנו לעיל.

ולכן נראה שאין המדובר בחשש סכנה גמור, כאותם גדרים שהתירו בהם חילול שבת לצורך פיקוח נפש, אלא אפילו בחשש רחוק יותר, ואף בסכנת חולי שאיב"ס יש מקום לדון לפי הענין, אם יש צורך חשוב, ומיהו בהקזה יש יותר להחמיר, ובשאר טיפולים יש יותר להקל.

141. עיין משנ"ב וכה"ח אות צה בענין עשיית כוסות רוח, שמהר"ו אוסר ומהר"ל מתיר [חוץ מהושענא רבא שהוא יום דין], והצד להתיר אפשר מפני שהוא מועט ולא מחליש, וכה"ג גר"ז ס"כג, אולם בערוה"ש ס"ג ביאר באו"א. אולם כ"ז בדבר מועט, אולם בתרומת דם נראה שהוא מרובה ומחליש, ואסור כמו הקזה, וכ"כ צ"א שם.

142. פשוט כנ"ל בהלכה הקודמת.

מי הם החייבים בתענית בכורות

ב'. כל בכור, בין בכור לאביו ובין בכור לאמו, חייב להתענות¹⁶⁶. אבל מי שאינו בכור, אפילו שהוא גדול הבית פטור¹⁶⁷.

גם כהנים ולויים חייבים בתענית. ואפילו אם היו רק בכורים מאם¹⁶⁸.

נקבות בכורות, נחלקו הפוסקים אם מתענות, ולמעשה יש להקל, אלא אם כן המנהג ברור להתענות¹⁶⁹. קטן, יבואר להלן בסעיף ב.

הנולד אחר נפלים, חייב¹⁷⁰. ודווקא אחר נפל ודאי, אבל בספק כגון שנולד לאחר תשעה חדשים ומת תוך שלושים, הבא אחריו פטור¹⁷¹, ועיין בהערה¹⁷².

יוצא דופן [הנולד בנינוח קיסרי], הרי זה ספק, ולהלכה יש להקל¹⁷³. והבן הנולד אחריו בודאי פטור¹⁷⁴. גר צדק יש להקל¹⁷⁵.

חתן בשבעת ימי המשתה, פטור¹⁷⁶. וכן המשתתפים בסעודת מצוה, וכמו שיבואר להלן.

החש בראשו או כואב עיניו, פטור, כשאר צומות¹⁷⁷.

וכן אדם חלש ומי שקשה לו התענית, אף שאינו חולה, מוטב שלא יתענה, כדי שיוכל לקיים מצוות ליל הסדר כדן¹⁷⁸. ועיין בהערה.

ודע, שבאופנים שהדבר שנוי במחלוקת, מהיות טוב ללכת ולשמוע סיום מסכת וכדומה¹⁷⁹.

ג'. קטן שהוא בכור, אינו מתענה עד גיל בר מצוה¹⁸⁰.

ויש אומרים שהאב מתענה במקום בנו הקטן, ואם האב גם כן בכור, האם מתענה עבור בנה¹⁸¹. ויש אומרים שאם האב מתענה האם אינה צריכה להתענות, משום שתענית האב עולה גם לבן¹⁸², ויש אומרים שאין האב והאם מתענים כלל עבור בנם, ושכן המנהג¹⁸³, ומן הראוי להשתתף בסעודת סיום ולצאת מכל חשש¹⁸⁴. ואם האם התענתה פעם אחת, שוב אין לה לבטל מנהגה אלא אם כן בהתרת נדרים, או אם מתחילה קיבלה עליה בלא נדר, ועיין בהערה¹⁸⁵.

ובכור קטן פחות משלושים יום, אין ההורים צריכים להתענות כלל, ויש מהדרים גם בזה לשמוע סיום מסכת¹⁸⁶. ומעוברת בבכור לכו"ע א"צ לחוש¹⁸⁷.

הנהגת יום התענית

ד'. תענית בכורות יש להשלים מעלות השחר עד צאת הכוכבים¹⁸⁸. ויש להזהר שלא יטעמו הבכורות ואפילו מים, מעלות השחר עד שיטעמו את הסיום¹⁸⁹.

וכשמתפללים אומרים ענו בשומע תפלה, וגם אם יש עשרה יאמר החזן ענו בשומע תפלה, ויותר טוב לכתחילה שלא יהיה הבכור שליח ציבור¹⁹⁰, וכן אין אומרים "ויחל" אפילו יש עשרה בכורות¹⁹¹. [וכל זה כאשר מתענים ודעתם להשלים התענית. אולם כיום שדעתם לפטור בסיום מסכת, אין אומרים ענו ולא שום מנהגי תענית].

ה'. אם חל ערב פסח בשבת, לדעת השו"ע אין מתענים כלל, ולדעת הרמ"א מתענים ביום חמישי, ויש גם מבני ספרד הנוהגים להתענות ביום חמישי, וכל מקום יעשו כמנהגם¹⁹². ומכל מקום בערב שבת אין להתענות¹⁹³.

שלא יתענה, מ"מ צ"ע, דשמא החיוב על שתיהם, וכל שאין כאן תענית לא יצאו י"ח, וצ"ע.

182. מהרי"ל ומט"מ (ה"ד במשנ"ב וכה"ח), אבל האב כשאינו בכור יתענה על בנו, ואם האב אינו מתענה לא יזוהו סיבה תענה האם כנ"ל.

183. עיין סידור יעב"ץ וערוה"ש ועוד באח".

184. לצאת דעת המחמירים בזה, ומה גם שאף המקילים באח"י שלא לצום עבור הבן הוסיפו שזה גם מפני חולשת הדור, וא"כ כיון שכיום נהגו בקל לפטור בסיום מסכת ראוי לעשות כן, ואם לא מצאו סיום מסכת רשאים להקל.

185. בדן זה יש ב' נדונים ובתרווייהו החמיר המשנ"ב סוסק"ט, וכה"ח אות כה, ושתייהם אינם מוסכמים להלכה:

[א]. בעצם הדבר אם נחשב נדר במה שקיבל עליו בפעם אחת, שדעת רה"פ שזה רק בע"פ א"כ קיבל עליו באותה פעם אחת לנהוג כן לעולם (וכאן אף שזה רק עד גיל י"ג שאז הילד יתענה על עצמו, מ"מ זה לעולם, כי זהו סוג הנדר), ודברים אלה מבוארים בשו"ע יו"ד סימן ריד, ויש בזה עוד פרטים, והמשנ"ב בס"י תקצו סק"ו ביאר כה"ג ועוד, ובמק"א נתבאר.

[ב]. גם אחרי שנהגו כן, האם צריך התרה כדי להתיר בפעם אחת למקרה מיוחד שהוצרכו להקל נחלקו הפו', וכאן מבואר שהחמירו, והמשנ"ב וכה"ח לשיטתם שהחמירו בזה לכתחילה, וכמו שהבאנו בס"י שכה, אך מדינא אפשר להקל במקרה חד פעמי שאינו נחשב שרוצה לבטל את הנדר. והארכנו בזה בתשו' במק"א מד' הב"י סו"ס קסא וכו'.

186. סתמנו כדעת המשנ"ב וכה"ח ועוד באח"י שכתבו לפטור, אך יש שהחמירו גם בזה, ראה בהש"פ עמוד טו טז מדברי הפו' בזה.

187. פשוט דאף אם יש לו ירושה אין לו שם "בכור", ועובר ירך אימו ולא חשיב.

188. מהרי"ל ה"ד במשנ"ב ב וכה"ח ח, דהוי תענית ציבור, ואף אמנם שיש שהקילו עד חצות וכו', עיין בכה"ח שם ובהש"פ, העיקר למעשה כדעת השו"ע ושאר פו' להשלים.

189. זולת אם הבכור הוא עצמו בעל השמחה, ויבואר להלן.

190. משנ"ב וכה"ח ט.

191. ביה"ל להלן ס"י תקסו ס"ב ד"ה ויש.

192. בב"י הביא ממהרי"ל שבאופן כזה מתענים ביום חמישי שלפניו, ולא אמרין הואיל ואידיחי אידחי, ושכ"כ הרוקח, וכ"כ בתרוה"ד ומהרי"ו, אך האגור כתב בשם אביו שהואיל ונדחה ידחה, ע"כ. והנה בשו"ע (ס"ב) הביא ב' דעות אלו בלשון י"א ו"א, וכפי הכללים הידועים הלכה כ"א בתרא וממילא פטורים, ולכאן קשה שהרי רה"פ נקטו שחייב, וי"ל דהואיל והוא אינו אלא מנהג שומעין להקל טפי, וכמו שכתבנו לעיל בהקדמה להל' תענית בכורות, אבל הרמ"א פסק כסברא ראשונה, משום שכן דעת רוב הפוסקים, וכ"כ ערו"א ה"ד בכה"ח כג.

ובני ספרד הגם שנוהגין בעלמא כדעת השו"ע וכפי הכללים, מ"מ בנידו"ד נהגו רבים להתענות ביום חמישי, וכמש"כ הנה"ג בפסח מעובין, וכן בשו"ג מנהג סאלוניקי, ה"ד בכה"ח אות כג, וכ"כ הגאון מוהרמ"ך ובאר משה מנהג ג'רבא, וכבר בן איש חי סו"ס צו כתב להתענות ביום חמישי, וע"ע בספר נתיבי עם. והנה באול"צ עמוד קמד כתב שמעיקר הדין בני ספרד פטורים, אלא שראוי להנהיג סיום מסכת, כדי לזכות את הרבים בדבר שאפשר לעשותו בקל, ורק אם לא שמעו המסכת אפשר להקל לבני ספרד, ובחו"ע עמוד רטו כתב בפשיטות שנוהגים להתענות, וכן כתבו הרבה אחרונים (וק"ק על האול"צ שלא החזיק במנהג כדרכו בקודש, ואולי סבר שזה רק מנהג מקומות מסוימים), ואע"פ שהוא נגד השו"ע לפי הכללים וכנ"ל, כתב שם בתוה"ד עפ"מ ש"כ בשו"ת תעלומות לב ושו"ת ושואל ונשאל ועוד שכאשר דעת רוב הפוסקים כדעה אחרת יש לחוש לאותה דעה לדינא [אף על פי שסתם ויש הלכה כסתם, מ"מ יש לחוש ל"א, וכן ב"א ו"א, אפילו שהלכה כ"א בתרא יש לחוש ל"א קמא], והנה כלל זה כבר כתבנו בס"ד בכמה וכמה מקומות מתחילת הלכות שבת (וכן לאחרונה, בסיון תמו בדין חזור וניעור, ועוד), ובתחילה כתבנו כן מדפנשאי, כפי הנראה מתוך דברי הפוסקים בכ"ד, ושוב מצאנו כו"כ פוסקים המסייעים לזה וכמשנ"ת במכתבים, וכעת חזינו עוד פוסקים שכותבים כעין הכלל שכתבנו שבאופנים כאלה יש להתחשב לפי הענין בדעת שאר פוסקים (וכן אם הוא דאר' או דרבנן, וכאן דמנהגא קיל טפי, ומ"מ י"ל דמתחשבים כן), ומש"כ וי"ל, אפשר

הביא חולק בזה, רק בד"מ הביא שלא נהגו כן, ובשו"ע הביא דין הנשים בלשון יש מי שאומר שמתענה, אולם י"ל שכן דעתו להלכה, ומה שהביא בלשון י"א, הוא מפני שלא מצא לו חבר, וכמו שמצאנו בכ"מ כה"ג שכתבו הפו' שזו הלכה פסוקה למרות שנכתב בלשון י"א, אמנם ז"א כלל מוסכם, עיין בדברינו ביוסף טוהר בפיניחה ג' בענין המבואר ביו"ד ר"ס קצ וקפח, ואמנם כאן היה אפשר לומר דהוי כמו סתם ויש, ואינו כמו י"א בלבד, שהרי בסתם לא כתב כן, אולם הרי לא כתב בהיפך בסתם, ואפשר אפוא שה"א מפרש את הסתם, וכמו שידוע מדברי הבית דוד ועו"א, ה"ד ביוסף טוהר ס' קצ סוס"ט.

ולדינא, הנה הדבר שנוי במנהגים, שיש נהגו להתענות וכמש"כ כה"ח מהרב כנה"ג ושו"ג וז"ל ממנהג מקומם (וע"ע גם בכה"ח סוה"ס שהביא מהגר"ח פ' בחיים לראש דבכור ובכורה שאינם יכולים להתענות יפדו את התענית בממון). אולם הרי הרמ"א כתב שהמנהג שלא להתענות, וכ"כ הח"י וגר"ו, וגם רבותינו חכמי ספרד כהח"ד"א בשמחת הרגל והי"פ והבא"ח ועוד באח"י כתבו להקל, וכמש"כ כ"ז בכה"ח, וכן עיקר.

[אמנם זכורני בימי חרפי שהיו זקנות מתחסדות הבאות לבהכ"ס בערב פסח כדי לשמוע את הסיום בערב פסח, או מבקשות שיתנו להם מן הסיום, וכן ראיתי בהליכ"ש ע' קפ שהיה הגרשז"א מביא לאשתו לטעום מסעודת הסיום, וכ"כ באול"צ פ"ב שאפשר להקל בזה אף למחמירות, וכע"ז מצאנו עוד באח"י שיש נוהגות לשמוע סיום (ואולי זה בנשים שמתענות עבור בנם הבכור), אולם למעשה זו חומרא יתירה, וא"צ כלל].

170. אח"י ה"ד במשנ"ב ב וכה"ח ו [ועיין בגר"ו שאם הוא בכור לאם ואביו יש לו כבר בנים אינו נחשב].

171. אח"י שם.

172. עיין באח"י פ' צו.

173. עיין כה"ח אות ג בשם ח"י שנסתפק בזה, ומסיק שמספק יש להקל.

174. פשוט.

175. עיין שבט הלוי ח"ח ס' קיז שדן בזה, וע"ע גם להגר"ש"א באשרי האישי, ולדינא יש להקל בפשטות.

176. בא"ח, ופשוט, וע"ע שם שמזמין את האחרים וכו', וכ"כ האח"י בכה"ח אות יב.

177. משנ"ב ב וכה"ח ח, ופשוט שיש בו כל הפטורים של שאר צומות, ולא זו בלבד, אלא גם מה שיש מחמירים בשאר צומות יש להקל כאן, כתענית אסתר וכו' [וא"צ לומר שמעוברות ומניקות לא יצומו, אפילו במקום שנהגו לצום (ואפילו בספק יש להקל). וכבר כתבנו שלדינא פטורים מן הצום לגמרי].

178. אח"י, ה"ד במשנ"ב וכה"ח שם. ומ"מ טוב לאכול רק מיני תרגימא ולא פת [ובמיני מזונות נחלקו הפו'], והטוב יותר לשמוע סיום מסכת כנהוג.

ויש לציין בב' ההערות הנ"ל שיש לשים לב שכל זה רק באופן שהתענית בערב פסח, אבל אם הוקדמה ליום ה' אין כ"כ נפ"מ, רק זאת שיש לצרף את סדרת המקילים לגמרי שכיון שנדחה נדחה, ובאלה יש מקום להקל טפי.

179. שבזה יוצא מידי כל ספק, ובקל אפשר לעשות כן, שהוא דבר המצוי בכל מקום, ועיין בהערה הקודמת, וע"ע בכה"ח (סוה"ס) ש"א שבכורים חלושי כח יפדו התענית, עיי"ש. אך לא שמענו כן, ולכל היותר די בשמיעת סיום אם אפשר בנקל.

180. פשוט אפילו בשאר צומות (ואפילו בכיפור דאר' תענית שעות אינו אלא מגיל 10-9), וכן פשוט בכל הפו'.

181. רמ"א ס"ב, ובעיקר הדברים יש להבין מ"ט האב והאם צריכים להתענות, הרי בכל הצומות קטן פטור, ואין ענין שאחר יצום עבורו, אולם בשאר צומות בלא"ה ההורים צמים, וי"ל משום דכאן הטובה שיש בהצלת הבכור שבגללה מתענים שייך גם להורים, וראה מה שכתבנו לעיל בהקדמה להלכות אלו, ודו"ק.

ואם האב מומר או מזולזל בזה ואינו מתענה, י"ל שהאם תתענה אע"פ שבעיקרו שייך התענית לאב, דמ"מ התענית של האב פוטר את האם, ולא שזה חיוב רק על האב, רק לכתחילה אמרו שהאב עדיף, אולם אם האב לא מתענה אין כאן הודאה וזכר לנס, אפשר אפוא שהאם תתענה.

ואם האב חולה ומחמת כן אינו צם, י"ל ג"כ דהאם תתענה, כיון שאינה פטורה, ואמנם יש חילוק מדין מומר הנ"ל, כיון שכאן גם חז"ל מורים לו

שהמצרים מתו, ואילו היהודים כדקיימא קיימא, וי"ל עפ"מ ש"כ בב"ק (ס). דכיון שנתנה רשות למשחית להשחית אינו מבחין בין צדיק לרשע, עיי"ש. ומה שלא כל ישראל היו בכלל הסכנה, מפני שהרשות ניתנה לו על בכורות, ועדיין קשה דכמו"כ נאמר שנתנה לו רשות רק על בכורי מצרים, וי"ל עפ"מ ש"כ במדרש (פ' בשלח) הללו עובדי ע"ז וכו' (וע"ע גם באורחות חיים אות יג), וכיון שכן נדמו גם היהודים ח"ו כגויים, ונמצא שמאחר שניתן לו רשות להרוג בכורות, אז כל מי שמתנהג כגוי היה בחשש זה, ומ"מ כיון שזרע ישראל הם ניצלו, ש"ר בספורנו (פ"י ג טו) שכתב שגם בכורי ישראל היו ראויים ללקות עמהם, על דרך פן תספה בעוון העיר וכו', וזה על דרך מה שכתבנו, ודו"ק. [אכן בעיקר הקושיה נראה שמדרשים חלוקים הם אם הגזירה היתה גם על בכורות ישראל, וכן מוכח בדברי המפרשים עה"ת פ' בא וברש"י מהמכילתא מבואר שלא היה גזירה על ישראל].

[ב]. י"ל הרי בעלמא כשאדם ניצל מנס עושה שמחה, וכמו שמביאים קרבן תודה, וא"כ למה לעשות תענית, אמנם מבואר במפ' שזה זכר לתענית שהבכורות היו מתענים, ועדיין קשה למה הם עצמם התענו, אך בחת"ס פסחים קה. מבאר שבכורי ישראל התענו במצרים בערב פסח, כדי שלא ימותו, וגם כל אב התענה על בנו, ולפ"י ל"ק"מ, והנה כן הקשה באול"צ (פ"י א ב) למה עושים תענית, ותירץ משום משחז"ל שמי שנעשה לו נס מנכין מזכיותיו (שבת לב). ולכן מתענים עיי"ש [ואכן ראינו אצל האבות הקדושים שחרדו מאד מחשש זה שמנכין להם מזכיותיהם, כאברהם אבינו שחשש מכך, עד שנא' לו ב' פל' לך אל תירא אברהם שכרך הרבה מאד, וכן יעקב ר"פ וישלח שחשש שמא נתמעטו זכיותיו], אולם דבריו תמוהים, א'. שהרי ניסים נעשו לכל ישראל שבאותו הדור. ב'. שאם מחמת ניכוי הזכיות, אין זה שייך אלא לאותו הדור שניכו מזכיותיהם ולא לנו. ואת"ל כההיא דברכות (ר"פ הרואה) במי שרואה מקום שנעשו ניסים לאבותינו, א"כ גם פשוטי בני הבכורות של אותו הדור יצטרכו להתענות, ובכלל מי יודע מי הוא מזרעם, ותול"מ, ואגב י"ל שהיא גופא קשיא על כל אלה שעושים שמחה והודיה, למה לא יחששו על ניכוי הזכיות [ומסופר על הגר"ז מבריסק שבא אליו פעם אדם אחד ובישר לו בשמחה שהוא ניצל בנס, והגר"ז נתקף בחרדה לשמחה מה זו עושה, הרי מנכין לו מזכיותיו], אכן נראה שיש בזה גם לשבח וגם לגנאי על דרך מה שאמרו בגמרא (בשבת ג): באדם שנעשה לו נס וכו', ועוד כהנה.

165. הנה בראשונים כתבו בכ"מ שדין זה אינו אלא מנהג [ואף גם זאת אינו מוחלט וכמו שהבאנו בהערה הקודמת שהיו מנהגים שונים, ויש הרבה שחולקים בכלל על כל עיקר הדין הזה, ובודאי שיש לנו לצרף דעתם להקל, ודו"ק]. ומפני זה מצאנו גם שהקילו בכמה ענינים, ועיין כה"ח (אות יג) משם השו"ג שהביא דברי הירושלמי ומרדכי שזו מח' בין האמוראים בירושלמי, ושלכן יש להקל לחולה לקצת וכו'.

וכל שכן שיש להקל בזה בספיקות, שהרי אפילו בדברנן ספיקא לקולא, וכל שכן בספק של מנהג כידוע, וכל שכן שיש ראשונים החולקים על כל עיקר הדין בזה, שבדאי שבכל ספק שהוא יש להקל, וכן מבואר בכה"ח אות ג ואות ו-ז שיש להקל בכל ספק (וע"ע בכה"ח אות ח בלשון העולת שמואל שאין להחמיר בדבר שאין לו עיקר בתלמוד וכו', וע"ע שם), וכל שכן לאור האמור לעיל דפשיטא שבכל ספק לקולא.

ומיהו כיון שכיום אפשר לצאת בקל מן הספק ע"י שמיעת סיום מסכת וכדו', ראוי לעשות כן, ותע"ב.

166. טושו"ע ס"א. מפני שמכת בכורות היתה גם בבכור לאב וגם בבכור לאם (טור), וא"מ מפני שהוא בכור לנחלה או לפטר רחם לפדיון (ח"י).

167. טור ה"ד במשנ"ב סק"ב, וכה"ח (אות ד) בשם ערו"א. וע"ע שם מה שסיים. ולמעשה יש להקל, וע"ע כה"ח (בסוה"ס אות לו) בשם אורחות יושר דמה שיש נוהגים שגדול הבית מתענה, ראוי לבטל המנהג בזה"ו שירדה חולשה לעולם וכו'.

168. מהרי"ל וערו"א, ה"ד במשנ"ב ב וכה"ח ה [ועיין בדע"ת בשם יוסף דעת שכתב לפטור, אולם העיר עליו המהרש"ם שלא ראה את המהרי"ל, ואין סיבה לפטור].

169. הנה מדרשים חלוקים בזה, דבשמו"ר (פ"ח ג) איתא שגם הנקבות היו בכלל המכה, חוץ מבתיה בת פרעה, אולם בשמו"ר (פט"ו ס"ב) משמע שפטור (וע"ע כה"ח ח"י).

והנה בב"י הביא תשובה אשכנזית בשם אגודה שחיבות להתענות, ולא



וכאשר מתענה בליל שיש, וצריך לבדוק חמץ וקשה עליו לבדוק כשהוא מעונה, יכול לטעום מעט¹⁹⁴.
 ו. ערב פסח שחל בערב שבת, מתענים בו ביום ומשלימים עד ליל שבת בצאת הכוכבים¹⁹⁵. והנה מה טוב לשמוע סיום מסכת כנהוג ולהפטר¹⁹⁶.

ז. בכור ששכח להתענות ולא השתתף בסעודת מצוה, אזי: אם אכל פחות מכזית ושתה פחות מרביעית, ימשיך להתענות¹⁹⁷. ואם אכל כזית או שתה רביעית, נתבטל ממנו התענית באותו יום, אך יש אומרים שיפרע ביום אחר¹⁹⁸. אמנם אם היה צריך להתענות עבור בנו, לכל הדעות אין צריך לפרוע ביום אחר, וכן הדין בתענית דחוי¹⁹⁹.

סעודת מצוה הפוטרת מתענית בכורות

ח. אם יש סעודת מצוה, נהגו הבכורות לאכול בהם, ושוב אינם צריכים להתענות באותו יום²⁰⁰, וגם אינם צריכים לפרוע את התענית ביום אחר²⁰¹.

דוגמאות לסעודת מצוה:

א. ברית מילה²⁰², ואפילו כשאינו בזמנו²⁰³.

ב. פדיון הבן²⁰⁴, ואפילו כשאינו בזמנו²⁰⁵.
 ג. בר מצוה²⁰⁶, רק אם הוא בזמנו²⁰⁷.
 ד. סעודת חתן, בשבעת ימי המשתה שלו²⁰⁸.
 ה. סיום מסכת²⁰⁹, וכמו שיבוארו להלן כל הפרטים בזה.

ט. ביום שיש סעודת מצוה, אסור לבכור לאכול קודם שהשתתף במצוה, ורק מסעודת המצוה והלאה מותר. אבל אם הבכור עצמו הוא הסנדק או מוהל או אבי הבן, או שהוא המסיים מסכת בעצמו, מותר לו לטעום כבר מתחילת היום, מפני שיום טוב שלו הוא²¹⁰.

השתתפות בסיום מסכת ובסעודת הסיום

י. המנהג בזמנינו שפוטרים את הבכורות מתענית על ידי סיום מסכת וסעודת המצוה²¹¹. ולא רק המסיים בעצמו, אלא גם כל המשתתפים בשמיעת הסיום וסעודת המצוה נפטרים מהתענית, אף על פי שלא סיימו בעצמם²¹². ואין צריך מנין לסיום מסכת, אלא לענין אמירת קדיש בלבד²¹³.

יומא טובא לרבנן, כאשר צורבא מרבנן שלים מסכתא, ופרש"י שהיה ראש ישיבה ועשה שמחה לכל התלמידים, ע"כ. וכה"כ בנמוק"י פ' יש נוחלין ושבח"ל בהל' שמחות סימן מז, וכ"כ הרמ"א ב"ד (סימן רמו ס"ו) שמצוה לשמוח ולעשות סעודה כשמסיים מסכתא, ונקראת סעודת מצוה, ע"כ. וכ"כ המהרש"ל (בס"פ מרובה) שמצוה בכך, ואפילו מי שלא סיים המסכת מצוה להשתתף ולשמוח (וה"ד ב"ט"ז וש"ך שם), וע"ע בש"ך שם ובל"י וש"א אודות אבל בסעודה זו, וכן בדברי האחר' ב"ד" ס' שצא, וכה"ג כתבו הפו' בסיומן רמז לענין סעודה בער"ש, ועמש"ש. וכן בסיומן תקנא לענין אכילת בשר ויין. ובענין הסיום, הובא בב"י ס' תרטס (בשם מדרש שהש"ר) שאחר שהקב"ה הבטיח לשלמה הע"ה את כל החכמה, איתא ויעש משתה לכל עבדיו, וארז"ל מכאן שעושים סעודה לגמרה של תורה, ופירש מהר"ו (שם) שאצל שלמה באותו עת נכלל כל התורה כשקבל כל החכמות (וע"ע בהעמק שאלה בסוף השאלות מש"כ בזה), ובפשטות הוא היה הודאה להש"ת, וכן בתענית (לא). ובב"ב (קכא). מצאנו שיש שמחה בט"ו באב ויו"ה"כ שפסקו לחרות עצים, ופירש הרשב"ם ששמחו על שהשלימו מצוה גדולה, וע"ע בנמוק"י שם, וביש"ש (ס"פ מרובה) כתב תרתי בענין הסיום, שהוא שבח והודאה למקום, ולפרסם את אותה השמחה שזכה לכך, וע"ע בשו"ת מהר"ם מינץ ס' קיט בההיא דאביי הנ"ל שהיא סעדת מצוה לכבוד התורה וסיום מסכת, וע"ע בחוות יאיר ס' ע.

210. עיין מג"א ס' תקס"א וש"א שאחר שאכלו בסעודת מצוה שוב אינו תענית, ומותר לאכול ולשתות בביתו, אבל בעלי הברית עצמו מותרים לאכול מהבוקר, וכ"פ המשנ"ב (שם סק"ח) שבעלי הברית מותרים גם קודם הסעודה דיו"ט שלהם הוא, עיי"ש. וה"ה לגבי סיום מסכת, שהמסיים עצמו יו"ט שלו הוא, וכמש"כ במקראי קודש (ח"ב ס' כב) ע"פ המג"א והאח', וכ"ה בשו"ת רבבות אפרים (ח"ג ס' דש) שמה"ט מותר לשתות מים קודם התפילה, אבל שאר המשתתפים אסורים לאכול קודם השתתפותם במצוה. נ"ב. בתשובה במקום אחר כתבנו אודות ציבור שנודמן להם סיום מסכת לפני התפילה, דשפיר דמי, וע"ע שם.

סיום מסכת לפני התפילה: שאלה: בחור ישיבה שיש לו מסכת לסיים, ובא להתפלל במנין שני, והמנין הראשון של הגן החמה שמחו לקראתו שיפטר גם אותם מתענית בכורות, ורוצים לעשות סיום אחד לשני המנינים.

תשובה: אין חשש כלל לעשות סיום מסכת לפני התפילה, ופטר את כל הנמצאים שם. אולם אין למנין השני לאכול שם קודם התפילה (רק לשתות קפה או תה למי שרגיל בזה בעלמא), ויאכלו אחר התפילה, ואף שיש צורך לכתחילה שגם יאכלו בסעודת הסיום ולא די בשמיעה כמש"כ הרבה אח', מ"מ הסעודה שלאחר התפילה היא נחשבת סעודת סיום, ואף אם המסיים עצמו הלך, מ"מ השמחה קיימת שם [ואף אם יעשו את הסעודה בחדר אחר אין קפידיא, והעיקר שידוע וברור לכל שזו סעודת הסיום].

אמנם הבכורות המאחרים לתפילה שלא שמעו את הסיום לדעת כמה פו' לא יצאו י"ח, וטוב להמתין להם מעט כדי לזכותם, ולפני ברוך שאמר יסיים המסכת, אך מאידך הרי גורע למתפללי המנין הראשון שצריכים להמתין בשביל המאחרים, ומ"מ באיחור מעט לפני ברוך שאמר, אין כ"כ קפידיא, והכל לפי הענין וההסכמה, ואם ממחרים אפשר לעשות סיום, והמאחרים יאכלו מן הסעודה אח"כ, ויצאו י"ח לדעת כמה פו' שגם אם לא שמעו המסכת, אם משתתפים בסעודה פוטר אותם מן התענית, וכמו שהבאנו בהל' פסח סימן תע, אלא שזה אינו פשוט, דכמו שנתבאר שם שנראה שלכו"ע אינו נפטר אלא באופן שיש להם איהו שמחה ושייכות עם המסיים, ואפילו אם יסייעו בהוצאת הסעודה שפיר דמי, הלא"ה לא, וככה"ג ישתדלו למצוא מקום אחר שיש בו סיום, ויש בזה עוד פרטים.

211. כמשנ"ת לעיל מקור ענין הסיום והסעודה לזה, ועפ"ז כתבו כמה אח' שע"י סעודה זו יכולים הבכורים לאכול, וכמש"כ המשנ"ב (סק"י) וכה"ח (אות י) משמו, ושכ"כ בבא"ח (פ' צו סכ"ה), שמהני אם הבכור מבין מה שאומרים בסיום, והיינו שהוא משתתף, ובערוה"ש (ס"ה) ועוד רבים, וכן נהגו הגאון מהר"ש נתנון ביוסף דעת ס' שצט ועוד באח'. ואמנם בתשובה מאהבה (ח"ב ס' רסב) פקפק ע"ז שהרי יכול לעשות הסיום בזמן אחר, והביא כן מרבו הנו"ב שאמר שהעושה כן אינו כרצון חכמים וכו', אך אינו מוכרח, וכמש"כ בביב"א ח"א סכ"ו, וכן עמא דבר, ובפרט לפיה"א לעיל ברה"ס שאינו אלא מנהג, וכ"כ באגר"מ ח"ד סס"ט שרובא דרובא נוהגים לפטור בסיום.

212. כמשנ"ת שם דכל השתתפות במצוה פוטרת, ואע"פ שמהרש"ל ודעימיה לא הזכירו זאת, מ"מ מבואר כן בפמ"ג סימן תמד סק"ט, וכ"כ האח' הנ"ל משנ"ב וכה"ח כתבו בפשטות שפוטרו אחרים ג"כ, ודלא כמי שפקפק בזה, ועי' ערוה"ש. [וכל זה למרות שהמסיים אינו בכור, ופשוט. וגם אם הם זרים וז"ל, עיין בהלכה הבאה].

213. פשוט, ואפילו בינו לבין עצמו, יכול לסיים ולאכול בביתו, ויכול גם להזמין אדם אחד.

שרואים בדברי הפו', ולא חשבו על ענין הפטור בסעודת מצוה, ובמשך הזמן הקילו בסעודת מצוה של ברית, ואח"כ הקילו בסיום שיצא זמנו בער"פ, ולאחר מכן הקילו לרבים, עד שנעשה קבע ומכניס סיום מיוחד, עד שלא חושבים שיש מקום להתענות, ובפו' הוסיפו להקל בכ"כ קולות אם בשמיעה או בהשתתפות כל דהיא, וכמו שיבואר להלן, אכן לימוד זכות והסבר לזה מבואר במחה"ש, דכיון שתענית בכורות משום מנהג לא חששו בו אלא כפי המנהג, וכ"ה בדע"ת]. ולכן, למעשה העיקר להקל בזה, וא"צ התרה ולא מידי, כיון שזה המנהג, ואפילו אם יש שנים שמתענים, כאשר לא אירעה סעודת מצוה, מ"מ כשיש סעודת מצוה א"צ להתענות, וכמש"כ כה"ח וכל האח'.

201. אף על פי שבמקומות שהקילו רק בהתרה כתבו שצריך לפרוע יום אחר, וכמש"כ המשנ"ב (וכ"כ בח"י ועו"א כאן בשם חוט השני בתשו' שאפילו בעלי הברית צריכים לפרוע ביום אחר, וכ"כ הר"פ הנ"ל), מ"מ האידנא א"צ ולא מידי, וכמשנ"ת בהערה הקודמת, ואף לכתחילה עושים כן כדי להפטר מן התענית, ומילתא בטעמא כנ"ל, שמהר"ש הלוי ודעימיה הקילו בזה, ובפרט לפיה"א דהוי מנהגא.

202. בב"ק (פ). רב ושמואל איקלעו לבי שבוע הבן, ופרש"י ברית מילה, וכתב מהרש"ל ה"ד בחוות יאיר ס"ע דמשמע דהוי סעודת מצוה, שהרי רב לא אכל בסעודת הרשות (כמש"כ חולין צה:), אך העיר ע"ז החו"י דילמא איקלע ולא אכל, ואינו מוכרח, וכן הביא הנ"ל בסימן כז מאו"ז (ח"ב ס"ו ס"ס קז) שכתב בהדיא בההיא דרב ושמואל הנ"ל דלא מסתבר כלל לומר דאיקלע ולא אכל, ושכן מבואר בתורה"ד ס' רסט ועוד, ואכן זה מבואר פשוט בפו' דהוי סעודת מצוה, הן באו"ח סימן רמט, ועיין בדברינו שם, וכן להלן בסיומן תקנא ס"י, וביו"ד ס' שצא, וכן בהל' מילה ביו"ד (סימן רסה ס"ב) כתב בהדיא דמקרי סעודת מצוה (וק"ק שלא הזכירו זאת באח' הנ"ל, והלכו להביא מסי' רמט), וכ"כ בכל הפו'.

203. עיין מג"א (סימן רמט סק"ה) שכתב שמילה שעבר זמנה מקרי בזמנו, דכל שעתא זימניה הוא שאסור להניחו ערל, וע"ע בדברינו שם, ואף אמנם שבנו"ת חיו"ד ס' קסו כתב לקנוס אותם על שהשהו המצוה, אולם אף לדבריו אם היה חולה וכדו', ולא נתאפשר להם למול עד אותו זמן, כגון שהיה חולה וכדו', בודאי שאין עליהם שום תביעה, והוי סעודת מצוה, וע"ע בשע"ת ס' תקנא וכה"ח ס' תקנט ס"ט.

204. בב"ק (שם) ד"ד דאיקלעו רב ושמואל לישוע הבן, ופרש"י שהיה פדיון הבן, וכפי שהוכחנו לעיל (בהערה שלפני הקודמת) מהא דרב אכל שם, שזו סעודת מצוה, ה"ה בפדיון הבן, וגם זה מבואר בסי' רמט, ועמש"ש, וכן בסי' תקנא ס"י וביו"ד ס' שצא ס"ב, ועוד, וכ"כ עוד רבים באח', ודלא כמש"כ הגר"ח פ"ה חיים לראש ובבא"ח פ' צו כה להחמיר בפדיון יותר ממילה, אלא בודאי שאף פדיון הבן סעודת מצוה מקרי, ועכ"פ למנהגינו שאפילו סעודת סיום פוטרת, כל שכן בפדיון הבן, ודו"ק.

205. במג"א (בסימן רמט שם) כתב שאף על פי שברית מילה שעבר זמנה מותר לעשות בער"ש, דכל שעה זימניה הוא, אבל בפדיון אינו כן, עיי"ש. אולם במהרש"ל (ס"פ מרובה) כתב שאף בזה כל שעתא זימניה הוא, ובמקומו הבאנו שכן מבואר בראשונים ובאח' שגם פדיון זמניה הוא, ובכל שעתא מוטל עליו חיוב לפדות, ואף את"ל שאינו זמנו, מ"מ כל שבפועל עושים זאת במקום האפשרי (וכן צריך לעשות לצאת מכל חשש), ה"ז מצוה ופוטרת מתענית, וכ"כ בשו"ת פרי הארץ ח"ב ס"ח, ועוד באח', וכ"כ הנשמת אדם כלל א.א. שכן מנהג יולנא על פי רבינו הגר"א, וע"ע במשנ"ב ס' רמט וכה"ח אות יב, ואכמ"ל.

206. המהרש"ל ביש"ש (ס"פ מרובה) כתב שבר מצוה הוי סעודת מצוה, והוי ק"ו ממש"כ (בקידושין לא). דעבדינן יומא טובא לרבנן כד שלים מסכתא, וכ"ש כאן שמתחייב בכל המצוות, וכ"כ החו"י ס' ע, וסמך לזה בזו"ח (דף י ע"ג) שרשב"י עשה שמחה גדולה ביום שבנו ר"א נעשה לבר מצוה, וכ"כ באח' וכה"ח ס' רכז ועוד, וכה"ג מצאנו בדגמ"ר יו"ד ס' שצב שמוותר לאבל להשתתף, וכ"כ עוד אח', וכן המנהג שנהגו שבר מצוה פוטר מתחונן (אך ז"א ראיא כ"כ, דתחונן רשות, וכמש"כ הטור והאח', ובקל נפטר), והוי סעודת מצוה, ופוטרת מתענית בכורות.

207. שהרי כלתה סיבת השמחה, בדומה למי שכבר סיים מסכת ביום אתמול, וכ"כ בהדיא המהרש"ל והחו"י הנ"ל שבאינו זמנו אינו מצוה, ואמנם כתבו שאם הנער דורש הוי מצוה, וע"ע בפו' בסי' עתר, אולם אין זה בכדי לדחות תענית בכורות, ופשוט.

208. דהוי סעודת מצוה גמורה, וכ"כ בספר בתי כנסיות כאן ס' תע, ועוד באח'.

ואפילו יותר ממנין נמי, דכולם בכלל המצוה בשמחת חתן, ואדרבה גדולה מצוה הנעשית ע"י המרובים, ואמנם בבא"ח (והובא בכה"ח ג) לא כתב כן, אולם מן הסתם הוא לשיטתו שהחמיר מאד בתענית בכורות, וכמו שהבאנו לעיל בריש הלכה זו בהערה, אבל לפמשנ"ת שם הוא בודאי פוטר, ודו"ק.

209. מקור השמחה בסיום מסכת מבואר בשבת (ק"ח): דאמר אביי עבידנא

שאינו על עצם כלל זה, אלא מפני שזה מנהג בעלמא, וא"נ מפני שזה מנהג שנהגו כדעה אחרת בלא קשר לשו"ע, ודו"ק.

ולסיכום: לכתחילה יצאו י"ח בסיום לצאת מידי כל חשש, ואם לא מצאו סיום מסכת או שיש קושי אפשר להקל.

193. דאמנם בברכ"י (אות ד) הביא בשם מהר"ם פרויניצל שמתענים ביום שיש, והביא ראיות לדבר, אולם בכה"ח (אות כ) כתב שאין ראוי לעשות כן [נ"ב. עיין בדברינו בסיומן ת"ז מה שכתבנו על זה, ועוד במה שכתבנו ע"ז בסיומן רמט, עיי"ש]. ובלא"ה אין לנו לזוז מהשו"ע וכל קדושים שעומו, אא"כ יש מנהג, ומנהג כזה לא שמענו.

ועיין כה"ח שם שאפילו אם אירע שלא התענו ביום חמישי לא יתענו בשישי, עיי"ש. וכן בדין, שהרי אפילו תענית ביום חמישי אינו מוסכם וכנ"ל, ודי לנו לעשותו בימיו ולא ביום אחר, ולכן אם לא התאפשר לו לשמוע סיום ולהתענות בחמישי פטור.

194. אח' ה"ד במשנ"ב סק"ו וכה"ח, עיי"ש. וע"ע לעיל סימן תלב מה שכתבנו בענין טעימה קודם בדיקה ואת"ש [או יתן לאחר לבדוק והוא יאכל אח' שם], והיינו כשצריך לאכול הרבה].

195. אחרונים בכה"ח אות יט.

196. עיין לעיל שלא היה ראוי להתענות בער"ש, וי"ל. ומ"מ נהוג כיום לשמוע סיום, גם כדי שיוכל לעשות מצות ליל הסדר כראוי.

197. ככל תענית שבפחות מכשיעור לא נתבטלה תעניתו.

198. עיין שו"ת ארץ צבי ח"א ס' עט, ומקראי קודש ח"ב סכ"ב בהררי קודש, ובשו"ת זכר שמחה ס' נב, ובמנח"י ח"ח ס' מה, ושם הביא דבר האר"צ הנז' שאם אכל נתבטל ממנו התענית בשונה משאר תענית ציבור. והנה מלבד ד"א שבכה"ג צריך לפרוע יום אחר, יש להוסיף מש"כ הרבה פו' שאפילו אם השתתפו בסעודת מצוה נמי צריך לפרוע יום אחר, וכמש"כ הח"י ועו"א כאן בשם החוט השני ועוד, כנ"ל. אך נתבאר לעיל דלא קי"ל הכי, ואף באופן ששכח ואכל אפשר להקל.

199. דבעילה כל דהיא דחיני לה, כמש"כ באח'.

200. כן מצאנו בכ"מ שפוטרת מתענית, כגון בסיומן תקס"ב גבי תענית בה"ב ותעניות של עש"ת ועוד, וה"ט דאמרינן דאדעתא דמצוה לא נהגו, וה"ד בנידו"ד, ובפרט לפמשנ"ת לעיל ברה"ס שמבואר בכ"מ שתענית בכורות הוי מנהגא, וכ"כ האח' כאן בס' תע.

ואמנם בזמן קודם היו נוהגים להחמיר טפי בתענית בכורות, שאפילו אם השתתפו בסעודת מצוה לא אכלו בה, וכמש"כ המג"א (ר"ס תע) שכן מנהגם, וגם מהר"ש הלוי כתב (בתשו' ס' ג) שמוותר לבכורות לאכול בסעודת ברית, סיים שהמחמיר תע"ב, והביאוהו האח', וכוננו במשנ"ב סק"ט וכה"ח אות י, ומי שרוצה להקל בזה ולאכול בסעודת מצוה כתבו האח' שם שיעשה התרת נדרים וכו' [ומה שבלל מועיל התרה, ולא אומרים שזה כמו מנהג חובה שחל על כל אותו מקום, וא"א להקל כלל, ראה בדברינו ר"ס תנן בעניני מנהגי אבות, ודו"ק, ומה גם שיש מקילים בעיקר תענית זו שאינה אלא מנהג, וכנ"ל רה"ס]. וע"ע בכה"ח שם באות י-יא ועוד.

גם בשו"ת רב פעלים (ח"ד סימן לה) כתב להחמיר בזה שאחר שהולכים לביתם אסור להם לאכול שוב, וזאת בהסתמך ע"ד חוט השני (בתשו' ס' כה) שאפילו בעלי הברית צריכים לפרוע יום אחר (וה"ד בח"י ועו"א), וכתב שאע"פ שמהר"ש הלוי התייר, מ"מ הבית דוד ערער על דבריו, ושוב נתעורר בזה שבעש"ת התייר, וכתב דמנא לן שגם כאן נהגו להקל וכו', ע"כ. והנה דבריו צ"ב, דמאחר שמתירים לאכול מה הענין להשלים, וראה להלן בהלכה שאחרי הבאה, ושאינו נידון החו"ש שלדידה נתבטלה התענית אבל צריך לפרוע יום אחר, אבל לומר שצריך להמשיך לצום לא שמענו, ומאחר וסמכו על מהר"ש הלוי המג"א וש"א על כרחך שנהגו להקל, ולו יהי אלא ספק, הרי כל ספק במנהגא להקל, ומה גם שע"ז גופא היה המנהג בבגדד להורות להשתתף בסעודת מצוה ולהפטר מהתענית וא"צ לפרוע יום אחר, ומה הענין להחמיר, ובפרט לפיה"א ברה"ס שעיקר תענית בכורות הוא ממנהגא כמבואר בב"ד, וגם מה שטען מהבית דוד שערער על הוראת המהר"ש, ראייתא בביב"א ח"א סכ"ה שהביא מהרב בית דוד שבמקום אחר חזר בו מזה, ופסק להקל, וכן רוב ככל האח' נקטו להקל בזה, וכמש"ש, ומה גם שכן המנהג כאמור, וע"ע להלן בסמוך.

והמנהג כיום בכל המקומות שנפטרים על ידי סעודת מצוה, כיון שכן עיקר הדין וכנ"ל, ונוסף ע"ז מש"כ בעולת שמואל (סימן רח) שהנסיון מעיד שמי שמתענה בערב פסח קשה לו לקיים מצוות ליל הסדר כראוי, ולא זו בלבד אלא שאח"כ צריך לאכול בבת אחת כזיתות מצה ומרור, וח"ו יש שעלולים לבא לידי סכנה, וכ"ש שלא יוכל לאכול אפיקומן, ונמצא חומרא דאתי לידי קולא (וה"ד בפת"ש), וע"ע גם להגאון בעל שואל ומשיב ביוסף דעת יו"ד ס' שצט ס"ג, וע"ע בערוה"ש, ולכן למעשה העיקר להקל בזה, ובפרט בדורינו שירדה חולשה לעולם כ"כ.

[ועל כן יראה הוראה כמה הלכו והקילו בתענית זו במשך הדורות, שבשו"ע ובפו' כתבו בפשיטות שצריך להתענות, וכן היה נהוג בפועל כמו

יא. יש אומרים שאין הבכורות השומעים נפטרים, אלא אם כן יש להם שייכות לשמחת המסיים, וכגון שלמדו עימו קצת, או שהם בני מדרשו, או על כל פנים שהם מסייעים בממונם למסיים או לבית מדרשו, אולם המנהג שגם אנשים זרים מצטרפים לשמחה ונפטרים מהתענית²¹⁴.

יב. המסיים מסכת צריך להבין מה שהוא לומד, אבל בקריאה בעלמא אינה נחשבת סיום²¹⁵. אמנם אין צריך הבנה גדולה ומעמיקה, אלא די בהבנה פשוטה לפי פירוש רש"י וכדומה²¹⁶.

וגם השומעים צריכים להבין את הסיום מסכת, ואם לא כן יש אומרים שאינם נפטרים²¹⁷. ולכן, צריך המסיים מסכת לסיים בקול רם ובשפה ברורה, ולהסביר את הסיום היטב, כדי שיבינו כל המון העם השומעים²¹⁸.

יג. לכתחילה צריכים השומעים להשתתף גם בשמיעת הסיום והבנת הדברים, וגם בסעודה²¹⁹. ויש להזהר בזה, ובדיעבד, אפשר לסמוך להקל בהשתתפות בסעודה אף על פי שלא שמעו את הסיום, אם הם שמחים בשמחת המסיים, או כשהם משתתפים בהוצאות הסעודה, וכדומה²²⁰.

ואם שמעו סיום ולא אכלו שם, גם כן אפשר לסמוך על המתירים ורשאים לאכול בביתם, אך לכתחילה יש להזהר לשמוע את הסיום וגם לאכול במקום הסיום²²¹.

גם אם המסיים עצמו אינו אוכל שם, מותרים שאר המשתתפים לאכול שם²²².

יד. מאחר ולכתחילה יש להשתתף בסעודת מצוה, יש לאכול בה איזה דבר, ואפילו במיני תרגימא או פירות או שתיה, ואין צריך בדווקא בפת²²³. וכן יש לאכול כשיעור ברכה אחרונה, כלומר כזית מאכל ורביעית משקה²²⁴.

טו. אין זה נכון לשמוע סיום דרך שידור ישיר, או בטלפון, אמנם במקום אונס שאין אפשרות אחרת, אפשר לסמוך להקל²²⁵.

טז. אבל לאחר שבעה, יכול להשתתף בסיום מסכת, ולאכול שם²²⁶. אולם אבל בתוך שבעת ימי אבלותו יש אוסרים, ויפדה את התענית בממון לצדקה אם קשה, ויש מתירים להשתתף בסיום²²⁷. ואם הוא כבר הלך לבית הכנסת להתפלל שחרית, יכול להמתין שם לשמיעת הסיום, וכן אם עושים סיום בביתו, הרי הוא נפטר מן התענית²²⁸. ויכול לטעום מעט, אך לא יעשה זאת בחבורה²²⁹.

איזה סיום נחשב, ועוד פרטים

יא. ישנם כמה אופנים, באיזה דברים אפשר לעשות סיום כדי לפטור מן התענית:

א. סיום מסכת מן התלמוד בבלי, או מן התלמוד ירושלמי²³⁰, הרי הוא פוטר לכתחילה מתענית את כל המשתתפים בסיום.

ב. מסכת מן התלמוד אפילו קטנה ביותר, פוטרת לכתחילה²³¹. וגם אם אין על כולה גמרא, כמו מסכת תמיד וכדומה, פוטרת לכתחילה²³², ויסיים את המשנה האחרונה²³³.

ג. סדר שלם מששה סדרי משנה, הרי הוא פוטר לכתחילה²³⁴.

ד. מסכת משניות, אפשר להקל בשעת הדחק שפוטרת מן התענית²³⁵, ובלבד שלמד אותה עם פירוש, עיין בהערה²³⁶.

בסעודה, ורק בדיעבד אפשר להקל בחדא מהני, אם יש לו קשר לענין וכמו שביארנו לעיל, ובנידון דין אין כאן השתתפות בסעודת הסיום, אלא כאוכל בביתו, וגם שמיעה ממש אין כאן, שהרי אין זה קולו של המסיים, וכמשנת במקום בעיני שומע כעונה בשמיעה ע"י אמצעים אלקטרוניים.

אולם בדיעבד י"ל דמהני גם בזה, דבאשר לענין השמיעה, באמת מצאנו כמה א"ח שחידשו דמועיל אף לענין שומע כעונה, כמו שמובא מהחזו"א וכן האגר"מ ועוד, ואף אם לא נימא כן מ"מ י"ל דאיכא השתתפות בסיום, דלענין ת"ת גם בהרהור יוצאים י"ח וא"צ שומ"כ, ואף שאין ניכר למסיים השתתפות של השומע, מ"מ השומע שמע, ובאשר לסעודה י"ל שאם יאכל שם מיד ה"ז כמו מקום הסיום, שהרי שם הוא שמע, ושו"ר להגרשז"א (במעדני שלמה) שפסק שמי שאנוס יכול בשעת הדחק לצאת ע"י שמיעה בטלפון. ומ"מ יש להשתדל ככל האפשר שלא לבא לידי כך, מפני שהדבר קשה להקל בכך.

226. מהר"ם מינץ, ה"ד בש"ך י"ד סי' רמו סק"ז, ועוד בא"ח ביו"ד הל' שמחות [ואע"פ שכתב שם שההיתר ביב"ח, נראה דה"ה תוך ל' יום].

227. בשו"ת פרי השדה ח"ד סנ"ז כתב לאסור, אלא יפדה בצדקה וכו', וע"ע גם בשו"ת שואל ומשיב ח"ז לז' וביוסף דעת סי' שצט ס"ג, ובשו"ת דבר יהושע ח"ב סמ"א, אולם בסידור פסח כהלכתו פיד הערה 21 הביא מהלקט יושר ח"ב ע' צט מעשה רב מרבו בעל תרומה דשרי, אך מד' מהר"ם מינץ הנ"ל מדויק שרק תוך י"ב חודש ולא תוך ז', ועיין בסמוך.

228. כן נראה שעיקר הפקידא באבל תוך ז', הוא ביציאה מביתו, אולם בעצם שמיעת הסיום, אע"פ שאבל אסור בד"ת, מ"מ כאן זה נראה יותר כ"מצוה" לגמרה של תורה, ולצורך כזה מותר, וא"נ אפילו א"ת"ל שאסור, מ"מ בעצם שנמצא שם וטועם מן הסעודה יש להקל גם כן דפוטר מתענית, וכמשנת לעיל שבשעה"ד יש להקל בהשתתפות בלא שמיעה, ובפרט שהוא רוצה ומנוע.

229. אע"פ שאסור לאכול בסעודה ואפילו במרקה, מ"מ יכול לטעום מעט כדי לפטור, ונראה שיותר טוב ליטול מעט וללכת למקום צדדי ולאכול שם, ומיד יחזור למקומו [ואחר חצות בלא"ה מותר כל זה].

230. דהוא כתלמוד לכל דבר, ואדרבה, יעוין בגמרא בחגיגה (דף י'). ליוצא ובא אין שלום, וזה פורש מ"ש"ל ש"ס, ונחלקו בזה הראשונים, כיעוין ברש"י ותור"ד ותוס' שם, ועכ"פ פשוט דהוא כתלמוד לכל מילי, ואמנם היה מקום לחוש שמא התלמוד ירושלמי שלנו חסר, וזאת כאשר רואים בראשונים שהביאו דברים שאינם לפנינו, וכן כתבו כיוצ"ב ביד מלאכי ושד"ח ועוד, אך מן הסתם א"צ לחוש, ולו יחי כן, מ"מ אין לחכם אלא מה שענינו ראוות, והכל בכתב מיד ה', ומה שלפניו הוא לומד ושומח בה.

231. שגם מסכת קטנה חשובה היא, ושמחה לאדם, ויש בה ענין מיוחד בסיום מסכת כל דהיא, ופשוט.

ויש שכתבו שטוב לתלמוד מסכת חגיגה, מפני שהיא באה עם הפסח, וכמש"כ בשו"ת הרי"ט וי"ל לבן הקרבן נתנאל סי' לח, ופתחי עולם סי' תעא כא בשם סידור של"ה והארי"י ועוד, אך אם כן יותר היה לסיים פסחים, ועכ"פ אין מורין כן בעלמא, כי אין אדם למד אלא במקום שליבו חפץ.

232. דמ"מ הוי מסכת תלמוד ויש בה שמחה, כנ"ל, דלא גרע ממסכת קטנה, וכל שכן לאומרים שאף משניות פוטרות (וכן דעת הגריש"א, ואין כן דעת הגר"ח"ק שיב"ל א), ואין להחמיר בזה.

ומה שכתבנו "וכדומה" הוא לרבות מסכת בירושלמי שאין על כולה תלמוד, כמו מסכת מכות.

אמנם בשאר המסכת שאין עליה תלמוד, יזהר לתלמוד את המשניות בהבנה עם פירוש, וכדלהלן לענין משניות.

233. כן נראה פשוט, שהרי זו הסיום, והגמרא אינה אלא פירוש למשנה, אע"פ שחשיבות הסיום הוא בגמרא, מ"מ זה בגלל שהגמרא היא הסיום, אבל כאן שהמשנה היא סיום המסכת, יסיים בה. ודו"ק.

234. שו"ת בנין שלמה סנ"ט, פני מבין קג, אפרקסתא דעניא קנד ועוד בא"ח, ואף האוסרים במסכת אחת כהפני מבין ועוד, מ"מ מתירים בסדר שלם, וכן המנהג.

235. כ"ה בבנין שלמה שם שזה מ"ש בב"ב (קמה). וטוב לב משתה תמיד, זה בעל משנה שעושה סיום בכל עת, עיי"ש, וכה"ג כתב בדעת"י בס' תקנא ס"י גבי אכילת בשר בט' הימים, וכ"כ עוד בא"ח. והגם שבשו"ת פרי השדה ח"ב ס"ו צב מיאן בזה, מ"מ בח"ג סי' צא חזר בו, וכמוכא ביב"א שם, וכ"כ שאר אחרונים.

והנה בשו"ת בית ישראל ח"א סמ"ז, ובית אבי ח"ב סי' נח ועוד גאונים, כתבו להוכיח שפוטרת מתענית אף במסכת משניות כמו בגמרא, והוא ממקור

ידוע לתלמוד ולא מבין את הסיום כלל, לא יחשב לו השתתפות, והרי הם ג"כ באים ושומחים בשמחת המסיים, ולא מבטיא אם אלה שמסייעים למסיים או לבית מדרשו שבדאי נחשב שיש להם חלק בסיום (וכמו שנתבאר לעיל לפני ג' הלכות), אלא גם בלא"ה, אלא שהם באים להשתתף בשמחתו שפיר דמי, וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק ח"ט סימן מה, וע"ע גם באז נדברו ח"ב סימן נח ובתשו"ה ח"ב סי' רי בשם הסתייפלר וכן בחו"ט, וכן הביאו מהרשב"ץ בתשו' סימן קסח, ואמ"א.

ומיהו כל זה נראה שמועיל רק אם אכן בא להשתתף בשמחת הסיום (ובפרט כאשר רואים שהוא מתקבץ ומטה אוזן לשמוע, אף שאינו מבין שפיר דמי), אבל אם בא רק למלאות כריסו, או להפטר מן התענית, אפשר דלכו"ע לא מהני, דאטו יש גולה לפתוח הצום באכילה בסעודת מצוה. ולכן, נהגו רבים שניגשים אצל המסיים לברכו על הסיום, ובה מראים השתתפותם, ושפיר דמי לעשות כן.

221. שורש הענין תלוי בגדר הפטור בסעודת סיום, אם הוא בגלל שאוכל בסעודה זו, ושוב נתבטלה ממנו התענית, וכמו שכתבנו לעיל מד' המג"א סי' תקסח שאסור למשתתפים לאכול קודם הסעודה, ומשמע לכאורה שרק הסעודה פוטרת, וכן דקדק מהר"ם בריסק שם, ותשו"ה"נ שם, ויב"א שם ועוד, אולם זה אינו מוכרח, ד"ל שאין כוונתו שתלוי בסעודה, והיינו שמשתתף בה ושוב נתבטל ממנו התענית, אלא כוונתו קודם זמן הסעודה, ולעולם זה תלוי במצוה, ואכן כ"כ בשו"ת בית אבי ח"ב סט"ז שעצם ההשתתפות במצוה פוטרת, משום שהרי הם כבעלי השמחה בהשתתפותם במצוה, ויו"ט שלהם הוא (וכמ"ש בשבת קיח. דעביד יו"ט לרבנן), וכן פסק הגרש"א כמובא בהליכ"ש פ"ח ס"א בדה"ל, וכן דעת הגריש"א שדי בשמיעת הסיום.

וא"ת אם כן שהם כבעלי השמחה עצמה, יהיה מותר להם לאכול כבר מתחילת היום, ולמה כתב המג"א שרק לבעלי השמחה מותר, מפני שיו"ט שלהם הוא (והגם שהוא דיבר על בעלי הברית, אולם בפשטות כ"ש הוא בהשתתפות בסיום מסכת דגרע טפי, הגם שיש בא"ח שחידשו בהיפך, אין זה פשוט הדברים, ודו"ק), וי"ל שהיו"ט שלהם ככה"ג מתחיל רק לאחר ההשתתפות, שאינו דומה למסיים בעצמו, משום שהמשתתף אינו קשור כלל כל שלא השתתף קודם, וגם בלשון הגמרא שאביי אמר עבידנא יומא טבא לרבנן, אין זה אלא "עבידנא" יומא טבא, ולא שחל מאליו מתחילת היום, ואמנם מאידך כתוב "יומא" טבא, ויל"ב, ודו"ק.

ועכ"פ מדברי המג"א יש לדון טובא דאמנם תלה הדבר בסעודה, וכן משמע מכל לשונו, אך יש מקום לדחות דלא דווקא, ותלוי בשמחה, ולמעשה לכתחילה יש להזהר לאכול שם (ראה להלן), ובדיעבד אפשר להקל.

ודע, שלכתחילה יש לאכול במקום הסיום דווקא, ולא די בכך שבייאו לו מאכל ומשתה מן הסעודה, וכ"כ בא"ח, ומיהו יש בזה צירוף לסניף, שזה נחשב השתתפות בסעודה, וכן הגרש"א הביא לאשתו לטעום מסעודת הסיום (כמש"כ בהליכות שלמה עמוד קפ), דבלא"ה יש פוטרים נשים מתענית זו (וכמשנת"ל לעיל במקומו), ומ"מ לכתחילה יש לאכול במקום הסיום דווקא.

222. פשוט, דמ"מ יש כאן סיום וסעודה, וכ"כ בהליכ"ש ע' קפ.

223. הנה יש שכתבו שצריך לאכול פת כדי להפטר מן התענית, עיין במהר"ם בריסק שם בח"א סי' קלג ומקראי קודש ח"ב סי' כב בהררי קודש שם, וזאת מפני שלדעת ר' יחיאל אינה מתבטלת התענית אלא בפת, וכ"כ גם בספר ברית כהונה (מערכת ת אות ט), אך אין הלכה כן, מאחר דקיי"ל שבכל דהוא מתבטלת התענית, וכ"ש שיש להקל בתענית זו שהיא מנהג, וכנ"ל, וכל שכן לפוסקים הסוברים שדי בהשתתפות בסיום וא"צ סעודה כלל, וכנ"ל, ודו"ק. וגם הגרש"א וחזו"ע פסקו להקל בזה (אמנם באול"צ עמוד קמג החמיר שיהיה בדווקא במונות או יין, דומיא דקידוש במקום סעודה, שצריך דבר הסועד, עיי"ש. וכתב דאפשר שגם תמרים יועיל משום דמין זיין, עיי"ש). וכן המנהג פשוט, שלא ראינו מי שיכניס פת אחר שניקו את המקום היטב, ועוד לעשות סעודה לרבים וכו', וגם העם נחוצים לדרכם, ולכן אין אחר המנהג ולא כלום.

224. עפמש"כ פו' בהל' תענית (סימן תקסח) שרק בכזית נתבטלה התענית, וכ"כ בשו"ת מנח"י ח"ט סימן מה ועוד בא"ח שכן צריך לעשות לכתחילה, וכה"ה בתשו"ה"נ ח"א סימן ש, ועוד, וכ"ש לפי"ד הפוסקים הסוברים שא"צ לאכול שם כלל, ודי בשמיעת הסיום, וכן המנהג להקל, ומ"מ טוב לאכול כשיעור, ואם אין מספיק לכולם יכול להביא מביתו ולהניחו במקום הסיום, ולאכול אח"כ.

225. הנה לפי"א לעיל צריך לכתחילה להשתתף בשמיעת הסיום וגם

214. הנה מהר"ם בריסק ח"א קלג וערוגה"ב קלט ועוד בא"ח פפקו ע"ז כשאין לשומעים שייכות למסיים, וע"ע יב"א שם שחידש שמ"מ אם הם מסייעים בממונם למסיים הרי הם ג"כ שותפים במצוה. והוא כנראה עפמש"כ ככהאי גוונא היעב"ץ בסידורו לענין אכילת בשר ויין בסעודת סיום בימי המצרים, עיי"ש. וכן מצאתי כה"ג גם בביה"ל להלן (בסימן תקנא ס"י ד"ה וסיום) לענין אכילת בשר ויין בט' הימים, שמי שמסייע לסעודה רשאי להקל וכו', וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ט סמ"ה (וע"ע גם בשו"ת תפארת אדם ח"ג סי' כז), ודו"ק. ואנו הוספנו עפ"ז שגם כשמסייעים לבית מדרשו, שפיר דמי, והיינו הך שהם שותפים בשמחתו, אבל כשאין להם שום קשר אינו פשוט.

אולם למעשה כידוע המנהג פשוט שמתקבצים גם אנשים זרים ונפטרים בכך, ואכן כן סתימת המשנ"ב וכה"ה ועוד, וכן עמא דבר, וצריך לומר שגם הם נחשבים משתתפים עם שמחתו, שהרי הם מתקבצים לשמוע, ונעשית המצוה ברוב עם, וכמש"ש כה"ג.

ומ"מ באופן שהמסיים לא חפץ בהם, כגון שאין לו מספיק סעודה לכולם, יתכן לפי הסברא הנזכרת שאינם נפטרים, אא"כ נימא דמ"מ הם שמחים בשמחתו.

215. עיין במג"א סי' נ סק"ב שלימוד תושבע"פ בלא להבין אינו נחשב לימוד (ולא זו בלבד, אלא שכתבנו כמה א"ח דחשיב ביטול תורה באיכות), ועפ"ז כ"ש כאן דלא מהני, וכ"כ הגר"ח בחיים לראש ובבא"ח פ' צו, והובא גם בכה"ח סוף אות י, שאף השומעים צריך שיהיו גמיר וסביר, וכ"ש המסיים בעצמו, שאם לא הבין אין כאן שום שמחה, ודו"ק.

216. פשוט שכל סיום במשמע, כל אחד לפי הבנתו, ואף אם יכול להבין הרבה, מ"מ גם בפירוש פשוט מהני, ובד"כ בפרש"י לבד או כל פירוש אחד מהקדמונים שפיר דמי, ואם הוא למד כבר וידע את הפירוש, יכול לעשות סיום מסכת גם אם לא בלא פירוש, שהרי הבין מ"מ, וע"ע אפרקסתא דעניא סי' קסד, ועוד בא"ח.

217. שכל שלא הבינו ה"ז כמו שלא שמעו, וא"כ נכנסנו בזה לדברי הפוסקים שלהלן (בהלכה הבאה) במי שלא שמע את הסיום ורק רוצה להשתתף בסעודה אם שפיר דמי.

אמנם בדיעבד אין להחמיר, ויש לסמוך ע"ד כמה פו' הסוברים שכל שמשתתף בסעודה שפיר דמי אף שלא שמע הסיום, ובפרט כשהם משתדלים ומטים אוזן, אלא שלא עלתה בידם, ה"ז מוכיח על השתתפותם בשמחה, וכמו שיבואר להלן.

218. עפיה"א, ויש להזהר בזה הרבה, מפני שיש הרבה מסיימים שרצים כחותה על הגחלים, ורק שפתיה נעות וקולה לא ישמע, ויש משאירים קטע קטן בלא משמעות, או שאומרים אותו ברגע כמימריה, ועד שהשומעים מנסים לשמוע ולהבין כבר נגמר הסיום.

אמנם נראה שאם כבר קרא והסביר, יכול לחזור ולפרש ולהסביר יותר בהרחבה ובשפה ברורה באותו מעמד, ועדיין הוא נחשב סיום, כי אע"פ שאם אדם סיים בביתו, שוב אינו יכול לפטור אחרים, שהרי כבר סיים, אולם כאן שזה אותו מעמד שפיר דמי.

הערה: יש המנצלים הזדמנות זו של הסיום, לומר כמה דברי תורה וחזיון להמון העם, והוא דבר טוב, ובלבד שלא יהיה מאריך טרחא על הציבור שממהרים בלא"ה בערב פסח, וכל ערום יעשה בדעת, לומר דברי תורה קצרים ועשירים במוסרם, ומתקבלים על אוזן שומעת.

219. עיין להלן שבב' אופנים אלו נחלקו הפוסקים אם הם לעיכובא, ומאחר ואנו מקילים בסיום מסכת הבו דלא לוסף עליה, ולכן יש להזהר להשתתף בסיום בשמיעתו (והבנתו, כנ"ל בהלכה הקודמת), וגם בסעודה, ויבואר בהערות הבאות.

220. במשנ"ב (סק"י) כתב בתחילה שנוהגים לאכול בסיום מסכת, וכיון שאצל המסיים הוא סעודת מצוה, מצטרפים לסעודתו, ושוב כתב דהמנהג שמתקבצים אצל המסיים קודם שסיים ומסיים לפנייה המסכת, ושומעים ומצטרפים עמו בסיומו ואחר כך עושין סעודה, ע"כ. ומה שכתב והמנהג וכו', נראה שהוא הסבר להשתתפות בסיום, ומה שכתב לפני כן משתתפים בסעודתו, י"ל דלאו דווקא, ועכ"פ הרי סיים שצריך לשמוע הסיום וגם להשתתף בסעודה, ושכן המנהג, וכ"כ הרבה א"ח, עיין נט"ג.

ובדיעבד שלא שמעו הסיום, דעת הרבה פו' דלא מהני, וכמבואר בבא"ח הנ"ל ומהר"ם בריסק ועוד רבים, וכן דעת הגרש"א בהליכ"ש, והגריש"א ויב"א, וש"א.

אך אין זה מוסכם, ד"ל שגם ההשתתפות בסעודה נחשבת, ואטו מי שאינו



יט. אין לעשות סיום מסכת אלא אם למד את כל המסכת²⁴⁸. אמנם אם חסר מעט מילים או איזה שורות אינו מעכב, וכל שכן אם חסר מפני גירסאות שונות, או מחסרון הצינוורה (כמו במסכת פסחים סנהדרין סוטה, וכדומה), אין זה מעכב כלל²⁴⁹. ואם יש לו ספק אם החסיר מעט, אפשר להקל, ויש בזה עוד פרטים שתלויים לפי הענין, כראות עיני החכם²⁵⁰.

ודע, שאם כמה בני אדם חילקו ביניהם מסכת אחת, דהיינו שכל אחד למד כמה דפים, אין זה פוטר מתענית בכורות, הגם שיש בזה מעלה²⁵¹.

כ. אם למד את המסכת במחשבה בלא להוציא בפיו, יכול לעשות על זה סיום²⁵². ובלבד שהיה בהבנה, כאמור לעיל.

ואין צריך להקפיד על סדר מסוים, אלא גם בלימוד למפרע הרי זה סיום מעלייתא²⁵³.

כא. אם אין דרכו לעשות סעודה בסיום מסכת במשך השנה, יש אומרים שאינו פוטר בכורות בערב פסח, ולמעשה יש להקל בזה בכל אופן²⁵⁴.

שלימה, אף אם חסר קטע אחד וכדו', הואיל והשלים לימוד רוב ככל סוגיותיה ועניניה נחשב סיום, ע"כ. אולם י"ל שזה מדובר בבחור ישיבה שלומדים בעיון ומשקיעים הרבה במסכת מסוימת, ואז אם אירע ונחסר להם קטע, שפיר דמי, אבל הלומד מקופיא אינו כן, ותלוי גם לפי המסכת ותוקף השמחה, ועוד נ"ל סברא להקל בזה דלא יגרע מלימוד מסכת משניות שמן הדין אפשר להקל וכנ"ל, ולכן אף שהוא בא לסיים גמרא, אין בזה חסרון כ"כ שחיסר שמועה אחת וכדומה, אולם יש לדחות, דאם מצד לימוד המשנה הרי כבר סיים וגמר מללומדה, וכבר נתבאר שאם למדו את המסכת, א"א שוב לעשות סיום נוסף, וא"כ בהכרח שכל שמחת הסיום הוא בגלל סיום הגמרא, ולכן צריך שיהיה לימוד הגמרא מושלם, דאל"כ ממה נפשך לא יוכל לסיים, אך אפשר ליישב דהגמרא הוא הסבר למשנה, ונמצא שכל תוספת מביא יותר את המשנה, כדרך שאצל אביי סיימו מסכת, ודו"ק. ועכ"פ לא די ברובו ככולו, אלא צריך את כולה, ורק אם נחסרו קטעים קטנים אגב אורחיה יש להקל.

249. שהרי השמחה שלימה, ואין מורגש אצל האדם כדבר חסר, וכ"כ בשו"ת ארץ צבי (ח"ב סי' עד) שמאחר ואצל רבים אין מצויים השמטות אלו, ואינו עתיד ללומדן, אין זה גורע משמחתו, עיי"ש. [ועוד כתב שם טעם נחמד, שיש לומר שאינו חלק מן הש"ס, שאם לא כן לא היה כח ביד הצנזור להוציא דבר זה מן הש"ס, שהרי הבטיחה התורה כי לא תשכח מפיו זרעו, וע"כ דמשמיה הוא, ע"כ. אולם לענ"ד ז"א מוכרח, שהרי בדורינו תל"ת חזרו בהרבה מן הש"ס להדפיס הכל, וכמו שהיו תקופות ששרפו את כל התלמוד, והיו תקופות שהיו ונעלמו כו"כ הלכות, ואח"כ חזרו ב"ה, ובודאי גם השמטות אלו הם תורה, ואין לפקפק בהן.] וה"ז פוטר גם את האחרים, וה"ה בחסרון גירסאות שונות, וכמו שבתלמוד ירושלמי יש גירסאות רבות, ולעיתים חסרונות המופיעים רק בדברי הראשונים.

ועכ"פ גם בחסר מילים ממש או שורה אחת שתיים באיזה מקום, אין זה מעכב (בלא קשר לגירסאות), וכ"כ בפשיטות באול"צ עמוד קמג, וכן מבואר פשוט ע"פ הסברא שכתבנו בהערה הקודמת, וע"ע גם בהערה הבאה, ודו"ק. 250. מצוי הרבה שאנשים לומדים מסכת במשך זמן רב, ויתכן ששכחו מעט, וכן מצוי בבני הישיבות שלומדים פרק מסוים בעיון והשני בבקיאות בזמן אחר, וביני וביני מסיימים את שאר המסכת, וגם הם תלויים ועומדים בחברותא וכו', ולפעמים אין זוכרים אם למדו הכל, ויש לשקול לפי הענין מהו הכמות שיתכן ששכחו שבדבר מועט יש להקל, והדבר תלוי גם ביחס לפי אותה המסכת הקטנה היא או גדולה, ואם השמחה בתקופה, ולעיל הבאנו שיש שרצו להקל אפילו כשיודע בודאי שחיסר מעט (הגרשז"א, ועמש"ט), ובספק בודאי יש להקל, אך בספק עליו כמות גדולה אחת יש להסתפק, [ובכל אופן בספק יש לדון אי הוא בספק דרבנן ולקולא, או דלילא שחוקת חיוב עליו להתענות, ואין ספק סיום מוציא מידי החיוב, אך מאחר והתענית חיובה תלויה במנהג, וחזינן שמקילים בכמה דברים, יתכן להקל גם בזה].

251. מצאנו בספרים שיש מעלה בסיום מצוה בשותפות, ויש לדון בנידו"ד אם זה מהני.

והנה נהגו בזמנים מסוימים לחלק ספרי תהילים וכדומה, וכן ראיתי בשד"ח (מערכת מ' סוף כלל קצח) שכתב שמצוה שעושים רבים בשותפות, כל אחד נוטל שכר כולה לבדו, וכתב שם דמפני זה נהגו לעשות חבורת ש"ס שמחלקים הש"ס בין כמה אנשים, וכל אחד לוקח מסכת אחת ועושים סיום וכו', עיי"ש. [וכן נהגים העולם לסיים ש"ס משניות בחלוקה, לעילוי נשמת]. אך שם מייירי שכל אחד לקח מסכת שלימה [אך י"ל אורחא דמילתא נקט, ונפ"מ שגם בחלוקת משניות הנ"ל לעילוי נשמת, אפשר לחלק את המסכת, וכגון מסכת כלים וכדומה שהם ארוכים], וגם הנידון שם אינו כדי להקל ע"י סיום זה אלא למעלה בעלמא.

והנה בשו"ת קנין תורה ח"ה סי' נב כתב דמהני לפטור, דומיא דמצות כתיבת ש"ס, אולם בהערות שם מהגרש"ב ולדינברג כתב שיש לחלק, וכ"כ עוד באח", וכן מסתבר שאף שיש בזה מעלה, אינו בכדי לפטור מתענית.

252. פשוט שהלימוד הוא מושלם, והגית בו, גם בהגיון הלב, וכ"כ באול"צ פ"ב, וכ"ה הגרשז"א כמובא בהליכ"ש, וכ"פ הגרש"א (וע"ע בהש"פ עמוד יב בהערה צג מש"כ בזה ממי שלמד גמרא בתרגום, וי"ל). וכן המנהג.

253. כנ"פ, שהרי מ"מ סיים ויש לו שמחה, ומה לי סיום הסוף או שסיים באמצע, ועיין מש"כ בזה במנח"י ח"ב ח"ב צג, ועוד, ובשו"ת בצל החכמה ח"ב סכ"ה כתב בפשיטות דמהני [אלא שמ"מ מבואר שם שישנה עדיפות מיוחדת שיהיה הסיום דווקא על הסוף, עיי"ש באות ג, ולא נתברר לי הענין], ובאול"צ עמוד קמג ועוד באח"ז זמנינו כתבו בפשיטות שאפשר לסיים גם שלא לפי הסדר, וכן המנהג בבני הישיבות.

ולא זו בלבד, אלא כתבנו לעיל שאפשר לעשות את הסיום על קטע אחר שבתוך המסכת, ולא דווקא בקטע האחרון של המסכת.

254. מצאנו שדנו בזה הפו' לענין אכילת בשר ויין בט' הימים של בין המצרים, שבא"ר (סימן תקנא סק"ו) כתב שאם לא היה עושה סעודה

ה. מסכתות קטנות, כמו מסכת כלה, סופרים, דרך ארץ, אבות דרבי נתן וכדומה, אפשר להקל בשעת הדחק²³⁷, ובלבד שלמד עם פירוש²³⁸.

ו. מסכת של ר"ף או רא"ש, אין עושים על זה סיום אלא בשעת הדחק, כמו בלימוד משניות²³⁹.

ז. ספר הזוהר הקדוש, מועיל לפטור הבכורות אם הבין מעט ואפילו הבנה כל דהוא, ויש מי שמיקל בזה גם בקריאה בלבד²⁴⁰. וספר אחד מספרי הזוהר, אינו פשוט²⁴¹.

ח. ספר נביא, או אחד מ"כ ספרים שבתנ"ך, אפשר להקל שפוטור²⁴², ובלבד שלמד אותו עם פירושי רבותינו²⁴³, דווקא בשעת הדחק²⁴⁴.

ט. יש אומרים שגם בסיום חלק מחלקי השולחן ערוך, ניתן לסיים ולפטור מהתענית²⁴⁵.

י. יש אומרים שמי שגמר לכתוב חיבור, או שגמר להדפיסו, הרי זה פוטר מן התענית²⁴⁶.

י"ח. בלימוד מסכת מן התלמוד, או בלימוד סדר שלם של משניות, הרי הוא פוטר גם את שאר הבכורות המשתתפים בסיום, ובשעת הדחק גדול פוטר גם במסכת משניות אחת, אולם בסיום שאר ספרי הקודש הנזכרים לעיל, אין להקל לפטור אלא את המסיים בעצמו²⁴⁷.

דפים בזה"ק אף שאינו מבין, וכ"ה בשם האריז"ל, וכ"כ עו"א. אולם לענ"ד הדבר צ"ע, כי אף אמנם שגדלה מעלתו וכו', הא ודאי שאינו לימוד המשמח כ"כ, ואף שאם אדם יעשה סגולות ותיקונים תהיה לו שמחה שזכה לכך, מ"מ אין זו כשמחת התורה, כי פקודי ה' ישרים משמחי לב, ולישרי לב בהבנה שמחה, ודו"ק. וכבר כתבנו כעיי"ד לעיל בדומה לזה לגבי משניות, שאף על פי שכתב החיד"א שאפילו בהבנת התיבות יש בזה מעלה, מ"מ לענין לפטור מתענית לא חשיב, והרי בזה כו"ע הסכימו שצריך ללמוד עם פירוש רע"ב ותו"ט, וא"כ בודאי ש"ה גם לגבי מעלה זו של ספר הזוהר. ולכן, הגם שבשו"ת אפרקטא דעניא גם כן כתב כן, לענ"ד צ"ע אם אפשר לסמוך ע"ז, ורק אם יבין בפירוש אפילו שטחי, כמו שמצוי כיום מפרשי הזוהר, ואמנם מי שלא יודע עיקרי הסודות לא יועיל לו שום פירוש (זולת הפירוש הפשוט על המדרשים שבזוהר), מ"מ מי שיש לו יד מה בחכמה זו, יוכל להבין לימוד שטחי, וזה אכן מרומם הנפש, ורק אז יוכל לעשות סיום.

[ואגב, הנה ג"א בדורינו מסיים ש"ס וזוהר בכל ערב פסח, ואומר שבסיום הש"ס אינו יודע אם אפשר לסמוך, שהרי א"א לדעת אם הבין נכון, אולם בזוהר ודאי אפשר לסמוך, ע"כ. אך כ"ז בהסתמכו על האח"י הנ"ל שגם ללא הבנה מהני סיום זוהר, אולם כפי האמור אינו נהירא לענ"ד א"כ מבינים הבנה מועטת, ובסיום הש"ס מהני ג"כ בכל הבנה, ודו"ק].

241. באח"י שם כתבו שמועיל לסיים ספר אחד מהזוהר (וכ"ה בפרחי כהונה סי"ג עפמש"כ היש"ש והחוו"י שגם סיום ספר מהני, וע"ע שם מש"כ בזה). אמנם לא ברירא מילתא, באיזה חלק יועיל, אם בכל ספר מתנ"ך וכו', או כל פרשה, ויש פרשות גדולות מספר שלם [ואם אכן כן, י"ל שגם בספר קבלה של האריז"ל וכו' נמי מהני אם יש לו שמחה בזה שסיים, וע"ע משנה הלכות ח"ו סי' קסן].

242. עיין בפני יהושע (בברכות יז). שפירש שר' יוחנן היה עושה סיום על ספר איוב (ושאר ספרי תנ"ך), וה"ד בדע"ת סי' תקנא ס"י, אולם באגר"מ (חאו"ח ח"ד סי"ב) דחה דבריו, ומ"מ הסכים דהוי סעודת מצוה, וכ"כ הגרש"ק בהאלף לך שלמה סי' שפו להקל בזה [אם למד לפי תומו וסיים בערב פסח, ולא באופן שלמד כדי לפטור במיוחד מן התענית], עיי"ש. וכ"כ באגר"מ (ח"א קנו) להקל בזה כשלמדו כן בעיון וכו', עיי"ש. [ואפשר שזה בדווקא כשלמדו כן בחבורה שהשמחה גדולה, משא"כ ביחידות, וז"א מוכרח]. וכן הורה הגר"ש וזנוג במבית לוי, ועוד באח"י זמנינו.

ונפ"מ לגבי קריאת ספר תהילים, שאם למד בעיון מהני ככל הספרים, אולם מה שרגילים לקרוא, אינו אלא דרך תפילה ובקשה, ולא מהני, וכ"ה במשנה הלכות ח"ו סי' קסו, ואף בלא"ה צריך שיהיה בהבנה.

243. והיינו שיהיה אחד מפירושי רבותינו הראשונים כרש"י וכו', ונראה שגם בפירוש המעודות שהוא פירוש ישר ונכון שפיר דמי, ובאגר"מ (שם) הקפיד שיהיה מפירוש של רבותינו הראשונים, ולאפוקי מפירושים שבדו להם איזה אנשים, שהרבה פעמים יש בהם גדר של מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, עיי"ש [ואין צריך לומר על אותם פירושים המסתובבים בעולם החפשי, מעשה ידי פרופסורים ד"ר עו"ד מלומדים וכהנה, ובהרבה מהם אינם אפילו שומרי תורה ומצוות, וכל דבריהם הבל ורעות רוח, וממקור טמא יצאו, ה"י].

244. פשוט שאין לסמוך ע"ז לכתחילה בשו"א.

245. כ"כ בשו"ת בית אבי ח"ב סי' נב, ומשנה הלכות ח"ו סי' קסו [וכן י"ל בסיום ספר מהרמב"ם עם פירושו], אך עדיין אין זה לכתחילה לפטור בכך מתענית בכורות.

246. עיין במור וקציעה סימן רג שדן בזה לגבי ברכת שהחינו, עיי"ש, ובכה"ח (שם כו) כתב שלא יברך דסב"ל, אבל בנידו"ד י"ל דפוטר, וע"ע בשו"ת חקקי לב י"ד סי' נו, ועוד בנידו"ד בשו"ת תפארת שמואל סנה"ש ועריים המצוינים בהלכה סי' קיג סק"י, אמנם במקומו כתבנו לדון בזה לענין ברכת שהחינו, ונת' שאין לברך, שמלבד זאת שצריך שיהיו מעשיו לשם שמים (ראה במור וקציעה שם), עוד בה דמי יודע אם הכל אמת, ומצוי טובא שמתעוררים ספיקות ושאלות זכרתי של תורה, ולכן בד"כ קשה לסמוך ע"ז. אך זו אינה טענה כ"כ, כי גם בסיום מסכת, וכי אפשר לומר שהבין הכל, וי"ל.

247. מסכת תלמוד וסדר משנה הוא דבר חשוב ונהוג בכל קהילות ישראל. ובמסכת משנה בלא"ה נת' שהוא רק בשעה"ד, אולם שאר ספרים הנ"ל בודאי דהבו דלא לוספי עליה, ומה גם שהוא דבר התמוה לרבים, ועוד סיבות, ואכמ"ל.

ויש להזהר שלא לגרום קלות ראש בדבר זה, שכבר נתבאר לעיל שרבותינו החמירו בתענית זו, ובדורות קודמים בכלל לא חשבו להקל בסיום מסכת, ועמש"כ בזה, ועכ"פ לא נקל בזה כ"כ רבים, וזאת לפנים משנים קודמות זכרנו שהיו באים לסיום גם אנשים שלא היו שומרים תו"מ בדרך כלל (וכן העיד גם הגרשז"א בהליכ"ש פ"ח ע' קפא).

248. שזו נחשבת סיום מסכת, ואז האדם שמח במצוה זו, וכן מוכח מדברי הארץ צבי וש"א שבהערה הבאה.

אמנם ראיתי להגרשז"א (בהליכ"ש עמוד קפא) שכתב שהלומד מסכת

הדין של סיום מסכת בשבת (ק"ה): דאמר אביי עבידנא יומא טובא לרבנן, והלא בזמנו לא נכתב התלמוד, ועל כרחך שלמד מסכת משניות ועשה יום טוב, ע"כ. ואמנם זה ודאי שאביי שלמד מסכת משניות למד אותה עם כל שמועותיה, וכן העיר בפרי השדה שם [ויש לבאר, שאע"פ שלא נאמר שם שאביי הוא זה שעשה את הסיום, אפשר שסבר שתלמידיו בודאי גם הם היו גדולים, ואם בני בשכר היו בני תורה יותר מאיתנו, ק"ו תלמידי הישיבה של אביי, ולכן הקשה]. אולם ז"א מוכרח כלל, שהרי גם בלימוד גמרא לעולם לא נוכל להשוות אל הקדמונים, ואין לך אלא מה שבימך, ועכ"פ כשלומד עם פירוש שפיר דמי, ועכ"פ נלענ"ד שאין מכל זה ראייה מוחלטת מפני שאכן למדו עם גמרא בעל פה, וכדמוכח בגמ' בברכות כ: וכן בברכות יא: גבי ברכה"ת ובדף כב. ועוד טובא, ודו"ק.

ועל כל פנים כל זה בשעת הדחק, אבל לכתחילה המנהג לסיים גמרא דווקא, והבו דלא לוספי עליה כ"ה.

ובאופן שמקילים במשנה, יש להקל גם במסכת משניות קטנה, וכ"כ בהליכ"ש (עמוד קפא באה"ל) שהגרשז"א החמיר בלימוד גמרא דווקא, אולם במקרה של חייל שלא יכל לשמוע סיום, מן הדין הורה לו הגרשז"א שלא יתענה, והוסיף לו שילמד בלילה זה ולמחרתו מסכת אבות מן הסיידור, וכשישלימנה יפסיק את תעניתו הגם ששם היה פטור מדינא. [ואף בזה גם במסכת משניות קטנה הדין כן].

236. בשו"ת פרי השדה הנ"ל היקל במשניות, אם למד עם פירוש הרע"ב ותו"ט, וגם הוא ת"ח שהגמרא שגורה בפיו, וכשלומד עם הפירוש נזכר בסוגיות, אולם באח"י כתבו להקל בכל מי שלומד עם פירוש רע"ב שהוא הבנת עיקרי הדברים, ועם קצת מתוס' יו"ט למקום שהרע"ב קיצר.

ונראה פשוט שגם פירוש תפארת ישראל, שפיר דמי, וגם פירוש כולל מהמפרשים האחרונים, אם הוא בר הכי והוחזק גברא וקמיעא, והכל לפי הענין.

ובכל אופן לא סגי בהבנת התיבות בלא הבנת הענין, הגם שכתב החיד"א (במ"ב סי' אות מג) שישתדל להבין את פירוש התיבות, כי בלא"ה י"א שאינו נחשב לימוד כלל, ע"כ. ומשמע שבהבנת המילות נחשב לימוד, אולם נל"פ שאין זה בכדי להחשב סיום מעליא לפטור בכורות, כי לב יודע מרת נפשו, אם זה לימוד המרומם את הנפש, וכל כוונת החיד"א היא לומר שיש בזה מעלה גדולה, אבל לא לענין סיום מסכת, תדע, שהחיד"א כתב עוד שאם לא מבין כלל י"א שאינו נחשב לימוד, ומשמע שיש צד שזה כן נחשב לימוד, ואטו לפי אותו צד יהיה זה נחשב לימוד לפטור בכורות, הא ודאי שלא, כי בכל אופן אינו אלא מעלה, ותו לא.

237. בספר הש"פ עמוד כא כתב שבלימוד משניות או נביא, היתיר לעשות סיום הוא רק אם הוא סיים לפי תומו, אבל לכתחילה אין לעשות כן במשך כמה שעות כדי לפטור, אבל במסכת גמרא מותר, ואפילו במסכתות קטנות כגון מסכת כלה וסופרים וכדומה מותר, ע"כ. וצ"ע לספר ברכת הפסח, והנה פשיט"ל שאפשר לסיים ע"י מסכתות קטנות אלה, ולענ"ד צ"ע, דלכל היותר לא יהיו אלא כמשניות הנ"ל, ולא זו בלבד אלא שהיה נלענ"ד שזה גרע טפי ממשניות מאחר ונפקו לברייתא. וביותר צ"ע במסכתות קטנות ביותר כמסכת סת"מ ציצית וכו', שבכמה דקות אפשר לסיים, ולא שמענו כהנה.

אכן כבר מבואר דין זה בפני מבין סי"ג, ואדבריה כתב שם שזה עדיף ממשניות, כיון שצריך ללמודו עם פירושים ויש שמחה וכו', אולם זה חידוש, שאף אמנם שיש שמחה, מ"מ י"ל שאינו "מסכתא", וכ"כ בשו"ת בית אבי סי' נב שמסכתות אלו לא נכללו בש"ס, אלא אם כן נאמר שבכלל מסכתא הוא גם ספרים אחרים, וכמש"כ היש"ש והחוו"י (וכעיי"ד דקדק בפרחי כהונה סי"ג גבי זוהר, עיי"ש), איברא שמצאנו בש"ס (בשבת קיד.) גבי מסכת כלה שנקראה מסכתא, כיעו"ש. מ"מ אפשר שאינו כשאר מסכתא, וי"ל.

238. כנ"ל במשנה, וכיום יש פירוש מספיק על המסכתות הללו, ושפיר דמי.

239. ראיתי בפו' שדנו בזה אם אפשר לעשות סיום על לימוד מסכת ר"ף. וראה בספר יומא טובא לרבנן ע' לו בשם ספר אבן משה, ונשאל דוד סי' כב דפשיט"ל דמהני, וכן בשבת הקהתי ח"ב סי' קעב, עיי"ש. אולם לענ"ד אינו פשוט, דמי עדיף ממי שלמד גמרא והשמיט ממנה הרבה, שכתבו הפו' שלא להקל בזה כ"כ, וכדלהלן בהלכה שאחרי הבאה, וע"ע שם בהערה, וי"ל דמ"מ בספר מושלם יש שמחה, אף שאינו כסיום מסכת בעלמא (כהיש"ש וחוו"י הנ"ל), ומ"מ נ"פ שא"א לעשות סעודת סיום אלא בשעת הדחק, דלא עדיף ממשניות הנ"ל. [ואגב, יש לבאר, שאין הר"ף מביא את כל המשניות, ולכן אין לנו להקל כמו משניות שהקילו לעיל, וכל עיקר הקולא הוא מדין ספר שלם].

240. הנה ביבי"א שם כתב שאע"פ שמסכת משניות אי אפשר לסיים בלא הבנה, מ"מ ספר הזוהר מעלתו גדולה ונשגבה גם שלא ידע מה דקאמר, וכמש"כ החיד"א במ"ב (סב אות מג-מד) שבמשנה ישתדל להבין לפחות את פירוש התיבות אפילו שלא יבין את הענין, ולגבי הזוהר כתב שם שהוא לימוד מרומם על כל לימוד בשגם לא ידע מאי קאמר, ואפילו יטעה בקריאתו, ע"כ. וכן בחיים שאל (ח"א סע"ה סוף אות ב) כתב שהוא תיקון גדול לקרוא

כ"ב. קטן המסיים מסכת, הרי הוא פוטר את האחרים מן התענית²⁵⁵. ויכול לומר את ההדרן, ואת הקדיש שלאחר הסיום²⁵⁶.

כ"ג. מותר להקדים או לאחר את סיום המסכת כדי לעשות סיום בערב פסח²⁵⁷. ומכל מקום אין ראוי להשאיר את הסיום המועט לערב פסח, אלא ילמד בכל הזמן שלפני פסח לאט באופן שיסיים בערב פסח, ובעיקר יש להקפיד שלא ישנה הרבה זמן עם הקטע של הסיום²⁵⁸.

ודע, שאם למד וסיים את הכל, ולא השאיר חלק מועט בשביל הסיום, שוב אי אפשר לסיים ולפטור מהתענית²⁵⁹. וראה בהערה.

ודע עוד, שאין זה מעכב לסיים דווקא את סוף המסכת, וכגון אם למד את כל הפרק האחרון, ואח"כ לומד את הפרק הראשון, יכול לעשות סיום על סוף הפרק הראשון²⁶⁰. ואין צריך לומר שאין ההדרן והקדיש מעכב, ופשוט.

כ"ד. לסיום ההלכות בענין "סיום מסכת", יש לבאר, שכל הנידון האמור הוא לענין פיטור הבכורות מתענית, אולם באופן שרוצים לסיים מסכת סתם כך ולעשות שמחה, אין לדקדק כל כך בכל זה, ויכול לומר את ההדרן ואת הקדיש, ואין בזה חשש²⁶¹. אך אין זה פוטר מאמירת תחנון, אלא רק באופן שנחשב סיום כהלכה²⁶².

בשאר ימים אפשר שלא יעשה עתה, וה"ד במשנ"ב (שם סקע"ג), וכ"כ הח"א (סי' קעג, ט), אולם בשו"ת הרמ"ץ סי' מא האריך להשיב ע"ד הא"ר, וע"ע גם בספר תורת חיים שם אות כז, ובשו"ת ר' ידידיה טיאה וויל, דכיון שמדינת היה צריך לעשות סעודה בכל פעם, אין זו סיבה שלא יעשה גם עכשיו, מאחר וע"פ דין צריך לעשות סעודה (בבחינת מי שאכל שום יחזור ויאכל שום), עיין שם. וע"ע גם ביבי"א ח"א שם שעמד בזה לענין תענית בכורות, וכתב דאם אינו עושה סעודה כל השנה בגלל חוסר מומן, דמכליא קרנא, יכול לעשות סעודה לפטור בכורות גם בערב פסח.

ולמעשה נראה להקל בזה בכל אופן, אפילו אם אינו עושה סעודה בגלל עצלות ולא בגלל חיסרון מומן וכדומה, שמלבד שהא"ר כתב בלשון "אפשר", וי"ל שאין ספקו מוציא מידי ודאי של האחרונים המתירים, עוד נראה בזה לפ"מ שכתב בספר יומא טבא לרבנן פ"ח הערה ב לבאר סברת הא"ר וליישבו מהשגת האח"י הנ"ל, דהוא ס"ל שכיון שכל השנה אינו עושה סעודה, ה"ז מראה זלוול באבילות, שכל הסעודה היא בשביל אכילת הבשר, עיי"ש ובנידו"ד י"ל שאף הא"ר סבור להתיר, שאינו נראה כולוול במה שפותח התענית, ובפרט לפ"מ שידוע שכוונתו כדי שיוכל לקיים מצות היום כראוי, וכן לפמ"ש"כ לעיל ריש הסימן בעיקר מנהג התענית, עיי"ש. ודו"ק. וכן המנהג פשוט שלא מדקדקים כלל, ואף שרבים הם שאינם עושים סעודה בכל סיום, מ"מ פוטרם בכורות.

255. דאף שקטן פטור מת"ת, מ"מ הרי קרא כתיב ושנתם לבניך, וע"ע בשו"ת צפת פנח (ח"ב סי' מ"ש"כ בזה, וס"ל דמצד ידיעת התורה מועיל לימודו בקטנותו לגדלותו, ושפיר דמי לעשות סיום, וע"ע גם בשו"ת בצל החכמה ח"ד סי' צט אות ד, ועוד, דמ"מ איכא שמחה כלפי שמאי וכלפי הקטן והציבור.

סיום מסכת בבר מצוה: ומענין לענין, זכור אזכור שנשאלתי אודות מה שנתפשט כיום שבר מצוה מסיים מסכת ביום הגיעו למצוות, וב' שאלות הם ששורש אחד להם: א. הרי כל הלימוד שלו היה בעודו קטן, והאם אכן הוא סיום מעלייתא שמסיים עתה בגדלותו מה שלמד בקטנותו. ב. פעמים שמקדימים את מסיבת הבר מצוה קצת מאוץ סיבה, וכדי שתהיה זו סעודת מצוה אומרים לנער לסיים מסכת, והלא קטן הוא, ע"כ. וכפי האמור שאף סיום של קטן נחשב סיום, אזכור לה השאלה.

256. עיין מעדני יו"ט על הרא"ש בברכות (פ"ח אות ש), וכבר כתבנו לעיל בהערה שבסוף הלכה הבאה שאפשר לומר קדיש זה גם מי שהוריו בחיים.

257. הנה מצאנו שכמה אחרונים כתבו שאין להקל למהר או לאחר כדי לכוון את הסיום לערב פסח, ורק אי אתרמי שפיר דמי, וכיעוין בשו"ת תשובה מאהבה ח"ב סי' רסא ושכ"ד רבו הגאון נודע ביהודה, וכו"ה בשו"ת רע"א סימן לד, ושו"ת האלף לך שלמה סימן שיו, והיינו דכאשר הוא מזדמן, ה"ז שמחה שלימה שיצא כן, וזהו "כד שלים מסכתא", אבל בהכנות אינו כן, וכה"ג מצאנו לענין אכילת בשר ויין שכתבו האח"י שאינו מועיל אלא בנדומן, וכיעוין במשנ"ב סי' תקנא סקע"ג, עיי"ש, ובהו מבואר ג"כ מה שלא מצאנו בהרבה מהפ' הקדמונים שהקילו בסיום אף שהוא דבר קל מאד, וי"ל מפני שלא רצו לסמוך על זה אלא בנדומן, ולא במתוכנן לכך, ואינו מצוי, ולכן לא כתבו כן. ודו"ק.

אולם מאידך רבים ושלמים כתבו דמהני אף באופן שמתוכנן לכך, עיין בשו"ת מקו"ח סי' לו ושו"ת מהר"ט וי"ל סי' לה, ושכן נהג אביו בעל קרבן נתנאל, ושו"ת אריה דבי עלאי באבני זיכרון אות יא, שו"ת הרמ"ץ סי' מא, נשאל דוד סי' כב, ערוגה פתי' עולם וכו', קלט, בית אב סי' פב, וכו"ה בכה"ח בסימן תקנא אות קסא בשם פתחי עולם וכו', ובלבד שיבין המסכת כראוי, וע"ע שם. וכה"ג במנחת יצחק ח"ב סי' צג ושכן סמכו על היעב"ץ בהל' בין המצרים שאשכ"ב, יד, שאדרבה הזריז נשכר, ובתנאי שמבין טוב, וכ"כ עוד רבים באח"י (וגם המשנ"ב הנ"ל, י"ל דלענין תענית בכורות פוטר כעין ההיא דמו"ק ט, ודנו בזה האח"י, וגם י"ל לפמ"ש"ת לעיל דלענין בשר בט' הימים חמיר טפי, שנראה כולוול באבילות, משא"כ כאן, ואכמ"ל). וכן המנהג פשוט.

258. כך קיבלנו, וכן היה המנהג להזהר בזה, ויש לבאר, דכאשר נשאר לו קטע קטן לסיום ועבר זמן רב, כבר פגה לה השמחה, וכבר הרגיש שסיים, ועל דרך מה שכתבנו לעיל שאם חיסר קטע קטן, יש לומר שיוכל לעשות סיום, ואינו מעכב, עיין מה שכתבנו שם, וכל שכן בחיסרון קטע קטן של סיום, הגם שהוא סיום מ"מ בעבור הזמן כ"כ, מורגש הדבר כסיום, ולכן אם עבר זמן רב אין זה פוטר, ותלוי לפי משך הזמן, ולפי גודל המסכת והשקעתו בלימודה.

259. פשוט, וכ"ד הגרי"ש"א ועוד, שכל שסיים כבר שוב אין מצוה בחזרת, ויש בזה כמה פרטים:

א. אם רוצה להכין את הסיום, כדי שידע ויוכל להסביר לציבור את הסיום, נראה שיוכל לעיין מקופיא בלא להוציא בפה, ומאחר וכוונתו להוציא

בפה, נחשב לו שלא סיים, למרות שבעלמא גם לימוד כהרהור נחשב סיום, וכן נוהגים רבים [ויותר טוב היה להסתיר את השורה האחרונה או המילים האחרונות באצבעו, באופן שלא יגרע לו מהבנת הדברים, וכך יוכל לסיים שפיר].

ב. אם זה באותו מעמד נראה שיוכל להרחיב את ההסבר, ונפקא מינה בזה במה שמצוי שאחד מסיים ופתאום הגיע בכור שלא שמע סיום, או שהמסיים דיבר בלחש, וברגע קטן כבר סיים, שיוכל לחזור ולהסביר שוב, ובאותו מעמד שפיר דמי (ומלבד מה שהבאנו לעיל שיש מקילים בעיקר אם השתתף בסעודה).

ג. וכן נראה שאם היה לומד רש"י או תוס' וכדומה על המסכת, וסיים את המסכת ללא הרש"י והתוס', יכול לסיים שוב עם פרש"י, וה"ז נחשב סיום, אך לכתחילה אין לעשות כן, אלא לסיים הכל בבת אחת, ועל"פ באותו מעמד שפיר דמי.

ד. בשו"ת שבת הקהתי (ח"ב סי' קעא) כתב שאין רגילות לעשות סיום ב' פעמים, ואם למד כל דף וחזור עליו מיד, הרי כשעושה סיום יצא י"ח, אמנם אם סיים את המסכת ושכח לעשות סיום, א"כ כשחוזר שוב על הדף פעם שניה יכול לעשות סיום, ע"כ. ונראה שאם מראש המסכת התחיל בחזרה שניה כדי לסיים בסוף פעם שניה, יכול לסיים ב' פעמים, ורק אם הדף שחוזר עליו הוא כחזרה לביאור הדף היטב וכדו', אז אינו יכול לסיים ב"פ.

260. פשוט, וכן כתבנו לעיל, ואמנם במנח"י (ח"ב סי' צג) נסתפק בלימוד שלא כסדרן, אולם כבר נת' לעיל שאין בזה חשש כלל, וע"ע בשו"ת בצל החכמה ח"ב סימן כח, שנקט דמהני שלא כסדרן, אך כתב שלכתחילה היה טוב להשאיר קצת בסוף המסכת עיי"ש, אך לעי"ד אין בזה הכרח.

אמירת קדיש: ואודות אמירת הקדיש, יש לבאר שאין זה רק לאבל, אלא גם כל אדם יכול לאומרו, הגם שאביו ואימו בחיים, וכן מבואר בשו"ת אבן השוהם (סי' יט-כ), ושאדרבה עדיף שהמסיים או לומדי השיעור יאמרוהו, ולא אבל (ועי' פת"ש יו"ד סי' שעו סק"ב). ואמנם ראיתי להגרש"א בהליכות שלמה (תפלה פ"א אה"ל הערה 48) שכתב להורות שאין ראוי לאומרו כשהוריו בחיים, כיון שזכור בקדיש ענין תחיית המתים, שאומרים "ולאחייא מתיא" וכו', עיי"ש. אולם לא הביא מקור לכך, וגם אין המנהג כן, כאשר רואים את כל בני הישיבות הקדושות לאו"יט שמסיימים ואומרים הקדיש לכבוד ה"ת, ואין מי שחושש בדבר זה.

261. פשוט, והנה כבר הקילו הרבה אפילו לענין תענית בכורות מפני הדוחק, כאשר רואים בכל הפ' הנ"ל, וכמעט שאין כ"כ נפ"מ בין סיום של ע"פ לבין סיום בעלמא, ומ"מ בענין זה אין להקפיד כ"כ.

262. הוספנו נפ"מ ששייכת גם בכל השנה, והיינו שיש בסיום מסכת קולא לענין תחנון, שאם זה סיום כדו"ן פוטר, ואלי"כ אינו פוטר, ואמנם תחנון רשות הוא (כמש"כ הטור בסימן קלא), ובספק לקולא, מ"מ לא כל ספק לקולא, ומה גם שאין זה מוסכם לכל שפוטר מאמירת תחנון, עיין להלן בסמוך.

אמירת תחנון בסיום מסכת: בענין פטור תחנון בסיום מסכת, הרי לא נזכר בשו"ע (סימן קלא) פטור בזה כמו שהוזכרו שאר דברים, אבל מאידך הרי בגמרא (שבת קיח), אמרו דעבידנא יומא טבא לרבנן כד שלים מסכתא, וא"כ הוי כיו"ט שפטור, וכן דקדק הגרי"ח בספר בנייהו בשבת (קיט), דהיו נוהגים לעשותו יו"ט שלא לומר תחנון במנחה כסעודת חתן ומילה, וכתב שכן מנהגם שלא לומר וידוי בתפלה הסמוכה לסעודה, עיי"ש (וכ"כ מדמנפשיה גם באול"צ עמוד קמג ד"ה והמסיימים).

אכן, מצאנו בכמה דברים שלא נזכרו בשו"ע שלא לומר בהם תחנון, ואעפ"כ המנהג שלא אומרים בהם תחנון. ושורש הדבר, משום דתחנון רשות, והקילו בכל גוויי שיש בו יומא טבא.

ובשו"ת פרי השדה (ח"ג סי' קפב) דן בזה, והעיר על הנוהגים לומר תחנון, שהרי הוא כמו יו"ט, וכתב שנהגו כן מפני שאין לומדים בעיין [אלא שדקדק כן ממש"כ רש"י שם שלמד מסכתא בגירסא, והיינו לימוד בעיין כמו טוחן וגורס, עיי"ש. אך דבריו צ"ע, דבעלמא גירסא אינו בעיין, כע"ז יט. ומ"מ י"ל שכתב כן גם מסברא שלא לומדים בעיין ולשמה וכו', כזמנים קדומים, עיי"ש. אך גם זה ק"ק שהרי דור דור ודורשיו. ועוד שהרי נתבאר לעיל שכל סיום אפילו בהבנה כל דהיא מהני. ואם פוטר בכורות הרי בהכרח שזה יומא טבא, ודו"ק. ולכן נראה להקל בזה].

ובשו"ת חתן סופר (סימן כב) כתב להעיר אמאי לא כתבו הפ' שלא לומר תחנון ביום הסיום, ומ"מ כתב שמאחר ובסיום מסכת יש שמחה גדולה, וכמש"כ המהרש"ל (ביש"ש סו"פ מרובה) אין לומר תחנון, עיי"ש. וע"ע בשו"ת ויברך דוד ח"א סי' כד שביאר בשם הגאון מצעלים, את הענין שלא אמרו תחנון ביום פטירת צדיק, שזה משום שהיו עושים סיום מסכת ביום

כ"ה. אדם שטבעו שאם הוא אוכל ביום, אינו תאב לאכול בלילה, יתענה בערב פסח כדי שיאכל מצה לתיאבון²⁶³. ומשמע שהוא חובה להתענות. ועיין בהערה שלמעשה הדבר תלוי לפי הענין, ומן הסתם בזמנינו אין להתענות²⁶⁴. ואם חל ערב פסח בשבת, בכל אופן אסור לו להתענות, אבל לא יאכל הרבה²⁶⁵.

סימן תעא אכילה בערב פסח

א. אסור לאכות פת משעה עשירית בערב פסח, והיינו, שאפילו מצה עשירה שמותרת בערב פסח, אסור, וכן שאר מיני דגן שמבושלים במי פירות, אסור²⁶⁶. ואפילו פחות מכזית, יש מחמירים²⁶⁷.

ואיסור זה הוא משעה תשיעית תחילת שעה עשירית בשעות זמניות, שהיא תחילת שעה רביעית אחר חצות היום²⁶⁸. ואם הוא יודע שימשך סעודתו בתוך שעה עשירית לא יתחיל לאכול אפילו קודם לכן, ואם התחיל באיסור פוסק מיד, אבל אם התחיל בהיתר ונמשך לאחר שעה תשיעית אין צריך להפסיק²⁶⁹, ומכל מקום טוב להפסיק כדי שיוכל לאכול בלילה לתיאבון²⁷⁰.

היא"צ, ודפח"ח. וע"ע שם עוד פרטים, וע"ע גם בשו"ת שבט הקהתי סי' מח. איברא שאין זה מוסכם לפטור מתחנון, וכמש"כ בצי"א ח"א סי"ז, וכן דעת הגר"ח"ק, אולם למעשה קיי"ל כדברי הפו' שכתבו לפטור, ומילתא בטעמא כנ"ל.

ולמעשה הדבר תלוי במנהג, והנה אם איזה יחידים עושים סיום לא שמענו שפטורים מתחנון (וכן בני הישיבות שמסיימים תדיר, לא שמענו שנעשו כחנתים ובעלי ברית לפטור לכולם), אולם אם המסיים משתף את כל בני בית הכנסת וכדומה בסיומו, יש להקל שלא לומר תחנון, ואם עושים סיום עם כל בני הישיבה, וכן בשיעורי תורה וכדומה שמסיימים כולם כאחת, בודאי שלא יאמרו תחנון, שיו"ט שלהם הוא.

263. שו"ע (סי"ג) ע"פ גמרא בפסחים (קו), וכ"מ בירושלמי הנ"ל בריש הענין לענין בכור, לפי הגירסאות של הראשונים, וכמש"ש.

264. הנה בפשטות היה נראה שאינו חיוב (עיין שעה"צ סי"ח), וכה"ג בפו' סימן רמט בתענית של ער"ש שאינו אלא מנהג לאנשי מעשה, ויש לדחות דהתם הוא מן הסתם, וכאן מדובר באסטניס, ועוד דאכילת מצה לתיאבון איכא קפיא טפי.

והנה המשנ"ב (סוה"ס) כתב בלשון "אין כדאי" להתענות בער"ש (עיין בהערה הבאה), ומשמע קצת שזה חובה, דאל"כ מאי למימרא, הרי אינו אלא הידור [וגם י"ל כן מזה שהשוו את תענית בכורות לאסטניס, ועיין בלשון הב"י להלן ר"ס תעא ד"ה ומשכ"ר כל אדם, עיי"ש, ומ"מ אינו מוכרח, ודו"ק]. ואכן הנה להלן (סימן תעא סי"א) גבי איסור אכילת פת משעה עשירית זולת שאר דברים, כתב בהגה שאם הוא אסטניס שאפילו אוכל מעט מזיק לו באכילתו, הכל "אסור", וכתבו ע"ז (המשנ"ב סק"ה וכה"ח אות י) משם הגר"א דאע"פ שאסטניס מתענה כל היום (כסו"ס תע), הם שני סוגי אסטניס, עיי"ש, ומשמע מ"מ שזה "איסור" לאכול כל אסטניס כפי דרגתו, ואה"נ שאותו אסטניס שבסימן תע הוא איסור (אמנם אח"כ כתב הכה"ח שם בלשון "ימנע עצמו", ואולי הבין שאינו איסור ממש, ולכן לשיטתו כתב ג"כ לעיל בסימן תע אות לה ש"אסור" לדחות סעודת שבת, בשונה מהמשנ"ב ששם קצת נסתפק, מפני שכאן ס"ל שהוא איסור).

אכן למעשה נראה שאינו נפ"מ כ"כ, דמן הסתם אינו מצוי כזה דבר שאם יאכל אפילו מעט שוב לא יאכל לתיאבון, אלא אדרבה נראה שבזמנינו מי שלא אוכל מעט נחלש, ולא יוכל לאכול כראוי, מלבד שלא יוכל לספר ביציאת מצרים ושאר מצוות [ומה גם שנראה שאכילת המצה לתיאבון הוא גדר של סיפור יצ"מ, שבוה מראה את חביבות המצוה], ועיין גם בכה"ח סוה"ס (אות לו) דמה שנהגו שהאסטניס מתענה, ראוי לבטל המנהג בזה"ז שירדה חולשה לעולם וכו', עיי"ש. ואכן הכל תלוי לפי הענין, וכיום לא מצוי אסטניס כזה, ולכן למעשה מן הסתם אין להתענות, ובפרט שהוא יום טוב, וע"ע כה"ח שם, ודו"ק.

265. במשנ"ב סוה"ס כתב ש"נראה שאין כדאי" לדחות לגמרי סעודת שבת בשביל זה וכו', עיי"ש. ולכאורה צ"ב איך חשב לומר שזה חובה ולדחות מצוה גמורה בשביל מצוה מן המובחר (כמש"כ בשעה"צ יח), וכל שכן לאומרים שסעודת שבת היא דאו', דפשיטא שאין לבטל הא מקמי הא, ואמנם כתבנו בהערה הקודמת שנראה שתענית לאסטניס הוא חובה, מ"מ אין מסתבר שזה עד כדי לדחות סעודת שבת, ושור"ר בכה"ח (אות לד) שהביא מספר שדה הארץ דפשיטא שאסור להתענות. עיי"ש. [ועיין כה"ח אות לב במי שרגיל להתענות בערב שבת וכו'].

266. בר"פ ער"פ, ובשו"ע (סימן תע ס"א-ב), כלומר דמצה אסור כל היום, וחמץ אסור משעה חמישית, והמדובר כאן הוא שאפילו מצה עשירה אסור, וע"ע משנ"ב סק"ג וסק"י, וכה"ח אות ח, טז, וכן קיי"ל שאפילו תבשיל ושאר מאפים שיש בהם ה' מיני דגן אסור, ודלא כה"ח והגר"ז.

267. פמ"ג ה"ד בכה"ח (אות ב), וצ"ע דלכא' כל שפחות מכביצה חזינן בכ"מ דשרי לענין אמשוכי, וכל שכן שהיה לנו להקל בפחות מכזית דלא שמה אכילה.

268. שו"ע וכה"ח אותיות ג-ד, ואמנם דעת הר"ן לאסור כבר מחצות, והעתיקו הרמ"א בהל' סוכה סימן תרלט ס"ג, אולם הפו' דחו זאת וכמש"כ בשעה"צ א, וע"ע בכה"ח אות ה.

269. אח"י ה"ד במשנ"ב סק"ב וסק"ט וכה"ח ד, וכן מוכח מדלהלן סעיף ג, ודו"ק.

270. כה"ח שם. והעיר הגר"א רפאל הכהן שליט"א דשאר פוסקים שלא כתבו כן, י"ל שיהו משום שאדרבה אם הוא יפסיק הרי תיסגר האצטומא ולא יוכל לאכול המצה כראוי (כדחזינן לעיל סי' תמד וכ"ד), אולם טענת הכה"ח ברורה, שהרי בלא"ה עתיד להפסיק בקריאת ההגדה, ועו"ל, וכו"ע מסכימים לזה.



י"ד. מצה שנעשתה בכונה שלא לשמה, יש להחמיר ולא לאוכלה בערב פסח³⁰¹.

ובמקומות הצבא ובתי חולים וכדומה שאם לא יתנו להם מצות אלו יכשלו באיסור חמץ או במצה כשרה, אפשר להקל בזה כראות עיני החכם, ובתנאים הבאים: א. שלא יפרוץ להקל לכל האנשים, אלא רק מדוחק. ב. שלא ישתמשו בזה בליל הסדר. ג. שיהיה בצנעא כפי האפשר, שלא יבואו המון העם לפרוץ בזה³⁰². ויותר טוב אם היה אפשר לבשל את המצות, וכמו שיבואר בהלכות הבאות, ובכך יצאו מכל חשש.

סוגי מאכלים ממצה מקמח מצה

ט"ו. מצה שנתפררה אחר האפייה [כמו שנקרא "קמח מצה"], ולשו אותה בשמן וסוכר ויין וביצים וכדומה, הדבר תלוי:

אם נשאר בה תואר לחם, אסור לאוכלה בערב פסח³⁰³, בין אם נאפתה שוב, ובין אם לא נאפתה³⁰⁴. אם לא נשאר בה תואר לחם, אפשר לאוכלה בערב פסח³⁰⁵ אם אין בפירורים כזית, אבל אם היה בפירורים כזית אסור³⁰⁶. **ט"ז.** מצה מבושלת, אם הכניס את המצה בכלי ראשון, מותר לאוכלה בערב פסח³⁰⁷, ואפילו כשיש בה כזית³⁰⁸. ואפילו אם עשה זאת בערב פסח³⁰⁹.

ודווקא כשזה בכלי ראשון, ואפילו הוסר מן האש, כל זמן שהיד סולדת בו, ושהה קצת באופן שנכנס טעם הבישול במצה, מותר. אבל אם זה בכלי שני אסור³¹⁰, וכן בעירו מכלי ראשון אסור³¹¹.

י"ז. מצה מטוגנת, נחלקו הפוסקים האם דינה כמצה מבושלת ומותרת בערב פסח, ולהלכה יש להקל בטיגון כמו בישול, ובתנאי שזה נעשה בשמן עמוק, אבל בשמן מועט אסור, וגם בשמן בינוני ראוי להחמיר³¹².

י"ח. נזכיר עוד כמה סוגי מאכלים, אם מותר לאוכלם בערב פסח:

א. קציצות העשויות מקמח מצה עם ביצים או עם בשר טחון וכדומה, מותר לאוכלם בערב פסח אם הם נתבשלו בכלי ראשון או אם טגנו אותם בשמן עמוק³¹³. [ואם אין תואר לחם בקציצות אלו, הרי זה מותר גם בטיגון בשמן מועט, ובכל אופן].

ב. שניצל, דהיינו שלקחו עוף ועטפו אותו בפירורי לחם, וטגנו אותו, אם הוא נעשה בשמן עמוק מותר לאוכלו בערב פסח, ואם לא כן אסור³¹⁴. [ואם אין תואר לחם לפירורים אלו, אין חשש כלל].

ג. מצה מטוגנת עם ביצה, אם היא נעשתה בשמן עמוק מותר לאוכלה בערב פסח³¹⁵.

ד. כדורי שוקולד, העשויים מקמח מצה עם תערובת סוכר ושוקולד, אם יש להם תואר לחם אסור לאוכלם בערב פסח, אבל אם נסתלק מהפירורים תואר לחם, מותר³¹⁶.

ה. עוגה שיש בה קמח מצה, אם יש לקמח המצה תואר לחם אסור לאוכלה בערב פסח, ואם לא כן אפשר להקל³¹⁷. ונראה שבדרך כלל אפשר להקל. ראה בהערה.

ודע, שיש הנמנעים מאכילת מאכלים שיש בהם תערובת מצה לחומרא, אולם מן הדין להלכה, מותר, ככל הנזכר³¹⁸. ועל כל פנים כשעבר בישול או טיגון בשמן עמוק, מותר לתתחילה. ובנאפה ללא בישול, ראוי לחוש.

י"ט. בערב פסח שחל בשבת, אפשר לבער את כל החמץ מלפני השבת ולאכול סעודות שבת במצה מבושלת או מטוגנת בשמן עמוק, וכך מקיימים בזה גם סעודה שלישית כדן³¹⁹.

כ. יש שנהגו שלא לאכול חסה בערב פסח, כדי שיאכלו מרור לתיאבון, ולמעשה אין לחוש לזה, שאין למנהג זה טעם³²⁰. ומכל מקום בליל הסדר עצמו לא יאכלנו קודם מצות מרור³²¹.

כ"א. יש שנהגו לא לאכול פירות שעושים מהם את החרוסת, כדי שיאכל חרוסת לתיאבון, אולם למעשה אין לחוש למנהג זה כלל, וכן אין איסור לאכול את החרוסת עצמה³²².

דין אכילת קטניות בערב פסח לבני אשכנז, נתבאר בריש סימן תנ"ג.

הכנות האדם קודם החג

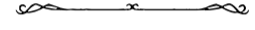
כ"ב. מצוה להסתפר קודם החג³²³, וראה לעיל בדין תספורת בערב פסח, וכן מצוה לגזוז צפרניו בערב החג³²⁴.

כ"ג. מצוה לרוחוץ עצמו בערב החג לכבוד הרגל³²⁵. וכן מצוה לטבול במקוה בערב החג מחצות³²⁶. ואף בשעה קודם לכן³²⁷.

כ"ד. מצוה ללבוש בגדים נאים לכבוד יום טוב³²⁸. וילבשם מבעוד יום³²⁹.

ובגדי יום טוב יהיו יותר נאים משבת³³⁰. ואם ערב פסח חל בשבת, ילבשו את הבגדים זמן ניכר קודם החג, דהיינו כמה שעות קודם לכן, ולפחות מן המנחה³³¹.

כ"ה. עוד הכנות לפני החג יבוארו להלן בסימן תעב"ג. וסדר קריאת קרבן פסח, ושאר ענינים, מסודרים במחזורים³³³.



לחוש להם, אולם על מנהג זה לא העיר כלום, ומשמע שסובר כן, ואף שמרור א"צ תיאבון, ואדרבה הוא נאכל לזכר המרירות, מ"מ ביארו בשו"ת ר"פ (ח"ג ס"ז) וכה"ח (אות כז) שיש בזה משום חיבוב מצוה.

ומכל מקום כתב הב"י שאין טעם למנהג זה, ולא נהגנו כן, וכן כתבו האחר, הביאם המש"ב (סקט"ו) בשתיקה, ואמנם בעו"ש כתב ג"כ שאין טעם למנהג זה, ומ"מ סיים שאין לשנות ממנהג זה שהוא מנהג קדמונים, וה"ד בכה"ח הנ"ל, מ"מ למעשה גם כן המציאות שלא נהגו לחוש לזה, ואין לחדש מה שלא נא' בתלמוד ובשאר הראשונים.

321. עיין להלן בהל' ליל הסדר שכתבו האחר שאחר שמילא כריסו מהם אין יוכל לקיים מצות מרור. וע"ע שם שבאופן שאין לו כרפס, אפשר לאכול ממנו בתחילה לשם טיבול.

322. עיין ב"י (סי' תע"א ס"ב) שכתב שיש נהגו שלא לאכול חזרת ואין טעם למנהג, עיי"ש. וכ"ה בהגה שם, וברמ"א הוסיף בד"מ (אות ה) שיש רבים שנהגו לחוש למנהג זה, ומה"ט שלא לאכול אפילו פירות שעושים מהם החרוסת, וכתב ע"ז וזהו שיבוש, שאין החרוסת בא לאכילה כדי שנאמר שצריך לאוכלה לתיאבון, ע"כ. וכ"ה בהגה (שם) שאין לחשוש למחמירים שלא לאכול פירות.

ומשמע שגם את החרוסת ממש אפשר לאכול, שהרי לפי טעמו אין בזה ענין לתיאבון כי אינה לאכילה, אולם תימה לי בדבר, שהרי בב"י להלן (סימן תע"א ס"ו) הביא בשם רבינו תם ור"י בתוס' שכתבו שאסור לעשות טיבול ראשון בחרוסת וכו', כדי שלא ימלא כריסו מחרוסת קודם המצוה, אלא שיאכלנו בעת המצוה לתיאבון כמו במצה, ע"כ. והיאך יקרא לזה שיבוש, וע"ע שם. אולם שאני התם שהאיסור הוא בליל הסדר עצמו, וכעין משנת לעיל בסמוך לגבי מרור. אבל בערב פסח ודאי אין לחוש.

וכ"ש לאכול פירות שעושים מהם את החרוסת פשיטא שא"צ לחוש, שהוא יותר מגזירה לגזירה, ופשוט.

323. שו"ע ר"ס תקלא, וע"ע שם, וכ"ה ברמ"א כאן סו"ס תע"א, ונת' עוד לעיל.

324. עיין שו"ע ס"י רס, ומש"ש. וכ"ה בגר"ז ואח' בס' תקטס.

325. עיין שו"ע סימן רס, וכ"ה ברמ"א כאן, וגם בסבון מותר, וגם אחר חצות.

326. שלי"ה, ה"ד בכה"ח סו"ס תסח, וע"ע בכה"ח שם משם האריז"ל.

327. כמו שכתבנו בהל' שבת ס"י רס ועוד בהרחבה, שבשעה קודם לכן שרי, והכה"ח שם לא נחית לזה [אך במק"א כתב כן, וכן במשנ"ב ס"י תקפ"א כ], ואכמ"ל.

ועיין בכה"ח שם הכוונות בזמן הטבילה.

328. עיין שו"ע ס"י תקטס ס"א, וברמ"א כאן סו"ס תע"א [וכן מצוה לשים מצעים נאים וכו' בבית ובהכנס].

329. כן ביאר החיד"א במחב"ר את כוונת הרמ"א סו"ס תע"א וכמש"כ ה"ה כ"ה שם.

330. שו"ע ס"י תקטס ס"א.

331. עיין כה"ח ס"י תקטס אות כג שכתב שלא ילבשם סמוך לחשיכה מפני שנראה כמין משבת ליו"ט, אלא או ילבשם מבעוד יום ויכון בהם גם לכבוד שבת, או שלא ילבשם עד שיהיה לילה ודאי, ע"כ. וע"ע בבא"ח (פ' צו בדני ער"פ שחל בשבת) להחליף הבגדים (מחשש חמץ שנדבק בהם) "לאחר מנחה", ע"כ, וכן המנהג ללבשם כמה שעות מבעוד יום, ואפשר להתפלל בהם מנחה, ושפיר דמי.

332. עיין שם בתחילתו מה שכתבנו בזה.

333. נזכר במשנ"ב כאן סו"ס תע"א, וכ"ה סו"ס תסח, והבאנו מזה לעיל בסוף סימן תנ"ג.

ומה שכתבנו שיהיה את המצה קצת בתבשיל, הנה בכ"ד מצאנו שבישול נעשה ברגע אחד, והנה לעיל בסימן תנ"א בפרק הכשר השיניים בהערה שם כתבנו לדון אודות איסור שנוגע בכלי או במאכל רגע אחד האם הוא אסור אותו ברגע אחד, או רק כששוהה קצת זמן, ונתבאר שיש לאסור מיד אף שיש שהתירו בזה, אך כ"ז אינו ראיה לנידוד דשם הנידון לענין שמבלע ומפלט, אבל כאן לענין בישול בעיניו יותר מזה, וע"ע בס'י תנב לענין הגעלת כלים שיהיה הכלי מעט, עיי"ש. ואכן גם בהלכות ברכות כתב החו"א (בסימן כו סק"ט) שצריך שיהיה החתיכות מעט שיתן טעם היטב בחתיכות (והזכרנו מזה בהל' ברכות, ולהלן סו"ס תפ"ו), וכל שכן כאן, ודו"ק, ולכן יהיה אותו מעט שיתן טעם במצה.

311. כן נראה שהרי העירו מבשל רק כדי קליפה, ומלבד זאת שיש ראשונים הסוברים שאינו מבשל כלל, וכמש"כ ביו"ד ס"י קה, ונת' גם באו"ח ס"י שית, וע"ע במשנ"ב סימן קסח סק"ב שנסתפק בזה, והערנו ע"ז בהל' ברכות, ובסו"ס תפ"ו, ואכמ"ל.

312. בפמ"ג (בא"א סק"ח) נסתפק בזה דשמה אינו כבישול ואסור בער"פ, אולם בח"א (כלל קכ"ט) כתב שמוותר, וכ"ד הגר"ז ס"ט, וה"ד בשעה"צ (אות כ) וכה"ח (אות לו) ולא הכריעו, והנה תרוייהו ציינו לסימן קסח, ושם הובאו החילוקים לפי כמות השמן, וכמשנ"ב במקומו, שבשמן עמוק ודאי הוי כבישול, אולם בשמן מועט כדי שלא ישרף ה"ז כאפיה, אבל בשמן בינוני דנו הפו', וכתבו להחמיר לאוכלו בסעודה, וה"נ י"ל בנידוד, ועכ"פ בשמן עמוק יש להקל, וכמש"כ באח'.

313. עפ"ה"א בהלכה הקודמת. ודלא כמש"כ באול"צ, שאח"כ אין דבריו מוכרחים.

314. כנ"ל, ואף שזה פירורים בעלמא, אם לא נעשה בשמן עמוק אסור (אא"כ נסתלק מהם תואר לחם), ודלא כיש מחמירים.

315. כנ"ל, ואף שיש בחתיכה כזית (על כל פנים בנפח) מ"מ מותר אם הוא בשמן עמוק שדינו כמו בישול.

316. עפ"ה"א לעיל לפני ג' הלכות, ושם נתבאר שאין הבדל בין אם נאפה אח"כ או לא.

ובדרך כלל זה תלוי אם הם "קמח מצה" כתושה כמו שמצוי שהפירורים דקים, ובאופן זה נתבטל שם לחם מהפירורים, אבל בכתשה ביתית מצוי פירורים גדולים, שלא נשתנה תארן, וברכתם המוציא.

317. כנ"ל בהערה הקודמת. ועוגה כמו טורט, אף שבמציאות יש לה תואר לחם, מ"מ הפירורים עצמם של המצה אינם בתואר לחם, כי העוגה נעשית גם משאר חומרים. וע"ע מה שכתבנו בזה להלן בסו"ס תפ"ו לענין ברכתו. ולכן נראה שאפשר להקל בזה [ודלא כהאול"צ ועוד איזה אחר שהחמירו בזה, (ולא הזכירו את השעה"צ וכה"ח הנ"ל)], ואף שאם יקבע סעודה ע"ז יברך המוציא, מכל מקום הרי אינה מצה, ולא אסרוהו חז"ל].

ובכל הנ"ל כ"ש הוא שאם הוא קמח מועט בכדי לדבק, בלא"ה אין איסור, וע"ע בכה"ח אות כא.

318. הזכרנו זאת שיש הנמנעים, וזאת מפני שבכל הנ"ל יש מחמירים, הן בנידון מצה מבושלת ומטוגנת, וכמשנ"ב לעיל בהערה, וכן במצה מפוררת שלשו אותה עם דברים אחרים, וכמשנ"ב לעיל בהערה, וגם יש מעלה בזה שלא יטעו בגדר תואר לחם, אולם העיקר להלכה שמוותר ככל האמור לעיל, וא"צ להחמיר, ובפרט לילדים הרעבים בערב פסח ועוללים שאלו לחם וכו', וגם לגדולים מותר. ובעיקר יש להחמיר כשחזר ואפאו ללא בישול מתחילה וכמש"כ האחר'.

319. עיין בדברינו בסימן תמד, ושם הובאו כו"כ פרטים נחוצים, עיין שם.

320. ברמ"א ס"ב הביא מנהג זה [ואף שבמנהגים אחרים כתב שם שלא

שהיה הטעם שיהיה, וי"ל]. עיין במקראי קודש פסח ח"ב כה, ומנח"י ח"ח לו, וכ"מ בקובץ מבית לוי מהגרשו"ו, וע"ע שם, וע"ע גם באול"צ פ"ג ד, ומלבד כ"ז הנה נתברר היום שבהרבה מקומות עושין את המצות חמץ הללו כמו מצות רגילות, וכמש"כ בנט"ג פמ"ד הערה יא, ועוד.

301. מפני כמה טעמים אין ראוי להשתמש בזה, א'. כיון שיש לה טעם מצה, וכעין האמור בהערה הקודמת. ב'. כיון שבפועל מקפידים מאד שלא יחמיץ, וי"א שיוצאים בזה וי"ח, וכמש"כ בשש"כ פנ"ו הערה מז מהגרשו"א. ג'. מחמת תקלות שיכולות להיות מזה, שיבואו לפרוץ שלא כדן גם במצות כשרות וכו', וא"נ שעשויים ליתן מזה בליל הסדר, ועו"ל. וכבר עמדו ע"ז האחר' טובא, עיין בשו"ת קנין תורה ח"ג סנ"ו ולהורות נתן ח"ד מ, ותשוה"נ ח"ב ריא ואול"צ פ"ג, וי"ג ועוד שאוסרים, ולעומתם הביא בספר הערוך פ"ח הערה 19 מהמשנת יעב"ץ שמתיר ויחוד ח"ג כו ואז נדברו ח"א לו.

302. אף שיש אוסרים בכל אופן, ולא חוששים לרשעים שנוהגים שלא כדן, מ"מ נקטנו כהמתירים להציל המון ממכשול [ועיין בזה במנח"י ויחוד"ד שם ואול"צ פ"ג, ד, וכ"ד הגריש"א]. ובצירוף התנאים שכתבנו אף שא"א להשגיח כ"כ שיהיה בצנעא וכו'.

303. עיין ברמ"א סו"ס ב, וי"ל דמייירי כשיש בה תואר לחם, שאל"כ הרי פקע ממנה שם לחם, כמבואר בפו' בסימן קסח, וכ"כ בפשיטות בשעה"צ טז וכה"ח לג [הגם שראיתי באח' שדנו בזה בד' הרמ"א, וי"ל ב]. וע"ע לעיל בסימן תס"ד בענין מצה שרויה בפסח.

304. אח' במשנ"ב יט וכה"ח לג.

305. שעה"צ וכה"ח שם, אמנם בספר הש"פ עמוד ח הערה נג הביא מהגרשו"א והגריש"א והגרשו"ו להחמיר בזה, כיון שאם קובעים עליהם ברכתם המוציא, [ואפשר שבנאפת חמיר טפי, מפני שאם יקבע סעודה הוי המוציא, ומש"כ השעה"צ שתלוי אם יש תואר לחם, י"ל שזה אינו קאי על תרוייהו באפה או לא אפה].

306. כן צריך לומר עפמש"כ בס'י קסח וציינו אח' שם, ולכא"ק ק"ק שלא הדגישו זאת דההיתר כאן כשאין כזית, וצ"ל דכיון דמייירי שפירר אותה, מן הסתם בהכי מייירי, אך זה ק"ק דמצאנו להלן בבישול שפירורים קאי גם כשיש כזית.

307. אחרונים במשנ"ב סק"כ וכה"ח לד, והוא עפמש"כ לעיל בסימן תס"א שאין יוצאים י"ח במצה מבושלת, ולכן מותר בער"פ.

אמנם כמה אחרונים כתבו להחמיר בזה, כיעוין במג"א סימן תמד סק"ב וכן בשעה"צ שם אות א בשם הגר"א, וע"ע בחכמת שלמה ובית דוד סו"ס רמח ורב פעלים ח"ג סכ"ז, אולם מן הדין מותר כמו שהסכימו שאר הפו'.

308. שעה"צ יט וכה"ח לו, ופרט זה שונה מהלכות ברכות בעלמא, שהרי בהלכות ברכות באופן כזה ברכתו נשאר המוציא, ולא פקע ממנו שם לחם, ומ"מ כיון שבפסח אין יוצאים בו, מותר לאוכלו בער"פ.

309. בשו"ת בית דוד (ס"י רמז רמח) כתב שאין היתר במצה מבושלת אלא אם נעשית לפני זמן אסור אכילת מצה (כלומר לפני ערב פסח), וחשש לו לכתחילה ה"ה (אות לד), אמנם למעשה חלקו עליו כל האחר', וכמש"כ ה"ה שם ועוד באח'.

310. כ"כ המשנ"ב שם ושעה"צ אות כ, והוא ככל דיני בישול בעלמא, וכפי הפרטים שנתבארו בהלכות שבת בסימן שית, עיין שם בדיני כלי ראשון וכלי שני והלאה.

ואפילו אחר שהוסר מהאש, נחשב כלי ראשון, וכמבואר בהלכות שבת סימן שיח ובפו' ביו"ד ס"י קה [ועיין בפר"ח סימן סח סק"ח ובפמ"ג שם מש"ז סק"ט אם הוא מן התורה, וכן הלכה], ובלבד שהיד סולדת בו, ועיין בהל' שבת שם מה שכתבנו בגדר יד סולדת, ובנידוד"ד לכתחילה יש לעשותו כשהוא חם הרבה.



ליל הסדר

סימן תעב
הכנות לליל הסדר

א. יסדר את כל עניני ליל הסדר מבעוד יום, כדי שיתחילו את הסדר מיד בלילה כשחוזרים מבית הכנסת.³³⁴

וזה כולל את הדברים הבאים:

א. יהיה שולחנו ערוך, ויעשהו יפה, וכין כלים נאים כפי כוחו³³⁵, אבל לא יניח מצות על השולחן, וזולת בקערה של ליל הסדר³³⁶.

ב. יכין מקום מושבו, שיהיה מוכן להסבה³³⁷, וכמו שיבואר להלן בהלכות הסיבה.

ג. להכין קערה עם כל סימניה, ויש המסדרים לפני הקידוש או אחריו³³⁸, ומכל מקום יכין את הדברים מבעוד יום³³⁹.

334. עיין בפסחים (קט). תניא ר"א אומר חוטפין מצות בלילי פסחים בשביל התינוקות שלא ישנו וישאלו, ועיין בראשונים שם כמה פירושים, וי"א שאוכלין מהר עיין שם. ובשו"ע (ר"ס תעב) יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום כדי לאכול מיד כשתחשך, ע"כ. וכפי שביארו הגר"ז ומשנ"ב דהכונה שיהיה אפשר להתחיל את הסדר מיד כשתחשך (שהרי אי אפשר לקדש עד שתחשך וכמש"כ ר"פ ע"ב, ובשו"ע שם סוס"א). ומזה יש ללמוד להכין כל מה שאפשר לפני הלילה, כדי שלא יתעכבו, ועפ"י כתבנו להלן את הדברים המצויים שיש לסדר מבעוד יום כדי שלא יגרם עיכוב, וכל אחד יודע בעצמו מה נצרך לו, ויפה שעה אחת קודם.

ומי שמקדים לעזור בהכנות תע"ב. ואמנם בעריכת השולחן והקערה, יש אומרים שהבעל יסדר, עיין להחיד"א במורה באצבע (ס"ז אות רו) שיסדר הקערה [אולם משם נראה שאין הכרח, וגם המדובר שם על הקערה, אמנם היא עיקר עריכת השולחן]. ובחיים לראש עריכת שולחן סק"ד כתב שיש בזה ענין ע"פ סוד, וכ"ה בסידור היעב"ץ, וכן נהגו החת"ס ומהר"ם א"ש לסדר בעצמם כמש"כ בספר הלכה ש"פ עמוד נג (וכ"ה במכתב סופר ח"א דף קי:), ואע"פ שבשבת כתב הכה"ח (סימן רסב כא) שע"פ סוד האשה תערוך השולחן, אולם בויגד משה נסתפק אם סוד זה שייך גם ביו"ט, ע"כ. ולמעשה נראה שמי שמקדים למצוה הנה שכרו איתו ופעולתו לפניו.

ודע, שיש להזהר בכל סימני ליל הסדר, ולא לזלזל ולומר שיש איזה דבר שאין בו צורך כ"כ, כי כולם יש בהם סודות נפלאים, ואם ריק מאיתנו הוא, וכ"כ מהר"ל (ריש הל' ההגדה) וביסוד ושורש העבודה (ש"ט פט"ו) וכפי הנראה מכתבי האריז"ל ועוד, וכן נהגו לאומרים בפה, קדש, ורחץ, וכן הלאה לפני כל סימן, ומ"מ ח"ו להתקוטט ולהקפיד עבור איזה דבר.

335. בשו"ע (ס"א) יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום, ועוד כתב (בס"ב) יסדר שולחנו יפה בכלים נאים כפי כוחו, ע"כ. וזה ג"כ בכלל הדבר להכין מבעוד יום להקדים למצוה [ועיין בהערה הקודמת מי מסדר השולחן].

בענין כלים נאים: והנה בשו"ע (ס"ב) כתב שיסדר שולחנו בכלים נאים "כפי כוחו", ויש לבאר, שאם יש לו בבית כלים נאים בודאי שהוא צריך להביאם אל השולחן, וכמו שהביאו האח"מ מהר"ל ועוד שאפילו כלים שאינו משתמש בהם ומשכונות וכדו', ג"כ יביאם לשולחן כדרך חשיבותם [ויש בזה כו"כ טעמים וכמו שהביא בהלכה של פסח עמוד נד]. אולם גם אם אין לו, יש ענין לקנות כלים נאים כפי כוחו, ובפרט שהוא ממילא צריך לקנות, כגון קערה של ליל הסדר, וכוס לקידוש וכו', ואם כן שיהיה משובח עיין בהש"פ שם אות ג, נו [ובהערה שם דן אם זה ליל כלל הוצאות יו"ט שאינם קצובים לו לאדם, כי מדברי הפו' משמע שזה רק לצרכי אכילה, עיי"ש, ולענ"ד אינו נראה כן, אלא הכל בכלל, ודו"ק].

ויש לבאר, בגדר הדבר שיהיה "כפי כוחו", והנה זה ודאי שא"צ להוציא את כל ממונו, וגם חומש א"צ, וגם פחות מזה א"א לחייבו, שהרי אינו מצות עשה אלא שורשו הוא הידור במצות החירות, ואפשר א"כ שהשיעור הוא בשליש במצוה (ע"ד מש"כ בב"ק ט. ושו"ע סימן תרנו). וא"כ יצא אפוא שאם אפשר לו לקנות כלים בסכום מסוים יוסף שלישי. ובאופן כללי כשאינו צריך קעת לאיזה כלי וירוצה להדר בזה, י"ל שדי בכך שינהג כמו שהיה נוהג אילו היה לו אירוע שהשתתפים בו אנשים חשובים.

אכן באמת א"צ לקנות כלל, שהרי אפשר בשאלה, וכמנהג מהר"ל שהיה משתמש במשכונות של גויים, וכן הגר"ח פלאגי בחיים לראש (דף כה) ביאר שזה רמז לאבותינו שנא' ושאלה אשה משכנתה וכו' כלי כסף וכלי זהב, וביאר בזה את מנהג המהר"ל [וע"ע שם להניח פרחים ושושנים, ושכ"כ הרב חמדת ימים, עיי"ש].

336. הוצרכנו לבאר זאת לפמש"כ המשנ"ב (סקס"ו) בשם מהר"ל שלא להניח שום מצות בשולחן עד תחילת הסעודה, עיי"ש. וי"ל שהוא כדי שישאלו התינוקות, שהרי לכן מגביהים את הקערה וכדלהלן סוס"ט תעג, ומניחים אותה בסוף כדי שישאלו התינוקות, ואם יש מצות על השולחן מה ישאלו, ועי"ל. ולכן המכניס את השולחן לא יניחו מצות על השולחן וזולת בקערה.

337. שו"ע ס"ב. וגם זה יהיה מבעוד יום, וכ"כ ערוה"ש ס"ג, ומש"כ במסגרת השולחן (ק"ח ו), אפשר שהוא מפני הטרדה, אולם ודאי שעדיף להקדים [ועיין לעיל, וכאן עדיף נמי שהאשה תכין הסיבה, שזה דרך חירות, כדרך שנוהגים שכל אחד מוזהר לחבירו, ועי' כה"ח רסב אות כא].

338. בספר הלכה ש"פ עמוד ק"ז הביא ג' שיטות: א. מבעוד יום, סדה"י שלי"ה ריש פסחים, מט"מ, ח"א, וכ"מ מהחיד"א במו"ב שם, קיצושו"ע חת"ס וכת"ס. ב. לפני הקידוש אחר שבאו מבית הכנסת, אבודרהם, פמ"ג תפו מש"ז סק"א ועוד אחרונים שכן נהגו כמה צדיקים. ג. לאחר הקידוש, מחזור ויטרי, וכן ברמב"ם פ"ח מחו"מ, טור ס"י תפו ו"ב שם, שבלי הלקט ס"י ר"ח, הגר"א במעשה רב והגר"ז ס"י תעג. עיי"ש.

ומדברי השו"ע (בר"ס תעב) שכתב שיהא שולחנו ערוך מבעוד יום, נראה לכאורה שגם הקערה תהיה מוכנה מבעוד יום, שהרי עריכת שולחן כולל הכל, וגם את הקערה וסימניה שבה נמצאים המצות, וכמש"כ להלן (סימן

תעג ס"ד), וא"כ על כרחך שהוא מוכן מבעוד יום, אולם מסדר הדברים בשו"ע בסימן תעג (שם) שכתב שמביאין הקערה וכו' לאחר דיני הקידוש, משמע שאחר הקידוש מביאין. ומ"מ למעשה כל אחד ינהג כמנהג אבותיו, וכמש"כ הגר"ח בעי"ח (פ' צו, י) בזה.

ולמעשה כל אחד ינהג כמנהגו, אבל עצם ההכנה של הקערה וסימניה נראה שיש להכין מבעוד יום [אך לא עושים כן הרבה זמן, מפני שחוששים שיתקלקלו המאכלים, אבל אפשר להניח במקרה, והזרוע וביצה ישים אח"כ, וכדומה], ולענין הבאתה לשולחן יעשה כל אחד כמנהגו, וכפי הנראה שהמנהג שעושים הכל לפני הקידוש.

339. דהגם שיש מנהגים שונים בזמן סידור הקערה, מ"מ את המינים עצמם יש להכין לפני פסח, ויבאר:

א. הזרוע יש לצלותה מבעוד יום, ובפרט למי שאינו אוכל אותה ביום טוב מאיזו סיבה [עיין בדברינו להלן סימן תעו] שבודאי אסור לצלותה, דהוי ביטול שלא לצורך יו"ט, וכמש"ש, וה"ה בביטול וכדומה.

ב. הביצה יש לטוטה לפני הביטול מחשש תערובת חמץ מאוכל התרנגולת שנבדק בה, וכמו שהזכיר ע"ז הבא"ח וה"ד בכה"ח סימן תעג אות סד [אמנם עיין בדברינו בסימן תמו שבזמננו הביצים נקיות טפין].

ג. בדיקת המרור מתולעים, וכן הכרפס וכו', וכדלהלן.

ד. עשיית החרוסת, וכן מי מלח, וכמו שמבואר במקומו, אי שרי לעשות ביו"ט ובשבת כרגיל וכו'.

340. ידוע אזהרת הפו' על בדיקת החסה מתולעים, וכמש"כ בשו"ת חת"ס (ס"י קלב) והובא במשנ"ב (תעג סקמ"ב) ובבן איש חי (פ' צו) ועוד.

[ואציין בזאת, כי בהל' שבת ס"י שטז ועוד כתבנו שהתולעים בחסה הם מיעוט המצוי, וזאת עפמש"כ הגרש"א בהליכ"ש וכן באול"צ, הגם שבעיני היה נראה חידוש, אך הלום הראוי בספר בדיקת המזון כהלכה ובס' תולעת שני שכתבו שהוא נגוע ברובו, והוי דאו'.

ועוד אציין כי בדיקת החסה נצרכת בכל הסוגים, כולל חסה ערבית - מסולסלת, אייברג אלון אדום וירוק].

אופן בדיקת החסה הנקנית מהשוק, כדלהלן: א. מפרידים את העלים, ומנקים מלכלוכים ניכרים. ב. משרים את העלים בחומר ניקוי (כמו אמה לכלים) למשך כמה דקות. ג. לשפשף בעדינות בספוג רך או מטלית על כל עלה משני צדדיו, כולל הקפלים והפינות שבו. ד. שוטפים היטב תחת זרם מים חזק. ה. בודקים כל עלה בנפרד כנגד מקור אור על מנת לוודא שאין ולא נשארו חרקים למיניהם. יש לציין עוד, שאם רואים מחילות שנוצרו ע"י זחלים יש להוציא את אותו מקום, וכן אם רואים כנימות על העלים (קטנות ירוקות), ויותר נכון לא להשתמש בסחורה כזו.

וחסה מגידול מיוחד, די בהשרייה כמה דקות בחומר ניקוי כנ"ל ואח"כ שטיפה היטב, ויש אפשרות בלא השרייה, ע"י בדיקה שאין שרצים, ויותר טוב לשטוף כנז', ונראה להקל בשטיפה תחת זרם מים חזק, ודי להם בכך, מפני שמן הסתם הזבובים והכינים (פסוקאים) אינם נדבקים בחוזק והם יורדים בשטיפה. והנה כן ראוי לעשות ולקחת רק מגידול מיוחד ללא תולעים, ולא לסמוך על הניקוי הנ"ל בחסה מהשוק הפתוח, מפני הקושי בבדיקתם, ואמנם יש אומרים שיש חומרי ריסוס מסוכנים על החסה, וחמירא סכנתא, אולם אחרים מכחישים זאת מפני שהחומר מתנדף וכו', וה' ישמור את עמו ישראל.

[ויש המשרים את החסה כחמש דקות במי מלח או חומץ להריגת התולעים ולהחלשותם, כדי שאח"כ יצאו בשטיפה, וכבר עמדנו ע"ז בהל' שבת סימן שטז הן בענין הריגת התולעים בשבת, שהוא מכוון, והן לענין פסח בכלל, דהוי מרור כבוש שאין יוצאים בו י"ח ממש"כ בשו"ע סימן תעג, ואע"פ שמן הדין הוא רק במעל"ע, ואם זה בדבר חריף וכדומה, ה"ז בכדי שיתן על האור וירתיח כשיעור ח"י דקות, ובכה"ח שם אות פג שלכתחילה לא ליתן שם אפילו זמן מה, וע"ע בדברינו שם דישי לחוש שמבשל כדי קליפה, וכיון שכל החסה היא כקליפה יש לחוש לכבוש שפסול, עיין שם, אמנם בשם הגר"ש"א אומרים שמפני חומר איסור תולעים יש להקל בשטיפה של רגע אחד, אולם כפי הידוע שצריך להשרות לכמה דקות, ואין זה ראוי, והגם שבדיעבד יש מקילים כל שלא פג טעמו, הרי אינו מוסכם, ובלאו הכי הרי אפשר לעשות עם סבון שאינו חריף, וכן ראוי לעשות, ולא עם חומץ וכדומה].

וכן יש להזהר שלא לשרות את העלים במים כ"ד שעות משום כבוש. אמנם בלחות בעלמא אין חשש, ויש המניחים במגבת רטובה, עיין שד"ח (סט"ו ב), ועוד.

וראיתי באול"צ (פט"ו יח) בהערה שהזכיר על בדיקת החסה מתולעים, וכתב שאין די בהבהוב באש בלבד, עיי"ש, ולענ"ד יש להעיר, שלא זו בלבד שאין זה מציל מן התולעים, שמא יש מקומות שלא נשרפו, ושמא נשאר מהם, עוד בה שהעלה נחשב מבושל, ואין לצאת בו ידי חובה [ואפשר שהגר"ב צ"א ש אמר זאת לגבי כל השנה באופן כללי, והמדפיסים הכניסו את זה בטעות לגבי ליל הסדר].

341. גם זה ניתן להשיג כיום בגידול מיוחד ללא תולעים, הלא"ה יש לנהוג

ד. לבדוק את החסה למרור מפני התולעים והשרצים³⁴⁰, וכן כרפס³⁴¹.

ה. לבדוק את המצות שהם שלימות וראויות³⁴². ועיין בהערה.

ו. למדוד את שיעורי המצות והמרור, שיהיו מוכנים לכולם³⁴³.

ז. לפתוח בקבוקים ואריות למיניהם, וראה בהערה³⁴⁴.

ח. שטיפת הכוסות והכלים, ויש ששוטפים לפני השימוש³⁴⁵.

ט. לא לשכוח ליתן לעניים צרכי החג, והוא דבר חשוב וחומר מאד³⁴⁶.

י. יש לעשות עירוב במצות, כמו שנתבאר בהלכות עירובין³⁴⁷. וכן שאר הכנות, ראה בהערה³⁴⁸.

ומפני שצרכי החג מרובים, ישתדל להקדים ההכנות אפילו כמה ימים לפני פסח³⁴⁹, וימצא זמן גם לתורה³⁵⁰, וגם למנוחה לליל הסדר³⁵¹.

כנ"ל בשרייה ובדיקה היטב כנוצר [ובזה אין לחוש כלל לכבוש].

342. היינו להוציא את הנפחות והכפולות (כדלעיל בסימן תסא, אמנם נפוחות לא מצוי כ"כ, וגם כפולות בד"כ המשגיח מוציא את האסור), וכן לבדוק שיש שלימות ללחם משנה ולג' מצות כדין [ובזה ימנע מעצמו עגמת נפש, כמו שאירע שלא היו להם מצות שמורות שלימות לליל הסדר], ובענין בורר במצות שלימות מן השבורות, ראה בדברינו בהל' שבת סימן שיט.

ויש לציין בזאת, שיש המקילים שאם נחתך הלחם ואינו שלם, שורפים את המקום החסר, כדי שיחשב שלם ללחם משנה בשבת, ויש שעושים כן גם במצות, עמש"כ בס"י ערד, אולם רבותינו הגר"ש"א והגר"ש"א והגר"ק סברו שאינו מועיל, והוסיף הגר"ש"א (בשש"כ ח"ג פנ"ה הערה לה) שגם הנוהגים כן אסורים לעשות כן ביום טוב, משום מתקן מנא.

343. הן אלה השוקלים את המצות והמרור כדעת הבא"ח וכה"ח, והן ע"פ שורת הדין דסגי בנפח, ולזה די באומד הדעת כמשנ"ת במק"א, מ"מ לא כולם יודעים לאמוד, ועוד שנוהגים לשקול הוא כדי לכוון את מידת הנפח - ולכן מכינים שיעורים בשקית לחלוקה לכולם בזמן אכילת מצה ומרור. ומותר למדוד את משקל המצות אפילו במשקל רגיל [כמובן, מכני ולא חשמלי], שהרי זה לדבר מצוה, וכ"פ הגר"ש"א (בשש"כ פכ"ט הערה קג ובהליכ"ש פ"ט ובשו"ש סימן תק ס"ב) והאול"צ (פכ"ח תש"ו ב) והגר"ש"א, ודלא כהרב פת"ד והכה"ח בסימן שו אות סג, וע"ע בדברינו שם.

344. עיין בדברינו בהל' שבת בסוף סימן שיד שהבאנו קונטרס בענין פתיחת קופסאות ואריות למיניהם וכן בקבוקים וכיוצא, והנה מי שלא פתח הבקבוק קודם לכן יש לו ע"מ לסמוך לפתוח בשבת, וזה יותר קל מקופסאות שימורים, ובפרט יש להקל טפי ביום טוב, וכמו שכתבנו במק"א מדברי תשובת האגרות משה בזה, ואכמ"ל, ויש אופנים שאפשר ליעיץ בשביל לפתוח, על ידי עשיית חור וכו'.

ועכ"פ לכתחילה בודאי שיש לפתוח הכל מערב שבת. ואודות מה שמצוי, שאנשים מסופקים כמה בקבוקים יצטרכו לפתוח, וחוששים לפתוח את כולם פן יתקלקל היין הנשאר, או שמא יצאו הגזים של המשקאות קלים, יש אפשרות להפריד הטבעת מן הפקק בסכין מערב שבת, ושוב יוכל לפתוח בשבת [וזה כדברי כל הפו' שהקפידא הוא מחמת תיקון הפקק בהסרת הפקק, ודלא כמי שאמר שהקפידא בעצם הדבר שאינו פקק כל שלא יצא מהבקבוק, דליתא], ואם יש לו פקק אחר, ואינו צריך לפקק זה דווקא, יש להקל טפי, וכמשנ"ת בצ"א ועו"א, והבאנו בקונטרס שם.

345. כן יש נוהגים רבים לשטוף לפני שימוש כל כוס, עיין כה"ח (סימן תעג אות א) ועוד, וע"פ סוד עושים שטיפה והדחה גם בכוס ניקי. עיי"ש. (וע"ע בבא"ח אות כט). ויש קהילות שיש להם קערה עם מים שכולם שמים הכוסות שם לאחר השימוש עד לפעם הבאה, אך אין זה חיוב, ועיין כה"ח אות ו אות קמב.

346. עיין בזה"ק (פ' יתרו) מש"כ ע"ז דברים נוראים, רח"ל, וברמב"ם (פ"ו מהל' יו"ט ה"ח) שמי שאוכל ושותה הוא ובני ביתו, ולא נתן לעניים אין זה אלא שמחת כריסו, וקולן הוא לו, ועליו נא' וזריתו וכו', עיי"ש. ועיין בסימן תכט בענין קמחא דפסחא, ויש להזהר בזה, ועתה ראיתי עוד בשעה"צ להלן (סימן תעט אות יב) שחזר והזכיר דברי הספרים בשם הוזה"ק שמצוה להזמין אורח עני בחג, והוסיף המשנ"ב ובפרט בפסח שאומר כל דכפין ייתי ויכול, ע"כ. וע"ע בלשון קודשו של החמדת ימים (ח"ג) מש"כ דברים נפלאים ע"ז בחשיבות הדבר.

וראה עוד בדברינו בסימן תכט מה שכתבנו בזה עוד בהרחבה בכמה פרטים.

347. הוצרכו להזהיר על זה מפני שבד"כ מערבים בפת לזמן מרובה (ומניחים במקפ"א וכדו'), ולפני פסח מצוי שזורקים כל חמץ ומנקים הכל, וצריך עירוב בשבת חוה"מ וכו', וראה עוד בדברינו בפתיחה להל' עירובין ר"ס שסו, ועוד כתבנו בתשו' שיש לערב במצות עבודת יד מהודרים, כיון שיש מקפידים ע"ז, ולא זוכים בדבר אחר, ואכמ"ל. [וכן יש לעשות עירוב תבשילין בחו"ל אם צריך].

348. יש לציין גם: א. כלים חדשים שקנו מגוי (תוצרת חוץ) צריכים טבילה, ועיין משנ"ת בס' שג. ב. בגדים חדשים, צריך להוציא את הסימנים של המפעל והתוויות והתפירות לפני החג, ועיין משנ"ת בס' שב.

349. כידוע שהזמן קצר והמלאכה מרובה, ולכן כמה שיקדים יותר טוב לו, וכע"ז הזהירו המשנ"ב והאח"י בהל' שבת להכין צרכי שבת עוד לפני ערב שבת ובפרט בימות החורף, וה"נ בנידו"ד, ושור"כ שכ"כ במעם לועז' פ' בא להכין כמה ימים לפני כ"כ, אלא שלא תמיד אפשר, כאשר עדיין אוכלים חמץ בבית וכו', ומ"מ מה שיכול להקדים כמו קניות ושאר הכנות יקדים.

350. שלא יטרד מרוב ענינים והכנות וישכח מן התורה שנא' בה והגית וכו', ובפסחים (קט). מבואר שהיו לומדים בבהמ"ד, אלא שמודרזים לעמוד מביהמ"ד כדי לנוח וכו', עיי"ש. ומה טוב להכין מדרשי חו"ל על הגדה של פסח, שיוכל לספר לבני ביתו בסיפור יציאת מצרים, כראוי במצוה גדולה זו. **351.** כמבואר ברש"י וברשב"ם בפסחים (שם), וכ"ה ברי"ג מלוניל שם (והגם

הכנות לליל הסדר שחל בשבת

ב. הכנות נחוצות לפני ליל הסדר שחל בשבת:

- א. יש להדליק נרות מבעוד יום ככל שבת, ולא כמו בכל יום טוב שיש מדליקין בלילה, ובאמת, שגם בכל יום טוב ראוי להדליק מבעוד יום³⁵². [ואגב, מנהגנו שאין מברכים שהחיינו בהדלקת נרות³⁵³, וכן יש להזהיר את המתארחים, שידליקו נרות גדולים שידלקו עד שיחזרו לביתם אחר הסדר, ועיין בהערה³⁵⁴].
- ב. מאחר ואסור לטלטל במקום שאין עירוב כדן, יש להזהיר את המתארחים שיביאו את המצות ושאר דברים שרוצים להביא לבית המארחים מבעוד יום³⁵⁵. וכן לבדוק את הכיסים כמו שנתבאר בסיומן רב.
- ג. יש להזהר באיסור בורר כמו בכל שבת³⁵⁶. וגם בכל ערב יום טוב יבדוק את המצות, ויציא את השלימות מן השבורות³⁵⁷, ויבדוק ויסיר את הכפולות והנפוחות³⁵⁸. וכן יבדוק את החסה והכרפס מבעוד יום, כפי האפשר³⁵⁹.
- ד. בהכנת החרוסת, אם לא הכין מבעוד יום, יש להזהר: א' שלא לחתוך את הפירות דק דק, ויהיה סמוך לסעודה³⁶⁰. ב' שמערבב את החתיכות ופירורים בין או במשקה כל שהוא, לדעת השו"ע יערבב בנחת או באיזה שינוי, ולדעת הרמ"א יעשה רק בלילה רכה ובשינוי³⁶¹, והכל כפי הפרטים שנתבארו בהלכות שבת סימן שכא.
- ה. בהכנת מי מלח לצורך טיבול הכרפס, יש להזהר להכין מעט רק לצורך הטיבול בלבד, וגם לא ליתן שני שליש מלח במים, אלא יתן יותר מים³⁶². וכן מי לימון יש להחמיר ולא לסחוט³⁶³.
- ו. דיני ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת, וכן אמירת שלום עליכם לפני הסעודה, להלן בהלכה נפרדת.

הנהגה עם הילדים

ג. מצוה למהר כדי להתחיל בעשיית הסדר, בשביל התינוקות שלא ישנו, ולכן לא ישתהה בבית הכנסת וכדומה³⁶⁴. וכן ישתדלו במדת האפשר שהילדים ישנו בערב פסח, כדי שיהיו נעורים בלילה³⁶⁵.

וגם במשך עשיית הסדר יחלק קליות ואגוזים וממתקים, כדי שלא ישנו³⁶⁶. ואם הם רעבים בתחילת הסדר, יכול ליתן להם מעט מאכל³⁶⁷, ולא הרבה, כדי שיאכלו מצה, וכן שלא יתעייפו מכובד האכילה³⁶⁸, ומכל מקום לא יתעכבו הרבה בהגדה, כדי שהתינוקות גם כן ישתתפו בהמשך הסדר³⁶⁹. ויכינו גם הילדים פירושים וענינים על ליל הסדר, ויאמרום בהגדה, ובכך ירגישו שותפים, ויהיו נעורים כראוי.

ודע, שיש ענין גדול לברך את הילדים בליל הסדר, ששערי שמים פתוחים ויורד שפע גדול³⁷⁰. וראה בדברינו בהלכות שבת סימן רסט הפרטים בברכת הבנים.

ד. אין לקדש בליל הסדר אלא מצאת הכוכבים, ובדיעבד שקידש מבעוד יום, יצא. ואין צריך לקדש שנית. אבל אכילת כרפס והגדה, אם עשאו לפני הלילה יחזור³⁷¹.

דיני ההסבה אופן ההסבה

ה. יכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות, והיינו שיהיה על מטה עם כרים וכסתות, ואם אין לו אלא ספסל יסב עליו, ואם גם ספסל אין לו אלא יושב על הארץ, גם כן יסב על כר הארץ לצד שמאל³⁷².

שמפרשים אחרים פירשו שהמטרה למהר כדי שלא ישנו בתחילת הלילה, מ"מ בודאי דתרווייהו איתנהו, אלא שהם דיברו בשלב שכבר הגיע הלילה, וכ"כ מהר"ל ומהר"ו ס' קצא, והשל"ה ומ"מ, וכ"כ במעם לועז שם שיגמור מהר כדי לנוח כמה שעות לפני החג וכו', ופלא יועץ ע' הגדה, ויסוד ושורש העבודה שער ט פ"ד ועוד.

352. שראוי שיהיה לכבוד יו"ט כבר בתחילתו, ולא לאחר מכן, ועוד כתבנו מזה בהערות ללא"ש מכמה טעמים שראוי לעשות כן, כיעוין שם. וא"ה יובא להלן בהלכות יום טוב.

353. נתבאר בדברינו בהלכות שבת סימן רסג.

354. עיין בדברינו בהל' שבת (סימן רסג) שיש להזהר בזה בכל שבת ויום טוב, אך יותר יש להזהר בליל הסדר שמאריכים הרבה, ולכן יעשה נרות גדולים או הרבה שמן (או שיהנה בהם קצת קודם שילך להתארח, ועי' בדברינו שם אי צריך לאכול לידם, ובפסח כמעט שאינו שייך). ואם אי אפשר יכוון על אור החשמל שנשאר עד שחזור, ובודאי צריך שיהיה אור דלוק בחזרתו, שלא יכשל בעץ ואבן (וכמש"כ בסיומן רסג), וממילא אפשר לברך עליו, וככל הפרטים שנתבארו בהל' שבת (בסימן רסד) שבנורת להט ודאי אפשר לברך, ורבים מתירים אף בנר פלורוסנט (ולהגרשו"א ואול"צ זה דווקא בחשמל של מצבר ולא בחשמל הכללי). ובלית ברירה יכול לסמוך ע"ז, ואם אי אפשר יכול להדליק בבית המארח במקום האכילה, אבל בלא ברכה (הן לספרדים, והן לאשכנזים ראוי לחוש), והנכון שתעמוד ליד בעלת הבית המברכת ותשמע ממנה הברכה, ואחר שבעלת הבית הדליקה נר אחד, תדליק גם היא אחריה או ביחד עמה.

ואפשר לעשות שתיהם, גם לכוון בהדלקת החשמל בבית לנר שבת, וגם להדליק בבית המארח, אך זה רק בתנאי שלא מקבלת שבת, משום הספק שמא יצאה, ואף שאפשר להדליק אפילו הרבה נרות, אבל כשיש הפסק גדול, אין משתייך כ"כ ההדלקה השניה לראשונה, כדי שיחשב הכל כהדלקה אחת, ולכן תעשה תנאי שלא מקבלת שבת בנרות החשמל שבבית, וכך תדליק בבית המארח בלא ברכה, ושפיר דמי. אמנם אם היא יוצאת מוקדם, א"א שלא לקבל שבת, וכמ"ש בסיומן רסג ס"ד, וישנה אפשרות ע"י שליח שידליק בביתה.

355. פשוט, ועיין בדברינו בהל' עירובין (ר"ס שסו) בדיו יו"ט בטלטול [וע"ע שם ובסימן שסח ועוד שנהגו לעשות עירוב פעם בשנה בכל ערב פסח, ועיין שם כל הפרטים באיזה מצות וכו'], ויש להזהר באיסור תחומין שזה אפילו ביו"ט ולא רק בשבת וכמשנ"ת בהל' תחומין (ר"ס שצז).

356. אע"פ שביום טוב יש לברור מה שפחות טירחא (או אוכל או פסולת), בשבת מותר רק אוכל מפסולת (וכמו שנתבאר בהל' שבת סימן שיט ובפתיחה שם), ועיין להלן שהערו מענין ניעור החרוסת מהמרור (שו"ע סימן תעה), שלכאורה יש בזה בורר.

357. עיין בדברינו בהל' שבת סימן שיט (הלכה נו) שיש לדון אם מותר לברור מצות שלימות ממצות שבורות, כיון שהוא מין אחד, או שאסור, כיון שהוא צריך לשימוש מיוחד, והוא כשני דברים, והגרשו"א אוסר והגרשי"א מתיר, ועמש"ש, ולכן יעשה זאת בסמוך לסעודה, ובשבת יזהר לברור את המצות השלימות מתוך השבורות ולא להיפך.

ואמנם הסעודה מתארכת הרבה זמן אחר ההגדה, ולכאורה אין זה נחשב לאלתר, אולם נראה שהכל נחשב סעודה אחת מעת הקידוש (אך שו"ר עתה במנחת שלמה ח"ב סימן נח אות כ שנסתפק בזה הגרשו"א, וצ"ע). ועוד שהרי יש לו ענין שיהיה קערה שלימה במצות שלימות וכו', ומשתמש בזה ליחץ, וכן עוד ענינים בעת הגדה, שמגביהין המצות, וכל זה נחשב שמשמשים בהם כעת, ונחשב לאלתר, ודו"ק. [אבל שאר הכנות לסעודה הוכרנו מהגרשו"א שנסתפק בזה, ולמעשה יש להזהר בזה].

358. עיין לעיל סימן תסא שאם נכפל ואין אור ביניהם מחמירים להוציא עם כדי נטילה (וכן בנפוחה כאגו, אך זה לא מצוי במצות הדקות שלנו), ויעשה כן מבעו"י, או שיוציא חתיכה גדולה יותר, ולא בצמצום, והוי כחילוק התערובת, שנתבאר בסיומן שיט שמוותר.

359. ובכך לא יכשל בהריגת תולעים או באיסור בורר באופנים מסוימים שנתבארו בהל' שבת ס' שטז ובסי' שיט.

360. משום חשש איסור טוחן, עיין בדברינו בהל' שבת סימן שכא (הלכה כב) שלדעת הב"י והמשנ"ב יש לעשות לכתחילה סמוך לסעודה ולא דק דק, אך מן הדין כתבנו שיותר יש להקפיד שיהיה סמוך לסעודה, וסמוך היינו סמוך ממש, מעת שבאים מבית הכנסת.

361. משום חשש איסור לש, עיין בדברינו בסיומן שכא (הלכה מא), ויש בזה

הרבה פרטים, וכמה אופנים של שינוי שאפשר לעשות.

362. עיין בדברינו בסיומן שכא בהלכה ג. וי"א שדין זה הוא גם בכל יו"ט, עיין במשנ"ב כאן ובסי' שכא, ובמק"א נתבאר.

והנה מהשו"ע בסי' שכא משמע שאם אינו מכין מי מלח עזין אין חשש כלל, אולם במשנ"ב כאן ועו"א משמע שבכל אופן ראוי לעשות כן מבעו"י, ונת' במק"א.

363. כמשנ"ת בסי' שכא שש"פ שבשו"ע כתב שמוותר לסחוט לימונים בשבת, מ"מ כתבנו שם שבזו"ז יש להחמיר, והוא בחשש איסור דאין [זולת לתוך מאכל כגון סוכר, ואח"כ יוכל להוסיף ע"ז מים, ובאול"צ ע' קסא כתב שאפשר לסחוט לתוך מלח, עיין שם, ואמנם הרי מלח אינו אוכל, וה"ז כמו לתוך מים, שאסור לסחוט לשם לימון, ויל"ב].

וגם בליל פסח שחל בחול, גם כן אסור, משום שכל סחיטה אסורה ביום טוב, אפילו שהוא אוכל נפש, כמש"כ בס' תצה, וכתב הגרשו"א (הליכ"ש פ"ט ס"ו) שאסור לסחוט גם כמות מועטת של תפוזים, וכל שכן ענבים עבור חמר מדינה או יין לארבע כוסות.

364. פסחים (קח). ובראשונים שם, ובשו"ע (ר"ס תעב) שמצוה למהר לאכול, וכדברי המפרשים דהיינו להתחיל בעשיית הסדר (גר"ו ומשנ"ב וכה"ח).

והנה המשנ"ב סק"ב כתב שצריך למהר היינו גם לענין תפלה לזרו עצמו לקרות ק"ש ותפילה וכו', ע"כ. ויש לבאר שאין הכוונה לזרו את התפלה, אלא הכוונה שיתפללו בלא להשתהות בהכנות ודרשות ופיוטים וכו'.

365. רשב"ם (בפסחים שם), וכ"כ מהר"ל ועוד, וכן ראיתי גם במעם לועז פ' בא שהאריך להוכיח על זה שטורדים כל היום ואח"כ נופלים ונרדמים בליל הסדר, וגם הגדולים בכלל, שהרי יש ענין לספר בצורה מוחשית "כאילו הוא יצא ממצרים" (וכמש"כ הרמב"ם), ונתבאר בקונטרס משמרת הלילה שבסימן תפא, ואם הוא יהיה עיף אין יוכל לעשות כן, וכן בשביל התינוקות, שהרי רק דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב.

וישנם הוראות והדרכות יקרות בצורת ההתנהגות עם הילדים אין לעודד ולהביא למצב שיקשיבו מתוך שמחה [ולא לחץ או מתח], ובלב פתוח. וישתפו אותם בסיפור יציאת מצרים, ובכך ירגישו שייכות, וכן עזה"ד, והעיקר לא להקפיד עליהם בכל מה שיעשו. - וגם כל השנה לא הקפדן מלמד ולא מחנך.

366. שו"ע (סו"ס תעב) כדי שיראו שינוי וישאלו, הגם שמשמעות הדברים הגר"ו והמשנ"ב שם שיחלק להם לפני הסדר כולו כדי שישאלו, וראה בהערה הבאה.

367. עיין פלא יועץ ע' הגדה ומעם לועז פ' בא, ומפני זה יש שנהגו לאכול חתיכת ביצה אחר הקידוש כמשנ"ת במק"א, או מעט מרק או בשר וכדומה. ובאמת שיש לדקדק בזה, הרי כשמביא קליות ואגוזים לילדים, חזקה עליהם שיאכלו אותם מיד כטבעם של ילדים, ולכא"ז זה גורם ממשול שיאכלו ללא קידוש (בפרט להאמור שנותנים בתחילת הסדר, אולם י"ל שאכן יותר טוב ליתן להם לאחר הקידוש), ואין מסתבר שצריך לומר להם שימתינו עם אכילת האגוזים, שבשביל מה צריך להכנס לשטות זו לעורר את היצר הרע ואח"כ לחפש רפואה, ומזה משמע שמוותר ליתן להם לאכול קודם קידוש, וצ"ל עפמש"כ בפו' בסי' רסט שזה רביתיה, ולכן מותר, אך הרי לא תמיד יש בזה צורך, ובפרט שכעת מיד עושים קידוש, אמנם יש תירוץ נוסף בבי"י שם שאין זה חפצא דאיסורא, אבל הרבה חולקים, ולכן נראה שיחלק להם לאחר הקידוש.

ושו"ר במכתב כ"ק של רבינו הגרי"ח (הובא באליבא דהלכתא גליון פז) שכתב שאין לאכול בין הכרפס למצה, ורק הבכורות אוכלים מעט תבשיל או פירות אחר הקידוש קודם אכילת כרפס, ומה שנהגו לאכול ביצים כשאומרים מה נשתנה הוא מנהג בורים, כי רק לתינוק האומר מה נשתנה נותנים לו אגוזים וכדו', וכד"ק. אמנם אחרי הקידוש נראה שכולם רשאים לאכול דבר מועט אם ירצו, וכל החשש אחר הכרפס שפוטרו את המרור וכו'.

368. עיין שעה"צ (סימן תעב אות ב) שהעיר על זה, והוא מלבד שמן הראוי לא לאכול כשיעור מחשש ספק ברכה למי שאוכל לפני הסעודה אם צריך לברך ברכה אחרונה [שיש בזה אריכות גדולה בפוסקים, ובדרך כלל אם הוא לעורר את התיאבון ה"ז לצורך הסעודה ואינו מברך, או אם אוכל ממנו בסעודה אינו מברך, וכאן אינו עשוי בשביל הסעודה, וגם יש הפסק גדול ושיעור עיכול, וי"א שבכה"ג לא פוטר, ואף שסב"ל, מ"מ ראוי לחוש, ומיני מזונות פשיטא שלא לאכול קודם המצה כדי שיהיה לתיאבון, ואם אכל מהם לא מברך ברכה אחרונה קודם הסעודה, ומ"מ המברך יש לו ע"מ לסמוך, ואין

חשש ברכה שא"צ, כיון שעושה לצאת מפלוגתא, ולכן אם אכל שיעור נראה שיכול לברך ברכה אחרונה].

369. כן פירשו כמה ראשונים (בפסחים קח). ההיא דחוטפין מצה וכו', ועיין בשעה"צ אות ב שהביא ב' פירושים אם למהר, היינו כדי להגיע לקריאת ההגדה, או כדי להגיע לאכילה, והיינו האם למהר את קריאת ההגדה או לא, עיין שם ב' אופנים, ובמשנ"ב נקט כדי שישארו בשמיעת ההגדה, ולכתחילה ראוי גם באכילת מצה ומרור (ואז ממילא ישארו לאוכל), וכמ"ש שעה"צ שם, ויבואר עוד בדין מגיד. [אך יש לדעת שהגדר "למהר" תלוי בכל דבר לפי ענינו, והיינו שכשיש צורך להאריך ולהסביר מאריכים, אך שיהיה מהר ללא דברים צדדיים].

370. עיין בפרקי דר"א פ"ב, ביצחק שביך את יעקב, וידוע שהשפעת אבותינו מועילה להתעוררות בכל זמן באותו זמן, וכ"כ עוד בספרים הקדושים.

וראה בדברינו בהל' שבת כמדומה בסיומן רסט שכתבנו כ"כ פרטים בענין ברכת הבנים וצריך לכאן.

371. בפסחים (צט). ער"פ סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, וכתבו התוס' (ד"ה עד) והרא"ש (פ"י ס"ב) שבדוקא לגבי מצה יש קפידא, כדתיניא בתוספתא לגבי מצה ומרור שהוקש לפסח, שנא' ואכלו את הבשר בלילה הזה [אבל סעודת שבת ויו"ט אין שום חשש], עיין שם.

ובתורה"ד (ח"א ס' קלו) כתב שאע"פ שהתוס' ומרדכי ואשיר"י כתבו שאין מצות מצה ומרור אלא בלילה, מ"מ כוס של קידוש שהוא אחד מד' כוסות וכן אכילת הירקות כדי שישאלו התינוקות וכל שכן ההגדה עצמה, כולם צריכים שיהיו בזמן שראוי לאכול מצה ומרור, וכולם שייכים בענין אחד, כמש"כ לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך ולא מבעוד יום, ולכן גם ההגדה [ובכלל שאלת התינוקות שהוא חלק ממצות ההגדה, וכמו שהבאנו בענין "מגיד" עיין שם], וה"ה הכוסות צריך שיהיו קודם חצות, ע"כ. ועפ"י כתב בשו"ע (סימן תעב סוס"א) שגם הקידוש לא יאמר עד שתחשך.

ובמהר"ל (הל' ההגדה) כתב להפליא על מה שצריך להמתין בער"פ עד הלילה, שהרי אם משום ערבב תאכלו מצות הרי גם אם יתחיל שעה ויותר קודם הלילה ע"י הקידוש וההגדה יהיה לילה טרם שיאכלו מצה, וכתב שבדאי א"צ להקדים בגלל הכוס, שהרי שני כוסות האחרים יכולים להיות אחר חצות וכו', ותירץ שהקפידא הוא בגלל אכילת הכרפס כדי שישאלו התינוקות, שזה בכלל מצות ההגדה, והוסיף עוד שלא סומכים ע"ז שאדם יתחיל מבעו"י וע"י קידוש ימשיך, מפני שיש בני אדם שאינם מאריכים, וטיבול ראשון הוא מיד אחר קידוש קודם ההגדה, ע"כ. ויוצא לדבריו שאכן הכוסות אינם צריכים בדווקא לילה, ודלא כתורה"ד.

והנה בין למר ובין למר יש לעשות גם הקידוש משתחשך, אך יש נפ"מ ביניהם לענין דיעבד שקידש מבעו"י, וכן כתב בכה"ח (אות ו) שלאחר שהביא דברי השו"ע שאם התחיל מבעו"י יצא י"ח הכוסות והכרפס, אבל מצה ומרור אפילו בדיעבד לא יצא, כתב ע"ז שמדברי מהר"ל משמע שדווקא י"ח קידוש יצא, אבל י"ח חובת כרפס לא יצא, ולתורה"ד גם י"ח חובת קידוש לא יצא, ומסיק הכה"ח שבקידוש יש לומר סב"ל, אבל הגדה וכרפס יחזור לאכול משתחשך, ע"כ. [ולעני"ד י"ל שאף לתורה"ד אינו מעכב עכ"פ הקידוש, וכמו שכתבנו להלן בסי' תעז לענין ד' כוסות לאחר חצות], ועכ"פ בדיעבד סב"ל.

ובשעת הדחק, יתכן שאפשר לקדש לכתחילה מהשקיעה, שהוא ספק לילה, אולם למעשה יש להשתדל ככל האפשר שלא לעשות כן אלא מצאה"כ, ועכ"פ בשיעור י"ג דקות לאחר השקיעה [וע"ע גם להלן ר"ס תעג].

372. בפסחים (צט): אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, ופרש"י ורשב"ם עד שיסב כדרך בני חורין במטה ועל השולחן זכר לחירות, ע"כ. [אמנם להלן (קח). פירש"ם ובנימוק"י עד שיסב על שמאלו, וצ"ב, וי"ל דהתם אגב נידון הגמרא באופן הסיבה כתב כן]. וכ"כ הר"י מלוניל, אולם התוס' שם (ד"ה ואפילו) הקשו דמה החידוש בעני, וכתבו, דהר"א דהסיבת עני לא חשיבא הסיבה דאין לו על מה להסב ואין זה דרך חיות (וע"ע שם, א"נ דקאי אדלעיל, וכ"ה בתוס' הר"ש משאנץ), ומבואר לתירוץ ראשון שם שאכן לעני אין מטה ואע"פ צריך להסב, וכן כתב בתוס' רא"ש שם שהחידוש הוא בכך שהעני מיסב על ספסל שלא כמו העשיר שמיסב על כרים וכסתות, והר"א דל"ח דרך חירות וא"צ הסיבה קמ"ל, ע"כ. ומבואר שגם בלא מטה הוי הסיבה.

ובאמת שיש להקשות לפרש"ם דעמימה שפירשו שכוונת המשנה לומר שצריך מטה, והרי לעני אין לו מטה, וי"ל דודאי יש לעני מטה שישן עליה,



ו'. תהא הסיבה ליד שולחן לכתחילה³⁷³.

צורת ההסבה

ז'. צריך שישען על איזה דבר, אבל בהטיה באויר אינה הסיבה³⁷⁴.

וכן המיסב בצורה שאינה נוחה ומצטער עליה, אינו נחשב הסבה³⁷⁵, ועיין בהערה ענין ההסבה בזמן הזה שלא רגילים בכך.

ח'. עיקר ההסבה בחלק העליון של הזרוע באזור הכתף ובאופן שיהיה לו נח בכך, וכגון, לשים כר על משענת שבצד הכסא שלו, ואם יש לו כסא עם ידיים למשענת הזרוע יניח עליה כרית ויסב, ואם יש לה ריפוד די בכך, ויכול להניח כסא אחר לצידו, ולהניח עליו כרית ולהסב עליו, אבל בלא כרית אין לעשות הסבה על כסא אחר, שאין זה נח, וכן אם מגביה זרועו על סטנדר או שולחן שבצידו אין זה הסבה, אך אם יניח שם כר, וישען עליו, מועיל³⁷⁶.

ובדרך כלל ברוב המקומות שאין לכולם כסא עם ידיים, אפשר להטות את משענת הכסא שמאלה, ויסבו על צד השולחן, ויניחו שם כר כדי שיהיה נח.

ט'. אין צריך להניח כרים מתחת לראש, אלא די להטות את גופו היטב, אף על פי שראשו באויר³⁷⁷.

י'. מן הדין הסיבה מועטת מותר, והעיקר שיהיה באופן הניכר³⁷⁸.

צד שמאל

יא'. כשהוא מיסב לא יטה על גבו ולא על פניו, אלא על צד שמאל, ואם היסב לצד ימין לא יצא ידי חובה³⁷⁹.

וגם איטר יסב לצד שמאל של כל אדם³⁸⁰. ואם היסב בצד ימין יצא³⁸¹.

יב'. אדם שמצטער בהסיבתו פטור, ואין צריך להחמיר על עצמו כלל³⁸². כגון: א. גידם³⁸³, וה"ה נשתתקה ידו, וי"א שישב על ימין³⁸⁴. ב. יש לו מכה וכאב בידו³⁸⁵. ג. זקן או חולה וכדומה³⁸⁶.

מראשתיו, אולם מאידך הרי סיים שיהיה על ברכי חבירו, ושם הרי בודאי לא מיירי ששם כר, ומשמע איפוא שהכר אינו לעיכובא. וה"נ נוכל לומר דמה שכתב לעיל שצריך שיהיה מתחת מראשותיו, ל"ד הוא.

[וזה בודאי, שאף אם לא נאמר כן, מ"מ הראש הוא ודאי לא עיקר ההסיבה, ואם יטה ראשו ולא גופו בודאי לא יצא י"ח, ופשוט].

ויש לומר שאף אם בזמנם היו שמים כרים תחת הראש, מ"מ בזמן הזה אין צריך לעשות כן, כיון שיושבים על כסאות גבוהים אצל שולחן, וכ"כ בספר אשרי האיש (ע' שצד) בשם הגריש"א, עיי"ש, ועוד יש לומר שאף בזמנם שעשו כן לא היה זה דבר המעכב ומוכרח בהסיבה, אלא הידור ומעלה בעלמא, וכן מסתבר, ולכן נראה שאינו מעכב, ודו"ק. וע"ע במועדים וזמנים ח"ג רנז, ושמתני שגם בעמק הלכה עמד בזה, וכן בחו"ש הל' פסח כתב כפשוטו להניח כרים תחת הראש, ויל"ב. [ועיין בספר יוגד משה ס"ח שדן אם צריך להסב כל גופו, או די בראשו ורובו, עיי"ש. אמנם שם עיקר כוונתו על רוב הגוף, ויל"ב].

ובעיקר הדבר בהסיבת הראש, הנה אנו אין מצוי אצלנו כסאות ארוכים בכדי להסב הראש, אך כיון שמתים על המשענת של הכסא וממילא הגוף יורד למטה קצת, הרי יוכל לשים עליה כרית שיוכל להסב בנה, ועל קצה הכרית העליון יסב, ומ"מ למעשה אין נוהגים כן, וכן עיקר.

ונשאלתי אם אפשר לשים היד על המשענת, ובכך ידו יחזיק את ראשו להסיבה, והכסא אחד אמר לי שיש בזה חשש שנראה כדואג, ע"כ. אולם ז"א, שנראה כדואג אינו אלא באופן שנשען על ברכיו וכמש"כ הפו' כאן בהל' הסיבה, ועוד מצאנו שאין להניח את פניו על ידו שהוא ג"כ נראה כעין זה, אולם אם אוחז בראשו מאחוריו באופן שראשו נשען על ידו, בודאי לית לן בה [ועיין בסידור היעב"ץ (דף כג): שלא יניח ידו אפוא, ולא אאוסיא, וצוין ביוגד משה סימן ח לגמרא דפסחים קיב, דאאוסיא היינו ידו אצל נחיריו וע"ע שפתי (רש"י), ופתיא היינו ידו על פדחתו (מסורת הש"ס משם הערוך, וע"ע בס' שמירת הגוף והנפש)]. ואין פירוש הדברים שיקח ידו ויאחזה בראשו, אלא שישען את המרפק על הכסא וכף היד יפול ראשו עליה, וה"ז הסיבה מעלייתא, ואמנם בספר אשרי האיש שם כתב שלא יוציא את היד מחוץ לכסא, וכ"מ ממש"כ פפו' שאסור להסב בימין מפני שאוכל בה, ומשמע שכל היד למטה, אפשר שאינו מעכב, וע"כ כבר נתבאר שא"צ לזה מדינא.

[וראיתי באשרי האיש שם משם שו"ת אבני ישפה (ח"ג סנ"ג) בשם הגריש"א שכתב שיוכל להשען על ידו אם ירצה, אך אין בזה שום ענין של תוספת מצוה של הסבה, כי אין היד נצרכת להסבה, ע"כ. אולם כנראה כוונתו לענין עצם ההסיבה ולא לענין הראש, ועיין שם עוד בע' שצה שיוכל להסב בשכיבה כולו, או בהטיה, ובלבד שיהיה נח].

ומ"מ ככל שיעשה יותר בנה ה"ז טוב יותר, שהרי כל מהות ההסיבה הוא דרך חירות, וככל שיעשה יותר חירות טפי מעלייתא, ולכן עדיף לקחת כסא טוב וכו'.

378. הנה בספר אול"צ (פט"ו) כתב להסב בין שכיבה לשיבה, שהוא כ-45 מעלות, וע"ע באשרי האיש ע' שצד שישען ראשו ורובו, ובקובץ והגית ניסן תשע"א הביא מהגריש"א שיהיה נוטה קצת ולא באופן שלא נח, וע"כ נראה שדי בהטיה מועטת, וכן ראיתי בקונטרס חקת הפסח מהגר"א פרץ שליט"א (בעמוד לא) שהוכיח לנכון ממש"כ שאסור להסב על ברכיו מפני שנראה כדואג, והרי א"א להטות באופן זה אלא מעט, ומוכח דסגי בהכי מעיקר הדין, ע"כ. ואמנם באול"צ כתב שהשיעור הוא בזווית של 45 מעלות, והוכחתו מזה שכן היה בזמן חז"ל שהיו על מיטות, ולכן אף שא"צ בשכיבה ממש מ"מ צריך הטיה גדולה כנ"ל, עיי"ש. ולענ"ד אינו ברור, שגם בזמנם היו כרים, ולא היה בשכיבה ממש, ועו"ל. [ובספר נטעי גבריאל כתב בשם מורה"ה שצריך שיהיה באופן כזה שאם ינטל הדבר שנשען עליו הוא יפול, והוא פרט כללי לכל הדעות].

379. כ"ז בגמרא (קה). ושו"ע תעב ס"ג, והרבה טועים ונשענים על גבם או עכ"פ בהטיה מועטת לצד, ולא נחשב הסיבה.

380. בפסחים (קה). מובא ב' טעמים למה צריך להסב בשמאל דווקא, א. מפני שצריך לאכול בימין. ב. מחשש שמא יקדים קנה לוטש, ודין איטר הוא נפ"מ בין הטעמים, וכיון שטעם שני חמור יותר דחמירא סכנתא, לכן יש לתפוס זה לעיקר, ויסב ככל אדם, וכ"פ הרמ"א.

381. כ"כ במשנ"ב סקי"א בשם הפמ"ג, ובשעה"צ אות יג כתב עפ"ד הפר"ח שאינו ברור, וטעם הפמ"ג דאע"פ שלכתחילה יש לחוש לטעם שני, מ"מ דיעבד י"ל כטעם ראשון.

382. עיין לעיל בתחילת דיני הסיבה שהבאנו הוכחות לזה, וכ"כ הפו' כאן וכדלהלן, ולפי"ז כתבנו שא"צ להחמיר, שהרי הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, וע"י בערוה"ש.

383. עיין ביה"ל (ד"ה ואין) מש"כ בזה, וכן כתב בכה"ח אות כב.

384. עיין חזו"ע ע' ט.

385. כה"ח שם.

386. חו"ש הל' פסח פי"ז סק"ה.

שיהיה שולחן, וכל שאין דרך בכך אין קפידא, אבל בזה"ז אה"נ שראוי שיהיה שולחן, ולכן הגם שראוי להחמיר, מ"מ נראה שאינו מעכב, וכנ"ל.

ובספר אשרי האיש (עמוד שצד) כתב בשם הגריש"א שהגם ששולחן הוא חלק מצורת ההסבה דרך חירות, בדיעבד אם ישב בהסבה ולא ליד השולחן א"צ לחזור ולשתות בהסבה ליד שולחן, ע"כ. והיינו שיהיה רק לכתחילה בצורת הסיבה מכובדת, אבל אינו מעכב.

374. שאין זה דרך הסיבה אלא צער, וכ"מ מהגמרא (פסחים קח). על גבי חבירו וכו', וכ"מ מדברי המפרשים (הנ"ל שיהיה על כרים וכסתות וכדומה), וכמדומה שראיתי מוכיחים כן ממש"כ בגמרא ובמפ' (בפסחים שם) שלא יסב בימין, כיון שצריך לאכול בידו, ומשמע שנשען עליה, אך זה אפשר קצת לדחות לפענ"ד דגם כשאנו נשען, מ"מ הוא קשה יותר מהיד שבצד שאינו מיסב לשם, וכל שיש צער וקושי ל"ח הסיבה, וכדלהלן. ועיין בכתובות (ג). כל ישיבה שאין בה סמיכה עמידה טובה הימנה, וכל שכן הטיה כזו, ופשוט. וכ"ה בערוה"ש ס"ד.

משענת לגבו: וע"פ הנ"ל דכל ישיבה שאין עמה סמיכה עמידה טובה ממנה, לכאורה יש לומר שצריך שתהיה לו משענת לגבו, שאם לא כן אין זה דרך חירות, אולם יש לדחות שזה שהוא נשען ביד בזמן ההסיבה, זה סמיכה ושפיר דמי, וגם נראה שבזמן קדום ישבו על הארץ או על מטות רחבות, ולא נראה שנשענו בדווקא על הקיר, וכן ממה שנשען על ברכי חבירו, משמע שאף בלא משענת, ולכן נראה שאם אין לו משענת אין קפידא כלל, ושו"ר בספר אשרי האיש (ע' שצד) בתחלתו שכתב שאפשר להשען על משענת הכסא (אמנם אח"כ הזכיר הסיבה על ידיה וכדומה) וע"ע שם, ומ"מ בודאי שיש מעלה בכל שהוא יותר נח.

375. כן יש להוכיח ממה שראינו בפו' להלן (ס"ג) שפטרו מי שיש לו מכה, מפני שהוא צער לו וכמו שביאר בכה"ח (שם אות כב) עיין שם. וכמו"כ מצאנו שאמרו להסב בשמאל דווקא (פסחים קח). מפני שצריך לאכול בימין, ועיי"ש. ומוכח שמפני צער לא מהני ההסבה. וע"ע להלן דוגמאות מעשיות לכך.

הסיבה בזמנינו: ואין להקשות הרי בכלל אין אנו רגילים כיום להסב, ולהרבה בני אדם אין זה נח, ומעדיפים לישב כרגיל (וראבי"ה באמת פטר מהסיבה בזה"ז וכמש"כ הרמ"א להלן ס"ד), ויש לומר שבאמת הוא נח, אלא שבדורות האחרונים הורגלו לאכול בחיפזון ובלחץ, ולא כזמן קדום שהיתה רגיעה (וכמו שרואים בתלמוד דרך הנהגתם בסעודה, בכמה אופנים שאינם מצויים כיום), ומחמת ההרגל קשה לאדם לשנות, ואפילו לטובה אין דרך אדם לשנות, כמו שרואים שאפילו שיש אפשרות לאדם לטוב יותר, אעפ"כ מעדיף להשאר במצבו שרגיל בו, ועו"ל שעצם זה שרוצה להראות דרך חירות, זה ג"כ מן המצוה [ועדיף יותר ממי שמצטער, ששם ניכר עליו סבל וצער, ולכן נגמרא] כמו ששם בשולחן כלים נאים אפילו שהם שאולים, משום שדי שפטור מראה חירות, וכלשון הרמב"ם "להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", ועו"ל שאין לנו לשנות תקנת חז"ל אפילו אם נשתנה הטעם, משום שהיו לחז"ל סיבות רבות לכל תקנה (עיין עירובין כא:).

ונפ"מ בין הטעמים שכתבנו, א. לענין הסבה בכל משך הסעודה, שכתבו הפו' (רמ"א סוס"ז) שמצוה להסב בכל הסעודה, דלטעם ראשון זה גם בזמנינו, ולטעם שני זה אינו בזמנינו, אך יש לדחות שגם לטעם ראשון שזה באמת נח, מ"מ כיון שעל כל פנים לא הורגלו א"צ לעשות כן [ולכן לא נוהגים להסב כיום בכל הסעודה, ובפרט לפי המציאות כיום שיושבים ליד שולחן וכו'], וגם לאידך גיסא י"ל שלטעם שני אה"נ אם יוכל לשבת בנח ולאכול יעשה כן, ומ"מ לא נהגו. ב. בכל אופן צריך לעשות שיהיה נח בזמן ההסבה ככל האפשר, אף לטעם השני שסגי במה שמראה עצמו דרך חירות.

376. שהכלל הוא: א. שיהיה הטיה ניכרת. ב. שיהיה נח (עיין בהלכה הקודמת), ועפ"י"ז נתבארו הפרטים שכתבנו בפנים, ופרטים אלו מוזכרים בספר אשרי האיש, אמנם לענ"ד צלע"ק, א. בענין שמוציא ידו מעל הכרית. ב. שאם נשען על משענת הכסא שלו שפיר דמי, כל שאינו מצטער.

377. במשנה ר"פ ערבי פסחים (פסחים צט): אפילו עני בישראל לא יאכל עד שיסב, ופירשו הרשב"ם ופירוש המיוחס לרש"י דהיינו שישב על המטה ועל השולחן זכר לחירות, ע"כ. ובפשוטו היינו שישב באופן שיטה את גופו על המטה, אולם הראש למה יהיה מונח על המטה, הלא הראש בשעת האכילה כהרגלו באויר ורק הגוף מונח במנוחה (וע"ע גם ברש"י ורשב"ם בפסחים קח).

אלא שהמשנ"ב (בסימן תעב סק"ז) כתב שישב בהסיבה היינו שיהיה ראשו מוטה לצד שמאל על המטה או על הספסל וכרים תחת ראשו, אצל השולחן, עכ"ל. ומבואר שנקט שראשו יהיה מוטה .. "וכרים תחת ראשו", ומשמע בפשוטו שגם זה חלק מחובת ההסבה שהראש יהיה מונח על איזה דבר ולא באויר, אך הדבר צ"ע מנא ליה, ובשעה"צ ציון מקורו מרש"י, אולם ברש"י לפנינו אינו נמצא, וע"ע בשבלי הלקט סי' ריח.

ועוד יעוין במשנ"ב לקמיה (שם סקי"ג) גבי אבל שהנכון הוא שלא יסב על מטה כבודה, אלא יסב בשינוי קצת, דהיינו על מטה וכו' אחד תחת מראשותיו, או על ברכי חבירו, עכ"ל. והנה גם כאן נקט שיהיה כר מתחת

וזה המחלוקת, שלרש"י ורשב"ם צריך שיביא מטתו ליד השולחן, ובוה יהיה דרך כבוד, ולתוס' ורא"ש אפשר להסב גם על ספסל, ונראה עוד שאף לרש"י מועיל הסיבה על ספסל כמו שמיסב מכל מקום, אלא שמ"מ לכתחילה יש להביא מטתו כדי להסב על המטה, אך זה אינו מוכרח, דמשמע דבדווקא הוא, והיינו מפני שעל הספסל אינו דרך הסיבה.

ובמרדכי (שם) כתב שאפילו עני שאין לו כרים וכסתות יסב על הספסל "אע"פ שאינו דרך חירות", וה"ד ב"מ, וכ"פ הרמ"א (סימן תעב ס"ב), וכתב הפמ"ג (בא"א סק"א) שאם אין לו ספסל ויושב על הארץ כמו שנוהגים בארצות המזרח, ג"כ צריך להסב (וה"ד במשנ"ב ואח'). ומבואר שבאמת ללא מטה אינו דרך חירות, ואעפ"כ יסב בכל אופן, וא"כ יש לבאר שזו המחלוקת דלתוס' אפשר בספסל, ולרשב"ם דווקא במטה.

אולם במרדכי מדובר שאין לו כרים וכסתות, ולא שאין לו מטה, אולם י"ל שמטה לאו דווקא, שהרי ספסל יכול לשמש כמטה, וגם מטה יש שהיא כמו ספסל, אלא המעלה שיהיה בה כרים וכסתות וזהו דרך חירות, וכן מבואר בתוס' רא"ש שכתב שהעשיר מיסב על כרים וכסתות והעני על ספסל, ואמנם יש לבאר שכרים וכסתות בלשון רבותינו הוא מה שנקרא אצלנו מזרון וגם מה שמניח עליו ראשו, עיין בדברינו ביוסף סוהר סימן קצה בדין הצעת כרים וכסתות מש"כ בזה, וע"ע בסו"ס יחי ראובן, ואכמ"ל.

ויוצא מכל הנ"ל, שלכתחילה יש להסב על מטה, וכרשב"ם ודעימיה, ואף למרדכי הרי משמע שלכתחילה צריך ליקח כרים וכסתות, ורק אם אין לו שפיר דמי, וכ"פ הרמ"א, ועיין בספר כתר שם טוב (ע' סו) שמנהג ההסיבה עתיק יומין ועדיין הוא בתוקפו בכל ערי אסין (אסאי, ומורח הרחוק) והודו, שדרכן לישב על מיטות מוצעות בפרט בשעת הסעודה וכו', ומנהג זה אצל אנשי מעלה וכבוד, ומשא"כ אנשים פחותים מדלת העם וכו', עיין שם. וכבר רואים כן בתלמוד בברכות בשבת ובפסחים ועוד.

וקשה איפוא על מנהג העולם שלא עושים כן עם כרים וכסתות, אלא על כסאות, וי"ל, א. שזה ג"כ נחשב דיעבד, וכמו שאין לו כרים וכסתות, מפני שכיום אין מקום, ובפרט שיש הרבה בני בית ואורחים (וכמש"כ בספרים שיש ענין לזמן אורחים, וזכר לקרבן פסח הנאכל למנויו, ועוד שיאמר ההגדה ברוב עם, ועוד טעמים), ושעת הדחק כדיעבד דמי. ב. שסמכו על דברי התוס' שהבאנו לעיל שהסבירו את ההו"א שאולי זה נחשב הסבה, וקמ"ל, והיינו שזה גופא מחדשת המשנה שזה נחשב הסבה, אך זה ק"ק שכאמור להרמ"א צריך לכתחילה כרים, ואף השו"ע הרי כתב להכין מקום מושבו, ומשמע להכינו בכרים וכיוצא. ג. שכיום שאין דרכינו להסב, אע"פ שבכל זאת נוהגים להסב דלא כראבי"ה, מ"מ כולי האי לא עבדינן בכרים וכסתות, וכ"כ בנט"ג עמוד שמח.

ומכל מקום כל המרבה בתיקון ההסיבה דרך חירות וכבוד ה"ז משובח, וכמש"כ בשו"ע ס"ב שישדר בנוי כפי כוחו, וזה כולל כל עניני הפסח, וע"ע בהגש"פ יוגד משה.

373. כן מבואר ברשב"ם ודעימיה (שם) שישב על המטה "ועל השולחן", ע"כ (וכן הביא המשנ"ב סוסק"ז), וה"ט שכל זה הוא חלק מצורת החירות שיהיה על מטה וליד שולחן, ונראה שזה מדוקדק בשו"ע (סעיף ב) שכתב יסדר שולחנו יפה בכלים נאים כפי כוחו, ויכין מושבו וכו', ע"כ. ויש לפרש שהשולחן הוא יחד עם ענין ההסיבה, ועוד בה שצריך גם ליפוטו ככל האפשר למעלייתא טפי, ושו"ר שעצם הדקדוק ברשב"ם כתב בחי' הגר"ח מבריסק על הש"ס שאם אין לו שולחן לא קיים מצות הסיבה כתיקונה.

ולפי"ז היה נראה לכאורה שלא טוב לשים את הכר על צד השולחן כדי להסב עליו, שבזה הוא מבטל ממנו צורת שימוש שולחן והופך אותו למשענת, אולם זה אינו מוכרח, דמ"מ יש לו שולחן להשתמש עליו, ורק שנעזר בציודו להסב, ולכן נראה שאפשר לעשות כן.

ונתעוררתי בזה ממש"כ ביו"ד (סימן שמא ס"א) גבי אונן שאינו מיסב ואוכל, ופירשו הפרישה וט"ז ושו"ך שם "אינו מיסב ואוכל", פי' על השולחן או על המטה, ע"כ. ומשמע שהסיבה הוא ליד שולחן, ויש אפשרות נוספת על המטה (ואין זה באותו ענין, שהרי אין מסיבים על השולחן כמו מיטה), ועוד משמע שיש אפשרות של הסבה או ליד שולחן או על מטה, וא"כ יוצא שאין הכרח ליד שולחן דווקא, אך היא גופא תיקשי לאידך גיסא דמשמע שאפשר להסב על שולחן בלא מטה, וצ"ע. ובאמת ברש"י בברכות (יז): פירש בזה דהסיבה היינו דרך חשיבות בהטיה לצד שמאל ועל מטה, אכן בעיקר הדברים נראה שענין אונן שונה מהסיבה של פסח, שהרי שם אסרו טובא, וא"כ כשאמרו על השולחן הכוונה היא דהיינו שגם לא יערוך שולחן לאכילה אלא שיהיה דרך עראי, וגם כשאנו בשולחן שלא יסב על שמאלו, אולם לענין פסח בודאי החשיבות היא בשני הדברים גם יחד, בהטיה ועל השולחן, ודו"ק.

האם זה מעכב: ובעיקר הדין יל"ד שהשו"ע ושאר פוסקים השמיטו ענין מה שצריך שולחן (וכמדומה שבארצות המזרח ובפרט בתימן היה מצוי שהניחו המאכל על מפה הפרושה על הארץ). והנראה בהכרח שלא הזכירו שולחן, ומה שהם לא סברו שצריך שולחן יש לומר מפני שזה תלוי לפי מנהג המקום והזמן, ובמקומותם לא היו רגילים להקפיד בכך בזמן אכילה



החייבים בהסבה

י"ג. נשים גם כן חייבות³⁸⁷.

אבל גם כן חייב³⁸⁸ וכן אונן, אם אינו חושב לקבור מתו ע"י גויים³⁸⁹.

בן אצל אביו ואמו³⁹⁰.

חתן אצל חמיו³⁹¹.

תלמיד אצל רבו או אצל גדול הדור דווקא שנתנו לו רשות³⁹².

עבדים וכל שכן משרתים³⁹³.

ודע, שגם הפטורים מהסבה, מכל מקום צריכים לאכול ולשתות בישיבה דרך חירות, אבל בעמידה לא יצאו ידי חובה³⁹⁴.

שכח להסב

י"ד. כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא ידי חובה, וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה³⁹⁵. ובהלכות הבאות יפורט הדין במצה ובארבע כוסות.

ואשה שלא הסיבה, וכן שאר הנזכרים לעיל שצריכים להסב, אם לא הסיבו צריכים לחזור ולהסב לכתחילה³⁹⁶. ולפחות לשתות בשיעור הקטן, וכן לאכול בשיעור הקטן³⁹⁷.

ט"ו. יש להסב בכל אכילת המצות, כולל ברכת המוציא וברכת המצה, והכוון והאפיקומן³⁹⁸, וראה להלן בסדר "מוציא מצה" אם ההסיבה מתחילה בלעיסה או בבליעה.

ואם שכח להסב צריך לחזור ולאכול שנית בהסבה בלא ברכת על אכילת מצה³⁹⁹. ואם שכח להסב באכילת מצה והמוציא, די לו לחזור ולאכול כזית אחת בהסיבה⁴⁰⁰. וכן באכילת אפיקומן יש מקילים

שא"צ לחזור ולאכול שנית. וכ"ה לדעת הרמ"א. אמנם לדעת השו"ע נראה שיש לחזור ולאכול שנית לכתחילה⁴⁰¹.

ט"ז. יש להסב בשתיית הארבע כוסות⁴⁰². ואם שכח להסב, נחלקו בזה הפוסקים, וכדלהלן:

לשו"ע יחזור וישתה את כולם בהסבה⁴⁰³, אך לא יברך ברכת הגפן אלא רק אחר ששתה כבר כוס שניה, ובתנאי שאינו רגיל לשתות בסעודה ואינו לפניו, וכן אחר ששתה כוס רביעית צריך לחזור ולברך⁴⁰⁴, אלא אם כן נשאר לו בכוס עוד כשיעור ולא הסיח דעתו מלשתות, אז חוזר ושותה בלא ברכה, אבל אם נמלך מלשתות, בין נשאר בכוס ובין לא נשאר וצריך למוזג מחדש, צריך לחזור ולשתות בהסיבה, עם ברכה⁴⁰⁵.

ולרמ"א בשני הכוסות הראשונות שלא היסב חוזר ושותה בהסיבה⁴⁰⁶. אמנם אינו מברך, אלא אם כן נמלך, וכן הוא מן הסתם לפי המנהג שלא שותים עוד בין הכוסות ה"ז כנמלך, וחוזר ומברך על כוס ראשונה שלא היסב בה⁴⁰⁷, וגם על כוס שניה שלא היסב אין לברך אלא אם כן המציאות היא שאין דעתו לשתות כלל וכן בתוך הסעודה, וכל אחד לפי הרגלו⁴⁰⁸. ובשני הכוסות האחרונות אינו חוזר ושותה כלל⁴⁰⁹. ובכל הכוסות כולם אם נשאר לו בכוס שיעור ודעתו לשתות עוד ואינו נמלך ממנו, יחזור וישתה אותו בהסיבה בכל הכוסות לכל הדעות בלא ברכה, ואם הוא נמלך הרי זה צריך לחזור ולברך, ובוהו אפשר שצריך לחזור ולברך ולשתות שוב בהסיבה לכל הדעות⁴¹⁰ [ועיין בהערה במי שלא היסב בד' כוסות ונזכר אחר כל הסעודה]⁴¹¹.

י"ח. יש נוהגים להסב בכל הסעודה⁴¹², ובזמניו אין נוהגים כן⁴¹³, ובכל אופן אינו מעכב⁴¹⁴.

י"ח. הלל אין אומרים בהסיבה⁴¹⁵. וכן ההגדה אין אומרים בהסבה⁴¹⁶. וכן ברכת המזון⁴¹⁷. וכל שכן הקידוש שנעשה בעמידה [ועיין בהערה]⁴¹⁸.

405. עיין היטב בביה"ל (ד"ה א'), עיין שם, ומש"כ שנשאר לו "כשיעור" בפשטות אין הכוונה לשיעור רביעיית, אלא הכוונה לשיעור מלא לוגמיו (רוב רביעית), שהרי כבר היה רביעיית בכוס לענין שיעור הראוי לכוס של ברכה, ודי לו לשתות כמלא מלוגמיו.

[ונפ"מ מזה במי שיש לו כוס גדולה, שלכאורה יכול לשתות בלא הסבה מהכוס, וכשישאר לו שיעור רוב רביעיית או ישתה בהסיבה, וכ"ז לכתחילה, אולם מן הדין יש לשתות כולו כדלהלן ס"ט, וא"כ י"ל שצריך גם הסיבה].

406. הכרעת הרמ"א ס"ז מדנפשיה, וכמש"כ בד"מ, ויש לציין שיש שכתבו לפטור מהסיבה בכל הכוסות, א"ה"ח והח"י כמש"כ בביה"ל ד"ה ונ"ל, ולא קי"ל כן. ב' המג"א לנוהגים שלא לשתות שום כוס אפילו בין הראשונות עיין שם, וה"ד במשנ"ב כא, ועיין כה"ח אות מח שג"כ הביא ד' המקילים, אך י"ל שזה רק לנוהגים כהרמ"א, אבל לדין כהשו"ע צריך לחזור בכולם, וכנ"ל.

ויש לציין שבמקומות שנהגו להסב בכל השנה, י"ל שבפסח ה"ז מעכב אף להרמ"א, שהרי לא שייך כאן הפטור אליבא דראב"ה, וכמש"כ בשכנה"ג ה"ד בכה"ח אות מז.

407. רמ"א וכדפירש המשנ"ב סק"א, וכה"ח מח [ועיין משנ"ב סוסקכ"ח שנתן עצה שישכח ברכה על כוס ראשון שיהיה דעתו לחזור ולשתות כשיטעה ללא הסיבה, עי"ש, והוא צ"ע, וכמו"כ עיין במנחת שלמה ח"א סימן יח סק"ז שתמה ע"ז מאד, וע"ע שם].

408. משנ"ב כא ושעה"צ לא.

409. רמ"א, כדפירש המשנ"ב כא.

410. ביה"ל ד"ה א', עיין שם.
411. באופן שלא היסב בד' כוסות ונזכר אחר הסעודה, ובאכילת מצה כבר היסב, הנה להרמ"א אינו חוזר ושותה, דה"נ יש לחוש שלא יהיה כמוסיף על הכוסות, אולם לשו"ע צריך לחזור ולשתות שוב ד' כוסות בהסיבה, אמנם מפני שמבואר בשו"ע להלן (ס"ח) שצריך לעשות הפסק בין הכוסות שלא יהיה כשתאן בבת אחת דלא יצא, יעשה הפסק, והיינו שכוס ראשון יברך הגפן, ואח"כ יקרא קצת הגדה ושוב ישתה כוס שני, ועוד קצת מההגדה וכן ברביעית, והוא עפ"מ"כ בביה"ל להלן (ס"ח ד"ה שלא), וכך יעשה גם כאן, ודו"ק.

412. רמ"א ס"ז, ואינו מדינא אלא משום כל המוסיף ה"ז משובח, וכמש"כ ברמב"ם ועוד, הובא בכה"ח נ.

413. כידוע, וכן נהגו גדולים ושלמים, וה"ט דבזמניו אין זה נח, מפני שלא רגילים, ודיינו במה שאח"ל, שבעצם הדבר שמסיבים אנו "מראים" דרך חירות אף אם לא רגילים בכך, וכמו שביארנו במקומו, אבל בשאר סעודה שאינו חייב א"צ, ומיהו גם בזה המחמיר תע"ב, דמ"מ מראה בכל הסעודה דרך חירות, ובלבד שאינו מצטער מכך, והכל לפי הענין.

414. כ"כ הא"ח במשנ"ב וכה"ח, וצ"ע דהא פשיטא, שהרי אינו אלא למצוה מן המובחר, ואולי כתבו כן שלא נטעה מלשון הרמ"א דמשמע שיש קפידיא יתירה בזה.

415. של"ה בנר מצוה עמ"ס פסחים (אות לד) שישב באימה וביראה ולא מוטה, וכן הובא בבאר היטב סו"ס תעג, וכן הגר"ז בס"י תעג סמ"ח.

416. כן מצאנו כמה א"ח שהביאו דברי השל"ה על ההגדה כה"ח ו"א"ר ופ"מ"ג, ה"ד בכה"ח ס"י תעג אות קנא, וכן כתב המשנ"ב שם סק"א על ההגדה, עי"ש. אך צ"ע שנקטו כן בשם השל"ה, והוא לא כתב כן אלא בהלל, וצ"ל שלמדו זה מזה, וע"ע בהערה שאחרי הבאה.

417. דנוסף לכל הנ"ל חמור טפי כמבואר בה"ל ברהמ"ז.

418. יש לציין לדברינו להלן בענין "מגיד" שיש לאומרה בלא הסיבה, ומאידך הבאנו שם מהמאירי שכתב להסב אף בהגדה והלל וכו', אך ברור שאינו להלכה וכמו שכתבנו שם, וכדמוכח מזה שגם בברהמ"ז וקידוש כתב כן, וכן כל הפו' לא כתבו אלא הסבה במצות ויין, והוא מחויב בכל הנ"ל מדינא, אלא שהבאנו מהגר"ח פ"ב חיים לראש ועוד שכתבו שגם בהגדה אם ירצה יכול להסב.

אמנם בסעודה אה"נ דיש ענין, ואף המאירי כתב שה"ז משובח, ולדין רק בזה משובח, ולדידיה כיון שאינו על הכוס לא ראה על כך שיהיה חייב הסיבה, בשונה מכל המצוות הנ"ל, ודו"ק.

397. שזה לא קשה כ"כ ובדאי מן הנכון להחמיר בזה.
398. כן הוא דעת השו"ע להלן סי' תעה ס"א וסימן תעז, וכ"כ הא"ח ה"ד בכה"ח אות מה.

399. הנה בביה"ל (ד"ה לא יצא) כתב שיחזור לברך המוציא ועל אכילת מצה, אך הדבר צ"ע כדיון שמן התורה יצא י"ח אפשר שא"צ לחזור ולברך, ובצירוף דעת ראב"ה דהאידנא אין דרך להסב, וא"כ לענין ברכה מיהא לא יחזור לברך, ולכן נלענ"ד דסב"ל [ומיהו אחר ברכת המזון בודאי שצריך לחזור ולברך עכ"פ ברכת המוציא].

400. ביה"ל ד"ה לא יצא וכה"ח אות מה.
401. הנה במשנ"ב (סק"ג) כתב שבאפיקומן לא יחזור לאכול שנית, שהרי אסור לאכול אחר אפיקומן, וכה"ג כתב בכה"ח (אות מט).

אך נראה דכ"ז ניהא רק להרמ"א דיש לצרף לדידיה שיטת ראב"ה, וכמו שמסמך עליו לפטור נשים וכו' (אף שאינו בהכרח דתלוי זה בזה), אבל לשו"ע צריך לחזור, וכן משמע עוד מסתימת השו"ע שכתב "כל" מי שצריך הסיבה אם אכל ושתה בלא הסבה לא יצא וכו' (וק"ק על הכה"ח שלא נחית לזה), ודו"ק.

ובאמת שכבר נחלקו בזה הראשונים, וכמבואר בב"י כאן (ס"ז ד"ה וכל מי) שהרמב"ם כתב ואימתי צריך הסיבה בשעת אכילת "כזית" מצה, וכ"כ הסמ"ג, אולם באשרי ומרדכי והגה"מ כתבו שצריך הסיבה כשאוכל בתחילה כזית מצה וכן כזית אפיקומן וכו', עי"ש. ובב"י לא הכריע, אבל להלן בסימן תעז כתב שצריך הסיבה, ומעתה פשט הדברים שכתב שכל מי שצריך הסיבה חוזר להסב, ה"ז כולל גם את האפיקומן, ודו"ק.

וזאת ועוד שמלבד מה שכתבנו לעיל [שאף המשנ"ב כאן שהיקל י"ל שהוא בצירוף הראב"ה, וכאמור דו"א לפי השו"ע דלא צירף כ"כ דעת הראב"ה, והגם שבשעה"צ (אות לג) ציין שהקולא שלו היא ע"פ ראב"ה "או" ע"פ רמב"ם (וציין לב"י היינו שהב"י הביא את ד' הרמב"ם), י"ל דמ"מ זה בצירוף הראב"ה], עוד מצאנו להמסנ"ב עצמו להלן (סימן תעז סק"ד) שבדיעבד אם שכח ואכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה (אם לא שקשה עליו האכילה). אמנם היא גופא קשיא על המשנ"ב, וי"ל שבסימן תעז מדובר קודם שבירך ברהמ"ז או ששכח להסב בשתי הכזיתות, שממילא הוא צריך לחזור ולאכול, ומשא"כ כאן שכבר בירך, ושו"ר שכ"כ כע"ז באגרות משה (ח"ג או"ח ס' סז) שמדובר כשעדיין לא בירך ברהמ"ז ולא מים אחרונים דנחשב עוסק באפיקומן, וכע"ז בע"א כתב בהליכ"ש (פ"ט בדבה"ל אות קו) עי"ש, ועכ"פ בדעת השו"ע כשלעצמו נראה כאמור.

402. בפסחים (קח). נסתפקו על איזה שני כוסות מתוך הארבע צריך להסב, ונקטו שצריך להסב בכלן, וכ"כ כל הפוסקים, ויש לדון אם נוכל לצרף לסניף כששכח להסב באחד או שתיים מהכוסות, דדילמא בכלל א"צ להסב בהם, ונראה לכאורה שכיון שהגמרא הכריע שצריך להסב בכלן, שוב אין זה מכח ספק אלא הכרעה מדינא דתלמודא, אכן מצאנו כע"ז בא"ח שנחלקו האם בבעיא דלא איפשטא מצרפינן לספק, ודעת רבים בא"ח שמצרפים לסניף, וא"כ ה"ה כאן אפשר לצרף, אך לפו"ר לא ראייתו בפו' שצירפו זאת, זולת הכה"ח (אות מו) שאכן כתב שאפשר לומר שבדיעבד יצא, ובצירוף דעת הראב"ה שא"צ לחזור וכו'.

403. כמו שסתם בשו"ע ס"ז, וק"ק על הכה"ח אות מח שסיים בשם הב"ח ועו"א שא"צ לחזור בכל הד' כוסות, ואולי זה בצירופים מש"כ באות מו וכו', ומ"מ אנו אין לנו אלא דעת השו"ע, ואף כה"ח י"ל שכתב כן אליבא דהנהוגים כהרמ"א.

404. הנה אחר כוס ראשונה א"צ לברך, שהרי היה דעתו לשתות עוד [אמנם היה דעתו לשתות כוס אחת, וא"כ עליה לא יברך, אבל אח"כ הרי לא היה דעתו, אך י"ל דשוב כבר דעתו על הכל, וכ"מ גם להלן סי' תפ, וצ"ע]. אבל אחר כוס שניה ה"ז תלוי במציאות כל אדם לפי הרגלו, שאם דעתו לשתות מיד א"צ לחזור, ואל"כ צריך לחזור, ועיין עוד פרטים שכתבנו בה"ל בברכות ובס"י רעא, וכמו"כ אחר כוס שלישית א"צ לחזור ולברך, שהרי דעתו היתה לשתות עוד כוס אחריו, אולם אחר כוס רביעית צריך לחזור ולברך, וכמש"כ שו"ע סו"ס תפ, שהרי נמלך, ואם שכח את השלישית וגם את הרביעית, אז כשחוזר לשתות שתי הכוסות יחזור לברך גם השלישית, שהרי נמלך ושוב פוטר את הרביעית.

387. בשו"ע (ס"ד) שאשה א"צ הסיבה, אא"כ היא חשובה, והרמ"א כתב שנשים שלנו חשובות, ואעפ"כ כתב שלא נהגו נשים להסב [וזאת למרות שהרמ"א הוא זה שכתב שנשים שלנו חשובות, וה"ז חמור יותר מהשו"ע, מ"מ כתב להקל למעשה מפני שמסמו על הראב"ה, ויוצא שלמעשה בני ספרד תפסו להחמיר מפני שנשתנה המציאות בנשים שלנו אלא מפני שהקילו כראב"ה וכדבסמוך, והנה כיום נהגו גם אצל הספרדים להסב, כידוע, [ויש לבאר, עפ"מ"כ בהגש"פ מהגר"ש"א הטעם שנשים שלנו חשובות, שזה מומן שנהגו שלא לישא ב' נשים, עי"ש. וא"כ זה שייך גם אצל הספרדים שנהגו להשבע על כך כמש"כ הרשב"א ועוד רבים, וכמבואר במשפט העזר סו"א, וכן המנהג, וממילא הם חשובות, אולם זה ק"ק, שהרי ידוע שגם בזמן מרן הב"י לא היו נושאים ב' נשים, וכן היו עושים חרמות ונידוים וכו', וכיעוין באהע"ז סו"א ובמש"ש, וא"כ קשה איך השו"ע סתם כאן לפטור, וי"ל ב]. ומ"מ לענין דיבדע י"ל, ונראה שצריכות לחזור לכתחילה, אם שכחו. עיין משנ"ב סק"ג, ואמנם כתב שיש לשנות קצת בהסיבה, אולם אין זה מן הדין, וגם המנהג להקל בזה, וכמש"כ בהליכות שלמה פסח בסוף דיני ליל הסדר בהערות עמוד רלו [וע"ע במשנ"ב שם לענין לבוש קיטל לאבל].

389. עיין חזו"ע ע' קיט.
390. עיין שו"ע בן אצל אביו (ו"ל ה"ה אימו, אלא שבד"כ האב מקפיד יותר מהאם, וכמש"כ בקידושין ל: לא. דנקט מורא באב), ומן הסתם מוחלים, אא"כ מקפידים בפירוש, ועיין כה"ח (אות לב) שהביא משם הא"ח שראוי לבקש רשות מאביו, עי"ש. אולם למעשה אין המנהג כן.

391. שאין חייב בכבודו כ"כ כדי להפטר מהסבה (שחייב כבודו הוא כדיון זקנים החשובים), ואפילו אם חמיו יקפיד, וכ"ש שמן הסתם אינו מקפיד.

392. עיין שו"ע ס"ה ובפו' דין גדול הדור ורבו, ורבו הוא אפילו כשאינו רבו המובהק [ועיין בהליכות שלמה שאין ראוי לבקש מרבו שימחל לו, עי"ש, אך הרב מעצמו יעשה כן].

ובעצם הדין מבואר שצריך רשות מפורשת, וצ"ע דב"י משמע שכל שרואה ושותק מותר, ואולי י"ל דהיינו לאחר זמן שכבר נודע שהוא שותק, שהרי בהתחלה א"א לעשות כן, שמא יקפיד ואיסורא הוא, ולכן הפו' לא התירו אלא במוחל בפירוש, ועו"ל, ודו"ק.

ובהגה כתב שכל הקפידא להסב בפני הרב כשלא נתן לו רשות הוא דווקא באותו שולחן, אולם במשנ"ב הביא מהפ"ח שלא יסב בשום אופן כשרואהו, וכ"כ עוד בא"ח, וכתב המשנ"ב בשם הפמ"ג שיטול רשות בכה"ג, וזאת למרות שבעלמא הבאנו לעיל מהגר"ש"א שלא לבקש רשות, מ"מ בזה שהוא שנוי במח', ושמה צריך להסב בודאי נכון הוא לבקש רשות.

ורב שהוא סומא ולא רואה, יש לדון אם מותר להסב שהרי אינו רואה (ולא מסתבר שהוא מרגיש בכך), וא"כ אין חשש להסב בכה"ג, והנה בגמרא (קח). איתא שרב יוסף אמר לאב"י ורבא תלמידיו שלא יסבו, והא רב יוסף היה סומא, כמבואר בכ"מ, אך ז"א ראיא, דשם היה זה קודם שנסתמא (עיין המעשה בזה ברבינו גרשום סוף מנחות, ובר"ן קידושין לב: נת' בסימן שכתב בדין רפואת העיניים), שהרי ראיא אותם והעיר אותם, וי"ל ב.

393. עיין שו"ע ס"ו ובפו', וראה עבדים ומשרתים ככל אדם. וע"ע בשעה"צ להלן (אות לה), וי"ל ע"ש שלא ציין לשו"ע דבסמוך.

394. כן העיר הגר"ש"א בהליכ"ש פסח (פ"ט ס"ט) והגר"ש"א בהגש"פ שלו ע' קב, ונפ"מ לאותם הפטורים, וכמש"ש. וכן נראה דיש כאן נפ"מ לענין דיבדע באופנים שפוטרים אותם כשלא הסיבו (ובפרט כשקשה עליהם כמש"כ המשנ"ב תעז סק"ד ועוד בא"ח בכמה דינים), דבאופן כזה שהיה בעמידה צריכים לחזור.

395. שו"ע ס"ז.

396. הנה כיום נהגו להסב וכמו שכתבנו לעיל, אך אעפ"כ י"ל דדיבדע אינו מעכב, ולא נהגו אלא לכתחילה, שהרי השו"ע כתב שנשים פטורות אא"כ אשה חשובה, אלא שכתבנו לעיל לבאר דכיום נשים שלנו חשובות גם אצל בני ספרד, וא"כ הדר דינא כמו האנשים, וחייבים להסב, ועל כל זה קאי נמי בשו"ע שאם לא היסבו לא יצאו, ואמנם ברמ"א מוכח שאף שנשים שלנו חשובות אם לא היסבו יצאו י"ח, ושו"ר שיש בא"ח המקילים לסמוך על הרמ"א שאינו מעכב, אולם מהשו"ע משמע דלא ס"ל כן (ושו"ר שכ"כ אול"צ להחמיר בזה), ונ"י שראוי להחמיר לכתחילה לחזור.



כ"ג. הכוס של כל אחד מארבע הכוסות יכיל לפחות שיעור רביעיית יין⁴³⁵ [שהוא כ-86 סמ"ק (וכפי שנתברר כיום שיעורו 81 סמ"ק), ויש מחמירים ביותר מזה עד 150 סמ"ק⁴³⁶], ובפרט בכוס ראשון⁴³⁷. אך כל זה בתנאי שלא יבא בחומרא זו לידי קולא, שלא יוכל לעשות הסדר כראוי, וראה בהערה⁴³⁸.

שיעור השתיה

כ"ד. שיעור השתיה ישנם כמה דרגות:

- א. מן הדין די בשתיית רוב רביעית, ואפילו בכוס גדול המכיל הרבה⁴³⁹.
- ב. ולתחילה יש לשתות רביעית שלימה⁴⁴⁰. ובפרט בכוס הרביעי שיברך עליו ברכה אחרונה⁴⁴¹.
- ג. וראוי להחמיר לתת לכל הכוס או רוב הכוס אפילו שיש בו כמה רביעיות, ולכן, אם אינו יכול לשתות הרבה, יקח כוס קטנה כשיעור רביעית, וישתה כולה⁴⁴².

אמנם אין צריך לדקדק גם אחר הטיפות הנשארות בכוס⁴⁴³.

כ"ה. שיעור רוב רביעית, הוא באדם בינוני, אבל אדם שפיו גדול לא די לו בכך, אלא צריך לשתות יותר מזה לפי מלא לוגמיו שלו, ובפחות מזה לא יצא די חובה⁴⁴⁴. ואדם שפיו קטן יש להחמיר לשתות רוב רביעית⁴⁴⁵. במה דברים אמורים כשהגיע לגיל מצוות, אבל קטן שגם פיו קטן, די לו כמלא לוגמיו של⁴⁴⁶.

כ"ו. כוס שיש בו הרבה רביעיות, אפשר לשתות ממנו כמה אנשים ולצאת די חובה, באופן שכל אחד ישתה רביעית או לפחות רוב רביעית⁴⁴⁷. ויזהרו לשתות מאותו הכוס כדי שלא יהיה פגום⁴⁴⁸. ומ"מ אין אחיזת הכוס מעכבת⁴⁴⁹.

שתיה בבת אחת

כ"ז. שתיית הכוס, לכתחילה יש לשתות בבת אחת רוב רביעית או רביעית שלימה⁴⁵⁰. ועל כל פנים לא ישהה בשתייה יותר מכדי שתיית רביעית⁴⁵¹ [בהפסק של כמה שניות]⁴⁵².

י"ט. חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו היה בשעבוד מצרים ויצא משם. ולכן, יש לנהוג בדרך חירות⁴¹⁹. ובדבר זה יש להתחזק על ידי אמונה, שיאמין שכל מה שקורה בעולם לכלל ולפרט הכל מאת ה' יתברך⁴²⁰.

עוד בידי ארבע כוסות

כ"א. צריך לשתות ארבע כוסות על הסדר המסודר בהגדה⁴²¹. ואם שתה ארבע כוסות שלא על הסדר, צריך לחזור ולשתות שוב ארבע כוסות לפי הסדר⁴²², ולברך עליהן בורא פרי הגפן⁴²³. [ואם עבר צוות, יעוין להלן]⁴²⁴. וכן הדין אם שתה כוס רביעי אחר השלישי בלא קריאת ההלל בנתיים, לא יצא, וצריך לחזור ולקרוא ההלל ושוב לשתות כוס רביעי⁴²⁵, אמנם לדעת מרן הבית יוסף אם שהה קצת בין כל כוס, אף אם לא היה כסדר, יצא, ולכן אפשר להקל בזה לבני ספרד⁴²⁶.

ודע, שגם הנשים צריכות להזהר בזה כמו האנשים, ואם לא שתו על הסדר לא יצאו די חובה, וצריכות לחזור ולשתות⁴²⁷.

כ"א. אם לקח כוס גדולה ושפך בתוכה ארבע רביעיות, ושתה כל פעם רביעית אחת בכוונה לצאת ידי כוס אחת, אם הפסיק ביניהם כסדר ההגדה יצא די חובה, ואם לא כן לא יצא⁴²⁸.

דיני הכוס

כ"ב. יש להכין כוסות נאים ומהודרים כפי כוחו⁴²⁹, וכל שכן שאין ראוי להשתמש לכתחילה בכוס חד פעמי מפלסטיק או מנייר וכדומה⁴³⁰.

וצריך להקפיד ביותר ככל דיני כוס של ברכה, שיהיה הכוס מלא⁴³¹, ושלא יהיה בו פגם⁴³², ושיהיה נקי בשטיפה והדחה⁴³³, וכדומה⁴³⁴. וכן יש לשים לב גם בכוס ברכת המזון.

במנהגים כל חד כדאית ליה, אולם מאחר ובפועל יש בזה ספק, הנה אם הספק הוא שקול, הרי בודאי שעדיף לקחת כוס בשיעור הגדול ולשתות רובו, והרי שתיית כולו הוא רק לכתחילה, ובדיעבד יצא כמש"כ השו"ע, ואילו שיעור כוס רביעית הוא לעיכובא, ושו"ר כיוצ"ב בנידור"ד במשנה הלכות ח"ד סי' סט, עיי"ש (וגם החזו"א היקל בכוס שני ושלישי בשתיית רוב כוס, אך כמובן אין ממנו ראייה), ורק התופסים את השיעור הקטן בהחלט, וכפי המנהג יכולים לקחת כוס בשיעור הקטן ויקיימו דברי הפו' לשתות את כולו לכתחילה.

439. עיין בב"י בשם תוס' ורא"ש, וכ"כ הרבה אח' במשנ"ב סק"ל ובכה"ח אות ס (וע"ע כה"ח אות סו).

440. שם ושם.

441. שם ושם. ובדינים והנהגות מהחזו"א איתא שישתה כל הכוס גם בכוס ראשון וגם ברביעי, ולא בשני ובשלישי.

442. שו"ע סי' ט"ב בשם י"א. ואע"פ שהלכה כסתם. והם הדרגות הנ"ל באות א-ב, מ"מ ראוי להחמיר לכתחילה וכמש"כ המשנ"ב לג וכה"ח סו, ואמנם המשנ"ב לא כתב שיעשה כן במדה והיה לו כוס גדול שישתה את כולו, אלא לענין שלכתחילה יקח כוס קטנה שלא יבא לידי כך. אולם זה מבואר כן בגר"ז סי"ב, ומ"מ אין זה מוכרח לדינא משאר פוסקים.

ונמצא שבעיקר יש להקפיד: א. [שישתה רביעית או רוב רביעית. ב. שישתה רוב כוס.

443. עיין א"א מבוסטאטש שרובא דרובא ככולו ממש עיי"ש, ואכן נראה שכל שנראה לבני אדם ככולו די בזה, וכדוגמת כוס מלא, שא"ע על כל גדותיו, אלא די כשנראה לבני אדם מלא.

444. פו' כאן, וכבר נתבאר בהרחבה בה"ל שבת סי' רע"א הלכה כט.

445. ביה"ל כאן משם הר"ן ומהר"ם חלאוה, וע"ע בדבריו בה"ל שבת שם ובהערה.

446. ביה"ל שם, וכן להלן במשנ"ב סקמ"ז ושעה"צ סח.

447. שו"ע סי' ט"ט, וכפי ביאור האח' דלכתחילה כולו (היינו רביעית), ובדיעבד רובו (רוב רביעית), וכנ"ל בהלכות קודמות.

448. מג"א ופמ"ג (ה"ד במשנ"ב לא וכה"ח סד) שאע"פ ששותים מכוס שכבר שתו בו אין בזה פגם, כיון שבאים מכח הראשון, עיי"ש. ולכא' י"ל דבשלמא בקידוש של שבת י"ל שכולם באים מכוחו כיון שיוצאים בקידוש של המברך בברכה ובשתיה שלו, ולכן אינו כוס פגום דכולהו באים מכוחו, אבל בארבע כוסות שיש דין לכל אחד לשתות הרי אינם נפטרים בשתייתו, וא"כ אמאי נחשבים שבאים מכוחו [והרי זה דומה לאדם שקידש על כוס ושתה, ובא חבירו וקידש על שארית הכוס ששתו ממנה, והרי בשבילו זה כוס בעלמא ששתו ממנה ופגומה], ובשלמא בכוס ראשון י"ל שמ"מ הברכה של הקידוש מועילה גם להם [והיינו באופן שלא בירכו לעצמם אלא כיונו לצאת מהמברך, שאל"כ אין שום קשר ביניהם], ולכן נחשבים שבאים מכוחו, למרות שהנידון כאן הוא על השתיה ולא על הברכה, אבל בשאר כוסות (עכ"פ השני והרביעי), שכל אחד מברך לעצמו, א"כ אין להם שום קשר לא בברכה ולא בשתיה, וא"כ למה לא נחשב פגום, וי"ל שמדובר שגם בהגדה של פסח וגם בהלל כיונו לצאת בשמיעה מהמברך (ולמ"ד שמועיל בזה שומע כעונה, יעוין להלן), ולכן נחשב שבאים מכוחו (כמו שכתבנו לעיל לענין כוס קידוש), אבל אם יגידו בעצמם אה"נ שלא יועיל להם בלא תיקון הכוס, שהרי הוא פגום.

ואעיקר דמילתא י"ל שכל דברי המשנ"ב למנהג אשכנז שנוהגים שכל כוס מברכים עליו בנפרד, ומדובר שנפטרו ממנו בהגפן, אבל למי שלא נוהג כן אינו כן, אא"כ נאמר כאמור שיצאו גם בהגדה בשומ"כ וכו'.

449. כן מבואר כאן, וכ"ה בכ"מ, ועיין בדבריו בס"י רע"א בענין קידוש כה"ג.

450. עיין מג"א סק"א שישתה רוב רביעית בב"א, ובמחאה"ש הביא מהב"ח לשתות כל הרביעית וכו'. עיין לעיל לפני ג' הלכות.

451. מפני ששיעור שתיה להחשב שתיה (ולא רק לענין ברכה) הוא ברביעית כמבואר בשו"ע (סי' תרי"ב) לענין צום יוה"כ עיי"ש, ואפילו שזה לקולא באיסור כרת (וגם לענין ברכות קי"ל כן, אך שם בלא"ה סב"ל), וכ"ש כאן בארבע כוסות, ומש"כ המשנ"ב כאן (סקל"ד) "שיש לחוש לזה", היינו מדינא לפי השו"ע, וכן הלכה, הגם שיש מקילים כהגר"א ודעימיה.

452. הנה בשעה"צ (סימן רי סק"א) כתב שיש לשער לפי הדרך שבני אדם שותים, שאינם שותים את כל הכוס בבת אחת אלא בשתי פעמים (משום

מקפידים בזה רק אצל בעל הבית, ולא לכל המסובים], ונת' במק"א. והנה במשנ"ב (סימן תע"ג סק"ס"ח) כתב שאחר הכוס הראשון א"צ שטיפה והדחה שנית, מפני שמן הסתם הכוס נשארה נקיה מפעם קודמת, עיי"ש. אולם לפני כוס שלישי כתב המשנ"ב (ר"ס תע"ט) שצריך שטיפה והדחה אם אינו נקי, ע"כ. והיינו משום שזה לאחר הסעודה ומצוי שהכוס נתלכלכה, הלא"ה באמת א"צ שטיפה, ומ"מ כאמור יש קהילות מסוימות שהידרו לשטוף כל פעם, וימשיכו במנהגם.

434. עיין בס"י פג"ק, ושם הובא דין קבלת הכוס בשני ידיו וכו'.

435. שו"ע סי' ט"ט, ככל כוס של ברכה, עיין בדבריו סימן רע"א, [והמדובר שיכיל רביעית לאחר שימוגנו במים כראוי לו (הגם שא"צ למזוג, וראה להלן בסוף ההלכה), ומ"מ אם לא מזוג אין להקל בפחות מרביעית, וכמש"כ הפו'].

436. ידועים השיטות בשיעור רביעית ובשאר שיעורים שנחלקו הגר"ח נאה והחזו"א זצ"ל, שדעת כמה פוסקים שבזמננו נתקטנו השיעורים, וכמש"כ הצ"ח בפסחים (קטז) ועוד, וכ"כ מרן בחזו"א או"ח (סימן לט) והסטיפלר בשש"ת, אולם רבים כתבו שלא נשתנו השיעורים, ראה בפתה"ד סי' קצ ומהרש"ם ח"ט ס"ח ועוד, וכ"כ הגר"ח נאה בש"ת ש"ג ושכן נהגו כל גדולי ישראל, וכידוע שכן הסכימו רבני העדה החרדית בדורות קודמים, וכן רבותינו הגרש"א והגר"ש"א שכן עיקר ואף לקולא, וכן מנהג הספרדים והתימנים, כידוע, ובמק"א נתבאר אופן המדידה, ראה בטור ובמ"מ לפי שיעור אצבעות, ואמנם בשיעורי אורך רבים נהגו להחמיר כשיעור הגדול, שכן נראה שהוא שנוי במחלוקת ראשונים, וכן נקטו רבים מהאח', מ"מ למעשה בשיעורי נפח המנהג להקל, ואף בשיעור אורך המנהג ידוע להחזיק יותר בשיעור הקטן, אלא שבמילי דא' אנו מחמירים לשיעור הגדול, [ועוד בדין השיעורים הנ"ל אם נתקטנו או לא, ראה בערוה"ש י"ד סימן שכד באריכות ובאו"ח סי' קעח סי"ג שכתב ג"כ שלא נשתנה השיעור, וכ"כ עוד רבים, וכן מנהגינו], ובענין מה שנמצא כיום שמתבעות הדרהם פחותים מ-3 גרם, עמדנו בזה בסימן

תנו-תנו בשיעור חלה, ועוד במכתב אחר, ואכמ"ל. ועכ"פ לפי מה שנתברר כיום יוצא ששיעור רביעית אינו יותר מ-81 סמ"ק, וכן נתפשט המנהג כיום. ועיין במשנ"ב סימן רע"א סק"ס"ח ובביה"ל שם ד"ה של רביעית שהכריע שבמצוה דרבנן יש לסמוך על המקילים כפי השיעור הקטן, אבל בקידוש ליל שבת שהוא מצוה מדאורייתא נכון לחוש להמחמירים הנ"ל, ולפחות שיהיה כשיעור שני ביצים, וראה בקיצושו"ע השיעור בזה, ויש עוד שנהגו לקחת

קצת יותר מ-100 סמ"ק, ובאמת שמלא לוגמיו של רוב בני אדם היום כפי שנתברר הוא קצת יותר מ-50 סמ"ק, ואמנם אין זו ראייה לשיעור רביעית, דדלמא גם בני אדם נשתנו, ומ"מ לפ"מ שיבואר להלן הרי צריך לשתות רוב רביעית גם באדם שפיו קטן, וכמש"כ המשנ"ב בביה"ל לענין ד' כוסות, א"כ יצטרך לשתות יותר, וכשלוש כוס גדולה ושתיה רובה שפיר דמי].

והנה לכאורה היה ראוי להחמיר בכיוצא בזה גם בכוס רביעי שמברכים עליו ברכה אחרונה "על הגפן", לשתות רביעית כשיעור הגדול, שהרי הסוברים שברכה לבטלה הוא מדאורייתא משום לא תשא, אולם זה אינו, א' רבים ושלמים סוברים שברכה לבטלה הוא מדרבנן, ואף ברמב"ם ושו"ע אינו מוכרח, ואכמ"ל. ב'. שהרי יש לצרף כאן דעת הט"ז ועו"א שדי במלא לוגמיו גם לברכה אחרונה, ועו"ל.

437. במשנ"ב הנ"ל שכוס של קידוש שהוא דאורייתא נכון להחמיר ולקחת כפי השיעור הגדול, [אבל בשחרית א"צ להחמיר, וגם בהבדלה, הרי יוצאים מדאורייתא בתפלה, וכמש"כ המשנ"ב סי' רצו סק"א לכו"ע, אך יש לציין שבערוה"ש הנ"ל כתב שמחמירים גם בהבדלה].

ואמנם זה ניחא בברכת הקידוש בליל הסדר שחל בשבת, אבל בליל הסדר שחל בחול, הרי כתב המשנ"ב בס"י רע"א סוסק"ב שהוא מדרבנן, אולם יעוין בדבריו שם שכתבנו שדעת כמה ראשונים שגם קידוש ליל יו"ט הוא מדאורייתא, וזאת ועוד שהמשנ"ב שם כתב דמ"מ גם בליל יו"ט יש להזהר כמו שבת, ודו"ק.

438. שמן הדין העיקר כשיעור הקטן, ובפרט השותים יין ממש יזהרו בזה, ועדיף לקחת כשיעור הקטן, א"נ יקחו כשיעור הגדול וישתו ממנו רק רוב כוס, עיין להלן, והכל לפי מה שהוא אדם, וגם במיץ ענבים יש הרבה שקשה עליהם שתיית כ"כ הרבה, וכאמור שהעיקר כפי השיעור הקטן. [וכן חולה יקח כמו השיעור הקטן].

ולעצם השאלה האם עדיף לקחת כוס בשיעור הגדול ולשתות את רובו, או עדיף לקחת בשיעור הקטן ולשתות את כולה, הנה בפשטות הדבר תלוי

419. עיין רמב"ם פ"ז ה"ו-ז, שענין זה לראות עצמו וכו', הוא כדי שיהיה דרך חירות, אולם הוספנו להלן בה"ל סיפור יצ"מ שיש בזה ג"כ ענין לגבי סיפור יצ"מ שיהיה בהתלהבות וכו'.

420. הנה רבים שואלים היאך יהיה האדם דרך חירות, כאשר בעו"ה יש טירדות שונות מבית ומחוץ ה", ולזאת הוצרכנו להוסיף דהוא גופא שורש האמונה להאמין שכל מעשינו ומקרנו מאת ה', ותחילת הכל היא אמונה זו, וממילא יתיישבו כל הדברים, וכך יוכל להיות בשמחה, וה' ירחם על עמי".

421. גמרא ושו"ע (סעיף ח) שצריך לשתות ארבע כוסות על הסדר, ופירש המג"א דהיינו שיאמר ההגדה בנתיים (וה"ד במשנ"ב כד בפשטות, וע"ע בביה"ל ד"ה שלא כסדר. ויש לבאר, שאין הכוונה שקורא הגדה בין שאר כוסות, אלא הכוונה לפי סדר ההגדה, ולא דווקא נקט, ושו"ר שכן ביאר בכה"ח נה [ורמזי ארבע כוסות ראה בכה"ח אותיות נא נב].

422. שו"ע שם דלא יצא, ובאופן זה הרי א"צ לחזור ולאכול שנית, וא"כ די בקריאת קצת מההגדה כל פעם להפסיק ביניהם, וכמשנ"ת לעיל.

423. משנ"ב כו וכה"ח נו, אמנם יש חילוק ביניהם, שהרי לבני אשכנז מברכים על כל כוס, ואילו לכה"ח מברך רק על ראשונה, כל שלא הפסיק בברכה אחרונה ביניהם.

424. וראה בדבריו בקונטרס משמרת הלילה שבסימן תפא מש"כ בזה.

425. משנ"ב כו וכה"ח נה [וה"ה בשלישי אחר שני צריך להפסיק בברה"מ וז' וכמש"כ הגר"ב סט"ו].

426. עיין ביה"ל (ד"ה שלא כסדר) בשם הב"י ופר"ח, ובשו"ת חזו"ע עמוד שח הביא כה"ג ממרדכי ועוד באח'.

[אמנם לא נתברר מהו "שהה" קצת, ואפשר דהיינו כשיעור אחר כדי אכילת פרס, ואולי גם פחות מזה קצת (שהרי בכדי אכילת פרס, ה"ז נחשב שהה הרבה, וכמש"כ להלן סוס"ח פו'), ודו"ק].

427. כה"ח (אות נד) בשם הח"א, וכ"כ בביה"ל כאן (ד"ה שלא כסדר) בפשיטות מנדפשיה, והוא פשוט לכונ"ע.

428. עיין משנ"ב סק"ה בשם הפמ"ג שמצדד שאפילו הפסיק בנתיים ואמר הגדה נמי לא יצא, שארבע כוסות בעיניו, ע"כ. אולם הדבר קשה בסבא, שהרי מן הדין א"צ מלא, וכן הקשה בביה"ל (ד"ה על הסדר) עיין שם, ואכן גם בכה"ח השמים דברי הפמ"ג, וזה כדרכו בקודש שבמדי דלא סבירא ליה דרכו להשמיט.

429. עיין שו"ע סי' תע"ב ס"ב שיקח כלים נאים כפי כוחו, וראה עוד בדבריו שם ובהערה שהרחבנו בביאור הדברים, ובכה"ח כתב שיש ענין לקחת כוס העשוי מכסף, וראה מש"ש, אולם יש מעדיפים לקחת זכוכית שבכך נראה היין מבעדו, ויש ענין במראה היין.

430. עיין בדבריו בסימן רע"א בהלכה כב שמן הדין אפשר לקדש בכוס חד פעמי [ומיהו נתעוררתי לגבי כוס המצוי מנייר, שיש בו כמין סדק בשפתו הנוצר מעשיית הכוס, ובפרט בנטיילת ידיים, אך כבר הארכנו בזה בה"ל נט"י בסימן קנט להתיר זאת בשופ"ן], אך מלבד שיש מחמירים בכלי לשימוש חד פעמי שאינו נחשב כלי [אף דלא קי"ל כן, גם משתמשים בו כמה פעמים באותו סעודה, וגם ראוי בעצמותו להשתמש בו שוב], עוד בה שהרי בליל הסדר שהוא דרך חירות יש להשתדל שיהיו בכלים נאים כפי כוחו.

ומיהו במקומות גדולים שאי אפשר לעשות כן בכוסות רגילים, אפשר להקל להשתמש בכוס חד פעמי, כיון שמן הדין הוא נחשב כלי, וכיום יש כלים לשימוש חד פעמי שהם חשובים ונאים, וכל המרבה לכבוד יו"ט ה"ז משובח.

431. עיין בדבריו בה"ל שבת מש"כ בזה, וה"ה כאן, ושורש הדינים מבוארים עוד בסימן פג"ק. ודלא כהב"ח שכתב שהעיקר שיש בו רביעית, ועיין כה"ח אות ס"ז שהעיר ע"ד.

ומ"מ א"צ למלאות עד שישפך, וכמשנ"ת במקומו, שדי בכך שנראה מלא, ורק בהבדלה עושים שישפך לסימן ברכה. וגם אם פסח חל במוצ"ש שיש בו גם הבדלה, מ"מ לא נהגו לעשות בו סימני ברכה, ודינו ככל דיני קידוש בעלמא, ודו"ק.

432. הן פגם בכוס, והן פגם מחמת ששתו וטעמו מהכוס, שצריך לתקנו בשפיכת יין חדש.

433. ובמק"א כתבנו שהעיקר שיהיה נקי, ויש קהילות ששופטים לפני כל כוס נוסף מד' הכוסות, וכמש"כ הבא"ח (פ' צו, כט) והוא ע"פ קבלה (וע"ע בבא"ח פ' בראשית כא), וכ"ה בכה"ח (סי' קפ"ג אות ד), ועוד באח' [ויש

ובדיעבד שלא שותה כדי שתיית רביעית, אם שהה בשתייתו יותר מכדי אכילת פרס [4 דקות וי"א עד 7] לא יצא, וצריך לחזור ולשתות שוב בכל ארבע הכוסות⁴⁵³, ואם לא שהה כדי אכילת פרס, אזי: לדעת הרמ"א בכוס שני יחזור וישתה, אבל בכוס ראשון ובשני כוסות אחרונות לא יחזור⁴⁵⁴, ולהשו"ע אין חילוק, ומכל מקום מן הדין יש להקל שאינו צריך לחזור בכל אותם הכוסות, כיון שלא הפסיק יותר מכדי אכילת פרס⁴⁵⁵.

כ"ח. יש לקחת לכתחילה כוס שפיו רחב, ולא כלי שפיו צר כמו פה הבקבוק⁴⁵⁶.

כ"ט. מי שחושש שלא ישפך עליו מהיין בעת השתיה בהסיבה, רשאי ללגום מעט בלא הסיבה ושוב להסב ולשתות השאר, ויכול להשאיר את היין בפיו, וכאשר הוא מיסב יבלענו וישתה השאר⁴⁵⁷. דע, שאין צריך למלאות הכוס על כל גדותיו, ודי באופן שנראה מלא⁴⁵⁸.

דין היין

ל. כל סוגי היינות כשרים למצות ארבע כוסות, כלומר: יין יבש, חצי יבש, ויין מתוק, אף על פי שמערבים בו סוכר, וכן קונדיטון שמערבים בו דבש ופלפלים, וכן מיץ ענבים מותר מן הדין וכמו שיבואר, וכן יין מבושל, וכן יין מוגז⁴⁵⁹. ומכל מקום מצוה לקחת יין משובח כפי האפשר⁴⁶⁰.

ל"א. יש להזהר ביותר שיהיה יין או מיץ ענבים ללא תוספת מים, ולא די בכך שרובו יין אלא צריך שיהיה עיקרו יין, ורק מעט מותר, בתנאי שאינו מפגי את טעמו הראוי והחשוב של היין [ויש למדוד את זה קודם ששמים בו סוכר ושאר חומרים, וראה עוד בדברינו בהלכות שבת סימן ערב], ואין חילוק בכל זה בין אשכנזים לספרדים⁴⁶¹. והנהגה לקחת מיץ ענבים שהוא מאה אחוז טבעי ללא מים, תבא עליו הברכה⁴⁶².

ל"ב. מיץ ענבים, כשר למצות ארבע כוסות לבילי הסדר, ואמנם יש עדיפות יותר ביין המשמח, אולם מי שקשה לו מאיזו סיבה שהיא, וכן רוב בני אדם שלא רגילים בשתיית יין, ואינה עריבה להם, רשאים לשתות מיץ ענבים ויוצאים בו ידי חובה לכתחילה⁴⁶³.

ל"ג. נשים גם כן רשאיות לשתות לכתחילה מיץ ענבים ולא יין, ומכל מקום אם שותות יין, לא ישתו הרבה יותר מרביעית⁴⁶⁴. וכן קטנים שותים לכתחילה מיץ ענבים.

הסדר כראוי, מ"מ אין לחוש, כי זה חלק ממש ממצות הסיפור, וכמו שכתבו כה"ג המפרשים, וע"ע גם בבהגר"א סי' תעז סק"ן].

אולם בשו"ת משנה הלכות (ח"י סי' סז) הביא דעת הגר"מ פינשטיין, וחלק עליו מזה שיוצאין בין מזוג אע"פ שאינו משכר עיי"ש (והבאנוהו במאמר הנ"ל), אמנם לכאורה יש לדחות דאף שאינו משכר ממש, מ"מ הרי הוא עשוי לשכר בכמות גדולה, ועכ"פ הרי הוא משמח, ומ"מ ממה שכתבו שיוצא בין צימוקים משמע כן, וכ"כ הגר"צ פראנק במקראי קודש ח"ב סי' לה, וכן בשערים המצוינים בהלכה סי' קיח, וכ"כ בשו"ת חזו"ע, וכ"ה הגר"ש"א עיין בהליכות שלמה [ושם הוסיף שאף מועיל למצות שמחה ביו"ט, ע"כ, והוא תמוה].

וכן נהגו רבים מגדולי הדור, כמרו החזו"א (כן העיד הגר"ח קניבסקי שליט"א) וכן הרב מברסקי והגאון מטשיבין (בתשוה"נ ח"ב סי' רמג), איברא שאין מביאים ראיה ממעשה רב (עיין בב"ב קל:), ודילמא היה קשה להם, אולם מי שיכול לשתות יין המשכר עדיף טפי, ומ"מ גם מי ששונא יין יכול לשתות מיץ ענבים, וכן אם יכול להרגיש שלא בטוב, או שלא יוכל לעשות הסדר כראוי מותר, ורק לכתחילה אם היה אפשר בין עדיף.

הערה: יש נוהגים לערב מיץ ענבים ביין (וכידוע מנהג הסטיפלר בספר ארח"ד, וכ"כ בחו"ש והגר"ש וואזנר ועוד וכ"ה באול"צ), אולם ראה בדברינו לעיל בס' תעא בענין שתיית יין בערב פסח, שלכאורה ע"פ ההלכה אין נכון לערב יין במיץ ענבים, שהוא בכלל הדין שלא לשתות פורתא דמסעד סעיד עיי"ש, ואמנם י"ל שזה תלוי אם המסעד סעיד הוא בגלל המשקה המשכר, או בגלל החומר של היין, וכאן הרי אינו משכר כי הוא מזוג במיץ ענבים, ועמש"ט.

464. עיין לעיל בדין היין, שלכתחילה היה עדיפות ביין, ומ"מ גם מיץ ענבים כשר, ואצ"פ כאן שו"ת מזמ"ר.

שאלה: אשה השותה ד' כוסות לבילי הסדר ביין חריף העלול לשכר אותה, האם טוב עושה, או שראוי לשתות מיץ ענבים דווקא.

תשובה: א'. עיין בכתובות (דף סה), אין פוסקין יינות לאשה, ורק ברגילה שאני, ואמרו שם אביי שאם היא רגילה בפני בעלה שני כוסות, שלא בפני בעלה נותנין לה כוס אחת, ואם רגילה כוס אחת שלא בפני בעלה לא נותנים לה כלל, ושוב אמרו שם בגמ' תנא כוס אחד יפה לאשה, שניים ניוול הוא, שלשה תובעת בפה, ארבעה אפילו חמור תובעת בשוק ואינה מקפדת, ע"כ. ולפי"ז היה לנו לאסור לה לשתות ארבעה כוסות בודא, אך שוב הביאו שם דאמר, כראי לא שנו אלא שאת פני בעלה, אבל אם בעלה עימה לית לן בה [ועכ"פ כשאין בעלה עימה יהיה אסור לכו"ע].

ב'. נתעוררתי בזה ממשנה דנזיר (דף כח), גבי אשה נזירה, שיכול בעלה לומר אי אפשר באשה מנוולת עיין שם, ומבואר דאדרבה יין טוב לאשה, וכדפרש"י שם ע"פ הפסוק בזכריה ותירוש ינובב בתולות עיי"ש, אולם י"ל שזה רק בכוס אחד, אבל בשני כוסות אדרבה הוא להיפך דהוי ניוול, וכנ"ל בגמ'.

ג'. מצאנו לענין דחייב איניש לבסומי (במגילה ו: ובשו"ע הל' מגילה), שכתבו הפו' שזה לא נאמר לגבי אשה שאין דרכה בכך, ונ"ל דהתם שאני שכן פשט ההלכה להשתכר, וזה בודאי אינו ראוי לאשה, שאף שכאשר זה בפני בעלה "מותר", מ"מ אינו אלא היתר, אבל בודאי אינו ראוי, ואף אם התירו לא התירו אלא באופן שאינו ברור הדבר שתשתכר, אבל אם בודאי תשתכר בודאי לא טוב הדבר [ואף אמנם שכתבנו במקומו דלהלכה אין חיוב להשתכר, אלא "להתבסם", וכדמוכח מכמה ראשונים, והיינו לשתות מעט להרגשה טובה וכו', מ"מ הפו' הנ"ל שדיברו לאסור לאשה, קאי לפי הדיעות שמדברות בזה על שכרות, א"נ גם על דרגת בישום, שגם זה לא ראוי, כי הוא קרוב לשכרות].

ד'. והנה דין ד' כוסות מבואר בפו' שיש מצוה מן המובחר לשתות יין דווקא ולא מיץ ענבים, ובמקומו כתבנו שאינו מוכרח לדינא, ומ"מ בזמננו הלא בודאי היה רק יין ולא מיץ ענבים, וכדמוכח בש"ס (כגון בגמ' דנדרים פ' הנודר מן המבושל בדף מט:), אמנם יש לדחות קצת שהוצרך לייין כדי לצאת מצוה מן המובחר, ויל"ב), ובודאי שמצוה זו שהיא גם על הנשים, היינו שישתו גם יין רגיל, ולא חששו לשכרות וכו', והנה אם מדובר שבעלה עימה הא ודאי אין חשש, אולם לכא' שאין בעלה עימה אסור.

והשתא הוה קשיא לי טובא איך אמרו חז"ל לשתות ד' כוסות וכללו בחיוב זה גם את הנשים, וכללו בזה כל הנשים בין שבעליהן עמהן ובין שאין בעליהן עמהן, ולהאמור הוא תימה איך אמרו כן, הלא הוא דבר המביא לזנות, וכי באו רבנן וחייבו לעשות מילתא דאתיא לידי עבירה, ואף שהוא מצוה, איך נסמך על הנס, הגם דשלוחי מצוה אינן ניווקין (פסחים ח:), והלא מדברי הגמ' דכתובות משמע דשכיחא היוזקא, וא"כ איך נסמך לעשות כן מעשה, וצ"ע, ואף שהוא ליל שימורים, המשומר ובא מן המיוקין (פסחים קח:), קשה איך נוכל לסמוך ע"ז, וצ"ע.

הלוי (סימן יד) כתב שאין יוצאים י"ח ביין צימוקים, כיון שאינו משמח (והיינו מש"כ בגמ' ידי חירות לא יצא, וחירות הוא ביין המשמח), וה"ד בפר"ח (סו"ס תפג), וחלק עליו דבדואי יוצא בזה י"ח אם אין לו יין, וכ"כ עו"א בס' תעב, ובח"י (סקכ"ב) כתב שבדואי גם מהר"ש הלוי ס"ל כן שאם אין לו דבר אחר יוצא בזה י"ח, אך שאינו מן המובחר כדברי הראשונים הנ"ל. ובברכ"י (סקי"א) הביא כן מתשו' הבית דוד שאם אינו יכול בשום אופן לשתות יין, יוצא במי שריית צימוקים, וה"ד בכה"ח אות עד, וכ"כ עו"א שלכתחילה יש לקחת יין דווקא, ובפמ"ג כתב שיש לטרוח אחר יין, אך במשנ"ב (שם סקל"ז) כתב בפשיטות שיכול לקחת יין צימוקים או חמר מדינה, ואמנם קאי ע"ד השו"ע שיהיו מזיקו או שונאו, ומ"מ מד' הפו' שכתבו שיוצאים ביין צימוקים משמע שאין קפידא דווקא ביין, וכמו שהבאנו במאמר המצורף בזה בענין ברכת בורא פרי הגפן על מיץ ענבים.

ובב"ב (צז:): אמרו סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום, ע"כ. ובפשטות משמע שהוא לכתחילה, ועוד משמע שגם בקידוש של פסח הדין כן, וכבר מצאנו בראשונים שצדוק, ובשכ"ד רב עמרם גאון כתב שיש מגיתו שפיר דמי לקדש עליו, ובספר העיתים (סימן קג) הביאו, והביא גם מכמה ראשונים בפסקות ובה"ג שהתירו באופן שאין לו יין לעצור ענבים וכו', אבל יין של צימוקים לא יביא, ורק בדיעבד שהביא כשר, עיי"ש. וכ"ה ברבא"ה פסחים (סימן תקכ"ה) בשם בה"ג שמי שאין לו יין לבילי פסח ישרה צימוקים במים ויסחטם, דארו"ל יין צימוקים לא יביא ואם הביא כשר, ולקידוש ולהבדלה כשר גם לכתחילה במקום שאי אפשר, והכי שדר רב נטרונאי, וע"ע שם שמשום שעת הדחק התירו וכו', וכ"ה במחזור ויטרי (פסח סי' סד) שמכל הנך רבוותא מבואר שזה רק בדיעבד, אולם הרי"צ גיאת בהל' פסחים פסק כההיא דב"ב בפשיטות, וכ"כ בעיטור בעשרת הדברות הל' מצה ומרור עמוד 264 שמוותר לכתחילה ביין מגיתו, ועוד כתב שיש יצא ולא ידי חירות, וכ"ז ביין שלהם, ובשלנו יצא וכו', וכ"כ עוד ראשונים בסתמא, וכ"ה בשו"ע סי' תעב ועוד שזה כשר.

והנה ברמב"ם (פ"ז ה"ט) כתב שצריך שיהיה יין מזוג, כדי שתהיה השתיה עריבה, הכל לפי היין ולפי דעת השותה, ע"כ. ומבואר להדיא שהוא רק לטובת האדם, ואם אכן שונא יין פטור, וכן יבוארו בזה דברי הפו' שצריך לכתחילה יין, דהיינו למי שאכן אוהב יין, שהוא בודאי ראוי שיטרוח אחריו ככל האפשר, ורק אם אי אפשר לו אז יקח יין צימוקים, או מיץ ענבים, אבל אם אדם שונא יין אין האז שיקח יין כדי שתהיה שתייתו דרך "חירות", הלזה תקרא חירות, ואדרבה הרמב"ם כתב שצריך שתהיה שתייה העריבה עליו, ודו"ק, והשתא רוב בני אדם היום שאינם מורגלים ביין שונאים את היין במידה כזו או אחרת, ובודאי מותרים לכתחילה בשתיית יין.

והנה בענין מיץ ענבים כתבנו עוד בהל' שבת, והבאנו מההיא דנדרים (מט:): שר"י בר אלעאי חגר צדעיו מפסח עד עצרת, ע"כ. ומוזה היו שרצו להוכיח לחייב דווקא יין, וכתבנו לדחות שלא היה מצוי אז ענבים לסחוט, ואה"נ שאם היה מוצא היה עושה כן.

[ועוד היה מקום לחשוב, שאף שגרם לו כאב ראש (ולא חולי וכמש"כ האח'), מ"מ היה אוהב יין וערבה עליו השתיה מ"מ, כמו שיש הרבה דברים כיום שעריבים לאדם בטמנם, אך יכולים לגרום לנוזקים וכאבים, כמו סוכר לחולי סכרת, וקפה לניזוקים מקפאין וכהנה, ואפשר שגם זו היתה מעלה, ולכן הידר בה, ויל"ב].

ובאחד הגליונות שבאו לאחריהם הביאו דברינו הנ"ל, וציינו לספר אילת השחר (עה"ת פ' שמיני פ"י פ"א) שהביא בשם הגר"ש שד"כ כוסות צריך יין המשכר, ושכ"מ מההיא דנדרים הנ"ל, והוסיף דלמבואר (בפסחים נג.) שזמן ביעור הענבים בפסח משמע שהיו ענבים עד פסח ויכלו לעשות מיץ ענבים, ע"כ. ור"ל שלפי"ז נדחתה ראייתו, אולם המציאות היא ברורה שאין ענבים מצויים בתקופת פסח, ומה שאמרו שזה זמן הביעור, כבר מבואר בפסחים (נג.) שזה לפי העיר האחרונה (וגדולה מזו יעוין בחזו"א שביעית סימן טו אות ח), וז"פ, אך אפשר להוכיח כן דאי איתא שכ"כ היה מצטער היה לו לחפש באיזה בית או באיזה מקום אם יש להם יין כזה, ואינו מוכרח. עוד אפשר היה להוכיח מזה דמ"מ היה יכול להכין יין צימוקים, שמן הסתם עוד היו מצויים, וגם הוא יכל להכין צימוקים ע"י יבוש בזמן הענבים, ואח"כ להשתמש בהם ולעשות יין שאינו משכר, וצ"ע. ומיהו יש לדון על כל זה לפמש"כ המפ' היאך זאת שבדיקו בעצרת חלפו לו הכאבים, ויש שתייצו מכח התורה וכו', ויל"ב, ואין להאריך.

ועכ"פ הדבר פשוט שמי שקשה לו שתיית יין מותר מיץ ענבים לכתחילה, וכן נהגו רבים ושלמים מגדולי ישראל, כידוע.

ואצ"ין בזאת, שדעת כמה גדולים שלכתחילה אין לקחת יין שאינו משמח, וכמבואר בהג"ש פ' מהגר"מ פינשטיין (וכן העיד בנו בספר קול דודי סי' ג אות ח), וכן מהגר"ש אלישיב (וכ"ה בספר שבות יצחק פ"י אות ב) וכ"ה באול"צ (פט"ו תשו' ד), ועוד [וזה מבואר שאפילו אם בגלל שתיה זו לא יוכל לעשות

מידת דרך ארץ, כמבואר בשו"ע סימן קע ס"ח), ע"כ. והנה האחרונים כתבו בזה, אולם הנה יל"ד קצת מדברי ערוה"ש (סימן רב ס"ח) שכדי אכילת פרס הוא כמו ג' או ד' דקות, אבל כדי שתיית רביעית לא יגיע בודאי אפילו למחצה ולשליש משיעור זה, ע"כ. והנה אם נחשב בשיעור הפחות ביותר לפי דבריו, יוצא שהוא בהפסק של פחות מדקה, וכמש"כ שלישי משיעור זה (של ג' דקות) ובפחות מזה לא פירש להדיא, ואכן זה תמוה, וצ"ל שנקט מילתא פסיקתא, וראיתי להגר"מ פינשטיין (בספר מסורת משה) שכתב שהוא בהפסק של חצי דקה, עיי"ש [וי"ל דהיינו בחשבון של כמה הפסקות שעושים בשתיית רביעית], אך המנהג להחמיר בשתיית רביעית שיהיה בבת אחת ממש, וכ"מ לכאורה ממה שמבואר בשו"ע (סט"ו), ויבואר בהלכה הבאה) שאמרו לקחת כוס שפיו רחב, כדי שיוכל לשתות בבת אחת, ואם איתא הרי בודאי שגם בבקבוק שפיו צר יוכל לשתות רביעית בכמה שניות, אא"כ נימא שיש עדיפות בבת אחת יותר מכדי שתיית רביעית, ול"מ.

453. שאין זה שיעור שתיה כלל, ולא מהני לכו"ע, וכ"ה במשנ"ב לד וש"א.

454. עיין משנ"ב שחילק בין שני כוסות ראשונים לשני כוסות אחרונות, אולם עיין במחה"ש ובשעה"צ מט.

455. שהרי מן הדין סתם השו"ע (סו"ס תריב) לשער בכדי אכילת פרס, וה"ה כאן, וכ"ש בדיעבד שכבר שתה, שא"צ לחזור.

456. רמ"א סט"ו, ובמפ' כתבו הטעם: חדא שיוכל לשתות בבת אחת, ועיין בהלכה הקודמת מה שהערנו, שהרי מ"מ יוכל לשתות בכדי שתיית רביעית גם בכה"ג, ועוד כדי שיוכל ליתן עיניו בכוס, עיי"ש. ומיהו בודאי שאינו מעכב, ודו"ק.

457. הנה אם בולע בלא הסיבה רשאי, ואין בזה פגם הכוס, כיון שהוא כוס של מצוה, כמבואר באח', ונראה שיותר טוב להשאיר בפיו את היין, ולהסב ואז לבלוע ולהמשיך לשתות את הכוס, וזאת לפמש"ת להלן בדיני מוציא מצה, שדעת רבים שעיקר ההסיבה בבליעת המצה ולא בלעיסה, וכל שכן ביין שעיקרו טפי בבליעה.

458. כמשנ"ת לעיל בהל' קידוש, וממילא לא ישפך עליו כלום בד"כ.

459. עיין שו"ע סעיף יב ובהלכות שבת סימן ערב, ושם הארכנו בהרבה פרטים, ובענין יין מוגז שכשר ועוד [ויש הלוקחים דווקא יין יבש או מוגז למנוע כאבי ראש ובחילות וכדומה].

ומיהו יש מהדרים לקחת יין שאינו מבושל וכמש"כ כמה אח' [וביין מפוסטר אפשר לקחת לכתחילה, כיון שאינו משתנה טעמו כלל], וכן שיהיה יין ללא תוספת סוכר, ותבא עליהם ברכה.

אמנם המארחים אורחים שאינם שומרי שבת (באופנים המותרים ביום טוב, עיין בסימן תקיב), יבשלו את היין כדי שלא יהיה חששות יין נסך, או פגיעה באורחים וכו', ומן הדין גם יין מפוסטר אינו נעשה יין נסך, וכמשנ"ת במקומו.

460. ככל המצוות שמצוה להתנאות לפניו במצוות כמש"כ בשבת קלג:, וכ"ש לד' כוסות שהם דרך חירות, וחז"ן שגם הכלים יהיו נאים כנ"ל בר"ס תעב, וכה"ג כתבו כמה אח' בס' ערב ובס' תעב.

461. ראה בדברינו בהל' שבת סי' ערב שכיום היינות שלנו חלשים, וכל שכן מיץ ענבים, ואם ימוגם במים עשויים להפסד ולרדת ממעלת יין, ותהיה ברכתם שהכל, ואין יוצאים בהם לקידוש ולד' כוסות (זולת מדין חמר מדינה, ואף זה אינו פשוט מכמה אנפי בדין חמר מדינה, שנתבאר בסימן ערב, ודו"ק).

ושם התרענו על מה שיש חושבים שרק ספרדים מחמירים בזה ע"פ הב"י, ולא היא, אלא לכו"ע אסור מפני שאין זה מדברי השו"ע, אלא מדברי הפמ"ג והאח' ע"פ המציאות וכמש"ש, עיין בס' רד בשו"ע וכה"ח שם, והנה כיום ובפרט במיץ ענבים מתוספת מים אפילו מועט עשוי להתקלקל טעמו של היין, והרבה טועים בזה מפני שהם טועמים את היין או המיץ ענבים לאחר תוספת סוכר וחומרי טעם, וכן לא יעשה.

ולכן החובה מוטלת על העוסקים במלאכת הקודש בהשגחת המוצרים, לבדוק הדברים היטב, ולא לילך אחר בצע כסף ולהכשיל את הרבים בהיתרים מפוקפקים.

462. כיון שהמכשולות רבות ומצויות גם אצל אלה המפרסמים בריש גלי שהיין שלהם כשר לברכת הגפן ולקידוש לכל הדעות, וכאשר מבררים נמצא שאינו כן (ולדעת הגר"ש"א אין לברך הגפן על כל מיץ ענבים שנוסף בו מים).

463. הנה בענין מיץ ענבים ישנם ב' ניוונים, א. חיסרון בחירות המגיע ע"י שתיית יין, וכדלהלן בסמוך. ב. מעלה בשתיית יין ישן המבואר בד' הפו' בס' ערב, ובס' תעב, ויבואר:

בפסחים (קח:): שתאן חי ידי יין יצא ידי חירות לא יצא, ופרש"ם יצא ידי חובת ארבע כוסות, אבל לא ידי חירות כלומר שאין זו מצוה שלימה, שאין חשיבות אלא ביין מזוג, ובר"ן איתא שאינו מקיים מצוה מן המובחר, עיי"ש, וכן הובא בב"י סי' תעב (וכ"פ הרמב"ם פט"ו מחור"מ ה"ט). ובשו"ת מהר"ש



ל"ד. יין צימוקים, כשר למצות ארבע כוסות⁴⁶⁵ [וראה בדברינו בהלכות שבת סימן ערב כיצד ניתן לעשות יין צימוקים הכשר לקידוש וארבע כוסות], אמנם אם יש אפשרות לקחת יין רגיל מענבים יעשה כן⁴⁶⁶.
ל"ה. חמר מדינה, במקום שאין יין מצוי או במקום חולי או קושי וכדומה, ניתן להשתמש לארבע כוסות בחמר מדינה⁴⁶⁷. [וראה בדברינו הלכות שבת סימן ערב, מה נחשב חמר מדינה, כמו מיץ תפוזים טבעי, קפה שחור].
אמנם כיום יין ומיץ ענבים מצוי בכל מקום, ואין נכון להשתמש בחמר מדינה⁴⁶⁸, וזאת בחולה⁴⁶⁹.

וידידי הג"ר יוסף דרורי שליט"א אמר בכמה אופנים, ויש לדון בדבריו להלכתא:
א. שדווקא בכוסות גדולות יש קפידא, משא"כ בכוסות קטנים כדי השיעור בעלמא, ע"כ. ויש לדון בזה, א. לפמש"כ המשנ"ב וכה"ח בענין איסור שתיית יין בערב פסח (בסימן תעא) דפורתא סעיד וטובא גריה, שאינו ברור השיעור וכו', וה"נ כע"ז, ודו"ק. ב. שלפי זה יצא לנו אכן שאשה תצטרך להזהר שלא תשתה בכוסות גדולות, ואולי ככה"ג אין ראוי לה להחמיר ולשתות בשיעור הגאון חזו"א, אלא רק כשיעור הגרא"ח נאה, ואעיקרא דמילתא אינו נהירא לומר כן כלל, שהרי בגמ' לא חילקו בגודל הכוסות, ותו דיעוין במשנ"ב שם שהזכיר דין שתיית יין בערב"פ נקט בלשונו "כוס", והיינו דסתמא כוס הוא רביעית.

כתב שמונת, וע"ע בדובב מישרים ח"א קכד ועוד באח', ואין להאריך].
י. אין שולחין יין עם גוי, אא"כ חתום בשתי חותמות, וכן כל דבר שיש בו איסור מהתורה צריך שתי חותמות, אבל דבר שאיסורו מדרבנן דיו בחותם אחד, ויש כמה פרטים באופן החותם (עיי' שו"ע ובא"ח ס"ו פ' בלק). ולכן הקונים יין יזהרו שיהיה ב' חותמות, כיון שמצוי שהנהגים המובילים גויים וכדו', וכן יש להזהר באולמות ומלונות וכיוצא. - ואם השאירו יין לבד עם גוי יש בזה כמה פרטים, ויעשו שאלת חכם. (וקצת פרטים כתבנו עוד בסו"ס שמ במלאכת קורע עיי"ש).

איזה סוגי יינות נאסרים: להלן יבואר באיזה סוגי יינות אסור:
א. האיסור בכל סוגי היינות, יין, מיץ ענבים, יין צימוקים [ודווקא אם הפריד את המשקה מן החרצנים והזגים, ואם לא כן אינו נאסר כלל, ועיין שו"ע סי' קכ"ג סי"ז, ומ"מ אסור להניח לגוי לסחוט ענבים]. ואופני עשיית יין צימוקים יבואר להלן בסעיף ו'. אולם באופן שנעשו ע"י ביטול אינו נאסר כדן יין מבושל. (וע"ע משנה הלכות ח"ג סי' כ"ד ובאר שרים ח"א סי' מ"ח). ולהלן יבואר דין יין "מבושל" ודין יין "מפוסטר".

ב. יין המזוג במים, אם יש במים יותר משה חלקים כנגד היין, אין לזה דין יין כלל ואינו נאסר כלל, אבל בפחות מזה נאסר [עיי' שו"ע סי' קל"ד סי"ה וסי' קכ"ג סי"ח בהגה וש"ך שם. ולהלן בדין יין מזוג נ' שאפילו לפוסקים דבעינן מעט מים, מ"מ לענין יין נסך החמירו, עיי"ש. ויל"ע אם זה גם לענין סתם יינם דקיל טפי. ועוד יל"ע לפמשנ"ת שם שבמצאיות אם נשתנה טעמו גרע, א"כ יינות שלנו שהם חלשים אפשר שבנשתנה טעמו לכוי"ע גרע מדין יין ואינו נאסר, ולכא"ל לפמש"כ הש"ך סי' קכ"ג סקכ"ג יוצא שכל שאין מברכים עליו בורא פרי הגפן אינו נאסר, א"כ בכל גווני הוא, ויוצא אפוא שכל הדינים שנתבאר להלן בדין מזיגת היין בזמנינו, שייכים לענין יין נסך, שכל שאין ברכתו בפה"ג מדינא אינו נעשה יין נסך (ובפרט בסתם יינם דקיל טפי). וכן ראיתי כמה אחרונים שהקילו (וע"ע בספר יין מלכות). אולם עדיין יל"ע בזה לפי מה שמצאנו שכל שאין אנו בקיאים נאסר (וכגון מש"כ בשו"ע סי' קכ"ג סי"ו וש"ך שם סק"ג, וכן בא"ח פ' בלק סי"ד), ורק אם בודאי נפגם טעם היין עד שבדאי אין זה כיון, אז י"ל שאינו נעשה יין נסך].

ג. יין שמעורב בו דבש או שאר חומרים המשנים את טעמו, אינו נאסר במגעו יין (שו"ע סי' קכ"ג סי"ד ואחרונים שם). ויש להתייר גם היה תוספת סוכר ביין (עי' קובץ שירון ח"י מהגר"מ גיפטר, ושם קובץ כ' מהגר"א הנקין, וכע"ז אמר הגר"ש בעדני שליט"א בשם הגר"ע עטייה זצ"ל, וכ"כ עוד באח'), אולם אין זה פשוט, כיון שאין משנה טעם היין ממש, אלא רק מטעים אותו. (וכ"כ בשו"ת עמק המלך סי' ס"ח וע"ג, וע"ע בספר יין מלכות). ולמעשה תלוי אם משנה טעמו או לא.

ד. יין שהחמיץ אם הוא באופן כזה שמבעבע עם משליכין אותו לארץ, אינו נאסר (סי' קכ"ג סי"ו). ואם כשמשליכים אותו אינו מבעבע אלא רק מרתיח אסור, משום שאין אנו בקיאים בדבר (ש"ך שם ובא"ח שם). ומי בוסר ג"כ אסור מפני שאין בקיאים (ב"ח שם). אולם כל זה בנוצרי שספק יינו לחומרא, אולם בישמעאלי יש להקל, וכ"כ באח'.

ה. תבשיל שיש בו יין ונגע בו הגוי אפילו קודם שהרתיח, אין בו משום יין נסך, והיינו כשאינו ניכר היין בעין (שם ס"ה). - יין קרוש אינו נאסר, ואם הפסיד אסור.

ו. יין מבושל אינו נאסר, והיינו שהורתח על גבי האש שהתמעט מעט ממידת היין על ידי הרתיחה [סי' קכ"ג סי"ג ואחרונים שם ובא"ח ושי"א, ודע, שבדרכ"ט סק"ג הביא מהערך השולחן שזה רק אם הגוי יודע שהוא מבושל, ואז לא שייך ניסוך (ולפי"ז צריך לכתוב על הבקבוק שהוא מבושל, ואם אינו יודע לקרוא יצטרכו להודיעו). ועיין בשו"ת קנין תורה ח"ו סי' ס"ה ובשו"ת שבט הקהתי ח"א סי' רכ"ח].

ויון "מפוסטר", יש אומרים שאין דינו כיון מבושל, ואסור [כן דעת הגרש"א במנחת שלמה ח"א סי' כ"ה והאול"צ ח"ב סימן כ' אות י"ט, ומטעם שהפיסטור רק משמיד את החיידקים ואינו משתנה כלל ולא מתמעט מהמידה, וטעמו וריחו כיון רגיל, וכן דרך בני אדם לקרותו יין רגיל. וכן דעת הגר"ש"א בקובץ תשובות סימן ע"ה-ע"ו ובשו"ת משנה הלכות ח"ב סי' ל"ד]. ויש אומרים שדינו כיון מבושל [עיי' בשו"ת מנח"י ח"ז סי' ס"א ובשו"ת אגרות משה ח"ג סי' ל"א. וכן הביאו בשש"כ פמ"ז הלכה י"ט וסתם כן להלכה, ואח"כ הביא ש"א להחמיר והיינו הגרש"א הנ"ל. וע"ע בתשובות והנהגות ח"ב סי' ת"א. וכן כתב בשו"ת יצחק ירנן ח"ג סימן י' שדינו כמבושל. וכן ראיתי הלום בשו"ת יביע אומר ח"ח סי' ט"ו באריכות להקל בזה מן הדין, ועי' באריכות בשו"ת תפלה למשה ח"ו סימן מב שיש להקל בפסיסטור בחום של 60 מעלות, שזה נחשב כמבושל, ובפרט במחללי שבת שבדורינו שיש להקל. וכתע אין זה מקומו להאריך בביסודות הדברים]. ולמעשה נראה שלכתחילה ראוי להזהר ממגע גוי ביין מפוסטר, אולם בדיעבד אינו נאסר. וכמו כן במקום צורך או שעת הדחק אפשר להקל בזה לכתחילה, ששעת הדחק כדיעבד דמי. ומה גם שנראה שורת הדין להקל.

דיני מומר וחילוני בזמנינו: הנה בעצם דין המחלל שבת יש כו"כ פרטים, מהו פרסהיא, ומה דין חילונים ובזמנינו וכו', ויש שציידו להקל בהם קצת, אולם למעשה קיי"ל שאוסר את היין במגעו, ובמקום צורך יש לדון, ואם יש צירוף להקל.

ונזכיר בקצרה דיני "מומר":
א. הנה מומר דינו כגוי, וגם לגבי יין שלו אנו מחמירים שדינו כיון של גוי, וכן אם הוא נגע ביין, ה"ז אוסר את היין במגעו [כמבואר בספר האשכול בהל' יין נסך בשם הגאונים, וכן מבואר בריב"ש סימן ד, וכן מובא בב"י קיט בשם

סכ"ו, ועי' בדרכ"ט שם סקפ"ו דקאי על יין נסך ולא על סתם יינם, אולם בקיצור של"ה כתב שזה גם על סתם יינם, וע"ע להחיד"א בשו"ב]. אמנם האידנא אין מורין להתענות (עיי' בדברינו להלן ר"ס של"ד בהקדמה), והעיקר שיעשה תשובה בחרטה על העבר, ויתודה, ויקבל עליו שלא ישנה באיולתו (עיי' פלא יועץ ע' אכילה ושתייה, ושו"ת משנה הלכות ח"ב סי' ל"ז). ומאד הזהירו ע"ז בזה"ק פרשת שמני דף מ' ובסח"ק, שהשותה סתם יינם עוקר נשמתו משרש הקדושה, ואין לו חלק לעוה"ב, ומי שאינו נוהר יכשל בגויה ח"ו, ומלבד עונש העובר על דברי חכמים, הוא מתגלגל בחמור ולכלד בחרם הקדמונים, רח"ל. עיי' בשו"ת מן השמים ובחכמ"א כלל ע"ה סי"א, ובשו"ב להחיד"א בס' קכ"ג אות ב'. וכן הביא בספר בן איש חי פ' בלק אות א' מספר יין המשומר, שהקורא בו תסמנה שערות ראשו וכו'. ולהלן נזכיר כמה דינים מצויים.

איזה גוי ובאיזה מגע אוסר: נזכיר בקצרה את עיקרי הדינים איזה גוי אוסר וכמה אוסר, ובאיזה אופנים אוסר:

א. ישנם כמה דרגות בזה, א. "יין נסך", דהיינו שניסכוהו לעבודה זרה, ה"ז אסור מן התורה בשתייה והנאה. ב. "סתם יינם", היינו כל יין של גוי אפילו שלא ידוע שניסכו לע"ז, ה"ז אסור מדבריהם בשתייה והנאה. ג. יין שלנו שנגע בו גוי ונאסר באופנים דלהלן, וכמבואר כ"ז ביו"ד שם, ובניסוך ממש אסור משום זבחי מתים כע"ז דף כט; ובסתם יינם ומגעו האיסור מדרבנן משום בנותיהם (ע"ז דף לו:). - אמנם כל זה בגוי שעובד ע"ז, אבל כיום שאין מנסכים לע"ז נחלקו הפוסקים אם מגע גוי אוסר גם בהנאה, ודעת הרמ"א שיש להקל בהפסד מרובה. לדעת מרן השו"ע בין סתם יינם של הגויים ובין המגע שלהם ביין שלנו אסור בהנאה לגמרי, ואין למוכרו לגוי או ליתנו במתנה, אלא יש לשפכו לארץ, ואין להקל בזה בזמן הזה (עיי' שו"ע סי' קכ"ג סי"א וש"ך וש"א, ובבן איש חי פ' בלק אות ד'). - וישמעאלים שאין להם פסלים ואינם עובדים ע"ז, אין סתם יינם ומגעם ביין שלנו אסור בהנאה, אלא רק בשתייה בלבד, מפני שהם מודים ביחוד, ואין להם ע"ז כלל. אבל הגויים שדרכן לישא שתי וערב בבגדיהם, ויש להם ג"כ שתי וערב בבית תיפלתם שמשתחיים לו, יינם אסור גם בהנאה, כי אלו אין להם יחוד השם כראוי רק בשיתוף (בא"ח שם, ועוד באחרונים). וע"ע מש"כ בזה באריכות בכה"ח על יו"ד (סי' קיז ס"ט) בענין ישמעאלי דלהלכה אינו נאסר בהנאה.

ב. ספק סתם יינם ומגעו של ישמעאלי מותר אפילו בשתייה, ולכן דבר הנעשה מתירוש המבושל של ענבים שמוכרים ישראל, ויש חשש שמעורב בו תירוש של גויים ישמעאליים שבאותו מקום, ה"ז מותר (באחרונים שם, ושכן העיד מהר"ח שכן נהג רבינו האר"י). וע"ע בבא"ח שם אות ה' עוד דוגמאות בזה. אולם בספק של נוצרים להחמיר, וכמש"ש, ועוד באח'.

ג. גוי קטן אפילו בן יומו אוסר במגעו את היין בשתייה, אולם בהנאה אינו נאסר אא"כ הוא מבין ענין עבודה זרה ומשמשיה, וישמעאלי קטן אינו אוסר במגעו אפילו בשתייה, מאחר שאין לו כוונה (בא"ח שם אות ב').

ד. יין נסך שנתערב ביין היתר, אפילו באלף אינו בטל ואסור בשתייה והנאה. וסתם יינם שנתערב ביין כשר, לדעת מרן השו"ע הרי זה כמו יין נסך שאינו בטל אפילו באלף, ודינו כדן סתם יינם הנוכר לעיל. אבל יכול למכור את היין לגוי חוץ מדמי היין האסור המעורב בו, ולבני אשכנז סתם יינם בטל בשישים (שו"ע סי' קל"ד סי"א-ב').

ה. כלים שהיה בהם יין האסור צריכים הכשר, ותלוי לפי סוגי הכלים, ויש שנכשרים בשהייה י"ב חודש, עיי' בכ"ז בשו"ע סימן קל"ה.

ו. מגע גוי בשביל לאסור בהנאה צריך ג' תנאים, א. שיתכוון ליגע, ולכן תינוק שאינו בר הבנה אינו אוסר בהנאה, וכנ"ל אות ג'. ב. שידע שהוא יין ולא דבר אחר. ג. שלא יהא עוסק בדבר אחר (שו"ע סי' קכ"ד סי"ו). וכמו כן אם פתח הדלת של המקרה, אע"פ שהיה שם יין אינו נאסר. וגוי שנגע ביין ישראל להכעיס כדי לאוסרו, מותר אפילו בשתייה (רמ"א סו"ס קכ"ד), ובעל נפש מחמיר בשתייה (בא"ח שם אות י"ג כיון שהרמב"ם אוסר).

ז. מגע גוי האוסר, הוא בין שנגע בידו או ברגלו (ולבני אשכנז נגיעה ברגל אוסר רק בשתייה, אבל לבני ספרד אוסר גם בהנאה). ובין שנגע בעורתו כלי או איזה דבר, או ששתה מהקנקן של היין, או שהגביה את הכלי כאשר הכלי היה פתוח ושכשך (ניענע) אותו, בכל זה נאסר בהנאה, אבל אם נגע ביין ולא שכשך כלל, ה"ז מותר בהנאה ורק אסור בשתייה. - ונגיעה בכלי בלא נענוע כלל אינו אוסר כלל. (שו"ע סי' קכ"ד סי"ח וש"ך סקמ"ג וש"א).

ח. הגביה הכלי שבו היין ומוג ממנו, אע"פ שלא שכשך בו נאסר היין בשתייה, הן מה שנמוג ממנו, והן היין הנשאר בכלי (שו"ע סי' קכ"ה סי"א משום ניצוק, וכן אין למזוג יין כשר לתוך כוס שיש בה שיירי תתיית הגוי וכיוצא. משום שאוסר גם היין הכשר מדין קטפרס). וע"ע בזה בשו"ע יו"ד סי' קכ"ה סי"ח וש"ך קט"ו בנדנד עיי"ש - וגם אם הגוי מוזג על ידי כפפות אסור (שטפלה הכפפה אליו, וכ"כ באגר"מ יו"ד ח"ב סי' נ"א). - מזוג מים ליין, אם נתכוון למזוגו אסור (סי' קכ"ה סי"ו). ודין ניצוק חיבור יבואר בהערה שאחרי הבאה - ושמ' יבואר בשישמעאלי וכ"ש במומר כיום אין לאסור את הבקבוק שמוג ממנו, אלא רק את מה שמוג כבר בכוס.

ט. גוי שראה את יינו של היהודי ולא נגע בו כלל, מן הדין מותר, ויש שהחמירו שלא לשתות אפילו בראיה בלבד. ואם הוא של ישמעאליים שאינם עובדים ע"ז, אין להחמיר בזה אפילו ממידת חסידות (בא"ח שם אות ט"ז - ונשאלתי מח"א לדעת המחמירים, אם זה רק כשראה את היין עצמו, או גם כשראהו דרך זכוכית של הבקבוק, ונראה שרק אם ראה את היין ממש אסור, דלא עדיף ממגע, ופשוט, ובלא"ה הוא חידוש. ושוב אחז"ר ראיתי שהגר"ח פ' ברו"ח סי' קלא ס"ב ובנו הי"ל ח"ה קג אסרו בזה, אולם בזב"צ ח"ג קסה

ועוד תירץ באו"א שדווקא כששותה אותם אליבא ריקניא יש קפידא, ומשא"כ כאן שהוא לאחר שולחן עורך ואכילת מצה וכו', אולם גם זה אינו מחוור, חדא דמ"מ שתי כוסות ראשונות הרי הם לפני המזון אליבא דרקניא (ובודאי מעט כרפס לא יועיל ולא יציל), אכן אעיקרא דמילתא יש לתרץ באופן אחר, עפ"מ שרואים ברבותינו הראשונים שאדרבה יין שלפני המזון אליבא ריקניא אינו משכר [כיעוין: א'. ברי' מלוניל הובא בב"י סימן תעג על סעיף ג, עיי' שם להדיא. ב'. במשנ"ב סימן תעג סק"ק מדויק כן, וע"ע בב"י בסימן תעא, אמנם י"ל שמה שאינו משכר אליבא ריקניא זה רק כשהוא סמוך למזון, עיי' משנ"ב סי' תעג ס"ג].

ועוד תירץ באו"א שדווקא כששותה אותם ברציפות יש קפידא, אולם אם שותה אותם בהפסקים לית לן בה, ע"כ. [וסמך לזה יש ממש"כ הפו' גבי שיכור אל יורה, וכן גבי ברכת כהנים בשכרות בס' קכה, וכן לענין תפלה בשכרות עיי' פו' בס' צב, שמבואר אכן שיש חילוקים בין אם שותה ברציפות או לא, (אמנם שם מיידי ברביעית, וכאן לפי הענין הוא ביותר), וכן יש חילוק אם הוא אליבא ריקניא או לא].

ואחר זמן רב מצאתי להגר"ח בבן יהוידע (כתובות סה.) שהקשה כן דהיאך תקנו חז"ל ארבע כוסות בליל פסח לנשים, ותירץ שהברייתא איירי בשותה אותם תכופים זא"ז שאז תשתכר בהם, אבל ד' כוסות בליל פסח רחוקים זמ"ז, שאחר כוס קידוש יש קריאת הגדה, ובין כוס שני לשלישי יש זמן הרבה באכילת מצה ומרור וסעודת יו"ט וברכה"ז, ובין כוס שלישי לרביעי יש זמן בקריאת ההלל ונשמת, ולכן בטל כח כל כוס וכו', עכ"ד, והיינו כנ"ל בתירוץ בתרא.

אך עדיין לא נתברר כמה זמן הוא ההפסק, ונפ"מ באופן שממהרים לצורך חולה ויולדת וכו', ואומרים קצת דברי הגדה ושוב שותים וכדו', שבאופן זה שהוא סמוך, יש לחוש לאיסור, ודו"ק.

ועוד נתעוררתי דלפי"ז איכא נפ"מ לדינא, כגון שהאשה לא הסיבה (ונשים שלנו הרי הם חשובות וחייבות בהסיבה), ומבואר בפו' שצריכה לחזור ולהסב ולשתות שנית, א"כ נראה שאם מחמת זה יגרם לה לשתות ג' או ד' כוסות ברציפות (והיינו בכוסות הראשונים שהם אליבא ריקניא), שהרי בכוס ראשון או שני שתצטרך לשתות שלישי שוב יש בו חשש זנות ובפרט בכוס רביעי, ולכן נראה א"כ שבאופן זה לא תחזור לשתות, ותסמוך על הפו' שאשה א"צ הסיבה, וכן לסמוך על הרמב"ה שבוה"ז שאין דרך להסב א"צ לחזור להסב, אלא שקשה קצת הלכה גם בזמנם שהיו רגילין להסב היתה צריכה לחזור ולהסב, וגם עליה נאמרה ההלכה שצריכה לחזור ולהסב, וא"כ תיקשי כנ"ל הלא יש בזה חשש דאתי לידי זנות, ולכא"ו י"ל שממה נפשך הלא בזמנם לא היו חשובות וממילא א"צ הסיבה, ורק בזמנינו חשובות ומ"מ א"צ הסיבה כיון שאין רגילים בכך, אולם ז"א מדויק, שהרי גם בזמנם היו כאלה חשובות, ומה נאמר בזה, אא"כ נתרץ כנ"ל דלא חששו חז"ל באופן זה שהוא פעם בשנה בליל הסדר שכולם בביתם ואין חשש מכשול, ומ"מ נ"ל ע"פ הנ"ל להלכה שבאופן זה שלא הסיבה, בוה"ז יש לסמוך שלא תשתה שנית, אם הוא יין חריף, אלא תחזור ותשתה מיץ ענבים.

ובכלל נראה שראוי יותר לאשה לשתות מיץ ענבים ולא יין, אחר שבלא"ה אין לאשה שמחה ביין (כמו שהוא לאנשים), אלא שמחתה בבגדי צבועונין, וא"כ עדיף יותר שנשים ישתו מיץ ענבים דווקא (ושוב הראוני שכ"כ בהררי קודש על ספר מקראי קודש ח"ב ע' קל שנשים שותות מיץ ענבים לכתחילה, כיון שאין אצלם שמחת יו"ט ביין, וממילא אין בזה היתור), אמנם י"ל שיש שלנו חלש הוא [אך השאלה הניצבת בפתח הדברים קיימת בכל מקרה על זמנם].

465. משנ"ב לו ועוד.
466. פמ"ג, וכ"ה ע"פ הנ"ל.
467. עיי' משנ"ב (סקל"ז) שכתב כן למי שקשה לו, וכ"כ עוד במשנ"ב (סק"ג) לגבי עני וכו', וכבר מבואר עיקר הדין להדיא להלן (סימן תפג) עיי"ש, ובד' כוסות קל יותר מדין קידוש, אך אינו פשוט.
468. עיי' פמ"ג, ונוסף ע"ז שכיום שייך מצוי וגם לא משתמשים הרבה מהם, וקשה להחשיבו כחמר מדינה, ובעצם הפרטים של חמר מדינה ראה בדברינו בס' ערב, ואכמ"ל.
469. והיינו כגון חולה סוכר שאסור לו מיץ ענבים, וגם יין רגיל אסור לו משום בעיות בכבד וכדו', ועד"ו.
470. פשוט שלא יהיה מצוה הבאה בעבירה.
471. נזכיר בקצרה פרטי דינים ביין נסך המצויים, וחלקם נזכרו בס' ערב, ראה שם בהרחבה. [ויבאר להלן בפ"ע עם הוספות רבות במאמר נפרד].
קיצור דיני יין נסך המצויים: דיני יין נסך וסתם יינם ארוכים הם, והוא איסור חמור [והנכשל בזה יתענה ה' ימים (וכמש"כ הרמ"א ביו"ד סי' קכ"ג

וכן יש להזהר שלא יהיה יין מגולה [ראה בדברינו בהלכות שבת סימן ערב דין יין מגולה]⁴⁷⁴. וכן אין לקחת יין שריחו רע ומסריח קצת, ואפילו יש לו טעם וריח יין, ואין לו יין אחר⁴⁷⁵.

ל"ז. מצוה לחזר אחר יין אדום, ועל כל פנים לא יהיה יין לבן, ואמנם היין הצהוב המצוי כשר לכתחילה, מכל מקום עדיף שיהיה אדום⁴⁷⁶. ובכל אופן אין לערב ביום טוב אדום עם לבן, כדי שיהיה בצבע אדום, אלא יקדש על הלבן⁴⁷⁷.

החייבים בארבע כוסות

ל"ח. מי שאינו שותה יין בכל השנה מפני ששונאו, צריך לדחוק עצמו ולשתות כדי לקיים מצות ארבע כוסות⁴⁷⁸, ובלבד שהוא נהנה קצת מהיין, אבל אם הוא קץ בשתייתו, אין צריך לשתות, ולא זו בלבד, אלא שאסור לברך על זה⁴⁷⁹, ויכול לשתות מיץ ענבים וכדומה כנזכר לעיל⁴⁸⁰, וכמו כן יצמצם שלא ישתה אלא רוב רביעית⁴⁸¹, ואם גם זה אינו יכול הרי הוא פטור, ומכל מקום ישמע מאחרים⁴⁸².

ל"ט. מי שהיין מזיק לו צריך לדחוק עצמו ולשתות, כדי לקיים מצות ארבע כוסות⁴⁸³. במה דברים אמורים כשזה רק כאב בלבד, אבל אם עשוי ליפול למשכב, פטור, ואין לו להחמיר על עצמו⁴⁸⁴, ואפילו אם ספק יפול למשכב, נראה שפטור⁴⁸⁵. ומכל מקום ישתדל לקחת מיץ ענבים וכדומה שאינו מזיק, או שישתה רוב רביעית מהיין וכדומה⁴⁸⁶. ויחפש אחר יינות המתאימים לו⁴⁸⁷.

מ' חולה שיש בו סכנה, אסור לו להחמיר על עצמו בשתיית ארבע כוסות, ואפילו בחשש סכנה כל שהוא אסור⁴⁸⁸. וחולה הניזון דרך זונדה, פטור, ואין ענין להחמיר⁴⁸⁹.

מ"א. אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב בארבע כוסות⁴⁹⁰, וחייבים הגבאים ליתן לו יין⁴⁹¹, וכן צריך שיתנו גם לבני ביתו⁴⁹², ועיין בהערה⁴⁹³.

ואם לא נתנו לו הגבאים, הרי הוא מחויב למכור מלבושו או ללווה או ישכיר עצמו בשביל ארבע כוסות⁴⁹⁴, או ישאל על הפתחים⁴⁹⁵. אמנם אינו חייב בכל זה אלא בשביל ארבע כוסות עבורו, ולא בשביל ארבע כוסות לבני ביתו, אלא הוא ישתה רוב כוס ויתן לבני ביתו לטעום מעט לזכר ארבע כוסות⁴⁹⁶, או חמר מדינה⁴⁹⁷.

מ"ב. אם אין לו כזית מצה בליל פסח, צריך גם כן להשכיר עצמו או ללוות וכנזכר לעיל⁴⁹⁸. וכן נר אחד לאור קודם לארבע כוסות⁴⁹⁹.

מ"ג. אם יש לו רק כוס אחת, יקחנה לכוס ראשונה של קידוש, ואם יש לו שני כוסות יקח השניה בשביל ברכת המזון והגדה יאמר ללא כוס, ואם יש לו כוס שלישית יקחנה להגדה⁵⁰⁰. ואם אין לו אפילו כוס אחת יעשה קידוש על המצה, וכמו שמבואר בסימן תפג, ובחוף לארץ כשיש לו רק ללילה אחת יקח ללילה ראשון⁵⁰¹.

מ"ד. נשים חייבות בארבע כוסות כמו אנשים, וכן במצות מצה ומרור, וקריאת ההגדה, ושאר מצוות הנהגות באותו לילה⁵⁰².

482. לא מבעיא בכוס ראשון שיצא לפחות ידי חובת קידוש, אלא גם בשאר כוסות יש אומרים שיכול לצאת בשמיעה מאחרים ושתיית אחרים מועילה גם לו, עיין כה"ח (אות סו) מהתוס', ולהלן, עיין להורות נתן ח"ב כח ורב"א ח"ג שח, וע"ע במשנת בהל' שבת סי' רעא.

483. שו"ע סי', ובנדרים (מט): בריב"א שלאחר שהיה שותה היה חוגר את ראשו מפני הכאב מפסח ועד עצרת, וכמובא בב"י.

484. הנה כתב המשנ"ב סקל"ה וכה"ח סט שרק במקום צער צריך לדחוק עצמו, אולם בעשוי ליפול למשכב פטור, שאין זה דרך חירות, וכמשי"כ בשעה"צ, אולם הוקשה לי שהרי מסתבר שאדם שחוגר ראשו מפסח ועד עצרת (כהגמרא דנדרים הנ"ל) הרי זה בכלל חולה שנפל למשכב, וה"ו מעיד על צער גדול, ועיין בדברינו בהל' שבת סי' שכתב שצער גדול שווה לחולי שאיב"ס, ועוד הבגנו שם שיש מן האחר' שכתבו שאדם שלא יצא לשוק מחמת הכאב ה"ו כנפל למשכב, ולכאן ה"ה כאן, וי"ל שאה"נ שלגבי המעשה דנדרים הנ"ל לא חשיב נפל למשכב מפני שהיה מתהלך ככריא, ובפרט בזמנים קדומים, אך שו"ר בהש"פ עמוד ר שהביא משו"ת מהר"ם שיק סימן רס ודברי מלכאל ח"ג סי' לב שכתבו שגם חולה שאיב"ס צריך לשתות ד' כוסות, ורק בחשש סכנה פטור, עיי"ש. ולמעשה העיקר להקל, דאין זה דרך חירות, ועי"ל.

485. כן נראה עפ"מ שכתבנו בהל' שבת סימן שכח שבכלל פטור של חולי שאיב"ס (לענין רפואה), כך הדין בספק חולי שאיב"ס, עיי"ש. ולפי המשנ"ב ודעימיה שפטור, גם בזה י"ל דפטור. ואמנם יש כאן כמו ס"ס להחמיר, שמא לא יפול למשכב, ואת"ל שמא כהחמיריים גם בנפל למשכב כנ"ל בהערה הקודמת, ויש לדחות, א]. ידוע דעת רבים שגם ס"ס להחמיר בדרבנן לקולא, עמשנ"ת ביוסף טוהר בסי' קצ ועוד, איבאר דקיי"ל להחמיר לכתחילה. ב]. אפשר שספק נפל למשכב ה"ו בכלל "חולי" בעצם, שהוא פטור שפטור חז"ל ואין זה כספק, ואינו מוכרח.

486. כנ"ל בהלכה הקודמת, וראה בהערה שם שאם צריך לקדש לאחרים יטעם מעט, אולם כשיש חולי גם מזה הוא פטור, וילמדם לברך בעצמם כראוי.

487. מצויים כיום סוגי יינות ללא סוכר וללא אלכוהול וכו', והינם מאה אחוז יין, כך שניתן לדלל אותם במים, באופן שלא ישתנה טעמו מדרך המזיגה שבאותו מקום.

488. ככל דיני חולי שיש בו סכנה, וגם ספק חולי שיש בו פטור, ואסור להחמיר עליו, ואינו מברך ע"ז כמש"כ הרבה פו' [ועמשנ"ת בהל' ברכות בדין ברכה על דבר המזיק].

489. דלא חשיבא שתייה, וע"ע שו"ת מנח"י ח"ג סי' יח.

490. ר"פ ער"פ, וכ"ה בשו"ע סי' ג.

491. ר"פ ער"פ, וכ"ה האחר' ה"ד במשנ"ב סקמ"ב, ותמה על קצת המקומות שלא נזכרים בזה.

492. כ"מ בתוס' שם במסקנתם (וה"ד בכה"ח אות פו), ובפרט שיש בזה עגמת נפש, והוא בכלל די מחסורו אשר יחסר לו, ודו"ק.

493. עיין מה שכתבנו בהל' שבת בסי' רמב אודות מי שנתנו לו אוכל לשתת שלא ישנה.

494. שו"ע סי' ג, ונראה שהוא בדרך זו ואצ"ל זו, כלומר למכור מלבושו הוא דרגה חמורה יותר [הגם שבדאי אין מדובר שמוכר את בגדי כסותו שהוא משתמש בהם], ואח"כ ילוה, ואח"כ משכיר עצמו בדרך כבוד.

495. עיין ביה"ל סי' תרנו ד"ה אפילו.

496. כה"ח (אות פו), אמנם בכוס רביעי כתב שישתה רביעית בשביל ברכה אחרונה.

497. אם יש לו חמר מדינה, אפשר שא"צ להשכיר או ללוות וכדו' אפילו לצורך עצמו, וכמשי"כ כה"ח סימן תפג סק"ד, וע"ע בכה"ח כאן אות פז, וי"ל.

498. הנה לא מצאנו דין זה אלא בארבע כוסות, אלא שהרי אם יש לו כסף יצטרך בודאי להוציאו עבור המצה, שהרי מצוה דאורייתא עדיף ממצוה דרבנן עם כל מעלותיה, וממילא גם אם ישכיר או ללווה לארבע כוסות הרי שוב יצטרך להוציא למצה, וא"כ שוב יתחייב לעשות כן לארבע כוסות, וש"ו"ר בא"א מבוטשאטש תניא סי' תעב.

499. משנ"ב מא וכה"ח בשם האחר'. ואם יש אור חשמל, ידליקנו לשם מצוה.

500. עיין בפו' ר"ס תפג.

501. אחר' במשנ"ב וכה"ח כאן, וע"ע בסי' תפג ובשעה"צ שם אות ד.

502. שו"ע סי' ד ומשנ"ב וכן כה"ח מדברי הפוסקים, עיי"ש. ואצ"ר כאן דברים הכתובים עימי מומ"ר, ויתכן ויש בהם דברים ששמעתי מאחרים ולא ציינתי ממי נאמרו הדברים.

בפסחים (קח). מצאנו שחייבות בכוסות, וי"ל רבותא שאפילו בדרבנן וק"ו

ושם לחלק בזה בין נוצרי לבין ישמעאלי, וכל שכן שיש להקל בזה במומר ישראלי, וע"ע בדרכ"ת שם, וע"ע בשו"ת להורות נתן ח"א ס"ל"ט יא ועוד באחר', ואכמ"ל. [וכן באופן שעירה יין לתוך יין נסך, דאוסר את היין מדין ניצוק, עכ"פ לכתחילה כמש"כ ביו"ד סי' קנן]. וגם בשאר אופנים יש לדון בדיעבד לפי הענין.

[ואם המומר שתה מהכוס, אין לשתות השיריים, ולכן אם חילוני מקדש, ואי אפשר שאדם כשר יקדש, יזהרו שלא לטעום מהיין. ויש לבאר שבאופן זה אף בקידוש עצמו אין יוצאים י"ח, אלא צריך שיתנו עיניהם בכוס ויקדשו לעצמם בלחש, ויזהרו מטעימה].

ה]. המתארח במלון או בחתונה באולם וכדו', יזהר לכתחילה שלא ימזוג לו יין מלצרים מחללי שבת (גם אם הם לובשים כפפות), ולא ישתה אלא מיין שיפתח בעצמו את הבקבוק, ואמנם יש שמקילים בזה (עיין שבה"ל שם ומנח"י שם ואגר"מ ח"ב נא, ובמשנה הלכות ה' קב ובצ"א יב נו, שיש כו"כ צירופים, וגם עיין באחיעזר ח"ד לו, דו"ק). מ"מ לכתחילה ראוי לירא שמים לא להכנס לכך, וישתה רק מבקבוק סגור שיפתחו בעצמו.

ו]. אין להשאירו עם יין פתוח במקום אחד לבד, אולם בדיעבד אינו נאסר בשתייה (ש"ך קח סק"ד שבמי שאסור בשתייה אין איסור ביחוד בדיעבד). ואם הוא יין המיועד לשתיה, ואין אותו אדם חושש מלשתות ממנו, אסור היין בשתייה (שיש לחוש ששתה, כל שאינו נזהר מלהיתפס עליו כגנב), ואם ניכר שלא נפחת המידה, אפשר להקל. ובדיעבד אפשר להקל גם בספק לפי הענין.

ז]. מותר למכור יין למחלל שבת ואין בזה חשש שמכשילו באיסור [וכדמוכח בגמ', ועי' בעז"ר פ"ה מ"ו, וכ"כ באחר' טובא].

ח]. גם אם נגע בעודו מומר וחזר בתשובה, היין אסור. אבל אחר שחזר בתשובה אין חשש.

ואם הוא בתהליך חזרה בתשובה, אע"פ שעדיין הוא מחלל שבת מקצת וכיוצא, כיון שהם בתהליך חזרה בתשובה באמת, אינו נאסר היין (הגרשו"א ועוד).

472. שאחר הביעור ה"ז אסור.

473. עיין כה"ח (אות עז) ובדברינו בהל' שבת סי' ערב [אמנם אם יכול להשאל צריך לעשות כן].

474. שם נתבאר שישנם שני סוגי גילוי האחד מחשש לנחשים, והשני מחמת שריחו וטעמו ועשוי לפוג, עיי"ש. ולכן כאשר היה מגולה במקום פתוח שיש חשש לנחשים, אין להשתמש בו מדינא, וגם כשאין חשש לנחשים אין להשתמש בו למצוה [ואע"פ שאין חוששים כיום לנחשים, וכמשי"כ ביו"ד קטז, מ"מ לענין קידוש וכוסות מצוה אמרינן הקריבהו נא לפחתך], אבל כשהוא במקרה, וכדומה, אין חשש גילוי, אך יש לבדוק שלא פג טעמו הראוי.

475. עיין סי' ערב ומה שכתבנו שם.

476. הנה ביין לבן יש ב' חסרונות, א'. שיש אומרים שהוא מקולקל ועכ"פ אינו משובה, וכמשי"כ פ"ו בסי' ערב, ב'. שאין בו אדמומית שהיא מעלה בחשיבות היין, וגם זכר לדם וכמשי"כ הפו' כאן סי"א. ולכן מצוה לחזר אחר יין אדום, ואמנם היין או המיץ ענבים כיום אינו לבן אלא צהוב, ואינו מקולקל כלל, ומ"מ יש עדיפות באדום עפ"ה באות ב.

477. עיין בדברינו בהל' שבת סי' ערב וסי' שכ בענין צביעה במשקין, ונתבאר דאע"פ שקיי"ל אין צביעה באוכלים, מ"מ כאן שכל הצורך שלו הוא הצבע אפשר שאסור, ולא זו בלבד אלא שאפשר שאינו מועיל לקיים את המעלה הנ"ל, וכמו שהבאנו שם בשם הגרשו"א, וכן דעת הגר"ח, ואם כן למה יכניס עצמו לדי חשש כל שהוא של איסור צביעה בשביל ספק מעלה של איהו ענין שאינו מעכב כלל.

478. שו"ע סי'.

479. ידוע בכל דוכתא בהל' ברכות שאם קץ בשתיית היין אינה נחשבת שתייה כלל, והמברך ע"ז הוי ברכה לבטלה [וראה בספר סידור פסח כהלכתו פ"ג הערה 9 שהביא מהגר"ש"א שבמאוס בעיניו א"צ לשתות יין, משום שאין בזה דרך חירות, ע"כ. והוא תמוה, דתיפוק ליה שאין זו נחשבת שתייה כלל, ואסור לשתות, וגם הוי ברכה לבטלה, ואין לומר שיש דרגת ביניים, דלא אשכחן כזאת ולא מידין]. וגם ה"ז בכלל בל תשחית, ותלוי לפי דרגת המאיסות.

480. עיין לעיל סוגי הדברים מיץ ענבים יין צימוקים, ובדיעבד הגמור חמר מדינה.

481. כמשנ"ת לעיל בסי' ערב, ורק אם גם רוב רביעית א"א לו, פטור ויעשה כנ"ל.

וע"ע כה"ח (אות עד) שאם צריך להציא אחרים יקדש ויטעם מעט ויתן לאחרים לשתות. וכע"ז עיין בכה"ח בהל' קידוש בסי' רעא.

הרשב"א, בשם רבינו יונה, וברמ"א קכ"ד ס"ט ובש"ך שם ועוד הרבה. ואמנם בשו"ע לא הביא דברי הרשב"א הנ"ל, ועפ"ז כתבו כמה אחר' שמומר אינו אסור במגעו, ומטעם שאין בו גזירת חיתון. וכמ"ש החת"ס שם וביד יהודה סי' סק"ט ועוד (וע"ע ברמב"ן ובר"ן בחולין דף ד). אולם למעשה הפו' נקטו לאיסור]. ומ"מ אינו אסור בהנאה אלא רק בשתייה כדן ישמעאלי, כנ"ל (כמבואר באשכול שם, ועוד). ובשעת הדחק, כגון במקום הפסד או מפני דרכי שלום, לפעמים מקילים בזה בהוראת חכם [משום שיש לצרף שיש מקילים, וגם דין תינוקות שנשבו, ועוד, ובהרבה פעמים ממש הדבר מותר מן הדין, עיין באות הבאה, ודו"ק]. וכ"ש בסוגי יינות וכו', וכדלהלן].

ב]. מומר, היינו שעובד ע"ז, או שהוא מחלל שבת בפרהסיא, דהיינו שעשירה ראו או יודעים שהוא מחלל שבת (ויש בזה עוד פרטים שהבאנו להלן בסימן רפב גבי העלאתם לתורה עיי"ש בהערות, ובמחלל יו"ט ולא שבת, עיי' דרכ"ת קכ"ד סק"ט ובדע"ת שם, ובשו"ת בנין ציון החדשות סכ"ג). ואפילו שהוא עושה אותם לתיאבון ולא להכעיס. וכן אם אינו מאמין לדברי חז"ל (וכמשי"כ הרשב"א שם שהביא הב"י שם. ובעו"ה זה מצוי באותם אנשים מלומדים שמקילים בהרבה ממצות חז"ל), והיינו כששמענו אותו שאומר שאינו מאמין בכל דברי חז"ל (כדברי החזו"א י"ד ס"ב סק"ד שיוציא בפיו). וכן אם עובר על עבירה משאר עבירות להכעיס, דינו כגוי (כדחזינון בכל דוכתא, וה"ה אם עובר על כל או רוב העבירות ואפילו לתיאבון, וכמשנ"ת להלן בסי' רפב).

ואם הוא מחלל שבת בפרהסיא אבל כשרואה אדם גדול (רב או זקן) הוא מתבייש, אינו אסור את היין (כמשי"כ בכיוצ"ב הא"ר ותו"ש ועו"א בסי' שפה, וכ"ה בתו"ח בעירובין דף סט. וכה"ג במהרש"ם בתשו' ח"א סי' קכא ועוד, וכ"כ הרבה פמו' זמנינו, עיין בשו"ת קנין תורה ח"ו עא. וכ"ד הגרשו"א בהליכות שלמה ח"ב פ"ד הערה 9, וכן בשו"ת משנה הלכות ב לו וע"ע תשוה"נ ח"ב ת. וכן ראיתי להגרא"ל שטינמן שליט"א שנקט בפשיטות שכל שמתייש לחלל בפני רב לא חשיב מחלל שבת בפרהסיא. ויש לציין גם למשי"כ הבנין ציון בתשו' ח"א כג גדולה מזו שיש מקילים בדיעבד גם במחלל שבת מתוך אונס פרנסה, ובשאר הזמן נזהר. ומקדש ומבדיל עם היין וכו' והזכירוהו הרבה באחר', ועיין בזה באריכות בכה"ח י"ד סי' קיט ס"ז עיי"ש ב). ויש שהחמירו (שו"ת מנח"י ח"ג סימן כו אות ד), ובמקום צורך בודאי יש להקל, וכן בדיעבד אפשר להקל. [וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"א כ. וח"ב נג. שיש צדדים להקל במחללי שבת, עיי"ש וע"ע בשו"ת חלק"י ח"ב יו"ד סמ"ח-מט). ודרך אגב, עיין שם שדן אם יש לקרב המחללי שבת, או אדרבה עדיף שיתרחקו ממנו כדי שבכך יבדל מהם, וכרצון חז"ל שלא ילמדו ממעשיהם וכמשי"כ כמה אחר', וכתב ע"ז שברמב"ם באגרת השמד מבואר שיש לקרבם, אך ביאר בזה השב"ל דהני מילי כשהנהגה ביד היראים והמחלל שבת מתקרב אליהם, שאז אין להרחיקו, משא"כ כשהם הרוב אז ח"ו לא ימשך הירא שומר תורה אחריהם. וכן הוא בעו"ה בזמנינו, שלא שייך בזה כ"כ דברי הרמב"ם הנ"ל, עיי"ש. איבאר דנלענ"ד דכ"ז כשהולך למקומם, אולם אם מביאו אליו למקום של היראים שפיר יש לקרבו, אך בתנאי שלא ישמע את דעותיו, ושלא יכניסו עם בני ביתו ומשפחתו שמא ילמדו ממנו וכו', וכמו"כ מצוה למסור להם שיעור אפילו במקומם, ולזכותם, שהרי הוא המוסר תורה והוא המנהיג ואין בזה חשש שילמד ממעשיהם, כי אידי דטריד למפלט לא בעל, ויתפלל לה' שיעזרהו, ויש בזה עוד אריכות, ותלוי בכל דבר לפי ענינו].

ג]. מחלל שבת ועובר שאר עבירות שהוא בגדר "תינוק שנשבה", אינו אסור את היין במגעו (עיין בדע"ת סי' קכ"ד ס"ח מש"כ בזה, וכה"ד משנה הלכות שם, וכן נראה דעת רבינו החפץ חיים וכמשי"כ בספר בינה דעת ופי"ג הערה יג). אמנם למעשה בזמנינו קשה להקל בזה בסתם מחללי שבת, אא"כ ידוע שהוא גדל בסביבה כזו שאין בה שום הסברה יהודית, ויש בזה פרטים רבים, ולכן לכתחילה מחמירים (הנה בהגדרת תינוק שנשבה ידועים דברי החזו"א וגדולי דורינו, וכבר כתבנו בכ"מ שזה תלוי בכל אחד לגופו, וצריך להכיר ג"כ אורח חייו מי היו משפחתו, ואיהו ידיעות יש לו וכו', ולכן לכתחילה נזהרים שלא לדנום כאנוסים, ובדיעבד יש לדון לפי הענין). ומ"מ כשיש ספק יש להקל, וכן בדיעבד יש להקל לפי הענין.

ד]. כל הדינים שזכרו בהערות קודמות לכתחילה יש להזהר בהם גם במחלל שבת. לענין הנגיעה האוסרת, ולענין סוגי היינות. אמנם מאחר שזה יותר קל ממגע גוי, יש להקל בכמה דברים השנויים במח', וכן אפשר להקל במקום צורך בין מפוסטו, וכמו"כ אין להחמיר בין ההחמץ, אע"פ שאינו מבעבע.

ובכל אופן אין אסור אלא בבקבוק פתוח ויצק ממנו וכו', ורק את מה שיצק ממנו ולא מה שנשאר בבקבוק, וכיעוין בע"ז (עב): ובתוס' ורא"ש ור"ן ושא"ר, ועיין גם בשו"ע יו"ד סימן קה ס"א וקכו ס"ב-ה, והאריכו באחר' שם



מ"ה. קטנים או קטנות שהגיעו לחינוך [היינו כבן 5-6 שנים], מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו⁵⁰³, אך אינו מעכב⁵⁰⁴. ודי ליתן לו רביעית כפי השיעור הקטן, ויתנו לו מיץ ענבים, וישתה כמלא לוגמיו שלו⁵⁰⁵.

מ"ו. וקטנים שלא הגיעו לחינוך, מן הדין פטורים, אולם יש אומרים שצריך ליתן גם להם ארבע כוסות, וכן המנהג⁵⁰⁶.

מ"ז. מצוה לחלק לקטנים ולקטנות קליות ואגוזים וממתקים כדי שישאלו מה נשתנה⁵⁰⁷, ויעשו כן בתחילת הסדר לאחר הקידוש וכדומה⁵⁰⁸.

סימן תעג-תעה

סדר סימני הסדר⁵⁰⁹

קדש⁵¹⁰

א. זמן הקידוש מצאת הכוכבים, ולא קודם לכן. ומכל מקום לא יתעכב יותר מן הדין, עיין בהערה⁵¹¹. ובדיעבד אם קידש קודם צאת הכוכבים לא יחזור ויקדש, אבל יאמר את נוסח הקידוש, ויהרהר שם ומלכות בליב⁵¹².

ב. ביום טוב שחל בשבת, יש לעשות את כל הסדר כמו ביום שבת רגיל, אמנם בליל פסח שחל בשבת, יש רבים שלא נהגו לומר שלום עליכם ואשת חיל, ושאר ענינים, משום שמצוה למהר לקדש מיד, וגם בליל ראש השנה [ומכל מקום אם בלאו הכי משתהים בהכנות עדיין, יכולים לומר שלום עליכם וכו', וכן אם רוצים לנגן ולהכנס מתוך שמחה, וכל כיוצא בזה, שפיר דמי, ואין להאריך ולא לומר ג' פעמים, וכל ערום יעשה בדעת⁵¹³, אבל סידור י"ב לחמים, עושים בכל אופן⁵¹⁴. ואומרים "ויכולו" ואחר כך בורא פרי הגפן ושאר הקידוש⁵¹⁵.

ג. מוזגין את הכוס לבעל הבית⁵¹⁶, ויש נוהגים שגם שאר המסובים ימוזגו כל אחד לחבירו, אבל העיקר לעשות כן לבעל הבית⁵¹⁷. ובכל אופן אין להקפיד על זה, ואם אין מי שימוזג לו או שיש קושי או עיכוב כל שהוא, ימוזג לעצמו, ואין להקפיד על כך⁵¹⁸.

ד. טרם הקידוש יזכר ויזכיר לבני ביתו לכוון לצאת את המצוות דאורייתא ודרבנן, מפני שמצוות צריכות כוונה, כגון, ארבע כוסות, סיפור יציאת מצרים, אכילת מצה, מרור, אפיקומן, ועוד⁵¹⁹. [וברכת שהיינו מועיל גם על כל המצוות⁵²⁰].

בסידור הרש"ש מובא ענין י"ב לחמים, ותו לא, וכתב הב"ח דמנהגם לעשות הקפות ולהריח ההדס, וגם לומר שלום עליכם, ואשת חיל, ויהא רעוא, ואתקינו סעודתא, ואומר בשבחין וכו', ורק אם חל ראשון של פסח בשבת, אין מנהגינו לומר פזמון אומר בשבחין, אבל נעשה הקפות והדס (וכן הוא בליל ראש השנה), אך כתב שאינו יודע טעם מספיק לחלק בין הימים טובים וכו', ע"כ. והנה כשכתב לא לומר פזמון אומר בשבחין, לא ברור אם שאר הדברים כן לומר, דאפשר שכמו"כ שלום עליכם ואשת חיל לא אומרים, אך ק"ק שלא הזכיר אלא פזמון אומר.

ומ"מ הנה ד"ת עשירים במקום אחר, שבדבריו בשו"ת סוד ישרים (ח"א סוסי"ג) איתא להדיא שלא נהגו לומר כלום, וכתב שם שיתכן הטעם משום שמצוה למהר לקדש מיד, ע"כ. והיינו דאמירות אלו אינם חובה, ועדיף יותר למהר, ובפרט בשביל התינוקות שלא ישנו, ומה גם שעיקר מצות הלילה הזה הוא לספר ביצי"מ, ואדלעול ירקא ליעול בשרא וכוור, ודו"ק. [ועיין בתשו"ב ד"ד סימן רסד שביו"ט שחל בשבת שמעתי שאין אומרים לכה דודי, משום שנראה כבישו ליו"ט שאומרים פני שבת נקבלה, דמשמע ולא פני יו"ט, אולם כבר כתב שם שאין לחוש לזה, וה"ד גם בב"ח סימן ער אות ה, ובנידו"ד בלא"ה לא שייך כל זה, שהרי לא מזכיר "שבת" במיוחד].

ונראה מ"מ שאם יש זמן לאומר, וכגון שעדיין עוד צריכים לסדר השולחן כמו שמצוי מרוב טירדא וכדו', יאמרו בנתיים שלום עליכם, ובפרט ש"א שצריך לאומר, ע"י בסידור העיב"ץ, ועיין עוד בנטיע גבריאל בהל' פסח מש"כ בזה.

514. שזה אינו ענין לכל האמירות הנ"ל, וגם לא שייך בזה עיכוב, שזהו מענין סידור השולחן, וזה צריך להיות מקודם לכן כבר, וכן במטה אפרים סי' תקפ"ג, עיין שם, וע"ע בהג"ש פ"ג ויגד משה מש"כ בזה, ודו"ק, וכן ראיתי בהליכ"ש (ע' ריד בהערה) שהגרשו"א נהג לומר שלום עליכם, ושכ"ה בלוח א", עיי"ש. וכן שנאלתי מאחד שרוצה לפתוח בשיר שלום עליכם וכו' כדי להרגיע את הלחץ בביתו, שנגרם מרוב ההכנות והטרחות עבור החג (שהוא דבר שכשלעצמו צריך זהירות יתירה), ולכך הוא נוהג לשיר קצת לפני"כ להפיג צינתו וחמתו (ומה גם שכתבו הפו' שיש להגיד הקידוש בשמחה, עיין בסדר היום, והיינו ברכת הקידוש), וכפי האמור אין בזה שום חשש, רק שראוי למהר, אבל אם יש צורך כל שהוא שפיר דמי, ואדברה.

515. שו"ע סימן תעג, וע"ע ברמ"א שם ואח". וכ"כ בב"ח סי' רסב אות ב, ושם כתב שמסדרים י"ח לחמים, וכן עושין כל הסדר כמו בשבת, ע"כ. אמנם שם לא הובא ענין האמירות, שלום עליכם וכו' (שזה הובא רק אח"כ באות ח), רק ענין י"ח לחמים וענינם, ובעיקר הדברים יש לציין שבשו"ת מנחת אלעזר (ח"ה סט"ז) ובנימוקי או"ח (הוספות לסימן תעג) כתב שא"צ בפסח י"ב מצות, וע"ע בנטיע גבריאל שם, אולם ראינו שהמדקדקין נוהגים לציין י"ב מצות.

516. שו"ע (רס"י תעג), ולא דווקא המשרת, אלא גם כל אחד אחר וכמבואר בלבוש וגר"ז ועו"א, וה"ה אשתו, אא"כ אינה טוהרה, עיין ביוסף טוהר סי' קצה, וה"ה קטן, אך לא קטן כ"כ שיכול לשפוך את הכוס, ויבואו לידי תקלה שיכעסו או יפגעו הגדולים או הקטנים, ותתקלקל האוירה הרוממה של ליל הסדר, ולכן באופן זה שיש חשש לתקלה יעשה בעצמו, או יסייע לקטן.

517. ברמ"א (ר"ס תעג סוסי"א) כתב "ובעל הבית" לא ימוזג בעצמו, רק אחר ימוזג לו דרך חירות, ע"כ. ומשמע שלשאר בני הבית א"צ להקפיד, שדי בראש המשפחה שנראה בו דרך חירות, וכן נראה בלשון השו"ע (שם רה"ס) מוזגין לו וכו', אך י"ל שמוזגין לו קאי על כל אחד ואחד שיש לו כוס לפניו, והנה יש שנהגו שגם לכל בני הבית מוזגים אחרים, עיין בויגד משה ע"פ קיצושו"ע, וכן נתפשט המנהג.

518. פשוט, ולאפוקי מאלה המקפידים (ואולי חושבים שיש בזה איזה סימן, כאותם הדברים הנהוגים בליל ר"ה, בכריתות וי), ולא שתו ליבם שכל המטרה היא שיהיה דרך חירות, ואין לך חירות גדול מזה שאדם מתנתק מיצה"ר (ע"י שמתבטל לקב"ה בענוה, ואם מתגאה ומקפיד ה"ז עושה ההיפך מדרך חירות, והדברים פשוטים, אך לפעמים צריך התבוננות ושימת לב מראש מקדם, עיין בהקדמת מסילת ישראל).

519. עיין בשו"ע סימן ס, ובפו' שם כתבו שגם בדרבנן מצ"כ, וכ"מ בשו"ע בכ"מ, וכ"כ המשנ"ב ר"ס תעג לכוון במצות, ועיין שם, וע"ע שו"ע סי' תעב ס"ט.

וע"ע בברכ"י בס' תעג ובכ"ח שם אות ו עיין שם, ויש נוהגים שלפני כל מצוה מזכירים אותה בקול רם, ומעורר הכוונה בברכת שהיינו על כל המצוות. עיין משנ"ב ואח"ר ר"ס תעג, וכ"כ בספרים שמכריזין קדש ורחץ (ומוציא מצה יכריז לפני נט"י) ומכוונים למצוה, ותע"ב, [אך מן הדין די שיוזכר את הכל בכללות לפני ליל הסדר].

520. וי"א לכוון בזה על היום וסיפור יצי"מ ומצה ומרור ושאר מצוות, ויש הרבה מצוות בלילה זה, וכן על בגדים וכלים חדשים יכול לכוון גם עליהם,

מסימני הסדר, שכולם מכוונים לענינים גדולים. נ"ב. ונביא כאן הערה אשר כתבנו מזמ"ר בענין סימני ליל הסדר.

בענין סימני ליל הסדר: סימני ליל הסדר קדש ורחץ כרפס יחץ וכו', מקורם בקדמונים, יש מייחסים אותם לרש"י, עיין במחזור ויטרי הל' פסח סימן סה, ויש המייחסים זאת להר"ש מפליזא מבעלי התוס', ע"י בסידור אוצר התפילה, ועיין בספר יסוד ושרש העבודה שהזכיר גדול מעלת הסימנים הללו שנרמזו בהם סודות גדולים ונפלאים.

ובספר לקט ישר לתלמיד בעל התרוה"ד הביא שרבו בעל תרוה"ד לא היה נוהג ליטול מים אחרונים כל השנה אלא רק בליל הסדר, שאע"פ שאין חיוב בזה^ז, משום חיבת הכוסות ודרך חירות, עיי"ש, והוסיף שכ"מ במרדכי, ע"כ. [ועיין תוס' בעירובין (ז):] שלא נוהגים ליטול מים אח". והקשה הלק"י דלפי"ז קשה למה באמת לא כתבוהו כסימן בסדר הסימנים, והביא שם סימנים אחרים בשם מהר"א שכתוב בהם גם מים אחרונים [והם קר"י חכמ"ה ב"ן המלך, אמ"ן, ואמ"ן היינו אפיקומן, מים אחרונים, נברך], ואכן שאלתו יש לשאל גם לדין שנטולים תמיד אע"פ שאין מלח סדומית בינינו [וכדעת רוב הפוסקים, ומכמה טעמים, א'. ש"א שיש קצת מלח סדומית מעורב (רמב"ם פ"ו מברכות ה"ג), וע"ע גם במשנ"ב סי' קפא סק"ב בשם הגר"א. ב'. שיש עוד טעמים אחרים שלא נתגלו לנו, והאריכו הפו'. ג'. משום זוהמת האכילה. ד'. וע"ע במפרשים בדין תיכף לנטילה ברכה, ש"א שהוא כהכנה לברהמ"ז. ה'. עיין בברכות (נג). והיייתם קדושים אלו מים אח". ו'. עיין בכה"ח שיש בזה ענינים גדולים מאד ע"פ הסוד שהיא חלק הסט"א וכו'. ז'. וע"ע בשו"ת מן השמים (ס"ו ז) שמים אח" דבר שבקדושה, וכל המיקבל בו מקילים לו ימיו ושנותיו עיי"ש, ועוד].

וי"ל קצת, א'. שאולי דעת מסדר הסימנים כדעת הראשונים שלא נוטלים מים אחרונים, וכפי שיש שנהגו. ב'. היה אפ"ל שהוא סובר שכיון שהוא משום סכנה, אין לחוש בליל הסדר, וכמש"כ בפסחים קט. ועוד שהוא ליל שימורים. אולם ז"א, שהרי זה כעין היזק בידיים, וודאי שיש לחוש לכך. ג'. י"ל שאינו אלא משום סכנה, והוי כעין עיצה טובה לאדם (למרות שממילא הוא חיוב לשמור על נפשו), ועיצות טובות לא נזכרו, רק דברים שהם דינים. ד'. שזה כלול בברהמ"ז, וכמו שלא שנינו שאר דרכים בברהמ"ז (שבסופ"ז דברכות) שיהיה עיטור, ועיטוף, חי, ומלא, כך לא הזכירו מים אח" דהוי כהכנה לברהמ"ז (ויבואר עפ"ד המפ" ה"ל בברכות דהוי כהכנה לברהמ"ז, מלבד שאר המעלות שבוה), ואין להקשות ממה שהזכירו רחיצה לפני האכילה, ששם היא באמת מצוה בפ"ע, וכדמוכח בריטב"א (חולין קו). גבי נמלך מלאכול, שאינו ברכה לבטלה, ונת' במקומו בס"ד. ה'. יש שתייצו שעיקר הסימנים להודיע לעם שלא יטעו בסדר הדברים, משא"כ מים אחרונים שאי אפשר לטעות, וק"ל שהרי גם ברחצה א"א לטעות, וי"ל שלא יחליפו בין רחצה לורחץ, א"נ שלא יטעו להקל ברחצה ולסמון על ורחץ שעשו כבר.

510. נחלקו הראשונים אם קידוש יו"ט דאורייתא או דרבנן, עיין במ"מ פכ"ט מהל' שבת ה"ח, וכן במשנ"ב ואח"ר בר"ס רעא דהוי מדרבנן, אבל בריטב"א במו"ק דף יח. ועוד מבואר דהוא דאו', וה"ד בשיטמ"ק, וכ"ה במהר"ם מרוטנבורג (פראג סנ"ד), וכ"מ מנוסח לשם יחוד של הגר"ח בלשון חכמים, ויל"ב, ונת' במקומו. וע"ע בשו"ת חזו"ע ס"ב, והזכרנו מזה בהל' שבת ר"ס רע"א.

511. במשנה ר"פ ער"פ (פסחים צט): לא לאכול עד שתחשך, וכ"פ השו"ע (ר"ס תעב) שלא יאמר קידוש עד שתחשך, והיינו שיהא צאת הכוכבים ולא בביהש"מ (וכמש"כ מהר"ם חלאוה שם, וכן במשנ"ב וש"א), ובזמן צאת הכוכבים כבר כתבנו בכ"מ (בהל' שבת סימנים רסא, שלא, ולעיל בהל' פסח סי' תלא).

והנה הנהוגים כשיטת הגאונים - יש אומרים שיכולים לקדש כ-20 דקות אחר השקיעה, אך כבר כתבנו שראוי יותר לנוהגים כהגאונים שצאת הכוכבים הוא כ-30 דקות אחר השקיעה (וי"א 45 דקות), והנהוגים כרבינו תם - הוא 72 דקות אחר השקיעה, ומנהג העולם נתפשט לחוש לר"ת לחומרא, ואם אכן הוא רק לחומרא אזי בליל הסדר לא יחמירו בזה, שהרי אתי לידי קולא שהתינוקות ישנו ומצוה למהר, אבל הנהוגים כר"ת מדינא, או עכ"פ "שחוששים לו מדינא" ומספק, ולא בתורת חומרא (ונפ"מ שאף בשעה"ד לא יקלו כמותר), ה"נ יחמירו כרבינו תם. - ובכל אופן נראה שהקידוש אפשר לעשותו קודם לכן, כיון שיותר יש קפידא בכרפס שלאחר הקידוש, וכמשנ"ת לעיל ר"ס ערב.

512. עיין כה"ח (אות ו) פלוגתא בזה והכריע דסב"ל, וכ"כ עוד באח", ונראה כמו שהוספנו בפנים דמ"מ יאמר הנוסח בלא שם ומלכות, וכע"ז כתבנו בהל' שבת ר"ס רעא, ודון לנידו"ד, וכן ראוי לעשות, ובפרט שהבאנו לעיל ש"א שקידוש יו"ט הוא דאורייתא.

513. הנה בבן איש חי (ש"ש סו"פ בראשית) כתב שכאשר חל יו"ט בשבת לא נתפרש בדברי רבינו האר"י איך לעשות בסדר הקידוש והשולחן, ורק

בדאו', וע"י טור סי' תעב שכתב שחייבות גם במצה ומרור, וכתב בב"י שלמד זאת מהגמ"ל הנ"ל, ויש לפרש כדאמרן בק"ו, וכ"פ בשו"ע שם ס"ד שכמו בד' כוסות חייבות גם בכל מצוות הנהוגות באותו לילה, ובפשוטות הרי שחייבות בהגדה של פסח, שזה ג"כ מכלל המצוות, וכ"כ המשנ"ב שם שחייבות במצה ומרור והג"ש, ומ"מ יש לדקדק דאכתי הטור לא כתב שחייבות בסיפור יצי"מ, וזו תוספת של השו"ע שכלל הכל, ואפשר שגם בשו"ע אין חייבות בהגדה.

וע"ע משנ"ב סי' תעג סוסק"ד עפמש"כ הרמ"א כדי שיבינו הנשים וכו', שהרי גם הם מחויבות, וציין לסי' תעב ס"ד. וע"ע שם בכל לשונו מהחיי אדם. ומבואר מדבריו שיוצאים י"ח בשמיעה. ויש לבאר דהרמ"א כתב שיבינו הילדים והנשים. ולכא' עיקר הסיפור והגדת לבנך, אבל הנשים למה צריכות לשמוע, ואולי מזה הוציא המשנ"ב דלנשים צריך לומר בלשון שמבינות מדינא של סיפור יצי"מ שחייבות בה, כדן שומ"כ [ובנידו"ד נראה שאין מקיים מצות סיפור יצי"מ א"כ הבין, אך צ"ע שלא כתבו כן הפו' אלא בביטול חמץ וכדו', וכאן סתמו לכא' דהוי כמגילה, ונפ"מ לקורא ההגדה בלא להבין]. אולם אפשר לדחות, ד"ל שזה כדי שישאלו גם הם, דעי"ז יהיה הסיפור מעלי טפי, והרי ראינו שם ס"ז שאם אין לו בן אשתו שואלת וכו', ודוחק.

ובעיקר הדין יש לציין שאין הדברים פשוטים, דנראה שנחלקו בזה הרמב"ם וחינוך, דהרמב"ם פ"ו ה"י כתב שחייבות גבי מצה אבל גבי סיפור יצי"מ לא הזכיר, ועוד דבפ"ב מעכו"ם מנה המצוות שהז"ג שנשים חייבות ולא מנה זאת, וכן הוכיח במנח"ח (כא אות י), ומאידך תמה על החינוך שם שכתב שנוהג גם נקבות, ותמה מנ"ל, ומה שהביא מהרמב"ם העירו האח" שבסה"מ סוף העשין נראה שחייבות [ויל"ע שם]. ואכתי נשאר בקושיה למה השמיטו בהלכות, וי"ל שכיון שאיתא לחם עוני ואמרו בגמ' (לו). שעונין עליו דברים הרבה, א"כ ס"ל להרמב"ם דהוא חיוב פשוט ממילא, אלא דלפי"ז הוי רק היכי תימצוי בשביל המצה שיקרא לחם עוני, ולא הוי חיוב בעצם [ונפ"מ אם אין לה מצה, דכי תהיה פטורה, ועיין בדבריו בקונטרס משמרת הלילה שבסימן תפא בענין הגדה כשאין לו מצה ומרור], וא"כ עדיין קשה למה השמיטו, וצ"ע. ובעיקר דבריו דמנא ליה להחינוך צ"ב, דהא הוי באותו הס (וסברא דאו' היא, כמש"כ בכ"ד), אולם המנח"ח דחה זאת שכבר הוכיחו התוס' בכ"מ שהוא מדרבנן, אולם דבריו אינם פשוטים, וכבר כתב הפמ"ג בא"א תעט (סק"ב) דתלוי בב' תירוץ תוס' (מגילה ד.), דלתירוץ א' חייבות מדרבנן ולתירוץ ב' חייבות מה"ת, עיי"ש. אולם באמת ז"א מוכרח כלל.

ועכ"פ המנח"ח תמה על החינוך דהלא הוי מעשה"ג, עיי"ש. אולם לשו"ע הנ"ל לק"מ, ודו"ק, והרי אפילו במצה ס"ל כן דחייבות מה"ט [איבאר דזה כשלעצמו י"ל דסבירא ליה להמנח"ח דחייבות מצד דהוקש מצה לחמץ כן שישנו וכו', ודלא כהב"י שכתב שזה נלמד ג"כ מהחייוב של אף הן היו באותו הנס, ושור"ד במנח"ח (י אות כד) שכתב כן בפשיטות דבגלל היקש הם חייבות במצה, וציין לתוס' במגילה שם שלא תיפול מהיו באותו הנס דהוי דרבנן, אלא שהתוס' תירצו עוד תירוץ, ולתירוץ האחר נ"ל דשפיר לומדים למסקנה מאף הם היו באותו הנס, אף שהיתה קושיה דנימא דפטורות כסוכות, וע"ז צריכי תרווייהו.

503. שו"ע סט"ו בקטנים וה"ה קטנות [שכבר נתבאר שהשווה השו"ע אשה איש לכל המצוות הנהוגות באותו לילה], ומה שכתבנו כבן 5-6, הנה עיין משנ"ב סי' רסט שכתב 6-7, ושם כתבנו שיתכן גם בפחות, ובפרט בזמנינו, וכן חזינו בבכ"ח כאן (אות צ) עיין שם, והיינו שיועדים מענין קדושת יו"ט, ומבינים בסיפור יצי"מ.

504. משנ"ב סקמ"ו, ובשעה"צ.

505. כל זה כפי עיקרי הדינים שנתבאר לעיל בס' תעב.

506. הנה בשו"ע מבואר שרק כשהגיעו לחינוך מצוה ליתן להם, ולא בקטנים פחות מגיל חינוך (וכן הסכים במשנ"ב בפשוטות), אולם בכ"ח (אות צא) הביא ממהר"ל וחי"ו דמשמע שיש ליתן גם להם, וכ"כ ערוה"ש ועוד, וסיים בבכ"ח בשם ספר סדר היום שכן המנהג (אמנם אפשר דמייירי התם בהגיע לחינוך), ובמקו"ח כתב שנהגו ליתן גם לקטן בן יומו, ע"כ. אך זאת לא שמענו, ומ"מ כל מי ששייך בסדר.

507. שו"ע סט"ו, ונת' עוד במק"א לעיל בר"ס ערב.

508. כ"מ מהגר"ז ומשנ"ב כאן, אמנם הערתו ע"ז לעיל בהערה כשהו לפני קידוש יש חשש שספי להו איסורא, ואמנם יש מקום ליישב, ויש נותנים לאחר הקידוש, ואכמ"ל.

509. סימני הסדר קדש ורחץ וכו' מקורם בדברי רבותינו הראשונים, ויש כו"כ דקדוקים בפרטים שהזכירו, או שלא הזכירו (כגון הסיבה, חרוסת, מים אחרונים ועוד, ויש יושבים לכל דבר ודבר), והאריכו המפרשים ובחלקם עמדנו במקום אחר, וראה בספר הלכה ש"פ ריש שער יב במבוא, וכבר כתבנו לעיל (בהערה רס תעב) מדברי האח' שיש להזהר שלא לזלזל בשום פרט

וכן יזהיר שישתו רוב כוס, ועדיף כולו⁵²¹.

וכן יזהיר שישתוהו בהסיבה כדין⁵²². וגם בעת שתייתם יפקח על ההסבה, שיהיה כדין⁵²³, ככל הפרטים שנתבאר בסימן תעב.

ה'. מוזגין כוס לפני כל אחד מהמסובים, אנשים ונשים, וגם קטנים וקטנות שהגיעו לחינוך כבני חמש שש⁵²⁴, ובשיעור רביעיית לכל הפחות⁵²⁵.

ובעת הקידוש יגביהו כולם את הכוס לכתחילה⁵²⁶. [ויש לאחוז אותו ביד ימין ולהגביהו מהשולחן טפח, וככל דיני כוס של ברכה⁵²⁷]. וישמעו מבעל הבית את כל הקידוש והברכות, ויכונו לצאת ידי חובה⁵²⁸. והמנהג שאין עונים ברוך הוא וברוך שמו, אלא אמנו⁵²⁹, ואחר כך שותים בהסיבה, ואין מברכים ברכה אחרונה על שתיית היין⁵³⁰.

וברכת הגפן לבני ספרד פוטרת גם את הכוס השני, אבל לבני אשכנז הוא בדווקא לכוס ראשון ולא לכוס שני, אך יתנה בדעתו שאם יארע סיבה שיצטרך לחזור ולשתות, כגון מחסרון הסיבה, הרי הוא פוטר גם כוס זאת⁵³¹.

ו'. בנוסח הקידוש מברכים "שהחיינו" קודם השתייה, ואם שכח ולא בירך קודם השתייה מברך אח"כ אימתי שיוכרו ביום ראשון, ואפילו שנזכר ברחוב יברך. ואם נזכר בליל שני בחוץ לארץ מברך בקידוש ודיו, ואם שכח לברך שהחיינו בליל יום טוב שני יברך עד למחר בשקיעה, ואפילו כשנזכר ברחוב, ואף שכבר בירך ביום הראשון [וכן הדין בכל יום טוב, שאם לא בירך "שהחיינו" בקידוש מברך כל היום עד סוף יום טוב בשקיעה]⁵³².

ז'. אם חל ליל הסדר במוצאי שבת אומר יקנה⁵³³, דהיינו: יין, קידוש, נר, הבדלה, זמן, ואין מברכים על הבשמים [ובני אשכנז יושבים בהבדלה, ובני ספרד עומדים כמו בקידוש].

ואם שכח להבדיל בקידוש, אזי:

אם נזכר קודם שהתחיל את ההגדה, ימוזג כוס נוסף ואומר עליו ברכת ההבדלה ושותהו.

ואחר שהתחיל את ההגדה, לא יפסיק, אלא ישלים עד גאל ישראל, ואחר כך יברך על הנר והבדלה של יום טוב ושותה.

ולבני אשכנז אם נזכר אחר אכילת כרפס גם כן לא יבדיל עד גמר ההגדה כנוזכר.

ואם נזכר באמצע הסעודה, מחויב להפסיק תיכף, ולהבדיל בלא ברכת הגפן.

ואם נזכר בברכת המזון, יברך ברכת המזון והבדלה על כוס אחד.

ואם לא נזכר עד ששתה כוס של ברכת המזון, ימתין עד אחר גמר ההלל והגדה, ואז יבדיל על הכוס הרביעי.

ואם לא נזכר עד לאחר ששתה כוס רביעי, יבדיל על כוס חמישי, ויברך בורא פרי הגפן נר והבדלה⁵³³.

ח'. שיעור השתייה נתבאר בסימן ערב, שלכתחילה יש לשתות רביעית ובדיעבד רוב רביעית, ואם הכוס מכילה כמה רביעיות, לכתחילה ישתה כולו או רובו, ומן הדין יש להקל גם ברביעית או רוב רביעית ממנו, אף שאינו רוב

כוס⁵³⁴. [ולכן מי שידע שאינו יכול לשתות הרבה, לא יקח כוס גדולה, כי במציאות כיום רוב הכוסות מכילים כמה רביעיות, ודי בכוס קטנה].

וקטנים אינם צריכים לשתות רוב רביעית, אלא די כפי מלא לוגמיו שלהם⁵³⁵.

ואם הקטנים אינם יכולים לשתות כלל, אינו מעכב⁵³⁶.

ט'. דיני קידוש בליל הסדר כדין קידוש בכל שבת, ונתבאר פרטיהן בעזרת ה' בהלכות שבת סימנים רעא-רעג, ונזכיר בקצרה, ויש הרבה פרטים המצויים ובמיוחד בליל פסח, ובהלכות שבת שם נתבאר בהרחבה⁵³⁷.

א. כוונה להוציא ולצאת ידי חובה, ומי הראוי להוציא ידי חובה, שכח לקדש, כיסוי הפת, כוס הקידוש ותנאיו, אחיות הכוס, נטילת ידיים אחר הקידוש, ובפסח יש לעשות כן לכו"ע, שיעור השתייה, ובפסח לא מועיל טעימה, ולכל אחד כוסו בידו, וטעות בקידוש, או נשפך הכוס, ועוד פרטים, כל זה בסימן רעא.

ב. היין הראוי לקידוש, טעם היין, יין מגולה, מגע גוי או מומר, יין לבן, ובפסח יש יותר הידור בין אדום דווקא, וכן הידור בין יותר ממיץ ענבים, כמה מים אפשר ליתן בין, יין צימוקים, יין מבושל, יין עם סוכר, שכר, כל זה בסימן ערב.

ג. קידוש במקום סעודה, שינוי מקום, קידוש סמוך לסעודה, בפסח מאריכים לכתחילה בהגדה, ואין חשש לא לצאת אחר הקידוש מהבית, ויש להזהר בזה בפסח בפרט, כיון שמאריכים ועשויים לטעות, אלא שבדרך כלל מניח מקצת אנשים בשולחן ואינו הפסק [ומי שיצא ורוצה להוציא אחרים, וכן מי שאין לו יין, פרטים אלה יבוארו בסימנים הבאים], ואכילה לאור הנרות, כל זה מובאר בסימן רעג.

ד. מותר לשתות בין הכוסות אם ירצה, ומכל מקום ראוי להזהר שלא לשתות יין בין הכוסות אם לא לצורך גדול, כדי שלא ישתכר וימנע מלעשות הסדר וההגדה⁵³⁸, ומיץ ענבים אין חשש⁵³⁹.

ה. אם בני הבית רעבים יכולים לאכול מעט [ולא הרבה, כדי שיאכלו מצה לתיאבון, וגם שלא יכביד עליהם, וכן כדי להמשיך בסדר בשביל התינוקות], ויש הרבה שנוהגים לאכול ביצה, והוא זכר לקרבן חגיגה⁵⁴⁰. ואם אכלו שיעור יברכו אחריו בורא נפשות⁵⁴¹, ויעשה כל זה לפני אכילת הכרפס⁵⁴².

קערה של ליל הסדר⁵⁴³

ו. מסדרין הקערה של ליל הסדר, והמנהג כדעת רבינו האריז"ל לסדר כמו שני צורות סגול:

זרוע	ביצה
מרור	
חרוסת	כרפס
חזרת	

ומלבד זה מביאים שלש מצות שלימות⁵⁴⁴, ועיין בהערה אופן הנחת המצות⁵⁴⁵, ומי המלח לטיבול הכרפס אינו שייך לקערה.

ואם לא אכל מהבוקר, וגם כל אדם שהרעב מציק לו או טורדו, יכול לאכול קצת בשר או מרק או ביצים, ומנהג קצת מיוצאי עירק ועוד לאכול ביצה בתחילת הסדר זכר לקרבן חגיגה, ושפיר דמי, וכן טוב לעשות [ויש שאמרו שיאכל קצת פירות, אך אם אוכל שיעור ומיד אוכל כרפס, ה"ז ברכה שא"צ]. ונראה שגם מן הסתם אפשר לנהוג כן לאכול את הביצה, ומשום שבדרך כלל אנשים רעבים מכל היום שלא אכלו חמץ או מצה, וכן מצאנו בפלא יועץ (ע' התעוררות) שיתן להם קפה או מרק קודם ההגדה, כדי שיוכלו לאומרה כראוי, עיי"ש [וכה"ג כתב לעשות בכל ערב שבת קודם שיוצא לבית הכנסת, כדי שלא יחזור מבוהל, והבאנהו בה' שבת ס' רעא]. וכאשר נוהגים באכילת ביצה, הוא דבר קבוע וטוב, ואין נגרים אחר זה לאכילה מיותרת, ושפיר דמי.

ואמנם שוב אחז"ר ראייתו בתשו"ת הגרי"ח בעל בן איש חי מכו"ק (שהובאה באלב"ד גליון פז) שכתב, א. שלא לאכול בין כרפס לבין המצה (ויל"ד שהול"ל לבין המרור, אמנם גם במצה הענין שיאכל תיאבון, אך אינו תלוי בכרפס). ב. שהבכורות אוכלים מעט תבשיל או פירות אחר הקידוש קודם כרפס (וזה בודאי מותר, וכנו', אך כתב שזה לגבי בכורות, שלסתם אדם לא כדאי, והיינו כדי שיאכל לתיאבון וכנ"ל). ג. שמי שאוכל ביצה באמירת "מה נשתנה" זה מנהג בורים [ויבואר פשוט, שהרי כבר התחיל הגדה, וכאשר התחיל הגדה ואפילו במציאת הכוס, שוב אין לו לאכול כלום לכתחילה, ואפילו בשתיית משקאות מחמירין (וכמו שהבאנו להלן בדין מגיד)]. ד. רק לקטנים מפסיקין ליתן להם קליות וכו' (ותהלי"י שכן כתבנו להלן בסדר "מגיד"), ודו"ק. ועכ"פ כשזה לאחר הקידוש שפיר דמי.

541. דאין זה צורך הסעודה, והאריז"ל באח' בהל' ברכות בענין ברכה על אכילה שקודם הסעודה, ואכמ"ל, וכאן לכו"ע יברך נפשות, וכ"כ בחזו"ע, ודו"ק.

542. שהרי אנו פוטרם המרור בברכת הכרפס, ולכן אין מברכים ברכה אח' על הכרפס, ואם יאכל מהם יברך נפשות ולא ראוי, וכ"כ מוהרמ"ך בברית כהונה ועוד, וכל שכן שלא יעשה כן בזמן ההגדה, עיין לעיל.

וכל האמור הוא דלא כמש"כ בספר פסח בציון (ע' רצא וע' שה) שיאכל הביצה אחר היחץ וכו', ואחמ"ר נעלם ממנו כל הנ"ל, מדברי הגרי"ח והגאון מוהרמ"ך וכו'.

543. בשו"ע (ס"ד) כתב מביאין לפני בעל הבית קערה, ומשמע שמביאין אותה רק אחר הקידוש, והערגו ע"ז לעיל בר"ס תעב בהכנות שעושים מבעוד יום לליל הסדר, עיין שם בהערה.

544. בשו"ע כתב שמביאין קערה שיש בה ג' מצות ומרור וכרפס או ירק אחר ושני תבשילין, ונהגו בבשר וביצה, ע"כ. [וברמ"א הוסיף בתוך הדברים חומץ או מי מלח לטיבול הכרפס, וכן לקמיה בהמשך הדברים כסדר הקערה, אולם ע"פ השו"ע והאריז"ל אין מקומם בקערה, ובכה"ח אות נח כתב שיש להקפיד שלא להוסיף ולא לגרוע מסדר הקערה].

ובסדר הקערה לא כתב השו"ע מהו הסדר, רק הרמ"א כתב הסדר, ויש עוד מנהגים בזה, אך למעשה העיקר כדברי רבינו האריז"ל בפע"ח (חג המצות פ"ו) והובא בבאה"ט ושא"י, וכן המנהג פשוט, והוא כמו שכתבנו.

545. עיין בפע"ח שם שמניח את הסמנים הללו על המצות, עיין שם. אולם

המנהג שאין מברכים ברכה אח', ונתבאר קצת בהל' ברכות ח. 531. עיין משנ"ב סק"א, וע"ע להלן.

532. משנ"ב (סק"א השני) - אמנם לגבי שכח ביום השני עיין בשעה"צ אות ג שנשאר בצ"ע למעשה.

והנה יש באח' שאומרים שיוצא י"ח ברכת שהחיינו בברכת "גאלנו" שבהגדה, וצ"ע.

ועכ"פ לדידהו א"כ נשים שבירכו בהדלקת נרות ולא מברכות בקידוש, הרי יוכלו לכוון לצאת בברכת גאלנו. והצורך בזה הוא, מאחר ומצאנו בפ' שמכוונים בברכת שהחיינו על שאר מצוות היום, וכנו' לעיל, ואם כן גם הם צריכים לזה, ודו"ק.

533. פרטים אלה מובארים בשו"ע ס"א ובדברי האח', עיין משנ"ב וכה"ח.

534. עיין בכל זה בשו"ע ס' תעב ס"ט, ומש"ש.

535. במשנ"ב (ס' תעב סקמ"ז) כתב שבביה"ל (סימן רעא ס"ג) "צידד" להקל בזה, עיי"ש ובשעה"צ, אך ד"ז מוסכם להלכה, וכמש"ש ועוד.

536. בשו"ע (סימן תעב סט"ו) כתב שקטנים "מצוה" ליתן לכל אחד כוס יין לפניו, וכתב במשנ"ב (סקמ"ו) דאינו מעכב [והיינו דגם לשו"ע אינו אלא לכתחילה].

ומכל מקום נראה שטוב הדבר שיטעמו מעט, דמצאנו חינוך גם בדוגמא בעלמא, אפילו שאינו ככל תנאי המצוה, ובפ' דנו בזה גבי ארבעת מינים פסולים לקטן, וע"ע משנ"ת בסימן שמג, ויל"ב. והנה אם יש רביעית וטועמים כל שהוא בודאי טוב.

ויש לדון אם כיון שאינה מעכבת הטעימה שוב א"צ ליתן לו כוס כלל, או שעדיף בכל אופן ליתן לו כוס לפניו אף שאינו שותה [ולצד זה י"ל עוד דמ"מ לא יצטרך להחליף לו הכוס כל פעם], ועיין כה"ח (אות צג) ב' טעמים למה ליתן לו כוס, ונראה איפוא שבוה תלוי הנידון הנ"ל, שלטעם א' א"צ ליתן לו כלל, אבל לטעם שני י"ל שיתנו כדי שישאל, ודי בכוס אחת שישאל.

הערה: ויש לדון אם ראוי ליתן בכל השנה כוס שלימה לפני כל אחד, שהרי מובאר כאן שבליל הסדר מטרת התינה לפני הקטן כדי שיהיה שינוי וישאל, ואם אדם ירצה לעשות כן תמיד לא יהיה שינוי, אלא אם כן בכל השנה הוא נותן רק מעט בכוס שאז כשרואה כוס שלימה יישאל.

537. שם בר"ס רעא הובא גם זמן קידוש, וזה כבר מובאר בר"ס תעב שבפסח משתחשך, וכן הובא שם דין קטנים ונשים, וזה ג"כ נתבאר בהל' פסח שנשים שוות לאנשים, וקטנים ג"כ מזמן שראויים, ועוד יש להאריך בשאר פרטים שיש קצת שינויים, ובד"כ שווה.

538. שו"ע ס"ג (והיינו בין כוס ראשון לשני), וע"ע לעיל בסי' תעב ס"ז, ועיין משנ"ב שיש להחמיר למנהגם בעוד אופנים, וע"ע שם. ובמקום אחר יבואר.

539. שאין בזה חשש שכרות, וכמבואר במשנ"ב (סקמ"ז), ומ"מ לא טוב לו למלאת כריסו.

540. הנה לכתחילה אין ראוי לאכול, וכמו שכתבנו כמה טעמים, א. כדי שיאכל מצה לתיאבון, עיין לעיל ס' תעא, ודו"ק. ב. כדי שלא יכביד עליהם המאכל, עיין בשעה"צ סימן תעב אות ב, ודו"ק. ג. כדי להמשיך בסדר, שהרי ראינו בגמ' פסחים קח. ובר"ס תעב כמה ענינים שאחז"ל להקדים כדי שלא ישנו התינוקות, ולזה אמרו חוטפין מצה, ורק כשרעב וכגון בכור שהתענה

וע"ע כה"ח שם ש"א שמכוון גם על ביעור חמץ וכו', אולם ז"א מחוור, ועוד שיש נוהגים לפטור עם פרי חדש בזמן הבדיקה. ובמאירי מצאנו שמכוונים לפטור בזה ספירת העומר שלמחרת, והוא חידוש גדול (ואולי יש להבין הדברים ע"פ החינוך שמן הראוי היה לספור העומר מן היום הראשון, ו"ל, ומ"מ קשה אחר שזה רק למחרת, אך כיון שזה ברכת שבת י"ל שמאז הוא מתחיל, ויל"ב, ואכמ"ל).

521. עיין לעיל הפרטים בזה.

522. וצריך להכין את הכר מראש, וללמדם צורת ההסיבה, כי רבים טועים ולא יוצאים י"ח הסבה.

523. ואין חשש הפסק בזה שמשתהים לפעמים כדי שיוכלו להסב היטב בנות, וכן לצורך האחרים ג"כ מותר מן הדין, ומ"מ יזהרו שלא לדבר כלל.

524. עיין בסימן תעב (ס"ד) שגם הנשים חייבות בד' כוסות ובכל המצוות (סט"ו), וכן קטנים שהגיעו לחינוך וכמש"כ בשו"ע שם (וה"ה קטנות, ופשוט), ומה שכתבנו גיל 5-6, הנה כל מצוה היא לפי ענינה, ואפשר שזה תלוי בכל כוס בנפרד, הראשונה בענין הקידוש בדיעת שבת ומועדות, והשני בעת שמבין סיפור יצ"מ וכן הלאה, וכ"מ בשו"ע הגר"ז, אך ז"א מוכרח וכ"מ בפו', והנה בשו"ע (סימן רסט) גבי קידוש כתב בגיל 6-7, אולם כפי שנתברר כיום הוא כבר זמן רב לפני כן, כבני חמש שש, וכל אחד לפי חריפותו.

525. שאם אין בכוס רביעית אינו כדין, וצריך לחנך כפי הדין, וכמו שכתבנו בהל' שבת סימן שמג, וע"ע שם פרטים בדיני חינוך, ודון לנידו"ד.

526. כן המנהג שכולם מגביהים הכוס, ואם קשה אין להקפיד בכך.

וכן ידעים שיכול להשפך להם, א"צ להגביה, ויש שאוחזים בלא להגביה. 527. עיין שו"ע סימן קפ"ד דיני כוס של ברכה, וראה עוד במה שהבאנו בזה בהל' שבת סימן רעא דיני הקידוש, ויש בזה עוד ענינים ע"פ קבלה וכמש"כ הכה"ח שם ושם ועוד.

איטור: ואיטר יד כתב בשו"ע (סימן קפ"ה) שיאחז הכוס ביד שמאל שהיא כימין כל אדם, עיי"ש. והנה בנידו"ד לענין ד' כוסות, הרי נתבאר לעיל (ס' תעב) שגם איטר יסב לצד שמאל של כל אדם, וכמש"כ במשנ"ב (שם סק"א) בשם הפמ"ג, ואם אינו יכול לעשות כן, יוכל אח"כ להחליף את היד לצורך השתייה.

528. כן המנהג, עיין בשו"ג ובגר"ז ועו"א, ויש נוהגים שכל אחד אומר בפני עצמו בלחש, עיין בשו"ת ר"פ ח"ד או"ח סל"ג ובהגש"פ ויג"מ ובספר הסדר הערוך ועוד, וכל אחד יעשה כמנהגו, ובד"כ הטוב יותר שאחד יוציא כולם, אלא אם כן אינו יודע להוציא, וכדומה, יברך אחריו בלחש [ועיין בדברינו ר"ס רעא בענין לצאת י"ח ממי שאינו מכוון, או ממי שהוא מגמגם, וכדומה, ודון לנידו"ד]. ובתשובה כתבנו באריכות בענין העדיפות לצאת י"ח ע"י אחר, משום ברוב עם הדרת מלך.

529. יש שנהגו לומר ב"ה וב"ש, אך רובם לא נהגו, וכן עדיף יותר, והאריז"ל באח' טובא, ואכמ"ל.

ואשה שבירכה שהחיינו בהדלקת הנרות [אע"פ שמן הראוי שלא לעשות כן, וכמו שכתבנו לעיל], יכולה לענות אמן על ברכת שהחיינו בקידוש, ובפרט שברכה זו היא גם על המצוות של היום, וכנ"ל.

530. עיין שו"ע (סעיף ב), ואף שבזה"ז אינו צורך האכילה, מ"מ יש ליישב



ט"ז. יש ענין שהקערה תשאר שלימה עד סוף הסדר, ולכן אף שלוקח ממנה, כגון לכרפס ומרור וביצה, ישאיר בה קצת⁵⁵⁶. ומכל מקום אין הכרח לקחת דווקא ממנה את המרור ושאר הסימנים, הגם שיש ענין לעשות כן⁵⁵⁷.

י"ג. הקערה תהיה לפני בעל הבית, ושאר המסובים אינם צריכים קערה נפרדת, ואף אם יושבים בשולחנות נפרדים⁵⁵⁸, אלא אם כן הם קוראים ההגדה לעצמם וכדומה⁵⁵⁹. וכן אם יש אורחים רבים, ועושים שולחן נפרד לנשים, יש להניח להם קערה נפרדת לעצמן, וינהלו את הסדר בעצמם⁵⁶⁰.

ורחץ

י"ח. נוטל את הידיים לצורך טיבול ראשון⁵⁶¹. וככל דיני נטילת ידיים לפת, שנוטל בכלי כשר את כל היד, ויזהר מחציצה⁵⁶².

י"ט. אין לברך על הנטילה הראשונה⁵⁶³. ויש להזהיר את המסובים קודם הנטילה, מפני שהטעות מצויה⁵⁶⁴. ואם טעה וברך, אינו צריך מעתה לשמור את ידיו נקיות עד לאכילת המצה, ולפני שיטול ידיים לאכילת מצה, יגע בנעליים או במקום המטונף, ויחזור לטיול בברכה⁵⁶⁵.

שבסברא אפשר הדבר, אולם כיון שיש מצוות שנשים לא שייכות בהן מפני שהם מצוות שהזמן גרמן, ורק בגלל שהיו באותו הנס, אין ראוי שיעשו כן בנפרד נגד דעת מרן, והרי בקל אפשר לשמוע מן האנשים ולצאת י"ח עיי"ש (והעתיקו השד"ח באספ"ד סוף מערכת חמץ ומצה), ולענ"ד אינו נהירא, חדא שההלכה פסוקה שנשים חייבות בין בדאו' ובין בדברנן (ועיין בשד"ח שם באות ח מש"כ בזה מדברי הפו'), וכ"כ השו"ע בסי' תעב, וא"כ אם הוא בא לחוש למרן השו"ע שנשים לא יברכו על מ"ע שהז"ג (הגם שדעת רבים שיכולות לברך, וכמש"כ בשו"ת מן השמים הובא בחיד"א בברכ"י סימן תרנב, וכפי מנהגם, ועוד), ה"נ יסכים לכן שנשים חייבות כאנשים, והרי איכא ס"ס שנשים יכולות לברך, שמא הם חייבות כאנשים, ואף את"ל שהוא מ"ע שהז"ג שמא כדעת האו' שיכולות לברך, ובנוסף ע"ז לדעת רוב ככל הפו' שיכולות לברך בזה, וכן דעת השו"ע, ולכן אין לחוש.

561. שו"ע (ס"ו), כדן דבר שטיבולו במשקה (בסימן קנח), והנה במשנ"ב כתב ע"ד השו"ע כדמפרש הוהלך, ולענ"ד י"ל שהשו"ע רצה להשמיענו בדווקא "לצורך טיבול ראשון", ואין זה סתם סיפור דברים והסבר למה עושים את הנטילה, שהרי כתב בשו"ע (סימן קנט ס"ג) שיכוון לכתחילה לנטילה המכשרת לאכילה, וה"ה כאן, ודו"ק. [ואף על פי שאוכלים פחות מכזית יש לטיול ידיים, וביאור הדברים נת' בהל' נט"י].

562. עיין בדברינו בהלכות נטילת ידיים שהארכנו בדין נטילת ידיים לטיבולו במשקה שנחלקו בזה הראשונים, אמנם הרי רוב הראשונים סוברים שהוא חיוב גמור, וכ"פ השו"ע וכל הפו', וכן העיר הט"ז כאן על המקילים בזה כל השנה ורק בפסח נוטלים, והאח' הביאו דברי המטה יוסף (ח"ב ס"ח אות יט) שהמזלזל בזה עונשו קשה כהמזלזל בנט"י לפת, ח"ו, וממילא ראוי שגם הנשים יסירו הטבעות וכל כיוצא ב, אמנם הגרשז"א היה מיקל לנשים שלא להוריד את הטבעת, ע"י בהליכ"ש, והוא לפי עיקר הדין, ובצירוף שדבר שטיבולו במשקה קיל מפת, ומן הדין אפשר להקל גם כאן שלא לטיול אלא רק את האצבעות ולא כל היד, ומ"מ טוב וראוי לעשות הנטילה בדקדוק וכהלכתה, ומי שכואב לו ידו, וא"א לו לטיול ידיים, יכרוך ידיו במפה, וכדן האוכל פת (בסימן קסג ס"א), ובפרט שיש שרצו להקל בכל השנה כשאוכל טיבולו במשקה שמספיק לעטוף במפה, וכמש"כ בשעה"צ (קנח כב) דאפשר דסגי בהכי (הגם שהחזו"א החמיר בסי' כה, וכמש"ש), וכמו"כ יש להקל בעוד דברים שמן הדין אינם חייבים (ואמנם כבר כתבנו שיש סוד וענין בכל סדרי הפסח, אך בודאי שדקדוק ההלכה יותר נחוץ משאר הענינים).

563. כדיון ש"א שאין מברכין על נט"י של טיבולו במשקה, סב"ל, וכמש"כ בשו"ע בסי' קנח (ואדברה עדיף לכוון שלא לפטור בזה את אכילת המצה), למרות שרוב הראשונים ס"ל שהוא חיוב גמור, והגר"א ס"ל שגם מברכים, וכן נוהגים בני תימן לברך, וכפשוטו הרמב"ם.

565. עיין בב"י (ר"ס תעה) בשם המרדכי שאם כוון בנטילה ראשונה לגמור בה כל סעודתו בלא היסח דעת, א"צ לחזור ולטיול שנית, ע"כ. וכתב ע"ז הב"י שאין לעשות כן, שלא יבטל תקנת חכמים, ע"כ. ומבואר שאם אכן כיוון לפטור נט"י שניה, א"צ לטיול שנית, אבל בסתם שלא כיוון להדיא צריך לטיול שנית ובברכה, אבל הב"ח והמג"א כתבו שכיוון שלא הסיח דעת א"צ נט"י, עיי"ש. וכדבריהם כן מבואר בראשונים, הלא הם האו"ח וכל בו ושבה"ל שהביאו בביה"ל ואח', ועיין בשו"ע ס"ז קנח ס"ז ש"א שהנוטל ידיו לצורך דבר שטיבולו במשקה אינו עולה לו לפת, ועוד האריכו באח' שם וכאן, ואכמ"ל.

ובכה"ח (סימן קז) הביא מחלוקת הפו' בזה, אם צריך לשמר את הידיים עד אכילת מצה, ובכך לא יצטרך לטיול ידיו, או ע"כ לא יברך על נט"י שלפני המצה, או לא, ונקטינן שיכול להסיח דעת ולהפסיק ביניהם כדי שיוכל לטיול שנית, ואין לחוש בזה לברכה לבטלה, כיון שרוב הראשונים יש חיוב נט"י לטיבולו במשקה [ועיין בדברינו בהל' נטילת ידיים, עיי"ש, וגם העיין יראה בשו"ע בהל' נט"י שכתב בלשון "נכון", ודו"ק, וידוע ש"א שנגד השו"ע ל"א סב"ל, ולכן א"צ לחוש בכה"ג, אמנם באופן זה מן הראוי שכן יאכל כזית מהכרפס, דאל"כ דעת רבים שא"צ נטילה כלל, ובודאי הוי לבטלה]. וכן אין בזה ברכה שאינה צריכה, כיון שבלא"ה י"א שצריך לברך שנית, כי כך היא תקנת חז"ל, וגם ש"א שלא יוצא י"ח בזה [וכנ"ל], ולכן א"צ לשמר ידיו, וקודם הנטילה השניה יגע במקומות המכוסים וכדו' ויטול בברכה, וכדרך שכתב בביה"ל בסימן תעה (ס"א, ד"ה יטול) שבכל אופן צריך לטיול שנית, והנכון שקודם לכן יטמא את הידיים, וכ"פ רבים באח'.

ובדבר הנמצא באמצע הסעודה ונוגע במקומות המכוסים וחייב לטיול ידיים, מצאנו בתשו' הרשב"א (ח"א קצב-ג) שמברך שנית על נט"י, וראה ממה שמצאנו שאפשר לברך ענט"י פעמיים בליל הסדר, כשנוטלים על טיבולו במשקה ואח"כ על הרחיצה למצה, וכ"פ השו"ע בהל' נט"י (סימן קסד ס"ב), ואמנם כיום לא נוהגים לטיול ידיים בברכה בראשונה, הוא מפני שחוששים לאו' שטיבולו במשקה א"צ, אבל עצם הדין כשלעצמו

י"ג. סימני הקערה כאמור: א. זרוע, של טלה צלוי, ואפשר גם בזרוע של עוף⁵⁴⁶. ב. ביצה, ואם אין לו יקח תבשיל אחר⁵⁴⁷. ג. מרור היינו חסה⁵⁴⁸, וראה להלן. ד. חרוסת, תערובת כמו טיט⁵⁴⁹. ה. כרפס, הוא סלר⁵⁵⁰. ואם אין לו יכול לקחת מלפפון וכדומה⁵⁵¹. ו. חזרת, יש אומרים שזה עולשין, ויש לוקחים חסה כמו מרור, וכן המנהג, וההבדל בין חזרת למרור אף ששתיהם חסה, שהחזרת זה הקלחים או קלח עם העלים, והמרור זה בעיקר העלים, וכן המנהג⁵⁵².

י"ד. בסדר הקערה שנהגו זרוע, מבואר בדברי השו"ע שהדבר תלוי במנהגים, והיינו שמעיקר הדין יש להביא שני תבשילין זכר לפסח וזכר לחגיגה, וכגון ירק מבושל ואורז מבושל, אך נהגו בבשר וביצה, ועוד נהגו שהבשר יהיה זרוע, ועוד נהגו יותר מזה שהבשר יהיה צלוי⁵⁵³. וכפי המנהג שאין אוכלים צלי בליל פסח, לא יאכלו את הבשר אלא למחרת אם ירצו⁵⁵⁴.

ט"ז. יש להזהר שלא לבשל ביום טוב אלא אם כן יאכלו ממנו ביום טוב, ולכן, אף על פי שאין אוכלים את הזרוע הצלוי בלילה, מכל מקום אם הוא רוצה לבשל ביום טוב לצורך הקערה, יזהר לאכלה למחר⁵⁵⁵.

מרור זה מין אחר, וכמש"כ במשנה (שם), והגמרא ביארה דהיינו מרריא, ועיין רש"י, ויש מפרשים דהיינו לענה (ועיין בביה"ל ד"ה יקח), אולם מפני שחוששים לחולקים מביאין עולשין, אולם גם אותם לא אוכלים וגם מפני תולעים.

ומנהגינו ששמים בשתייהם חסה, וכן מנהג העולם. וההבדל בין מרור לחזרת הוא כמו שביררתי אצל הזקנים שהחזרת זה רק קלחים של החסה, והמרור זה העלים של החסה, אי נמי שהחזרת הוא חסה שלימה עם הקלח והעלים שלה, וכן מצאתי בספר בן איש חי המשולב עם עו"ח בהוצאת איש מצליח שהעירו שהבא"ח השמיט חזרת וצ"ע, ובהגהות בסוף הספר הביא מהגה"ק בעל איש מצליח זצ"ל שאמר שהחזרת זה קלח שלם, ע"כ. ומצאתי ראייה לכן שהם נקראים כך כשתי שמות נפרדים, כמבואר מלשון החיד"א בשו"ב בסימן שיט בשם מהר"י (וכן הובא בביה"ל שם) ששלאטין היינו חסה, והם עלים מפורדים, אבל אם הם קלחים כמו חזרת וכו', ע"כ. ומבואר שחזרת הם קלחים, וע"ע במג"א סק"ב (וע"ע בספר יוגד משה, ושור"ר גם בספר הש"פ שיא פ"ה הערה כב מנהגי ק"ק ש"ח בענ"ז, אך לבני ספרד הוא פשוט כאמור, דלית להו תמכא כלל, ואף לבני אשכנז אפשר לעשות כן בשופ"י).

553. עיין בלשון המשנה בפסחים (קיד), ובגמרא שם (עב); וכן נחלקו בזה הראשונים (ה"ד בשו"ת תפ"מ ח"ב סי"ג). והשו"ע בסי' תעג ס"ד כתב ככל הנ"ל, ויל"ד האם זה סדר עדיפויות בשו"ע, ונמצא שמי שיש לו אפשרות לבשר צלוי אז זרוע מבושל, עדיף זרוע אע"פ שהוא מבושל.

554. עיין שו"ת תפ"מ שם שכתב שהדין שיהיה צלי הוא תלוי במנהג המקומות אם אוכלים צלי בליל הסדר, שאם המנהג שלא לאכול אין לצלותו אלא לבשלו כדי שיאכלוהו, והביא כן בשם כמה אח', עיי"ש. אך כמדומה שאין נוהגים כן, אלא המנהג לעשות צלי אע"פ שאין אוכלים אותו, וכ"מ מלשון שו"ע שכתב בפשיטות שנהגו לצלות, אע"פ שלהלן (סימן תעו) כתב שאכילת צלי תלוי במנהגים, וכאן לא כתב כן.

555. פשוט ככל הלכות יום טוב, וכבר הזהיר על זה המשנ"ב סק"ב. הערה: ויש להעיר בזאת דקדוק אחד, אודות מי שעבר ובישל ביום טוב, ולא נתכוון בשביל לאוכלו ביום טוב, האם יש לו תקנה כשיאכלנו ביום טוב לתקן את האיסור, שהרי האיסור נעשה בעת הבישול (ודומה לזה כתבנו בהל' שבת ר"ס שיט בהקדמה אודות מי שעבר ובירר בשבת אם יועיל לתקן את האיסור, כגון שהפריד פסולת מאוכל, ויחזור לערב אותם, או שבייר לאכול אחר זמן וחזור ואוכל לאלתר, ועמדנו ע"ז בקצרה, ואח"כ ראיתי עוד באח' שעמדו בזה, ואכמ"ל]. והוצרכנו לזה מלשון המשנ"ב כאן (סקל"ב) שכתב שאם שכח וצלאן בלילה יזהר לאוכלו מחר בבוקר, ע"כ. ולכא"ו איסורא דעבד עבד, ואפשר דמייירי כאן בסתמא ולכן מהני תיקון, משא"כ באופן שלא נתכוין כך, אפשר שלא יועיל לו בתקנה. וכן העיר בכ"ז הגר"א רפאל הכהן.

556. במג"א ס' תעג סק"ה כתב שאפשר לסלק הירק אחר האכילה, אולם בבא"ח (צו סל"ב) וכה"ח (אות נב) כתבו שיש ענין ע"פ סוד להשאיר קצת, וא"ת הרי המצות נאכלים וחסר ג' מצות, וי"ל שזהו גופא הענין שבוה ע"פ סוד, ואין חשש, ולכן פשוט שאין משלימין ג' מצות שלימות [ובאול"צ ע' קע חידש שישאיר הקערה כל הלילה, ולא שמענו כן, אלא בזמן הסדר, ולכה"פ עד חצות, והמנהג שאחר הסדר מוציאם].

557. כן המנהג שלא מקפידים ע"ז, ואף לפי הסוד הנ"ל נמי סגי בהכי, ואולם בהליכ"ש ע' רטו מבואר שהגרשז"א נהג לאכול מן הקערה, אך הגריש"א בהגש"פ כתב שאין אוכלים דווקא מן הקערה, וכן מוכח גם מהאול"צ (פט"ו יח) שלוקחין עולשין לחזרת, ואעפ"כ לא אוכלים מזה בדיק אלא חסה, אמנם בנט"ג (פפ"ב הערה מב) הביא מספר מצוות זמניות לתלמיד אר"ש שיקח כרפס מהקערה וגם המרור, כיון שדי במשהו. ומ"מ לא נהגו כן.

558. כמבואר בשו"ע (ס"ד) וכביאור המשנ"ב והאח', ואמנם בזה"ז שהמצוות דקות ואין שיעור לכל אחד, י"א שצריך שיהיה לכל אחד שתיים או שלוש מצוות, ויש שנוהגים כן, אך יש שאין נוהגים כן [ועיין להלן בסימן תעו בדין מוציא מצה, מה שכתבנו אודות הנוהגים כן], והמנהג הנפוץ כאמור שרק לפני בעה"ב יש מצות, ונותן להם בעל הבית מעט מהקערה והשאר ממצות אחרות, ולא הקפידו שיהיה שתי מצוות נפרדות לכל אחד.

559. נראה שהגדר בזה מפני שאף שהם בשולחן נפרד מ"מ שייכים עם בעל הבית, כמו לענין זימון, ולכן א"צ קערה נפרדת, אבל כאשר קוראים לעצמם ההגדה הרי הם בפני עצמם.

560. מצוי במקומות שיש אורחים זרים, או אף במשפחות כשיש הרבה בני אדם, וד"ז תלוי בכל מקרה לגופו לפי אופי המשפחה והאפשרויות, ובאופן שאין קלות ראש וכו'.

אלא שבעיקר הדבר שיש ליתן לנשים לנהל הסדר בעצמן על ידי אשה חכמה, ראיתי להרב כפי אהרן (ח"ב ס"ח) שכתב שלא לעשות כן, שאף

יש הנוהגים לשים המצות על הסימנים, אולי מפני שחוששים שלא יתלכלכו המצות או יפסדו, או מחשש שמא ישברו מכובד הסימנים, שהרי מצות שלנו הם דקות ורכות, ובקל נשברות, ואפשר עוד שגם ע"פ סוד אין בזה כ"כ קפיא, הגם שמן הסתם יש בזה ג"כ כוונה, וע"ע בדרכי חיים ושולם, ומ"מ לפי המציאות קשה לנהוג כן, ומפני זה בק"ק החסידים יש שלוקחים תיבה גדולה עם דלת שמכניסים בהם המצות בשלשה תאים ומעליה יושבת הקערה, אך לא ראינו אצלינו מי שנוהג כן.

ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ה ס"טז) מסיידור האריז"ל שאף להאריז"ל א"צ דווקא על המצות, אלא הכוונה בסמוך להם, עיי"ש. וכן ראינו מקובלים שהניחו אותם בתחילת הקערה לפני כל הסימנים, כענין ג"ר שהוא בראש הי"ס. וי"א שאין כאן כתר אלא חב"ד, ואכמ"ל. ועכ"פ המנהג להניח בראש הקערה.

ובכל אופן יש להזהר שיהיו המצות בקערה ולא בחוף, ולכן אלה שרצו לצאת דעת רבינו האר"י, ולכן שמו אותם בשולחן קרוב לקערה בראשה אינו טוב, ולפחות ישימו את המצות בכל אופן שהוא בקערה, שאז יצאו לפחות דעת השו"ע ובמקצת דעת האריז"ל. [ויש שהניח על השולחן ורק מקצתו בעל לתוך הקערה לפני הסימנים האחרים, ואינו נכון לענ"ד, דזה נחשב שהוא בחוף (וגם מי שהתחכם להניחם באופן שעומדים בגובה, ומחזיק אותם על ידי בקבוק יין שלא יפלו, נראה שאינו ראוי, דכל שאילו ינטל יפול, ה"ז כעומד על בקבוק), והמדקדקים היטב בדבר, לוקחים סלסלה גדולה שכל המצות נכנסות בה בראש הקערה, וכן נהג מו"ז נ"ע, וכנראה שכן נהגו בעירו בגריבא]. [ועטפת המצות, בין אם הם מלמעלה או מלמטה, יש שמפסיקים במפה בין המצות, ויש שלא עושין כן, אלא מניחים גלויות כמו שהם, ובכל אופן אין להוציאם חוץ לקערה].

וסדר המצות טוב שתהיה האמצעית גדולה או בולטת יותר מכולם, שהרי עושים עליה תחילה את יחף, וכעין מש"כ הרמ"א שאין מעבירין על המצות. **546.** בשו"ע (ס"ד) כתב לעשות שני תבשילין, ונהגו בבשר וביצה, והוסיף והבשר נהגו שיהיה זרוע [ונהגו לצלותו], ויש טעמים בזה.

והנה הרא"ש כתב זרוע של טלה (וה"ד בטור סימן תפו), וכן כתב בפע"ח (שם) שיקח זרוע של טלה צלוי, עיי"ש. אולם מי שאין לו נר' שיכול לקחת של עוף (שגם זה נקרא בשר, וע"ע שו"ע ס' תעו). וכן נהג הגרשז"א כמובא בהליכ"ש ע' רטו בהערה [ועוד פרטים בדין הזרוע הצלוייה ראה במשנ"ב].

והיינו כנף של עוף, שהוא בידיים ולא הרגלים, וכל זה דלא כמש"כ בספר פסח בציון מדהפשיה שלא יקח כנף של עוף וכו', שאינו מוכרח כלל. [וגם נראה שיש לרמוז בכנף רמז לכנפי יונה נחפה בכסף, כמו שאמרו במדרש על כנפי, וכן על כנפי נשרים. וכן שישאל המצוות מגינות עליהם ככנפיים, ודו"ק]. וראיתי אחד שכתב גרוגרת של עוף, ואיני יודע מה ראה על ככה. וכן ראיתי שיש מי שנהג לקחת עצם של זרוע בלא בשר, ושומרה משנה לשנה, וגם זה אינו מחוור כלל, שהרי לכל הפחות יש לקחת איזה תבשיל כפי עיקר הדין, ולא עצם שהיא כעץ בעלמא [וזה מלבד חשש איסור מוקצה, עיין בסי' שח, אך י"ל הדיו כחידוד לצורך הענין שבוה], ואין להאריך.

ומי שאין לו זרוע גם של עוף, יקח בשר צלוי כל שהוא (ויש שכתבו שבכל אופן לא ליקח זרוע צלוי שלא יהיה נראה כמקדישו לפסח, ונת' במק"א, אולם מנהגינו כהרא"ש ושו"ע והא"ר ושאר קדושים שעיימם).

והעיקר שיהיה הכל בדרך הרצויה וביר"ש בשובה ונחת, וכל לבבות דורש ה'.

547. עיין בשו"ע ס"ד, ועיין משנ"ב סק"ג וש"א.

548. ועיין שו"ע ס"ה.

549. שו"ע ס"ה. ועיין לעיל בר"ס תעב בהכנות לשבת מש"כ בענין הכנת החרושת בליל שבת.

550. כידוע, וכ"ה במחה"ש סק"ד וחת"ס ס' קלב ושכ"ה לרבו הגר"נ אדלר, וכבר מבואר כן בדברי רבינו האר"י (הובא בבא"ח וכה"ח יג) שיקח דווקא כרפס, ולא כמש"כ האח' שלוקח ירק אחר במקומו אם ירצה שאין זה דרך הזדמן, ע"כ. ואף אמנם שבגמרא וראשונים לא נזכר, מ"מ כיון שרבותא בתראי נקטו כן, ודאי סוד ה' ליראיו, ואכן כן כתבו הראשונים והאח' טובא בכ"כ טעמים.

551. אצל בני אשכנז לוקחין שאר ירקות, רובם תפו"א או צנון, והגרשז"א לקח מלפפון וכדו'.

552. עיין באול"צ (פט"ו יח) שמשמע מהאריז"ל שמרור אינו חזרת שהרי הם שתי דברים, ולכן מנהגם לקחת עולשין המוזכר בשו"ע (תעג ס"ה) אחר המרור, והוא הנדבי בלשון ערבי כמש"כ הרע"ב שם, וכ"ה בפסחים שם, אולם אין אוכלים אלא חזרת שהיא חסה בין במרור ובין בכורך, ע"כ אולם לענ"ד אינו מחוור (ובפרט למנהג שאוכלים מן הקערה דווקא, עיין להלן בעוד כמה הלכות).

אמנם האול"צ דייק מלשון האריז"ל שצריך ב' דברים שונים, וא"כ לחזרת בודאי הוא חסה וכמש"כ בגמרא (בפסחים לט). מאי חזרת חסה, אולם

כ. אחר הנטילה ראוי להמנע מלדבר דברי חולין עד אכילת הכרפס, ובדיעבד אינו מעכב⁵⁶⁶.

ולא יצא לחוץ בשביל נטילת ידיים עד נטילה שניה, אלא אם כן ישאר מקצת חברים, וככל דיני שינוי מקום⁵⁶⁷.

כרפס

כ"א. יקח מהכרפס ויטבלו בחומץ או במי מלח או במי לימון מעורבים ברוב מים, וכדומה⁵⁶⁸. ודי לטבל מקצתו⁵⁶⁹, ואחר כך⁵⁷⁰ יברך בורא פרי האדמה⁵⁷¹, ויכוון לפטור בזה את המרור שיאכל אחר כך⁵⁷².

כ"ב. ויזהר לאכול פחות מכזית, כדי שלא יכנס במחלוקת אם לברך אחריו בורא נפשות, ומכל מקום אם אכל כזית לא יברך נפשות⁵⁷³, ואם רעבים יאכלו איזה מאכל לאחר הקידוש ויברכו עליו נפשות, כמו שנתבאר לעיל⁵⁷⁴.

כ"ג. באכילת הכרפס אין צריך הסיבה, וכן המנהג⁵⁷⁵.

כ"ד. סוג הכרפס לכתחילה, מה שנקרא "כרפס", ובזמנינו המנהג לקחת סלרי, וכן מנהג הספרדים. אמנם אצל האשכנזים יש מנהגים שונים⁵⁷⁶, ובכל אופן אין בזה קפידא, ולכל הדעות יכול ליקח איזה ירק שהוא⁵⁷⁷ שברכתו בורא פרי האדמה⁵⁷⁸, ואינו ממני המרור⁵⁷⁹, וראה בהערה⁵⁸⁰.

ואפשר לקחת גם ירק כבוש ומבושל [וכן ראוי לנהוג אם הוא ירק כזה שאין דרך לאוכלו חי⁵⁸¹], בשונה ממרור.

כ"ה. אם אין לו כרפס ולא ירק אחר, מלבד המרור, והרי הוא צריך לטבל טיבול ראשון במרור, אזי: לדעת השו"ע וכפירוש האחרונים - יברך בטיבול הראשון בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור, ויטבל במי מלח וכדומה, ויאכל פחות מכזית, ואחר כך בטיבול שני יטבלו בחרוסת ויאכל ממנו כזית בלא ברכה, ובה הוא יוצא ידי חובה, ולדעת הרבה פוסקים יברך בטיבול הראשון בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ויטבל בחרוסת ויאכל כזית, ובה יצא ידי חובת מרור, ואחר כך כשמיני לסדר המרור יאכל מעט לשם כרפס ויטבלו במי מלח וכדומה, ויכול לטבול גם בחרוסת, וכן ראוי לעשות⁵⁸².

יחץ

כ"ו. יקח את המצה האמצעית משלש המצות, ויבצענה לשתיים⁵⁸³, בידו ולא בסכין⁵⁸⁴. ויש בוצעים בכונה בצורת דלת וא"ו, והחלק הגדול לאפיקומן והקטן בצורת דל"ת מניח בין המצות⁵⁸⁵.

כ"ז. חצי מהמצה שבצע יניח בין המצות, וחצי לאפיקומן. ונכון להשאיר את החלק הגדול לאפיקומן⁵⁸⁶, אך שישאר לכתחילה כזית לפרוסת המוציא וכזית לאפיקומן⁵⁸⁷. ואם נשברו לכמה חלקים יקח אותם לאפיקומן, וישאיר בקערה חתיכה אחת כזית⁵⁸⁸. [ואם נשברה אחת מג' המצות לפני היחץ, יחליפנה באחרת, ואם אין לו אחרת יקח את החצוי למצה האמצעית שבלאו הכי יש לחצותה⁵⁸⁹.

כ"ח. נותנין את החלק הגדול עטוף במפה נקיה לאחד מהמסובים לשומרה בשביל אפיקומן⁵⁹⁰. ויש נוהגים שהתינוקות חוטפין את המצה משום שמחה וכדי שלא ישנו, אולם הרבה גדולים פקפקו בזה, וכן מנהג הספרדים שלא חוטפים, וכל אחד יעשה כמנהגו⁵⁹¹.

ומי שאין לו אלא שתי מצות בוצע לשתיים, אע"פ שלא יהיו שלמים ללחם משנה, דמה שנוהגים לקחת גם שתיים שלמים וגם פרוסה הוא לכתחילה, אבל העיקר כעני שדרכו בפרוסה כמש"כ בגמ', וכן מבואר בראשונים ובאח', ויש חולקים, עיין במשנ"ב סו"ס תפכ ועו"א שבכה"ג לא יבצע עד אחר המוציא.

584. כן כתב הפמ"ג (בא"א סק"כ) שכן דרכו של עני לבצוע ביד, וע"ע בכה"ח (קכ) מש"כ בטעם הדבר, עיי"ש. ואכן הארכנו בס"ד בהל' ברכות, וכתבנו שגם בכל השנה ובשבת נמי עדיף יותר לבצוע ביד, ושכ"כ כמה פוסקים, הגם שרבים נהגו לבצוע בסכין, הוא מפני שהלחם קשה, אבל אם הוא רך הרי אפשר לעשות ביד וזה עדיף, עיין שם, ובנידוד בלא"ה אין דרך לבצוע מצות שלנו בסכין, שהרי הם קשים ותמיד עושים כן ביד, ולכן הדבר פשוט שיעשה בידו.

585. עיין פע"ח (כא פ"ד) וכן בשעה"כ, ה"ד בכה"ח (ק"ז), וטעמא במילתא, אולם כתב החיד"א בברכ"י (וכ"ה בכה"ח ק"ח) שאין זה בפועל אלא בכונה בלבד, עיי"ש. ואכן במצות שלנו הקשות אי אפשר לדקדק בפועל בצורת דל"ת וא"ו, אלא הוא רק בכונה בלבד [ואף אם חתך בצורה של אות (כמו שאפשר במצות שהם רכות כעין פיתות של ספרדים ותימנים)], מותר לאכלם ולשברם, כה"ח שם ומשנ"ב בסיומן שמ אות טו, ויש הבדל בין חוקק על המצה, עיין בדברינו בהל' שבת שם, ודו"ק].

586. אחרונים, מפני שאפיקומן צריך ב' כזיתים (ב"ח בביאור המהרי"ל), ושהוא עיקר המצה (ט"ז ומשנ"ב) ועוד טעמים, עיין גר"ז וש"א. וכפי האמור בהלכה הקודמת שעושים ד' וא"ו, הרי במצות שלנו א"א לדעת מה יצא לו, אבל יכול לעשות תנאי, ועכ"פ יחשוב בדעתו ויתנה שהגדול הוא בצורת ואו ואותו יקח לאפיקומן.

587. עיין בספר הש"פ עמוד רצז בשם האחרונים, אולם הוספנו שכ"ז לכתחילה, שגם אם כשיבצע לא יהיה כזית בכל חתיכה אע"כ יבצע, עיין חזו"ע עמוד מז.

588. כן נראה בפשטות, הן לפי הטעם שצריך כמות גדולה באפיקומן וכנ"ל, והן מפני שצריך לברך על שתיים וחצי מצות אחר כך, ולא ראוי להוסיף עוד (ועיין בס"י ערד שאם אין לו לחם משנה שלמים יברך על ב' חצאים, ודו"ק).

589. עיין ברמ"א סו"ס תעה, אך לכתחילה יחליף, וכ"כ בהש"פ ע' רחצ מהפ'.

590. שו"ע ס"ו.

591. שורש המנהג כבר נשמע מדברי הראשונים בפסחים (קטו). עמש"כ שם חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל התינוקות שלא ישנו, וכתב המאירי (שם קח). כלומר שמתעסקין בה דרך המייה וחטיפה וכו', וכ"כ מהר"ם חלאה (שם קט). גוזלין לשמחה, וכה"ג כתב בספר המכתם (שם), וכבר מבואר גם ברמב"ם (פ"ז מחו"מ) חוטפין מזה לזה וכו', עיי"ש. וכן כתבו בח"י ועו"א, וכן הסכים הגרי"א, אולם כמה גדולים הקפידו שלא לעשות כן, שאין זה מן הראוי לעשות בדרך גניבה, וכיעוין באו"ח סימן תעג אות יט, וכן דעת הגר"ח מברסקו והחזו"א, וכן הגרש"א בהליכ"ש ועוד.

אולם יש ליישב, שאין עושים כן דרך גניבה, אלא דרך משחק [וגם בעצם החזר המצה, דאיכא קפידא על בקשת התמורה, אך באמת כשלעצמו אומרים אנשי חינוך שגם הנוהגים כן ילמדו הילד שלא נותנים לו תמורה על החזר הגניבה, אלא על הרוזיות שלו בכך שמחזיר את הדברים], ובני ספרד ותימן וגם רבים מבני אשכנז לא נהגו כלל בכל זה, ובפשטות הוא משום מש"כ בב"מ (סא): לא תגנוב אפילו לשחוק וכו' [וכ"ה בחו"מ סי' שמח], וא"א ליתן גבול בין משחק לגזילה. ואמנם מצאנו לעיל שיש לכך מקור בקדמונים, אולם י"ל שסמכו על דברי שאר מפרשים שפירשו שחוטפין היינו שאוכלים מהר, כדי שהתינוקות לא ישנו (וכן הובא פירוש זה בב"י ובפ"י בס"י תעב), ובאמת שכ"כ מנהגים לרוב יש בעניני ליל הסדר וכאלה ששורשם בגאונים ושאר רבוותא קמאי, ואע"כ נוקטים כמפרשים אחרים, והעיקר שכל אחד יעשה כמנהג אבותיו.

אכן אעיקרא דמילתא ענין חטיפת האפיקומן אינו מדויק בדברי הראשונים כמנהג, מפני שהם דיברו בחטיפה דרך משחק, ועיקר הקפידא של הגדולים הנ"ל כשיזו בצורת גניבה וכו', [והנה מצאנו כע"ז בסוף הל' פורים לענין גזילה וכדו' בפורים שנוהגים דרך משחק, עיי"ש. וגם שם הוא מנהג שנהגו יותר אצל אשכנז, ולמרות שיש לזה סמך מנידון דידן, ויל"ב]. ומ"מ מנהגינו לחוש כנ"ל, וגם אם ירצו אין לעשות כן, ובפרט שבמקור הדברים זה נאמר חטיפה מזה לזה, ולי"ד אפיקומן.

ומה גם שיש להקפיד שיהיו ילדים בעלי דעה וישמרו המצה כהוגן, כי

הוא מדרבנן, מ"מ הוא ג"כ חיוב, ומה"ט קיי"ל שאע"פ שכל הברכות אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הנהנין (ר"ה כט.), מ"מ בכרפס מוציא י"ח דהוא חיוב, ולכן חיובו קובעו, ואף שאפשר היה לקחת ירק אחר, מ"מ אין נכון לבני ספרד לשנות המנהג המיוסד כראוי, לאכול כרפס, שיש בו סודות ודברים נפלאים, ורק בני אשכנז יש שנהגו לאכול תפוח אדמה או ירק אחר].

ונוסף ע"ז י"ל דמ"מ אין בזה ברכה לבטלה, כיון ששורשו הוא פרי האדמה, ואינו משקר, (וכה"ג דנו הפו' במי שבירך על רסק ברכתו ולא ברכת שהכל לאחר שנשתנה צורתו), וגם מכונים לפטור בו את המרור, ויל"ב, ושבו שמעתי מכמה חכמים שהעירוני שאכן המציאות שהרבה אוכלים גם כרפס חי (ואף אם זה בדרך טיבול, הרי גם כאן הוא טיבול), ולכן נהגו הספרדים לאוכלו ולברך עליו האדמה, ושור' בשר'ת להורות נתן ח"ג סי' כד שהעיר דכיון שאין הדרך לאוכלו חי, וברכתו שהכל, לכן אין מנהגם לקחתו לכרפס, ושאני בני ספרד שנוהגים לאוכלו חי, באיזה מקומות, עיי"ש, וכפיה"א יש ליישב לכ"ע.

572. משנ"ב סקנ"ה ואח', וא"ת למה בכלל צריך לפטור את המרור, הרי המרור נאכל אחר ברכת המוציא והוא נכלל בכלל דברים הנאכלים בסעודה, וכמו שבכל השנה אם יאכל חסה בסעודה פטור, ה"נ ל"ש, ויש לומר שכאן אינו אוכלו בשביל הסעודה, אלא בשביל המצוה, והרי הוא דבר מיוחד לעצמו (כעין מה שכתבנו בהערה הקודמת ובהיפך, ודו"ק). א"נ דמצוות משויה ליה כדבר בפני עצמו, וכעין דשבת קובעת וכו', ה"נ הוא נקבע לעצמו.

573. בשו"ע שם כתב שיקח מהכרפס "פחות מכזית" וכו', "ואינו מברך אחריו" [ודברים אלו ביארה הב"י להלן בסיומן תפ, עיי"ש]. והנה כיון שאכל פחות מכזית פשיטא שאינו מברך אחריו, ו"ל שבא לרמוז מה שכתבו האחרונים שבדיעבד אף אכל כזית אינו מברך אחריו וכמש"כ המשנ"ב סקנ"ז וש"א, אמנם הביא שם ובביה"ל מהגר"א שפקפק בזה, ומ"מ המנהג שאין מברכים אחריו כלל, וכ"כ בעוד יוסף חי פ' צו, וחזר בו ממש"כ בספרו בא"ח פ' צו, עיי"ש. אבל לכתחילה לא יכנס לכך, ועיין בשר'ת חזו"ע סי"ז יח, מש"כ בזה.

והנה בשיעור כזית ידועים השיטות והמנהגים, ובנידוד נראה שטוב להמנע גם משיעור הכזית הקטן שהוא כ-18 גרם ואף כ-15 גרם (כששה דרהם, לפי השיעורים הידועים בחשבון הדרהם), ועכ"פ לא יותר מ-27 גרם.

574. עיין בדברינו לעיל בענין קדש, שאפשר לעשות כן, ודו"ק.

575. נחלקו בזה הראשונים, שבשבה"ל וספר התניא כתבו שא"צ הסיבה, ואילו אבודרהם כתב שצריך הסיבה, ובעה"ש סק"ג הוכיח מהירושלמי פ' ער"פ (ה"ג) שא"צ הסבה (והוא כפירוש קרבן העדה ולא כפני משה, וכמש"כ בחזו"ע ע' מ), וכ"פ החיד"א בברכ"י, ושכן דעת הרב צידה לדרך ושכ"פ המטה משה, ושכן הוא על דרך האמת, עיין שם. ומאחר וכן דעת רוב הראשונים, וכ"כ הרבה אח', וכ"פ באב"ח, הכי נקטינן, ומה גם שכן המנהג, כידוע.

והחושש ורוצה לצאת ידי הכל, יכול לאכול קצת בהסיבה וקצת בלא הסיבה, עיי"ש. וכבר כתב רעיון זה הגר"ח פ"י בחיים לראש שיאכל כב' כזיתים, חצי בהסיבה וחצי בלא הסיבה, אמנם הדבר צ"ב שהרי נת' לעיל שלכתחילה לא יאכל כזית, אך יכול לאכול באופן שסך הכל לא יהיה כזית, ואין בכך חשש, אך כאמור, כ"ז למי שרוצה לחוש, אבל לדינא א"צ הסיבה, וכן המנהג. **576.** כן כתב היעב"ץ בסידורו, וכן כתב במחא"ש סק"ד שנתברר לו ע"פ החקירה שהכרפס הוא הסלרי שלנו, וכ"ה בשו"ת חת"ס סי' קלב בשם רבו הגר"נ אדלר ועוד רבים, וכן מנהג הספרדים, ומה שיש מפקפקים מפני שאין אוכלים אותו כשהוא חי, כבר כתבנו לעיל בהערה ליישב הדברים שפיר, אבל אצל האשכנזים יש מנהגים שונים, יש לוקחים פטרוזיליה, אלא שהוא בודאי אינו נאכל חי, ויש לוקחים תפוח אדמה או צנון וכדו', ראה בספר הלכה של פסח עמוד רנ.

577. שו"ע סי' תעג ס"ד.

578. משנ"ב סק"כ בשם האח', כיון שצריך לכוון לפטור בזה המרור.

579. משנ"ב שם, וכדלהלן סי' תעה ס"ב.

580. עיין ויג"מ שלא יהיה דבר שדרך לאוכלו קודם הסעודה, שא"כ אין כאן היכר לתינוקות.

581. שאע"פ שכתבנו לעיל ליישב הברכה על הכרפס, מ"מ אין ראוי להגיע לזה, ובפרט בתפ"א וכדו' שמופקעים מאכילה [ובשבת הם מוקצה, ודו"ק].

582. עיין שו"ע סי' תעה ס"ב, ובמשנ"ב שם מדברי הפו', וכן ראוי לעשות כדי לצאת מידי כל חשש הפסק וכו'.

583. שו"ע.

נכון, וכמש"כ המפרשים, אלא שלדינא חלקו ע"ז כל האחרונים כמההר"ש ב"ש"ש חולין (פ"ח סימן מא), וכ"ה בכנה"ג ועו"ת ט"ז ומג"א וא"ר ופמ"ג וגר"ז, וע"ע משנ"ב סק"ב ויג, וע"ע בביה"ל שם, ובכה"ח אות טז, ואף שהם חולקים על דברי ראשון, מ"מ מצאנו שחוששים בכה"ל לסבל, וכגון בסיומן ו גבי ברכת אשר יצר ב' פעמים שפסקו האחרונים שלא לברך היפך דעת כמה ראשונים, וכ"ש כאן, וע"ע בב"י חו"מ סי' כה ועוד בפו' שם ובהנהגות או"ה שביו"ד סימן רמב, ודו"ק.

וישנה אפשרות בנידון הנ"ל לצאת י"ח ברכת ענט"י על ידי אחר.

566. כן ראוי שלא לדבר כדן נט"י לפת, וכבר כתבנו שרוב הראשונים ס"ל שיש בזה חיוב נט"י כמו פת (וכן הורו הגרש"א בהליכ"ש, והגרי"ש"א באשרי האיש, שלא לדבר אחר הנטילה), אמנם נראה שהמקילים בודאי שיש להם ע"מ לסמוך, ואין למחות, שעיקר הקפידא בהפסק הוא לפני הניגוב, ונט"י לטיבולו במשקה הרי יש לצרף סברת התוס' שא"צ לטול ידיים וכו', ואכן מצאנו בפו' כ"כ קולות, עמשנ"ת שם ש"א שדי בעטיפת מפה, או סגי בפעם אחת, או שמקילים לאחר סעודת פת, וכהנה, והמחמיר לעשות הכל כתקנו תע"ב. [ויתירה מזו, יעוין בויג"מ ס"ד סק"ה שהנוהגים לומר סדר הסימנים בכל פעם, יאמרוהו קודם הנטילה, כמו קודם נט"י של מוציא מצה].

567. כיון שמנהגינו שברכת בפה"ג פוטרת את הכוס השני, ואם יצא לחוץ יש בזה שינוי מקום, וכן העיר בחזו"ע עמוד לג, אולם הנה יש אומרים שמקצת חברים מועיל רק בפת, אבל רבים הפו' שנקטו דמהני בכל גוויי וכמבואר ברמ"א סי' קעח ס"א ומשנ"ב סק"ח-כז ושעה"צ סק"ד וכה"ח אות טז, וכל שכן ביי"א שגם הוא טעון ברכה במקומו, ואכמ"ל.

568. כדן טיבולו במשקה שזה רק ב' משקין (המבוארים בס' קנח), ואחד מהם מים, וה"ה מי מלח [ומה שכתבנו "חומץ" הכונה לחומץ יין שהוא חייב בנט"י, כדן יין שהוא מ' משקין וכמשנ"ת בס' קנח ס"ד, אבל שאר חומץ מפירות אחרים הרי הוא כמי פירות שאינם מכשירים לקבל טומאה, ואם זה חומץ סינטטי שעשוי ממים, ה"ז חייב כמו כל מים].

ומי פירות (שאינם משבעה משקין) אינו בכלל, ולכן אם עושה במי לימון, יערבב בו מים, אמנם לענין כמות המים הנצרכת לערבב כדי שתהיה בחיוב נטילת ידיים, מצאנו שנחלקו האחרונים וכמה שיטות בדבר, י"א שאפילו במעט מים, וי"א שאפילו מחצת על מחצה, וי"א שרק אם רוב מים, והובאו דבריהם בשד"ח באספ"ד במחלק ח' ע' 477 אות ט ס"א סק"א, וע"ע גם בכה"ח (סימן קכח אות מ), וסיים בדברי הרמב"ם וכו', ולכן ראוי לערב בו לכתחילה רוב מים, כדי לקיים המצוה כתקנה.

ואם אין לו כלום, יכול לטבל ביין, שזה ג"כ טיבולו במשקה (וכ"ה במרדכי וגר"ז ועו"א בחומץ או ביין), אבל במים בלבד אין זה טיבול, אלא שטיפה ורחיצה בעלמא.

569. הנה טעם הטיבול מבואר בגמרא (קטו): משום קפא, ופרשב"ם ארס של חזרת כדרך שיש בבצל, וכ"פ שא"ר, ולכא' לפי"ז היה ראוי לטבל את כולו, כדרך שכתב השו"ע להלן (בסימן תעה ס"א) גבי מרור שישקענו "כולו" בחרוסת, וצ"ב. ואכן בד"מ (סקט"ז) הביא כן בשם המרדכי, ואולי דס"ל שכרפס שלנו אין בו שום חשש, אלא שאם כן, הרי גם במרור שהוא חסה אין במציאות חשש, ובאמת שהפ"ח (שם) כתב שאין זה מצוי אצלנו, ולכן גם במרור לא נהגו, וכן הבאנו במקומו בדין מרור, וכאן בודאי יש להקל.

והגר"ח פלאגי' בחיים לראש (מה ע"ב) כתב שלא יטבל בשתי פעמים שלא להרבות בטיבולים, ע"כ. ותמוה, שהכל חד טיבול הוא כמש"כ המרדכי, וכן המנהג [ואף בנידון, הרי מ"מ הכל אחד הוא].

570. כ"מ בשו"ע סי' תעג ס"א, ודלא כמו שכתב הא"ר סק"ה בהיפך. וה"ט דלמעט בהפסק עדיף, שאין קשר לברכת בפה"א לטיבול, וע"ע להלן לענין מרור כה"ג מש"כ בזה, ולמעשה ברור שיטבל קודם.

571. עיין בדברינו בהלכות ברכות שהערונו ע"ז שנוהגים לברך על הכרפס בורא פרי האדמה, הרי קיי"ל בס"י רח שכל שדרכו שנאכל מבושל וקעת הוא נאכל חי אין מברכים עליו אלא שהכל, וכתבנו שמצותו קובעת לו (כמו שמצאנו בכ"מ שאכילת שבת וי"ט קובעת לכמה מילי כדבר קבוע וחייב), וגם מפני שכל ישראל באותו לילה אוכלים את זה כמות שהוא, ממילא ה"ז נעשה כדבר שנאכל חי.

[וסמך לדבר מצאתי הלום בביה"ל (בסימן תעה ס"ב) גבי מרור תמא הנקרא חרי"ן, שמברכים עליו בורא פרי האדמה, אע"פ שאינו ראוי לאוכלו כמות שהוא, וכתב דאפשר שממה שחייבה התורה לאוכלו בלילה הזה הוי אכילה חשובה שיש לברך ע"ז כזכרונתו הראויה לו, ע"כ. וכבר נמצא לזה סמך מפורש בריטב"א בהל' סדר ההגדה (מה"ק ע' ט), וה"נ י"ל כאן, ואף שכרפס

כל הלילה ולפחות עד חצות או עד שתחטפנו שינה⁶⁰⁷. וכן יש לספר בהתלהבות ובצורה מוחשית "כאילו הוא יצא ממצרים"⁶⁰⁸.

ל"ג. גם מי שאינו יכול לספר באריכות ובהתלהבות, יספר מה שיכול⁶⁰⁹, וגם מי שאין לו אף אחד עימו ישאל את עצמו ויספר ביציאת מצרים⁶¹⁰ [ואל יזוה ליבו, מאחר וקודשא בריך הוא ופמליא דיליה יודים לשמוע את סיפור יציאת מצרים שלו, כמו שכתב הזוהר הקדוש]⁶¹¹.

וחולה שאינו יכול לאכול מצה ומרור, אף על פי כן יספר ביציאת מצרים⁶¹².

ל"ד. לא די במה שקוראים את ההגדה, אם אינם מבינים מה קוראים, ולכן יקח לו זמן קודם פסח כדי ללמוד ולהבין את הדברים, וכן כדי שיבינו אותו בני ביתו⁶¹³. אמנם מן הסתם רוב בני אדם המדברים בלשון הקודש מבינים מה שאומרים, ויוצאים ידי חובה⁶¹⁴.

ל"ה. כל המרבה בסיפור יציאת מצרים הרי זה משובח⁶¹⁵, ובקריאת ההגדה יוצא ידי חובה⁶¹⁶, ומכל מקום לא יאריך הרבה בסיפורים בזמן ההגדה, בשביל התינוקות שלא ישנו⁶¹⁷, ואחר האכילה יוכל להמשיך ולספר, ותבא עליו ברכה.

והדרך הטובה: שבעת קריאת ההגדה ישתפו גם את הקטנים בקריאה, כדי שירגישו שותפים וערניים, ומידי פעם יוסיף לספר קצת בקול נעים במדרשים המושכים את הלב בתיאור יציאת מצרים והניסים שאירעו לאבותינו, וכן בסיפור עשרת המכות, ויתן גם לילדים לספר ממה שלמדו ויודעים, ובכך לא ישנו הילדים, ואחר האכילה ימשיך לספר, ודברים אלו הם נתונים לשיקול דעת לפי גיל סגנון ואופי הילדים והאורחים, וכל ערום יעשה בדעת⁶¹⁸.

ל"ו. יוצאים ידי חובת סיפור יציאת מצרים בשמיעה, משום ששומע כעונה⁶¹⁹. אך כל זה באדם גדול שקורא, אבל אם משתפים קטנים בקריאה, יאמרו עימם בלחש⁶²⁰, וגם אם אשה גדולה קוראת, גם כן יקרא עמה בלחש⁶²¹, ועיין בהערה⁶²².

כ"ט. יש נוהגים ליתן המצה על הכתפיים, זכר ליציאת מצרים, ויש שהולכים עם זה קצת, והמנהג אצל הרבה מבני ספרד שנותנים לילד שיקח על גבו ויוצא לחוץ לרגע וחוזר, ואומר שבא ממצרים, וכהנה⁵⁹².

מגיד

ל. מגביה⁵⁹³ את הקערה שיש בה המצות עם כל תכולתה, ויש נוהגים להגביה רק את המצות⁵⁹⁴, ואומר "הא לחמא עניא" עד מה נשתנה, ויש אומרים אותו ג' פעמים⁵⁹⁵. [ואין צריך לפתוח את הדלת כשאומר "כל דכפניו"⁵⁹⁶, אך מערב יום טוב מחויב ליתן לפרנסת עניים, וכמו שנוהגים ליתן קמחא דפסחא]⁵⁹⁷.

ואחר כך יצוה להסיר את הקערה מהשולחן ולהניחה בסוף השולחן, ויש עוד מנהגים שונים, והעיקר כדי שהתינוקות ישאלו⁵⁹⁸.

ל"א. מוזגין כוס שני לכל המסובים⁵⁹⁹. ואין חייב לשטוף את הכוס ולהדחוקו, כיון שעשה כן לפני הקידוש, ויש מהדרים לשוטפו שנית⁶⁰⁰. ולאחר מכן מתכוונים למצות סיפור יציאת מצרים בקריאת ההגדה, וכמו שיבואר.

סיפור יציאת מצרים

ל"ב. מצות עשה מן התורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן⁶⁰¹. וזה אנו מקיימים בקריאת ההגדה.

ואף שבכל השנה יש מצוה לזכור יציאת מצרים⁶⁰², שונה הדבר בליל פסח, א. כל השנה הזכירה בלב ובפסח בפה, שנאמר "והגדת" לבנך, ובהרהור לבד אינו יוצא ידי חובה⁶⁰³. ב. כל השנה לעצמו, ובפסח עיקר המצוה היא לספר לאחרים, ושיהיה בדרך שאלה ותשובה⁶⁰⁴. ג. כל השנה זכירה מועטת, אבל בפסח יש לספר כל הפרטים והשתלשלות הניסים⁶⁰⁵. ד. כל השנה רק זכירת היציאה ממצרים, ובליל פסח יש להזכיר גם את טעמי המצות, פסח על שום מה וכו'⁶⁰⁶. ה. כל השנה רגע אחד, ובפסח המצוה

ונמצא שרק אם נאמר שאין התנאים מתייחסים לשומע, אז בהכרח נצטרך לומר בהכרח שגם הסיפור בהתלהבות ובצורה מוחשית אינו חלק מן הסיפור, שאל"כ איך יצא י"ח בשומע כעונה, אבל לפי שאר המפ' (ואף בדעת הביה"ל עצמו, כנ"ל מד' המפ') שפיר י"ל שיוצא בכל אופן, וגם י"ל לעיקר דמילתא שסיפור יציאת מצוה מוחשית הוא מועיל גם כאשר הוא נשמע כן.

סיפור מיוחד במכת ארבה: יש לדון במצות סיפור יציאת מצרים, אם יש ענין מיוחד לספר טפי בסיפור מכת הארבה, שהרי מצאנו בתורה שגא' במכת זו במיוחד ענין למען תספר באזני בנך וכו' (בר"פ בא), ובמדרש שמו"ר (פי"ג, ד) איתא שהקב"ה לא אמר למשה איזה מכה יביא, אלא יבין ממילא ממש"כ למען תספר, עיי"ש, וכ"ה ברמב"ן עה"ת (סוף פסוק ב) ממדרש ולמען תספר וכו', ומקורו ממדרש הנ"ל, וראה עוד בכלי יקר שם שכתב ביאור הענין כי כל המכות לא נשאר מהם זכר אחר שאו והלכו, משא"כ מכת ארבה שנשאר רושם לדורות גם אחר הסרת המכה, משום שלעולם לא יזיק הארבה במצרים אלא רק בישראל ושכנותיה האחרות, ומפני שיתמעה ע"ז בני האדם יצטרכו לספר כל הקורות בארץ וכו', עיי"ש, וע"ע גם ברד"ל ע"ד המדרש (שם אות ט) באופן אחר, וע"ע בבכור שור, וע"ע בפירוש הרא"ש, ומדבריהם נראה שאין זה ענין מיוחד לספר על הארבה, אלא בכלל זה כל המכות, רק שבארבה יש התעוררות יתירה לספר, וכ"מ גם מדברי רבינו הרמב"ם (הובא באוצר הראשונים עה"ת) דזה רק דוגמא לשאר המכות, עיי"ש, וכך יש לפרש במדרש ובדברי הרמב"ן הנ"ל שזו מצאית כזו שמספרים עליה הרבה מפני היותה מופת גדול, וז"ב, והוצרכתי לכל זה מאחר וראיתי שיש אומרים שיש ענין מיוחד לספר במכת ארבה, ובעניתי לא ראיתי שום הכרח לזה, ודו"ק. [ועל כל פנים אף את"ל כן, מ"מ אין זה דין מיוחד בליל הסדר, שנא' בו והגדת לבנך וכו', בלא חילוקים].

609. וכמש"כ מי שלא אמר פסח מצה ומרור לא יצא י"ח, ומשמע שמן הדין די בכך, וע"ע בקונטרס משמרת הלילה שבסימן תפא בענין השינה בליל הסדר, שהבאנו כמה השיעור שצריך לספר.

610. שו"ע ס"ז.

611. הוספנו זה לעידוד המסכנים הערירים, שידעו שהקב"ה איתם כל הזמן בכל יום ובכל שעה, ובפרט בליל הסדר כמש"כ בזה"ק (פ' בא), והביאו כה"ח סימן תעג אות קנה [ויש שנוהגים לקרוא בתחילת ההגדה, לעורר הלבבות], ובסה"ק איתא שזו סגולה שלשנה האחרת יהיה לו בו שישאלנו.

612. פמ"ג תפא סק"א ומנח"כא ועוד באח', וע"ע בהגרי"פ על הרס"ג.

613. עיין לעיל בעיקר המצוה בפסח, וממילא פשוט שצריך להבין את הדברים, וזה חיוב גמור (וכ"כ המהר"ל שם ועוד).

614. שהעיקר להבין באופן שטחי ומקופאי, וגם אם מבינים רק חלק מהדברים שפיר דמי.

615. רמב"ם פ"ז מחומ"מ ה"ד, וע"ע שם ובמפ'.

616. כן הבאנו להלן בקונטרס משמרת הלילה שבסימן תפא, וע"ע שם.

617. בפסחים (קט). חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל התינוקות שלא ישנו, ופירשו כמה ראשונים שהכוונה שממיהם לאכול מה, עיין רש"י ורשב"ם שם ואו"ח וכלבו, וכן הראב"ד בהשגות פ"ז מחומ"מ ה"ג, וכ"כ הרשב"ץ ביבין שמועה, ועוד עיין בשעה"צ סי' תעב אות ב, וכ"כ עוד באח'.

618. ברור שדברים אלו משתנים לפי המקום ולפי הענין, וכל אחד ינהג כפי אורחות חייו ובני ביתו, אך ביארנו שאצל רבים אחר האוכל, כבר מרגישים שנשתיים הכל, ואם לא עכשיו בזמן ההגדה אימתי, ולכן יוסיף כמה דברים, אך שיהיו דברים המושכים את הלב בדברים נאים וערבים, וכך לא ישנו הילדים, ויקח בחשבון שכיום הילדים לומדים סיפור יציאת מצרים בגן וביה"ס וישתף אותם בזה, וגם יאמר דברים חדשים שלא ישתעמו, ומ"מ לא יאריך הרבה, ואחר האכילה ירחיב יותר כפי האפשר.

619. כן מוכח בפסחים (קטז): שרב יוסף ורב ששת הם אלה שהיו אומרים הגדה בליל פסח, וכולם יצאו בזה י"ח, עיין שם, וכן הוכיחו מזה הראב"ה (מגילה תקצ"ד) וכ"ה באו"ח (ח"ב רסו) ועוד ראשונים, וכ"כ מהר"י ג'אר בספר מועדי ה' (מא ע"א) בשם הכנסת הגדולה בסי' תעא בשם הרא"ם, ומהר"ם מלובלין סו"ס עג, ושכ"כ באו"ח וכלבו והאגור ובעל העיטור, וכ"ה במנהגי ועוד, וכ"כ מהרש"ל סי' פח, וכ"כ במעשה רב ממנהג הגר"א, עיין שם, ובמנח"כא וחת"ס סי' טו, וכן מוכח במשנ"ב (סקס"ד) שנשים ג"כ

וכו'. **603.** כן ביאר הפמ"ג בפתיחה כוללת (הל' ק"ש י) בטעם הדבר שהרמב"ם מנחה בליל פסח למצוה בפ"ע, אע"פ שהיא מצוה כל השנה (וכמש"כ ברמב"ם פ"א מק"ש ה"ג), וכ"ה בבשמים ראש סי' קעג וחת"ס טו ועוד רבים באח' [אמנם צ"ע ממש"כ בתשו' הרא"ש כלל כד סי' ב דמשמע שגם בליל פסח סגי בזכירה], ועיין במנח"ח (מצוה כא) שהעיר על השא"ג (סי' ג) שכתב שגם כל השנה אין יוצאים י"ח בזכירה בלב, ועכ"פ בפסח הוא בודאי כן, וע"ע במועיל"ו, ואכמ"ל.

604. עיין ברמב"ם שם, וכן דקדק הגר"ח מבריסק (בסטנסיל, סימן מ) ועוד רבים, וכ"ה בעמק ברכה עמוד עו, וכ"כ המשנ"ב לעיל (סקכ"א) ועוד רבים, ומפני זה ראינו בש"ס שתקנו רבותינו כו"כ דברים כדי לעורר את התינוקות שישאלו, והכל הוא לסיבה זו, לבא לידי קיום המצוה דאורייתא כראוי [וע"ע גם בפמ"ג בפתיחה לק"ש שם שיספר לאחרים].

605. כמבואר ברמב"ם הנ"ל, וכ"כ הגר"ח הנ"ל, ובעמק ברכה שם בשם הגר"ח, וכ"כ הגאון מליסא בפתיחה להגש"פ מעשה ניסים, וע"ע במנח"ח שם.

606. הגר"ח הנ"ל, והוא ע"פ המבואר ברמב"ם שם ה"ה, וכן הוא בנוסח ההגדה.

607. עיין להלן סי' תפא, ועמדנו בזה להלן בקונטרס משמרת הלילה שבסימן תפא, ואם זו מצוה חיובית או קיומית, מדא' או מדרבנן, עיין שם.

608. ברמב"ם (פ"ז מחומ"מ ה"ו) כתב כן לגבי עצם היות דרך חירות, עיי"ש. אולם נראה שגם הסיפור ראוי שיעשה בצורה כזו, וכדמשמע בזה"ק (פ' בא) ועוד בסה"ק, וע"ע מה שכתבנו בקונטרס משמרת הלילה שבסימן תפא בענין השינה בליל הסדר פרק ד לבאר לפי"ז את גדרי הסיפור שיהיה בהתלהבות דווקא, ודו"ק. [וכ"כ המהר"ל בגבורות ה' פס"ב, ועיין בקונטרס משמרת הלילה שבסימן תפא].

אך יש לבאר לכאן שנראה שאין זה תנאי בסיפור יציאת מצרים ככל אותם הדברים שהזכרנו לעיל, וכדמשמע ברמב"ם שרק בדברים הנ"ל הם דברים מיוחדים בסיפור יציאת מצרים, ועל כולנה כתב "שזהו הנקרא הגדה", ועיין בעמק ברכה, משא"כ ענין זה להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, אך שוב מצאתי בס"ד שבספר קרית ספר על הרמב"ם (וכעת אמ"א) כתב כן שגם הסיפור בצורה כזו של כאילו הוא יצא ממצרים, הוא ג"כ חלק ממצות ההגדה, עיי"ש [ועל כן הבאנו זאת מכלל הדברים, ואף אם אין זה הפשט ברמב"ם, מ"מ בודאי שיש בזה ענין].

הערה בגדר שומע כעונה: ובפרט יש לדון בזה לפי מה שיבואר להלן שיש שומ"כ בהגדה, ובהו יש לדון אם יועיל שומ"כ כאשר אצל השומע חסר בצורת ההמחשה, וכמו שיבואר.

נהג ידועים דברי בית הלוי עה"ת (בסוף הקו' לחנוכה) שהביא דברי חכם אחד [הוא הגאון ר"ב הכהן מוילנא בספרו ראשית ביכורים ס"ד שכן מנהג איטליא] שכהן אחד מברך ושאר כהנים יוצאים י"ח, וכתב ע"ז הבה"ל שאינו נהירא, משום ששומע כעונה שייך רק בדבר שאין בו אלא אמירה, אבל ברכת כהנים שצריך קול רם (כסוטה לח). אמור להם) לא שייך בזה שומע כעונה, ולא עדיף מכהן שיאמר בלחש, ע"כ. והחזו"א (סימן כט סק"ג) כתב שהביה"ל ביאר ששומ"כ הוא מין ממיני הדיבור, מדין שומ"כ בקריאת המגילה שצריך קריאה מתוך הכתב, וכן גבי קידוש הרי צריך ברכה על הכוס, וכן בק"ש שצריך להשמיע לאזניו, ולכן כתב החזו"א ששומ"כ אינו בגדר מין ממיני הדיבור, אלא הכוונה שיוצא י"ח בדיבור חבירו שמתייחס גם אליו, וה"ה גם בברכת כהנים, וגם הנצי"ב במשיב דבר (ח"א סי' מו) הביא שמועה זו גבי ברכת כהנים, והקשה ע"ז מקריה"ת ופ' זכור, וביכורים וכו', עיי"ש. וכן בספרו העמק שאלה (פ' יתרו שאלה נד אות יח) האריך בזה לענין שומ"כ בחליצה, עיי"ש, ובספר עמק ברכה (עניני נשיאת כפיים אות ה) כתב ליישב דברי בית הלוי שבאמת שומ"כ ענינו שמתייחס אליו, אולם מ"מ יש תנאי שהקהל ישמעו אותו ולכן לא מועיל כן בברכת כהנים, ע"כ, והיינו שלעולם הגדר הוא כחזו"א, ואעפ"כ לא מועיל שומ"כ בברכת כהנים, וכע"ז כתב ליישב גם בקהילות יעקב בברכות (סי"א אות ה), עיי"ש. וע"ע גם באבי עזרי בה"ל נשיאת כפיים, ואכמ"ל. ואגב יצוין שבספר מנחה חריבה (בסוטה לח.) כתב שהבית הלוי חזר בו, וששמע שכן נהגו חכמי איטליא הנ"ל, ואכמ"ל.

אירע שהכניסו המצה לבית הכסא, ושמעתי מאחד (והיה גדול בשנים) שאמר שהוא החביא את המצה בתוך הסל כביסה של הבגדים המלוכלכים כדי שלא ימצאהו, ואוי לאותה בושא, שמצוה אלה שצריכות שימור נמצאות בין בגדים מלוכלכים ושאלו בהם חמץ בער"פ. וכבר העיר בזה במשנה הלכות (ח"א סי' שג) שאסור שיהיה היסח דעת, ושלא יקחוהו הקטנים וכו'. [ואמרת שאם חוששים מכל סיבה שהיא, אין להקפיד, ויקחו מצה אחרת, כמו שאם המצה נאבדה אפשר לקחת אחרת].

וכמו"כ יש לשים לב שלא יטרדו מסיבה זו בחיפוש אחר המצה ולא ישמעו סיפור יציאת מצרים כהוגן, והרי כל המטרה לעורר אותם, ואכן מבואר בראשונים הנ"ל שחוטפין מצה מזה לזה דרך גזילה, והיינו כמו משחק לשעה קלה, ולא שיטרדו בדבר זה כ"כ, ולכן לא נהגו בזה כלל, ודו"ק.

592. המנהג לשים על הכתף הזכר במשנ"ב סקנ"ט ועוד רבים, ויש עוד מנהגים, ראה בספר הלכה ש"פ עמוד רצט, וכן בעמוד ססו מש"כ בזה, והנה אצל רבים עשו את המנהג הזה על ידי בעל הבית עצמו [ונזכר בראשונים, כמו האו"ח בסדר ליל פסח בשם הרא"ש, וכ"ה בספר המנהגות וכלבו], וכ"ה בדברי האח' [מהרש"ל יעב"ץ וכו', וע"ע גם להרב כנה"ג בפסח מעובין אות שטו, וכן הובא מנהגם גם בחיים לראש], אולם בכה"ח (אות קכג) כתב שקושרין אותו בכתף התינוק וכו' [וע"ע שם כל הסדר, מה שואלים ומשיבים], ובכתר שם טוב (עמוד קו) כתב שרבים מקהילות הספרדים עשו כן האב והאם והקטנים כולם, וע"ע שם. ועיין כה"ח אות קכג, וכן המנהג אצל בני בבל וסביבותיה, וכן אצל בני צפון אפריקה ועוד שעושים כן לילד שילך כך, ושואלים אותו כל מיני שאלות מאין באת (ממצרים) ולאן אתה הולך (לירושלים) ומה אתה נושא על כתפך (מצה) וכו', כידוע.

ויש שעושים זאת לפני זמן אכילת האפיקומן אחר האכילה (מהרש"ל ספ"ח), אולם המנהג לעשות כן מיד אחר יחץ (כמש"כ מג"א, וכן משמע במשנ"ב, וכ"כ כה"ח שם), וכן עדיף מ"כ לעשות מיד אחר יחץ. והנה המבואר בפוסקים שעומד בפתח הבית, אך לא כתוב לצאת לחוץ (ואולי עשו כן לתוספת התעוררות לקטנים).

ואלה שיוצאים החוצה, אע"פ שאינו ראוי שהרי סומכים בכוס שני על ברכה של כוס ראשון, מ"מ אפשר לסמוך להלקח מאחר שהניחו מקצת חברים, וכמו שכתבנו לעיל בענין יציאה לחוץ לצורך הנטילה, וע"ע שם [ובנידו"ד אפשר להקל טפי כפי המצוי שיוצאים רק לחדר מדרגות, ושנוי בפלוגתא, ובפרט שרגילים בכך וה"ז כדעתו, מחדר לחדר, ויל"ב], ומ"מ למעשה אפשר לצאת לחדר אחר, וא"צ לצאת מחוץ לבית, ודיו.

593. שו"ע ס"ו, ומשמע שרק בעה"ב מגביה, וכ"ה מהר"ו, וכ"ה במעשה רב מהגר"א, ומאידך ראיתי בחזו"ע עמוד מז שכתב בפשוטת שמגביה את הקערה הוא וכל המסובים עימו, עיי"ש, ואכן מצאנו כן באו"ח מלונל וכו"מ ברוקה, וכ"כ הרבה אח' ה"ד בהלכה ש"פ עמוד שה, ולמעשה הדבר תלוי במנהגים, וכ"א יעשה כמנהגו.

והנה מנהג כמה ק"ק בארצות המערב להגביה מעל ראש כולם, ואולי זה יצא מהנ"ל שכל המסובים מגביהם, וממילא היה מנהג לסובב על כולם, וצ"ע.

594. בשו"ע מבואר שמגביה הכל, וכ"כ עוא"א, ו"א רק המצות, עיין בהש"פ, וכ"א כמנהגו.

595. בא"ח פ' צו כה"ח קכט.

596. עיין בהש"פ עמוד שז, ולמעשה א"צ, בפרט כיום שאין דרך לבא, וגם אין לנו קרבן פסח, וכן המנהג.

597. עיין לעיל סי' תכט.

598. עיין שו"ע והש"פ שם.

599. בשו"ע (ס"ז) מוזגין "לו", ומשמע רק לבעה"ב (וכ"כ כה"ח קמד), אולם המנהג שמוזגין לכולם, ומקורו בראשונים ואח', ה"ד בהש"פ שם. וכבר עמדנו ע"ז לעיל.

600. המהרש"ל סי' פח וב"ח וחי"ו וגר"ז ומשנ"ב ועוד כתבו שא"צ, אולם בד"מ תפח מובא מהמרה"א שנהגו כן, וכ"כ בבא"ח וכן נהגו רבים. וגם זה נת' לעיל בסי' ערב.

601. רמב"ם רפ"ז מחומ"מ, וע"ע בסה"מ קנז.

602. כמש"כ במשנה פ"א דברכות (יב), וכ"ה בהגדה ש"פ מזכירין יציאת

שאלות "מה נשתנה"

מ"ב. קודם ההגדה שואלים שאלות "מה נשתנה הלילה הזה", מפני שעיקר מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח הוא על ידי שאלה ותשובה⁶³⁶. ויותר טוב היה שהילדים ישאלו מעצמם בצורה טבעית כשוראים שינויים, אולם אין זה מצוי, ויוצאים ידי חובה גם כשמלמדים אותם לשאל שאלות מה נשתנה בסדר ההגדה⁶³⁷.

מ"ג. לכתחילה צריך שהבן ישאל את השאלות⁶³⁸. ולכתחילה יהיה בן קטן שלא הגיע לגיל מצוות⁶³⁹. ואם אין לו בן בתו שואלתו⁶⁴⁰. ואם אין לו בת אשתו שואלתו⁶⁴¹. ואפילו שני תלמידי חכמים שואלים זה את זה מה נשתנה. ואם הוא לבדו, שואל את עצמו⁶⁴².

בן גדול, גם כן ישאל את אביו, ואפילו שהבן חכם מופלג⁶⁴³. ואם יש נכד קטן עדיף שהנכד הקטן ישאל⁶⁴⁴.

מ"ד. גם אם כולם שואלים ביחד, יוצאים ידי חובה, כיון שהדברים חביבים ושמעיים⁶⁴⁵.

וגם אם הם שואלים בדרך שיר, כמו שמלמדים את הילדים לאומרו בניגון, יוצאים ידי חובה, אך טוב יותר שיהיה בסגנון של שאלה⁶⁴⁶. והעיצה לכך, שקודם שאלת "מה נשתנה" יסביר האב בקצרה שכעת אנו רוצים לשמוע "שאלות", וידיגיש שהם שאלות בשביל שאחר כך אנו נחזיר תשובות⁶⁴⁷.

מ"ה. אחר ששאלו מה נשתנה אין צורך בעל הבית לחזור שוב על מה נשתנה, אלא מתחיל מיד עבדים היינו, ויש נוהגים שגם בעל הבית חוזר ואומר מה נשתנה, ואחר כך ממשיכים⁶⁴⁸.

והנהגה נכונה היא להסביר לכולם מה הוא עושה, ויאמר להם שבתחילה הם שאלו שאלות (ותוך כדי דיבור יכול לחזור שנית על השאלות אם ירצה, ויסבירם), ויאמר להם שכעת אומר את התשובות שזה

ומכל מקום אם אחד קרא בהרהור, אין הוא יוצא ידי חובה, אלא יש להוציא את הדברים בפה⁶²³.
ל"ז. ומאחר שאם אחד קורא ההגדה מוציא את כולם ידי חובה כדון שומע כעונה, צריך לכוון להוציא אותם ידי חובה, והשומעים יכוונו לצאת⁶²⁴, ומלבד זאת שיהיה בר חיובא, כנזכר בהלכה הקודמת⁶²⁵.

ל"ח. נשים חייבות במצות סיפור יציאת מצרים כמו שחייבות בכל מצוות הלילה⁶²⁶, ולכן, הגם שהנשים עוסקות בהכנת המאכלים וכן המשרתות היהודיות וכדומה, מכל מקום בזמן ההגדה יבואו וישבו אצל השולחן לשמוע, ואם מוכרחות לצאת לבשל וכדומה, ישמעו לפחות את הקידוש, וכשיגיע בהגדה לרבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים וכו', תכנס ותשמע עד כוס שני, וכן ראוי שישמעו את סדר עשרת המכות, כדי להגיד להם כמה ניסים עשה הקב"ה במצרים⁶²⁷, ומה טוב להכין המאכלים מבעוד יום, כדי שבזמן הסדר תשב עם כולם, דרך חירות כראוי⁶²⁸.

ל"ט. קטנים וכן קטנות שיש להם דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים, צריך לחנכם לשמוע את ההגדה, או חלקים ממנה ולפחות עד אחר עבדים היינו, או שיספר כפי צחות לשונן⁶²⁹ [והוא בערך בגיל 5-6, ואם לימדו אותם בגן ובית הספר, הוא גם בקטן יותר⁶³⁰, ועיין בהערה⁶³¹].

מ. עיקר המצוה שהאב יספר לבנו, כנזכר, ויש מחלוקת אם מצוה לסבא לספר לנכד⁶³². ומכל מקום כאשר נמצאים יחד עם הסבא והוא מספר לכולם, יוצאים ידי חובה גם בנו האב וגם נכד⁶³³. וטוב שגם האב יספר קצת לבנו בפני עצמו⁶³⁴.

מ"א. גם אם הבן חכם וגדול בתורה, חייב האב לספר לו ביציאת מצרים, ואפילו אם הבן עולה בחכמה וגדולה מאביו, אף על פי כן יטה אוזן וישמע סיפורי אביו, ובוה יקיים האב מצות "והגדת לבנך".

ואם הבן טיפש או קטן, יספר לו לפי דעתו של בן, ולא ילך בגדולות ובנפלאות ממנו⁶³⁵.

637. הנה מן הראוי היה שישאלו הילדים מעצמם, וכמש"כ בשעה"צ (סימן

תעב אות ב), וע"ע שם, ומטעם זה תקנו חז"ל כו"כ דברים כדי לעורר את התינוקות, כגון טיבול ירקות וסילוק הקערה וכו', אולם במציאות כיום אינו מצוי שהילדים שואלים, וזה נובע מכמה סיבות ואין להאריך, וזאת ועוד שהרי לא ישאלו אלא שאלה אחת, כגון למה יושבים מסובים וכדו', ולא ישאלו הלילה הזה כולו מצה או מרור, כאשר עדיין לא הגיע לידם ולא אכלוהו עדיין, ומצאנו בפר"ש שלא יצאו ידי חובה אלא אחר כל ארבעת השאלות, ראה בשו"ת חזון עובדיה סימן כב, עיין שם. אמנם במהרי"ל (בסדר ההגדה) כתוב שפעם אחת שאלה בתו למה הגבת את הקערה, והתחיל לומר עבדים היינו בלא לומר מה נשתנה, ע"כ. וכבר בגמ' (קטו): איתא שאביי שאל, ואמר לו רבה שפטר אותנו מה נשתנה עיי"ש. ומפני זה מוכח שבדאי כל שאלה שישאלו מעצמם הוא טוב יותר, אך כיון שזה לא מספיק, יאמרו שוב את כל השאלות של מה נשתנה, וע"ע עוד במשנ"ב בסו"ס תעב, וכפי שיבואר להלן אף שמלמדים אותם שפיר דמי, ורק מן הראוי להקדים ולהסביר להם שהם "שאלות" אף שזה בדרך שיר.

638. כמש"כ והגדת "לבנך", וכ"ה בגמרא, וכ"כ הרבה ראשונים ובשו"ע ס"ז, ובפר"ש, ומוכח שהוא הראשון בסדר העדיפויות.

639. כן מוכח בגמרא כדי שישאלו ה"תינוקות". אמנם י"ל שזה מפני אורחא דמילתא גדולים יודעים כבר ואינם שואלים, אך בשב"ל ורבי"ה ע"ד ראשונים ואח' מבואר שיש ענין בקטן דווקא, וי"ל שבוה השאלה טבעית יותר [אולם בגמ' ושו"ע איתא שאם אין חכמה בבן אביו מלמדו, ואפשר שהכוונה ללמדו שישאל אם יראה שינוי וירגיל אותו בדוגמאות], וגם הוא צריך את התשובה יותר, ועכ"פ כן מבואר להלכה בחיי אדם (כלל קל סדר בקצרה ס"ז) ובקיצושו"ע (ס' קיט ס"ד) וע"א, וע"ע בשו"ת התעוררות תשובה סימן תד.

640. בת קטנה היא כדון בן קטן, וכמו שכתבנו לעיל בדיני סיפור יצי"מ, וכ"כ בשו"ע הגר"ז תע"א ס"י, וע"ע בדברינו בהל' שבת סימן שמו, וכשאמרו והגדת לבנך גם בת כלכל זה, וכ"כ בקיצושו"ע שם, וכן בערוה"ש (סכ"א) שבתו קודמת לאשתו.

[ולענין שיר מה נשתנה ע"י בת, יש בזה משום קול באשה ערוה, אך בקטנה קיל טפי ותלוי מי השומע ועוד פרטים, כתבנו בתשו"ב במקום אחר, והגרשו"א כתב שמגיל שלש אסורות, והגרשו"א הניח להם לשיר כפי הניגון הידוע, וכמובא בהליכות שלמה].

641. ברמב"ם ובשו"ע מובא שאשתו קודמת לחבירו (וע"ע בויגד משה מש"כ בזה), וכן בדין, שענין עירך קודמין, ותחילה יש ללמד בביתו ובחמותו, ואח"כ ישפיע לבחוך.

642. שו"ע, וע"ע לעיל בדיני סיפור יצי"מ מש"כ בזה.

643. כן הבאנו לעיל בהל' סיפור יצי"מ.

644. שו"ת התעוררות תשובה שם, ע"פ האמור לעיל שקטן קודם.

645. כן נראה שאע"פ שיש אומרים מה נשתנה כולם ביחד, יוצאים י"ח, כדרך שאמרו במגילה (כ"א): ור"ה (כ"ז). אידי דחביבא להו שמעי, ואין בזה משום תרי קלי לא משתמע, וה"ל ל"ש, (אולם אפשר שיותר טוב היה שכל אחד יאמר בנפרד, וצ"ע, וע"ע בויגד משה).

646. אע"פ שמלמדים אותם כדרך שיר, מ"מ זו שאלה, ובשו"ע מבואר שאם אין חכמה בבן אביו מלמדו, וגם כאן בגנים ובתי הספר מלמדים את הקטנים, וטוב הדבר, ואמנם בהליכ"ש כתוב שהגרשו"א אמר שיותר טוב ללמד את הילדים בנעימה שתהיה באופן של שאלה ולא סתם נעימה, ע"כ. אך במציאות מנגנים בניגון ידוע [ועיין מהרי"ל שינגנו בניגון יפה יפה כדי לשבח לאדון הכל, וכ"כ האח"י], ואין בזה כ"כ קפידא, וכאשר עושה את העיצה שכתבנו בפנים שפיר דמי.

647. זו עיצה טובה לפי המציאות, שלכל הפחות ידעו שהם שואלים כדי שאביהם יחזיר תשובה.

648. במהרי"ל כתב שאחר השאלה יכול להתחיל מיד עבדים היינו, וכ"פ הרמ"א ס"ז, וכ"כ הגר"ז ומשנ"ב ושא"י, אולם בהגות חת"ס על השו"ע כאן כתב שברמב"ם משמע שבעל הבית חוזר, וכ"כ רבינו שמואל מפלייזא ע' קכז, וע"ע בספר הש"פ עמוד שיב שיש נוהגים שבעה"ב חוזר ועימו כולם בלחש, עיי"ש. וזה נוגע למה שכתבנו לעיל בסיפור יצי"מ שיש קוראים לעצמם בלחש, ויש ששומעים מבעה"ב, ודין, והעיקר שיכול בעה"ב לחזור

הדברים.

626. שו"ע (תעב ס"ד) שנשים חייבות בכל המצוות הנוהגות באותו לילה, ועיין בהערות הקודמות, ויש להחמיר שחייבה מן התורה, כפשטות השו"ע שם, ושו"ר שעמד בזה בשו"ת חזו"ע ס"כ, ובמקום אחר כתבנו עוד בזה כיעוין לעיל ס' תעב ס"י.

627. משנ"ב כאן (סקס"ד) בשם הח"א.

628. פשוט שכך ראוי, והרי גם נשים חייבות בהסיבה (וכנ"ל בס' תעב), ומוכח שהיא ג"כ בחיוב דרך חירות.

629. הגר"ז ס' תעב פ"ה וע"א, וככל המצוות, ואף שהמצוה היא והגדת "לבנך", אולם הרי אם אין לו בן הוא שואל את עצמו או חבירו, וא"כ כיון שקטן חייב בכל המצוות, ה"נ הוא חייב בסיפור יצי"מ, אלא שכאשר האב מספר לו הרי מתקיימת המצוה בשתייהם ביחד ושתייהם יצאו י"ח, כי זוהי צורת המצוה שאב יספר לבן [ולפ"ז יש לומר שהבן שנפטר בכך, אין זה רק משום דשומע כעונה, ככל אדם ששומע את ההגדה מפי חבירו, אלא זוהי צורת המצוה, ותו לא. אולם עיין בהלכה שלפני הקודמת בהערה שם מש"כ בזה].

ולכן צריך שישמעו את ההגדה, או לפחות חלקים ממנה, כעין שכתבנו לעיל לגבי נשים, ומש"כ שיאמר עבדים היינו וכו', הוא משום שזה תשובה לשאלתם ששאלו במה נשתנה, ואפשר לצאת י"ח גם בסיפור יצי"מ כפי צחות לשונן, כשיודע את הסיפור היטב.

וגם קטנות בכלל המצוה, וכמשנ"ת בהל' שבת סימן שמו. וע"ע שם שאר פרטי מצות חינוך, ודון לנידו"ד.

630. מסתבר שכיום גם בגיל 5 הם בני דעת להבין בסיפור יצי"מ, וכל אחד לפום חורפיה, ובהגש"פ מהגרשו"א כתב שקטן בן 3 שנים שיודע רק מה שסיפרו לו בגן, גם אז חייב אביו לספר לו כפי שמספרים בגן, ע"כ. אולם הדבר פשוט שאם הקטן אינו מבין, וזה רק אילוף שהרגילהו לדקלם, אין זה כלום, ואין מצוה בחזרת.

631. קטן מאד אין חיוב להשאירו ער כלל, אמנם השל"ה (מצה עשירה סוף דרוש 2) חידש שגם התינוקות היונקים ראוי להניקם ביום כדי שישנו ביום והיו נעורים בלילה, לפי שראו את הניסים על הים, וכמש"כ בסוטה (ל): עולל הגביה צוארו ותינוק שמת דד מפיו ואמרו זה אלי וכו', ע"כ. וראה עוד בשיחות הגר"ש פינקוס בכח ההשפעה שמחנכים תינוק לשמוע שופר וכדו', שאין זה סתם הרגל בעלמא שידע איך עושים ומה עושים, אלא זה משפיע על הנפש שלו.

ומיהו קטנים כאלה שמבלבלים הרבה, ואם הם יהיו נעורים בלילה בליל הסדר יבכו ויטרידו ולא יוכלו לשבת ברגיעות עם הבנים המבינים, אזי באופן זה נראה שעדיף שלא ישנו ביום כדי שישנו בליל הסדר, ויוכלו הילדים הגדולים קצת לשמוע כראוי.

632. עיין בספר הלכה ש"פ עמוד קסט מחלוקת בין הבני יששכר והחת"ס, וכבר יש לזה שורש בראשונים, עיין בשו"ת חזו"ע ס"י כ"א, ועוד עמדה בזה האח'.

633. שבוה אביו (הסב) מספר לבניו (הנכדים) בשליחות האב, וכ"כ בשו"ת בצל החכמה ח"ו ותשוה"נ ח"ב רלו, וכ"כ בהליכ"ש מהגרשו"א ועוד באח', וע"ע בנט"ג מצד דשומ"כ, ויל"ב. [והנה בגדר שליחות י"ל שאין זה כפשוטו, שמן הדין יוצא גם בלא סיפור לבן, אלא לעצמו, ואת"ל שאכן יש בזה שליחות א"כ צריך למנות אותו, אמנם יש לדון בזה משום מילי, אך כבר כתבו הרבה מהפ"ו שבדבר שכל החלות בדברים מילי מימסרן לשליח, ואכמ"ל].

634. בצה"ח שם ותשוה"נ שמצוה בו יותר מבשלוחו, וע"ע להגרשו"א בהגש"פ שלו.

ולסיכום: כשיש סבא יכבדו אותו בסיפור לכל המשפחה והנכדים, והאב ג"כ יספר קצת מידי פעם לבנו, ותע"ב.

635. הכל מבואר יוצא מדברי הרמב"ם פ"ז מחו"מ ושו"ע סימן תעב ואח'.

636. פסחים (קטו): רמב"ם פ"ח מחו"מ, ושו"ע ס"ז [וע"ע בשו"ת הרא"ש כלל כד-ב), וכן הבאנו לעיל בתחילת דיני סיפור יצי"מ שהוא העיקר כמש"כ הפו', ועיין בספר הסדר הערוך, ובספר חג המצות ובספר נט"ג והלכה ש"פ ועוד שהאריכו בפרטים והנהגות, ולפנינו נכתוב בעז"ה לפי דרכינו את עיקרי הדינים למעשה.

חייבות ולכן ישבו וישמעו, וע"ע שם, ובביה"ל ס' תעב ס"ח, וכ"כ עוד רבים מהאחרונים.

ואמנם בלקט יושר מובא ממנהג רבו בעל תרוה"ד שקוראים ביחד בלחש, וכן יש הרבה שנוהגים כן, אולם לענ"ד אין זה גדר מנהג, אלא טבע בני אדם מרוב חביבותא דמצוה לקרוא ביחד עם הקורא, אבל ודאי שיוצאים בשמיעה, ודלא כמש"כ בהגש"פ מהגרשו"א שלכתחילה כ"א יאמר בעצמו, ואדרבה לפי ד' הפו' הנ"ל הרי י"ל שברוב עם הדרת מלך, ועיין בדברינו בתשו"ב בהל' ברכות אימתי ראוי לצאת י"ח ע"י אחרים ולא לברך בעצמו, אמנם בנידו"ד אין זה מוכרח שיש בו ברוב עם, ומ"מ הדין כאמור שיוצאים י"ח בשמיעה, וכדברי כל הראשונים והפ"ו.

620. שהרי קטן פטור מן המצוות, ורק משום מצות חינוך יש לחנכו במצוות (ומח' ראשונים אם המצוה על הבן, או המצוה על האב וכרוכב הראשונים, ובין למר ובין למר אינו מוציא גדול), מה גם שהמצוה היא והגדת לבנך, ולא שבנך יגיד לך, ועיין להלן בענין מצות חינוך הבנים, ועכ"פ באופן שנותנים לילדים לקרוא יקרא עימם בלחש, או יפרש ויסביר בלשון המדוברת אחריהם, שהרי אינם יוצאים בשומע כעונה מפי קטן, ושו"ר בס"ד שכן כתב במחזור ויטרי (סו"ס קלג) שקטן אינו מוציא את הרבים ידי חובתן לא בק"ש ולא במגילה ולא בקידוש, "ולא לומר הגדה בליל פסח", עד שיהיה בן שלש עשרה שנה ויום אחד, ע"כ. ודו"ק. [ואפשר לפ"ז שראוי שיביא ב' שערות, ולא סמכינן על חזקה דרבה במילי דאורייתא].

621. שגם במקום שאשה גדולה קוראת, כמו האמא במשפחה [ואין כאן המקום לדון אם זה מהראוי שנשים יקראו (וזה תלוי למעשה לפי אופי המקום והמשפחה, שבמשפחה קרובה ממש יכולים כולם לקרוא, והיינו באחים ואחיות אב ואם וגם סבא וסבתא, אולם בגיסיים וגיסות וכדו' אין ראוי), ועכ"פ הסיפור עצמו לא אמר שהראוי שיהיה ע"י האם אלא ע"י האב בלבד], הרי נחלקו הפו' אם חיוב האשה בסיפור יצי"מ מהתורה או מדרבנן, וכיעוין בתוס' מגילה (ד). ובחינוך ומנח"ח (כ"א), וע"י בגר"ז ס' תעב וע"א שהוא מדרבנן (ועמדנו ע"ז בהרחבה בסימן תעב ס"ד בהערה, ויובא להלן בהערה שאחרי הבאה), ולפ"ז לצד שהוא רק מדרבנן, הרי לא יוכל להוציא איש שחיובו דאורייתא, אמנם י"ל ממש"כ בבי" (סו"ס תעב) שסומא חייב בהגדה מדרבנן ויכול להוציא אחרים, ויל"ב.

אבל יכולה להוציא אשה אחרת [פמ"ג תעב סק"ב וכ"מ], ולכן אם יש הרבה אורחים, ויושבים בהפרדה בין גברים לנשים, שמים גם אצל הנשים קערה, ואשה אחת תנהל את הסדר, ותקרא ההגדה וכולם יצאו י"ח.

622. ואמנם אם לא עשה כן לא עיכב, באופן שגם הוא קורא קטעים בעצמו, וא"כ יוצא י"ח, אך לכתחילה כיון שמצוה לומר הכל, ינהג כאמור לומר עימו בלחש.

וזה מבואר שאפשר לקרוא כמה אנשים ביחד, שיש בזה ג"כ סיפור לאחרים, שהרי הם גם שומעים תוך כדי קריאה [וקי"ל שבדבר חביב לא אמרין תרי קלי לא משתמע, וכ"כ הפו' בנידו"ד בקידוש וכו', כמו מגילה ושופר], וכה"ג מצאנו בהתרת נדרים בעריה"כ וערה", כידוע אצל הספרדים, וכן באמירת כל נדרי שכל הציבור או יחד, ונת' במקומו, ואפילו את"ל שלא שומעים האחרים, הרי כתב השו"ע שאם אדם נמצא יחידי ג"כ ישאל את עצמו, הגם שאינו מהודר.

623. ולכתחילה ישמיע לאוזניו, ככל דוכתא, ובפרט בנידו"ד ששמו עליו "הגדה".

624. הנה לפי דברי הראשונים שהבאנו לעיל שההיתר בזה הוא כדון שומע כעונה, א"כ צריך להדגיש שתהיה כוונה לצאת ולהוציא, וכמש"כ ברה" (כ"ט), ובכל דוכתא.

והיה מקום לדון שאין זה ממש פטור של שומע כעונה ככל דוכתא, אלא זה ענין מיוחד שצורת המצוה היא ע"י אחד אומר והשני שומע, ותו לא, אולם מלשון הראשונים והפ"ו הנ"ל נראה שהוא ככל המצוות שנפטרים בשמיעה, ומבואר שאכן צריך לכוון לצאת י"ח [ובלשון הגמרא והשו"ע שאפילו שתי ת"ח שואלים "זה לזה", ולא אמרו אחד את חבירו, ואפשר ששתייהם צריכים לשאול, וי"ל].

625. ויש להוסיף ג"כ שלא יהיה מחלל שבת שאינו מוציא ידי חובה, וזה מצוי בעו"ה אצל קצת אנשים שסב המשפחה סטה מדרך התורה ה", ובאופן זה יאמר גם הוא קצת בעצמו ויספר קצת לבנו ולאחרים לפחות את עיקרי



נ"ג. כשמגיע לעשות המכות, נוהגים לשפוך מכוס היין לכוס אחרת [כוס שבורה, או כוס חד פעמי], וכן בהזכרת דצ"ך עד"ש באח"ב וכנזכר בספרים, וסך הכל ט"ז פעמים, ויש בזה כמה וכמה מנהגים, וכל אחד יעשה כמנהגו⁶⁶⁸. ורבים מבני ספרד נוהגים לשפוך מהכוס הזו שבידו עד תומה, ושוטף הכוס מיד, וממלא שנית⁶⁶⁹.

וכשאומר מצה זו על שום מה מגביה המצה, וכן כשמגיע למרור, אבל כשאומר פסח זה, אין להחזיק את הזרוע בידו, ובהבטה סגי⁶⁷⁰.

נ"ד. הלל יאמר בשמחה רבה, ובדרך כבוד ולא בהסיבה⁶⁷¹. ואומרים את ההלל בישיבה ולא בעמידה⁶⁷². נ"ה. אחר הכל שותים את הכוס בהסיבה, ואם לא היסב חוזר לשתות שנית בהסיבה⁶⁷³. ומנהג הספרדים שלא מברכים ברכה אחרונה, ויש נוהגים אחרת⁶⁷⁴.

ברכה על הכוסות לפנין ולאחריהן

נ"ו. כוס ראשון אין מברכין לאחרי, אלא רק לפני בקידוש⁶⁷⁵.

כוס שני אין מברכים לא לפני ולא לאחרי, וכן דעת השו"ע ומנהג בני ספרד, אולם דעת הרמ"א ומנהג בני אשכנז לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס, אבל ברכה אחרונה אין מברכים אלא על האחרון.

כוס שלישי מברכים לפניו ולא לאחרי.

כוס רביעי אין מברכים לפניו, אבל מברכים לאחרי, וכן דעת השו"ע ומנהג בני ספרד, אבל הרמ"א ומנהג בני אשכנז יש לברך גם לפניו וגם לאחרי⁶⁷⁶.

נ"ז. אשכנזי שמברך בורא פרי הגפן על ד' כוסות בליל הסדר ומכוון שלא לפטור בכך את הכוס הבאה, והספרדי שומע ממנו, ורוצה לצאת י"ח גם לכוס הבאה, רשא⁶⁷⁷.

רחצה

נ"ח. נוטלים ידיים לאכילת מצה, ומי שבירך בטעות בנטילת ידיים שלפני הכרפס, יגע בנעלים או במקום מטונף קודם נטילת ידיים למצה ויברך על נטילת ידיים⁶⁷⁸, וישב לטול בדקדוק ככל נטילת ידיים לפת, ולא יפסיק בדיבור⁶⁷⁹. וגם כל אדם שלא בירך בתחילה, טוב לגעת במקום מטונף ולחזור לטול ידיים בברכה⁶⁸⁰.

בגלל ניסי יציאת מצרים, שעכשיו קוראים "עבדים היינו" וכו'⁶⁴⁹. [ויש לראות שאכן הילדים מקשיבים לתשובה לפחות עד אחרי "עבדים היינו", ולא ירגישו שגמרו את תפקידם בשירת מה נשתנה]⁶⁵⁰.

קריאת וסדר ההגדה

מ"ו. כשמתחיל "עבדים היינו" מחזיר את הקערה לפניו⁶⁵¹. ומגלים את המצות בזמן ההגדה עד שאומר "לפיכך" שאוחז הכוס בידו, ואז מכסה את המצות⁶⁵². ונוהגים שגם כשאומר "והיא שעמדה לאבותינו" אוחז את הכוס בידו, ואז מכסין את הפת עד "והקב" מצילנו מידם", שמניח הכוס ומגלה הפת⁶⁵³.

והכלל הוא שרק בזמן שמחזיקים את הכוס מכסים המצות⁶⁵⁴.

מ"ז. קודם "מה נשתנה" מוזגים כוס שני ומניחים אותו לפניו בכל משך ההגדה⁶⁵⁵. ויש נוהגים למוזג רק לפני בעל הבית⁶⁵⁶. ויש נוהגים למוזג לכל בני הבית⁶⁵⁷.

מ"ח. אין צריך להחזיק את כוס היין בזמן ההגדה, אלא רק בזמנים האמורים לעיל⁶⁵⁸.

ובזמן ההגדה יפרש למסובים את עניני יציאת מצרים כפי הבנתם ותפיסתם, ובפרט בתיאור עשרת המכות, וכן בשלשה דברים פסח מצה ומרור על שום מה.

מ"ט. קריאת ההגדה תהיה בנעימה ובשמחה וגילו ברעדה⁶⁵⁹. ויאמרנה בישיבה ובדרך כבוד מפני כבוד ה' והדר גאונו החופף בלילה זה⁶⁶⁰.

נ"א. אין להפסיק ולשוחח שיחות חולין, כי אם מה שצריך בהכרח, או ברכת אשר יצר, וכדומה⁶⁶¹.

ואין לאכול ולשתות בזמן ההגדה, ורק אם צמא ישתה מים וכדומה⁶⁶², אך לא יין.

ואין צריך לומר שלא יעשן⁶⁶³.

נ"ב. מרגע שמוזג את הכוס, אינו רשאי להפסיק⁶⁶⁴. ויש מחמירים אפילו בשתיית משקאות ומים⁶⁶⁵. אולם לצורך נתינת קליות ואגוזים לקטנים וכדומה, מותר להפסיק⁶⁶⁶.

נ"ג. אם רוצים לשתות קפה או מים בעת ההגדה, יש להקל, ובפרט כדי שיוכלו לומר ההגדה בעירנות ובמרץ, וכן לאכול ולשתות במקום צורך וכדומה, יש להקל⁶⁶⁷.

בעצמו ודי בכך.

649. ובזה הוא מדגיש ומבטא את הדברים שהיה כאן שאלה ועכשיו יש תירוץ, ועי"ז המצוה כראוי שהוא בדרך שאלה ותשובה (שו"ר שכבר העירו בזה באבודרהם ובסידור יעב"ץ ועוד, וע"ע בהל"כ"ש), והוספנו שיכול לחזור בקצרה על השאלות ולהסבירם [ואז ודאי שא"צ לחזור לומר שנית מה נשתנה], ויש שפיר דמי.

650. משנ"ב לעיל (ס"ו"ס תעב) שצריך לעוררם שלא ישנו עד אחר עבדים היינו, שידעו ענין יציאת מצרים, שעיקר המצוה היא התשובה על שאלת בנו, ולא כמו שעושים איהו המהון וכו' - ואם הם יודעים את ההמשך יוסיף להם על ידיעתם, כיד ה' הטובה עלינו, וכפי האפשר.

651. שו"ע ס"ז. והיו בה המצות וכל הסימנים.

652. ב"י ורמ"א סוה"ס.

653. של"ה במשנ"ב עג, והוא תוספת על עיקר המנהג שבשו"ע [ויש הרבה ענינים יקרים ונפלאים בסדר ההגדה הלא בספרתם, ואנו כותבים עיקרי הדינים].

654. כדי שלא יראה הפת בושות, וכתבנו סימן לדבר למנוע בלבול.

655. עיין שו"ע תעג ס"ז ובמפ'.

656. כה"ח שם אות קמד, מדקדוק ל' השו"ע, ויל"ב.

657. כן המנהג הרווח ברוב המקומות. ונת' עוד לעיל.

ומ"מ לקטנים ששופכים וכו', אפשר למוזג לאחר מכן.

658. ויש מנהגים שונים בקהילות ישראל, אך עיקר הדברים כאמור.

659. עיין במשנ"ב (ס"ק עא) בשם השל"ה שיהיה באימה ויראה, ע"כ, אולם הרבה בספרים הקדושים כתבו שיהיה בשמחה וכו', והא והא קיימא, וגילו ברעדה, ואנ כתבו רק שיהיה בדרך שמחה משום כמה סיבות, ומפני שכן הוא בוזה"ק (פ' בא) בהדיא, והוא עיקר טפי, אלא שיהיה בדרך כבוד, ודו"ק.

660. בשל"ה (שם) איתא שלא יהיה בהסיבה (וכן הובא בכה"ח קנא), ובחזו"ע כתב שאם רוצה יכול להסב, וצ"ע מנא ליה נגד דברי השל"ה והאח', ונראה שזה תלוי במה שכתבנו בהערה הקודמת אם אכן העיקר באימה או העיקר בשמחה, ולפי"ה שהעיקר שיהיה בשמחה שפיר י"ל כן, אך באמת כבר הערנו בזה מוזמ"ר בקונטרס משמרת הלילה שבסימן תפא בפרק ב, שלכא' ממ"ש בתוספתא (סוף פסחים) מעשה והיו מסובים בבני ברק ומספרים ביצ"מ כל הלילה, ומשמע בפטשות שכל הלילה היו מסובים וגם בעת סיפור יצ"מ, ועיין עוד מש"כ שם לבאר הדברים.

ואכן מצאנו בהגש"פ חיים לראש שכתב שיכול לקרוא גם בישיבה וגם בהסיבה, עיי"ש. ואת"ש. ומ"מ עדיף לנהוג לקרוא בישיבה, ולכו"ע מיהא צריך שיהיה בדרך כבוד.

שו"ר אח"כ לדברי חד מקמאי רבינו המאירי (פסחים קח). סוד"ה זה שכתב בזה"ל: ארבע כוסות כולם צריכין הסיבה, הן שתייתם הן הדברים שהם מסודרים עליהם, ר"ל קידוש קריאת ההגדה קריאת ההלל וברהמ"ז, ואם היה מיסב בכל הסעודה ה"ז משובה, עכ"ל. והוא דבר פלא נגד כל האח', ונראה שגדר הדברים לדעתו שכל מה ששייך לכוס ה"ז חלק מן הכוס, וה"ז חייב [ואדרבה בסעודה אין חיוב, רק משובח], אך לדבריו גם קידוש צ"ל בהסיבה, ואנן קי"ל בעמידה, ועוד יש להוכיח דלא נקטינן כלל כד' המאירי בזה, ולכן אין להביא ממנו ראייה [ובלא"ה הרי כל הראשונים וכל הפו' לא כתבו אלא הסיבה במצה ובכוסות, ומוכח דלא ס"ל כדבריו]. והדר דינא כד' האח' שלא להסב, ומיהו אחר ראות כל הדברים הללו שפיר י"ל דמ"מ אם רוצה רשאי, וע"ע משנ"ת לעיל בהל' הסיבה בס"ל תעב.

661. אחרונים, והוא נלמד מהאמור שיהיה באימה ויראה וכו'.

662. כנ"ל בהערה הקודמת, ובעיקר יש להזהר מ"ין.

663. היינו אף לדעת המתירים עישון ביו"ט, ובפרט לרגיל בזה. [וכ"כ מהר"ץ בעץ חיים]. ויעשה זאת קודם המגיד, וע"ע בחיים לראש.

664. בדבר זה מצאנו ג' שיטות:

א. דעת הרמב"ן במלחמות (כד. מדהר"ף), והר"ן (שם) שאם מוזג הכוס והתחיל לדרוש עליו בהגדה אינו רשאי להפסיק [ויש בזה ענין איסור הפסק

מיוחד בהגדה, מלבד איסור הפסק באמצע ת"ת המבואר במשנה בבתא ועוד].

ב. בביה"ל סי' תעג (ד"ה הרשות) כתב שמשמע מדבריו עוד יותר שאפילו לא התחיל עדיין בהגדה, רק שמוזג הכוס והכין עצמו לאמירת ההגדה ג"כ אסור [וגם בזה הוא כענין שלא לדבר מעת שנטל הכוס, ככל כוס של ברכה, וכמו"כ מעצם זה שהכין עצמו להגדה הוי הפסק].

ג. הרז"ה מתיר בכל גוונ, וכ"מ בתוס' (קג): כמש"כ הבה"ל שם שדווקא בהלל או בברכת אשר גאלנו אסור, אבל עד ברכת אשר גאלנו מותר, עיי"ש. ובביה"ל שם כתב שהשו"ע בס"א סתם כדעת הרמב"ן ואפילו לענין כוס של מצוה שלא להפסיק, וכל שכן בכוס של רשות, וכן כתב עוד המשנ"ב בס' תעג סק"ד ושעה"צ ט, וכן בס' תעד סק"ד שאסור להפסיק בשתיה, וכ"ה בכה"ח אות כא.

665. כמבואר בביה"ל הנ"ל, וביאר שכל הנידון בשו"ע לשתות בין הכוסות הוא קודם שמוזג, ומשמע שגם במים אין להפסיק, ושו"ר שכ"כ בשבות יצחק פ"ט אות ג בשם הגר"ש אלישיב שאין זה מכבוד ההגדה.

אך באמת שאין זה מוכרח, ד"ל שכל הקפידיא הוא בכוס יין, שהרי בר"ן פסחים (כד. מדהר"ף) ביאר הטעם שאחר שמוזג הכוס אינו ראי שמוזג כוס אחר, עיי"ש. וכ"ה בחי' רבינו דוד בונפיד, וי"ל א"כ שזה דווקא בין, ושו"ר שכ"כ בהל"כ"ש (פ"ט סל"ד) בשם הגר"ש אויערבך, וע"ע גם בשבט הלוי (ח"ט סי' קיא א), וכ"כ עוד באח', וכבר בכה"ח (אות כא) בשם הגר"ז מבואר להקל בזה, ודו"ק. וזה הרי ודאי שאינו כמו תפילה וברהמ"ז שאיסור גמור להפסיק, וכל כה"ג אינו לכתחילה.

666. דזה נחשב צורך, וכמו גביל לתורי, ואף אמנם שנתבאר בשו"ע שאפילו לדבר מצוה אין להפסיק, וכנ"ל, מ"מ זה הוא צורך ההגדה כדי שיתעוררו, ואמנם בשו"ע (ס"ו"ס תעב) מבואר שמחלקים להם כדי שיראו שינוי, וזה אפשר לעשות קודם מציאת הכוס (וכן משמע מסדר השו"ע), מ"מ אם יש צורך גם לעורר שפיר דמי. ויש לבאר, שמצד הקטנים בודאי שאין להחמיר, דהא דין זה שנוי בפלוגתא וכנ"ל, ובודאי יש להקל בזה לקטנים, אך הנידון הוא לגבי הגדולים אם יכולים להפסיק בעבור הקטנים, ולזה כתבנו שגם לגדולים מותר לצורך הקטנים, וכל שכן ליתן להם אוכל וכדומה.

667. שכאמור בהערה שלפני הקודמת הוא שנוי במח', ויש מחמירים, וכן עיקר ההלכה. ולכו"ע אם יש צורך בדבר, כגון מה שמצוי שעייפים מתמת ההכנות בימים שקודם לפסח, או שעושים מצות בער"פ וכדומה, ורוצים לשתות קפה, מותר, וכן אם הוא לצורך ההגדה ס"ל שהוא מן הענין ומותר.

668. עיין ברמ"א (ס"ו"ס תעג) ובדברי האח', וכמה וכמה מנהגים יש בזה, ראה בספר סדר הערוך והש"פ ועוד רבים, אם זה באצבע ואם בכוס אחרת ואם את כולו וכו', וישראל קדושים מחבבים המצוות, וכתבו האח' לשפוך לכוס שבור [ועיין בסימן שח בדברינו אימתי כלי שבור מוקצה וכו'], אבל אפשר לשפוך לכוס בויה שזורקים אותה עם היין, והיינו כוס חד פעמית, ודי בכך.

669. כאמור לעיל בהערה הקודמת שיש כמה מנהגים, ויש שופכים מעט ואח"כ ממלאים את הכוס ממה שנחסר, אולם כפי שראיתי בכ"מ אצל הספרדים שופכים כל הכוס, ואמנם לכאורה היה ראוי להמנע מזה משום ביוזי אוכלין, אך אין אחר מנהג ישראל ולא כלום [עיין תוס' מנחות כ: ועוד בפו'], כי כל פרט במנהג ישראל עושה רושם, והוא צורך, לרמוז שיתמו אויבינו ושונאינו וכו'.

[ומ"מ באופן כזה לא יקח כוס גדולה מראש, שלא יצטרך להשחית כל הכמות של היין, אלא יקח רביעיית בצמצום, ואחר כך יוכל להחליף כוס]. ולולי המנהג, היה נראה לקחת כוס קטנה לצד הכוס שמוזג בתחילת ההגדה, שהרי יש לומר כל ההגדה על הכוס, ונמצא שאחר ששפך יל כוס אחרת [ובשלמה לנוהגים להטיף קצת טיפות, ושוב ממלאים הכוס שפיר, אבל למנהג הנ"ל שגומרים הכל קשה]. אך כאמור שהמנהג לעשות כן באותו הכוס של ההגדה.

ואחר החיפוש ראיתי בדברי רבותינו שכתבו כן בהדיא: א. שיהיה שופך

מאותו הכוס עצמה שקורא עליה ההגדה בדווקא (כמשמעות פ"ח חו המצות פ"ז ותמ"י, וכ"כ להדיא הגר"ח פ"ב בחיים לראש דף מט ע"ב, עיי"ש. וכ"כ הגר"ח בעי"ח פ' צו יד, ובכה"ח תעג קסה, ועוד באח'). ב. המנהג לשפוך הכל עד תום, נזכר בעי"ח הנ"ל, ובכה"ח הנ"ל, ועוד באח', וכן מנהגינו, הגם שבחיים לראש לא כתב כן, וכן משמעות שאר ספרים שהם רק טיפין, מ"מ כל אחד כמנהגו. [וע"ע בעי"ח שכוס זו לא יטפנה בתחילה כשאר כוסות].

ומה שכתבנו שישפוך הכוס "מיד", הוא כדי שלא יבוא לתקלה שישתו מזה, והוא סכנתא ח"ו, וגם שהוא רמז לסילוק כוחות הסת"א, והעירויני שבספר שמן ששון בפת"ע בענין הסדר דף עג כתב ששמע שאסור לדבר עד שישפוך, ושיש סכנה בדבר, עיי"ש. ולא שמענו כן.

670. רמ"א סוה"ס ומשנ"ב ואח'.

671. כמו בקריאת ההלל הנ"ל, ובסה"ק האריכו במעלתו.

672. כן מבואר בב"י (ס"ו"ס תכב) ונתן טעם לדבר עיין שם, וכן המנהג, והנה בחזו"ע הסכים שהביאור בב"י הנ"ל שיהיה בישיבה, אך סיים שראה שיש מתמירים לעמוד ותע"ב, ע"כ. אולם המנהג הפשוט שישבים בהלל, וידוע לנו שיש שעמדו מטעות מסוימת, ואין להאריך, וא"צ להחמיר בזה, ואדרבה לפמש"כ המפרשים בגדרי ההלל ששונה ההלל של פסח מכל השנה שהוא נאמר בלילה ומחולק ובישיבה ועוד פרטים, וה"ט דהלל זה הוא על הנס דרך חירות ושונה משאר הלל, וממילא אדרבה אומרים אותו בישיבה דווקא, ועיין בטו"א מגילה די ובהגר"א ושאר מפרשים, ואכמ"ל.

673. עיין סי' תעב ס"ז.

674. עיין שו"ע סי' תעד. ובני ספרד לא מברכים ברכה אחרונה [ובהל' ברכות, וכן בהל' קידוש סי' רעא כתבנו ליישב המנהג], ובני אשכנז ותימן מברכים ברכה אחרונה, וימשיכו כל אחד במנהגו.

675. סימן תעג ס"ב.

676. עיין סימן תעג בשו"ע ובמשנ"ב וכה"ח, ולכאורה יותר טוב למנהג אשכנז להתנות שלא פוטר בכוס אחת את חבריתה, אלא שמן הסתם סומכים ע"ז שכאילו התנה, וכמש"כ ה"ז, וע"ע במפ'.

677. הנה לכא' י"ל שדבר זה אינו פוטר את חבריו, שהרי שומע כעונה הוא רק ככוונת שומע ומשמיע, ובאופן זה הרי ככוונת המשמיע שלא להוציא לכל מה שאוכל, אלא רק לדבר מסוים, וא"כ לכא' גם השומע לא יצא בהכל, או דילמא הוא מוציא אותו בברכה שכאילו הוא בירך אותה, ופרטי הכוונה כל אחד מכוון מה שרוצה [ואולי זה תלוי בחקירה בגדר שומע כעונה, והובא לעיל בענין מגיד לגבי צורת סיפור יצ"מ בפסח, וא"נ זה תלוי במח' הפו' בגדר ברכה אחת הפוטרת דברים הרבה, עיין בביה"ל סי' רו, וא"נ תלוי במש"כ הפו' בסימן קסז סי' ודו"ק, או כענין תנאי במצוות המבואר בב"י ובאח' בסימן תפט ועוד, אך א"צ לכל זה], והנה נראה בודאי שאין בכך קפידיא, שהרי גם הכוס שאותה שומע אין ככוונת המשמיע לשתותה, ובודאי שאינו אלא מוציא אותו בברכה, ולא איכפת לן שמכוון רק על דבר מסוים, ואמנם כאן יש לו כוונה הפכית שלא להוציא כוס אחר, אך גם זה אינו תלוי בו כלל ביחס לחבירו, וז"פ.

[אך תיתכן שאלה זו באופן שיצויר, שהמשמיע מכוון בדווקא שלא להוציא את השומע בכוס אחר, והנה אם עושה תנאי על כל הברכה, בודאי יכול לעשות כן, אבל אם זה מן הסתם שמכוון לא להוציא חבריו, אפשר דגרע, ויל"ב. ומ"מ אין זה מצוי שיהיה מי שיעשה כן]. ולכן אף שהספרדי יכול לברך בפ"ג בפ"ע, ובכה"ג שוב אין חשש, א"צ לזה, דכאמור יצא י"ח בכל אופן.

678. נתבאר לעיל ב"ורחץ".

679. ואם נוהגים שמכריזים סימנים קדש ורחץ וכו', יכריזו לפני הנטילה.

680. ד"א שעלתה לו נטילה ראשונה, ושוב לא יוכל לברך על נטילה שניה, ונתבאר בתשובה מצורפת בענין זה מסימן קנח ס"ז וסי' קנט סי"ג, אמנם מהמשנ"ב (ר"ס תעה) מבואר שא"צ לעשות כן, וטעמו משום דחיישינן שמא הסיח דעתו ונגע במקום המטונף, עיי"ש. ומבואר שגם מן הסתם יש לטול



מוציא מצה

נ"ט. יקח את המצות כסדר שהניחם, כאשר הפרוסה בין שתי השלימות, ויאחז את שלשתן בידו, ויברך "המוציא" ויניח השלישית להשמט מידו, ויברך על הפרוסה והעליונה יחד "על אכילת מצה"⁶⁸¹ [ויכון גם על אכילת הכורך⁶⁸², וי"א שיכון גם על האפיקומן⁶⁸³]. ואחר הברכה יבצע בידו מהשלימה העליונה ומהפרוסה משתייהן יחד, בבת אחת⁶⁸⁴, ויטבל במלח⁶⁸⁵.

ויהיה לאכלם בהסיבה, עיין בהערה⁶⁸⁶. ואם שח יצא ידי חובה⁶⁸⁷.

ס. הנוהגים להכין מצות נפרדות לכל משתתפי סדר, מאיזו סיבה שהיא, [כגון: שיש הרבה משתתפים ואין שומעים הברכות היטב, או למען הסדר הטוב, או שאין לבעל הבית מספיק מצות וכל אחד מביא משלו, או מפני חביבות הידור בכשרות המצות]⁶⁸⁸, כינו שני מצות שלימות ויניחו ביניהם חתיכת מצה, או שיעשה זאת בזמן ה"חץ", וכך יברך עליהם ברכת המוציא ועל אכילת מצה כהלכה⁶⁸⁹.

ס"א. כפי הנהוג, ששמים קערה עם מצות רק לפני בעל הבית, והוא מוציא את כולם ידי חובה, ונותן להם לטעום מעט מן הפרוסה ומעט מן השלימה, ומאחר ואין די כזיתות לכל המסובים הם משלימים שיעור כזית ממצה אחרת [ומן הראוי להכין מראש שיעורי מצה בשקיות, כדי שידע כל אחד כמה צריך לאכול ויצא ידי חובה], ויהיה לא לברך בעצמם את הברכות רק יכוונו לצאת מבעל הבית⁶⁹⁰.

ס"ב. יש אומרים שצריך להניח את כל המצות שאוכלים, על השולחן בשעת ההגדה, ואינו מוכרח כלל, ודי בהנחת המצות של הקערה⁶⁹¹.

ס"ג. אכילת מוציא מצה צריך לאכול שתי הכזיתים בתוך כדי אכילת פרס [ולהלן יבואר שיעור כזית ושיעור כדי אכילת פרס], דווקא בעל הבית צריך לאכול שני כזיתות, אבל שאר בני הבית שאינם מקבלים כזית מן המצות בקערה, אלא רק כדי טעימה בלבד, והשאר הם אוכלים ממצות אחרות, די להם בכזית אחד⁶⁹².

והמנהג שבעל הבית טועם מעט, ומחלק חתיכה לאחרים, ויקפיד להסב מתחילת הלעיסה, ובדיעבד אם ישכח יסב לכל הפחות בזמן הבליעה, ובדרך כלל אפשר לאכול ולהסב, וגם לחלק מעט לאחרים, או שיתן להם חתיכה גדולה והם יתחלקו בזה, ושאר השיעור יאכלו ממצות אחרות⁶⁹³ [והברכה בשיבה, ומיד אח"כ יסב ויטעם].

ס"ד. בעל הבית שאוכל שתי כזיתות, יש אומרים שיכניס שניהם לפה בבת אחת ויאכלם, אך למעשה אפשר לאכול מעט מעט כדרך אכילה, ובלבד שלא ישהה באכילתם יותר מכדי אכילת פרס⁶⁹⁴.

ואם קשה לו לאכול שניהם במהירות כל כך, יזהר שלא לאכול בחיפזון ובצער, כיון שאין זה דרך אכילה, ולכן באופן כזה יאכל אחד אחד⁶⁹⁵.

ודע, שגם שאר המסובים יזהרו שלא לאכול את המצה בדרך צער⁶⁹⁶, וראה להלן דרכים להקל על אכילת המצה.

ס"ה. אם קשה לו לאכול שתי כזיתות, יאכל כזית אחת משתיים⁶⁹⁷, ויכוון שיוציא בזה ידי חובה⁶⁹⁸. ויהיה לאכול בזמן של כדי אכילת פרס [וכמו שיבואר להלן השיעור], ולולי כן לא יוצא ידי חובה⁶⁹⁹.

ואם אינו יכול לאכול כזית, יאכל כמה שיוכל שאת, ותיחשב לו לצדקה⁷⁰⁰. [ובכל אופן, כל זה הוא בתנאי שלא יבוא מזה לידי חולי, חס ושלום]⁷⁰¹.

ס"ו. אכילת המצה, לכתחילה יש ללעוס כראוי עד שירגיש את הטעם של המצה בפיו⁷⁰². ובדיעבד גם אם בלע מצה יצא⁷⁰³. ובלבד שעברה המצה בגרונו כמות שהיא, אבל אם היה כרוך בנייר וכדומה, או בצינורית ישירות למעינו, אין יוצאים בכך ידי חובה⁷⁰⁴.

ס"ז. אין לאכול את המצה ביחד עם מאכלים אחרים, כמו סלטים וירקות וכדומה⁷⁰⁵, ואפילו מעט⁷⁰⁶.

ואם עבר ואכלם בדברים אחרים, אזי אם לעס אותם ביחד, לא יצא ידי חובה, אבל אם בלע את המצה עם המאכלים או הירק בלא ללעוס יצא⁷⁰⁷.

יותר מוזמן קדום, וגם השו"ע עצמו כתב שאם אינו יכול לאכול משתיים יחד, יאכל המוציא תחילה ואח"כ מצה, ובמציאות במצות שלנו הוא נחשב קשה להרבה, ולכן די באחד ועוד אחד, ומה גם שבעיקר הדין בזה כבר האריכו באח' לתמוה אמאי צריך ב' כזיתות, וכיעוין בביה"ל ואח', וביותר קשה שצריך לאכול משתיים ביחד, וע"ע בשו"ת חזו"ע סכ"ה ועוד באח' טובא שא"צ לאכול בבת אחת.

ולכן לכתחילה די באכילת אחד ועוד אחד [ומיהו יש אפשרות לאכול שתיים ביחד, לפי דברי האומרים שהמצוה מתחילה מן הבליעה ולא מן הלעיסה, וא"כ יכול ללעוס לאט לאט ואח"כ יבלע שתיים מיד, ועיין בהערה הבאה].

וגם אם מכניס שתיים לפה יחד (כשהם רכות או שהם קשות, וכוסס מעט מעט), מ"מ כתבו האחרונים שהבליעה ודאי אחד ועוד אחד וכמש"כ המשנ"ב, ובדיעבד אפילו אכל מעט מעט ובלע יצא י"ח, והעיקר שלא שהה בהם כשיעור אכ"פ. [ואגב, עיין בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' צא אות טז שביאר טעם הדבר שאין חשש שמצה של המוציא תבטל טעם המצה של מצות אכילת מצה, עיי"ש, אך אין ראייה מזה שאוכל מצה ומורו יחד לדעת הלל הזקן שכן מצות אכילתו לשיטתו].

695. הוספנו זה ללמד שלא נכון אלה שחושבים שהם מחמירים, ודוחקים בעצמם לאכול המצות ביחד, בקושי, שהרי מבואר ברמב"ם בהל' מאכ"א שאכילה בצער שלא כדרך לא שמה אכילה, וכמשנ"ת בהל' ברכות, ואדרבה העושה כן הוא גורע, ואין זו דרך אכילה, ושו"ר שכ"כ בהליכ"ש פ"ט פג.

696. כפיה"א שיש להזהר שלא יהיה בכלל אכילה שלא כדרך, ובד"כ אין חשש, אך כתבתי כן לאפקי מאלה שיש להם פחד גדול ואוכלים בצער גדול, ואין זה רצון ה', וגם מצאנו שלכתחילה צריך שיהיה טעם מצה, ועיין להלן אם המצוה בבליעה או בלעיסה.

697. שזה עיקר המצוה לאכול כזית (וכמש"כ בגמרא וכל הפו', וכ"ה בשו"ע בסוף הסימן), ולכן אם אינו יכול לאכול שתי כזיתות, אפילו בזה אחר זה, יאכל רק אחת, וכ"כ המשנ"ב (סק"ה) בשם הגר"ז שבדיעבד אם אכל כזית אחת, כן נראה להזהר בדבר, שמאחר שיש אוכלים כזית להמוציא וכזית למצה ועשוי לטעות שיאכל להמוציא ולא למצה, ושוב יחשוב שהוא יוצא י"ח רק בכזית ראשונה, והרי הוא לא כוון לצאת בה ידי חובה, וקיי"ל מצוות צריכות כוונה (סימן ס), ולכן באופן זה שאינו אוכל אלא כזית אחת, יכוון מראש שהוא למצה.

699. עיין להלן סעיף ו' כל הפרטים בזה.

700. נחלקו הפוסקים טובא בענין חצי שיעור במצוות, אם יש בזה ענין או לא, ראה בשו"ת חזו"ע אריכות גדולה מדברי הפו', וראוי לעשות כן, וכ"כ בקצרה באול"צ.

701. עיין חזו"ע שאם יבא לחולי שאי"ס פטור, ובמק"א יבואר, ובחולי שיב"ס פשיטא שאסור להחמיר, וזו מצוה הבאה בעבירה.

702. עיין ב"י סי' תעה ס"ג, וכ"כ משנ"ב סוסק"ל מהאח'.

703. שו"ע סימן תעה ס"ג.

704. ע"פ שו"ע שם.

705. עיין שו"ע סימן תעה ס"ג, ולהלן.

706. עיין בספר הש"פ עמוד קנז.

707. כ"מ בשו"ע ס"ג ובדברי האח' שרק בגלל שלא לעס יצא.

708. הנה בתרוה"ד (ח"א סי' קלט) דקדק מדברי המרדכי שמצוה מן המובחר לבלוע כזית בבת אחת, והובא בב"י סי' תעה ס"ג, וכן הובא גם במשנ"ב שם לעיל מיניה (סק"ט) ושם כתב בלשון ש"בדיעבד" אפילו בלא כזית מעט מעט יצא, וע"ע שם (וכ"ה במנהגי החת"ס), אולם ק"ק בלשון "דיעבד" אחר שהתירו"ד כתב הוא רק למצוה מן המובחר, ויל"ב.

אמנם הנה גם בלשון הגמרא בפסחים (קיד:), וכ"ה בטור ושו"ע (סעיף ו), מדוקדק שלכתחילה יש לאכול בבת אחת, שלכן כתבו שאם אכל לחצאין "יצא" (בלשון דיעבד, וכן פירש המשנ"ב שם סקמ"א), אפילו שמדובר בכדי אכילת פרס, ודוחק לחלק ולומר שהקפידא שם בגלל שעשה הפסק והיסס דעת מיוחד, ודו"ק.

ועכ"פ למעשה ראינו גם לגדולי הדורות שהקילו, כמון החזו"א כמובא

יכול לברך בעצמו, מ"מ ברוב עם הדרת מלך, כמשנ"ת בהל' ברכות, וכן בנידו"ד מבואר כן במ"מ פ"ח מחו"מ ה"ב (וע"ע בקרבן נתנאל פסחים דף קה, וע"י בשו"ת בנו ר' טיאה ווייל סכ"ו, ויל"ב).

691. העירני בזה ח"א שהעולם שמכניס מצות בשקיות ואינם אוכלים כולם מן הקערה, ידקדקו לשים את כולם על השולחן בשעת ההגדה, שהוא בכלל לחם שעונין עליו דברים הרבה, ע"כ. אולם המנהג להסתפק במה שיש מצות בקערה, וה"ט שהעיקר שיש כאן מצה כזו שאוכלים אותה, ובפרט שנוהגים לטעום ממנה. וכן מצאתי אגב ריהטאי באח' כ"מ שהזכירו בדבריהם שיש מצות שבקערה ויש מצות "שהם מחוץ לשולחן", וכן המנהג, ותול"מ.

692. בשו"ע (סימן תעה ס"א) כתב לאכלם כזית מכל אחד, וטעם הדבר מפני שיש ספק אם ברכת המצה על העליונה או על התחתונה, ולפי"ז בני הבית שאוכלים ממצות אחרות (וכנ"ל בהלכה הקודמת) די להם בכזית אחת, וכ"כ בשו"ת חזו"ע ע' שע ותפ"ל מ"ד סי' לו, ובאול"צ כתב שראוי שגם בני הבית יאכלו כן, כיון שבזה יצאו ממילא את המחמירים בשיעור גדול במצות, וכדעת החזו"א דעימיה, ושמא אין שיעור, ע"כ. אך זה ענין מציאות, ואם אכן מדד שיעור כזית א"צ יותר מזה, ובספר חזו"ע ע' סו כתב רעיון זה לאכול הרבה כדי שיצאו י"ח כזית בשיעור הגדול, אולם רק לגבי בעל הבית, שאף בזה תמהו הפו' על שיטת הרא"ש וטור ושו"ע שאמרו לאכול שתי כזיתות דלא שמענו אלא כזית אחת, וכמש"כ בביה"ל כאן, ועו"א. (ואכן העיד הגר"ח"ק שהחזו"א סבר להקל בזה שא"צ ב' כזיתות). ולזה י"ל דמ"מ יאכל שיעור גדול לקיים דברי השו"ע, וגם יצא את השיעור הגדול, וכתב שזה למרות שהשיעור ט' דהרם בלא פקפוק [והאול"צ בשיעורי המצות שבריש הספר כתב לחדש שיש להחמיר בשיעור הגדול במילי דאו', אך כבר כתבנו שבאח' נקטו טפי לגבי שיעור נפח שהוא כשיעור הגר"ח נאה, בשונה משיעורי אורן], אבל לשאר המסובים א"צ, אך כאמור שראוי שיאכלו שיעור גדול, ובל"א ה כתבו כמה גדולים שבכל כזית מקיים מצוה נוספת, והמליצו ע"ז הלילה הזה כולו מצה. [וע"ע ביוגד משה סכ"ד סק"ה ועוד בספרים שכתבו ליישב ענין אכילת ב' כזית לכל המסובים, אך ז"א מוכרח. אמנם י"ל שהוא ע"פ סוד, עיין בשעה"כ בדרוש ה לפסח, עיי"ש. אך אפשר שדי בכונת בעה"ב].

ומכל מקום קושטא קאי שא"צ לאכול שני כזיתות, אלא רק עורך הסדר שיש לו שיעור במצות שעליהם הוא מברך [אלא שעינינו רואות שרבים נוהגים לאכול תמיד שני כזיתות, ואין מובן המנהג למה מחמירים, ואכן הגר"ש בעדני ועוד מורים שאף לכתחילה די בכזית אחת, ואין ענין בשתיים, וכן כתב בשו"ת תפ"ל מ"מ ח"ד סימן לו, ופשוט. אלא שכנראה האול"צ ראה שיש איזה מנהג בדבר, ולכן לא שינה המנהג, ותלה הדבר בכך שיהיה להם שיעור גדול, אולם כפי הנראה אלה שנהגו כן הוא אגב מה שראו בשו"ע לגבי בעל הבית וחשבו שזה נאמר לכולם, וליתא, ומה שהשו"ע עצמו סתם בדבר, הוא מפני שהוא דיבר על מצות של זמנם שהיו עבות, והיו מחלקים מהם עצמם שיעור כזית לכל אחד (וכך באמת היה ראוי לעשות גם במצות כמו בכל השנה כמבואר ברמ"א סימן קצ"ד ס"א, וכ"כ באגר"מ חח"מ ח"ה ס"ט ז' עוד ד ועוד, ועיין גם באול"צ פ"טו תשו"י, ובמק"ל). משא"כ במצות שלנו שהם דקות, ומכניסם שיעור כזית לכל אחד בנפרד, א"צ לאכול שתיים, ופשוט].

693. הנה באופן הטעימה וגם החלוקה לבני הבית, ישנם כמה דרכים, יש שבעה"ב אוכל ומסיים ומחלק, וכן לא יעשה, לעשות הפסק לכולם, ומעוד טעמים המובנים למבין, ויש שאמרו שיטעם בלא הסיבה, ויחלק. אולם נראה שאין לעשות כן הגם שהבאנו לעיל מחלוקת ממתית זמן המצוה ואז חל חובת הסיבה, מ"מ אין לעשות הפסק, ועוד שיש להחמיר כבר מתחילת הבליעה, ולכן למעשה יסב כבר מתחילת הטעימה, ויחלק בעודו מסב ולועס, ואין בזה שום חשש, וע"ע בהגש"פ ויגד משה סימן כד. ואפשר גם ליתן חתיכה גדולה לכולם והם יקחו ממנה, אלא שהמנהג שבעה"ב נותן בעצמו בפרטיות.

694. בשו"ע כתב שיאכלם ביחד, אולם כבר האריכו הפוסקים לדון איך יעשה זאת, ובשו"ג כתב שיקרב לפה ויכוסס משתיים יחד, והוא האופן היחיד הראוי, וכן הורה הגרי"ש"א, אלא שעדיין הדבר הזה קשה להרבה בני אדם להכניס שתיים יחד, ולא הרי המצות שלנו שהם קשים, כהרי המצות של זמנם שהם רכים, וזאת ועוד שהיום מהדרים לאכול כזית בשיעור גדול

בברכה. אמנם לכא' צ"ב למה, ואפשר משום שכך היתה התקנה לחוש להיסח הדעת, וע"ע גם במשנ"ב להלן בסימן תפג סק"ו שצריך לטול בברכה כאשר הסיח דעת מהנטילה וכו'.

681. כיון שהשלימות הוא בשביל לחם משנה שיהיו שתיים שלימות, ובאכילת מצה שמברכים על פרוסה כדרכו של עני, וכמש"כ בגמ', וכ"כ לעשות כן האגור ומהר"ל ושל"ה ועו"א, הובא במג"א משנ"ב וכה"ח ושאר פו'.

איברא שבשו"ע לא נזכר לעשות כן, וכפי הנראה שצריך לאחוז אותם כל שתי הברכות, וגם בשו"ת הרדב"ז ח"א תפא כתב שלא כן מפני הפסק, מ"מ כיום המנהג גם אצל הספרדים כמו שכתבנו בפנים.

682. שו"ע בהמשך (סעיף ב), ומפני זה כתב שלא לברך על הכורך. [אך צ"ע מאחר ומדברים בנתיים, וי"ל שנחשב שמתחיל המצוה מעתה, ואין זה כההיא דיו"ד סי' יט, והפוי' דנו בדכיוצ"ב לגבי הפסק ביו"ד בין התקיעות דמיושב, ואכמ"ל].

683. ש"ה פמ"ג מש"ז תפו ועוד, וכ"כ שעה"צ להלן תעז אות ד וכה"ח כאן אות ח.

[ומפני זה י"א שלא להפסיק בדיבור, עד אפיקומן (של"ה), אך למעשה אין נוהגים כן כלל, וכמש"כ הח"י סק"ד וגר"ח פ"ח ועוד, וכה"ג הערנו לעיל, וא"צ להחמיר כלל].

684. עיין שו"ע, וכתבו האחרונים שיבצעם בבת אחת, ובטעם הדבר שצריך לבצוע שתייהן יחד, ועיין במשנ"ב סק"ג וטעם נוסף בכה"ח אות י.

685. שו"ע, והרמ"א כתב שלא נהגו, אולם ע"פ קבלה בכל אופן יש לעשות כן, ועיין כה"ח שלצאת ידי הכל אפשר לטבל במלח, אבל אח"כ ינפץ מהמצה [וא"ת אם כן בשבת אסור לעשות כן משום בורר, אולם עיין בדברינו להלן לענין גיעור החרוסת מהמרור, ולפי"ז יש ליישב גם כאן].

686. בשו"ע כתב שיהיה לאכלם בהסיבה ביחד וכו'. והנה להלן יבואר אופן האכילה ביחד משתיים, וע"ע לעיל בסימן תעב סדר ההסיבה.

ואם שכח ולא היסב נתבאר לעיל בסימן תעב ס"ז שלדעת השו"ע לא יצא י"ח וצריך לחזור לאכול בהסיבה [בלא ברכה שנית], ולרמ"א א"צ לחזור, ע"כ. ואף לשו"ע אם היסב לפחות בכזית אחת יצא י"ח, כיון שעיקר זה אחד, ואף באכילת כזית אחד בלבד יצא (וכמש"כ בשו"ע סוה"ס), וכ"כ הביה"ל בסי' תעב שם ד"ה לא יצא, ופשוט.

687. עיין להלן ס"ו, גר"ח ס"ח.

688. הנה המנהג הנפוץ ששמים קערה עם ג' מצות רק לפני בעל הבית כידוע, וכן דעת כמה גדולים, ואמנם יש שכתבו להניח ג' מצות לפני כל אחד, וי"א ב' מצות לפני כל אחד, וי"א מצה ופרוסה לפני כל אחד (ראה בהערה הבאה), אך אין המנהג כן, ועיין בזה בהליכות שלמה ובאול"צ וחז"ש.

ומי שרוצה להדר שיעשה כן, כדי ליתן לכל אחד כזית מהמצות שברכו עליהם [ויבואר, דהנה השו"ע והפוי' בפשטות מיירי בזמנם שהיה כזית לכל אחד מהמצה שזבועין עליה, אבל בזה"ז יש לומר שצריך מצות לכל אחד, וכ"כ באמת באגר"מ ח"ה ס"ט ז' אות ד, אלא שלענ"ד סתימת הדברים משמע אפילו שהיו רבים שבדאי לא מספיק אעפ"כ נהגו כן, והרי בשו"ע סי' תעג ס"ד כמב שמביאין לפני בעה"ב קערה עם מצות, ולא נזכרו אחרים]. אך כאמור שאין המנהג כן, ובודאי שיכולים להמשיך במנהג, שכ"ה עיקר הדין, ודו"ק.

689. הנה יש שנוהגים להניח ג' מצות וכו' כנ"ל בהערה הקודמת, אולם הנכון הוא להניח ג' מצות או שניים וחצי, ויבואר שהרי צריך שניים ללחם משנה, וכן צריך עוד חתיכה ביניהם כדי לברך על אכילת מצה בפרוסה, ומצאנו גם במשנ"ב (סו"ס תפב) שהקפיד ע"ז לגבי מי שאין לו מספיק מצות, עיי"ש, וכן בסו"ס תעה במשנ"ב (סקמ"ח), וכן בביה"ל להלן (ר"ס תפג) ובכה"ח (שם אות ח), וכן בסו"ס תעה (במשנ"ב סקמ"ח), ולכן יניחו ג' מצות ויבצעם ביחא, ואם אינו רוצה לשנות כ"כ מבעל הבית (שהרי יש מקפידים לערוך את הסדר בעצמם, שלא יהיה בבחי' שני מלכים משמשים כאחד) יקח המצות רק בעת הברכה על אכילת מצה, ואז יקח שניים וחצי כנזכר ויברך כסדר הרגיל.

ומאד יש להזהר שלא תהיה פגיעה בבעל הבית, שיש רבים שנפגעים וכו', ובין אדם לחבירו בזה קודם לכל מיני הידורים, ואין להאריך, תן לחכם וכו'. **690.** ככל שבת שנתבאר לעיל בסימן רעד עיין שם, ואף שלגבי אכילת מצה



בפחות מזה לא ישהה עד שתהיה נימוחה, ואפילו קצת⁷²², וגם יזהר שלא לעשות כן בשאר משקין אלא ממים⁷²³].

ודע, שכל זה באופן שיש לו איזה מיחוש, אבל אם יכול לבא לידי חולי, אם הוא חולי שיש בו סכנה אסור לו להחמיר על עצמו ואפילו בספק סכנה, ואם הוא חולי שאין בו סכנה, יש אומרים שאף על פי כן ראוי להתאמץ בכך, ויש אומרים שלא יחמיר על עצמו, אבל אם הוא ספק חולי שאין בו סכנה, יאכל מצה⁷²⁴.

ודע עוד, שגם המחמירים שלא לאכול מצה שרויה בפסח, מוטל עליהם לשרות את המצה בפסח כדי לקיים מצות אכילת מצה, או לאכול מצה רכה הנהוגה אצל הספרדים⁷²⁵, וכל כיוצא בזה.

ע"א. קטנים שהגיעו לחינוך, מצוה ליתן להם מצה, והוא בגיל שידעו לאכול כזית בכדי אכילת פרס⁷²⁶. ומכל מקום יש להקל עליהם בשיעורי המצה, ואופן אכילתה, כמבואר בהערה⁷²⁷.

ע"ב. שכח לברך "המוציא לחם", יזהר לברך מיד קודם שימשיך, וככל דיני מי שטעה ולא בירך ברכת הנהנין⁷²⁸.

שכח לברך "על אכילת מצה", יכול לברך כל עוד שלא אכל כזית⁷²⁹, ועיין בהערה⁷³⁰.

ע"ג. שיעור אכילת מצה לקיום המצוה, הוא בכזית⁷³¹, והוא בגודל של כחצי ביצה⁷³², ויש לאמוד את השיעור בנפח ולא במשקל, והמדידה היא בלא למעוך את המצה, אלא כמות שהיא זולת החללים הניכרים⁷³³.

ובמידות זמנינו⁷³⁴: הנה במצות מכונה - אפשר ליתן שיעור, כיון שבדרך כלל גודל המצה ומשקלה שווה [ומן הדין אפשר לצאת ידי חובת אכילת מצה במצת מכונה השמורה, וכמו שנתבאר בסימן תס], והיינו, להחזיר⁷³⁵ הוא קצת יותר משלשת רבעי מצה כזו, ואם קשה לו יקח כחצי מצה, ולהגרי"ח נאה השיעור הוא

ס"ח. בליעת המצה, לכתחילה יש ללעוס ולבלוע כל כזית בבת אחת, והיינו שילעס היטב בלא בליעה, ואחר שמוכן לבלוע יבלענו כאחת, ואם קשה לעשות כן, אפשר לבלוע מעט מעט, וכן הוא במציאות, ואכן גם הרבה מגדולי הדורות נהגו להקל בדבר, ולכן מן הסתם אפשר להקל לבלוע מעט מעט⁷⁰⁸. ומכל מקום מה שבאפשרותו לבלוע כאחת יעשה כן⁷⁰⁹. והעולם אין נזהרים בזה מפני הקושי, אולם כאמור, מי שיכול לעשות בכל כמות שהיא ללעוס ואח"כ לבלוע כאחת, ראוי שיעשה כן.

ס"ט. כמו כן יש לדקדק ולאכול את הכזית מצה בהקדם האפשרי בלא להתעסק בדברים אחרים, וגם ללא דיבור⁷¹⁰, אפילו בצורך האכילה⁷¹¹. ובלבד שלא יאכל במהירות כזו כאכילה שלא כדרך הנאת⁷¹².

ע. מי שקשה לו לאכול מצה, כגון שהוא חולה או זקן⁷¹³, יש בדבר כמה פרטים:

ראשית, יש לברר אם יכול לאכול רק כזית אחת, יעשה כן ולא יחמיר בשאר כזיתות⁷¹⁴ (אא"כ בעיצות המבוארות להלן)⁷¹⁵. ואם גם זה אינו יכול, אזי יראה אם יוכל לאכול לפי השיעור הקטן (ויש בזה כמה דרגות וכדלהלן), יעשה כן, וכמה שיוכל לאכול הנה מה טוב, או שירחיב את זמן שיעור אכילת פרס כדעת המקילים כפי האפשר לו (ויש בזה כמה דרגות וכדלהלן), ובאין ברירה יקל בשני הדברים הללו גם יחד⁷¹⁶.

שנית, יש עיצות למי שקשה לו, לעשות באופנים הבאים⁷¹⁷: א. יפר את המצה דק דק, ויוציאם בו ידי חובה לכתחילה, ועדיף שלא יהיה ממש כקמח, ואם קשה מותר אפילו כקמח⁷¹⁸. ב. כאשר הוא בפה, אחר הלעיסה ילגום מעט מים להעבירו⁷¹⁹, אבל לא ישהנו בפה עד שהפירורים ימחו וימסו⁷²⁰. ג. ירטיב את המצה במים [לא חמים שהי"ס⁷²¹], ועל כל פנים לא בכלי ראשון, ולא ישהה במים מעת לעת⁷²², וגם

732. שיעור כזית: נחלקו הראשונים, י"א שהוא כחצי ביצה (תוס' ביומא פ. ד"ה ושיערו וחולין קג:), וי"א שהוא כשליש ביצה (מג"א ועו"א בסימן תפו ע"פ הרמב"ם פ"א מהל' עירובין ה"ט ופ"ח מהל' שבת ה"ה), וע"ע במג"א ופר"ח ושי"א שנחלקו בשיעור המדויק לדעת הרמב"ם. וי"א שהוא כשיעור זית שבכל מקום לפי אותו מקום (תשו' הגאונים הרבני סימן רסה, וע"ע גם בהליכ"ש), והובא בד' הפו' בסי' תפו, ולדינא פסק השו"ע שם שהוא כחצי ביצה, ואמנם הביא כן בשם י"א, וזאת מפני שאינו מוסכם, מ"מ מהא דהביא רק דעה זו, בודאי שלדעה זו הוא נוטה, וכמו שכתבנו ביוסף טורה פתיחה ג' בענין י"א המוזכר ביו"ד ר"ס קצ ועוד, הגם שלפעמים הוא הלכה פסוקה, עיי"ש. וכ"כ גם בנידו"ד כמה אח' בסי' תפו, ולכן בודאי שיש להזהר בזה, ובפרט בדאו' ואפילו בדרבנן, מלבד שלולי כן הרי לא יוכל לברך [ואף בזה אם אי אפשר לו לאכול בשיעור כזה בכדי אכילת פרס, יאכל כפי האפשר לו, וככל שיוכל תע"ב].

ומחלוקת נוספת נחלקו האח' אם זו ביצה בקליפתה, וכמש"כ המשנ"ב שם לדעת התוס', או שהוא בלא קליפה וכמש"כ החזו"א בעירובין (סימן ק אות ו ד"ה והנה) שבדאי שהוא בשיעור חצי ביצה בלא קליפה, וע"ע שם בדעת הרמב"ם, ובאול"צ במבואר לחלק ג' כתב שאף להרמב"ם הוא בלא קליפה, והנה החזו"א בקונטרס השיעורים בסימן לט אות יז כתב שא"א לשער בדיוק את הקליפה, אך הגרא"ח נאה כתב בשיעורי ציון ע' סט שלפי מה שהוא מדד יוצא שקליפה זה 1/20 מביצה, וע"ע באול"צ שם.

733. ידוע ברמ"א סי' תפו וכל הפו' כדבר פשוט שכל שיעורי תורה הם בנפח ולא במשקל, וראה במבואר לשר"ת אול"צ ובספר ברכ"ה ועוד, וא"צ לאספס, ואף שהבא"ח כתב במשקל, וכ"ה בכה"ח בסי' תפו שם, וכן בסימן קסח אות מו, ועוד כתבו לשער במשקל, על כורחינו לחומר הקושיה לומר שאינו אלא בגלל שהמשקל קרוב לנפח והוא קל יותר למדידה, אך מאחר ובמציאות א"א לשער כיום במשקל לפי שינוי המוצרים, אין לחשב כן כלל, וזה גורם לטעות בביטול מצוות דאו' ודרבנן של ברכה אח' וכו', ומיהו רבים נוהגים לשער במשקל במצה דאורייתא, הואיל ונפיק מפומיה דרבינו הבא"ח, כהא דפסחים קיד:.

אך כל זה הוא בלא החללים הניכרים, אבל חללים הרגילים הם בכלל השיעור, אף בפת ספוגית וכדו', וכמש"כ המשנ"ב והאח' בסו"ס תפו, וכ"כ ש"א [וכן כתב הגר"צ פראנק שדברי הגר"ח נאה בזה דברי שגגה שאמר למעך ולכווץ את הנקבים וכו', כמש"כ בחג האסיף שיעורים סימן סד]. ובגדר חללים הניכרים הצריכים מיעוך כתב הסטייפלר באיפת צדק ענף יח שאינו מבורר, ויש להזהר עד שיצא הספק, אך באר"ח ר"ח הביא שהחזו"א הורה שרק הניכר לעין צריך למעך, ובח"ש פ"ז כט ביאר שרק חלל בצורה יוצאת דופן כצורת פת אינו בכלל, ע"כ. אמנם לא מבואר אם זה לפי אותה פת או כפת בעלמא, ובודאי שחללים גדולים אינם מצטרפים בכל מקום.

734. ידוע שנחלקו הפוסקים האם שיעורי כביצה וכזית שלנו נתקטנו מזמן קדום, וכמש"כ הצ"ח בפסחים קטז: וחת"ס או"ח סי' כזו ועו"א, ה"ד בשע"ת ומשנ"ב ואח' בסי' תפו, וכן בהל' שבת בסימן רעא ועוד, ובשע"ת כתב להכריע שבדאו' יש להחמיר [כמו מצה], ובדרבנן יש להקל [כמו מרור אפיקומן וד' כוסות], והגרא"ח נאה ועוד כתבו להוכיח שלא נשתנו השיעורים כלל, וכן מנהג העולם בירושת"ו ובשאר דוכתי, כאשר העידו בנו גאוני הבד"צ שבירושת"ו בדורות קודמים, וכן הגרש"א והגר"ש"א ועוד, ובפרט אצל הספרדים ותימנים, ואף אצל אשכנזים כנו', ומ"מ בדאו' ובפרט במצה בפסח שהוא דאו' לכל הדעות, וכן בסוכה נהגו להחמיר, וכן ראוי לעשות [ולכן כתבו איזה אח' לאכול במוציא מצה שתיים קטנים, שהם כשיעור אחד הגדול וכמשנ"ב לעיל].

וכעת יבואר בו' השיטות הנ"ל: השיעור הגדול [המכונה שיטת החזו"א], והשיעור הקטן [המיוחס להגרא"ח נאה], ולכל שיטה ישנם ב' שיעורים, שיעור גדול [שהוא כפי התוס' חצי ביצה] ושיעור קטן [שהוא כהרמב"ם שליש ביצה], ובעוד שהשיעורים הנ"ל הם לפי נפח יש לתרגם אותם לפי משקל, והיינו מידות זמנינו שנתבארו בפנים.

והיינו, שבנפח החזו"א בשיעור הגדול הוא כשיעור 50 סמ"ק, והשיעור הקטן כ-33 סמ"ק, ולהגרא"ח השיעור הגדול כ-27 סמ"ק, והשיעור הקטן כ-17 סמ"ק.

והנה על כל זה יש לדון שנית אחר המודדים לפי דרחה כהגרא"ח נאה, מאחר שמצאו כיום שהדרחה הוא פחות ממה שמדד הגרא"ח נאה, וכאשר הזכרנו בפתיחה להל' עירובין ר"ס שמה עוד, אך מקרוב מצאו שוב כמה מטבעות כשיעור הגרא"ח נאה, ומאידך רובם אינו כן, ועל כן דעת רבים

722. עיין שו"ע שם וביה"ל משם הב"י שיש להזהר בכל אופן.

723. מפני שמבטל טעם מצה (ורק בחולה וזקן שקשה לו במים אפשר להקל, וכמש"כ המשנ"ב שם, אך ז"א מצוי שיהיה הבדל בין מים לשאר משקין).

724. כבר הזכרנו לעיל שעמדו ע"ז באח' שהקילו בחולה שאיב"ס, די ש מחמירים בזה, וכמו שהחמירו בד' כוסות בסי' תעב ס"י, וכיעוין בשר"ת מהר"ם שיק ס' רס, אולם אף שם אינו כפשוטו, וכן כתב בבנין שלמה סימן מז שלא יחמיר על עצמו, וע"ע בשו"ח ח"א באספ"ד מערכת אכילה אות ד מש"כ בענין זה, [וכל זה הוא בודאי ולא בספק, ואף בשב"י שכח נת' ספק חולה שאיב"ס להקל כמו ודאי, אולם כאן אינו כן, דבלא"ה י"א שכל שאין סכנה חי"ב], אבל ביש סכנה אסור להחמיר, ובחשש ברכה לבטלה, שהרי פיקו"ג דוחה כה"ת, והוי מצוה הבאה בעבירה, ושור' שהאר"ק בזה השו"ח באספ"ד מערכת חו"מ (סי"ד יד) מדברי הפו' שאין לו לברך, עיין שם. ובודאי שה"ה בספק אסור ובחשש ברכה לבטלה.

725. פשוט שאין להחמיר בחומרות על חשבון עיקר קיום המצוה. אמנם מצד התרת נדרים דנו הפו' עם חייב התרה באופן שנוצר להקל במקרה חד פעמי, עיין שו"ך ודגמ"ר ביו"ד ס' ריד, ונת' במקומו בארוכה, והבאנו מפשטות הב"י סו"ס קסא שמשמע שחייב התרה, עיי"ש, איברא דכאן י"ל שמעיקרא לא חל ע"ז חיוב נדר, שהרי זה כעין נשבע לבטל המצוה, ואף שהוא היה בריא בשעת הנדר, בודאי שאדעתא דהכי לא קיבל עליו, ויל"ב.

726. בודאי שזמן חינוך למצוה תלוי בכל מצוה לפי ענינה, ומצה שיוציאים י"ח בגדר אכילה הרי הוא בכזית בכא"פ, ורק באופן כזה חייב, ומן הסתם שהוא בגדר שהגיע לגיל הבנה במצוה.

שוב עיינתי בגדר קטן החייב באכילת מצה, דבפשטות הוא מגיל חינוך למצוות, ושיודע בענין היום, אך הראוני בספר פס"ת בשם ספר פרי האדמה שדייק מפשטות לשון הרמב"ם דמשמע שאפילו קטן ביותר שייך בזה, כיון שהעיקר הוא שיכול לאכול [ועל"פ מגיל 3 שהוא בר הבנה], ולפ"ז יתכן גם בגיל 4, עיי"ש. ואמ"א כעת, ויש להוסיף שאף אם אינו יכול לאכול מצה קשה, הרי אפשר לחשב לו אם יכול לאכול מצה רטובה במים, והז"ז ג"כ בכלל החיוב, וכן יש לשער לאכול מצה רכה כמו שמצוי כיום אצל התימנים וגם אצל הספרדים, ובודאי שא"א להפטר מאכילת מצה בגלל שהיא קשה, אך לא שמענו כולי האי לחייב קטנים ממש, וגם ברמב"ם אינו מוכרח.

727. יש להעיר:

א. אפשר ליתן לו כפי השיעור הקטן, דהיינו כ-15 גרם, וכמו שנתבאר להלן.

ב. שיעור אכילת פרס בקטן יש לסמוך על האומרים שהוא ב-7 דקות או עכ"פ 9 דקות, ושור' שכ"כ בהליכות שלמה פ"ט אות פו.

ג. אם אפשר להרטיב לו את המצה יש לעשות כן, ככל האמור לעיל לענין זקן וחולה, ואדרבה יש לעשות כן, ולחשב לפ"ז את החיוב של חינוך קטן, שזה לא רק כפי שיכול לאכול כזית במצה קשה שלנו, אלא כפי שהוא במצה רכה, כנלענ"ד בפשטות.

728. עיין בשו"ע סימן קעב בענין מי ששכח והכניס אוכלים לפיו בלא ברכה עיי"ש, והכל שייך גם לכאן, אלא שיש להזהר בדבר, שהרי הוא אוכל מצה בלא ברכת הנהנין, והוי כעין מצוה הבאה בעבירה, והקב"ה שונא גול בעולה, ולפז"ר צ"ע אם צריך להוסיף ולאכול עוד להשלים כשיעור. שור' בשר"ת חז"ר שיעור לזון בזה, ומסיק שיחזור לאכול לכתחילה בלא ברכה שנית.

729. כדרך שמצאנו בפו' בכ"מ, ואפילו כשלא סיים את ההידור יכול לברך, כגון מי שנטל לולב ולא נענע, או שהדליק נר אחד של חנוכה ולא את כל הנרות השייכים לאותו יום.

730. ואם הוא אוכל ב' כזיתות, כמש"כ השו"ע גבי בעל הבית שאוכל ב' כזיתות, א"כ כאשר בראשונה כיון לאכילת לחם, הרי לא יצא י"ח מצה, ויכול לברך על הכזית השנייה.

731. מספר הכזיתות שצריך לאכול בלילה זה: מעיקר הדין די בשלש כזיתות, אחת למצה, השניה כורך, והשלישית אפיקומן, ואם אפשר לו יאכל יותר, והיינו שתיים באכילת מצה, אם הוא הבועע (כמו שכתבנו לעיל מד' השו"ע), וכן שתיים באפיקומן (וכמש"כ להלן בסימן תעז מד' האח'), ולאידך גיסא אם א"א לו גם שלש יאכל שתיים, של מצה ושל אפיקומן, ואם גם זה אי אפשר לו, יאכל כזית אחת למצה בתחילה [ואף בזה כפי שיבואר להלן אין להתייחס מן המצוה, אם קשה לו בשיעור הגדול, ויאכל כפי השיעור הקטן, וככל שאפשר לו תע"ב].

באר"ח (ח"ב ע' טו), ועוד, וכן העיד הגרש"א (בספר ועלהו לא יבול שהסב לצד גדולי הדורות בדורות קודמים, ולא נהגו לבלוע בבת אחת), וע"ע שם ובהליכות שלמה.

709. הנה אם יכול לבלוע כמות מסוימת בבת אחת טוב שיעשה כן, שהרי לדעת כמה פו' שיעור כזית הוא מועט, כהרמב"ם ועוד, וכן לפי הגאונים שהשיעור לפי הזית המצוי, הרי שיתכן כבר במשקל מועט של 10 ג' ואפילו פחות מזה לצאת, ומה שאפשר לו לאכול בבת אחת יעשה כן.

710. כ"מ בשו"ע סימן תעה ס"ו שלכתחילה אין לשהות, וע"ע גם בהלכה הקודמת, ודו"ק, וכן להלן ביארנו דין דיבור באמצע אכילת הכזית, הגם שאינו הפסק, וע"ע שם.

711. שהרי מ"מ הוא מעכב את האכילה, ואע"פ שאינו הפסק.

712. פשוט וכנ"ל, עיין בהלכה הקודמת.

713. ואדם שאינו זקן או חולה, אין לו לצמצם משיעורי המצות כדלהלן, אולם באופני האכילה שהבאנו להלן (בד"ה שנית), הנה אם כל אדם רוצה לעשות כן, יש לדון, דבמשנ"ב והפו' נקטו שההיתר של שרייה דלהלן הוא נאמר בחולה וזקן, אך יש מפקפקים בזה, דהיתר זה הוא לכל אדם, וכמו שכתבנו להלן, אולם מ"מ להרטיב מעט בלא שרייה בודאי שמוותר, וכמש"כ המשנ"ב להלן משם רבינו מנוח, וכן האפשרות הראשונה מותרת, ועיקר הדברים דלהלן הם אורחא דמילתא, שהזקן נצרך לזה, וכיום שהמצות קשות הרבה צריכים לזה.

714. שהרי כזית מצה הוא עיקר המצוה, וכמשנ"ב לעיל, ואם יכול לאכול יותר יאכל יותר ככל האפשר לו, וע"ע להלן.

715. היינו ע"י פיזור, או בהרטבה במים.

716. הנה בדבר זה יש הרבה פרטים, ויש לשקול כל שיטה ושיטה מה עדיף, האם להקל בשיעור ומן האכילת פרס או בשיעור הכזית, ותלוי לפי כל דרגה לפי משקל הפו', ולפי הקפיאט שבדבר, ולפי האדם, והדברים ארוכים.

אך יש לדון בהערה כללית אם עדיף לאכול כזית אחת עם כל החומרות, דהיינו בשיעור זמן המצומצם ביותר ע"פ עיקר ההלכה, ובשיעור הכזית הגדול ביותר ועכ"פ כפי מנהג אבותיו, ואז לא יוכל לאכול כזיתות אחרות, או שעדיף להקל בזה ולאכול יותר כזיתות, ונראה שכיון שהעיקר בכזית אחת יש לעשות אותה בכל האפשרות, ואף שלא יוכל לאכול שאר כזיתות, שכלל הוא שיש להחמיר ולהעדיף כל ספק דאו' על פני ודאי דרבנן, עיין ה"ה לד: ודו"ק, אך כמובן, שלא כל חומרא נחשבת כספק בהלכה, ויש לבדוק כל חומרא לעצמה.

717. ומהמשנ"ב וביביה"ל בסימן תסא ס"ד נראה שאין הבדל בין הפרטים שכתבנו להלן, ודו"ק, אולם מצאנו בשו"ת בנין ציון (סימן כט) שכתב שהפירור עדיף על שריית המצה, וכן מובא בדינים והנהגות חזו"א, ולכן סידרנו לפי סדר העדיפויות לפוסקים אלה, אולם לענ"ד נראה שאין כ"כ נפ"מ בזה, שהרי מדינא דגמרא והפו' לאכול אף מצה שרויה, ושור' גם ביצחק רינן ח"ו סימן לט שהאר"ק בדבר שהוא לכתחילה, לאכול מצה השרויה מעט, והעיר בדברי המשנ"ב שנקט שהיתר זה הוא לחולה וזקן, ועי' משנ"ב סקי"ז וסקי"ח, ואכמ"ל.

718. הנה קי"ל (סי' קסח) שפירור לחם אפילו דק כל שהוא ברכתו המוציא, וה"ה כאן, שמברך ע"ז המוציא וברכת המזון, ויוצא בזה ידי חובת מצות מצה אם יאכל כשיעור כזית, וכ"כ המשנ"ב (בסימן תסא ס"ד) בביה"ל ד"ה יוצא בשם האח', שמי שקשה לו לאכול מצה יבשה, יאכל מצה מפוררת אף שהוא כקמח, ומברכים על זה המוציא ועל אכילת מצה ובלבד שיאכל כזית, ע"כ [וכן יש להקפיד לאכול בהסיבה, אף שאוכל בכפית], ומה שאינו לכתחילה אלא למי שקשה, אפשר שהוא מפני שנעשה כמו קמח, ואין ראוי שיהיה כקמח (ואפשר שהוא מדין "לחם עוני", וכדרכו של עני בפרוסה, אולם הרי יכול לכתוש אחר הברכה), אבל אם הוא מפורר בחתיכות קטנות ופירורים ואינו קמח, נראה דשרי אפילו לכתחילה, ועפ"ז כתבנו בפנים, ודו"ק.

ודע, שאפילו בשבת יום טוב מותר לפרר, ואין בזה איסור טוחן, וכמשנ"ב בהל' שבת (סימן שכא סי"ב) שאין טוחן אחר טוחן, אמנם מכל מקום אין לדוך את המצות במכתשת וכמש"כ בביה"ל שם (ד"ה לפרר), עיין שם [ואפילו ביום טוב עיין בסימן תקד ס"א ובנו"כ שם].

719. שבזה אין חשש שתתקלקל המצה, כיון שהוא מיד להעביר את המצה גברונו, וכ"ה בבני ציון שם.

720. עיין להלן, ובפרט יש להזהר בזה שהוא מפורר כבר בפה, שעשוי להיות נימוח בנקל.

721. הכל מבואר יוצא ע"פ השו"ע סי' תסא ס"ד והאח'.

כחצי מצה ופחות מעט, ואם קשה לו כל כך יקח כשליש מצה, אבל במצות עבודת יד - אי אפשר ליתן שיעור לפי גודל המצה, ואף שיש גדולים שמדדו מצה בשיעור הגדול לפי מידת היד, אין זה נכון למסור מדידה זו לשאר בני אדם, מפני שלא כל האצבעות שוות ולא כל המצות שוות, אלא יש לאמוד היטב כל אחד לפי מה שלפניו.

וכפי מדידות זמנינו במשקל, להחזיר השיעור הגדול הוא כ-25 גרם בערך, והשיעור הקטן כ-17 גרם, ולהגרא"ח נאה השיעור הגדול הוא כ-15 גרם בערך, והשיעור הקטן כ-10 גרם. ושיעורים אלו משתנים לפי מדידות שונות, ומבואר בהערה, וכמו"כ מצות עבודת יד שוקלות יותר ממצות מכונה ובפרט במצות רכות, ועל כן יאמר עשה לך ר"ב והסתלק מן הספק.⁷³⁵

וראו להוסיף עוד מעט, משום פירורים הנופלים, ומשום פירורים שרופים, ומשום פירורים שבין השיניים, ועל כן יש לוקחים כ-30 גרם ויוצאים כל הדעות לחומרא⁷³⁶. וכן ראוי לעשות ולהוסיף כפי האפשר, לפחות בכזית מצה ראשונה.

אמנם לאידך גיסא, מי שקשה לו לאכול הרבה אין לו להתיימש, ולכן, אפילו זקן וחולה שאינם יכולים לאכול אלא כמה גרמים אחדים, יאכלו אותם במהירות האפשרית להם כדרך אכילתם, רק שלא יברכו על אכילת מצה.⁷³⁷

ע"ז. מי שיש לו פחות משיעור כזית, או שיש לו כזית אבל אינו יכול לאוכלו בכדי אכילת פרס, יאכלנו בלא ברכת על אכילת מצה.⁷³⁸ אמנם בשיעור כ-15 גרם רשאי לברך.⁷³⁹

ע"ה. בשיעור הזמן של אכילת כזית בכדי אכילת פרס⁷⁴⁰, נחלקו הפוסקים בהשערה, אם הוא 4 דקות או יותר עד 7 דקות, ויש מחמירים ב-2 דקות, ובלית ברירה יש מקילים עד 9 דקות, ולמעשה ככל שאפשר לו להקדים יקדים, ותע"ב⁷⁴¹.

ובכל אופן יש להזהר לאכול בישוב הדעת, ולא בבהלה במעקב אחר מחוגי השעון וכו'.⁷⁴² **ע"ו.** הנוהגים לשער לפי נפח, צריכים להזהר לאכול את הכזית בזריזות יתירה עד ארבע דקות⁷⁴³. **ע"ז.** מצות אכילת מצה ומרור מתחילה בלעיסה, אבל עיקרה בבליעה, ויש לדון בזה⁷⁴⁴:

א. שיעור כדי אכילת פרס אם הוא בבליעה, ולפי זה אפשר ללעוס בנחת, אבל מעת שבלע חלק ימחר עד סוף הבליעה האחרונה של השיעור⁷⁴⁵.

ב. הסיבה, אם יש להקפיד בעיקר בזמן הבליעה, ולפי זה המחלק מצות לבני ביתו בעת הסדר "מוציא מצה", יכול לחלק ובנתיים ילעס⁷⁴⁶.

ג. מי שחושש שהיין לא ישפך עליו, יכול לטעום בלא לבלוע, ויסב מיד ויבלע מיד עם שאר הכוס⁷⁴⁷.

ד. אם היה כשיעור כזית ונחסר בפיו לפני הלעיסה, יצא⁷⁴⁸.

ע"ח. מן הדין מותר לדבר תוך כדי אכילת המצה, אע"פ שעדיין לא אכל כזית⁷⁴⁹, ומכל מקום עדיף שלא לדבר⁷⁵⁰. ולמעשה אסור לדבר משום אין מסיחין בשעת הסעודה⁷⁵¹.

ע"ט. יש לכוון באכילת מצה לשם מצוה, שהרי קיימא לן מצוות צריכות כוונה, ואם היה סבור שהוא יום חול או שאין זו מצה, לא יצא⁷⁵².

אמנם אם ידע שהיא מצה והיום פסח ואכל בלא כוונה, יצא, שמאחר ונהנה באכילתו הרי זה נחשב כמתכוון⁷⁵³. אך אם כוון במפורש שאינו רוצה לצאת, אפשר שאינו יוצא⁷⁵⁴.

בלא לבלוע ה"ז תלוי בהנ"ל, ולעצם הדברים אם יש בזה כוס פגום או לא, הנה מצאנו בכ"מ שבכוס של ברכה עצמה אין פגם, עיין בדברינו בהל' שבת ס"ו רע"א, ועיין בחי' רבינו דוד (בפסחים קח). שאין דין פגום אלא בזמן הברכה ולא בשתייה, וע"ע שם, וכן בכל שתייה די בכדי שתיית רביעית שהוא גם בשתי פעמים כל שלא עבר שיעור כדי צליית ביצה.

748. כן נראה מדברי כל הפו', ולעולם לא שמענו שירוד הנפח ונעשה שיעור פחות שצריך להוסיף על השיעור, וצריך לעיין במש"כ בקובץ והגית 10 מהרב פינקל הנ"ל שהכריעו הפוסקים שלא יצא וישלים לכזית אם בשעת הבליעה נפחת השיעור ע"י הלעיסה, ע"כ. וצ"ע מי ומי ההולכים, ובשלמא במרור שהעיקר תלוי בטעם, היה מקום לומר כן, ואף זאת בודאי משמע שהשיעור הוא נמדד לפי תחילת האכילה, וכמו"כ צ"ע מזה לסוברים שמשערים מזמן הבליעה.

749. דכיון שהתחיל במצוה נראה שאינו הפסק, כמו מי ששח לאחר שהתחיל בדיקת חמץ, אע"פ שלא סיים הכל, שאינו הפסק, עיין לעיל סימן תלב, וכמו כן מצאנו במי ששח באמצע קריאת מגילה, אע"פ שלא סיים את הקריאה כמבואר בתשו' הרשב"א שבב"י ס' תרצ"ב וברמ"א ס' תרצ"ב, וכן בהלל וכדו', וה"ה כאן.

אלא שיש לדון בדבר לנוהגים לאכול שני כזיתות, שלכאורה באופן כזה אסור מן הדין לדבר עד שיתחיל כזית שניה.

- ואציגה נא מכתב שכתבנו בזה בנידונינו לח"א אודות אכילת שני כזיתות, אם אין בזה הפסק בין הברכה למצוה. והנה כשלעצמו אין חשש הפסק כאשר הוא בשתיקה, כי זהו תקנת חכמים, אולם מ"מ י"ל שאסור לדבר עד הכזית השניה לכאורה.

א. מש"כ השו"ע לאכול שתייהם ביחד, ובמשנ"ב מבואר עוד להכניס שתייהם לפה בבת אחת, עיי"ש, נראה שאין הכוונה להכניסם בבת אחת ברגע אחד דאין סבא שצריך להכניס לפה בב"א, ודי לרסק מעט מעט ולהכניס לפה.

ב. מש"כ השו"ע שאם אינו יכול לאכול שני הזיתים ביחד, היינו שלא יכול לאכלם בתוך כדי אכילת פרס, ולכן יאכל אחד אחרי השני [אמנם אם יכול לאכול שתייהם בכ"פ צריך לעשות כן].

ג. באופן האמור שאינו יכול לאכלם שתייהם בכ"פ, כתב השו"ע לאכול תחילה המוציא ואח"כ של מצה, ובדווקא הוא שלא יאכלם ביחד אלא כ"א בנפרד, שהרי אם ירסק מעט מעט משתייהם יחד, הרי גורע גם לגבי המוציא וגם לגבי המצה, ולא יהיה לו שום כזית בכ"פ.

ד. והנה באופן האמור שאוכל המוציא תחילה ואח"כ מצה, משמע שגם לא יטעם ממנו, שהרי בלא"ה אינו מצטרף שהרי אוכלו לאחר כ"פ.

ומאידך הרי צריך לזיזה שלא יפסיק בדיבור, שהרי זה דין הברכה לקיים המצוה [וחומר יותר מענין בעלמא, ככל דוכתא שהתחיל את המצוה ורק לתחילה אמרו לו שלא ידבר, ואילו כן זה לאו הפסק], אך לא שמענו כן דהוי הפסק, וצ"ע. ולמעשה בכל אופן אם הפסיק בדיבור לא יברך, שהרי לא ידוע על מה חוזרת הברכה על המצה הזו או הזו, ודו"ק.

750. כדי שיפסיק לסיים הכזית בכדי אכילת פרס. ועוד מצאנו ענין בעלמא גם בכל ברכת המוציא שלא להפסיק עד סיום אכילת כזית, וכמבואר במשנ"ב בהל' בציעת הפת סי' קסז סקט"ו ש"א שטוב לתחילה לעשות כן, עיי"ש ובשעה"צ, וכ"כ להלן במשנ"ב סקל"ה, וי"ל שיש ענין לאכול "בבת אחת" וכ"מ בירושלמי, ואף דלא קי"ל כן, מ"מ באופן שלא מדבר ה"ז ככב"א, אך העיקר כדי שלא יהיה באכילת פרס.

אגב, יש לדון גם באופן שנרדם באמצע הכזית, ולכא' הוא תלוי במש"כ בשו"ע סו"ס קעז גבי הפסק בברכות שיתלוי בשית קבע או עראי, אולם מצד כדי אכ"פ י"ל שאכתי נחשב כדבר אחד.

751. עיין שו"ע סי' קע"א, ואפילו בד"ת אסור כמש"כ הא"ח, ובברכ"י (שם אות א) כתב שבזמנינו שאין מסובין נהגו להקל, אולם בפסח שאוכלים בהסיבה צריך להזהר [וכל הנידון הנ"ל יהיה נפ"מ כשרוצה לדבר באיזה זמן שהפסיק לרגע מלאכול].

752. שו"ע סו"ס ד, וע"ע בסיומן ס, ואפילו בשאר כזית מצות דרבנן ג"כ צריך לכוון, וע"ע בביה"ל.

ומן הסתם יצא י"ח, שההסיבה מוכחת עליו שהוא למצוה, וכעין מש"כ המשנ"ב בסיומן ס.

753. שו"ע ס"ד כדן המתעסק בחלבים ועריות, שהנהגה מחשיבה את

האפשר לו וכוונה לש"ש. **743.** נתעוררתי להדגיש דבר שלפ"ר לא ראיתי מפורש בפוסקים, הדנה כבר הבאנו שיש מחכמי הספרדים שהזכירו שיעור כזית במשקל, ויש ששיעורו בנפח, ונתבאר שכן עיקר, וכמו כן דנו בשיעור כדי אכילת פרס, ד"א בארבע דקות פחות או יותר, ו"א עד שבע דקות.

ונראה לכאורה ששיעור שבע דקות הוא רק לאותם שמשערים לפי משקל, ובכמות גדולה כזו אה"נ שיתכן גם בשבע דקות, אבל למא דקי"ל שהוא בנפח אין להקל כולי האי, שהרי בזמן קטון הוא נאכל, ובודאי אפשר גם להזדוץ יותר.

ויבואר, לפמשנ"ת דכתבו המג"א ומנח"ח ועו"א שמשערים בכל מאכל לפי מה שהוא, א"כ במצות קשות כמו ריקיין שלנו י"ל שהשיעור ביותר, אלא שאצל הספרדים נהגו במצות רכות, ואעפ"כ כתבו לשיעורים אלו, ועוד הקילו יותר מאשר אצל בני אשכנז, ויל"ב.

אמנם להלן בדיון מרור הבאנו נידון זה, ודברי הא"ח היאך משערים שיעור כ"פ, והערונו סתימת הפו' בכ"מ מוכחת שיש זמן קצוב, וכמו שמצאנו גם בשתייה, אולם מ"מ כשאנו דנים על עיקר החשבון שעשו מתחילה, הרי בודאי שתלוי לפי גודל וכמות הפת, ודו"ק.

744. יש לדון בזה טובא, ונפ"מ לכמה מילי, וכדלהלן. והנה במצה העיקר האכילה, וי"ל שדי בבליעה וכמו שהוא בכ"מ [ולענין ברכות מצאנו שנחשב תחילת אכילה, ואין בזה הפסק בין הברכה, לדעת המאירי, אבל המג"א ושאר פו' פליגי, ויש לחלק]. וכמו"כ לעיל לענין אכילת מצה נתבאר שיש דין מיוחד שיהיה בליעה בבת אחת. אבל במרור הרי צריך טעם מרור, וכמש"כ בגמרא פסחים (קטו): בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא, וכן ראיתי שהעיר הגרא"ב פינקל זצ"ל (בקובץ והגית מס' 10), והקשה שגם במצה לכאורה מוכח שתלוי בלעיסה, שהרי קי"ל אכל מצה גזולה לא יצא, והרי בלעיסה קנה, ואילו המצוה לא מתקיימת אלא בבליעה, ומוכח שגם הלעיסה חלק מהמצוה, ולכן לא יצא דהוי מצוה הבאה בעבירה, ע"כ. וכעת אמ"א, ובאמת שכבר מבוארים הדברים בביה"ל (סו"ס תנד) רד"ה אין אדם, שהביא ד' הריט"ב בגזול מצה, שקנה אותה בלעיסה בשינוי מעשה, וכתב שלדעת השו"ע לא יצא, וכן הוא דעת רוח"פ, וביאר שם במוסגר דאפשר דס"ל שזה נחשב שהקנין בא ע"י המצוה גופא, דקי"ל בסימן תרמט דלא מהני, שאף שאם בלע בלא לעיסה יצא, הרי עכ"פ לתחילה צריך לעיסה כדי שיהיה טעם מצה בפיו, ע"כ. ואמנם שזה רק לתחילה, מ"מ מבואר שזה חלק ממצות אכילת מצה, אך זה מהני דל"ח חיסרון במצוה הב"ב, מפני שאנו מחשיבים את הכל כבאין כאחד, מ"מ עיקר המצוה בבליעה.

והנה יעוין להלן שהבאנו כמה דינים בזה, וכפי הנראה לכאורה שהדברים סותרים, דמח"ד י"א שסגי בזמן הבליעה לשיעור כ"פ, ומאידך אם נפחת שיעור הנפח בלעיסה א"צ להוסיף על השיעור, ומשמע כאן יסוד חדש שמתחיל האכילה בלעיסה אבל העיקר בבליעה, וצריך לבאר גדר הדברים, ונראה לכאורה שהמצוה מתחילה בלעיסה, הגם שהלעיסה לא מעכבת וכנ"ל, ולכן אף שנפחת הנפח עד הבליעה לית לן בה, ומ"מ עיקר המצוה מתקיימת בבליעה, ועיין ביוסף תואר עמ"ס יבמות בהא דל"ח לקירוב לעריות בביאה ראשונה ביבום, ואעפ"כ נחשב שמקיים המצוה בעיניה דעשה דל"ת, כיבמות כא. ועוד, וצ"ע.

745. ראיתי בזה דעות של גדולי הדור אם שיעור התחלת האכילה בכדי אכילת פרס מתחיל מהלעיסה או מהבלעיה, א. י"א שהוא מתחילת הלעיסה, שבת הלוי (ח"ט קיט אות ג) ממשמעות החק יעקב, משעה שמתחילת הנאת גרונו, וכ"ד הגרי"ש זצ"ל, וכ"ד הגר"ח קוב"ץ ובחור"ט. ב. באול"צ (פס"ו יג) כתב שאין הלעיסה בחשבון הזמן של אכ"פ, וכ"ד הגר"מ פיינשטיין בהגש"פ קול דודי, וכן ראיתי גם בספר מבעל הגה"ק משנה הלכות מאונגוואר, לגבי ההסיבה שהעיקר בבליעה, וכן נראה מדברי הרבה פו', וע"ע בלשון המשנ"ב בס' תעה סק"ט וסקמ"ג, ודו"ק.

ועוד נפ"מ בזה לענין מה שכתבנו לעיל שלתחילה יש לאכול כזית בבת אחת, וא"כ ילעס מעט מעט עד שיתאסף בפיו כזית או אפילו פחות כפי אפשרותו, ואז לבלוע.

746. עיין בהערה הקודמת מבעל המשנה הלכות, אבל לחולקים ה"ה כאן שיש להסב מתחילת הלעיסה, וכן מנהג העולם.

747. עיין בקובץ והגית 22 מאמר הגר"ד כהן שליט"א שהאריך בזה לדון מצד כוס פגום, ויל"ע שם, אך אנו דנים מצד עצם שתיית הכוס כדי, שאם טועם

בזמנינו שאפשר להקל יותר מהגרא"ח נאה, ויל"ב. ובלא"ה כל שיעורים אלה אינם כמסמרות נטועים, והבן.

735. מדידות אלו נעשו בספרים של הסטייפלר (אך בשינוי מהדו"ב) בשש"ת והגרא"ח נאה, וע"ע גם באול"צ ומועו"ז ובהל' חג בחג ומידות ושיעורים, ובמידות ושיעור"ת ועוד רבים.

ומה שנהג החזו"א לשער כפי צורת כף יד כידוע, אין לסמוך ע"ז למעשה, כי הדבר משתנה, והחזו"א ידע את אשר לפניו, ואין ללמוד מזה (עיין בב"ב קל); ודלא כמו ששמעתי כמה בני אדם שסומכים ע"ז האידנא, וכן לא יעשה. ויש שינויים רבים מאד בסוגי המדידות לכאן ולכאן, כלומר שלדעת החזו"א בשיעור הגדול השינויים נעים בין 22-33 גרם, ושיעור הקטן בין 15-22 גרם, ולדעת הגרא"ח נאה השיעור הגדול נע בין 13-18 גרם, והשיעור הקטן בין 8-12 מעלה מטה, ומאחר והם דברים השנויים בפלוגתא רבתי בחשבון המדידה, ובמדידה בפועל, על כן כתבנו להוסיף מעט ולצאת מן הספק.

והשיעור שהבאנו בפנים הוא בעיקר במצות עבודת יד, אבל במצות מכונה השיעור פחות מעט (ולעיל הבאנו מדידה במצות מכונה לפי גודל), ובעבודת יד רכות השיעור הוא יותר [אמנם יש שהפליגו במצות רכות בגוזמא יתירה, ואינו נכון כלל, וללא הגיון].

736. כתבו הרבה אח' שאין לצרף פירורים שבין השיניים כל שאינם בין החניכיים, עיין חת"ס קצו וכת"ס צו ומהר"ם שיק ר"ג, וכן במנח"ח מצוה י, וחששו לדבריו בחו"ש, ובפרט במי ששינוי מקולקלות, וכן חשש לזה הגרי"ש"א, וכן הובא בסדר הערוך פרק עט אות י בשם הא"ח, וכן החלק השרוף במצה שהוא כפחם.

[ושמעתי מג"א מגדו"ה שיחי' שאמר להזהיר להסיר את הפירורים השרופים באכילת מצה, מפני שהוא מבטל טעם מצה, ע"כ. ולענ"ד יש להקל דל"ח ביטול מועט כזה, ומה גם שפרשו מן המצה, וזהו רבינו'תו'כ].

ולכן יש להוסיף עוד כ-2 גרם, וכל שכן אם נופלים פירורים שפוטט הוא שיש להזהר בזה שלא להביאם בחשבון הכזית, ולכן: יש שנהגו לקחת כ-30 גרם (וכמש"כ במועו"ז ח"ג רסה וח"ז קעב).

737. שהרי הבאנו לעיל שיש שיעורים קטנים מאד, ולדעת הגאונים ועוד ובשם האבני"ז ועוד אפשר לשער בכזית שמצוי כיום [ולפי שיעור זה הוא עשוי להיות כ-5 גרם ואפילו פחות מעט], ורק שישתדל לאוכלו בכדי אכילת פרס וכפי האפשר לו, וככל שיוסיף הרי הוא יוצא עוד שיטות, ורק שלא יברך מספק.

738. הנה ידוע מש"כ רבים מהפ"ו דיש חצי שיעור במצות, וכמש"כ במחז"ב ושע"ת סו"ס תעה וכן בתשו' בנין עולם סו"ט, ה"ד בכה"ח שם אות פט, ועוד רבים עיין בשו"ת ר"פ ח"א יו"ד מד, ובהדו"ס, ובשד"ח מערכת ח כלל יב ותשו"ה ושו"ת חזו"ע ואול"צ ועוד רבים, ומלבד מש"כ המחז"ב שיהיה לו זכר לאכילת מצה, ורק שלא יכול לברך.

739. שהוא שיעור המקובל ונהוג, ואין לחוש יתרה מזו, אך בשיעור הקטן שע"פ הרמב"ם אין לברך וכנ"ל.

740. עיין שו"ע ס"ו שהוא לעיכובא, ועוד מקומות ככל דיני אכילה.

741. ידועים השיטות בשיעור כזית בכדי אכילת פרס, והוא מ-2 דקות עד 9 דקות, ובכל דקה נוספת מ-2 דקות יש גדולים העומדים באותה שיטה שהוא כדי אכילת פרס, ואפילו בכל חצי דקה כמו 3½ דקות או 4½ גם כן מצאנו שיטות הסוברים כן, וציינו בפס"ת והש"פ עמוד קנ"ג ועוד, ובדרך כלל השיעור המקובל ובפרט אצל הספרדים הוא בין 4 דקות לעד 7 דקות, ולמעשה יש להזהר ככל האפשר עד 4 דקות.

וככל שיכול להקדים יקדים, ותע"ב לצאת כדברי שאר פוסקים, ולאידך גיסא אם קשה לו יכול להוסיף מעט בזמן, וגם יש להתחשב לפי כמות המצה שיש לו כפי האמור לעיל בשיעור כזית, והרי גם בשיעור כזית יש שיטות רבות מכמה גרמים בודדים ועד 30 גרם בערך, והרי א"א ליתן דברים מגודרים, ולכן אנו אומרים שכל שיכול לאכול בזריזות, הרי הוא רזי נשבר (ובלא"ה הרי אין להפסיק אפילו בשיחה וכמשנ"ת). וביותר מ-6-7 דקות לא יברך על אכילת מצה.

742. בספר הליכות שלמה (ע' קמו) הובא שהגרשז"א היה אומר שמי שמעמיד כנגד עיניו שעון וכולו שקוע בתזוונות המחוגים, הרי שמרוב הטרדא הזו הוא מפסיד את גוף הכוונה לשם מצות אכילת מצה, ואין לחפש דרכים אלו, אלא לקיים המצוות בפשטות כדרך בני אדם, עיי"ש, ולכן יזדרז כפי



פ'. שוטה וחסר דעת לסוגיה, פטורים מאכילת מצה ומכל המצוות⁷⁵⁵, ואף אם קיים המצוה בזמן שטותו ונתרפא, חייב לחזור⁷⁵⁶.

והעוסק במצוה, כגון שומר על מת וכדומה, אם אכל מצה באותו עת יצא, אבל אין לברך⁷⁵⁷.

פ"א. כנהוג לוקחים שלשה מצות, ואם אחת נשברה יקח שתיים שלימות, ואת החלק השבור יתן בין המצות השלימות⁷⁵⁸, וגם אם אירע שהשלישית נשברה, יחליף ויניח אותה בין השלימות⁷⁵⁹.

פ"ב. מצות אכילת מצה הוא רק בלילה הראשון, וחוץ לארץ גם בלילה השני, אבל בשאר ימי הפסח אין חובה, וביום טוב יכול גם לצאת במצה עשירה, מה שאין כן בליל פסח שחייב לאכול כזית מצה לחם עוני⁷⁶⁰.

פ"ג. כל האמור בשיעור "כזית" של מצוה, הוא כדי לקיים את מצות אכילת מצה מן התורה, אך מעבר לכך יש ליתן את הדעת שצריך לאכול כשיעור כביצה, כדי שברכת על נטילת ידים לא תהיה לבטלה⁷⁶¹. אמנם האוכל מצה בשיעור הגדול ביותר הרי שיש לו בכך שיעור כביצה מן הדין, ויכול לסמוך על זה⁷⁶². אכן, בלאו הכי אוכלים גם כורך ואפיקומן⁷⁶³.

פ"ד. זהירות גדולה שלא ליתן ממצת מצוה או אפיקומן לגויים⁷⁶⁴. וגם מומר ואפיקורס, ואין ליתן להם ממצות מצוה או אפיקומן⁷⁶⁵. אמנם בסתם חילוני בזמנינו, אפשר ליתן להם⁷⁶⁶ כל זמן שאינם לועגים לתורה, ואינם מסייתים ומדיחים⁷⁶⁷.

פ"ה. יש מבני עליה שהיו מנשקים את המצה והמרור וכדומה לחיוב מצוה, ואשרי מי שעובד את ה' בשמחה⁷⁶⁸.

וכן ישנם סגולות שונות במצה⁷⁶⁹.

פ"ו. יש מחממים את המצות קודם האכילה⁷⁷⁰.

מרור

פ"ז. הירקות שיוצאים בהם ידי חובת "מרור": חזרת [והיינו "חסה"], עולשין [והיינו "אנדיביל"], תמכא [והיינו "חריין"], חרתיבא ומרור⁷⁷¹. ועיקר המצוה בחזרת דהיינו חסה⁷⁷². ויש להדר לקחתה אפילו בדמים יקרים⁷⁷³. ואם לא מצא חסה יקח מהאחרים, ואם אין לו אחד מהם, יקח ירק מר אחר שיש בו את הסימנים⁷⁷⁴.

פ"ח. המנהג לקחת "חסה" והוא המהודר ממיני המרור, ואף שהחסה שלנו אינה מרה כל כך, מנהג ישראל תורה הוא, וכן הלכה⁷⁷⁵, ויש החוששים לעצמם ולוקחים את העלים החיצוניים שהם מרים יותר, או את הקלחים⁷⁷⁶. אבל לכו"ע אין להשתמש בחסה שנשארה הרבה עד שנעשתה מרה הרבה, מפני שאין זו דרך אכילה⁷⁷⁷.

פ"ט. מיני מרור הגדלים במצעים מנותקים מהקרקע וכדומה, כמו שמצוי כיום בחסה, וכן אנדיבא וכדומה, יוצאים בהם ידי חובה למצות מרור.

וגידולי מים, מן הראוי שלא לקחתם למצות מרור, והמיקל יש לו על מה לסמוך⁷⁷⁸.

שמתוקה, עיין פר"ח וח"י, וכן בחיי אדם (סימן קל ס"ג) כתב שיוצא י"ח בכל אופן, ולא איכפ"ל שאין בה מרירות כלל, וכ"ה בשו"ע הגר"ז (סימן תעג ס"ל) שאפילו מתוקה מהני, וכן ערוה"ש ועו"א [ולדבריהם על כרחך משמע כטעם הראשון שכתבנו, וש"ר שכן ביאר הגרשו"א בהליכ"ש פ"ז סכ"א ודה"ל], אולם החזו"א (סימן קכד סק"ד לדרך לט) כתב שאפשר לצאת בה רק לאחר שנפלה בה המרירות [אולם יש לדון הרבה בדבריו, ודו"ק], וע"ע גם בריב"ז על הירושלמי פ"ו דברכות.

ופלא על מקצת אחרונים שלא ציינו לדברי הב"י כאן (בסימן תעג על סעיף ה' ד"ה ומה) שכתב בהדיא שאפילו שהחסה מתוקה יוצאים בה י"ח (וכ"ה בלבוש), ומשמע שאפילו שאין בה שום הרגשת מרירות הדין כן, ודו"ק, וע"ע גם במעשה רוקח על הרמב"ם (סופ"ז מחור"מ) שאפילו שאינה מרה מצוה בחזרת, ושכ"ה מהר"ח אבולעפיא, וכ"כ עו"א. וכן מנהג ישראל.

ואמנם יל"ד בזה ממה שראינו להלן (שו"ע ס"ה) שלא יוצאים י"ח במרור מבושל או שלוק (וכע"ז הבאנו שם לעיל מינה מהאח' לגבי תמכא מפוררת עד שפג טעמה), ואם כדברינו הרי עדיין זה מין מרור, וי"ל דשאני הכא שזה טבעו, וזהו תקנת חכמים, אבל כאשר שינה את מהותו גרע טפי, וכן העיר ידידי הגר"מ סיני שליט"א, ועכ"פ כאמור שבב"י מבואר שבחסה כמו שלנו יוצאים, וכ"מ מסתימת הפו', ואך יל"ד ממה שמצאנו שבלע מרור לא יצא (להלן סי' תעה ס"ג), ואף ששינה בלא בללוע, אינו שינוי במהותו, וי"ל דמ"מ זה נחשב שטעם את ירק המרור, ועו"ל.

776. הנה כדי שיהיה מר ממש, ישנם ב' אפשרויות, א. לאכול את העלים החיצוניים שהם מרים מפני שהם ישנים, וזה בבחי' מה שאמרו בגמרא תחלתו מתוק וסופו מר, כי הם ישנים ונעשו מרים יותר. ב. לאכול את הקלחים שהם תפלים ומורגש בהם המרירות, ולכן מי שחושש, דיו שלא יקח את העלים הקטנים האמצעיים הבהירים. ג. ויש לוקחים סוג חסה המרה קצת (וראה בחו"ש פ"ז טו), אולם אין צורך בזה, ודי באופנים הנוכרים. ובאול"צ (פט"ו יח) כתב לקחת חסה ערבית המצויה, שיש עליה הנוכרים.

777. כן מבואר ע"פ דברי הביה"ל ד"ה יקח, עיי"ש. וה"ה בנידוד וכה"ג כתב בהליכות שלמה שם.

778. הנה גידולי מים, וכן בעציץ שאינו נקוב נחלקו הפוסקים בברכתו, שבחיי אדם (כלל נא יז) כתב שאף אם עשו מזה לחם אין ברכתו המוציא לחם מן הארץ, שאין זה נקרא ארץ, וכן אין מברכים עליו בורא פרי האדמה, שאין אדמה אלא המחובר לקרקע, ולגבי פירות העץ כתב צ"ע, ולגבי מזונות ושהכל יכול לברך כן, עיי"ש. אולם באח' האריכו להשיב ע"ז שגם הגדל בעציץ שאינו נקוב ברכתו אדמה, וכיעוין בפתה"ד (ח"ב סימן רג סק"א) באורך, וכ"ה בשד"ח (מערכת הכל כלל ק, ובאספ"ד בפאה"ש ב, ס"ה) ועוד רבים. אולם בגידולי מים שאין שום ניקה מהאדמה י"ל שברכתו שהכל, ונחלקו בזה פוסקי זמנינו, עיין מחזה אליהו סכ"ח ועוד באח' שברכתו שהכל, ומאידיך בשבה"ל ח"א סי' ה', ומנחת שלמה ח"ב סימן ד קנין תורה ח"ד סימן נד, וכן דעת הגרי"ש א"ע, שברכתו אדמה, ובתשו"נ ח"ב סי' קמט כתב שהמברך שהכל יש לו ע"מ לסמוך, עיי"ש ואדרבה י"ל שכן עיקר הדין, ורק מספק יצא.

וכעת יש לדון, דבשלמא בגידולים על מצעים מנותקים שפיר דמי שיוצאים ידי חובה, וכן משמע לכא' מגמ" דפסחים (לה). שיוצאים י"ח גם בעציץ שאינו נקוב, ואפילו לגבי מצה, עיי"ש. [אך שמעתי לדחות דשאני לענין מעשר שתלוי בקרקע של א"י וכו']. וכן מבואר עפיה"א שהרי ברכתו בורא פרי האדמה, והם מן האדמה, אבל בגידולי מים אין יצא י"ח, ובפרט להאומרים שברכתו שהכל, ואמנם מצד הברכה יש לדחות לב' הצדדים, א. ד"ל שאף שברכתו האדמה מ"מ אינם גידולי קרקע, ומה שמברכים עליהם בורא פרי אדמה, הוא משום שבברכות מצאנו שהולכים לפי לשון בני אדם [וכמו שכתבנו בה' ברכות יובא במכתבים בעז"ה, ודון לנידוד, ואכמ"ל]. ב. י"ל שאף לצד שברכתו שהכל, מ"מ הוא מין ממיני האדמה באותם תכונות.

והנה בגמרא בפסחים (לט) איתא דהוקש מרור למצה, מה מצה גידולי קרקע אף מרור גידולי קרקע (ולא מרה של דג וכו'), וגידולי מים אינם גידולי קרקע [וע"ע במשנ"ב סק"כ שיקח לחרפס מין שפוטט את המרור, עיי"ש, אך אין מזה הכרח לנידוד כיון שאינו מן הדין, ועוד דעכ"פ מועיל במקצת אם יכוון בשחל לפטור המרור, שהרי יצא], ולכן אמרו (שם) אלו ירקות שאדם יוצא בהם וכו', ואפשר דמ"מ יש בהם תכונות הירק ושפיר דמי, דהיינו הך ממש, ומה שאמרו הוקש למצה אפשר דהיינו לסימן לתכונות הירק, ודוחק, וש"ר שדנו בזה בקנין תורה שם ובחשב האפוד ח"ג ס"ט שכתבו שאמנם מן הדין יוצאים בזה י"ח, מ"מ לכתחילה עדיף לקחת מגידולים גמורים, ובכל

768. משנ"ב סי' תעז סק"ה ע"פ השל"ה, וק"ק שכתב זאת שם בענין האפיקומן ולא בתחילה [אך זאת משום ש"א שיעקר המצוה באפיקומן, ושם נשלם המכוון], וגם משמע שיש לנשק בסמוך למצוה ולא בערב פסח בזמן ההכנות וכד' שעדיין אין ע"ז שם חפץ של מצוה [וע"ע שם שה"ה בד' מינים וסוכה]. ומנהג זה הובא גם בחמ"י בעניני סוכות, וכ"ה בעוד יוסף חי פ' צו יג, וכן מצאנו בפו' בכר"כ מצוות, ואכמ"ל.

769. ראה במג"א (סימן תק סק"ז) ועו"א שיש נוהגין לשבור חתיכה מהאפיקומן ולנקוב אותה ותולין אותה, וכן הובא במשנ"ב (שם סקט"ו) שמותר לעשות כן ביו"ט אפילו בסכין (ובלבד שלא יהיה בצורה מסוימת, פמ"ג), וכן הובאו דברי האח' בכה"ח כאן בסימן תעז אות ו, וע"ע שם, וכן בכה"ח סי' תס אות ו, ועוד בספרים כו"כ סגולות [וסגולות אלו נזכרו על אפיקומן, אולם יתכן גם בכל מצת מצוה].

770. עיין להרמ"א בד"מ (סימן תנח) שכתב שטוב לשמור את המצות שהם חמים אם אפשר, כדי להשמר מן הארס של החסה (המבואר בפסחים קט"ז): וכו', עיי"ש. והנה טעם זה אינו שייך לדין, מלבד מה שיש לדון ע"פ המציאות שנשתנו הטבעים, עוד בה דמהאי טעמא אנו מטבלין את המרור בחרוסת משום קפא (וכדלהלן סי' תעה), וא"כ די בכך לבטל את הקפא [והרמ"א לשיטתו שאין מטבלין, וכמו שביאר הכה"ח בסימן תנח אות יב, ויישב בזה את קושיית היד אהרן על הרמ"א].

אמנם יש בזה ענין לפמשנ"ת בדיני מרור שהשו"ע כתב לטבל את "כולו" בחרוסת, והאינדא לא נהוג לטבל אלא מקצתו, וא"כ שפיר יש מעלה בזה [ואמנם י"ל שיועיל דבר חם שאוכלים בשולחן עורך, אך יותר נוחץ כשנעשה מיד בסמוך לאכילת המרור, ויל"ב].

ומלבד זה יש לומר שיש מעלה בזה כדי שיהיה נאכל לתיאבון, שכן ראוי להיות אכילת מצוה, וכמש"כ הפו' בכ"מ בהל' ליל הסדר, וזה נחוץ בפרט במצות הרכות (וע"ע בערוך השולחן כאן), משא"כ במצות הדקות כמו ריקיין אין עושין כן, אך גם במצות הדקות הללו אומרים בעלי המאפיית שמאחר ומכנינים אותם זמן רב קודם פסח, עשויים להיות בלא טריות הראויה, וכאשר יחממו אותם מעט קודם לכן יחזרו להיות ראויים היטב.

771. עיין פסחים (לט). ושו"ע ופו' (סימן תעג ס"ה), והאחרון נזכר שם "מרור", והוא סוג עשב מר וכמש"כ המשנ"ב, ובמג"א ועו"א כתבו דהיינו "לענה", אולם מהב"י בשם האגור וכן בד"מ אות ו ובהגה משמע שאינו לענה.

772. גמ' וש"ע, וע"ע בכה"ח אריכות בבירור מין החסה, וראה בהלכה של פסח עמוד רכא טעמים נפלאים מד' הפו'.

773. כ"כ בב"י בשם סמ"ק, וק"ק על המשנ"ב (סקמ"ב) שכתב כן בשם האחרונים [אכן מצאנו כן במשנ"ב בכ"מ שכותב לשון אחרונים וכדומה כאשר המקור הוא בראשונים, מפני שיעקר עיסוקו זה הפסיקה להלכה למעשה, ולכן הרבה פעמים מזכיר שם של ט"ז מג"א וכדו' כאשר המקור הוא בראשונים]. ומ"מ במשנ"ב נקט שיקחונו אע"פ שהוא "ביוקר קצת" משאר מרור, ואכן בודאי שאין להחמיר בזה יותר מכל הידור במצוות שהוא עד שליש בדמיה.

774. ראה בהש"פ ש"א פה פירוט המינים, והאח' נחלקו אודות "לענה" אם הוא ראוי למרור, או שלא ראוי מפני שאינו ראוי לאכילה (עיין בב"י ובהגה ומג"א ש"א וביה"ל ד"ה יקח לענה), וש"א צנון או כרתי וכו', ואין לסמוך ע"ז למעשה.

775. הנה חסה שלנו אינה מרה כ"כ, אמנם כבר בגמרא (לט) אמרו שחסה תחלתה מתוק וסופו מר, עיי"ש. ועדיין י"ל שכל מה שאמרו לקחת חסה למרור הוא רק לאחר שהיא נעשית מרה ולא בעודה מתוקה, ודוחק לומר שבגלל שלבסוף היא תהיה מרה יועיל הדבר שכבר מעתה יוצאים בו, שהרי בודאי שהעיקר הוא המרירות יותר מאשר הרמו הזה של תחילתו וכו', אבל העולם מקילים בזה, ומנהג ישראל תורה.

ויש לבאר טעם המנהג בב' אופנים: א. שכיון שבסופה עשויה להיות מרה ה"ז מין מרור ויוצאים בו י"ח אף שכעת אין לו מרירות, מ"מ שם מרור עליו. ב. שגם חסה בתחילתה אף שאינה מרה, מ"מ מורגש בה קצת מרירות [ובפרט בקצוות העלים], כידוע. וכבר כתב הקה"י (בקריינא דאיגרתא ח"ב שעה) דסגי גם בקצת נטיה של משהו מרירות.

והנה טעם א' להקל אף שאינו מר כלל הוא קשה, שהרי בעינינו טעם מרור וליכא (וכמש"כ בפו' להלן), וזאת ועוד דמצאנו בר"ן (וכן הובא במשנ"ב סק"מ) שמצטרפין כל סוגי המרור כיון שכולם מרים אף שכל אחד יש לו טעם אחר, עיי"ש. ואם אין לו טעם הרי הוא מבטל טעם האחרים וכו', וע"ע גם במשנ"ב לקמן (סימן תעה סק"ל) דמשמע הכי.

ש"ר שנחלקו בזה האח', שרבים כתבו שאפשר לצאת בחסה אע"פ

הדבר לכוונה, וא"א להפריד ביניהם. 754. משנ"ב לו, וע"ע בביה"ל.

755. שו"ע ס"ה וכו"ה בכל דוכתא, ויש כו"כ סוגי שוטה שהם חייבים, ונת' במק"א.

756. שו"ע שם.

757. עי' שו"ע צ"ע לט.

758. רמ"א ס"ו תעה.

759. משנ"ב מח.

760. גמרא שו"ע ס"ו תעה, אמנם מצאנו שיש אומרים שיש הידור באכילת מצוה נוספת: הן בראשונים כפי הנראה מהבנת הר"ה בסוף פסחים, אך שא"ר לא ס"ל כן, וע"ע במאירי פסחים צא: קכ. ואכמ"ל, וכן באח'.

א. דעת הב"ח סי' תעב (ד"ה השמש), שבכל אכילת מצוה בליל הסדר יש מצוה מן התורה (עיין אול"צ פט"ו יד).

ב. דעת הגר"א שיש מצוה באכילת מצוה גם כל שבעה, וכמש"כ המשנ"ב (סקמ"ה) ועוד, וכ"ה בספר מעשה רב (אות קפה). וע"ע במשיב דבר להנצי"ב חי"ד סע"ז.

והלום ראיתי בפרי צדיק (לחג הפסח אות טז) שכתב דאף שחייב מצוה הוא רק בליל א' חובה, מ"מ כיון שזוכר בתורה שבעת ימים תאכל עליו מצות, יש מצוה באכילה כל שבעה, ואשכחן בפסחים (קיד): רבא הוה מיהדר אסילקא וארווא הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא, וכן בסוכה (לב): רב אחא בריה דרבא מהדר אתרי וחד הואיל ונפיק מפומיה דרב כהנא, וכל שכן אכילת מצוה כל ז' שזוכר בתורה שבעת ימים וגו', שיש בו מצוה כל שבעה, ומה שאמרו בגמרא רשות היינו דמצוה לגבי חובה רשות קרי ליה, ועיקרו בא מליל ראשון וכו', עכ"ל הק'.

ואכן כע"ז כתבנו במקומו באריכות לענין ריקודים ומחולות בחג, שכתב הר"צ מלובלין באחד מספריו שיש בזה ענין דאו', כיון שזוכר בו חג, ופשטא דקרא חג הוא מלשון חוגא שהוא מחול, וכ"כ עוד ספרים, וכמו שהבאנו שם בס"ד, ומזדנו בזה שם ממה שמצאנו בגמ' דיבמות.

ומכל מקום אסור לברך על אכילת מצוה חוץ מלילה ראשון, עיין מהרש"ם ח"א סי' ט, ועוד באח', וראה בזה בשד"ח מערכת אכילה אות ז, ובאספ"ד חו"מ סי"ד אות י, דלא בעינן קרא כדכתב, ואתו חז"ל ועקרוה מפשטיה לגמרי, וא"כ ה"ה כאן.

761. כן העיר המשנ"ב (סימן תפו) עפמשנ"ב בסימן קנח, ואמנם אם בירך ענט"י ונמלך כתב הריטב"א (בחולין קו), שאינו לבטלה, ונת' במקומו, אך כאשר מראש הוא חושב לאכול רק כזית, ה"ז בחשש ברכה לבטלה בודאי, וכל זה הוא מלבד שלכתחילה יש לאכול כביצה לסעודת החג וכמש"כ בהל' שבת, אלא שכאן בודאי מדובר במי שדחוק, שהרי בלא"ה לכ"א יש עוד כזיתות, וכדלהלן.

762. שיעקר הקפיידא הוא לקיום מצוה דאו' של מצוה, אולם לענין ברכת ענט"י יש להקל, והגם ש"א שברכה לבטלה הוא מדאו', וכמבואר בתשו' הרמב"ם, ועוד בפו' בסי' רטו בדעת הרמב"ם ושו"ע, אולם כאן יש לצרף גם את הסוכרים שיש חיוב נטילה גם בכזית.

763. פשוט, וכל אזהרת המשנ"ב בסי' תפו קאי על שאר ימות השנה.

764. עיין כה"ח לעיל (ס"ו תנח) בשם השל"ה ועו"א, והשל"ה במס' פסחים כתב כיון שהוא במקום הפסח שנא' בו וכל בן נכר וכו' עיי"ש, וכן כתב כבר חט"ז (ס"ו קסז) בשם הריקנטי, ובכה"ח (שם אות קמ) כתב ע"ז מעשה נורא במי הרמ"ח זקנו של רבינו הבן איש חי, שהזהיר יהודי אחד שלא נזהר בזה פן יזוק, ואכן לאחר זמן בא הגוי להורג, וניצל בנס, עיי"ש. וזה מלבד ביזוי מצוה, וכמו שכתב במשנ"ב (סימן קסז סקצ"ז) שלא ליתן לבהמה חיה ועוף מפורסת המוציא, ורק שאר לחם מותר.

765. שהוא כגוי, וגם זכר לקרבן פסח שאסור ליתן להם, וכמש"כ בדרך פיקודין מצוה י, יג, וכ"ה בויג"מ כו טז ועוד.

766. כן נראה שבחילונים בזה"ז אין חשש, חדא דיש לצרף דברי האו' דהוי כתינוקות שנשבו (ראה בדברינו בסי' שפה באריכות מש"כ בזה), וכן הורה הגר"ש וואזנר בנידוד"ד וכיעוין שבטל הלוי ח"ב סי' קעב, ובפרט אם בא להתארח לכבוד החג שזה מורה שיש לו עוד שמץ אמונה, וכע"ז יש שכתבו באלה הבאים לביהכ"ס (וכמשנ"ת בסי' שפה שם), ועכ"פ בנידוד"ד שאינו איסור, בודאי יש להתיר, וכל שכן כדי לקרבן [ואפשר גם להניח לפנייהם, והם יקחו לבד, דבכה"ג קיל טפי].

767. כן כתבנו בסי' שפה ועוד שבכה"ג אין להם שום היתר של תינוקות שנשבו, כי בזה שהם מסייתים, הרי זה מורה על שורש הרע, וכן הורה החפץ חיים וכן קיבלנו עוד מגדולים, ואכמ"ל.

צ. יוצאים ידי חובה בקלחים ובעלים ולא בשרשים המתפצלים מן הירק, אבל השרש הגדול שבו עומד הירק, הוא הקלה, ויוצאים בו ידי חובה⁷⁷⁹. ויש מחמירים גם בזה, שצריך לקחת רק מה שעל פני הקרקע⁷⁸⁰ [אמנם, הקלה שעל פני האדמה אין בו חשש כלל]⁷⁸¹, ויש מהדרים בעלים דווקא⁷⁸² [ובלבד שאין בהם תולעים]⁷⁸³.

צ"א. יש להזהר מאד מפני התולעים המצויים בחסה, ולכן, יש לקחת רק מגידול מיוחד בחממות וכדומה בהכשר בד"צ המפקח על הגידול. ואם לא מצא אלא חסה מגידול רגיל, יסיר ממנה את העלים, ויקח את הקלח⁷⁸⁴.

צ"ב. הקלחים כשרים בין לחים ובין יבשים, משום שהוא עבה, ואפילו כשהוא יבש אין נפסד טעמו, אבל העלים אין יוצאים בהם אלא לחים ולא ביבשים⁷⁸⁵. ואם העלים כמושים, נחלקו הפוסקים, ויש להחמיר היכא דאפשר⁷⁸⁶.

צ"ג. בארצות אשכנז לא גדל החסה ושאר מיני מרור, ולכן היו משתמשים למרור בירק התמכא ["חריין"], אבל בזמננו שמצוי חסה בכל מקום, יש להדר אחריו בדווקא, כמו שאמרו בגמרא ושולחן ערוך, ומכל מקום יש הרבה מבני אשכנז שמנהג אבותיהם בידיהם⁷⁸⁷.

והנהוגים בתמכא יזהרו שלא לאוכלו שלם, שכמעט סכנה הוא ואין בו מצוה, שמחמת חריפותו הוא מזיק גדול, ולכן, יש לפררו להפיג את חריפותו⁷⁸⁸. והאוכלים חסה יוצאים מידי כל חשש, ויש האוכלים משתיים יחד, מפני שמיני המרור מצטרפים זה עם זה⁷⁸⁹.

צ"ד. אין יוצאים ידי חובה במרור מבושל, מפני שמתבטל ממנו טעם המרור⁷⁹⁰, וכן מרור כבוש אין יוצאים בו, ויש כמה אופנים:

א. שלא יהיה שרוי בחומץ בשיעור כדי שיתנו על האש וירתיח (כמו ח"י דקות), ויש מחמירים אפילו זמן מועט כל שהוא [ולכן החוששים מתולעים ישתמשו בסבון וכדומה שאינו חריף או חמוץ או מלוח וכדומה]⁷⁹¹.

ב. שלא יהיה שרוי במים מעת לעת, ויש מקילים בזה, ואפשר לסמוך עליהם בקלחים וכדומה, אבל בעלים אין להקל אפילו במים⁷⁹². ויש כמה פרטים בדין כבוש⁷⁹³.

צ"ה. הגזול מרור, לא יוצא ידי חובה⁷⁹⁴, וצריך לחזור ולאכול מרור אחר, אך לא יברך עליו⁷⁹⁵.

ויש מהדרים ומכוונים לקנות את המרור כשמתארחים אצל בעל הבית שנותן להם, ואינו מוכר⁷⁹⁶. וכן ראוי בהפרשת מעשרות מן המרור, להוציא את המעשר ראשון ולקרוא עליו שם, ולא לקחתו למצות מרור, אלא יקח את מה שהפרישו ממנו⁷⁹⁷.

אכילת וברכת המרור, וטיבולו בחרוסת

צ"ו. שיעור אכילת המרור הוא בכזית⁷⁹⁸, ויש לשער שיהיה כזית בירקות עצמם בלא צירוף האויר שביניהם⁷⁹⁹. ולכתחילה יאכל בשיעור כזית כחצי ביצה, ואם קשה לו יאכל כשליש ביצה⁸⁰⁰. וכל השיעורים בנפח, כידוע⁸⁰¹.

ובמידות זמנינו לגבי חסה, לחז"א 50 גרם לכתחילה או 33 גרם אם קשה לו, ולהגרא"ח נאה כפי מנהגינו 27 גרם לכתחילה, ואם קשה לו 17.5 גרם⁸⁰². וקלח החסה הוא בשיעור של 2 גרם יותר מהשיעור של העלים הנזכר, ושאר מיני המרור כל אחד לפי ענינו⁸⁰³. ואם יש לו פחות משיעור כזית, יאכלנו בלא ברכה⁸⁰⁴.

צ"ז. שיעור זמן אכילת המרור, הוא בכדי אכילת פרס, דהיינו עד 4 דקות, ויש אומרים ביותר מזה עד 7 דקות, ולמעשה ככל שיוכל להקדים יקדים⁸⁰⁵, וטוב להחמיר באכילת מרור יותר מאכילת מצה⁸⁰⁶. ולחולה אפשר להקל יותר⁸⁰⁷.

צ"ח. יקחו כזית מרור, כל אחד מבני הבית אנשים ונשים, וגם קטנים וקטנות שהגיעו לחינוך⁸⁰⁸, ויאכלו בלא הסיבה⁸⁰⁹, וגם מי שקשה לו יתאמץ לאוכלו, וראה לעיל בדיני מצה דין חולה, והוא הדין כאן⁸¹⁰.

צ"ט. מברכים "על אכילת מרור", ולא ברכת בורא פרי האדמה⁸¹¹. וכל אחד צריך לברך, ויש נוהגים שהאחד מברך ומכוון להוציא את כולם⁸¹². ויש לברך על המרור לאחר שכבר טיבל בחרוסת⁸¹³. ומכוון לכתחילה לפטור גם את הכורך⁸¹⁴. ויש לכוון לשם מצוה, ככל המצוות שצריכות כוונה⁸¹⁵.

אופן ברור הוא שאין לקחת מינים אחרים שלא בגידול מיוחד שהם בחשש תולעים, וז"פ.

779. שו"ע ס"ה וכמש"כ ט"ו ומג"א ועוד רבים, ה"ד במשנ"ב וכה"ח.

780. עיין מג"א שהביא שיש מחמירים, וכן חששו לזה הגר"ז וערוה"ש ועוד.

781. שהרי גם הוא ככל העלים, וכן המנהג, מפני חשש התולעים, וכמש"כ בבא"ח ואח"י.

782. ט"ז ומג"א, ה"ד בשעה"צ נג. וע"ע משנ"ב לח.

וכמו"כ אם הם מרים יותר [כמו שמצוי בעלים החיצוניים] יש בהם עדיפות קצת, כנ"ל.

783. כדלהלן.

784. ידוע ריבוי התולעים המצויים בחסה וקשה לראותם, והוא בכלל מיעוט המצוי המחייב בדיקה, ככל ה' תולעים, חייב בבודקו ע"י שרייה עם סבון ושטיפה בזרם חזק ובדיקה לאור השמש וכדומה [ולענין שבת וחג ראה בדברינו בה' שבת סימן שטז וסי' שיש-שכ]. וראה לעיל בר"ס תעב ובהערה אופן הבדיקה לחסה, וע"ע שם.

וכפי שהיה נוהג לפני שנתחדש הגידול המיוחד, לקחת רק את הקלח ויוצאים בו י"ח, וכבר כתבו בזה הכנה"ג בהגב"י ס' פד, וכ"כ בבא"ח פ' צו כז ובכה"ח אות צ, וש"ת מנח"י ח"ז לא ועוד רבים. [וכיום יש חוששים מפני הריסוס שבגידול מיוחד, אך י"א שגם ע"ז יש פיקוח, וגם הוא מתנדף במשך הזמן וכ"י].

785. שו"ע ואחרונים.

786. מח' אח' במשנ"ב לו, ולא הכריע, ובכה"ח עח כתב להחמיר אם לא בשעת הדחק.

787. ידוע ענין התמכא [חריין] הנהוג אצל בני אשכנז, וכמש"כ המג"א וט"ז וח"י ובמשנ"ב וכה"ח בשם האח"י, וכבר בלקט יושר ע' צב הוסיף רמז לזה, וכן בשו"ת חת"ס ס' קלב, אולם שורש הדבר הוא בגלל שלא היה מצוי החסה, וכמש"כ החכ"צ ס' קיט ובמשנ"ב כאן ועוד, אלא שדבר שכבר הותרש אין משנים אותו, כידוע, ואדרבה יש מקפידים עליו כמנהג אבותיהם בידיהם, ועושים לזה רמזים ודרשות, ובני ספרד אין נוהגים בזה כלל, והמשנה ידו על התחוננה.

788. לשון הפוסקים, והוסיפו ע"ז עוד שבכך שמפרר אותו יוכל לאכול כזית כראוי, וכן משום שבשלם מורגש חריפות וכשמפרר אותו יורגש המרירות, וכיעוין בבית אפרים ושע"ת ומשנ"ב וכה"ח ושא"ש שאספו ד' הפי', וכבר כתב הנש"א ס' ל"ד שאירע לכמה אנשים שנסתכנו, וכ"כ ע"א. ויש לצייין, שבב"י הביא מספר האגודה שכתב על החריין"ן שהוא נקרא בלשונם "רפאנו", ע"כ. ולא לחינם הוא (ידוע שכל הלשונות נגזרו מלשון"ק) שהם כרפאים, וכן שהם צריכים רפואה. וראה בפ' היאך לפרורו, עיי"ש. והנה הביא מהגר"א שלא לפרר הרבה שאז לא יוצאים י"ח, עיי"ש. ויל"ד ע"ז שהרי לפי הב"י הנ"ל לגבי חסה מבואר להדיא שאפילו שהחסה מתוקה יוצאים בה י"ח, וא"כ ק"ו שיש להתייר דבר שהוא כבר מר שפג טעמו, אך זה תלוי בהסברים שכתבנו לעיל האם זה משום שהוא מין מרור, וה"נ ל"ש, או שזה בגלל שיש שום מרירות, וכאן יש לחוש שלא יפוג המרירות, אולם יעוין להלן בהלכה הבאה שמצאנו שאוסרים בכיוצ"ב, ועוד יל"ד שהדבר קשה מ"מ, שהרי בודאי שגם אם הוא יפרר אותו יורגש בו מרירות כל שהיא ולא גרע מחסה, ודו"ק.

789. אח"י. [והיינו לבני אשכנז].

790. שו"ע ס"ה ולא שלוקים או מבושלים, והם ענין אחד, שלוק היינו מבושל הרבה.

והנה ראוי שלא להניחם גם במים חמים בכלי שני, חדא דמצאנו שגם כלי שני הרי הוא כבישול באופנים מסוימים, עיין באו"ח ס' שיה, ובפרט בעלי חסה שהם דקים, ואולי היו כקלי הבישול, וכמו שיש שהחמירו בשבת בעלי נענע, וי"ל. ועכ"פ יש לראות שאכן לא ישתנה טעמם בחוש, וזה עשוי להיות גם בכלי שני, ודו"ק.

וכן יש לומר שלא להשתמש במיני מרור שמוקפאים, וכשמוציאים אותם מהקפאה פג טעמם, וענין מה שכתבנו בה' אתרוג גבי אתרוג קפוא, דהוי כמציאות חדשה.

791. שיעור כבישה בחומץ [וה"ה חריף ומלוח] מבואר ביר"ד בס' קה ועוד,

ונזכר גם לעיל בס' תמו, ובכה"ח (אות פג) כתב לחוש אפילו בזמן מועט לחוש לב"י בסו"ס ס' קה, שאסור כדי קליפה, והעלה הוא קליפה, עיי"ש. ועו"ל שאף אם זה רק חלק עליון של העלים, הרי יכול לקלקל החלק הפגום את החלק הראוי, וי"ל שאינו אלא שמפיג ולא שמקלקל, שהרי אינו טעם של דבר אחר, ודו"ק.

ועפ"ז כתבנו להזהיר אודות שרייה בחומץ, שאף שבכל השנה עושים כן, בפסח יזהרו, וכבר כתבנו לעיל שיש להזהר לקחת מגידול מיוחד, או להשתמש רק בקלחים, ושוב אין חשש.

792. נחלקו בזה האח"י כמבואר במג"א ועוד שהחמירו, ובח"י סק"כ ועוד כתבו ליישב המנהג, וכ"ה בשד"ח חו"מ סט"ו אות ב, וע"ע ה"ח אות פא, ובמשנ"ב לח כתב להכריע שבעלים אין להקל בזה כלל, כפי המציאות שפג טעמו.

793. עיין ביר"ד כמה פרטים בדיני כבוש, ודון לנידוד, וכגון מש"כ כאן הגר"ז ס"ט שאפשר להשהותו במים, ורק להוציא קודם שיעברו מעל"ע, ועוד יש אומרים שרק מה שבתוך המים נכבש ולא מעליו.

והנה לחות בלבד אינו בגדר כבוש (וכמש"כ בתשו"ה הרא"ש, ומשנ"ב ס' תמו בשעה"צ עז, ועוד, ונת' בס' תנא פ"ב ועוד).

אולם מצוי בעלי החסה שישנם שקעים ומצטבר שם מים בגומא, וה"ז כדין כבוש - ומ"מ אין נאסרת כל החתיכה אלא מקום הגומא בלבד - ומ"מ מן הסתם אין חוששים לגומות.

794. במהרי"ל (הל' פסח) מבואר שיש פסול במרור שאינו לכה, דומיא דמצה שנא' לכם משלכם [והיינו שהוקש מצה למרור, ועיין במקראי קודש פסח ח"ב ס"ד שאע"פ שמרור בזה"ו דרבנן י"ל דכל דתקון רבנן כעין דאי' תקון]. ולכן כתב שאם קצף הגוי מרור ונתן ליהודי יוצא מפני שיש יאוש ושינוי רשות, אבל אם יקצצו בעצמו לא יצא י"ח, ע"כ. וכ"ה במהרי"ו (סימן קצו), וה"ד במג"א (סימן תעג סק"ג) וא"ר, וכ"כ הפר"ח (בסימן תנד) וה"ד בביה"ל (שם סוה"ס ד"ה אין אדם) ובכה"ח (אות כט), ועיין שם. ועיין בביה"ל שהשיג על מי שהבין במהרי"ו בהיפך.

ואמנם יש שפקקו בזה, א' ע"פ הריטב"א שקנה בלעיסת המרור משום שינוי מעשה ויאוש, וכמובא בביה"ל שם כה"ג לגבי מצה (וכ"ש במרור בזה"ו דרבנן), וע"ע שם. ב' ע"פ המפרשים שגם במצה אין פסול של לכה, אלא משום הב"ב, ובמרור שהוא מדרבנן יוצא י"ח, ולא נפסל במצוה הבאה בעבירה, וזה תלוי במח' שו"ע והרמ"א בסימן תרמט ס"ה, ולפ"ד השו"ע יוצא י"ח, וכמש"כ בשא"ג א סימן צד וה"ד בביה"ל שם, אולם אגן חיישינן לפוסקים שיש בזה פסול של לכה, וכמו שכתבו בהדיא מהרי"ו ומהרי"ל, ועוד משמע מדבריהם שאין לסמוך על זה שהוא לועס את המרור [למרות שבמרור הרי מן הסתם הוא כן, ויש קפידא בכך, כדי להרגיש טעם המרור], ואעפ"כ אמרו שלא יוצא י"ח, וכן המנחת ברוך סע"ה ועונג יו"ט ס"לט השיבו ע"ד השא"ג, ומש"כ המנח"ב לדון להקל ע"פ הריטב"א, כבר נתבאר שפשוט הפו' בסימן תנד גבי מצה דלא כהריטב"א, וכן מבואר גם מדברי מהרי"ו ומהרי"ל, ויש להחמיר.

וכיום אין חשש זה מצוי, אך יש להזהר לשלם למוכר כדין, ראה לעיל סו"ס תנד בענין מצה, ודון לנידון דידן.

795. ביה"ל בס' תנד הנ"ל לחוש להריטב"א ושא"ג הנ"ל אליבא דהשו"ע בס' תרמט שיוצא י"ח.

796. כדרך שנתבאר לעיל בסו"ס תנד לענין מצה, ועמש"ש.

797. כדרך שכתבנו לעיל בסו"ס תנד לענין מצה, וכ"כ בנידוד"ד הגרשו"א בהליכ"ש שהבאנו שם.

798. שו"ע סימן תעה ס"א.

799. רמ"א סימן תפו, וע"ע במשנ"ב ס' תעג סקמ"א.

800. עיין שו"ע (סימן תפו) דשיעור כזית י"א דהוי כחצי ביצה, ובפשטות זה חוזר על כל דבר שצריך כזית בין מצה ובין מרור וכו', ויש שכתבו שכיון שזה שנוי במח' וי"א כשליש ביצה, יש לסמוך ע"ז להקל במרור דרבנן, וכמובא במשנ"ב וכה"ח שם בשם האח"י (וע"ע בגר"ז וערוה"ש שהקילו טפי לענין מרור), אולם תרוייהו העירו כדין שאם יאכל פחות מכחצי ביצה לא יוכל לברך מפני הספק, אין לעשות כן, אא"כ הוא חולה וחלש וקשה עליו לעשות

כן, יאכל כפי השיעור הקטן, ע"כ. אך בלא ברכה וכמש"כ בכה"ח שם, או שיוכין לשמוע הברכה מאחר ושפיר דמי.

801. מבואר ע"פ הרמ"א ומשנ"ב בס' תפו ועוד רבים, וכ"פ בחזו"א ס"ט יז, וע"ע בהקדמה לשו"ת אול"צ בארוכה ועוד כהנה, ודלא כהאומרים במשקל דליתא, ואף הבא"ח וכה"ח שכתבו משקל, על כורחינו לדחוק שהוא רק סימן לנפח, ואינו בדווקא, ונתבאר במק"א, ואכמ"ל.

802. עיין בס' מידות וש"ת ועוד בספרים, וכפי הידוע שבשיעור עלה אחד גדול ושלם של חסה יש שיעור 27 ג' ברווח.

803. עיין במש"ת וע"ע פס"ת והש"פ.

804. משנ"ב ס' תעג סוסקמ"ג שיאכל אפילו מעט זכר לטעם מרירות, עיי"ש. ועו"ל לפי הסוברים שיש חצי שיעור במצוות, ואף בדרבנן.

אמנם כל הקפידא כשאין בו שיעור הגרא"ח נאה, שכאשר יש בו שיעור זה בודאי יכול לברך על אכילת מרור, כנהוג, וכמשנ"ת לעיל בענין מצה.

805. ידוע בפו' כו"כ שיטות מ-2 דקות ועד 9 דקות שבכל דקה נוספת יש פוסקים הסוברים שזהו שיעור אכילת פרס, והנה הרבה פו' בעצמם לא הכריעו בהחלט, ובפרט לפיה"א בהערה הבאה, וע"ע בשו"ת חת"ס ח"ו סימן טז, וכן עוד רבים שכתבו משיעור פלוני עד שיעור פלוני, ודו"ק. והמקובל הוא ובפרט אצל הספרדים לשער בין 4 דקות (ככה"ח ס' רי אות ח, ושיעורי תורה פ"ג סט"ו ועוד) ל-7 דקות (עיין בשד"ח ח"ו עמוד 393 ובפאה"ש אכילה ד מש"כ בזה, וקצוה"ש לו ה ועוד). וכל מה שיכול לצמצם בזמן עדיף טפי, ובלבד שלא יאכל בגדר אכילה שלא כדרך הנאתו, והבן.

806. עיין מג"א (סימן פא סק"ב) שנסתפק אם משערים בכדי אכילת פרס לגדול ולא לקטן האוכל, עיי"ש. ולפי"ז י"ל שגם כל מאכל נידון לפי ענינו, וע"ע גם במנח"ח (מצוה שיג אות ד) שנתחבט בזה, ד"ל שדנים לפי אדם בינוני, וע"ע שם בצ"ע, וע"ע גם בשו"ת תורת חסד מלובלין סימן לב, ועוד אח' דנו שיש לשער בכל מאכל לפי צורתו ואופן אכילתו, וא"כ מרור שלנו (חסה) נאכל בקלות יותר ממצה, ולכן ככל שיוכל להקדים תע"ב.

אך יל"ד על כל זה שסתמות כל הפו' שדנים לפי שיעור קצוב, וראה ממה שמצאנו בפו' שכתבו גם לגבי יין שמשערים לפי אכילת פרס, ולכן מצאנו בכל הפו' שנתנו זמנים לכא"פ ולא חילקו בין המינים, וצע"ע.

807. ומ"מ אין לשהות יותר מ-7 דקות, וביותר מזה נראה שלא יברך על אכילת מרור, ומ"מ אין להקפיד עליו, ודי שיאכל ככל האפשר לו ובלא ברכה.

808. עיין לעיל ס' תעב שנשים חייבים בכל המצות כאנשים, וגם קטנים וקטנות שהגיעו לחינוך יש לחנכן.

809. ואם אכל בהסיבה, אינו מעכב, דמ"מ טעם מרור איכא ולא הוי כסתירה למעשיו, וזאת ועוד ד"א שמותר להסב אם ירצה, וכמש"כ משנ"ב סק"ד ובשעה"צ מד' הפו'.

810. וכאן יש להקל טפי, כיון דהוי מדרבנן, ומ"מ כבר נת' שיעיקר הדין להקל לחולה שאיב"ס, אך דווקא כשהוא ודאי מזיק, ועיין בשד"ח ח"ח אספ"ד מערכת חו"מ (סט"ו אות ד) מדברי האח"י שמ"מ יאכל מה שאפשר לו, ואפילו ללעוס ולפלוט.

811. כמבואר בראשונים בפסחים ובפ"ו ס' תעג וסי' תעה, ואפילו מי שלא כוון לפטור בכרפס את המרור, אין מברך, לפי שהוא מהדברים הבאים מחמת הסעודה.

812. ידוע המנהגים, ויש סמך לכל מנהג, וכבר הארכנו במק"א בתשו' בענין כללי של רוב עם הדרת מלך אם עדיף שכל הברכות יהיה כשאחד פוטר את חבריו, או שכל אחד מברך לעצמו.

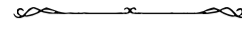
813. כ"מ בשו"ע סימן תעה ס"א, וכ"כ בבאה"ט ה ועוד הרבה אח', וזה מבואר כדי למעט בהפסק ככל דוכתא בברכות. אמנם יש החולקים ע"ז משום שהטיבול הוא ג"כ מצוה, וכיעוין במהרי"ל, וע"ע רוקח רפג ושבה"ל ריח [ועיין לעיל מה שכתבנו כע"ז לענין כרפס, אולם יעוין בלקט יושר ח"ב בהשמטות דף קצ. שבמרור כיון שצריך לנער בודאי הוא הפסק], ומ"מ להלכה העיקר שיטבל קודם לכן, שאין קשר בין הטיבול לברכה.

814. כ"מ בשו"ע סו"א וכ"כ האח"י.

815. כההיא דסימן ס, וכ"כ בביה"ל ס' תעה ס"ד ד"ה לא יצא, ועיין בביה"ל שם ד"ה כגון דאפשר לדון שיצא כעין הנהנה באכילה אף בלא כוונה שיצא



וגם שתיית היין אם היא באופן שהוא קץ בה, אינה נחשבת שתיה, ואינו יוצא ידי חובה⁸⁴³.



סימן תעו אכילת צלי בליל פסח

א. אכילת צלי בליל פסח, תלוי לפי המנהג, שיש שנהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים, ויש שנהגו לאכול, ולמעשה, בני אשכנז נהגו שלא לאכול, ובני תימן נהגו לאכול, ובני ספרד ועדות המזרח חלוקים במנהגם לפי מקומות מושבותם בחוץ לארץ, ורבים מהחמיי הספרדים כתבו להחמיר בזה, ובארץ ישראל דעת כמה גאונים שנהגו להקל, ולכן, מי שיש לו מנהג ברור להחמיר יחמיר, אבל בספק אפשר להקל⁸⁴⁴.

ובכל מקום אסור לאכול שה צלוי כולו כאחד בלילה זה, ואם היה מחוותך או שחסר ממנו אבר, או שהיה כולו צלוי חוץ מאבר אחד שהיה מבושל אף על פי שהוא מחובר, הרי זה מותר במקום שנהגו⁸⁴⁵.

ב. אפילו בשר עגל או עוף, וכל דבר שטעון שחיטה אסור לאכול צלי במקום שנהגו שלא לאכול, ובכלל זה כבד וכדומה, אבל דבר שאינו טעון שחיטה כגון דגים וביצים, מותר לאכלם צלי בכל מקום⁸⁴⁶.

ג. אפילו צלי קדר, דהיינו שנצלה בקדירה בלא מים ושום משקה, אלא מתבשל במוהל היוצא ממנו, דינו כצלי, ואסור במקום שנהגו איסור באכילת צלי⁸⁴⁷, ויש מקילים⁸⁴⁸.

ואם נתבשל הבשר עם מרק, ונצטמק עד שלא נשאר בו לחלוחית מרק, הרי הוא כתבשיל דמותר בכל מקום⁸⁴⁹.

ד. בשר מטוגן בשמן ותבלינים וכדומה, אם הוא במעט שמן שלא ישרף, הרי הוא כצלי, ואסור במקום שנהגו, אבל אם זה בהרבה שמן, הרי זה כבישול ומותר⁸⁵⁰.

ה. אפילו אם נתבשל במים מתחילה ואחר כך עשאו צלי קדר, יש להחמיר במקום שנהגו איסור בצלי⁸⁵¹. אבל אם היה צלוי ואח"כ בשלו אותו, מותר בכל מקום. אמנם יש מחמירים בזה לתחילה, ורק במקום צורך או שמחת יום טוב יש להקל⁸⁵².

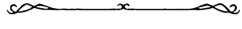
ו. איסור אכילת צלי במקום שנהגו, הוא בשני לילות פסח⁸⁵³.

וביום פסח מותר לאכול צלי, ויש שנהגו להחמיר בזה ביום הראשון, אולם מן הסתם הדבר מותר, ואין להחמיר בזה⁸⁵⁴.

יש שהפליגו להחמיר גם בט"ו אייר, ולמעשה מותר⁸⁵⁵.

ז. הזרוע שבקערה שנוהגים לצלותה, אין לאכול אותה בלילה אפילו במקום שנוהגים לאכול צלי⁸⁵⁶, וכן אסור לצלות אותה ביום טוב, אלא אם כן דעתו לאכלה למחר⁸⁵⁷. ובכל אופן אין לזרוק משום ביזוי מצוה⁸⁵⁸.

ח. נוהגים לאכול ביצה בליל הסדר, ויש אוכלים בזמן הסעודה, ויש אוכלים אחר הקידוש, ועוד מנהגים כל אחד כמנהגו, ומותר לאוכלה אפילו צלוי⁸⁵⁹.



סימן תעו אכילת האפיקומן

א. אחר שגמר כל הסעודה אוכל מצה שמורה לשם אפיקומן, וזכר לקרבן פסח הנאכל על השבע, וכפי שנתבאר לעיל שזה דווקא באופן שנהנה באכילה זו, אבל אם נפשו קצה בזה, אין באכילה זו ולא כלום⁸⁶⁰.

ודי באכילת כזית אחת, וכמו שפסק השו"ע, אולם רבים נהגו לאכול שתיים לתחילה, ואינו מעכב⁸⁶¹, ואם קשה לו אפילו כזית אחד, יאכל כפי השיעור הקטן בכדי אכילת פרס, וככל האפשר⁸⁶².

ב. יש לאכול אפיקומן בהסיבה ובלא ברכה⁸⁶³, ואם שכח לאוכלו בהסיבה, אינו צריך לחזור ולאכול אם קשה עליו האכילה, ואם אפשר לו יחזור ויאכל⁸⁶⁴.

ג. גם נשים חייבות באכילת אפיקומן בהסיבה⁸⁶⁵, וכן יש לחנך קטנים וקטנות שהגיעו לחינוך⁸⁶⁶.

ד. בשביל האפיקומן לוקחים את חצי המצה השמורה שהטמין בזמן ה"יחץ"⁸⁶⁷, וכפי הנהוג שמחלק ממנה חתיכה לכל אחד מהמסובים, והם משלימים עליה שיעור כזית ממצות אחרות.

ואם אבדה או נאכלה המצה שהטמין בתחילה, יקח מצה שמורה אחרת⁸⁶⁸.

ה. יש נוהגים לשמור חתיכה קטנה ממצת אפיקומן לסגולה לשמירה ועוד מעלות טובות⁸⁶⁹.

ו. שכח לאכול אפיקומן ולא נזכר עד שנטל ידיו למים אחרונים או שאמר הב לך ונברך, אוכל אפיקומן בלא נטילה ובלא ברכת המוציא⁸⁷⁰. ואם כבר התחיל לברך ברכת המזון [או אפילו זימן], אם נזכר לפני שבירך הגפן, יטול ידיו [בלא ברכה אם לא הסיח דעתו משמירת הידיים בטהרה], ויברך המוציא, ויאכל האפיקומן, ויחזור ויברך ברכת המזון, ויברך בורא פרי הגפן וישתה בהסיבה⁸⁷¹. ואם לא נזכר עד שכבר בירך הגפן, אזי, אם אכל מצה שמורה בסעודה יסמוך עליה למצות אפיקומן ולא יאכל שנית, ואם לא כן יחזור ויטול ידיו ויברך המוציא ויאכל כזית ממצה שמורה, ויברך ברכת המזון, ויחזור וישתה כוס יין נוסף בהסיבה⁸⁷². וכתבו האחרונים שכפי המנהג שלא מברכים ברכת המזון על כוס יין במשך השנה, צריך לחזור ולאכול אפיקומן שנית בכל אופן שהוא, ולא ישתה אחריו כוס יין נוסף, אלא ימתין לכוס הרביעי⁸⁷³, ויש חולקים וסוברים כסתמות השו"ע, שגם מי שאינו מברך על יין כל השנה הדין כן⁸⁷⁴.

קיום מצוות הסדר לפני חצות

ז. יש להזדרז לסיים את מצוות הסדר בליל פסח קודם חצות הלילה⁸⁷⁵. וזה נוגע לכל המצוות דלהלן:

א. אכילת מצה, יש להזדרז לאכלה קודם חצות, ובדיעבד אם לא עשה כן יאכלנה גם אחר חצות, אבל לא יברך על מצות אכילת מצה⁸⁷⁶.

874. כה"ח שם בשם כמה אח' לדעת השו"ע.

875. כפי שיבואר לפנינו, שאכילת מצה ומרור יש לקיימם לפני חצות, ואף ברכת יהלוק שאחר ההלל כתבו האחר' לקיים לתחילה לפני חצות, וכמו שיבואר, וממילא הכל בכלל החיוב, ועיין בזה בפ' בסימן תעו סוס"א.

ושו"ע הדברים תלוי במחלוקת התנאים בפסחים (קכ:). לענין זמן אכילת קרבן פסח, שלדעת ר"א בן עזריה מצותו עד חצות, ומכאן ואילך הוי נותר, ולדעת ר"ע זמנו כל הלילה (וע"ע גם בברכות ט:), ונחלקו בזה הראשונים להלכה, יש שפסקו כראב"ע שזמנו עד חצות, כה"ח והסמ"ג בשם ר"י בעל התוס' ומרדכי ור"י ואו"ז, וה"ד בביה"ל שם ד"ה ויהא, ועוד ראשונים שהבאנו להלן בקונטרס משמרת הלילה שבסימן תפא (בענין מצות סיפור יצ"מ ודין השינה בליל הסדר), פ"א ד"ה ובמצות, ויש שנסתפקו בזה כהרשב"א בברכות (ט). וכן הרא"ש (וכתב שיש להחמיר מספק ושכן ר"ת היה ממנה), וכן הביא עוד בביה"ל שם בשם תוס' ור"ן שנסתפקו, ועמש"ש, ויש שפסקו שכל הלילה הוא זמנה, כהרמב"ם והמ"מ והעיטור והאר"ז בשם הר"י מקורביל, וכ"כ המפ" בדעת הר"ף, וכמוכא בביה"ל שם, וע"ע בדבריו שם, ובזה תלוי גם מצות מצה ומרור וסיפור יצ"מ, וכמוכא בגמרא שם בפסחים (קטו:). ועוד, ובפוסקים, עיין בדבריו שם.

והנה לדינא לא נתברר להדיא אם ההלכה שכל הלילה זמנו, או עד חצות. ואמנם מצאנו בשו"ע (סימן תעו סוס"א) שכתב להזהר לאכול את האפיקומן קודם חצות, ע"כ. ומשמע לכא' שסובר שרק עד חצות זמנו, אולם י"ל שחשש לחומרא מספק, וכמו שכתב הרא"ש שיש להחמיר מספק, ושגם ר"ת היה ממנה קודם חצות, וא"נ שאינו אלא לתחילה בלבד, וז"ש "זהר" היינו בלשון זהירות ולא מדינא (ועיין שד"ח ועוד שדנו בלשון זהירות שמצאנו הרבה פעמים שאינו מדינא), וכן י"ל בסברא, שהרי דעת הרמב"ם ור"ף ועוד ראשונים שזמנו כל הלילה, וכפי דרכו של מרן הב"י היה לו לפסוק כן, וא"נ י"ל שכיון שלכר"ע יש להקדים כפי האפשר כדי להרחיק את האדם מן העבירה, וכמו שצייד הרא"ש שם, לכך כתב השו"ע להקדים, וע"ע בדבריו במאמר הנזכר בקונטרס משמרת הלילה שבסימן תפא שם, וכה"ח אות ט.

והגם הלום אחז"ר מקונטרס הנ"ל ראיתי שעמדו בזה האחר', שבשורת איש מצליח ח"ב כרך ג סימן כט כתב לדון בדברי השו"ע שלא כתב להזהר אלא באפיקומן ולא במצה דאו' ומרור וכו', וכתב שם באות ה שנהגה יותר שדעת הב"י כעמודי הוראה שפסקו כ"ע, ואף הוסיף שכן מנהג אבותינו שלפעמים מגיעים למצה ומרור אחר חצות, וכתב לדון שאין לומר בזה סב"ל נגד המנהג, ומ"מ סיים שלדעתו יש לחוש להחמיר עכ"פ ביו"ט ראשון שהוא דאורייתא, עיי"ש. וע"ע חזו"ע בתשו' סכ"ג ובהלכות פסח מש"כ מדברי הראשונים, ובשורת יצ"ר ח"ז סמ"א-מב האריך בזה והביא שרוב הראשונים פסקו כ"ע, ומקצתם מחמירים או בדרך אפשר שיהיה עד חצות, וע"ע שם, ויש לפלפל בזה, ומ"מ אחר שהשו"ע פסק להחמיר בזה אפילו באפיקומן, אף אם זה דרך זהירות, כ"ש שיש לנו לחוש למצות מצה דאו', וכן מצות מרור, וע"ע בהלכה הקודמת, ולענין ברכות הרי קיי"ל סב"ל, וברכות אינם מעכבות.

ואגב, הנה באיש מצליח שם כתב להקל קצת ביו"ט שני של גלויות, אולם לתחילה אנו בדין כהשו"ע יש להשתדל בזה להחמיר גם בליל שני של גלויות, ועיין ביוגד משה ע' קצו.

876. משנ"ב סק"ז בשם האחר' מספק (וע"ע בכה"ח).

והענין הוא דברכות אינם מעכבות, ואף שהיא מצוה דאו', ויש חיוב

857. כ"מ בד"מ ומג"א ועו"א, ה"ד במשנ"ב שם וכה"ח אות סג ודלא כבא"ח, וכמש"כ בכה"ח שם שאין להקל.

858. אח' שם.

859. עיין ברמ"א סו"ס תעו ואח' שם וכה"ח שם כג, וכן בכה"ח בסימן תעג אות סא סג. וראה לעיל ר"ס תעב ובהערה שם מש"כ בזה.

860. ראה לעיל בס' תעו כמה פרטים והנהגות בענין זה, ויש להוסיף כעת עוד שכאשר נפשו קצה אין שום ענין לאכול אפיקומן, והוא כל תשחית המצה בלא צורך, אלא ימתין מעט (ואפילו אם יעבור חצות אין ברירה), ועוד יש לומר שא"צ לאכול שוב כלל, דמצאנו שלפעמים יכול לסמוך על מצה שאכל בסעודה עצמה כמבואר לפנינו בס' תעו ס"ב ועוד, ושור"ש כ"כ כה"ח (אות כב) עפ"ד כמה אח'.

861. בשו"ע ס"א כתב כזית אחת, אבל הרבה אח' כתבו שלכתחילה יאכל שתיים, וכמוכא במשנ"ב וכה"ח.

ויש מעלה בזה גם מפני שבב' כזיתות שלנו יש שיעור כזית אחת לפי החזו"א, וכמו שכתבנו לעיל בהלכות "המוציא מצה", ואף באפיקומן שאינו מדאו', שכבר יצא בכזית ראשון ראוי להדר בזה, שהרי מבואר ברש"י ורשב"ם ועוד שעיקר מצות אכילת מצה מתקיים באפיקומן, (וע"ע בספר הלכות חג בחג פט"ז ה"ד שהג"א ג"כ סבר שא"צ לאכול שתיים, אך לפ"ד המהר"ל יש לאכול כביצה וכו'), ודו"ק, ומ"מ אינו מעכב.

862. כדרך שכתבנו לעיל בהל' המוציא מצה, שככל שאפשר לו לאכול ישתדל, וגם במהירות של כדי אכילת פרס, כדי שיצא מן הדין.

863. שו"ע ס"א.

864. הנה לתחילה אם אפשר בודאי שצריך לחזור ולאכול, וכ"ה עפ"ד השו"ע, וע"ע לעיל בס' תעב בדיני הסיבה, וכ"כ השו"ג לדעת הטושו"ע, אמנם כמה אח' כתבו להקל אם קשה לו, עיין משנ"ב ד וכה"ח ז.

865. אח' ע"פ המבואר לעיל בס' תעב יד.

866. כנ"ל בדבריו שם, וככל מצוות הלילה.

867. שו"ע ס"א, וע"ע לעיל בס' תעג בגר"ז לה ומשנ"ב נח וכה"ח קכא.

868. רמ"א סו"ס תעו.

869. הזכרנו מד' הפו' בזה לעיל בסוף דיני "מוציא מצה", עיי"ש [והוא סגולה לשמירה בכיס, ויש שנותנים לילדת וכו', אך בספרים נזכר רק לשמירה או לסעודה וכו'], ואם אבדה ולוקח אחרת לאפיקומן, יתכן שגם בזה יוכל לקחת חתיכה לסגולה, כיון שמייחד אותה לאפיקומן.

870. שו"ע ס' תעו ס"ב, ומשמע שנט"א"צ, שהרי הוא בתוך הסעודה. אמנם יש מחמירים ליטול בלא ברכה, וכמש"כ בכה"ח אות טו.

871. שו"ע ס"ב ואח', ובפשטות ה"ה אם זימן הוי כהתחיל ברהמ"ז, ולענין נט"י, ראה עוד בדבריו באו"ח ה' נט"י דבפשטות אפשר לטנף ידיו ע"י שיגע במנעלים, ואז יוכל לברך, ויל"ב.

872. שו"ע, וע"ע להלן ס' תפא, ודו"ק, והנה בשו"ע כתב מצה שמורה משעת לישה, והוסיף שבמקום שנוהגים לאכול שמורות משעת קצירה וכו', וק"ק שתלה הדבר בכל אדם לפי מנהגו, והלא זה תלוי בהכרעת ההלכה כאשר כתב השו"ע בס' תנג ס"ד, וחיידוש הוא שבזה הניח לפי המנהג, אכן מקור דבריו בתשו' הרא"ש וכמוכא בב"י, ולא שינה מדבריו, כי באמת אם נהגו באופן מסוים בודאי שכן ההלכה, והכל כפי המנהג, וכ"ה בדרכו של הב"י כידוע.

873. משנ"ב ועו"א, ה"ד בכה"ח כ.

עד שירעב ויפסיד חיוב ברהמ"ז, וגם יש כאן ספק על ברכה ראשונה, עיין בביה"ל ואח' ר"ס קצ. אך ז"א מצוי.

843. כנ"ל, דל"ח שתיה, ובאופן כזה בד"כ גם אלה ששותים יין חריף בלית ברירה ישתו מיץ ענבים שהוא ערב וקל יותר, כ"א לפי טבעו, וגם במה שקיימו שתי כוסות ראשונות ביין חריף יש בזה מעלה.

844. בשו"ע (ס' תעו) תלה הדבר במנהגים כל מקום ומקומו, ואם באנו לברר המנהגים, הנה בני אשכנז נהגו להחמיר בזה, וכמש"כ בטור בשם אבי העזרי ולבוש וח"י ורבים מהאחר', ה"ד במשנ"ב וכה"ח רה"ס, ובני תימן נהגו להקל, וכ"מ באגדתא דפסחא בעץ חיים למהר"ף בשולחן ערוך, וע"ע שם בהגהות פע"ח שם ובאות צ, עיי"ש. ובקהילות בני ספרד הוא דבר השנוי במנהגים שונים, דהנה מהר"א בבית יהודה ס' נא כתב בשם רבו להחמיר [וכתב שכן צריך לנהוג "ולהנהיג" עיי"ש, וצ"ע מאי האי להחמיר על מי שלא נהג, אם לא שהוא באתרא דנהוג להחמיר]. ואפילו ביום כתב להחמיר, וכ"ה בחסד דוד על התוספתא, וכן הובא בדברי החיד"א בברכ"י ומחז"ב וחי"ם שאל וער"ה, ה"ד בכה"ח (אות ב), ושכן בשו"ג מבואר להחמיר בלילה, ועוד, ושכן הגר"ח פלאגי ברו"ח כתב שמנהג איזמיר להחמיר, ושכ"כ הרב בתי כנסיות, עיי"ש. וכן הוא מנהג ג'רבה וכמש"כ מוהרמ"ך בברית כהונה ועוד באח', ועיי"ז כתבנו שרבים מחמיי הספרדים כתבו להחמיר, אך בסידור בית הבחירה מבואר שבאר"ץ נהגו להקל, וכן במנהג ארץ ישראל מבואר כן בארץ חיים בשם מלכי בקדוש, וכ"כ בכתר שם טוב גאגין ועוד, ומאחר וכולו אינו אלא מנהג נ"ל שהגם שהרבה מרבותינו כתבו להחמיר, מ"מ כבר ידוע שכל ספק במנהג להקל, וכיון דחזינו שגם רבים מקילים ובפרט בא"י, בודאי שבספק אפשר להקל [ולקטנים אפשר להקל טפ'].

845. שו"ע.

846. שו"ע ס"ב, וכמו שפירשו האחר', ה"ד במשנ"ב וכה"ח, ומש"כ כבד כ"ה בערוה"ט, וכן שאר חלקים.

847. אח', ה"ד במשנ"ב א וכה"ח ד-ה.

848. עיין כה"ח ד בשם כמה אח', ובגר"ז בשם י"א, וערוה"ט, ולכן אפשר לסמוך להקל לזקן או חולה וכדומה, וכן נראה להקל לקטנים.

849. כה"ח ו בשם בית יהודה מחב"ר ושע"ת.

850. כן מסתבר ככל דוכתא בס' קסח ועוד, וק"ע גם לעיל ס' תנא גבי הגעלת כלים אי הוי כתשמישו ע"י האש וכו', ודו"ק. ושור"ר דעות בזה בכמה ספרים, ואחר העיון העיקר כדאמרן.

851. אח' במשנ"ב א וכה"ח ד [אך כתבו שלצורך חולה קצת מותר].

852. עיין כה"ח שם שהביא מח' בזה, וכתב שלצורך ושמחת יו"ט יש להקל. ומן הדין אפשר להקל כמש"כ באח', ואכמ"ל. ובישול בשמן לכא' תלוי בפו' סו"ס קסח באיזה כמות שמן (ושמא אם נתן בו טעם שמן קיל טפ').

853. שו"ע ס' תעו וש"א.

854. עיין בכל זה בכה"ח ב.

855. עיין כה"ח סוף אות א, ובפי"ל, ולמעשה אין להחמיר כולי האי.

856. כ"כ מהר"ו ס' קצג שאסור לאוכלו בין בלילה ראשון ובין בלילה השני, כיון שהוא זכר לפסח, ואפילו במקום שנהגו לאכול צלי, וכ"כ הפו' בס' תעג כהפ"ח שאין ראוי לאוכלו כשנראה כאוכל קדשים בחוץ, וכ"כ הרבה אח', ה"ד במשנ"ב שם ובכה"ח שם אות סא ואות סג, אמנם בפרי עץ חיים על הגש"פ למהר"ף כתב שבתימן היו שנהגו להקל, עיין שם באות צ, ומ"מ סיים דבהדי פלוגתא למה לן.



ח. אדם שהתעסק עם חולה או יולדת ונתאחר עד קרוב לחצות, יקדש וישתה כוס ראשון, ויטול דיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל, וכן יברך על המרור ויאכלנו מיד, ואחר כך יאמר את ההגדה, ואחר כך יסעוד את סעודתו⁸⁸³.

זמן חצות

ט. זמן חצות הלילה בכל התורה הוא הנקודה האמצעית שבין הנץ לשקיעה [והוא הזמן שמופיע בלוחות], ואין צורך להקדים יותר⁸⁸⁴.

ב. אכילת מרור, יש להזהר גם כן לאוכלו קודם חצות, ואם לא עשה כן יאכלנו גם אחר חצות, בלא ברכה על מצות אכילת מרור⁸⁷⁷.

ג. אכילת אפיקומן יש להזהר לכתחילה לאוכלו קודם חצות, ובדיעבד יאכלנו גם אחר חצות⁸⁷⁸ [ועיין בהערה אודות הרואה שהוא מתאחר באכילת אפיקומן, אם יכול להתנות שיוצא בכזית שיאכל עתה או בכזית שיאכל אחר חצות]⁸⁷⁹.

ד. אמירת ההלל, גם כן יש אומרים להקדים לכתחילה לקרואה קודם חצות עם הברכה שלאחריה "ההללך" וכו', ומכל מקום אם נתאחר אחר חצות אפשר לקרוא ולברך בשם ומלכות⁸⁸⁰.

ה. ברכת "אשר גאלנו" שבסוף קריאת המגיד, אם נתאחר עד אחר חצות יכול לברך אותה בשם ומלכות⁸⁸¹.

ועיין בהערה אופן ההנהגה ע"פ המציאות⁸⁸².

וכעת יש לדון, שהרי לדעת האומרים שהוא מהזריחה עד השקיעה, יוצא שחצות הוא בדיוק באמצע היום, ולדעת האומרים שהוא מעה"ש עד צאה"כ, הרי שאם כדעת ר"ת שצאה"כ הוא לאחר ד' מילין יוצא ג"כ שחצות בדיוק באמצע היום, מפני שמעה"ש עד הזריחה יש ג"כ שיעור ד' מילין, ואם כן אין נפ"מ אם החשבון הוא כתירוה"ד או הלבוש, אבל לפי המנהג כהגאונים שצאת הכוכבים הוא זמן מועט, כג' רבעי מיל, או לפי ראות העין כ-30, או 40-45 דקות, הרי יוצא שחצות היום יהיה קצת מוקדם מזמן חצות הידוע (ועי' בשו"ת משנת ר"א תשרי ג ענף ד).

וכבר נתעוררו בזה כמה אחרונים אם אכן יש לחוש ולהקדים את זמן חצות, והאם ע"פ החשבון יוצא שחצות היום הידוע אינו מכוון, וכיעוין בשו"ת מהר"י פראג"י (סימן מו) בשם בעל הגינת ורדים, וכן בדברי יוסף להגר"י שוארץ דרך מבוא השמש ע' נח ובשם הגר"נ אדלר, עיין שם, ועוד עמדו בזה כמה מחברים ה"ד באנצ"ט חט"ז ע' תקא, ועוד כהנה במחברי זמנינו, ואכמ"ל. ובה נקטו למעשה כדבר ברור שהחשבון הוא בחצות שבין הזריחה לשקיעה, וכפי שאחז"ל שאז חמה באמצע השמים, ויבואר, שחשבון השיעור אינו אלא סימן כדי לדעת מתי הוא חצות, אולם בודאי שאין להכחיש את המציאות, שצריך שיהיה חמה בראש כל אדם (ועיין חזו"א סי"ג במכתבים, כע"ז, וכ"ש בנידו"ד). וכן ראיתי בשו"ת איש מצליח (סימן טו) שלפי המציאות אין שום חילוק בין חצות היום מהזריחה עד השקיעה או מעה"ש עד צאה"כ, כיון שלפי האמת הזמן שיש בשחר בכל יום מעה"ש עד הזריחה הוא שווה לזמן שיש בסוף אותו יום מהשקיעה עד צאה"כ, וכמפורש בגמרא בפסחים (צג. צד), והוא מוכרע גם בסבאר, וא"כ היינו הך, עיי"ש, ואכן כפי העולה בסוגיה הוא ברור כן, ואכמ"ל.

ובחצות הלילה, היה מקום לחשוב שבזה יש לחוש טפי לשיטות הנ"ל, שהרי בזה לא נאמר הענין של חמה בראש כל אדם, ולכאורה היה מקום לחוש שמוזדים מצאה"כ של הגאונים עד עה"ש, וכבר העיר בזה הגרש"א (במנחת שלמה קמא סימן צא סט"ו, ובספר הליכות שלמה פ"ט הלכה מד), שאף שלענין אמירת תיקון חצות נוהגים למעשה שהזמן הוא לאחר י"ב שעות מחצות היום (והיינו שהלילה נחשב משקיעה עד הנץ), אבל לשאר דברים כגון לענין אכילת פסח ומצה יתכן שיש לחשב מצאת הכוכבים (נ"ב). כלומר צאת הכוכבים שלפי הגאונים כנהוג עלמא, עד עלות השחר, עיי"ש. וכמדומה שכן היה דעת הגרי"א לחוש לזה.

אולם הנה יש לציין, תחילה שאף הגרי"א לא כתב כן להלכה אלא כמעיר ובא, וסיים בצ"ע למעשה, ובהערה שם הביאו שלמעשה ידוע שנהוג לחשוב גם לענין מצה מהשקיעה עד הנץ, וכ"כ בלוחות א"י של הגרי"מ טיקוצינסקי בפשיטות גמורה וכו', עיי"ש. ואכן כ"כ הגרי"מ ט"ב בין השמשות (פ"א, ב) שהמג"א וסיעתו שחישבו את השעות מעה"ש עד צאה"כ, אין זה צאה"כ הנחשבת לנו לערב לדיני הלילה, אלא זהו צאה"כ כדעת ר"ת, ועי"ע שם שהרבה טעו בזה, עיי"ש. ואכן נראה שהסימן שנתנו חז"ל בחצות היום שחמה בראש כל אדם הוא גם בחצות הלילה, והוא בחשבון של חצי הלילה שאז מכוונת תחת רגליו בצד השני של כדור הארץ, וכן ביאר בדברי יוסף שם.

ויש להוסיף, שאף אם היה מקום להערה הנ"ל, הלא ידוע שדעת רוב ככל הראשונים כדעת ר"ת, וכמו שכתבנו בכ"מ, ומלבד כל זה הרי יש אומרים שיש לחשב מהזריחה עד השקיעה ובפרט בנידו"ד, וא"כ הוי כמו ס"ס לחשב לפי חצות שלנו, דשמא אין החשבון לפי עה"ש וצאה"כ, ואף את"ל דלמא כר"ת (ואף את"ל לחוש טפי, דילמא כהחזו"א ועוד שהוא כ-45 דקות אחר השקיעה ומצטמם החשש טפי), ונוסף ע"ז ספק גדול ועיקרי שלדעת רוב גדולי הראשונים אפשר לאכול מצה ומרור וכו' גם לאחר חצות, ורק לכתחילה מחמירים, וכנ"ל בהלכה שלפני הקודמת, ובודאי שאין להחמיר כולי האי גם בחשבון חצות, ועל כל זה ההמנהג הפשוט הוא שמחשבים לפי הזריחה והשקיעה וכנזכר וכו"ע מודים לזה, ותו ליכא למיחש כולי האי, ואעיקר דמילתא כמו שביארנו שהכל הוא סימן בעלמא, אבל בודאי שיש לנו לבדוק לפי המציאות, שחמה בראש כל אדם.

ובנידונינו אין כ"כ נפ"מ, כי אף אם היה מקום לחוש הני מילי למצוה דאו' של אכילת מצה, אבל לשאר מילי, וכן לברכות ההגדה וההלל והאפיקומן, בודאי הוא שאין לחוש. ומן הסתם כולם אוכלים המצה קודם חצות, וכפי האמור העיקר הוא שאף למצוה דאורייתא יש לחשב כפי חצות שלנו, ותול"מ. [וכן אודות מש"כ המג"א ס"א סק"ד ובמחה"ש שם בשם הזוה"ק, נראה שהוא ענין אחר, ועי"ע להמלבי"ם בארצות החיים שם סק"ג ואכמ"ל, וכן מש"כ בכה"ח שם אות ז בשם הנח"ש ועוד, שכולם כתבו שחצות הלילה הוא י"ב שעות אחר חצות היום, מ"מ אינו ענין למצוות התורה]. וכמו"כ אין לחוש למש"כ הבא"ח (פ' וישלח) בשם הבית דוד, [וגם מש"כ באול"צ ח"ב פ"ד ח ועוד, לגבי חצות היום, הדברים תמוהים, ואין להאריך].

קנצי למילין, שאין אחר המנהג ולא כלום, והעיקר כפי חצות הלילה שבין השקיעה לזריחה, כנהוג (וזה מלבד שכבר נתבאר לעיל שלדעת ר"ה אף אחר חצות מן הדין היה אפשר לקיים מצוות הסדר, ואין להוסיף חומרא על חומרא כולי האי, ופשוט), ותול"מ.

לגבי הקדמתם לחצות י"ל שסומכים על המתירים גם אחר חצות, דכולי האי לא מחמירין.

ולכן לגבי כוסות האחרונים לא חשש, והיינו משום שעיקר הקפיא במצה ומרור וכן בהגדה, אבל לגבי ד' כוסות הבין הבי"י שזה תוספת לחומרא, שכתב התירוה"ד, והיינו שזה ענין השי"ך גם כן למצות היום, אך זה לא חמור כמו מצה ומרור, ולכן לגבי חצות לא החמירו כ"כ, כנלע"ד לחומר הקושיה, שהרי מ"מ מבואר בשו"ע שאין קפיא בכוסות האחרונים.

ועכ"פ אם אחר ההלל עד לאחר חצות, יכול לברך בשם ומלכות, ואף אמנם שנחלקו בזה האח", וכמו שהזכרנו בקונטרס משמרת הלילה שבסימן תפא הנו', ורבנו הח"ח במחנה ישראל (פ"ב ס"ג) כתב שאם קורא הלל אחר חצות לא יחתום בברכה, אולם במשנ"ב הכא (סק"ז) דקדק וכתב ויקרא ההלל עם ברכותיו "לכתחילה" קודם חצות, וכ"כ בצ"א (ח"ז ס"א ד) שבה חזר בו הח"ח ונקט שאפשר לברך, עי"ש. וכ"כ להלכה בשו"ת בנין שלמה (סימן כט), וה"ד בכה"ח (סוף אות יד), ועי"ע גם באשל אברהם מבוטשאטש, ובשו"ת התעוררות תשובה סי' רסט, ודו"ק.

881. הנה בזה הדבר ברור שאסור להתאחר אחר חצות, שהרי צריך לאכול המצה ומרור וכו' קודם חצות וכנ"ל, אולם אם אירע ונתאחר אחר חצות, וכעת עומד לפני ברכת המגיד, יש לדון אם יברך ברכה זו, ועיין בכה"ח (אות י) שהביא משם פת"ש שנסתפק בזה, וכתב שנתרא דעתו שלא לברך משום סב"ל, וסיים הנה"ח שם שאף שיש להשיב, מ"מ כיון דקיי"ל שברכות אינם מעכבות וסב"ל, י"ל אותה בלא שו"מ, ע"כ. והנה הנה"ח דן להשיב על עצם דמיו הפת"ש שם, אך שפיר כתב בשו"ת חזו"ט ס"ס כג שמכמה טעמים יש לברך בשו"מ, משום שברכה זו פוטרת גם במקום ברכת שעשה ניסים שצריך לברך, וכמו שכתבו הפרדס והאו"ז ואו"ח והרוקח והמנהיג בשם הראשונים, ושכ"כ בספר המכריע שסומא צריך לברך ברכה זו אפילו לדעת ראב"י שסובר שהוא פטור מן ההגדה, וזאת ועוד דיש כאן ס"ס, דשמא הלכה כדעת הראשונים שכל הלילה הוא זמן ההגדה, וכיון שהוא ספק במילי דאו' אין לחוש לספק ברכות (כעין מש"כ תרוה"ד סל"ז וש"ע סי' תפט), ועוד דהוי ברכת השבח [ועיין בדברינו בתשו' בענין סב"ל בברכות השבח, ובברכות הראיה וכו']. ועוד דיש מצוה לכ"ע כל הלילה [ועיין בדברינו בקונטרס משמרת הלילה שבסימן תפא שכתבנו לדון בזה בענין מצוה קיומית שיש כל הלילה, ואם הוא לכ"ע].

882. יש להוסיף לאור האמור שהרואה את הזמן מתאחר בקריאת ההגדה וסיפור יצ"מ, ידלג מעט מההגדה כדי להספיק לאכול מצה ומרור קודם חצות (וכמש"כ בא"א מבוטשאטש וביוגד משה ע' קצב), וחכם עיניו בראשו לשים לב על הזמן, וכך יוכל לנהוג כראוי ובנחת [אמנם יש לציין דבר נפלא שכתב החת"ס בדרשות (פסח תקצה) עמש"כ שאוכלים קרבן פסח "בחפזון", שזה רומז להאריך בסיפור יצ"מ כל כך עד שלבסוף יהיה הזמן בהול לאכול פסח קודם חצות או קודם עה"ש (למר כדאית ליה), באופן שתהיה האכילה גופא בחפזון ובבהילות - והנסיין מוכיח, עכ"ל].

וע"פ המציאות, הבא לצאת ידי כל הפוסקים ולברך ברכת ההלל לכתחילה קודם חצות, הרי הוא צריך להתחיל באכילת האפיקומן כ-40 דקות קודם חצות, ואז יוכל לקיים כל המצוות בנחת כולל ברכת ההלל עד חצות, וזאת ועוד שהרי הגרש"א והגר"ש"א חששו שמא החצות הוא מוקדם יותר, כמו שהבאנו להלן בהלכה שאחרי הבאה בענין זמן חצות, והוא בערך 40-50 דקות קודם, ועיקר הקפדתם היתה בשביל המצה דאו' ומרור, וא"כ כשמתחיל קודם לכן הרי לבסוף יספיק לצאת גם דעת הרמ"א ומשנ"ב, אולם אנו כתבנו להלן שאין לחוש לזה בזמן חצות, אלא כפי הנהוג אצלנו, וא"כ די לאכול את האפיקומן קודם חצות שלנו, ואחר כך יוכל להמשיך אחר חצות מן הדין.

ואגב, ע"פ המקובלים יש לקרוא קריאת שמע שעל המטה לפני חצות, עיין שעה"כ נג ומל"ח ס"ח אות כג, ואול"צ ח"ג ע' קצג ושו"ת מבשרת ציון סימן כז ועוד, וכן נוהגים בליל הו"ד וליל שבועות [ולדבריהם אפשר לקרוא גם אחר תפלת ערבית], ולאחר מכן לפני השניה כבר נפטר, אך לפי הפשט יש לחזור ולקרוא לפני השניה שוב.

883. משנ"ב סי' תעו סוסק"ו, ובכה"ח שם אות י משם שע"ת בשם דגמ"ר. ויש ללמוד מכאן, למקרה שאדם מלווה חולה או יולדת, ויש איזו הפוגה כל שהיא, שישתדל לקיים את המצוות כפי הסדר הנזכר.

884. זמן חצות היום מבואר בגמרא שהוא הזמן שהשמש נמצאת בחצי השמים, והוא חצי היום, והסימן לדבר שדבר העומד זקוף השמש מאירה עליו, והצל אינו נוטה לא לכאן ולא לכאן (וכיעוין בפסחים י: נ. נח. ובפרש"י בכל המקומות הנ"ל, וכן בינאם כח: ובפרש"י). והוא בסוף שעה שישית לפי שעות זמניות ככל התורה, שאז חמה בראש כל אדם.

והנה ידוע שנחלקו הפוסקים היאך לחשב את שעות היום לענין מצוות התורה, האם מעלות השחר עד צאת הכוכבים וכדעת תרוה"ד וסיעתו, שכן בדיני התורה היום מתחיל בעה"ש ומסתיים בצאה"כ, וכה"ד המג"א, או שהוא מהזריחה עד השקיעה וכדעת הלבוש וסיעתו, וכה"ד הגר"א, והבאנו דברי הפ"י בזה בכ"מ (עיין לעיל סי' רסא, ולעיל בסימן תמג ס"א ועוד).

לקיימה מספק, מ"מ הרי אינו מקיימה אלא מספק, וא"כ לגבי הברכה קיי"ל דסב"ל, ורק אם היה ספק והוכרע להלכה לברך, אמרין שהברכה נמשכת אחר המצוה, וכמש"כ הרדב"ז בתשו' והאריכו באח", משא"כ כשכל החיוב הוא מספק, ואמנם בשו"ת משכנות יעקב (סימן קנז) כתב שאפשר לסמוך ולברך, וה"ד בקצרה בשו"ת באספ"ד חו"מ (סי"ד א), אולם באח" נקטו דסב"ל, כיעוין בערוה"ש ופת"ש ובפמ"ג בס' תעג סק"ה, ועי"ע להחיד"א בטוב עין יח פז ועוד באח", ועי"ע בשו"ת בית הלוי ח"א לד.

877. משנ"ב שם. והנה מצד אחד הרי אינו אלא דרבנן, וקיל טפי מחיוב מצה, ובנידון דחוקת חיוב, שדנו באח" טובא, דדברבנן קיל טפי, ובודאי סב"ל, ומצד שני הרי במילי דרבנן טפי נקטו להקל לאחר עד אחר חצות, וכמו שהביא בכה"ח שם, ועי"ע ביצ"ר שם, ויל"ב, ועיין בלשון המשנ"ב והאח".

878. בשו"ע כתב להזהר לאכול האפיקומן קודם חצות, ובודאי שאם אחר יאכלנו אחר"כ, כמשנ"ת לעיל, וכ"כ בכה"ח (אות יב) בשם האח", ועי"ע בהלכה של פסח עמוד ססה שסו שהיו צדיקים שהקילו בזה, עיי"ש. אולם אנו אין לנו אלא דברי השו"ע.

879. ידועים דברי האבני נזר (סימן שפא אות ה) שאדם שרואה שזמן חצות קרב ובא, והוא באמצע סעודה או בתחילתה, יכול להתנות שאם הלכה כר' עקיבא שכל הלילה זמנו, הרי הוא יוצא י"ח במה שיאכל אח"כ, ואם הלכה כראב"ע הרי הוא אוכל כזית כעת לשם אפיקומן, וכך יוכל להמתין עד חצות ולאחר מכן יוכל להמשיך את סעודתו, שהרי ממה נפשך הוא, דלר"ע יכול לאכול כל הלילה ולאכול אפיקומן לבסוף, ולר"ע די לו באכילת אפיקומן, ומה שאסור לאכול אחריו, הוא רק כל זמן מצות האכילה שזה עד חצות, ע"כ. ועי"ע בשו"ת מנח"י (ח"ט סימן מז) שהביא בשם הגרי"ז מבריסק שעפ"ד האבנ"ז גם תנאי אין צריך, עיין שם, ועי"ע במנח"י שם (סימן מח) מש"כ בזה עוד, וכתב שעדיף שלא להתנות אלא יאכל סתם ויצא חובת הדין לכתחילה, עיי"ש. ועי"ע להגה"ק בעל דברי יציב (בד"ת ח"ח תנז) שכתב שרבותיו ואבותיו הק' לא נהגו כהאבנ"ז, אלא דקדקו לאכול האפיקומן לפני חצות, ולא אכלו אח"כ כלום.

אולם במקראי קודש (ח"ב סי' נו) כתב לדינא כהאבנ"ז ושכן נהג הגרי"ז בעצמו, ועי"ע בזה בשו"ת אז נדברו ח"א סי' ל, ולהורות נתן ח"ד סימן מא-מג ובמערות"ו ח"ג סי' רנא ותשוה"נ ח"ב סי' רלט, ועי"ע בזה באוצרות יוסף ענגיל ח"ב חיו"ד סי"א ושו"ת חסד יהושע ח"ג סי' לו, וביוגד משה סכ"ח טו, ובהש"פ שם הביא בשם הגרי"א והגר"ש"א שלא לסמוך על תנאי זה לכתחילה, ובפרט ד"ל שמ"מ יש איסור דרבנן גם אחר זמנו, עיין בביה"ל ושא" [אולם פעמים שיש צורך לסמוך על זה, שלא יאכל אכילה גסה וכו', או לפי הענין וכבוד הבריות, ושפיר דמי לעשות תנאי].

ומעשה באחד שמתארח אצל אביו, ואביו מתאחר באכילת האפיקומן לאחר חצות, ושאם יקדים לאכול קודם חצות, ואולי אביו עשוי להפגע מכך, ונראה שם זה יכול לבא לדי פגיעה אפשר לסמוך על המקילים, אך ראוי יותר לבקש רשות מאביו, או לעשות באופן שאינו מורגש (כאשר יש לפניו ג' מצות, וכמו שכתבנו לעיל שיש נוהגים שיהיה לפני כל בעל בית ג' מצות), אך יותר טוב באופן כזה לסמוך על סברת האבנ"ז הנ"ל.

880. הנה השו"ע (סוס"א) כתב שיהא זהיר לאכול את האפיקומן עד חצות, והרמ"א הוסיף ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות, ע"כ. וטעם הדבר הוא ע"פ הר"ן וכמובא בב"י, וכ"כ עוד פוסקים להקדים לפני חצות, ובטעם הדבר עיין בשו"ע ה"ד בכה"ח אות יד, ובביאור הגר"א, ועוד.

אולם דעת הרבה ראשונים שאין להקפיד בזה, ובפרט שהוא מדרבנן וכמש"כ התוס' במגילה (כא), ואף שגם אפיקומן מדרבנן, מ"מ הקפידו בו טפי, וכ"מ מהשו"ע הנו', שלא הקפיד אלא באכילת האפיקומן שיהא קודם חצות, ואם איתא הלא היה לו להזהיר כן גם בהלל ובכלל מאתיים מנה, ועי"ע בערוה"ש ס"ו, ועי"ע בכה"ח (אות יד) שהביא כן משם כמה אח' שכתבו להקל בזה, ושכ"מ במדרש וכן בוה"ק דאדרבה עדיף לקרוא ההלל אחר חצות.

ולדינא, הנה בכה"ח שם חשש לדברי הרמ"א ודעימיה, וכתב שאף שלדברי המדרש וזוה"ק עדיף לאחר חצות, מ"מ כיון ש"א שלכתחילה צריך להחמיר, יש להזהר לצאת אליבא דכו"ע, ע"כ. אולם לפענ"ד כיון שלדעת מרן השו"ע יש להקל בזה, שפיר אפשר לסמוך ע"ז, ובפרט שאף לגבי מצה ומרור הבאנו לעיל שדעת רבים שכל הלילה זמנה ובודאי ההלל נגרר אחריה כסדר, ועמשנ"ת לעיל, ולכן מן הדין מותר לכתחילה לאחר ההלל עד חצות, ומה גם שכמדומה שכן המנהג וכמו שהעידו רבים מהאח", ואף בלא"ה נראה שהעיקר כדעת מרן השו"ע.

ואמנם יש לדקדק בזה שאלה גדולה לענ"ד בשיטת השו"ע, שהרי לעיל (ר"ס תעב) כתב שצריך לקדש רק מתחשך, וכפי שביארנו שם שמקורו עפמשנ"ת בב"י בשם תרוה"ד שלדבריו גם כל ד' כוסות הם בכלל מצות ההגדה שעם מצה ומרור שזמנו עד חצות כמו פסח, עיי"ש. וא"כ הרי גם ב' כוסות האחרונים היו צריכים להיות קודם חצות, שהרי התרוה"ד הזכיר כל הד' כוסות כחדא, וי"ל שעיקר ההקפדה היתה קודם הלילה, שזה בודאי יש קפיא לכל הדעות במצה ומרור והגדה, ולזה חיישנו גם בד' כוסות, אבל

סימן תעה

א. יש לאכול את האפיקומן במקום אחד ולא בשני מקומות⁸⁸⁵. ואפילו בחדר אחד שיש בו שני שולחנות, אין לעבור משולחן אחד לשולחן אחר⁸⁸⁶. ואם רוצה ללכת לבית חברו באופן שמוותר לעקור מקום באמצע סעודה, יאכל בבית השני את כל הכזית של אפיקומן⁸⁸⁷.

ב. מי שנרדם באמצע אכילת אפיקומן והתעורר, אינו חוזר לאכול עוד מהאפיקומן⁸⁸⁸. אבל אם התנמנם ולא שקע בשנה, דהיינו שאם מזכירים לו איזה דבר הוא נזכר, יכול לחזור ולאכול⁸⁸⁹.

ואם השתתפו כמה אנשים בסעודה זו, ורק חלקם נרדמו, יכולים כולם להמשיך באכילת האפיקומן⁸⁹⁰.
ג. כל האמור, הוא כאשר אכל כזית מצה אפיקומן ורוצה להמשיך לאכול עוד מצה אפיקומן, אבל אם עדיין לא אכל כזית, בכל אופן ימשיך לאכול אפילו שנרדם⁸⁹¹.

ובכל אופן אין חשש של הפסק ושניה באמצע הסעודה, וכל האמור הוא דין מיוחד באפיקומן⁸⁹².

אכילה ושתייה אחר אפיקומן

ד. אחר האפיקומן אין לאכול שום דבר⁸⁹³.

ה. כל ההקפדה בשאר מאכלים, אבל מצה שמורה יכול לאכול כמה שירצה, וגם אם אכל כבר לשם אפיקומן, יכול להוסיף לאכול עוד מצה, וכל שכן אם היה בדעתו מראש לאכול מצות כפי שירצה, שהוא רשאי, שהרי זו כאכילת אפיקומן אריכתא⁸⁹⁴. ודווקא קודם ברכת המזון⁸⁹⁵. ובכל אופן אינו יכול לאכול שאר מאכלים לאחר אכילת אפיקומן⁸⁹⁶.

ו. עבר ואכל מאכלים אחרים לאחר אפיקומן, יחזור ויאכל מצה שנית לשם אפיקומן⁸⁹⁷. אבל אחר ברכת המזון אין צריך⁸⁹⁸.

ז. שתייה לאחר האפיקומן, יש כמה אופנים⁸⁹⁹:

א. מים מותר⁹⁰⁰.

ב. יין אסור לשתות [חוץ מארבע כוסות]⁹⁰¹. וגם משקים המשכרים אסור⁹⁰².

ג. מיץ ענבים ראוי להחמיר⁹⁰³.

ד. משקאות שטעמם חזק, לכתחילה ראוי להזהר, ובמקום צורך אפשר להקל⁹⁰⁴.

ה. משקאות שטעמם חלש, מותר⁹⁰⁵.

ו. תה מותר, וגם עם מעט סוכר, וקפה יש נמנעים, אלא אם כן הוא צריך לשתות כדי להתעורר⁹⁰⁶.

ז. עישון סגריות, מלבד שיש אוסרים לעשן ביום טוב, גם יש חשש משום ביטול טעם המצה⁹⁰⁷.

ודע, שבביל שני בחוץ לארץ יש להקל בכל המשקין שאינם משכרים, וכן בעישון סגריות⁹⁰⁸.

ח. איסור אכילה ושתייה אחר אפיקומן, הוא כל הלילה⁹⁰⁹. אמנם אם נרדם והתעורר שוב קודם עלות השחר, מותר⁹¹⁰.

סימן תעט

ברכת המזון

א. ואחר אכילת האפיקומן מוזגין לכל אחד כוס שלישי, כדי לברך עליו ברכת המזון, ואפילו המברך יחידי ללא זימון, יש לעשות כן⁹¹¹.

וקודם לכן ישטוף וידיח את הכוס וככל דיני כוס של ברכה, ואחר כך יטול ידיו למים אחרונים, ותישאר מצה על השולחן בזמן ברכת המזון⁹¹².

ב. מצה לחוזר אחר זימון לברכת המזון⁹¹³. ומכל מקום אין צורך שבביל זה ללכת לבית אחר ולאכול שם את האפיקומן כדי לזמן שם⁹¹⁴. ודיני הזימון מבוארים במקומם. ונהגו שבעל הבית הוא המזמן⁹¹⁵.

והנה מצוי בפסח, שיש המתארחים זה אצל זה, וכל אחד אוכל ממצות שלו בדווקא, שדקדק בהם כאוות נפשו, ובאופן זה אינם מצטרפים לזימון, כיון שמכל מקום מקפידים⁹¹⁶.

מזכירים יעלה ויבא בברכת המזון, ומי ששכח חוזר, והפרטים רבים ומבוארים בפוסקים⁹¹⁷.

ג. אחר ברכת המזון מברך הגפן ושותה בהסיבה, ולא מברך אחריו על הגפן, ואין לשתות עוד אחריו יין ומיץ ענבים וכדומה, אבל את אותו הכוס יכול לשתותו אפילו כמה פעמים, ואפילו כשהפסיק הרבה בנתיים, כיון שההלך נחשב שתייה אחת, אלא אם כן הכוס גדול לא ישתנו כולו, שלא ישתכר⁹¹⁸, ואין לשגר שיירים מכוסו לאשתו, כדרך שנהוג בכוס ברכת המזון⁹¹⁹.

סימן תפ
כוס רביעי ואמירת ההלל

א. מוזגים כוס רביעי כדי לגמור עליו את ההלל⁹²⁰, ויש עושים כן קודם אמירת שפוך חמתך אל הגויים⁹²¹, ואם הכוס אינה נקיה יש לשוטפה⁹²². [ויש שמוזגים אז גם כוס חמישית ונקראת כוס של אליהו, ואצל בני ספרד לא כולם נהגו בזה, וכן יש הרבה מבני אשכנז שלא נהגו, ויש עוד מנהגים שונים]⁹²³.

ב. אומרים "שפוך חמתך" קודם שמתחילים בהלל, ונוהגים לפתוח הדלת בעת אמירת⁹²⁴. ויש שנהגו לומר ברוך הבא לאלהיו הנביא, ויש שעומדים, ועוד מנהגים⁹²⁵. ומנהגינו לישיב כרגיל⁹²⁶. ולאחר מכן יכולים לסגור הדלת, ויש משאירים פתוח אם אין חשש היזק⁹²⁷.

ג. מתחילים באמירת ההלל מ"לא לנו" בלא ברכה בתחילה, ואומרים את ההלל בישיבה⁹²⁸. ואחר כך אומר נשמת כל חי, ולבסוף אומר ישתבח בברכה, והנוסחאות ידועות, ואין לברך שני פעמים⁹²⁹.

במשך אמירת ההלל עד ששותים, אוחזים בכוס⁹³⁰. ואומרים ההלל ונשמת כל חי בנעימה⁹³¹.

ד. גם נשים חייבות באמירת ההלל, וכן מחנכים הקטנים הראויים ויכולים לומר ההלל⁹³².

ונוהגים לזמן בהלל, ולכפול הפסוקים כל אחד כמנהגו⁹³³. ואין אומרים אמן בסיום ברכת ההלל, על ברכת עצמן⁹³⁴.

916. עיין בשו"ע סי' קצו ובפ"ו, ואף שזה מחמת חומרא, כל שמקפידים בפועל אין מצטרפים, אך נראה שבד"כ יש כאלה שיאכלו משל המקפיד וממילא הם מצטרפים (עיין משנ"ב שם ט). ומה גם דנראה בד"כ שאין זה בגדר "מקפידים", אלא אגב חביבותא דמצוה, וזולת בסוגי כשרות למיניהם, שיש המקפידים זה על זה, כידוע.

917. עיין סי' קפח, ובאח"כ כאן.

918. שו"ע ורמ"א ואח"כ סי' תעט.

919. שניראה כמסופר, ורק כל אחד כוס שלו מותר לשתותו כולו.

920. בגדרי אמירת ההלל בליל פסח י"א שהוא מדאו', וראה בהש"פ עמוד שצב, וע"ע שם שצריך לכוון וכו'.

921. בשו"ע (ר"ס תפ) כתב כוס רביעי מתחיל "לא לנו", ומשמע שהמזיגה קודם אמירת לא לנו, אבל יש אומרים שמאחר שנוהגים לומר "שפוך" וכו' (וכמש"כ הרמ"א סוה"ס) יש למוזג את הכוס קודם אמירתו.

וכ"ה בהש"פ עמוד שפז בשם כמה ראשונים רבינו בחיי, וסדר רע"ג והר"ן וכל בו ועוד אחרונים, וע"ע שם.

922. כדרך שנתבאר לעיל ר"ס תעט ועוד, ויש שנוהגים לשוטפה בכל אופן וכמשנ"ת במקומו.

923. עיין משנ"ב סק"י, והמנהגים בזה הביאם בהש"פ ע' שפז והלאה. ובמק"נ את'.

924. עיין בהגה סו"ס תפ, וטעם הדבר כתב שם שהוא כדי לזכור שהוא ליל שימורים, ובזכות אמונה זו וכו', וטעם נוסף בחי"י סק"ו שהוא זמן מסוגל לגאולה, ושם יבא אליהו יצאו לקראתו, ע"כ. והנה אצל הגריש"א פתחו את דלת המרפסת ולא דלת הבית, והתבטא הגריש"א שאלהיו א"צ מדרגות שבביל לבא, ע"כ. אך דבריו אלה מתאימים רק לטעם שני.

925. ראה בהש"פ עמוד שפט המנהגים בזה.

926. ידוע, וגם אצל החזו"א נהגו לשבת וכמש"כ בארח"ד, וכן נהג הגר"ש וואזנר.

927. והכל הוא רק לסימן טוב, ולכן סוגרים אח"כ, כ"א כמנהגו. [וע"ע להלן סו"ס תפא בענין ליל שימורים].

928. משנ"ב ר"ס תפ ושאר אח', וכן מנהגינו, דלא כהאומרים שצריך לעמוד, וע"ע משנ"ת בס' תכב.

929. ואם טעה וסיים בברכה ולא גמר כל סדר האמירה, יוסיף לומר מה שחיסר בלא ברכה, וכמש"כ משנ"ב ה.

930. כ"מ בב"י סו"ס תכב בשם שבלי הלקט ועוד. וכ"כ באח". [ואם קשה לו יחזיק בסוף].

931. כה"ח ג, כדרך שכתב בשו"ע להלן סי' תפז ס"ד.

932. פשוט ככל דין הכוס שהוא ענין אחד מארבע כוסות, וכ"ה במשנ"ב ט.

933. עיין שו"ע ומשנ"ב, ואצל הספרדים לא נוהגים לכפול בהודו, אך יש נוהגים לקרוא חלק והאחרים עונים, וכן באנא ה' וכו', וכ"א כמנהגו.

934. יש שטעו וכתבו בהגדה "אמן" על ברכה זו, כמו באמירת ישתבח שבפסוקי דזמרה, אלא דשאני התם שיש שני ברכות, משא"כ כאן, אסור לענות אמן.

להא"ר א"צ וכמש"ש.

899. בשו"ע (סימן תעט) כתב שאחר כוס ברהמ"ז שותה כוס שלישי וכו', ולא שותה אחריו עוד יין, עיי"ש. וכתבו האח"ב טעמים, א. [מחשש שכרות. ב. משום מוסיף על הכוסות. ועפ"ז כתב המשנ"ב מהאח"כ שאסור לשתות כל משקה המשכר, וגם לא משקה שהוא כמו חמר מדינה, ע"כ. והנה מצאנו עוד בשו"ע (סימן תפא סא) שכתב שאחר ארבע כוסות אינו רשאי לשתות יין אלא מים, וכתב הרמ"א וכל המשקין דינם כיון, והנה עיין לעיל בענין אכילה אחר אפיקומן, ועד"ז יש לדון אם בשתייה מתבטל טעם מצה מפיו, ובעצם הנידון כבר כתב המשנ"ב (בסימן תפא) שהרבה טעמים יש בפוסקים, וכמו"כ יש כו"כ נפ"מ, ולמעשה כתב שמשמע מהשו"ע והרמ"א שיש להחמיר ככל הטעמים, עיי"ש. וכבר בראשונים עמדו בכמה טעמים בדין זה, ויש לפלפל בכ"כ נפ"מ ולהלכתא.

900. שו"ע ודלא כמי שמחמיר, וכמש"כ בב"י.

901. שו"ע שם ולכל הדעות [ואם הוא תאב לשתות ראה בשו"ע ואח"כ בס' תפא ס"א].

902. שגם בהם שייכים הטעמים לאיסור (ובחמר מדינה יש גם טעם של מוסיף על הכוסות).

903. מטעם שנראה כמוסיף על הכוסות, וכן מטעם שמתבטל טעם מצה, הגם שאין חשש שכרות.

904. מח' אח' מהו עיקר הטעם לאיסור, והכריע הגר"ז ומשנ"ב ועו"א כמשנ"ת, אולם בשו"ת חזו"ע ס"נ כתב להקל לכתחילה כל שאינו משקה המשכר.

905. עיין משנ"ב ואח"כ דהוא קיל טפי [והיינו שאינו מיץ טבעי, ועם הרבה סוכר וכו']. ולמעשה כתבו רבים מהפ"ו להקל בתה וכדו', וכן נהגו הרבה גדולים, ראה בהש"פ עמוד שעה.

906. עיין הש"פ שם, והנה קפה חמור מפני שטעמו חזק ובחשש ביטול טעם מצה, וגם ש"א שהוא כחמר מדינה והוי כמוסיף על הכוסות, ואינו מוכרח כלל.

907. ע"י שם עמוד שעה.

908. כ"כ הרבה אח', ה"ד במשנ"ב וביתר ביאור בכה"ח אות ד-ה משם האח'.

909. עיין במלחמות, וכ"כ בויג"מ וכ"ה סתימת הפ"ו [ועיין בקונטרס משמרת הלילה שבסימן תפא בס' תפא ס"ב], ודלא כהמקילים אחר חצות.

910. עיין בגר"ז וש"א, וע"ע פס"ת.

911. עיין שו"ע סי' תעט ואח"כ.

912. אח', וככל השנה.

913. שו"ע סימן תעט, ואמנם האח' כתבו שהכוונה שבביל ההלל, אולם גם שבביל ברהמ"ז מצאנו כן בכל השנה וכמשנ"ת בהל' זימון, אך מ"מ כתבו האח' שמחזרים אחר זימון לברהמ"ז כדי שיהיה לו אח"כ להלל, ונפ"מ שיועיל גם אם יבואו לו אורחים אח"כ.

914. עיין משנ"ב סק"ט אודות הרוצה ללכת לזימון, אך כתב שלא נהגו כן כלל, ואם רוצה לברך בזימון יראה להזמין מלכתחילה.

915. רמ"א סו"ס"א, ואינו מעבב.

885. טור סי' תעה, וכ"ה בהגה שם ס"א וכל הפו', ואף שהשו"ע לא הזכיר את זה, מ"מ בודאי ס"ל לדינא (שהרי טעמא טעים הרמ"א שלא עדיף מאילו הפסיק בשניה, והובא בשו"ע ס"ב).

886. במשנ"ב (סק"ד) ועו"א, ה"ד בכה"ח, הובא ד"ז של שני שולחנות, אולם י"ל שאם פניהם זא"ז ומתחברים כמו בזימון וכו', א"כ דה"נ יחשב כמקום אחד. וכל כוונת הפו' שלא לאכול בשני שולחנות, היינו בשולחנות שהם תבורות בפני עצמם.

887. עיין משנ"ב להלן סי' תעט סק"ט. אמנם הדגשנו שכל זה כפי המותר בשינוי מקום כמבואר בס' קעח כל הפרטים.

888. שו"ע ס"ב דהוי כמו שנאכל בשני חבורות.

889. שו"ע ס"ב, וע"ע במפרשים, ועיין בביה"ל.

890. שו"ע.

891. נחלקו בזה הפר"ח והגר"ז, והכריע הכה"ח טו כאמור.

892. רמ"א ואח"כ.

893. בפסחים (ק"ט): אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, וכ"ה בשו"ע (סימן תעה ס"א). והנה מצאנו כמה טעמים בראשונים, אך שרשם הם שני טעמים יסודיים, א. שישאר טעם מצה בפיו, וכמש"כ הרשב"ם שישאר טעם מצוה בפה, ולא יבא טעם של רשות ויבטלנו, ובאו"ח סי' כח כתב מפני שצריך לספר ביציאת מצרים כל הלילה, ובפשוטו היינו כעין הענין של הגדה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. ב. שאם נתיר לו לאכול, הרי הוא ימתין ולא יקיים מצות אכילת אפיקומן על השבע, וכמש"כ הרשב"ם שם, וע"ע גם במלחמות שם, והר"ז במאור שלא יאמר הלל בנפש רעבה, א"נ שמה ישכח לומר הלל, ובמשנ"ב הביא את הטעם הראשון כדי שלא יעבור טעם מצה מפיו.

והנה נראה שיש לדון בהרבה נפ"מ בין הטעמים, כגון: א. באופן שכבר קרא הלל. ב. אם בלע מצה, שבאופן זה אין טעם, אך ז"א מוכרח, דבהליכ"ש כתב בשם הגרש"ז א"ש שגם בזה יש קצת טעם. ג. לאכול כמה מצות, או מצה של רשות אחר האפיקומן. ד. יש לומר דשתייה מותרת לכתחילה לטעם ב' (זולת מטעמים אחרים שמה ישתכר וכו'). ותן לחכם וכו'.

894. עיין נה"ש סק"א והגר"ז ס"א, אמנם הח"א כלל קל ס"ג אוסר כעין אכילה בשני מקומות, וע"ע בנט"ג פצ"ח הערה י-יא מד' הראשונים, וכפי הנראה שיש להקל, ואין הכרח לאיסור לכ"ו, וכ"פ הגרש"ז בהליכ"ש ס"ה, ומ"מ באופן שמראש הוא מכין לו כמות מצות בודאי מותר לכתחילה. [אמנם י"ל דכיון שהוא כאכילת אפיקומן, א"כ יצטרך הסיבה, עכ"פ בכזית האחרון].

895. כעין אכילה בשני חבורות.

896. ובשש"כ פ"ס הערה לד ובמילואים וכן בהליכ"ש שם דן הגרש"ז א"א אם לאחר אכילת האפיקומן יכול להתחרט ולחזור ולומר שהוא ממשיך בסעודה, ויאכל שוב אח"כ אפיקומן, עיי"ש, ולכאז"ל צ"ע היאך יועיל לחזור בו אחר שכבר חל.

897. משנ"ב סק"א בשם א"ר ודלא כח"י.

898. ד"ל דבכה"ג אין לחוש, ובפרט שבסדר הערוך כתב שבאופן זה אף



סימן תפא

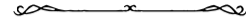
א. אחר ארבע כוסות, אסור לשתות יין, אלא מים וכדומה, וכמו שנתבאר לעיל בסימן תעה, ויש אומרים שאם הוא תאב הרבה לשתות כוס חמישי של יין, יאמר עליו הלל הגדול, ואין לנהוג כן⁹³⁸.

משמרת הלילה⁹³⁹

ב. לפנינו יבוארו דיני מצות סיפור יציאת מצריים, באיזה זמן ואופנים חייבים, ועד כמה צריך להתאמץ במצוה זו "עד שתחטפנו שינה", ועוד פרטים נחוצים⁹⁴⁰.

ה. אחר הברכה שותה את הכוס בלא ברכה תחילה, וישתה רביעית, כדי שיוכל לברך ברכה אחרונה, אם לא שתה רביעית בכוס שלישית, ויברך אחר כך על הגפן⁹³⁵. ואם קשה לו לשתות כשיעור, ישנה עצה שישמע ברכה אחרונה מאחר⁹³⁶.

ואם שתה בלא הסיבה חוזר ושותה, ומברך הגפן לפי שהסיח דעתו מלשותות עוד⁹³⁷.



935. עיין שו"ע סי' תפ.

וצריך לשתות רביעית בשביל ברכה אחרונה (וכמש"כ בסי' תעב סק"ל), ויש לבאר שאין זה חיוב מדין הכוס [אף שיש מעלה בעלמא לשתות כל או רוב כוס, וכנ"ל בסי' תעב], אלא הטעם הוא משום מש"כ השו"ע בה"ל ברכות (סימן רי ס"א) ש"א שצריך לברך ברכה אחרונה על יין בכזית, ולכן טוב להזהר שלא לשתות אלא פחות מכזית או רביעית עיי"ש, ולכן צריך לשתות בנידון רביעית.

והיינו אם לא שתה שיעור רביעית בכוס שלישית (או שעבר שיעור עיכול מאז), שאם כן הרי יכול לברך על זה.

936. שהרי כל החשש הוא משום ברכה אחרונה, ואם כן בכה"ג ששומע מאחר אין חשש.

937. שו"ע סי' תפ, ונת' עוד בהרחבה לעיל בסי' תעב בדיני מי שלא היסב, ודו"ק.

938. עיין בטור וב"י באריכות אודות כוס חמישי, ובשו"ע השמיטו, אבל הרמ"א הזכירו, וע"ע במשנ"ב ובביה"ל מש"כ בזה, אולם מלבד שאינו פשוט בפוסקים בלבד בלא ברכה, וע"ע שם, גם אינו מצוי שיזדקק אדם לדבר זה, ובפרט בזמנינו, ולכן אין לנהוג כן [וראה לעיל סימן תפ בענין כוס של אליהו, וגם בזה לא נהגו רבים].

939. מצות סיפור יציאת מצרים אם זמנה כל הלילה, ודין השינה בליל הסדר, והמסתעף

פרק א' - זמן מצות סיפור יציאת מצרים תנאים בזמן אכילת פסחים ואכילת מצה, דעות הראשונים וביור שיטת השו"ע, גרדי מצוה קיומית בסיפור יצי"מ. וביור החיוב מדאו' והחיוב מדרבנן.

פרק ב' - כמה דרכים בביאור רבותיהו' דהחכמים, וכמה נפ"מ בזה.

פרק ג' - דינים התלויים בזמן סיפור יצי"מ, בד' כוסות, וברכת אשר גאלנו, ויהללוק, אחר חצות.

פרק ד' - גדר ההיתר של עד שתחטפנו שינה, ג' דרכים בביאור ההיתר, והנפ"מ ביניהם. ועוד המסתעף בכמה דינים של עד שתחטפנו שינה.

פרק ה' - שיטת הפו' בהיתר השינה, ואם מותר לישן לצורך תפילה מחר, והמסתעף. [ובסוף קיצור הדינים העולים].

פרק א

פתיחה לגדר החיוב וזמנו

בתוספתא (סוף פסחים) איתא שחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה, אפילו בינו לבין עצמו, אפילו בינו לבין תלמידו, ומעשה בר"ג וזקנים שהיו מסובים בבית ביתוס בן זונין בלוד, והיו עוסקים בה"ל הפסח כל הלילה עד קרות הגבר וכו', ע"כ. ומבואר אפוא מתחלת הדברים, שיש חיוב לכל אדם לעסוק בה"ל פסח כל הלילה [וזה דואי שיסוד הדבר הוא משום מצוה דאו' של והגדת לבנך, וממילא כל עסק בעניני הפסח שפיר דמי, ולא דווקא "הלכות פסח", ואדרבה סיפור יצי"מ עדיפא, שהוא עיקר המצוה של והגדת לבנך, והיינו הגדה של פסח על הניסים שנעשו, ובאמת שלפנינו בהגש"פ נקטו שהיו "מספרים" ביצי"מ, וכן תיקן הגר"א בתוספתא שם. ולהלן בד"ה וא"ת וכן בפרק ב' בד"ה עוד חשבתי, יבואר יותר בזה]. וגם בטור (סו"ס תפא) הביא בשם הר"ד יונה טעם למנהג שלא שותים יין, שהוא משום שחייב אדם לעסוק כל הלילה בה"ל פסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה, ואם ישתה ישחכר, והוסף ע"ז הטור דהכי איתא בתוספתא חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים כל הלילה וכו', וזה ששינוי מעשה בר"א ור' יהושע שהיו מספרים ביצי"מ כל הלילה וכו'. ע"כ. ומבואר דיש חיוב לספר כל הלילה, ואמנם בשו"ע שינה קצת הלשון (ויבואר להלן בפרק ב). ומעתה לכאורה הוא תימה שהעולם לא נוהגים כן. וכבר ידוע בשם גדול אחד שהיה תמה על מנהג העולם, שבלייל שבועות שאינו אלא מנהג בעלמא נשארם ערים כל הלילה, ואילו בליל פסח שהוא חיוב מן הדין לא נשארם ערים, ע"כ. אמנם יש ליישב זאת בכמה דרכים, ויבואר לפנינו בעה"ה.

זמן המצוה כל הלילה או עד חצות: ותחלה יש לדון בעיקר זמן חיוב סיפור יציאת מצרים, ובפשוט הדבר תלוי בזמן חיוב אכילת פסח ואכילת מצה, שהרי כך מצאנו במכילתא (פרשת בא פי"ו) שנא' והגדת לבנך וכו', בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, ודרשו חז"ל בעבור זה, היינו בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ע"כ. והיינו שסיפור יצי"מ תלוי בשעה שמצה ומרור לפניך, וממילא כפי זמן קיומן של מצה ומרור כך זמן קיום מצות סיפור יצי"מ [וביאור הדרשה הוא מהלשון בעבור "זה", דמשמע שמראים באצבע, וכמש"כ במנחות (כט). שלשה דברים נתקשה משה עד שהראן לו הקב"ה באצבעו וכו'. עיי"ש. וה"ה כאן. (וע"ע פסחים קטז:). וכבר מבואר בתוס' חולין (מב). שיש עוד דברים חוץ ממ"ש במנחות שם שנא' בהם זה, כיעו"ש. וה"ה כאן. וע"ע בהגש"פ עם הפירוש המיוחס לרש"י, בד"ה ת"ל בעבור זה, וע"ע בדברי הריטב"א בהגש"פ סוד"ה והגדת]. וכן הבאנו להלן מתרוה"ד (סי' קלז) שזמן ההגדה ש"פ, תלוי בזמן אכילת מצה ומרור, וה"ה בנידון"ד, וכן בכמה דברים אשכחן דמדמינן מצות סיפור יציאת מצרים למצות אכילת מצה, וכההיא דפסחים (קטז:): שלמ"ד שמצות מצה בזה"ז דרבנן, גם הגדה מדרבנן (והוא נלמד ג"כ כנ"ל ממאי דכתיב בעבור זה). וע"ע בתרוה"ד (סימן קכה) בענין מצה לקטן בערב פסח.

[וכל זה לגבי עצם חיוב המצוה, או לגבי זמן חיוב המצוה, אולם אין מוכרח ללמוד מזה שאם באופן פרטי אין לאותו אדם מצה ומרור, שיפטר

ממצות הגדה, דז"א, שכל הדרשה הנ"ל נאמרה באופן כללי, לגילוי מילתא בביאור פרטי המצוה, גדר החיוב בזה"ז, ומהו זמן מצותו וכו'. אולם הא דואי שהם מצוות נפרדות, מצות והגדת ומצות מצה ומרור, ואינם קשורים זב"ז, ורק לגבי פרטי המצוה באופן כללי, ילפינן מקרא שזמנו של זה כזמנו של זה. וכן ראיתי במנחת חינוך (מצוה כא) בפשיטות שמצות מצה ומרור אינה מעכבת סיפור יצי"מ, שלא מצוינו שמצות הגדה תהיה תלויה במצה ומרור, אלא שהתורה קבעה לה זמן בליל ט"ו בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וכ"כ הפמ"ג (סו"ס תפה) בפשיטות, וכ"ז דלא כמש"כ בשו"ת חסל"א מה"ת סנ"ד שמי שאין לו מצה ומרור פטור ממ"ע של סיפור יצי"מ, שהבין שלגמרי מקושרים זב"ז, וז"א ממשמעות כל הפו', וכנ"ל. ובאמת שכבר האריך בזה הגר"י פערלא על סה"מ לרס"ג עשין לג שהיה מקום לומר לדעת הרמב"ן שאם אין לו מצה אינו חייב בסיפור יצי"מ, ושכן משמע מהמכילתא (הנ"ל), וכתב ע"ז שבאמת הם דברים תמוהים, דלא אשתמיט לשום אחד מן הפו' שיאמר חידוש כזה, ובדואי לא דרשינן מבעבור זה אלא רק לומר שיהיה בשעה שחייבה התורה להיות מצה ומרור מונחים לפניך וכו'. עיי"ש. (וביאור הדברים בפשוטות כמו שכתבנו שלא ילפינן אלא גילוי מילתא לתנאי המצוה, ודווקא באופן כללי. אבל לא שהוא קשור זב"ז, עד שגם באופן פרטי אם אין לו מצה יפטר מן ההגדה). ואמנם אח"כ חזר בו הגר"י, וצידד לומר דאה"נ יש מקום לומר כן שתלוי זב"ז, אף באופן פרטי, אולם באמת אין דבריו מוכרחים, וכבר נתבאר שסתירת הפו' פשוטה דלא תלוי זב"ז, וכמש"כ הוא בעצמו לעיל מיניה, ואכמ"ל.

ואיברא שמצאנו כמה אח' שצידדו שמצות סיפור יציאת מצרים תליא במצה ומרור, וכיעוין בשו"ת חסד לאברהם תאומים סימן נד שכתב לבאר הטעם שאין מברכים על סיפור יציאת מצרים, וזהו כלל גדול בדין שכל מצוה שהיא נסמכת למצוה אחרת, וא"א לקיים השניה בלתי הראשונה, לא תיקנו ע"ז ברכה לברך שנית על השניה, וכמש"כ הרמב"ן בסה"מ שורש י"ב דלכן מברכים על הפרשת התרומות והמעשרות ולא על הנתינה. וכן גם בזה שמצות סיפור יצי"מ הוא רק בסמוך למצה, "ופשיטא דבאין לו מצה ומרור פטור מצוה דסיפור יצי"מ באותו הלילה" וכו', עיי"ש. והוכיח כן משו"ת תרומת הדשן סימן קכה. עיי"ש. וכ"כ הגאון ר"ש קלוגר כמובא בהגדת מעשה ידי יוצר ע"ב. וביאר נמי ע"ז מה שלא מברכים על סיפור יצי"מ, עיי"ש. וזה כדברי הגר"פ פערלא הנ"ל, ויש לציין שכן היה אפשר לדקדק ג"כ מלשון החת"ס בדרשותיו ח"ב ע' רעה ד"ה ממחרת, אודות מש"כ בגמ' (דמגילה טו). שישבו בתענית ביום פסח בזמן מרדכי ואסתר. וכתב שם שאז לא יכלו לקיים מצות אכילת מצה "וסיפור יציאת מצרים", ע"כ. וצ"ב למה לא יכלו לקיים מצות סיפור יצי"מ, ועל כרחק לכאו' דס"ל שכל שאינו אוכל מצה אינו בסיפור יצי"מ (ולא מהני שיש לו מצה, אם אינו אוכל ממנה), ואכן כן כתב לדקדק נכדו הר"ז שטרן בהגהותיו על החת"ס שם. אך מ"מ למעשה אין להקל בזה, וכמו שהבאנו מסתימת הפו'. וכן כתב בשו"ת שואל ומשיב מהדורא רביעאה ח"ג סי' כח שמש"כ האח' הנ"ל בטעם שאין מברכים על סיפור יצי"מ וכו', זה אינו, שההגדה היא בעצמה מצוה גם כן בלילה הזו. ע"כ. וכ"ה דעת המנח"ם בפשיטות, וכ"כ בפמ"ג במש"ז סו"ס תפה. ולכן אע"פ שאין לו מצה ומרור אכתי מחויב בהגדה, ומ"מ אכן בעינין ללמוד באופן כללי, שכפי זמן מצוה ומרור כן זמן מצות סיפור יצי"מ, וזה בדואי לפינן].

ובמצות אכילת פסחים הרי כבר נחלקו התנאים בזמן אכילתו, בפסחים (דף קק:) דר"א בן עזריה ס"ל שזמנו עד חצות, ומכאן והלאה הוי נותר, ור"ע סובר שזמנו כל הלילה [ושם בגמרא אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לראב"ע לא יצא י"ח, פשיטא וכו'. עיי"ש, ומבואר שתלוי זב"ז, וככל האמור לעיל]. וע"ע בברכות (דף טו). שהובאה פלוגתא זו, ותלו בזה פלוגתא דר"א ור' יהושע, דר"א כראב"ע שזמנה עד חצות עיי"ש, וכמו כן נחלקו הראשונים בזה ההלכותא, ויש בזה ג' שיטות, דיש שפסקו כראב"ע שזמנו עד חצות, וכמו שכתב רבינו חננאל שם, וכן הרוקח סי' רפ בשם מנהגים של רש"י, וכן בתוס' מגילה כא. וכן דעת הראב"ן ורבי"ה והיראים ומרדכי ואגודה ור"י, וכ"ה בש"ג בשם סמ"ג ושכ"פ ריא"ז, עיי"ש. ויש שפסקו כר"ע, וכמבואר ברמב"ם פי"ו מהל' מצה ה"א שמצות מצה כל הלילה. ועי' במ"מ שם. ועיין בפר"ח סי' תעו סק"א מש"כ מהרמב"ם פ"ח מהל' קרבן פסח ה"טו]. וכ"ה במאירי בפסחים שם, וכן דעת הר"צ גיאת והאו"ז, וכ"כ הפו' בדעת הר"ף דס"ל הכי שזמנו כל הלילה (וכמבואר בשלטי הגיבורים שם, וכ"ה בריטב"א בקידושין נד; וכ"כ הפר"ח סי' תעו ס"א). ויש מהראשונים שלא הכריעו בדבר, כהתוס' והר"ן בפסחים שם, וברא"ש סימן לח (וע"ע להלן), וע"ע בחי' הרשב"א בברכות דף ט. ובתשו"ת סי' תמה. אך כתבו שם הרא"ש שיש להחמיר מספק, ושכן ר"ת מיהר קודם חצות, עיי"ש.

ובשו"ע סימן תעו ס"א פסק שיהא זהיר לאכול את האפיקומן קודם חצות, והיינו דומיא דפסח הנ"ל. (ובמשנ"ב שם כתב דכ"ש שיש להזהר בזה בכזית ראשון של מצה, שמברכין עליו על אכילת מצה). ויש להתבונן בזה אי פסק השו"ע כמ"ד עד חצות, ולכן חשש שיאכלו הכזית, דבפשוטות כפי הידוע בכללי השו"ע דאזיל בתרי דעמודי הוראה, וכמש"כ הב"י בהקדמתו, א"כ לכאו' היה לשו"ע לפסוק בזה שאפשר לאכול המצה כל הלילה, שהרי הבאנו לעיל מדברי הרמב"ם שפסק דזמנו כל הלילה, והבאנו מהשה"ג ועוד שכן דעת הר"ף, וכבר העיר בזה הפר"ח שנראה מהשו"ע דשביקה לכלליה, ואמנם הא ל"ק כ"כ, א'. דכבר ידוע טובא שאין זה כלל מוחלט, דבדוכתי טובא פסק השו"ע כדעת הרבה ראשונים דלא כעמודי ההוראה, והכא נמי

הלא איכא חבל ראשונים שפסקו עד חצות. ב'. עוד י"ל דעכ"פ ספיקא הוי, וחשש לחומרא שיהא עד חצות, וכן משמע בכה"ח אות יב משם הפמ"ג ועו"א, דמידי ספיקא לא נפקא. הגם שכתבו לגבי עבר חצות. (וע"ע בכה"ח לעיל מיניה אות יב שמבואר כן), וע"ע שם. ג'. י"ל שבאמת פסק כהני קמאי שזמנו כל הלילה, אלא שאף לשיטתם י"ל שראוי להקדים קודם חצות, כהא דאמרו במשנה (ריש ברכות) להרחיק את האדם מן העבירה, ואכן כן כתב הרא"ש (סימן לח) שנכון להחמיר כר"א, כיון דאפשר דאף ר"ע מודה להרחיק את האדם מן העבירה באיסור דאו', והביא שכן היה נוהג ר"ת למחר לאכול האפיקומן קודם חצות, ע"כ. ועפי"ז מבוארים דברי השו"ע היטב, וכך מדוקדק לשונו שכתב יהא "זהיר", דמשמע שאינו אלא זהירות בעלמא, וכ"כ בשולחן גבוה שם, וע"ע בפר"ח הנ"ל שגם הוא כתב בסו"ד דלדינא יפה כיון השו"ע, שהרי אף לשיטת הרמב"ם שזמנו כל הלילה, הלא כתב בהל' קרבן פסח סופ"ח שאינו נאכל אלא עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, עיי"ש. ושפיר י"ל דזו גופא דעת השו"ע וכנ"ל. וכן נראה ממשמעות הדברים בב"י לפי כללות הראשונים שהובא שם, ודו"ק. [ויש לציין שבעני"ז שלהרחיק את האדם מן העבירה, י"א שז"א רק לכתחילה, אלא אף בדיעבד אינו מקיים אחר חצות, דחז"ל יכולים לעקור המצוה משום סייג וכו'. עי' בתר"י ריש ברכות וברש"י פסחים צג: ובשגת אריה ס"ד בדעת הרמב"ם. וכע"ז אשכחן בסוכה דף ג. בתוס'. וכן בפ' לענין חציצה וכו'. אמנם אין זה פשוט כלל. ואכמ"ל].

וכעת לענינו בסיפור יציאת מצרים, הנה הבאנו לעיל מהמכילתא שזמן סיפור יצי"מ תלוי בזמן אכילת מצה ומרור, וכן בפסחים (קטז:): משמע דאף לענין עצם חיובו הוא תלוי כפי זמן אכילת מצה, וממילא כמו שנחלקו אם זמן הפסח כל הלילה או עד חצות, הכי נמי לענין מצה, ומזה ילפינן לאמירת ההגדה, ויש לציין דבמכילתא הנ"ל איתא שר"א אומר שאפשר לומר ההגדה עד חצות, והוא נמי לשיטתו בברכות (טו). דס"ל כראב"ע שהזמן הוא עד חצות, אבל לדעת ר"ע שזמנו כל הלילה ה"נ סיפור יציאת מצרים הוא כל הלילה (וכ"כ בשו"ת משכנות יעקב מקרלין סי' קלט ועו"א, והעירו על המב"ט בספרו קרית ספר פ"ח ממצה שהוכיח מהמכילתא שזמנו עד חצות, ולא נחית להא שזה רק לפי ר"א לשיטתו, ולא אליבא דכו"ע), ובאמת שמצאנו כה"ג בתרומת הדשן (סימן קלז) לענין תחלת זמן ההגדה, שיש לאומרו רק אחר צאת הכוכבים ולא קודם לכן, אפילו אם קיבל עליו יום טוב, דכמו שאמרו התוס' והרא"ש (בפסחים צט:): בד"ה עד שתחשך שמצות אכילת מצה ומרור הוא דווקא משתחשך (והוא מהתוספתא). הכי נמי לענין ההגדה, והביא דבריו הב"י בסימן תעב ד"ה אבל. [וע"ע במהר"ל בסדר ההגדה אות ז שמבואר כן, אמנם י"ל בזה מהמרדכי בפסחים שם ד"ה עד שתחשך, וע"ע באגור ה'ל ליל פסח סי' תשפט]. וא"כ ה"נ לענין זמן אמירת ההגדה, דתלוי בשיטות הראשונים הנ"ל, וכן הוא במנח"ח שם שזמן ההגדה תלוי בשיטות התנאים הנ"ל.

[וא"ת אם כדברינו שתלוי בשיטות הנ"ל, א"כ אמאי חזינן במעשה דרבנותינו שהיו מספרים ביצי"מ כל הלילה, ומעשה זה היה בר"א וראב"ע וכו'. והלא לפי ראב"ע אין זמנו אלא עד חצות כמבואר בגמ' בפסחים שם. וכן לפי ר"א זמנו עד חצות כמש"כ בברכות שם, הא לק"מ, דבפשוטות י"ל שרצו ללמוד תורה בחבורה אחת עם שבעה חכמים, וכמו שהפליגו חז"ל בכ"ד במעלה זו (במכות דף י. וכדו'). ובפרט במה שעסקו בסיפור יצי"מ, או בהלכות הפסח. (תלוי לפי הגירסא בתוספתא, או לפי הגירסא בהגש"פ). שהוא משום דמ"מ הוא בעניני היום, והיינו הן בסיפור יצי"מ, שמלבד מה שהפליגו בו, הא אמרינן בסנהדרין (דף קא). כל הקורא פסוק בעונתו וכו'. והן בהלכות החג, דהא אמרינן בגמ' (סוף מגילה) דמשה תיקן להם לישראל לדרוש ה' חג בחג, ה' פסח בפסח וכו'. וכיון שכן שפיר נשאו ללמוד עם החכמים, ועוד יש ליישב הדברים לפי מה שכתבנו להלן בסוף הפרק שיש מפרשים שאף למ"ד שזמנה עד חצות, מ"מ יש מצוה קיומית בכל הלילה, ואף שפקפנו בזה, מ"מ הרי כתבנו בדואי מעלה מיהא יש בזה, וכדלהלן, ומלבד מה שכתבנו שמעתי באו"א שכיון שהיו בבני ברק, שהיא אתריה דר"ע (עי' סנהדרין לב:), לכן עשו כולם כדעת המרא דאתרא, ומצאתי הלום כעין זה במשכנ"י סי' קלט שכתב שהענין הוא משום דרוב חכמי ישראל פוסקים כר"ע שזמנו כל הלילה, וז"ש שראב"ע אמר הרי אני כבן שבעים ולא זכיתי שתאמר יצי"מ בלילות, והיינו מפני שהיה אחר חצות, וע"ע בעמק ברכה שכתב ע"ז, וע"ע שם. ועוד העירו למתע' עפמש"כ באו"ש פי"ו מחו"מ ה"א לחדש דאף לראב"ע שזמנו עד חצות, היינו דלא מקיים בו מצות אכילת פסח, אולם אף אח"כ אפשר לאוכלו משום בשר שלמים שנאכל כל זמנו, אולם תירוץ זה אינו נכון לא מן הגמ', ולא מן המפ' שתלו הדברים זב"ז, ומוכח שאחר חצות אין שייכות, ועוד דמ"מ הוא תלוי בקרבן פסח, ואין להאריך, וע"ע להלן בפרק ב שהארכנו בכלל דמאי רבותיהו דהחכמים אם בלא"ה חייב האדם לספר ביצי"מ כל הלילה].

והשתא בדעת השו"ע, הנה הבאנו לעיל בד"ה ובשו"ע כמה דרכים בשיטתו אי זמן אכילת מצה עד חצות דווקא, או שזמנם כל הלילה, והבאנו דרך אחת שזמנם עד חצות דווקא, ובאופן אחר י"ל דהוא ספק, ובאופן אחר י"ל שזמנם כל הלילה אלא שרצה להרחיק את האדם מן העבירה, וכדעת הרא"ש, ונטינו לומר כפירוש זה שבאמת מן הדין זמנו כל הלילה, ומ"מ לכתחילה קאמר שיהיה קודם חצות, וכ"כ הפר"ח והשו"ג הנ"ל (אמנם כל אחד נקט בדרך אחרת אמאי מן הדין היה להקל, עיי"ש). ולפי"ז לענין



הגדה של פסח יהיה זמנה נמי לכתחילה קודם חצות, אולם בדיעבד יאמרנה אפילו אחר חצות (וע"ע ברמ"א שם גבי ההלל, וע"ע במשנ"ב שם סק"ו וסק"י), וע"י דברי הריטב"א על ההגש"פ דמעשה דר"א וכו' נלמד שהלכה כרבנן שזמן סיפור יצ"מ עד עלות השחר, וע"ע להלן שכן יש ללמוד מעצם הדין שחייב לספר ביצ"מ כל הלילה.

דהנה בשו"ע (בסימן תפ"ב) כתב שחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות וכו' עד שתחטפנו שינה, ע"כ. וסתימת הדברים משמע שכל עוד שלא חטפתו השינה חייב להמשיך ולספר ואפילו כל הלילה [ובדאי לא מסתברא שהיו גומרים את הסדר כ"כ מהר שיהיה שהות זמן עד חצות בכדי שעשוי להיות שתחטפנו שינה, ז"א נהירא כלל ועיקר, ובפרט שהשו"ע בסימן רס"א ובכ"ד נקט כשיטת ר"ת שזמן צאת הכוכבים מאוחר, והשו"ע הרי היה בא"י, וכבר האריכו המפ"י, וכ"ו פשוט, וא"צ להאריך]. ובדאי סתימת הדברים משמע שיש לספר ביצ"מ כל הלילה, וזאת ועוד שהרי מקורו של השו"ע הוא מתוספתא שהזכירו לעיל בתח"ד שאמרו בהדיא שחייב זה הוא כל הלילה, ואף אמנם שהשו"ע השמיט מילים אלו, אולם ע"כ דס"ל כן, וכן משמע ממילא ממה שכתב עד שתחטפנו שינה, וכאמור [וכן מבואר במשנ"ב ר"ס תפ"א בפשיטות שיש חוב לספר כל הלילה, ואף לשאר טעמים שהביא שם מ"מ לא נחלקו בפרט זה]. ולכא' משמע מזה דס"ל לשו"ע שזמן סיפור יציאת מצרים הוא כל הלילה, אולם אי מהא לכא' י"ל דאינו קשור לנידוד, דאנן איירינן במצוה חיובית של התורה והגדת לבנך, והיא מתקיימת במה שיאמר את עיקרי הדברים של סיפור יציאת מצרים, ובה שייך כל הנידון דזמן המצוה, אולם הנידון של השו"ע דילן בס"י תפ"א הוא ענין אחר לגמרי, שהוא חייב מדבריהם, דהא מן התורה יצא כבר, וכמו שיבואר להלן בסמוך (ועיקר הנפ"מ לגבי דינים אחרים, וכאן דלהלן בפרק ג' וכו'), אלא שמסתברא מילתא שאם חז"ל תקנו שאחר חצות חייב, מסתברא שהוא בנוי ע"ז שסברו שמן התורה אפשר לקיים את עיקר החיוב כל הלילה, דאל"ה מהיכא תיתי לחדש זמן חדש, דבשלמא עצם הדבר שחייבו להוסיף ולספר, י"ל שהרחיבו את המצוה הקיומית, אולם לחדש זמן נוסף ג"כ ז"א נהירא, וכדלהלן.

ואכן יש לדון בעיקר המצוה של סיפור יצ"מ, דאף אם נאמר שהזמן הוא עד חצות, וכשיטת רב"ע, שיש מצוה קיומית בסיפור יציאת מצרים כל הלילה, ואף שעיקר החיוב הוא עד חצות, ותו לא. [ונפ"מ בזה דכיון שהוא רק מצוה קיומית לא יהיה חייב להשאר ער, ולספר ביצ"מ, ורק עד חצות שהוא מצוה חיובית יש חוב זה]. אלא דכשלעצמנו ז"א, דהא מאי האי שיהיה מצוה כל הלילה, הלא לשיטת רב"ע כבר כלה הזמן בחצות, ולא שייך בכה"ג מצוה קיומית, דבשלמא תפילין שמצותו להניח רגע אחד, ומכאן והלאה הוא מצוה קיומית, שפיר דמי (עיין בשו"ע ר"ס לו וביה"ש שם), דהא אכתי זמנו הוא, ויש בו מצוה קיומית, וכמו"כ לגבי נטילת לולב, דמשגהביה נפק ביה (וכמש"כ בסוכה דף מב), ואעפ"כ יש מצוה גם במה שנוטלו אח"כ (ועיין בסוכה דף מא: כך היה מנהגן של אנשי ירושלים, וע"ע בשו"ע סימן תרנב ס"א בהגה שיקחם עד שילך לביתו, עיי"ש. אמנם התם הוא לחיוב מצוה, וע"י במשנ"ב שאין לעשות כמנהג אנשי ירושלים אלא המפורסם בחסידות). אולם כ"ז כשעדיין זמנו, אבל בהגדה למ"ד שזמנה עד חצות א"כ לכא' לאחר מכן אינו כלום, ואף אמנם שראיתי יש מפרשים דיש בזה מצוה קיומית, אולם לענ"ד זה צ"ב, ואף י"ל שיש בזה "ענין", דמ"מ הוא ליל שימורים יש בו ענינים גדולים ושפיר דמי כל הלילה (וכ"מ בזה"ק שיש ענין בזה בכל הלילה, ועוד מבואר בסה"ק), א"נ י"ל לפמש"כ המלבי"ם ור"ע הכהן מלובלין דדרשינן קרא כדכתיב: לענין הידור מצוה, ואף שאינו מדינא (עי' במתות כד), מ"מ יש עדיפות לכך, וכענין חג הנא' בתורה, שהוא מלשון חוגה והיינו מחול וריקוד וכו'. וה"נ י"ל עד"ז. והגם הלום ראיתי בעמק יהושע דרוש יא שדן לומר שאף לדעת רב"ע נוגהת מצות סיפור יצ"מ כל הלילה, וכ"כ עוד מפ', מטעם דמ"מ איכא מצות זכירת יצ"מ בכל לילה, אולם כ"ז אינו מחויב לליל פסח דווקא, וע"ע להגרצ"פ פראנק במקראי קודש פסח ח"ב ס' מג.

ומה ששייך מצוה קיומית בהגדה של פסח, היינו כגון מה שמבואר בפ', שמן הדין יוצא בסיפור כמה דברים מיציאת מצרים והוא מאריך יותר, שהרי בדברי כמה ראשונים מוכח שדי בהזכרת יצ"מ, ואין חוב לפרט את כל השתלשלות המקרים וענינים, ולהאריך בכל פרטי סדר הדברים, עיין ברבינו ירוחם נ"ח ח"ד בשם רבינו פרץ. וכ"כ באבודרהם סדר ההגדה ד"ה ומתחיל משם הרי"ף ורא"ש, וכ"ה באורחות חיים, וע"ע בפר"ח ס' תעג סק"ו. ואמנם י"א שחובה להאריך בפרטי וסיפור השתלשלות הדברים, וכמש"כ המהר"ם שיק על תרי"ג מצות מצוה כא דעת הרמב"ם בסה"מ, ובתולדות אדם על הגש"פ ד"ה ר"ג, ע"פ התוס' בפסחים קטז. וסמ"ק, ועוד. וע"ע ככה"ח ס' תעג אות קנג שהביא מהגר"ז החלקים של עיקר נוסח ההגדה שתקנו חכמים, ושואר כל נוסח ההגדה הוא מנהג שנהגו כל ישראל מדורות ראשונים, ע"כ. (ויודע שבנוסח ההגדה מי תקנו יש דעות רבות אם מתקופת הגאונים ועד התנאים). וע"ע ככה"ח סימן תעג אות קנג משם האח' שהחבוש בבית האסורים, ואין לו הגדה, יקרא מתוך החומש פרשיות יציאת מצרים, עיי"ש. וכ"ה בח"א כלל קל ס"א, אולם י"ל דהוא ג"כ מצוה קיומית מדרבנן, והוא דרגה נוספת לפני תוספת החיוב שחייבו חז"ל כל זמן שהאדם ער בלילה (וה"ו כמו שתקנו נוסח ההגדה לכל העם), ועכ"פ דעת רבים שמדינא יצא י"ח גם בעיקרי הדברים, ואדרבה פשטות המשנה בפסחים (קטז), להזכיר פסח מצה ומרור, וענינים בקצרה, וככה"ג שפיר איכא מצוה קיומית, ובכגון דא שפיר אמרו דכל המרובה ה"ז משובח, ויש לפרש דלאו דווקא מרבה בכמות, אלא אף באיכות, ועי"ל עד"ז. (וע"י באול"צ ח"ג פט"ו תשו' יביאורים. ולהאמור י"ל בדבריו).

ועכ"פ אף שיש שייכות למצוה קיומית, וכדרך שנתבאר בסמוך, היינו כשמוסיף בזמן המצוה שמן התורה דווקא, ואם כן נראה איפוא שבפרט זה שבתוספתא, שחייב אדם מדבריהם כל הלילה, שהוא רק לשיטת ר"ע שמצות הפסח כל הלילה בחלקו החיובי (כלומר בעיקרי הסיפור), וחז"ל הרחיבוהו וחיובו גם את החלק הקיומי, אולם לשיטת רב"ע, י"ל דליאת

לדין זה, דמהיכא תיתי שחז"ל יתקנו כל הלילה, ומה שאפשר הוא שיתקנו שיספר כל הזמן שעד חצות אף שכבר יצא את עיקרי המצוה בעיקרי הסיפור של יצ"מ, אבל להוסיף כל הלילה הוא מחודש, ועל כרחק דהוא משום דנקטינן שגם את עיקרי המצוה יוכל לקיים כל הלילה, וחז"ל הוסיפו שאף שנפטר בעיקרי המצוה, מ"מ יוסיף לספר כל זמן שהוא ער [ויש לציין, דהנה במשנה (ריש פאה) איתא אלו דברים שאין להם שיעור וכו', והקשה שם במשנה ראשונה למה לא הזכירו גם סיפור יצ"מ שאין לו שיעור וכו'. ואכן זה תלוי בשיטות, חדא דר"א שיעקרו ליל הפסח דווקא, עד חצות או עכ"פ כל הלילה, ועי"ל בעיקר הדברים. ואכמ"ל]. ודו"ק.

היוצא עד כאן, א'. שזמן סיפור יצ"מ מן התורה, להלכה הוא כל הלילה, אלא שלכתחילה יש להקדים קודם חצות, ואם נאנס או עבר ושהה, יקיים המצוה גם אחר חצות. ב'. גם מי שקיים את מצות סיפור יצ"מ (כלומר, שאמר את עיקרי הדברים וכו"ל בדיבור הקודם), מ"מ חייב להוסיף ולעסוק בהל' הפסח וביציאת מצרים כל הלילה. (כהתוספתא, ופשטות השו"ע והפ"י, וכ"פ המשנ"ב). אלא שנראה מ"מ שחייב זה הנוסף אינו מן התורה, דהא מן התורה יוצא בסיפור עיקרי הדברים, וכנ"ל. ואף שהוא בדרגה יותר ממצוה קיומית בעלמא, י"ל שחז"ל חייבוהו. [ונפ"מ בזה, לענין ההיתר שנזכר בתוספתא שהמצוה עד שתחטפנו שינה, דזה קולא לגבי החיוב של חז"ל הנ"ל, אבל לא לגבי החיוב של התורה, וע"ע להלן]. ונתבאר שתוספת זו שחייב לעסוק בהל' פסח כל זמן שהוא ער הוא תלוי בשיטות של ר"ע ורב"ע כל אחד לפי שיטתו.

ואחרי כתיב כ"ז ראיתי בספר הלכות חג בחג ע' תלד שכתב דנראה דלכו"ע יש ענין להאריך כל הלילה בסיפור יצ"מ, ואף לרב"ע שסובר שזמנו עד חצות, וה"ט שאף שזמן סיפור יצ"מ תלוי באכילת מצה שהוא עד חצות, מ"מ היות ויסודו להלל לה' וכמש"כ הרמב"ם בסה"מ ועוד, הרי כל שהתחיל בהודאה ועדיין עסוק בזה ה"ז בכלל המשך המצוה, ומ"ש ר"א במכילתא שזמנו עד חצות היינו שאין לחייבו יותר, אולם מ"מ יש בזה מצוה קיומית וכו'. וציין שכן מצא להנצי"ב בהגדה אמרי שפר, ושכ"כ בקה"י ברכות סימן ד, אלא שהקה"י כתב דהוא מדרבנן, והוא ס"ל דהוא מן התורה, ע"כ. ולענ"ד אינו נהירא וכמשנ"ב, דמהיכא תיתי שיהיה מצוה קיומית כשאינו זמנו (ואם זה "ענין" בעלמא שפיר, אולם מצוה קיומית מנא לן). ומה שהוכיח ממעשה דזקנים וכו', ודאי שאינו מוכרח, אלא שלא הרגישו בזה, ופשט. וקל וחומר שאין לומר שהיא מצוה דאו', ודו"ק. וכפי האמור נראה פשוט שאף לדין שזמנו כל הלילה, מ"מ מה"ת הוא רק בעיקרי המצוה, ומה שאריך אח"כ היא מצוה קיומית, ובה שפיר הוי מצוה קיומית מה"ת, אך אכתי אינו חוב, ומה שאמרו שחייב לספר כל הלילה זה מדרבנן, ואף לדין דקיי"ל שזמנו כל הלילה, כנ"ל.

עוד רגע אדבר בהערה אחת, דהגם שיש מצוה להאריך ולספר ביציאת מצרים, וגם מעלה מיוחדת יש אם יעשה כן בתוך קריאת ההגדה. [שהרי שם גילו לנו רבותינו את עיקרי הסיפור של יצ"מ, וממילא אם יספר באותו עת בהרחבה ובהתפעלות, ה"ז הטוב ביותר. כנלענ"ד מסברא. אע"פ שיש מעלה גם בשאר הדברים שאומר אח"כ]. מ"מ יש לדעת, שכאשר יש ילדים קטנים בבית, אי אפשר להאריך הרבה מפני שאז הילדים ישנו, ולא יראו את שאר עניני הסדר, ויצא שכרו בהפסדו, וכבר מצאנו בפסחים (דף קט). שחוטפין מצה מפני התינוקות שלא ישנו, ופרש"י שאוכלים מהר, וכן ראיתי בהשגות הראב"ד פ"ז מהל' חו"מ ה"ג שהביא פירוש זה, וכבר העירו בזה באח"י. ואכמ"ל. ואחר הסעודה או הסדר יאריך כיד ה' הטובה עלי.

פרק ב

ביאור הרבותא דהחכמים שעסקו ביצ"מ כל הלילה [וכמה נפ"מ למעשה]

אחר כל האמור לעיל שיש חוב לספר ביצ"מ כל הלילה, יש לעיין אם כן מה הרבותא של החכמים שהיו מספרים ביצ"מ כל אותו הלילה [וכמובא בתוספתא הנ"ל, וכ"ה בסדר ההגדה שלנו], והלא כאמור כו"ע חייבים בזה, ובשלמא לרב"ע שסובר שמצותו עד חצות (בפסחים כז:), וכן לר"א (בברכות ט), שפיר י"ל שהאריכו למרות שהם פטורים [ונצטרך להוסיף דמ"מ יש בזה "ענין" להוסיף אף אחר זמן מצותו, וכמו שציידו כמה מן המפ"י וכמו שהבאנו לעיל, דאל"ה אכתי תיקשי דכיון שפטורים מאי האי שהוסיפו, ואם סתם בשביל לימוד תורה, א"כ אינו קשור לנידוניו ולמה הזכר. ועיין לעיל בפרק א ד"ה וא"ת במוסגר]. אולם ר"ע שסובר שמצותו כל הלילה, א"כ פשוט שהיה לו להשאר כל הלילה, שהרי כך היא המצוה לדידה וא"כ מאי הרבותא בזה, ואף שנתבאר שמה"ת יוצא בקצת סיפור של עיקרי הדברים ביצ"מ, והשאר אינו אלא מדרבנן, הא אכתי הוא מחוייב מדרבנן. [ויש לנו לתרץ טפי לפי שיטתו, דאילו לרב"ע ר"ע שהאריכו אינו רבותא כ"כ, שיותר יש לתרץ באופנים האחרים שכתבנו לעיל בפרק א שם, שרצו ללמוד בחבורה חדא עם שאר החכמים, א"נ משום דאתריה דר"ע הוי לכן המשיכו עימו, וכיון שהם אגב ר"ע עיקר יש לנו לתרץ לשיטתו, וכן משמע מן הענין שהביאו מעשה זה ללמדנו שהיא חובה לספר כל הלילה, וא"כ היא גופא תיקשי מהו הרבותא של החכמים]. וכמו"כ יש להקשות דלמה דווקא החכמים עשו כן, ולא שמענו על אחרים שעשו כן, וכן מבואר גם כן בשער הכוונות בסוף דרוש ג' לפסח שכתב כאלי לישנא, וז"ל: ראיתי אנשי מעשה נוהגים לעסוק בתורה כל ליל פסח עד הבוקר, וכמש"כ מעשה ברא"י ורב"ע שהיו מספרין וכו'. עכ"ל. ומוכח איפוא שזה רק לאנשי מעשה שנוהגין כן, ומביא לזה ראיה מהמעשה הנ"ל, ומשמע שאינו חוב לכו"ע, וזה תימא.

ויש ליישב בכמה דרכים:

א'. לפי מה שיבואר להלן (עפ"ד הטור בשם ר"י, והשו"ע) שמצוה לספר כל הלילה הוא עד שתחטפנו שינה, ונתבאר שא"צ להיות במצב של אונס שינה ממש, אלא אף שמרגיש הכרח לישן שרי. וביארנו הענין בזה בב' דרכים, האחת שהוא פטור מיוחד שפטורוהו, ובא"א נתבאר שכך צורת ההודאה בסיפור יצ"מ, וממילא הדבר תלוי בכל אדם לפי מה שהוא, שאם יש בכוחו לספר בהתלהבות שפיר דמי, ואם לא כן הרי נפטר, אלא שאף זה שנפטר, אין זה אלא מחמת שחסר לו בתנאי המצוה, אולם אם יעורר עצמו

הלא שוב יש לו תנאי המצוה ושוב הוא שייך במצוה, ואע"פ שמבואר להלן מד' הפוסקים שא"צ האדם להדחק לעורר עצמו אחר שהוא עייף, מ"מ הא ודאי שאם עושה כן יש לו מעלה נפלאה שמביא ע"ע את תנאי המצוה, וקל וחומר אם מתחילתו הוא לומד בצורה כזו שלא יבא לידי שתחטפנו שינה [וכגון באופנים המבוארים ביומא דף יח:; וכל כה"ג לפי מה שהוא אדם], שבודאי הוא מעולה ומשובח טפי, ודו"ק. ולפ"ז את"ש דזו הרבותא, דאע"פ שכל אדם נפטר מעת שמרגיש צורך לישן, ויכול להשאר במצבו הרגוע עד שישי, מ"מ החכמים לא נהגו כן אלא למדו בצורה כזו שלא נפלה עליהם שינה כלל, באופן שמעיקרא לא באו לידי פטור זה. [ובעיקר דין זה ע"ע להלן סוף פרק ד].

ב'. וביתר ביאור אפשר לומר כפשוטו שהרבותא הוא בעצם הדבר שהם למדו בצורה כזו נפלאה, שלא הרגישו שבא זמן ק"ש שלא שחרית, והקשר בזה לסיפור יצ"מ, הוא א'. לפמשנ"ת להלן והזכרנוהו לעיל שצורת המצוה הוא בסיפור בהתלהבות דווקא, וכאן אנו רואים שבאמת כך נהגו החכמים, ב'. שאף אם אין חוב כ"כ, מ"מ ע"ז שמספר בהתלהבות שוב גורם על עצמו חיוב הסיפור, ולא מסיר ממנו את תנאי המצוה, וזה קשור עם מה שכתבנו בדיבור הקודם, ובה מובן שפיר למה הביאו מעשה זה בסמיכות למאמר שהמרבה בסיפור יצ"מ ה"ז משובח, שע"ז מבואר באיזה אופן הוא, וע"פ כל זה מיושב הרבותא דהחכמים, ואת"א אכתי תיקשי בדברי השעה"כ הנ"ל והפ"י שכתבו שדין זה הוא לאנשי מעשה, והלא מצוה זו שייכת לכל אדם, ולפי האמור יש ליישב בפשיטות, דאה"נ שאם האדם היה עירני היה חייב כל הלילה, וזה לכל אדם, אלא שבמציאות אינו מצוי אלא לרבנן ותלמידהון דווקא, שהרי סתם אדם שאינו מוצא כ"כ טעם בתורה לא ימשך אחר זה. ובדאי תיפול עליו השינה, וא"כ אין דבר זה מצוי מצד המציאות אלא באותם רבנן אנשי מעשה שיכולים להמשך אחר הלימוד, וממילא יוכלו להשאר ערים כל הלילה. (ועיין בגמ' פ"ק דיומא ובפרש"י שהכהן גדול היה לומד דברים המושכים את הלב כדי שלא ישן, עיי"ש. ומבואר שד"ז תלוי לפי מה שאדם יכול להמשך אחריו).

ג'. עוד היה אפשר לומר באו"א דהנה בעת שנתגברה עליו השינה הרי הוא פטור, וכמש"כ הפ"י, ויש פו' הסוברים שיש מצוה לאדם להתאמץ ולהתאפק מלישן (וזה דרך אחרת ממה שהבאנו שא"צ להתאמץ שלא לישן מאחר שכבר נפטרו, וא"נ דמ"מ זו מעלה בעלמא ולא חובה), ויעיון ביצמו מהיורה העבודה שער ט סופ"ו שכתב שאם יכול להתאפק ולהעמיד עצמו מהשינה, יעבור עד אור הבוקר וכו'. וע"ע בשב"ה במס' פסחים, וש"א. וא"כ י"ל דזו הרבותא שנתאמצו שלא לישן, ושו"ר שכבר עמד בשאלה זו בחסדי דוד על התוספתא (שם פ"י ה"ח), ותירץ עד"ז שהמצוה היא עד שתחטפנו שינה, ומסתמא שאחר האכילה הרי הוא בא לידי שינה, והרבותא היא שהם עסקו בתורה ואזרו חיל להתגבר ולנדד שינה מעיניהם וכו'. עיי"ש. אלא שלענ"ד ז"א נהירא, דמשמעות הדברים נראה שלא היו צריכים כ"כ להתאמץ ולהתגבר על השינה, אלא ממילא נמשכו אחר הלימוד מרוב גדלותם וחשקם בתורה, וה"ז כאדם שזוכה באוצר גדול שלא ישן כל הלילה בלא שום צורך להתאמץ, וכ"מ מן המעשה שלא הרגישו כלל שהגיע אור הבוקר וכבר הגיע זמן ק"ש של שחרית, אלא ודאי כאמור.

ד'. עוד חשבתי לומר באו"א, דהנה בתוספתא, וכן נפסק בשו"ע איתא שחייב לעסוק בהל' הפסח, ובסיפור יצ"מ בניסים ובנפלאות וכו', ויש לעיין האם יש איזו עדיפות מה ללמוד, ולענ"ד שבודאי יש עדיפות בסיפור יצ"מ יותר מלימוד הלכות פסח, שהרי כן משמע מקרא, וכן משמע מדברי כל רבותינו הראשונים שהזכרנו להלן בפרק ד, ויש עוד כהנה, וע"ע בזה"ק פ' בא. ומוכח בהדיא שהעיקר הוא בסיפור יצ"מ, ולפ"ז יש מקום לומר דזו כוונת המאמר שכל המרבה לספר ביצ"מ ה"ז משובח, וע"ז הביאו מעשה דהחכמים הנ"ל, והרבותא בזה שאע"פ שיכולו ללמוד שאר לימודים, וכגון הלכות פסח, שמסתמא כבר הורגלו בזה מל' יום קודם החג וכו', אעפ"כ התעסקו ביצ"מ, אלא שישבו זה לכא' מיושב רק לפי הגירסא בנוסח ההגדה שלנו, דאילו לגירסא שבתוספתא הא איתא שהיו עוסקין בהלכות הפסח, אולם בהגהות הגר"א תיקן גם בתוספתא שהיו מספרין ביצ"מ. ואת"ש. [ובאמת שלכאורה כן דרך החכמים להתעסק יותר בהלכות מאשר בהגדות, עיין בגמרא דסנהדרין (לח: סז): בר' עקיבא שאמרו עליו מה לך אצל אגדה וכו', וע"ע בתוס' בב"ב (ריש דף ק"ג). עיין שם. איבאר דכשלעצמו ז"א נכון כלל לומר דרך כלל שדרך החכמים לעסוק בהלכה ולא באגדה. דהא כו"כ חכמים שהיו בקיאים טפי בהגדה, וכלשון הגמרא בב"ק (דף נה), עיין שם, וע"ע בגמרא דבב"ק (דף ס:), במעשה דתרי אמוראי שחד רצה שמעתתא וחד רצה אגדתא, עיי"ש. ובלא"ה אין נראה כלל לומר שאצל רבותינו היה חילוק בין סוגי הלימוד, דאצל מבקשי החכמה בודאי שאין נפ"מ באיזה לימוד והכל שווה לטובה, ואכמ"ל. ועכ"פ הדברים מבוארים שפיר בר"ע, דכפי האמור בגמ' דסנהדרין שם מוכח שעיקר לימודו היה בהלכות, וא"כ שפיר י"ל דזו הרבותא דלמרות הכל התעסק בסיפור יצ"מ. ואת"ה מ"מ בשאר החכמים לא אשכחן כזאת, אולם הא כתבנו לעיל בפרק א ד"ה ואת"ה דעיקר הרבותא במעשה זה הוא ר"ע, דס"ל שמצות סיפור יצ"מ כל הלילה, דאילו לרב"ע ור"א הא ס"ל שהמצוה היא עד חצות, ואגב ר"ע ישבו גם הם ולמדו כל הלילה, עיי"ש לצד אחד, ואין להאריך].

ועל כל פנים אף שאין זה הכרח, דהא י"ל באו"א כנ"ל, מ"מ בסברא הדבר נראה נכון שיש עדיפות בסיפור יצ"מ יותר מהלכות הפסח, ומ"מ עצם המצוה מתקיים גם בהלכות כמבואר בשו"ע, וה"ט דמ"מ הוא קשור לעניני הפסח, ודו"ק. [ושוב נתעוררתי הלום דלא אשכחן בהדיא שאפשר לצאת י"ח בלימוד הל' פסח, דהא לפנינו בהגש"פ איתא שהיו עוסקים בסיפור יצ"מ, ואף בתוספתא שג"א בה שעסקו בהל' פסח, תיקן הגר"א בסיפור יצ"מ, אולם מ"מ בראשונים מיהא חזינן דמהני בהל' פסח (וכך היתה גירסתם בתוספתא), וכן פסק בשו"ע. וסתימת הדברים משמע שכל הלכות פסח בכלל זה, ואף הלכות אפיית מצות והגעלת כלים ששייכים בפסח, ואף תענית בכורות ושבת הגדול וקמחא דפסא נ"ל דשייך לקיים בו המצוה, דהא מ"מ הוא קשור לעניני פסח, וזה חידוש, ומ"מ מצאנו כע"ז בספרים שבכל

פרק ג

דינים התלויים בזמן סיפור יציאת מצרים אם הוא כל הלילה

וכבר ראינו כמה נידונים שדנו בהם הפו' אי מצותן כל הלילה או עד חצות: [א]. בעצם קיום מצות ד' כוסות אחר חצות, שבפמ"ג (סימן תעג בא"א סק"א) כתב בזה"ל: ודע דאם לא אמר הגדה עד לאחר חצות יאמר אח"כ הגדה, ויאכל מצה בלא ברכת אכילת מצה, עיין סימן תעו ופר"ח שם, "דמידי ספיקא לא נפקא אי הלכה כראב"ע או לאו", וד' כוסות ישנה בברכה אחת על כולן, וברכה אחרונה לבסוף אף לאחר חצות, ע"כ. וה"ד בכה"ח אות טז. וצ"ע עוד שכ"כ בסידור דה"ח דין כוס ראשון אות ג, שאם לא אמר ההגדה עד אחר חצות לא יברך בפה"ג על כל כוס רק על הראשון, ע"כ. (ועי' להגרשו"א בהליכות שלמה פ"ט סט"ו שיברך על כוס א' וג', עיי"ש. וכבר העיר בזה בכה"ח גופיה שם שאם הפסיק בברהמ"ז צריך לברך גם בכוס שאחריה, עיי"ש. ויש לציין שמנהג בני ספרד בלא"ה שמברכים רק על כוס ראשון ושלישי, ותו לא, וכמש"כ הפו'). ובהליכות שלמה שם בהערה ביארו שאין הנידון שם משום דעת הסוברים שלעולם ד' כוסות זמנן דווקא עד חצות (בסי' תעו ס"א בהגה ובביאור הגר"א, ועוד). אלא היינו עפ"י הפמ"ג בסי' תעו סק"א שמי שאין לו הגדה ואינו יודע לומר פסוקי יצי"מ אינו מקיים מצות ד' כוסות, דחשיב ששתאן שלא על הסדר דאינו יוצא י"ח, וכיון שיש לנו ספק אם מקיימים מצות סיפור יצי"מ אחר חצות וכו"ל, א"כ רק לגבי ד' כוסות הוא ספק אם חשיב שתאן על הסדר, ולכן יברך רק על כוס א' וג', ע"כ. אולם המשנ"ב השמיט זה, וביארו בהליכות שלמה שם דאפשר לומר משום דלא שכיח כ"כ (וכמו שהשמיט דין מי שאינו יודע סיפור יצי"מ). ועוד אפשר דשם ס"ל דמצות סיפור יצי"מ נהוגת כל הלילה, ושכ"כ להדיא בספרו מחנה ישראל פי"ב דין ג' שיראה להקדים עצמו וכו', וגם ההלל יראה לומר קודם חצות, ואם היה אנוס כגון שעמד על המשמר וכיוצא"ב ובא אחר חצות אפ"ה צריך לומר ההגדה, כי המ"ע דסיפור יצי"מ זמנו הוא כל הלילה עד שתחטפנו שינה, וכן צריך לאכול מצה אף לא יברך וכו'. ע"כ. והנה לפי האמור לעיל כבר הוכחנו שכן נראה מסתמות לשון מרן השר"ע שיש מצוה לספר ביצי"מ כל הלילה וכמשנ"ב, ועד"ז מפורש יותר במשנ"ב (רי"ס תפא) בשם הפו' שה"ט שאסור לשתות יין נוסף אחר ד' כוסות, שהוא משום שיש מצוה לספר ביצי"מ ובנפלאותיו של הקב"ה "כל הלילה, כל זמן שלא תחטפנו שינה", ויש חשש שישתכר ויתבטל מצוה זו, ע"כ. ולכא"ל לפי האמור יהיה מוכח מהשו"ע בדיון של המשנ"ב ודלא כפמ"ג, אולם ז"א דלעולם אפשר דהוי ספיקא אי מצותו כל הלילה או עד חצות, ומספיקא דא' אמר שמצוה לספר כל הלילה, אולם אכתי לענין ד' כוסות י"ל שלא יברך ע"פ הטעם הנ"ל. וי"ל. [ותיריה מוז דאינו פשוט ללמוד מדין סיפור כל הלילה, לדן מצוה דא' על המצוה, וכפי שנתבאר בסוף פרק א הוא גדר אחר, אלא שצדידנ"ש ש"דמ"מ נראה דהא בהא תליא, דלאדלי מצוותו מדין כל הלילה (במצוה חיובית של עיקרי הדברים בסיפור יצי"מ), מסתברא שלא היו חז"ל מוסיפים זמן נוסף למצוה קיומית ולחובה דדבריהם, וכמשנ"ת שם]. ומאידך ה"ז תלוי בביאור שיטת השו"ע שכתבנו לעיל שנתבאר דנראה שיטת השו"ע שבאמת זמנו כל הלילה מדינא, ולפי"ז הלא היה צ"ל שיברך. אולם י"ל דכיון שמ"מ יש חולקים חיישין בברכות שלא יברך דסב"ל, ובפרט ש"א שבלא"ה אינו מברך אלא על כוס ראשון ושלישי.

[ב]. ולענין ברכת "אשר גאלנו" וברכת "יהללך" אחר חצות, לא הזכירו הפמ"ג והדה"ח אם יברך בכה"ג, ובהליכ"ש שם כתבו דאפשר שלא חששו להך ספיקא דסיפור יצי"מ אחר חצות אלא לענין זה שלא יברך בפה"ג, אבל לא להפסיד אף ברכת המצוות, ע"כ. וצריך ביאור מאחר דמ"מ היא ברכה שאפשר שלא שייכת, וא"ל לברך מספק כבכל דוכתא דקיי"ל סב"ל. (אא"כ מטעם שנתכוון להלן). וע"ע שם שציינו לדברי הח"ח במחנה ישראל שם שכתב שלא יחתום הלל בברכה אם הוא לאחר חצות, והעירו דזה דלא כמש"כ אח"כ בספרו המשנ"ב ס"י תעו סק"ו ובשעה"צ סק"ו בשם הגר"ז ומשמעות הח"י דבדיעבד אין קפידא לומר הלל אחר חצות, ולכא"ל לא מצאנו חולק עליהם בהדיא, וע"ע. ואולי דייק מלשון הר"ן בסופ"ב דמגילה שהעתיקו הב"י. וכ"ה בשו"ת הרשב"א ח"א ס"י תמה שהחמירו בהלל שלא לאומרו אחר חצות (ודלא כר"ן בפ' ער"פ שהחמיר בזה לאומרו קודם חצות), ומשמע אף בדיעבד, ע"כ. ובציץ אליעזר (חי"ו ס"א אות ד) כתב שהמשנ"ב חזר בו ממש"כ בצעירותו בספר מחנה ישראל, ובדיעבד יכול לברך.

אמנם יש להעיר בעיקר הדברים שכבר דנו בזה הפו', א' לענין ברכת אשר גאלנו, דלכא"ל הדבר תלוי בכל האמור לעיל אי זמן סיפור יצי"מ כל הלילה או רק עד חצות, שהרי ברכת אשר גאלנו היא ברכת ההגדה. (וכמש"כ בפסחים קטז: וחותרם בגאולה, עיין שם ברשב"ם). וממילא לצד דסיפור יצי"מ הוא רק עד חצות, לא יוכל לברך אשר גאלנו, וממילא כיון דלא נפקא לן מידי ספיקא, א"כ ה"נ לא יוכל לברך אשר גאלנו מספק, וכ"כ בכה"ח סימן תעו סק"ו דסב"ל, ושכ"כ בפתחי תשובה שם ע"ד הדגמ"ר שם שכתב שלא יברך על מצה ומרור אחר חצות, כיון ד"יא שהלכה כראב"ע שמצוות עד חצות סב"ל, ואין לברך אח"כ (וכ"פ בפמ"ג ס"י תעו א"א סק"ח, וערוה"ש תעו ס"ה וביה"ל ר"ס תעו ועוד). וס"ל שהוא הדין בברכת ההגדה, אמנם מאידך הא הבאנו לעיל שמשמעות כמה פו' דברכת אשר גאלנו אין קפידא לאומרם אחר חצות, וצ"ב מאי שנא, וי"ל לפי הדעות שהבאנו לעיל שסוברים שמצות סיפור יצי"מ שייכת כל הלילה לכו"ע, ואינה תלויה במצה ומרור. ועכ"פ הויא כעין מצוה קיומית שאפשר לברך עליה, וכפשוט התוספתא והשו"ע הנ"ל שיש לעסוק בה כל הלילה [ובאמת שאף הפת"ש שבכה"ח שם לא כתב כן אלא בלשון צ"ע, ואולי נרגש בזה ג"כ, וגם הכה"ח כתב שהיה מקום לפקפק ע"ז, כיעו"ש]. והעירונו בזה באור"א דחלוק ברכה זו מברכת מצה ומרור שהם ברכות המצוות, ומשא"כ בברכה זו דהיא ברכות השבח, וכמש"כ הרא"ש בקידושין לא. ושד"ח מערכת כ כלל כגנ. [ונראה שיש לצרף בזה סברת הבית דוד ודעימיה הסוברים שאף בעלמא לא או' סב"ל בברכות השבח. ובכ"מ ראינו באח' שצירפוהו לסניף, ואכמ"ל]. ועוד בה כתב בחזו"ע בתשו' סו"ג כג שדעת כמה ראשונים שברכה זו היא כמו ברכת שעשה ניסים, וכמש"כ האו"ז ואורחות חיים, וכן מפורש בספר המכריע סע"ח שאף סומא הפטור

מילי מתקיים המצוה, וכמש"כ הח"א ועוד באח' שמקיים בשיר השירים, ובפיוטים, ומבואר שכל שיש קשר לפסח שפיר דמי]. ואפשר שאם יעזור לו יותר להשאר ער כשהוא לומד הלכות, יותר מכשפספר ביצי"מ, עדיף שילמד הלכות, ואינו מוכרח. ובכל אופן יש לציין שיש אומרים שבפלפולים אינו יוצא י"ח. (וכמש"כ בדרשות החת"ס). ואפשר שיבואר כן ע"פ האמור דבעיני שירגיש ענין יציאת מצרים, ובהלכות בעלמא שפיר דמי. משא"כ בפלפולים. איברא שלענ"ד לא בריא מילתא, הרי לא מצאנו שאסור לעיין ולהתעמק בהלכות, וא"כ גם פלפול מה בכך, ושור' בספר אשרי האיש שכתב בשם הגריש"א בפשיטות שיוצאים י"ח בפלפולים, אך רבים ס"ל שלא יוצאים בזה. ויל"ב.

[ויש להוסיף שכל זה שאפשר לקיים המצוה בהלכות היינו לגבי המצוה הקיומית של כל הלילה, אולם המצוה החיובית לספר בעיקרי הדברים לכא' א"א לקיים בהלכות, שהרי בתורה נא' והגדת וכו'. וכן בכל המפ' איתא שצריך לספר ביצי"מ. (ובספר אול"צ הנד"מ ח"ג פט"ו תשו' י כתב שיוצאין הן בהלכות והן בסיפור יצי"מ. ומשמע מדבריו דזה נא' אף לגבי עיקר חיוב ההגדה, וע"ע במקורות שם, ויל"ב. ולענ"ד נר' כדארמון). אלא שיל"ד. א'. ממש"כ בפסחים קטז: שהעיקר בהזכרת פסח מצה ומרור. אולם י"ל דהיינו בביאור הדברים על שום מה וכו'. ב'. דאי איתא שאינו מקיים את המצוה החיובית בהלכות, מהיכא תיתי שיקיים בזה את המצוה הקיומית. (וכע"ז הקשינו לעיל לגבי זמן מצותו אחר חצות, וכנ"ל בסוף פרק א). וי"ל דאה"נ שכל המעלה בהלכות הוא מעצם הקשר לסיפור, ולכן יש שייכות לקיים בזה את המצוה הקיומית, שהרי מ"מ גם במצוה החיובית יש שייכות לקיים בו, וזה חידוש].

ואחכ"ז יש לציין שראיתי בספרים דבר חידוש, שעל פיו לק"מ אעיקרא דמילתא, והוא מה שכתב בשפת אמת (שנת תרמ, לפסח ד"ה כל) שאינו רחוק לומר שמעשה של החכמים שהיו מסובין בבני ברק, היה בלילה אחרת שהיו מספרים בו כל הלילה ביציאת מצרים עד הבוקר, דאל"ה פשיטא וכו'. וכמו"כ כתב בלב שמחה (שנת תרלח לפ' בא ד"ה למען תספר), והביא ראייה לזה שהרי מקומו של ר"א היה בלוד (וכמש"כ בסנהדרין לב.), ור"א הרי אמר משבח אני את העצלנין שאינם יוצאים מבתיהם ברגל (וכמש"כ בסוכה כז:), וא"כ היאך הלך לב"ב, וע"כ שהיה זה בלילה אחרת, עכ"ד. וראיה זו אפשר לדחות קצת דדלמא באותה תקופה עקר ר"א את דירתו לב"ב, ואה"נ שממנו לא זו ברגל, והרי כל הקפידא הוא ברגל שיהיה קבוע במקומו, ואמנם מלשון שהיו מסובין, משמע שהיה מקרה עראי, אולם אכתי י"ל שנשאר שם בחבורה חדא, וקבעו שם את מקומם, וי"ל. ושור' שבעיקר קושיה זו היא ר"א יצא מביתו כבר עמדו המפ', וכתבו ליישב בכמה אופנים, ע"י במהר"ץ חיות בסנהדרין שם, ובהגש"פ דברי שאול, ובתורת רפאל ח"ג סל"ח, ועוד. ואכמ"ל.

ובעיקר חידוש זה הנה כבר נתבאר שכל המפ' לא פירשו כן, אלא דודאי היה זה בליל פסח, ולכאורה כן היה אפשר לדקדק בלשון שהיו "מסובין", דמשמע שהוא בגלל מצות הסיבה, וה"ז רק בליל הסדר, ואף שיש לדחות שהיו מסובין היינו בסעודה בעלמא, שהרי כך היה דרכם בכל הסעודות להסב, וע"ע בברכות (דף מו: ק"ב) סדר הסיבה, ועוד שם בכ"מ. אולם בפשטות אינו סיפור בעלמא, אלא לומר שהיה זה בליל הסדר שמצותו בהסיבה, ויותר משמע מן הדברים שאף בשעת סיפור יצי"מ היה זה נעשה בהסיבה, ובשלמא אם זה בליל הסדר שפיר, דהא מצוה בכל הלילה בהסיבה, שהרי בכל הלילה יש ענין להראות דרך חירות (וכדמוכח ברמב"ם פ"ז מהל' חו"מ), אבל אם זה כאשר לילות ה"ז קשה טובא לומר שהיו מסובין בשעת סיפור יצי"מ, שהוא בגדר ת"ת (שהרי סיפור יצי"מ בשאר ימים הוא בגדר ת"ת ולא מצוה כבליל הפסח), שהרי תורה צריך ללמוד באימה ויראה ורתת וזיע, וכמש"כ בברכות (דף כא.) וילפינן לה מיראה, עיי"ש. וע"ע גם בגמרא שדבת (דף לב.) בהנהגת רבא עם תלמידיו, ויתיריה מוז הלא מצאנו בגמ' דמגילה (דף כז.) שבזמנים קדומים היו לומדים תורה בעמידה דווקא ולא בישיבה (וע"ע בגמ' סוף סוטה), ואף שאח"כ היקלו בזה, מ"מ הא ודאי שאין ללמוד בהסיבה, והשתא דחזינו שהיה בהסיבה לכאורה על כרחך שהיה זה בליל פסח, שאז אפשר להסב וכדלהלן.

ויבואר בתרתי הא דאפשר להסב בסיפור יצי"מ, א'. שהרי כל הלילה יש להראות דרך חירות, ושפיר י"ל שכולל גם בזמן שמספר ביצי"מ, ואינו כשאר לילות שבת"ת צריך להיות באימה, ב'. שדווקא בת"ת יש מצוה להיות באימה, ומשא"כ בקיום מצוות, וממילא בליל פסח שסיפור יצי"מ הוא בגדר מצוה שפיר י"ל שמתר בהסיבה, ועל כרחך דהיה זה בליל פסח. אלא שאם לדן יש לדחות, א'. דשמה באמת היה זה בשאר לילות, ואע"כ מותר להסב, כיון שהיה זה ג"כ גדר מצוה, ואף אם לא מצות והגדת שהוא בליל פסח, מ"מ היה מצות זכירת יצי"מ שהיא נוהגת כל השנה, ושפיר י"ל שהיסבו בה, ב'. יש לדחות דמש"כ שהיו מסובין היינו לפני"כ, ולא בעת סיפור יצי"מ, ודוחק כנ"ל. אלא שמצאתי בכה"ח (סימן תעג אות קנא) שכתב שבשעת קריאת ההגדה לא היה בהסיבה אלא ישב באימה ויראה, כיעו"ש מש האח'. וצ"ל אפוא דסבירא להו דאע"פ שכתב הרמ"א (בסימן תעב סו"ז) שיש מצוה להסב בכל הסעודה (וכ"ה ברמב"ם פ"ז מהל' חו"מ), היינו דווקא בסעודה, ולא בזמן סיפור יצי"מ, ולפי"ז על כרחך נצטרך לומר שבאמת מש"כ שהיו מסובין אינו בזמן הסיפור יצי"מ גופא אלא קודם לכן, ודו"ק. אלא שמאידך גיסא מצאתי בחיים לראש שכתב בלשונו שההגדה אפשר לאומרה יושב או מיסב כפי שירצה, ויל"ב. ואכמ"ל. [ונראה שיסוד הענין אי אפשר להסב בעת סיפור יצי"מ תלוי עוד, א'. אי כיון שבלילה הזה יש להראות דרך חירות ה"ז כולל את סיפור יצי"מ בכלל. (ובפרט יתבאר טפי לפמש"כ לעיל שיש לעשות הסיפור בצורה מוחשית של כאילו הוא יצא ממצרים). ב'. דיש לחקור כאשר מקיים מצוה שיש בזה דברי תורה, האם יש לדמות זאת לת"ת, דהא ההגדה היא מצוה אך מ"מ היא נעשית ע"י ת"ת, וכבר דנו בזה האח' גבי קריאת שמע אי נידונית כת"ת, לכמה מילי כידוע בחזו"א ובקהילות יעקב עמ"ס ברכות ועוד. וכן בפו' באו"ח סימן מז גבי ברכות התורה על פסוקים דרך תחנונים, ואכמ"ל].

מן ההגדה יכול לברך ברכה זו דאשר גאלנו, ושפיר י"ל כסתימת השו"ע והמשנ"ב שיכול לברך ברכה זו אחר חצות. ב'. וכן לענין ברכת יהללך שבהלל, דכאמור שהמשנ"ב סתם שאפשר בדיעבד לומר הלל אחר חצות, וסתימת הדברים משמע שג"כ מברך, שאמנם לגבי ברכת מצה כתב שלא לברך אחר חצות (במשנ"ב ס"י תעו סק"ו ובביה"ל שם ר"ס), אולם לגבי הלל לא כתב כן (במשנ"ב סק"ז שעה"צ). ואפשר לדחוק דאה"נ דכמו התם ה"ה כאן. אולם מסתברא דהיה לו למשנ"ב להשמיענו כן, ולפי כל האמור לעיל נראה ליישב גם זה, שדווקא בברכת המצוות קפיד, ומשא"כ בברכת ההלל שהיא ברכת השבח דבכה"ג לא קפיד. וביתר ביאור מצאנו בשו"ת בנין שלמה ס"י כט שהביא מהגר"א בביאור הרמ"א שם שלכתחילה יקדים לקרוא הלל קודם חצות, דהוא משום כוס רביעי. והקשה ע"ז דמאי אולמיה כוס רביעי מהלל גופיה, דזה וזה דרבנן, וצ"ע [ובאמת שבביאור הגר"א בסי' תעו סק"ו ביאר שצריך להשלים ההלל קודם חצות להספיק שתיית הכוס הרביעית קודם חצות, ומשום ששתיית ד' כוסות הוא חלק ממצות הסיפור, אמנם במעשה רב סו"ס קפז איתא שהגר"א לא הקפיד בזה לאומרו קודם חצות, וצ"ע]. וכתב הבני"ש י"ל שברכת ההלל היא ברכת השבח ולא על ההלל דווקא, ושכ"מ במשנה דפסחים דקרו לה ברכת השיר [וע"ע בר"ן שם ד"ה מאי ברכת השיר], עיי"ש. אלא שעדיין צע"ע אם אפשר לברך אחר חצות, מאחר שהיא תלויה בכוס (וכמש"כ המג"א וא"ר בסי' תפג, ושי"א). וכיון שעל כוס לא מברכים לכא' ה"ה בזה, וי"ל. ושור' בכה"ח סימן תעו סוף אות יד שהביא מדברי הבני"ש שאם אחר חצות, מ"מ יאמר יהללך בחתימה בברכה, ע"כ. וזה נוסף על מה שכתב שם לעיל מינה שמדברי הוזה"ק משמע דאדרבה עדיף לומר ההלל אחר חצות, ואף בלא"ה נמי יש לסמוך לברך אחר חצות וכו"ל. והלום אחכ"ז מצאתי באול"צ ח"ג פט"ו תשו' כב שהביא התוס' (במגילה כא.) שבהלל של אחר אפיקומן אין להחמיר כ"כ, שהרי הוא מדרבנן. וה"ד באח'. וכתב ע"ז האול"צ שבמקום צורך אה"נ דהיה אפשר לאחר ההלל לאחר חצות, אלא שהמאחר ההלל לאחר חצות ספק הוא אם יברך ברכת יהללך בשם, שכן הדבר תלוי במח' הראשונים, והרי י"א שברכה זו היא על ההלל, ע"י תוס' פסחים קד: ד"ה חוץ, וק"ח. ד"ה מאי ובר"ן שם, וא"כ יש ספק בברכות, וצ"ע גם לגר"א שצ"ל קודם חצות משום כוס רביעי שצ"ל קודם חצות, וכ"כ בשו"ת בנין שלמה לדעת הר"ן והגר"א. אלא שהוא גופא פירש בכוונתם שאינו אלא לתחילה. והביא פסק זה בכה"ח. וסיים האול"צ דאנן בני ספרד חיישינן טובא לספק בברכות, ולכן אין לברך ברכת יהללך בשם מלכות אחר חצות, וכן פסק המשנ"ב בספרו מחנה ישראל מאמרים פי"ב (דף ו) (ושבו נרגש מהמשנ"ב סק"ז ושעה"צ). עכ"ד. אמנם לדניא אין זה מוכרח. והמכרז בודאי לא הפסיד. ואף המשנ"ב חזר בו דאפשר לברך, וכאמור שאף השר"ע לא הקפיד אלא על האפיקומן, ומשמע אפוא שההלל מותר גם אחר חצות (ואף להרמ"א אין הכרח שמעכב), ואחרי כל האמור נראה שאפשר לברך, ואין לחוש לסב"ל. [ועוד נפ"מ יש בד"ז של סיפור יצי"מ גבי אכילה ושתייה, וכדלהלן בסוף הענין סוף פרק ה].

פרק ד

גדר ההיתר של עד שתחטפנו שינה

והנה בשו"ע (סו"ס תפא) כתב שחייב לעסוק בעניני פסח, עד שתחטפנו שינה (ומקור הדברים מדברי הטור בשם רבינו יונה). ע"כ. ויש לעיין בזה, א'. מהיכן לקחו היתר זה להקל עד שתחטפנו שינה, והלא בתוספתא לא נזכר מזה כלום, אלא כפשוטו שחייב לעסוק בתורה כל הלילה, ב'. יל"ע מהו גדר ההיתר של עד שתחטפנו שינה, האם הוא גדר של אנוס, שבאופן שהוא אנוס הרי פטור, וככל אונסין שבתורה דרחמנא פטריה (כבבא קמא סוף דף כח:), וא"כ דווקא בכה"ג שהוא אנוס ממש, יש פטור זה. או אף אם אינו אנוס ממש, כהא דניזיקין וכ"ד, נמי יש פטור, מאחר דמ"מ יש בו איזה דרגה של אנוס, וכהא דברכות (דף ד:) משום אנוס שינה, ובודאי אינו אנוס גמור כלל, ומ"מ יש בו ענין אנוס, ואף בזה פטורוהו, ויבואר ע"פ הטעם דלהלן. או אפשר באופן אחר שזו קולא מיוחדת שהיקלו בסיפור יצי"מ, שאף אם מרגיש הכרח לישון או עיפות מסוימת נמי מותר לו [ומלשון הגמרא אין ראייה לשום צד, וכמו"כ אין ראייה ממש"ע עד שתחטפנו שינה, ותיקשי אם זה מצד אנוס הא פשיטא, לק"מ, חדא דאינו אנוס גמור וגם יכול להנצל למפרע, וזאת ועוד דזה גופא קאמר שאסור בעיפות גרידא אלא אנוס ממש דווקא, ומ"מ אין ראייה לשום צד]. ויש בזה נפ"מ טובא.

והנה אם נאמר שהוא גדר של אנוס ממש, שוב לק"מ מה שהקשינו מהיכן ההיתר בזה מאחר שלא נזכר בתוספתא, דהא שפיר הוי ככל אונסין שבתורה, אולם לפי המשמעות בשו"ע שנקט עד שתחטפנו שינה נראה בפשטות שאינו אנוס ממש (ובספר בן איש חי פ' צו סל"ז כתב בלשון עד שתכריחנו השינה, עיי"ש. וזה בודאי מורה שאינו דרגת אנוס כ"כ. וע"ע להלן). ומה גם שבלא"ה בדרך כלל אינו ממש אנוס שהרי יכול לגרום לעצמו להיות ער אם ירצה, וכמו שמצוי אצל האדם לפעמים שנשאר ער זמן רב, וא"כ צ"ב מהיכן ההיתר בזה, ומה גדרו. ובשלמא אם נאמר שעיקר מצות סיפור יצי"מ אינו חיוב כל הלילה, וכדעת כמה ראשונים הנ"ל, אלא שחכמים הם שאמרו להוסיף בזה (וא"נ כמו שהבאנו ד"א דהוי מצוה קיומית, ולא כשאר מצוה קיומית שאינה חיוב, אלא דכאן הוי חיוב, כפי הנראה ממילא ברצון התורה, או מדבריהם), שפיר י"ל שלא הטריחו כ"כ, אלא עד שתכריחנו השינה, אולם לפמשנ"ת שזמנו כל הלילה, א"כ מנא לן להקל בזה. וצ"ל שאף לדעה זו שזמנו כל הלילה מ"מ די לו בדבר מועט שיספר ביציאת מצרים, וכמו שכתבנו לעיל סוף פרק א ד"יא שדי בהזכרת פסח מצה ומרור, א"נ די באיזה ענינים, ועכ"פ די בנוסח ההגדה, ומה שאמרו זמנו כל הלילה, הוא לענין שיוכל לומר את הדברים המועטים הללו גם אחר חצות (לכתחילה, או בדיעבד וכדלעיל). אבל אם כבר אמר קצת מהם מהיכא תיתי לחייבו להמשיך ולהגדיל ולספר, ועל כרחך זו תוספת שלא מדא' אלא מדבריהם [וכשאכל כזית פסח או כזית מצה הלא יצא מן התורה, ובודאי אין חיוב להוסיף באכילה זו, בודאי לא מן התורה, ואף לא מדרבנן (וזלת מה שהוסיפו אח"כ על סדר ההגדה, וכמבואר בפ' ער"פ, והוא ענין אחר זכר לעניני הפסח). ורק שאם יאכל יש בזה מעלה



בעלמא (וכדברי הגר"א, וכ"מ במאירי. והוסיפו אף כל שבעה, כידוע). אבל כאן חכמים הוסיפו חיוב זה לכל הלילה, וכביכול הפכו את המצוה הקיומית (שהרי בודאי יש מצוה קיומית, מה"ת, בתוספת סיפור יצ"מ) למצוה חיובית בכל זמן שהוא ער, ואתאי אינו אלא מדרבנן.]

ולפי"ז יש ליישב בפשיטות דכיון שהוא מדבריהם, לא רצו להטריח כ"כ, שלא ישן האדם אפילו כשיש לו צורך כ"כ לישן, שבודאי הוא דבר קשה לרוב בני אדם, ופעמים הוא קשה יותר מצום, כידוע, ויש לבאר הענין שהצום הוא עינוי הגוף, ובמניעת השינה יש עינוי נפש גם כן. וכידוע בחיי אדם שיכול להטרף דעתו של האדם, ועוד בספרים. ואכמ"ל. ועוד מצאנו שצום יכול האדם לעשות אפילו שבוע שלם, וכדרך שעשו אנשי מעשה תעניות הפסקה משבת לשבת וכמבואר בסה"ק. ואילו מניעת השינה אינה יכולה להיות יותר מג' ימים (וכמבואר בנדרים טו. ובשבעות כה.). ובאמת שהרואה יראה שלא ראינו בתורה ובדברי חז"ל שציוו באיזה פעם על עינוי השינה, אלא רק על עינוי צום, או שאר עינויי גוף, אחרים, ויש להאריך בזה מדברי הגמ' בינומא (דף עז ע"א וע"ב) בגדר העינויים ומקורותיהם, ואכמ"ל. ורק אצין שמצאתי בעניינינו גופא בשו"ת בשמים ראש (סימן שמז) שהעיר על דברי רבינו יונה הנ"ל שכתב שראוי להיות ניעור כל הלילה. שהוא קשה וכו'. ואין ראוי להטיל עול כזה על הציבור, דלא איברי לילה אלא לשינתא (עירובין סה.). וכו'. ולפי מה שביארנו מבואר שפיר אמאי אין ראוי להטיל עול כזה על הציבור, ודו"ק. ועכ"פ אנו בדין שיש חיוב להשאר כל הלילה, וכדברי כל הפ"י. אולם אכתי נוכל ללמוד מיהא שחז"ל לא הטריחו כ"כ, עד שאף אם יהיה לו הכרח כ"כ לישן שלא ישן, אלא אף כשמרגיש הכרח שפיר דמי. ולא הצריכו בזה גדרי אונסין בכלל התורה, אלא כל שיש לו הכרח לכך שפיר דמי. והנראה לענ"ד בדרך אחרת לבאר יסוד ההיתר של עד שתחטפנו שינה, שהוציאו זאת רבותינו הראשונים מדעתם, שסברו ש"צורת מצות סיפור יצ"מ", כן הוא, כלומר שזהו גופא צורת המצוה כשהיא נעשית באופן שהאדם עירני, והוא מספר בהתפעלות, ולא כשהאדם עייף נים ולא נים תיר ולא תיר, דכל כה"ג לא נאמרה המצוה כלל, ובשונה ממצות ת"ת בעלמא שכל מילה של תורה חשובה לעין ערוך ובכל צורה שהיא, ואדרבה אם הוא מטטער בשינה הנה שכרו כפול ומכופל כמבואר בחז"ל טובא, וגם ידוע על גדולי הדורות שלמדו תורה עד כלות הכוחות, אולם כל זה לגבי שאר ת"ת. אבל במצות סיפור יצ"מ אדרבה צורת המצוה הוא רק כשהוא עירני, וכמו שיבואר בסמוך. [וזה ודאי שאעיקרא דמילתא אין קשר בין מצות סיפור יצ"מ לשאר לימוד תורה, הן לקולא והן לחומרא, כלומר דבין כמה שיש גדולי החכמים שהיו עוסקים בת"ת עד כלות הכוחות, דהנה לפי מה שיבואר להלן אין זה ענין לכאן, ומה גם שאף התם אינו חיוב, ואילו כאן אנו דנים שחיוב לספר ביצ"מ כל הלילה, ובין לקולא כמה שבת"ת א"צ להדחק כ"כ בחסור השינה, וכמ"כ בספרים, וגם ידוע מה שכתב ה"ז באבן העזר סימן כה עה"פ שוא לכם משכימי קום, ואדרבה ראוי שילך לישן כדי שיהיה לו כח להוסיף ללמוד למחר, וכ"ז ג"כ אינו שייך כאן, שהרי לאידך גיסא יש סברא שכאן חמור יותר, דדווקא בת"ת שמה שילמד היום ילמד מחר, א"כ בודאי שראוי לישן כדי שיוכל למחר ללמוד טוב יותר, ומשא"כ מצות סיפור יצ"מ שמצותה רק בלילה הזה ותו לא, היה סברא לומר שידחק יותר משאר ת"ת (ואמנם בעיקר הדברים יש לדון דשמה יש בו לתא דת"ת דאוי, ונפ"מ לד"א, מ"מ בודאי שעיקרו הוא מצוה בפ"ע). ואין להאריך.]

והענין הוא, משום שמצות סיפור יצ"מ הוא לחיוב האמונה, א"נ להכרת תודה לה', וכמ"כ המפרשים וכמשמעות הפסוקים, וא"כ כל כה"ג בודאי צריך שיהיה כשהוא עירני דווקא. שאם יספר בעצלתיים הרי זה כמו היפך הדבר, שהרי הכרת תודה וכו' צריכה להאמר בהתלהבות ומפנימיות הלב, וככה"ג יש לו חשיבות, ובלא"ה אפשר שלא רק דלא חשיב הודאה כראוי, אלא אדרבה גרע טפי, ולפעמים מוטב שיתנוק ולא יאמר כלום, מאשר שיאמר בשפה רפה. ואף את"ל שיעדיף לומר בשפה רפה משלא לומר כלום, מ"מ כל כה"ג שכבר אמר מה שאמר די לו בכך, ומכאן והלאה ילך לישן, דאפשר שכל המוסיף גורע וכנ"ל, וא"נ אף אם אינו גורע וכן נראה יותר שאינו גרע בזה, מ"מ לא זו צורת המצוה ופטור [ומה שכתבנו שמהות המצוה לאמונה והכרת תודה, נציין בזה לספר החינוך מצוה כא שכתב שהוא לחיוב האמונה וכו'. וכ"כ הרמב"ן עה"ת שמות פ"ג טז. ויש בו גם ענין הודאה וכמ"ש, וכ"כ בחזקוני שם, והדבר מבואר ג"כ בפסחים (דף קטז): להודות ולהלל וכו'. וכן הוא ג"כ בנוסח ההגדה שלנו. וע"ע באבן עזרא פ"ב מב שכתב בשם י"מ שהטעם הוא כשומרי החומות שלא ישנו רק יודו ויספרו גבורות ה' בצאתם ממצרים, עיי"ש. ולפי זה לא את"ש כדאמרן, וכ"מ בזה"ק על הענין הגדול בסיפור יצ"מ בשמחה, עיי"ש. וע"ע בדברינו בהל' פסח בסדר המגיד].

ועוד יש לומר עד"ז עפמ"כ בפסחים (קטז), שבכל דור ודור חיוב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וכן הוא ברמב"ם (פ"ו ה"ו), ומבואר שם שמשטיבה זו נוהגים כמה דנים מיוחדים לביל פסח, וכמבואר ברמב"ם שם שאחר שהביא ענין זה בה"ש שחיוב אדם לראות א"ע וכו'. הוסיף בה"ז ולפיקו כשטועה וכו'. צריך להסב וכו'. ובמקומו נתבאר שגם עצם הסיפור של יצ"מ צריך להיות בבחינה זו של כאילו הוא יצא ממצרים, וכי הוא החילוק שבין מצות סיפור יצ"מ למצות זכירת יצ"מ, ובהו ביארו המפ' הא דקשיא בדברי הרמב"ם שהביא מצות ההגדה במנין המצוות, ואילו זכירת יצ"מ לא הביא, ולהאמור מיושב שפיר וכמ"כ המפ', דהלא הכלל ברמב"ם שאינו מביא דברים שאינם נוהגים בעתיד, ובסופ"ק דברכות לא חזינו דלא זכירו את יצ"מ לעת"ל, וכמ"ש עה"פ כי אם חי ה' אשר העלה את ישראל מכל הארצות וכו'. אולם כ"ז לגבי זכירה בעלמא, ומשא"כ מצות ההגדה שאינה זכירה בעלמא כי אם סיפור ממש (וכפי שהבאנו שסיפור זה צריך להיות באופן ממש של כאילו הוא יצא זה עתה ממצרים, וכמ"ש הרמב"ם). ועו"ל בזה כמה ענינים. ואכמ"ל. וע"ע בחי' הגר"ז בזה. וע"ע בספר פנים יפות עה"ת פ' בא מה שביאר בחילוק שבין מצות זכירת יצ"מ לבין מצות ההגדה, ואכמ"ל. ולפי כל זה מבואר שפיר כדרך הנ"ל, שסיפור יצ"מ הוא דווקא באופן ממש שמורגש בו כאילו הוא יצא ממצרים, והוא

גופא צורת ומהות המצוה המיוחדת הזו של סיפור יצ"מ. ואמנם אין בכל זה הכרח, דהנה ברמב"ם כתב שם כו"כ ענינים בסיפור יצ"מ, וימים עלה ש"כל זה נקרא ההגדה", אולם לגבי הענין שחיוב אדם להראות עצמו וכו', משמע שהוא ענין אחר, אך שוב מצאתי בקרית ספר על הרמב"ם שכתב בהדיא שגם זה הוא חלק מסיפור יצ"מ, וכ"ה בזה"ק פ' בא. וישוה זה מהני בין אם נאמר שהחיוב להשאר ער הוא מדרבנן ובין אם הוא מדאורי, דמ"מ כל כה"ג אינו מצורת המצוה ופטור, וכל שכן אם הוא מדרבנן (וכמו שביארנו לעיל שמה"ת יוצא כשאמר את עיקר חיובו), שמוישוב שפיר לפי כל הדרכים שהזכרנו לעיל, ובפרט לדרך האחרונה הנז' ויש להוסיף בזה עוד דשפיר יש לפטורו בכה"ג שלא יראה עליו כמשאוי, וכדחזינו כה"ג בכ"ד. ומכל הנ"ל מבואר שפיר דכאשר הוא מרגיש הכרח לישן שילך לישן. [ולא נמנע מלהזכיר בזה דברי האברבנאל בפירושו להגש"פ במעשה דר"א וכו', שכתב הטעם שלפי שבנ"י כשיצאו ממצרים לא ראו שינה בעיניהם כל הלילה וכו', ולפי שחיוב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, לכן ראו החכמים לעשות כמעשיהם. ע"כ. ולפי"ז י"ל אדרבה יש להתאמץ בדבר אפילו אם יש הכרח, אולם ז"א, דמלבד שאין למדין מן האגדות בכל גווי, וגם שאר המפ' לא כתבו כן, עוד בה שאין זה הכרח שהוא חיוב. ואינו אלא לאותם חכמים שעשו כן, וכמ"ש ט. ובלא"ה לק"מ דלפי האמור הכל תלוי איך הדברים נאמרים אם בהתלהבות, או בשפה רפה. וא"כ גם כאן הענין כן, וממקום שאנו למדין מוכח כן, שהרי בני"י שנשאר ערים היה זה בודאי בהתלהבות גדולה, וכמ"כ אותם החכמים שעסקו בסיפור יצ"מ היה זה ג"כ בהתלהבות גדולה, וכמ"כ שלא הרגישו שכבר הגיע זמן ק"ש של שחרית, אבל אם אינו כן אה"נ שפטור מלהוסיף בסיפור יצ"מ, ויוכל לישן לכתחילה]. ועל פי כל האמור מבואר טפי מש"כ בכה"ח סימן תעג אות קכז בשם הרש"ל שצריך לומר הא לחמא וכו' בקול רם. והיפ"ל הוסיף דהיינו שכך יהיה בכל ההגדה, ואפילו הוא יחיד. ע"כ. וע"ע גם בזה"ק פ' בא והובא בכה"ח שם אות קנב שיש לשמוח בסיפור, וכ"כ עוד טובא בספרים. ולהאמור הוא מבואר שפיר שכל שיהיה יותר בחשק ובהתלהבות ה"ז תוספת מעלה בעצם מהות המצוה, ודו"ק.

ובאופן אחר יש לומר אעיקרא דמילתא, דהנה כתבנו לעיל בדרך הראשונה דק"ל בהיתר זה, משום דכאשר הוא במצב שהשינה מתגברת עליו א"א לדחוקו שלא ישן, ויש להוסיף עוד דלא רק מפני הקושי היקלו בזה, אלא י"ל כן גם משום דאין ראוי לאדם להצטער ביו"ט. אלא אדרבה ראוי להיות בשמחה, וכמצות התורה. ולכן כאשר השינה מתגברת עליו פטור [ולפי דרך זו יתחדש לכאן חידוש נוסף, שלא רק שפטור ומותר לישן, אלא אדרבה ראוי לו שלא ידחק עצמו ויילך לישן כדי שלא יצטער]. וכבר מצאנו בנידונינו גופא שהעיר כיצ"ב המהר"ל בספרו גבורות ה' פנ"ג בבאור מעשה דר"א וכו'. וכדי שלא יקשה איך היו אונסים עצמם ומונעים השינה מעיניהם ביו"ט, לכך סיפר המגיד שלא היה להם שום צער בדבר כי מרוב חיוב המצוה שהיתה חביבה עליהם כ"כ, היה הזמן קצר להם מאד עד שלא הרגישו וכו'. ע"כ. ומבואר אדרבה יש קפידא שלא להצטער בנדידת השינה ביו"ט (ומה שתייך לבאר בזה מעשה החכמים, ע"ע בדברינו לעיל בפרק ב בתוספת נופך בביאור הרבותא דהחכמים, וע"ע ג"כ בפתח הדביר סימן רפ סק"ב שביאר עד"ז).

אלא שמדברי כמה אחרונים מוכח לכאורה דלא כהמהר"ל, אלא אדרבה יש להתאמץ ולהתאפק מן השינה, ולא חיישינן כלל במה שמצטער ביו"ט. (וכמו שהבאנו לעיל שם משם ספר יטושה"ע, וכ"כ עו"א, ואף דאפשר שזה מילי דחסידות). ולכאורה על כרחך דזו גופא המצוה, ואע"פ שיש לו איזה צער, אולם יש לדחות דכוונת הדברים להתאפק היינו ללמוד בצורה של התלהבות שיגבר החשק בתורה, ואז יעלם הצער, ויוכל לקיים שניהם, ולעולם י"ל שאם יצטער מחוסר השינה פטור, ואדרבה אין ראוי שימשיך. [אכן, דברים אלו מגיעים למה שהאריכו ה"פ, טובא אם מותר לאדם לנדד שינה מעיניו בשבת כדי לעסוק בתורה, ועמיתו בזה בהל' שבת סימן רפ, והבאנו שיש מהאח' שאכן כתבו שאינו ראוי, ומאיך כתבנו ליישב הדברים, הן באופן שיש לו שמחה בתורה, ובכה"ג ודאי שמותר לכי"ע, ששמחה זו בודאי עדיפה על צער נדידת השינה. ויש מתירים אף בלא"ה מאחר שמצות ת"ת גדולה ביותר, והבאנו סימוכין לזה ממה שמצאנו שנשארים ערים כל ליל שבועות, למרות שהוא חג, ואדרבה מצאנו בגמ' דפסחים (דף סח): דהכל מודים בעצרת דבעינן לכה, וע"כ דמצות ת"ת גדולה ועדיפה, אמנם אין זה פשוט דכמו שא"א לצום בשבת לצורך ת"ת, ה"נ י"ל לענין צער בשינה, ויל"ב. ובאור"א י"ל שבעלמא אינו ראוי, אולם לצורך תיקון ליל שבועות שפיר דמי, ובפרט שיש לו מקורות בחז"ל ובקדמונים, והכי נמי לגבי סיפור יצ"מ לביל פסח, שמקורו בחז"ל ובקדמונים, ולכן יש היתר לנדד שינה אע"פ שיש לו קצת צער מזה].

ועכ"פ לפי כל הדרכים הנ"ל יוצא עד כאן שבכל גווי יש בכוחו ללמוד ביצ"מ, ואינו מרגיש עייפות כלל, הרי הוא מחויב בכך, ואפילו אם ימשך בכך עד הבוקר, וה"ז בכלל החיוב שחיוב לספר ביצ"מ כל הלילה. (וכע"ז ראינו בתולדות שמואל שכתב דנ"פ שגם מי שידוע שבטבע שאם לא ילך לישן לא תחטפנו שינה גם אם יהיה ניעור כל הלילה, ה"ז חיוב וכו'). אמנם בפרק הבא יבואר שיש מתירים כשהמטרה לצורך מחר שלא ירדם בתפילה וכו'. ואם חטפתו שינה מותר לילך לישן, ולא דווקא שחטפתו שינה אלא ה"ה אם מרגיש הכרח בכך. אמנם יש לבאר דהיתר זה של חטפתו שינה, הוא דווקא לגבי מי שכבר יצא את עיקר חיוב סיפור יצ"מ. (והיינו שאמר את עיקר הדברים, או את ההגדה כמות שהיא, וכדלעיל בסוף פרק א). ולא נשאר לו אלא המצוה הקיומית שהרחיבוהו חז"ל בכל הלילה כל זמן שהוא ער, ולגבי חלק זה מהני ההיתר של עד שתחטפנו שינה, אולם לבטל בזה את עיקר המצוה דאוי, ודאי שלא.

ופש גבן לדון בענ"ז, דאף אמנם שנתבאר שאם חטפתו שינה מותר לישן, מ"מ יש לדון האם ראוי לאדם להתאמץ ולסבב הסיבות שלא יבא לידי כך, וכגון שינה באותם האופנים שנהג הכהן גדול בהיותו ער ביוה"כ, וכמבואר בגמ' פ"ק דיומא כמה דברים שעשו כדי שלא ישן [וכגון: שילמד

בדברים המושכים את הלב וכמ"כ שם (בסוף יח:), ופרש"י דע"ז אין שינה חוטפתו, וכן שילמד בעמידה ויעשה מיני תזוזות שיעוררו אותו וכמ"כ במשנה (שם דף יט:), וכן להיות במקום שיש קול הברה ולא במקום שקט, וכמ"כ בגמרא שם, שלא תהא שינה חוטפתו, וכל כה"ג]. וכן שישתדל לישן בערב היום וכל כה"ג שיהיה ער בלילה כמה שיותר, או דילמא שא"צ בכל זה. ואפשר שזה תלוי בביאורים הנ"ל בהיתר השינה כשחטפתו, האם היא קולא מיוחדת שלא יצטער, או מפני שאין זו צורת הודאה, ולביאור שני י"ל שאדרבה ישתדל כדי שתהא צורת הודאה, ולביאור ראשון י"ל דמ"מ פטור, וי"ל שאף לביאור ראשון נמי מוטל עליו שלא יבא לידי כך. [וע"ע במה שכתבנו לעיל בפרק ב באות א לבאר בזה הרבותא דהחכמים].

ובפשטות נראה שהדברים בזה נוגעים בענין אחר, והוא בנידון המצוות שאינם מוטלות על האדם א"כ נתחייב בהם, אם מחויב או עכ"פ יש ענין להתחייב בהם כדי שיבואו לידו, ויש לדון בזה מ"מ במנחות (מא). גבי לבישת בגד המחויב בציצית, ובפרש"י שם, שמבואר שאין לעשות טצדקי ולבקש תחבולות להפטור מציצית, עיי"ש. וע"ע בתוס' שם. ובחידושי השפת אמת שם שביאר כוונתם שאין חייב האדם להביא עצמו לידי חיוב בדברים שאינם בגופו, כמו שלא מציוו שיהא חייב לקנות שדה כדי להפריש תרו"מ וכדו', עיי"ש. ומאיך בברכות (דף לה). חזינו דיש קפידא בדבר, וכמ"ש בא וראה שלא כדורת הראשונים וכו'. וי"ל דהתם יש קפידא משום שמערים ועושה תחבולות שלא בדרך הרגילה, וזה בודאי גרע, וע"ע בחי' היעב"ץ שם. ויש לדון בדבריו. ואכמ"ל. [ויש להעיר בזה ממש"כ התוס' בברכות דף לו: ד"ה אמר רבא בשם הר"ד מיהי שהיה מלבן הפת כדי לאכלן בלא ברכת המוציא וברהמ"ז, וי"ל דשאני התם שעשה כן לצורך ת"ת ותורתו אומנתו וכו']. וכן י"ל בזה מ"מ בסוטה (יד). שמרע"ה נתאוה שיכנס לא"י כדי לקיים מצוות, אמנם זה ודאי לק"מ ואין ראייה מזה לשאר ב"א שיתחייבו כן, וכבר מצאנו ברמב"ם בהל' ברכות (פ"א ה"ב) דיש מצוות שאדם חייב להשתדל ולרדוף אחריהם, ויש שאינם חובה וכו'. וע"ע בדברינו בהל' שבת פ"ה ה"א ובמ"מ שם, וכן בהל' ציצית פ"ג ה"יא. ועו"ל בזה. ואכמ"ל. ועכ"פ חיוב ודאי ליכא.

[ויש להוסיף בדרך אגב, דאי איתא להכי שראוי לאדם לגרום לעצמו שלא יבא לידי שינה, ויש בזה מעלה, יש לבאר בזה המנהג שנהגו לערוך את ליל הסדר בחברת אורחים ומכרים ובני משפחה וכו'. וכבר עמדו במנהג זה בספרים, ויש בזה כמה טעמים, וכגון זכר לקרבן פסח שנמנו עליו רבים. א"נ כמ"כ בשו"ע סו"ט תעט ובהגה שמצוה לחזר אחר זימון לברהמ"ז ולהלל וכו'. וא"נ כמו שכתב הגרש"א בהליכות שלמה על פסח בטעם הדבר, ועוד. ולהאמור י"ל באור"א, דהא אחד האופנים שיעיל לאדם שלא ישן, הוא כשיש המולה (וכמו שהבאנו לעיל לגמרא דיומא). ולכן מלבד עצם המעלה בעלמא של לימוד בחבורה כמב"ש טובא, עוד יש מעלה בליל הסדר, ובהו מבואר מעשה דהחכמים שהיו מסוכנין בב"ב וכו'. ולעיל בפרק ב עמדנו בביאור הרבותא דידהו, ולהאמור יש ליישב באופן נוסף שפיר. ואולי בזה יש ליישב משה"ק המפ' על הא דר"א דיצא מביתו ברגל, וכמו שהבאנו שם, ואכמ"ל. ויש להוסיף עוד שבנצי"ב איתא שלכך אמרה התורה שהתודה נאכלת ליום ולילה, כדי שיהיה מוכרח להזמין אחרים שיאכלו ולא יבא לידי נותר, ועי"ז יתפרסמו ניסי הקב"ה. וזה ק"ו בנידו"ד בקרבן פסח. ודו"ק. עוד יש לציין שראיתי בספר יוגד משה פכ"ט ד משם ספר שיש צחק שיש שהידרו שיהיה בביתם מנין בליל הסדר, כדרך שהיה בקרבן פסח, וכמבואר בתרגום יונתן בן עוזיאל בפ' בא. וכ"ה בפסחים דף סד: עיי"ש.

עוד טעם מצאנו לזה שנוהגים להזמין אורחים לליל הסדר, והוא משום שלפעמים ליל הסדר חל בשבת, והרי צריכים לקרוא ההגדה, ויש כאלה שאינם בקיאים בקריאתה, וממילא אסור להם לקרוא לאור הנר וכמ"כ בשו"ע (סימן ערה ס"ט) עיין שם. וכ"כ בארוחת חיים (הל' פסח) דאולי מזה יצא המנהג שאין קורין אותה ביחיד לעולם, גזרה שאר ימים אטו שבת. וכ"כ מהר"ו (סימן קצג) שכשיבא פסח בשבת, אל יאמר ההגדה ביחיד, שאין קורין לאור הנר. וכ"כ עוד באח'. איבא דזה דחוק שמה"ט נהגו בכך, שהרי בד"כ רובם יודעים ההגדה. וכמ"כ השו"ע (שם) שאין לך עם הארץ שלא תהא שגורה קצת בפיו וכו'. ואף אם לא כולם מ"מ אינו אלא חשש בעלמא. ועוד דחוק שמה"ט יחששו עוד בליל פסח בשאר ימים שלא חל בשבת, ועוד שבד"כ יש עימו עוד אחד, ויל"ב. ובפשטות הענין הוא משום שיכולים לומר ההגדה כדן, בדרך סיפור והגדה, וכמ"כ הפו'. וא"נ בגלל כל הטעמים שהזכרנו לעיל בסמוך. וגם נתעוררת קצת בטעם נוסף עפמ"כ בסה"ק שמצוה גדולה להיות בשמחה בלילה הזה שיש שמחה בעליונים עם שמחת התחתונים (וכן אשכחן בש"ס בחבורות הפסח וכו'). והרי מצאנו במשנ"ב הל' פורים (בסימן תרצה סק"ט) שבסעודת פורים יקבץ אנשי ביתו וחביריו, דאי אפשר לשמוח כראוי ביחיד, ע"כ. ומיניה לליל הסדר, ואת"ש. ומ"מ בפשוטו הוא כאמור שע"ז יתפרסם הנס ויתגדל ויתפאר שמו של הקב"ה אשר עשה עמנו נסים ונפלאות כאלה].

והנראה בזה גם בנידונינו דבודאי אינו חייב לגרום לעצמו שלא לישן, דהנה בשו"ע (סימן תעט ס"א) כתב שלא ישתה יין בין כוס שלישי לכוס רביעי, ועוד כתב לקמיה (בסימן תפא ס"א) שאחר ד' כוסות אינו רשאי לשתות יין אלא מים, ונחלקו בזה הראשונים בטעם האיסור, ד"א שהוא כדי שלא ישתכר (וכ"ה בירושלמי, וע"ע ברשב"ם פסחים קיז:), וי"א משום שנראה כמסופר על הכוסות (מדרכי), וי"א כדי שלא יבטל טעם מצה (תוס'), ועיין בזה במשנ"ב ר"ס תפא ובכה"ח בס' תעט אות ז. עיי"ש. ומבואר יוצא לפי טעם ראשון שהוא כדי שלא ישתכר ויוכל לספר ביצ"מ (ובמשנ"ב שם הוסיף שהרי מצוה לספר אפילו כל הלילה כל זמן שלא חטפתו שינה). דמוכח שאסור לגרום לעצמו שיבטל ממצוה זו [ומצאנו גם בשו"ע סימן תעג ס"ג שלא ישתה בין כוס ראשון לשני א"כ לצורך גדול שלא ישתכר, אמנם שם י"ל בפשטות שהחשש מפני שימנע מלעשות הסדר וההגדה, ואין זה רק בגלל הפסד מה של התוספת שבסיפור, וכן במשנ"ב בס' תעט שנקט הטעם שלא יבטל מההלל, יש ליישב טפי, ומ"מ משמע שגם לגבי התוספת יש להזהר]. ואילו לטעמים אחרים משמע דלא חיישינן לזה, ודוחק לומר דלא



אולם זה אמור בעיקר לגבי המצוה החיובית מן התורה [וזה בודאי כן שאף אם לו יצויר שטרם בתפלתו, מ"מ מצוה זו קודמת, ובפרט שהיא מן התורה, ופשוט]. אולם שאר חלקי המצוה שיש לעסוק ביצ"מ כל הלילה, הנה נת' שהיא מצוה קיומית ואף אם חשבין ליה בחובה, וכמבואר בתוספתא, ה"ז מדרבנן. ומ"מ י"ל שאין זו רק הרחבה של חז"ל, שהרחיבו את המצוה של סיפור יצ"מ והרחיבוה לכל הלילה ג"כ, אלא י"ל שהוא בגדר של ת"ת, שיעסוק בהל' פסח ובסיפור יצ"מ כל הלילה, וכיון שהוא לתא דתלמוד תורה, שפיר הוי בכלל מפסיקין לתפלה אם יגרום לו ביטול מן התפלה. [ואי איתא הכי יבואר טפי כל ההיתרים שכתבנו לעיל מדברי הפו' שהתירו לשאר בני אדם לילך לישן, וזלת אנשי מעשה וכו'. דלפי"ז הוא פשוט טפי, כיון שאינם שייכים כ"כ בת"ת אף בכל השנה, ואיך נוכל לחייבם כל הלילה, וי"ל]. ואף את"ל שזו מצוה בפני עצמה, ואין לדמותה לת"ת כלל, מ"מ נראה דכיון שכיון שנת' שחז"ל הם חיובה, א"כ י"ל שלא עשו כן על חשבון התפילה, דלא מצאנו מצוות שתקנו חז"ל על חשבון התפילה (וזה שיש דברים שפטר חז"ל מהתפלה, כהא דפרק ג' דברכות וכיוצא, אינו ענין לזה שהיא מצוה על חשבון מצוה אחרת). ועי"ל.

ב'. במש"כ שיוכל לילך לנוח מעלות השחר, לא ידעתי מנא ליה להתיר לילך לישן אחר שהגיע עלה"ש, דהא חזוין בשר"ע שם בסימן פט שתוך חצי שעה לעלות השחר אסור להתחיל לאכול וכיוצ"ב בדברים האסורים לפני התפלה, ובזמן שכתב"כ אסור לילך לישן באותו עת, שמא ימשך בשינתו ויפסיד זמנו לתפילה. ואדרבה לקו לחומר הוא מאכילה בעלמא שחששו שימשך, וכ"כ בשינה שעלול לשקוע בה עד שיפסיד התפילה, וכבר מצאנו כיוצ"ב במשנ"ב (בסימן רלה סק"ז) שאסור לישן בחצי שעה שקודם זמן ק"ש של ערבית שמא ימשך בשינה (וכיוצ"ב כתב המשנ"ב בסימן תרצב סק"ו לענין קריאת המגילה), ופשוט שהוא הדין בנידו"ד שאם נשאר ער כל הלילה שאסור לו לילך לישן מחצי שעה שקודם עלה"ש. [ונראה דמה שלא הוזכר במשנ"ב בסי' פט להוזהר בזה, ולא הוזכר רק אכילה, יש לומר בתרת, א'. כיון שאינו מצוי כ"כ שנשאר ער כל הלילה, ויותר מצוי שאנשים מתעוררים מוקדם ורוצים לאכול, ולכן נקט דוגמא של אכילה (ומשא"כ בתפלת ערבית הנ"ל שהדבר מצוי שאדם עיף מכל היום ורוצה לישן לעת ערב). ב'. דזה קל וחומר מאכילה, דאם באכילה חיישין כ"ש בשינה שהוא חשש גמור שימשך, שהרי לא ישן כל הלילה. (דאילו ישן כל הלילה ונתעורר לפני עלה"ש ורוצה להמשיך לישן, נראה דאין כ"כ חשש שהרי כבר שבע בשינה, ומה שישן אח"כ אינו אלא תוספת בעלמא ואין כ"כ חשש, ושור"ר שכל"כ בדינים והנהגות החזו"א ס"ד, ג. וכל הקפידא הוא כשלא ישן כל הלילה, או עכ"פ יש לדון כשיעיקר מאד, ויל"ב). וכמה וכמה שהלכו לישן בבוקר אחר שלא ישנו כל הלילה, ולא נתעוררו עד אחר זמן רב, ופוק חזי לאחר ליל שבועות כמה שנמשכים בשינה זמן רב, וא"כ יוצא שאין להקל בכל זה. ואפשר ליישב בב' אופנים, א'. שיעמיד שומר להעיר אותו בזמן תפילה. (שהרי מצאנו במשנ"ב סי' רלה סק"ז דמהני שומר, ואמנם בכה"ח שם אות טו כתב דלא מהני אלא בחצי שעה שקודם עלה"ש ולא אח"כ, אולם מד' המשנ"ב וע"א מוכח דמהני אף אח"כ, ועכ"פ בשעת הדחק, ויש בזה אריכות ואכמ"ל). וא"ת איך יועיל שומר, הא ערבך ערבא צריך (עיין סוכה כו. וערה"ש סימן רלב ס"ז). וי"ל שצריך שהשומר יהיה אחד שיסן כבר. אכן ז"ל מוכרח, דהא בכל שומר לא חיישין כן. ואפילו את"ל שאין יש לחוש טפי שמא השומר ירדם, מ"מ הלא אם ירדם היינו בישיבה על מקומו, וכבר כתבנו להלן בסמוך דבשינת עראי אין חשש, וקל וחומר לגבי השומר שהוא רק חשש בעלמא שמא ירדם, ודו"ק. (ומ"מ נראה שהו"מ לא נתכוון לזה). ב'. עוד חשבת לומר שישן על מקומו ולא על מיטה, שבאופן זה אין חשש כ"כ שימשך אחר השינה (ואולי זו כוונתו של רוב הגיד משה שכתב שילך לישן לנח"ו). ואמנם זה חידוש להקל בזה, אולם הלא היא שינת עראי, כל שאינו ישן בפשיטת ידים ורגליים (וכמבואר בפו' שבכה"ג אפילו ישן טובא הוי עראי. עי' במשנ"ב ס"ד סק"ז וביה"ל ד"ה דוד, וכן במשנ"ב סמ"ד ד וסמ"ו כג). וכבר מצאנו באכילת עראי דשרי, וכמש"כ השו"ע (בסימן רלב ס"ג) ועוד. וא"כ ה"ג י"ל בנידו"ד כיון דהוי שינת עראי, ודוחק לומר דלענ"ז יש לחוש טפי שימשך ולא אדעתיה, ויל"ב. ומ"מ כיון שאין זה מפורש בפו'. וע"ע להלן בסמוך יש להקל עכ"פ באופן זה. ודו"ק, ואמנם אף שזה נראה נכון להלכה, מ"מ במציאות עדיין יש לדון בכל אחד לפי טבעו אם זה יעזור לו להיות עירני בתפלה ושלא יהיה טרוד ומבולבל, בשינה עראית כזו.

ואחרי כל מה שכתבנו שבת והתבוננות, דאפשר שמה שכתב הוי"מ לנוח מעלות השחר, הוא לפי איזה מנהג שהנהג בו חלק מעדות החסידים, וכפי הידוע, ונציין לענינו שאכן במשמרת שלום מקיודנוב סימן לט, ג כתב שאחר תיקון ליל שבועות יש נוהגים סלסול בעצמן ומתפללים בהשכמה, ואבותינו הקדושים לא נהגו כן אלא ישנים איזה זמן ומתפללים בזמן שמתפללים בכל שבת ויו"ט, ועי"ש בהערה. וכן הוא במנהגי הגר"ח מצאנו בעל הד"ח. וכן בספר טוב החיים וילנא תרגל ס"ח הביא מספר ע"ט עמ"ס ברכות שכתב שכשם שאסור לישן קודם ערבית, כך אסור לישן קודם שחרית אם כבר הגיע עמוד השחר, והעיר ע"ז המחבר שאין נוהגים כן, שהרי רבים ושלמים יושבים בסעודות בלילות הקיץ ונמשכים עד עלה"ש כמעט, וכולם הולכים אז לישן, וישראל בני נביאים הם, ובודאי שלא נכשלים כולם באיסור. הרי מכל האמור שהיו שהקילו בזה, אך כאמור אנן לא קי"ל לן כלל. אלא כפי דמשמע מדברי רבותינו הפו', וע"ע להלן. [ובאמת שגם בעיקר זמן תפילה היו מקומות בקרב איזה קהילות מהחסידים שהקילו בזה מאיזה טעמים שהם, והדברים ידועים ומפורסמים, וזה מחמת שראו את רבותיהם שמאחרים זמן תפלה, ומחמת שהיו רבותיהם אנוסים, בחולי מעיים וכו'. ולמדו מזה תלמידיהם להקל בזה אף שלא במקום אנוס, ושלא כדן הוא, וכבר העירו בזה במשמרת שלום סימן טו בד"ת ממנוקאטי ח"א יז ו"ח דז. וכן עמד בזה בספר מאור ושמש סו"פ ניצבים, והדברים ארוכים, ואכמ"ל. וכיון שהקילו בזה אפשר שמה"ט הקילו גם בשינה בעלות השחר, דמאן דעביד האי עביד האי. אולם ז"א, דאמנם בפרט זה ראינו שמחו בזה בספרים וכו"ל, אולם בשינה בעלה"ש הלא הזכרנו מהספרים שהביאו כן בלא למחות במנהג זה. ועל כל פנים לדידן

לבהכנס"ו ולא יטרד בתפלתו, וכ"כ בהלכות המובאות בהגדת המהר"ל מפראג שלא יהיה טרוד ומבולבל מחר בתפלתו, וה"ד בויגד משה סל"ג, ועוד הביא ג"כ משם התולדות שמואל שכתב כן בפשיטות שמוטר לילך לישן כדי שיוכל להתפלל מחר כראוי, וע"ע בב"י וב"ח ולבוש סו"ס תרפט]. ודבר זה הרי מוכרח לרוב ככל בני האדם בדורותינו, שהרי פוק חזי לביל שבועות שנשארים ערים כל הלילה, איך חוטפתם השינה בתפלה ובקריאת התורה, ואף שגם שם אינו ראוי, וצריך להשתדל למנוע השינה ממנו, מ"מ הא מיהא מסיבה זו בודאי יש לפטור מלהשאר ער לביל הסדר כל הלילה, וד"ו הוא כמעט לרוב ככל בני האדם.

בשור"ת צפחית בדבש להגר"ח פונטרימולי סימן כז כתב דאע"פ שהשכל מחייב לאסור איסור לענות נפשו לביל יום טוב ע"י שמנדד שינה מעיניו, ובפרט שהמאכל מביא את השינה (ביומא יח), ומי יתיר להם צער גדול כזה לביל התענוג, וכידוע צער השינה קשה יותר מצער התענית, ואם אסרו להתענות ביום טוב, ודאי שאסור לנדד שינה, ומה גם שידוע כי אדם שהיה נעור כל הלילה, גם ביום אין גופו בקו הבריאות אפילו שישן, ואינו יכול לקיים סעודת החג כראוי, וכתב דמ"מ נהגו ישראל להיות נעורים לביל שבועות ואפילו שחל בשבת, משום שבליל שבועות יש בו סודות גדולים שע"י נדידת השינה ולימוד התורה בעשרה הנעשה באותו הלילה מתקנים תכשיטים ללכה, וכמה מעלות טובות מפורש בזה"ק על ענין הלימוד כל הלילה לביל שבועות. וכבר נודע המעשה שאירע לרבינו הקדוש מרן הב"י זיע"א [נ"ב] והובא כל המעשה בשל"ה הקדוש במסכת שבועות פ' נר מצוה עיי"ש. ודרך אגב שם הובא שאמר להם המגיד שאם הם היו עשרה היו מתעלים יותר, ואח"כ באמת היו עשרה וכו', ומבואר כמש"כ לפנ"כ שיש מעלה יתירה בעשרה, וכמש"כ ששכינתא שריא תמן], וכיון שנעשה תיקון גדול בשמים, כדאי להצטער צער מועט כדי להשיג המעלה הגדולה ההיא, עכת"ד. ואמנם כ"ז בשבועות שיש תיקון מיוחד בנדידת השינה לעסוק בתורה כל הלילה, אולם לביל פסח אינו כן, ואמנם גם לביל פסח יש בזה תיקון מיוחד, ומ"מ לפיה"א כשהוא דרך צער פטרוהו, ואם כן אם הוא מספר בשמחה והתלהבות א"כ אין זה צער ושפיר דמי. אולם כשאינו מספר בהתלהבות וראשו ואיבריו כבדים עליו, א"כ לכאורה אדרבה ראוי לישון, שאין זה עיקר המצוה, וכמו שהסברנו שלכן פטרו מי שחטפתו שינה. ושלא יצער עצמו בחינם, וכך ילמד למחר ביום בדיעה צלולה וכראוי, ומיהו אם רוצה להתאמץ בכל זאת, יש לו שחר ע"ז, ועמשנ"ת בהל' שבת סי' רפ, ואכמ"ל.

[וד"א, נזכיר בזאת אשר תמה אותו גדול על מנהג העולם שנשארים ערים כל ליל שבועות, ואילו בליל הסדר שהוא חיוב מדינא אינו כן (והבאנוהו בתח"ד), אכן כבר ידוע בכל"כ דברים שגדר תיקון לבד, וגדר המצות לבד, ודוגמא לדבר שיש סוגי תיקונים שנעשים בלא להפסיק בדיבור כלל, ואם הפסיק גרע וחוזר לראש, ואילו בקריאת שמע החמור, ושהוא מדאו', שנינו ברפ"ב דברכות ששואל או משיב מפני הכבוד או מפני היראה למר כדאית ליה. וזה נפסק בשר"ע. וה"ט שתיקון ענינו שונה לפי אופן פעולתו, ולמבניים בסודו. וכל שלא נעשה כראוי לא חשיב, משא"כ עצם המצוה שמקימה לפי כלליה, וכיון שע"פ דין יצא שוב אין חשש, שזה גופא אמרה תורה, וזהו רצון ה'. ועוד דוגמא לדבר שהרי ת"ת כנגד כולם, ואפילו אם יש לאדם מצוה דא' שאינה מוטלת דווקא עליו הרי פטור ממך, ועדיף שילמד תורה (כמבואר בסופ"ק דמגילה, וע"ע בדברינו לעיל בפרק הקודם ד"ה ובפשוט נראה, מה שהבאנו מד' הרמב"ם). ואילו בדברים של תיקונים אנו רואים שאפשר לעשות אפילו על חשבון לימוד תורה, וכן אותם תיקונים שע"י תעניות (בתנאי היתר המבוארים בפו' באו"ח הל' תענית), וכל כה"ג. וע"כ כאמור שהם דברים חלוקים, ואין קשר בין זל"ז, ודו"ק. ואין להאריך, ועוד אפשר לתרץ בקושי זה, לפמ"ש לעיל שכל צורת מצות סיפור יצ"מ הוא רק בדרך זו שהאדם עירני. אלא שפמ"ש היה ראוי לו מיקראיה להשתדל לישן בערב החג כמו שעושים בערב שבועות, ויל"ב. ויותר נ"ל כדאמרן לעיל].

ואינה ה' לידי ספר ויגד משה מהגאב"ד סערהדלי, ושם בסימן לג האריך בענינים אלו בהנהגת ליל הסדר, וראיתי לו שהביא את האח' המתירים לילך לישן כדי שלא יטרד למחר בתפלה, וכתב לפקפק בזה, ולא היקל אלא ביו"ט שני דווקא, אולם לענ"ד יש להשיב על דבריו, ונבאר את הדברים. דהנה כתב שם בזה"ל: דאינו מוכרח להקל בשינה כדי שלא יהא טרוד מחר בתפלה, דמאי אולמיה האי מהאי, הלא סיפור יצ"מ הוא עוסק בה השתא, ותפלת שחרית לא הגיע זמנה עד למחר, וגם הא אפשר לנוח מעמוד השחר, דמצות סיפור יצ"מ הוא רק עד אז (ומ"ש שהחכמים עסקו בה עד הנץ, הוא משום שכבר נמשכו לכך ולא רצו להפסיק, או שלא שמו לב שהגיע הזמן). ובפרט לדידן, עיין שו"ע או"ח סימן צח ס"ב, ור"ס קא. עכ"ד. ויש להעיר בזה לענ"ד: א'. במש"כ דמאי אולמיה וכו', י"ל דזה נאמר דווקא בב' מצוות שוות, דבכה"ג בודאי מאי אולמיה, והעוסק במצוה פטור מן המצוה (כדאמרין בברכות יא. ובכ"ד), אולם במצות ת"ת הא לא אמרינן שיוכל לעסוק בתורה ולבטל בזה מצות התפילה, וכדחזוין בשבת (דף יא). מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפלה, ופירשו בגמרא דמילי בחברים העוסקים בתורה. וכתבו הפו' בסי' פט דהא דאין מפסיקין לתפלה היינו דווקא כשלא יעבור זמן תפילה, וכן פשוט בכ"מ דתפלה אינה נדחית מפני ת"ת [ובבאר העיטב שם סק"ז הביא מהרוקח שמי שביטל תפלה עבור ת"ת, אפילו למד כל היום ולאחרים, כאילו לא למד אותו יום, וכ"ה במשנ"ב סי' קו סק"ח], וה"ט דלא שייך בזה כל העוסק במצוה וכו', משום דכל התורה ניתנה ע"מ לקיים, וממילא גם לתפלה דרבנן צריך להפסיק מהלימוד, ולפעמים אפילו לדברים שהם מנהגים בעלמא ומילי דחסידות ג"כ צריך להפסיק מהלימוד לפי הענין. וכבר עמד בזה בקהילות יעקב (עמ"ס שבת סימן יא) בטעם דלא אמרינן בזה כל העוסק במצוה וכו'. וביאר הגדר בזה שבכל מצוה חיובית שבתורה אף שהוא אנוס מלקיים את המצוה, ואין עליו שום טענה, מ"מ החיוב רובץ עליו אלא שאנוס, אבל למשל במצות צדקה וגמ"ח כשאין לו פטור לגמרי, וכך בת"ת נמי פטור כיון שלא נתנה בו התורה שיעור, ושיעורו הוא כפי יכולתו, ובזמן שפטור אין עליו המצוה כלל, וע"ע שם. והשתא בנידון דידן נלענ"ד דסיפור יצ"מ בכלל ת"ת, דאמנם כבר נתבאר שהיא מצוה בפ"ע,

נקטו אלא טעם אחר, ואילו בעצם הדבר גם הם מסכימים שלא יגרום לעצמו ביטול המצוה. ז"א נהירא, דהא מבואר באח' שם שיש כמה וכמה נפ"מ בין הטעמים, והשתא יש לדון לנידונינו דנראה שלא מביאי לטעמים האחרונים דמוכח דלא חיישין שגורם לעצמו ביטול יכולת סיפור יצ"מ, אלא אף לטעם הראשון נמי נ"ל דכל הקפידא כשגורם לעצמו ומביא ע"ע דבר חיצוני שגורם לו שינה, וזה אסור. ובפרט שהוא דבר הגורם כמו יין. אבל זה שאינו מונע מעצמו את הצורך הטבעי שבא לו ממילא לישן, ודאי אין בזה שום קפידא, ובודאי משרא שרי. ולא שמענו בשום מקום שצריך להתאמץ כ"כ, וכמשנ"ת, ופשוט. ויתירה מזו נ"ל שיוכל האדם להשען על כסא, ולישב ניווה, ולפשוט רגליו וכל כה"ג, אע"פ שידוע בודאי שיגרום לו מזה שתחטפנו השינה מהר, ואין בזה חשש כיון שמ"מ הוא בדרך טבעי הגוף, ואינו כשתית יין שהוא מביא ע"ע דבר חיצוני שירדימו, וקל וחומר לשאר הטעמים דלא חששו לזה כלל במה שגורם לעצמו שבא לידי שינה, וכמו"כ י"ל שמוטר ללכת ולשבת על מיטתו עם ספר ביד ולספר ביצ"מ עד שירדם, ואע"פ שהוא בתנוחה שמביאה שינה וכו'. דהיינו הך. והגם שהבאנו לעיל בפרק ב ד"א שבשעת סיפור יצ"מ אין להסב רק לישב באימה ויראה, מ"מ כאשר מרגיש איזה צורך כל דהוא שפיר דמי. מה גם שיש חולקים וסוברים שמוטר להסב בעת סיפור יצ"מ, וכמש"ש. אלא שאע"פ שמוטר מן הדין גם באופן זה, מ"מ נ"ל שנכון יותר שלא יכוון בזה בשביל להפקיע ממנו המצוה, ורק אם זה סתם כך מפני טבעו, שנח לו כן, וכל כה"ג, בזה שפיר דמי לכתחילה [ומן האמור נראה עוד שא"צ להקפיד ליקח סוג יין שלא מרדים על פני יין שמרדים יותר, איבא שנראה דבזה בלא"ה אין כ"כ קפידא עפמש"כ באו"ח סימן צט בשו"ע וברמ"א ובפו' שם. ודו"ק].

פרק ה

דברי הפוסקים בהיתר השינה

והנה כבר הזכרנו דברי השו"ע והפו' שחייב אדם לספר ביצ"מ ובניסים ונפלאות כל הלילה עד שתחטפנו שינה, וכפי פשוט הדברים הוא חיוב גמור, וכבר הבאנו בתח"ד להקשות הכיצד לא נהגו כן העולם [וגם הבאנו מדברי השעה"כ שנקט בלשונו ש"אנשי מעשה" נוהגים לעסוק בתורה כל הלילה, ומשמע שאינו לכו"ע. ואף מנופא דעובדא דמעשה של החכמים שהיו מסובין בב"ב, יש מקום ללמוד דדווקא הם עשו כן ולא לכו"ע, אמנם כל זה דחינו בפשוטות, וכנ"ל בפרק ב, ד]. ועוד ראיתי כמה פו' שהקפידו טפי על סיפור יצ"מ עד חצות, ותו לא, וכיעוין בכה"ח (סימן תפא אות יא) שכתב בזה"ל: ויש נוהגים להיות נעורין עד לאחר חצות, כדי לשבח לקב"ה בנקודת חצות וכו'. ואחר חצות י"ל ברכות השחר וכו', ואיזה קצת ד"ת או שירות ותשבחות, "ואחר כך לישן", ע"כ. ומשמע דעיקר הקפידא עד חצות, ואף בזה לא כתב אלא יש נוהגים, ומשמע דלאו לכו"ע הוא. [והלום ראיתי בס' הלכות חג בחג שכתב שיש ענין להשאר ער לפחות עד חצות, עיי"ש. אולם לענ"ד נראה שאינו מדינא, שכיון שקיים את החיוב של הגש"פ, השאר אינו אלא מצוה קיומית, ואם הוא עיף וכבד יכול לישן, ואף אמנם שקודם חצות יש מעלה טפי מאחר חצות, אולם אנן קי"ל שכל הלילה זמנו, והכל שווה, וכיון שיצא את החיוב בסיפור עיקרי הדברים רשאי לילך לישן, ונ"ל טפי שאף ענין מיוחד אין בזה אלא ה"ז ככל הלילה כולו, כנלענ"ד]. והלום מצאתי במכילתא דד' ישמעאל (פ' בא, מסכתא דפסחא פ"ח) ר"א אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות הפסח עד חצות וכו', ע"כ. והנה שיש ענין מיוחד עד חצות.

ועכ"פ מסוים דבריו ואח"כ לישן, משמע שהולך לישן להדיא ולא רק כשחטפתו שינה. ואפשר לפרש כוונתו דמש"כ ואח"כ לישן, היינו באופן שתחטפנו שינה, או הכוונה שילך לנוח על מיטתו עם ספר וכל כה"ג שגורם לשינה (עיין לעיל סוף פרק קודם), ומאהי עטמא כתב שיאמר איזה קצת ד"ת או שירות ותשבחות, אלא שבפשוט משמע שיוכל לילך לישן להדיא. וע"ע בבן איש חי (פ' צו ס"ז לח) שכתב שחייב אדם לספור וכו'. ע"כ, שתכריחו השינה, וצ"ל ק"ש וכו', ואם הוא ניעור עד אחר חצות וכו'. ע"כ, ומשמע נמי שלא היה המנהג להשאר ער אלא עד חצות, וגם זה נקט בלשונו מקרה ודרך עראי, אם הוא ניעור, וכן ראיתי בספר ויגד משה סל"ג משם מחזור רומא בסוף ההגש"פ שכתבו בלשונו והולכין לישן, ולמחר משכימין וכו', עכ"ל. וכתב ע"ז בוי"מ שהוא צע"ג. וכן יש להקשות מכל האמור לעיל. והנראה בזה בב' אופנים, א'. שמש"כ "עד שתחטפנו שינה", לאו דווקא הוא, אלא כל שיש לו הכרח לכך שרי, ויבואר שפיר לפמשנ"ת לעיל שגדר צורת ההודאה היא כשהוא עירני, אבל אם הוא עיף ה"ז פטור ממילא. וברוב בני אדם הוא בזמן חצות לערך, ושפיר כתבו כן האח' שישאר עד חצות, [וכן מדוקדק בבא"ח ששינה מלשון השו"ע, וכתב בלשונו שישאר עד שתכריחו השינה, ומשמע שא"צ שיהא בדרגה כזו שהשינה תחטפנו, וכ"מ בעוד אח' שנקטו שאם ראשו כבד עליו מותר לישן, וכמו אם חטפתו שינה, עיין בחסדי דוד על התוספתא הנ"ל]. ואה"נ שאינו דרך כלל, אלא תלוי לפי מה שהוא אדם. [והלום ראיתי באול"צ פט"ו תשו' במקורות שאף אם ירדם עם בגדיו מחמת שתחטפנו שינה אין בכך כלום. עיי"ש. ולהאמור אינו מוכרח. ואפשר דאף לדדיה מייירי בגוויי שכתה הוא עירני. אלא שתוך כדי הקריאה תחטפנו שינה. ומ"מ למעשה כתבנו שיש להקל בלא חשש, ושוב שלחתי להגר"ח קניבסקי שליט"א, ונתברר לי מבני ביתו שמורה להם הרב לילך לישון מיד אחר הסדר, שמשתמא עיפיים, וזה מספיק כדי שמוטר לילך לישן. ומיקל בזה מאד. (וכמו"כ דעת הגר"ח ק"ש שמש"כ "כל המרבה" לספר וכו'. מתקיים בעצם נוסח ההגדה של פסח. שיש בו תוספת על החיוב של מצות סיפור יצ"מ, ולכן הגם שיש מצוה בתוספת, מ"מ הענין של "כל המרבה" וכו'. מתקיים בנוסח ההגדה שפיר. והלום ראיתי בהגש"פ ממרן הגריש"א שאמר שבודאי אין הכוונה שתחטפנו שינה היינו שיפול עליו שינה בלא שירגיש דזה לא יתכן, שהרי צריך לקרוא ק"ש וברכת המפיל, אלא היינו שמרגיש צורך, ע"כ. ואף הוא היה נוהג לישן אחר הסדר ולקום כהרגלו ללמוד בלילה). ודו"ק]. ב'. יש לומר שאם חושש שאם לא ישן בלילה יטרד מחר בתפלה, שמוטר לו לילך לישן משום כך. [ובאמת שכ"כ הרבה אח', וכיעוין להיעב"ץ בסידורו שמוטר לישן אם צריך הרבה וכו'. כדי שיתחזק כוחו שיוכל להשכים

א. מצות סיפור יציאת מצרים מן התורה, נחלקו בה הראשונים אם זמנה כל הלילה או עד חצות, ולהלכה זמנה כל הלילה, אולם לכתחילה יש להזהר להקדים לפני חצות.⁹⁴¹

ב. אף מי שכבר קרא ההגדה וסיפור ביצי"מ, מ"מ חייב מדרבנן להמשיך ולעסוק בסיפור יצי"מ או בהל' פסח כל הלילה, ואמנם אם עושה כן הוא מקיים מצוה קיומית מן התורה, אולם חייב ליכא, אלא מדרבנן.⁹⁴²

ג. אם חטפתו שינה הרי הוא נפטר מן החיוב האמור באות ב', אבל לא מן החיוב של עיקר המצוה האמור באות א'. ולכן, אף אם הוא עייף מאד ומוכרח לישן, מ"מ יקרא את ההגדה כסדר, או ע"פ בשעה"ד את עיקרי הדברים.⁹⁴³ ואח"כ יוכל לילך לישן.⁹⁴⁴

ד. היתר של עד שתחטפנו שינה, אינו דווקא במצב שיפול עליו שינה חזקה כ"כ כעין אונס, אלא אף אם מרגיש הכרח לישן, וכגון שראשו ואיבריו כבדים עליו, מותר לילך לישן.⁹⁴⁵

ה. אין חיוב להתאמץ ולסבב הסיבות שלא תיפול עליו שינה, אלא יכול להתנהג כפי טבעו, ולכן יכול לשבת בצורה נוחה ומרווחת, אף שעייף יתפול עליו השינה יותר מהר. וא"צ לחזור אחר יין שהוא פחות משכר מ"מ שהוא יותר משכר, וכל כהאי גוונא.⁹⁴⁶

ו. נחלקו האחר' אם מותר להצטער ולנדד שינה מעיניו בשביל סיפור יצי"מ, ולהלכה רשאי לנדד שינה מעיניו אע"פ שמצטער קצת בכך.⁹⁴⁷

ז. יש ענין להתאמץ יותר להשאר ער לפחות עד חצות, אך אין זה מהדין, ואינו חייב יותר מהרגיל.⁹⁴⁸

ח. אם חטפתו שינה פעם אחת, שוב פקע ממנו חיוב סיפור יצי"מ, ויכול לילך לישן אף אם נתעורר בנתיים.⁹⁴⁹

ט. אדם שחושב שאם יהיה ניעור כל הלילה, יהיה טרוד ומבולבל למחר בתפלה, רשאי לילך לישן, אף שכעת אינו מרגיש כ"כ צורך לישן.⁹⁵⁰ וכ"ה בדרך כלל אצל רוב בני אדם.

י. צריך לספר ביציאת מצרים בהתלהבות ולהמחיש את הניסים והנפלאות שאירעו, כאילו הוא יצא ממצרים, ואין זה רק מעלה בעלמא, אלא נראה שהוא חלק ממש מצורת המצוה בליל הסדר.⁹⁵¹

יא. אע"פ שמקיים את המצוה התוספת המבואר לעיל באות ב, בין בסיפור יצי"מ ובין בהל' פסח, וכמש"כ בשו"ע, מ"מ יש עדיפות בסיפור יצי"מ.⁹⁵² ומ"מ מקיים המצוה גם בהלכות, ובכלל זה כל הל' פסח שבשו"ע שכולם שייכים.⁹⁵³ ובכל אופן יש אומרים שאין יוצאים די חובה בפלפולים.⁹⁵⁴

יב. כתבו האחר' שאע"פ שיש מצוה להסב בכל הסעודה בליל הסדר, מ"מ בשעת ההגדה יהיה באימה ויראה ולא בהסיבה.⁹⁵⁵ ויש סמך להזמין אורחים בליל הסדר.⁹⁵⁶

יג. אע"פ שמצוה להרבות בסיפור יציאת מצרים, [ויש מעלה להאריך טפי בזמן קריאת ההגדה], מ"מ אם יש ילדים קטנים לא יארכו כ"כ בזמן ההגדה, כדי שלא ישנו. ואחרי הסעודה או הסדר ירבו בסיפור יצי"מ, ותלוי לפי הענין ולפי טבעי הילדים.⁹⁵⁸ ועצם המצוה ל"הרבות" יוצא גם בקריאת ההגדה.⁹⁵⁹ ומ"מ מצוה להוסיף כפי האפשר.

יד. מי שנשאר ער כל הלילה, אסור לו לילך לישן מחצי שעה שלפני עלות השחר, עד שיתפלל, אלא אם כן עימדי שומר שיעיר אותו בזמן תפילה, ויש לנהוג בזה ככל דיני שומר לתפילה, ונראה שיש להקל שיוכל לישן בישיבה על מקומו שינת ערא.⁹⁶⁰

עוד פרטי דינים

א. אע"פ שזמן אכילת מצה ומרור שווה לזמן מצות ההגדה, מ"מ אם אין לו הגדה אע"פ חייב לקיים מצות מצה ומרור.⁹⁶¹

ב. אם עבר חצות לילה, ועדיין לא אכל מצה ומרור, יאכלם אחר חצות בלא ברכה על מצות אכילתם.⁹⁶²

ג. אם לא אמר את ההגדה עד שכבר עבר חצות, לא יברך על כל ד' כוסות, אלא רק על כוס ראשון ושליש.⁹⁶³ לכל המנהגים.

ד. ברכת "אשר גאלנו" שבהגדה, וברכת "יהללך" שבהלל, אם לא בירך קודם חצות, בדיעבד אפשר לברך אחר חצות.⁹⁶⁴

ליל שימורים

א. מאחר ונאמר בתורה "ליל שימורים הוא לה'", אין נוהגים בכמה דברים העשויים לשמירה מפני המזיקין.⁹⁶⁵ ויש נוהגים שלא נועלים את הבית בסגירה מעולה.⁹⁶⁶ אמנם אם יש חשש מגנבים וכדומה אין לסמוך על הנס.⁹⁶⁷

ב. יש נוהגים שלא לקרוא קריאת שמע שעל המטה בשלימות ועם כל הפסוקים שרגילים לומר, אולם מנהגינו על פי רבינו האר"י לקרוא כל שלשת הפרשיות וכל הסדר הנהוג עם ברכת המפיל.⁹⁶⁸ מלבד הוידי שאין אומרים ביום טוב.

וביותר יש להזהר אם קראו קריאת שמע מוקדם קודם צאת הכוכבים, ויכוון בקריאת שמע שעל המטה לצאת ידי חובה.⁹⁶⁹ ועדיף יותר לקרוא מוקדם כפי האפשר, פן ישכח.⁹⁷⁰

ואם ניעור לאחר חצות, יקרא קריאת שמע מעט קודם חצות.⁹⁷¹

סימן תפב

אדם שאין לו מספיק מצות

א. מי שאין לו מצה שמורה, אלא כזית אחת, והשאר מצות שאינם שמורות, יברך המוציא על שאינה שמורה ויאכל סעודתו, ויאכל מרור, ויאכל כורך עם המצה הלא שמורה, ולבסוף אחר סיום אכילתו יאכל את הכזית השמורה ויברך עליו על אכילת מצה, ולאחר מכן אינו אוכל כלום, כדין אכילה אחר אפיקומן.⁹⁷²

במה דברים אמורים כשאין לו שמורה כלל, אבל אם יש לו שמורה משעת טחינה, יכול לקיים בה כל המצוות, וגם אם היא משעת לישא יאכל בראשונה לשם מצות מצה כמו כל שנה.⁹⁷³

מי שאין לו אלא שני כזיתות שמורות בלבד, יברך בראשונה על כזית מצה שמורה על אכילת מצה, ויעשה כורך בשאינה שמורה, ולבסוף יאכל אפיקומן עם השמורה.⁹⁷⁴

ב. חולה שאינו יכול לאכול אלא כזית בלבד, וכן מי שאין לו שום מצה רק כזית מצה שמורה בלבד, יקדש ויאכל תבשיל בלא המוציא, ויאכל מרור, ובגמר סעודתו יטול ידיו ויאכל את הכזית בברכת המוציא וברכת על אכילת מצה, ואם אין לו גם יין שמוכרח לקדש על המצה, יקדש על המצה ויברך עליו המוציא ועל אכילת מצה, ויאכל סעודתו אחר כך.⁹⁷⁵

957. שהרי זהו זמנו שתקנו חז"ל, וכן ע"פ קבלה זה הסדר, ומ"מ גם אם ח"כ שפיר דמי דהא חזינון שמספרים כל אותו הלילה.

958. סוף פרק א.

959. פרק ה ד"ה והנראה בזה.

960. פרק ה אות ב.

961. פרק א ד"ה וכל זה.

962. פרק ג אות א.

963. פרק ג אות א.

964. פרק ג אות ב.

965. כגון שלא אומרים ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת, בשו"ע להלן סי' תפז, וכן יש מי שמיקל בשפיכת מים שבשכונת המת, וע"ע בויג"מ, וכן יש מקילים בפסוקי ק"ש שעל המטה וראה להלן.

966. עיין במנהגי הל' פסח ס"ב ובאו"ח ח"ב סי' רלד ומהיר"ל ועוד, וכ"ה בד"מ ועוד בסימן תפ, ויש שכתבו בלשון שלא נועלים כלל, וסמך לזה בירושלמי, ובזכות האמונה הזו מקרב הגאולה. וכ"ה בפסח מעובין ועוד.

967. מג"א ועוד וכה"ח טו.

968. עיין ברמ"א סו"ס תפא שאו' רק פ' שמע בלבד, וכן ברכת המפיל וכמש"כ המשנ"ב, ובכה"ח אות יד כתב שיע"פ האר"י אין לאומרו, וע"ע בכה"ח סי' רלט ז, אולם כידוע שאנו אין לנו ללמוד מהאר"י מה שאינו מפורש בדבריו, כאשר הוא נגד דינא דתלמודא והפ"ל, ולכן המנהג לומר המפיל בלא חשש, וכמו"כ המנהג לומר כל הסדר של כל הפסוקים כרגיל, וכמש"כ כה"ח יג בשם הב"ח סי' צו, וכ"כ עוד באח"י וסתמת הפ"ל שאו' הכל כרגיל.

969. כן העיר המשנ"ב סו"ס תפא שיש להזהר, והנה כבר כתבנו בכ"מ שאשרי אנוש יעשה זאת לכוון כל פעם בקריאת שמע שעל המטה לצאת גם י"ח קריאת שמע של ערבית שמא לא היה בזמנה וכו', ובפרט כשקורא לפני צאת הכוכבים דר"ת ושאר"ר (הגם שלר"ת גופיה יוצא מן הדין בק"ש שמבוע"ז, עיין ריש ברכות ובב"י סי' רסז). אלא שיש להזהר לקרוא בכבוד כראוי.

970. ובפרט קודם אכילה, וכמבואר בפ"י בסימן רלה, וכן בס' רסז, ומה גם שמצוי שמתאחר אחר חצות, ולעיתים חוטפתו שינה מכובד העיפיות וד' כוסות וכו'.

971. עיין שעה"כ דף נג. ומל"ח סי' ח אות כג. ובא"ח שם וכה"ח אות יג ואול"צ ח"ג ע' קצג וש"ת מבשרת ציון סי' כז, וכן נוהגים בליל שבועות והו"ר. [אך בנידו"ד יהיה באופן שלא יאחר זמן אכילת אפיקומן וכו']. ואפשר לחזור ולקרוא אחר ערבית מיד, אך היה עדיף יותר לקרוא מעט קודם חצות, ואח"כ לפני מיטתו שוב יקרא ק"ש לישן מתוך ד"ת וכו'.

972. עיין שו"ע סי' תפב, ומש"כ במשנ"ב סק"ג וע"ע בשעה"צ ג, אכן כמה פ"ו כתבו לעשות הכריכה מהמצה שאינה משומרת, וכמש"כ בכה"ח אות ו, ועוד באח"י.

973. עיין ביה"ל ד"ה מצה, ובמשנ"ת בס' תנג.

974. משנ"ב ו.

975. עיין משנ"ב סק"ו, ובתוספת דברים.

ולסימא דמילתא, נזכיר שבספר הנ"ל באות ג הביא מהלקט יושר שכתב על מנהג רבו בעל התרומת הדשן שהיה ישן בב' הלילות על ההסיבה שלו, וכתב ע"ז הלקט יושר שאינו יודע טעמו, ע"כ. ובספר הנ"ל כתב שהטעם ברור ע"פ מה שמצאנו אצל גדולי ישראל שעסקו בתורה בכל כוחם, עד שאמרו שאם יש בכוחם לעלות למטה עדיף ללמוד בכח זה, ושכן יעקב אבינו לא ישן י"ד שנה וכו'. ועוד הביא שכן היה מנהגו של החת"ס בליל הסדר שהיה יושב עם תלמידיו ולומדים שיר השירים עם פרש"י. והיה אומר סנסינים בדרוש עד שהתחיל לנמנם ואז סרו התלמידים מעליו, ע"כ. ולענ"ד יש להעיר, שנראה ודאי שהנהגה זו של התורה"ד והחת"ס אינה אלא מילי דחסידות, חדא דא"כ מה לו לבעל הלקט יושר להסתפק בזה, ועוד דא"כ התלמידים עצמם היאך סרו מעליו, ומן הסתם הלכו לישן, ולא יאה כח הבן יפה מכח האב. ועוד שכבר כתבו הפ"י שאם נתנמנם וחטפתו שינה פעם אחת שוב נפטר מסיפור יצי"מ, וא"כ אחר שנמנם כבר למה לא הלך אח"כ לישן על מיטתו, אלא ודאי דהם דברי חסידות (ומה שדימה זאת לת"ת, כבר כתבנו לעיל בפרק ג ועוד דחלקו סיפור יצי"מ מת"ת הן לקולא והן לחומרא). וזו הסיבה שנסתפק הלקט יושר בהנהגת רבו, ודו"ק. ועל כרחק כדאמרן שכל שיש הכרח לישן מותר לו לילך ולישן על מיטתו. [ובעיקר הדברים שכתבנו שאחר שחטפתו שינה פעם אחת שוב פקע ממנו מצות סיפור יצי"מ, הנה ראיתי שכבר דן בזה בשו"ת התעוררות תשובה סרע"א, ומסיק שכשנתעורר חייב לספר עוד, אולם רוב האחר' פסקו שבכה"ג כבר פקע ממנו חיוב סיפור יצי"מ, וכמו שציין שם להחוק יעקב והפמ"ג בא"א והגר"ז, וכן הוא במקור"ח ופתחי עולם ועוד. ונפ"מ בכל זה אם התעורר קודם עלות השחר אם מותר לו לאכול ולשתות].

940. והמקורות להלכות אלו יצינו להלן, והם מתוך הדברים שנתבאר לעיל בהרחבה.

941. פרק א.

942. סוף פרק א.

943. ונתבאר שם.

944. פרק ד.

945. פרק ד.

946. פרק ד.

ובאשר להערות אותו גדול שהבאנו בתחלת הדברים בריש הסימן, עיין בדברינו בפרק ה ד"ה וד"א, במוסגר.

947. פרק ד ופרק ה.

948. ריש פרק ה.

949. סוף פרק ה.

950. פרק ה.

951. פרק ג.

952. פרק ב אות ד.

953. שם.

954. שם.

955. סוף פרק ב.

956. סוף פרק ד.

נראה שאין להקל בזה כלל]. ובעיקר הדברים עיין בטוב החיים שם שכתב סברא להקל בנידונינו, שאין ראה ממה שאסור לישן קודם ערבית, דשא"ה כיון שא"א לשים שומר דערביך ערבא צריך, ומשא"כ בשחרית שבדאי יקיצו אותו, שאחר עה"ש רובא דרובא קמים ממיטתם וכו'. ע"כ. אולם לענ"ד ז"א מובן, דמהיכא תיתי להתיר מן הסתם בלא שומר שימנהו להדיא, וככל הנ"ל. ועוד שסתמת הדברים משמע שכו"ע מותרים בזה, וזה בודאי אינו נכון. ואיברא שהיה אפשר לתרץ באור"א ולחלק בין ערבית לשחרית, ולומר דשאני לילה שהוא זמן שינה, ומשא"כ בשחרית שאינו זמן שינה. ויבואר בתרתי, א' שכוון שאינו זמן שינה לא גזרו בו. ב' שכוון שאינו זמן שינה אין חשש שימשך. אולם לענ"ד כל זה אינו מחוור, דהא ודאי ברור ופשוט שמי שלא ישן כל הלילה שיכול להמשך עד אחר עבור זמן תפלה וק"ש, ופוק חזי. ואם לא אשכחן בהדיא שאסור י"ל משום דפשיטא הוא, וכנ"ל. א"נ י"ל כסברת הערוה"ש שבשעת עה"ש רוב העולם ישנים, והוא בכלל הגזירה, ודו"ק. ולמעשה כבר הבאנו דעת הפ"י לאסור בזה, וכמש"כ הבנין עולם, וכן הביא שבט הלוי ח"ו סי' מט בשם שו"ת התעוררות תשובה ח"א סי' קטו וסידור הגר"א. וכתב שגם הוא אינו מוצא סמך ברור להקל בלא שומר, וכ"ה בספר אישי ישראל ושכן הסכים המהיר"ל דיסקין, וכ"ה בתשוה"נ הנ"ל. וכן עיקר.

ג. במש"כ עוד שם לצייין למבואר בשו"ע סימן צח ור"ס קא, נראה דכוונתו לומר דהאידינא אין לנו להקפיד במה שיהיה טרוד ומבולבל בתפלתו, שהרי כבר כתב בשו"ע דהאידינא אין מכוונים בתפילה וכו'. אולם גם זה אינו מובן לענ"ד, דאמנם כתבו כן הפ"י שהאידינא לא מכוונים, אולם הא ודאי לא בשביל זה נבטל תפילה, וה"ה גם שלא נבטל לכתחילה את כוונת התפילה, ושאר דרכי התפילה הנכונה, ורק לענין דיעבד אמרינן שלא יחזור להתפלל אם לא כיון, כיון ששוב לא יכוון, וכל כה"ג. אולם הא ודאי שאין לנו אפילו לצרף לסניף סברא זו, כדי להקל בזה לכתחילה מכאן ולהבא, ואפשר שאף הוא לא נתכוון בזה אלא לרווחא דמילתא בצירוף כל הצדדים דלעיל.

ד. ומש"כ עוד שם שסתמת הפוסקים מוכח שלא הזכירו כלום מהיתר זה שיוכלו לישן כדי שלא יטרדו למחרת בתפילה, משמע דלא ס"ל כן. (שהרי לא הזכירו אלא היתר של עד שתחטפנו שינה). הנה גם הוא נרגש שמאי"ד יש אחרונים שכתבו היתר זה, וכמו שהבאנו לעיל, ועכ"פ לענ"ד לק"מ, ד"ל דממה נפשך הוא, שהרי השו"ע התייר משתחטפנו שינה, ונתבאר לעיל דל"ד הוא, אלא כל שמרגיש הכרח לישן דשפיר דמי, וא"כ י"ל ממ"נ דאם הוא כזה חזק שלא מרגיש הכרח שוב לא חיישין שיטרד בתפלה, ואף אם יטרד מעט, אין בזה בכדי לבטל מצות סיפור יצי"מ, ואם הוא חושש שיטרד בתפלה בד"כ כבר ירגיש מאליו שיש לו צורך לישן, ועכ"פ אעיקרא דמילתא אין זה נראה ללמוד כ"כ מסתימת הפ"י, חדא, דפוק חזי מאי עמא דבר (וכמש"כ בירושלמי במעשר שני פ"ה ה"ב, וכן בכ"ד לפינן ממנהגא) שישנים ולא נשארים ערים כל הלילה, ושנית, שאף בפ"ו כבר הזכירו כו"כ פ"ו שכתבו בפשטות שאפשר ללכת לישן, וביותר י"ל שכוון שבדרך כלל רוב ככל האנשים מרגישים הכרח לישן בתחלת הלילה וחוטפתם שינה, שוב א"צ להוסיף היתר זה בגלל התפילה, דבלא"ה ישנו. וכבר הבאנו מלשון הבא"ח והכה"ח דפשיטא להו שישנים להדיא, ולמעלה בקודש הבאנו כן מהשעה"כ ועוד שבדרך כלל ישנים, ודו"ק.

סימן תפד עוד פרטי דינים

א. אדם שרוצה לעשות את הסדר בכמה מקומות כדי להוציא ידי חובה אחרים שאינם יודעים לברך ולעשות את הסדר, אינו יכול להתחיל הסדר והסעודה במקום אחד, וללכת למקום אחר באמצע סעודתו להמשיך שם, ואפילו אם בדעתו מראש לאכול שם יותר⁹⁹³. ויש מבני אשכנז המקילים בזה אם היה דעתו מתחילה לעקור ולהמשיך אכילתו במקום אחר⁹⁹⁴.

ולכן, ישנם כמה אפשרויות: א. יעשה כל הסדר בביתו עד הסוף, ואחר כך יעשה כל הסדר בבית אחר, ולא יאכל ולא ישתה שם כלום. ב. יעשה כל הסדר באותם בתים בלא לטעום כלום, ואחר כך יעשה כל הסדר בביתו. ג. יכול להתחיל הסדר בביתו עד אחר כוס שלישי של ברכת המזון [וברכה אחרונה אחריו], ואחר כך יעשה הסדר בבית האחרים בלא לטעום כלום, וישב לביתו לסיים את הסדר במקום שהפסיק⁹⁹⁵. ד. יש מתירים גם לקיים הסדר בביתו עד שולחן עורך, וקודם האפיקומן ילך לבית אחר ויאכל גם שם כרצונו, ויחזור לביתו לאפיקומן ושאר הסדר⁹⁹⁶.

בכל האמור כשמברך לאחרים ואינו אוכל עימם, מותר לברך להם כל הברכות [קידוש, כרפס, ברכת ההגדה, נטילת ידיים, המוציא מצה, מרור], חוץ מברכת המזון וברכה אחרונה על היין [אבל ברכה ראשונה על היין מותר], וכן ברכת ההלל מברך להם, ובאשר לברכת המזון וברכה אחרונה יקרא להם מילה מילה, והם יאמרו אחריו⁹⁹⁷.

סימן תפה

א. הנשבע או נודר מן אכילת מצה או מרור, פעמים שחלה שבועתו, ותלוי מה הלשון שהוא אמר, וכדלהלן: א. שבועה שלא אוכל מצה, חל השבועה, ואסור לאכול מצה גם בליל פסח, ואין כופין אותו להתיר שבועתו, אבל מצוה היא שיתיר שבועתו.

ב. שבועה שלא אוכל מצה בליל פסח, הרי זה עבר איסור משום שבועת שוא, כיון שאינה חלה, ואוכל מצה. ג. שבועה שלא אוכל מצה זו, אסור לאוכלה, אלא יאכל מצות אחרות. ואם אין לו אחרות אף על פי כן חלה שבועתו, ואסור. ומצוה להתיר שבועתו.

ד. שבועה שלא אוכל מצה כל השבוע של פסח, חל השבועה, ומצוה להתיר שבועתו. והוא הדין אם אמר שלא יאכל "בליל פסח", וכוונתו היתה גם לשאר מצות של רשות.

ה. נדר, שאמר קונם אכילת מצת מצוה עלי, חל נדרו, וכופין אותו להתיר הנדר.

ו. שבועה שלא אוכל מצה בליל שני, חלה השבועה, וכופין אותו להתיר שבועתו.

ז. שבועה שלא יאכל מרור או שלא ישתה ארבע כוסות וכדומה, חל השבועה, וכופין אותו להתיר⁹⁹⁸.

ח. הנשבע שלא ישתה יין, צריך להתיר שבועתו⁹⁹⁹.

סימן תפו

א. שיעור כזית מצה, נתבאר לעיל בדיני "מוציא מצה", וכן שיעור כזית מרור, נתבאר לעיל בדין "מרור", ושם נתבאר כללי המדידה¹⁰⁰⁰.

ויש ליתן את הדעת לכך גם בכל ימות השנה, לשיעור כזית בשביל ברכה אחרונה [וכאשר הנידון הוא לגבי ברכה אחרונה שהיא מדרבנן (חוץ מברכת המזון על אכילה ששבע בה), אין לברך אלא אם כן אכל כשיעור כזית לפי השיעור הגדול שהבאנו לעיל, ראה בהערה¹⁰⁰¹]. וכן לשיעור כביצה בשביל ברכת על נטילת ידיים¹⁰⁰².

ברכת המצה

ב. מנהג הספרדים בכל ימות השנה שמברכים על המצה בורא מיני מזונות, כיון שהיא נעשית קשה ונאכלת בכסיה, ואפילו אם אכל כזית וכביצה, כל זמן שלא קבע סעודתו עליה¹⁰⁰³, ורק בפסח ברכתה המוציא וברכת המזון¹⁰⁰⁴, בכזית¹⁰⁰⁵.

ג. אדם הגר בחוץ לארץ ואין לו רק שלוש מצות שמורות בלבד, ויש בכל מצה כמה זיתים, יאכל בלילה הראשון את כל הכזיתים ממצה אחת, וישאיר שניים שלימות ללילה השני, ובלילה השני לא יבצע מהם עד שיברך על אכילת מצה [ואם יוכל להשאיר מהלילה הראשון חתיכה אחת למצה האמצעית בלילה השני, הנה מה טוב].

ואם אין מספיק במצה אחת ללילה הראשון ולבני ביתו יחצה מהמצה השניה, וביום השני יברך על אחת ומחצה, ויברך המוציא ועל אכילת מצה על הפרוסה שעל גבי השלימה, ומהשלימה יעשה כריכה⁹⁷⁶.

במה דברים אמורים ששאר המצות חוץ מהשלשה אינם שמורות כלל, אבל אם הם שמורות משעת טחינה או לשה ישתמש בהם כדון, ובלבד שנעשו לשם מצוה⁹⁷⁷.

ד. אדם שיש לו כזית מצה בלבד, יאכלנה בפעם אחת כדי לקיים את המצוה, וכנזכר, ולא יחלק אותה לשני פעמים, וכן לא יתן ממנה לחבירו, כדי שלפחות אחד מהם יקיים את המצוה כראוי⁹⁷⁸.

ה. ליל שני בחוץ לארץ, דינו כליל ראשון⁹⁷⁹.

ויש לנהוג בקדושה בלילות אלו⁹⁸⁰.

סימן תפג אדם שאין לו מספיק יין

א. להלן יבואר דין אדם שאין לו יין, או שאין לו כשיעור כל הארבע כוסות⁹⁸¹.

ודין זה יכון גם לגבי אדם שאסור לו לשתות יין מסיבה רפואית, כגון סוכר וכדומה, שינהג כדלהלן⁹⁸².

ודע, שאם יש לו כוס גדולה לא ימלאנה, אלא רביעית בצמצום לאחר מציגה, וגם לא ישתה את כולו אלא רק רוב הרביעית, כדי שישאר לו לשאר הכוסות⁹⁸³.

ב. אם אין לאדם ארבע כוסות אלא פחות מזה, ינהג כדלהלן:

א. אם יש לו רק שלשה כוסות, ישתמש בהם לשלוש הראשונות.

ב. אם יש לו רק שני כוסות, ישתמש בהם לכוס ראשון של קידוש ולכוס שלישי של ברכת המזון.

ג. אם יש לו רק כוס אחת, ישתמש בה לכוס ראשון⁹⁸⁴.

ובכל הנ"ל כשאין לו כוס לברכת ההלל או לברכת ההגדה, נחלקו הפוסקים האם יברך אותם בשם ומלכות, ולמעשה אפשר לסמוך על המתירים⁹⁸⁵.

ד. אם אין לו יין כלל, יבואר בהלכה הבאה.

ג. אם אין לו יין כלל, אלא מצות, יכין את המצות לפניו כראוי [דהיינו שלש מצות, ויבצע לפני הקידוש, באופן שיהיה מתחילת הקידוש רק שניים וחצי מצות והחצויה באמצע]⁹⁸⁶, ויטול ידיו, ויאחז המצות בידיו ויברך המוציא, וישמט את המצה התחתונה⁹⁸⁷, ויגמור את כל נוסח הקידוש על הפת [ואם זה שבת יאמר יום השישי, ויכולן⁹⁸⁸, כולל ברכת שהחיינו⁹⁸⁹, ויברך על אכילת מצה על העליונה ועל החצויה, ויאכל בהסיבה.

ולאחר כל זה יאכל הכרפס במי מלח וכדומה ללא נטילה, שהרי נטל מתחילה, וכן ללא ברכת בורא פרי האדמה, כיון שהם דברים הבאים מחמת הסעודה⁹⁹⁰, ומסלק השולחן, והיינו סילוק הקערה, וכל מקום כמנהגו, ומתחיל ההגדה בהא לחמא עניא ומה נשתנה, עד ברכת ההגדה, כנזכר בהלכה הקודמת, ואחר כך אוכל מרור בחרוסת, ואחר כך כורך ואוכלו בהסיבה, ואחר כך שולחן עורך וגומר ככל שאר ישראל.

ונמצאו סימני הסדר משתנים, וכדלהלן: יחץ, רחצה, מוציא, קדש, מצה, כרפס, מגיד, מרור, כורך, שולחן עורך, צפון, ברך, הלל, נרצה.

ד. אם יכול לשתות משקה אחר שהוא "חמר מדינה", יקיים בו את הארבע כוסות, ויש חולקים⁹⁹¹.

ודיני חמר מדינה הובאו לעיל בסימן ערב⁹⁹².

וכן הדין באדם שהוא חולה סוכר, ואסור לו לשתות יין ומיץ ענבים.

976. עיין משנ"ב סק"ט ובתוספת ביאור.

977. עיין ביה"ל ד"ה מי, וע"ע מה שנתבאר לעיל סימן תס.

978. פשוט, דהגם ש"יא שיש חצי שיעור במצוות, מ"מ אינו מוסכם, ועכ"פ צריך לקיים המצוה כראוי.

979. הן לענין ק"ש וכל הנ"ל, והן לענין אכילה אחר אפיקומן הנ"ל, והן לענין קדושה דלהלן, הגם שיש שהקילו קצת, העיקר להזהר כליל ראשון, אמנם באכילה ושתיה ועישון רבים מקילים בליל שני, וכמש"כ משנ"ב וכה"ח בס"י תפא.

980. עיין משנ"ב ושעה"צ וכה"ח בס"י רמ להמנע מת"ה בליל פסח (זולת ל"ט, או כשיצרו תוקפו), וכך הדין גם בליל שני וכמש"כ כה"ח ס"י רלט ה ועוד.

981. עיין שו"ע (סימן תפג), והמדובר באופן שאין לשאול מאחרים וכדו', שא"כ הרי הוא חייב בזה, וכמש"כ בס"י תעב יג, וכן העיר כה"ח כאן.

982. וגם בזה יתכן שמותר לאדם ע"פ הרפואה רק רביעית אחת או שתיים, וינהג כדלהלן.

983. פשוט, ועיין לעיל בסימנים קודמים דיני הכוס והשתיה, ומ"מ כאשר אי אפשר יש לנהוג בצמצום.

984. עיין משנ"ב וכה"ח ר"ס תפג משם הא"ח.

985. עיין משנ"ב ה, אמנם בכה"ח אות ג דרכו בקודש חשש לסב"ל, ורק שהמברך אין מוניהין אותו, אך למעשה דעת רוב הראשונים ושו"ע לברך, ואין לחוש לדעה יחידאה.

986. עיין שו"ע סימן תפג שיבצע אחר המוציא, וכן הסכימו כמה אחר, אך יש חולקים, וכמש"כ בביה"ל רה"ס ועוד בכה"ח אות ח-ט.

987. כה"ח ח משם הגר"ז [וזה עדיף מלהשמיט לאחר הקידוש].

988. כה"ח ז.

989. ביה"ל ד"ה עד, וכה"ח בכה"ח אות ח מהגר"ז.

990. עיין משנ"ב סק"ד שכתב שתלוי זה אם להמשיך תאות האכילה וכו', עיי"ש. ולכאז"ל צ"ע דבלא"ה אין לברך ע"ה, שהרי הם באים מחמת הסעודה, וכה"ג כתב בביה"ל ס"י תעג ס"ו ד"ה ואינו לענין מרור.

991. רמ"א סוה"ס כתב שיקיים בו ד' כוסות, וכ"כ ע"א, אולם עינין בדברינו

בס"י ערב לסמוך על זה לענין ברכת הקידוש מחשש ברכה לבטלה, ולכן יקדש על המצה [ולשאר כוסות, יוכל לקחת חמר מדינה שאין בזה ברכה].

והמצוי כיום בפסח שהוא קרוב לחמר מדינה, כגון: א. מיץ תפוזים, אשכוליות טבעי. ב. קפה.

992. ועיין משנ"ב שהיקל בנידו"ד אפילו כשאין רוב שתיית המדינה מזה, עיי"ש. ועדיין צ"ע איך יעשה בו קידוש, ועמש"ש.

993. עיין שו"ע (סימן תפד) כמה אופנים אודות הרוצה לעשות הסדר בכמה בתים, עיי"ש. והנה כל האופנים מותרים ורק יש להקפיד בענין אחד שלא לעקור מסעודה לסעודה בלא ברכת המזון (וע"ע בפ"ו בס"י קעח), וממילא גם צריך לשתות כוס שלישי, וממילא גם צריך לברך ברכה אחרונה, וכמו שכתבנו בפנים.

994. גר"ז (ס"ו), ודלא כמש"כ המשנ"ב כאן, ומ"מ זה רק לדעת הרמ"א בס"י קעח ולא לדעת השו"ע שם, אא"כ הניח מקצת חברים וכו'.

995. כ"ז בשו"ע.

996. עיין שעה"צ אות ד, אולם לדידן אין לעשות כן ע"פ השו"ע ס"י קעח, וכנ"ל, וע"ע כה"ח אות ו, יא.

997. עיין שו"ע כאן ומשנ"ב וכה"ח, והארכנו בכל הפרטים הללו בקונטרס שומע ומשמיע, ואכמ"ל.

998. עיין שו"ע סימן תפה, והכלל בכל זה שאם קובע לבטל מצוה דא"י אינו חל שבועתו, כיון שהוא נשבע לבטל המצוה והרי הוא מושבע ועומד, אלא אם כולל עימו עוד דברים של היתר, ובנדר אפילו לבטל המצוה דא"י חל, מפני שגם הוא מסכים שהוא מושבע ועומד אלא שאוסר החפץ, ואם הוא נשבע על דרבנן ג"כ חל, כיון שאינו מהר סיני [וראה בכה"ח עוד פרטים ואופנים].

והנה בשו"ע כתב שאם אמר שבועה שלא אוכל מצה בליל פסח, לוקה וכו', והרי זה ג"כ שבועה בכלל, שהרי הוא כולל שאר כזיתות שאינם מדא"י, וביארו המ"פ שמן הסתם כוונתו למצת מצוה, וכמש"כ המשנ"ב ב, וע"ע בכה"ח, וכה"ג במה שנסתפק בביה"ל ד"ה שבועה, עיין ברשב"ץ (ח"א ק), ודו"ק. ובכל אופן אם היתה כוונתו גם למצות של רשות, אף שאמר "בלילה", צריך להתיר, שהרי ביארו המ"פ שכל דברי השו"ע הם בגלל שמסתמא כוונתו

על המצת מצוה.

ומה שפעמים כופין אותו להתיר נדרו, ופעמים שאינו אלא שמצוה להתיר, הדבר תלוי, אם היה נגד המצוה להדיא כופין אותו, ולא"ה אין כופין אותו שהרי לא היה נגד המצוה, והרי הוא רק כמו שצריך להשתדל להכניס עצמו בחיוב.

999. כדרך האמור, שהרי השבועה חלה, שאינו אלא מדרבנן.

1000. בשו"ע ס"י תפו הזכיר הדין בקצרה, ודנו בזה הפ"ו שם ובס"י קסח, ולעיל בהל' המוציא מצה ביארנו אופן המדידה שהוא בנפח, וכל מאכל לפי מה שהוא זולת החללים הניכרים, וע"ע שם.

1001. ראה בדברינו שם שיעור הגדול (שהוא כחצי ביצה) להחזו"א ולהגרא"ח נאה, ושיעור הקטן (שהוא כשליש ביצה) להחזו"א ולהגרא"ח נאה, ומנהיגו כשיעור הגרא"ח נאה כידוע, וכמו שכתבנו שם, וגם בזה יש לסמוך ולברך, ובלבד שיהיה בשיעור הגדול שלו.

1002. כן העיר המשנ"ב ס"י תפו, וראה בדברינו בסוף הל' מוציא מצה מש"כ בזה.

1003. עיין שו"ע ס"י קסח ס"ו-ז, ובשכנה"ג ס"י קנח בהגב"י א כתב שמברכים על מצה המוציא כיון שהיא כמו לחמניה, אולם בזמנינו שהם נכססות ברכתן מזונות, ועיין במחז"ב ס"י קסח אות ה, וע"ע בדברינו בס"י ערד ועוד במק"א, דאמנם מדברי החיד"א משמע שנוטה לדברי הבית דוד, וכ"כ ע"א, אך המנהג ידוע שמברכים מזונות, כיון שבמציות רואים שאין קובעים ע"ז סעודה, ואוכלים מצה כמו עוגיה, ואפ"ל לקינוח, וכן מבואר בגינת ורדים בגן המלך סימן סד, עיי"ש ועוד באח"י. וע"ע בשו"ת תפ"ל"מ ח"ב ס"ד שעפ"ד הראשונים כל שיש ספק יש לברך על המחיה ומזונות, וכן ראוי לנהוג גם כאן, וכן המציאות שאין קובעים על המצות סעודה, כמו שלא קובעים על קרקרים וכדו'.

ויש לדקדק דאדרבה השאלה תהיה על בני אשכנז איך מברכים ע"ז המוציא אחר שרואים שנאכלת בכסיה, וצ"ב מהו ההבדל בין מנהג הספרדים לאשכנזים, וי"ל שזה היה תלוי במנהג המקומות איך לעשות את המצה, שבני אשכנז עשו אותה דקה לפסח, ולכן התרגלו לאכול את זה בתור סעודה, אולם בני ספרד ותימן עשו מצות רכות לפסח, אזי המצות

גם חולה שאינו אוכל לחם, וכל אכילתו מצות, דינו כאמור¹⁰⁰⁶.

ג. ירא שמים יאכל מצה זו הנאכלת בכסיה בתוך סעודת פת¹⁰⁰⁷, או שיאכל ממנה כשיעור קביעות סעודה [כ-3 מצות מכונה], ואפשר לסמוך בזה גם אם כל אכילתו היא מהמצות עד ששבע מזה [בלא לשער במדה מסוימת], ואז ברכתו המוציא וברכת המזון¹⁰⁰⁸.

ד. אם המצה רטובה או לחה, נראה שיש לברך עליה המוציא בכל ימות השנה, אפילו למנהג הספרדים¹⁰⁰⁹, וכן אם נתבשלה או נטגנה, ונתרככה, ברכתה המוציא¹⁰¹⁰.

ה. מצה שפירורה לפיכור ואפילו דקים ביותר, נשאת ברכתה בפסח המוציא וברכת המזון¹⁰¹¹ [ואף ניתן לצאת בזה די חובת מצה בליל הסדר]¹⁰¹².

ואם עירב בהם דבש או שוקולד וכדומה, אזי: אם יש בהם תואר לחם, דהיינו שניכר שהם באו ממצה ברכתם המוציא, אבל אם אין ניכר עליהם תואר לחם, הרי זה תלוי, שאם יש בהם כזית ברכתם המוציא, ואם אין כזית ברכתם מוזנות¹⁰¹³, וכן הדין אם שרה אותם בין אדום וכדומה ונשתנה צבעו, יש לברך עליהם מוזנות¹⁰¹⁴.

ובאופן שאחר כך בישל אותם, ברכתם מוזנות, ואם חזר ואפאן, אזי: בנילוש במים ברכתו המוציא, ובנילוש בדבש וכדומה הרי זה ספק ויאכלנו בסעודה, אלא אם כן היה בריבוי דבש וכדומה, שפקע ממנו שם לחם¹⁰¹⁵.

ו. מצה מבושלת או מטוגנת, הדבר תלוי: אם יש בה כזית ברכתה המוציא וברכת המזון, ואם אין בה כזית ברכתה מוזנות¹⁰¹⁶, ואפילו אם יקבע עליה סעודה¹⁰¹⁷. ואם יש בחתיכה אחת כזית ובאחרות אין כזית, מברך על החתיכה של כזית המוציא ופותר שאר החתיכות¹⁰¹⁸.

ז. "בישול", היינו בכלי ראשון, ובחום שהיד סולדת בו¹⁰¹⁹. ויש אומרים שצריך שישהה מעט כדי שיספוג את טעם התבשיל, ולא בהכניס וסילק מיד¹⁰²⁰.

ח. "טיגון", היינו בשמן עמוק, אבל בשמן מועט כדי שלא ישרף ברכתו המוציא, ובשמן בינוני ספק, ויאכלנו בסעודה¹⁰²¹.

ט. מצוי בפסח שמטגנים מצות בשמן עמוק, ויש לשים לב שאם נשברו ואין בכל חתיכה כזית, ברכתם מוזנות, ואם היא מחוברת, אף שנכפלה ברכתה המוציא¹⁰²², ושעור כזית נתבאר לעיל דיני ליל הסדר, בסדר "מוציא מצה". ח. בבתי מלון כיום, מצוי שעושים בשבת שלפני פסח, ובפסח, לחמניות מקמח מצה, וברכתן המוציא¹⁰²³.

ט. כדורי שוקולד העשויים מקמח מצה, ברכתן מוזנות¹⁰²⁴, אלא אם כן הם עשויים מפירורים גדולים והם ניכרים כמו חתיכות מצה קטנות.

י. עוגה מקמח מצה, כמו טורט, ברכתה מוזנות¹⁰²⁵.

ענינים בחול המועד פסח

יא. ראוי לקבוע סעודה בימי חול המועד שחרית וערבית, כדין המכבד את המועדות, וחס ושלוש לנהוג מנהג חול בימים אלו¹⁰²⁶. ויש ענין לאכול מצה בכל ימי הפסח, אך אין לברך על זה ברכת "על אכילת מצה", והיא ברכה לבטלה¹⁰²⁷.

יב. אין לסדר את כלי הפסח ולהחזירם למקומם בחול המועד, לאחר שהוא סיים להשתמש בהם, משום טירחא¹⁰²⁸. אולם אפשר לסדר מקצת כלים כדי שהבית יהיה מסודר, וכן אם הוא טרוד מהם, מותר¹⁰²⁹, או אם צריך את מקומם¹⁰³⁰.

וכן אין לסדר את הבגדים בחול המועד ולהכין אותם לכביסה במוצאי יום טוב¹⁰³¹.

וכן כביסה שנשארה מלפני החג ללא קיפול, מותר לקפל בחג, כדי שיהיה מסודר¹⁰³².

סימן תפז

סדר תפילת ערבית של ליל פסח

א. בנוסח תפילת ערבית, וכן בשחרית ומנחה אומר שלש ראשונות ושלש אחרונות, וקדושת היום באמצע, שזה כולל: אתה בחרתנו, ותתן לנו ה' אלוהינו את יום חג המצות הזה את יום טוב מקרא קודש הזה זמן חירותינו [ביום שבת אומר את יום השבת הזה ואת יום חג המצות הזה את יום טוב מקרא קודש הזה, באהבה מקרא קודש], "עלה ויבא", "והשיאנו", וחותם מקדש ישראל והזמנים [ובשבת מסיים מקדש השבת וישראל והזמנים]¹⁰³³.

ב. טעה בתפילת יו"ט בחתימת הברכה, ישנם כמה אופנים:

א. סיים ברוך אתה ה' מקדש ישראל ולא אמר והזמנים, אם סיים תפילתו יחזור לראש, לא סיים יחזור לאתה בחרתנו¹⁰³⁴ [וכן בקידוש]¹⁰³⁵.

ב. סיים בא"י מקדש השבת, במקום ישראל והזמנים, אם תוך כדי דיבור נזכר ותקין "מקדש ישראל והזמנים" יצא¹⁰³⁶ [ואם רק חזר ואמר ישראל והזמנים, נחלקו הפוסקים]¹⁰³⁷, ואם עבר כדי דיבור יחזור לאתה בחרתנו¹⁰³⁸, ואם התחיל "רצה" אפילו מילה אחת, ואפילו בתוך כדי דיבור, הרי זה חוזר לאתה בחרתנו¹⁰³⁹.

וגם קובעים ע"ז, הגם שאם פקע שם לחם לא מהני קביעות בעלמא. וצע"ע אופן עשייתו.

1024. לא מבעיא אם נכתשו כ"כ עד שאין ניכר בהם תואר לחם כלל, אלא גם בלא"ה מפני שנצבעו דעת כמה פו' דברכתם מוזנות, ותלוי לפי הענין.

1025. הנה יש לומר דהוי תואר לחם, אך הרי אין התואר לחם בגלל הפירורים, ועוד שנצבעו, ונעשו כדבר אחר (ואף את"ל שבאפיה חוזר לשם לחם, מ"מ הוא לחם אחר), ומה גם שהקמח מועט מאד [וגם י"ל שכיון שהעיסה רכה הוי כבישול, והסתפקנו בזה בסי' תנא גבי הכשר כלים בעוגת טורט, דהוי כאפיה שצריך ליבון, ולא כבישול דסגי בהגעלה], וע"ע בשש"כ פנ"ט ג, והליכ"ש.

1026. עיין באבות (פ"ג מ"א) המבזה את המועדות וכו', אין לו חלק לעוה"ב, ופירש הרע"ב דהיינו שנוהג בימי חול המועד מנהג חול באכילה ושתייה, עיי"ש, וע"ע בפסחים (ק"ח). כל המבזה וכו', וכו' את חג המצות תשמור, עיי"ש. וכה"ג במכילתא (פ' בא) ובמג"א (סימן תקל) בשם תניא, וע"ע במשנ"ב שם ושעה"צ אות ד, דמ"מ אינו כמו יו"ט.

1027. עיין לעיל בהל' ליל הסדר סדר "מוציא מצה" שהבאנו שיי"א שיש ענין בדבר במצות אכילת מצה כל ימי הפסח, עיי"ש, ועכ"פ משום קביעות סעודה חשובה, ראוי לאכול מצה.

ומ"מ בודאי שאסור לברך עליה, וכמש"ש, וכן כתבנו בסי' תפו. אם טעה ובירך המוציא ואח"כ בירך על אכילת מצה, לכאו' הוי הפסק וצריך לחזור ולברך המוציא שנית.

1028. דבר זה היא שאלה מצויה, ויש פנים לכאן ולכאן, ודיברתי בזה עם כו"כ גדולים ושמעתי דעות בענין וא"צ לפרטם, ולכאו' ראוי להחמיר בזה כדרך שכתב השו"ע ר"ס תקלה אין מפנים וכו', עיין שם ובפול, וכן הורה הגר"ש וואזנר ועוד, וכ"כ בשו"ת שבת הקהתי ח"ה סי' קפה שאסור לעשות כן בחוה"מ, ורק בשעה"ד היקל כשאינו טירחא גדולה.

אמנם במקומו כתבנו עוד בזה אודות פירוק סוכה בחול המועד כאשר אינו נצרך לזה ביום אחרון, דבשו"ע משמע שלולי שאפשר שיהיה נצרך לזה בחג היה מותר לפרק [אך הלא יש בזה איסור מלאכה שלא לצורך, ואכמ"ל], וגם בסי' תקלה ישנם כו"כ פרטים, וע"ע בסי' תקלח ס"ג, וע"ע בסו"ס תקלד, ובכל אופן הרי יש בזה זילותא לטרוח הרבה לסדר הבית, ועיין בערוה"ש סימן תקמ"ד ודו"ק.

1029. כן נראה שבכה"ג ה"ז ככל סידור הבית, וכן אשה שמטריד אותה שצריכה להשיג על כלי הפסח שלא יתערבו בכלי חמץ וכדו', מותר, דזה הוי לצורך יו"ט, וע"ע בסי' תקלה.

1030. שאף בשבת מפנים לצורך שבת, עמשנ"ת בסיון שלג.

1031. נשאלתי בזה, ונראה שזה כדין סידור הכלים הנ"ל דיש להזהר בזה, אלא יראה כאילו כל מלאכתו עשויה.

1032. נשאלתי בזה, וגם זה הוא טירחא כנ"ל, אך במציאות אם לא מקפלים הבית אינו מסודר, ושרי, ומלאכה ליכא בזה.

1033. עיין שו"ע סי' תפו בשו"ע ואח'.

ואם התחיל "אתה חונן", דינו ככל הפרטים שנתבארו בהל' שבת סימן רסה.

1034. משנ"ב סק"ב, וע"ע באח'.

1035. משנ"ב שם, ובכל אופן א"צ לחזור על ברכת שהחיינו.

1036. ש"ע, ועיין משנ"ב מהו תוכ"ד ונת' במקומו.

1037. עי' משנ"ב סק"ג, ומקורו מפמ"ג שלא יצא, אולם עיין כה"ח אות יא שכתב דיצא, ונראה שסב"ל.

1038. משנ"ב סק"ד.

1039. ביה"ל ד"ה תוכ"ד עיין שם.

משא"כ בסקיט שמ"מ הוא נילוש בדברים אחרים].

1010. מצד הריכוך שבה, ואע"פ שיש אחרונים שרצו לומר שאף בפסח עצמו אם נתבשלה או נטגנה ברכתה מוזנות, עיין בגן המלך שם, וכ"כ המהרש"ם ח"ח סי' פא, וכן בשבט הלוי ח"ז סכ"ז אות ד מפני שלא"ה י"א שברכתה מוזנות, עיי"ש. אולם הנה במשחא דרבנותא סי' קסח חלק על הגינ"ר, וכן במאמ"ר סימן תסא אות ו, וה"ד בכה"ח שם אות נה ועוד באח', וא"כ ה"נ ל"ש, ואם אכן נתרככה ברכתה המוציא.

1011. מבואר בברכות (לו): ובפ"ו בסי' קסח, וע"ע בדברינו בסוגיה שם.

1012. כמשנ"ת לעיל בהל' "מוציא מצה" ועוד.

1013. מבואר בברכות ובפ"ו שם.

ובגדר תואר לחם, עיין בבי"ב ועי"א שיהיה ניכר שהוא לחם, וע"ע מג"א כח, ועוד באח' כמה לשונות, והעיקר שיהיה ניכר שהוא לחם (ובנידונינו מצה), ולא דווקא תלוי בחללים של העיסה, אלא כפשוטו שיהיה ניכר וידוע לרואה להחליט שהוא לחם מצד שזו עיסה.

1014. עיין שו"ע סי' קסח ס"ב, וט"ז טו, וא"ר כג, וכה"ח צג, צה, ודלא כביה"ל ד"ה בין שפקק בזה.

1015. האריכו בזה האח' בסי' קסח, ויש מפקקים בכמה פרטים, וקיצרתי.

1016. דינים אלו מבוארים בסוגיה דברכות (לו): גבי פת, ונפסקו להלכה בפ"ו סימן קסח, והארכנו בזה בסוגיה דברכות שם, וממילא כתבנו דין זה גם במצה.

ואמנם אין זה פשוט לומר שדין מצה כדין פת, דהנה הגינת ורדים הנ"ל (בג"ה סי' סד) כתב דמצה שונה הדין, שאם טיגן אפילו בחתיכה כזית ברכתו מוזנות עיי"ש (וכ"ה במהרש"ם ח"ח סי' פא, וע"ע בשבט הלוי ח"ז סכ"ד ד), אולם הנה במשחא דרבנותא (סימן קסח) חלק על הגינ"ר, עיין שם, וכן בכה"ח (סימן תסא נה) כתב בפשיטות שדין מצה כדין פת, ושכ"כ מאמ"ה, עיי"ש, וכן הלכה.

ויש לציין, שהדבר ברור שצריך שיהיה בו כזית מתחילת הבישול עד סופו, ואחר הבישול אם נחתך לפחות מכזית אין חשש, וכ"מ מסתימת הפו', ואמנם אין זה מוסכם, עיין בפמ"ג ובביה"ל שם, וכן בחזו"א סי' כו סק"ה כתב שאף אחר הבישול מהני פתיחה, וכ"כ בא"א מבוטשאטש, ואינו פשוט.

1017. גר"ז משנ"ב וכה"ח בסי' קסח, וע"ע משנ"ב שם מט נו-נו.

1018. משנ"ב נג, ורק אם אוכל את הקטנות לבדן מברך מוזנות וכמש"כ בביה"ל שם ד"ה ואם, וכ"כ עוד באח'.

1019. ככל דזכתא שזוהו בישול, וכ"כ הפו' בסי' קסח, וכן הבאנו מד' הפו' בסוגיה דברכות הנ"ל, וע"ע במשנ"ב שם סק"ב שדן לגבי עירוי, ולמעשה הוי ספק ויש לאוכלן בסעודה, וכמש"כ האח', ומיהו כזוהו עבה קצת הלא רק הקליפה מתבשלת, ובפנים נשאר ברכתו המוציא, ובכה"ג ה"ז כעין מש"כ בהערה הקודמת.

1020. כן כתב החזו"א (סי' כו סק"ט) שצריך שישהה שיעור בישול או כמאכל בן דרוסאי ולא שהכניס וסילק מיד, אמנם בסוגיה דברכות שם כתבנו שלכאורה מדברי המשנ"ב הנ"ל סק"ב שדן לגבי עירוי ל"מ כן, וכתבנו לדחות ד"ל שיערה עליהם במשך זמן מה, ולא ברגע אחד, ועוד הבאנו מהגר"ז סי' תעא ס"ד דל"מ כן ויש לדחות כמש"ש, וראוי לחוש לד' החזו"א דמסתבר טעמיה.

1021. כן כתבנו שם בסוגיה דברכות, וכן בסוגיה דסופגנין, ודו"ק.

1022. עפיה"א שצריך שיהיה לו כזית מתחלתו עד סופו, וזה מצוי במצות אלו שמרטיבים אותם לפני"כ, ועשויים להשבר, ורק אם מחוברות שפיר דמי לברך המוציא.

1023. נשאלתי בזה בברכתן, וכפי הנראה ע"פ הנ"ל ברכתו המוציא, כיון שנילוש במים וחזר ונאפה (ועיין בסי' קסח סי"ד, אולם י"ל בדצק שאני).

הקשות הללו היו להם ככל פת כסנין, אלא שלפ"ז יש לדון האידנא שגם אצל הספרדים משתמשים במצות קשות, ואדרבה רוב הציבור אוכלים מהם, אולי ישתנה הדין, אך באמת כיון שבמציאות רואים שנאכלת כרקי עוגה שפיר ברכתם מוזנות (ואף בפסח עצמו היה מקום לדון כן וכדלהלן בסוף הלכה זו, ורק בגלל הקביעות בפסח), ולכן כן עיקר ההלכה.

1004. כן מבואר בגינות ורדים שם, ועוד באח'.

1005. ברהמ"ז בודאי צריך כזית, אולם בתפ"מ שם חידש שגם לענין ברכת מוזנות אם אוכל מעט מכזית (ואפילו מעט מכביצה), אפילו בפסח עצמו, ברכתו מוזנות מספק, עיי"ש. אולם אין נוהגים כן, וה"ט דמ"מ זהו הלחם של כל העולם, אף שהוא מתחיל מפני שקובעים עליו, וכ"ש לפי"ד רבים הסוברים שגם כל השנה הרי הוא כלחם.

והנה החיד"א במחז"ב (סימן קנח) כתב בתוה"ד על הבית דוד שרק בפסח קובעים, ובספר קרבן אשה (סימן ה) תמה על החיד"א שהרי בפסח הוא לחם גמור, אולם נ"ל ש' שאף החיד"א לא נתכוון לזה שאינו לחם גמור, אלא כוונתו שכיון שרגלים לקבוע ע"ז זהו הלחם, וכ"כ כמה אח', ואכן במו"ב (רטו) מבואר כן בפשיטות שאפילו על מצה עשירה יברך המוציא.

1006. כן פ"ד שאינו אוכל פת, מ"מ בטלה דעתו אצל כל אדם, וצ"ע על הא דיש באח' שכתבו לגבי חולה שמברך על מצה המוציא וברהמ"ז, ואינו נהירא לפענ"ד, ודוחק לומר דסמכינן בכה"ג על הבית דוד.

אמנם אם הוא קובע ע"ז סעודה שפיר דמי, ונראה שאפילו שאינו קובע סעודה בכל אדם, אלא קובע סעודה לפי טבעו נמי, עיין בהלכה הבאה ובהערה, ודו"ק.

1007. מאחר ודעת הבית דוד סי' ע שברכתה המוציא, מן הראוי לצאת מן הספק, וכמש"כ במחז"ב שם ועוד באח'.

1008. זו אפשרות טובה ומצויה אצל רבים שמשיכים לאכול את המצות, שיאכלו כשיעור קביעות סעודה.

והנה בראשונים משמע שכל שאצל האדם הוא קובע סעודה ע"ז, ברכתו המוציא וברהמ"ז (בין רב ובין מעט), וכמשנ"ת במקומו בהל' ברכות. אמנם המנהג אצל הספרדים ששיעור קביעות סעודה הוא בג' או ד' ביצים וכמש"כ הבית דוד סי' פב, וכ"כ מהר"ם בן חביב ביומא עט: והחיד"א בחיים שאל ח"א סי' עא וער"א, ה"ד בכה"ח סי' קסח אות מה. והנה בשניים וחצי מצות יש שיעור ד' ביצים לדעת הרבה פוסקים, עמשנ"ת בהל' פסח דיני מוציא מצה בשיעור הכזית, וכ"ש אם זו היא צורת אכילתו שלפ"ד הרבה ראשונים כל מה שדרכו לאכול בסעודה לפי מה שהוא זהו שיעור קביעות שלו.

ושיעור קביעות סעודה במשקל הוא הרבה מאד, אולם מאחר ועיקר ההלכה לשער בנפח א"כ השיעור כדלהלן: אם כזית הוא חצי מצה, צריך 4 מצות לקביעות סעודה, ואם כזית הוא שליש מצה כאשר בדקו וראו כמה חכמים, שנפח כזית הוא כשליש מצה, א"כ בכשניים ושני ושלישי מצה יש שיעור קביעות של ד' ביצים, ויש לעגל ל-3 מצות כאשר כל מצת מכונה בזמנינו כ-30 גרם ולפעמים פחות (כמו שנבדק), וכזית בנפח עשוי להיות 11 גרם וכו'.

ונראה שגם בלא שיעור ומדה אפשר לברך ע"ז המוציא, והיינו באופן שהוא עיקר אכילתו, כלומר שעושה סעודה עם מצות עד ששבע בלא למדוד, וכל אחד באשר הוא, וכיון שרבים סוברים ששיעור קביעות סעודה אינו תלוי בד' ביצים, אלא לפי מציאות של קביעות סעודה, אזי כך הוא הדין גם כאן שכל אחד לפי שביעתו, ומאחר ובלא"ה אין זה פשוט לברך מוזנות על מצה, ולכו"ע יש להזהר לתחילה לאוכלו בסעודה, א"כ בכה"ג נראה דהוי קביעות וברכתו המוציא לחם וברהמ"ז, ודו"ק.

1009. כן הערנו בסיון רעד, והיינו שמברכים על המצה הקשה מוזנות, מ"מ בנתרככה בודאי הדין כן [ולכאו' גם בקרקר ומציה וכדו' בעלמא הדין כן,

ג. טעה בתפילות שבת ויום טוב ישנם כמה אופנים:

א. התפלל רק תפילת שבת ולא הזכיר יום טוב, או התפלל רק יום טוב ולא הזכיר שבת, לא יצא, ולכן, אם לא סיים התפילה יחזור לאתה בחרתנו, ואם סיים יחזור לראש התפילה.

ב. אם הזכיר באמצע הברכה את שתייהם, אף על פי שחתם באחד מהם בלבד, יצא מספק¹⁰⁴⁰. ודי בפעם אחת שהזכיר אותם¹⁰⁴¹.

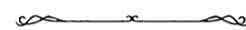
ג. במקום מקדש השבת אמר מקדש ישראל, לא יצא¹⁰⁴².

ד. שכח לומר אתה בחרתנו והתפלל תפלה רגילה עם יעלה ויבא והזכיר בה יו"ט ושבת, יצא¹⁰⁴³. ואין הזכרת שם החג בפרטות מעכבת¹⁰⁴⁴, אך אם הזכיר שם חג אחר, בכל אופן לא יצא די חובה¹⁰⁴⁵.

ה. התחיל "מודים", ונסתפק לו אם המשיך לאחר אמירת יעלה ויבא כראוי באמירת "והשיאנו" והלאה, או שמא המשיך "אתה ברחמיך הרבים", כמו שרגילים בראש חודש וחול המועד, צריך לחזור והשיאנו ולומר משם והלאה כסדר, ואם סיים תפילתו חוזר לראש¹⁰⁴⁶. אמנם אם התפלל תפלת יום טוב מתוך סידור, אין צריך לחזור, מפני שיש לתלות שהתפלל כהוגן¹⁰⁴⁷. ויש בזה עוד אופנים¹⁰⁴⁸.

ו. אחר התפלה גומרים את ההלל בציבור ובנעימה, ומנהג בני ספרד לאומרו בברכות¹⁰⁴⁹, וגם מקום שלא נהגו לאומרו, טוב להנהיג זאת¹⁰⁵⁰. ובני אשכנז יש מהם שלא נהגו לאומרו כלל, ויש שנהגו לאומרו בלא ברכות¹⁰⁵¹. ובני תימן יש שנהגו לקרוא בלא ברכה, ויש שנהגו גם לברך¹⁰⁵². ואם נמצא בבית הכנסת שאין נוהגים לאומרו, יאמרו בינו לבין עצמם¹⁰⁵³ [ודיני ההלל בסימן הבא].

ז. נשים חייבות בהלל שבסדר ההגדה, אבל בהלל שלאחר התפילה פטורות, ואף אם רוצות לקרוא ההלל בעצמם, וטוב הדבר לעשות כן, אין להם לברך על ההלל למנהג בני ספרד, ורק אשה מבנות אשכנז רשאית לברך אם תרצה¹⁰⁵⁴.



סימן תפח סדר תפילת שחרית של פסח

א. בשחרית מתפללים ככל תפילת יום טוב, כל מקום כמנהגו, וגומרים ההלל בברכה [לבני ספרד מברכים "לגמור" את ההלל, ובני אשכנז מברכים לקרוא]¹⁰⁵⁵.

מקצת דיני ההלל

ב. א. גומרים הלל ביום הראשון של פסח בלבד, ובחוף לארץ גם ביום השני¹⁰⁵⁶. אבל בחולו של מועד קוראים בדילוג, וכן בשביעי של פסח¹⁰⁵⁷.

ב. יש להזהר שלא לדלג כלום מן ההלל, ואם חסר פסוק אחד או אפילו תיבה אחת או אות אחת, צריך להתחיל מאותו פסוק שטעה בו ולהמשיך על הסדר עד הסוף, ולא ישלים אותו בלבד במקום שנוכח¹⁰⁵⁸.

ג. ובכלל זה יש להזהר שלא יקרא בטעות המשנה את הענין, מפני שהטעה בשינוי לשון המשנה את המשמעות, הרי זה כאילו לא קרא אותו כלל, ואדרבה מגרעות נתן¹⁰⁵⁹. וביותר יש להזהר כשמנגנים את ההלל שלא לשנות בין מלעיל למלרע, והרבה טועים בזה¹⁰⁶⁰. ואם אירע שטעו באופן שמשנה את משמעות הדברים, צריך לחזור מאותו פסוק שטעו בו ולקרוא על הסדר עד הסוף¹⁰⁶¹.

ד. יש לקרוא ההלל בנעימה¹⁰⁶², ויש לקרוא בציבור לכתחילה, ואף אם בא לבית הכנסת סמוך לקריאת ההלל, יקרא תחילה ההלל עם הציבור ואחר כך יתפלל¹⁰⁶³, ובתנאי שלא יעבור זמן קריאת שמע ותפילה על ידי זה¹⁰⁶⁴.

ה. אין מפסיקין בקריאת ההלל, והדבר תלוי, שאם קוראים הלל שלם מותר להפסיק כדרך שמפסיקין בקריאת שמע¹⁰⁶⁵. וכאשר קוראים הלל בדילוג יש להקל יותר, וכמו שנתבאר הפרטים בזה בסימן תכב¹⁰⁶⁶. ובזמן הזה אין נוהגים להפסיק בדיבור כלל מפני הכבוד, אבל מפסיקים לענות קדיש וקדושה וברכו וכדומה כדי קריאת שמע¹⁰⁶⁷.

ו. אם פסק באמצע ההלל ושהה אפילו כדי לגמור את כולה, בין בשוגג בין באונס ובין ברצון, אינו צריך לחזור אלא למקום שפסק¹⁰⁶⁸.

ז. יכולים לקרוא את ההלל כמה אנשים יחד, אפילו כאשר כוונתם להוציא אחרים ידי חובתם בשמיעה¹⁰⁶⁹. וכן בכל דבר חביב¹⁰⁷⁰, ועיין בהערה¹⁰⁷¹.

הללויה, י"ל שיצאו בדיעבד, כיון ששמעו, עיין במשנ"ב סי' קסז סקמ"ה, וביותר ביאור בשעה"צ אות מג, שאם בירך ענט"י ושמע חבירו מברך המוציא, יתכן שיצא כל זמן שאינו הפסק, וכאן אין הפסק, אולם הבעיה היא שהציבור לא שומעים בכלל. ובאופן זה בלית ברירה, חייב כל אחד לומר ההלל בפני עצמו. אך יש לדון אם יאמר עם החזן את ההלל עימו ביחד וגם יענה הללויה, שהרי הוא מפסיק באמצע ההלל שהוא קורא, ובשלמא כשעונה על החזן, י"ל שזוהי התקנה, כעין אמר דברכות, אך בנידו"ד לכאן זה הפסק, אלא שכן הדין אפשר לקרוא עם החזן ביחד וחשיב גם שיוצא בשמיעה, כמשנ"ת במקומו בענין קריאת המגילה ופ' זכור מילה במילה עם הש"צ, אלא שכאן שחסר לו בפועל בשמיעת הש"צ, אין ענין לענות כלל, שזה כעונה על עצמו ושוב הוא הפסק.

ולכן: באופן שלא שומע את הש"צ כראוי יקרא לעצמו הכל בלא לומר הללויה. אמנם אם זה רק חשש שמא יפסיד מעט בשמיעה, רשאי לקרוא עם הש"צ ולומר הללויה.

1059. בשעה"צ (סוף אות ב) העיר בזה, ואדרבה גרוע טפי שכביכול מכניס דברים אחרים בהלל.

1060. ידוע בכ"ד ששינוי במלעיל ומלרע מעכב, וע"ע בפ' בהל' קריאת התורה, ועוד בדברינו בזה גם בהל' קריאת המגילה, ושם הזכרנו גם לענין שאים ומפיק וכו', וראה שם כמה דוגמאות בזה ועוד פרטים (והבאנו שם שיש מקילים בדברים שמוכנים ורגילים בעולם), וראה בדברינו לעיל בסימן תכב בהלכות הלל שכתבנו כמה דוגמאות בזה לענין ההלל, והוא דבר המצוי מאד באותם המנגנים שלא כראוי, ויש להזהר, וגם כאשר הוא הלל בדילוג יש להזהר, שלא כמו שיש חושבים להקל בזה עפ"ש"צ אות ב, שמלבד דשבשאת כיון דעל על, ויבואו לעשות כן גם בהלל שלם, הרי בלא"ה אין זה נכון, ואסור לעשות כן אף בהלל בדילוג, והדברים פשוטים.

1061. כן נראה עפ"ה"א באות הקודמת, וע"ע בהערה הקודמת מה שציינתי לדברינו בהל' מגילה, ואחד הרואה שיש דברים שיש מקום לסמוך להקל וכמש"ש.

1062. שו"ע סי' ס"ח, ונראה שאף שכתב כן לגבי הלל של ליל פסח, ה"ה בכל הלל, ודו"ק [וראה מה שהערנו לעיל בסו"ס הקודם במי שנמצא במקום שאין אומרים אותו, בהערה].

1063. משנ"ב סק"ב. וגם לבני ספרד שאין כ"כ צורך בש"צ, וכ"א קורא לעצמו, מ"מ יש מעלה בציבור, ובפרט שכופלין פסוקים יחד וכו', ונת' במק"א.

1064. משנ"ב שם, ומש"כ שלא יעבור הזמן על ידי זה, נראה לכאן שאם הזמן של ק"ש מתאחר, אזי אם אפשר לקרוא ק"ש ולומר עם הציבור יעשה כן, ועדיף מאשר יקרא על הסדר, וההלל לא יהיה עם הציבור.

1065. שו"ע סי' תפח ס"א, וראה במשנ"ב מה הם בין הפרקים, וראה בסימן סו ההיתר בהפסקות, ובמש"ש.

1066. ונוכח ברמ"א כאן, והנפ"מ לשאר ימי פסח.

1067. ידוע בפ'ו, ועמש"כ בס' תכב, וכן י"א לגבי עניה על ברכת כהנים כמש"כ באגר"מ, וכן מודים בתחילתו וכו', וע"ע שם לענין שאר אמנים ועליה לתורה ואשר יצר וכו', ואכמ"ל.

1068. עיין שו"ע סי' תפח ס"ב, ובמשנ"ב וכה"ח, וע"ע בדברינו בס' תכב, וע"ע בסימן סה ובמשנ"ב שם ובביה"ל שם.

1069. שו"ע ס"ב.

1070. עיין משנ"ב סק"ח גבי קידוש, וע"ע להלן סימן תקפח ס"ג לענין שופר, ולהלן סי' תרצ ס"ב לענין מגילה, ומש"ש.

1071. במשנ"ב שם כתב שלגבי קידוש יותר טוב שלא יקדשו כמה אנשים ביחד כשרוצים להוציא ידי חובה [אלא אם כן כולם מקדשים כל אחד לעצמו, וכן בליל פסח למי שנוהג כן].

אולם לגבי הלל לא כתב כן המשנ"ב, שהרי אדרבה יש ענין שיקראו ביחד

אולם אף שנהגו בני ספרד לקרוא בברכה, מ"מ לגבי נשים לא כתבו כן הפו', ואף שיש באח' זמנינו שכתבו לחייב בזה גם את הנשים, ונתפשט בזמנינו אצל רבים, אין זה פשוט, וכדלהלן.

הנה הצד לחייב נשים בהלל זה הוא ע"פ הסברא שאף הם היו באותו הנס (כמש"כ בפסחים קח), ולולי סברא זו היו פטורות גם מד' כוסות, כיון דהוי מ"ע שהז"ג (וכמש"כ הראשונים שם), ומצאנו בתוס' (סוכה לח), בההיא דעבד או אשה מקרין אותו, שכתבו שרק בהלל של סוכות ועצרת נשים פטורות, אבל בליל פסח הרי חייבות משום דאף הם היו באותו הנס וכו', ע"כ. ובמקומו עמדנו ע"ז שמתו"ד משמע דמיירי אף בהלל שבתפילה, ששונה פסח משאר החגים, אך בהמשך מבואר שרק בהלל שבליל הסדר מיירי לחייב הנשים, וא"כ אין לנו ראייה לחייב נשים בהלל שלאחר התפילה.

וגם הסברא ברורה, דלא מצאנו כהנה שחז"ל חייבו הנשים לבא לבהכ"ס, והרי לפי"ד כמה ראשונים מבואר שזה חיוב בבהכ"ס, וזאת ועוד שבספר המכתם והמאירי (בפסחים קטז:) איתא שקריאה זו שבהכ"ס היא זכר לשחיטת קרבן פסח, והתם הלא היה זה לאנשים ולא לנשים, וע"ע בברכ"י ובשיר"ב בס' תפז, ודו"ק.

ומלבד כל זה, הרי ברמב"ם (סוף"ג מחנוכה) מבואר דלא ס"ל כסברת התוס' לחייב נשים בהלל, מצד שאף הם היו באותו הנס, וכמש"כ באח' (על דרך דיוקם של התוס' הנ"ל מד' הגמרא), ואף שבליל הסדר הם חייבות הוא אגב חיוב של ד' כוסות, וכל שכן שלא לכפול ולקרוא גם בבהכ"ס.

ולכן נראה שא"א לחייב הנשים לקרוא בברכה, ואף שיש מקום לומר ס"ס לברך, דילמא כהתוס' שאף הם היו באותו הנס, ודילמא כהתוס' שרשאיות לברך על מ"ע שהז"ג (ואף שהרמב"ם חולק בתרוייהו, מ"מ עבדינו ס"ס כה"ג), אולם מלבד דבני ספרד חוששים לסב"ל גם בס"ס, הרי כ"ש הוא כאן דאין הספיקות שקולים דהמנהג בעלמא כהרמב"ם, וגם יש צדדים לאידך גיסא שאין הנשים בכלל זה כלל, ורק ננות אשכנז המברכות על מ"ע שהז"ג יש מקום לכך, וע"ע בהגש"פ להגר"ש"א, וידוע לנו שיש הרבה שחוששים בדבר זה ואין מברכות, ויש שהידרו בעצמן ללכת לעזרת נשים ולצאת י"ח מהש"צ, אך א"א להטריח כלל, ובפרט בער"פ, ופשוט.

לסיכום: שורת הדין נראה שנשים יקראו בלא ברכה.

1055. שו"ע פו' סימן תפח.

1056. שו"ע תפח.

1057. שו"ע תצ ס"ג.

1058. משנ"ב סק"ב דהקורא למפרע לא יצא, עיי"ש, אבל בהלל בדילוג אינו מעכב (וכמש"כ בשעה"צ אות ב), וראה עוד בדברינו בסימן תכב מש"כ בזה, ועוד בדברינו בס' תרצ ס"ד ובסימן תכב ישנם כמה פרטים נחוצים.

ואם סיים הלל חייב לחזור ולקרוא כדין, ואם הסיח דעת מההלל, נראה שצריך גם לברך שנית, כדי לחזור ולקרוא הלל על הסדר.

ויש לדקדק בלשון המשנ"ב, שבסק"ב כתב שאם חסר "פסוק אחד או תיבה אחת" צריך להתחיל מאותו טעות ולקרוא על הסדר, ואח"כ בסק"ג כתב שנוהרים בברכה שמא ידלג "תבה או אות אחת", ויש חשש ברכה לבטלה, ע"כ. וקשה למה לפני כן במקרה שטעה וצריך לתקן לא כתב אות אחת, וצ"ע. ואולי נמשך אגב לשון הפו', אולם לדינא אם זו טעות [ובפרט כשמשנה את המשמעות, עיין בהל' קריאת מגילה מש"כ בזה], בודאי צריך לחזור ולתקן אפילו באות אחת שטעה בה, וכן כתבנו בפנים, וע"ע בביה"ל סי' תרצ.

הערה במנהג בני תימן: ויש לדון בזה בדבר מצוי אצל מנהג בני תימן, שהחזן קורא את כל ההלל וכולם יוצאים ממנו בשמיעה, ובכל חצי פסוק עונים אחריו הללויה, ומצוי מאד שמתחילים לומר הללויה קודם שגמר את המילה, וגם החזן מתחיל קודם שגמרו הציבור, ובפרט שההלל ארוך מאד עם כל העניות הללו, ולכאורה יוצא שחסר להם מאמירת הלל.

והנה אם יאמרו הציבור ששמעו את החזן, למרות שהם אמרו באותו העת

1040. עיין משנ"ב וכה"ח ועוד באח', וע"ע כה"ח סימן רסח אות טז-יח, הלכות נחוצות הקשורות גם לכאן.

1041. עיין משנ"ב וכה"ח ואח' בסעיף ג.

1042. משנ"ב ב.

1043. עיין שו"ע ורמ"א ס"ג.

1044. במשנ"ב כתב דמעכב, ויש באח' דפליגי, וסב"ל.

1045. פשוט בפו', ועיין להלן סי' תרסח סק"ב לענין שמ"ע, והוא ענין אחר.

1046. גינת ורדים (כלל ד סי"ט) וכ"ה בפרח שושן (כלל ד סג) ועיקרי הד"ט (סכ"ב, ו) ובכה"ח (אות ל), ועוד רבים באח', וכ"ה בדע"ת סי' תפז ס"ג, אמנם לולי דב"ק של הגינ"ר, ונמשכו אחריו כל האח' צל"ע, שהרי מצוי שמזכיר הרבה פעמים יעלה ויבא בברכת המזון, ונמצא שכל אמירת יעלה ויבא הוא דבר אקראי, שעשויים להזכיר אותו בכל מיני אופנים, ולמה לא נאמר שהזכיר כהוגן, אמנם י"ל דאולינן בתר רובא של תפילה כיון שהוא עומד ומרגיש בענין תפילה, ויל"ב.

1047. מצאנו כהנה בתפילות הימים הנוראים שבכה"ג מסתמא הזכיר המלך הקדוש ועוד, ולכן אין לעורר ספיקות, אלא לתלות שהתפלל כהוגן ושור"ח אחרי כתיב ש"כ ככה"ח הנ"ל, עיין שם, וק"ק על רבים באח' שלא פירשו זאת, ובפרט בזמנינו שמצוי סידורים לכל.

1048. יש להתחשב בכל זה לפי הענין, אם נראה שטעה, ותלוי לפי האריכות ולפי מחשבתו, וגם התחשבות בהרגשת הלב, וכמשנ"ת כה"ג בהל' ר"ח, ודו"ק.

נ"ב. בשבת אומר ויכולו, ולענין ברכת מעין שבע הדברים ידועים, וא"צ להאריך, והזכרנו מזה בהל' שבת.

1049. במסכת סופרים (פ"ח ה"ט) שמונה עשר ימים ולילה אחד יחיד גומר בהם את ההלל, ומיניהו יו"ט ראשון של פסח ולילו, עיי"ש. וכ"ה בתוספתא (פ"ג ה"ב). וכבר עמדו בזה הראשונים אם מדובר בהלל של בהכ"ס או שבסדר ההגדה וכו', וכן נחלקו לענין הברכה, שדעת רבותינו הגאונים שאין מברכים [וכמבואר בסידור רע"ג, והרי"צ גיאת במאה שערים בשם רבינו צמח, וכ"ה בשמם בתשו' הגאונים שע"ת סי' קב, ועוד רבים], וכ"ד רש"י בספר האורה, וכ"כ הרשב"א (בברכות יא): משם בעלי התוס', וראב"ה וסמ"ג ואו"ח ועוד רבים, אך מאידך ברמב"ן (בפסחים קיז:) הביא מרבתי שמברכים בבהכ"ס, וכה"ד רבינו דוד שם ועוד, וכ"פ הטור ושו"ע סי' ס"ח תפז, וכן מנהג כל בני ספרד, וכמש"כ בב"י, וכ"ה עפ"ד רבינו האר"י, וכמש"כ בכה"ח (אות לו, לח, מא).

1050. ברכ"י (שם אות ט), ושכן עשו כמה גאוני ארץ, ועוד בשיר"ב שם בשם הרמ"ע, וה"ד בכה"ח (אות טל, מ).

1051. ברמ"א (סו"ס תפז) כתב שלא נהגו לאומרו, וכמו שביאר המשנ"ב, אולם בא"י נהגו לאומרו, וכמש"כ הגרי"מ"ט (בלוח א"י) וכן הנוהגים כהגר"א וכמש"כ באגר"מ (חאו"ח ח"ב ס"צ), ועוד, ואך לגבי ברכות יש מנהגים שונים, ויש שחוששים ויוצאים י"ח מהש"צ.

1052. המהרי"ץ בפעולת צדיק (ח"ג סי' רעו) כתב שיש לחוש לספק ברכות, ולכן כתב שאע"פ שראה קהילות שהנהיגו לברך על ההלל, אין דעתו כן, אך בספר ויצבור יוסף בר (ח"ג פ"ח) השיג עליו, ושכן נהגו בתימן עוד קודם זמנו של הרמב"ם וכו'.

1053. ברכ"י (אות ח ובשיר"ב) שכן נהגו כמה גדולי עולם, ושכ"ד הרמ"ע מפאנו (וע"ע כה"ח אות לו, לח, לט), וכ"כ עוד רבים באח' (וביניהם הנו"ב כמובא בתשובה מאהבה סי' צ, לגבי חיוב אמירתו), ותימה עמש"כ בהגש"פ מהגר"ש"א ע' 21, ואולי זה לבני אשכנז שבלא"ה אינו מעכב אצלם אלא בציבור יש נוהגים, ועכ"פ לבני ספרד אין שום חילוק בזה, הגם שלשון השו"ע הוא שגומרין ההלל "בציבור ובנעימה", המנהג שאפילו ביחידות אומרים אותו, וכ"כ הפו' כנ"ל.

1054. לעיל הבאנו פלוגתא רבתי בעיקר חיוב ההלל וברכתו לאחר התפילה,

ג. אחר ההלל מוציאין שני ספרי תורה, וקוראים בראשון חמשה עולים בפרשת בא, ומפסיד קורא בשני בפרשת פנחס, ומפסידין ביהושע¹⁰⁷². ולאחר מכן מוסף¹⁰⁷³.
 ד. בתפלת מוסף מפסיקים להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, ויש מבני אשכנז שנוהגים להפסיק רק בחזרת הש"צ ואילך¹⁰⁷⁴. ומנהגינו לומר "תיקון הטל" לפני מוסף¹⁰⁷⁵. ובכל אופן אם שכח והזכיר גשם במוסף אינו חוזר.
 ה. מתפלת ערבית של חול המועד ואילך מפסיקים לשאול גשם בברכת השנים¹⁰⁷⁶. וצריך השמש להזכיר לציבור על כך שלא יטעו, ואף על פי שאין מכריזין שלא לשאול גשם, שלא יהיה נראה כאילו ממאנים בטובה, מכל מקום יכריז בלשון חיובי, לומר "ברכנו" ו"תן ברכה" וכדומה, או על ידי סימון מסוים שיבינו הציבור¹⁰⁷⁷.

וראה בדברינו בהלכות ראש חודש בענין הכרזת יעלה ויבא כמה פרטים, ושייך גם לכאן. ויש להכריז על זה גם למחרת ועוד כמה ימים, עד שיתרגלו הציבור¹⁰⁷⁸.
 ו. בליל שני של פסח בחוץ לארץ עורכים הסדר כמו יום הראשון, ובקידוש אין מבדילין¹⁰⁷⁹. ואפשר להקל בשיעורי המצה וכדומה, מפני שהוא מדרבנן.

בנעימה ובהידור, ומצד השומעים יתנו דעתם ויצאו י"ח, אף שהוא דבר ארוך, וצריך הרבה ריכוז המחשבה כדי לשמוע כל מילה וכל אות, שהרי נתבאר לעיל שאם חיסר אפילו אות אחת או תיבה אחת לא יצא, וה"ה בשמינה אם חיסר, ומאד יש להזהר בזה.
1072. שו"ע ס"ג, ומש"כ השו"ע שקוראים בפ' בא ממשכו וקחו לכם, יעוין בכה"ח (אות כה) שביו"ט שחל בשבת מתחילים מוהיה היום הזה וכו', ואינו מעכב וכמש"כ שם באות כו, וע"ע בכה"ח שם עוד פרטים בדיני קריאת התורה.
1073. ומנהגינו שאין מזכירין פסוקי מוסף היום וכמש"כ בשו"ע סי' תקצא ס"ב, אבל הרמ"א כאן (סו"ס תפח) כתב שמזכירין, ומ"מ אינו מעכב לכו"ע.
1074. עיין שו"ע ס"ג, ובהל' תפילה קיד ס"ג, ושם כמה פרטים בענין.
1075. וכן בשמיני עצרת תיקון הגשם, וה"ז כהכרזה ומכאן ואילך מפסיקין.

זאת בציבור ובלשון חיובי [הגם שנראה מהמשנ"ב כאן דלא ס"ל כן].
1078. הנה במשנ"ב כתב להכריז על זה גם למחרת בשחרית, ומנהגינו להזכיר כל ימים שצריך הרגל, וראה בדברינו בהל' ר"ח אופן ההזכרה לציבור, והכל טוב.
1079. יל"ע למ"ד הבדלה דאו' (עיין פמ"ג בא"א סי' רצו סק"א בשם שיטמ"ק בביצה ד: ועוד נת' לעיל בסי' תעג בסדר קדש ועוד מקומות), היאך בטלו חז"ל הבדלה במוצאי יו"ט ראשון, ובשלמא לד' הרב בית יהודה (ח"ב סי' כח) שיש תשלומין ניחא, אבל להברי"י (סי' תצא סק"א) שכתב שאין לסמוך ע"ז (וה"ד בשע"ת) קשה (וע"ע גם במשנ"ב סי' רצט סקט"ז ובשעה"צ שם), וי"ל דמפני דלא ליתו לזולולי בטלוח, ויש כח לחז"ל בשוא"ת כמש"כ בכ"ד.

בני עמודי

הרב חיים שלום הלוי סגל
 מו"צ בבית ההוראה דהגרי"מ שטרן שליט"א
 ומח"ס בירורי חיים ה"ח ועוד

אפיית מצות

א) אפיית מצות: רוב ישראל אין נוהגין ללוש מצות מצוה בערב פסח כי אם איזה מהם. וחיפשי טעם להליץ בעד המנהג, ומצאתי מפני שיש כמה דעות שאפילו בערב פסח במשהו [עיין מגיד משנה (חמץ ומצה פ"א ה"א) אליבא דהרמב"ם, אף בע"פ הוי במשהו], וזה קשה לזוהר שלא ימצאו אף משהו חמץ וכו', וע"כ אופין מקודם כדי שיתבטל החמץ (מ"ב סימן תנ"ח סק"ג)¹.

הדלקת נרות

האדמורי"ם לבית רוז'ין זיע"א נהגו כמנהג זקנם המגיד הגדול ממעזריטש זיע"א, שלא היה נח דעתיה לאפות מצה בערב פסח, ודלא כרבו מרן הבעש"ט זיע"א שנהג לאפות [וזה אחד החילוקים בין הנהגת המגיד לרבו הבעש"ט], והוא מחמת שקשה לזוהר כראוי מחששא דחמץ מפני דוחק הזמן (הגש"פ שלשלת הזהב עמ' א' אות ז'). ומ"מ הנהגים לאפות, יקדימו להתפלל מנחה קודם האפייה².

ב) נוהגים להדליק הנר קודם הליכה לביהכ"נ, כבכל ערב שבת (מטה אפרים סימן תקצ"ט ס"י, ועוד), כאשר הסמ"ע (הקדמת בן הסמ"ע בטור יו"ד ח"א)³.
 ג) ומברכים קודם הדלקה עובר לעשייתו, דלא כבכל ערב שבת (מ"ב סימן רס"ג סק"ז, דהרבה אחרונים ס"ל הכי), ועיין בספר בירורי

חיים (ח"ב עמ' תנח ד"ה ברם). והיינו להדליק 'הגפרור' קודם הברכה, ולברך, ולהדליק הנרות⁴.

ד) אשה המקדשת לעצמה [כנהוג בליל פסח, עיין לקמן בזה], תברך ברכת שהחיינו בקידוש, ולא בהדלקת הנר. (ברכת הבית שער מ"ה סכ"ו), ועיין הערה⁵.

ה) כשחל יו"ט א' דפסח בשבת אין אומרים ברכת מעין שבע בתפילה (שו"ע סימן תפ"ז ס"א), כיון דלא נתקנה אלא מפני המזיקין, ופסח הוא ליל שימורים, ואומרים ויכולו בקול רם, ומיד קדיש שלם אחריו (פמ"ג, והובא במשנה ברורה שם סק"ט)⁶.

ליל הסדר

ו) ליל הסדר: עליו אנו אומרים 'תאיר כאור יום חשכת לילה'⁷, ולילה זה הוא הלילה בה' הידיעה יותר מכל לילות השנה, ובפשטות הוא

ושוב הביא שם תשובה מזקינו הגר"י במברגר אב"ד ק"ק וירצבורג בעל מח"ס אמירה לבית יעקב, דאף אם בירכה שהחיינו בשעת הדלקה, תחזור ותברך בשעת הקידוש, וברכת שהחיינו הראשון קאי על מצוות הדלקת הנרות ועל תוספת יו"ט, והשני על מצות קידוש ועל עיקר היו"ט דאורייתא [ונראה מצוות היום], ושכן מצינו בדברי הגמ' לענין ברכת שהחיינו בסוכה, דיכול לברך ברכת זמן על עשיית הסוכה, אף שאח"כ יצטרכו לברך עוד פעם על קדושת היום דסוכה. ע"כ.

וכן העלה להילכתא נכד בעל הזכר שמחה הנ"ל, ה"ה בעל שו"ת שארית שמחה אב"ד ק"ק שטוטגארט (סימן ח') וז"ל, 'דיותר טוב שלא יברכו שהחיינו בשעת הדלקת הנר ויברכו בקידוש בלבד, דעיקר ברכת שהחיינו בשעת הדלקת הנר היא חידוש, ואין לך בו אלא חידושו, [והיינו] באופן שאינה מקדשת בעצמה, ובפרט דעל כל ברכת הנר דשבת ויו"ט נחלקו הראשונים אם מברכים, [כמבואר בטור (סימן רסג)], ואף דאנן נוהגים לברך על ההדלקה [כמבואר (שם ס"ה)], אין לנו להוסיף עוד ברכה בשעת ההדלקה, היינו ברכת שהחיינו. ע"כ. [וצוין בשש"כ (ח"ב פמ"ד הערה ד)].

ג) ומי שאינה רוצה לשנות ממנהגה לברך ברכת זמן בשעת הדלקת הנרות, וכבר בירכה שהחיינו, יכולה לברך שוב ברכת שהחיינו עם הקידוש, כיון דהא הבאנו בספר בירורי חיים (ח"ב עמ' תסג ד"ה וכיוצא) משו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן ס"ט) דסבירא ליה, דאשה שבירכה שהחיינו בשעת הדלקת הנרות, אעפ"כ יכולה לענות אמן אחר ברכת זמן של בעלה [היינו באינה מקדשת לעצמה], כיון דבליל פסח בא שהחיינו על כמה דברים על היו"ט ועל מצות מצה ומרור וכו', וממילא אמרינן דהאי שהחיינו שעשתה בזמן הדלקת הנרות קאי איו"ט, ואילו שהחיינו דעביד בעלה בשעת הקידוש קאי לגבה אשאר מצוות הלילה ע"כ, וא"כ אף אן נימא היכא שמקדשת לעצמה יכולה לברך שוב שהחיינו וקאי אמצוות הלילה.

וכ"כ בלוח ארץ ישראל להגרי"מ טיקוצ'ניסקי זצ"ל (ביום א' דסוכות), וכ"כ בספר שמירת שבת כהלכתה (ח"ב פמ"ד הערה ט"ו), וטפי מהכי בשבט הלוי הנ"ל הנדמ"ח, כתב נמי בשולי הגליון, דבשעת הדלקה אין דעתם כלל על מצות מצה, אלא על קבלת יו"ט, ואי יתכן דיכולה לברך אפילו פעמיים עיי"ש.

6. א] הנה הטור (סימן תפז, עמ' תקמ בנדמ"ח) הביא בזה"ל, כתב בעל המנהג (הלכות פסח סימן נב) על שם רבינו נסים, שכשחל בשבת אין אומרים ברכה מעין שבע, שנתקנה בשביל המאחרים בבית הכנסת שלא יזיקום המזיקים, והאידנא אין צריך לדליל שימורים הוא. ע"כ. ובב"י הביא שכן כתב הכלבו (סימן נ יא, ב). ובאבודרהם (עמ' ריד) כתב שנהגו לאומרו, אבל עכשיו פשט המנהג שלא לאומרה, ע"כ.

ובכף החיים (סקכ"ה) הביא מספר נהר שלום להר"ש שרעבי זצ"ל שצריך לאמרה גם ביו"ט שחל בשבת. אולם בברכי יוסף להרחי"ד (סימן תרמ"ב סק"א) הביא דברי הרשב"ש שכתב, דדוקא ביו"ט ראשון של פסח אין אומרים ברכת מעין ז', אבל בשאר יו"ט שחל בשבת אומרים. ואהא כתב החיד"א בזה"ל, ודבריו נאמנו לפי שטח פשט הדברים, ואם אל סודו תדרוש וכו', דדוקא בליל פסח השעה אינה צריכה לכך [לשמירה], והדברים עתיקים דברי צדיקים כראי מוצק, חזקים ירדו מחוקקים, מים עמוקים, נחמדים מזהב ומתוקים, עכ"ל.

וראה עוד בשיורי ברכה (שם סק"א) בשם הרמ"ע מפאנו דמנהג זה שלא לומר ברכת מעין ז' בליל פסח, ניחא במקום שגומרים ההלל בביהכ"נ. ומ"מ אם ירצו לומר שניהם שפיר דמי. ובמקום שלא נהגו לגמור ההלל צריך לומר ברכת מעין שבע. ואהא כתב הרחיד"א בזה"ל, ואני שמעתי שעפ"י הארז"ל אין לומר ברכה מעין ז' ליל פסח. עכ"ל.

ב] וראיתי מובא משו"ת וישב הים להגאון המקובל רבי יעקב הלל שליט"א (סימן ח') שהאריך לדחות את דעת השוללים לאומרו. והוכיח מכמה ראיות שדעת הארז"ל וגוריו לאומרו ובברכה. ע"כ.

7. וראיתי מובא מספר לחם משנה להגאון רבי אשר אנשיל בהר"ר יצחק זצ"ל [רב ביהמ"ד הגדול דק"ק פרמסליא. יו"ל תנ"ח לפ"ק] שכתב, טעם למה ייקרא ליל הפסח 'לילה כיום יאיר', ושמעתי בשם הגאון הרבי ר' העשיל זיע"א

1. א] והיינו דנקטינן דאינו אלא הידור זכר לפסח, ואינו לעיכובא כלל, במקום שיכול לבוא לידי קולא בחמץ, ד"א דחמץ במשהו מחוצות, וכמ"ש בחק יעקב (סימן תנ"ב סק"א) בדעת הרמ"א דחושש בזה לכתחילה, אף דהשו"ע (סימן תמ"ז ס"ב) פסק דעד הלילה הוי ביטולו בששים.

2. וראה בערוך השלחן (סימן תנ"ח ס"ג) שכתב טעם נוסף שאין מדקדקין בזה, כיון דאז היה דרכם לאפות פת חמה, והיה בזה כבוד יו"ט, וחביבה מצוה בשעתה, אבל כהיום שנוהגים לאפות הכל קודם הפסח, וגם אוכלים המצות דקות, אין בזה חביבות. ע"כ. ועיין עוד להלן.

3. מצינו בלוח ארץ ישראל (ערב פסח), והובא בשע"ת (סימן תנ"ח סק"א) מהברכי יוסף (שם סק"ב) להקדים מטעמא אחרינא עיי"ש, וראה בכף החיים (שם סק"ד) שכתב, דלכן אלו האופין מצות בע"פ יקדימו להתפלל מנחה קודם אפייתו, כיון דאפיית מצות מצוה הוי כנגד הקרבת הפסח שהיה אחר תמיד של בין הערבים, ובפרט כשחל ע"פ בע"ש דאזי הוי מקדימין לשחוט התמיד בשש ומחצה (כדי שיהיו יכולין להתעסק אח"כ בקרבן פסח קודם כניסת השבת, דצליית הפסח אינה דוחה שבת (גמ' פסחים נח, א). הובא במ"ב (סימן רל"ג סק"א), ובשעה"צ (שם סק"ב). (וע"ע מה שכתבנו בלקט הלכות - ימי החנוכה (הערה א') בזה).

4. בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן ס"ט - הנדמ"ח בשולי הגליון) כתב, דראוי לעשות כן. וראה בספר בירורי חיים (ח"ב עמ' תנו הערה כב) מה שהרחבנו בנדון זה.

5. א] וראיתי בספר הלכות חג בחג - פסח (עמ' רחצ) שכתב, דהנשים שנהגו לברך ברכת שהחיינו בשעת הדלקת הנרות, יש להן לברך ברכת זמן 'אחר ההדלקה', ולא קודם לה, כיון דהוי הפסק בין הברכה להדלקה, שהרי ברכת שהחיינו אינה עולה על ההדלקה אלא על היום, ולא שמענו שיהא דין סידור על הדלקת הנר, רק על הכוס. והוסיף, דלכן באמת נהגו לברך אף ביו"ט ברכת הנר אחר ההדלקה, ולא מיחו הגדולים בידם, כיון דהוי מברכות זמן בהדלקת הנרות ביו"ט, וכל זה כדי דלא ליהוי הפסק בין הברכה להדלקה. ע"כ. ועיין בתשובות והנהגות (ח"א סימן ע"ב) שכתב, דאם מברכות זמן בהדלקה לא מהני תנאי שלא לקבל יו"ט.

6. אולם בספר אור לציון (ח"ג פ"ח אות ג' בבאורי'ם) כתב, דאין לחוש להפסק בין ברכת שהחיינו להדלקה, משום דגם ברכת שהחיינו שייכא לנרות, דבאו ג"כ לכבוד היום. וכן מוכח מהאחרונים שלא חששו לזה.

7. א] וראה בספר בירורי חיים (ח"ב עמ' תסד הערה כט) שכתבנו, ולולי דמסתפינא הוה אמינא, דבלילי פסחים שכל אחד כוסו לפניו, ולמנהג דמקדשין הנשים לעצמן [וכמו שכתבנו בזה בספר בירורי חיים (ח"א עמ' קל"ז)], טפי עדיפא לנשים "שלא יברכו שהחיינו בזמן הדלקת נרות" אלא בשעת הקידוש יאמרו ברכת זמן, ובפרט בליל פסח שחל במוצ"ש דאזי שעת הדלקת הנרות סמוך ונראה מאוד לאמירת הקידוש, טפי עדיפא לאומרה על הכוס. ועתה ראיתי בספר ברכת הבית (שער מ"ה סכ"ו) שכבר כתב כן - דאשה המקדשת בעצמה לא תברך ברכת שהחיינו בשעת הדלקת הנרות, אלא בשעת הקידוש. ע"כ. וכך מורה להלכה למעשה רבי ש. ד. גרוס שליט"א. ושמעתי שהאדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל הורה נמי כן, ומטעמא אחרינא.

8. והלום (סיון תשע"ה) שמחתי עד למאוד שזכיתי לכיון לדברי גדולים כדברי פוסקים קדומים, ה"ה בשו"ת זכר שמחה להגר"ש במברגר זצ"ל שהיה רב מובהק ואב"ד ק"ק אשאפנבורג [ובהקדמת הספר הובא, שהיה בן אחר בת לדו"ז הגאון רבי נתן אדלר זצ"ל] (סימן ל"ד), וכתב שם בהג"ה מכן המחבר, 'ביו"ט של פסח לא תברך האשה שהחיינו בהדלקת הנר, כי כל מה שמברכת בהדלקה הוא כדי לעשות להם נחת רוח שיברכו בעצמן, אבל בפסח שבלא"ה היא מקדשת בעצמה ראוי שתעשה תקנת חז"ל שמברכין שהחיינו על הכוס'. וכתב שם שדן בזה עם אביו הגאון [בעל זכר שמחה - הנ"ל] זצ"ל, והסכים לדבריו.

בפסח ממלאים כל משאלות לב

(י) ובספר ויגד משה (עמ' סז ד"ה מיהו) הביא מקונטרס נחלי בינה (אות קכא), שבפסח עונין על כל הבקשות וממלאין משאלות לב כל אחד לטובה. [וכדמובא מהרה"ק רבי אהרן מקרלין זיע"א שאמר, דליליא דא מיקרי 'ליל הסדר' היינו סדר לכל השנה. וכמו"כ אמרו משמו, דאומרים בנוסח ההגדה 'וכאן הבן שואל', ר"ל כל מה שהאדם יבקש בלילה זה מתקבל. ע"כ].

והביא מספר אהל שלמה (דף נ"ה), שדרכו בקודש של בעל תפארת שלמה ז"ל היה, לומר קודם הסדר תפלות ובקשות שונות, והיה אומר רבנו של עולם הושיעה נא שכל החולאים יתרפאו רפואה שלימה, וכל הבעלי מומים יתרפאו, וכל עמך בית ישראל הצריכים פרנסה יתרברכו בפרנסה ובהשפעות טובות¹⁷, וכל הרשעים יחזרו בתשובה שלימה, וכל הנשמות הצריכים תקון יהיה להם תיקון ויהיה להם עליה. אמן. ע"כ.

וע"ע להלן (הערה) שהבאנו מספר תפארת מהרא"ל משפאלי (בסופו), דאמרו צדיקים דבלייליא דא, הקב"ה מקלס ומשבח את ישראל. עיי"ש. וכמו"כ להלן (אות קי"ט) דשאלת 'מה נשתנה' גורם לפתיחת הלב לתורה.

שאינ לדבר שיחת חולין בלילה קדוש זה

(יא) וכיון שגדלותו ורוממותו של לילה זה גדול עד למאוד, כתב השל"ה הק' (ריש מסכת פסחים) שראוי לאדם להיות נוהר שלא

[אך בספר סדר הדורות (ב"א קכג) הביא מספר קרנים (מאמר ו') וב'ד ידיו' (שם אות ג'), דאברהם אבינו מת בחודש סבת. וסמך לדבר "תקבר בשיבה טובה" ר"ת 'טבת'. וע"ע בסדר הדורות (אלף תקמח) שנסתפק, אם מת בתשרי או בניסן. ע"כ].

[ד] ועפ"י כתב בשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד (ח"א סימן קנ"ז) להוכיח, דהמצות חייבים להיות עגולות ולא מרובעות, דהנה איתא במדרש (איכה רבתי פר' ג' אות יג) 'השביעי במרורי - בלילי פסח, הרוני לענה - בלילי תשעה באב' עיי"ש, וכאמור לעיל (אוק"ב) מדברי הרמ"א שנהגו לאכול ביצים זכר לאבלות, משום דבאותו יום שחל יום א' דפסח יהיה לעולם באותו יום תשעה באב [עפ"י הסימן א"ת ב"ש] עיי"ש, ולפי"ז ניחא מה שעושים המצות עגולות זכר לאבלות.

ותו כתב מהר"י אסאד, הנה מצות נקראים 'לחם עוני', ועניות הוא גלגל החזור בעולם, כמו שדרשו חז"ל (שבת קנא, ב) מהא דכתיב (דברים טו, י) כי בגלל הדבר הזה יברכך ה', ומשו"ה עושים המצות עגולות זכר לאבלות. וכמו"כ ציין לדברי רש"י (פסחים מח, ב ד"ה שנושכות) שכתב בזה"ל, שהן רחבות ועגולות כעין שלנו ע"כ, הרי מוכח שכן נהגו בזמניהם לעשות המצות דוקא עגולות. וע"ע בספר פרדס יוסף (פר' ויקרא אות נה).

וכן כתב בשו"ת האלף לך שלמה לרבי שלמה קלוגר זצ"ל (השמטות סימן ל"ב) בזה"ל, מנהג ישראל תורה מעולם היו מצות עגולים ולא מרובעים, ועתה נעשו המצות מרובעים, כי עגולים א"א מחמת הפיורים, וזה לא יעשה לשנות ממנהג אבותינו. ע"כ. [וע"ע מה שכתבנו בספר בירורי חיים (ח"ג עמ' תתמט אות יב), ע"ד מצות מכות].

[ה] עוד טעם נפלא על אכילת ביצה, ועל מנהגי ישראל ומסורת ישראל בפרט בפסח, מצינו במדרש איכה (פרשה א אות ט') חד מאתינס אתא לירושלים, [אתינס הוי שם מקום (מתנות כהונה)], אשכח חד מינוקא ויהיב ליה פריטין - מצא תינוק אחד ונתן לו כסף. אמר ליה זיל אייתי בעין וחובצין - בצים וגבינה. מן דאתא אמר ליה אחמי לי, אידא היא חובצא דעיוא חיוורתי ואידא היא דעיוא אוכמתי - תראה לי איהו גבינה עשויה מעו שחור ואיהו עשויה מעו לבן. אמר ליה איהו - אמר לו התינוק, איהו או גבר סב ואחמי לי את אידא היא ביעתא דתרנגולא חיוורתי ואידא היא דאוכמתי - אתה איש זקן ובר דעת, הראני נא איהו ביעה היא מתרנגולת לבנה, ואיזו ביצה מתרנגולת שחורה.

וכוונת המדרש להראות חכמת ילדי ירושלים, וביאר הרד"ל [בתוספת נוסף], דהנה הגויים מכחישי התורה, ידעו שאנו עם נבחר מכל העמים, שיש לנו את אברהם אבינו ע"ה דבהיותו בן שלש כבר הכיר את בוראו, אלא שאומרים דזה היה פעם, ומישך שייך לדורות עברו, זה כבר שייך להיסטוריה, אבל היום אינכם עם נבחר כלל וכלל, ובית ישראל ככל הגויים. אולם אנו סבורים דלא כן הדבר, כיון דהן אמת דאיכא ירידת הדורות, אבל כל כוחינו מאבותינו הק', וזה מה דראינו בתשובת חד מינוקא הנ"ל, דהגוי הבין דאנו כמו הגבינה העשויה מעיזה לבנה או שחורה, דזה א"א לידע להכיר כלל וכלל, אם הגבינה נעשתה מעיזה לבנה או שחורה. אבל היהודי סבור דאנו כמו ביעת התרנגול, דאף אם מבחוץ אין יודעים כלל וכלל, דאין ניכר שום רושם מבטן מי יצאו, אבל אחר שהתרנגולת תדגור על הביצה שיצאה מתרנגולת הלבנה אזי יצא גם תרנגול לבן, כיון שבביצה היה טמון כח המוליד. וכמו"כ אחר שתדגור על הביצה שיצאה מהתרנגול השחור, יצא תרנגול שחור.

וזה ההבדל בין ישראל להמנינים והעכו"ם, דהם אינם מאמינים כלל וכלל בעבר, ורק את ההווה הם חיים, את החומריות העכשוית, משא"כ אנו אומרים דכל כוחינו רק מכל המוליד, מכל העבר.

ועפ"י יובן כפתור ופרח, טעם שבחרו לאכול דוקא ביצה [לבר מהטעמים שהפוסקים כתבו, שהובא לעיל], ודוקא בליל הפסח, דחג הפסח הוא סמל למנהג ישראל, סמל הסמלים לילא תיטוש תורת אמן, ולכן נהגו לאכול ביצה דייקא, דהוא מסמל כוח המוליד, כח העבר. ודו"ק.

12. כמבואר בשו"ע (סימן תע"ג ס"ד) נהגו ליקח זרוע, על שם זרוע נטויה (שמות ו, ו). והובא בט"ז (סק"ד). וכתב החיי אדם, רע עלי המעשה שזורקין הזרוע, והוא ביזוי מצוה. והובא במשנה ברורה (שם סק"ב). וראה בפמ"ג (שם א"א סק"ז) שכתב, מה שנהגו קצת [ליקח] מפרקת [גרון] של עוף עם בשר שעליו, איני יודע טעם לו, דמה לי זה או שאר בשר, ע"כ. ועיין בספר יסוד ושורש העבודה (שער ט' פ"ד) שרוב נשים עושים צואר של עוף לזרוע. ע"כ.

ובספר אוצר יד החיים (אות תשי"ב) כתב, דנצמח המנהג ממה שכתב בספר האורה לרש"י (סימן פ"ז) ממה שאמרו חז"ל (פסחים קטז, א) חרוסת זכר לתפוח, שהיו נתפחין מפרקותן של ישראל מהחומר שהיו סובלין על כתיפיהם, ועל שם זה לוקחין מפרקת, ע"כ. וע"ע בספר ויגד משה (עמ' כד). וח"א אמר, דהוא מטעם הא דאמרין לעיל בעי רחמנא 'למיפרק' וכו', ולמיפרק לשון מפרקת. ודפח"ח.

13. יש במסורת שהגרי"א אמר שבליל פסח יש 64 מצוות, כולל דאורייתא ודרבנן, וכל ברכה חשיב מצוה. (ליל שימורים להגר"ש ברעוודא זצ"ל עמ' מו, בשם רבי אלחנן וסרמן זצ"ל).

14. שמחתי כמוצא שלל רב בעת שמצאתי דבריו אלו, כי אמרתי בליבי יגעת ומצאת - אם תחפשנה נמצא מקור למושג 'רחמנא אמר תקעו' - בפסח.

15. וח"א העיר דצ"ע שלא הזכיר מצות סיפור יציאת מצרים, וצריך לומר דהא פשיטא דזה עיקר גולת הכותרת בליליא דא, ובפרט דזה אנו מקיימים בתחילת הלילה כשעדיין התינוקות נעורים, לאפקי הלל דנאמר בסוף הלילה.

16. ומה דבלייליא קמא דסוכות איכא חיוב אכילה מדאורייתא, הא ילפינן ליה ט"ו ט"ו מחג המצות.

17. וראיתי מובא מהרה"ק בעל האהבת שלום מקאסוב זיע"א, שהיה מעורר את הקהל להתפלל בליל הסדר בפרט, ובחג הפסח בכלל על פרנסה, באומרו דפעמים נובע חסרון השפע בפרנסה, משום שמתפלל האדם על פרנסתו רק בר"ה, דבתוך תפילותיו על החיים ביקש גם על המזון, אבל יותר לא המשיך לבקש, ובאמת הרי בפסח נידונים על התבואה (רה"ט טז, א), והוא זמן ראוי להפיל תחינה ע"ז וכו', ע"כ. [ולאכאורה יש להבין, היאך שרי לבקש תחינות ובקשות ביר"ט. וצ"ע. ובמקום אחר הרחבתי בזה. וה' יאיר עיני].

ישכיל הכל לקיים

(ח) כתב המהר"ל (ריש הלכות הגדה) צריך להיות חרד לקיים דברי חכמים בכל מה שתיקנו בליל הסדר, ולא יהא הדבר קל בעינינו אף אם כמה דברים יש בסדר שנראה בעיני האדם שאין הקפדה בהם, ישכיל לקיים, שאין שום דבר ריק בהם. ע"כ.

מצוה גדולה כזו שאין לזכות בה עד יעבור שנה

(ט) וכבר כתב רבי עקיבא איגר זצ"ל באזהרותיו לחג הפסח בזה"ל, בליל פסח יתנהג בקדושה וביראה, ולשמוח במצוה שזיכה ה' אותנו בלילה הזה - מצות עשה של קידוש, ומצות עשה של אכילת מצה, ומצות מרור, וארבע כוסות, ואמירת הלל וכו', 'ומי שיש לו מוח בקדקדו ומאמין בתורת ה', איך לא יחוס על נפשו, ולא יהא מתיירא שמצוה גדולה כזו שאין לזכות בה עד יעבור שנה, ומי יודע אם יחיה, יהיה נפסד בידו, ודי לנו בעוונותינו הרבים במצוות הרגילות כמו תפילין וברכת המזון שאין אנו מדקדקים בה, ולמה נעשה כזו במצוות אלו רחמנא ליצלן' וכו'. ע"כ.

וראה מה שכתב בשו"ת חתם סופר (ח"מ סימן קצ"ו) בזה"ל, מצות עשה של אכילת מצה משומרת בליל פסח היא יחידה נשארת לנו מכל מצוות אכילה שבכל התורה¹⁶, אין לנו פסח ולא קדשים ולא תרומה ולא מעשר שני, רק מצוה אחת משנה לשנה וכו', ע"כ.

וע"ע בספר יסוד ושורש העבודה (שער ט' פ"ו) שכתב, ומי שהאיר לו ה' עיני שכלו, יראה מגודל התיקונים הנוראים של כל הסדר. ע"כ.

מפני שבו יצאנו ממצרים ובחר מכל עם - ונצטוונו בריבוי מצוות שנתקבצו בלילה זה, הן מצוות דאורייתא, ואלו הן, [א] קידוש⁸. [ב] סיפור יציאת מצרים. [ג] אכילת מצה. [ד] ברכת המזון.

והן מצוות דרבנן, ואלו הן, [א] שתיית ד' כוסות. [ב] ברכות [בפה"ג, שהחיינו, בפה"א, ענט"י, המוציא, על אכילת מצה, ומרור]. [ג] נטילת ידים. [ד] אכילת מרור. [ה] הלל.

והן מנהגים לזכר שקבעו לנו ז"ל, ואלו הן, [א] טיבול כרפס במי מלח זכר לומרנו את חייהם⁹. [ב] חרוסת זכר לטיט. [ג] כורך¹⁰ זכר למקדש כהלל. [ד] אכילת ביצה זכר לחגיגה¹¹. [ה] נתינת זרוע בקערה זכר לקרבן פסח¹². ועוד¹³.

עריכת הסדר - 'רחמנא אמר'

(ז) בכל שנה לפני עריכת הסדר היה הגאון רבי יושע בער הלוי סאלאוויצ'יק זצ"ל בעל בית הלוי - מכריז, כשאנו עורכים את הסדר בגלל הנסים שנעשו לאבותינו, חשוב שנדע שעיקר הטעם הוא, משום שכך צוותה התורה (הגש"פ מבית לוי - בריסק עמ' צג)¹⁴.

מכל מקום לא ילאה מלמצוא טעמי המצוה בכל דבר, כמ"ש הרמב"ם (מעילה פ"ח ה"ח) ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה ולידע סוף ענינים כפי כוחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה, אל יהי קל בעיניו, ע"כ. וע"ע בשו"ע הרב (הלכות ת"ת פ"ב) אם אינו מבין טעם ההלכות, אינו מבין גופי ההלכות לאשורן. עיי"ש.

משום דפרעה היה לו קנין הגוף בישראל, ועתה בשעת יציאתם ממצרים הוצרך לשחרר אותם ולחזור ולהקנותם להקב"ה, וזה צריך קנין, וק"ל דאין קנין בלילה, לכך הוצרך אותה לילה להיות מאיר כיום, וכדאיתא בסמ"ע בשם קובץ ישן דהיכא שמדליק נרות, אזי אף בלילה יש קנין, דהיינו כעין יממא.

ועוד טעם, דהנה כתיב כי נמולים היו כל העם היוצאים ממצרים, ובמדרש איתא דבאותו לילה שיצאו ממצרים מלו את עצמם, וכיון דאין מילה בלילה, אזי הוצרך אותה לילה להיות מאירה כיום, ע"כ.

8. עיין בספר בירורי חיים (ח"ב סימן ח' אות ב') שהבאנו, דרוב הראשונים סברי דקידוש יו"ט הוי דאורייתא עיי"ש. ואי מכוון בתפילה לצאת יד"ח קידוש, אזי עלתה לו בתפילה.

וכן נראה דנקט הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל, דקידוש יו"ט הוי דאורייתא, מהא דכתב באזהרותיו לחג הפסח בזה"ל, בליל פסח יתנהג בקדושה וביראה, ולשמוח במצוה שזיכה ה' אותנו בלילה הזה - 'מצות עשה של קידוש', ומצות עשה של אכילת מצה, ומצות מרור וכו' ע"כ, הרי דלגבי מצות מרור - דרבנן, לא כתב 'מצות עשה', ורק לגבי מצה וקידוש הוא דכתב.

וע"ד מה שהעיר בבאור הלכה (סימן רע"א ס"א ד"ה מיד) לגבי קידוש דשבת בתפילת שבת, מדברי הגמ' (פסחים קיז, ב) דצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש היום עיי"ש. וכבר מצינו בספר מנחת חינוך (מצוה לא) בזה עיי"ש, ומ"מ הכא בתפילת יו"ט עדיפא, דהרי באמת מזכירין בה יציאת מצרים.

9. כמבואר בריטב"א (הלכות סדר ההגדה ד"ה ואחר שקידש). וראה עוד בזה בספר בירורי חיים (ח"ב עמ' שג).

10. ואדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל (דברי תורה ח"ה גליון ת"פ, רעוא דרעיון פר' כי תצא תשמ"א) הביא עובדא מהדברי חיים מצאנז זיע"א, היאך שמסר נפשו על כורך, באמרו שאפילו על 'מנהג ישראל' צריך למסור את הנפש, וז"ל: זקני הקדוש מצאנז זיע"א בליל הסדר האחרון שערך עם בני ביתו, כבר לא היה בקו הבריאות, וכל מה שאכל היה מקיא מיד, ולמרות זאת לא נמנע מלאכול את השני כזיתים מצה, ולפני אכילת מצה צוה שיקראו לבנים ולנכדים, ואמר - שיראו כל הצאצאים היאך שצריכים למסור את הנפש על קיום מצוה דאורייתא, ונטל ידיו ואכל, וכל לעיסה שבלע היה מקיא, ואח"כ נטל חתיכת מרור, וצוה שיקראו לבנים ולנכדים שיראו היאך שצריכים למסור נפש בפועל ממש אפילו על מצוה דרבנן, ואח"כ לקח כורך ואמר שיראו הצאצאים היאך שלא רק על מצוה דאורייתא ודרבנן יש למסור נפש 'אלא אפילו על מנהג ישראל'. ע"כ. [וע"ע להלן דאין לשנות ממנהג אבותינו].

וח"א העיר, היאך שייך לקרוא לכורך 'מנהג ישראל', הא מסוגיית הגמ' (פסחים קטו, א) חזינן דנחלקו הלל ורבנן, אי איכא מצוה לאכול מצה ומרור יחדי, דלהלל איכא מצוה מדרבנן אף בזה"ז כמבואר בתוס' (שם ד"ה אלא מברך), ולרבנן הוי הכורך אף רשות, ולפי"ז 'מנהג' הוא דלא כמאן.

11. א [כמבואר בשו"ע (סימן תע"ג ס"ד)]. ובב"י (שם עמ' תצו בנדמ"ח ד"ה כתב הכל בו) הביא מהכל בו (סימן נ' יב, א), דאמרין בירושלמי שהמנהג ליקח ביצה, כלומר 'בעא' רחמנא למיפרק יתנא בדרעא מרממא [בזרוע נטויה (שמות ו, ו)] ע"כ, שביצה בלשון ארמי 'ביעא' 'שו"ע הרב סימן תע"ג ס"כ, קצשו"ע סימן ק"ח ס"ה). ובמשנה ברורה (שם סקי"א) הביא מהגר"א מפני שהביצה זכר לחגיגה, וכהשו"ע הנ"ל.

[ב] וברמ"א (סימן תע"ו ס"ב) כתב, דהוא זכר לאבלות, משום דבאותו יום שחל א' דפסח יהיה לעולם באותו יום תשעה באב [עפ"י הסימן א"ת ב"ש, כמבואר בשו"ע (סימן תכ"ח ס"ג), וסימן על 'מצות ומרורים' יאכלוהו. חק יעקב (סימן תע"ו סק"ו)] ע"כ. וכ"כ בנוהג כצאן יוסף (עמ' רכא ד"ה כורך), נהגו במקצת קהילות לאכול ביצים בלילה זה, זכר לחורבן [דכהיום אין אנו יכולים להקריב קרבן פסח (מ"ב סימן תע"ג סק"ג)], כדי שתהא גילה ברעדה, ע"כ.

וראה בדרשות חת"ס (ז' אב תקפ"ז דף שכו, ב) שכתב, וכמדומה שזה כבר מנהג אבותינו במצרים, שבכל יום ראשון של פסח היה אצל גדוליהם וזקניהם כאהרן ושתב לוי אָבל כמו תשעה באב, א] כי בו נגזר בין הבתרים גלות מצרים, ואימה שחכה גדולה (סדר עולם רבה ה). [ב] ובו נלקחה שרה לפרעה לאשה [נ] יהושע בן קרחא אומר, פרעה מאהבתו אותה כתב לה בשטר כתובה, כל ממונו. בין כסף בין זהב, בין עבדים בין קרקעות, וכתב לה את ארץ גושן לאחווה, לפיכך ישבו ישראל בארץ גושן שהיא של שרה אמנו וכו'] [פרקי דר"א פכ"ו]. [ג] ובו עמד יעקב לפני פרעה ברדתו למצרים.

[ד] ובו התחיל קושי השעבוד פ"ו שנים [עיין במדרש רבה (שיר השירים סדרא תנינא פרשה ב' עה"פ כי הנה הסתיו), וכן בספר תורת חיים (חולין צא ד"ה גפן) בשם מדרש חזית, דעיקר שעבוד מצרים לא היה אלא פ"ו שנים - מזמן ילדת מרים, ועל כן נקראת מרים ע"ש וימררו את חייהם. וע"ע בבירורי חיים ח"ב (עמ' תפח) בזה]. [ה] וכששלח הקב"ה את משה בסנה בר"ח ניסן ובא לפני פרעה, ובו בפרק כבדה העבודה על האנשים, והוכפלו לו הצרות, ונהגו אבל לפע"ד, אלא שעתה נהפך לששון ולשמחה. ונראה לי לתת טעם שאוכלים ביצה בליל פסח, זכר לאבל הנ"ל. ע"כ.

[ג] וראה עוד בלקט יושר (או"ח עמ' 85-86) שכתב, וז"ל וזכורני בב' לילות של פסח אכל כל אחד מבני ביתו.. ביצה מבושלת קשה וכו', ואמר שמת אברהם אבינו בליל פסח, ע"כ. ובפמ"ג (סימן תע"ו משב"ז סק"ג) הביא מספר יד יוסף (פר' תולדות דרוש א' לט, א), רמז כי אברהם אבינו ע"ה ז"ל מת בערב פסח, ומשו"ה אוכלין [בליל פסח] ביצים זכר לאבלות, ויעקב בישל נידע עדישים לאביו יצחק וכו', ע"כ. וכיו"ז כתב הפמ"ג (א"א שם סק"ד) דזה היה סעודת הבראה, וכיון שאין אנו אוכלים קטניות בפסח כמבואר ברמ"א (סימן תנ"ג ס"א), אזי במקום עדישים וקטניות אוכלים ביצים, דהוו נמי עגולות. ע"כ.

וכן הוא בתורת משה להח"ס (מהדורה ד' לפסח עמ' סב) שהביא מספר חסד לאברהם (מעין ה' נהר ו') בזה"ל, אמנם על ידי אכילת ביצה, קודם כל דבר, זכר לחורבן וכו', ע"כ. וגם תבין למה אוכלין בשני לילי הפסח על סדר קודם האכילה, ביצים, וכבר רמז ע"ז בהג"ה בשו"ע (סימן תע"ו). ע"כ (חת"ס).



לדבר שיחת חולין בלילה הזה, וז"ל: וקדושת הלילה הזו וכל הדינים הנוהגים היא קדושה רבה במאוד, כי אז בחר בנו ה' יתברך מכל העמים וקדשנו במצותיו, על כן ראוי לאדם להיותו נוהר שלא ידבר בלילה זו שום שיחה משיחת חולין, ויזהיר בני ביתו ע"ז, ולא יהיו נפרדים מדביקות ה' יתברך רגע כמימרא, רק יתעסקו הכל במצות הלילה הזה ובסיפורי נסי מצרים, ולפרסם לבני ביתו וכו'. עכ"ל.

וע"ע בכף החיים (סימן תע"ג ס"ק קלג) שהביא כיוצא בזה מספר לב דוד, שלא לדבר שום שיחת חולין משהתחיל הקידוש עד גמר ההלל, כי הכל יחוד גמור, ואין להפסיק בנתיים וכו'. ע"כ. ובפרי מגדים (סימן תפ"ו משב"ז) הביאו.

הקב"ה יורד לבתי בני

(יב) ואולי איכא עוד למימר בטעם הענין, שאמרו שאין לדבר שיחת חולין בליליא דא, דהנה בספר תפארת שלמה (שבת הגדול ד"ה מצות פסח - ד"ה ולקח) כתב, דאעפ"י שבכל לילה הקב"ה נכנס בגן עדן להשתעשע עם הצדיקים, כדאיתא בזה"ק (ח"ב דף לו ב), שאני הלילה הזה, שאין הקב"ה נכנס בו לגן עדן, אלא יורד לבתי בני העושים רצונו במצות הלילה, באכילת מצה, וסיפור יציאת מצרים וכו', ואף מביא עמו את כל הצדיקים שבגן עדן וכל משרתי עליון להשתעשע עם ישראל.

ובזה פירש הטעם שאמרו ז"ל (נזיר כג, א) דהאוכל קרבן פסח לשם אכילה גסה, עליו הכתוב אומר (הושע יד, י) ופושעים יכשלו בם, וזה ייפלא עד למאוד, דביטוי כזה לא מצינו בשאר אכילת קדשים, אך כיון שאכילת קרבן פסח הוא בליל התקדש חג, בעת שמלך מלכי המלכים וכל משרתי עליון וצדיקי עליון, באים לחזות עריכת שולחנו בקודש, היאך יוכל להתנהג כאחד הריקים, לאכול אכילה גסה, ע"כ. וע"ז הדרך איכא למימר בטעם שהזהירו על שיחת חולין. ודו"ק.

וראה עוד בספר דרך המלך במכתבו של הרה"ק מפאסעצנא זצ"ל, שיש לכל אחד לצייר לעצמו בלילה זה, שהוא יושב בגן עדן ממש, עם הקב"ה בכבודו ובעצמו, ע"כ.

עבודתינו בליל הסדר דוגמת הכהן גדול ביוה"כ

(ג) ומצינו בפירוש המהר"ל מפראג על הגש"פ, בטעם שאנו לובשים קיטל לבן¹⁸, כי אנו דוגמת הכהן גדול הנכנס לפני ולפנים ביום הכיפורים בבגדי לבן [וכדמצינו ברמב"א (סו"ס תר"י) ע"ד לבישת לבנים נקיים ביוה"כ, דוגמת מלאכי השרת] וזת"ד, דגוון הלבן הוא גוון פשוט בלי שום הרכבה, וזה מורה שהגאולה היתה מצד אתערותא דלעילא, ולא מצד שום עולם המורכב. וכדמיון זה היה משמש הכהן גדול ביוה"כ בבגדי לבן, בשביל שהיה קונה מדרגה העליונה. ע"כ.

(יד) ומטעמא דא הוסיף הרה"ק רבי יששכר דוב מבעלזא זיע"א - הובא בהגש"פ חודש האביב (עמ' פח) ששמע מפה קדשו, ע"ד נטילת ידיים 'ורחץ' קודם אכילת כרספ, כי אנו דוגמת הכה"ג ביוה"כ, שמפני קדושת העבודה היה מקדש ידיו ורגליו כמה פעמים ביום אף שלא נטמאו, וזהו נמי הטעם למנהג ישראל, שקודם שמתחיל התינוק לשאול מה נשתנה סופק כף אל כף, ואח"כ מתחיל לשאול, דהוי דוגמת הכה"ג שהיו לו פעמוני זהב על שולי המעיל כדי שישמעו קולו בבואו אל הקודש, כן אנו בליליא דא, בבואינו אל עבודת קודש

הקדשים לפני ולפנים, סופקים אנו כף על כף ומשמיעים קול דוגמת פעמוני הכה"ג. ע"כ. הרי לן כמה אנו מתעלים בלילה הגדול והנורא הזה.

וראה בספר בית אהרן (פסח - ד"ה וזהו) שכתב, דכפי הליל שימורים של האדם, כך הוא היום כיפורים שלו, כל אחד לפי מדריגתו בקודש. עיי"ש.

מי מחבר הסימנים 'קדש ורחץ' וכו'

(טו) מי חיבר הסימנים: עיין בסידור אוצר התפילות (ח"ב דף תפב, ב בתיקון תפילה) שכתב בזה"ל, יש בידי כתי"י על קלף, ליקוטים וזכרונות שכתב אחד מרבני אשכנז תלמיד מהר"ל ומחוננו, ושם ראיתי כי 'רבי שמואל מפלייזא' אחד מחכמי תוס', שחי בתחילת האלף השישי, "הוא מחבר הסימן קדש ורחץ [בליל הסדר]", וזהו ר' שמואל שביאר הלכות ביעור חמץ לר' יוסף טוב עלם - הנדפס באור זרוע (הלכות פסח סימן רנ"ו). עכ"ל. ורבינו הגדול מהר"ם מרוטנבורג ז"ל נמנה בין תלמידי הר"ש מפלייזא. ובמחזור ויטרי (הלכות פסח סימן סה) מיוחס סימני ההגדה לרש"י.

הכנה להסדר

'עריכת השלחן'

(טז) עריכת השלחן: יסדר שלחנו יפה וכו' (שו"ע סימן תע"ב ס"ב). את הכוס של היין יעמיד בצד ימין, והקערה עם המצות בצד שמאל (דרכי חיים ושלום סימן תקפ"ח).

וכתב הב"ח (עמ' תפח בנדמ"ח ד"ה ומ"ש ויסדר) דסידור השלחן יפה הוי בכלל מה שאמרו חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא משעבוד מצרים. [וכמבואר ברמב"ם (חומ"מ פ"ז ה"ו)]. ובשו"ע הרב (סימן תע"ב ס"ו) כתב, דהוא זכר לחרות. ועיין בביאור הגר"א (סק"ג) שכתב, דזהו דרך חירות. וכן כתב במשנה ברורה (סק"ו).

והנה הגרי"ז מבריסק זצ"ל (סטנסיל) ביאר ענין הדבר, כיון דשלחן הוא בכלל ההסיבה, וכמ"ש רש"י ורשב"ם (ריש פרק ע"פ ד"ה ואפילו) שההסיבה 'במטה ועל השלחן' עיי"ש, א"כ כל שהשלחן הדור בכלים נאים זהו בכלל מצות ההסיבה שזהו מדרך חירות.

(יז) ולפ"ז עיקר ההידור דוקא על שלחנו שאוכל בו כלשון השו"ע הנ"ל 'יסדר שלחנו', ולא על שלחן אחר שאינו אוכל בו. משא"כ להב"ח אף על שלחן שאינו אוכל בו, מישך שייך יסדר שלחנו וכו'. ומהא דהבאנו להלן דמביא אפילו כלים הממושכנים דעכו"ם, חזינן כהב"ח. וכי"ב ז' חזינן מדברי הגר"א הנ"ל, מהא דציין לדברי הגמ' (פסחים קטז, א) מעבדא דמפיק ליה מריה לחירותא ויהיב ליה כספא ודהבא, וכוונתו להראות שמקיים בזה ואחרי כן יצא ברכוש גדול, שכל זה הוא בכלל החירות (הלכות חג בחג - פסח).

(יח) יתנהגו הוא ואשתו כמלך ומלכה, ובני ביתו כבני מלכים, ויכינו כלי כסף וזהב, ובגדי משי ורקמה, מכל מה שחננם ה' יתברך, והכל כדי להראות לכל שמחת לבו בחסדו של מקום. (של"ה הק' ריש מסכת פסחים ד"ה ויחזור). ואפילו כלים הממושכנים מעכו"ם מותר להשים על שלחן מיוחד לשמוח בראיתם (אבל אין להשתמש בהם) [ובני הרב יצחק יעקב ניו, ציין לדברי המ"ב (סימן ש"ח ס"ק קס"א) שהביא מהפמ"ג, דמשכונות של גוי אסור לטלטלם בשבת עיי"ש,

ואפשר דמשו"ה מניחו בליל פסח על שלחן מיוחד, כדי שלא יבוא לטלטלו. ודפח"ח]. זכר לחירות (מהר"ל הלכות סדר ההגדה עמ' פח)¹⁹.

לבישת קיטל

(יט) הנה ענין לבישת קיטל מצינו בט"ז (סימן תע"ב סק"ג), כדי שלא תזוז דעתו עליו מפני השמחה, לכן ילבש בגד מתים עיי"ש, וכי"ב ז' מצינו במג"א (שם סק"ה) כדי שיהא לבו נכנע ע"כ, ויסוד הדבר כבר מצינו בהגהות מיימוניות (שבת פ"ל אות ב') שכתב על יו"ט, וז"ל: ולכך נהגו ללבוש שרגני"ט [קיטל] ביו"ט... כי ביו"ט העולם שמחים, וילבשו שרגני"ט שהוא מלבוש מתים²⁰, ויזכרו את יום המיתה ולא יתגאה לבו עליו. ע"כ. וכ"ה בהגהות מנהגים (אות פה).

וע"ע בספר נוהג כצאן יוסף (הלכות ליל פסח אות ב') שכתב בזה"ל, ילביש את הס"ר גאו"ת, מפני שמראה [את] עצמו כבן חורין בהסיבה, פן ירום לבבו וישכח את ה' וכו', ומתוך לבישה זו זוכר יום המיתה. ועל כן נקרא סר גאות שהגאווה סרה ממנו, ע"כ. ובספר ויגד משה (הוספות עמ' רצב ד"ה אעתיק) כתב, בדרך הלצה נ"ל שמה שקורין אותו 'קיטל' הוא ג"כ בלשון 'קטלא'.

(כ) וראה עוד בספר אמרי פנחס (פסח) שכתב, דלובשין הקיטל בליל פסח, כי נגאלו ישראל ממצרים בשביל שלא שינו שמם, לשונם, ומלבושם, והקיטל הוא מלבוש שאין הגויים לובשים כזאת, על כן אנו מראים בלבישתו שבזכות זה נגאלו. ע"כ. [וע"ע לעיל מה שהבאנו מדברי המהר"ל ע"ד לבישת הקיטל].

עוד טעם ראיתי מובא מהנצי"ב מוולאז'ין זצ"ל, נהגו ללבוש בזמן אכילת הפסח בגדי פשתן לבנים, שהוא בגד חשוב בו עומדים לפני המלך, וכזכר לקרבן פסח אנו לובשים בגד לבן. ע"כ.

קיטל בשנה ראשונה אחר החתונה

(כא) וע"ד קיטל בשנה ראשונה אחר החתונה בליל הסדר, כתב עוד בויגד משה (שם עמ' פד) בודאי יש לנהוג ללבוש אפילו בשנה ראשונה אחר החתונה, כיון דהא מישך שייך גביה טעם דהט"ז הנ"ל. [וע"ד לבישת הקיטל 'בימים נוראים', עיין בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן כ"ח), ובשו"ת דברי יציב (או"ח ח"ב סימן רנ"ט), שאין ללבוש]. וכמו"כ ראיתי מובא בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, דמי שאין לו מנהג מיוחד מאבותיו שלא ללבוש, עליו ללבוש קיטל גם בשנה הראשונה. ורבים נהגו כך. וכן המנהג בירושלים.

אם אבל לובש קיטל

(כב) אבל בתוך י"ב חודש לובש קיטל, ועיין הערה²¹.

קדש

(כג) יאמר בפה מלא הני ט"ו תיבות קדש ורחץ וכו' לפני כל דבר, כי נרמז בהם סודות נוראים, ואפילו 'נרצה' יאמר בפה. (הגש"פ בית היין)²².

כוס הקידוש הוא אחד מד' כוסות

(כד) הנה באבודרהם (סדר ההגדה ד"ה יש שואלין) כתב, דיש ששואלין מפני מה אין מברכין בא"ה אקב"ו לשתות ד' כוסות, כמו שמברכין על המרור, וי"ל היאך יברך לשתות ד' כוסות, והרי יש כוס

18. עיין להלן ע"ד לבישת קיטל.

19. א] הובא במג"א (סימן תע"ב ס"ב), וחק יעקב (סק"ד), ומ"ב (סק"ו), ועיין בספר ויגד משה (עמ' ב) שכתב נפק"מ, דלהשל"ה הנ"ל א"צ להוציא כל כלי לחוץ, ורק מה שצריך לסדר יהיו כלים נאים. ואילו למהר"ל הנ"ל יש להוציא ולסדר גם שאר כלים הנאים, אפילו אותן שאינו צריך לתשמישו בליל זה. ע"כ. ודמ"א להא דהבאנו (אות צ"א) אם דוקא על שלחנו שאוכל יסדר כלשון השו"ע, או אף שלחן שאינו אוכל עליו יסדר כדברי הב"ח והגר"א.

וראה עוד שם (ד"ה ואעתיק) שהביא מהגה"ק רבי הלל מקאלמיי זצ"ל, שנהג לעטר את שלחן הסדר עם כל חיבוריו שהיו לו בכ"ק. והכריז הרי דוד המלך ע"ה משמימי, טוב לי תורת פ'ך מאלפי זהב וקספ' [דתורתנו הק' שוויתה יותר מכלי כסף וזהב]. ע"כ.

ב] ושמעתי מהגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט"א, דלכאורה יש להבין דברי המהר"ל, מהו זכר לחירות בזה ליתן כלים נאים של הגוי על השלחן. וביאר, דהנה איתא בגמ' (סוטה יא, ב) אמר רבי שמואל בר נחמני וכו' שהיו (המצרים) מחליפין מלאכת אנשים לנשים, ומלאכת נשים לאנשים, ע"כ. וכל זה כדי לשבור את רוחם של היהודים, כדי לשעבדם הן בגוף והן ברוח. וכמו"כ זה היה אצל הגרמנים הנאצים ימח שמם במלחמת העולם השנייה, שעמלו לשבור את רוחם של הק' בשואה, ה"ד. ולכן בדוקא אנו מניחים בליליא דא על השלחן אף כלים נאים של העכו"ם, כדי להראות חירותנו וגבהות נפשנו. עכ"ד.

20. א] סיפר בעל הדברי יציב מקלויזנבורג זצ"ל, זכורני בהיותי נער, בשנה אחת בליל הסדר נסתלק הגאון הק' רבי חיים זיע"א רבה של קרעשוב. קרעשוב היתה עירה סמוכה לרודניק, מקום משכנו של אבי הק' זיע"א, רבי חיים זצ"ל היה יהודי גדול וצדיק, שזקני הק' בעל הדברי חיים מצאנז זיע"א היה מחבבו מאוד וידע את תוקף קדושתו. היה זה באותה שנה אחרי ליל הסדר, בהיותו עטוף בטליתו ולבוש בקיטל, פנה ואמר לבניו, נמלכתי בדעת, הלא אני כבר לבוש בטלית וקיטל, ומה לי להסתובב עוד בזה העולם, ומה לי להמתין עד בוש, אלך ואשוב לביתי... ובגמר את הדברים קרא ק"ש ויצאה נשמתו בטהרה. ע"כ.

ב] עוד ראיתי מובא, באחד השנים אחרי עריכת ליל הסדר, הפטיר הרה"ק בעל הבית ישראל מגור זצ"ל, ואמר לסוכבויז' 'עתא אנו כולים לפשוט את הקיטל, אך יבוא זמן שילבישו אותונו, וכבר לא יהיה ניתן עוד להפשיטו' [הדא הוא דאמרו ז"ל (שבת קנג, א) אהא דכתיב (קהלת ט, ח) בכל עת יהיו בגדי לבנים]. ע"כ.

21. א] כן כתב בשו"ע הרב (סימן תע"ב ס"ד) בזה"ל, ומ"מ יכול [האבל] ללבוש הקיטל שלובשין בשעת עשיית הסדר, שבגד זה הוא בגד מתים, ולובשין אותו להכניע הלב, שלא תזוז דעתו מחמת השמחה והחירות וכו', ע"כ. וכי"ב ז' כתב בספר ישועות יעקב (שם סק"ב). וכן ראיתי מובא משו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סימן ס"ו), קצה המטה (השמטות לסימן תר"י) שנוהגים שהאבל לובש. וכן כתב בשו"ת דברי יציב (או"ח ח"ב סימן רח), דאין לזוז מפסק הט"ז דאבל מיסב ולבוש הקיטל. ע"כ. וכן הורה לנהוג אדמו"ר בעל עקבי אבירים מסאדיגורה זיע"א, כדוהב בקונטרס שקיבלתי מכבו"ק אדמו"ר שליט"א מסאדיגורה.

ב] אולם מצינו בדברי המג"א (סימן תע"ב סק"ה) שכתב, דאין האבל לובש קיטל, כיון דבלא"ה לבו נכנע, ע"כ. ולכאורה הא הוי אבילות בפרהסיא, שוב ראיתי בחק יעקב (סק"ה) שכבר כתב כן גבי הסיבה, [דהמג"א (הנ"ל) הביא מהב"ח (שם ד"ה ומ"ש בשם) דאבל אין צריך להסב הסיבה]. ומ"מ העלה (חק יעקב) להילכתא, דאבל ללבוש את הקיטל וכדעת הט"ז (סק"ג).

וראה במשנה ברורה (שם סק"ג) שכתב, דנהגו שאין האבל לובש, ומ"מ הלוש אין מוחין בידו. ע"כ.

22. וכיוצא בזה מובא מיסוד ושורש העבודה, דהזמנה מילתא. והעיקר שיכוין לעשות נחת רוח לבורא ית"ש. ויעשה כל דבר בשמחה, ורחמנא לבא בעי. ע"כ.

בספר תפארת מהר"ל משפאלי (בסופו) הובא, דפעם אחת בליל פסח בעריכת הסדר הכריז לפני הסבא קדישא [משפאלי] בנו הקטן קדש ורחץ כסדר, ותירגם על תיבת קדש בזה"ל, אז דער טאטא קומט אהיים פון שוהל, דארף ער באלד קידוש מאכען, [כשהאבא בא מביה"כ אזי צריך הוא לעשות קידוש מיד], ולא אמר יותר. שאל אותו אביו הקדוש, ומדוע אין אתה אומר השאר, והיינו מפני מה צריך לקדש על אתר. השיב לו בנו הקטן, הרבי לא אמר לי יותר, אזי לימד אותו הסבא והוא כדי שהתינוקות לא ישנו וישאלו מה נשתנה.

ביום א' של פסח, היה המלמד אצל הסבא קדישא, וישאל אותו הסב"ק מדוע אינו מלמד התינוקות לומר הטעם של קדש כנהוג מכבר, ויענה המלמד שחשב שאין זאת דבר נחוץ להאריך עם התינוקות. אז התלהב הסב"ק וצעק עליו בקול גדול, דאסור לשנות כלל ממנהג אבותינו, דזה הסוד שהנהיגו אבותינו את התינוקות לומר פתיחה כזאת לפני הסדר.

וכן הוא פירוש הדברים, אז דער טאטא קומט אהיים פון שוהל - היינו אבינו שבשמים כשבוא יבוא בשמים לאחר תפילת ערבית, והוא ראה היאך שישאל התפללו בהתלהבות כל אחד לפי ערכו, אף שכל אחד ואחד עיף ויגע מן הדחק והלחץ והעבודה והטירחא של קודם הפסח, מ"מ באו כולם לביה"כ להתפלל ערבית, ואמרו הלל בהתלהבות ובהשתפכות הלב לפני ה' יתברך כל אחד ואחד לפי ערכו [עיין בספר עבודת ישראל להרה"ק מקו"ניץ זיע"א (הקטע הראשון לפסח, ד"ה בליל) שכתב, בשעה שאומרים ההלל בליל הפסח בביה"כ נתגלה אור הבהיר, ולאחר ההלל יכול אור הבהיר להסתלק ממנו, וצריך להמשיך עליו הקדושה א"ח"כ בקידוש ובמצה ובד' כוסות עיי"ש].

על כן דארף ער באלד קידוש מאכען. פירוש שצריך תיכף לחדש את הקדושין שלנו, מה שאמר (הושע ב, כא) וארשתין לי לעולם, והוא צריך לגאלנו בלילה הזה שהוא ליל שמורים לדורות לגאולת ישראל, וזה הטעם שהתינוקות לא ישנו, היינו עם ישראל שהן בבחינת קטן יעקב ובבחינת ילד שעשועים (ירמיה לא, יט), שלא ישנו בשניה עמוקה בגלות, פירוש שלא יתייאשו ח"ו מן הגאולה וישאלו את אביהם שבשמים, מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, היינו הגלות הזה שנתארך כ"כ מכל הגליות וכו', ע"כ.



לערב יין במיץ ענבים בשיעור שעדיין היא השתיה עריבה לו, וגם ישתנה טעמו לטעם היין (שו"ת תשובות והנהגות ח"ו - סימן ק"ט אות ד'). עיין הערה²⁶.

(כו) אפילו עני המתפרנס מן הצדקה ימכור מלבושו בשביל יין לד' כוסות (שו"ע סימן תע"ב ס"ג)²⁷.

(כז) המצטער בשתיית ד' כוסות וכואב ראשו, ידחוק עצמו לשתות ד' כוסות (שו"ע סימן תע"ב ס"י)²⁸, אבל אם נופל למשכב מזה פטור (מ"ב שם סקל"ה), דאין זה דרך חירות, ופשוט (שעה"צ סקנ"ב).

(כח) בעה"ב לא ימוזג בעצמו²⁹, רק אחר ימוזג לו דרך חרות (רמ"א סימן תע"ג ס"א), ויש חולקים ד'מוזג' הוא מה שנקרא בלשון הגמרא מוזיגה - היינו תערובת מים מבושלים עם יינות חזקים³⁰, ואחר שהוא אל השלחן לילך למוזג אינו דרך חירות, עיין הערה³¹.

על כף פרעה. ורביעי - ברכת המזון. ע"כ. הרי לן דהכא לא הזכיר כלל מהא דלשונות של גאולה.

ובאמת מצינו דפולוגתא היא במדרש רבה (פר' וישב פ"ח ה"ה), וז"ל מכאן קבעו חכמים ד' כוסות של לילי פסח, אמר רב הונא בשם ר' בנייה כנגד ד' גאולות שנאמרו במצרים, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי. רבי שמואל בר נחמן אמר כנגד ד' כוסות שנאמרו כאן [אצל שר המשקים] וכוס פרעה בידי וגו', ונתת כוס פרעה וגו'. ע"כ²⁵.

אם אפשר לצאת מצות ד' כוסות במיץ ענבים

(כה) רוב הפוסקים נקטו דאפשר לצאת מצות ד' כוסות במיץ ענבים. ויש שנהגו לערב עם יין, כך נהג הגר"ז אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה - פסח עמ' ר"ז ארחות הלכה הערה 77), שהוא הדרך הממוצע

של קידוש שהוא מצווה ועומד ב²³. וליכא למימר דיברך לשתות ג' כוסות, דהא מחוייב בד' כוסות ולא בג'. [וכ"כ בספר המנהיג לראב"ן]. ועוד, דאין מברכין אלא על מצוה הנעשית בבת אחת בלא הפסק²⁴. אבל ד' כוסות שעושה מצוה על כל אחד ואחד מהם [קידוש, והגדה, ברהמ"ז, הלל], ואם שתאן בבת אחת לא יצא. ע"כ.

טעם שתיית ד' כוסות

הנה טעם שתיית ד' כוסות כתב רש"י (פסחים צט, ב ד"ה ארבע כוסות) כנגד ארבעה לשוני גאולה האמורים בגלות מצרים, והוצאתי אתכם, והצלתי אתכם, וגאלתי אתכם, ולקחתי אתכם בפרשת וארא, ע"כ. אולם להלן (שם קח, ב ד"ה ארבע כוסות) כתב רש"י בזה"ל, ארבע כוסות, שלשה כנגד ג' כוסות שנאמרו בפסוק זה (בראשית מ, יא) 'יכוס' פרעה בידי, ואשחט אותם אל 'יכוס' פרעה, ואתן את 'יכוס'

²³. ואפשר דכוונתו לומר דזהו דבר המצוי בכל שבת, כעין מה דמצינו במגן אברהם (סימן תרצ"ב סק"א) שכתב, הטעם שאין מברכין שהחיינו על משלוח מנות וסעודת פורים, כיון דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת וי"ט וכו', ע"כ. וראה עוד בספר בירורי חיים (ח"א עמ' תצא) מה שכתבנו בזה.

²⁴. הנה ביסוד הדבר יש לידע, היכא שלא שתאן בבת אחת, אבל מ"מ לא שנה הד' כוסות על הסדר שתיקנו רז"ל, והיינו דלא שנה כוס ראשון על קידוש, וכוס שני על ההגדה, וכוס שלישי על ברהמ"ז, וכוס רביעי על הלל. אלא שאמר מקצת מההגדה בין כוס לכוס האם מהני. תשובה: אמרו ז"ל (פסחים קח, ב) שתאן בבת אחת לא יצא ידי ד' כוסות. וכתב הב"י (סימן תפד עמ' תקלד ד"ה וכתב אדוני אבי ז"ל) בזה"ל, אעפ"י שכל כוס תיקנו על דבר מיוחד, ואחד מהכוסות תיקנו על ברהמ"ז, מ"מ אם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים דאי יצא וכו'. ע"כ. אולם הפרי חדש (שם) פליג וס"ל דכל שלא שנה על הסדר לא יצא. והובא בביאור הלכה (סימן תע"ב ס"ח ד"ה שלא כסדר).

²⁵. וראה ברשב"ם (ב"ב נח, ב ד"ה רביעית של תורה) שכתב בזה"ל, דארבעה כוסות של פסח שיעורן ברביעית, ומצאו להן חכמים סמך מן התורה, מד' כוסות האמורים במצרים, מד' לשוני גאולה האמורים בפר' והוצאתי, ע"כ. וראה ברש"י שהגיה דצריך לגרום עם וא"ו החיבור - ומד' לשוני גאולה עיי"ש, וכוונתו לבאר דברי הרשב"ם דקאתי למימר דאית לן תרי אסמכתאות, א' מד' כוסות האמורים אצל פרעה - הנ"ל. ב' מד' לשונות של גאולה. ואילו לא גרסינן עם וא"ו החיבור, אזי משתמע דהוא אסמכתא אחת.

²⁶. א' בספר הזכרון מבקשי תורה - אור אפרים (עמ' תקעא הערה מט) הובא דהגר"ז אויערבאך זצ"ל הסביר הטעם שתקנו חז"ל לשתות ד' כוסות של יין. הנה באכילת פירות הרי האדם נהנה מהאגוז הראשון יותר מהאגוז השני, או אולי באופן שווה, אבל ברור שאינו נהנה מהשני יותר מהראשון, ואילו באגוז השלישי או הרביעי כמעט שאינו חפץ לאכול יותר, עכ"פ בודאי שאינם מוסיפים לו שמחה ועונג. משא"כ יין המשמח לבב אנוש (תהלים קד, טו), ככל שמרבה בשתייתו אינו משמח המה יותר, כוס ראשון משמח מעט, כוס שני משמח טפי, כוס שלישי מוסיף והולך, כוס רביעי טפי וטפי, והרי זה ממש כנגד ד' לשונות של גאולה.

ובעת שגמר להצדק דבריו אלו לפני תלמידים מקשיבים, נשאל על אחר, נמצא שאין יוצאין ידי חובת ד' כוסות במיץ ענבים, ובעיניו יין דוקא שהוא משמח. השיבם: אכן כך ס"ל להגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל, דחסר דרך חירות במיץ ענבים [כדהובא דבריו להלן], אבל אינני מסכים עם דבריו בזה. ע"כ.

וכיוצא בזה הובא בספר הליכות שלמה - פסח (עמ' ר"ז ארחות הלכה הערה 77) דכן הורה להדיא שיוצאין במיץ ענבים אף בלא מוזיגת יין כלל, וכן נהגו הנשים ושאר המסובין שהיה קשה להם לשתות יין. וכן נהגו בעצמו בעת שהיה קשה לו שתיית יין. ואף דקאמור בדרך כלל היה מוזג ומערב המיץ ענבים עם היין.

והוסיף הגר"ז, דאין להוכיח מהמבואר בגמ' (נדרים מט, ב) דר' יהודה בר אלעאי דהיה חוגר צדעיו מן הפסח עד העצרת מפני ד' כוסות דפסחא, הרי דלא מהני לשתות מיץ ענבים, אלא בעינן יין דוקא, וי"ל מאחר דבימייהם לא היה מתקיים מיץ ענבים זמן רב, דעדיין לא היה קיים המושג של פיסטור, וממילא בתקופת חג הפסח לא היה מצוי אצלם כלל מיץ ענבים, כיון דעונת הבציר היה בתקופת תשרי כדמבואר בתוס' (ב"ב כח, א ד"ה כנס).

ושם (דבר הלכה אות כה) דהחזיקו אינו מעיקר שם יין לענין זה, וכל שקשה לו לסבול החזוק, אף שאינו נופל למשכב כלל, רשאי לכתחילה ליקח מיץ ענבים. וסיים (שם ארחות הלכה הערה 78) דמי שאפשר לו ודאי ראוי שיקיים מצות קידוש, וד' כוסות, ושמתח י"ט בהידור בין גמור. [כמ"ש בחק יעקב (סימן תע"ב סק"ה) דלכתחילה מצווה מן המובחר ליקח היין היותר משובח בלי תערובת, ע"כ].

וראה בספר מחשבת חיים להגאון רבי משה חיים שמרלר שליט"א אב"ד ציריך (סימן קל"ה) שכן נהג הגאון מטשעביץ זצ"ל לשתות מיץ ענבים עיי"ש, וכיוצא בזה נהג הרב מבריסק זצ"ל.

[ב] וכן מצינו בשו"ת משנה הלכות (ח"י סימן ס"ז) להגאון רבי מנשה קליין זצ"ל, דהביא ששמע בשם הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל דס"ל דביין מגתו אינו יוצא ידי ד' כוסות, כיון דאינו משכר אזי ליכא חירות, ואנן בעינן משכר דזהו דרך חירות, ופליג עליה.

וזה דבריו, דהנה אמרו בגמ' (פסחים קח, ב) א"ר יהודה אמר שמואל ד' כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי מוזיגת כוס יפה, שתאן חי יצא וכו', אמר רבא רבא די יין יצא, ידי חירות לא יצא, וכתב הרשב"ם (שם ד"ה די יין - ידי חירות) דידי יין יצא ששתה ארבעה כוסות. אבל ידי חירות לא יצא, כלומר אין זו מצוה שלמה, שאין חשיבות אלא ביין מוזג. והני מילי בינות שלהן דדרו על חד תלת, אבל יינות שלנו לא בעי מוזיגה ע"כ, וכ"ה במאירי (שם) בזה"ל, שתאם חי, אף ברביעית חי לכל אחד, יצא די יין, ר"ל ידי מצות ד' כוסות, אבל לא יצא ידי חירות שאין זו שתייה מהודרה, ע"כ.

ולכאורה מהו לשוננו 'שתייה מהודרה', הוי ליה למיכתב דאין זה יין שיצא ידי חירות, כיון דבעינן יין חזק. ומדלא תלה החסרון בהיין אלא בהשתייה שאינה שתייה מהודרה, הרי דהחירות הנאמר בד' כוסות, דבעינן לשתות דרך בן חורין יין מוזג ומהודר, אבל אין צריך להיות יין משכר, ואדרבה יין משכר מיחסר חסר ליה מדין חירות.

ובירושלמי (שקלים ח, ב) איתא, ד' כוסות מהו לשתותן בפוסקין, פירוש לשתותן בהפסק, ומשני כלום אמר שישתה, לא, כדי שישתה ולא שישתכר, אם שנה בפוסקין אף הוא אינו משתכר. פירוש דעיקר שתקנו ד' כוסות שישתה ולא שישתכר, וכמ"ש בירושלמי (שלהי פסחים) בין כוס ג' וד' לא ישתה, למה כדי שלא ישתכר, אם שנה בפוסקין אף הוא אינו משתכר, עיין תקלין חדתינן שם דמבואר דהעיקר של ד' כוסות שלא ישתכר.

וכן מצינו להרמב"ם (ח"מ פ"ז ה"ט) שכתב בזה"ל, ארבע כוסות הללו צריך למוזג אותן כדי שתהיה שתייה עריבה, הכל לפי היין ולפי דעת השותה, ע"כ. הרי מבואר דהקפידא הוא על השותה שצריך שתהיה שתייה עריבה, וא"כ אין זה דין ביין, אלא זה הוא דין בהשותה. וכתב עוד שם, שתה ד' כוסות הללו יין שאינו מוזג יצא ידי ד' כוסות ולא יצא ידי חירות, ע"כ. והטעם לפי שאין דעת בני אדם עריבה ביין ח'.

ובגמ' (ב"ב צז, א) אמר רב זוטרא וכו' אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך ע"ג המזבח וכו', למעוטי מאי, אי למעוטי מוזג עליוי עלייה, ופירש רשב"ם (שם ע"ב ד"ה עליוי) לקידוש ע"כ, דאמר ר' יוסי רבבי חנינא מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים, ופירש רשב"ם דלא חשוב לשתיה חי אלא מוזג, הרי דהיין חי שהוא חשוב לגבי נסכים, מקרי אינו חשוב לגבי קידוש, ויין מוזג שפסול לנסכים, כשר הוא וחשוב לגבי קידוש. והטעם דמוזג פסול לנסכים דאינו בכלל שכר כדאיתא ברשב"ם (שם ד"ה מוזג) דבספרי (פר' נשא פייסקא כג) דריש הכי, ונסכו רביעית ההין, חי אתה מנסך ולא המוזג ע"כ, נמצא דהחשיבות של מוזג לקידוש הוא דהוא שתייה נעימה וחשובה לגבי השותה ולא לגבי היין, דאדרבה היין נתבטל ע"י המים ויוצא מתורת שכר.

היוצא מכל זה, דמותר לכתחילה ליקח יין מגתו לד' כוסות ולשתותן דרך חרות ולצאת ידי חובתן, או לסחוט אשכול ענבים ולקיים המצוה כתיקונה. ע"כ.

[ג] והלום ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ו סימן ק"ט אות ד') שהביא מלשון הרמב"ם (ח"מ פ"ז ה"ט - הנ"ל) שכתב, ארבע כוסות הללו צריך למוזג אותן כדי שתהיה שתייה עריבה, הכל לפי היין ולפי דעת השותה, ע"כ, ובאר הגר"ז (שם) דעצם מהות מצות ד' כוסות, מעשה שתיית היין בדרך חירות, ולכן צריך שיהיה ערב לשותה שאז הוא דרך חירות, ואם שנה יין שאינו מוזג, יצא יד"ח הד' כוסות של ברכה [שאמרה על ההגדה או על ההלל], אבל לא יצא מצות שתיית היין שזהו משום חירות, ע"כ (הגר"ז).

ומעתה לדין שקשה לנו לשתות יין ואיננו נהנים משתייתו, אנו במבוכה גדולה איזה יין ליקח לד' כוסות, דבאם יקח יין ולא מיץ ענבים לא יצא כמצותה לכתחילה, דהא בעינן שתייה עריבה כמבואר ברמב"ם. ואם יקח מיץ ענבים שערב לו, יש לחשוש שאינו משמח ולא יצא כמצותה לכתחילה. ולענ"ד נראה דבזמנינו דאין אנו רגילים לשתות יין בימות החול, אזי אפילו מיץ ענבים שאינו משכר מהני, דהיכא דאין טעמו כטעם שאר מיצים בעלמא, רק יש בו טעם חזק ומרגישים שזהו יין, כבר מרומם ומשמח את האדם. וממילא הרי זה דרך חירות ויוצא יד"ח לכתחילה.

מיהו ראוי למצוא דרך ממוצע, והיינו לערב יין במיץ ענבים בשיעור שעדיין היא השתייה עריבה לו, וגם משמחו שהרי מרגיש את האלכוהול שביין. וכן שמעתי על ת"ח, שקודם חג מוזגין יין במיץ ענבים וטועמים עד שנתברר להם שיעור המזיגה, שגם יחא ערב לו וגם ירגיש טעם היין. ע"כ (תשובות והנהגות).

[ד] וראה בספר ארחות רבינו (ח"ב עמ' סא) דכתב, דמעיקר הדין סגי בשליש או רבע יין מוזג במיץ ענבים. ע"כ. וע"ע בקובץ מבית לוי (עמ' רפט) שהביא משבט הלוי שכתב, דלכתחילה יוסיף יין למיץ ענבים, ואם הוא מיץ ענבים טבעי, סגי שיוסיף מעט יין. ובמיץ ענבים שייצרו לפני שנים, היה מורה שיוסיפו רוב יין. ע"כ.

[א] הנה דבר זה שיהא אדם מחוייב למכור מלבושו בשביל מצוה, כמעט אינו נמצא בדברי חז"ל אלא בד' כוסות, ובנר חנוכה, וכן נר שבת כמבואר בשו"ע (סימן רס"ג ס"ב) דאפילו אין לו מה לאכול, שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר, דזה בכלל עונג שבת, ובמ"ב (שם סק"י) הביא מהמג"א דהוה עיקר עונג סעודת שבת [משום שלום ביתו] ע"כ, וראה עוד בביאור הלכה (סימן תרנ"ו ד"ה אפילו) שהביא מה שהקשה בספר מור וקציעה, וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סימן ס"ד).

וטעם אחד איכא לשניהם [ד' כוסות, ונר חנוכה] דבהו הוא דקאמרינן דצריך לחזור על הפתחים, כדמצינו בביאור הלכה (סימן תרע"א ס"א ד"ה ואפילו) שהביא מהמגיד משנה (חנוכה פ"ד ה"ב) שכתב, דהרמב"ם למד כן מדין ד' כוסות, דזה וזה הוי משום פרסומי ניסא עיי"ש. וראה בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תק"א סק"ג) שהוסיף בזה תבלין, 'שאני המצוות שבבילי פסח, הם לפרסם לבניו ובני ביתו, כדכתיב והגדת לבנך.. והדבר מובן עפ"י מה שאמרתי כבר בטעם הרמב"ם, דכל מצוות אינו מחוייב למכור כסותו, שהרי חישב לעשות מצוה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה (ברכות ג, א), משא"כ פרסומי ניסא לפרסם לאחרים, ומה לאחרים במחשבתו. ע"כ.

[ב] ולאו זה שמעתי מידידי הגרא"צ הכהן שליט"א לבאר דברי הרשב"ם (ריש ערבי פסחים), ולא יפחתו לו, גבאי צדקה המפרנסין את העניים, דתנן (פאה פ"ח מ"ז) אין פוחתין לעני העובר ממקום וכו', אלמא ליטנא דלא יפחתו אגבאי צדקה קאי, והוא הדין נמי אם לא יתנו לו, שצריך שיחזר בכל כוחו אחריו. אלא אורחא דמילתא נקט, שרגילין ליתן לו ארבע כוסות. וסדרן מפורש לפנינו. ומצינו בבראשית רבה (פ' פח) רב הונא בשם רבי אבא אמר, כנגד ארבע לשוני גאולה האמורים בגלות מצרים, והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי, בפי' וארא. ואפילו הוא מתפרנס מתמחוי של צדקה, דהיינו עניי שבעניי, דתנן במסכת פאה (פ"ח מ"ז) מי שיש לו מזון שתי סעודות, לא יטול מן התמחוי, אפילו הכי אם לא נתנו לו גבאי צדקה, ימכור את מלבושו או ילוה לו או ישכיר את עצמו בשביל יין לארבע כוסות. ע"כ.

ולכאורה יפלא, אלמא כתב באמצע דבריו על זה שצריך שיחזר בכל כוחו אחריו, דהוא כנגד ד' לשונות של גאולה, ושוב חזר לומר דאפילו הוא מתפרנס מתמחוי של צדקה וכו', אם רצונו לפרש ענין ארבע כוסות, למה לא כתב כן בתחילת דבריו או בסופם.

אלא כוונת הרשב"ם לפרש, דהטעם שהחמירו במצוות ד' כוסות, שאם לא נתנו לו, צריך למכור את מלבושו, מה שלא מצינו כן בשאר מצוות, ואפילו במצוות דאורייתא, לזה פירש דענין הכוסות הוא לפרסם לבני ביתו את ענין הגאולה בכל צורותיה, ולכן צריך אפילו למכור את כסותו. עכ"ד.

²⁸. וכיוצא בזה מצינו לענין מרור, דכתב החק יעקב (סימן תע"ג סק"א) מי שהוא חולה או איסטניס, מותר לו ליקח מאיזה מין מרור שערב עליו ביותר. ואם אי אפשר לו כלל מפני בריאותו, עכ"פ יאכל מעט או ילעוס בפיו, לזכר טעם מרירות, אך לא יברך ע"ז עיי"ש, והביאו המשנה ברורה (שם סקמ"ד). וראה בשעה"צ (סקס"א) שהוסיף עוד מדברי החק יעקב הנ"ל, וראוי לדחוק עצמו בכל יכלתו אף אם קשה לו, כדי לקיים מצות חז"ל. ע"כ.

²⁹. ובפפסטות לשון הרמ"א 'דבעה"ב' הוא דלא ימוזג, משמע דבאחר ליכא כלל ענינא דא. [וע"ע להלן].

³⁰. ועיין בכף החיים (סימן תע"ב סקנ"ט) שכתב, דלפי סודם של דברים יש למוזג, והוא מפני דין בלא מוזיגה נקרא 'יין המשכר' [ועיין בטור (סימן תפ"א) דעיקר הטעם שאין שותין יין אחר ד' כוסות, 'כדי שלא ישתכר', לפי שחייב האדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח (להלן הרחבנו בזה) עיי"ש. ועיין בשו"ע (סימן תע"ג ס"ג) דאף בין כוס ראשון לשני ראוי ליהדר שלא לשתות, כדי שלא ישתכר וימנע מלעשות הסדר וקריאת ההגדה עיי"ש], וע"י מוזיגה נקרא 'יין המשמח', לפי שהיין הוא בבחינת הבינה בחינת דין, בסוד אני בינה לי גבורה, וע"י המים שהוא בבחינת 'חסד' מתמתק, וע"כ אפילו הוא יין רך, יש למנוע מעט, דהיינו לשפוך בתוכו ג' טפין מים וכו'. ע"כ.

וכיו"ב כתב (סימן רע"א סקנ"ח) וכשיתן המים בכוס למוזגו, יש לחלקו לג' פעמים. ע"כ. ובסימן קפ"ג סק"ו הביא דמקור הדברים ממעבר יבק (שפת אמת פ"ח), וז"ד הנהגתי בביתי בקידוש ובהבדלה, ובכל מין ברכה שהיא על היין, ליצוק בתוכו בג' פעמים לפחות ג' טפין מים. והטעם דין הוא בגבורה, ויקרא טוב כשימוזג המים מצד החסד, ע"כ. וע"ע בשו"ת רב פעלים (ח"ב סימן מ"ה).

³¹. א' ראה בשער הכולל (פמ"ח סק"ג) [הובא בפסקי הסידור (קידוש לשלש רגלים דף ד [תרנ"ז] הערה 18)], שכתב להשיג על המובן הפשוט ברמ"א - שאחר שופך היין לכוס בעה"ב, דלדעתיה פשוט שדברי הרמ"א הוא מה שנקרא בלשון הגמרא מוזיגה, היינו תערובת מים מבושלים עם יינות חזקים, שא"א לשתותם בלי מוזיגה, כמ"ש בשו"ת מהר"י ברונא (סימן ע"ב) וברמ"א (או"ח סימן קפ"ג) לענין עשרה דברים שנאמרו בכוס של ברכה - חי מלא וכו', שקודם המוזיגה הוא חי, ואחר המוזיגה נעשה מלא, וא"כ אין זה דרך חירות לאחר ששפך בעה"ב לכוסו יין חזק כשיעור שיוזע בנפשו שלא ייקח לו, ילך מן ההסיבה אל הימחם למוזגו, ואין זה אלא מלאכת המשרת. אבל בינות שלנו שאינם חזקים אינם צריכים מוזיגה. לכן השמיט אדמו"ר (שו"ע הרב) בשו"ע (סימן תע"ג ס"א)] תיבת 'לו'. וכתב מוזג כוס ראשון וכו', מוזג כוס שני, דמשמע בעצמו. ובסידור השמיט לגמרי התיבות מוזגין כוס ראשון, כי אין חילוק בין קידוש של ליל פסח לשאר י"ט או שבתות השנה, שהבעה"ב ממלא כוסו. ומה שבאיהו סידורים כתוב אצל כוס שני מוזגין לו כוס שני, הוא טעות הדפוס וכו'.

טו) שפיתת היין מהבקבוק לתוך הכוס בג' פעמים, לא נמצא מקור (להורות נתן ח"ב סימן י"א)³². וע"ד שפיתת ג' טיפין קודם הקידוש לבקבוק, עיין לעיל.

ל) יסגור בקבוק היין לאחר מילוי הכוס של קידוש, שלא יהא מגולה בשעת הקידוש, כי הוא רומז על יין המשומר (אמרי פנחס הנדמ"ח ח"ב עמ' קל). וכך מקובל מהבעש"ט זיע"א.

לא) אף שהמנהג בכל השנה שהנשים יוצאות בקידוש בשמיעה מבעליהן כדאיתא במג"א (סימן קצ"ג סק"ב), מ"מ ליל פסח שאני, ויקדשו בעצמם על כוסין (ויגד משה סימן ט"ו אות י"ב ד"ה והא)³³.

לב) בקידוש מברכין ברכת שהחיינו, מ"מ הנשים שכבר בירכו בהדלקת הנר שהחיינו אין להם לברך, וקודם ברכת שהחיינו יש לכוון

על כל מצוות הלילה - ד' כוסות, מצה, מרור, סיפור יציאת מצרים וכו'³⁴.

ליל פסח שחל במוצאי שבת

לג) ליל יו"ט א' דפסח שחל במוצאי שבת, אומרים בקידוש יקנה"ז - יין בורא פרי הגפן, קידוש, ברכת הנר, ברכת הבדלה, זמן.

ואם שחל בהבדיל ולא אמר יקנה"ז, ונזכר רק אחר שהתחיל ההגדה, אזי ישלים את ההגדה³⁵ עד גאל ישראל ואח"כ יבדיל³⁶ (שו"ע סימן תע"ג ס"א).

ואם נזכר קודם שהתחיל ההגדה, להשו"ע דאין מברכין על כל כוס וכוס מד' כוסות, אזי תיכף מוזג כוס ושותהו [ואזי לא יצטרך לעשות

מצוות חבילות חבילות]. אבל לדעת הרמ"א דמברך על כוס, היכא דלא נתכוין לשתות בין הכוסות, אזי יצטרך לברך על כוס הבדלה, ואזי הוי כמוסיף על הכוסות (מ"ב שם סק"ד).

לד) למנהגינו ששוהין טובא בין כוס לכוס, יותר מכדי עיכול, טוב לשתות ב' רביעית בבת אחת [היינו כוס המחזקת טובא³⁷], ואזי חשיב עדיין קידוש במקום³⁸ סעודה³⁹, וא"צ לברך ברכת מעין ג' כיון דעדיין העיכול נמשך⁴⁰ (ויגד משה סימן ו' אות ז')⁴¹.

לה) ומ"מ המחמיר לטעום קצת יין באמצע ההגדה, יחמיר לעצמו⁴² באופן שלא ירגיש בו שאר המשתתפים ויראו שמחמיר יותר ממנהג העולם⁴³. (הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בספר יו"ט שני הכלכתו פ"ג הערה פ"ה)⁴⁴.

לאחרים] היה נראה כמסיח דעתו מן הסעודה, וכמו שעושה קידוש שלא במקום סעודה, כיון שאין עושים כן בכל שבת ויו"ט, ע"כ.

39. א) הנה בשיעור 'קידוש במקום סעודה' רבו השיטות, א' כתב השו"ע (סימן רע"ג ס"ג) אם קידש ולא סעד, אף ידי קידוש לא יצא. וכתב הרמ"א וצריך לאכול במקום קידוש לאלתר. ובמג"א (שם סק"ה) הביא ממהרי"ל (שו"ת מהרי"ל החדשות סימן ל"ב) דלא יפסיק אפילו לזמן קצר עי"ש, וכ"ה במ"ב (סימן רע"ג סק"ב), ולא נתפרש כמה שיעורו.

ומצינו בערוך השלחן (שם ס"ד) שכתב, דאין כוונת הרמ"א לאלתר ממש, בלי הפסק רגע, דלשון לאלתר אינו ממש כמבואר בגיטין (כז, ב) שיש איזה זמן, לא מרובה עי"ש, וראיה ברורה לזה, מהא דנתבאר בקידוש בבית על מנת לאכול בעליה, הוי במקום סעודה. והרי צריך לזה איזה זמן קצר לעלות לעליה. אלא ע"כ ודאי דאין הכוונה לאלתר ממש, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת, ועפ"י רוב אחר הקידוש מחליפין הבגדים, אלא שלא ישנה זמן מרובה וכו', ע"כ.

ב) ובכף החיים (שם סק"ט) הביא מגינת ורדים (כלל ג' סימן כ' - הנ"ל) שכתב, דודאי לכתיחלה יזהר לאכול מיד, אבל בדיעבד אפילו עבר זמן הרבה א"צ לחזור ולקדש עי"ש.

ג) ומהרי"ק שכתב, דאם היתה השהיה בכדי שיתעכל המזון, אזי צריך לקדש שנית עי"ש.

ד) בשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ב אות כד) כתב, דעד חצי שעה הוי ליה בכלל סמוך ולאלתר ע"כ, ואולי איכא למימר דחיליה מדברי הר"ן, דהנה איתא בגמ' (שבת ט, ב) לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, ובר"ן (שם ד, א מדפי הרי"ף ד"ה גמ') מפרש דסמוך למנחה הוא חצי שעה, וכ"כ הרשב"ם (פסחים ריש פ"י ד"ה ערבי), וחזינן דחצי שעה היינו סמוך [וכ"ה להילכתא, עיין מ"ב (סימן רל"ב סק"ז)], וע"ע מה שכתבנו בספר בירורי חיים (ח"ג עמ' תקפ"ב ד"ה וראה עוד) מספר מטה ראובן לרבי ראובן חיים קליין זצ"ל אב"ד סניא [חתן אדמו"ר רבי ישעיה מקערעסטור זיע"א] (סימן קפ"ו) שכתב כיצא בזה.

ה) ובקצות השלחן (סימן פ"א הערה י') כתב, דמסתבר דתוך שיעור כדי אכילת פרס, ודאי לא חשיב הפסק. ו' בסידור יעב"ץ (עמ' קנ"ג אות ג') כתב דהוא שיעור הילוך כ"ב אמה.

ז) בספר חוט שני (ח"ד פפ"ה סק"ט) כתב, דרק שהיה שיש בה היסח הדעת חשיב הפסק.

40. א) בשו"ע הרב (סימן תע"ג ס"י) כתב, אחר כוס ראשון לא יברך ברכה אחרונה וכו', לפי שהכוס של קידוש הוא מצרכי הסעודה, והרי הוא כדברים הבאים מחמת הסעודה שא"צ ברכה לאחרים, לפי שהם ספלים לסעודה ונפטרים בברכה מ"ז שלאחר הסעודה, ועוד שהוא נפטר בברכה אחרונה שבי"ך אחר כוס רביעי, 'ואעפ"י ששהה הרבה אין בכך כלום'. שהרי כל זמן שלא נתעכל במעי יוכל לברך עליו ברכה אחרונה כמ"ש בסימן קפ"ד, וכל זמן שהאצטומא פתוחה לאכול אינו מתעכל, ע"כ.

ב) ולכאורה יש להבין דבריו, שכתב 'שהם נפטרים בברכה מ"ז וכו', דהא פשוט דאין ברהמ"ז פוטר אלא סמוך לסעודה ממש, דאזי הוא דהוי כאתחלתא דסעודה, אבל אם אינו סמוך לסעודה לא מהני וכמבואר במ"ב (סימן קע"ד סק"ד) עי"ש, ותו, מה שכתב 'כל זמן שלא נתעכל במעיו, והא בשו"ע (סימן קפ"ד ס"ה) מבואר דשיעור עיכול שעה וחומש, ובפשוט הלשון מורה דאכילה ושתיה חד שיעורא נינהו.

ובספר נמוקי אורח חיים (סימן תע"ד) כתב הכי, דשיעור שתיה כמו אכילה מועטת והיינו שעה וחומש, ע"כ. ובספר עצי עדן על המשניות (ברכות סוף פ"ח) כתב, דשיעור עיכול יין ופירות הוא שעה אחת [וע"ד שיעור עיכול דפירות, ע"ע בספר פסקי תשובות (סימן קפ"ד אות י') דכל זמן שמרגיש עדיין שובע אף לאחר שעה וחומש, אזי יאכל שוב, ויברך לאחרית] עי"ש, ועיין בספר ויגד משה (הנ"ל ד"ה ובאמת) דמסתבר דבשתיה השיעור מועט מבאכילה, וע"ע בשו"ע הרב (סימן ק"צ ס"ז) שכתב, דאם דעתו לשתות עוד לא יברך ברכה אחרונה עד לבסוף, 'והוא שדעתו לשתות עוד מיד, שאם לא כן יש לחוש שמא יתעכל מה שתיה' וכו' עכ"ל, והכא שמאריך במצות היום בהגדת לבנך לכאורה כבר נתעכל.

וראיתי בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ב סימן א') שכתב לבאר דברי השו"ע הרב (סימן תע"ג ס"י - הנ"ל), 'וכל זמן שהאצטומא פתוחה לאכול אינו מתעכל, וכמו כן בשתיה כיון שהאצטומא פתוחה עדיין לשתות, והיינו כיון שמחשבתו לכך אין השתיה מתעכלת במעי אפילו בשהיה יותר משיעור עיכול, וזהו דבר מחודש שהאצטומא משועבדת למחשבתו של האדם וכו', ע"כ.

ובא"מ מבוטשאטש (ריש סימן רפ"ט) כתב, 'גם שמשתהה עד יותר משיעור עיכול משתיית היין אין חוששין כן, כמו שבכל סעודה אין לומר שהכיתה הראשון נתעכלתי, וגם כאן הכל סעודה אחת בזה', ע"כ. וע"ע בספר הלכות חג בתי - פסח (פ"כ עמ' תלה הערה ט') בזה.

41. הנה בקובץ 'היכלא הי"ל ע"י קהלת בני תורה - הר נוף ירושלים (קובץ ד' ניסן תשע"ד עמ' צג') במאמרו של הגאון רבי יצחק מרדכי הכהן רובין שליט"א [מח"ס ארוחת שבת ג"ח, ומראה כהן על הלכות טהרה], הביא ששמע לפני כשלושים שנה, מדודו הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שיש עמו בכתובים אריכות גדולה מאוד בענין זה, וחשב להוציא חיבור על נושא זה - ברכת מעין ג' על כוס ראשון. ובניו הגאונים שליט"א סיפרו, שלעצמו היה מחמיר לטעום משהו מן הכרפס קודם שיעבור שיעור עיכול [כיון שאכל דברים אחרים, אזי אין בני המעיים מתחילים עדיין את תהליך העיכול - כמו שיבואר להלן באורך], ולא בייך ברכה אחרונה כיון שלא רצה לשנות ממנהג ישראל - שלא מברכין ברכה אחרונה, ואף לבני ביתו לא הרשה לטעום, ואמר להם לא לשנות ממנהג כלל ישראל.

ופעם בימי חול המועד, כאשר ביקר את מחותנו הגר"ש אלישיב זצ"ל [כמנהגם בכל חוה"מ] דיבר איתו על כך, והדברים היו אצל הגר"ש אלישיב חידוש, ולשנה אחרת בייך הגר"ש מיד אחר כוס ראשון ברכת מעין ג', ע"כ.

42. והא בשו"ע (סימן תע"ד ס"ז) נתבאר, דאין בשני כוסות ראשונות מוסיף על הכוסות, דמשו"ה אם לא היסב בהם חזור ושותה בהסיבה בלא ברכה. ועיין במ"ב (סק"א), דהנכון שקודם שמברך על כוס ראשון יהיה בדעתו לחזור ולשתות בין הכוסות הראשונות, דאזי א"צ לברך ולא יהא נראה כמוסיף על הכוסות, ע"כ.

[ביאור ענין החילוק בין כוס ראשון לשני דליכא מוסיף על הכוסות, לבין כוס שלישי לכוס רביעי דאיכא מוסיף, דהנה מצינו ברשב"ם (פסחים קח, א ד"ה בין שלישי) שכתב, דאף דאליבא דאמת אינו מתכוין כלל להוסיף על מנין הכוסות, אלא שהוא נראה כמוסיף, מ"מ בין כוס ראשון לשני וכמו"כ בין שני לשלישי, כיון שעדיין לא סעד והיין גוררו לאכילה אינו נראה כמוסיף, משא"כ בין כוס ג' לכוס ד' דליכא האי סברא, נראה שתייתו כמוסיף על הכוסות. עי"ש. וראה עוד בשו"ת רבבות אפרים (ח"ב סימן קכ"ט אות יח) שכתב, דהחשש במוסיף על הכוסות, מצד איסורא דבל תוסיף, דמישך שייך אף באיסורא דרבנן, ע"כ. ועיין מה שכתבנו בספר בירורי חיים (ח"א עמ' רכ"ב אות כה) דנחלקו הפמ"ג בפתיחה כוללת (החלק הא' אות מ') והמנחת חינוך (מצוה תנ"ד) אי איכא בל תוסיף בדרבנן עי"ש].

43. ובספר מחזיק ברכה (סימן תס"ז ד"ה ומ"מ) כתב בזה"ל, ומיהו את צנועים חכמה להחמיר כרצונו בביתו ובחומרותיו, ולישמט כל מה דמצי שלא לגלותו מסתוריו. ע"כ. וע"ע בספר בירורי חיים (ח"ב עמ' סו-סז הערה עח).

והוסיף - ועוד, כי מחמת זה נהגו ההמוני שכשאין להם מי שימלא את הכוסות, אזי זה ממלא כוסו של זה, וזה ממלא כוסו של זה, כמו מחלפי סעודתייהו בפורים (מגילה ז, ב), ואין זה שייך לחירות של פסח. ועוד כי יש טועים לומר שזה מעכב למצות ד' כוסות, וכשאין לו מי שימלא את הכוס מיקל שאשתו נדה מוזגת ומושטת לו הכוס, וזה אסור מדינא דגמרא כמ"ש ביו"ד סימן קצ"ה [עיין להלן], ועיין רש"י (כתובות ד, ד"ה חוץ ממוזגת) [שפירש מוזגת - 'להושיט לו'], ועכ"פ אין צריך להדפיס דינים כאלו בסדור שיד הכל ממשמשין בו, כי מה יעשו המשרתים הא גם הם מחוייבים לקיים מה שכתב בסדור, האם בעליהם ימוזג להם, ע"כ.

וראה עוד בערוך השלחן (סימן תע"ג סוף ס"ו) שכתב, ואנו אין נוהרין בזה [שאחר ימוזג לבעה"ב], כי נראה כרמות רוחא לצוות לאשתו שתמוזג, ואין הבעל עדיף ממנה, ולכן נוהגין למוזג בעצמו, ואין זו קפידא. ע"כ.

[והולם ראיתי בספר שו"ת מציון תצא תורה (עמ' קא הערה קח) - תשובות מהגאון רבי אביגדור נבנצאל שליט"א שיצא לאור ע"י ידידי הרה"ג רבי יעקב אהרן סקוויץ שליט"א מח"ס אהל יעקב ז"ח, שהעיר דהא מצינו בשו"ע אהע"ז (סימן פ' ס"ד) שכתב בזה"ל, כל אשה רוחצת לבעלה פניו ידיו ורגליו, 'ומוזגת לו את הכוס', ומצעת לו את המיטה, ועומדת ומשמשת בפני בעלה כגון שתתן לו מים או כלי, או שתטול מלפניו וכיוצא בדברים אלו. וע"ע בשו"ע (יו"ד סימן קצ"ה ס"י). ע"כ].

ב) וכמדומה שעמא דבר נוהגין כפשוטו דברי הרמ"א שאין הבעה"ב מוזג לעצמו, אלא אחר מוזג ושו"פ לו. ומ"מ כאמור, יש לזיזת שאם אשתו נדה שלא ימוזג אחד להשני, כמבואר בשו"ע יו"ד (שם ס"ג), וכשם שאסורה למוזג לו כך הוא אסור למוזג לה עי"ש, ועיין בספר שערי טוהר (שער ט"ו ס"ג) בזה"ל, לכן יש לזיזת בליל פסח שהוא ימוזג כוס שלו, והיא כוס שלה, או אחר ימוזג כוס שניהם, עכ"ל. וכ"כ בנ"י א"ח (שנה שניה פר' צו סכ"ד).

ג) והולם שמעתי דיש מקומות שנוהגים, דרק להאנשים אחד ממלא כוסו לחבירו, אבל לנשים אפילו אין אחת ממלאת כוס לחברתה. ואולי איכא למימר בטעמא, כדי שלא יבואו לדידי מכשול למוזג לאשתו נדה, וכאמור. וכדמצינו בחיי אדם (כלל קל הסדר בקצרה אות ז') לענין הגבהת הקערה, דמטעם זה אשתו לעולם לא תגביה הקערה ע"כ, והובא לקמן.

32. בספר פרדס המלך (עמ' רמא אות ז') כתב, דכמה מהאדמו"רים לבית רוזין זיע"א נהגו למלאות את הכוס בין - בג' מוזגות עי"ש, אולם כאמור בשו"ת להורות נתן (ח"ב סימן י"א) כתב, שלא מצא מקור לזה. וכמו"כ בסידור הארז"ל, לא נזכר שיצטרך לשפוך את היין בהפסקת ג' פעמים, ע"כ.

33. הנה כתב בויגד משה, דקידוש ליל פסח שאני משאר ימות השנה, דאף שהמנהג בכל השנה שהנשים יוצאות בקידוש בשמיעה מבעליהן כדאיתא במג"א (סימן קצ"ג סק"ב), מ"מ ליל פסח שאני, כיון דהאמת דאף בכל השנה כתב המג"א (שם) שטוב שיאמרו הנשים ועמי הארץ מילה במילה עם המקדש, דאי אפשר לכוין ולשמעו, ע"כ.

וכן כתב בהגהות יש נוחלין (להשל"ה הק') הביאו השערי תשובה (סימן רצ"ו סק"ג), שיאמרו השומעים מתחילת הברכה של אשר קדשנו וייסימו קודם המקדש לענות אמן, כמו שכתב סימן נ"ט [היינו מה שהביא שם הטור מתשובת הרא"ש (כלל ד' סימן י"ט) שהיה אומר ברכת יוצר אור עם שליח ציבור בנחת [בלחש], כי אין אדם יכול לכוין תדיר עם שליח ציבור בשתיקה, שכיון שהם ברכות ארוכות, ואם פונה לבו באמצע לדברים אחרים הפסיד הכונה, משא"כ אם קרא בפיו אף אם קרא מקצתה בלא כונה יצא], ע"כ. וע"ע בספר בירורי חיים (ח"א עמ' קל"ז) בזה.

וע"ד אם חל ליל פסח במוצ"ש, אי הנשים אומרים כל היקנה"ז בעצמן, יעייין בספר בירורי חיים ח"ו כ"י.

34. בקובץ אגרות דחדוותא הגר"מ גרוס שליט"א (חכ"א עמ' עז אות יח) הביא, דהגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל היה נוהג לומר כן קודם הקידוש. ובאמת בפוסקים לא הובא ענין זה, וצריך לומר משום דאין הכוונה למצוות לעיכובא, וסגי שיוכין בברכת שהחיינו על היום, וממילא נכלל בזה. ע"כ.

35. וכבר הרחבנו להלן בפלוגתת הראשונים והפוסקים, אי שרי לשתות באמצע אמירת ההגדה, קחנו משם.

36. א) וראה בשו"ע הרב (סימן תע"ג ס"ז) שכתב, ואע"ג דאין עושים ב' מצות על כוס אחד, דאין עושים מצות חבילות חבילות, מ"מ כאן כיון דאי אפשר בענין אחר שרי [והובא בשעה"צ (שם סק"ב)], דהא אם יבדיל על הכוס באמצע אמירת ההגדה יצטרך לברך בפה"ג ויהא נראה כמוסיף על הכוסות. וה"ה אם נזכר קודם אמירת ההגדה, מיד לאחר קידוש, לא ימוזג ויבדיל בכדי שלא יהא נראה כמוסיף על הכוסות. ומוטב לטעום הירקות קודם ההבדלה, ולומר כל ההגדה עד לאחר גאל ישראל, ואח"כ יאמר ברכת הנר וההבדלה, ואח"כ ישנה הכוס, ע"כ.

[וראה להלן, דאליבא דהשו"ע דאין מברכין על כל כוס וכוס, וממילא ליכא מוסיף על הכוסות, א"כ היכא דנזכר קודם אמירת ההגדה, טפי עדימא שיבדיל, ואזי לא יצטרך לעשות מצוות חבילות חבילות].

ב) אולם בביאור הלכה (שם ס"א ד"ה עד שהתחיל) כתב על דברי השו"ע הרב, דהפליג, ולא בירא כולי האי, כיון דדינא דמוסיף על הכוסות ע"י ברכה לא נזכר בכל הפוסקים, רק בדברי רב"ה ומשמעות הטור (סימן תע"ב), משא"כ להרא"ש אף כשמברך ליכא מוסיף בב' כוסות הראשונים, ואילו לטעום קודם ההבדלה הוי איסור גמור לכו"ע. ובפרט שאפשר בזה גם אבי העזרי מודה שההבדלה מוכיח על כוס זה שלא הובא להוסיף על הכוסות. וצ"ע לדינא. ע"כ.

37. א) ויסוד הדבר מצינו בא"מ מבוטשאטש (סימן תע"ד), וז"ל, אותן המתרגמין ההגדה יש בודאי שיעור עיכול דכוס ראשון קודם סיום ההגדה, ורובא דרובא ששיעור עיכול תמיד גם בלי תרגום ההגדה, כי אם מיעוטא דמיעוטא דבריות יש להם כוסות מופלגין בגידול, וינים חזק הרבה וכו', ע"כ.

ב) וע"ע בשו"ע (סימן תע"ב ס"ט) שהביא דעת הרמב"ן לענין ד' כוסות, שיצטרך לשתות רוב כוס אפילו מחזיק כמה רביעיות. ובמ"ב (שם סק"ג) כתב, דאף שבעלמא סגי ברוב רביעית אפילו מכוס גדול, לענין ד' כוסות חמיר טפי 'דבעינן רוב הכוס - [ולא רוב רביעית], וכדי לחוש לדיעה זו לא יקח כוס גדול אם אינו רוצה לשתות רוב הכוס. ע"כ.

38. א) בספר גינת ורדים הספרדי לרבי אברהם הלוי זצ"ל [מגדולי רבני מצרים] (כלל ג' סימן כ') כתב, דאין לחוש גבי קידוש אם שהה זמן שכבר כלתה הנאת שתיית יין הקידוש, ונחשב שפיר עוד קידוש במקום סעודה, מקדוש דליל פסח שכששותה כוס ב' ומתחיל לסעוד כבר עברה הנאתו דכוס של קידוש בשיהיו שמשתהה בקריאת ההגדה. ע"כ.

וע"ע שם (כלל א' סימן ב') שכתב, ש'בכל מקום שנתחייבו בהם משום מצוה, הוא יותר קביעות מדבר הרשות' כדהביא הב"ח (סימן קע"ד, עמ' קפט בנדמ"ח) בדסמ"ג (עשין סדר של פסח) כתב בזה"ל, כתב ר' יוחנן בתשובה אחת, שהוא ור' יעקב לא היו מברכין על הגפן [ברכת מעין ג'] בלילי פסח עד לאחר כוס רביעי, נראה דס"ל לר"י אע"ג דכל השנה לא היו קביעות גמור לפטור יין שבתוך הסעודה - אא"כ כבר נטל ידיו, אבל בליל פסח שאדם חייב לקבוע עצמו ולשתות ד' כוסות הוי ליה קביעות גמור אעפ"י שלא נטל ידיו וכו', ע"כ.

ב) ובספר מנחת שלמה להגרש"ז אויערבאך זצ"ל (ח"א סימן י"ח) הוסיף לחדד, ונראה כיון דמה ששוהה היינו ע"י שהוא עסוק בדבר שהוא מחוייב בו, והוי נמי צורך הסעודה [עיין להלן], אין זה חשיב הפסק אעפ"י שעובר שיעור עיכול, והברהמ"ז שבסוף עולה גם על כוס ראשון והכרפס [אם אכל כזית], דא"כ [היינו], אם היה מברך ברכה



רוחץ

לו) טעם הנטילה: טעם רוחץ - נטילת ידים קודם כרפס, דכל דבר שטיבולו במשקה, והיינו באחד מ' משקין כמבואר בשו"ע (סימן קנ"ח ס"ד) [י"ד שח"ט ד"ם - א] יין, [ב] דבש דבורים (מ"ב שם סקי"ד), [ג] שמן זית (ב"י), ומשמע דשאר שמנים אינם בכלל משקה (מ"ב שם סקט"ו), [ד] חלב וה"ה חמאה (שם סקט"ז), ה] טל, ו] דם - ואיירי דאוכל הדם מפני רפואה, דאל"ה הא אסור לאכול דם (שם סקי"ז מהמג"א סק"ח), [ז] מים], צריך נטילה.

ועיין בבאר היטב (סימן תע"ג סקי"ז) שהביא מחק יעקב (סקכ"ח), דאפילו אותן הנוהגין שלא ליטול אדבר שטיבולו במשקה בכל השנה, ויש להם על מה שיסמוכו [ה"ה - על דברי התוס' (פסחים קטו, א סוף ד"ה כל), כדאיתא במג"א (סימן קנ"ח סק"ח בשם דברי חמודות (חולין פ"ח סימן מ"א)], מ"מ בליל זה יטלו, ד'הוא כאחד מן שאר שינויים שעושין כדי שיטלו⁴⁵. ע"כ.

ויש אומרים דנטולין הידים, מכיון דסיפור ההגדה הוי כמו תפילה (דרכי משה סימן תע"ג אות יב)⁴⁶.

לו) ראוי לכל אחד כשיטול ידיו⁴⁷ לטיבול ראשון, שיכוין בפירוש שלא לצאת בנטילה זו [קודם כרפס] להמוציא, והיינו כוונה הפכית⁴⁸ (פרמ"ג סימן תע"ג משב"ז סוסק"א)⁴⁹.

כרפס⁵⁰

לח) נחלקו הראשונים, מהו עיקר התקנה של הכרפס 'אכילתו' או 'הטיבול', לדעת הרשב"ם ורש"י (פסחים קיד, א ד"ה עד) עצם אכילת הירק לפני הסעודה הוא שינוי מספיק, כדי להתמיה התינוקות [וכדהובא לעיל (הערה רמ"ח) כמה דברים דעבדין להתמיהן]⁵¹.

46. א] ובדרכי משה (סימן תע"ג אות יב) כתב, עוד ענין איכא בהנטילה, דסיפור ההגדה הוי כמו תפילה, שאנו מספרים כבוד האל ושבחי יתעלה, לכן צריך כאן נטילה. עיי"ש.

ובספר אדמו"ר בעלזא (ח"ג עמ' ר"פ) הובא עובדא בזה, דפעם בליל פסח כשישב הרה"ק מהר"ד מבעלזא זיע"א לערוך את הסדר, לא הביאו כרפס לשלחנו עבור החסידים, שמחו המסובים שפטורים מליטול ידיהם, כי היו על הסדר כמה מאות איש, והוצרכו לעמוד בתור ליד הכיור זמן רב, וחששו דבעת שיעמדו בתור אזי לא יוכלו לשמוע את התורה שאומר מרן זצ"ל, כדרכו להשמיע במשך הסדר. ופתח ואמר בטעם שנטולים ידים לפני הטיבול הראשון, אף דלא נהיגי ליטול על דבר שטיבולו במשקה, כיון דההגדה בליל הסדר הוי בחינת תפילה, ולתפילה בעינן נטילת ידים, [וכהדרכי משה הנ"ל], משו"ה גם מי שאין לו כרפס צריך ליטול ידיו.

כששמעו החסידים דבריו, הלכו כולם ליטול ידיהם, ותוצאה מכך קם רעש בחדר, שאל מרן לפרש הרעש, וסיפור לו את הנ"ל, ע"ז השיב: שלא ידע כלל שלא הביאו כרפס לכל המסובים, ועל אתר ציוה להביא כרפס לכל המסובין. ע"כ.

[ב] וראה עוד בהגש"פ 'חודש האביב' (עמ' פח) ששמע מפ"ק של הרה"ק רבי יששכר דוב מבעלזא זיע"א ע"ד 'רוחץ', כי אנו דוגמת הנה"ג ביה"כ, שמפני קדושת העבודה היה מקדש ידיו ורגליו כמה פעמים ביום אף שלא נטמאו. ע"כ.

47. ובפשוטו לטעמים הנ"ל, יש לכל המסובים ליטול ידיהם קודם כרפס, הן לטעם שהוא אחד מהשנויים שכל המסובין עושין, והן לטעם משום טיבולו במשקה שייך גביהו.

אולם מלשון הרמב"ם (ח"מ פ"ח ה"א-ב') משמע שרק ראש המסובין נוטל ידיו, דהא כתב בזה"ל בתחילה מוזגין כוס לכל אחד ואחד ומברך בפה"ג וכו', ואח"כ מברך ענט"ו ונוטל ידיו [לשון יחיד] וכו', מתחיל ומברך בפה"א וכו' ואוכל כזית הוא וכל המסובין עכ"ל, הרי שלאכול מהכרפס אוכלין כולם, אבל ליטול הידים נוטל רק ראש המסובין. וע"ע בספר ויגד משה (רוחץ עמ' צז-צט) בזה.

48. א] הנה הפרי מגדים הביא מדברי ה"ט"ז (סימן קנ"ח סקי"א) שכתב, דאף כשנטל ידיו לטיבול במשקה ולא בירך ענט"ו, ולא כיון שתעלה נטילה זו להמוציא, אפילו הכי לא יברך אח"כ להמוציא ענ"י כל שלא אסח דעתו [ע"כ ט"ז], וא"כ ראוי לכל אחד כשיטול ידיו לטיבול ראשון שיכוין בפירוש שלא לצאת בנטילה זו [קודם כרפס] להמוציא, וראה מיי"ד (סימן קצ"ח סמ"ח) בנדה [שטבלה בלא כוונה, כגון שנפלה לתוך המים או] שירדה להקר, משמע לכאורה אף שלא כוונה לטיבול רק להקר עלתה לה טבילה, וא"כ טוב יותר שקודם המוציא יביא עצמו לידי חיוב נטילה להסך רגליו או מי רגלים ולשפשוף ויברך ענט"ו, דכל שעושה מחמת ספק לא הוי מברך ברכה שאינה צריכה. ע"כ.

(ועיין במ"ב (סימן קס"ד סקי"ג) בהשתין באמצע סעודה אף ששפשוף, צריך נט"י שנית, אבל לא יברך, ובביה"ל (שם ס"ב ד"ה לחזור) הביא, דנחלקו הראשונים בנגע במקום המטונף אם צריך נט"י עיי"ש, משא"כ הכא איירי קודם הסעודה, ועדיין לא בירך כלל ענט"ו).

[ב] וע"ע באשל אברהם בוטשאטט (סימן קע"ד ס"ד) שכתב, בליל פסח שכחתי והלכתי לחוץ בין כוס ב' לסעודה, והיה סברא שיש בזה מעלה שהברכה על נטילת ידים היא ע"ז יותר ברורה, כי נט"י שעל הטיבול הכרפס אינו פטור לנט"י דסעודה, מצד שמא אסח דעתיה כדמפורש בגמ' (פסחים קטו, ב). [ותו איכא למימר, מהא דמבואר בשו"ע (סימן קנח ס"ז) נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה, ואח"כ רוצה לאכול לחם, יש מי שנראה מדבריו שאין אותה נטילה עולה לו. ובמ"ב (סקכ"ח) כתב, היינו לדעת הפוסקים שזכרתי לעיל (שם סק"כ) דאין חיוב נטילה לטיבול במשקה בזמן הזה, ולכן אינו יוצא בנטילה זו לאכילת פת, דלא נטל לשם נטילה המחוייבת עיי"ש], וכשידיו ודאי צריכים נט"י לסעודה, הברכה יותר ברורה וכו'. ע"כ.

49. והני שאין מכוונים בפירוש שלא לצאת בנטילה זו [קודם כרפס] להמוציא, צריך לומר דסברי כדהבאנו לעיל (הערה רנג) דאינו יוצא בנטילה זו לאכילת פת, דחשיב כלא נטל לשם הנטילה המחוייבת. כדברי הפוסקים דאין חיוב נטילה לטיבול במשקה בזמן הזה.

50. מהו כרפס, א] בבי" (סימן תע"ג ד"ה כתב האגור) הביא שכתב האגור (סימן תת"א) בשם מהר"י מולין [מהרי"ל] - מנהגים (סדר ההגדה עמ' צו אות י"ד), ובשו"ת מהרי"ל (סימן נ"ח אות א') שכרפס לוקחין מן ירק שקורין אפי"ו [אפיך]. ע"כ. וכתב המג"א (סימן תע"ג סק"ד) דנהיגי במדינתנו ליקח פטרוזיל. וכן כתב בספר נוהג כצאן יוסף (עמ' רכ ד"ה כרפס), לוקחים אפיון שקורין פיטרוזיל עיי"ש. וכ"כ בחק יעקב (שם סקי"ב). וכ"כ התוס' יו"ט (שבת פ"ט מ"ה) דרגילין ליקח לטיבול ראשון מה שקורין בלשון אשכנז פיטרוזיל, ואומרים שהוא מה שקרא בלשון חכמים כרפס, ובירושלמי (שביעית פ"ט) מהו כרפס שבהרות, ר' חנינא אומר פיטרוסלינון. עכ"ד.

[ב] אולם במחצית השקל (שם סק"ד) כתב, שמעתי מגברא רבה שנתודע לו עפ"י החקירה בספרי הרפואות שכרפס הוא מה שאנו קורין צעל"ר. עכ"ד. ובשו"ת חתם סופר (או"ח סימן קל"ב) כתב בזה"ל, ומו"ר הגאון מו"ה נתן אדלר טרח ויגע לידע איזה נקרא כרפס, הואיל ונפיק מפומא דגברא רבא מהרי"ל, ומצא שנקרא רוב לשונות אפי"א (ובהגדה אפי"ך), והוא הנקרא בלשון דייטש צעל"ר, והוא נאכל כמו שהוא חי נטבל בחומץ, וכן אנו נוהגין אחריו, ונתתי סימנא מילתא אפי"א ר"ת כמו 'אל' פ'ועל 'ישועות א'תה. עכ"ל.

והרה"ג רבי חיים יוסף פאללאק זצ"ל אבד"ק טרעביטש כתב, מה שמעמ מפה קודש רבו החתם סופר, כי בשנת תקמ"ה התעכב הגר"נ אדלר בימי הפסח בעיר וויען [עיי' שו"ת חת"ס (יו"ד סימן רצ"ד ד"ה ואני, וח"מ סימן נ' ד"ה בענין)], ובאותה שנה ארכו ימי הקור והחורף עד ר"ח אייר, ולא נראה עוד אז לפני הפסח ירק ודשא בארץ, והוכרח החת"ס ליסע בערב פסח בעגלת צב מגן אל גן לקנות כרפס לרבו הגר"נ אדלר על לילי פסח, ורק במחיר גדול דוקאטען אחד מצא לקנות מעט כרפס זה מגן החורף, כי כפי הנוודע לא חס רבו החסיד שבכהונה מהר"נ אדלר ז"ל על כספו אם היה הדבר לצורך מצוה. עכ"ד.

[ג] ובספר שער הכוונות (ענין הפסח דרוש ו') אחרי שכתב סוד במילת כרפס, הוסיף בזה"ל, ובוה תבין כי לקיחת הכרפס בליל פסח אינה בהזדמן, כמו שכתבו הפוסקים שלוקח ירק אחר במקומו אם ירצה, ואין הענין כך כי דברי חכמים ומנהגיהם תורה היא, וצריך לדייק ולהזהר לאכול דוקא כרפס ולא ירק אחר. עכ"ל.

ונוהגין לחזר אחר ירק הנקרא כרפס, וטעם הדבר - לפי שהוא נוטריקון ס' פוך כלומר ס' רבוא עבדו עבודת פוך, כן הובא בב"י (סימן תע"ג ד"ה כתב האגור - הנ"ל) מהאגור (סימן תת"א) וממהרי"ל - מנהגים (סדר ההגדה סימן י"ד), וכ"ה בלקט יושר (עמ' פט), ובזבח פסח לאברבנאל, ובמג"א (סימן תע"ג סק"ד) ובשו"ע הרב (שם סט"ז).

[ד] ועיין בשו"ת להורות נתן (ח"ג סימן כ"ד) שהאריך להוכיח דאכילת צעל"ר מבושל לכרפס הוא מן המובחר, והביא ממנהג האדמו"ר רבי אהרן מבעלזא זיע"א ליקח 'תפוחי אדמה' ומעט עלי פטרוזיל. ע"כ. ובשו"ת דברי יציב (או"ח ח"ב סימן ר"ט) כתב, דהמנהג של אא"ז הדברי חיים מצאנו ליקח 'צנון' לכרפס ע"כ, וכ"כ בקצש"ע (סימן קי"ח ס"ב) דמן המובחר ליקח לכרפס צנון. ע"כ. ובשו"ת תירוש ויצהר (סימן קי"ז) הביא מספר אור כשלמה מקור ליקח צנון לכרפס, ממה דאיתא בפי"ט לשבת הגדול 'שקיל גרגירא או כרפסא או כוסברתא או חסא, וקשה איך יקח חסא לכרפס כיון שהוא מין מרוך [עיי' גמ' (פסחים קיד, ב)], ועפ"י הגיה דצ"ל 'חמא' והוא צנון כבש"ס (ע"ז כת, ב), [וכמבואר ברש"י (ד"ה חמה)] עכ"ד.

44. א] הנה בקובץ 'היכל' הנ"ל, כתב הגאון רבי יצחק מרדכי הכהן רובין שליט"א ליישב מנהג העולם שאין מברכין, דהביא לדברי החזון איש (או"ח סימן כ"ח סק"ד) שחקר, בהא דיכול לברך תוך שיעור עיכול, אי הוי הטעם משום דברהמ"ז אינו בא דוקא על מעשה האכילה, אלא אף על הנאת העיכול, והיינו דהספיקו הקב"ה מזונו, וכל זמן שהמוזן עדיין לא נתעכל הוי כמי שאכל באותו שעה, או דילמא ברכת המזון קאי אף על מעשה האכילה, אלא שזמן הברכה עד שיתעכל. וכתב החזון"א דנראה דברהמ"ז קאי על מעשה האכילה, וזכר לדבר מה שאמרו בית שמאי שיחזור למקומו [והיינו מקום האכילה, דזה ירמוז על מעשה האכילה] ויברך.

והוסיף עוד (החזון"א) לדון בגדר הדברים, אי מן הדין הוי בעינן להסמיך ברכה אחרונה למעשה האכילה, דומיא דכל ברכה ראשונה, וברכה אחרונה של קריאת התורה והפטרה, אלא שנתחדש בשיעור עיכול שעדיין הנאתו קיימת, ומשו"ה יכול עדיין לברך על האכילה הראשונה, ואינו דומה לשאר ברכות [השבת] שמברך אף לאחר גמר הדבר - כגון ברכת הראיה, אלא הכא בברכות הנהנין יכול לברך רק כל זמן שהנאתו קיימת, או דילמא דברכה אחרונה דנהנין הוי דומיא דשאר ברכות, ואף עליהם יכול לברך לאחר שכלתה הנאתו, אלא דבאם אינו מברך מיד איכא הפסק, ונתחדש בשיעור עיכול, שעדיין אפשר לשייך זאת לאכילה הראשונה, ואין בזה הפסק. עיי"ש.

[ב] והנה המג"א (סימן קפ"ד סק"ט) כתב, אודות סעודות גדולות, שפעמים יושבים ד' או ה' שעות קודם שמברכין, וקעבר שיעורא דעיכול. ולכאורה הוי לן לברוכי ברהמ"ז תיכף על אתר, וסיים ד"ל כיון שעוסקין בשתיה ופרפראות, כלא נתעכל המזון דמי. וביאר הפמ"ג את דבריו בתרי אנפין, א] מאחר שאוכל דברים אחרים, הרי אף שעבר שיעור שביעה מהפת, ואם לא היה אוכל דברים אחרים היה רעב מהלחם, מ"מ עתה שבע הוא. והיינו שנתחדש בדברי המג"א, ששיעור עיכול אינו דוקא מאכילת הפת, אלא כאמור דבאם אכל דברים אחרים, אינו מוודים את הזמן מאכילת דברים אחרים. [ב] כיון שאכל דברים אחרים, אזי אין בני המעיים מתחילים עדיין את תהליך העיכול.

[ג] ומצינו בדברי המשנה ברורה (שם סקי"ח) שמיאן ללמוד בדברי המג"א כהבנת הפמ"ג, וכתב דאם עבר שיעור עיכול מאכילת הפת, שוב אינו יכול לברך ברהמ"ז, ולא מהני מה שאכל דברים אחרים, הגם שמרגיש שבע מהם, כיון שכבר בטלה אכילה הראשונה. ואח"כ הביא (המ"ב) את דברי המג"א לפי הבנתו, [ועיין שעה"צ (סק"ט) שכתב - דהוא דלא כהפמ"ג], דכל זה [דאינו מברך ברהמ"ז] אינו אלא כשאחר אכילת הפת הסיח דעתו מלאכול עוד, אבל היכא דהיה הכל בסעודה אחת כגון מה שרגילין בסעודות גדולות וכו', הכל סעודה אחת היא, וכלא נתעכל המזון הראשון דמי. והוסיף המ"ב את התיבות 'הכל סעודה אחת'.

ונראה לבאר בדברי המ"ב, ששיעור עיכול אינו משך זמן ההנאה מהאכילה, אלא שיעור זמן שמשייך את הברכה לאכילה, וכהבנת החזון"א דלעיל, ולכן אם הכל היה מתוכנן מראש, וזה סדר הסעודה גדולה, הכל חשיב סעודה אחת, וכלא נתעכל המזון דמי. ובאמת אין הטעם משום שהוא עדיין שבע, אלא הטעם הוא שהכל סעודה אחת. וכאשר הכל סעודה אחת, שפיר שייכא ברהמ"ז על אכילה הראשונה, אף שעבר שיעור עיכול.

ומה דנקט המ"ב 'כסעודה אחת' אין זה מחמת שבסעודת הפת המאכלים טפלים לפת, ונפטרים עמה בברהמ"ז, אלא הסברא דאפשר להגדיר את האכילה הנוספת כשייכא לאכילה הקודמת. ומ"מ בעינן שיאכל משהו בינתיים דאזי איכא שייכות והמשך לסעודה, אבל ישב בטל ולא אכל מאומה, אזי ליכא היכרא לשייך את הברכה לאכילה הראשונה.

הרי לסיכום, דהחזון"א חידש לן דשיעורא דעיכול כדי לשייך את הברכה לאכילה, כדי שלא יהיה הפסק, ובמ"ב חידש עוד, דניתן לשייך את הברכה לאכילה גם באופן שעבר שיעור עיכול.

[ד] ולפי"ז העלה הרב רובין שליט"א דיש לומר, דבליל הסדר דחלק מצורת הסעודה זה שתיית ד' כוסות, אזי אף שעבר שיעור עיכול מהשתיה של הכוס הראשון, מ"מ ברהמ"ז 'מישך שייכא' לכל האכילות והשתיות בלילא דא, וממילא י"ל דגם בזה כלא נתעכל המזון דמי.

אבל זה אינו אלא בליל הסדר, דהד' כוסות מישך שייכא אהדדי ניתן לומר האי חידושא, משא"כ בסתמא, אם ישתה אדם יין וישהה שיעור גדול, לא מסתבר דמהני שיעסוק באכילת פרפראות ושתיה. ע"כ.

45. הנה חזינן דבלילה דא קעבדינן כמה וכמה שינויים, והכל כדי להתמיה התינוקות דע"י כך נוכל לקיים מצות היום 'הגדת לבנך', שהיא גולת הכותרת של לילה דא. וטפי מהכי חזינן דהכל עשו בחכמה ובתבונה כדי לעורר תשומת לב התינוק שיחוש ויבין מעצמו, דאינו דומה דבר שהתינוק חש ובמין מעצמו לדבר שאיני מלמדו ואומרו כזה ראה וכו'. [ועיין בשעה"צ (סימן תע"ב סק"ב) ע"ד, אם למחר את ההגדה או לא, והכל כדי שיראה השינויים בעיניו].

א] בשו"ע (סימן תע"ב סט"ז) איתא, מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים כדי שיראו שינוי וישאלו, ובמ"ב (שם סק"ג) כתב, שעל ידי זה יתעוררו לשום לב על כל השינויים ומנהגי לילה זה, וישאלו שאלות המבוארים בנוסח מה נשתנה. ע"כ.

ב] בגמ' (פסחים קטו, ב) למה עוקרין את השלחן, כדי שיכירו תינוקות וישאלו. ועיין רשב"ם (ד"ה ואין) דהני מילי לדידהו דהוי להו שלחן קטן [כדמצינו כיו"ב בתוס' (ברכות מב, א ד"ה סלק) שהיו להן שולחנות קטנים עיי"ש], אזי הוא דעוקרים את השלחן, אבל אנו מסלקין את הקערה לסוף השלחן, ודי בכך. ע"כ.

ובשו"ע (תע"ג ס"ו) איתא, ואז [קודם מה נשתנה] יצוה להסירם [הקערה שיש בה המצות] מעל השלחן, ולהניחם בסוף השלחן כאילו כבר אכלו כדי שיראו התינוקות וישאלו. ובמ"ב (שם סק"ו) כתב, וישאלו - המצות המוכנות למה מסלקין אותם, ויאמר להם שאין רשאים לאכול עד שייספר ביציאת מצרים. ע"כ. ובריט"א (הלכות סדר ההגדה ד"ה אח"כ היה ראוי) אף הוסיף, שמנהג רבינו הגדול הרמב"ן "אחר שמסלקין את הקערה היה אומר לשמש הב ונברך", והוא נמי 'כדי שהתינוקות ישאלו' הא עדיין לא אכלנו לשובע נפשינו, ואמאי קאתי מיא.

[וכהיום רבים אין נוהגין האי מנהגא להסיר הקערה, וכמ"ש בשו"ע הרב (שם סל"ח) בזה"ל, ועכשיו אין נוהגין אפילו בעיקרית הקערה, לפי שהתינוקות יודעין שעיקר האכילה לא תהיה ממצות אלו שבקערה, ולפיכך לא ישאלו כלום כשיסרים מעל השלחן, עכ"ל. וראה בספר הליכות שלמה (עמ' טז) ארחות הלכה הערה (65) שכתב, דאולי הטעם למנהגינו שלא לסלק הקערה קודם אמירת מה נשתנה, הואיל ומנהגינו בריבוי קערות לבני הבית הנשואין, אזי הוי טירחא יתירה והפרעה בסדר השלחן, ולכן סומכין על כיוסי הקערה במפה בלבד, ע"כ. וע"ע בספר פסקי תשובות (שם אות כ"ח)].

ג] בשו"ע (שם ס"ז) מוזגין לו מיד [קודם מה נשתנה] כוס שני, כדי שישאלו התינוקות למה שותין כוס שני קודם סעודה. וכמבואר בגמ' (פסחים קטז, א) וברש"י ורשב"ם. וכ"כ בשו"ע הרב (שם ס"מ).

ד] טעם 'אכילת' הכרפס מבואר בגמ' (פסחים קיד, א), כדי דלהוי היכרא לתינוקות. וכמו שכתב הרשב"ם (שם ד"ה עד) שאין בני אדם רגילין לאכול ירק קודם סעודה.

אולם התוס' (שם ד"ה מטבל) כתבו, ד'הטיבול' הוא להיכירא. וכן כתב הריט"א (הלכות סדר ההגדה ד"ה ואחר שקדש), דעושיין אותו [את הטיבול] עכשיו כדי שיראו התינוקות וישאלו. ע"כ. [וע"ע להלן].

ה] חוספיין מצה בליל פסחים (גמ' פסחים קט, א), כדי שיראו התינוקות וישאלו (רמב"ם חו"מ פ"ז ה"ג), ואפשר שמוזה נתפשט ממנהג שמניחין לתינוקות לחטוף האפיקומן, שע"י לא ישנו. חק יעקב (סימן תע"ב סק"ב).

ולהתוס' (שם ד"ה מטבל) עבדין את ה'טיבול' להיכירא, וכדמצינו בדברי הגמ' (שם ע"ב) כדי דליהוי היכירא לתינוקות. ועיין בחידושי הר"ן.

וראה עוד לעיל (הערה רנ"ב אוק"ד) דמה שאוכלין כרפס אינו רק כדי להתמיה התינוקות שישאלו, אלא כדרך בני חורין שפותחין בירק כדי לעורר תאוות האכילה (עיין מהרי"ל, וב"ח סימן תע"ג עמ' תק בנדמ"ח ד"ה ולוקח).

לט) ואכילתו פחות מכזית⁵² (שו"ע סימן תע"ג ס"ו)⁵³.

ויכין בברכת בפה"א לפטור גם את המרור (מ"ב סקנ"ה מאחרונים - [פמ"ג סימן תפ"ו משב"ז, וקצשו"ע סימן קי"ט ס"ג, וסידור הרב], ועיין ביורוי חיים ח"ב עמ' דש ד"ה אולם). ובאם יאכל כזית הרי נתחייב בברכה אחרונה, ונכנס לפלוגתא (תוס' פסחים קטו, א ד"ה והדר - ורשב"ם קיד, ב ד"ה פשיטא) אם צריך לברך בפה"א על המרור, דתליא אי ההלל והגדה הוי הפסק בין הטיבול להסעודה⁵⁴ (ט"ז סק"ח), ואי המרור הוי מדברים הבאים מחמת הסעודה, ומשו"ה אף אי אכל כזית בכרפס אינו מברך בורא נפשות, דהא בעינן לפטור את המרור (מחה"ש סימן תע"ג סק"ח, ושו"ע הרב שם ס"ח, ומ"ב שם סקנ"ו). ואף אם בירך בורא נפשות, אין צריך לברך בפה"א על המרור, כיון דלדעת התוס' ודעימיה נפטר המרור בברכת המוציא.

מ) כשחל יו"ט א' דפסח בשבת ודאי דאין להכין בו מי מלח⁵⁵, ועיין הערה⁵⁶.

ואף כשחל בחול עדיף להכין את המי מלח קודם יו"ט.

ומ"מ אם לא הכין שרי לעשות בשבת וביו"ט, ע"י ב' תנאים, א] שיעשה בשינוי, שנותן את המים תחילה והדר את המלח. ב] שיעשה מעט, והיינו כמות הנצרכת אך לסעודת ליל הסדר⁵⁷.

הרב ישראל רוט שליט"א
"ר"מ בישיבת "באר ישראל" ורו"מ כולל "נתיבות המשפט"
בני ברק

ספירת העומר לפני ברכת התורה

ע"ד השאלה באדם שספר ספירת העומר בלילה, אם יכול לספור שוב למחרת בבוקר קודם ברכת התורה.

א) כתב הטור אורח חיים הלכות ברכות השחר ושאר ברכות (סימן מו) בענין סדר התפילה - בסדר הברכות והתפילה שקודם התפילה, עוד ברכה אחת יש בסדורי אשכנז ב"אמ"ה הנותן ליעף כח, ונתקנה על שאדם מפקיד נשמתו בערב ביד הקדוש ברוך הוא עייפה מעבודה

קשה כל היום ומחזירה לו בבוקר שקטה ושלוה וכו', ואומר יה"ר עד בין שאינו בן ברית וכו', וכל הברכות שהן על סדור העולם והנהגתו כגון אלהי נשמה והנותן לשכוי ורוקע הארץ על המים והמכין מצעדי גבר וכו', ובסדורי אשכנז כתוב אחר י"ר רבון כל העולמים לא על צדקותינו אנוחנו מפילין תחנונינו לפניך וכו', אשרינו שאנו משכימין ומעריבין ערב ובוקר בכל יום פעמים ואומרים שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד וכו', ואח"כ ברכת התורה ופרשת התמיד ומשנת איזהו מקומן, והוקשה לי על זה הסדר לומר פסוקים קודם ברכת התורה, ונהגתי בעצמי מיד אחר ברכת אלהי נשמה לברך ברכת התורה ולומר אחריה פרשת ברכת כהנים ולסדר הברכות וי"ר ורבון העולמים וכו' עד לעיניכם אמר ה'. עכ"ל.

ב) וכתב הבית יוסף (שם) על קו' הטור שזה קודם ברכה"ת, וז"ל: כתב האגור בשם מהר"ם דהא דצריך לברך כשהוא משכים היינו דוקא כשלומד, אבל אם מתפלל תחנונים אין צריך לברך, והראב"ד כתב צריך לברך כמו כן על מקרא וכתובים ופסוקים מכלל מקרא הם, וכן פסק מהר"י מולין (מהרי"ל מנהגים הל' תפלה סא:), עכ"ל בסימן (ב') [א']. ואח"כ כתב בסימן צ"ב שמהר"י [מולין] כתב בתשובה (תשו' מהרי"ל סי' קנ) שאין לחוש אם אומר פסוקים קודם ברכת התורה כיון שאינו אומר אותם דרך לימוד אלא דרך בקשה וריצוי, וכתב שכך נוהגים באשכנז. ובספר ארחות חיים כתוב בעשרת ימי תשובה כשקמים קודם היום לסליחות, כך מנהגינו לברך ברכת התורה ולשנות הלכה אחת ממשנת איזהו מקומן או ממשניות אחרות, ואח"כ תהלה לדוד כי הכתובים תורה הם, והם בכלל מה שאמרו (ברכות יא:): למקרא צריך לברך, עכ"ל. מבואר שיש פלוגתא אם פסוקים שאומרים דרך תפילה או תחנונים או ריצוי שרי למימר קודם ברכה"ת או לא. מעתה, הסופר ביום, אין זה לשם לימוד התורה, אלא לשם ספירה, לכאור' תליא בפלוגתא הנ"ל.

ג) ובשולחן ערוך (סימן מו סעיף ט') הביא ב' דעות אלו, וז"ל: לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה, אעפ"י שהוא אומרם דרך תחנונים. ויש אומרים שאין לחוש, כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה. וכו' הרמ"א. הגה: אבל המנהג כסברה אחרונה, שהרי בימי הסליחות מתפללים הסליחות, ואח"כ מברכין על התורה עם סדר שאר הברכות, וכן בכל יום כשנכנסין לבהכ"נ אומרים כמה פסוקים ותחנונים ואח"כ מברכין על התורה. וכתב הערוך השולחן (שם סעיף י"ד) שגם מן הב"י עצמו דעתו להקל דאין האיסור רק ללימוד קודם ברכת התורה ולא תפלות ותחנונים, ולכן גם הפסוקים הכונה רק לתחנונים ע"ש. ועי' בזה בשו"ת יביע אומר חלק ד' (או"ח סי' ז'). מעתה, מעיקר הדין לכו"ע שרי נמי לספור.

ד) והנה בטור (סי' מ"ז) פסק, שהאומר אהבה רבה הרי זה פטור מברכת התורה רק בתנאי שלמד מיד אח"כ, והק' ע"ז מרן הבית יוסף (שם) וז"ל: וא"ת למה לו לירושלמי לומר על הנפטר באהבה רבה שצריך שילמוד מיד, שהרי לעולם הוא לומד שהרי קורא ק"ש אחר אהבה רבה, ואפשר לומר דכבר אפשר שאינו קורא ק"ש סמוך לאהבה דהא איכא מאן דאמר וכו', ועוד יש לומר דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה, דדברי תחנונים ותפלה לחוד ודברי תלמוד תורה לחוד, וק"ש כדברי תפילות הוא, עכ"ל. הרי בהדיא גם הכא נחלקו ב' תירוצי הב"י אם ק"ש נחשב ללימוד תורה, דלתירוץ קמא הוי בכלל לימוד התורה, אך לתירוץ בתרא אין זה בגדר ת"ת, ולא מהני שיאמר ק"ש לענין ברכת התורה, ונראה, שכל פלוגתתם היא רק לגבי קרי"ש כי זה חפצא דתורה, וס"ל לשיטה קמא שאעפ"כ הוי זה בגדר ת"ת, כי סו"ס זה פסוקי תורה, אך בנידו"ד שהוי ספירה יש לומר שלכו"ע שרי. ה) וראיתי בס' קהלות יעקב ברכות (סי' יד) שמשקנתו, הקורא פסוקי ק"ש א"צ ברכה"ת, ופשוט שאע"פ שאין זה קריאה לשם מצות קרי"ש, מ"מ לשם הזכרת ענין קרי"ש הוא ולא דרך תפילה וכו', דכל כה"ג שאינו אלא דרך קריאה לשם ק"ש אפילו במוציא מפיו א"צ לברך. עכ"ל. וממילא גם האומר ספיה"ע ביום, א"צ לברך.

ו) עוד כ' שם הקה"י, ועיקר דבר זה שבאומר פסוקים לשם תחנונים או לשם קרי"ש א"צ ברכה"ת צ"ב בטעמא דמילתא, וכנראה דסברי להלכה דמצוות צריכות כוונה, וא"כ במכוין לשם תחנונים או לשם ק"ש אינו מקיים מצוות ת"ת כיון שלא נתכוין לשם מצוה זו ומשו"ה א"צ לברך, עכ"ל.

ז) וממשיך שם הקה"י שיעקר דבר זה אם לשם תחנונים צריך ברכה"ת או לא, תליא בב' הדעות שהביאו הראשונים ז"ל בברכות (יא ב') לגבי אהבה רבה אם הקרי"ש שאומר מיד הוי בגדר ת"ת ול"צ ללימוד אח"כ, או שהקרי"ש לא מהני, וצריך לאחר התפילה ללימוד, והב"י ביאר (כמו שהבאנו לעיל) הטעם שק"ש לא מהני כי אומר זאת לשם תפילה ולא לשם ת"ת, משמע ששיטה ב' ס"ל שאעפ"כ הוי בגדר ת"ת, הרי גם ככה"ג שמכוין לשם מצוה אחרת אם הוי בגדר ת"ת תליא בב' שיטות אלו, ע"ש. ולפי הקה"י יצא שלומר ספיה"ע קודם הברכה"ת תליא בפלוגתא זו, דלפי שיטה אחת יהיה אסור.

ח) ברם לענ"ד יש להעיר בדברי קדשו, מה שכ' לבאר הא דבאומר לשם תחנונים הוי מדין מצוות צרי"כ, לענ"ד יש לומר אחרת, כל מהות תלמוד תורה זה כאשר הלימוד הוא לשם לימוד התורה"ק גם ללא ההלכה של מצוות צרי"כ, דהנה מצינו שלגבי תורה שבע"פ בעינן שיבין את הלימוד, וכמו שפסק המגן אברהם או"ח (סי' נ' סק"א), וכן נפסק במשנה ברורה (שם סק"ב), ועי' לרבינו הגדול מו"ר קדוש

ועיין באמרי יוסף להגר"מ גריינימן שליט"א שהביא בשם החזו"א, דמהאי טעמא היקל בברכה אחרונה על תה ששהוין בו [שלא לברך אחריו (עיין להלן באורך ע"ז)] עיי"ש, וכ"ש לענין כרפס וכו', ע"כ.

[הנה בספר זכור לדוד - ספר הזכרון על הרה"ג ר' דוד פרנקל זצ"ל (עמ' שמב) הובא, שהחזו"א איש זצ"ל היה דרכו בשתיית תה שלא לברך בורא נפשות, אלא א"כ שתה את הכוס בבת אחת דוקא. אולם בשתיית חלב לא הקפיד על זה, ובירך בורא נפשות גם אם לא שתאן בבת אחת. וטעמו, משום דמבואר בגמ' (ברכות מד, ב) דבורא נפשות על מים הוי רשות, דקאמר התם רב אשי אנא זימנא דכי מדכרנא עבידנא ככולהו, וכיון דאמר רק 'דכי מדכרנא', מבואר דהוה רשות אחר שתיית מים, וא"כ רק אם שתאן בבת אחת דהוי לכו"ע אזי מברכין, משא"כ בתר שתיית חלב דלא הוי רשות, התם בירך גם אם לא שתה בבת אחת, וסמך על הדיעות שמצטרף. ע"כ].

54. וראה בשו"ע הרב (סימן תע"ג ס"ז) שהביא ב' הדיעות בזה, וכתב בדיעה ב' שכיון שמפסיקין הרבה בין אכילת הירקות לאכילת המרור בהגדה והלל, לפיכך אין המרור נפטר בבוא פרי האדמה שעל הירקות וכו' עיי"ש.

55. בשו"ע (סימן שכ"א ס"ב) מבואר, דאין עושין הרבה מי מלח, דדמי לעיבוד. ובמ"ב (שם סק"י) כתב, דבשעה שנותן מים ומלח יחד נראה כמעבד. ע"כ. ביאור הדברים, דכשעושה מהן הרבה כדרך הכובשים, נראה שמכינים לצורך כבשים, והכובש הרי הוא כמעבד. וכדאייתא בשו"ע הרב (שם ס"ג) 'מפני שכשהוא עושה מהם הרבה, נראה כאילו עושה אותם לכבישה'. ומשו"ה לתת לתוך התבשיל אסור לעשות מהם הרבה ביחד, 'דהיינו לעשות בבת אחת לצורך טיבול ב' סעודות, אלא מעט לצורך סעודה אחת בלבד'. ע"כ.

וראה בספר חוט שני (ח"ב פ"ל סק"ד), דמה שכתב המ"ב (סימן תע"ג סק"א) לענין ליל פסח שחל בשבת, ושכח להכין את המי מלח קודם השבת, דיש לו לעשות אך מעט מי מלח עיי"ש, לכאורה אין כוונתו שיכין לצורך הטיבול בלבד, שהרי א"א לעשות כמות מדויקת כזו, אלא שיש לשער את הכמות שיגמור בסעודה [וע"ע בשו"ע הרב (סימן תע"ג ס"ט) שכתב, דקשה הדבר לצמצם כ"כ (לענין אם חל יו"ט בשבת, דמשו"ה יעשהו מע"ש)]. ע"כ (חוט שני).

56. כתב הט"ז (סימן תע"ג סק"ג) ואם חל בשבת יכין המי מלח קודם שבת, ולא יעשה בשבת כמו שכתב סימן שכ"א ס"ב. ע"כ. ובמג"א (סימן תע"ג סק"ה) כתב נמי כיו"ב, וז"ל, כתב בהגהות מנהגים (הלכות ליל הסדר אות צב) דאם חל בשבת יעשה המי מלח מערב שבת, אבל בסימן שכ"א ס"ב איתא, דכל מה שצריך לאותה סעודה מותר לעשותו בשבת וכו', ע"כ.

ביאור הדברים דלענין ליל פסח שכתבו הפוסקים דלכתחילה אין לעשות אפילו מעט בשבת, ואילו בהלכות שבת מצינו דכל שעושה מעט שרי, משמע אף לכתחילה. וראיתי בהגהות וציונים (שם מהדו' עזו והדר אות ח') שכתב לחלק, דלענין ליל הסדר דלא בעינן אלא בשביל לטבל, לא התייר לכתחילה כיון דא"א לצמצם. אבל היכא דצריך בשביל התבשילים לאותה סעודה שרי אף לכתחילה, ע"כ.

57. וראה בחיי אדם (כלל ק"ל ס"ט הסדר בקצרה סק"א) שכתב, מי המלח יעשה מבעו"י, ואם שכח יתן המים תחילה ואח"כ יתן לתוכו מלח, ע"כ. ובקצשו"ע (סימן קי"ח סוס"ד) כתב, דאף כשחל יו"ט בחול יכין המי מלח מערב יו"ט, ואם עושהו ביו"ט צריך לעשותו בשינוי שיתן את המים תחילה והדר את המלח, ע"כ. ועיין בספר ויגד משה (עמ' לו) שביאר, כיון דהא מבואר ברמ"א (סימן תצ"ה ס"א) דאפילו אוכל נפש גופא כל שאינו מפיג טעם עם עושהו מערב יו"ט, ולא עשאו, שרי לעשותו ביו"ט רק ע"י שינוי, ה"ה הכא שרינו ע"י שינוי. ע"כ.

ובסידור יעב"ץ (דף כ, ב) כתב, מי מלח עזין, דהיינו ב' שלישי מלח אפילו מעט אסור לעשותו ביו"ט, אבל עושה מי מלח מועטין בלתי חזקים לצורך טיבול הלילה, ע"כ. הרי דהתנה שיעשה רק מי מלח מועטין לצורך טיבול הלילה. והיינו לצורך סעודה אחת, וכמ"ש המג"א (סימן שכ"א סק"ד) בשם הר"ן (שבת לט, א מדפי הרי"ף ד"ה הלכך).

ואהא כתב בלהורות נתן הנ"ל, דעיקר מעלת צנון דודאי ברכתו בפה"א כשהוא נאכל חי, דהא אינו ראוי לאכול מבושל, אבל מכיון שיש להדר ולאכול דוקא מין הנקרא כרפס וכמש"כ מהרי"ל והאריז"ל, א"כ אין הצנון המובחר, ובארץ ישראל נמצא המין הנקרא בערבית כרפס, והוא צעליר, ודאי שהוא מן המובחר.

וע"ע בספר נטעי גבריאל שכתב, יש שלוקחים בצל או כרוב. ע"כ. ובשו"ת קנין תורה (ח"ד סימן נ"ג) כתב דאפשר ליקח מלפפון. ע"כ. וע"ע בספר פסקי תשובות (סימן תע"ג אות יג).

וראה בהליכות שלמה (מועדים - פסח פ"ט סכ"ח) דהגרש"ז איערבראך זצ"ל מלפנים נטל לכרפס סלרי או תפוז"א, אולם בשנים המאוחרות נטל מלפפון. ובביאור הדבר (דבר הלכה אות נז ו-ס') דמה שאוכלין כרפס אינו רק כדי להתמיה התינוקות שישאלו, אלא כדרך בני חורין שפותחין בירק כדי לעורר תאוות האכילה (עיין מהרי"ל, וב"ח סימן תע"ג עמ' תק בנדמ"ח ד"ה ולוקח), ודוקא ירק חי מעורר התאוה, אבל מבושל הרי משיבוע קצת, ועכ"פ אינו מעורר התאוה. משא"כ תפוז"א הרי מבושל, וכמו"כ סלרי אין הדבר ברור שברכתו בפה"א, כיון דמסתבר דבפני עצמו ליכא עליה שם מאכל. עיי"ש.

ה) ושמעתי שהאדמו"ר הבית ישראל מגור זצ"ל, היה לוקח 'תות שדה' או 'אנגוס', וטעמו דהא בלילה דא בעינן כמה טפי שינויים, כדי להתמיה התינוקות [וע"ע לעיל], וזוהו ודאי יראו שינוי וישאלו, ע"כ. ומסופר שהאדמו"ר רבי שר שלום מבעלזא זיע"א, עשה הרבה שינויים כדי שבנו רבי יהושע מבעלזא זיע"א יתמיה וישאל, ועכ"ל לא שאל הילד מאומה אף שהיה ילד חכים, וכששאלו אביו למה אינך מתמיה ושואל, ענה - אנא כל מאי דקעביד אבא קדוש הוא. ע"כ.

51. והא דמתני' (פסחים קיד, א) נקטה לשון 'מטבל', משום דכל מאכלם היה ע"י טיבול [כמבואר ברש"י (סוכה לו, ב ד"ה ונפיק)], לכן היו משתמשים בלשון 'טיבול' במשמעות אכילה. ויש שכתבו, שהלשון מטבל, אין ענינו טיבול כלל, אלא כוונתו 'מטפל', כלומר מתעסק באכילתו. (רמב"ם בפירושו המשניות. ועיין מהר"ם חלאווה בדעת הרשב"ם. ור"ן בדעת רש"י).

[ואגב גררא, מהר"ם חלאווה היה מתלמידי הרשב"א, כמו שהובא בביאור הלכה (סימן תל"ז ס"ג ד"ה ו"א). וראה בשו"ת מהר"ם חלאווה (סימן קל"ב ד"ה פריש) שהעיד זאת בעצמו, וז"ל ובבחרתי נגדלתי בברצלוניא בבית מדרשו של הרב ר' שלמה בן אדרת ז"ל בעל תורת הבית עם הרב בנו ז"ל [ה"ה רבינו יהודא בן הרשב"א], היה הודו כזית, ושם עמדי קצת מדת ימי וכו', ואחריו ראיתי המאורות הגדולים הרב ר' פרץ הכהן ז"ל והרב ר' נסים ז"ל מאירים כהייל בן שחר [עיין ישעיה (יד, יב) כוכב הנוגה המאיר אור ככוכב הבוקר], והלל ושמאי וכו' ע"כ].

52. ועיין בב"י (סימן תע"ג ד"ה ומה שכתב, עמ' תק בנדמ"ח) שהביא ממהרי"ל (סימן כ"ה ו-נ"ח אות ב') שכתב בזה"ל, בורא נפשות רבות איכא פלוגתא אי צריך לאומרה אחר טיבול ראשון, 'על כן אני אוכל פחות מכזית, לאפוקי נפשי מפלוגתא' וכו', ע"כ, וכוונתו לפלוגתא הראשונים שהביא הטור (סימן תע"ה עמ' תקי בנדמ"ח), דלהרשב"ם בעינן שברכת בפה"א דכרפס יפטור להמרור, ולכן אין לברך בורא נפשות אחר כרפס, ואילו לר"י מברך בורא נפשות אחר כרפס, ולא בעינן לברך על המרור, כיון דהוי דברים הבאים מחמת הסעודה. עיי"ש.

53. ועיין רמב"ם (חומ"מ פ"ח ה"ב) שכתב דאוכל 'כזית', והגר"א בביאורו נקט כוותיה, וכן נקטו הב"ח ומהרי"ל. ובהגהות מיימוניות (אות ד') סבורני דהוי טעות סופר. ומהר"ם כתב דבאכל כזית יברך אחריו עיי"ש. אולם בשו"ע הרב (סימן תע"ג ס"ח) כתב לענין הלכה, שאם אירע שאכל כזית לא יברך בורא נפשות, ע"כ. ובביאור הדבר ראיתי בספר הלכות חג בחג (עמ' תקדק הערה מט) שכתב, דבבשר 'וירק' יש להקל בברכה שלאחריה, כיון ד"א דברכת בורא נפשות הוי רשות כמי"ש הרוקח, ובשיטה מקובצת (ברכות לה, א). וראה בביאור הגר"א (סימן ר"ח ס"ו) שכתב, דבזמן התנאים לא בירכו בורא נפשות אלא על ביצים ובשר, ולכן בברייתא (ברכות לו, ב) אמרו על אורז ודוחן שלאחריו ולא כלום, שלא בירכו אחריו, ורק אמוראי בתראי הוסיפו ירק ומיא עיי"ש.

לענ"ד אינו מובן ראייה זו, כי מאן יימר שזה שפוסק כעת הדין זה מצד איזו מצווה, אפשר שפוסק דין גם ללא קיום מצווה כלל.

כב) וסיים שם (בסק"ט) ואפשר שזהו ג"כ טעמו של הביכורי יעקב שהעקתו לעיל (אות ג'), שכ' שם לנהוג כארז"ל לברך שחרית על הלולב לפני הליכה לביהכנ"ס בסוכה, ולדעתו אומרים פסוק ויהי נועם וגו', לכן יברך ברכה"ת תחילה. וא"כ גם לשיטתם מצווה זו של ספירת העומר שאין בה פסוקים לכ"ע שרי.

כג) כיוצ"ב ראיתי בס' הליכות שלמה הל' תפילה (פרק י' סעי' י"ד), וש"ת באר שרים (ח"ו סי' י"ב), ובשו"ת משנת יוסף (ח"ה סי' כ"ז אות ד'), שכהן רשאי לברך ברכת כהנים קודם ברכת התורה, ובתנאי שלא יכוין לשם מצות ת"ת אלא לקיום מצוות ברכת כהנים.

כד) כמו"כ ע"י במשנה ברורה (סימן מז ס"ק ד') וז"ל: אבל סופר המעתיק ואינו מבקש להביא א"צ לברך דאין זה לימוד, וכ"ש אם כותב איזה פסוק באיגרת הרשות לדבר צחות א"צ לברך כיון שאינו מתכוין ללמוד. עכ"ל. הרי אמנם יקיים מצווה, מ"מ כל שאינו מכוין לשם ת"ת אין בעיה.

כה) והנה ראיתי בפרי מגדים משבצות זהב אורח חיים הלכות ברכות השחר ושאר ברכות (סימן נב סעיף א') וז"ל: וברכת התורה מבואר בסימן מ"ז סעיף ח' שיש ליהרר, עיין ב"י כאן [סוף הסימן], ואם כן לא יאמר ברכת התורה אחר התפלה, כי שמא קרא על אתר וקריאת שמע סגי, וכדומה. והנה יש לראות, אם מתכוין שלא לצאת בברכת אהבה רבה ידי ברכת התורה, שפיר דמי, דנהי דברכות אין צריכין כוונה (עיין סימן ס' במ"א אות ג' וסימן ר"ט אות ג', וא"ה יבואר באשל אברהם שם), מכל מקום היכא דמתכוין שלא לצאת שפיר דמי ומברך אח"כ ברכת התורה. עכ"ל, והובא קצרה בביאור הלכה (סי' מ"ז) ובדעת תורה להמחיש"ו ז"ל (שם). וראיתי בספר קובץ תשובות למח' מן הגר"ש אלישיב זצ"ל (ח"א סי' ט') שהק', איך אומר קרי"ש, הא זה בלי ברכה"ת, וקרי"ש נמי תורה היא, ותירץ וז"ל: דאם הוא קורא קרי"ש בשביל לצאת ידי חיוב קריאת שמע לא בעי ברכה"ת, עכ"ל.

כו) ובעיקר דבריו ז"ל יש לענ"ד להק', דלפי דבריו יהיה לן סתירה בדברי הפרמ"ג, דהנה בשו"ת בצל החכמה (ח"א סי' א' סק"ז) הביא מהפרמ"ג עצמו באשל אברהם (ריש סי' קל"ה) בהא דאמרינן (ב"ק פ"ב.) דבור המדבר, כיון שהלכו ג' ימים בלא תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותקנו להם שיהיו קורין בשבת כו', והקשה בפרמ"ג הנ"ל הא בכל יום קראו ק"ש דהוי כתורה, ואיך קאמר שהלכו ג' בלא תורה, ע"ש מה שתיירץ. והנה לפי"ד מן הגר"ש בדעת הפרמ"ג הרי לא קשיא מידי, משום שאמנם קראו קרי"ש, אך לא יצאו בזה ידי חובת ת"ת, וא"כ להכי תיקן להם, ומאי קשיא ליה, ונראה דצ"ל אמנם אין בזה קיום מצוות ת"ת, מ"מ נחשב ודאי כחפצא של תורה, ולכן הק' שפיר, ודמי למאי שהבאנו מהבצל החכמה ליישב קו' הפרמ"ג הנ"ל שהקורא ק"ש לחובתו לא נחשב כת"ת, ומו"ח שליט"א העיר דמדברי הפרמ"ג עצמו נראה דלא ס"ל הכי, דהרי הק' הפרמ"ג (במשב"ז סוף סי' רל"ט) למה לא תקנו חז"ל ברכת המצוות על ק"ש כמו שתקנו על כל המצוות, ותי' דאפשר דהוא נכלל במה שמברכין אקב"ו לעסוק בדברי תורה, דק"ש בכלל ת"ת הוא עיין שם. ולענ"ד יש לומר, שכל דברי הפרמ"ג אמורים לענין זה שנחשב "עוסק בתורה", דסו"ס הרי זה עוסק בתורה, למרות שלא מקיים כעת את מצוות ת"ת, אך בוודאי קריאת שמע זה בכלל עסק התורה, רק כיון שמקיים כעת מצוות קריאת הק"ש, זה מעכב מחלות קיום מצוות ת"ת, ועי' בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' ק"ט ד"ה הנה) מהגמ' במנחות, והק' ע"ע (כקושיית החכמת שלמה) דהיאך י"ח ב' מצוות ביחד, ותי' דשאני התם דשניהם כחדא מצווה ניהו דתכלית מצות ק"ש הוא בשביל ושנתם, ותכלית לימוד התורה בשביל יחוד השי"ת, ע"ש.

כז) אמנם בעיקר מש"כ מן הגר"ש זצ"ל דאם הוא קורא קרי"ש בשביל לצאת ידי חיוב קריאת שמע לא בעי ברכה"ת, לכאן יש לומר דתליא בב' תירוצי הב"י (סי' מ"ז) שהבאנו לעיל, דנחלקו ב' תירוצי הב"י אם ק"ש נחשב ללימוד תורה, דלתיורץ קמא הוי בכלל לימוד התורה, וסגי בקרי"ש לאחר אהבה רבה כלימוד התורה, אך לתיורץ בתרא אין זה בגדל ת"ת, ולא מהני שיאמר ק"ש לענין ברכת התורה. וצ"ל שהב"י מיירי אם זה נחשב לימוד לגבי לימוד שלאחר אהבה רבה שבו זה פלוגתא, אך יודה לסברת הגר"ש שהקורא ק"ש לחובתו באמת ל"צ ברכת התורה. וזה דחוק כי אם ל"צ ברכת התורה מוכח שאין זה נחשב כעת לתורה, ולמה יועיל לגבי אהבה רבה.

כח) לכן נראה ליישב שיטת הפרמ"ג באופן אחר, דלמרות שמכוין לא לצאת ידי"ח ברכת התורה באהבה רבה, מ"מ לגבי קרי"ש זה מהני דעי' לשון התוס' ברכות (יא ב') ד"ה שכבר, שכ' בתו"ד וז"ל: אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה, דעיקר אהבה רבה לק"ש נתקן, עכ"ל. נמצא שבאהבה רבה איכא תרת, חדא ברכה מיוחדת כלפי קרי"ש גרידא, ב', ברכת התורה כללית, והנה כדי שיהיה ברכת התורה כללית בעינין שיכוין בהדיא, מעתה ס"ל להפרמ"ג שגם אם מכוין בהדיא שלא יהי' לברכת התורה כללית, מ"מ כלפי ק"ש ודאי מהני, משום שעיקר מהות האהבה רבה קאי על קרי"ש, להכי כלפי זה אהני ברכת אהבה רבה.

טו) אולם נראה פשוט שזה אינו, דבשלמא כאשר עוסק בקיום מצווה מסויימת כגון קריאת המגילה, בזה יש לומר דעיקר שם המצווה הוא פרסומי ניסא, ולא שייך לקרא לזה עוסק בתורה, דכל דבר הוי שם אחר, אולם הכא במדבר לשון הרע סו"ס מדבר דברים בטלים, וברגע זה איהו מתבטל מלימוד, ושפיר קעבר על תרי איסורי.

טז) ולכן אפשר להמשיך ולומר גם במה שכ' שם מרן הח"ח זצ"ל (במקור החיים י"ב) שהמדבר לשון הרע עובר בשעת דיבורו נמי על מצות עשה דת"ת, והביא שם מש"כ רבינו הגר"א ז"ל בקול אליהו החדש (פ"ג דאבות) שפי' מהו דין ומהו חשבון, דדין היינו עונש על העבירה עצמה שעבר, אולם חשבון היינו שמחשבין עמו בשעה שעבר העבירה שיכול היה לעשות אז מצווה וע"ז יקבל עונש. ולפי הנ"ל ליכא סתירה לזה מהני אחרונים ז"ל, משום שאדם שעוסק בדברים אחרים סו"ס אינו עוסק בלימוד וכנ"ל, ואשר לכן עובר בהני איסורים.

יז) אמנם ראיתי בס' ארחות רבינו (ח"ג עמ' ל"ה אות ט"ו) שהביא ממרן רבינו הגר"ח קנייבסקי שליט"א ששמע ממרן החזו"א זצ"ל ליישב הקושיא הנ"ל של מבטלין ת"ת לקריאת המגילה, ותיירץ דכשמכוין למצות מגילה אין לו מצות ת"ת, שהוא שם אחר, וכן אמר מרן החזו"א ז"ל על מש"כ מרן הח"ח (בפתיחה לס' ח"ח) שהמדבר לשון הרע עובר על לאו גם של ביטול תורה ועוד לאוין, וזה אינו, דעובר רק על שם של לשה"ר ולא אחר. עכ"ד. חזינן בדבריו שלא מחלק כנ"ל, ולפי זה באמת לא יעבור נמי על העשה דדברים בטלים גם אם נימא דהוי עשה גמורה.

יח) ולענין נידון שאלתנו, הנה הכא הוא רוצה לעשות מצווה קודם ברכת התורה, ולענין זה של מעשה מצווה או דברי מצווה כאשר אינו מכוין לשם מצוות ת"ת, עי' שו"ת בצל החכמה (חלק ד' סימן קנ) וז"ל: אבל לקושטא דמילתא לא ידענא מנא לי' למעכ"ת שאסור לברך על הטלית קודם שביירך ברכה"ת, אדרבא מבואר בשו"ע (או"ח סי' מ"ו סעי' ט') לא יקרא פסוקים קודם ברכה"ת וכו', וי"א שאין לחוש כיון שאינו אומרם רק דרך תחנונים ע"ש, משמע דוקא פסוקים שהוא ת"ת ס"ל לדעה הראשונה שלא יקרא קודם ברכה"ת, וגם בזה כ' הרמ"א שם שהמנהג כסברא האחרונה, אבל לברך איזו ברכה שאין בה משום ת"ת משמע דלכו"ע שרי. וכן מפורש באמת ברמ"א שם שכ', ונהגו לסדר ברכה"ת מיד אחר אשר יצר ע"ש. הרי שמברכין ברכת על נטילת ידיים ואשר יצר קודם ברכה"ת. וכן מבואר גם בגמ' (ברכות ס, ב) ופסקוהו הטור והשו"ע (רס"י מ"ו) כד מתער משינת' לימא אלקי נשמה וכו' נותן לשכוי בינה וכו', ועוד הרבה ברכות שיש לברך קודם ברכה"ת.

יט) ושם (בסק"ב) ואם כוונת מעכ"ת שצריך לברך ברכה"ת קודם שמברך על הטלית, לפי שמיד אחר ברכת הטלית הוא מחוייב להתעטף בה כדי שלא להפסיק בין הברכה ובין קיום המצווה, ונמצא מקיים מצות ציצית קודם שביירך ברכה"ת, ואין זה נכון כי אסור לקיים שום מצווה קודם שביירך ברכה"ת. אמנם נראה שגם זה אינו, כי מבואר בביאורי הגר"א (סי' מ"ז סעי' י') מעתיקו גם המשנה ברורה (שם סק"ז) דלכו"ע מותר לעשות איזו פעולת מצווה קודם ברכה"ת.

כ) ושם (בסק"ג) כ' וז"ל: ואמנם באמת הדבר צריך תלמוד, שהרי מבואר בשו"ע (סי' מ"ז סעי' ה') ברכות התורה אקב"ו על דברי תורה וכו', וכ' עלה במג"א (סק"ג) נוסחא אשכנזית לעסוק בד"ת דקאי על עסק התורה, אבל על דברי תורה משמע דקאי נמי על עסק המצות, ע"כ ע"ש. וא"כ לנוסחת הראשונים והשו"ע קאי ברכה"ת גם כל עסק קיום המצות, וא"כ מסתבר שיברך ברכה"ת קודם קיום כל מצווה. וכן נראה באמת להדיא ממש"כ הגאון בעל ערוך לנר בספרו בכורי יעקב (סי' תרמ"ד סוסק"א) שמברך ברכת התורה קודם נטילת הלולב ע"ש. וע"כ טעמי לפי שאין ראוי לקיים שום מצווה קודם שביירך ברכה"ת. גם מצאתי לו חבר טוב בס' יפה ללב (ח"ב קונטרס אחרון לס' כ"ה סעי' ג') על מש"כ בשו"ע (שם סעי' ג') כי הרא"ש הי' מסדר הברכות עד עוטר ישראל בתפארה ואז הי' מניח תפילין, וע"ז תמה בס' יפה ללב הנ"ל מהא דמבואר בס' שו"ת מן השמים שברכת אקב"ו על דברי תורה היא במקום המצות, וא"כ איך אפשר לקיים מצות הנחת תפילין קודם שמברך ברכת אקב"ו על דברי תורה. ועי' עוד לו שם (קונטרס"א לס' מ"ו) שמתמה על מש"כ הטור (רס"י מ"ו) שאחר שהניח תפילין יסדר הברכות שתקנו על סדר העולם, כי איך יניח תפילין קודם הברכות הרי צריך לברך ברכה"ת קודם עשיית המצות ומציין שם למש"כ בספרו יפה ללב ח"א (סי' כ"ה אות י'), ואין ח"א מספרו תח"י לעיין בו. עכ"פ מבואר מדבריו להדיא שצריך לברך ברכה"ת קודם שמקיים איזו מצווה. וזה כדעת הבכורי יעקב שהזכרתי.

כא) ועי' עוד שם שכ', ועכ"ז דברי הבכורי יעקב והיפה ללב נפלאים בעיני, שהרי מבואר בשו"ע (סי' מ"ז סעי' ד') המהרהר בדברי תורה א"צ לברך. הגה, וה"ה דיכול לפסוק דין בלי נתינת טעם לדבריו וכו' ע"ש. ואי נימא שאסור לקיים איזו מצווה קודם ברכה"ת, איך יפסוק דין אפי' בלי נתינת טעם לדבריו, דנהי דע"י שאינו נותן טעם לדבריו אין עליו חובה לברך ברכה"ת משום לימוד תורה כיון שהוא רק מהרהר הטעם לפסק דינו, והמהרהר בדברי תורה הרי א"צ לברך דהרהר לאו כדיבור דמי, אכתי איך רשאי לפסוק דין קודם שביירך ברכה"ת, הרי לפסוק הדין הוי מצוות עשה מה"ת, ואיך יקיימנה עד שלא בירך ברכה"ת, א"ו שמוות לקיים מצווה גם קודם ברכה"ת. ע"ש. אמנם

ישראל בשו"ת להורות נתן (ח"ו סי' פ"ז) ובספרו להורות נתן מועדים (חלק ב' עמ' שמ"א) בשם המהר"ל, ע"ש בזה. והנה התם לא משמע שעיקר הענין שיבין שזה משום מצוות צרי"כ, אלא פשוט שיסוד ההלכה היא "תורה ללא הבנה אין זה בגדר לימוד תורה", ממילא אם קורא ק"ש זה לא לשם לימוד אין זה בגדר לימוד התורה.

ט) ומה שכ' הקה"י שב' השיטות נחלקו אם אמירה לשם תחנונים נחשב כקיום מצוות ת"ת, לענ"ד יש לומר שב' שיטות אלו נחלקו בפלוגתא אחרת, יש לחקור מהו גדר מצוות ק"ש, האם כדי לומר דברי תורה של קבלת עול מלכות שמים, או דלמא אין לזה ענין לדברי תורה כי אם רק לקבלת עול מלכו"ש, שיטה קמא ס"ל שבקרי"ש עצמו נאמר לומר פסוקי תורה של לימוד התורה וביחד עם זאת נמי פסוקי עול מלכו"ש, אולם שיטה ב' ס"ל שאין לזה כלל שייכות לדברי תורה כלל, מעתה באופן כזה שוודאי רק אומר לשם תפילה ותחנונים לא לשם ת"ת לכו"ע יהי' קודם ברכה"ת, ולכן אמירת ספיה"ע קודם ברכה"ת ודאי לכו"ע מהני.

י) ובענין זה של העוסק בקיום המצווה מסויימת שאין לזה מצוות ת"ת, הנה מבואר במגילה (ג.) מבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה. והקשו שם המפרשים (עי' שו"ת בית אפרים או"ח סי' ס"ח), ושו"ת להורות נתן (ח"י סי' נ"ח) בסופן דהרי גם מקרא מגילה היא תורה, ואיזה ביטול תורה יש בזה, ותיירץ ב"חכמת שלמה" על השו"ע (סי' תרפ"ז), שהכוונה שאינו יכול לכוין לשתי המצוות יחד, שאם מכוין לתלמוד תורה אינו יוצא ידי מקרא מגילה, ואם מכוין לשם מצות קריאת מגילה אינו מקיים מצות תלמוד תורה. כע"ז מובא בספר תשובות וכתבים ממרן החזו"א (בתחילת הספר), דכשמכוין לשם מצות מגילה אין לו ענין ת"ת, דשם אחר הוא. וכן ראיתי בס' אבן הראשה [להגר"א קלעצקין ז"ל] (סי' י"ז דף כ"ט סי' ג') וכן בשו"ת בית שערים או"ח (סי' שס"ח) ובס' קונטרס חנוכה ומגילה (סי' ד') ממרן הגר"י ז"ל מבריסק, ועי' בהמשך דבריו להלן בזה, ועי' מש"כ בס"ד בשו"ת קהלות הקודש (ח"א סי' פ"ג) בזה, ועוד יש איתי אריכות רבה בזה בכתובים בס"ד.

יא) כיוצ"ב תירץ בשו"ת "בצל החכמה" (ח"א ס"א ד"ה וכן יש), וז"ל: דכיון שקורא את המגילה לשם קיום מצות קריאת מגילה, לא חשיבא קריאה זו לימוד, כמו דלא חשיבא לימוד, פסוקים שהוא אומר דרך בקשה וק"ש שהוא קורא לחובתו. עכ"ל. ועי"ש (סק"ז) שביסוד הזה יישב את קושיית הפמ"ג (א"א ר"ס קל"ה) אהא דאמרינן בב"ק (פב א) דבור המדבר כיון שהלכו ג' ימים בלא תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותקנו להם שיהיו קורין בשבת וכו', והק' הפמ"ג דהרי קראו ק"ש בכל יום, וגם זה נחשב כתורה, ואיך קאמר שהלכו ג' ימים בלא תורה, אבל אם נאמר שהקורא ק"ש לחובתו לא נחשב כת"ת, ניהא.

אולם ראיתי למו"ח שליט"א בספרו מעדני יום טוב (ח"א סי' ה') שהעיר דמדברי הפמ"ג עצמו נראה דלא ס"ל הכי, דהרי הק' הפמ"ג (במשב"ז סוף סי' רל"ט) למה לא תקנו חז"ל ברכת המצוות על ק"ש כמו שתקנו על כל המצוות, ותי' דאפשר הוא נכלל במה שמברכין אקב"ו לעסוק בדברי תורה דק"ש בכלל ת"ת הוא, עיין שם, הרי דהפמ"ג עצמו ס"ל שבקריאת שמע מקיימים נמי מצוות ת"ת.

יב) ולענ"ד יש לומר, שכל דברי הפמ"ג אמורים לענין זה שנחשב "עוסק בתורה", דסו"ס הרי זה עוסק בתורה, למרות שלא מקיים כעת את מצוות ת"ת, אך בוודאי קריאת שמע זה בכלל עסק התורה, רק כיון שמקיים כעת מצוות קריאת הק"ש, זה מעכב מחלות קיום מצוות ת"ת, ועי' בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' ק"ט ד"ה הנה) מהגמ' במנחות, והק' ע"ע (כקושיית החכמת שלמה) דהיאך י"ח ב' מצוות ביחד, ותי' דשאני התם דשניהם כחדא מצווה ניהו, דתכלית מצות ק"ש הוא בשביל ושנתם, ותכלית לימוד התורה בשביל יחוד השי"ת, ע"ש.

יג) ובתשובה למעכ"ת נ"י משלהי חודש אדר שנת תשס"ה לפ"ק כתבנו בתוך התשובה, וז"ל: והנה מרן החפץ חיים בהל' לשה"ר בפתיחה (עשין אות י"ב) בבאר מים חיים (ס"ק י"ב) בסופו, כתב דלכא' כל מי שמדבר לשון הרע עובר גם על עשה דהשח שיחת חולין הנ"ל, וא"כ אמאי לא מנה איהו עשה זו במנין העשים של העובר לשון הרע, וכ' דיתכן דא"י אלא אסמכתא דהוי איסור דרבנן, ולכן לא מנה. יד) ולכא' יש לדון ביסוד ד' מרן הח"ח זצ"ל דמי שמדבר לשון הרע עובר נמי על איסור דשיחה בטילה, דהנה אי' במגילה (ג' א') מבטלין תלמוד תורה בשביל קריאת המגילה, והק' האחרונים ז"ל [עי' שו"ת בית אפרים או"ח (סי' ס"ח), ושו"ת להורות נתן (ח"י סי' נ"ח)], בסופן דלמה לא נקרא מבטלין ת"ת, הא קריאת המגילה גופיה הוי תלמוד תורה, נמצא שאינו מתבטל, וראיתי בס' אבן הראשה [להגר"א קלעצקין ז"ל] (סי' י"ז דף כ"ט סי' ג') וכן בשו"ת בית שערים או"ח (סי' שס"ח) ובס' קונטרס חנוכה ומגילה (סי' ד') ממרן הגר"י ז"ל מבריסק וכן מרן החזו"א, ועוד פוסקים שהבאנו לעיל, דיסוד דין קריאת המגילה אין דינה ואין קיום מצווה בה מדין לימוד תורה, אלא הוי בזה דינא דקריאת המגילה דייקא, דיסוד דינא דקריאת המגילה הוא דינא דפרסומי ניסא ולא מדינא דת"ת, אשר לכן אינו מקיים מצוות ת"ת, ולכן א"ש הא דקרינן ליה מבטלין ת"ת כדי לשמוע מגילה. מעתה יש מקום לדון ולומר שיסוד איסור דלשון הרע הוא דין עצמי, ולא שייך לחייבו מדין ביטול תורה, דהא הוי שם אחר של איסור דהוי דינא דלשה"ר, ול"ש לחייבו מדין ביטול תורה.

כט) ובנידון דין יש לומר עוד, עפ"י מה שראיתי חידוש שאין חיוב בדווקא לברך קודם הלימוד, אלא העיקר שיברך ביום שלומד, ורק לכתחילה בעיני קודם הלימוד, ע"י שו"ת בצל החכמה (חלק א' סימן א' סק"ז) וז"ל: אמנם י"ל לענ"ד דאפי' אם נאמר דברכה"ת מה"ת, מ"מ בנ"ד יקרא ק"ש תחילה ואח"כ יברך ברכה"ת, והיא עפ"י מ"מ שראיתי באשל אברהם (להגה"ק דעת קדושים) או"ח סי' מ"ו סעי' ט', דמה"ת די בברכה על התורה פעם אחת ביום, ויהי זה אפי' בסוף היום, אלא שלכתחילה נכון להקדים לברך קודם הלימוד ע"ש, ועיי' כעין זה בשו"ת קרן לדוד חאו"ח סי' י"א.

ל) ועי"ש שהביא רא"י לדבר מהא דאמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך כו', וכן לקמן שם, רבה אמר ר"ה למקרא צריך לברך כו', ובכולל סוגין (ברכות י"א) הזכיר בברכה"ת צריך לברך, ולא קאמר בשום פעם חייב לברך. והנה לשון צריך, לכתחילה משמע כפרשי" ברכות ט"ו. ד"ה אלא ר' יהודה כו', וכל צריך לכתחילה, משמע הא דעבד שפיר דמי, עכ"ל. ועי' ברכות נ"ד: לענין ברכת הגומל דקאמר אביי וצריך לאודויי קמי עשרה, וכי הטור באו"ח סי' רי"ט דלישנא דצריך משמע דוקא לכתחילה, ואם בירך בפחות מעשרה יצא וא"צ לחזור ולברך, ועי"ש בב"י וב"ח ואחרונים. א"כ ה"נ נדקט לענין ברכה"ת לישנא דצריך משמע דוקא לכתחילה, ולהורות בא דמעיקר הדין א"צ לברך לפני הלימוד דוקא, ומשו"ה כל שאינו יודע לברך ברכה"ת לא יתבטל משום כך מלימודו, שאין איסור מה"ת ללמוד קודם שבירך על התורה, אלא שמצוה עליו לברך ברכת התורה, ולכתחילה צריך שיברכנה קודם הלימוד כמבואר בטור וב"י רס"י מ"ז ע"ש, ולהכי קאמר נמי שמואל השכים לשנות עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך, ולכתחילה צריך לברך לפני לימודו. אבל דיעבד שאינו יודע לברך מותר לו ללמוד, ויברך אח"כ כשיזדמן לו מי שזידיעהו נוסח הברכה. ולהכי נקט בכולל סוגין לישנא דצריך לברך, ללמדנו שאין לו למנוע עצמו מן הלימוד משום ברכה"ת, אלא שמוטל עליו לברך אם יודע לברך, ואם לאו לימוד ויברך אח"כ, ואם גם אח"כ לא ידע לברך אנוס הוא ורחמנא פטרי' - והנה לפימ"ש בחמד משה סי' רי"ט שם דכל שאין שייך בו לכתחילה ודיעבד ע"כ צריך אפי' דיעבד משמע, א"כ ה"נ כל שלא בירך בודאי שלא יצא, וצריך אפי' דיעבד משמע, וא"ש בלא"ה, אבל לפי"מ שהקשה הט"ו שם סק"א, ואינו מחלק בהכי, נראה כמש"כ.

לא) ועי"ש בהערות, וז"ל: לתוספת ביאור אמרת, כי לא מצוינו בשום מקום שאסרו ללמוד בלא ברכה"ת אלא שהצריכו לברך קודם הלימוד, וא"כ כשאנו יודע לברך הו"ל כשאר ברכות המצוה לולב ושופר ואחרני שמקיימן בלי ברכה כשאנו יודע לברך עליהן.

לב) שוב כפל דבריו בשו"ת בצל החכמה (חלק ד' סימן קמט) וז"ל: ועיי' בספרי שו"ת בצל החכמה (ח"א סי' א' אות ח"י וח"ב סי' צ' אות ב') באינו יכול לברך ברכה"ת, שמוותר לו ללמוד ולברך אח"כ ע"ש. ושם (חלק ד' סימן קנ) וז"ל: אלא ש"ל דבאמת גם ללמוד מותר קודם ברכה"ת כשאי אפשר לו לברך מיד, וילמוד אח"כ יברך ברכה"ת וכמש"כ בספרי שו"ת בצל החכמה (ח"א סי' א' אות י"ז ו"ח ו"ט וח"ב סי' צ' אות ב'), וכתבתי שם (ח"א סי' א' אות י"ט) דלהכי אנשי משמר שהיו טרודים ול"ה להם פנאי אפי' להתפלל ולקרא ק"ש בזמן הראוי לכתחילה, לא הקדימו גם לברך על התורה בזמן הראוי לכתחילה ע"ש, וה"ה לענין קיום מצוות דסמכו על מה שיקראו ברכה"ת אח"כ, דלא עדיף קיום מצוה מלימוד. וא"כ אינו מוכח שיהא מותר לקיים מצוה קודם ברכה"ת.

לג) כיוצ"ב ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (כרך ה' סימן קס) וז"ל: ובכתבי תלמידים מביא שהגאון רבי אליהו ברוך (אב"ד מיר) הגיע לבריסק מוקדם בבוקר, ומיד הגר"ח התחיל לשוחח עמו בדברי תורה, והגרא"ב זצ"ל הפסיקו מפני שלא בירך ברכת התורה, והשיב הגר"ח שאין איסור ללמוד בלי ברכת התורה רק שמצוה לברך, ובעודם מדברים הגיע הגאון רבי יצחק יעקב מפוניבז' זצ"ל והסכים מדעת עצמו לדברי הגר"ח זצ"ל, ולכן אין צורך להפסיק מלימודו בעמוד השחר ורק כשמזדמן לו מי שמוציא, הוא מוציא, עכ"ד. ואמנם סיים שם התשובות והנהגות: אבל במ"ב (סי' מ"ו ס"ק ב') מפוי שאסור ללמוד קודם ברכה"ת. מ"מ לענ"ד אין ראיה מהמ"ב שפליג, דע"ש במ"ב שמבואר שאיהו ס"ל בוודאי שיש ליהרר קודם לברך, אך לא שיש איסור בזה.

לד) ואפשר לבאר יסוד זה, עפ"י מה שכתב מרן הגרי"ז זצ"ל מבריסק בחידושיו על הרמב"ם [הל' ברכות] בשם אביו מרן הגר"ח, שברכת התורה אינה ברכה על קיום המצוה של תלמוד תורה, רק שהוא דין בפני עצמו דתורה בעי' ברכה, וכדילפינן ליה בברכות (כ"א ע"א) מהפסוק כי שם ה' אקרא וכו', והברכה על קריאת המגילה וקריאת התורה המה ברכת המצוות וכו', ומבאר בזה האין נשים מברכות ברכת התורה, אף לשיטת הרמב"ם (פ"ג מהל' ציצית ה"ט) שנשים אינן רשאיות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, דכיון דברכת התורה היא ברכה על עצם החפצא של תלמוד תורה, ומזה הרי נשים לא הופקעו, שהן רק פטורות ממצות תלמוד תורה, וממילא שפיר יכולות לברך ברכת התורה, עיין שם, מעתה אתי שפיר שאין דווקא ענין מיוחד לברך קודם הלימוד, שהרי אין זה כברכת המצוות, כי אם

דחפצא של תורה בעי' ברכה, ודבר זה יתקיים גם באופן שיברך במשך היום.

לה) והנה בעיקר ענין זה שיספור בבוקר, ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (חלק א' סימן שיב) שנשאל, אם לספור עוד פעם בכל יום בבוקר את ספירת העומר, וכ' שמע מנהג קצת מקומות לספור בבוקר שוב לאחר תפלת שחרית, והוטב בעיני מנהג זה מהחשש שמא שכחו מלספור את התפללו בלילה בבית וכד', ע"כ כשיספור בבוקר שוב לא הפסיד הספירה בברכה, ונתיישב בדבר אם כדאי להנהיג כן גם אצלו כהצעת חכ"א לספור ספירת העומר גם בבוקר אחר התפלה.

לו) וכתב ע"ז, אמנם נתיישבתי בדבר שמנהג ישראל תורה היא, ורובם ככולם לא נהגו כן, והטעם נראה שאם ביום לא נוהג המצוה ולא יצא עם ספר ביום (שמטעם זה אנו לא מברכים ביום מי ששכח), ע"כ כשאומר לאחר זמן המצוה לשם מצוה, הוה כמצוה שלא בזמנה ובכוונה למצות ספירה ואולי עובר בבל תוסיף, ובפרט יש לחשוש שאם נקבע ע"י הציבור לספור מידי יום ביומו אחר התפילה ייראה הדבר כאילו המצוה היא גם ביום, וכמו ש"א בתפילין שאם מניח בלילה למצוה ואין מצוה עובר בבל תוסיף, כך בזה. ואף שבספק אם ספר אין עוברין, וחייבין לספור ביום כששכח בלילה, מ"מ כיון שעיקר הספירה ביום היא הידור בעלמא ולחשש רחוק, נראה דנאה הדבר ויאה לפרש בזה הטעם, ולא לשנות המנהג שלא לספור בבוקר בציבור אם אין נוהגין כן (וגם יש אומרים שאפילו מספק אין לספור, דומיא דמתנות שנתערבו שעוברין בבל תוסיף). ואף שמדינא אין לחוש, די בכך לא לשנות המנהג ולקבוע מנהג חדש שכולם יספרו יחד גם ביום במקום שלא נהגו כן, שעלולים לחשוב שיש מצוה גם ביום, ולכן לא נהגו לספור ביום בציבור כתקנה קבועה לכל אחד, וגם שלא בקיאות להתנות ולכוין לצאת המצוה רק אם יש מצוה, כנלע"ד, עכ"ל.

לז) והנה מה שחשש לדין בל תוסיף, יש להאריך הרבה בזה ולהוכיח שאין לזה שייכות להכא, ואכמ"ל, רק בעיקר, כיון שהמטרה בזה שלא יפסיד המצווה שמא שכח בלילה, הרי ליכא בזה בל תוסיף, וזה כמו העושה המצווה בצורה מהודרת, ע"י סופר בבוקר, וזה בשביל השלמת המצווה שהתחילה בלילה, ויש להאריך בזה, רק כבר ארכו הדברים.

לח) מה גם, שראיתי בספר דרכי חיים ושלום, מנהגי הגה"ק ממנוקאטש ז"ל, וז"ל באות תרכו, מנהגו בקודש ה' לספור הספירה כ"פ ביום בלא ברכה לכל הפחות עד עשרה פעמים ולפעמים יותר (וכ' בהג"ה, כמו שנהג בזה הגה"ק הרמ"מ מרימנוב ז"ע כמוכא בשו"ת מראה יחזקאל סי' ק"ד), ודרכו בקודש בכל משך ימי הספירה קודם תפלות אנו וכו', וכן נשמע מפ"ק כ"פ באמצע היום ובשעת הסעודה, ואפי' בלכתו בדרך ה" סופר ומונה ואומר היום וכו' לעומר הרחמן הוא יחזיר לגו וכו' ב"ב אמן.

לט) ועיינתי בשו"ת מראה יחזקאל בפנים, וראיתי שטעמו היה כיון שאמרה התוה"ק "שבע שבתות תמימות" א"כ צריך לא להסיח דעתו מהם, ולכן היה מרבה לספור העומר במשך היום, וז"ל שו"ת מראה יחזקאל (סימן קד): ואעפ"י כ' הזהירנו שלא יסיח דעת מן הספירה כל היום כולו שצריכים להיות שבע שבתות תמימות, וכמה פעמים ביום הוא אומר היום כך וכך לעומר בלי ברכה. וראיתי שם בהערה (קנט) וז"ל: עיין מנחם ציון (דרושים לפסח ליום ג' עי"ט אחרון של פסח) וז"ל, מנהג ישראל תורה היא שכותבין באגרות למספר בני ישראל, לפי שאסור להסיח דעתו מהספירה שצריכין להיות שבע שבתות תמימות, וכמו"ש בזה"ק דצריך דלא יתאבד מיניה חושבנא דא, וכן נהגתי בעצמי לומר כמה פעמים ביום בלי ברכה היום כך וכך לעומר, וע"ע בים של שלמה סוף מסכת ב"ק שכן מנהגם של בני ארץ ישראל לספור בלילה וביום, עיין שם. הרי שיש לזה ב' טעמים עיקריים, או שמא שכח בלילה, או כדי להיות כל הזמן עם הספירה שלא יהיה היסח הדעת [והוא דאנן לא נהיגין לזה, יש להאריך בזה שגם אם לא אומרים כל הזמן אין זה נחשב להיסח הדעת בספירה, ואכ"מ]. עכ"פ ודאי שליכא בזה כלל בל תוסיף. ועי' עוד בספר מועדים וזמנים (ח"ד סימן רפ"ט).

מ) וראיתי חידוש בספר מועדים וזמנים (ח"ז סי' ר"ל) שמחדש בדעת הגרא"ז ז"ל שם, שכשם שבמצוות עשה כגון במצה, שופר, לולב, כאשר קיים עיקר החיוב, מ"מ יש לו מצווה קיומית נמי אם ממשיך לקיים המצוה, ה"נ לגבי ספירת העומר כאשר סופר עוד הפעם יש לו מצווה קיומית כל פעם שסופר, ע"ש. ולענ"ד חידוש זה יותר מדאי גדול, ומלבד שלענ"ד אין ראיה כלל מהגרא"א שם לחידושו ע"ש, לא שייך לומר מצווה קיומית רק כאשר המצווה היא חפצא של מעשה, בזה שייך לומר שיכול לקיים מעשה המצווה כמה פעמים, אך מצווה שכל עיקרה היא "לספור", והנה כבר ספר, מה שייך בזה עוד מצווה קיומית לעשות עוד ועוד, וזה פשוט.

נא) ודאיתא לנידון דין ממה נפשך אין בעיה לספור קודם ברכת התורה, אם עדיין לא יצא יד"ח בלילה, וכעת יוצא ידי חובה, הא נתבאר לעיל באריכות בס"ד שאם עושהו לשם מצווה ולא לשם ת"ת אין בעיה, מה גם שהכא אין זה פוסקים, ובהוה יש יותר קולא ברווח, וכנ"ל, ואם כבר יצא יד"ח, הרי בכלל אין זה אפילו קיום מצווה כי אם ענין בעלמא שלא יסיח דעתו, א"כ בכלל אין זה מצד מצווה, ולא מצד

ת"ת, אלא שלא יסיח דעתו מימים אלו, ושוב בזה ליכא בעיה ויכול לפני ברכת התורה.

הרב שלמה גבאי
כולל "אליבא דהלכתא" אופקים

ספק ספיקא בספירת העומר

בענין השאלה על אחד אשר נסתפק לו אם ספר אתמול ספירת העומר, אשר בזה נפסק הדין בשו"ע או"ח סימן תפ"ט סעיף ח' שימשיך לספור בברכה. אמנם בנ"ד קרוב לודאי אצל אותו אחד שלא ספר אתמול את ספירת העומר, ורק שבכל זאת יתכן שספר, שכן אינו יכול לומר בודאות שלא ספר, והוי כעין ספק שאינו שקול, וכאילו נאמר שרוב הסיכויים (90 אחוז) שלא ספר, ומיעוט הסיכויים (10 אחוז) שספר. והשאלה היא האם גם הוא יכול להמשיך ולספור בברכה, או דילמא דין זה לא נאמר אלא על ספק השקול. ואומר כת"ר שלא נמצאה שאלה זו בפוסקים, ומן שמאי זכו ליה בשאלה זו לזכות בזה את הרבים מאחר שהוא דבר שיכול להיות מצוי, וצריך לדעת איך לנהוג למעשה.

תשובה: הנה כבר דנתי באריכות ביסוד ענין זה דספק ספיקא בספירת העומר בספרי"ש שאנ"י (חלק ב' סימן י"ב), ולחיבת הקודש ולחיבת כת"ר אחזור ואשנה פרק זה בקצרה בהתאם לשאלתכם החשובה, ואין בית המדרש בלא חידוש.

והנה כמדומה ששאלה כזו ממש אכן לא נמצאת בפוסקים, אמנם מצינו מחלוקת הפוסקים בענין שהוא דומה בדומה, וכפי הכרעת הדין שם יהיה הדין בנ"ד.

דהנה בבאר היטב סימן תפ"ט אות כ' כתב בשם הלבוש על דינא דהשו"ע, שמה שאם דילג יום אחד ממשיך לספור בלא ברכה הוא דוקא כשדילג יום שלם, אבל אם ספר למחרת ביום יש לספור בשאר הימים בברכה. ובמשנה ברורה ס"ק ל"ג ובשער הציון ס"ק מ"ה כתב שהוא מטעם ספק ספיקא, ספק שמא ספירת יום שמה ספירה, ואת"ל שאין שמה ספירה, שמא ספירת הימים אינה מעכבת.

ובשערי תשובה שם אות כ' כתב בשם שו"ת בית דוד שאם נזכר בסוף היום בבין השמשות ומנה אז בלא ברכה, לא יכול להמשיך ולמנות בברכה משום דהוי ספק ספיקא שאינו שקול, שהרי כנגד הצד שלא דילג את אותו היום, יש רוב צדדים לומר שדילג, חדא שמא ספירת יום אינה ספירה כלל, ואפי' את"ל דשמה ספירה, מכל מקום שמא בין השמשות לילה הוא, ולא ספר את אותו היום כלל. וכבר ידוע מש"כ התוספות עמ"ס כתובות (ט. ד"ה ואבע"א) ונפסק להלכה בש"ך (י"ד) סימן נ"ג ס"ק י"ד, ועיין בפמ"ג שם שצ"י לדברי התוספות) שספק שאינו שקול אינו מצטרף לספק ספיקא, שהספק שיש כנגדו רוב להחמיר כמאן דליתא מכח הרוב, ולא נשאר אלא ספק אחד.

אמנם בשו"ת בית שלמה (להגר"ש דרימר אב"ד דק"ק סקאלא, או"ח סימן ק"ב) חלק על זה, ודייק מדברי התרומת הדשן (שהם המקור לדין זה) שהכא לא מדין ספק ספיקא רגיל אתינן עלה, אלא משום שמעיקר דינא אין ספירת הימים מעכבת, שהרי התוספות במנחות (ס"ו). דחו דברי הבה"ג לגמרי, וכתבו ע"ז שהוא תימה גדולה ולא יתכן, עיי"ש. ורק שנהגו העם לחוש לדעת הבה"ג שאם דילג יום אחד ממשיך לספור בלא ברכה. אבל כל שנצטרף איתו ספק נוסף שאולי לא דילג את אותו היום, הדרין לעיקר דינא וממשיך לספור בברכה, שע"ז אין מנהג להחמיר, את"ד הבית שלמה.

ואמר לי הגאון הרב ידידיה מנת שליט"א בשם מורו הגאון הגדול הרב אברהם גניחובסקי זצ"ל, שהלכה למעשה בזה היא כדברי השו"ת בית שלמה.

וכעת ראיתי במשנה ברורה שבהוצאת 'דרשו' (סימן תפ"ט הערה 72) שנחלקו בזה גם פוסקי זמננו, שדעת הרב וואזנר הרב אלישיב והאור לציון שיכול להמשיך ולספור בברכה. אולם דעת הגרש"ז אורבאך שימשיך לספור בלא ברכה. ובאופן שרוב מנין ובנין של הפוסקים ס"ל לדינא כדברי הבית שלמה הנ"ל וכהוראת הרב גניחובסקי.

אמנם לכאורה עדיין יש כאן חשש ברכה לבטלה חלילה, שהרי בספק ברכות מחמירים יותר ומתחשבים גם בדעת מיעוט. ובפרט שהלום ראיתי גם בכף החיים (סופר) שם בס"ק פ"ג שמסיק להחמיר בזה מחמת הכלל דספק ברכות להקל.

ואשר על כן אע"פ שאיני כדאי להכניס את ראשי בין הרים גדולים, מכל מקום עוד מקודם שראיתי דברי כל הני גדולים, כיונתי מנפשי ליסוד דברי הבית שלמה הנ"ל, שהכא לא מדין ספק ספיקא אתינן עלה, אלא משום שמעיקר דינא אין ספירת הימים מעכבת, ורק מנהג הוא לחוש לדעת הבה"ג, ולכן כל שמצטרף איתו ספק נוסף הדרין לעיקר דינא שימשיך לספור בברכה. והבאתי כמה ראיות לדבר:

א. הרי קי"ל בשם גדולי הפוסקים שאין לחייב ברכה על סמך ספק ספיקא, וכמו שכתב החיי אדם הביאו המשנה ברורה בסימן רט"ו ס"ק כ'. וכ"כ הבן איש חי, החיד"א, הפמ"ג, המכתם לדוד הכף החיים ועוד. ואם כן מאי שנא הכא שיכול לברך על סמך הספק ספיקא. ואת"ל דשאני הכא שיש חזקת חיוב במצוה ובברכה, וככה"ג אין הספק



טעם ב' דמ"א שהוא משום שאסור לאכול קודם ספירה, ובהכרח סברתו משום דבלי זה אין לו סיבה והיתר להקדים ספירה לקידוש, ודלא כמ"א שהוצרך סיבות להקדים קידוש לספירה, והח"י לכאן קאזיל בדרך הלבוש שהביא הפמ"ג שם, שכ' שטעם הקדמת קידוש בביהכ"נ לספירה הוא משום תדיר, וזה כשיטת הח"י שתדיר קודם לתמימות, ודו"ק.

ובדעת המ"א יש להסתפק, ד"ל לכאן דס"ל שתמימות דוחה, ומשום הכי פשיטא ליה דשורת הדין להקדים ספירה לקידוש, אכן לדון תדיר וקודם לו, מאידך אולי נימא דסברתו כסברת הפמ"ג הנ"ל, ונפק"מ כדלהלן.

דהנה בח"י מב' ספיה"ע וק"ש, ק"ש קודם משום תדיר, ויל"ע למ"א מאי נימא, וזה תלוי בב' הדרכים הנ"ל בד' המ"א, שאם המ"א סובר שספירה קודם משום תמימות לתדיר, א"כ ה"ה שקודם לק"ש, אך אי כפמ"ג א"כ רק לקידוש דרבנן קודמת אף שהקידוש תדיר, אך לק"ש דאו' לא קדמה, ואדרבה ק"ש קודמת משום תדיר, וכבר נתבאר דהכי ס"ל לפמ"ג, וכד' הלבוש והח"י הנ"ל.

ובמ"ב לכאן ג"כ הכריע דתדיר קודם, כמ"ש ביה"ל ריש סעי' א', יעוי"ש היטב בלשונו, ואע"פ שבמ"ב סי' תל"א וסי' תרע"ב לגבי דבר שחיובו מיד בתחילה לא הכריע מה קודם, אך כבר נתבאר דהכא גרע טפי כיון שנת' שמצד תמימות ליכא חיוב גמור שיהא בתחילת הלילה דוקא וכמוש"כ, והכי נקטינן לדינא דתדיר קודם לספיה"ע.

תדיר כשאינו עומד עכשיו להתפלל

ג. ואחרי שנתבאר לן דבדואי לדינא אמרינן דתדיר וספיה"ע תדיר קודם, יל"ע איך הדין כשהוא מצדו אינו עומד עכשיו להתפלל ולקרוא ק"ש אם רשאי לדחות הספירה לאחמ"כ, או להיפך אם רשאי לספור עכשיו אע"פ שמקדים הספירה לק"ש, ולכאן הדבר תלוי בפלו' שבסי' רפ"ו ס"ד, והתם סתם השו"ע להחמיר שלא להקדים את שאינו תדיר [ובראש יוסף ברכות כ"ח ע"א כתב שגם דיעה ב' בשו"ע ס"ל הכי, ולא הביא השו"ע שיטת רבינו יונה כלל עיי"ש], ובאמת שכן מפו' בא"ר שכתב להקשות על ד' המ"א סק"ז שמוותר לספור קודם מעריב, דאיך יתכן והלא תדיר קודם, ות"י שהוא משום חשש שכחה עיי"ש, וש"מ דפשיטא ליה שאף שאינו עומד עדיין להתפלל, וכגון שנמצא באמצע סעודה ג', נמי א"י לספור דצריך להקדים התדיר.

וראיתי בספר שב"י שנתקשה מד' הפמ"ג בסי' כ"ה א"א סק"ד שכ' דבתדיר אם אין רוצה לעשות שניהם מיד לא שייך תדיר, אך זה שקר גמור, דעיי"ש בפמ"ג שאדרבה הק' על המ"א איך מניח תפילין בביתו כיון שדעתו ללבוש הטלית רק בביהכ"נ, והלא הטלית תדיר, וכו' לתרץ דס"ל דכשאין רוצה לקיים עכשיו התדיר א"צ להקדימו, וכדעת ר"י בברכות (דף כ"ח), ועי"ז העיר דבסי' רפ"ו איתא בזה פלו', ובחידושי בברכות דף כ"ח האריך שאין הלכה כאן, וכונתו להק' על המ"א [ובאמת יש תירוצים אחרים על המ"א, דבמצוה קיומית שמתחייב רק לאחר לבשת הדי' כנפות לא שייך תדיר דעוד לא נתחייב, ואכמ"ל]. ובספר הנ"ל כתב בדעת הפמ"ג דשאני ב' תפילות מציצית ותפילין, וזה שקר דבפמ"ג להדיא מדמה אותם.

עוד כ' שם לדייק ל' המ"ב סי' כ"ה סק"י"ב [ומקורו מפמ"ג שם סק"ב ולא מפמ"ג הנ"ל], אך שם מפורש הלשון שאם אין התדיר לפניו א"צ להקדימו, והיינו שהוא בגדר שאין לו עכשיו האפשרות לקיים התדיר, ולא רק שאינו רוצה לקיימו, דבכה"ג שהוא לפניו וביכולתו לקיימו אלא שאינו רוצה ודאי חייב להקדימו, וכהכרעת השו"ע סי' רפ"ו, וכן עיקר לדינא, וכאשר כבר הורה האגרו"מ ח"ד סי' צ"ט.

[והספר הנ"ל נגרם לו הטעות לפי ששמע מהגריש"א זצ"ל לספור קודם מעריב ונדחק ליישבו, והפך הסוגיות וכו' לבאר דעת הגריש"א, אך האמת יורה דרכו שהגריש"א לא נתכוין לכל מה שהעמיסו בכונתו, וכונתו פשוטה דאיירי בחושש שישכח, או באין לו האפשרות ואינו יכול להתפלל עכשיו מאיזה סיבה, שאי"ז בגדר שהמעריב לפניו].

ואמנם יל"ע מהו גדרו של אין המצוה התדירה מזומנת לפניו, והיינו שיל"ע אם מה שאין לו מנין להתפלל עכשיו מיקרי אינו לפניו, ולכאן הכי מסתברא, אף שעצם המצוה יכולה להתקיים אף ביחידות, אכן ביש לו יכולת להתפלל במנין, אלא שהוא רוצה מנין מסוים, לכאן מיקרי מזומן לפניו אלא שאין רוצה לקיימו עכשיו, ובכה"ג תדיר קודם, ואם יש לו איזה שהוא שיעבוד שא"י לעזוב מקומו שהוא נמצא בו עכשיו ולילך להתפלל במק"א, אולי שפיר מיקרי אינו מזומן לפניו שנחשב שא"י להתפלל עכשיו ואין התפילה מזומנת לפניו, ויכול שפיר להקדים את הספירה אע"פ שאינה תדירה, והדרא מעלת תמימות לדוכתה לומר שיש מעלה לעשות כן, אכן אולי כל שאי"ז מצד המצוה אלא מצד סיבות חיצוניות כאינו רוצה לקיים דמי, דמה לי שהוא לא רוצה לקיים עכשיו, או שחבירו לא רוצה שהוא יקיים עכשיו, ושפיר נאסר לו להקדים את שאינו תדיר.

אכן למעשה בלא"ה צריך להיות חכם הרואה את הנולד שאם לא יהא לו זמן קבוע וברור אימתי סופר [כאחרי התפילה בציבור שהציבור מזכיר לו בקבועות] הרי עלול ח"ו לשכוח, וכאשר כבר העיר בזה גאון ההוראה בעל שבט הלוי זצ"ל.

[וד' המנח"י שמעלת ספירה בציבור דוחה דין תמימות, ודוחה דין קדימת התדיר, תמוה, דמנין המציא מצוה זו לספור בציבור דוקא,

ולפי"ז צ"ע מה שפסק להלכה (ס"ק פ"ג) כדברי הבית דוד הנ"ל שאין להמשיך ולספור בברכה.

ולשיטתו אזיל עוד שכתב בס"ק פ"ט וז"ל: "אם שכח ולא ספר בלילה, ומסופק אם ספר ביום בלא ברכה, נראה דסופר בשאר ימים בלא ברכה, דאיכא נמי ספק ספיקא להחמיר, ספק אם לא ספר ביום, ואת"ל ספר ביום, שמא הלכה כמאן דאמר שכח בלילה אין לו תשלומין ביום", עכ"ל. הרי שוב שלא סמך לצרף בזה ספק שאינו שקול, והצריך לכל כללי הספק ספיקא, וצ"ע בדבריו.

עכ"פ נראה שהגם שלכאורה אפ"ל שדבר זה מכלל ספק לא יצא, אולם בדאי שראויים הם כל הני גדולי רבותינו המובאים לעיל שהתירו להמשיך ולספור בברכה לסמוך עליהם, ובכגון דא אמרינן שהמברך לא הפסיד, ובפרט שידוע מבעלי ח"ן גודל החשיבות של ברכת ספירת העומר, וגודל התיקונים הנעשים על ידה בכל יום, ובאופן שראוי להדר לקיימה עפ"י הדין המותר.

ומהיות טוב אכתוב כאן מש"כ בשו"ת אור לציון הנ"ל (חלק ג' פרק ט"ז תשובה ו' בסוף ההערות) וז"ל: "ואם שכח לגמרי יום אחד, מבואר בשו"ע שם סעיף ח' שסופר בשאר ימים בלא ברכה, ומכל מקום, כיון שלשיטת רב האי גאון השוכח יום אחד יכול לומר אתמול היה כך וכך והיום כך וכך, כמובא בספר מאה שערים להר"ף גיאת הלכות ספירת העומר. וכן כתב בשבולי הלקט סימן רל"ד בשם תשובת הגאונים דחשיב אז שפיר בכלל תמימות, על כן טוב לחוש לדבריו שיוצא בזה ידי חובת ספירת העומר. וכן כתב באליה רבה שם ס"ק כ"ד. וראה גם בבאה"ל שם ד"ה סופר, ע"ש", עכ"ל.

הרי מבואר שדעת הגאונים שאף בדילג יום אחד לגמרי יכול להשלים על ידי שיאמר, אתמול היה כך וכך, והיום כך וכך, ושפיר מקרי תמימות. ולפי"ז בנד"ד מתקן את החיסרון של ספק שאינו שקול, שהרי כנגד רוב הצדדים שדילג ספירת יום אחד, מצטרף צד נוסף לומר שלא דילג את ספירת אותו היום, שהרי השלימו כעת בעת מנין היום שלאחריו, והדר ליהוי ספק ספיקא מעליא.

**הרב בן ציון רפאל גרינהיז
הקריה החרדית בית שמש**

בשמעתתא דתמימות

ענף א'

אם יש חיוב מיד בתחילת הלילה (סי' תפ"ט)

א. יל"ע אם יש חיוב לספור מיד בתחילת הלילה, ולאחמ"כ הוה כדיעבד [וכאשר דייק בספר אור לציון מלשון השו"ע סעיף א'], או שמצד החיוב סגי לספור אימתי שיכול במשך הלילה, ואי"ז אלא מעלה בשלימות המצוה, ונפק"מ עד כמה צריך להזדרז להתפלל במנין ראשון וכו' [וכמובן שמשנתנה אם זה חיוב או מעלה כשצריך לשקול את ענין ההזדרזות למנין ראשון מיד בזמן ע"ח משהו אחר, וק"ל].

והנה עצם הענין מצאנוהו במ"ב סק"ב, שע"כ מקדימין הספירה לפני עלינו, ועי' עוד בביה"ל ס"א בשם המו"ק, אך יש להוכיח שדעת הרמ"א (עכ"פ) שזמנה לכתחילה כל הלילה, דהנה בס"ד איתא ברמ"א שאם התחיל לאכול בהיתר אינו צריך להפסיק, ובסי' תל"א כתב לגבי בדיקת חמץ שאפילו אם התחיל בהיתר צריך להפסיק, כיון שמחויב לספור מיד בתחילת הלילה, וש"מ דהכא קיל טפי. וכנראה שגם האורל"צ לא קאמר אלא בדעת השו"ע, וס"ל דפליג על ד' הרמ"א בס"ד. ועי' להלן ס"ט שכ' המ"א דבסופר בביתו יש לספור קודם קידוש, ומשמע שם שיש ב' טעמים, חדא דמצד עצמו ראוי לו להיות קודם קידוש כל היכא דלא שייכא טעמא דעיולי יומא קדים [וכגון בביתו, כיון שכבר קידש בביהכ"נ, עיי"ש במ"א], ועוד משום שאסור לאכול קודם קידוש, ויל"ע מהו הטעם הראשון, ואולי הטעם משום תמימות, אך מ"מ אין מפורש שזה חיוב גמור כי אם סיבה למעליותא, שזה טעם להקדים הספירה לקידוש.

אכן לכאן הרי מב' בד' המ"א אלו שאף שקידוש תדיר מקדים ספירה משום תמימות, ולפ"ר אין סברא להקדים מחמת הך מעלה קודם לתדיר, דלכאן מעלת תדיר עדיפא, אלא א"כ נימא שזה חיוב גמור שזה זמנו עכשיו דוקא טפי מן הקידוש [ועי' סי' רפ"ו בביה"ל בשם הפמ"ג לגבי קודם סמוך לשעה שבעית לענין מוסף ומנחה, ועי' ראש יוסף ברכות דף כח], וש"מ שזה חיוב גמור, אכן באמת בפמ"ג שם כ' טעם אחר להקדים ספירה לקידוש, דספירה י"א דהוה דאו' וקידוש אחר שכבר קידש בתפילה לכו"ע דרבנן עיי"ש, וצ"ע.

תדיר ותמימות

ב. ובגוף הדברים שנת' דיתכן לומר שאילו זה חיוב גמור לספור בתחילת הלילה דוחה לדון קדימת התדיר, הנה באמת דעת החק יעקב שאפ"י אם זה חיוב גמור נמי, צריך להקדים התדיר, וזו דעת החק יעקב שהביא ביה"ל ריש הסימן, ולשיטתו אזיל בסי' תל"א עיי"ש, וזה כדעת הסוברים כן גם לגבי נ"ח, יעוי' בסי' תרע"ב, ודו"ק. והנה הח"י לשיטתו לכאן פשיטא ליה הטעם להקדים קידוש לספירה, ולא הזכיר הטעם דעיולי יומא עדיף בכדי לבאר טעם קדימת הקידוש בביהכ"נ, ובטעם הקדמת ספירה לקידוש לא הזכיר אלא

ספיקא בא לחייב ברכה אלא לומר שלא נפטר מחיובו, וזה שפיר מהני, הנה נסתר חילוק זה מדברי הביאור הלכה דלקמן.

ב. עוד מקשים העולם שהרי מצוי ושכיח שנידון זה דמי ששכח יכול לקרות מספר פעמים לאותו אדם, ואם כן בפעם השניה שמסופק, יש רוב צדדים שדילג, שהרי שמא דילג יום זה, ואת"ל שלא דילג שמא דילג את הפעם הקודמת.

ג. ובאופן דומה יש להקשות שהרי השו"ע התיר לספור בבין השמשות, ולגבי מי שרגיל לספור בבין השמשות אין את הספק ספיקא הנ"ל, שאם הוא מסופק יש רוב צדדים לומר שלא ספר, שהרי שמא בין השמשות הוא מן היום. והשו"ע לא חילק בדבר, והתיר למי שמסופק להמשיך ולספור בברכה.

ד. ועוד, שבהלכות ספיה"ע גופא חזינן שלא מועיל ספק ספיקא, דהנה בסעיף ד' כתב השולחן ערוך שמי ששאל אותו חבירו בבין השמשות כמה ימי הספירה יאמר לו אתמול היה כו"כ, שאם יאמר לו היום כו"כ, לא יוכל לספור בברכה. ובביאור הלכה הקשה שהרי למאן דאמר מצוות צריכות כונה לא יצא. ואפילו למאן דאמר של"צ כונה, בכה"ג שזה הנשאל רגיל לספור בצאת הכוכבים הוי כמכוין להדיא שלא לצאת. ויש להוסיף דעת הט"ז שתמיד הוי כמכוין שלא לצאת, שהרי אינו עושה מעשה ספירה אלא עונה תשובה לשואל, ובאופן שבנד"ד יש ארבע ספיקות שיוכל לברך, חדא, דשמא בין השמשות יום ולא לילה. ושמא מצוות צריכות כונה, ושמא מי שעונה לשואל הוי כמכוין שלא לצאת, ושמא מי שרגיל לספור בצאה"כ הוי בודאי כמכוין שלא לצאת. ועם כל זה הניח הביאור הלכה דבר זה בצ"ע, ולא התיר לברך על סמך כל הספיקות הנ"ל. (וגם חזקת חיוב לא מהני).

וחזינן מכל זה, שלא מהני הספק ספיקא הנ"ל, אלא דוקא אלא כשאחד מן ספיקותיו הוא שמא אין ספירת הימים מעכבת. אבל ספק ספיקא אחר, וכגון שיש ס"ס מיניה וביה על ספירת אותו היום, לא מועיל. וכן חזינן שמקום שאחד הספיקות הוא שמא אין ספירת הימים מעכבת, לא בעינן שהספק השני יהיה ספק גמור, וכמו במי שרגיל לספור בבין השמשות, ששם יש רוב צדדים לומר שלא ספר את ספירת אותו היום כנ"ל, ואעפ"כ מועיל הספק ספיקא. (ובאמת שעצם הלכה זו היא קושיא על דברי הבית דוד הנ"ל).

והביאור הוא כמשנ"ת לעיל בשם הבית שלמה, ונעתיק כאן לשונו: "ועוד דכפי הנראה מלשון התרומת הדשן, הא דכתב בספק אם דילג יום אחד דיספור בשאר ימים בברכה, לאו מטעם ספק ספיקא לחוד הוא, אלא משום דמעיקר הדין דעת בה"ג דאם דילג יום אחד מפסיד ספירות שאר הימים, משום דבעינן תמימות, דעת יחידאה היא. וכל הקדמונים חלקו עליו, והתוס' דחו דעתו לגמרי שכתבו על דברי בה"ג ותימה גדולה הוא ולא יתכן, ע"ש. א"כ מצד שורת הדין, לא היה לנו לחוש לדעת בה"ג כלל. ואף אם דילג ספירת יום אחד לגמרי, היה לנו להורות דיספור אחר כך בברכה, רק כיון שנתפשט המנהג לחוש לדברי בה"ג ולספור אחר כך בלא ברכה, אין לשנות המנהג. ומשום כך אם יש ספק אם דילג, כיון שאין בזה מנהג, יש לנו לסמוך אכל הקדמונים, דלא כבה"ג, ולספור אחר כך בברכה, ע"ש בתרומת הדשן. וא"כ גם בנידון דידן בספר בין השמשות, אף שאין כאן ספק ספיקא מעליא כמו שכתבתי למעלה, אעפ"כ יש לספור אחר כך בברכה מטעם הנ"ל", עכ"ל.

ונראה להביא ראיה לדבריו מלשון התה"ד שכתב: "ואף על גב דבדואי שכח יום אחד נהגין כבה"ג דכתב, שכח יום אחד שוב אינו סופר, ודלא כתוס' במנחות פ' ר' ישמעאל דכתבו, דאין נראה. ולא יתכן פסק הלכות גדולות, מ"מ אף על גב דלא נהגין כוותיהו בודאי לא ספר, בספק מצינו למיסמך עלייהו", עכ"ל. הרי משמע מלשונו שדין זה של לחוש לדעת הבה"ג, זהו רק ענין של מנהג.

ואמר לי חכם אחד שמעיקרא דדינא מוכח כן, שהרי השו"ע פוסק להלכה שמי ששכח לספור יום אחד ממשיך לספור שאר הימים בלא ברכה. וקשה שהרי ספיקא דרבנן לקולא, ומאי טעמא מחייב אותו השו"ע להמשיך ולספור. ובמשנה ברורה הוסיף שנוכח שישמע הברכה משליח ציבור. וחזינן שמעיקר הדין צריך להמשיך ולספור ואין כאן ספד"ר, והיינו מהטעם הנ"ל שהעיקר לדינא שאין ספירת הימים מעכבת.

ונראה כי כשנדייק היטב את דברי המשנה ברורה יעלה מדבריו כמו שנתבאר, שהרי כתב וז"ל: "והוא הדין בכל דבר שדינו לחזור ולספור בלא ברכה מחמת ספק, אם לא חזר וספר יספור שאר הימים בברכה", עכ"ל.

הרי שהמ"ב דייק בלשונו ולא כתב שבכל מקום שיש ס"ס יכול לספור בברכה, אלא רק לגבי להמשיך ולספור את היום הבא מועיל ה"ס"כ כמשנ"ת.

וצריך לי עיון בדברי רבינו בעל הכף החיים, אשר גם הוא לכאורה נחת ליסוד הדברים, שהרי כתב (ס"ק פ"ח) וז"ל: "והגם דיש אומרים דאין לברך אע"ג דאיכא ספק ספיקא כמו שכתבתי לעיל סימן י"ח אות ז' יעוין שם, מכל מקום בזה נוהגים להורות לברך כדברי השולחן ערוך והאחרונים, וכבר כתבנו בכמה מקומות דבמקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל", עכ"ל. ולכאורה דבריו צריכים ביאור, דמאי שנא הכא מכל מקום שנהגינן להורות לברך על סמך ספיקא, אם לא כמו שכתבנו ששאני הכא שאין ספירת הימים מעכבת מעיקר דינא.

וד' השל"ה שהביא אין מכריחים ד"ז כלל, ואיך אפשר להמציא מצוה ולדחות הלכות ברורות, ודבריו ז"ל צע"ג.

ענף ב'

סידור שיטות הראשונים בגדר ההלכתא דתמימות

א. ובעיקר הך ענינא דתמימות אשכחן לכאור' ד' שיטות בד' רבותינו הראשונים ז"ל, א. הנה שיטת ר"י גאון המובא בר"ן סוף פסחים היא דעיקר ענינא דתמימות קאי כלפי תחילת ימי הספירה, וע"כ כתב דאף דאם לא ספר בלילה לא יצא כיון שחסר לו תמימות, אך זה נאמר רק בלילה הראשון בלבד, ולכאור' כנגדה לסוף ימי הספירה, והנה כך משמע מד' התוס' שהביא שם הר"ן שהקפידו לספור ביום הראשון בביה"ש כדי שיהיו שבע שבתות תמימות, ומשמע להדיא שעל יום ראשון דוקא הקפידו, והכי חזינו בד' הפוסקים (ריש סי' תצ"ד) שהקפידו על מעריב וקידוש דשבועות שלא יהא מבעו"י, ולא הקפידו בכל יום שלא להתפלל מעריב מבעו"י, ושמ' דעיקר ההקפדה שלא יחסרו מכלל המ"ט יום מתחילתו או מסופו, דע"ז קאי קרא דתמימות.

ב. עוד אשכחן דתמימות כולל יומא דמשלם שבועי דוקא, וסברא זו נזכרת בדברי רב האי גאון המובא בר"ץ גיאות, והעתיקו בביה"ל (סי' תפ"ט ס"ח), ולפי"ז אם חסר לו יום אחרון בשבוע אין לו תמימות, ויל"ע אם יוכל להמשיך לספור בברכה, ואולי נחשב שחסר לו רק השבועות, אך מצות מנין הימים לא חסר לו, ואף שחסר לו יום, אך הרי לרה"ג במצוה זו לא בעינן תמימות ואין יום מעכב את חבירו ויוכל לברך, וכעין הסברא שהזכיר הביה"ל אליבא דה"טו' (עי' ביה"ל בד"ה יספור) לגבי מי שספר ימים ולא שבועות ביומא דמישלם שבועי, שאף שלא יצא יד"ח ויכל להמשיך לספור בברכה בשאר ימים, ויל"פ [באופ"א ממה שפירש הביה"ל את סברתו] דס"ל דאף שבאמת חסר לו השבועות, וזה מצריך אותו לחזור ולספור בברכה, אך מ"מ א"י בגדר דלאו מידי קעביד, ושם ספירת ימים עכ"פ עלה, וה"נ י"ל דבנידון דידן נמי שלרב האי גאון חיסרון יום אחד לא מפריע להמשיך לספור את הימים, דלשיטתו אפי"ן לא ספר כלל יום אחד יכול להמשיך לספור, שדין התמימות לא נאמר רק כלפי דין ספירת השבועות, וזה שאין לו ולא יהא לו ספירת השבועות כיון שלא יהיו תמימות מחמת שהחסיר פעם אחת ספירה ביומא דמשלם שבועי, מ"מ א"י פוטרו מקיום מצות ספירת הימים, ויסודן של דברים יל"פ לא מבעיא למ"ד שזה ב' מצוות ואין מעכבות זה את זה, אלא אפילו אם זה מצוה אחת מ"מ זה ב' חלקים שאין מעכבין זה את זה, אלא שמחוייב בשניהן, ומאי דאפשר אפשר [וה"טו' אזיל בשיטה שעל כל א' בפנ"ע נאמר דין תמימות, ולרה"ג רק על השבועות הוא דנאמר דין תמימות].

וכבר אשכחן בבית הלוי דשייך קיום מצוות שבועות בלי מנין ימים (עיי"ש ח"א ס' ל"ט), וזה חידוש גדול יותר, אך עכ"פ מש"כ דשייך ימים בלא שבועות שמקיים חלק זה אף שחסר לו חלק שני הוא דין פשוט יותר מזה [ועיי"ש שדבריו גם למ"ד שזה מצוה אחת, עיי"ש].

והנה רה"ג ס"ל דיום א' לא מעכב את הימים שלאחריו (וכמוש"כ הטור בשמו), וגם לילה לא מעכב את יום המחרת (וכמוש"כ הר"ן בשמו) [ואמנם ממשמעות לשון הר"ן בשמו היה נר' דס"ל שאם חסר יום א' הרי זה מעכב לשאר ימים, אלא שחיסרון לילה לא מעכב, ואולי יש כאן פלו' בד' רה"ג, ועי' בב"י מש"כ בזה], ויל"ע לפי"ז ביומא דמישלם שבועי להך תירוצא דרה"ג אם כששכח לספור בלילה הרי זה מעכב, או רק בשכח לספור אפילו ביום, וצ"ע.

ג. שיטת בה"ג שאם חסר לו יום אחד שוב א"י לספור, והנה לדידיה דין תמימות יסודו שלא יחסר לו יום, ובאמת בה"ג עצמו סובר שאפשר בדיעבד לספור ביום, ואף בדגמ' אי' דמקרא דתמימות ילפינן ספירה וקצירה בלילה, בהכרח צ"ל דס"ל דזה רק לכתחילה, וכדס"ל דקצירה ביום כשר בדיעבד, וה"נ ספירה ביום, וכמוש"כ תוס' במנחות (דף ס"ו ע"א) בדעתו, אלא דמ"מ חסרונו שלם יום א' שפיר מעכב בתמימות, שענינו שיהא לו את כל המ"ט ימים.

ד. שיטת ר"י בעל התוס' המובא בתוס' ורא"ש וטור דהלילה מעכב, אך יום אין מעכב חבירו, ונמצא דבדאי דתמימות הוא לעיכובא, ותמימות מתפרש על כל יום ויום שתהא תמימה, דהיינו שיהא בכל יום לילה ויום, וזה לעיכובא, ואין יום מעכב על חבירו, ונמצא שזה פירוש רביעי בדניא דתמימות.

והנה לכאור' לכל הפירושים תמימות מעכב [ועי' עוד פי' בר"ץ גיאות בשם רה"ג, ומובא בביה"ל בס"ח], אלא דפליגי אמאי קאי, ולשיטת רה"ג ובה"ג לכאור' נמצא שיש ב' הלכות בתמימות, חדא לכתחילה, והיינו דינא דלילה, ואידך לעיכובא, והיינו יומא דמשלם שבועי לרה"ג או חיסרון יום א' לגמרי לבה"ג, והוא חידוש.

והנה להנ"ל נמצא דיתכן לסבור דתמימות מעכב, וע"כ אם לא ספר בלילה אין סופר ביום, ומ"מ יכול לספור בלילה שלאחריו, וכן הוא באמת דעת ר"י בעל התוס', וזה כדכ' בשעה"צ (ס"ק מ"ה) לתמוה על הפר"ח דס"ל דאי לילה מעכב כ"ש דיום מעכב על חבירו, וזה אינו מוכרח כלל, ודבריו ז"ל צע"ג, ויל"ע דבביה"ל ס"ח נתק' למ"ד דאין ימים מעכבין דהא בעינן תמימות, והביא ב' תירוצים, ואמאי לא כ' מה שכבר הוא עצמו רמז בשעה"צ דדין תמימות נאמר על כל יום גופא שיהא לילו עמו, וצ"ל דאה"נ, אלא שהעתיק ד' רה"ג, ועכ"פ נר' פשוט דאע"פ שכ' שם דלרה"ג יומא דמשלם שבועי לעיכובא, מ"מ א"י

דעת ר"י, וע"כ גם מי שהחסיר לגמרי יומא דמשלם שבועי יכול לספור בלי ברכה, ובספק הו"ל ס"ס וסופר מאן ואילך בברכה, דמצטרף דעת ר"י גאון ור"י בעל התוס' שאין יום מעכב את חבירו, ואפי' יומא דמשלם שבועי [ודלא כמו שדרשו בד"ש (מס' 77) ע"ד עצמם].

ב. והנה כבר האריכו רבנן ז"ל דכפי הנר' פליגי בה"ג ור"י בעל התוס' אי ספירת המ"ט יום מצוה אחת, או מ"ט מצוות וכלשון תוס' שכל יום מצוה באפי נפשה, ומשו"ה פליגי בדין התמימות אם הכונה שהמ"ט ימים יהיו תמימות מבלי להחסיר יום, או שכל יום כשלעצמו יהא תמים [ועי' מנח"ח מצוה ש"ן].

ואליבא דבה"ג דחיישנן לשיטתו (כמפוי' בשו"ע ס"ח) לכאור' פשוט שאם יודע שיחסר לו יום כבר א"י לברך מעיקרא, שהרי יודע שלא יהיו לו ספירת ז' שבתות תמימות, וכן מפורש בחיד"א במורה באצבע אות רי"ז, וכן הבין בשדי חמד (בתוך דבריו במערכת יוה"כ ס"א א' אות ג'), וכך הבין החות יאיר בספרו מקו"ח סימן תפ"ט, ולפ"ר כך מתפרשים גם ד' השלחן שלמה שהביא המ"ב סק"ג דע"כ לא יספרו הנשים כיון שודאי יטעו יום א' [ויש שדייקו ממה שבשלחן שלמה גופיה הוסיף עוד והן אינן יודעות הדין, ומשמע שהוא רק מפני החשש שיברכו אח"כ אע"פ ששכחו, אך באמת י"ל שזה טעם נוסף, דהיינו מלבד הטעם דלמפרע הווי ברכות לבטלה איכא נמי חששא על מאכא ולהבא, ויותר נר' דס"ל דכלפי למפרע אולי היה אפשר לסמוך על הריטב"א (חולין דף ק"ו) דכיון שהיה בדעתן לקיים והיה להן לברך א"י ברכה לבטלה, ומשא"כ החשש שימשיכו אח"כ לברך חמירא טפי שזה ודאי ברכה לבטלה, ומשו"ה הוסיף למילים אלו, ועכ"פ גם אם לא היה אפשר ללמוד מדבריו האם אפשר לברך כשיודע מראש שיחסר לו יום א', שהיה אפשר לדחות שעיקר החשש משום העתיד, אך גם א"א ללמוד ממנו להיפך, ואחרי שמצאנו ד' החיד"א המפורשים דס"ל דאגלאי שכל ברכתיו למפרע לבטלה [וכנר' דלא אזיל בדרך ריטב"א הנ"ל], וגם המ"ב לא העתיק סוף ד' השלחן שלמה, וכנר' דס"ל שא"צ להוספה זו דעצם החשש שיחסיר יום א' זה סיבה לא לברך, וע"כ בודאי שכל היודע שלא יוכל לספור כל הימים חלילה לו לברך [ופלא על האור לציון (ח"א ס' ל"ו) איך פליגי על החיד"א צע"ג].

וראיתי שיש שהוכיחו שא"א לומר שזה מצוה אחת, דא"כ אמאי מברכין בכל לילה ולא סגי בברכה אחת בהתחלה, והנה באמת גם אם כדבריהם מ"מ כיון שזה תנאי בקיום המצוה, א"כ כשם שחיסרון יום מעכב קיום המצוה של מחרתו כך מעכב קיום המצוה של אתמול, והוא מתלא תלי וקאי ביום המחרת, דאי לא תימא הכי א"כ קיום המצוה של כל יום הווי מצוה אף שבסך הכל אין לו שבתות תמימות, א"כ נמצא שדין תמימות הוא דין נוסף, ואמאי לא יברך למחרתו, ובהכרח שדין תמימות מעכב קיום המצוה, וא"כ הרי זה מעכב לימים שלפניו כמו שמעכב לימים שלאחריו, וזה פשוט וברור מאוד.

אך לגופן של דברים איני רואה בזה שום קושיא, דחזינו בס' תרנ"ב דד' מינים אף שזה מצוה אחת ומעכבין זה את זה, מ"מ כל שעושה ד' מעשים נפרדים ושח בנייהם, מברך על כל א' בפנ"ע, וכן יש שסוברים בשני בתים בבדיקת חמץ אם הסיח דעת בהי"ס דגמור, עי' ס' תל"ב, והיינו שסו"ס זה מעשים נפרדים, וכשא"א לברכה לחול על המעשה השני, משום שיש הפסק צריך לחזור ולברך, וזה פשוט [ועי' בכתבי הגר"ז מנחות (דף ס"ו)].

וראיתי לכמה מן ספרי חכמי דורינו שיצאו לדון בדבר החדש, דאין כונת בה"ג לומר שזה מצוה אחת גדולה, ושזה חיסרון בקיום המצוה כשחסר לו יום א', אלא זהו הלכה בצורת המנין שיהא מנין כזה שהוא מנין תמים בלי דילוגים, ולעולם נימא דכל יומא מצוה באפי נפשה, אלא שמן היום הזה שלא ספר בו ואילך הרי אין ספירתו ספירה תמימה, ומקור לסברא זו נסתייעו מסברת רה"ג שהובא בר"ץ גיאות דכשהחסיר יום אחד אומר למחרתו אתמול היה וכו' והיום וכו' והשלים בזה חסרונו, והנה לכאור' צדקו דבריהם בד' רה"ג אבל לא בדעת בה"ג, והרי בה"ג ס"ל שא"א לתקנו ע"י ספירה ביום שלאחמ"כ, ורבותינו הראשונים הרא"ש והרי"ד הבינו סברת בה"ג דכולה חדא מצוה, וכן הבינו האח' והח"ו במקו"ח והפמ"ג והחיד"א והמנח"ח והשדי חמד, וזו פשוט לשון המ"ב שלא העתיק המשך לשון הש"ש וכנ"ל, ולא ראיתי כ"כ שום מקור וסיבה לפרש ד' בה"ג באופ"א, ומה ענין סברת רה"ג לד' בה"ג, וכבר נת' שאפי' את"ל שזה מצוות נפרדות, י"ל שמ"מ זהו תנאי בקיום המצוה שהימים מעכבין זה א", ומצוותו מתלא תלי וקאי, ולדינא חלילה להקל ולברך מעיקרא באופן שברור לו שלא יוכל לספור כל המ"ט ימים אחרי הכרעת השו"ע לחוש לבה"ג.

ג. והנה הפר"ח הבין אליבא דבה"ג שמי שלא ספר יום א' נעשה לאו בר חיובא לגבי יום המחרת עד שא"י להוציא את חבירו, ובפשוטו אינו מובן דלכאור' הוא מחוייב אלא שא"י לפי שגם אם יספור לא יקיים המצוה כי חסר לו ספירת יום הקודם, ולהאמרו נר' דודאי נחשב שיש ביזו היכולת לספור, דספירה דהא יומא ביכולתו לספור, אלא שפשוט כיון שבלא"ה לא יקיים המצוה מחמת שלא ספר אתמול, אבל להנך דאמרי שמחוייב אלא שלא שייך אצלו הספירה שהרי זה כסופר ד' אחרי ב', א"כ הו"ל כגידם לענין הנחת תפילין, ובדאי מיקרי מחוייב, ומשא"כ להנ"ל שהוא יכול ואע"כ פטור, ע"כ יש מקום להבין סברת הפר"ח, ועי'.

סידור השיטות בענין מנין הימים שמתאבלין

בהם (סי' תצ"ג ס"ב ס"ג)

הנה בסוגיא זו רבו השיטות [ויעוי' בספר הנפלא בין פסח לעצרת להגר"צ כהן שליט"א], והנה יש לנו שיטות עיקריות שבכל שיטה ישנן הרבה שיטות, וכאשר כתב בזה באגרו"מ ח"א ס' קנ"ט [והוא ז"ל קיצר בדבר, וע"כ ראיתי לכמה שנבוכו בדבריו, ובעזה"ש אשתדל לסדר ולברך הדברים], והיינו דשיטה א' ס"ל דמתאבלין בימים שמתו, ושיטה ב' ס"ל שאין האבילות דוקא בימים שמתו, אלא שאנו מתאבלין מנין ימים כמנין הימים שמתו [וכאשר ית' להלן].

חמשת השיטות שבתוך השיטה הראשונה

א. ואתחיל בשיטה א' דס"ל דמתאבלין בימים שמתו, וזוהא אשכחן ה' שיטות, (1) ד"א שמתאבלין מפסח ועד עצרת בלי שום הפסקות כלל, ואולי ל"ג בעומר שאני, יעוי' היטב בא"ר ובחק יעקב, וכן נהג מהר"ל עצמו, וכן הנהיג וקיננו של הא"ר בפראג, וכן הוא מנהג האר"י ז"ל, ומקור לזה ג"כ מד' השבולי הלקט ורבינו ירוחם שכל הימים הללו ימי דין, יעוי"ש בדבריהם [וכן מטו בשם האר"ז לכתביו הק'], וכפשוטו ד' הגמ' שבכל הימים שבין פסח לעצרת מתו.

(2) עוד מצאנו שמתו רק בימים שאין אומרים בהם תחינה מדינא, ומתאבלין ג"כ רק באותן ימים, ולפי"ז חוה"מ ויר"ט ז' של פסח ושבתות ור"ח אין בכלל האיסור, ונזכר שיטה זו בב"י ובמ"א [אמנם בב"י נר' שמתו, ואע"פ אין נוהגין אבילות ביום זה כיון שאין אומרים בו תחינה, אך במהר"ל ועוד אי' שלא מתו בימים שאין אומרים בהם תחינה, וכבר העיר בא"ר דבב"י אי' שיש ששה עשר יום שאין אומרים בהם תחינה, וצ"ל שזה ביחד עם יר"ט שני של בני חו"ל או אסרו חג שלו, כיון דליכא ז' שבתות מלבד שבת שבתוך הפסח, ולפי מש"כ שם הא"ר בדעת מהר"ל נמצא שגם אסרו חג דבני חו"ל לא מתו, ואינו בכלל האבילות לפי שיטה זו, אך למעשה לא מצאנו שהנוהגים כן לא ינהגו אבילות באסרו חג, ועי' להלן וצ"ע, אך באסרו חג דבני א"י לכאור' בודאי אין לנהוג אבילות אף לשיטה זו.

ועיקר הנפק"מ בין שתי השיטות הנ"ל אם יש מקום לנהוג אבילות בחוה"מ או בשבת, ונפק"מ לריקודין של רשות [וכלים חדשים בשבת] ותספורת ונישואין בר"ח.

(3-4) עוד מצאנו להסוברים דלא מתו כל הימים כי אם עד פרוס עצרת, וזוהא פליגי השו"ע ורמ"א [לפי ט"ז הגר"א ומ"ב], דלשו"ע מתו עד יום ל"ד ועד בכלל, ולרמ"א מתו עד יום י"ג ועד בכלל. והנה באמת ש' השו"ע לכאור' ברורה בלישנא דעד פרוס עצרת, דאפי' אי נימא דעד ולא עד בכלל, מ"מ פרוס היינו ט"ו יום, דהיינו שמל"ה ואילך לא מתו, אך בל"ד מתו, ולרמ"א צ"ל דעד פרוס לאו דוקא, אך כלישנא דרמ"א מפוי' בספר המנהיג ובאבודרהם, וצ"ל שכך היתה קבלה בידם, ועי' במאירי יבמות (ס"ב ע"ב) שכתב כן להדיא עיי"ש.

והנה מלבד עצם הפלו' אי מתו ביום ל"ד או לא, אשכחן דפליגי השו"ע והרמ"א עוד, דהנה לדברי שניהם ביום האחרון אין נוהגין אבילות אלא במקצתו, וזה מצד הכלל הידוע שבאבילות סגי במקצת היום, ועכ"פ כשזה יום אחרון של אבילות, אבל ברמ"א נתחדש שיש גם ניהוג שמחה ביום אחרון מן הימים שמתו, ועי' בהגר"א שצ"ח מקור לזה מהא דט"ו באב שא' מן הטעמים לנהוג בו שמחה, הוא משום שפסקו בו מתי מדבר, וד"ו לא קאמר השו"ע לגבי יום ל"ד, וא"כ יש כאן ב' מחלוקות בין השו"ע לרמ"א.

ובאמת שהפר"ח תמה מאוד על ד"ז דמה מקום לשמחה כיון שכבר לא נשאר מי שימות, ועוד שלכאור' מתו עד סמוך לשקיעה"ח, ובפמ"ג כתב שמתו רק קצת ורק בתחילת היום, ובשונה משאר ימים, וכתב שזה דוחק, ומכאן זה הכריח לפרש שיטת הרמ"א דאזיל בדרך השיטה השניה וכדלהלן, ועיקרן של דברים צ"ל שהיה ביום זה גדר של נתפייסה מדת הדין, ונסתלקה חרון אף מירשאל, ועי' הוא השמחה אליבא דרמ"א [ובאגרו"מ מכריע דנקטינן לדינא כדעת הפמ"ג בד' הרמ"א, ושנמחק לפי"ז שיטה 4 מדרך שיטה זו].

(5) ובערך לחם למהריק"ש כתב דצ"ל דעד פרוס עצרת דוקא, אך אין הכונה בפרוס עצרת לט"ו יום, אלא לז"ז יום, והיינו חצי ממנין הימים שבין ר"ח אייר לעצרת, ולפי"ז ביום האחרון שמתו י"ל דמתו כדרכם סמוך לשקיעה"ח, ועל כן מתאבלים עד סוף היום. ולפי"ז ביום ל"ג כבר לא מתו כלל, והווי שפיר יום שמחה מתחילת היום [וכבר הובא בא"ר וח"י שיש נוהגין שכל יום ל"ג הווי יום שמחה, ואפילו מבערב, אך אינו מוכרח, דיל"פ ע"ד שיטה השניה וכדלהלן].

ובמ"ב הביא שיטה זו, והביא שהא"ר מחלק בין נישואין לתספורת, ועוד כ' דמ"מ אין אומרים תחנון במנחה של ערב ל"ג בעומר, ומשמע אפי' אם מחמירים לנהוג אבילות בתחילת היום לכל דבר, וכפי הנר' דס"ל דגם לשיטת הרמ"א הו"ל יום שב' דברים משמשין בו בעירוביבא, וע"כ בתחילת היום יש מקום לנהוג אבילות ומאיך למעט בו קצת, וכשנגמרת האבילות מיד מצאה השמחה מקום לנהוג כראוי, ולענין תחנון אזלינן בתר היותה יום שהיא סיבה לשמחה, ודו"ק.

וכבר כ' באגרו"מ דאלו החמש שיטות המה שיטות שחולקים זו ע"ז בקביעת המציאות אימתן מתו [ובקביעת דין היום האחרון שבוה לבד יש ג' שיטות, וכנ"ל בג' שיטות האחרונות, דו"ק ותשכח], ולדרכים האחרונות ס"ל דשבת ויר"ט וחווה"מ ור"ח נוהג בהם אבילות כיון שגם



[והמחשבים של עורכי המ"ב דרשו הציגו להם כמין סתירה בד' הפמ"ג (והדפיסוהו במס' 11), ולא דעת במחשב להבין שהפמ"ג דיבר כל פעם לפי שיטה אחרת, והגריש"א זצ"ל שהיקל, היקל לפי מנהג ירושלים בחשבון הל"ג יום, ודו"ק היטב].

ו. ולענין השבתות לכא' אין בכך נפק"מ דבלא"ה אסור בריקודין, ולענין פרי חדש ובגד חדש מסתברא שלא להחמיר בימים שאין נוהג אבילות, אכן באמת נר' דיש לדון אם השבתות בכלל ימי האבילות, ונפק"מ ללבישת בגד חדש (ולקנות פרי חדש לצורך שבת ולא כולו בשבת) שהוא בכלל ריבוי שמחה הנאסר בימים שנוהג בהם אבילות, ונפק"מ ללבישת בגד חדש (ולקנות פרי חדש לצורך שבת ולא כולו בשבת) שהוא בכלל ריבוי שמחה הנאסר בימים שנוהג בהם אבילות, ונר' דודאי המחשבין ל"ג ימים ברציפות עד ל"ג או מתחילת אייר עד סמוך לשבועות, דהיינו מר"ח עד ג' ימי הגבלה, או מב' אייר עד סמוך לעצרת, ודאי מחשבים השבתות לימי אבילות, ואפי' הנוהגים מאחרי ז' של פסח עד ר"ח סיון ולא עד בכלל, ונמצא שיש להם יותר מל"ג יום, מ"מ אין לפרש שהטעם משום שלא מנו השבתות בכלל דא"כ אין להם ל"ג יום, דיש לכה"פ ה' שבתות בין ז' של פסח לר"ח סיון, אך האמת שגם הם מונים השבתות, ושורת הדין שאין מחשבין יו"ט אחרון ואסרו חג דבני חו"ל וב' ימים ר"ח אייר, וכפי הנר' כך היה המנהג המקורי, עי' בדה"ח (ועי' אגרו"מ ח"א סי' קנ"ט), והוא עפ"י חשבון הימים שאין אומרים תחינה כמוש"כ בא"ר, אלא שהקילו בימים שאחר ר"ח סיון מחמת שהם ימי שמחה, ובמקום זה החשיבו השבתות לימי אבילות וכמוש"כ באגרות משה, ושבת שישית נכללת ממילא בא' מימי חודש סיון או ר"ח אייר, דו"ק ותשכח שלא תמצא שלא היא שבת בתחילת חודש סיון אלא א"כ ר"ח חל בשבת, ויום א' עולה לשניהם, ודו"ק, ומעתה כשנהגו בירושלים להחמיר באסרו חג ובר"ח אייר, לא נתכוונו להקל בשבתות [והחמירו בזה כיון שהספרדים מחמירים בזה, ולא רצו להקל כ"כ בימים שהם נוהגים איסור, אך מדינא לפי מנהג ירושלים בחשבון הימים שהוא כמנהג הנזכר בא"ר ופמ"ג ודה"ח היה ראוי להתיר, וכמוש"כ שם באגרו"מ], וק"ל.

הרב נדב פרץ
רמת בית שמש

סימן א'

בענין חיוב ספירת העומר מעומד

פרשת ראה פרק ט"ז פסוק ט': שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות. ועיין בבעה"ט שכתב, קרי ביה בקומה, שצריך לברך על העומר מעומד. ועיין ג"כ בהרא"ש ז"ל סוף פרק ערבי פסחים שכתב: וכי מברכים, מברכים מעומד, דתנו רבנן בקמה תחל לספור, אל תיקרי בקמה אלא בקומה, ע"כ.

ולכאורה צ"ע היכן נלמד מהך קרא אף על הברכה, שצריכה להיות מעומד, דהרי הפסוק מדבר על גוף המצוה שתהא בעמידה, ומנ"ל אף על הברכה. עוד צ"ע לכאורה למה לי קרא ודרשא בפ"ע בעומר שצריך לברך מעומד, הרי מבואר בפוסקים דזהו דין בכל ברכת המצות שצריך לברך מעומד, וכמבואר באורח חיים סימן ח', דיעו"ש שם בטור שכתב, יתעטף בציצית מעומד, וכתב עלה הב"י, כן כתוב בסמ"ק סימן ד', וטעמא משום דגמר לכם לכם מספירת העומר דכתיב ביה בקמה פירוש בקומה, וכ"כ הר"ד אבודרהם וכ"כ בארוחת חיים. וכתב דהא דגרסין בירושלמי כל הברכות מעומד, על ברכת המצות קאמר ולא על ברכת נהנין, ע"כ. ומבואר בזה דיש כאן שני דינים נפרדים, הא' על מעשה המצוה עצמה שתהא בעמידה, וזה למדים ציצית מעומד, הב' דין כללי דכל ברכת המצות צריך לברך בעמידה, וא"כ צ"ב מדוע איפה הוצרכו הרא"ש והטור הנ"ל (בעבע"ט) מקור בפ"ע לענין הברכה של ספיה"ע שתהא בעמידה.

[ובעיקר מש"נ דיש כאן ב' דינים נפרדים, כ"מ בדגול מרובה שם, ויעו"ש במג"א. אכן יעו"ש בב"ח שהקשה למה לי ילפותא דלכם בציצית מגז"ש מעומר, תיפוק ליה דכל הברכות מעומד יעו"ש, ולהנ"ל לק"מ, דהטור בא לבאר מנין "שגוף המצוה" תהא בעמידה, ופשוט. שו"ר כדברינו בפמ"ג באשל אברהם ס"ק ב', יעו"ש ה].

והנראה לכאורה בזה, דבאמת יסוד הדין עמידה הוא על גוף המצוה, אלא דממילא ילפינן שתהא הברכה בעמידה כיון "דדין הברכה כדין המצוה" [ומב' טעמים דין הברכה כדין המצוה, הא' כיון דכל הברכה היא טפלה להמצוה לכן דינה כמוה, הב' שזהו דין שאם יושב בזמן המצוה אז גם אפשר לברך בישיבה]. ובאמת שכן הבין הא"ר וכמו שהביא בפמ"ג שם [וכן נראה שהבין הב"ח הנ"ל], אך הפמ"ג הקשה ע"ז ממגילה דמבואר בשו"ע סימן תר"צ סעיף א' דקדורא יושב, ומ"מ כתב שם המג"א שהברכה תהא בעמידה משום דין ברכת המצות בעמידה, וחזינו שם ב' דינים נפרדים, וא"כ הדרא קושיא לדוכתין אמאי כאן צריך לימוד בפ"ע שמברכין מעומד משום דכתיב בקומה, הרי בלא"ה כל הברכות צ"ל בעמידה, ועוד קשה דהרי כל הפסוק הוא רק על גוף הספירה, ומנין לנו אף על הברכה [ובאמת בכה"ח בסימן תר"צ הביא דיש פוסקים במגילה שאף הברכה תהא בישיבה, כי דין הברכה כדין המצוה, ולפי"ז אתי שפיר דבאמת הברכה תלויה בהמצוה].

מיוסדת על כך שהל"ג יום המה ו' ימים בחודש ניסן, דהיינו מאחרי אסרו חג דבני חו"ל וכ"ז יום דחודש אייר, שלא כולל ר"ח ול"ג בעומר, וממילא יכלו להמנע מאבילות מר"ח סיון ואילך שהמה לדין ימים שאין אומרים בהם תחינה כדאיתא בסיון תצ"ד ברמ"א, ויסודן של דברים שנהגו אבילות רק בימים שאין אומרים תחינה, וע"כ לא התאבלו בחוה"מ ויו"ט ואסרו חג ור"ח, אלא שנהגו אבילות בשבתות, וכנגדם לא נוהגים בל"ג בעומר ואסרו חג דבני חו"ל אף שהם מתו לפי שהיו בא"י ועוד ד' ימים בחודש סיון, והנה מנהג זה ביסודו הוא לנהוג אבילות בימים שמתו בלבד, אלא שכנר' שצירפו את השבתות לחשבון לפי שאין האבילות ניכרת בזה, והקילו להחשיבו במנין ימי האבילות, ועי"ז יכלו לצרף ימי שמחה לדין שלא לנהוג בהם אבילות, דהיינו אסרו חג דבני חו"ל, וימים שמתחילת סיון ול"ג בעומר, כדי לרמוז על מנין הל"ג יום [או מאיזה טעם כאשר רמזו במ"ב, ופירשוהו יותר בח"א וערוה"ש עפ"י ד' המ"א בשם כתבי האריז"ל], ובדרך זו סרו כל התלויות שעל דרכים קודמים [ובענין השבתות כבר נתיישב היטב, שבלא"ה מצד א' אינו ניכר כ"כ ואינו פוגם כ"כ בכבוד שבת, ומאידיך הקילו לצרפו, דקל הוא שהקילו באבילות זו שיסודו מנהג בלבד].

ולכא' זהו מנהג ירושלים כפי המובא בלוח א"י להגרימ"ט זצ"ל, אלא שהחמירו להוסיף אסרו חג ור"ח אייר, ונר' שזה נעשה בכדי שלא לנהוג שמחה בפרהסיא בימים שהספרדים נוהגים אבילות, וק"ל. ולפי מנהג זה אפשר לנהוג שמחה אפי' בליל ל"ג בעומר [ונמצא שיש לנו ג' דרכים לבאר אפשרות לנהוג שמחה מתחילת ליל ל"ג בעומר, א. למהריק"ש שכבר לא מתו אז, ב. למהר"ל שא"צ אבילות יותר מכנגד ל"ב יום. ג. למנהג הנ"ל שיש ל"ג יום אף בלא יום ל"ג שבמנהג זה ארווחא כמעט כל עקולי ופשוטי שבשאר הדרכים, והוא מנהג רווח, וקדום מאוד, ונזכר בא"ר ופמ"ג ודה"ח ועוד].

ענף ב'

בענין ריקודין ומחולות של רשות בימים שנוהגים היתר

כתב השעה"צ (סק"ד) בשם הפמ"ג שכתב בשם הא"ר דאפילו עד ר"ח אייר או מר"ח סיון ועד עצרת לאותן הנוהגים להסתפר, יש להסתפק אם יש להקל בריקודין ומחולות של רשות, עכ"ל.

א. ויל"ע מ"ש ריקודין ומחולות מתספורת [ועי' מש"כ במ"ב מהדו' דרשו הערה 12 בשם הגר"ח ק], ונר' פשוט להנ"ל דתספורת אינו ריבוי שמחה אלא ניהוג אבילות ושריא בימים הללו, ורק בריבוי שמחה שאינה של מצוה החמיר, ולפי"ז פשוט דרשאים להסתפר או להתגלח אפילו שלא לכבוד שב"ק [וכן ברור לדינא, ודלא כמוש"כ בספר הנ"ל].

ב. ובעיקר דבריו יל"ע אמאי לא נסתפק מל"ג בעומר ואילך לנוהגים להסתפר, ונר' ברור דאותן הנוהגים להקל, לאחר ל"ג או ל"ד בעומר משום שסוברים שלא מתו בימים הללו אין שום סיבה להחמיר אפי' בשל רשות, וכדפי' המ"ב את דעת השו"ע והרמ"א [עי' מ"ב וביה"ל], ורק לאותן הסוברים שמתו בכל הימים שאין אומרים תחינה, ומ"מ אנו מסדרים האבילות במשך ל"ג ימים כמעט רצופין (זולת ל"ג בעומר בינתיים), בזה שפיר יש לדון דכיון שמתו בימים אלו אף שאין נוהגין אבילות, מ"מ אין ראוי להרבות בשמחה של רשות.

ג. וכיון שכ' האחרונים דשירה בכלי זמר כריקודין דמי, א"כ ג"ז בכלל ריבוי שמחה של רשות, ופשוט.

ומ"מ לענין קניית פרי חדש או לבישת בגד חדש המביא לאמירת שהחינו ומיקרי ריבוי שמחה, יל"ע דאולי עד כדי כך לא נחמיר [וגם שמביא ליד ברכה על השמחה], וכן מסתברא.

ד. והנה המ"ב פי' ד' הרמ"א דאחר ל"ג כבר לא מתו, ומשו"ה שריא אפי' נישואין, ומ"מ הט"ז אוסר נישואין משום פרעות מסעי הצלב עי"ש, ולדבריו לכא' כ"ש דיש להחמיר גם בריקודין של רשות אף אחר ל"ג, ולכא' לדבריו כ"ה עד עצרת [ואפי' לענין נישואין, ומ"מ בזה המנהג להקל, ויל"פ דכיון שהם ימי שמחה, לא החמירו בשמחה של מצוה, ואכתי' יל"ל להחמיר בשמחה של רשות], ובפמ"ג פי' מנהג הרמ"א דס"ל ג"כ שמתו כל הל"ג יום שאין אומרים תחינה אלא שנוהגים הל"ג ימי אבילות ברצף מפסח ועד ל"ג בעומר, ולפי"ז יש להחמיר ג"כ בריקודין של רשות אחרי ל"ג בעומר, וק"ל. ובאגרו"מ ח"א סי' קנ"ט כתב דהלכה כפמ"ג כיון שהוא מיקל, עי"ש הנפק"מ, ולהנ"ל יצא חומרא מד' הפמ"ג לענין ריקודין של רשות, וצ"ע.

ה. ומ"מ נראה דגם לפי ד' הא"ר אין מקום להחמיר בימים שאין אומרים תחינה, דהיינו בחוה"מ פסח או בר"ח אייר או ר"ח סיון עצמו (למי שאין נוהג בהם אבילות), דהרי להנך מנהגים אזלינן בתר מ"ד שלא מתו בימים שאין אומרים תחינה [והיינו ימים שהם אסורים בהספד מן הדין כשבת ויו"ט ור"ח, וא"כ בדידהו לא שייכא הך חומרא].

אכן הנוהגים למנות ל"ג (או ל"ד) מפסח עד ל"ג (או ל"ד) בעומר, אינהו ודאי צריכים לנהוג איסור בחוה"מ, וכמפ' בפמ"ג מ"ז סוף סק"ב דאסור להם ריקודין ומחולות של רשות בחוה"מ, אך לנוהגים במנין הל"ג יום באופנים אחרים, הוה להו ימי חוה"מ ור"ח כימי שמחה שאין בהם שום חשש איסור, וכן באסרו חג (ולא מבעיא באסרו חג דבני א"י, אך באמת אפילו באסרו חג דבני חו"ל נמי שריא, יעו"י בא"ר מש"כ בחשבון הל"ג יום שאין אומרים בהם תחינה [ובאגרו"מ ח"א סי' קנ"ט], אך לבני א"י צ"ע אם יכולים להקל ביום זה, וצ"ע).

בהם מתו, ודלא כשיטה ב' הנ"ל. [ובמ"ב הוצ' דרשו סילפו בענין זה את שיטת האגרו"מ בשגגת תלמוד, שלא הבינו דבריו - וכ' בשמו היפך דבריו ממש].

ה' השיטות שבתוך השיטה השנייה

ב. והנה השיטה השנייה ס"ל דאנו אין אנו קובעין האבילות בימים שמתו כי אם מספר ימים כמנין אותן הימים שמתו, והיינו שהם לא מתו רק בימים שאין אומרים תחינה, דהיינו שלא מתו בחוה"מ ויו"ט ושבת ור"ח [ולפמ"ש"כ הא"ר בד' מהר"ל אף לא באסרו חג דבני חו"ל], ונמצא שמתו ל"ג יום [ולפימ"ש"כ מהר"ל מתו ל"ב יום], וכנגדן אנו מתאבלין מנין כזה [ובאמת היה אפשר לומר שיטה ג' שמתו אפי' באסרו חג דבני א"י, ואשתכח שמתו ל"ד יום, ויהא לפי"ז כד' השו"ע, אלא שלא מצאנו מי שסבר כשיטה זו], והנה לפי"ז לכא' מתו בל"ג בעומר, אלא שאנו קובעין ביום זה יום שמחה לסמן את ענין מספר ל"ג, כאשר כ' בערוך השלחן [ובט"ז תמה מ"ט יהא זה סיבה לשמחה, ועי' עוד להלן], והוא באמת חידוש גדול מאוד, ובאמת ששניהם חידוש הן עצם ניהוג אבילות בימים שלא מתו כנגד ימים שמתו ולא לנהוג בימים שלא מתו, והן קביעת יום שמחה ביום המורה רק כנגד המנין בעלמא, והוא חידוש עצום, ויותר מזה יש להתפלא דלפי השיטות דלהלן נמצא שימים אין אומרים בהם תחינה שזה סיבה שמחמת זה לא מתו, והיינו מצד העת רצון שבזה, או בכדי שלא לערבב השמחה, ואעפ"כ אנו מתאבלין בהם, והוא פלא, ולכא' היה אפשר לתרץ דרצו לנהוג האבילות ברצף, שאל"כ אין זה ניכר ונרגש שהרי יסתפרו בכל ער"ש סמוך לשבת ויעשו אז הנישואין כי הסעודה בשבת וכו', וע"כ כללו השבתות ג"כ בהאבילות.

ועכ"פ בשיטה זו מצאנו כמה שיטות, וכבר כ' באגרו"מ שאין שיטת החולקות כי אם כמה דרכים איך ואימתי לסדר את ל"ג ימי האבילות [אבל מהר"ל דס"ל דלא מתו רק ל"ב יום שפיר פליג (ועי' להלן)], דזה מחלוקת אם מתו באסרו חג דבני חו"ל, והיינו דביו"ט אחרון בודאי שלא מתו אבע"א משום אסרו חג, אבע"א משום יו"ט אחרון, וד"ז תלוי אם במקומם נהגו יו"ט שני או לא ואכמ"ל, אך לומר שלא מתו באסרו חג דבני חו"ל זהו חידוש שחידש מהר"ל לפי דעת הא"ר], ועפי"ז כ' שבין המנהגים הללו לא שייך לא תתגודדו, ואף האדם עצמו יוכל לנהוג כל שנה באופ"א, עי"ש באורך.

ועתה נסדר השיטות שיש בשיטה זו, (1) דמסדרים ל"ג יום מתחילת ימי הספירה עד ל"ג ויום הל"ג נוהגים בו מקצת היום אבילות, ומקצת השני שמחה כאילו זה יום אחרון של המיתה, ועי"ד הנ"ל בד' הרמ"א, וזו דרך הפמ"ג בביאור דעת הרמ"א, ונמצא שנוהגים אבילות בשבת ויו"ט וחוה"מ ור"ח אף שלא מתו בהם, [והנה למהר"ל שלא מתו רק בל"ב יום, לכא' היה לנו לנהוג שמחה מתחילת ל"ג בעומר, ופלא על מש"כ הרמ"א בשמו לנהוג אבילות בליל ל"ג ותחילת היום, וכבר העירו שלא נמצא ברוב כתה"י ודפוסים של מנהגי מהר"ל, ובדוחק י"ל שמתו ביום האחרון עד סמוך לשקיעה"ח, ונתעסקו בקבורתם בלילה, וע"כ נוהגים אבל בליל ל"ג בעומר, אך באמת א"א לומר כן דהרי יום האחרון אצלם היה ערב יו"ט שבועות, ולא התעסקו בקבורה בלילה, וצ"ע].

(2) מנהג הנזכר במהר"ל ורמ"א ועוד להתאבל מב' אייר עד יו"ט שבועות ממש [אלא שהקילו בערב יו"ט מצד כבוד היום, ולא מצד מקצת היום ככולו], ונהגו בל"ג בעומר מנהגי יום אחרון, שרק במקצת נוהגים אבילות ולא ככולו, ואולי לא רצו לעשות כן בערב יו"ט לפי שאז לא היה ניכר ענין מקצת היום, דיתפרש כבוד יו"ט, וגם לא יהא ניכר בו מנהג שמחה, ואולי גם קשה לנהוג בו שמחה, וצ"ע בזה [אע"פ שלכא' להנ"ל שגדר השמחה משום שנתפייסה מדת הדין ונסתלק חרון אף, מסתמא היה לזה שייכות עם קדושת החג הקרב ובא, והשתא מרחיקין אותו מזונו, וצ"ע בזה], ולמנהג זה מתאבלין בשבת ור"ח, אבל לא ביו"ט וחוה"מ ואף לא בר"ח, וזה מורה על כך שרצו שיהא רציפות לאבילות, וע"כ נוהגין בר"ח סיון [ומ"מ בל"ג בעומר מבטלין הרציפות וצ"ע].

(3) מנהג הנזכר במ"א, להתאבל מר"ח אייר ועד ג' ימי הגבלה בלא ל"ג בעומר, והנה בשיטה זו יש חידוש נוסף שאע"פ שלא מתו בר"ח ומתו בג' ימי הגבלה, מ"מ מתאבלים בר"ח ולא בג' ימי הגבלה, וזה פלא שיזולו בר"ח ויחמירו בג' ימי הגבלה שאינו מן הדין כלל, והוא פלא. ועוד חידוש יש שלכא' היה לנו להתאבל בראשון מג' ימי הגבלה דאל"כ ליכא ל"ג יום, וכ' במג"א דאה"נ ועבדינן ביה אבילות מקצת היום, ומקצתו ככולו, אך זה פלא דא"כ איך אפשר שבל"ג נמי נימא הכי, ואיך יתכן פעמיים לנהוג מקצת היום ככולו, וכאילו פעמיים יום אחרון של אבילות, והוא פלא עצום [וכבר יותר היה מקום לפרש מנהג זה עפ"י מהר"ל שמתאבלין רק ל"ב יום, שרק בל"ב יום מתו, ושלא לנהוג אבילות כלל כל היום או בל"ג בעומר או בראשון מימי הגבלה, וצ"ע ג. ובאמת שעיקר ענינא דיום ראשון של ימי הגבלה צע"ג, דהרי בזמן מ"ת היה יום א' דימי הגבלה בד' סיון, שהתורה ניתנה בז', ואיך נעשה יום ג' סיון יום א' דימי הגבלה, וצ"ע ג].

(4) ומצאנו עוד מנהג הנזכר בא"ר ופמ"ג ודה"ח [ופמ"ג ומ"ב נשארו בו בצ"ע], ויסודו לנהוג מאחרי פסח עד ר"ח סיון ולא עד בכלל, חוץ מר"ח אייר ול"ג בעומר. וכבר ביאר באגרו"מ שם יפה שיטה זו שהיא

והנראה בזה, דהרא"ש אזיל בשיטת רבי"ה שהביא הגר"א ז"ל בסימן תפ"ט בסעיף ו' שהנוסחא שלהם היתה, ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על ספירת העומר "שהיום" אחד לעומר, ונמצא איפה שהספירה והברכה כאחד הם ויעושו"ה, ולכן אם נאמר לן בקרא דסופרים מעומד נכלל בזה דאף הברכה מעומד, כיון דהספירה היא חלק מן הברכה, ודוק.

סימן ב'

בענין שיטת בה"ג דלא ספר יום א' לא יספור שוב

א. יש לחקור האם ספירת העומר זה מצוה אחת או כמה מצוות, ולכאורה מהא דמברכים כל יום ש"מ דכל מצוה בפ"ע. אכן יעוי' בתוס' מגילה כ' ע"ב בשם בה"ג דאם לא מנה יום א' שוב לא ימנה משום שצריך "תמימות", ומשמע איפוא שהכל מצוה אחת. ובתוס' מנחות ס"ו ע"א הביאו דברי בה"ג וכתבו ע"ז: ותימא גדולה הוא, ולא יתכן. והרא"ש ז"ל ס"פ ערבי פסחים הביא דברי בה"ג וכתב ע"ז: ואין נראה לר"י, דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא. וכן כתב הר"ן שם על דברי בה"ג, ובתוספות חלקו עליו, ע"כ. גם בטור סימן תפ"ט כתב על דברי בה"ג: ורב האי כתב בין בלילה הראשון בין בשאר לילות אם שכח ולא בירך בו, יברך בשאר לילות, וכ"כ הר"ם, ע"כ. ויעושו"ה בב"י.

ב. ומצאנו עוד שיטה בטור והיא שיטת רב סעדיה, שאם שכח באחד מן הימים יברך בימים שלאחריו, חוץ מלילה הראשון שאם שכח ולא בירך בו לא יברך עוד. וצ"ב יסוד הטעם בזה, אם הכל מצוה א', אז כל יום לעיכובא, ואם כל יום הוא מצוה בפ"ע אז אינו לעיכובא אפי' יום הראשון.

הב"ח מבאר דרב סעדיה גאון סובר שהכל מצוה אחת, ולכן סגי בהתחיל במצוה. ותמוה מדוע סגי בהתחלת המצוה.

ג. עיין בפרי מגדים באשל אברהם סימן תפ"ט סק"ג שכתב: ודע דמברכין בכל לילה על ספירת העומר, משום דכל לילה הוה ודאי מצוה בפ"ע, דאי כולה חדא מצוה לא היה לן לברוכי בכל לילה רק ליל א' בהתחלה, ע"כ. ועיין ג"כ בס"ק י"ג שכתב: וי"ל אי כולהו חדא מצוה אין מברכין בכל לילה וצ"ע, ע"כ. ובאמת צ"ע דמין בס"א פסק שמברכים בכל לילה, ובסעיף ח' פסק ששכח ולא ספר יום א' יספור בשאר הימים בלא ברכה.

ד. עיין בתרומת הדשן תשובה ל"ז דמי ששכח לספור בלילה יספור ביום בלא ברכה, ושוב שאר הימים בברכה, דמיקרי שפיר תמימות הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי, והובא בב"י, וקשה דהא בתוס' מגילה ובמנחות ובראשונים כתבו ד"א דשכח לספור בלילה לא יספור ביום [ולכן כתב השו"ע בסעיף ז' דסופר ביום בלא ברכה]. וכן הק' הפר"ח. אך י"ל דאיכא ס"ס, ובפר"ח לא ניח"ל בהך ס"ס, הגם דבתה"ד שם לענין ספק ספר מיקל בזה מטעם ס"ס, וכ"ה בשו"ע ס"ח, ואפשר הטעם דלא נולדו הספיקות בב"י, ובשעה"צ אות מ"ה מבאר כונת הפר"ח, דלהשיטת דא"א לספור ביום משום תמימות, הוא הדין דכל יום לעיכובא. והק' ע"ז מד' התוס' במנחות [ולכן כתב המ"ב דלא כהפר"ח אלא יש כאן ס"ס לחיובא]. ועכ"פ צ"ע בדעת תה"ד [אם נפרש דאינו מטעם ס"ס].

ה. בבה"ל הביא דאונן יספור בלא ברכה ושאר ימים בברכה, ומשמע שם דמצד תמימות בעצם יש כאן חיסרון, אלא ד"ל דאונן לא פטור מספירה [ומשמע דהוי כס"ס לחיובא]. וכ"מ בתשו' נודע ביהודה קמא סי' כ"ז, אך לק' יבואר באופן אחר.

ו. עיין בבה"ל ס"ח שיטת רי"ף גיאות בחד תירוצא, דאם שכח יום אחד, יספור ביום השני אף יום הראשון, וצ"ב היכן מתקיימת כאן מצוה של היום ששכח.

ז. והנראה בכל זה באופן פשוט [וזו דעת הפמ"ג לענ"ד], דאין הכונה בדעת בה"ג דהוי מצוה אחת, אלא הכונה דיש דין תמימות, ולעולם כל יום מצוה בפ"ע, אלא שיש תנאי לעיכובא שיהיה ספירה שלמה, ואם חסר בתמימות אי"ז ספירה שלמה. ומעתה מתורץ קו"ה הנ"ל, דלכן מברכים על כל יום לפי שכל יום הוא מצוה בפ"ע. ועד"ז סובר רב סעדיה דמצד הדין תמימות לכל הפחות "ההתחלה" תהא תמימות, דדרשי' ליה על ההתחלה. והוה הביאור בד' תה"ד, דגם אם מצד המצוה של אותו יום צריך בלילה, אבל לענין חסרון תמימות ליכא חסרון אם יספור אף ביום. ולכן י"ל דגם אונן אינו לעיכובא. והוה ג"כ הפי' בד' הרי"ף גיאות דישלים למחא, בשביל דין תמימות.

ח. ולפי"ז נראה דקטן שהגדיל שפיר סופר בברכה, אם עכ"פ ספר כשהיה קטן, דשם ספירה ודאי יש על זה, ואי"ז חסרון תמימות. ונראה דזהו ג"כ ביאור דברי הרב הר צבי או"ח סי' ע"ו יעושו"ה.

ט. והנה בשו"ת אור לציון ח"א סימן ל"ו ג"כ נחית לבאר בדעת בה"ג דכל יום הוי מצוה בפ"ע, אבל שם ביאר באופן אחר, דהחיסרון הוא ברצף, לענין הימים שסופר אחרי שלא ספר קודם לכן.

ונפ"מ לאדם חולה שידוע שלא יוכל לספור רק זמן מה, שיוכל לספור בברכה. וחכ"א הוסיף דגם אם הוי ספק, שוב לא נאמר בזה סב"ל, כיון דאיכא ס"ס, דאולי כל יום מצוה בפ"ע, וכאן הרי עבדינן ס"ס, כמו שכתב מרן במסופק אם ספר יום אחד [אך לפי"ז בקטן שהגדיל וספק ספר יום א', שוב אין כאן ס"ס].

י. אבל לענ"ד כיון דילפינן מתמימות, הרי דזהו דין תמימות ולא דרשי' טעמא דקרא, ולכן אף חולה לא יספור [גם יעוי' במ"ב ר"ס

תפ"ט לענין נשים, שאם ישכחו יום א' הוי ברכה לבטלה, וכ"ה בעבודת הקודש להחיד"א]. אבל ודאי דהוי כל יום מצוה, וכנ"ל ברור מהפרי מגדים שכתב כן, ולכן קטן שהגדיל יוכל לספור. וחכ"א הוסיף דגם אם הוי ספק, שוב לא נאמר בזה סב"ל, כיון דאיכא ס"ס, דאולי כל יום מצוה בפ"ע, וכאן הרי עבדינן ס"ס, כמו שכתב מרן במסופק אם ספר יום אחד [אך לפי"ז בקטן שהגדיל וספק ספר יום א' שוב אין כאן ס"ס]. ומיהו יל"ע ממש"כ בכה"ח בשם המחזיק ברכה דאונן לא יספור (ודלא כהנו"ב), ומ"מ אם ספר מעצמו באופן שיש מי שעוסק בצרכי המת בזה יוכל לספור ולברך בשאר הימים, יעושו"ה, ומשמע דאם אין מי שיעסוק בצרכי המת אז לא יוכל לברך בשאר הימים, ומשמע דספירת אונן לאו שמה ספירה אף לענין תמימות [וכ"מ מד' הנוב"ק סי' כ"ז וכנ"ל]. ומ"מ נלענ"ד כהדרך הנ"ל.

גם יעוי' בכה"ח בשם השע"ת דקטן שהגדיל שכתב פרי הארץ דלא יברך, היינו כשלא ספר בקטנותו, ומוכח דספירת קטן עולה לו [ואפ"ל טעם אחר בזה, כיון ד"א דהמצוה של קטן שמה מצוה כדי לפטור בגדלותו, וס"ס מהני לחיובא בספיה"ע].

שו"ר בשו"ת יבי"א ח"ג סי' כ"ח שהאריך מאד בענין הנ"ל, והביא ראייתו מדברי המחזיק ברכה הנ"ל, גם יעושו"ה מש"כ בענין ס"ס הנ"ל שכתבתי בסוף דבריני, ואכמ"ל [ודברי הרב פעלים ח"ג סי' ל"ב והובא שם ביבי"א שכתב דמה דמברכים ולא חוששים שמא לא יספור יום אחד ש"מ דמברכים על ח"ש, להנ"ל עדיין אי"ז מוכרח, דהא לא הוי מצוה אחת]. גם בספר עוטה אור מסיק לברך, יעושו"ה טעמו ע"ד ד' האול"צ.

יא. [עוד יעושו"ה באור לציון שרצה לומר דיברך כשיגדיל מדין חינוך, וראיה לזה ממשמעות הגרע"א באו"ח סי' קפ"ו ס"ב דקטן שאכל כדי שביעה והגדיל מברך בהמ"ז עכ"פ מדרבנן, והיינו מדין חינוך, יעושו"ה.

ולפענ"ד ק"ק האיך שייך גדר "חינוך" לגדול, אלא נראה דהביאור הוא שאם תפטור הבן מבהמ"ז, ה"ז סתירה לכל החינוך, שכשהיה קטן הרי חניכנו אותו לברך, וכשיגדיל יפטר, וה"ז חוכא ואיטולוא, ולפי"ז נראה דאין כ"כ ראייה מד' הגרע"א, דהגרע"א מיירי לענין אם יברך בהמ"ז או לא, ובזה א"א לפוטרו בלא כלום, וכנ"ל, אבל כאן אין הנידון אם יספור או לא, אלא אם יברך על הספירה, ובזה אפשר דימשיך לספור בלא ברכה, דדאוי' ודרבנן אין מצטרפים]. ובנדבת פרץ ברכות (נ"ג) כתבתי עוד לחלק דשאני ברהמ"ז שמצאנו בו חיוב כזית דרבנן אף לגדול, אבל כאן לא מצאנו חיוב דרבנן לגדול [וזה בפרט אם נפרש דגדר חיוב חינוך הוא דמתחייב מדין עצם המצוה כמו גדול].

יב. ונראה דה"ה ד"ל לענין ד' מינים שבלולב, דכל מין מצוה בפ"ע, אלא איכא דין לקיחה תמה, ולכן י"מ בתוס' מנחות כ"ז ע"א דבשאר ימים סגי במין אחד. ולכן כתב הרמ"א סימן תרנ"א ס"ב דאם סח בין ד' מינים, יברך על כל אחד בפ"ע. ומיושב קו"ה מג"א שהובא בב"ה"ל שם, דמ"ש מתקיעות [אכן מדברי הרמב"ם נראה שאפשר לברך אף על חצי מצוה, שכן כתב בפרק ח' מהלכות חמץ ומצה הלכה ו' שמברך על המרור בפני עצמו, והרי בפרק ז' הל' י"ב כתב שהמרור אינה מצוה בפני עצמה, אלא היא חלק ממצות הפסח].

יג. שוב שמעתי מהגאון ר' מרדכי גולדשטיין שליט"א (רב ברמת בית שמש) שאמר דלכני אשכנז שנוהגים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, א"כ אף אם נאמר שקטן שהגדיל אינו חייב לספור אבל רשאי לספור ולברך, שהרי אף ספירת קטן נחשבת ספירה כדי לברך עליה, דלא גרע מנשים, ואמר שהגאון ר' שמואל אורבך שליט"א הסכים לזה. ונראה דלפי דבריו קטן יוכל להוציא אשה בתקיעת שופר כיון ששניהם אינם מחוייבים. אולם לפי ענ"ד י"ל דקטן גרע מאשה, דאשה י"ל שמקיימת מ"ע אף שאינה חייבת, אבל קטן אין לו קיום מ"ע, ועל כן אינו יכול להוציא אשה בתקיעת שופר. ושו"ר שכ"כ בספר מועדים וזמנים ח"א סי' ב', ואכמ"ל. ועכ"פ לפי"ז שוב אינו רשאי לברך כשהגדיל, אולם י"ל דחזי סברת הרב הנ"ל להצטרף לספק ספיקא לברך, אלא שכאן אין הספק ספיקא על החיוב אלא על הברכה, ואכמ"ל.

סימן ג'

בענין מצות ספירת העומר בזמן הזה

א. מנחות דף ס"ו ע"א: אמר אביי מצוה למימני יומי ולמימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי, אמרימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא, עכ"ד הגמרא.

וצריך ביאור בהא דאמר אמרימר זכר למקדש הוא ולכן א"צ למנות שבועי, דסו"ס מאחר ורבנן תיקנו לספור בזה"ז כמו שהיתה מצות ספירה בזמן שביהמ"ק קיים, ראוי אם כן למנות אף שבועות. [והרי קיי"ל כל דתקון רבנן כעין דאוי' תקון].

וראיתי בכתבי הגרי"ז שביאר בזה וז"ל, ונראה דאין זה תקנה שתיקנו רבנן מצוות ספירה בזה"ז כמו שהיתה של תורה בזמן בהמ"ק, דא"כ גם יומי ושבועי בעי למימני דגם לזה בעי זכר כמו ליומי, אלא דזה תקנה שיהיה זכר למקדש, והוא תקנה דרבנן מיוחדת זכר למקדש ומשו"ה תיקנו רק ליומי, וכמו כן מצינו לענין נטילת לולב במדינה זכר למקדש, דהתם ג"כ אין הפירוש דחכמים דמצות לולב שהיה במקדש תהיה נוהגת במדינה זכר למקדש, דהלא חזינן דדברים הפוסלים במקדש כשרים במדינה, ואם היה זה אותה המצוה מדבריהם במדינה

היה צריך להיות בה כל הדינים של מקדש, אלא על כרחך דזהו מצוה מיוחדת שחכמים תיקנו זכר למקדש, ובמצוה זו אין כל הדינים הפוסלים במקדש, וכשר גם בדברים אלו. וכן נראה להוכיח מהא דתירצו הראשונים, עיין ר"ן בפסחים דמשום הכי אין מברכין שהחיינו על ספירת העומר משום דהמקדש חרב לדאבון, ואם זהו מצות ספירה מדבריהם זכר למצוות המקדש מאי זה תירוץ דהמקדש חרב, אע"כ דזהו מצוה מיוחדת שתקנו חכמים זכר למקדש, ולא דאזוהי המצוה שבמקדש היה מן התורה חייבו חכמים לקיימה בזה"ז, אלא דזוהי מצוה מיוחדת זכר למקדש, ועל כן אין בה שהחיינו מכיון שזה זכר לחורבן המקדש, וכן מורה הלשון דאמר זכר למקדש הוא, דאין זה מצוה מחובת חכמים אלא דזהו זכר למקדש וכנ"ל. עכ"ד מרן הגרי"ז ז"ל העמוקים.

ב. והנה לענ"ד דברי הגרי"ז הם גמרא מפורשת, דאיתא בראש השנה דף כ"ט על הך דינא דזכר למקדש, ומנ"ל דעבדינן זכר למקדש, דאמר קרא כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה, מכלל דבעיא דרישה, ע"כ. והמבואר להדיא מהגמ' דינא דזכר למקדש אין פי' לזכור את המצוה שהיתה במקדש, אלא לזכור את "המקדש" גופא. אכן י"ל (ואולי זו ג"כ כונת הגרי"ז) דעדיין אפשר להסתפק דנהי' דטעם" התקנה הוא לזכור את המקדש, אבל אולי "גדר" התקנה הוא מצות ספירת העומר בזה"ז מדרבנן כמו מצות ספיה"ע דאוי', ולזה ביאר הגרי"ז דהוי זה חפצא של מצוה מחודשת שהוא זכר למקדש.

ג. והנה הגרי"ז ביאר דאף נטילת לולב בזה"ז הוי אותו גדר כמו ספירת העומר בזה"ז, שאינו מצות נטילת לולב אלא רק זכר למקדש. ולענ"ד נראה להוכיח דלא כן, חדא מהא דמברכין שהחיינו על נטילת לולב בזה"ז, ואילו על ספיה"ע בזה"ז כתב הר"ן בשם בעל המאור דאין מברכין משום דהוי זכר לחורבן המקדש. [ואמנם ביום הראשון הוי דאוי', אבל הרי מי ששכח ביום הראשון מברך אף בשאר ימים, ולומר דלהבעה"מ לא יברך, לא משמע כן, ולומר כיון שכבר נתחייב ביום הראשון, הוא דחוק].

ד. ועוד דיעו' להתוס' במגילה דף כ' ע"ב בד"ה כל הלילה שכתבו ז"ל, ואחר שבירך על הספירה אומר יה"ר שיבנה וכו', משא"כ בתקיעת שופר ולולב, והיינו טעמא לפי שאין עתה אלא הזכרה לבנין ביהמ"ק, אבל לשופר ולולב יש עשיה, עכ"ל. ודברי התוס' צריכים ביאור, דהלא אף נטילת לולב בזה"ז הוי רק זכר למקדש.

ה. ואשר מוכרח מכל זה דהגם דטעם התקנה בין בלולב ובין בספיה"ע הוי רק מטעם זכר למקדש, אבל חלוקים הם בגדר התקנה, דספיה"ע בזה"ז באמת אינו מצות ספירה בהחפצא כי אם קיום זכר למקדש, אולם בנטילת לולב הוי זה חפצא דמצות נטילת לולב. ובטעם הדבר בפשטות י"ל דכיון שדייק אף בזה"ז ביום הראשון מצות לולב מדאוי', לכן גדר התקנה היה שיהא מצוה זו נמשכת לכל הז' ימים. אכן נלע"ד לבאר יותר מכך.

ו. דבאמת מה דספיה"ע בזה"ז אינו מן התורה, אין זה רק משום דליכא ביהמ"ק, אלא דכל המצוה לספור הוא להעומר או לשתי הלחם, וכמש"כ הר"ן בסוף פרק ערבי פסחים כיון שאין בזה"ז לא עומר ולא קרבן, וכונתו נראה שאין כאן לא עומר ולא שתי הלחם [דלחד מינייהו הוה סגי לספור מה"ת], ונמצא איפוא שלא חסר רק בהחיוב לספור, אלא אף חסר בכל החפצא דמעשה הספירה כיון שאין ממה לספור, ולכן כל גדר התקנה הוא רק זכר למקדש, אחרי שאין כאן ספירה בעצם, אולם בנטילת לולב הגם שאין בהמ"ק, אבל אין כאן חסרון בגוף הנטילת לולב, שפיר י"ל דהוי זה מצות נטילת לולב בעצם, ואשר לכן אין אומרים יה"ר שיבנה כו' מאחר ואין בצורת המצוה עצמה זכר למקדש גרידא.

ז. והא דהביא הגרי"ז דמכשירים פסולי לולב בשאר יומי, צ"ל דזהו קולא בפ"ע באופן המצוה שתיקנו חז"ל, ועי' בתוס' סוכה דף כ"ט ע"ב דכל הפסולים שהם בעיקר הלקיחה כמו ד' מינין ולקיחה לכל אחד תקון כעין דאוי'.

ח. מיהו בעיקר משנ"ת ביסוד הענין דספירה בזה"ז דרבנן, דהוא משום שכל החפצא דספירה הוי להקרבן, מדברי הגר"ח ז"ל אין נראה כן, דהנה מד' הגמ' במנחות הנ"ל מתבאר דספיה"ע בזה"ז הוי רק זכר למקדש, אולם הרמב"ם ז"ל בפרק ז' מהל' תמידין ומוספין פסק שגם בזה"ז הוי מה"ת, וביאר הר"ן בסוף פרק ערבי פסחים דהר"מ ס"ל דבזה גופא פליגי אמוראי במנחות שם אי בעי למימני שבועי או לא, היינו אי ספירת העומר בזה"ז הוי דאוי' או דרבנן. אולם בכתבי הגרי"ז הובא ליישב בשם הגר"ח ז"ל, דהלא צ"ב דברי הגמ' דאטו אם לא יקריבו העומר תיבטל מצות ספירה, ועל כרחך צ"ל דהוא משום דכיון דחרב המקדש ובטל דין ההקרבה לכן בטלה גם מצות ספירה, אבל פשיטא דלא תלוי במעשה ההקרבה בפועל, אלא דכיון דבטל דין העומר זהו מבטל גם מצות ספירה, אבל אינו תלוי במעשה אם הקריבו עומר או לא, ולפי"ז על כרחך צ"ל דהכא איירי אליבא דמ"ד דקדושת המקדש לא קדשה לעתיד לבא, ומשום הכי הוא דבטל דין ההקרבה ובטל גם מצות ספירה התלויה, אבל למ"ד דקדשה לעתיד לבא שפיר נוהגת מצות ספירה גם בזה"ז, אף דאין מקריבין עומר כיון דאפשר להקריב, והא דאין מקריבין בפועל אין זה מבטל מצות ספירה כיון דאפשר לקיים ההקרבה, וא"כ הר"ם דפסק דקדושת המקדש לא



בזה ששייך אז הקצירה. ואמנם יעו' בקרית ספר להמבי"ט הל' תמידין ומוספין, דמתבאר בדבריו, דמייקיימא מצות קצירה גם ביום, אבל עכ"פ אין להתוס' ראייה מהא דנקצר ביום כשר, אחרי דמתבאר בהמשך ד' התוס' דמה"ט דנקצר ביום כשר ה"ה דכשר מעיו"ט, ואלמא דלאו מטעם קיום קצירה הוא. [ועי' שם בהגרי"ז ספיקא דהירו', ולד' הקרי"ס א"ש הספק].

ז. כתב הטור סימן תפ"ט: וכתב אבי העזרי, י"א שא"צ למנות הימים רק עד שיגיע לשבוע, כגון היום יום אחד עד שיגיע לשבעה ימים, ואז יאמר היום שבעה ימים שהם שבוע אחד, אבל מאכן ואילך א"צ למנות ימים של שבת שעברה עם השבוע הבא, אלא ביום שמונה יאמר היום שבוע אחד ויום א', וא"צ לומר היום שמונה ימים שכבר מנאם בשבוע שעבר. עכ"ל הטור. וצ"ב ד' האבי העזרי, דממנ"פ אם שבוע אינו חשוב כאילו אמר שבעה ימים, א"כ ה"ה בח' כשאמר היום שבוע א' ויום א' לא עלה לו למנין הימים, ואולי צ"ל דודאי שבוע מורה על שבעה, אלא דבזה דחייבה תורה מנין ימים ומנין שבועות, למדנו דצריך מנין מיוחד בלשון ימים, ולא בתורת שבוע, ולזה ביום ז' אם ימנה שבוע חשוב שמנה כאן בתורת שבוע, לא בתורת ז' ימים, אבל ביום ח' בזה שאומר שבוע ויום א', הרי הוסיף כאן ויום א', נמצא דגם אמירת שבוע עלתה לו כפירוש למנין ימים. ודוק בזה.

ח. כתב הטור, וכתב אבי העזרי, היכא דפתח בא"י אמ"ה אדעתא דלימא היום ארבעה שהוא סבור שהם ארבעה, ונזכר וסיים בחמש והן חמשה, מי אזלינן בתר פתיחה, וכיון דפתח אדעתא דלימא ארבעה לא נפיק, או דלמא בתר חתימה אזלינן, וכדין חתימה ונפיק, אי נמי איפכא, הם ד' ופתח אדעתא דלימא ארבעה, וטעה וסיים בה', מי אזלינן בתר פתיחה ונפיק, או בתר חתימה ולא נפיק, ומסתברא דבתרתייהו לא נפיק, דבעיא פתיחה וחתימה ודאי. ועי' בב"י דמקורו במרדכי פ"ב דמגילה, וכת' שלמד כן מספיקא דהש"ס ברכות דף י"ב ע"א לענין כסא דשיכרא וס"ל דהוי כספק דא', ויעו"ש בב"י מש"כ ע"ז ובביאור הגר"ז ז"ל.

ומוכח עכ"פ דגם בענינו דומה זה להסוגי' דכסא דשכרא. ולכא' צ"ע, דבשלמא התם צריך כוונה על מה הוא מברך, אבל הכא הא אינו מברך על היום אלא על המצוה. ובאמת דראיתי במ"ב ס' תפ"ט ס"ק ל"ב שהביא דה"ז סובר דאם חשב גם בעידן סוף הברכה על דעת יום שאינו נכון לא יצא ידי"ח, והיינו כהסוגי' דברכות דבעי' עכ"פ כוונה או בהפתיחה או בהחתימה, אבל הביא שם דהמא"מ וחק יוסף וכ"מ מהגר"ז, דס"ל דאין נפ"מ בזה, וכתב בשעה"צ אות מ"א שביארו הטעם, דאינו דומה לתורמוס שנפל מידו דצריך לברך שוב, דהברכה אינו קאי על היום אלא על המצוה יעו"ש. ולכא' זהו ג"כ הטעם דאינו דומה לה"י דברכות. [ונראה שזהו כוונת קו' הגרי"ז שהובא בכתבם]. אבל לפענ"ד ד' ה"ט ברור מללו, וז"פ גם שזה כוונת השו"ע ס"ו כמו שביאר ה"ט ז"ש, דהא מד' האבי העזרי מוכח דהכל מישך שייך להסוגי' דברכות, והטעם דהלא מוכח בבירור בסוגי' דברכות בתוס' שם ובהר"ן וברבינו יונה [בפשטות דבריו], דהא דצריך כוונה בברוך אתה ה' אינו דין בפ"ע מדיני ברכות, אלא זהו מישך שייך להדין דמצ"כ, והביאור דצריך שיכוין לצאת ידי"ח במעשה זו, וכיון שמכוין ע"ד הגפן, הלא אינו רוצה לצאת ידי"ח בברכת שהכל, באופן דגם הכא כיון דאם יספור יום שאינו נכון הלא אין ספירתו כלום, וגם אין ברכתו כלום, א"כ אינו רוצה לצאת ידי"ח בהברכה, דנהי דרוצה לצאת ידי"ח ברכה, אבל אי"ז מספיק, וצריך שיכוין לצאת ידי"ח ברכה כתיקונה, וכמו דהתם ג"כ רוצה לצאת ידי"ח ברכה, אלא דמ"מ אינו רוצה לצאת ידי"ח ברכה דשהכל, ה"נ אינו רוצה לצאת ידי"ח ברכה על מצוה של היום הנכון. אולם יש לחלק לכא', דהכא רוצה הוא לצאת ידי"ח ברכה על יום נכון, אלא שהוא טועה בהיום, אבל אין כאן חסרון כוונה, ומשא"כ הכא בחושב שהוא גפן אז אינו רוצה לצאת ידי"ח ברכת "שהכל". אבל נראה דאין לחלק בכך, כיון דסו"ס אחרי טעותו הוא מפיקו עצמו בדעתו מלברך על היום האמיתי, וכוונתו זהו לצאת ידי"ח ברכה על יום שאינו נכון. אבל נראה ד"ל וכנראה זהו כוונת הני אחרונים ז"ל, דמאחר ואין ברכה מסוימת בלשון מסוים על כל יום ויום הרי דגדר החיוב הוא חיוב א', לצאת ידי"ח ברכה על ספיה"ע, ולזה הן אמנם שלא כיון ליום הנכון, אבל כיון לצאת ידי"ח ברכה שהיא כוונה מעולה לאיזה יום שכוין, כיון דהברכה אינה פרטית על כל יום בפ"ע, דאין חיוב ברכה ליום א' וחיוב ברכה ליום ב', ואפי' אם נימא דכל יום הוא מצוה בפ"ע, אבל גבי בפה"ג דתיקנו ברכה מסוימת לכל אחד, הרי דיש כאן חיוב ברכת שהכל וחיוב ברכת בפה"ג דהם ב' חיובים שונים. ומ"מ מד' אבי העזרי נראה דלא חילק בכך וכנ"ל. ונראה דאבי העזרי ס"ל דכיון דכלפי שמיא וגם כלפי דידן לפי האמת מעשה כזו שחשב לא היה מוציאו ידי"ח, הרי דלא היתה כאן כוונה לשם מצוה, ודוק. אלא דהאחרונים נחתי אהה"י דתורמוס ולא אעיקר הה"י דפתח בדחמרא וכו', ואולי דס"ל דהה"י דפתח בדחמרא עיקר הספק הוא אם אזלי' בתר כוונה או לא, אבל לעולם א"צ כוונה מסוימת בהברכה, וזה אינו במשמע. ומהה"י דתורמוס כבר תירצו האחרונים הנ"ל דהכא אין הברכה חלה על היום. ועי' מאירי שג"כ עמד לבאר דאינו דומה לתורמוס. וצ"ע כוונתו. ונראה כוונתו דאפי' את"ל דחלה הברכה על היום, מ"מ הוא כיון על היום האמיתי רק חשב שהוא יום ד'. ובאמת דצ"ע אהני אחרונים מהא דגבי קה"ת אם

וברכת, מי שאכל הוא יברך, ואפ"ה קי"ל דסופר מברך ובור יוצא, ואפשר ה"ה הכא וצ"ע. עכ"ל הביאור הלכה.

ולפענ"ד לפום ריהטא ד' הביאור הלכה צ"ע טובא, דבפשטו נראה, אם נאמר דמדאו' נתמעט דין שומע כעונה גבי ספירת העומר, א"כ מה יועיל הא דאינו בקי, והא דבאמת לענין בהמ"ז מוציא, הא כבר כת' התו' ברכות מ"ח ע"ב, פסחים מ"ט ע"ב, דמדאו' בהמ"ז יצא מוציא, ורק מדרבנן אסמכוהו אקרא דואכלת כו', ולזה באינו בקי מוציא, [בפרט למש"כ התו' ברכות מ"ח ע"ב דהטעם דבעי' מי שאכל כו' הוא משום שיאמר ברוך שאכלנו, דדין זה אינו אלא בג' דשייך שם דין זימון, אלא אפי' למש"כ תר"י פ"ג דברכות וריטב"א ספ"ג דר"ה יש לתרץ כנ"ל]. [ומד' רש"י ברכות מ"ח ע"א בעובדא דינאי מלכא אין הכרח דס"ל דמדאו' בעינן מי שאוכל. יעו"ש].

ג. בתו' הקשו אמאי זבה אינה מברכת על ספירתה. ותי', שמא תסתור. ומשמע דלד' התוס' איכא מצוה לספור גבי זבה, ולפ"ז יצא הדין דצריך דיבור, אכן בהר"ן ז"ל מוכח דאין מצוה כלל לספור לא גבי יובל ולא גבי זבה. [ולכא' יש כאן ספק דאו', ואנן לא אשכחן דזבה מיחייבא לספור ואפי' בהרהור. וצ"ע].

ד. דף ס"ו ע"א: גמ' מיום הביאכם תספרו, יכול יקצור ויביא, ואימתי שירצה יספור, ת"ל מהחל חרמש בקמה תחל לספור, אי מהחל חרמש תחל לספור, יכול יקצור ויספור, ואימתי שירצה יביא, ת"ל מיום הביאכם, אי מיום הביאכם, יכול יקצור ויספור ויביא ביום, ת"ל שבע שבתות תמימות תהיינה, אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות, בזמן שאתה מתחיל לימנות מעברך, יכול יקצור ויביא ויספור בלילה, ת"ל מיום הביאכם, הא כיצד, קצירה וספירה בלילה, והבאה ביום. צ"ע מאי ס"ד דאימתי שירצה יביא, דהא כתיב ויקרא כ"ג פסוק י"א והניף את העומר לפני ה' לרצונכם ממחרת השבת יניפנו הכהן. הרי דכתי' בהדיא בקרא דמצות הבאה [דאז הויה מצות תנופה] הוי ממחרת השבת. וצ"ע.

ה. בתוס' כתבו, נראה דבספק חשיכה יכול לברך, וא"צ להמתין עד שיהא ודאי לילה, כיון שהוא ספיקא דרבנן. ועוד אומר דאפי' ביום סמוך לחשיכה עדיף, משום תמימות, כדאמרינן לעיל, ואין נראה, עכ"ד. נראה דמש"כ התוס' ואין נראה קאי אסוף דבריהם שכת' ועוד אומר כו', דודאי משום תמימות אין לנו להקדים קודם זמנו, דלא עשה בזה ולא כלום, דזמנו הוא דוקא בלילה, אבל לענין ספק חשיכה לא כת' התוס' מאומה דאינו נראה. ועי' בהר"ן שכתב ע"ד התוס', דאינו נכון שיכניס עצמו בספק תחלה. ועי' בשו"ע ס' תפ"ט ס"ב דמתבאר דמדינא אפשר לספור בספק חשיכה יעו"ש. ולכא' צ"ע ג' האריך סופר ומברך, דהא ספק ברכות להקל. ולכא' י"ל דהתו' ס"ל כדמשמע בשאלות הובא בהרא"ש ברכות דף כ"א א', דיסוד הדין דספק ברכות להקל הוא רק מכח הדין דספד"ר לקולא, דהיינו דאין הטעם בספק ברכות משום לא תשא, ולכן י"ל דמטעם לא תשא ספיקו לקולא כיון דאיסור ברכה לבטלה הוי דרבנן, כמ"ש התוס' ר"ה דף ל"ג ע"א, ולזה כל הדין דסב"ל הוא דאינו "חייב" לברך אבל אם ירצה מברך. ועי' בח"א כלל ה'. אך לפ"ז יצא דגם מד' השו"ע הנ"ל דמשמע דמברך, דכ"ה הדין בכל סב"ל. אכן נלענ"ד ד"ל בזה, דבאמת איכא ב' גווני ספק דרבנן לקולא, א. דהספק הוא אם הוא חייב או לא כגון ספק קרא ק"ש וכו'. ב. ואיכא ספק לא בהחיוב, אלא אם יוכל לקיים באופן זה המצוה כגון ספק כשר האתרוג וכו', ונראה דבהאופן הא' אז הפי' דחז"ל לא חייבוהו באופן ספק, וכמ"ש התשב"ץ, יעו"ש ש"ש פ"ג, אבל בהאופן הב' הלא אדרבה חייבוהו, אלא הגדר והפי' הוא דחז"ל אמרו דמקיים המצוה "בודאי" גם בדברים ספקיים, באופן דשפיר מברך, כיון דיצא בודאי ידי"ח המצוה. ובזה א"ש הא דכת' הגר"ז ז"ל בביאורו ס' תפ"ז לענין ספק הזכרה בתפלה דאינו חוזר אפי' הוא באמצע התפלה, דלכא' הא ספק אולי כל תפלתו הויה לבטלה ודין הוא דיחזור להברכה, ולכא' י"ל דספד"ר לקולא ומטעם ברכה לבטלה לא משגחי' וכנ"ל, אבל להנ"ל א"ש, דאחרי דספד"ר לקולא לענין המשך תפלתו, הרי יוצא בודאי ידי"ח התפלה. [וה"נ בנידון החיי אדם בספק בירך ברכה א' והוא באמצע תפלתו, ודלא כהחסד לאלפים, אלא דצ"ע מהירו' דחוזר למקום הברור לו, והובא בב"י סימן ס"ד, אכן באמת בירושלמי שם איתא רק לענין ק"ש בטעה ואינו יודע היכן טעה חוזר למקום הברור לו. ולענין תפלה איתא התם דאם הוא בשומע תפלה חזקה כיון, ואפשר דאין ה"נ דא"צ לחזור גם אם הוי ספק, והירו' בא לומר דאין כאן ספק התפלל אלא ודאי התפלל, ונפק"מ לענין אם ירצה תפלת נדבה, דא"צ נדבה, וגם א"א בלא חידוש, ובס' נדבת פרץ ברכות הארכתו מאד בכל זה]. ודו"ק. ובזה יש לבאר עוד כמה ענינים, עי' בזה.

ו. עוד כתבו התוס', והיכא דשכח לספור בלילה, פסק בה"ג שסופר ביום, וכן נראה מתוך סתם מתניתין בסוף פירקין [דף ע"א ע"א] דתנן מצותו בלילה לקצור, ואם נקצר ביום כשר כו', עכ"ד. וד' התוס' תמוהים, דמאי שיאטייה הא דנקצר ביום כשר, דהא הדין הוא דגם נקצר מעיו"ט כשר, והתם ודאי ליכא קיום מצוה בהקצירה, וע"כ משום דעכ"פ יש כאן עומר קצור, אבל אין כאן קיום מצות קצירה, ואין נלמד מזה דה"ה לענין ספירה דקיים מצותו. שו"ר בכתבי הגאון ר' יצחק זאב ז"ל שעמד בזה [ואולי זהו טענת התו' מגילה דף כ']. ואולי סברי התוס', דלא צריכי' קיום מצוה דהחל חרמש, אלא סגי

בטלה ויכולין להקריב בזה"ז, א"כ לא בטלה מצות ספירה מן התורה. עכ"ל מרן הגר"ח ז"ל העמוקים.

ולמדנו דמיפשט פשיטא ליה להגר"ח ז"ל דעצם הספירה אינה להעומר, אלא דהוא דין בחיוב הספירה שאינו נוהג בזמן הזה.

ט. אולם לענ"ד אם לדין יש תשובה, ולומר דשפיר הוי זה דין במעשה הספירה גופא שתהא להעומר. ואכמ"ל. [ולדרך הגר"ח ז"ל נראה דהוי כמ"ד בסוף פסחים דף ק"כ דמצה בזה"ז דרבנן, ומ"מ בזמן ביהמ"ק טמא חייב במצה יעו"ש בגמ', הרי שהביהמ"ק הוי רק זמן בחיוב המצה, ויל"ע דא"כ לדין דקדשה לעתיד לבא אמאי מרור לכו"ע הוי מדרבנן, יעו"ש בגמ', וי"ל דהר"מ לשיטתו דמרור אף בזמן בהמ"ק אינו מצוה בפ"ע כי אם מדין הפסח, וכמו שהאריך בזה בכתבי הגר"ח ז"ל אות מ"א, ועי' במנ"ח סוף מצוה י"ז, ועי' מש"כ בנדבת פרץ עה"ת פר' בא].

י. ודרך אגב יש להעיר אמאי מנינן יומי ולא שבועי משום דהוי זכר למקדש, ולא נעשה להיפוך ר"ל שנמנה שבועי ולא יומי. וי"ל לפימש"כ הר"ן בסוף פרק ערבי פסחים דמצד עצם החיוב דשבועי סגי למנות בסוף השבוע, וכל מה שמונים שבועי כל יום הוא רק ממנהגא, וכיון שרצו חז"ל זכר למקדש כל יום תיקנו למנות יומי. (ועי' עוד בס' שפת אמת).

סימן ד'

הערות בעניני ספירת העומר

א. מנחות דף ס"ה ע"ב: כתוב אחד אומר תספרו חמשים יום, וכתוב אחד אומר שבע שבתות תמימות תהיינה, הא כיצד, כאן ביו"ט שחל להיות בשבת, כאן ביו"ט שחל להיות באמצע שבת. ולקמן דף ס"ו ע"א, אמר רבא, דכולהו אית להו פירכא, בר מתרי תנאי בתראי, דאי מהך דרשא דר' יוחנן בן זכאי, דילמא כאביי, דאמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. והנה בתוס' כאן ד"ה כתוב א' אומר כו' הקשו, וא"ת והלא לא ספרין אלא מ"ט יום, ויש לומר שלא צוה הכתוב לספור חמשים, דה"ק קרא עד ממחרת השבת השביעית שהוא יום חמישים תספרו, אי נמי חמשים יום תספרו אוהקרתם דבתריה קאי, וה"ק קרא, עד ממחרת השבת השביעית תספרו, ולא עד בכלל, נ' יום והקרתם מנחה חדשה. עכ"ל התוס'. אולם עי' בהרא"ש ז"ל ס"פ ערבי פסחים סימן מ' שהביא ב' תי' תוס' אלו, וכתב ע"ז וז"ל, ולי נראה שאין אנו צריכין לדחוקות הללו, כיון דכתב ביה בהדיא שבעה שבועות תספר לך, אין לך לספור יותר משבעה שבועות. ומתספרו חמשים יום לא קשיא מידי, שכן דרך המקרא, כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת, מונה אותו בחשבון עשירית, ואינו משגיח על חסרון האחד. כיוצא בו, כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים, וכן ארבעים יכנו, עכ"ל. ולענ"ד לכא' ד' הרא"ש ז"ל צ"ע ג', דמאי ראייה כלל משבעה שבועות תספר לך, דהא מתבאר בגמ' וכ"כ הרא"ש שם דמצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, ומתבאר דהם ב' דינים הנלמדים מב' פסוקים, דמקרא דתספרו חמשים יום ילפינן לענין מצות ימים, ומקרא דשבעה שבועות תספר לך ילפינן לענין מצות שבועות, וא"כ אין שום ראייה, דלעולם אימא לך דר' חמנא אמר חמשים יום, אבל לענין שבועות אין כאן אלא שבעה. וצ"ע ראיית הרא"ש ז"ל. ולא מיבעיא למש"כ הר"ן ז"ל דמדינא א"צ לספור שבועות אלא בכל שבוע ושבוע, אבל באמצע השבוע אין כאן אלא מצות ימים, אלא אפי' למש"כ הטור ס' תפ"ט ובב"י שם בשם תשו' הרא"ש דהמנהג לספור גם באמצע השבוע היום שמונה ימים שהם שבוע א' ויום א', הלא בפשוטו משמע מד' הרא"ש בתשו' שם דאינו אלא מנהגא. ועוד, דעכ"פ פשוט דהגדר הוא מצד מניית השבוע, ולזה גם אם באמת ה"י המצוה בחמישים יום, אכתי מצות שבועות היא על שבעה שבועות, אלא ד"ל דקרא משמע לא רק זה דתספר שבעה שבועות, אלא דבמשך שבעה שבועות תספר לך ולא יותר. ואכתי צ"ע ג'.

ב. עוד בגמ', תנו רבנן, וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד. ופרש"י שכל אחד חייב לספור. ונ"פ דעיקר הרבות' היא בזה, דלא נימא דהוי כמו לענין יובל, דהב"ד סופרין, וכמש"כ תוס', אבל לענין זה דלא נאמר שומע כעונה לא מיירי הקרא כלל, ואע"ג דגם גבי לולב דרש"י ולקחתם לכם משלכם, והתם ודאי צריך הוא בעצמו, לק"מ, דהתם אין דין שליחות ודין שומע כעונה, וגם שם עיקר הקרא בא לחדש דאינו חיוב אב"ד, אלא דממילא דון מינה ואוקי באתרה, דגבי לולב אחרי דהוי חיוב על כל א' וא' שוב צריך הוא ממש בעצמו, כיון דאין שליחות למצוה, אבל גבי ספיה"ע נהי דחייב כ"א בעצמו, אבל עדין שייך הדין דשומע כעונה. ואמנם יעו"ש במ"ב ס' תפ"ט ס"ק ה' שהביא בזה פלוגתא בין האחרונים ז"ל, דהוי מחלו' הלבוש וחי' והפר"ח יעו"ש. ולפענ"ד צ"ע להבין שיטה זו דלא נימא דין שומע כעונה, דאין לומר דלא ה"י ס"ד לומר דהוי חיוב אב"ד, וכל הס"ד ה"י שיהיה כאן דין שומע כעונה, דז"א, דהא גבי לולב לא שייך ד"ז, דהתם אין דיני שליחות, וע"כ דהתם ה"י ס"ד דהוי חיוב אב"ד. וצ"ע. והנה בביאור הלכה שם כתב, דנ"ל מלשון רש"י וחי' המיוחסים להרשב"א דהוי חיוב ממש אכל א' וא', ולעומת זה מלשון הר"י"ץ גיאות מוכח לא כך יעו"ש. וכתב שם הביאור הלכה וז"ל, ולענ"ד יש לעיין אפי' לפירש"י הנ"ל, היכא שאינו בקי לספור בעצמו, אפשר שחבירו יכול להוציאו, ולא גרע ממה דקיי"ל לענין בהמ"ז שאין אחד יכול להוציא את חבירו לכו"ע אא"כ אכל בעצמו, משום דכתיב ואכלת ושבעת

כיון בברכתו על מקום מסוים, מברך שוב, ולא אמר' הדברכה חלה על המצוה. וזוהי קו' גדולה. אבל לד' המאירי א"ש וכמ"ש. שו"ר דלק"מ, דהתם הברכה חלה על עצם התורה, וחלה הברכה על מה שה' בדעתו לקרוא [אבל לד' המאירי אם כיון לכך אלא שחשב שהוא אחר שפיר דמין].

ט. שו"ע סימן תפ"ט סעיף ד': מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, אבל קודם בין השמשות, כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום. ויעוי' בט"ז שדעתו דחשוב כמכיון שלא לצאת, ובמ"ב סתם לא כך, ובביאור הלכה הביא ד' הט"ז, ומ"מ סיים הביאור הלכה, ועוד נלענ"ד שאם היה זה בין השמשות, והאיש הזה המשיב רגיל תמיד לברך דוקא בצאת הכוכבים, מסתברא דבאופן זה הוא כמכיון בהדיא שלא לצאת, ומותר לו לחזור אח"כ ולמנות בברכה. ולמעשה צ"ע. ועי' ג"כ בשעה"צ אות כ"ח בשם הא"ר, דבלא הזכיר שבועות י"ל דהוי כמכיון שלא לצאת, וכן הסכים שם השעה"צ. ולפענ"ד כ"ז לא צ"ע, דאם כן, מאי שנא אם סופר בלא ברכה לסופר בה"ש, דהא בשניהם הדין הוא דצריך לברך ולספור כדין, וא"כ אמאי לא נימא דהוי כמכיון שלא לצאת, ואדרבה נלענ"ד דמדינא לספור בלא ברכה גרע מסופר בהש"מ, דבספירה בהש"מ מעיקר הדין יש להקל כדאית' בשו"ע ס"ב ובמ"ב שם, וספירה בלא ברכה לא שמענו, [הגם דבדיעבד ברכה לא מעכבא], והטעם דבאמת לא אמר' דהוי כמכיון שלא לצאת, נלענ"ד דנהי דלא ניחא ליה לצאת, אבל בעינן התנגדות מפורשת, כיון דמדינא יצא ידי"ח המצוה גם בלא כוונה, דיסוד הדין דמכיון שלא לצאת הוא כלשון תו' ורא"ש סוכה ל"ט א' דאין אדם יוצא ידי"ח "בעל כרחו", ועיין בזה.

י. במ"ב ס"ק כ"ג כתב בשם אחרונים, דאין לסמוך על קריאת השמש לענין לאכול קודם זמנו, וצ"ע, דלענין תפלת מנחה כתב המ"ב סי' רל"ב ס"ק כ"ט פלוגתא בזה, ואולי יש לומר דיש חילוק בין דאו' לדרבנן, דכיון דספירה"ע י"א דהוי דאו' יש לחוש לכך. [דהוי כעין ס"ס דאולי אין קריאת השמש מועיל ואולי הוי דאו']. ולכא"ו זה צ"ע, דאם קריאת השמש מועיל, מסתברא לענ"ד דאין לחלק בין דאו' לדרבנן. ואם הוי כספק ומחמיר' לענין דאו', א"כ הלא ספירה"ע גופא הוי ספק אולי היא דאו', וצ"ע. וגם דבמ"ב סי' רל"ה ס"ב מתבאר בהד"ד דמהני שומר גם לק"ש. ואולי קריאת השמש גרע.

יא. שו"ע סעיף ז': שחכ ולא בירך כל הלילה יספור ביום בלא ברכה. ובמ"ב ס"ק ל"ד, ומקורו בתרומת הדשן, דלענין הימים שאח"כ יספור בברכה, ומשום דאיכא ס"ס לחיובא, ספק דילמא א"צ תמימות, ודילמא אפשר לספור ביום. ולכא"ו צ"ע מזה על מה שכתב הפרמ"ג הובא במ"ב סי' רט"ו ס"ק כ', דאפי' יש ספק ספיקא לחייב ברכה, [כגון ספק אכל כזית או לא, ואת"ל לא אכל, שמא הלכה דעל בריה מברכין], אינו מברך. יעו"ש ובשעה"צ. ולדידן בני ספרד ידוע כמה אנו מחמירים בכך ואפי' אלף ספיקות, וכן לא סמכי' ארוב הפוסקים בברכות, וכן אמר' סב"ל נגד השו"ע [עי' כף החיים, בן איש חי], ומאד יקשה מדין זה, ולחלק דשאני הכא דהוי ס"ס על החיוב מצוה, אינו מובן דהא סב"ל אמר' גם בספק המצוה. [ואפי' ספק מצוה דאו' דחוזר ומקיים המצוה]. וצ"ע.

ובעיקר הך ס"ס הנ"ל שהביא המ"ב גבי ברכות יל"ע, דהא בלא"ה מבואר ביו"ד ק"י דבעי' נולדו הספיקות ביחד, והכא כשאכל בריה, מיד חל ספק אם צריך לברך, ונפסק ספד"ר לקולא, ושוב לא יברך. אך אולי אולי בתר סוף אכילתו, דאז דוקא הוא דרוצה לברך, אך מ"מ הלא מסתמא נסתפק לאחר זמן שאכל, וא"כ על הצד שאכל בריה כבר נסתפק מעיקרא, ואולי לא רצה לברך אלא עתה, ואז חלו הספיקות. [וי"ל"ע דנראה דאין תלוי ברצונו לברך, אלא בזה דחל חיוב בעצם וחל ספק בעצם].

יב. והנה יל"ע בהך ס"ס שהביא השעה"צ בשם התה"ד, דהא מבואר ביו"ד סימן ק"י דבעי' נולדו הספיקות ביחד, וא"כ ביום ששכח הלא אין לו ספק רק על יום זה אם הוא חייב, ואז נפסק ספד"ר לקולא, דספירה"ע דרבנן, וא"כ שוב בלילה חל ספק אחר, [והגם דהשו"ע כתב דיספור ביום בלא ברכה, נראה או דאי"ז עיקר הדין, או דאחרי דבשאר הימים קם דינא דעם ברכה, ממילא ודאי מחוייב לספור ביום כדי לברך אח"כ]. וצ"ל דהחיוב ספירה אינו חיוב חדש כל יום, אלא דזהו כבר חל מעיקרא ממחרת השבת תספרו חמשים יום, וממילא באותו יום ששכח, חל עליו ב' ספיקות אם חייב באותו יום, ואם חייב הוא בתספרו חמשים יום, או י"ל [וצריך בדיקה בזה] דא"צ שממש יח' נידון לפנינו על החיוב השתא, אלא סגי בזה "שנולד הספק" לפנינו ביחד, דכיון דידעי' שיש לפנינו עוד ימים ונולד לנו מיד הך ספק אי בעי' תמימות חשוב ס"ס. ודו"ק.

עוד כת' בתה"ד, דאם יש לו ספק אם ספר בלילה או לא, יספור ביום, והובא בבה"ל. ולכא"ו צ"ע דהא ספד"ר לקולא, וכמו דמקילי' לספור ביהש"מ נקיל ג"כ שלא לספור כלל. [ולענין שאר הימים בלא"ה כת' השו"ע שם סעיף ח', ומקורו בתה"ד, דסופר בברכה מכח ס"ס. יעו"ש]. וצ"ע.

יג. ונלענ"ד דהיכא דודאי לו שלא ספר בלילה, אלא שמסופק הוא אם ספר ביום, אז אין כאן ס"ס לחיובא, דאדרבה איכא ס"ס להיפוך,

שמא אינה מועלת הספירה ביום, ואפי' את"ל דמועלת הספירה, דילמא לא ספר. וז"פ.

יד. עי' ביאור הלכה סעיף ח', לענין אונן, דחסר לו תמימות, אפי' אם ספר, יעו"ש. ועי' שיערי תשובה אות ד' לענין גר שנתגייר, דחסר לו בתמימות, ומ"מ כתב השעה"צ דקטן שהגיע לחינוך כיון דעכ"פ ספר שפיר דמי. ולפענ"ד יש לעיין בזה, דהא בקטנות לאו מצוה הוא, והוי כמו ההי' דר"ה כ"ח ע"א לענין שוטה דלא עלה לו המצוה כיון דלא הוי בזמן חיובא, ועי' בס' טו"א ר"ה כ"ח ע"א שכתב ד"ל דוקא שוטה דאין בו דעת, אבל גוי וכיו"ב ליכא גריעות', אך הביא ראי' מר"ה כ"ט ע"א לענין ח"ע וחב"ח יעו"ש, ועי' רמב"ם לענין ק"פ ובכס"מ שם, ואמנם נלענ"ד דכל זה אם ספירה דאו', אבל למאי דפסקי' ספירה דרבנן, א"כ י"ל דקטן שהגיע לחינוך שפיר דמי, אכן כ"ז לשיטת תוס' ברכות מ"ח ע"א דחיוב חינוך רמי אבן, [ודלא כרש"י שם ורמב"ן מגילה י"ט יעו"ש בהר"ן]. אבל נ"ל מסתברא מאד, דכמו דמ"מ כת' תו' ברכות ט"ו ע"א מגילה י"ט דקטן אינו מוציא בקריאת המגילה, דלא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן, ה"נ הכא לא אתי חיוב חינוך דהוא תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. [והגם דהתם מיירי לענין להוציא אחרים ידי"ח ידעתי גם ידעתי, ומ"מ דן אנכי].

ודע דנ"ל דלכא"ו לענין דינא לספור ספירה"ע ביהש"מ, יש לדון דיש כאן ס"ס, דאולי יום ואולי ספירה"ע דאו', אבל ליתא דידוע כה"ג דנין ס"ס, דלענין דאו' איכא ס"ס דאולי דרבנן, ואולי ביהש"מ הוי יום, ולענין דרבנן ספד"ר לקולא. ופשוט.

טו. ודע דראיתי בשו"ת אור לציון ח"א שכתב לבאר בדעת בה"ג דצריך תמימות, ואם חיסר א' מהן הפסיד המצוה לאו משום דסובר דהכל מצוה א' היא, אלא דזהו דין בפ"ע דבעי' תמימות. [וביאר שם הטעם בזה, דמהות ספירה היא כשהכל נספר, דאין יספור א' ב' ד' יעו"ש]. וכתב לפ"ז, דהיכא דידוע שלא יוכל לספור, מ"מ השתא מיהת מצוה היא ויברך. [וי"ל"ע אם המ"ב ס"ק ג' חולק בזה ממש"כ לענין נשים יעו"ש]. ולפ"ז כתב דה"ה לענין קטן שהגדיל, אלא דאולי תמצא לומר דקטן לא הוי ספירה כלל, אבל י"ל דיש לו המשך מדין חיוב חינוך הגם שהוא גדול, ונסמך לזה מדיוק הגהת רע"א. ולפענ"ד הדברים צ"ע מאד מדוע טעם לומר דיש חיוב חינוך בתורת גדול. [ואם משום דיוק הגרע"א, הכי נמי תיקשי על ד' הגרע"א]. ודו"ק. [ומ"מ בעיקר דין קטן שהגדיל הארכתי בזה לקמן ד"ל שפיר שיברך, כיון ד"ל דא"צ ספירה של מצוה בשביל דין תמימות].

טז. עיין בחי' המאירי ז"ל שהביא דיש סוברים דחיוב ספירת ימים בזה"ו הוי דאו', וחיוב מנין שבועות בזה"ו הוי דרבנן, וטעמם יראה מכח לשון הפסוקים, דמצות ימים הלא למדו מקרא דתספרו חמשים יום, ומצות שבועות למדו מקרא דשבעה שבועות תספר לך, וכמבואר מנחות דף ס"ו ע"א, ולזה הלא בקרא דתספרו דהוא קרא בויקרא כ"ג עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום, ולא כת' התם דתלי בהקרה, אבל בקרא דשבע שבועות בדברים כתיב מהחל חרמש בקמה. האמנם דבויקרא שם פסוק ט"ו כתיב, וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות הניה, וא"כ כת' מיום הביאכם, ונראה ד"ל דסוברים דבקרא דשבע שבתות הוא הדין דשבע שבועות, והקרא דתספרו הוא הדין דחמשים יום, אך באמת פשוט הפסוק משמע דתחילת הזמן ספירה דימים ג"כ תלי "מיום הביאכם", ורק לענין סוף הזמן כתיב תספרו חמשים יום. ונראה דאדרבה הקרא דשבע שבתות לא נא' בו עד אימת, אלא נא' בו דממחרת השבת תספרו שבע שבתות, אבל הקרא דחמשים יום לא נא' בו מאימת, אלא דעד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום, וכיון דממחרת השבת השביעית יש לו כבר זמן קבוע ע"י השבע שבתות, ממילא דתחילת מנין הימים הוא ממחרת השבת. [וסעד לזה דשבעה שבועות תמימות קאי אמנין שבועי, מהא דהביא הבה"ל ס"ח ד"ה וסופר בשם רב האי גאון, דאין הימים מעכבים זא"ז, משום דכשאומר חשבון השבוע מקיים תמימות יעו"ש, ולכא"ו הא אין כאן תמימות מצד הימים, אפ"כ כנ"ל דהקרא דשבע שבועות תמימות קאי אמנין שבועי, ובו דוקא נא' הדין תמימות. ודו"ק].

ונ"פ דלשיטה זו ודאי חזי' דמנין שבועות ומנין ימים הם ב' מצוות בפ"ע, ועי' במ"ב ס"ק ז' פלוגתא בזה, אבל אי"ו ראי' לכוי"ע, דרק אם מפלגי' בין דאו' לדרבנן דמצות ימים הוי דרבנן ומצות שבועות הוי דאו', אז הוא ד"ל דהוי ב' מצוות. ועיין. [ועי' עוד מה שנכתוב בזה לקמן באותו י"ט].

יז. וכדברי, כ"מ מלשון הרמב"ם ז"ל פ"ז מהל' תמידין ומוספין, הלכה כ"ב שכתב וז"ל, מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר, שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות. ומצוה למנות הימים עם השבועות, שנא' תספרו חמשים יום, עכ"ל הרמב"ם ז"ל. ומשמע לענ"ד בבירור דזהו כוונת הרמב"ם, דבתחילת ההלכה הביא המצוה לענין שבועות, והביא ע"ז הקרא דשבע שבתות, והדר סיים דמצוה למנות גם הימים, וע"ז הביא הקרא דחמשים יום, דאלת"ה אמאי לא הביא הרמב"ם קרא דשבעה שבועות תספר לך. ולשונו של הרמב"ם מתבאר כן. ודו"ק.

יח. ואמנם על הרמב"ם [והך שיטה שנתבאר לעיל] לא קשה מסוגית הגמ' דלמדו דיספור בלילה מקרא דתמימות, דהגם דהך תמימות נא' אקרא דשבע שבתות, אינה קו', דהא לטעמך ג"כ יקשה, דהא א"כ

על שבועות נימא דיספור ביום, אע"כ דילפי' זה מזה, אבל מש"כ רב האי גאון הנ"ל דאם שכח יום א' לא איכפת לן כיון דמיקיימא תמימות בשבועות, יקשה, דהא בגמ' לא מפלגי' בזה לענין תמימות, דהא מקרא דתמימות למדו לענין שיספור בלילה, ודין זה שייך הלא בין לענין ימים ובין לענין שבועות.

יט. איברא דבמה שכתבתי סוף אות ט"ז להביא ראי' מד' הר"ץ גיאות בשם רב האי גאון דדין תמימות נא' אדין מנין שבועות, שו"ר דאינה ראי', ד"ל דלעולם תמימות קאי נמי אימים, אלא דסובר הר"ץ גיאות דהם ב' מצוות נפרדות, [ודלא כספר המצוות להרמב"ם, ולפ"ז לפלא הא דפשוט להשער הציון אות ט' דאין לחלוק ע"ד הרמב"ם, דלהנ"ל מתבאר כך דעת הר"ץ גיאות], ולזה נהי דהדין תמימות קאי על כל המצוה, מ"מ הא כיון דהוי ב' מצוות נפרדות, ממילא דהגם דחסר לו דין תמימות לענין ימים, מ"מ לא חסר לו הדין תמימות לענין שבועות, ולפ"ז לק"מ מה שהקשיתי אות י"ח, דלהנ"ל ודאי דדין תמימות קאי על כל המצוה, באופן דמה שראיתי בספר יקר א' הנדפס בשם מצות ספירת העומר שהביא בשם שבלי הלקט, דנראה מדבריו דדין תמימות נא' אך לענין שבועות, ונפק"מ בדין זה דשכח, צ"ע מהסוגי', דמשמע דגם מנין ימים זמנה ביום.

אך לכא"ו יש ליישב, דבאמת אין סיבה לומר דיספור ביום דוקא, וכל הסיבה שיספור ביום היה מכח הקרא ד"מיום הביאכם", וכיון דקיימי' השתא דקרא דמיום הביאכם קאי אמצות שבועות שבע שבתות תמימות, ממילא דלענין מנין ימים קיימי' מעיקרא דדינו מהלילה. [ואפשר דלפ"ז אין נפ"מ לילה ויום, והעיקר שיספור באותו יום].

כ. הנה יש להסתפק באדם שבירך בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירה"ע, וספר שלא כדין, ונזכר, אם כסופר שוב צריך לברך או לא. והספק הזה יתחלק לב' פנים, א'. תוכ"ד. ב'. אחר כד"ד. הנה מתחילה אומר, דנלענ"ד דהנדון בזה לכא"ו הוא, משום דהדיבור הוי הפסק, כיון דספירתו שלא כדין היתה, ואז אין נפק"מ בתוך כד"ד, או לאחר כד"ד, דהא אם יברך וידבר לא יעיל בזה תוכ"ד, אפי' אם לא הסיח דעתו. אבל נלפענ"ד דשפיר דמי וא"צ לחזור ולברך אפי' אם הוי אחר כד"ד, והוא, דהנה איתא בברכות דף מ' ע"א לענין ברכת המוציא דגביל לתורי לא הוי הפסק, והטעם, כיון דהוי צורך הברכה, ולפ"ז נראה, דה"נ נהי דאיגלאי מילתא דבטעות הוה, מ"מ אזלי' בתר הגברא, דהי' עסוק בהברכה. ואמנם יש להקשות מנא לן הא מילתא, אך דע דנראה דדברים אלו כבר תליין בד' המג"א והגרע"א סי' רע"א, הנה המג"א סוף הסימן (והביאו המ"ב בשם המג"א ושי"א) כתב, דאם קידש (בלילה) על יין, ואחרי הקידוש נמצא שהוא מים או חומץ, יקדש שוב, ויברך בפה"ג, אך כ"ז דוקא אם לא היה בדעתו לשתות יין, אבל אם היה בדעתו לשתות עוד יין אז א"צ לברך בפה"ג. והק' הגרע"א ז"ל שם בגליון, דהא הקידוש בטעות הוי הפסק בין בפה"ג, וע"כ צ"ל בדעת המג"א כמש"נ דהוי כגביל לתורי כיון דהוא חשב שקידושו קידוש (שו"ר בס' מנחת שלמה להגאון רבינו שלמה זלמן אויערבאך זלה"ה שכתב זה יעו"ש). וה"נ דכוותה. שו"ר בשו"ע הרב כעין זה. ובזה יש לבאר הא דהביא המג"א בשם מהר"ל סימן תקפ"ה ס"ד, דפ"א לא הוי יכולין לתקוע בשופר, והפך השופר וקרא לתוכו ויהי נועם, ושוב יכלו לתקוע, וכתב דהגול מרובה דכ"ז בתקיעות דמעומד, אבל בתקיעות דמיושב הוי הפסק בין הברכה להתקיעה. ובשעה"צ מיישב קצת ד"ה, ובמ"ב שם ס"ק י"ח הביא כל זה, ומסיק המ"ב, דלכתחילה אין כדאי לעשות כן. אך לפענ"ד למש"כ לעיל הדברים מתבררים היטב [והמג"א לשיטתו], דהגול מרובה שם טען דהוי הפסק כיון דלא הוי סגולה בדוקה, ולזה נראה דכמש"כ דמאחר ועושה כן מספק לצורך התקיעה לא הוי הפסק.

אך הנה ראיתי במ"ב סי' תפ"ט ס"ק ל"ב בשם האחרונים, דבזה צריך לספור מחדש ולברך, דברכתו הראשונה היתה לבטלה כיון שסיים אחריה יום אחר, אם לא שזכר תוך כדי דיבור לספירתו, שאז חוזר וסופר כדין והברכה עולה לו. ולכאורה הדברים מתנגדים עם מה שהעליתי אני בס"ד. אבל אען ואומר, דאדרבה משם ראי' למש"כ, דהא אם באמת הדיבור הוי הפסק, מאי נפק"מ תוכ"ד או אחר כד"ד, ואת ועוד דוק בלשון המ"ב אם לא "שזכר" תוך כד"ד לספירתו, דנראה מזה דסגי' אם "זכר" אע"ג שתיקן רק אחר כד"ד [ועי' ג"כ במג"א], ונראה ביאור הדברים דז"פ להו כמש"כ דכל כה"ג אין זה הפסק, אלא דאם עבר כד"ד והוא נזכר רק אח"כ, נמצא שהסיח דעתו מן הברכה, ולזה בעי' "זכר" תוך כד"ד, ואז אין נפק"מ אימת יתקן זה.

ולפ"ז נלענ"ד דאם ספר רק ימים (ולא היו נכונים), ד"ל דא"צ "זכר" תוך כד"ד, כיון דהוא עדיין צריך לספור שבועות, א"כ אין כאן היסח הדעת מן הברכה, ודוק. כנ"ל בדינים אלו לדינא.

[ומזה תדע שלא כמו שטעו בזה וחשבו דהמ"ב חולק על שו"ע הרב דלא חילק בין כד"ד לאחר כד"ד, דלהנ"ל לכוי"ע צריך "זכר" תוך כד"ד וא"צ לתקן תוך כד"ד, וטעות גמור הוא ללמוד לא כך].

כ. בשו"ת שאגת אריה סימן כ"א כ"ב דן היכא דהי' יושב ואוכל בלילה, ועדיין לא קרא ק"ש של ערבית בזמנה מצאה"כ ואילך, א"נ בימי הספירה ועדיין לא ספר ספירה"ע, איזה מהן תקדום. והנה בהמ"ז וק"ש שניהם הוו דאו', אלא דק"ש פחות תדירה מבהמ"ז, וכתב השאג"א להוכיח מסוגיית הגמ' זבחים, דכה"ג לא חשוב תדי, כיון שאינו חיוב לאכול עד כדי שיחשב תדיר [וחשוב מצוי].



[וכמש"כ דאין הבי' שיש כאן היתר דהאיר מורח ורק דאיכא איסורא בפ"ע מדין העומר, אלא דמה דיש עומר, מפקיע חלות היתר דהאיר מורח], אבל לר' יהודה י"ל, דכיון דבלא"ה הרגע האחרון הוא המתיר, וכמש"כ שם המנ"ח יחול היתר, אם לא הביאו עומר. אך באמת י"ל בזה, ולפשוט גם ספיקו דהמנ"ח, דיש לחקור בכלל באיסור חדש, אם הפי' שעצם התבואה היא אסורה בעצם דכל תבואה צריכה "מתיר", וע"ז יש גדרים אם האיר מורח ואם עומר ואם כל היום, או דלא כן, אלא נאמר דיסוד האיסור חדש הוא השם "חדש", והיינו דאסרה תורה לאכול תבואה של שנה זו, והאיר מורח מתיר, היינו דאז חשוב "ישן", ולפי"ז צ"ע הא דלרב ושמואל עומר מתיר, דהא סו"ס אין ע"ז שם חדש, דהא חזית דבזמן שאין ביהמ"ק קיים לא חשוב חדש כבר מהאיר מורח. [וי"ל דזהו פלוגתא דר"ש ור"י]. וי"ל דמ"מ כיון שיש עומר חייל בו עדיין שם חדש, ובאופן דנ"פ דהיכא דלא הביאו עומר עכ"פ כבר יצא מגדר חדש. ודו"ק.

אלא ד"ל בזה, דכיון דנתבאר דשם האיסור הוא "חדש", מעתה הא דעומר מתיר היינו דבזמן שבהמ"ק קיים שם האיסור אינו "חדש", אלא מה דלא הביא עומר, והוי שם איסור בפ"ע, ושפיר יצטרך להמתין עד עומר הבא, אך יהי' צ"ע מסוכה מ"א ע"א, דמוכח דלא חל איסורא מחדש אם כבר הותר בהאיר מורח. וי"ל קצת. ועכ"פ אליבא דר' יהודה י"ל, דלעולם שם האיסור הוא "חדש", ורק דעומר מתיר ג"כ, ושפיר אם לא הביאו עומר עכ"פ מותר, דכבר אינו בגדר חדש.

וגם אם נפ' דהוי איסור עצמי, י"ל דלר' יהודה לא חידשה התורה דגם עומר הוי "סיבה לאיסור", אלא דגם עומר הוי סיבה להיתר, ושפיר אם לא הביאו עומר עכ"פ מותר מצד יום ט"ז.

ב. דף ס"ט ע"ב: בעא ר"ש בן פזי, שיבולת שהביאה שליש קודם לעומר, ועקרה ושתלה לאחר העומר, והוסיפה מהו, בתר עיקר אזלינן ושרייה עומר, או דילמא בתר תוספת אזלינן, ועד שיבא עומר הבא וכו' תיקו. ולכאור' קשה אמאי צריך הגמ' להסתפק דוקא באופן ההשבות הביאה שליש קודם העומר, דהא מבואר לקמן דף ע' ע"א במשנה דסגי בהושרש קודם העומר, אך כבר השיטמ"ק עמד בזה. וז"ל רש"י ד"ה שהביאה שליש, להכי נקט שליש, דחשיב גמר פרדאי מקמי הכי עקרה, הויא כשחת בעלמא, ולא מהני עומר למישרייה. ועדיין קשה דמי גרע מהשרישו קודם העומר דשרי, וע"ז כתב השיטמ"ק אות ב' פרש"י כו' ואע"ג דתתן ואם השרישו קודם לעומר העומר מתיר, שאני הכא דעקרה קודם לעומר, ע"כ. ומתבאר כאן חידוש גדול, דאע"ג דאפי' בהשרשה איכא היתר עומר הנ"מ כשהוא בקרקע, אבל כשהוא כבר תלוש בעינן דוקא שליש, וצ"ל דגוה"כ הוא, דכיון דיעקר הדין דהשרשה למדו דע"א א' מקרא דאשר תזרע, דמשעת זריעה מותר, למדנו דמיירי דוקא כשהוא עדיין בשדה. עוד הביא שם השיטמ"ק, ועוד פירש"י, או אפילו אחר העומר, ולא פי' הטעם כלל, י"ל הואיל ועתיד ליעקר לא מהני להו העומר, דהא דמהניא השרשה להתיר ע"י העומר היינו דוקא דבר שאינו עתיד ליעקר, אלא הוא גופו גדל כל צרכו באותו השרשה, ע"כ. ומבואר לפי' זה חידוש גדול יותר, דאפי' דהיה מושרש בזמן העומר, מ"מ כיון דהיה עתיד ליעקר קודם גידולו גרע, ואע"ג דאח"כ הוא דעקר, מ"מ אמרי' דאיגל"מ למפרע דהיה עתיד ליעקר. והדברים צ"ב, ומב' טעמים, חדא, מנ"ל לומר איגל"מ למפרע, ועוד, איזה טעם הוא זה דבעינן שיגדל כל צרכו לאותה השרשה.

ולכאור' יש לומר בביאור הפי' השני שפי' רש"י, דבאמת אזיל באותו יסוד דהתי' הראשון, דלא שייך היתר עומר על תבואה שלא הביאה שליש, אלא דתי' קמא ס"ל דהשרשה שאני, אבל תי' הב' סובר דאין סברא לחלק, ומה דבעלמא השרשה מהני אין זה משום דחייל היתר כבר בעידן ההשרשה, דודאי כל חלות היתר חייל דוקא כשכבר גדל שליש, ורק דאם היה לו השרשה מקודם, אז חל היתר על אותה תבואה, ונוכל לבאר, דאין חל היתר על ההשרשה, אבל הוי היתר בתנאי אם יהי' גדל שליש, דאז חל היתר מעתה על הזמן שלאח"כ.

ואם נפרש כמש"כ לעיל דאין כאן "חלות היתר", אלא דתו אינו בשם "חדש", ניחא טפי, דא"צ שיהי' גידול שליש דוקא בזמן ט"ז, כיון דלא חל היתר, אלא כל יסוד האיסור הוי תבואה משנה הזו, וחידישה התורה דאם הושרש מקודם ט"ז דינו כשנה הקודמת, וכ"כ הביא שליש דאית עלה שם תבואה, הא לא הביא שליש לית עלה שם תבואה, ולא חשיב "תבואה ישנה", ואם חזר ושתלה חשוב תבואה חדשה.

ומ"מ צ"ל לפי' זה דמה דנקט והביאה שליש קודם לעומר, ה"ה הביאה שליש "אחר העומר", דזהו כל הדין דהשרשה וכנ"ל, אלא בא לאפוקי אם לא הביאה שליש אחר העומר, אלא דזה דחוק מאד, דל"ל למינקט דהביאה שליש "קודם לעומר", ובשלמא לפי' קמא דמיירי דוקא בעקרה קודם העומר ניחא, דאז מוכרח שיביא שליש קודם העומר. וצ"ע.

ועי' בשו"ע סימן רצ"ג סעיף ה' שכתב: שובלת שהביאה שליש קודם העומר ועקרה אחר העומר וחזר ושתלה והוסיפה התוספת אוסר העיקר שהותר, ע"כ. וצ"ל דאזיל כפי' השני המבואר בשיטמ"ק הנ"ל, דאם היה עוקרה אחר העומר קודם שהביא שליש לא מהני היתר העומר, כיון דלא גדל ע"י השרשה זו.

ג. תנן בחלה פרק א' משנה א', פירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ חייבים בחלה, יצאו מכאן לשם רבי אליעזר מחייב, ורבי עקיבא פוטר.

ב' מעליותא גם עולי יומא וגם אפוקי יומא. ועכ"פ מתבאר מכל מהלך ד' הגרע"א דפשיטא ליה דדאו' קודם לדרבנן.

ובעצם קו' הראשונה שהק' הגרע"א, לכאור' לפי"ד הלבוש שהביא המ"ב ס"ק מ"ג לבאר פשט ד' השו"ע לק"מ, דביאר שם, דאע"ג דבלא"ה מקדש מקודם הבדלה, מ"מ קדושת שבת גדולה מקדושת יו"ט, אכן ד' הלבוש צ"ע דמה בכך דסו"ס מקבל יו"ט, אבל בלא"ה הלא זה מתבאר בגמ' דיקנה"ז משום דאפוקי יומא, ואלמא דלא איכפת לן מה דמקדש, כיון דעכ"פ עוד לא הבדיל מקדושה החמורה וכמ"ש הלבוש, וצ"ע בכוונת הגרע"א ז"ל. מלבד זה לא הבנתי כלל מהיכן לקח הגרע"א דטעמא דיקנה"ז משום אפוקי יומא, דיעוי' פרשב"ס פסחים ק"ב ע"ב שפי' טעמים אחרים, או דקידוש עדיף, או דכי מבדיל ברישא מיחזי עליה כמשוי. שו"ר בט"ז ס' תרפ"א שהביא דרש"י פסחים פי' דזהו גופא הטעם דאפוקי יומא יעו"ש, ולפי"ז נראה ד"ל דזהו הביאור דגם אם מקדש מ"מ אין כאן כמשוי.

והנה במש"כ דנראה דבהמ"ז קודם משום דבהמ"ז חשוב תדיר, [דהגם דאין חיוב בבהמ"ז מ"מ שם תדיר עלה בזה דבשבתות איכא חיוב בהמ"ז]. לכאור' יש לדון עוד, דהיכא דהתחיל מקודם השקיעה דבהמ"ז קודם, וכמ"ש הראב"ד ז"ל ומאירי פסחים ק"ב ע"ב, בהא דלר' יוסי בהתחיל מע"ש בהמ"ז ואח"כ קידוש, משום דנתחייב כבר בבהמ"ז וגם משום תדיר, וא"כ משמע דאיכא סברא דנתחייב כבר, ולפי"ז היכא דהתחיל אחר השקיעה, י"ל להיפוך דכבר נתחייב בספירה [אך לא בריא לי ד"ז אם הך סברא קיימא לקושטא דמילתא בפרט כנגד תדיר]. ואגב דהא דספירה קודם להבדלה משום אפוקי יומא, יעוי' בהל' חנוכה, דיש מקום לומר דנ"ח קודם, והטעם מתבאר בט"ז, דדוקא גבי ספיה"ע משום דכת' תמימות. ויל"ע לדעת הט"ז אמאי לענין מגילה לכו"ע מגילה קודם, ולא נימא אפוקי יומא.

ונלענ"ד דקידוש לבנה והבדלה, ג"כ קידוש לבנה קודם, משום אפוקי יומא. ודו"ק. [אם לא היכא דיש לחוש לאלו שע"ז ימנעו מהבדלה].

ולכאור' י"ל עדיין דספיה"ע קודם, כמו דאמרו סוכה נ"ו ע"א דברכת לישב בסוכה קודם לזמן משום דחיובא דיומא עדיף, וה"נ ספיה"ע הוי חיובא דיומא, ודין הוא דנקדום, וצ"ע.

סימן ה'

בגדרי איסור אכילת חדש בזמן בהמ"ק ובזמן הזה

א. מנחות דף ס"ח ע"א: רב ושמואל דאמרי תרויהו, בזמן שבהמ"ק קיים, עומר מתיר, בזמן שאין בהמ"ק קיים, האיר מורח מתיר. מ"ט, תרי קראי כתיבי, כתיב עד הביאכם, וכתיב עד עצם היום הזה, הא כיצד, כאן בזמן שבהמ"ק קיים, כאן בזמן שאין בהמ"ק קיים. ר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרויהו, אפילו בזמן שבהמ"ק קיים, האיר מורח מתיר. והכתיב עד הביאכם למצוה וכו'. ארנב"י, רבן יוחנן בן זכאי בשיטת רבי יהודה אמרה, דאמר מן התורה אסור, שנא' עד עצם היום הזה, עד עצמו של יום וכו'. ע"כ.

י"ל פ' באופן פלוגתתן, דאליבא דרב ושמואל איכא חילוק ביסוד האיסור בין בזמן שבהמ"ק קיים לזמן שאין בהמ"ק קיים, דבזמן שבהמ"ק קיים אז האיסור חדש הוי ג"כ מצד העומר, ר"ל דעצם החיוב הקרבת העומר הוא זה גופא הסיבה האוסרת שלא נאכל קודם ההקרבה, [וכמבואר סברא זו בחינוך]. אבל בזמן שאין בהמ"ק קיים הוי האיסור חדש איסור עצמי בלבד, וע"ז איכא מתיר דהאיר מורח. וכן אליבא דר' יהודה הוי איסור עצמי, אלא דהעומר מתיר. ונפ"מ דכשאין עומר אסור כל היום.

[מיהו י"ל, דלכו"ע גם לרב ושמואל הוי איסור עצמי שלא לאכול תבואה חדשה, אלא דלכתחילה עדיף להמתין להיתר עומר, ולכן נשאר באיסורו. ודחוק].

וגם לר' יהודה י"ל, דאיכא ב' איסורים, הן איסור עצמי, והן איסור מצד העומר, ורק אם יש עומר אז העומר ג"כ מתיר.

ומהא דמוכח דהיכא דאיבני ביהמ"ק ביום ט"ז א"צ להמתין עד העומר, עי' סוכה דף מ"א ע"א, אין ראיא לומר דגם לרב ושמואל דס"ל עומר מתיר אין החיוב הקרבה סיבה האוסרת, דהא את"ל דהחיוב הקרבה גופא הוי סיבה האוסרת א"כ יאסר שוב, ד"ל דמ"מ אין שם איסור חדש של קודם העומר, דיסוד האיסור הוא חדש, ורק דמכח זה דאיכא דין הקרבה לא חייל ביה דין היתר, ולזה אם אך הותר האיסור תו לא הדר. והבן.

והנה בס' מנחת חינוך מצוה ש"ג עלה ונסתפק, אם לרב ושמואל א"נ לרבי יהודה, בזמן שבהמ"ק קיים היכא דלא הביאו עומר, אם נימא דיאסר כל השנה, או"ד יותר בסוף היום, או לרב ושמואל בהאיר מורח. ועיון שם היטב.

ולכאור' נראה דתלוי בהנ"ל, דאם הוי איסור עצמי, ורק דאם יש עומר ממתנינים להמתיר דעומר, מסתבר דאם בלא"ה לא הביאו עומר, יותר האיסור חדש. אבל אם נפ' דהיסוד הוא דמה דיש חיוב הקרבה אוסר, שפיר י"ל דכיון דבהמ"ק קיים, אז הלא יש כאן חיוב הקרבה ואוסר. והבן. אך אינו מוכרח וכמובן.

ומיהו יל"ע עוד דלכאור' י"ל דתלוי, דלרב ושמואל דהאיר מורח מתיר, א"כ כאן הלא חסר האיר מורח, דהא בזמן האיר מורח לא היה בכוחו להתיר, דאז ה' זמן עומר, ואז חל הדין היתר האיר מורח

ולענין ספיה"ע כתב השא"ג, דמטעם דבהמ"ז תדיר נתבאר דאינו חשוב תדיר, ולומר דבהמ"ז יקדם כיון דהוי דאו', גם זה אינו, כיון דאע"ג דספיה"ע דרבנן, אין דין קדימה לדאו' על דרבנן. וראייתו, מהא דמבואר בפסחים ק"ד ע"א וברכות, דברכת היין של קידוש הוי תדירה, ואע"ג דקידוש הוי דאו', ולזה העלה השא"ג דבחול אין דין קדימה לזה יותר מזה, אבל בשבת בהמ"ז קודם, כיון דבהמ"ז דשבת הוי חובה, דלא סגי דלא אכיל פת. [ומ"מ בחול אינו חשוב תדיר משום בהמ"ז דשבת, כיון דהוא מצד עצמו אינו תדיר של חובה].

ולפענ"ד יראה ד"ל דבהמ"ז שפיר תקדם לספיה"ע גם בחול, ומכמה טעמים, חדא דנסתפק שם השא"ג א סוף תשו"כ כ"א, דאולי ק"ש תקדם לבהמ"ז משום דק"ש תדיר של חובה, ובהמ"ז אינה חובה כלל, ועוד ד"ל דלעולם דאו' קודם לדרבנן דהכי מסתברא, ומ"מ מעלת תדיר י"ל דעדיף מדאו', דהא מעלת תדיר למדנו מקרא דזבחים, ומעלת דאו' לא למדנו מקרא, ואין א"כ ראיא מהא דברכת היין קודם, [ומש"כ השא"ג שם סברא דחשוב ד"ס כרשות אינו מוכרח כלל, דלענינו שפיר י"ל דסו"ס הוי מצוה]. גם נלענ"ד דנראה דשפיר חשוב בהמ"ז דחול תדיר משום זה דעכ"פ דשבת הוי תדיר, ואפי' אם אכל רק כזית ואז הוי בהמ"ז דרבנן לרוב הפוסקים. וראי' דהא בסוכה דף נ"ו ע"א מבואר דשהחיינו קודם לסוכה משום תדיר (אלא דאיכא התם מ"ד דס"ל סוכה קודם משום חיובא דיומא עדיף), ולכאור' הא שהחיינו דסוכה אינו תדיר, אע"כ דמ"מ שם שהחיינו הוי תדיר, וה"נ ועדיף מינה האי בהמ"ז וחשוב תדיר, וכ"ש דהתם הלא שהחיינו דסוכות קאי אסוכות לבד, ומ"מ הוי תדיר, כש"כ בהמ"ז שאינו בא על "אכילה בשבת", אלא על אכילה ודאי דקודם הוא. וזה נכון לענ"ד בעה"י. וה"ה לענין אשר יצר ובהמ"ז, דבהמ"ז קדים, ומטעם תדיר, אלא ד"ל דמטעם תדיר, אדרבה אשר יצר הוי תדיר, כיון דא"ל לו בלא זה, אע"ג שאין חיוב לילך (וצריך לידע גדר מצוי, אם תלי בדין, או במציאות. ועי' תשו' מהרש"ל).

מיהו היכא דהתחיל באיסור דכת' הרמ"א ס' תפ"ט דמפסיק (יעו"ש במ"ב), והוא רוצה להמשיך לאכול, נלענ"ד דשפיר יספור ספיה"ע וימשיך לאכול. והטעם פשוט, דיסוד דין תדיר הוא כאשר רוצה שניהם השתא, וכמבואר בטור לענין מנחה ומוסף, ולזה כיון שהוא רוצה להמשיך לאכול אין עליו שום חיוב לברך בהמ"ז. [ומיהו במקום אחר הארכתי להוכיח דגם כשאנו רוצה לקיים השתא את התדיר, צריך להקדימו. ומ"מ בנידון דין נראה פשוט, דכיון שרוצה להמשיך לאכול, לא שייך כלל לחייבו לברך בהמ"ז בשביל דין תדיר. וז"פ מאד].

ולענין ק"ש ובהמ"ז, לפ"מ שנסתפק השא"ג י"ל דק"ש קודם, וגם היכא דאכל רק כזית אז י"ל דק"ש קודם דהוי דאו'. ודוק.

והנה לענין קידוש לבנה וספיה"ע, נראה לענ"ד דשפיר עבדי אם יספרו קודם קידוש לבנה, דאע"ג דקידוש לבנה הוי תדיר, מ"מ לד' השא"ג הנ"ל דמצוי לא חשוב תדיר, ה"נ הלא אין חיוב לקדש הלבנה, ורק אם רואה הוא דמתחייב. אכן שו"ר דנראה דד"ז שנוי במחלו', באופן דנראה דקידוש לבנה הוי תדיר, וראוי לקדש הלבנה מקודם ספיה"ע. [ועי' בס' מצות ספירת העומר שהאריך בד"ז, דאע"ג דמ"ט יום הם ימי הספירה, מ"מ לא חשוב תדיר משום זה, והביא ראיא לזה יעו"ש].

ולענין ספיה"ע וק"ש ותפ"ע, יעוי' ביאור הלכה ריש ס' תפ"ט דדין הוא דתפלה תקדם משום תדיר, וכמו דנהוג הכי באמת.

וכן לענין ספיה"ע והבדלה, יראה דהבדלה קודמת משום תדיר, אלא דבזה שאני, דכבר מתבאר בפוסקים דאית לן כללא דאפוקי יומא מאחרין.

ובמש"כ הך סברא דדאו' קודם לדרבנן, הנה איתא בשו"ע ס' תפ"ט ס"ט, ליל שבת וליל יו"ט, מברכים וסופרים אחר קידוש בביה"כ, ובמו"ש ויו"ט קודם הבדלה אחר קדיש תתקבל, וכשחל יו"ט האחרון של פסח במו"ש דאז אומר קידוש והבדלה בפעם אחת, יש לספור קודם שמברכין על הכוס בבית הכנסת. והטעם, דבליל שבת עדיף לעיולי קידושא, ובמו"ש עדיף לאפוקי יומא מאוחר, אבל היכא דהוי יו"ט שחל במו"ש מאחרין משום אבדלתא. והנה כ' הגאון רעק"א ז"ל בהגהותיו מקורו בתה"ד. ולענ"ד יש לדון לדינא, ד"ל דהתה"ד ס"ל כהפוסקים דהבדלה דרבנן, אבל לפסקי רמ"א לעיל ס' רע"א ס"ה דמפסיק באמצע סעודה להבדלה, ע"כ ס"ל דהבדלה דאו' וכמ"ש המג"א ריש ס' רל"ט וכו', י"ל דהבדלה קודם, ואע"ג דבכל מו"ש ספירה קודם משום אפוקי יומא עדיף מסברא דקדימה דאו', ומוכח כן מיקנה"ז, אף דקידוש יו"ט דרבנן, כמ"ש המג"א רס"י רע"א, מ"מ י"ל במ"ש ויו"ט לענין הספירה, דיש בקידוש עיולי יומא, ובהבדלה אפנויי יומא, קיימא אדינא להקדים דאו', ובאמת מ"ש במ"ש בעלמא ליכא גם כן הוכחה להקדים ספירה להבדלה מייקנה"ז, דהתם יש ב' למעליותא, א' עיולי יומא דקידוש וא' אפוקי יומא דהבדלה, משה"ה מקדימין לקידוש דרבנן מקמי הבדלה דאו' וכו'. עי' היטב בכל ד' הגרע"א. הנה הגרע"א הקשה ב' קושיות, א. דגם אם בכל מו"ש אמרי' הך סברא דאפוקי יומא, מ"מ כיון דהכא בלא"ה אין מעליותא דאפוקי יומא דהא מקדש הוא ונמצא שאינו מוציא היום. ב. ועוד הק' הגרע"א גם אכל מו"ש, דמנ"ל להקל ולומר דספירה קודם, אחרי דהבדלה דאו', וי"ל דעד כאן לא הקדימו קידוש יו"ט דרבנן, אלא משום דיש לו

וכתב הר"ש ז"ל, ירושלמי, רבי יונה בעי קומי רבי ירמיה בשעה שנכנסו ישראל לארץ ומצאו קמה לחה, מהו שתהא אסורה משום חדש, א"ל למה לא עד כדון לחה, אפילו יבשה, א"ל ואפילו יבישה אפילו קצורה, מעתה אפילו חיסין בעליה כך אני אומר לא אכלו ישראל מצה בליל פסח, א"ר יונה מן דנפקיה תהי בה דלא אמרינן ליה שנייה היא שמצות עשה דוחה את לא תעשה, על דעתיה דרבי יונה דאמר מצות עשה דוחה ל"ת אע"פ שאינה כתובה בצידה ניחא, על דעתיה דרבי יוסי דאמר אין מצות עשה דוחה את לא תעשה א"כ היתה כתובה בצידה, ממה שהיו תגרין נכרים מוכרין להם וכרבי ישמעאל, דאמר כל ביאות שנאמרו בתורה לאחר י"ד שנה נאמרו, ז' שכיבושו וז' שחילקו כו'. פירוש לחה, חדשה, יבשה, ישנה משל אשתקד, סבר דכולהו אסורין קודם לעומר השתא, ותימה גדול למה לא התירו העומר של אשתקד, ושמא דלא חל איסור חדש עד השתא, וגם לא קרב העומר במדבר דביאה כתיב ביה ואז נאסר הכל אפילו ישן ולא היה להם ממה לאכול, וקא"ר יונה דאתי עשה דמצה ודחי ל"ת דחדש, ורבי יוסי פליג וקסבר דלא דחי משום דאין כתיב בצידו, ומשני דאכלו מצה ממה שתגרי נכרים מוכרין להם כרבי ישמעאל, דלא נאסרו עד לאחר ירושה וישיבה כו', ורבי יוסי דירושלמי פליג אכוליה גמרא דקיימא לן דאתי עשה ודוחה לא תעשה אע"פ שאינו כתוב בצידו, ותיקשי ליה מתני' דפ"ב דיבמות וכו'. ועוד יש לפרש דקרי אין כתוב בצידו ממה שלא נצטוו יחד ממצה וחדש, דמצה במצרים וחדש בביתאן לארץ, אבל קשה קצת ללישנא דגרסין בפרק רבי אליעזר דמילה (דף קל"ב ב') ימול בשר ערלתו אע"פ שיש שם בהרת ימול דאתי עשה ודחי לא תעשה, ועשה דמילה קדמה ללאו דקוצץ בהרתו, ושמא היה מפרש דהיינו או אינו דקאמר, עכ"ל.

נהג בהא דמסופק הירו' אם כשנכנסו ישראל לארץ ומצאו קמה אם אסורה משום חדש, ביאר הר"ש הטעם כיון דלא חל עד השתא איסור חדש וגם לא קרב העומר, ע"כ נאסר הכל, ומ"מ חזי' דלא ברירא ליה להר"ש הך סברא, ורק כתב בלשון ושמא וכו' כדי ליישב דעת הירו', ונראה דשורש החקירה בזה הוא דהרי ידוע דבזמן ביהמ"ק עומר מתיר, ובזמן הזה האיר המזרח או עד סוף ט"ז מתיר, וא"כ הרי צ"ע בד' הירו' והר"ש, דבשלמא אם העומר לבדו היה מתיר אז י"ל דכיון דעוד לא היה עומר האיר יותר הכל, אבל מאחר והאיר המזרח מתיר א"כ סו"ס עבר האיר המזרח של שנה שעברה על תבואה זו, ואמאי תאסר. והנראה בזה דיש להסתפק בגדר הדין דחדש, ודהאיר המזרח, דגדרו הוא, דבעצם כל תבואה צריכה היתר, וההיתר שלה הוא האיר המזרח, באופן דאפשר להבין ד' הר"ש, דמאחר ולא היה חלות איסור בשנה שעברה, א"כ גם לא הוה חלות היתר, דאין חלות היתר אלא על דבר שאסור, ולכן קצת שנאסר חוזר לאיסורו [והוא לא אמרינן שעתה יחול היתר מדין האיר המזרח של שנה שעברה, דליאת כיון דאין האיר המזרח מתיר אלא בשעתו]. אבל י"ל דגדר חדש הוא, דעצם השם "חדש" הוא גופא האיסור, והגדריה התורה גדר חדש, בהאיר המזרח, דתבואה שגדלה מקודם לכן חשובה כבר ישנה, והוי ליה כשנה אחרת לענין זה, ולפ"ז הרי אין נפק"מ אם נאסר בשנה שעברה או לא, דמ"מ חשובה התבואה ישנה. והוה ספיקא דהירו'. ונראה דבזה יומתק הא דאמר הירו' ואפי' יבישה, אפי' קצורה כו', דלכא"ו מאי נפק"מ יבישה או לחה, דאם הסברא דכיון דלא נאסר או אין היתר דהאיר המזרח, א"כ מאי נפק"מ לחה או יבישה, ואמאי איכא צד להתיר יבישה יותר מלחה, אך להנ"ל י"ל דהבין הירו' דביבישה כבר אינו "חדש", והיינו דסובר הירו' ד"ל דלעולם גדר איסורו הוא משום חדש, אלא דאין הטעם דהאיר המזרח מפיקו משם חדש, רק מתורת "מתיר", וא"כ כ"ז בלחה חשובה התבואה חדש, אבל ביבישה תו אינו חדש, ומסיק הירו' דמ"מ שם חדש עליו, אי נמי דאין גדר איסורו מענין חדש, וכנ"ל.

ובהא דתי' הירו' דאכלו מצה ממה שתגרי נכרים מוכרים להם, וכרבי ישמעאל דאמר דלא נאסרו עד לאחר ירושה וישיבה, הנה אם נימא דנאסר חדש של גוי נמי, א"כ מה הועיל הירו' בזה דתגרי נכרים מוכרים להם, דסו"ס ג"ז נאסר משום חדש, וע"כ צ"ל דעיקר התי' הוא כרבי ישמעאל דלא נאסרו עד לאחר ירושה וישיבה, וצ"ב דא"כ ל"ל תגרי נכרים, עוד צ"ל, דאכתי לאחר ירושה וישיבה דאז נאסר משום חדש, לא יאכלו אז מצה, כיון שלא התיר העומר עדיין [דאף אי נימא דהעומר מ"מ קרב, מ"מ לא היה אז איסור על התבואה]. וצ"ע.

סימן ו'

עוד בענין איסור אכילת חדש

א. דף י"ג ע"א: עומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ מהיכן הקריבוהו, את"ל דעילל ביד נכרי, קצירכם אמר רחמנא ולא קציר נכרי, מנמי דאקריבו דילמא לא אקריבו, לא ס"ד דכתיב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח, ממחרת הפסח אכול מעיקרא לא אכול דאקריבו עומר והדר אכלי, מהיכן הקריבו, אמר להן כל שלא הביא שלישי ביד נכרי, ע"כ. וכתבו התוס', משמע דאי לא הקריבו היו אסורין כל היום, ודלא כמ"ד במנחות פרק רבי ישמעאל (דף ס"ח ע"א) דאף בזמן שבהמ"ק קיים האיר המזרח מתיר, ע"כ.

וכבר העיר הטורי אבן דאף למ"ד התם דהעומר מתיר, מ"מ הכא כיון דא"א להקריב עומר הו"ל כאין ביהמ"ק קיים דהאיר המזרח מתיר, ולכן צ"ל דסוגיין אזלא כמ"ד כל יום ט"ז אסור.

ועיין בחי' הגאון רעק"א ז"ל שכתב דצ"ל בדעת התוס' דס"ל דכיון דמה דא"א להקריב את העומר הוא אך מתורת ספיקא שמא עייל שלישי ביד נכרי, לכן חשיב ספק אולי שייך כאן דין הקרבת העומר.

והנה יעו"ש בטורי אבן שהעיר על דברי התוס', דאף למ"ד האיר המזרח מתיר אף בזמן שבהמ"ק קיים ניחא דברי הגמ' כאן, דהרי מבואר במנחות שם דלמצוה לכו"ע בעינן דוקא עומר, יעו"ש מש"כ בזה. אכן נלפענ"ד בעה"י דעפ"י הגרע"א ז"ל הנ"ל יתיישב היטב, דבשלמא למ"ד עומר מתיר נמצא דכל זמן דליכא עומר אזי יש כאן חלות איסור חדש ורק שהעומר מתיר, ולכן הגם דבזמן שלא שייך דין עומר אזי האיר מזרח מתיר, אבל אם הוי ספק אולי שייך דין עומר אזי יש כאן ספק אם העומר מתיר או האיר המזרח וכדביאר הגרע"א הנ"ל, אבל הא דאמרינן דלמצוה לכו"ע בעינן עומר א"י משום "מתיר", אלא הוא חובה אקרקפתא דגברא להביא עומר, וכיון דבפועל א"א לקיים את החובה הזו שפיר יכול לאכול. ופשוט.

ב. והנה כיון דאתאן לידן הך מילתא דהאיר מזרח מתיר או עומר מתיר או יום הנף כולו אסור (והכי קי"ל ביו"ד רצ"ג), אמרתי לבאר קצת בזה מילי דשייכי בסוגיין. הנה התוס' בסוגיין הביאו דברי הירושלמי דכשנכנסו לארץ אפי' תבואה יבישה וחיסין בעלייה נאסרה להם, ובפשטות הכונה תבואה שגדלה בשנה זו קודם ט"ז בניסן, אולם הר"ש ברפ"ב דחלה ביאר דהיינו אף תבואה של אשתקד, היינו שגדלה בשנה שעברה קודם ט"ז בניסן של שנה שעברה, וביאר שם הר"ש הטעם דאסור כיון שאז עוד לא חל היתר דהאיר מזרח כיון שעוד לא חל איסור חדש. ועי' בהגרע"א ז"ל בסוגיין שהביא בשם הכרתי ופולתי ביו"ד (ק"ב) שביאר עפ"י הא דהביא שם הרמ"א ז"ל ד"א דחדש לא מיקרי דבר שיש לו מתירין כיון שחוזר ונאסר לשנה הבאה, וקשה דהא לשנה הבאה כבר א"י חדש, וביאר שם הכרתי ופולתי דכיון דהאידינא חדש בזה"ז דרבנן (לחד מ"ד), א"כ שוב כשיבנה ביהמ"ק יחזור ויאסר תבואה דאשתקד, כיון שבזמן הזה לא חל איסור חדש מהתורה, ועל דרך פ"י הר"ש הנ"ל, יעו"ש.

אולם יל"ע בזה מהא דהביאו התו' כאן בשם הירו' דאכלו מצות ביום ט"ו ממה שתגרי נכרים מכרו להם, וקשה דהא סו"ס הוי חדש (ולשי' הב"ח ביו"ד רצ"ג דתבואה של עכו"ם לא נהיג איסור חדש ניחא). גם הט"ז והש"ך ביו"ד רצ"ג כתבו שם לדחות ראיית הב"ח מסוגיין דתבואה של עכו"ם לא נהיג איסור חדש, מהא דמשמע בגמ' דאי לאו הקרא דויאכלו מעבור הפסח הו"א דאכלו כבר מקודם ט"ז בניסן, והיינו משום דאכלו תבואה של גוי, אך הט"ז והש"ך שם דחו ד"ל דאכלו משל אשתקד, יעו"ש. (ועי' בהגרע"א ז"ל בסוגיין מערכה שלימה בכל דברי הט"ז והש"ך והב"ח הנ"ל). אכן בד' הירו' הנ"ל שהביאו התוס' נראה דהא דמשני תגרי נכרים היינו דוקא כר' ישמעאל דלא נהיג איסור חדש כלל כשבאו לארץ, וזה צ"ע מד' הירו' לעיל מינה דאמר דנאסר להם משום חדש, וקיצרתי בזה כעת.

ג. ועכ"פ בעיקר ביאר"ד הר"ש הנ"ל נראה לומר, דהנה יש לחקור ביסוד הדין דאיסור חדש, אם יסודו הוא משום "הזמן" היינו תבואה "חדשה", וגדר חדשה היינו האיר מזרח או סוף יום ט"ז, או דיסוד הדין הוא משום עצם "התבואה" שצריכה חלות היתר, ורק דנתחדש דהאיר מזרח "מתיר" או סוף יום ט"ז "מתיר". ולהצד הראשון צ"ל דהא דבזמן ביהמ"ק עומר מתיר לחד מ"ד, הביאור הוא דהדין הקרבת העומר הוא גופיה הגורם חלות איסור על התבואה, ולא משום דהוי "חדש" (ונמצא דתרי דיני חדש איכא). ולמ"ד סוף יום ט"ז מתיר, צ"ל דהא דבזמן ביהמ"ק העומר מתיר זהו משום שמתחדש חלות "מתיר" ע"י העומר.

ונראה דמדברי הר"ש הנ"ל חזינן דיסוד הדין הוא עצם התבואה, ורק שיש חלות "היתר" דהאיר המזרח או סוף יום ט"ז, וכיון שאז לא חל ההיתר, הרי התבואה באיסורה קיימא, אבל להצד הראשון דשם האיסור הוא החדש שבו, הרי כבר לא הוי חדש.

ד. והנה ידוע דברי הרא"ש ז"ל בתשובה כלל ד' שכתב להתיר ספק תבואה חדשה מטעם ס"ס, ספק שמא היא של אשתקד, ואף אם היא של עכשיו שמא נשרשה קודם העומר (והובא ביו"ד רצ"ג), והקשו בזה דהא הוי ס"ס משם אחד, דנשרש קודם לעומר, ושל אשתקד, אחד הוא. וכבר העיר בזה הגרע"א ז"ל בסוגיין. וראיתי בשו"ת אור לציון ח"א חיו"ד סימן ט"ו שמיישב דיש כאן ב' שמות, דנשרש קודם לעומר לא היה בכלל איסור, ואילו אם גדל שלישי קודם לעומר היה בכלל איסור אלא שחולתו, עכ"ד. ונראה פשוט דכל דבריו א"ש רק להצד השני שיש "חלות היתר", ולזה כתב דיש ב' גדרים היתר, א' שהעומר או היום ט"ז גרם שלא יאסר אח"כ, ב', שהעומר או יום ט"ז "התיר" את האיסור, אבל להצד הראשון דיסוד האיסור הוא "חדש", א"כ אין נפ"מ בין נשרש או גדל, דמ"מ בשניהם הגדר הוא שא"י חדש, וכל האיסור הוא תבואה חדשה, ודוק. [ובספר ערוך השולחן יו"ד רצ"ג ראיתי שביאר ד' הרא"ש, דכיון דיש נפ"מ אף לענין להקריב מאותה תבואה עומר, דלענין זה תלוי אם היא של אשתקד או לא, לכן לא הוי משם אחד, עפ"י הש"ך בכללי ס"ס, שכל שהספק האחד מתיר יותר מהשני חשיב ב' שמות. יעו"ש. ולענ"ד ד' הערה"ש צ"ב בתרת, חדא דלכא"ו אף לענין להביא ממנה עומר תלוי בגדר חדש לענין איסור, ואם נשרש קודם העומר א"א להביא ממנה עומר, ועוד, דעכ"פ לענין איסור חדש הוי הכל שם אחד, דלענין זה אין נפ"מ].

ובאמת די"ל דחקירה זו תלויה בהמחלוקת שבמנחות שם אי האיר המזרח מתיר בזמן שאין ביהמ"ק קיים, או יום הנף כולו אסור, דאם האיר המזרח מתיר אזי י"ל דיסוד האיסור הוא עצם התבואה, ורק דנתחדש "מתיר", או האיר המזרח כשאין ביהמ"ק או עומר כשיש ביהמ"ק, אבל למ"ד יום הנף כולו אסור גדר האיסור הוא מה דהוי "חדש", ורק דבזמן בהמ"ק העומר "מתיר". ולפ"ז אין ראייה מדברי הר"ש הנ"ל, דהר"ש י"ל דמבאר ד' הירו', והירו' אזיל כמ"ד האיר מזרח או עומר מתיר. ועי' בחי' לשביעית שכתבתי עוד קצת בדברי הגרע"א ז"ל בסוגיין. [וכן כתבתי קצת בזה בספר ערך שלם חלה פרק ב' משנה א'].

סימן ז'

בענין הלאו דלא תתגודדו [שלא תעשו אגודות אגודות]

מלקות על לאו דלא תתגודדו

א. הנה יל"ע מאחר דילפי' מהקרא דלא תתגודדו לשי' הרמב"ם, גם לאו דגידוד לע"ז, א"כ אמאי מבואר בסוגיא וברמב"ם, דלוקה על עושה חבורה, דהא הו"ל לאו שבכללות דאין לוקין עליו, כיון דהלאו דלא תתגודדו כולל ב' ענינים ודינים שונים. וצ"ע.

וכן יל"ע לכו"ע, כיון דדרשינן לענין לא תעשו אגודות אגודות, א"כ הוי לאו שבכללות. אך זה י"ל עפ"י שכתב המ"מ הל' אישות, דהיכא דעיקר הלאו בא לדבר א', רק דרשי' לענין אחר ג"כ, מ"מ לוקין על עיקר הנדרש בו, וה"נ י"ל בזה, דעיקר פשט הכתוב הוא שריטה על מת, וכמבואר בסהמ"צ להרמב"ם מצוה מ"ה. ומה"ט לא כתב הרמב"ם דלוקין על הלאו דלא תעשו אגודות אגודות. שו"ר בעה"י בכסף משנה שם שהקשה כן וז"ל, וא"ת היאך לוקה המגדד עצמו דהא לאו שבכללות הוא כמו לאו דלא תאכלו על הדם. וי"ל דלא דמי, דהכא עיקר הלאו ידענו שהוא שלא נגדד עצמנו, אלא שרצה הכתוב גם שלא להעשות אגודות אגודות, אבל דלא תאכלו על הדם עיקר הלאו לא נודע איזהו, ולהכי הוי לאו שבכללות. כך נראה לי. עכ"ל הכסף משנה. ואפשר דגם לענין הקו' הנ"ל דלכא"ו הא ילפי' גם לענין מגדד לע"ז, וי"ל דג"ז לא הוי עיקר הלאו כיון דבקרא כאן למת.

איברא דראיתי במנ"ח סוף מצוה תס"ז שהביא בשם ס' סדר משנה שכתב, דמה דדרשינן שלא תעשו אגודות אגודות הוי אסמכתא בעלמא ומדרבנן הוא. אך לדעתי צ"ע טובא בזה מהסוגיא דיבמות, דמקשה שם הגמ' האיר דרשי' מלא תתגודדו לענין שלא תעשו אגודות אגודות, דהא צריך לענין שריטה על מת, ושקיל וטרי בזה, והשתא אם הוי רק אסמכתא מאי קו' [דהא אסמכתות טובא יש בש"ס, דנצרך הקרא לענין אחר]. זאת ועוד, רש"י ותוס' בכל הסוגיא שם דגם לקולא אפשר להקל מכח הלא תתגודדו, ואלמא דהוי דאו', דאל"כ מנ"ל דהכא עקרו חכמים דבר מה"ת בקום ועשה. [ואכן שי' ריטב"א שם אינה כהתוס', אבל עדיין א"י מכריח דהוי דרבנן וכמשי" א"י'ה לקמן]. זאת ועוד, דמד' הרמב"ם שכתב, ובכלל אזהרה זו כו' נראה דהוי דאו', וגם מד' הכ"מ הנ"ל שהק' דהוי לאו שבכללות, משום דקאי לענין שלא להעשות אגודות אגודות. מוכח בהדיא דהוי איסור דאו'. [ויל"ע קצת, אמאי הק' הכ"מ רק מזה דקאי לענין שלא להעשות אגודות אגודות, ולא הקשה מזה דקאי לענין שלא לגדד לע"ז וכנ"ל]. ומדברי המאירי ביבמות שם שכתב רמזו יש בו כו', אינו הכרח דהוי דרבנן. יעו"ש.

גרסינן ביבמות דף י"ג ע"ב, תנן התם מגילה נקראת באחד עשר, ובשנים עשר, ובשלשה עשר, ובארבעה עשר, ובחמשה עשר, לא פחות ולא יותר, א"ל ר"ל לרבי יוחנן, איקרי כאן לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות כו', א"ל עד כאן לא שנית מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, א"ל אמאי לך אנא איסורא, דא"ר שמן בר אבא א"ר יוחנן לקיים את ימי הפורים בזמניהם, זמנים הרבה תיקנו להם חכמים, ואת אמרת לי מנהגא. והתם לאו איסורא הויא, והתנן הלילה בש"א אוסרין וב"ה מתירין, א"ל התם הוואה אומר מלאכה הויא דלית ליה. והא ב"ש מתירין הצרות לאחים וב"ה אוסרים, מי סברת עשו ב"ש כדבריהם, לא עשו ב"ש כדבריהם. ור' יוחנן אמר עשו ועשו. ובפלוגתא דרב ושמואל, דרב אומר לא עשו ב"ש כדבריהם, ושמואל אמר עשו ועשו. אימא, אימא קודם בת קול, מ"ט דמ"ד לא עשו, ואלא לאחר בת קול, מ"ט דמ"ד עשו, איב"א קודם בת קול, ואיבעית אימא לאחר בת קול, איבע"א קודם בת קול, וכגון דב"ה רובא, למ"ד לא עשו, דהא ב"ה רובא, מ"ד עשו, כי אזלינן בתר רובא היכא דכי הדדי נינהו, כתב ב"ש מחדדי טפי. ואיבע"א לאחר בת קול, מ"ד לא עשו, דהא נפקא בת קול, ומ"ד עשו, רבי יהושע היא, דאמר אין משגיחין בבית קול. ומ"ד עשו, קרינן כאן לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות. אמר אביי, כי אמרינן לא תתגודדו, כגון שתי בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים כדברי ב"ש והללו מורים כדברי ב"ה, אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות לית לן בה. א"ל רבא, והא ב"ש וב"ה כשתי בתי דינים בעיר אחת דמי, אלא אמר רבא, כי אמרינן לא תתגודדו כגון ב"ד בעיר אחת, פלג מורין כדברי ב"ש ופלג מורין כדברי ב"ה, אבל שתי בתי דינין בעיר אחת לית לן בה. ת"ש וכו', אע"פ שאלו אוסרים ואלו מתירים, לא נמנעו ב"ש מלישא נשים מב"ה, ולא ב"ה מב"ש, אא"ב לא עשו, משום הכי לא נמנעו, אלא אי אמרת עשו, אמאי לא נמנעו, בשלמא



עכ"ל, והיינו דכיון דהם באים מהעיר האחרת וניכר הדבר שהם מעיר אחרת הו"ל כב' עיירות, דאין בזה משום לא תתגודדו.

ט. והנה מקודם שניכנס לגוף הסוגיא דעשו ולא עשו, אברר קצת בעה"י בנוגע לענין ההלכה הנלמדת מתוך הסוגיא. הנה לכא' צריך לפסוק כרבא דב' בתי דינין אפי' בעיר אחת לית לן בה, כדקיי"ל בעלמא אביי ורבא הלכה כרבא לבר מיע"ל קג"ם, ועוד דהרי רבא הקשה לאביי מב"ש וב"ה דהוי ב' בתי דינים בעיר אחת. וכ"כ הרשב"א בזה"ל, ואע"פ שכבר נדחו דברי אביי בקושיא דרבא כו', ע"כ. אכן יעוי' ברמב"ם פ"ב מהל' עכו"ם הלכה י"ד וז"ל, ובכלל אזהרה זה שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת, זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקות גדולות, שנאמר לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות. ע"כ. ומבאר מדברי הרמב"ם ז"ל דפסק דאפילו בב' בתי דינין איכא איסור לא תתגודדו, אם הוי עכ"פ בעיר אחת, ולכא' זה הוי כאביי, דאילו לרבא הא דוקא ב"ד א' הוא דאסור. וכבר עמד ע"ז בכסף משנה שם, וכתב דשמא י"ל דלא אמרו הלכה כרבא אלא היכא דפליגי אליבא דנפשיהו, ולא היכא דפליגי אליבא דמ"ד עיי"ש. והיינו דאביי ורבא פליגי אליבא דמ"ד עשו מאי טעמא עשו. עוד הביא שם בשם הרד"ך שנדחק לפרש, דמש"כ הרמב"ם שלא יהיו שני בתי דינין, ר"ל דבזה שנוהגים כ"א כמנהגו נעשו כב' בתי דינים, אבל אינם ב' בתי דינים ממש, יעו"ש ובלח"מ.

י. והנה ראיית בשו"ת אור לציון חלק ב' שכתב לדקדק מלשון הרמב"ם ז"ל הנ"ל שכתב שלא יהיו שני בתי דינין בעיר א' זה נוהג וכו', דמוכח דיסוד האיסור דלא תתגודדו קאי על ה"בית דין" ולא על שאר העם [ולא אזלינן כפי' הרד"ך], אלא דמהרא"ש ביבמות משמע דחולק וסובר דהוי על העם, וכ"פ הרמ"א בס"י תצ"ג. יעו"ש.

ולכא' הדברים צ"ע טובא, האיך אפ"ל דכל האיסור דלא תתגודדו הוי דוקא על הב"ד, דהלא מקשינן בגמרא מהא דמגילה, והשתא מאי קו', דהא הב"ד הם שתיקנו התקנה דמגילה והם הלא בני כרכין, ושאר העם בני עיירות ובני כרכין הא אין בהם איסור דלא תתגודדו. וצ"ל דכיון דבעיירות ג"כ יש ב"ד, וא"כ נמצא דהב"ד חלוקים, דב"ד בכרכין נוהג כך וב"ד בעיירות נוהג אחרת, וע"ז תי' הגמ' דבעינין בעיר אחת.

ונראה דלפי"ז מתורץ קו' הראשונים הנ"ל שהק' לאביי מהא דכפרים קורין בעיירות, והוי ב' ב"ד בעיר א', אך להנ"ל י"ל דזהו מה שהוק' להרמב"ם, ולזה ביאר דהאיסור נא' דוקא על הבית דין, ובכפרים הא ליכא בית דין, וכמבואר בכל הראשונים דיוהכ"פ היינו שנכנסים לב"ד שבעיר, וא"כ מצד הב"ד הא ליכא כאן כלל אגודות אגודות, ומצד שאר העם לא איכפת לן, ודוק.

ואולי זה מה שכוין האול"צ במש"כ דמהרא"ש ביבמות משמע דקאי גם שאר העם, דלכא' איזה משמעות יש שם בהרא"ש, אבל נראה דר"ל מזה דהרא"ש דן האיך בני כפרים קורין בעיירות, שמע מינה דקאי גם שאר העם, אך אם זהו כוננו ז"ל היה יכול לומר דאף מד' תוס' ורשב"א ריטב"א ורמב"ן נלמד דקאי שאר העם. מיהו כעיקר הסברא שכתבתי לבאר בקו' הגמ' מבני עיירות וכרכין דחשיבי ב' ב"ד, משום דהב"ד גופא דעיירות קורין ב"ד, והב"ד גופא דכרכין קורין בט"ו, יש לפקפק בזה, דלכא' י"ל דאם הדין הוא על הבית דין, היינו דוקא אם הם מחולקים מכח סברתם, ולא כן הכא דהם נוהגים כתקנת הב"ד דמרדכי, וי"ל בזה.

והנה לכא' צ"ע ב' בהא דמבואר כאן בסוגיא דלרבא בב' ב"ד אין שום איסור לא תתגודדו, דהא מבואר בפסחים ר"פ מקום שנהגו, דאם הגיע למקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בע"פ אף ישנה מפני המחלוקת, וכל הסוגיא שם מלאה מזה, ועו"ק גם לאביי דסובר דבעיר א' איכא לא תתגודדו, דהלא קאמר הגמ' דמנהגא ליכא איסור לא תתגודדו, וא"כ אמאי מבואר בפסחים ר"פ מקום שנהגו דאם הגיע למקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בע"פ אל ישנה מפני המחלוקת.

והמוכרח לומר דב' הלכות נפרדות הן, דשם הוא דין בפ"ע מדרבנן דלא ישנה מפני המחלוקת, ולכן כת' התוס' שם דף נ"ב א' דלא אמר' שישנה מפני המחלוקת אלא היכא דלא הוי לעבור על איסור, וכ"מ ברא"ש שם דלא אמר' לעבור דאו', רק לענין להחמיר דגדול השלום, יעו"ש. ומבואר דאינו מדין לא תתגודדו כלל, רק מענין "גדול השלום", אבל הכא מדין לא תתגודדו אתינן עלה. ולאביי ודאי דהבר מבואר היטב, דאם היינו באים מצד לא תתגודדו, אזי במנהגא לא שייך לא תתגודדו, אבל אכתי מצד מחלוקת יש כאן מחלוקת. אבל לרבא לכא' צ"ע, דנהי דאינו מדין לא תתגודדו, מ"מ הא רבא בא לתרץ הקו' דב"ש עשו כדבריהם ומתירין הצרות לאחין, והשתא תיקשי דנהי דאין כאן לא תתגודדו משום דלא הוי ב"ד אחד, מ"מ מי גרע מהא דפסחים דאל ישנה מפני המחלוקת, דהא הו"ל בפרהסיא. [ובצינעא נראה דאף לא תתגודדו ליכא, וכדמוכח מהא דאמר' הרוואה אומר מלאכה הוא דלית ליה, דאלמא דכל הדין דלא תתגודדו נא' כלפי אחרים]. ואין לומר דהוי לעבור איסורא לבטל מצות יבום, דהא אפשר בחליצה, ודחוק לומר משום דמ"מ הא מצות יבום קודמת למצות חליצה, ונמצא מבטל מצוה, דהא אינו בגדר חיוב [ומה"ט כת' הריטב"א כאן דאין הלא תתגודדו מתנגד עם איסור יעו"ש].

ולכא' מה שמוכרח לתרץ בזה הוא, דכל הסוגיא דלא ישנה אדם מפני המחלוקת נא' דוקא ליחיד שבא לעיר אחרת, דאז יש לו הלכות דלא ישנה מפני המחלוקת, אבל ב"ש וב"ה בעיר אחת אינו בגדר יחיד

בה אין קורין אותה אלא בזמנה, אלמא יום כניסה לבני כפרים לא זמנן הוא, אלא קולא בלבד שהקלו להם אלו רצו לקרות ביום כניסה מפני שמספקין מים ומוזון לאחיהם שבכרכין, הלכך אי בעו למיקרי בארבעה עשר שפיר דמי וליכא איסורא של כלום, ור"ל לא קשיא ליה אלא היכא דאיכא איסורא כדא"ל אמנא לך אנא איסורא ואת אמרת לי מנהגא, וכן נראה מדברי רש"י ז"ל, וטעמא דמלתא דהקומה דיום כניסה לא מתחזי כשתי תורות, ואין כאן אגודות כיון דקא חזו דהשתא קרו באחד עשר, ואשתקד קראו ב"ב, ושנה אחרת בשלשה עשר, ואחרת ב"ד, הא ודאי קא חזו דלאו זמן קבוע הוא להם, אלא שהקלו להם להקדים ליום הכניסה. ואי משיילי אינשי אמרינן להו משום דמספקי מים ומוזון לאחיהם שבכרכין, והלכך לא קשיא ליה לר"ל אלא י"ד וט"ו, וכיון שכן בני י"ד ובני ט"ו שתי בתי דינין בשתי עיירות הן ושרי, עכ"ל הרשב"א ז"ל.

[ולכא' דברי הרשב"א ז"ל צריכין פירוש, דאם עיקר תי' ז"ל הוא כיון דבני הכפרים אין להם הלכה דוקא ביום הכניסה ודמי זה למנהגא, א"כ לכא' א"צ בכלל להא דמחלק הגמ' דמנהגא שאני מאיסורא, דאפי' את"ל דמנהגא ג"כ יש בו לא תתגודדו, היינו משום דמ"מ איכא מנהג "שלא" לעשות מלאכה, אבל הכא הא אין מנהג "בדוקא" לקרוא ביום הכניסה אלא תלוי ברצונם, ובפועל יותר נוח להם ביום הכניסה. ואם משום דמ"מ העיירות אינם יכולים לקרוא ביום הכניסה, לכן עדיין חשיב לא תתגודדו. א"כ לא דמי למנהג שאין בו לא תתגודדו, כיון דלגבי העיירות "אינם יכולים" לקרוא ביום הכניסה. וצ"ע].

עוד צ"ב למה הוצרך הרשב"א להאריך וטעמא דמלתא כו' כיון דקא חזו כו', דבפשוטו הא כבר תי' הרשב"א משום דתלוי ברצונם.

והנראה בביאור הרשב"א, דהוק' לו ז"ל, דכיון דמוכח מהסוגיא דעיקר הדין לא תתגודדו הוא למי שרואה מבחוץ, ולא להנוהג בפועל, וכדמשני התם הרוואה אומר מלאכה הוא דלית ליה, וכמש"כ ג"כ המחצית השקל בס"י תצ"ג, א"כ מה מועיל תי' הגמ' דמנהגא שאני, מ"מ הרוואה אינו יודע דהוי מנהגא, והיינו דאינו יודע דיוהכ"פ תליא בדידהו, ושוב יש כאן אגודות אגודות. ולזה ביאר הרשב"א ז"ל דמועיל גם מצד הרוואה יודע דקולא הוא ע"י שאין זמנו קבוע כל שנה. אך צ"ב דא"כ מה תי' הגמ' בריש הסוגיא לענין ע"פ דהוי מנהגא, דמ"מ הא הרוואה לא יודע דמכח מנהג הוא וסובר דאיסור הוא. וצ"ל דדוקא למאי דמשני הרוואה אומר מלאכה הוא דלית ליה הוא דנתחדש דתלי ברוואה, ולכן שוב לא מהני מנהגא אלא אם יש הוכחה דהוי מנהגא. [אכן יעוי' במאירי שכתב ד' הרשב"א כב' תירוצים יעו"ש"ה].

ה. ולפי"ז נראה דיש ליישב קו' המג"א, שהק' בהא דפסק הרמ"א בס"י תצ"ג לענין המנהג שלא להסתפר, דיש חילוקים בזמנים, דלא ינהגו בעיר א' ב' המנהגים, מצד לא תתגודדו. והק' המג"א דהא במנהגא אין דין לא תתגודדו [אך המחצית השקל שם ביאר דקו' מג"א אינה מצד זה, דזה י"ל דהוי מנהג דאית ביה איסורא, יעו"ש, וכבר נתבאר בזה לעיל]. וכתב המג"א, ד"ל דלמסקנת הסוגיא נדחו התי' דמנהגא והרוואה אומר, יעו"ש, אולם כבר נתבאר דהרשב"א כתב להדיא הך תי' דמנהגא לענין לא תתגודדו לגבי בני כפרים, וכ"כ המאירי ז"ל. וגם מד' התוס' בסוגיא, מוכח דס"ל התי' דהרוואה, וכדביא בנו דהמנ"ח במצוה תס"ז, ויעו"ג"כ בקרבן נתנאל, אך למש"נ א"ש, דכיון דהרוואה אינו יודע דמנהגא הוא לית לן להתיר.

[ואגב, צ"ב בעיקר הך היתרא דהרוואה אומר מלאכה הוא דלית ליה, דהא אם למד המשנה בפסחים, למד דיש חילוק בין מקום שנהגו לעשות מלאכה בע"פ למקום שלא נהגו, או למד פלוגתא דב"ש וב"ה, וא"כ אם רואה שלא עושים מלאכה אינו טיפש לחשוב דהם בדיוק מחמת דל"ל מלאכה, ועוד לו יהי דהרוואה יהא כמסתפק, עכ"פ הלא מזה דהמשנה יחבה החילוק בין מקום שנהגו למקום שלא נהגו, יראה דיש כאן לא תתגודדו. ולכא' מוכרח לומר דתי' דהרוואה מועיל רק לענין הקו' דב"ש וב"ה, אבל לענין הקו' דמקום שנהגו, מוכרח התי' דמנהגא, וזה דלא כמש"כ לעיל לצדד בד' הרשב"א דאף לענין מנהגא בעינן לתירוצא דהרוואה אומר, וכן ד' המג"א דלמסקנא נדחה התי' דמנהג].

ו. והנה יל"ע עוד, לאחר דביאר הרשב"א דכאן הרוואה יודע דלאו בדוקא קרו ביום הכניסה, א"כ למאי צריך הרשב"א לבאר עוד דהו"ל כמנהגא דשרי ריש לקיש, דהא י"ל דבלא"ה הרוואה את בני העיר קורין בט"ו, יאמר דלאו משום דאיכא איסורא לקרוא ביוהכ"פ הוא, אלא דכיון דיוהכ"פ גם לבני כפרים אינו חיוב בדוקא ביוהכ"פ, א"כ אינהו לא רוצים לקרות אז.

ונראה ליישב לפימש"כ דלא שייך הסברא דהרוואה [לענין מנהגא דע"פ], דכיון דלמד מס' מגילה הרי יודע היטב דבני העיר אין להם לקרות ביוהכ"פ, ומבין דודאי מטעם זה הוא, ואפי' יהא אצלו כספק מ"מ כבר המשנה דמגילה מוכחת כן.

ז. אלא דעדיין יל"ע בד' הרשב"א שתי' מצד מנהגא, דהא זה ניחא לבני הכפרים, אבל בני העיר דלא קרו ביוהכ"פ לכא' זה הוי בגדר איסורא [וכן הערתי בזה לעיל].

ח. עוד תירץ הרשב"א ז"ל, י"ל דבני כפרים ובני כרכים אפילו בעיר אחת כשתי עיירות דמו, לפי שמצויין בעריהן וכבני עיר אחרת דמי, ע"כ. וכן כתב בחי' הרמב"ן ז"ל, א"נ לאביי בני כפרים ובני כרכין אפילו בעיר אחת כשתי עיירות דמו ליה שמצויינן הם שם וקורין לעצמן,

ב"ש מב"ה לא נמנעו, דבני חייבי לאוין ניהו, אלא ב"ה מבית שמאי אמאי לא נמנעו, בני חייבי כריתות ממוזרים ניהו, וכ"ת קסברי ב"ה דאין ממזר מחי"כ, והא"ר אלעזר אעפ"י שנחלקו ב"ש וב"ה בצרות, מודים שאין ממזר אלא ממי שאיסורו איסור ערוה ועונש כרת, אלא לאו ש"מ לא עשו. לא לעולם עשו, דמדועי להו. עכ"ל הגמרא.

ויעוי' בתוס' ד"ה כי אמרינן לא תתגודדו כגון שתי בתי דינין בעיר אחת שהקשו, דמה תירץ אביי ממגילה, דהו שתי בתי דינים בשתי עיירות, דהא הכפרים באים לעיר וקוראים שם, ותי' דהבני כפרים היו קורין בעירם, וכן תי' הרא"ש בתי' השני, ובתי' הראשון תי' הרא"ש ז"ל, דיש כאן סברא גדולה לחלק, [הגם שלא זכר הגמ' סברא זו], דאימת אמרינן לא תתגודדו, היכא דכל אחד אינו מודה לשני, אבל הכא הא החילוק מצד המקומות, וכל א' מודה לשני דבמקומו ינהג כך, דכל א' מודה דבני עיירות יש להם זמן בפ"ע. וביאור דהרא"ש נלענ"ד בפשטות, דהגדר דלא תתגודדו הוא בדבר שע"פ הלכה יש סברא הנוגדת, אבל כאן אין המחלוקת מצד "דעות" האדם שנוכל לומר ע"ז ב' תורות, אלא "המקום" גורם, ואין ניגוד בסברא כלל.

אך בהא דתירץ הש"ס בריש הסוגיא לחלק בין מנהגא דע"פ לאיסורא דקריאת המגילה, נראה דזה הוי סברא אחרת, דלעולם גם היכא דהמקום גורם עדיין הוי ב' תורות, רק דמנהגא אינו בגדר "תורה" לענין זה, כיון דאין זה הלכה מצד עצמה אלא מנהג, והגם דש"י רמב"ם דכל המנהגות בלא חסור, י"ל כיון דהלא תסור מתחיל מהמנהג, ממילא דאין כאן חלוקה בעצם האיסור, רק דבמקום שנהגו חל האיסור, ולא חשיב ב' תורות. ולכא' יל"ע דאף לענין קריאת המגילה נוכל לומר דכיון דהוי רק דרבנן לא חשיב לא תתגודדו, דומיא דמנהגא דלהר"מ הוי בלא תסור. וי"ל. [ועי' להריטב"א שג"כ כתב בשם התוס' כתי' הרא"ש הנ"ל. ועי' להמג"א בס"י תצ"ד שהביא סברת הרא"ש, והביא ג"כ הסברא דמנהגא לית לן בה, וכתב דהוי אותה סברא. ולכא' הם ב' סברות וכנ"ל, וצ"ע]. ועי' במנ"ח מצוה תס"ז מבן המחבר, בפרט זה דמצוה דרבנן לענין לא תתגודדו.

ב. והנה הא דהק' הגמ', והתם לאו איסורא הויא, והתניא הלילה בש"א אוסרין וב"ה מתירין, הקו' היא כדפי' רש"י, דכיון דנחלקו ב"ש וב"ה, ויש עושין כב"ש ויש עושין כב"ה, זהו גופא הלא תתגודדו [ולא מצד חילוק המקומות שנהגו בע"פ, דזה באמת תלוי במנהגא], ויעוי' בריש פסחים דף ב' ע"ב דמית' התם מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה, ראב"י אומר משעת האור, רבי יהודה אומר משעת הנץ החמה. ופי' רש"י מאימתי אסור במקום שנהגו בו לנהוג איסור. אבל התוס' שם כתבו דמדקתני אסור משמע דהוי איסורא, ועוד ניחזי היכי נהוג וכו', ולזה פירשו דבאיסורא ודאי פליגי, ובגליל כי היכי דפליגי ב"ש וב"ה התם בדף נ' ע"א במשנה, וכן פי' רש"י עצמו בדף נ' ע"א לענין פלוגתא דב"ש וב"ה אי הלילה אסור או לא דקאי אכל מקום, ולא מצד מנהגא הוא, ונראה דגם מדברי רש"י כאן מתבאר כמו שפי' בפסחים דף נ' ע"א, דפלוגתא דב"ש וב"ה היא לאו מצד מנהג כלל, ולזה ביאר דקו' הגמ' מזה דיש עושין כב"ש ויש עושין כב"ה, אבל אם נפרש דפלוגתא דב"ש וב"ה היא דוקא במקום שנהגו שלא לעשות, א"כ הקו' היא כמעיקרא מזה דיש מקום שנהגו ויש מקום שלא נהגו, רק דהגמ' מקשה דהך מנהג הוה בגדר איסור, ויש בו לא תתגודדו. ונראה דלהרמב"ם הנ"ל דכל מנהג הוי בלא תסור, אם כן בעל כרחך דכונת הגמ' כאן היא כפי' רש"י דהקו' לפי ב"ש וב"ה דס"ל דלא תלי במנהגא כלל אלא איסורא הוא, דהאיך יש עושין כב"ש ויש עושין כב"ה. ולא משום דהך מנהג הוי בגדר איסור, דהא כל מנהג להר"מ הוי בגדר איסור. ופשוט. וקצת קשה לפי' רש"י דא"כ ג"ז תלוי בפלוגתא אם עשו ב"ש כדבריהם או לא, והגמ' לא מחלק בזה אלא רק הק' מצרות. וי"ל.

ג. אלא דראיתי להגמ' אברהם סימן תצ"ג סעיף ג' שלאחר שהעתיק הסוגיא דיבמות הנ"ל כתב וז"ל, וא"כ למדנו מזה דדבר שאינו אלא מנהג לא אמרינן ביה לא תתגודדו, [ובדבר שהוא אסור אף שהוא מצד מנהג שייך לא תתגודדו] כו', ע"כ. וביאר המחצית השקל דכונת המג"א במש"כ דבדבר שהוא אסור אף שהוא מצד מנהג היינו דין ע"פ דב"ש וב"ה, ונראה מזה דהבין המג"א דקו' הגמ' דנהי דע"פ תליא במנהגא, מ"מ יש תרי גווני מנהג, מנהג דהוי איסור, ומנהג דלא הוי איסור, אך למש"כ הדברים צ"ע וכנ"ל, דזה ניחא לפי רש"י בריש פסחים דב"ש וב"ה פליגי במקום שנהגו שלא לעשות, אבל לפי' התוס' בפסחים ב"ש וב"ה פליגי באיסורא ממש וככל הנ"ל, גם מה שביאר שם המחצית השקל בהמשך ד' מג"א, דמנהג שלא להסתפר הוי כמנהג דאית ביה איסורא, צ"ב דא"כ כל מנהג נאמר דהוי אית ביה איסורא.

ד. יעוין בחי' הריטב"א והרשב"א ז"ל שתיצרו עוד תי' על קו' התוס' הנ"ל ממגילה, דבאמת כל קו' הגמ' ממגילה היא דוקא מעיירות ובני כרכים, אבל מכפרים ועיירות לא קשיא כלל. וז"ל הרשב"א ז"ל, ולי נראה דמגלה שפיר איתרצא בפירוקיה דאביי, משום דעיקר קושיא דר"ל מארבעה עשר וחמשה עשר הוא, ובדידהו הוא דאיכא איסורא למיקרי חד ביומא דחבריה כדאמרינן התם זמנו של זה לא של זה, אבל בני כפרים אילו רצו שלא להקדים ליום הכניסה שפיר דמי, קל הוא שהקלו להם חכמים להקדים ליום הכניסה, ותקנתא דידהו הוא כדאיאת התם במסקנא, ועוד דתניא התם, אבל בזמן הזה שמסתכלין

דהם בני עיר קבועים שם, ועתה נחלקו בהל' כרת וערוה, אין שום טעם לומר כאן ההלכה דלא ישנה מפני המחלוקת. ונראה עוד דאפי' רובא דעיר הם ב"ש, מ"מ כיון שהם היו כבר קבועים מקודם, לא שייך כאן הל' דמפני המחלוקת. ובאופן דלפי"ז היכא דיחיד יבא לדור בעיר שמורין בה כב"ש או כב"ה, אז מוכרח דלא לשנות מפני המחלוקת. כנ"ל בירורא דמילתא.

יב. ולפי"ז יש לדון לענין הלכה, דהנה ראיתי בשו"ת אור לציון ח"ב שכתב בדבר בן ספרד שנמצא בביהכ"ס של בני אשכנז אם ינהג כבני ספרד, או דנאמר דיש בזה משום לא תתגודדו, וכתב שם לדייק מל' הרמב"ם דאיסור לא תתגודדו נא' על הבית דין דוקא וכנ"ל. [וע"כ אם אומר קדיש א"צ לומר בנוסח אשכנז יעו"ש]. ולענ"ד י"ל בזה, דמצד לא תתגודדו הא בלאו הכי כתב שם האול"צ דקיי"ל כרבא (ודלא כהרמב"ם), דדוקא בב"ד א' החלוקים איכא לא תתגודדו, וא"כ הכא אין כאן ב"ד א' חלוק, כיון דכ"א נוהג לפי הבית דין שלו, אלא דע"ז י"ל דנפ"מ אם הב"ד מורכב מבני אשכנז ובני ספרד ונמצאים עתה בביהכ"ס, אך מ"מ יש לדון דהלא נתבאר כעת דמלבד הלאו דלא תתגודדו, איכא דין דאל ישנה מפני המחלוקת, וא"כ כיון שבא לביהכ"ס דבני אשכנז, מסתברא דהו"ל כיחיד לענין הביהכ"ס. אלא דנוכל לומר דאזלינן לגבי העיר, וכיון שאינו נטפל להעיר כיון דבאו ביחד וכמש"נ, אין כאן מפני המחלוקת אפי' לגבי אותו בהכנס. ומ"מ מצד לא תתגודדו, נ"ל דהו"ל כב' בתי דינין [עכ"פ בשאר העם], כיון דכ"א נוהג לפי הרב שלו הוי כב' בתי דינין, ואין כאן שום גדר לא תתגודדו, ואפי' את"ל דמנהג יש בו משום לא תתגודדו כמבואר ברמ"א סי' תצ"ג.

ולפי"ז יש להבין בפשט ד' הרמ"א סי' תצ"ג לענין שלא ינהגו בתספורת כ"א מנהג אחר, דלכא' אין שם ב"ד א' חלוק אלא ב' בתי דינין. וצ"ל דכיון דאין ב' בתי דינין המורים לחלק מן העם כך ולחלק מן העם אחרת, חשוב לענין זה כמו שנוהגים עפ"י ב"ד א'. או י"ל דקאי אב"ד גופא, שלא יורו לחלק מהעם לנהוג כך ולחלק לנהוג כך. אך לכא' אם יאמרו הב"ד שכל א' ינהג כמנהגו, לא חשיב מכח הב"ד הזה כלל, ואכתי צ"ע בכ"ז.

יג. והנה מצאתי עוד ב' מקומות במ"ב שכתב לענין מנהגים דשייך לא תתגודדו בביהכ"ס, א', יעו"י במ"ב סימן קל"א סק"ו בפלוגתא דהשו"ע והמחבר אי צריך להטות בנפילת אפים על צד ימין או על צד שמאל, וכתב שם המ"ב בשם הח"י אדם, ואפילו להגרא' דסובר דהעיקר כהמחבר דתמיד על שמאל, מ"מ אם מתפלל בביהמ"ד, והעולם נוהגין כהרמ"א, מ"מ אסור לשנות משום לא תתגודדו, ע"כ. ועיינתי בח"א, ושם לא הביא מקור ע"ז. והדברים צל"ע טובא בתרתי, חדא, דהא הו"ל כב' ב"ד בעיר א', דזה סובר כהגרא' וזה סובר כהרמ"א. ועוד, דאת"ל דשייך לא תתגודדו אפי' בכל העיר נמי, והיכן מצינו הל' דביהכ"ס.

וכה"ג צל"ע במש"כ במ"ב סימן ל"א לענין פלוגתא דשו"ע ורמ"א שם ס"ב אם מניחין תפילין בחוה"מ או לא. וכתב שם המ"ב סק"ח, עוד כתבו האחרונים [והובאו בארצות החיים ע"ש], דאין נכון שבהכ"נ אחת קצתם ניחיו תפילין וקצתם לא ניחיו משום לא תתגודדו, ע"כ. וג"כ צ"ע דהא הו"ל כב' ב"ד בעד א', ועיינתי בארצות החיים שם שכתב מקורו ממג"א ופר"ח סימן תצ"ג. ועיינתי בפר"ח, ושם הק' הפר"ח על דברי הרמ"א שכתב דיש כאן משום לא תתגודדו וז"ל, ומ"ש משום לא תתגודדו, בפ"ק דיבמות כי אמרינן לא תתגודדו כגון ב"ד בעיר א', פלג מורין כדברי ב"ש ופלג מורין כדברי ב"ה, אבל ב' ב"ד בעיר אחת לית ליה בה, ועיין בהרמב"ם ובכ"מ סוף הל' עכ"ר, דשני מנהגים בעיר א' הוי כב"ד בעיר א' דאית ביה משום לא תתגודדו, ודוק. עכ"ל. הרי דהוקשה להפר"ח כנ"ל דהא הוי ב' ב"ד בעיר א'. אך מה שתי' בשם הר"מ דמנהגים חשוב כב"ד א' צ"ע וכנ"ל, דאמאי חשיב ב"ד א'. ועכ"פ נראה דאם חשיב כב"ד א' בעיר אחת, דין הוא הא' דאפי' בב' בהכנס' כל זמן דהוי עיר א' חשוב לא תתגודדו, וכהרמ"א שם.

יד. ודע עוד דנ"ל דיש כאן פלוגתא בין הרא"ש להתוס' היכא דהב"ד א' אינו חלוק, אבל הב"ד א' מורה לחלק מן העם כך ולחלק מן העם אחרת, דלהרא"ש הו"ל ב"ד א' בעיר א' דאסור, אבל להתוס' חשוב ב' ב"ד, דהנה התוס' הקשו לאביי דסובר ב' ב"ד בעיר א' אסור ממגילה, ומתבאר מד' התוס' דלרבא דסובר דוקא ב"ד א' הוא דאסור לא קשיא, אבל הרא"ש הק' גם לרבא דהו"ל כב"ד א', ונראה דדעת הרא"ש ז"ל היא דגדר ב' בתי דינים בעיר אחת דאין בו לא תתגודדו הוי דוקא אם כל א' עושה ע"פ ב"ד אחר, אבל אם הם פוסקים עפ"י ב"ד א' אז חל עליהם דין לא תתגודדו, ואפי' דהב"ד "כולו" מודה דלבני עיירות ב"ד ולכפרים בט"ו, אבל התוס' ס"ל דעיקר הדין הוא שיהיו "הב"ד" עצמם חלוקים, אבל היכא דאין כאן חלוקה של "הב"ד" לא איכפת לן. ומ"מ נראה דבנידון דידן, היינו כגון שיש בני אשכנז ובני ספרד ואומרים שכ"א ימשיך כמנהגו, נראה פשוט דלא חשיב ב"ד א' בעיר א', גם לשי' הרא"ש, מאחר והפסק אינו מכח הב"ד הא' הזה, אלא מכח הב"ד הקודם, והב"ד כאן רק מסלק ידו מזה, כנ"ל. [ובזה ד' מג"א בסי' תצ"ג, צע"ק].

טו. עוד יעו"ש באור לציון שכתב לענין אם באו בני אשכנז לעיר של בני ספרד, דכתב בשו"ת אבקת רוכל סי' ר"ב דינהגו כבני ספרד, [ועיינתי שם בשו"ת אבקת רוכל דדן כל הענין מצד ההל' ואל ישנה

מפני המחלוקת, והיינו דמצד לא תתגודדו הו"ל כב' בתי דינין], וכתב ע"ז האור לציון, דאין בני אשכנז מוכרחים לפסוק כהאבכת רוכל, ויש להם לסמוך על מש"כ הרמב"ן ז"ל ביבמות דחזותם מוכחת עליהם [והבאתי לעיל ד' רמב"ן]. ולפענ"ד אם כי איני כדאי, יש כאן ב' נושאים, דנהי דמצד לא תתגודדו י"ל חזותם מוכחת עליהם, אבל הלא נידון האבכ"ר הוא מצד ואל ישנה מפני המחלוקת וכנ"ל, ולענין זה הא שפיר שייך גם היכא דחזותם מוכחת עליהם, דהא משמע ברשב"א הטעם דחזותם מוכחת עליהם היינו משום דבאו מעיר אחרת ושייכים לשם, דינם כב' עיירות, אבל לענין הדין דאל ישנה מפני המחלוקת הא ידוע דמעיר אחרת בא, [ואינו עתיד להשתקע], ועם כל זה אל ישנה מפני המחלוקת, ובעל כרחך דלא מהני הסברא דחזותם מוכחת עליהם לענין זה.

אלא דא"כ צ"ע במה שתי' הרמב"ן הנ"ל לענין בני כפרים, דחזותם מוכחת עליהם, דאכתי סו"ס אל ישנה מפני המחלוקת מצד הדין דפסחים. ובאמת דזה ק' גם בלא דברינו, דכל הראשונים שדנו מצד לא תתגודדו לענין בני כפרים יקשה להו, דאכתי איכא אל ישנה מפני המחלוקת, ובע"כ צ"ל דכיון דזה דאל ישנה מפני המחלוקת הוי רק איסור דרבנן, י"ל דהתירו להם משום תקנתא דמספקין מים ומזון, וצ"ע עוד. ועכ"פ זה נ"ל דלא מהני הסברא דחזותם מוכחת עליהם היכא דדנין מצד אל ישנה מפני המחלוקת. זאת ועוד, דמל' הרשב"א יראה דכל עיקר הטעם הוא משום ששייך לעיר אחרת וכנ"ל, וא"כ אחרי שבא להשתקע שם ודאי דינו עתה כאותה עיר, ודוק.

טז. מיהו נ"ל, דאחרי דבלא"ה נוהגים חלק מהנמצאים בביהכ"ס כמנהג בני ספרד וחלק כמנהג בני אשכנז, שוב אין טעם שיחמיר כאותה ביהכ"ס דבני אשכנז, דאדרבה אם יחמיר כמוהם אכתי יהיה מחלוקת מצד הבני ספרד. והבן זה.

יז. ודע עוד דמדברי הרשב"א ז"ל מתבאר דריו"ח פליג אעיקר דין לא תתגודדו, וס"ל לריו"ח דקאי רק לענין לא תעשו חבורה על מת, ולפי"ז י"ל דקיי"ל כריו"ח לגבי דר"ל, אך י"ל דמדמשקלו וטרו אביי ורבא אליבא דר"ל, ש"מ הלכתא כותיה דר"ל. אך בחי' הריטב"א ז"ל מתבאר דודאי לא פליג ריו"ח אאיסורא דלא תתגודדו שלא תעשו אגודות אגודות. יעו"ש ה.

סימן ח'

בירור בד' רבינו הנון איש חי ז"ל באמירת נוסח לשם יחוד [לקיים מ"ע מן התורה], לענין ספירת העומר, קידוש ועוד

עמדתי ואתבונן בכמה מקומות שכתב רבינו יוסף חיים ז"ל בנוסח הלשם יחוד, לקיים מצות עשה, ולכא' להלכה אין זו דאו'. [ונכבר עמדו ע"ד רבינו ז"ל באיזהו מקומן, וכמו שאבאר]. וזה החלי בעזר צור גואלי.

א. כתב רבינו שנה שניה פרשת בראשית, לשם יחוד קוב"ה ושכינתיה וכו' הנה אנחנו באים לקיים מצות עשה דאורייתא לקדש את השבת ולקיים מצות עשה דרבנן לקדש על היין וכו', וכן נדפס בס' לשון חכמים סימן ג'. ולכא' צ"ע, דהא נחלקו האחרונים ז"ל אם יצא ידי"ח קידוש דאו' בתפילה. ולכא' צ"ל, דרבינו הכריע או מכח הפשט, או מכח הסוד, דהלכה דלא יצא ידי"ח בתפילה. אך מלבד דצ"ע לומר כן, דמנ"ל לרבינו להכריע כן, עוד צ"ע מד' רבינו גופיה בהלכה י', שהביא פלוגתא זו אם יוצא ידי"ח בתפילה.

ב. כתב רבינו בס' לשון חכמים סימן נ', בנוסח לשם יחוד שקודם הקידוש דליל הסדר, שיאמר לקיים מצות עשה מן התורה של קידוש של יום טוב של חג המצות. ולכאורה צ"ע, דהא רבינו עצמו כתב בבן איש חי שנה שניה פר' בראשית הלכה ג', שהקידוש ביום טוב הוא רק מדרבנן. [וכ"כ במ"ב בסימן רע"א סק"ב]. וא"כ האיך כתב רבינו כאן שיאמר לקיים מ"ע מן התורה.

ג. כתב רבינו בס' לשון חכמים סימן ל"ט, בנוסח לשם יחוד קודם קריאת מגילה בלילה וביום, לקיים מ"ע "מדברי קבלה". ולכא' צ"ע, דהרי נודע מש"כ האחרונים ע"י נוב"י ועוד, דקריאת המגילה בלילה לא הוי מדברי קבלה. אך י"ל, דרבינו הכריע או מכח הפשט, או מכח הסוד, דקריאת המגילה בין ביום ובין בלילה אף מדברי קבלה. ובפשטו, שכן נראה מד' השו"ע בס' תרצ"ב דאין מברכים שהחיינו על קריאת המגילה ביום, ודלא כהרמ"א שם. והיינו משום שכבר קרא בלילה, ומשמע איפא דאף בלילה הוי דברי קבלה.

ד. כתב רבינו בס' לשון חכמים סימן מ"ג, שלאחר שריפת החמץ ביום י"ד יבטל החמץ, וביטול זה הוא מ"ע דאו', ולכן יאמר בלשם יחוד, לקיים מ"ע מה"ת. ולכא' צ"ע, דהרי כבר שרף את כל החמץ, ועוד שכבר ביטל מאתמול. ובפשטו צ"ל דחוששים שמא לא שרף כדבעי, ומ"מ צ"ע דכ"ז הא הוי רק חשש, ואיך יאמר לקיים מ"ע.

ה. כתב רבינו בס' לשון חכמים סימן ע"ז, בלשם יחוד שקודם ספירת העומר, לקיים מ"ע של ספירת העומר וכו' כאשר צונו ה' אלוקינו וכו'. ולכא' צ"ע מאד, דהרי הב"ב בס' תפ"ט הביא מהר"ן, דלרוב הפוסקים ספיה"ע בזה"ז דרבנן. וכן נראה מפסקי השו"ע בס' תפ"ט לענין דסופרים בין השמשות, ועוד דינים. וכבר נודע להק' כן ע"ד רבינו, ע"י להרב חזון עובדיה. ובשו"ת אור לציון ח"ג י"שב, ד"ל דאין הכרח מד' מרן יעו"ש, אך כמובן שכ"ז דוחק לקיים דחוקים אלו, ולכא' צ"ל

דרבינו הכריע כן, או מכח הפשט, או מכח הסוד, דספיה"ע בזה"ז דאו' [וכשי' הרמב"ם].

ו. כתב רבינו בס' לשון חכמים סימן ב', בנוסח לשם יחוד שקודם בהמ"ז יאמר, הרי אנחנו באים לקיים מ"ע דאו' לברך בהמ"ז ככתוב בתורה וכו'. ולכא' צ"ע, דרבינו סתם בזה ולא חילק בין אכל כזית פת ולא שבע, שבה אין חיובו אלא מדרבנן, וכמו שפסק בשו"ע סימן קס"ו סעיף ב'. אך י"ל, דרבינו הכריע מכח הפשט, או מכח הסוד, כס' האומרים דחייב מדאו' אף בכזית ולא שבע, ע"י ביאור הלכה סי' קפ"ד ס"ו, אך א"א לומר כן, דהרי רבינו גופיה כתב בבן איש חי פרשת חוקת הלכה ט', שאם לא שבע אין חיובו אלא מדרבנן.

ז. כתב רבינו בס' בן איש חי, ובעוד יוסף חי פרשת בראשית הלכה א', שקודם עטיפת הטלית יאמר בלשם יחוד, הריני מוכן ללבוש ציצית מצוייצת כהלכה כמו שציונו ה' אלקינו ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם. ולכא' צ"ע, מדוע סתם רבינו בזה, ולא חילק בין טלית מצמר רחלים או פשתן, לטלית משאר מינים, וכמו שכתב רבינו בפרשת נח הלכה א', שיש פלוגתא בזה אם טלית של צמר גפן או משי חייבת מן התורה, או מדרבנן. [וד' השו"ע בסימן ט' דחייבת רק מדרבנן].

ח. כתב רבינו בפרשת תצוה הלכה י"ב שהכהן כשעוקר רגליו לברכת כהנים יאמר בנוסח לשם יחוד, לקיים מ"ע לברך את ישראל וכו'. ולכא' צ"ע, מה שסתם רבינו ולא חילק בין אם הוא כהן א' או ב' כהנים, דהרי אם יש רק כהן א', יש פלוגתא בזה, אם חיובו לברך הוי דאו' או דרבנן. [ע"י במ"ב בסימן קכ"ח סק"ל ט].

אך המחורר בכל זה לענ"ד, דשי' רבינו יוסף חיים ז"ל היא אחת לאורך כל הדרך, דגם אם יש פלוגתא אם הוי מצוה דאו' או דרבנן, אין גריעותא לומר בלשם יחוד, לקיים מ"ע דאו', ואין בזה משום בל תוסיף. [ויש להוסיף ד' הריטב"א ב"ר"ה כ"ח, דכל דעושה מכח ספק, כמו יו"ט שני של גלויות לית ביה משום בל תוסיף]. ואף אין בזה משום דובר שקרים לא יכון לנגד עיני, כיון דיש פוסקים דהוי דאו'.

ויסוד לזה מצאתי בד' רבינו הרב כף החיים סימן תע"א סק"י ז"ז, שהביא ספק הפמ"ג, מי שאין לו בליל פסח כי אם מצה עשירה, אם מקיים מ"ע דמצה, וכתב ע"ז: ומיהו נראה שיוכל לומר עליה לשם יחוד קודם הברכה הריני בא לקיים מ"ע של אכילת מצה וכו', ורואים מד' הכה"ח דהגם דאיכא ספק אם מקיים מ"ע דאו', מ"מ יוכל לומר לשם יחוד, לקיים מצות עשה. [ומיהו יש לומר דלקיים "מ"ע", עדיין אפשר דהוי רק דרבנן].

אלא דלכא' איכא למשדי בה נרגא, הן מד' רבינו בלשון חכמים, והן מד' רבינו בכה"ח. מד' רבינו הכה"ח, דיעו"י להכה"ח בסימן תרפ"ה סק"כ שהביא פלוגתא אם פר' פרה הוי דאו' או דרבנן. [דד' השו"ע שם דהוי דאו', ויש חולקים ע"ז]. והנה יעו"ש בס"ק ל"ב לענין לשם יחוד, דבפר' זכור כתב לקיים מ"ע, ואילו בפר' פרה כתב לקרות פרשת פרה אדומה, ומשמע דלא ניחא להכה"ח לומר לקיים מ"ע, כיון ד"א דפר' פרה הוי דרבנן. וכן מד' רבינו בס' לשון חכמים סימן מ"ו לענין שריפת החמץ ביום, כתב שהיא מ"ע דאו' לסברת חד מאן דאמר, ובנוסח לשם יחוד כתב לקיים מצות ביעור חמץ בשריפה וכו'. ומשמע דאף דכתב רבינו דאיכא מאן דאמר דשריפת החמץ דאו' הוי מצוה דאו', מ"מ לא יאמר בלשם יחוד לקיים מ"ע.

ובאופן דהלכל העולה, דמד' רבינו יוסף חיים ז"ל בשמונה מקומות, נראה דשפיר דמי למימר בנוסח לשם יחוד לקיים מ"ע, אף דיש פלוגתא בזה אם הוי מ"ע דאו'. וכ"ה בהדיא בד' הכה"ח סי' תע"א. ורק דמצוה עלינו ליישב מד' רבינו בלשון חכמים סימן מ"ו, וד' הכה"ח בסי' תרפ"ה.

הרב אברהם שקלאר כולל "אליבא דהלכתא" ברכפ"ד

בענין מצוות ספירת העומר בזמן הזה והמסתעף ממנו לענין הקרבת העומר וקצירת העומר ואיסור אכילת חדש

נבוא לברר כמה הילכתא גבירתא בהלכות אלו, האם ספה"ע בזה"ז מה"ת או מדרבנן, והאם יש חילוק בין מנין הימים למנין השבועות, עוד נברר האם אמירת "בעומר" מעכבת הספירה, ואיה מקומה האם אחר מנין הימים או בסופו, והאם אומרים "לעומר" או "בעומר", ומהו טעם חילוף המנהגים בכל זה.

עוד עלינו לברר האם יש שייכות בין ספה"ע להקרבת העומר בזה"ז, והאם יש איסור קצירה קודם זמן הבאת העומר.

ואגב זה יתבאר טעם הראשונים דלא קבעו ברכת זמן על מצוה זו, והנ"מ ביניהם.

א. וזה החלי, איתא בגמ' מנחות (סו.) אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי, אמרימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא, וכתב רש"י בטעמא דאמימר וז"ל: אמר האי מניינא דהשתא לא חובה הוא דהא ליכא עומר, אלא זכר למקדש בעלמא הוא הלכך ביומי סגי, עכ"ל. ובפשטות נראה דבהא פליגי אביי ורבנן דבי ר"א עם אמרימר האם ספירה בזה"ז מה"ת או שהוא רק זכר בעלמא, דאמימר סבר דספירה בזה"ז הוא מדרבנן זכר למקדש, אבל אביי ורבנן דבי ר"א סברו שהוא מה"ת,



מה"ת, ולמבואר בדעת הרמ"ה ור' ירוחם שפיר יש לחלק דרך ספירת הימים תלויה בהקרכת העומר בפועל, אבל ספירת השבועות לא תלויה בהבאת העומר, ודו"ק.

יא. ובספר מצות ספה"ע (פ"א סי' א') כ' דע"פ מהלך זה מסתלקת קושיית הגר"י פערלא במבוא לסה"מ לרס"ג, שהעיר מדוע כתב הרמב"ם הלכות אלו בהל' תמידין ומוספין, ולא בהלכות פסח כיתר הראשונים והפוסקים ששנו הלכות אלו בהל' פסח, ולמבואר לק"מ, אדארבה הרמב"ם גם בזה לשיטתו דטעמו דהספירה בזה"ז מדאורייתא הוא מכח דין הבאת והקרכת העומר, אלא שסבר שלא תלוי בהבאתו בפועל, לכן שנה הלכותי יחד עם שאר הל' תו"מ לאשמועי' דחובתו קיימת גם בזה"ז דמקריבין אע"פ שאין בית, ודו"ק.

יב. עוד מהלך בביאור דעת הרמב"ם העלה הקרן אורה (שם) הראשונים דנקטי דהוא דרבנן סברו דבעי' שתהא הספירה בדוקא לאחר הקצירה כמשמע בגמ', וסברי דמצות הספירה תליה בקצירה בפועל כשם שתלוי בהבאת העומר והקרכתו בפועל, ומכיון שבזה"ז אין קצירה אין חיוב ספירה מה"ת, אבל שיטת הרמב"ם דגם אם ספר לפני הקצירה יצא דהקצירה בפועל אינה מעכבת, ולהאמור א"ש, דכשם שהקרכת העומר בפועל לא מעכבת, ה"נ הקצירה גופא לא מעכבת.

יג. ואגב דין זה יש מקום לדון בשיטת הרמב"ם דמקריבין אע"פ שאין בית, וחיוב הבאת והקרכת העומר לא פקע גם בזה"ז, א"כ לשיטתו יהיה אסור לקצור חיטה ושעורה קודם ט"ז ניסן מה"ת גם בזה"ז, והנה לענין גוף איסור אכילת חדש כבר פסק השו"ע (שם ס"י) דאסור לאכול חדש אף בזה"ז עד תחילת ליל י"ח בניסן, ובא"י עד תחילת י"ז ניסן, עכ"ל. וכתב המ"ב (ס"ק מ"ד) מדכתיב "לא תאכלו עד עצם היום הזה בכל מושבותיכם", משמע מזה דאף בחו"ל נוהג איסורו עד עצם היום הזה, אלא שנחלקו הראשונים אם איסורו בחו"ל מה"ת או מד"ס, ולכן רוב העולם בחו"ל אין נוהרין בזה משום שסומכים מפני הדחק על מקצת הראשונים הסוברים דחדש בחו"ל הוא מד"ס שגזרו אטו א"י, ולא גזרו אלא במקומות הסמוכים כמצרים ובבל, ועוד נקט טעם אחר לדון אותם לכך זכות, וסיים דאף שאין בידו למחות ביד המקילין, מ"מ כל בעל נפש לא יסמוך על היתרים הללו ויחמיר לעצמו בכל מה שאפשר, כי להרבה גדולי ראשונים הוא איסור דאורייתא בכל גווי, והלא המה הר"ף רא"ש רמב"ם סמ"ג ועוד כמוכא בבה"ל (שם ד"ה אף), וגם אחרונים המקילין לא הקלו אלא בספק חדש ולא בודאי, וגם בשו"ע ובי"ד (סי' רצ"ג) תפסו כן לעיקר, וגם הרבה מן אחרו' תפסו כן לעיקר, והגר"א היה מחמיר באיסור חדש ככל איסור' [ובמע"ע מובא שהיה נוהג לאכול מן החדש מיד בליל י"ח ניסן יעו"ש, והעירו היכי עביד הכין]. ע"כ בודאי מן הראוי והנכון לחוש לכל זה ולפרוש מן ודאי חדש יעו"ש.

והנה כל זה הוא לענין איסור אכילה, אך לענין קצירת ה' מיני דגן קודם העומר באנו בזה לפלוגתא דרבוותא, שדעת השאג"א (חדשות דיני חדש סי' ד') שבחול"ל אינו נוהג לא מה"ת ולא מדרבנן, אבל בא"י אסור לקצור מה"ת אף בזה"ז, והוכיח כן מדברי התוס' והשיטמ"ק במנחות (שם), ובפרט לדעות הפו' דקדושה ראשונה קדשה אף לעת"ל, וכן דייק בתורת זרעים (חלה פ"א מ"א) מביאור הגר"א על הירושלמי (שם) שאיסור קצירה נוהג גם לאחר החורבן, ופשט מדבריו ספיקתו האם איסור קצירה קודם העומר הוא דין בעצם התבואה, או דכל עיקר הדין רק שתהא תחילה לכל הנקצרים כדי לקיים בה מצוות ראשית קצירכם בקצירת העומר, ונ"מ לזה"ז דלצד הראשון דינו כמו איסור חדש שנוהג גם בזה"ז בכל, אבל לצד השני ודאי אינו נוהג אלא בזמן הבית, ופשט מהירושלמי ע"פ ביאורו של הגר"א כאופן השני, והניח בתימא על הפו' למה לא כתבו דאיסור קצירה נוהג אף בזה"ז, וק"ת עליו דהלא דיברו מזה השאג"א המשכנו"י ועוד, וצ"ב.

יד. וכן העלה המשכנו"י (י"ד סי' ס"ד) בכמה ראיות שאיסורו נוהג גם בזה"ז, וכ"כ במלבושי יו"ט (ח"ב סי' י"א ואילך), ובשפ"א (שם) נסתפק בזה והעלה דמ"מ נראה דאסור משום שמא יבנה ביהמ"ק במהרה, ונמצא דביטל הכתוב ראשית קצירכם יעו"ש. וכן מצינו בגמ' בתענית (יז). על אנשי משמר בית אב שאם יודעים זמן משמרתם אסור להם לשתות יין באותו יום, מטעם זה דשמא במהרה יבנה המקדש ונמצאו שתויי יין ואסורים בעבודה, וכן פסק הרמב"ם (פ"א מבית מקדש ה"ז) דמי שידוע משמרתו אסור לו לשתות יין, וכבר השיג עליו הראב"ד דסבר דמסקנת הגמ' אינו כן אלא דתקנתו קלקלתו, וכדאמר אביי דסבר דכמאן שתו כהני האידינא כרבי קאי אף על מי שידוע משמרתו, ולמהרה יבנה המקדש לא חייש כמבואר ברש"י, אך הרמב"ם לשיטתו דסבר דמי שאינו יודע משמרתו אסור לעבוד עד שיקבע בבית אב שלו ובמשמרתו, אלמא דחייש לשמא יבנה, וסבר דכהן היודע ומכיר משמרתו לית בהא פלוגתא, וכו"ע מודו דאסור בשתיית יין, וכתב הכס"מ (שם) דגם בזה הרמב"ם לשיטתו דסבר דגם בלא בנין ביהמ"ק אפשר להקריב קרבנות בזה"ז יעו"ש.

טו. ומעתה לפי"ז שפיר י"ל דאף בזה"ז קיים האיסור דראשית קצירכם כיון דגם עתה ראויים להביא קרבן העומר, וכך העלה בספר תורת זרעים (שם) בשיטת הרמב"ם דכיון שאפשר להקריב את העומר אע"פ שאין ביהמ"ק, לכן גם בזה"ז נחשב ראוי להקרכת העומר, וכן העלה במקראי קודש פסח (ח"ב סי' ס"ה) שכן מורה לשון הרמב"ם

שכ' ונוהגת מצות ספה"ע מדאורייתא בכ"מ, וכל ההמשך ליתא, ולפי"ז לא מתחילים דברי המנ"ה, ודו"ק.

ובשו"ת בית הלוי (ח"א סי' ל"ט) הוכיח שכן גם דעת הר"ף וז"ל: גם דעת האלפסי בסוף פסחים וכו"ה דעת הרמב"ם דמבואר בדבריהם להדיא דגם שבועי הוי מדאורייתא גם בזה"ז, עכ"ל. ולא נתפרש בדבריו היכן נתבאר כן בר"ף בהדיא, ויתכן דכונתו דממה שהביא הר"ף מימרא דאביי לחוד ולא הביא כלל את מימרא דאמימר דאמר זכר למקדש, אלמא קסבר דמצוות מה"ת הן מנין הימים והן מנין השבועות, ודו"ק. ושור"ר שכן כתבו בשיעורי הגר"י (מנחות שם) שאמר שכן מורה לשון הר"ף.

ו. ובבה"ל (שם) כ' על שיטה זו וז"ל: אכן באמת הרמב"ם לאו יחידאה הוא בדעתו, שגם דעת רבינו ישעיה כן הוא, עיין בשבולי לקט (ריש סי' רל"ד), וכו"ה ג"כ דעת ר' בנימין שם עי"ש, וכן הוא ג"כ דעת הראב"ה הובא באו"ז (סי' שכ"ט), ומשמע דגם האו"ז מודה ליה בדינו עי"ש, וכן מדברי ר' יהודאי ורב עמרם ורי"ף גיאות שהסכים לדבריהם וכו' עכ"ל, מיהו כ' הבה"ל דאין להוכיח מלשונות הראשונים שכ' לחוש לתמימות דס"ל דהוי מה"ת, דיש לדחות דס"ל דאף שהוא רק זכר למקדש עשאוהו רבנן כעין דאורייתא דבעי' דוקא תמימות.

ז. אבל דעת רוב הראשונים שמצוותו בזה"ז רק מדרבנן, והמה שיטת רש"י שם כמבואר בכס"מ (שם), וכן מפורש בתוס' במנחות (שם ד"ה זכר) והרא"ש פסחים (פ"י סי' מ') והר"ה (שם) והר"ן בשם המפרשים [ומיהו נתקשה הערול"ן שם בדעתו דנראים דבריו בפסחים סותרים לדבריו בסוכה יעו"ש], וכו"ה דעת ר' האי גאון המובא בר"י, והרשב"א המובא באגרות הרמ"ה, וכתב הבה"ל שכן פסקו הטור והשו"ע שבה"ז אינה אלא זכר למקדש שהקריבו את העומר, וכו"ה סוגית הפוסקים בסימן זה עי"ש, ודלא כדעת המהרל"ח המובא בחי' הגהות על הטור שנקט בדעתו דאף הוא סובר כרמב"ם ממש"כ דינו של הראב"ה בסתמא יעו"ש.

ח. ושיטה שלישית בפלוגתא זו הוא שיטת הרבינו ירוחם (נתיב ה' ח"ד) והרמ"ה באגרותיו (אגרת אחרונה) והמאירי (בסוף ער"פ) לחלק בין ספירת הימים למנין השבועות, דמנין הימים הוא מדאורייתא ומנין השבועות הוא מדרבנן, וטעמם מבואר באו"ש (שם) בשםם וז"ל: באגרות הרמ"ה האריך דמנין השבועות הוא מה"ת דוקא בזמן שביהמ"ק קיים מדכתיב מהחל חרמש בקמה וכו' שבעה שבועות, אבל מנין הימים הוא מה"ת תמיד אף בזה"ז, וע"ז אמרו אמימר מני יומי ולא מני שבוע מ"ט זכר למקדש הוא וכו', ואם תשאל מדוע, אומר ע"ז גזירת מלך ובסוד אלקים מי יבוא, וכן הוא הדברים בר"י, ע"כ דבריהם. ואת סוד ה' ליראיו שגילו לנו רבותינו בעלי התלמוד ביאר באו"ש בטו"ט יעו"ש, וביאר בזה את הקו"ט בגמ' במנחות שם בין ג"כ בשפ"א (מנחות שם) בטעמא דאמימר שתיקן זכר למקדש רק במנין הימים.

והכריח ר"י את שיטתו מחמת כמה קושיות, חדא דלמה תקנו נוסח הברכה על ספיה"ע, יותר היה ראוי לומר על ספירת הימים, ועוד למה אין מברכים ב' ברכות אחת על הימים ואחת על השבועות, שהרי ב' מצוות הן כתפילין ש"י וש"ר, אלא מוכח מזה דספירת הימים גם בזה"ז היא מה"ת דאינה תלויה בעומר, ואילו ספירת השבועות התלויה בעומר הוי זכר למקדש בעלמא עי"ש, אבל הרמב"ם בסה"מ (שם) כ' על דיעה זו שאל יטעך לחשוב שהם ב' מצוות, ממה שאמרו בגמ' מצוה לממני יומא ומצוה לממני שבועי, אלא מצוה אחת היא עי"ש, [ונעמוד עליו בפנ"ע מ"ש מצוות תפלין ממצוות ספה"ע].

ט. ובביאור דעת הרמב"ם ידועים דברי הגר"י בשם הגר"ח בשיעורים על מנחות (שם ד"ה הרמב"ם), וכ"כ בחזון יחזקאל על התוספתא קידושין (פ"א ה"ח) בשם הגר"ח, ושורש הדברים כבר נתבאר בקרן אורה במנחות (שם ד"ה הרמב"ם) דהרמב"ם אזיל בהא לשיטתו, דהנה נחלקו אמוראי אי קדושה ראשונה קדשה לשעתה לחוד או שקדשה לשעתה ולעת"ל, ואמימר ע"כ קאי כמ"ד דקדושה ראשונה לא קדשה לעת"ל, ולכן בזה"ז דנחרב בית מקדשנו נתבטל דין הקרבה וממילא בטלה ג"כ מצוות הספירה, אבל פשיטא שאין זה תלוי במעשה הקרבה בפועל אלא בדין הקרבה, ולכן בזמן הבית אף אם לא הקריבו את העומר לא נתבטל מצוות הספירה מה"ת, אבל הרמב"ם לשיטתו שפסק (פ"ו מהל' ביה"ב הט"ו) כר' יהושע שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעת"ל כמש"כ וז"ל: לפיכך מקריבין קרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי וכו', שהקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעת"ל, עכ"ל. וממילא לשיטתו לא בטל ג"כ דין הקרכת העומר בזה"ז, ומה שאין אנו מקריבין בפועל הוא מטעמים אחרים שאין לנו עתה כהנים מיוחסים ולא בגדי כהונה ואין אנו יודעים בבירור מקום העזרה, ולכן מטעם זה לא נתבטל גם בזה"ז מצוות הספירה מה"ת, דאין הקרבה בפועל מעכבת את המצוה, כשם שבזמן המקדש לא היה מעכב הקרבה את מצוות הספירה [ועי"ש בחי' הגר"ח שיישב ע"פ דין זה סוגית הגמ' במו"ק (ד). בדין ערבה וניסוך המים יעו"ש].

י. ובחזון יחזקאל (קידושין פ"א מ"ח) הוסיף על כך דמסתבר לומר דהראשונים הסוברים דספירה בזה"ז מדרבנן, ע"כ סברי דהספירה תלויה בהקרכת העומר בפועל, ואפשר דלשיטתם גם בזמן הבית אם אירע מקרה שלא הקריבו את קרבן העומר אין ספה"ע באותו שנה

ולפיכך צריך למימני גם יומי וגם שבועי, וכך משמע מדברי רש"י שכ' דרך למ"ד דסגי ביומי הוא מדרבנן, וכך מתבאר ג"כ מדברי התוד"ה זכר דרך למ"ד זכר למקדש מצוותו מדרבנן עי"ש. אמנם בכס"מ (פ"ו מהל' תו"מ הכ"ד) הוציא מדברי רש"י לא כן, שכתב וז"ל: ומשמע דאביי ור"א נמי סברי דזכר למקדש בעלמא הוא, ואפ"ה מצוה למימני שבועי, עכ"ל. אלא שנחלקו אביי ור"א אי מצוה אחת היא מדרבנן או תרי תקנות עשו זכר למקדש, חדא למימני יומי וחדא למימני שבועי.

ב. אבל מדברי הרז"ה (פסחים קכא. ד"ה ובספירת) מוכח דאביי ור"א סברו שהספירה הוא מה"ת, שכ' דאמימר סובר שספיה"ע בזה"ז הוא זכר למקדש והלכה כמותו, ואע"פ שאנו מונים ימים ושבועות כשיטת רבנן דברי ר"א, זהו מנהג בדינו ולא מעיקר הדין, עכ"ד. ולמדנו מדבריו דאביי ור"א סברי שהוא מה"ת, ולפיכך הצריכו למנות גם ימים וגם שבועות.

וכך פסק הרמ"ה (אגרות הרמ"ה ע' ק"נ ד"ה ודוקא) שיש מצוה מה"ת גם בזה"ז, והוכחתו מדאמר אביי מצוה למימני יומי וכו', ועל כרחק דבריו נאמרו על זמן הזה, דאם כונתו על זמן הבית אין חידוש בדבריו, דהלא ספירת הימים והשבועות מפורש בתורה, אלא סתמא כונתו למצוה מה"ת, ובה נחלק על אמימר דסבר דבזה"ז הוא רק תקנה דרבנן, וכדברים אלו ביאר הר"ן (שם ד"ה אבל) את שיטת הרמב"ם שפסק שהוא מה"ת, דכיון דרך אמימר סבר שספירת העומר בזה"ז היא זכר למקדש, על כן אמר שא"צ לספור שבועות, אבל החכמים האחרים חולקים על אמימר ודעתם דגם בזה"ז שאין קרבן העומר ישנו מצוה מה"ת למנות הימים, עכ"ד.

ג. ובביאור המחלוקת כתב הרמ"ה (שם) דאמימר סבר דמוכח מקראי דמצות הספירה תלויה בהבאת העומר שנא' "מהחל חרמש וגו' וספרתם לכם" וגו', ואביי סבר שפוסקים אלו נאמרו רק לקבוע את זמן הספירה בליל ט"ז ניסן, אבל אין הבאת העומר מעכבת את מצות הספירה, ובה מתיישב קושיית השפ"א (שם) שתמה אמאי אמימר לא תיקן לספור גם את מנין השבועות כמו שהיה בזמן המקדש, ומה בכך שהוא זכר למקדש, וכי משום כך לא נמנה כמו במקדש, אלא ביאר דמקור ספירת הימים וספירת השבועות נלמד מפסוקים שונים, דספירת הימים נלמד מקרא דמיום הביאכם את עומר התנופה וגו' תספרו נ' יום, וכנגד זה תקנו למנות בזה"ז זכר למקדש, אבל במנין השבועות לא נזכר הקרכת העומר ושתי הלחם, ונראה מכך שספירת השבועות אינה משום קרבן העומר אלא היא לצורך החג, וכפי שבאמת נקרא חג השבועות ע"ש ספירת השבועות, ולכן לא תקנו ספירה כנגדו.

ובקרן אורה (שם) תירץ בפשיטות דכיון שספירת הימים היא עיקר המצוה, וגם בזמן הבית לא היתה ספירת השבועות מעכבת, לכך לא תקנו זכר אלא למנין הימים שהם לעיכובא.

ד. עוד טע"א העלה בשו"ת להורות נתן (ח"ו סי' לג) שתמה מה הפסד איכא אם ימנה גם שבועות, ומאיך צריך להבין איך תקנו חכמים ספה"ע בזה"ז, הלא עלול לעבור להכשל ולעבור בבל תוסיף אם יחשוב שהוא מצוה מה"ת, וכבר פסק הרמב"ם (פ"ב מממרים ה"ט) שאם יאמר על מצוה דרבנן שהוא דאורייתא ה"ז עובר בבל תוסיף, ורק אם יודע שהוא סייג דרבנן אינו עובר, ותי' דלכן מנה אמימר רק ימים גרידא דבכה"ג לא עלול להכשל, דהא הכל יודעים שלא עשה המצוה בשלמותה. וכתב עוד שעפ"ז יש ליתן טעם מה שאומרים אחר ספה"ע הרחמן הוא יחזיר לנו וכו', כדי שנזכור שספירתנו בזה"ז הוא רק זכר למקדש, ולא יבוא לידי איסור בל תוסיף, עי"ש [ולפי"ז אין להזכיר באמירת לשם יחוד שקודם הספירה מצות עשה, שלשיטת הפו' שהוא מדרבנן עלול לעבור באיסור בל תוסיף, אך בספר ארחות חיים (ספינקא סי' תפ"ט סק"ד) ובתשו"ה ובהליכות שלמה (פ"א) נקטו שאין בזה חשש ב"ת, דעיקר כונתו שסופר לשם מצוה, והלשון יש לפרשו על מ"ע דרבנן, אך אה"נ אם טעה לפרשו על מ"ע מה"ת כ' בהל"ש דאכתי הוא בחשש ב"ת, יעו"ש].

ה. ולהלכה נחלקו בזה גדולי הראשונים וגדולי הפוסקים, דעת הרמב"ם (פ"ו מתו"מ הכ"ב) וז"ל: מצות עשה לספור ז' שבתות תמימות מיום הבאת העומר וכו', ומצוה זו על כל איש מישראל בכל מקום ובכל זמן, עכ"ל. וכ' הכס"מ מדברי רבינו נראה שהוא מפרש דאי הוה סבירא להו דזכר למקדש בעלמא הוא לא הוי מצרכי למימני שבועי, ומשום דס"ל דגם בזה"ז מצוה מה"ת למימני שבועי, ופסק כוותיהו דאביי ור"א, וכ"כ הר"ן (שם) בדעת הרמב"ם וז"ל: ומשמע דס"ל דאמימר דלא הוה מני שבועי הוא דס"ל דזכר למקדש בעלמא הוא, ולפיכך היה פוסק עצמו מן השבועות, אבל איך רבנן דהווי מנו יומי ושבועי דקיי"ל כוותיהו ס"ל דבזה"ז דאורייתא, עכ"ל. וכן משמע מסתימת לשונו בסה"מ (מ"ע קס"א) דאין חילוק בקיום המצוה בין זמן שביהמ"ק קיים לזמן הזה, וגם עתה מצוות מה"ת, וכ' הבה"ל (שם ד"ה לספור) שכן דעת החינוך (מ' שו"ו) שנוהג מה"ת גם עתה, ודלא כמנ"ח שנקט בדעתו שהוא מדרבנן, ובפשטות נראה כמ"ב דהלא נקט את לשון הרמב"ם להלכה, ומה שדקדק המנ"ח מלשונו שכ' ועתה בעונותינו שאין לנו ביהמ"ק, בספר מנחת יצחק על החינוך (מובא בספר מצות ספה"ע) דחה דיוקו דחיסרון לשון יש כאן וכך צ"ל, ועתה בעונותינו וכו' אעפ"כ מונין אנו הימים ושבועות [ויש נוסחאות

שם ה"ג בפשטות שכ' אסור לקצור בא"י מאחד מחמשת מיני תבואה קודם לקצירת העומר, ומדסתם ולא חילק בין הזמנים משמע שאיסורו הוא אף בזה"ז, ובשור"ט שבת הלוי (ח"ח סי' רל"א), והובא בספר גידולי חדש סי' ג' כתב דאף דפשטות בעלי הלכה בטושי"ע וסתימת כל הפו' וסתימת המנהג דנוהג בזה"ו רק איסור אכילה דאורייתא, אך לא איסור קצירה לא דאו' ולא דרבנן, מ"מ כיון דגאון ישראל השאג"א (שם) הכניס עצמו לדבר הלכה דנוהג איסור קצירה בזה"ו לכו"ע בא"י, ושכן מפורש בשיטמ"ק (שם), וסיים שהמחמיר בזה משובח, ובתשו' אחרת (שם סי' ז') העלה מדברי הירושלמי והראשונים דאפי' שבולת אחת נקרא קצירך, ואיסור קצירה הוא בכל אדם גם אם אינו בעל השדה ע"ש, וכסברת השפ"א שכל אדם מישראל שקוצר מבטל ראשית קצירך אפי' אם קדמו לו בעלי עבירה שקצרו שדותיהם.

טז. וכ"כ בעל הדרך אמונה בשם מרן החזו"א (הובא בספר גידולי חדש סי' ח' ובספר בין פסח לשבועות ע' נו) שבילדותו שאל למרן החזו"א האם מותר לתלוש חיטי בר קודם העומר, והשיבו החזו"א דראוי לזוהר, ונשאל הגר"ח קניבסקי על הוראה זו דהא שאלתו היתה על תלישה, והלא בתלישה ליכא איסור כלל כדאייתא במנחות (סה). דמתוך שלא התרת לו אלא ע"י קיטוף זכור הוא, והשיב דמה שהחמיר כנראה הוא ממידת חסידות ע"ש. ואכתי צ"ע דמהיכי תיתי להחמיר [ודוח"ל דקאי על קצירה, דלמה לא חשש לפו' שאסורו מה"ת], ושמא י"ל דכיון דהאידינא לא מקריבים בפועל ראוי לזוהר טפי דלא שייך כ"כ הטעם דזכור, ברם באמת הרמב"ם לא שנה הלכה זו דמותר בתלישה, אלא שכ"מ מסתימת דבריו שכתב אסור לקצור משמע דרק קצירה אסורה, מיהו אכתי לא שמעי' דמותר לתלוש. ושור"ט שדנו בזה האחרונים, דהמנ"ח (מ' ש"ב) כ' דמשמע דקטוף שרי, ושוב ציין למהר"ט אלגזי (בכורות פ"ג סוף אות י"א) שעמד על השמטת הרמב"ם וכ' דאפשר דקטוף פטור, ומשמע דאינו היתר גמור [וע"ע בשאג"א דיני חדש ס"ו, ובאו"ש שם, ובתור"ז שם].

יז. אך דעת הקרן אורה (מנחות סו.) דאין איסור קצירה בזה"ז, וז"ל: והנה בהא ודאי כו"ע מודו דבספירה ג"כ לא נתחייבו עד ביאתם לארץ, דכי כתיב כי תבאו אכולהו פרשתא קאי, וכיון דמצוה זו תלויה בארץ אי"כ מנא לן דבזה"ז חיובה ד"ת, וכי היכי דקצירה ליכא ספירה נמי ליכא, ולפי משי"כ דחדש לכו"ע בזה"ז דאורייתא וכו' י"ל דנהי דקצירה והבאה ליכא היינו משום דליכא מקדש, אבל החיוב לא בכלל וכו', עכ"ל.

וכן נקט הרש"ש בפשטות (מנחות שם) דאיסור זה נוהג רק בזמן שיש עומר, והוכיח כן מלשון המשנה דקתני ומלקצור לפני העומר, ולא קתני הכי ולא מלפני הפסח כדנתי בסמוך גבי חדש, ש"מ דאיסור קצירה תלוי בעומר, אך בזמן שאין המקדש קיים מותר לקצור, וה"ט דאיסור קצירה נלמד מקרא דראשית קצירכם, וכיון שאין קציר בעומר שרי, ודלא כדמשמע בספר משכנו"י (שם) (ועל הוכחת המשכנו"י מפרק איהו נשך צ"ב). וכ' עוד דבזה אתי כעין חומר הגי' שלפנינו ואסורים בחדש מלפני הפסח, מפני דאיסור אכילה אינו תלוי בעומר, דאף בזמן דליכא עומר אסור עיש"ה [וראה עוד במשנה בחלה פ"א מ"א דהגי' לפנינו כג"י במשנה במנחות, ע"ש בר"ש וברא"ש, ובשינויי נוסחאות בשם ד"ס דגרסו להיפך, אך ע"ש בתוי"ט שקיים הגי' דוד"ק]. ועל סברתם וטעמם עמדו במקראי קודש ובגידולי חדש, דאפשר דשאני קצירה דתליה בהבאת העומר בפועל, ויל"ד.

יח. ומענין לענין באותו ענין יש לדון בשיטת הרמב"ם אמאי אכילת מרור בזה"ז לרמב"ם מצותו רק מדרבנן, והנה בגמ' בפסחים (קכ.). אמר רבא מצה בזה"ז דאורייתא ומרור דרבנן, ומקשה הגמ' מ"ש מרור דכתיב "על מצות ומורורים" וכו', מצה נמי הא כתיב "על", ומשני מצה מיהדר הדר ביה קרא, הכי מפורש דכיון שבזה"ז ליכא קרבן פסח ליכא נמי למצוות מרור מה"ת אלא רק מדרבנן, ולכאוי' תיקשי לשיטת הרמב"ם דמקריבין אע"פ שאין בית, אי"כ מעיקר הדין גם בזה"ז לא נפקע חיוב קרבן פסח מה"ת, אי"כ מ"ט בזה"ז אין אכילת המרור מה"ת כמו בזמן שאכלו את הפסח, ולמה פסק הרמב"ם (פ"ו מהל' חו"מ ה"ב) וז"ל: אכילת מרור אינו מצוה מה"ת בפני עצמה אלא תלויה באכילת הפסח וכו', עכ"ל.

יט. וטעם הדבר מבואר ברמב"ן (בא"י ח"ב) וז"ל: והנה ציוה באכילת הבשר והמצות ולא ציוה באכילת המורורים וכו', ירמוז שאין במרור מצוה רק לאכול הבשר עמהם, ובזמן שאין בשר אין במורורים מצוה וכו', עכ"ל. והרחיב דבריו הרש"ש בפסחים (קטו), ובהקדם קושיתו אמאי לא מייית הגמ' קראי דפסח ראשון המובא בפרשת בא ואכלו את הבשר וגו' ומצות על מורורים יאכלוהו, אלא מייית קראי דפסח שני, וכך מקשים העולם על בעל הגדה אמאי נקט באכילת הכורך את הפסוק שנא' בפסח שני, שתייר הרש"ש וז"ל: דמשם לא מוכח אלא על פסח ומרור ביחד, אבל מצה לא שמעי' מינה, ומקרא זה משמע שפיר על שלשתו, וגלי לן בפסח שני וה"ה לראשון וכו', וטעם שינוי הלשונות דבפ"ר אף מי שאינו עושה פסח מ"מ חייב במצה כמו בזה"ז לרבא וכו', והכי כתיב "ואכלו את הבשר וגו' ומצות", ופירוש דיאכלו הבשר וגם יאכלו מצות, דואכלו שייך על תרויהו, אבל מרור אינה חובה אלא לפסח, וכדחזי' דבזה"ז אינו אלא מדרבנן וכו', לכן כתיב על מורורים יאכלוהו פירוש לפסח, אבל מרור בפ"ע אין בו חובה כלל,

אולם בפסח שני דגם מצה בפ"ע אין מצוה כלל, רק שחיובם באים בגלל פסח, ע"כ כתוב על מצות ומורורים יאכלוהו, וזה למדנו מדברי רמב"ן, עכ"ד. וכן הובא דעה זו במאירי (שם ד"ה שמא), ומהלך זה נתבאר ג"כ בהעמק דבר (שם י"ב ח'), וע"ע מש"כ במשיב דבר ח"א סי' ל"ב). וכ"כ המנ"ח (מ' י"ז ב') דהפטור מפסח פטור ממרור יעו"ש [ואפשר לבאר דבריהם על דרך הדרוש עפ"ד האוה"ח (פר' בא שם) שכ' בתו"ד: ולפי"ז גם המרור שיצו ה' הוא לצד זה להראות בחינת הגדולה והחירות, כי כן דרך אוכלי צלי לאכול עמו דבר חד, כי בזה יערב לחיך האוכל ויאכל בכל אוות נפשו וכו', עכ"ל, וא"ש עם שיטת הרמב"ן].

ועפ"ז נתיישב היטב דעת הרמב"ם, דלעולם אין המרור תלוי בחיוב קרבן פסח, אלא הוא תלוי במציאות, דאם הקריבו קרבן פסח ישנו ג"כ מצות אכילת מרור, אבל אם לא זכה להקריב אין אכילת המרור מצוה בפנ"ע, וכן מדויק מלשונו הרמב"ם (שם) שכ' אכילת מרור אינה מצוה מה"ת בפנ"ע אלא תלויה באכילת הפסח, שמ"ע אחת לאכול בשר הפסח על מצה ומורורים [ועפ"ז מתיישב למה בעל הגדה הזכיר בכורך את הפסוק דפסח שני, ועוד תי' נאמרו בחילוף הפסוקים בחת"ס (או"ח סי' ק"מ), וע"ע במועז"ז ובספר דברי דוד].

כ. והוציא מזה הגר"ח (סנציל סי' מ"א) נ"מ למעשה, דאחר שנתבאר דאין מצוה באכילת מרור בפנ"ע אלא הוא רק תנאי במצוה דאכילת פסח, אי"כ מעתה אף אם יאכל את הפסח יחד עם חצי זית מצה וחצי זית מרור דשפיר יצא ידי מצות אכילת פסח, אלא שלא קיים את מצות אכילת מצה שמצוותו בכזית, ומיושב עפ"ז ג"כ דעת הרא"ש שהצריך אכילת כזית במרור רק משום הברכה ולא מחמת קרא גופא, דלא נזכר בתורה לשון אכילה, ובוהו סילק קושיות השאג"א בהל' חמץ ומצה (שם) על הרא"ש, יעו"ש דוד"ק.

כא. ואמנם בכתבי הגר"ח (שם סי' מ"א) תלה בנד"ד מחלוקת ראשונים, והוכיח בשיטת רש"י דסבר דגם בזמן הבית יש מצוה באכילת מצה מה"ת אף בלא אכילת פסח עמו, וע"ש שהאריך בזה, ונ"מ טובא הוא לענין אכילת כורך בזה"ז, ושיש לזוהר שלא להפסיק בין ברכת המרור לאכילת הכורך, ובדברי הבה"ל (סי' תע"ה ד"ה ואומר) שחשש להפסק באמירת זכר למקדש יעו"ש (וע"ע בהל"ש ע' ש"א), ומ"מ בדעת הרמב"ם נקט פשוט דאינה מצוה בפנ"ע, אכן באבנ"ז (או"ח סי' שפ"ג אות ו') נקט דאף בזמן המקדש יש אופנים שחייב לאכול כזית מרור בפנ"ע, וכגון באדם שהוא טמא והנמצא בדרך רחוקה יעו"ש, ואכמ"ל.

כב. ועתה נבוא לעמוד על שיטת המחבר האם סבר לה כרמב"ם, והנה בב"י לא גילה דעתו אי כדעת רוב הראשונים בהדיא, שהעתיק פתח דבריו עם דברי הרא"ש והתוס' והר"ן דמצוות מדרבנן, וסיים עם דברי הרמב"ם. אמנם בשו"ע גילה דעתו שנקט כדעת רוב הראשונים שהוא מדרבנן, שפסק בס"ב את תשובת הרשב"א וז"ל: אם טעו ביום המעונן ובירכו על ספה"ע חוזרים לספור כשתחשך, והמדקקים אינם סופרים עד צאה"כ וכן ראוי לעשות, וביאר המ"ב (סק"ד) דר"ל דמן הדין היה אפשר להקל לספור משתחשך אף קודם צאה"כ, דביה"ש הוא ספק לילה, ואזלא לקולא בספק דרבנן בספירה שהוא מדרבנן לרוב הפו', אלא דמ"מ אינו נכון להכניס עצמו לספק לכתחילה, ולכך המדקקים ממתנים עד צאה"כ שהוא בודאי לילה, וכן ראוי לעשות לכתחילה, ומ"מ בדיעבד אם כיון ביה"ש יצא, כן הכרעת המ"א סק"ו, עכ"ד. ועוד מוכח ממה שסתם המחבר ולא הזכיר לשון הרמ"א בס"ו דמשהגיע הזמן אסורים לאכול עד שיספור, וכ' המ"ב (סק"ק כ"ה) דהיינו למ"ד ספירה בזה"ז דאורייתא וכמצויין בהג"ה, וא"כ לדידן דנקט' ספירה בזה"ז דרבנן אינו פוסק מלאכול, כ"כ הפר"ח, וכ"מ בביאור הגר"א כיון שלא שנוא המחבר.

ונראה דהגם שדרכו של המחבר לפסוק כשתי עמודי עולם הר"ף והרמב"ם, מ"מ גבי ספה"ע כיון שדעת רוב הראשונים והמפרשים שהוא מדרבנן לכן פסק כמותם, כמבואר בבה"ל (שם) שפסק השו"ע כדעת הפו' שהוא מדרבנן מפני שכן הוא סוגיית הפוסקים, ואולי מפני טעם זה לא נקט השו"ע בחיבורו שצריך למנות היום כך וכך לעומר, אלא כתב בזה"ל: ביום הראשון אומר היום יום א', ולא הזכיר לא בעומר ולא לעומר, אבל הרמ"א הגיה בד' מקומות שצריך להזכיר היום כו"כ בעומר, והרמ"א בזה לשיטתו שחשש לדעות הראשונים שספירה בזה"ז מה"ת כמבואר במ"ב (סק"ק כ"ה), דמשום כך פסק דמשהגיע הזמן אסורים לאכול עד שיספור וכו', וחשש להחמיר כדעיה זו משום שאין בו טורח כלל, ומה"ט חשש המ"ב (סק"א) לא"ר שפקפק על הסופר בביה"ש דנכון שיחזור ויספור בצאה"כ בלי ברכה כמבואר שם בשעה"צ, וכ"כ בבה"ל (שם) דאחר שהאריך להוכיח דהרמב"ם לאו יחידאה, כ' ולפי"ז יש סעד גדול למנהגנו שאנו זיהרים שלא לספור עד צאה"כ אחר דלדעת כמה רבונות הוא דאורייתא, יעו"ש.

כג. ועתה נבוא לדון כיצד הנוסח בהזכרת מילת העומר בסדר הספירה ואיה מקומו, והאם הוא מעכב את הספירה, והנה בשו"ע לפנינו דלא נזכר כלל הנוסח לעומר ולא בעומר, וממילא פשיטא דלא נדע מקום אמירתו, אכן ברמ"א בארבעה מקומות בס"א הגיה את דברי המחבר והוסיף מילת בעומר, דוחק לומר שדעת המחבר שא"צ לאומרו כלל, כי בב"י העתיק תשובת הרשב"א (ח"א סי' תנ"ז) שנשאל בענין ספה"ע אם צריך לומר היום כך וכך לעומר מבעומר, או היום כך

וכך, והשיב וז"ל: הכל אחד, אבל יותר ראוי לומר כך וכך לעומר כדי לבאר יותר, עכ"ל. הנה מפורש בדברי הרשב"א דיותר ראוי לאומרו כיון שבכך מבאר יותר ענין הספירה, וא"כ למה יחלוק עליו בשו"ע בחינם, ומדברי הרשב"א הללו נראה שמתעם זה ראוי יותר לומר לעומר, אך לא פי' במה מבאר יותר, ולמה יותר ראוי לומר לעומר, ועכ"פ כיון שהעתיקו בב"י בלא חולק ודאי סבר כן להלכה, ושמא כיון שאינו מעכב את הספירה לכך לא הזכירו להלכה, כמבואר במ"ב (סק"ח) וז"ל: מיהו עיקר דבר זה אינו אלא לכתחילה כדי לבאר שהוא מונה מיום שהקריבו את העומר, ואם לא אמרו נמי יצא, וכיון שמבאר יותר ענין הספירה הגיה הרמ"א והוסיף מילת בעומר, לאפוקי מדעת הראשונים שלא הצריכו לאומרו אפילו לכתחילה, כמו שנראה מדברי הרוקח והמהרי"ל והטור שלא הזכירו דבר זה כפי שציין אותם הח"י (סק"ט ו'1), ומיהו אינו הוכחה גמורה שלא הצריכו לאומרו, וכשם שבשו"ע סתם ולא הזכירו.

כד. אכן בתשובת מהרש"ל (סי' ס"ד) הדבר מפורש שאין ענין לאומרו, שנשאל על מנהגי זקנו החסיד מהר"ר יצחק בעניני תפילה, והשיב וז"ל: דע דלא זכיתי לקבל מאדוני זקניי אפי' ככלב המלקק מן הים, כי בימי חורפי יעתי בתלמוד ובפלפול ולא בדקדוקי תפילה, וחבל ע"ד ולא משתכחין, גם ספריו נשרפו בעו"ה וכו', ואיני זוכר כי אם מעט הזעיר ואלו הן וכו', וזכרני בענין ברכת ספה"ע היה אומר היום ב' ימים ותו לא, ולא אמר בעומר, ואף שבתשו' הרשב"א כתב ליישב הנוסח אכן הוא לא קבל כן וכו', עכ"ל. סתם ולא גילה לנו טעמו, ואולי מפני שחשש לדעות הראשונים אם ספירה בזה"ז מה"ת או מדרבנן, או שרק מנין הימים מה"ת, ומשום חשש הפסק לא אמרו וכמו שיתבאר.

כה. אבל המ"ב (סק"ח) נתן טעם לאמירתו כדי לבאר יותר שהוא מונה מיום שהקריבו את העומר והלאה, ומקורו הוא בתשובת הרשב"א, מיהו ברשב"א לא נתבאר בהדיא מהו מטרות הביאור, אלא כיון שמזכירים את קרבן העומר ע"כ כונתו מיום שהקריבו את העומר, וכבר כ' המ"ב (סק"י) בשם שבה"ל דהמנהג לומר אחר י"ה"ר שיבנה ביהמ"ק, כלומר ואז נקיים מצות הבאת העומר, וכ' בשעה"צ (סקט"ו) דהתינתן אם הספירה בזה"ז דאורייתא ואינו תלוי במקדש, אבל אם נימא דהוא דרבנן זכר למקדש א"ש טפי שמתפללין שיבנה ביהמ"ק, עכ"ד.

כו. והנה מנהגנו לאומרו בסוף אחר מנין הימים והשבועות, אבל מנהג בני עדות המזרח וכן מנהג תימן לאומרו בין מנין הימים לשבועות, ולכאוי' יש לעמוד על חקר מנהגם, דהלא באמירת לעומר באמצע הוי הפסק בין מנין הימים לשבועות ובין הברכה למנין השבועות, ובניותו בספרים ומצאתי בזה מהלכים בישוב מנהגם, טעם ראשון נמצא בסידור עבודת ישראל בדינים המובאים בתחילת הסידור (והביאו בספר מצות ספה"ע פ"ג) דמפני שחששו לשיטת ר' ירוחם ורמ"ה דסברי דספירת הימים בזה"ז מדאורייתא, ואילו ספירת השבועות הוא מדרבנן, וראוי לומר הלכה כדבריהם מפני שזו שיטה המכרעת בין החולקים, ולכן טוב ויפה לסמוך תיבת לעומר למנין הימים שהם מדאורייתא, וכהא דמציונו בברכות (מה): לענין אמירת אמן אחר ברכת עצמו, דהחוחם באמן אחר בונה ירושלים הרי זה משובח כדי להפסיק בין ג' ברכות ראשונות שהן מדאורייתא לברכת הטוב ומטיב שהיא מדרבנן [וכן מבואר שם בתוד"ה הא, ונפסק כן להלכה ברמ"א סי' רט"ו ס"א], והגם שר' אשי עני ליה בלחישא כי היכא דלא נזלזלו בברכת הטוב ומטיב, מ"מ כ' המ"ב (סק"ב) דהשתא דליכא פועלים ההולכים למלאכתם וכולהו מברכים ד' ברכות, ליכא למיחש שזלזלו שוב וא"צ לאומרו בלחש, וסיים דכמדומה שכן המנהג, ומעתה כן ג"כ בספיה"ע, עכתו"ד.

כז. עוד טעם אחר העלה במקראי קודש (ח"ב סי' ס"ד), והוא מפני שחששו לשיטת ר"י ודעימיה דאם יאמרו תיבת לעומר רק אחר מנין השבועות, נמצא שיש הפסק בין מנין הימים שהוא מדאורייתא לתיבת לעומר ע"י מנין שבועות יעו"ש, וטעם זה קצת דוחק, חזא דמדברי המחבר הלא משמע שפסק כדעות הראשונים שספה"ע בזה"ז הוא מדרבנן, ותו מה בכך שהוא מפסיק הלא אינו מעכב כלל, וצ"ל דמ"מ כיון שמבואר ברשב"א שיותר ראוי לאומרו, אי"כ מסתבר דיותר ראוי לאומרו על הספירה המעכבת מה"ת, ולא להפסיק ביניהם עם ספירת השבועות.

כח. וטעם מנהגנו או משום דחיישי' לשיטת הרמב"ם ודעימיה דגם ספירת השבועות הוא מה"ת, ושפיר עולה אמירת בעומר לב' הספירות, ואין טעם לומר ב"פ ולהרויח את דעת ר"י, דזה אינו דודאי עולה גם לדעת ר"י כיון שעכ"פ אינו לעיכובא, ואדרבה למנהג בני ספרד החושש לדעות הרמב"ם ודעימיה' יש לו לחוש להפסק באמירת לעומר באמצע, כיון שאין אמירתו מעכבת את הספירה, וה"ז דומה לנידון הבה"ל (סי' תע"ה ד"ה ואומר) שהעיר על המחבר דיש באמירת זכר למקדש הפסק בין הברכה לכריכה, וה"נ יש לחוש להפסק בין הברכה למנין השבועות, וע"כ צ"ל דס"ל דכיון דמבאר יותר ועולה לכאן ולכאן אין בזה הפסק, ופשוט.

כט. ועל טעמי הנוסחאות עמדו אחרונים ובראשם הט"ז (שם ס"ק ג'), דעמש"כ הרמ"א דמנהגנו לומר בעומר, ציין הט"ז ללשון הר"ן והרשב"א דנזכר שם לעומר, ועל זה כ': ונראה יותר נכון מנהגנו, דהא



תפ"ט) וז"ל: ואף לפמ"ש הר"ן בשם י"מ שהסכימו דהשתא אינה אלא מדרבנן, מ"מ יש לה עיקר מפורש בתורה, עכ"ל.

ה. ועתה נבוא לדון האם ספה"ע נחשב תדיר לגבי קידוש לבנה, דמחד קידוש לבנה מצותו הוא רק י"ב פעמים בשנה, ואילו ספה"ע נמשך על פני מ"ט יום, ומאידך קדוש לבנה מפורז על פני י"ב חדשי השנה, משא"כ ספה"ע היא מצוה הנמשכת בתכיפות מ"ט יום רצופין [ול"מ לשי" הבה"ג שמצוה אחת היא, אלא אפי' לשי" שמ"ט מצוות נינהו מ"מ באים בב"א], ובסברות אלו מצינו ראיות בש"ס לתרי גיטא, דמחד מצינו דמצוה הנעשית בתכיפות אין עליה תורת תדיר, והוא בגמ' שבועות (ט). דתנן ר' יהודה אומר על דבר שאין בה ידיעה לא בתחילה ולא בסוף שעירי רגלים ושעירי ר"ח מכפרין וכו', תנא דבי רבי ישמעאל הואיל וזה בא בזמן קבוע וזה בא בזמן קבוע וכו', וכת"ה הכא נמי כדתנא דבי ר"י, איכא למיפרך אי מדר"ח שכן תדיר, אי דמיום הכיפור שכן מרובה כפרתו, הנה למדנו מפירכת הגמ' דשעירי ר"ח נחשבים תדיר טפי משעירי הרגלים, אע"פ שסך כל קרבנות הרגלים הוא ט"ז (ז' דפסח ח' דסוכה ואחד דעצרת), ואילו שעירי ר"ח הם רק י"ב, אפי"ה נחשבו לתדיר, וע"כ ה"ט לפי ששעירי הרגלים באים בתוך החג בתכיפות, משא"כ שעירי ר"ח מפורזים הם על פני כל חדשי השנה, לפיכך נחשבים לתדירין ומצויין טפי משעירי הרגלים, הגם שבכמותן הם מרובים משעירי ר"ח, ולפיכך מכפרין על עוון שיש בו כרת. ובטעם הדבר נראה לבאר דכיון ששעירי ר"ח באים לכפר על טומאת המקדש וקדשיו, נמצא דזמן כפרתן מרובה משל שעירי הרגלים, דהם באים לכפר על הטומאה של כל השלושים יום, והרי הם תדירים ומצויים כל ה"ל יום [ואף בחדשי חשוון ואירי משך כפרתן ארוך משעירי הרגלים], ואילו שעירי הרגלים משך זמן כפרתן הוא רק ליום אחד בלבד, וה"ה מצויין רק כ"ד שעות, ואמטו להכי שעירי ר"ח חשיבי תדירין טפי מפני שכפרתן מרובה. וסברא זו יש ללמוד מהמו"מ בגמ' בסמוך דקאמר איכא למיפרך אי מדר"ח שכן תדיר, אי דמיוה"כ שכן מרובה כפרתו, ופירש"י שהוא מכפר על כל עבירות אף אמיד דכרת, משא"כ שעירי הרגלים יעו"ש, א"כ מעתה לפי"ז י"ל דשעירי ר"ח ביחס לשעירי רגלים חשיבי תדירין טפי מחמת משך זמן כפרתן.

עוד ראיתי מובא מספר ברכת אברהם (שם) שביאר בב' אופנים אחרים, אופן הראשון הואיל וקבוע קרבן זה בכל חודש וחודש נחשב תדיר יותר מקרבן הקרב ג"פ בשנה, עוד ביאר דמפני שיש בשעירי ר"ח י"ב זמנים בשנה המחייבים הקרבנות לכן נחשב תדיר טפי, אבל שעירי הרגלים יש רק ג' זמנים המחייבים הקרבנות, ואע"פ שכל רגל כולל שבעה ימים מ"מ שם הרגל הוא המחייב הקרבנות ולא שם היום גורם הקרבנות, ויש להוסיף ביאור בזה ע"פ הגמ' בב"ב (קכ): ר"י הגלילי אומר מועדי ה' נאמרו, שבת בראשית לא נאמרה וכו', א"ל מאי מועדי ה' צריכים קידוש, ופירש הרשב"ם שהיו מקדשין את החדש ע"פ הראיה, ומתו"כ מתקדש מועד בזמנו וכו', אבל המועדים עצמן לא היו מקדשין כ"א החדשים, עכ"ז. ועומ"ד דהמועדים עצמן לא נתקדשו כ"א החדשים, נמצא דכל חודש וחודש חייב קרבנותיו מחדש ולא מחמת מחזור החדשים, ודו"ק.

ו. ובערוך נזכר הוכיח עוד כסברא זו מהסוגיא בסוכה (דף נו). איתמר רב אמר סוכה ואח"כ זמן, רבב"ח אמר זמן ואח"כ סוכה, רב אמר סוכה ואח"כ זמן חיובא דיומא עדיף, רבב"ח אמר זמן ואח"כ סוכה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ופירש"י מי שלא בירך שהחינו בעשייתו וכו' כשנכנס לישב מברך שתיים סוכה וזמן וכו', ואמר רב סוכה לימא ברישא והדר זמן, זמן תדיר, שנוהג בכל הרגלים, עכ"ל. ואמרי' עלה בגמ' לימא רב ורבב"ח בפלוגתא דב"ש ובי"ה בדברים שבסעודה קמפילגי, ודחתה הגמ' דאמר רב אנא דאמרי אפי' לבי"ה, ע"כ לא קאמרי בי"ה אלא שהיין גורם לקידוש שתאמר, אבל הכא אי לאו זמן מי לא אמרי' סוכה, והקשו התוס' (ד"ה ע"כ) תימא הא קאמרי בי"ה דהיין תדיר, ובישוב קושיתם תי' הערול"ג וז"ל: ועוד נראה בישוב קו', דהנה מה שקרא הזמן תדיר ודאי כך הוא מפני שאומר כן בכל הרגלים, דברכת הזמן שאומר על הפירות ועל המצוות אין לכללו עם ברכת זמן שעל המועדות, ולכן פירש"י שנוהג בכל הרגלים, אכן אחרי שאין אומר זמן רק פע"א בכל רגל, וברכת סוכה אומר בכל ז' הימים, א"כ יש סברא ג"כ איכא לחשוב ברכת סוכה יותר תדיר מברכת זמן, שברכת זמן אינו רק י"ב פע"א אלא י"ב ימים, וברכת סוכה ז' יום, ובכל יום מברך יותר מפע"א, ומעתה י"ל שזוהו ג"כ בכלל מה דקאמר בש"ס אבל הכא אי לאו זמן מי לא אמרי' סוכה, דכיון שאומר סוכה גם שאר הימים שאין אומר בו זמן חשיב סוכה ג"כ תדיר נגד זמן, ואין לשניהם קדימה זה ע"ז ע"י תדיר, ולכן י"ל דגם בי"ה ס"ל דסוכה קדים משום דחייבא דיומא עדיף, ושוב כ' לדחות דאכן משבועות (שם) קרי ר"ח תדיר נגד רגלים, אף שיש יותר ימי רגלים בשנה שמקריבים בהם שעירים ממה שיש ימי ר"ח, ומזה נראה דתדיר נקרא מה שבא בזמנים הרבה דוקא, ולא מה שבא בזמן אחד הרבה, ולכן חזר בו מתי' האחרון ושהעיקר כתי' הראשון, יעו"ש. העומ"ד דמעיקרא קסבר דאין מעלה לדבר הבא בזמנים הרבה על פני דבר שכמותו מרובה, אלא ששעת חיובו הוא רק בפרק אחד, וכגון ברכת שהחינו הבאה בג' פרקים בשנה לברכת לישב בסוכה הבאה הרבה אך רק בסוכות, אך שוב חזר בו ממחמת הסוגיא בשבועות דמוכח להיפך דדבר הנעשה בתכיפות אין לו מעלת תדיר.

ז. אך מיהו דעת החת"ס בחי' סוגיות [סי' כ"ה, ונמצא על הדף בהוצאת מכון חת"ס] לא כן, דכתב וז"ל: צל"ע מאי דתדירות דזמן טפי מסוכה, שהרי לרבב"ח קיימי, ואיהו ס"ל דסוכה מברך כל ז' וכו', נמצא לפי"ז דאיתא לברכת סוכה לכה"פ ז"פ ב' ימים, ושהחינו ליתא אלא בימים טובים, ומכ"ש למ"ד דליתא אלא ברגלים, וא"כ אדרבה סוכה הוא תדיר. ודוח"ל כיון דסוכה הוה בזמן אחד וברכת זמן היה בזמנים נפרדים מקרי תדיר טפי, זה סברא חדשה שלא ראיתי, עכ"ל. והעלה החת"ס ליישב בכמה דרכים, חדא דאפשר דרבב"ח ס"ל כמ"ד בזבחים (צא). דמצוי נמי מקרי תדיר, וברכת זמן רגיל ונוהג בכל השנה, ושפיר הוה זמן מצוי, אך א"כ קשה למה צריך השי"ס לדחוק דלא ליהוי כב"ש, נימא דרב ס"ל כהלכתא דמצוי לא מקרי תדיר, וס"ל נמי דסוכה כל ז' מברכים עליה כהלכתא והו"ל סוכה תדיר, ולכן הלך בדרך אחרת דאיתא או כמ"ד דסוכה מברך עליה רק פע"א דודאי א"ש, אלא אפי' למ"ד דמברך עליה כל ז' ה"מ ביוצא ונכנס, אבל באינו יוצא ממנה כל ז' לכו"ע אינו מברך אלא פע"א, ומעתה יש לפרש דכיון דאינו מוכרח לברך על הסוכה אלא פע"א, ורק כיון שהסיח דעתו זה אינו מהכרח שיצא ויסיח דעתו, נמצא דהו"ל ברכת סוכה רק מצוי ולא תדיר, אך ברכת הזמן חשיב תדיר שלכל הפחות מתחייב בג' רגלים.

ובדרשות חת"ס (ח"ג ע' ק"ג) חזר על מהלך זה, והוכיח בכמה ראיות שרב נמי סבר דעל הסוכה אינו מברך אלא יום א' ותו לא יעו"ש, ומיהו מכל דבריו הללו מוכח דלא כסוגיא בשבועות וצ"ע, ולכא"ו זר לומר שנתעלם ממרן החת"ס הסוגיא בשבועות, ותו מה יענה על פירש"י שכתב דברכת זמן הוה תדיר משום הג' הרגלים לחוד, ואף לא הזכיר לר"ה ויה"כ משום דבעירובין (דף מ:): איתא דרב ושמואל אמרי תרווייהו אין אומר זמן אלא בג' רגלים, אבל לא בר"ה ויה"כ דלא איקרי רגלים.

ח. ואשר יראה בישוב דעת החת"ס ע"פ מה שהצענו למעלה מהלך מחודש ביסוד מעלת תדיר ע"פ אינו תדיר, והוא דמעלת התדיר אינו רק מחמת שמצוי ומזומן טפי, אלא גם מפני איכותו שזמנו מתמשך על פני יותר זמן, ונבאר דברינו דהנה נתבאר בשבועות דגם שעירי ר"ח וגם שעירי הרגלים באים לכפר על טומאת מקדש וקדשיו, וכשנעשה חשבון נמצא ששעירי ר"ח זמן כפרתם מתמשך על פני כל השלושים יום שעברו עד קידוש החודש הבא אחריו לטובה, משא"כ רוב שעירי הרגלים מכפרים רק על יום שערב, ושעירי יו"ט מכפרים על י"ד יום שמר"ח [ניתכן הטעם דברגלים בע"י שעירי כפרה בכל יום, הוא מפני ששנינו בחגיגה (כו). בירושלים נאמנים על הקודש, ובשעת הרגל אף על התרומה, והטעם אמר ריב"ל דאמר קרא 'ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים', עשאן הכתוב כולן חברים, ותני עלה עבר הרגל מעבירין על טהרת עזרה, וכ' רש"י מטהרין את עזרה ואת הכלים מטומאת ע"ה שנגעו בהן ברגל, שאע"פ שעשאן חברים לא מפני שטהורין הן, הילכך לאחר הרגל מגעו טמא למפרע ע"ש, ואף שמצוה לטהר עצמו ברגל, מ"מ משכ"ל שנטמאו אח"כ ולא ידעו, ומ"מ י"ל דכיון שעלו רוב ישראל לרגל א"כ טומאתן מרובה, ודו"ק, וע"ש עוד במהרצ"ח, ודו"ק]. ובהכי א"ש מה שאמרו בגמ' ששעירי ר"ח נחשבים תדיר לעומת רגלים כיון שכפרתן מרובה, וה"ז דומה לדחיית הגמ' משעירי יוה"כ דליכא למילף מינייהו שכן כפרתן מרובה, ופירש"י שהוא מכפר על כל עבירות, וכעין זה שעירי ר"ח שכפרתן מרובה שמכפרים על יותר ימים.

ט. ומעתה על דרך זה יש לבאר את הסוגיא בסוכה דשפיר חשיב זמן תדיר טפי מברכת סוכה, דהנה הטעם שלא מברכים שהחינו על כל יום מימות החג הוא משום שכל הימים נפטרו בברכת שהחינו שמברך בכניסת החג בשעת הקידוש [או כמנהג הנשים בשעת הדה"נ, ועיין מ"ב סי' רס"ג ס"ק כ"ג דאין לברך זמן בשעת ההדלקה, ואין למחות בנשים במקום שנהגו, אבל אנשים לא יברכו כפי שכל במט"א (סי' תרכ"ה ס"ג)], והטעם שאין לברך כיון שמדליקים בזמן תוספת יו"ט, וברכת שהחינו נתקנה על יו"ט גופא ולא על התוספת כמבואר במוע"ז ח"ז סי' קי"ז יעו"ש, ולענין ברכת שהחינו בערב חנוכה שחל בער"ש יעוין בפר"ח, ואכמ"ל]. וקדמא ואזלא הברכה על כל ימות החג, ואין הפשט שרק יו"ט ראשון מחויב בברכת הזמן אך לא שאר הימים, דזה אינו, דהא קיי"ל (סי' תע"ג מ"ב, וסי' תר"מ ס"א) דמי שלא בירך בכניסת החג חייב לברך מיד כשנוכר אפי' עומד באמצע השוק, וכן ה"ה בכל יו"ט עד מוצאי החג שש"פ, אך לכתחילה צריך לברך מיד בהתקדש החג, והא ראיא דקיי"ל דמברכים שהחינו על יו"ט שני, ואם שכח ונזכר בחוה"מ י"א דא"צ לברך לפי שכל הברכה לא נתקנה אלא דלא ליתי לזולול, וכיון שעבר יו"ט שני שוב א"י לברך, דעל שאר ימי חוה"מ כבר פטרם בברכה שבירך בליל חג ראשון, אבל ברכת הסוכה מיתלא תליא וקאי עד זמן שיסיח דעתו מן הסוכה במה שיצא ממנה, ופעמים הוא יום שלם ופעמים הוא שעה אחת, הכל תלוי בו, ומעתה לסברא זו שפיר י"ל דברכת הזמן תדירא טפי מברכת הסוכה, דברכת הזמן קאי על כל ימות הרגל, משא"כ ברכת הסוכה זמנה מוגבלת עד שעת יציאתו מן הסוכה, ולפי"ז א"ש סוגית הגמ' בסוכה ובשבועות, ובכך הרוחנו ליישב פורתא את דעת החת"ס מהסוגיא בשבועות.

י. ואחר הדברים האלה שהוכחנו דמילתא דאיתא בתכיפות אין מעלת תדיר, ורק דבר הבא לפרקים יש לו מעלת זמן כדמוכח משעירי

ר"ח ומברכת הזמן, דתרווייהו יש להם מעלת תדיר הגם שבמנין הם פחותים משעירי רגלים, ומברכת לישב בסוכה, א"כ מעתה בענינו היה מן הראוי להקדים ברכת הלבנה לספה"ע, דהא ספה"ע דמיא לשעירי ר"ח דאיתא י"ב פעמים בשנה, משא"כ ספה"ע דאיתא מ"ט יום ברציפות, ול"מ לשיטת הבה"ג המובא בתוס' במנחות (סו). ומגילה (כ). דכל הימים מצוה אחת הן, וכן דעת המהר"ל (סי' ס"ב) שגם התוס' סברו כן יעו"ש, א"כ לדבריהם ודאי ראוי להקדים ברכת הלבנה, אלא אפי' לשיטת התוס' (שם) והרא"ש (סוף ער"פ) ושבה"ל (סי' רל"ד בשם ר' ישעיה) דכל יום ויום מצוה בפנ"ע, מ"מ כיון שבאים בתכיפות אין להם מעלת תדיר.

יא. ואשר יראה מדברי הפוסקים שהעלו כמו"כ טעמים להקדים ספה"ע לברכת הלבנה, ואילו הן, חדא דספה"ע היא מצוה הכרחית על כל ישראל מלבד נשים ועבדים למ"ד דהוה מצוה שהז"ג ואין יכול ליפטר ממנה, ודבר זה למדנו מדברי המהר"ל (סי' צ"ז והובא במ"א סי' קס"ה ס"ק"ג ובמ"ב סי' ס"ב) לגבי מי שאכל דבר שחייב ברכה אחרונה ושכח [עיין הגהות רעק"א שהשמיטה] והטיל מים, ונזכר קודם שעמד לברך "אשר יצר", איזה מהם יקדים, והשיב וז"ל: יראה שיקדים ברכת אש"י, משום דקיי"ל בכל דוכתא תדיר ואינו תדיר תדיר קודם, ואש"י תדיר קודם, משא"כ ב"א שיכול להיות כמה ימים זולתו, כגון שלא אכל או שתה כ"א בתוך הסעו' בעוד ברכת אש"י אין לה שיעור, דכל פעם שנתחתו נקביו צריך לברך (וכ"פ המחבר שם ס"ד דאין שיעור להשתין מים, דאפי' על טיפה אחת צריך לברך), וב"א יש לה שיעור וכו', וא"כ ברכה שאין לה שיעור קודמת במעלה וראויה להקדים, עכ"ל.

ואף שבמור וקציעה (שם) העיר על טעמו הראשון, וז"ל: אי משום הא לא אריא, דמאין יימר שאין זה תדיר כמו זה, אדרבה אכילה ושתיה תדירים יותר ברוב בני"א מעשיית צרכים, עכ"ל. ולכא"ו לפמשנת"ל לא העיר מיד, דאשר יצר הוא דבר שבהכרח אינו יכול להשטמ ממנה, ותו שאכילה ושתיה יכול לאכול בתוך הסעו' או פחות מהשיעור, וע"כ שפיר אש"י חשיב תדיר מב"א, ושור"ר שהוא מהגר"ח קנייבסקי שליט"א שכל שמעלת תדיר נקבע לפי רוב העולם ולא ע"פ כאו"א, ואפי' אם נימא דאין זה דבר מוחלט מ"מ א"צ לזה, דהעיקר כמש"כ דברכת אשר יצר כלפי ב"א הוא דבר שבחובה.

ומ"מ לדינא הסכים עמו המו"ק מטע"א וז"ל: איבאר לדידי בלא"ה שפיר פסק, משום דמיד אחר ההנאה חל עליו להודות, ואין לו להמתין ולהעביר זמן שמרגיש בה עדיין, וב"א א"א לו להסמיכה עוד אחר שעבר זמן הנאתה יעו"ש.

יב. ונ"מ בין הטעמים לענין בהמ"ז ואשר יצר איזה מהם יקדים, וברעק"א (שם ס"א) נסתפק בזה אם יקדים בהמ"ז שהוא דאורייתא או דמ"מ תדיר עדיף, ורצה לתלותו באיביעיא בזבחים (צ:): תדיר ומקודש הי מינייהו עדיף, וי"ל דאורייתא לגבי דרבנן הוי כמו מקודש, או כשיטת הרמב"ם דיכול להקדים איזה שירצה, והניחו בצ"ע.

ומדברי השאג"א (סי' כ"א וכו') עולה דאין מעלה לבהמ"ז של רשות אלא רק לבהמ"ז של שבת ויו"ט, דלא סגי דלא אכיל פת שחייב לברך עליו בהמ"ז, אבל משא"כ סעו' רשות אין עליו חובה לאכול פת שיתחייב לברך בהמ"ז, ואע"ג דכשאוכל פת בע"כ חייב לברך, מ"מ בתר עיקר חיובו אזילי ולא מיקרי תדיר, יעו"ש בכ"ד [ונחזור ונביאו בסמוך].

יג. ועתה נבוא לדון האם ברכת הלבנה הוא דבר שבחובה דחייב לחזור אחר הלבנה ולקדשה, או שהוא בכלל ברכת השבח דרק אם ראה מברך, והנה מפשטות לישנא דמסכת סופרים (פ"כ) והירושלמי (ברכות פ"ט ח"ב) דקתני הוואה לבנה בחידושה אומר וכו', וכ"ה לשון הטוש"ע (סי' תכ"ו ס"א), אין להוכיח דהוה ברכת השבח, ד"ל דאיתי לאשמועי' דלא תימא דסגי בידיעה בעלמא שראית הלבנה, אלא צריך שיראה ויהנה לאורה, כמפורש ברמ"א (שם) דאין לקדש אלא בלילה בעת שהלבנה זורחת ונהנין מאורה, וע"ש במ"ב.

אבל מסיודור ההלכות שברמב"ם שמנאה בכלל ברכות השבח (פ"ט מהל' ברכות), מוכח דנקט דהוי ברכת רשות [ואפי' אם ננקוט כדעת האשכול הל' הודאה והפרס פ"א דגם ברכת רשות אחר הראיה חייב לברך, ודלא כראב"ד המובא בשו"ת הרשב"א ח"א סי' רמ"ה דגם אחר שראה הלבנה דינו כברכת הרשות, מ"מ כו"ע מודו דא"צ להכניס עצמו לחיוב ברכה].

ובינותי בזה ומצאתי שיש לתלות בזה מחלוקת הפו', שמדברי הנוב"י (קמא סי' מ"א) שדן לענין הקדמת ברכת לבנה על קריאת המגילה מוכח מיניה דברכת הלבנה מוטלת על האדם אף קודם שראה אותה, ודן אותה כדבר שבחובה דחשיבא תדיר מקריאת המגילה, ואף מדברי הגרש"ק בשנות חיים (סי' קל"א) וספר יהושע (סי' רמ"ד) נראה שהסכימו עם סברא זו, אלא שדנו מצד אחר דאם יניחו קריאת המגילה וילכו לקדש הלבנה נמצא מעבירין על המצוות, מאידך מתשו' זרע אמת (ח"ג סי' מ"ג) מוכח שכל זמן שלא ראה את הלבנה לא נתחייב כלל בברכת הלבנה, וכן עולה לכא'ו מתשו' הנצי"ב (ח"ב סי' מ"א) יעו"ש.

וכ"נ ממה שהעיר הגרא"ז מלצר [כ"ע הנאמן שנת תש"ז] ע"ד המ"א שברכת הלבנה חשיב ז"ג, ותמה דמה מ"ע שהזמ"ג שייך כאן, הלא אין מצוה לראות הלבנה, אלא אם רצה וראה צריך לברך וכשאר



רצו עומדים בטומאתם אלא שלא ישכחוהו, וכן "וספרת לך" דיובל שתזוהר במספר שלא תשכח, [וכדאיתא] בתו"כ "וספרת לך" בב"ד וכו', עכ"ל.

למדנו מדברי הרמב"ן הללו תרי הילכתא, חדא שמצות ספה"ע הוא מצוה על כאו"א שימנה בפה חשבון הימים והשבועות, ודבר זה למדנו מהדמיון בין לכם הנאמר לענין נטילת ד' מינים לספרתם לכם הנאמרה במצוה זו, וכשם שקיום מצוות נטילת ד' מינים צריך שיהי משלו ולא משל אחרים, ואין אדם יוצא בנטילת חבריו כשאר המצוות דיצא מוציא, או מדין שומע כעונה, אלא צריך ליטול בעצמו, כ"ה מצות ספירה צריך לספור ולמנות בפיו, ואינו דומה לספירת שמיטין ויובלות שמצוותו מוטלת על הבי"ד בלבד.

עוד למדנו דחלוק ספירת זב וזבה מספירת העומר, דאף שקראתו התורה בלשון ספירה מ"מ אין ענין בגוף הספירה כדבר בפנ"ע, אלא כל ענינו שיוכלו לטהר עצמם ולעלות מטומאתם, והא ראה שאם רצו עומדים בטומאתם, ונמצא שכל ספירתם הוא רק כדי שלא ישכחו ימי ספירתם.

ב. והנה לענין חידושו הראשון של הרמב"ן כן הוא משמעות דרשת הגמ' במנחות (סה, דת"ר "וספרתם לכם" שתהא ספירה לכל אחד ואחד, ופירש"י "ד"ה לכל) שכל אחד חייב לספור, עכ"ל, ולכא"ו צריך להבין מה הוסיף רש"י על דרשת הגמ', אלא הא גופא קמ"ל דלא סגי לצאת בשמייעה מן אחרים, אלא הוא חייב המוטל על כאו"א למנות בעצמו, וכן משמע מדברי התוס' (ד"ה וספרתם) שדייקו כן מדלא כתיב וספרת לך כמו דכתיב גבי יובל, ובסוכה (כט:): כתבו התוס' (ד"ה בעינן) וז"ל: פ"י דאי הוה כתיב וספרת לשון יחיד הוה משמע דסגי בספירה של אחד בשביל כולם, השתא דכתיב וספרתם דרש"י מיניה דבעי' ספירה לכאו"א, וכך דרשו התוס' (במנחות כז, ד"ה ולקחתם) לענין נטילת ד' מינים דמדכתיב "לקחתם" לשון רבים ולא לקחת, ש"מ דבעי' לקיחה לכאו"א, והעתיקו הב"ח (ריש סי' תפ"ט), והוסיף שכן פירש גם הרא"ש (שם).

ג. ובח"י הימוחסים לרשב"א (שם ד"ה שתהא) הקשה דאדרבה ממה שנא' וספרתם לשון רבים נדרוש להיפך, שכונת התורה שמצוה זו מוטלת על הציבור או על בי"ד בלבד ולא על כל יחיד ויחיד, ותיירץ שאם היתה הכונה על הבי"ד לא היה הכתוב אומר וספרתם לכם, אלא הול"ל וספרתם לבד ולשתוק מלכם, אלא מדקאמר לכם משמע דבא לומר לכל אחד ואחד, דהכי משמע לכם שהמצוה היא לכולם ולא לבי"ד, א"נ מדכתיב גבי יובל וספרת לך לשון יחיד, מכלל דלכם הנאמר בספה"ע לכל חד וחד קאמר, עכ"ד.

ד. וכך פסקו הטוש"ע (סי' תפ"ט ס"א) וז"ל: ומצוה על כל אחד ואחד לספור לעצמו מעומד ולברך תחילה, עכ"ל. ומקורם מן הש"ס (שם). אמנם בבה"ל (שם ד"ה ומצוה) הביא בזה פלוגתא דרבוותא לדינא וזו"ד, עיין מ"ב (סק"ה) שכתבנו מחלוקת הלבוש והחק יעקב עם הפר"ח אם אמרי' בזה שומע כעונה, שדעת הלבוש וח"י שכמו דלענין לולב בעי' נטילה לכאו"א, כמו"כ הכא צריך כ"א לספור בעצמו, ופר"ח (שם) מיקל בזה, וכ"נ דעת הברכ"י, ותלה מחלוקתם במחלוקת ראשונים, שדעת רש"י והרשב"א (שם) דמצות הספירה מוטלת על כאו"א, ולעומת זאת מלשון הר"י גיאות משמע שאחד יכול להוציא את חבריו, והוא ממה שכל בה"ל ספירה וז"ל: ואנו כן קבלנו מרבותינו אסמכתא לספה"ע בעמידה מדכתיב "מהחל חרמם בקמה" וכו', ובמוצ"ש שאומרים לאחר תפילת ערבית ויהי נועם וקדושה דסדרא כשהו יושבין, נהגו ראשונים לברך ש"ץ מעומד, וכל הקהל עונין אמן בכונה שלא להטריח הציבור לחזור ולעמוד, עכ"ל. וכ"כ בעל ארחות חיים בשם רב האי גאון ע"ש, ומשמע מזה דיוצאין בספירתו, דאם כונתם הוא שאין יוצאים רק בברכה גרידא, וא"כ עכ"פ צריכים לעמוד בשביל הספירה גופא שצריכה להיות מעומד וכנ"ל, עכ"ל. ולמעשה נתקשה המ"ב אף אליבא דרש"י ודעימ' מה יהיה דינו של ע"ה שאינו בקי לספור בעצמו, דמ"ש מבהמ"ז דקי"ל שאין אחד יכול להוציא את חבריו לכו"ע, אפ"ה קי"ל דסופר מברך ובור יוצא, א"כ אפשר דה"ה הכא.

וסיים בשם הפמ"ג דאחר שבררנו דדבר זה הוא פלוגתא דרבוותא, ע"כ לכתחילה בודאי צריך כ"א לספור בעצמו, אכן בדיעבד אם שמע וכיון לצאת יחזור ויספור בלא ברכה.

ד. וכן העלה הא"ר להלכה, ותמה על הלבוש איך הוציא מהגמ' שאין יוצאין בספה"ע מדין שומע כעונה, דיש לדחות דכל כונת הגמ' לאפוקי שאין זו מצוה המוטלת על בי"ד כספירת שמיטין ויובל, אלא שכל יחיד מצווה לספור או בעצמו או שומע מפי אחרים, וכפי שכתבו הכלבו (סי' נ"ה) ואבודרהם (סדר ספה"ע ד"ה נהגו) דניתן לקיים המצוה בשמייעה מאחר כדין שומע כעונה שבכל התורה, וזהו עיקר טעמו של הפר"ח להקל דסבר דכל דרשת הגמ' רק לומר שאין זו חובת ציבור, וראייתו ממה שלמדו בסוכה (לח:): דין שומע כעונה מהפסוק בספר מלכים (ב', כ"ב י') דכתיב "כה אמר ה' וגו' ואת כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה" יעו"ש. והלא אם כונת התורה לגלות כאן דלא מהני שומע כעונה, א"כ מדוע לא הביא ראה מהכא דבכה"ת כן מהני, וכן נקט החת"ס לדינא (בגליון שו"ע ובתשו' ח"ו סי' י"ט) וז"ל: ואפשר כיון דא"כ כאילו ספר הוא בעצמו וכו', ול"ד ללקיחת לולב דהתם מצוה שנעשית ע"י גופו של אדם כגון הנחת תפילין אין

במצוה על חברתה אבל לא על דבר הרשות, ולכן בהמ"ז על סעודת רשות אינה קודמת לספה"ע, ומאידך ספה"ע אף שהוא דבר שבחובה אינה קודמת לבהמ"ז, דבהמ"ז הוא דבר שברשות הלכך הרשות בידו להקדים איזה מהן שירצה, אבל בהמ"ז שעל סעו' חובה קודם לספה"ע כיון דתדיר טפי, עכ"ד.

ז. והנה על ב' הנחות הללו של השאג"א, על אחד הסכימו עמו ועל השני נחלקו עליו, דהנה מה שחידש דמצוה מד"ס לעומת מצוה מה"ת נחשבת רשות, בצל"ח (ברכות נא:): פשיטא ליה להיפך דמצוה מדאורייתא קודם לד"ס, וכן נקט הפנ"י (שם) בפשטות דלעולם יש להקדים דאורייתא לדרבנן ואין משגיחין במידי דתדיר, וכן צידד הרעק"א בהגהותיו לשו"ע (סי' ז'), והכי דייק לה מהמהרש"ל הנ"ל שבדוקא נקט ברכה אחרונה ולא בהמ"ז, ואף הוא בספרו טורי אבן (מגילה ו:): נקט שבמצוה רשות יש למצוה דין קדימה, ובדברי מלכיא"ל (ח"א סי' ט"ו) העלה דרך בשוים דאורייתא קודם לדרבנן, אבל אם הדרבנן תדיר או יש לה חשיבות אחרת יש לה דין קדימה גם על דאורייתא, ועי"ש בראיותיו יעו"ש. ומעתה לנד"ד לפו' דספה"ע מה"ת או עיקרו מה"ת פשיטא דקודמת לקידוש לבנה, מיהו לדעת הדברי מלכיא"ל אכתי יש לדון.

והנחה השניה שהניח השאג"א דאין מעלה לתדיר המצוי על פני תדיר החשוב, כן מתבאר בדברי הרעק"א (קמא סי' ט' ובחי' ליו"ד סי' רפ"ה ס"א בארוכה) דתדיר קודם, וסברא זו קדומה בראשונים, שכן מצוה בתורה"ס (ד"ה רס"ו) שהעלה שאין להקדים מילה למגילה מפני שמגילה חשיבה תדירה לגבי מילה הואיל וזמנה קבוע בכל שנה, והוכיח כן מהתוס' (יבמות ה: ד"ה ומכילהו), ומדלא חשש למילה שהוא מצוי טפי ממגילה ש"מ דתדיר קודם למצוי, וכן עולה מתשובת הרדב"ז (ח"א סי' רנ"א), אכן בשו"ת נחלת בנימין (סי' כ"ט) הוכיח בכמה ראיות דתדיר ומצוי יקדים איזה מהם שירצה יעו"ש.

יח. וזאת תורת העולה דיש להקדים ספה"ע לקידוש לבנה בין בציבור ובין ביחיד מכל אלו הטעמים, א) כי מעלתו גדולה כי להרבה שיטות הוא מה"ת או שעיקרו מה"ת, כמבואר בנוב"י (קמא סי' מ"א), פר"ח (סי' ס"ז) פנ"י (שם), מו"ק (שם), רעק"א ומ"ב (סי' תרע"ב סק"א). ב) ועוד שספה"ע חשיב תדיר לפי חלק מהשיטות, ושקו"ט בזה השאג"א החת"ס והערול"נ (שם), ופלפלו בזה בשו"ת להורות נתן (ח"א סי' מ"ז) ובדבר יהושע (ח"ב סי' י"ג) ורבב"א (ח"ב סי' קכ"ט), והעלו כנ"ל. ג) ועוד שגם אם נוכיח שקידוש לבנה חשיב תדיר טפי, מ"מ בעת שבא לקיים מצות ספה"ע אין המצוה של קידוש הלבנה לפניו כמבואר בשו"ת משיב דבר (שם), ול"מ למהרש"ל (שם) דספה"ע הוא חשיב דבר שבחובה יותר מקידוש הלבנה, ואף למ"ד שקידוש לבנה הוא דבר שבחובה, מ"מ כל זמן שלא ראה הלבנה לכו"ע לא נתחייב, וסברא זו שייכא גם ביחיד הגם שנעשית המצוה ברוב עם לא נחשב למחמיץ את המצוה כיון שאכתי לא נתחייב בה, אם לא שיש חשש שאם לא יקדש עתה שוב לא יהיה אפשר לקדשה, וחשש זה קיים אף בציבור. ודבר זה יש ללמוד מהנוב"י (שם) דהכריע שקידוש לבנה קודם לקריאת המגילה מתרי טעמי, חדא דקידוש לבנה הוא תדיר, ועוד דמגילה לא יעבור הזמן, והלבנה יש ספק שמא תתכסה בעבים ויעבור הזמן, והגם שהשיגו עליו האחרו' הגר"ש קלוגר בספרו שנות חיים (שם) דאסור להעביר על המצוה, ובספר יהושע וכ"מ מהנצי"ב הנ"ל, מ"מ י"ל דהנוב"י לא חש לדבריהם שסבר שכיון שמייירי בליל אחרון יש לחוש למצוה עוברת [וכ"נ מבהמ"ז (סי' תכו"ד ד"ה ולא) דיש לפסוק אפי' באמצע ק"ש יעו"ש], מ"מ לא איירי אלא בציבור, אבל יחיד ישמע מגילה ויפסיד קידוש לבנה דפרסומי ניסא עדיף יעו"ש, ומיהו בספה"ע לא שייך טעם זה ומשום טעמא דטירחא דציבורא לא שייך ביחיד, אבל אכתי יש לחוש דשמא אחר קידוש לבנה ישכח את הספירה דסירכא נקיש ואתי, ומצאתי סברא זו בשו"ת שה"ל (ח"ו סי' צ"ג) דהעלה שאלו המאחרים להתפלל ערבית יסמכו את ספה"ע לתפילה כדי שיהיה בידם מזכרת ליומא אחרא ע"ש, וכן העלה באגרו"מ (או"ח ח"ד סי' צ"ט), וע"ע בחי"א (כלל ס"ח) לענין תדיר ורוב עם דרוב עם חשיב טפי, מ"מ גם לסברתו יש להקדים ספה"ע כיון שקידוש לבנה אכתי לא מטי זמן חיובה.

וע"פ כל סברות אלו אין לדמות נד"ד למש"כ במט"א (סי' תקפ"א ס"ל) דבר"ח יש להקדים ברכי נפשי למזמור לדוד ה' כי הוא תדיר בכל ר"ח, הגם דברכי נפשי אומרים רק י"ח פעמים בשנה ואילו לדוד ה' אומרים מ' פעמים, מ"מ בנ' חשיב תדיר טפי כיון שבא בזמנים הרבה ע"ש, מ"מ יש להקדים ספה"ע מפני כל הטעמים שנתבארו לפנינו, ודו"ק.

בענין וספרתם לכם - שתהא ספירה לכל אחד ואחד

ובענין ספירת זבין למה לא תקנו ברכה על ספירתו, והאם מצוה למנות בפה

"וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאתכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה" וגו' (ויקרא א, כג).

א. כתב הרמב"ן וז"ל: וטעם וספרתם לכם כמו ולקחתם לכם, שתהא ספירה ולקחה לכל אחד ואחד שימנה בפיו ויזכיר חשבונו כאשר קבלו רבותינו, ואין כן "וספר לו" "וספרה לה" דזבין, שהרי אם

ברה"ג, ויל"ד, ומיהו החזו"א (שם) השיבו דודאי הו' מצוה גמורה, ואינו דומה לשאר הברכות יעו"ש. ושו"ר בשו"ת שבו"י (ח"ב סי') שנשאל האם ראוי לגזור ת"צ ע"כ שלא זכו לקדש הלבנה, והעלה שא"צ מחמת דאנוסים היו, מיהו מכל אריכות תשו' לא העלה טעם זה שכל זמן שלא ראו לא באו לכלל חיוב, ולכן נראה שדעתו דקידוש לבנה הוא דבר שבחובה, וכן עולה בהדיא מאריכות תשובתו (ח"ג סי' ל"א, וע"ע בבה"ל סי' תכו"ו בשם המהרש"ל לענין סומא), ודו"ק.

יד. ומעתה ניהדר לנד"ד, דלכא"ו כל זה תינה למ"ד דאין ברכת הלבנה דבר שחובה דודאי ספה"ע קודם לו במעלה, אלא אפי' למ"ד דהו' דבר שבחובה צ"ל דסו"ס חיובו קודם, דקידוש לבנה לא נתחייב אלא בראיית הלבנה, משא"כ ספה"ע נתחייב מיד בצאה"כ וכמשנת", וכך מפורש בשו"ת משיב דבר (שם) שנשאל לענין הבדלה בביהכ"נ וקידוש לבנה הי' מינייהו קדים, ואם גם ע"ז אמרי' אפוקי שבתא עדיף וכמו שמצינו בספירה והבדלה, והשיב וז"ל: נראה ברור דכל החקירה בקדימה ואיחור אינו אלא באופן שאפשר לעשות בזו השעה ב' המצוות, משא"כ הבדלה בביהכ"נ דשם א"א לקדש הלבנה כ"א לצאת ולקדש, והבדלה הגיע החובה בשעה שאומרים בביהכ"נ, ודאי שהווי מצוה לא משהינן ומבדילין תחילה וכו', וכדאיתא בזבחים (שם) בקדם ושחט לשאינו תדיר דמסקי' דגומר לשא"ת שמחויב ברגע זה בזריקה, משא"כ התדיר שלא נתחייב עדיין, עכ"ל. ומעתה אין הכרח להוציא מדבריו דנקט דקידוש לבנה אינו דבר שבחובה, דלעולם אימא דאפי' הו' דבר שבחובה מ"מ אכתי לא מטי זימניה, והכי מוכח מהמשך דבריו שכ': ומה שהק' מע"כ על הרעק"א במש"כ דהבדלה דאורייתא, משו"ה ראוי להקדימו לספירה דרבנן, והבדלה בביהכ"נ לכו"ע דרבנן, לא נראה כלל שהרי מבדילין בביהכ"נ להוציא למי שאין לו יין ושוב לא יבדיל בביתו, וא"כ הו' דאורייתא, עכ"ד ודו"ק.

טו. ומעוד טעם נראה להקדים ספה"ע מפני שחשוב טפי, לא מיבעיא למ"ד דמצוות מה"ת, אלא אפי' למ"ד דהוא מדרבנן מ"מ עיקרו מה"ת, משא"כ ברכת הלבנה הגם שנאמרו בו דברים גדולים במעלת ברכתה דנחשב כאילו מקבל פני השכינה (סנהדרין מב: ונתבאר טעמו בר"י מלוניל מאירי תר"י ברכות סו"פ תפילת השחר ובה"ל שם), מ"מ אין עיקרו מה"ת, וכך עולה מדברי המו"ק (שם) והובא בבה"ל (שם ס"א) שדן בהקדמת ספה"ע לתפילת מעריב, וכתב וז"ל: באמת מן הדין היה ראוי לספור קודם התפילה דספה"ע דאורייתא, ואף לפמ"ש הר"ן בשם מפרשים שהסכימו דהשתא אינה אלא מדרבנן, מ"מ יש לה עיקר מפורש בתורה, משא"כ תפילה שאין לה אלא רמז בדרך אסמכתא וכו', ואע"ג דתפילה תדירה אפי' ספירה יש לה דין קדימה, דהיא עכ"פ כמו דאורייתא, והוויא כי מקודש ותדיר לגבי תפילה, אלא משום דכבר נהגו להתפלל ערבית מבעו"י, לכן סדר תפילת ערבית קודם לספה"ע כדי שתפגע בעונה האמיתית [ועי"ש בהמש"ד שצווח ככרוכיא על מחה"ס חמדת הימים שכ' שבלי"ל יו"ט ב' אין להקדים הספירה בתחילת הלילה יעו"ש, ועתה י"ל מחדש ספר חמדה", ובמבוא הספר האריך המהדיר והביא הרבה מגדו"י שדברו בשבחו ובמעלתו, ושלא היה קשור עם כת ש"צ שרי"ע ע"ש].

טז. אמנם בשאג"א (סי' כ"א וכ"ב) חולק על הר' כללא דיש קדימה למצוה של תורה על מצוה של סופרים, ודעתו דאיזה שירצה יקדים, ומ"מ אכתי יש ללמוד מדבריו ג"כ דיש להקדים ספה"ע לקידוש לבנה אך מטע"א, דהנה דן שם בג' נידונים לענין מי שהיה יושב ואוכל בלילה ולא קרא ק"ש של ערבית, א"נ היה עומד בימי הספירה, איזה מהן תקדים, אם בהמ"ז להן או הן קודמים לבהמ"ז, והאם ק"ש תקדום לספה"ע, והעלה לגבי ק"ש ובהמ"ז דק"ש קודם, דהגם שבהמ"ז תדירה טפי מק"ש מ"מ בהמ"ז הבא על סעודת רשות אין לה מעלת תדיר, דל"ח תדיר אלא דבר הבא בחובה, ולא מקרי אלא תדיר המצוי, כדאיתא בזבחים (שם) דדחי רבא מצוי קאמרת תדיר קמבע"ל, מצוי לא קמבע"ל, ואף שמצינו גם בהמ"ז של חובה כגון בשבתות ויו"ט, מ"מ לגבי הני ק"ש תדיר טפי דמחויב לקרותה פעמיים בכל יום, ושוב חזר לדון דשמא שניהם שקולים דכל א' יש לו מעלה בפנ"ע, מ"מ הסיק דהסברא ראשונה עיקר שאין שום מעלה לתדיר של מצוי, ואפי' לגבי נפשיה, ומעלת מצוי הו"ל כמאן דליתא לגבי תדיר של חובה, ולכן לעולם ק"ש קודמת.

וכן לענין ק"ש וספה"ע נקט בפשיטות (סו"ס כ"ב) דק"ש קודמת לספירה משום דק"ש הו"ל תדיר שחובה לגבי ספה"ע, ולענין הנידון גבי ק"ש ספה"ע ובהמ"ז העלה לחלק בין בהמ"ז שבחובה לבהמ"ז של רשות, ולכן הנמצא בסעודת חול צריך לקרוא ק"ש תחילה, ואח"כ יברך איזה שירצה בהמ"ז או ספה"ע, אבל הנמצא בסעודת שבת ויו"ט יקדים בהמ"ז לספה"ע, וטעמו דאין מעלה לבהמ"ז של תורה על מצוה מד"ס, וראייתו מפלוגתא דב"ש ובי"ה (ברכות נא. ופסחים קיד.) אם מברך על היום תחילה או על היין תחילה, וקשה דלמה תקדים ברכת יין לברכת היום, והלא ברכת היום הוא מה"ת, והא נחלקו גם בגוונא שלא התפלל ערבית, וא"כ מוכח דאין דין קדימה למצוה של תורה על של סופרים, ואין לדחות דעכ"פ יש להקדימה משום דקי"ל כל המקודש מחבירו קודם, דהיא גופא הנותנת דמצוה מד"ס קילא טפי משל תורה ונחשבת לגבה כדבר הרשות, והדין הוא דתדיר קודם דוקא כשרוצה לקיים המצוה עכשיו, אבל אם רוצה להתעסק בדבר הרשות, הרשות בידו, ונמצא דאין מעלת תדיר ומקודש אלא

אדם יכול להוציא חבירו, משא"כ מצוה שע"י אמירה ודיבור בזה היה השמיעה כעונה בעצמו וכו', והוא דאמר' שתהא ספירה לכ"א לאו לאפוקי שו"כ, אלא לאפוקי ספירת ב"ד בעד כל ישראל, עכ"ל.

ה. אכן בדת הרשב"א מצינו סתירה בדבריו כפי שתמה המ"א (שם), ובפר"ח הביא תמיהה זו מחכם קדמון, דבחי'דושי' מבואר דלא מהני שומע כעונה, ואילו בתשובתו יש סתירה בדבריו, דמחד פסק (ח"א סי' תנ"ח והביאו הב"י ד"ה הרשב"א) דמי שאינו רוצה לצאת בספירת הש"ץ לא יצא וחזור ומברך, משמע שאם כיון לצאת יצא, ואילו בח"א (סי' קכ"ו) כ' שהטעם שהש"ץ אומר את הברכה בקול רם, כדי שאם ירצה יוכל לשמוע הברכה מהש"ץ אבל אח"כ יספור לעצמו, ודייק המ"א שרק בברכה יוצאין מן הש"ץ ולא את הגוף הספירה, ודחה הפר"ח דא"נ גם הרשב"א מודה דלכתח' ראוי לספור בעצמו, אבל בדיעבד יוצא גם בספירה מן הש"ץ, ובברכ"י תמה על חילוק זה, ובפרט לשיטתו שהוא מה"ת דלא משכח"ל לכתח' ובדיעבד במצוות דאורייתא, ובחק יעקב וחק יוסף הוכיחו מדברי לשון הרשב"א בתשובתו להיפך שהעיקר לדינא נקט דלא מהני שומע כעונה.

ו. עוד הוכיחו הלבוש א"ר והח"י מלשון האגודה (מנחות סי' ל"ב) שכל אחד צריך למנות בעצמו, והוא ממש"כ וז"ל: שתהא ספירה לכאו"א ולא ש"ץ בשביל כולן, עכ"ד. אלמא מוכח שאין יוצאין בספירה מן הש"ץ, ודחה הברכ"י (שם סק"ו) שיש לפרש דבריו שכונתו שאין המצוה שאחד יספור עבור כולם, אלא כולם צריכים לצאת יד"ח כדן שומע כעונה, ושמה נפל ט"ס בדבריו וצ"ל בית דין, ור"ל דלא תימא שדינו כספירת יובל המוטל על הב"ד.

ז. עוד כתב הפר"ח שאין להוכיח מקושי' שהקשה מדוע נוסח הברכה על ספה"ע, הלא כללא הוא דמצוה שצריך לקיים בעצמו מברך בלמ"ד, והרי ספה"ע א"א לקיים ע"י אחר, ות' דכיון שסופרים מזמן הקרבת העומר והעומר כבר קרב ראוי לתקן לשון על, והנה לכאו"י יש להוכיח מדבריו דנקט דלא מהני שומע כעונה, דיש לדחות דר"ל שאין יכול לומר לאחר לספור עבורו והוא אינו שומע, אבל עומד ושומע שפיר יצא יד"ח.

ח. אכן מלשון הרמב"ם (פ"ז מתו"מ הכ"ד) שכ' מצוה זו על כל איש ישראל וכו', עכ"ל. אין להוכיח דלשונו סובל ב' הצדדים, וכ"כ בנתיבות הקודש (שם ד"ה ת"ר) שאין להוכיח שדעתו שאין יוצאין בשמיעה מאחר, דיש לפרש שכונתו שלעולם יש מצוה על כל אחד, אך יוצאין מאחר כדן שומע כעונה, ולא תימא שדינו כספירת ב"ד.

ט. ומעתה נבוא לדון בדברי הרמב"ן שלפנינו האם יש להוכיח מדבריו שנקט כדעת רש"י והרשב"א, או שכונתו רק לאפוקי מספירת ב"ד, ובפשוטו מסתימת לשונו משמע טפי כשיטת רש"י והרשב"א, דאלת"ה נפל בביא' כל דברי האחרונים שנקטו שיש בדבר הזה פלוגתא דרבוותא, דהא על דרך זה יש לדחות ג"כ הראיה מרש"י והרשב"א דאפשר ג"כ לפרש לשונם שכונתם רק לאפוקי מספירת ש"ץ או הב"ד.

ועוד יש להוכיח מדברי הרמב"ן מיניה וביה דנקט לעיקר כדעת רש"י והרשב"א, מדכתב דזבין אין להם מצוה למנות ספירתן בפה, כיון שיכולים להתעבב בטומאתן, הרי מעתה לולי סברא זו, ובפרט לדעת התוס' והשל"ה שנביאם בסמוך (אות י') דנקטו דיש מצוה למנות בפה, לא מסתבר שיועיל ספירת אחרים, חדא דלא שייך ערבות אהדי על ספירתן, ועוד איך יועיל ספירת אחרים כיון שלא עיקר הוא הספירה אלא הידיעה הפנימית שאכתי עומדים בטהרתן ולא ישכחו מלטבול, ועל כרחק שאין כונת התורה בספירת זבין שיספרו בעצמם [ול"מ לשיטת הזכרון יוסף המובא בסד"ט (סי' קצ"ו סק"ג) ולביאורו של החזו"א (סי' צ"ב סק"י כ"א) דודאי אין מקום לספירה וק"ו לברכה, והגם דמסיק החזו"א (שם ס"ק כ"ג) דאף לדברי הנ"י צריכה הפסק טהרה, מ"מ כ"ז רק מדרבנן ואנן עסקינן בדאורייתא, אלא אפי' לדעת הסד"ט (שם) והרעק"א (סי' ס') ועוד דבעי' הפס"ט, וכן לדעת המע"צ (סי' ס"ג) דבעי' שתחזיק עצמה בחזקת סופרת ז"ג, ובעי' ספורים ובדוקים לפנינו, מ"מ אכתי אינו דומה לספה"ע דאין לנו ענין בגוף הספירה אלא רק בתורת היכי תמצוי לטבילה, ולכן מהני בשומעות ספירה ע"י אחרים וכטענת החזו"א שם]. אבל ספירת העומר המצוה היא בגוף הספירה, ולכן צריך כל א' וא' לספור בעצמו, ודו"ק. [וחיזוק לסברא זו מצאתי במועו"ז (ח"ז סי' רל"ב) שביאר את המחלוקת בשו"ע (או"ח סי' תר"ז) אם במצוות וידי מהני שומע כעונה, שתלה זאת בסברות אלו, ע"י שו"ע ודו"ק]. אלא שאכתי קשה אמאי נתעלמו אחרונים מדברי הרמב"ן הללו, ולא הוכיחו מדבריו שנקט נמי כדעת רש"י והרשב"א, וצ"ע.

י. ועתה נבוא לדון בחידושו השני של הרמב"ן שכ' דהטעם דלא תיקנו ספירה בזבין משום שאם רצו עומדים בטומאתם, וע"כ שכל הספירה הוא רק כדי שלא ישכחו מלטבול, וכבר עמדו ע"ז גדולי הראשונים, ונפתח בדברי התוס' בכתובות (עב. ד"ה וספרה) וז"ל: וא"ת אמאי אין מברכת זבה על ספירתה כמו שמברכין על ספה"ע, דהא כתוב "וספרה", וי"ל דאין מברכין אלא ביובל שמברכין בית דין בכל שנה, שלעולם יוכל למנות כסדר וכן עומא, אבל זבה שאם תראה תסתור אין לה למנות, עכ"ל. ובתוס' (דף סה: ד"ה וספרתם) תירצו כע"ז אך בשינוי לשון וז"ל: גבי יובל כתיב וספרת לך דאבי"ד קאמר להו רחמנא, ושמה ב"י סופרין ומברכין כמו שאנו מברכין על

ספה"ע, וגבי זבה דכתיב וספרה לא שייך בה ברכה כיון שסותרת, דאי חזיא אפי' בשביעי סתרה, עכ"ל.

יא. ויש להסתפק אם עיקר קושי' התוס' הוא על הברכה, דאמאי לא תקנו בזבים ברכה על ספירתן כמו שתיקנו ברכה על ספה"ע והיובלות, או שנתקשו אף על הספירה גופא האם יש ענין שתהא הזבה סופרת בפה את מנינה כמו שמצינו בספה"ע שצריך להוציא הספירה בפה, ולכאו"י יש לפשוט מתירוצם שתי' שהטעם שלא תקנו כיון שעלולה לראות ותסתור מנינה, ולכאו"י יש להקשות לתרי גיסא, דאם נפרש דקאי על הברכה קשה דקודם היה להם לתוס' להוכיח דזבה צריכה למנות ספירתה בפה, ואז היה מקום לקושי' אמאי אינה מברכת על ספירתה, אבל אם אין ענין בגוף הספירה פשיטא דאין לה לברך, ומה מקום לקושי' דמ"ש מספה"ע, דשאני ספה"ע שכאו"א מישראל מחויב לספור ז' שבתות, ואם נימא שכונתם על הספירה גופא, וכונתם להק' אמאי לא משכחת לה שזבה מחוייבת למנות בכל יום כספה"ע, אך א"כ קשה טובא מה ת' התוס' דשמה תראה ותסתור, מה בכך שתסתור הלא אין הספירה לבטלה, ומ"ש מספה"ע בלא ברכה, שלא שמענו שאדם הרגיל לשכוח שמורים לו שלא יספור כלל שמא ישכח.

יב. ולכאו"י חלוקים בזה לשונות התוס' בכתובות ובמנחות, דבכתובות סיימו דמשום שתראה תסתור אין לה למנות, ומשמע שאמנין קאי, ואילו במנחות נקטו הלשון דלא שייך בה ברכה כיון שסותרת מנינה, אלא שא"כ תיקשי כנ"ל.

אכן מכת תמיהה זו מוכח כדברי השל"ה (שעה"א דף ע"ב ע"ג) שהוציא מדברי התוס' חידוש גדול להלכה, וז"ל: דקדקתי בדברי התוספות שאין ראוי לה לברך משום דיש חשש ברכה לבטלה, אבל לספור בלא ברכה היא מחויבת דהא כתיב וספרה לה, ואין לומר מאחר שלא תוכל לברך ממילא לא חייבה התורה לספור, זה אינו, דהא הברכות מדרבנן, וא"כ מאיזה טעם לא תמנה, ואם תסתור תחזור ותמנה כדי לקיים וספרה לה שתספור ז' ימים רצופים, ומה שסיימו התוספות בדבריהם ברכה, אפשר שהוא ט"ס וצ"ל אין לה לברך, וכן נהגתי כל ימי, וצויתי לאשתי שתספור לעת הערב קודם שקיעת החמה היום יום א' לספירת ליבונך, היום יום ב' לספירת ליבונך כו', וכן כולם, עכ"ל.

ועומ"ד דהיה פשוט לתוס' דזבה מחוייבת לספור בפה כיון דנפקא לה קרא וספרה לה, אלא שברכה מדרבנן אין לה לספור מחשש ברכה לבטלה, וט"ס נפל בדבריהם וז"ל: אין לה לברך, וכן למדו בכונת התוס' הרדב"ז (ח"ד אלף ק"ב), בן הנוב"י בהגהתו על הנוב"ית (י"ד סי' קכ"ג וקכ"ד) והמנ"ח (מצוה של"ל) דיש מצוה לספור בפה, ובפתי"ש (י"ד סי' קצ"ו סק"ב) הביא דיעה זו להלכה ואת החולקים עליו, וז"ל: הגה"ק בעל של"ה הצריך שבימי ספירת נקיים תמנה בכל יום ותאמר היום יום כו' כדכתיב וספרה לה, אך בתשו' נוב"י חולק עליו, וכן בתשו' מהר"ם רוטנברג כ"כ ג"כ דאינה סופרת דל"ד לעומר, וכן בתשו' הרדב"ז כ' ג"כ שא"צ להוציא המספר בשפתיה, ע"י הטעם, עכ"ל. ובסד"ט (שם סק"ח) הביא שדעת המעיל צדקה (סי' ס"ג ד"ה ו"א) כדעת השל"ה, וכ' שכן איתא באגודה (מנחות סי' ל"ב) דמצריך ספירה בפה מלא כמו בספה"ע ויובל בבי"ד, ושוב הביא דברי השל"ה הנ"ל וציוה לעיין בספר שיירי כנה"ג (סי' קצ"ה הגה"ט סק"ב) שעמד על החילוק והביא דברי התוס' ות' ושקו"ט, והניח בקושי'א למה לא יספרו בלא ברכה ויבטלו מקרא מפורש בתורה וספרה לה, יעו"ש.

אבל דעת הסד"ט עצמו דלא נהגו שתהיה הספירה בפה ממש, אלא העיקר שתתן דעתה ומחשבתה שהימים האלה יהיו לנקיים שלה [וכבר הבאנו לעיל דעת האחרונים בענין הפס"ט וספירת ז"ג], וע"ע בסד"ט (סו"ס קצ"ו ד"ה ומזה) שתמה על מנהג השל"ה שציוה לאשתו שתספור לעת ערב, והלא טפי עדיף שתספור מיד אחר הנה"ח, וכמו שאנו עושין בספה"ע שסופרין מתחילת הלילה, ושאני ספירת זבין שא"א לספור מתחילת הלילה דספירה ביממא הוא יעו"ש.

יג. וכן בבית מאיר (י"ד שם) דחה דעת השל"ה ואת הגהתם בתוס', וטעמו דאם התורה ציותה לספור ע"כ הציווי שאם תראה ותסתור תספור מחדש, וא"כ מה ברכה לבטלה שייך בזה הרי כך ציוותה התורה, ולכן כתבו דודאי כונת התוס' כפשוטו דאין לה למנות כלשונם בלי הגהה, דכך קיבלו חז"ל דמפני שאין זו ספירה הכרחית אינה מ"ע לייחדה בדבור, אלא סגי שתדע מניינה אפי' במחשבה, ומה שהזכירו התוס' ענין הברכה אין כונתם רק על הברכה, אלא מזה שלא תקנו ברכה הכריחו התוס' שאין המצוה לספור בדבור, אלא העיקר שתדע מנינה.

וטעם הנוב"י דלא מצינו בין מוני המצוות שמנו ספירת הנדה למ"ע, אלא ודאי אין כונת הכתוב שזו מצוה, אלא כונתם שתשיגו שיהיו ז' ימים הללו נקיים שלא תסתור, וספה"ע שאני דכתיב "וספרתם" יתירא, דהו"ל למיכתב וביום הנ' מיום הביאכם וגו', אלא מדכתב וספרתם למדנו דיש מצוה לספור, משא"כ בזבים לא כתיב כן, ומזה הכריחו דלעולם כונת התוס' על עצם הספירה ולא על הברכה יעו"ש.

וכך עולה ג"כ בתשו' רבי וואלף אייגר המובא ברעק"א (סי' כ"ט), שכונת התוס' להקשות אמאי לא תקנו חז"ל שהזבה צריכה להוציא הספירה בשפתים ולברך כספה"ע, והכריחו כן מדברי הב"י (סי' תל"ב) דהטעם שלא תקנו חז"ל לברך על ביטול חמץ אלא רק על הבדיקה

משום דביטול הוא בלב, ואין מברכים על דברים שבלב, ומעתה לפי"ז מה הקשו התוס' אמאי אין מברכים בספירת זבה כמו בספה"ע, הרי אינה חייבת למנות הספירה בפה, משא"כ ספה"ע שחייב להוציא הספירה בפיו, אלא מוכח שכונתם להקשות על הספירה עצמה, ואף מתשו' הרעק"א שאח"ז נראה שמודה לפשט זה בתוס'.

יד. ובאמת שכן מפורש בדברי הרמב"ן שלפנינו שעיקר הנושא הוא הספירה בפה ולא גוף הברכה, שכתב גבי ספה"ע שתהא ספירה ולקיהא לכאו"א שימנה בפיו ויזכיר חשבונו, ואין כן בספירת זבין, כלומר שא"צ להזכיר החשבון ולמנות בפיהם, והטעם שהרי אם רצו עומדים בטומאתם, ואל תאמר שכונתו שאין מעכב הזמן מפני שאין להם זמן קבוע לטהרתם, שהרי אם רצו עומדים בטומאתם, אבל כשיצרו ליטהר אפשר דשוה דינם לספה"ע, זה אינו דכ"כ הרמב"ן "אלא שלא ישכחוהו", וכונתו לומר דכל מהות הספירה בזבה הוא רק כדי שלא תשכח ימי ספירתה ושלא תסיח דעתה מטהרתה (כמבואר בפו' סי' קצ"ו ס"ד ובפ"ת סק"ג בשם המע"צ סי' ס"ג יעו"ש), ואה"נ אם תעשה טצדקי אחרינא לזכור ימי טהרתה ג"כ מהני, וכן מהני שיספור בעלה עבורה כדקיי"ל (שם ס"ח) בשוטה שפקחות בודקות אותה וטהורה, מה שאינו בספה"ע דיש ענין בגוף הספירה ולא רק בתוצאה הבאה מן הספירה, והוכחת הרמב"ן לחילוק זה הוא מזה גופא שהזבים אם רצו עומדים בטומאתם, משא"כ בספה"ע אין אנו יכולים שלא לקיים המצוה, דמצות הספירה מוטלת על כל איש מישראל, ולרמב"ן מוטלת אף על הנשים, כמשנ"ת.

טו. ואין לדחות שסברת הרמב"ן תלויה בפלוגתא דרבוותא אי טבילה בזמנה מצוה, שדעת הר"ח (הובא בתוס' נדה ל. ד"ה וש"מ) שטבילה בזמנה מצוה, אבל ר"ת חולק דלאו מצוה, ובטור (ריש סי' קצ"ז) הביא פלוגתתם וכו' שבירושלמי (נדה פ"ב ה"ד) איתא כדברי הר"ח דקאמר דהא אמרת אסור לאשה לעמוד בטומאתה, ומעתה סברת הרמב"ן אתיא רק אליבא דר"ת, אבל אליבא דהר"ח א"א לומר שאם רצו עומדים בטומאתם, אך ז"א, חדא דלא איירי הר"ח אלא בזבה, וגם בה רק מפני בעלה ולא משום טהרות, ואף שהב"י (שם) כ' בשם הסמ"ג שהיה מנהיג לבתו לטבול בזמנה אע"פ שאין בעלה בעיר, וכן פ"י בפני משה על הירושלמי (שם) שהאדא אמרת הוא אף באין בעלה בעיר, מ"מ י"ל דכ"ד איירי בנשואה או משום לא פלוג או משום שיש ענין שתהי' תמיד טהורה לבעלה, וכפי שעולה מדחיית הב"ח (שם) לראיה מן הירושלמי, ד"ל דטעם האיסור לשהות בטומאתה דשמה יבוא עליה בעלה בלא בירור, ואף שהט"ז (שם סק"ג) קיים לראיה מן הירושלמי ד"ל דע"ז גופא סומך הבעל יעו"ש, מ"מ אכתי י"ל דכ"ז דוקא בנשואה ולא בפנייה, ועוד שהוא רק דין לכתחילה כמבואר במראה"פ וש"א"פ, ותו קיי"ל כר"ת כמבואר בשו"ע שם ובנו"כ, ולכן לא התירו לטבול בשבת רק כשבעלה בעיר יעו"ש, ואכ"מ.

וגם אין להוכיח מסיום דברי הרמב"ן שכ' לענין ספירת יובלות, ולא ידעתי אם לומר שיהא ב"ד הגדול חייבין לספור בראש כל שנה ולברך עליהן כמו שנעשה בספה"ע, ע"כ דכונתו על הברכה ולא על גוף הספירה, דיש לדחות דהעיקר הוא ענין הספירה, רק סירכא נקיט ואתי גם ענין הברכה, כמו שמצינו בספה"ע שמלבד הברכה יש את עצם הספירה.

טז. אבל הנוב"י (שם) לא ניח"ל בכל זה, ותמה על השל"ה ממנ"פ, וז"ל: דה"ז פשוט אף אם נימא שהיא מצוה, מ"מ מצוה זו שייכא להטבילה, דאטו אם לא טבול כלל ואין רצונה לטבול מי יש מצוה בספירה הזו וכו', וזמן הטבילה הוא ביום הז', וכיון דנשי דידן אסורות לטבול ביום הז' אינן מקיימות מצוה זו כלל, ועוד דאי וספרה מצוה היא, א"כ אף לרבנן דפליגי על ר"ע ולא בעי ספורים לפנינו היינו דלא מעכב, אבל עכ"פ מי פליגי חכמים אקרא דכתיב וספרה לה וכו', והא ודאי שאם טבול שוב א"א לקיים מצות הספירה כיון שכבר טבלה, וא"כ איך מקשה הגמ' (נדה ל.) וכו', אלא ודאי שאין כאן מצות ספירה כלל, ואפי' לר"ע לאו ספירה בפה רק שנדע בודאי שהם נקיים, עכ"ל יעו"ש (וחזר ע"ד בסו"ס סי' קכ"ד). ובהגהות בן המחבר (שם) האריך בתמיהה ע"ד הרמב"ן הללו, וז"ל: ולא זכיתי להבין טעמו, דלפי"ז גם הטבילה אינה מצוה משום טומאה, שהרי אם רצו עומדים בטומאתם, והרי הרמב"ם מנה מ"ע שנטבול במי מקוה, והרמב"ן לא השיג עליו, אלא ודאי הוא המצוה שאם נרצה לטהר עצמינו נטהר ע"י המקוה וכו', א"כ גם הספירה מצוה שאם ירצה עצמו תהי' הטהרה ע"י ספירה וטבילה, וכשם שמברכים על הטבילה היה להם לברך על הספירה יעו"ש.

ושו"מ שכבר עמד על הקושי' הנ"ל בהגהות הגר"י פערלא על הרס"ג (עשה קי"ד), ויישב ע"פ מה שפסק הרמב"ן בתורת האדם (ענין אבילות ישנה ד"ה תנו) שטבילה בזמנה מצוה, וביאר דהיינו שיש מצוה על אדם טמא לטבול וליטהר בשעה שנגמרים ימי טומאתו ע"י"ש, ומעתה אין ללמוד ממצות הטבילה לספירה הזבה דב' ענינים חלוקים הם, ודו"ק.

יז. וכן מפורש בחינוך (מ' של"ל) כדעת הרמב"ן, שכ' וז"ל: ואם תשאל למה חייבנו למנות השנים שבע וכו', ולא ראינו מעולם שימנה הזב ימי ספורו ולא הזבה ימי ספירתה אע"פ שכתבו בהם "וספרה לה", וזלתי שחייבים שיתנו לב על הימים, ולא שיתחייבו למנותם בפה ולברך על מנינם, עכ"ל. הרי מבואר שהעיקר הוא הספירה בפה, ואם היה דין



התוס', שהוכיח מהתוס' בקידושין (דף לה. ד"ה משום) כדעת הרמב"ן והתור"ד יעו"ש, אך מהתוס' במנחות שם משמע לא כן.]

ח. ובחזון יחזקאל (תוספתא קידושין פ"א מ"ב) תלה מחלוקת זו אם ספה"ע הוא מצוה שהזמן גרמא במחלוקת הראשונים אם ספה"ע בזה"ז דאורייתא או דרבנן, דלמ"ד שהוא מדאורייתא א"כ ספה"ע תלויה בזמן ט"ז ניסן ולא בהבאת העומר, שהרי בזה"ז אין הבאת העומר, ונמצא דכל חיובו תלוי בזמן ט"ז ניסן, ושפיר חשיב ז"ג, אבל אם ספה"ע בזה"ז מדרבנן א"כ אין הזמן גורם את החיוב, אלא שזמן הבאת העומר גורם לחיוב, ולכן בזה"ז לא נחשב לז"ג, ונמצא דהרמב"ם והרמב"ן אזלו לשיטתם, דהרמב"ם דפסק דאף בזה"ז מצותו מה"ת לכן פסק ג"כ דחשיב מצוה שהז"ג, אבל הרמב"ן דנקט דאין הזמן גרמא בהכרח יסבור כדעת שאר הראשונים דבזה"ז הוא רק מדרבנן.

ומיהו לכא' דבריו הללו סותרים למש"כ בשם הגר"ח בישוב דעת הרמב"ם דהטעם דפסק דמצותו מה"ת גם בזה"ז הוא משום דאזיל לשיטתו דפסק דמקריבין אע"פ שאין בית, ולכא' לאור סברא זו משמע דעיקר הטעם הוא משום הקרבת העומר, ולא מחמת התאריך הט"ז ניסן, ולביאור החזון יחזקאל שלפנינו משמע שעיקר טעם הרמב"ם הוא מחמת התאריך ולא מחמת הקרבת העומר, דהא בזה"ז אין מצוה לא בקצירת העומר ולא בהקרבתו. ויש לדחות לדעולם סבר הרמב"ם דאין הספירה תלויה בהבאת העומר בפועל, וגם בזמן המקדש אם לא היו מביאים את העומר היה מצוה מה"ת לספור הימים, ולא העלה החזון יחזקאל סברא זו דאין מצות ספירה בלא הבאת העומר אלא לשיטות הראשונים שמצותו בזה"ז מדרבנן, ודו"ק.

ט. וכן העלה סברא זו במועדים וזמנים (ליקו"ה סוף ח"ד) בישוב דעת הרמב"ן, וזו"ל: נראה דסבר הרמב"ן כשיטת רוב הפ' דספירה בזה"ז מדרבנן, אבל מה"ת עיקר חיובה בהבאת העומר, והספירה מקשר בין שניהם, ודעתו דאף שנשים אינם בכלל חיוב מחצית השקל שנא' "כל העובר על הפקודים" דוקא, מ"מ כיון דהריצוי דקרבנות הוא גם עבור הנשים, ולכן נשים הוי בכלל חיובי ציבור לקרבנות, וחיובי ציבור נקרא אין הזמן גרמא כיון שחיוב הציבור להקריב קרבנותיהם כשחיביים, וחיוב הוא זה שמחייב גם נשים בספה"ע, וזהו בהכרח סברת הרמב"ן לחייב נשים ג"כ בספה"ע הואיל ומצוה זו קשורה לקרבנות, עכ"ד. אבל שאר הראשונים יתכן שיפרשו כדברי החינוך (מ' ש"ו) שנצטוו למנות ממחרת יו"ט של פסח עד יום נתינת התורה להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד והנכסף, וכן הוא בר"ן (סוף פסחים) בשם המדרש וז"ל: ובהגדה ג"כ אמרו בשעה שאמר להם משה תעבדון את האלקים על ההר הזה, א"ל ישראל משה רבינו אימתי עבודה זו, אמר להם לסוף נ' יום, והיו מונין כל א' וא' לעצמו, מכאן קבעו חכמים לספה"ע כלומר בזמן הזה וכו', אלא מחשבין נ' יום לשמחת התורה כמו שמנו ישראל באותו זמן וכו', עכ"ל.

י. ונראה שהדברים כבר מפורשים בדברי הרמב"ן עה"ת (כ"ג י"א) וז"ל: אבל אם יהי' ממחרת השבת יו"ט יבוא הענין כהוגן, כי צוה הכתוב תחילה שנעשה בחודש הראשון חג המצות וכו', ואח"כ אמר כי כאשר נבוא אל הארץ נביא ממחרת השבת הזאת הנזכרת עומר התנופה, ויהיה טעם ממחרת השבת לומר כי ביום הנפת העומר יתחיל לעשות השבוע במנינו, א"כ יהי' היום ממחרת השבוע שעבר וכו', וראשון לשבועות יספור עד שישלים ז' שבתות, עכ"ל.

עוד כתב (שם ל"ו) וז"ל: וצוה בחג המצות ז' ימים בקדושה לפנייהם ולאחריהם כי כולם קדושים ובתוכם ה', ומנה ממנה מ"ט יום, ז' שבועות כימי עולם, וקדש יום ח' כח' של חג, והימים הספורים בנתיים כחולו של מועד וכו', עכ"ל. והשלמת דבריו תמצא (שם ט"ז) וז"ל: והנה טעם הפרשה שיתחיל לספור בתחילת קציר שעורים ויביא ראשית קצירו כרמל מנחה לשם, ויקריב עליו קרבן, וישלים מספרו בתחילת קציר חטים וכו' מנחה לשם ויביא קרבן עליו, ולכן הזכיר קרבנות האלה בפרשה, עכ"ל. ומכל דבריו הללו למדנו שהספירה והקרבת העומר והשתי לחם מחוברים יחדיו כתרי רעין דלא מתפרשין, ולפיכך נקט דספה"ע אינה בכלל מ"ע שהז"ג כיון שהספירה תלויה בהקרבת הקרבנות.

יא. עוד מהלך בביאור דברי הרמב"ן ביאר האבנ"ז (או"ח סי' שפ"ד) שהרמב"ן סבר שספה"ע אינה תלויה ביום ט"ז ניסן, אלא תלוי ביום שממחרת הפסח, וא"כ אין התאריך ט"ז ניסן גורם את החיוב, אלא הו"ט של פסח גורם שיהי' חיוב לספור ממחרתו, וכשם שבכל מצוות הו"ט של פסח נשים חייבות כמו פסח מצה ומרור, ולפיכך חייבות אף בספה"ע כיון שזמן הו"ט גורם, ודינו ככל מצוות יו"ט שהנשים חייבות בהן, והוא דבר חידוש שאף ספה"ע הוא מכלל מצוות הו"ט דמגרר גריר בתר הפסח, ועפ"ד הרמב"ן דימי הספירה הם כימי חוה"מ מתבאר קצת, ומה גם שהנשים בכלל קבלת התורה לדינים שלהם [וזכר לדבר יש ללמוד מדברי אבודרהם ר"ו והלבוש שכתבו שברכת הזמן שמברך בכניסת חג השבועות, קאי גם על מצות ספה"ע, א"כ חזי' דכולהו גריר בתר רישא, ובפרט לדעת השב"ה"ל והמאירי דיצאים ידי שהחיינו שמברך בליל הסדר, ודו"ק].

יב. ובספר משמרת חיים (ח"א הל' ספה"ע) ביאר באופ"א, שלא נחשב מצוה שהז"ג אלא כשהמצוה שייכת תמיד אלא שהוגבלה לזמן מסוים כלולב וסוכה, אבל מצוות ספה"ע שעצם וגוף המצוה

שהעומר תלוי בזמן מ"מ המספר אינו תלוי אלא במעשה ההקרבה ולא הזמן גרמא, עכ"ל. וכך יש לפרש בדעת רש"י שפירש במשנה בקידושין (שם) שגדר מצוה שהז"ג היינו שהזמן גורם לה שתבוא, כלומר שהזמן גורם את סיבת החיוב, וממילא לפי"ז ספה"ע אין הזמן מצד עצמו גורם את חיוב הספירה, אלא הוא נמשך מחיוב הקרבת העומר, אבל לשון הרמב"ם (פ"ב מהל' ע"ז ה"ג) אינו כן, שכן וז"ל: וכל מ"ע שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות, עכ"ל. למדנו מדבריו שכל מצוה שהזמן מגביל את זמן עשייתה נחשב לזמן גרמא.

ד. ועד"ז ביאר הטורי אבן (מגילה כ: ד"ה וכו', והובא בתוס' רעק"א ביכורים פ"א מ"ו) שתמה אהא דתנן (שם) עבד ואשה מביאין ביכורים ולא קורין, ואמאי והלא מצוה שהז"ג היא דרך עד חנוכה רשאין להביא כדנתיא (שם), ובספרי (ומייתי לה ברש"י פסחים לו: ד"ה מהחג) דרשו לה מקרא אשר תביא מארצך, כ"ז שמצויין על פני ארצך שלא כלו לחיה מן השדה, ותי' וז"ל: דלא מקרי שהז"ג אלא מצוה שאינו נוהג בכל זמן מצד עצמו כמצוה שיש ימים מיוחדים למצוותו, א"נ שאינו נוהג בלילות אלא בימים לחוד מגזוה"כ, אבל הא דמן חנוכה ואילך אינה זמן הבאה אינו מצד עצמן של הימים שגורמין שאינו בני הבאה, אלא דבר אחר גורם להם שאין הפירות מצויין על פני השדה, ולא פוטרן הכתוב מן ההבאה מצד עצמן של הימים אלא מפני ד"א, ואילו היו מצויין עוד ע"פ השדה היו הימים בני הבאה וכו', הלכך לאו מ"ע שהז"ג הוא וכו', עכ"ל [ועיין בד"א פ"ב ה"ו סק"מ, ודו"ק]. והכריח מכח יסוד זה דלא כדעת הר"ן (שם) שכן דמקרא ביכורים אינו נוהג בלילה, ותמה עליו דא"כ למה בעי קרא למעטי נשים מקריאה, תיפול דהו"ל הקריאה מצוה שהז"ג, אלא ש"מ דקריאה כשרה גם בלילה, אלא שבפועל אין כהנים שיקבלו הטנא מידו ויתוודה בפניהם יעו"ש.

ה. וחזר על סברא זו בספרו שאג"א (סי' נ"ג) בישוב קו' התוס' (קידושין כט. ד"ה אות), דלמ"ל מיעוטא לפטור אשה ממילה תיפול"ל שהז"ג, ודחה דלאו קושיא היא וז"ל: דהא אין ז"ג לשמיני זה, אלא כל אימת שחל שמיני שלו חייב למולו אין זה ז"ג, כיון דאין ליום ח' זה זמן פטור לעולם, אלא כל אימת שחל מצות מילה נוהגת בו, עכ"ד. הרי מבואר דבשביל שתקבל המצוה תואר זמן גרמא בעי' שיהי' יום מוגבל מצד איכות הזמן, כגון שבעת ימים דסוכה ופסח, משא"כ שמונת ימים דמילה אין חיסרון בעצם הימים, דכל הימים כשרים למילה, אלא הוא חיסרון צדדי ברך הנימוס שצריך שיעברו עליו ח' ימים.

ו. ובסברא זו כבר הקדימו התור"ד (קידושין שם) בישוב קושית התוס', וז"ל: והא תינח מיום ח' לא קשיא שאין היום קבוע וידוע בשנה דמ"ע שהז"ג היינו שהזמן קבוע וידוע, משא"כ ביום ח' של מילה, עכ"ל. ועולה מדבריו ג"כ סברא זו דכיון שאין היום קבוע וידוע בשנה, אלא בכל יום שיוולד מונים לו ח' יום, נמצא שאין הזמן גורם לחיוב המצוה, שהלא מצד הזמן המצוה נוהגת בכל יום, והז"ז כמו שד"א גורם שלא תנהג המצוה קודם ח', והוא מפני שלא נולד קודם לכן.

ועל הקושיא שאין מלין בלילה תי' התור"ד את יסודו הידוע, דנהי דקבעו זמן לבן הנימוס, אבל האב שצוהו הבורא להתעסק במילת בנו העסק ההוא אין לו זמן, שבין ביום ובין בלילה צריך לטרוח ולהכין צרכי מילת בנו, ועיין בדברי יחזקאל (סי' מ"ה) שתמה דתיפול"ל דהז"ג משום דהוא רק הכשר מצוה, והמילה עצמה היא גוף המצוה, ואיך יועיל הכשר מצוה להחשיבו בכלל המצוות שאין הז"ג, וביאר בכונתו דסבר דמצות האב הוא לא גוף המעשה, אלא הוא העסק בלבד, ועסק זה אין לו זמן שהרי מחויב להתעסק בין ביום ובין בלילה, יעו"ש ודו"ק.

אך התוס' (שם) תי' באופ"א דמיום ח' והלאה אין לה הפסק, וזמנה בין ביום ובין בלילה, והטעם שמיאנו בתירוץ זה הוא משום דאזלי לשיטתם במנחות (צב: ד"ה ידו) שהקשו למ"ל קרא למעט נשים מסמיכה, תיפול דהוי מצוה שהז"ג לפי שא"א לסמוך על הקרבן בלילה מפני שצריך שהסמיכה תהי' תיכף לשחיטה, וא"א לשוחטו קודם לתמיד, שמעינן מדבריהם שאפי' מפני טעם צדדי דבעי' שהסמיכה תיכף לשחיטה כבר נחשב למצוה שהז"ג, ולפיכך מיאנו בתי' של התור"ד כיון דגם גבי מילה הוא מילתא אחריתי, ודו"ק.

ז. ומעתה אחר יסודות אלו מאירים דבריו של הדברי יחזקאל (שם סק"ד) שהביא סיעתא לדעת התור"ד מדברי הרמב"ן שלפנינו, וז"ל: ולפמ"ש י"ל דס"ל להרמב"ן דהא דמונין מיום א' בניסן אינו מצד עצם הזמן שהוא המחייב במצוה דספה"ע, כמו ט"ו בניסן דמחייב במצה, אלא משום דכתיב בקרא [וספרתם לכם] וגו', ואלו היה זמן הבאת העומר ביום א' ג"כ היו מחייבים בספירה, נמצא דמה שספה"ע יש לה זמן קבוע אינו אלא מצד ההכרח ולא מצד זמנו בעצמותו, ובכה"ג לא חשיב זמ"ג, ודמי למצוות מילה דאב דאע"פ דאינה בלילה מ"מ כיון דאין הזמן בעצמות מצוה האב אלא במילת הבן לא חשיב זמ"ג, עכ"ל. ודבריו הללו הם ממש דברי המהר"ם חלאוה בביאור דעת הרמב"ן דספה"ע אין גורם לה הזמן אלא המעשה, דהיינו הקרבת העומר הוא הגורם להגביל זמנה, וכי"ז א"ש אליבא דשיטת רש"י ודעימי' שגדר ז"ג הוא כל היכא שהזמן גורם למצוה שתבוא, אבל הרמב"ם שלמד שיסוד ז"ג הוא מצוה הבאה מזמן לזמן, א"כ שוב לא איכפ"ל מה גורם למצוה להיות מוגבלת בזמן, האם העומר גורם לספירה או שהספירה היא מצוה בפנ"ע [ובדבריי רצה לתלות בזה מחלוקת בעלי

למנות בפה היו מתקנים על כך ברכה, וכן עולה מתשו' הרדב"ז (שם) שכן שגם אם נדמה לשון וספר ולשון וספרתם שהם שוים, מ"מ אכתי יש לחלק ספה"ע היא מצוה הכרחית וא"א לינצל מחיובה, וע"כ מברכים עליה, משא"כ בובה אינה מצוה הכרחית שלא חייבת ליטרה, וע"כ לא תקנו ברכה על מצוה זו שא"צ להוציא המנין בפיה יעו"ש.

וכבר כ' הנוב"י (שם) שנעלמו דברי הרמב"ן [והחינוך] הללו מהשל"ה, שדחה דברי השואל שכן שאין חולק על השל"ה רק הרא"ה, וז"ל: תמהינן למה נעלם ממנו דברי הרמב"ן בפר' אמור, וע"ע שם בכל דבריו.

אבל באגרו"מ (ז"ד ח"ג סי' נ"ה) דחה דאדרבה יש סיוע לשל"ה מדברי הרמב"ן, שבתחילה כ' הרמב"ן שאין מצוה לבי"ד לספור יובל כשם שאין מצוה לזבים למנות ימי טהרתם, ושוב הביא את דברי התו"כ שדרשו וספרת לך בבי"ד, ונסתפק האם כונתם לחיוב ספירה בפה, ונמצא שחזר בו ממה שהיה פשוט לו בתחילה שאין מצוה על הבי"ד למנות שנות היובל, ותו שהרמב"ם בשה"מ (עשה ק"מ) מנה זאת למצוה שעל הבי"ד לספור את שני היובל, ולא נחלק עליו הרמב"ן בזה, וע"כ שחזר בו והכריע שיש מצוה לבי"ד למנות בפה שנות היובל, א"כ מעתה אין הכרח דאף זבים אין מצוה למנות ימי טהרתם, ולא מצאנו שחזר בו הרמב"ן מהדמיון בין ספירת זבים לספירת יובל, ע"ש, והנוב"י ידחה דסו"ס על היובל דרשו כן בספרי, ולא מצינו שדרשו כן אף בזבים, ועוד שבשנות היובל יש ענין בגוף הספירה משא"כ בזבים, ודו"ק.

ברם אף השל"ה לאו יחידאה הוא, דכן מפורש בעלי התוס' עה"ת (מושב זקנים) וז"ל: ועוד הקשה הר"י למה נדה אינה סופרת ג"כ ומברכת וכו', וי"ל משום שהנדה היא סותרת את תראה, ואין לברך אלא היכא שלעולם היה יכול למנות בסדר כמו גבי עומר שאין שום סתירה, עכ"ל.

יח. וכן מפורש ברבינו בחיי (פר' מצורע פט"ו כ"ח) כדעת השל"ה שכן וז"ל: הובה אינה חייבת לברך בספירה זו כספה"ע, לפי שכל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן, וזו אם ראתה סותרת למפרע ונמצאת ברכתה לבטלה וכו', עכ"ל. וכן הוא באבודרהם (הל' העומר) ובספר המנהיג (סי' ק"ט) ובפירוש החזקוני (אמור כ"ג) שעיקר הוא הברכה, ומשמע לכא' שעל גוף הספירה לא קשיא להו, ונראה שהיה פשוט להם שצריכה למנות ספירתה בפה, ויש לדחות דסברי דמה"ט גופא שלא תקנו חז"ל ברכה על הספירה, מוכח שהיה פשוט לחז"ל שאין ענין בגוף הספירה וכמשנ"ת, ויתכן שלמדו שהברכה הוא סימן על הספירה, ודו"ק.

בענין חיוב נשים במצות ספירת העומר, ובגדר מצוה עשה שהזמן גרמא

א. יש להסתפק האם מצות ספירת העומר היא מצוה שהזמן גרמא או לא, וצדדי הספק הם דנהה כתוב בתורה [וספרתם לכם ממחרת השבת תספרו חמישים יום] וגו', וכיון שיש זמן קבוע לתחילת הספירה, וכל יום ויום הוא הגורם לספירה, לפיכך שפיר יש להחשיבו למצוה שהזמן גרמא, ומאידיך יש לומר דאין הזמן גורם למצוה שתבוא, אלא המצוה בכללותה מוגבלת בזמן, כמו שמצינו בביכורים חלה וכיסוי הדם שיש זמן מוגבל לחיובן, דגבי ביכורים תנן (פ"א מ"ו) דמעצרת ועד חג מביא וקורא, ומן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא, ותנן נמי (שם מ"ה) נשים ועבדים מביאין ולא קורין, אלמא לא נחשב מחמת כן לזמן גרמא, ומה שאינם קורין הוא מטע"א.

ב. ובדבר הזה באנו לפלוגתא דרבוותא, ונפתח בדברי הרמב"ם (פ"ז מתו"מ הכ"ד) שפסק דספה"ע מצוה שהז"ג, ולכן נשים ועבדים פטורים ממצוה זו, וכ' מהר"י קורקוס דמקורו של הרמב"ם הוא במשנה בקידושין (כט). כל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, עכ"ד. וכן דעת החינוך (מצוה ש"ו) וז"ל: ונוהגת מצות ספה"ע מה"ת בכל מקום בזכרים וכו', עכ"ל. והטעם כ' המנ"ח משום דהוי מ"ע שהז"ג.

ג. אבל שיטת הרמב"ן (קידושין לג. ד"ה והוי יודע) דאין זו מצוה שהזמן גרמא, שכתב וז"ל: איזוהי מ"ע שהזמן גרמא וכו' ותנא ושייר וכו', ובמ"ע שאין הזמן גרמא שייר טובא מורא וכבוד ביכורים חלה וכו' ספה"ע וכו', ורוב המצוות כן, אלא לא לפרש בא ולמנות את כולם וכו', ויש מי שטעה בזה ולכן כתבתי, עכ"ל. והרי מפורש בדבריו שנקט דספה"ע הוא בכלל מצוה שאין הזמן גרמן, ולדעתו נשים ועבדים חייבים במצוה זו אך לא גילה לנו טעמו ונימוקו, והנה בדבריו הללו נתחבטו הראשונים והאחרונים, מה עלתה על דעתו למנותו בכלל מצוות שהז"ג, ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' ה') לגודל הדחק העלה שט"ס נפלה בדברי הרמב"ן, ושייר מקודם גבי מ"ע שהז"ג, א"נ היה כתוב מת"ע והוא ר"ת מתנות עניים, ונעשה ט"ס וכו' סה"ע, והמדפיס טעה וחשיב שהוא ר"ת ספה"ע, וסיים כי העיקר נראה דגם הרמב"ן מודה שספה"ע הוא בכלל המצוות שהזמן גרמן, ודחו לדבריו כש"ת.

ונפתח בדברי מהר"ם חלאוה (הובא בכנסת ראשונים על מנחות סו. אות ג) שביאר את דעתו ופסק כמותו, וז"ל: והרמב"ן כתב דספה"ע נשים חייבות בו, וכן עיקר דלא ממעטינן אלא שהזמן גרמא, וספה"ע אין גורם לה הזמן אלא המעשה דהיינו הקרבת העומר, ואע"פ

הוא לספור את הימים האלו בלבד, וכשעבר הזמן אין כאן חפצא של מצוה כלל, א"כ אין החיוב מוגבל לזמן מסוים, אלא שעצם החפצא של מעשה המצוה לא שייך אלא בזמן המסוים הזה, וכה"ג לא נחשב למצוה שהז"ג.

ומקור סברא זו נמצא כבר בחכמ"ש (סי' תכ"ו ס"א) שנתקשה בדברי המג"א (שם סק"א) שכ' שהטעם שנשים פטורות ממצות קידוש לבנה משום שהוא מצוה שהז"ג, ותמה שלא מצינו כן אלא במצוה שמצד המעשה שייכת בכל זמן, והגבילו את חיובה לזמן מסוים כמו סוכה ולולב, אבל משא"כ קידוש לבנה מצד עצם חיובה אין בה הגבלה לזמן מסוים, אלא שלא שייך בפועל לקדשה אלא רק בזמן חידושה, וכה"ג לא נחשב למצוה שהז"ג, והז"ז דומה לברכת שהחיינו על פרי חדש הגדל בקיץ ולא בחורף שלא נאמר שמחמת כן יחשב הברכה כז"ג, אלא ודאי כיון שהמצוה אינה תלויה בזמן אלא בהתחדשות הפרי אין זה נחשב ז"ג יעו"ש, וסברא זו קרובה לדברי התור"ד והטורי אבן שנתבאר לעיל.

יג. והנ"מ בין אלו המהלכים הוא בגוף דברי הרמב"ן, האם דבריו נאמרו דוקא בזמן שהיה המקדש קיים שהקריבו בו קרבן העומר והיתה הספירה מה"ת, או שאיירי אף בזה"ז, וגם בזה"ז נשים חייבות במצוה זו. ונראה שנידון זה תלוי בביאור דברי הרמב"ן, דלטעם המהר"ם חלאוה והטור"א לא שייך טעם זה אלא בזמן שהיה המקדש קיים, אבל בזה"ז גם הרמב"ן יודה דהוי מצוה מדרבנן שהז"ג כיון דהשתא אינה תלויה בקרבן העומר, והכי מוכח קצת מלשונו שנקט גם מצוות ביכורים שנוהגת לכו"ע רק בזמן המקדש [כדדרשו"ש בספרי "אשר יבחר ה'" זה שילה ובית עולמים, וכן דרשו לקרא "בית ה' אלקיך" דוקא בית אבנים, ועיין דרך אמונה בכורים פ"ב ה"א ובתורה תמימה פ' ראה, ודו"ק]. אבל מדברי החזון יחזקאל עולה דכיון שסבר הרמב"ם בזה"ז חיובה מה"ת, לפיכך סבר נמי דל"ח זמן גרמא, וכן לסברת האבנ"ז שנקט שדינו ככל מצוות יו"ט שנשים חייבות בו א"כ פשיטא דנוהג אף בזה"ז, וכן סברת המשמרת חיים שייכת אף בזה"ז דלא נשתנה זמן המצוה האידנא מזמן המקדש. ונמצא מעתה דלסברת המהר"ם חלאוה ודעימי" דברי הרמב"ן לא נאמרו על זה"ז אלא על זמן המקדש, ואילו לשאר סברות האחרונים דבריו נאמרו אף בזה"ז, ול"מ לדעת הדברי מלכאל (ח"ג סי' ה') דכ' שט"ס נפלה בדברי הרמב"ן, והיה צ"ל שספה"ע בכלל המצוות שהזמן גרמן, אבל כבר נתבאר שאין הכרח כלל לדבריו מאחר שכן מפורש במהר"ם חלאוה וכן משמע בתור"ד. וכבר הוכיח בראיות ברורות בספר בירור הלכה שם ממהדורות וכת"י של הרמב"ן שהעיקר כנוסחא שלפנינו ע"ש.

יד. העולה לדינא האם נשים רשאיות למנות עם ברכה, הנה בשו"ע סתם הדין בזה, אך בודאי פסק כרמב"ם וכמש"כ במ"ב (סי' תפ"ט סק"ג) בשם הפו' דנשים ועבדים פטורים ממצוה זו משום דהוי מ"ע שהז"ג, ודעת השו"ע (סי' י"ז סק"ב) שנשים פטורות ממנה אפי' מדרבנן ואינה יכולה לברך, והטעם בביאר המ"ב (שם סק"י) לפי שאינה יכולה לומר וציונו, אבל דעת הרמ"א (סי' תק"פ) שיכולות לברך אף על מעשהה"ג כיון שהאנשים נצטוו, ואף לנשים יש שכר על עשיית המצוה [ואף מבנות ספרד יש שנהגו לברך על מצוה שהז"ג, וסומכין על המנהג הקדום המובא ביוסף אומץ לחיד"א סי' פ"ב ובבן איש חי], אך כבר כתב המ"א (סק"א) מיהו האידנא כבר שויה עלייהו חובה דקבלו עליהן מצוה זו לחובה, ומנהג אמותיהן בידיהן, והביאו דבריו הח"י הא"ר והגר"ז (שם), ובניזירות שמשון (שם) ובמנ"ח (מ' ש"ו) תמהו עליו, וז"ל המנ"ח: ודבר זה צ"ע והוא דבר חדש, דנשים אם קבלו עליהם לעשות מ"ע שהם פטורים יתחייבו מפני השויה עלייהו חובה, ולא ראיתי כן בשו"מ ואינו דומה לתפילת ערבית [ואפשר כונתו לאפוקי מדברי הפמ"ג שם שכ' דאפשר דהוי כתפילת ערבית והניחו בצ"ע, ועיין בסמוך מה שציינו לפמ"ג גבי תפילת ערבית בנשים], וכן יש דעות דאסור להן לעשות מ"ע שהז"ג, ולכו"ע אינו מצוה כלל, והאיך ישוויהו חובה, ולא ידעתי מוצא הדברים של המ"א, עכ"ל.

58. וראה בכה"ח (שם אות ה') שכל זה עושים זכר כדי להתרחק מהשנאה והקנאה והגאווה והכבוד, ולקנות מדת האהבה והענוה והשלום.

59. שו"ע (סי' תצ"ג ס"ב). ואין היתר להסתפר בר"ח אייר כמבואר שם בס"ג שהנהגים כן טעות היא בידם.

60. שו"ע (שם) שאז פסקו מלמות, וראה בביה"ל (ס"ג ד"ה יש) שהביא ראייה לדברי השו"ע מדברי המדרש, שמבואר שם שמתו מפסח עד פרוס עצרת, ופרוס עצרת היינו ט"ו יום קודם עצרת, וכשתסיר ט"ו יום ממ"ט, נשארו ל"ד ימים שלמים שמתו, אלא דמקצת היום ככולו ומש"ה מסתפרים ביום ל"ד בבוקר.

61. שו"ע (שם) שכתב "עד יום ל"ד בבוקר", משמע שמכאן ואילך מותר. וכיו"ב ראה בכה"ח (שם אות י"א) לענין נישואין שכתב הרמ"א (ס"א) מיהו מ"ל"ג בעומר הכל שרי, וכתב הכה"ח (שם) שהגם שכן דעת השו"ע דהא כתב עד ל"ג בעומר, ומשמע שלאחר מכן מותר, נראה שלפני הרמ"א לא היה כתוב כך בשו"ע, עיי"ש. ומש"כ אחר נץ החמה מבואר במשנ"ב (סק"ז).

62. משנ"ב (סק"ז וסק"ז).

63. שם (ס"ב) שנהגו להסתפר כבר בל"ג בעומר אף לא בליל ל"ג, ובמשנ"ב (סק"י) דהיינו שימתין עד שתנץ החמה.

64. משנ"ב (סק"ח).

65. משנ"ב (סק"י).

66. משנ"ב (סק"יא) בשם המלבושי יו"ט והא"ר, וראה בשעה"צ (סק"ב) שמדברי הגר"א והלבוש נראה שאין להתיר אלא משתנץ החמה, אך כיון שיש כמה פוסקים שמקילים לא נמנע מלהביא דעתם.

67. אף שבמשנ"ב (סק"ה) מבואר שמנהגם להקל עד ר"ח אייר, וכפי שהביא הרמ"א מנהג זה בס"ג, וכן בסקט"ו הביא שהמנהג להקל עכ"פ עד ר"ח אייר, ואף השיטה שהביא שם שמחמירה עד ר"ח אייר, מ"מ שיטה זו הקילה בר"ח אייר

ובניזור"ש כ' לחלק בין דבר שיש בו פלוגתא דרבנותא כמו תפילת ערבית ואכילת פת בסעוד' ג' דאז שייך לחייב עצמן, משא"כ בזה דליכא בזה פלוגתא, וכ' שחילוק זה מבואר בד"מ (סי' קפ"ח סק"ח) שחילק בין פת בסעודה ג' דשויה עלייהו חובה לבין ר"ח, יעו"ש. ומיהו לפמשנ"ת לפנינו דגם בספה"ע באנו למחלוקת ראשונים אם ספה"ע נחשב למצוה שהז"ג, ולמבואר דברי הרמב"ן קאי אף על הזמן הזה, א"כ שפיר יכולות לחייב עצמן, ודו"ק. ומה שציינ המנ"ח למחלוקת הראשונים (עיין ר"ן ריש פ"ב דסוכה) אם נשים רשאיות לקיים מצוה שהז"ג, לא שייך לכאן, דהתם הנידון במ"ע שיש צד איסור בעשייתה, משא"כ הכא מה איסור שייך בדבר, ומצד הברכה ל"ל בה כמבואר ברמ"א שם (וע"ע בשד"ח כללים מערכת מ' כלל קל"ו לענין תפילת מוסף, וע"ע בשו"ת רעק"א בהשמטות לס"י).

אך במ"ב כתב על המ"א וכמדומה דבמדינותינו לא נהגי נשי לספור, והוסיף בשעה"צ (סק"ב) דגם הפר"ח כ' בפשיטות דנשים פטורות, ולא הזכיר ממנהגא דנשי בזה, וכן בחי"א השמיט האי מנהגא, ועוד הביא מספר שולחן שלמה שכ' דגם הנהגות לספור עכ"פ לא יברכו, דהא בודאי יטעו ביום א', וגם ע"פ רוב אינם יודעים פירוש המילות, עכ"ד. ובאמת המעיין בלשונו של בעל השולחן שלמה יראה שהנוסחא שם שונה, דכ' וז"ל: ונ"ל דעכ"פ לא יברכו דהא בודאי יטעו ביום א' ולא יודעין הדין, ועוד דהא אינה מבינה מה היא סופרת. ומבואר דאין החשש שתשכחנה יום א' מלספור כמו שנראה כונת המ"ב, אלא החשש שיתעו ויתבלבלו במנין הימים, ונמצא מברכות ברכה לבטלה, וחשש זה שייך אצל הנשים טפי מאנשים כיון שלא מתפללות, ורובן אף לא מתפללות מעריב כלל (כדאייתא במ"ב סי' ק"ו סק"ד ובפמ"ג בפתיחה להל' תפילה ובמ"א סי' רצ"ט סקט"ז, אך עיין בפמ"ג סי' ס"ט סק"א, ובאיגרת התשו' לריו"נ דרש ג' שחייבות אף במעריב ואכ"מ), אמנם האידנא שמצוי לוחות שנה בכל בית, וכן ישנו לוח מיוחד לספה"ע, לא מצוי כ"כ חשש זה כי יכולות לבדוק קודם הברכה, וכן טעם השני שלא יודעות פירוש המילות ודאי לא שייך, ועל כך סמכו הרבה מן הנשים לספור עם ברכה.

טו. ולמעשה ההוראה בזה שאשה המדקדקת במעשיה ויש מי שמזכיר לה, יכולה למנות עם ברכה כמש"כ בארחות רבינו (ח"ב ע' צ"ד) ובהלכות חג בחג (פ"ב) בשם הגריש"א, וכ"כ בשערי ימי הפסח (ע' רמ"ג) שהרבה נוהגות לברך ותע"ב, אבל בבית הגרשו"א (הליכ"ש פט"ז) לא נהגו לברך. [וע"ע מש"כ בענין וספרתם לכם מה בין ספה"ע לספירת זבין].

ונ"מ בין נשים הסופרות [אפי' בלא ברכה] לאינם סופרות כלל, להלכה הפסוקה בשו"ע (סו"ס תצ"ג) וז"ל: נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקעה"ח ואילך, עכ"ל. והטעם כ' המ"ב (סי' תצ"ג סק"יט) או מפני שנקברו תלמידי ר"ע אחר השקיעה בכל יום ויום, ויש עוד טעם בטור לפי שאז זמן ספה"ע, ובעומר כתיב שבע שבתות מלשון שבות, ונ"מ שלפי טעם זה אחר שספר מותר תיכף במלאכה, עכ"ד. וכ' הגר"ז (שם) ואותן הנשים שאינן סופרות אפשר שיש להן לשבות ממלאכה כל הלילה, עכ"ד, עיי"ש ודו"ק.

הרב צוריאל אוהיון
כולל "אליבא דהלכתא" אלעד

מנהגי ימי ספירת העומר

פתיחה

נאמר בגמ' (יבמות סב:) "שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה והיה העולם שמם וכו', תנא כולם מתו מפסח ועד עצרת". ומטעם זה כתבו הראשונים והפוסקים (טוש"ע סי' תצ"ג ס"א) שנהגו בכל המקומות שלא להרבות בשמחה בזמן זה, וכן מקצת מנהגי אבלות וכפי שיבואר להלן⁵⁸. אולם נחלקו הפוסקים מהו הזמן בין פסח לעצרת בו מתו תלמידי רבי עקיבא, ובו צריכים לנהוג מנהגי האבלות וכדלהלן:

(א) דעת השו"ע (ס"א וס"ב) שדיני האבלות נוהגים עד יום ל"ד בעומר בבוקר, ע"פ המבואר במדרש שמתו מפסח עד פרוס עצרת, והוא ט"ו יום קודם עצרת, וכשתסיר ט"ו יום ממ"ט ימי הספירה, נשארו ל"ד ימים שלמים שמתו, אלא שמקצת היום ככולו, ולפיכך די שנהגו מקצת מיום ל"ד בבוקר דיני אבלות.

(ב) דעת הרמ"א (שם) שפסקו למות לגמרי ביום ל"ג לעומר, ולפי שמקצת היום ככולו די לנהוג דיני האבלות מעט מל"ג בבוקר, ומכאן ואילך מותר (ביה"ל שם ס"ג ד"ה יש נוהגים).

(ג) שיטה נוספת בפוסקים (הובאו ברמ"א ס"ג) הוא ע"פ דברי התוס' שתלמידי ר"ע מתו רק במשך ל"ג ימים שלמים שבין פסח לעצרת, ובמים שאין אומרים בהם תחנון לא מתו, אם כן כשתוציא שבעת ימי הפסח, היינו מיום ב' של פסח עד אחר חג שני, ועוד ששה שבתות, ושני ימים ראש חודש אייר, ויום אחד ר"ח סיון שלא מתו, א"כ נשארו ל"ג ימים שלמים שמתו, ולפ"ז נמצא שמתו ממש עד עצרת, וכנגד ל"ג ימים אלו קבלו ישראל על עצמם קצת אבלות ל"ג ימים, דהיינו לנכות ממ"ט ימי העומר ט"ז ימים הראשונים עד יום שני של ראש חודש אייר שבהם מקילים בדיני האבלות, ונשארו מיום ב' של ר"ח אייר ל"ג ימים שלמים עד עצרת שמתאבלים בהם, מלבד יום ל"ג בעומר שמקילין בו מאיזה טעם (ביה"ל שם).

(ד) שיטה נוספת להתאבל מיום א' של ר"ח אייר עד ג' סיון בבוקר הוא יום הראשון של שלשת ימי ההגבלה, ועל ידי זה יושלם ל"ג ימים שנוהגים אבלות עבור תלמידי ר"ע, מלבד ל"ג בעומר שהתירו, ומשום מקצת היום ככולו (מג"א סק"ה ומשנ"ב סקט"ו).

(ה) שיטה נוספת לנהוג דיני אבלות מפסח עד ר"ח סיון, מלבד ב' הימים של ר"ח אייר וחוף מל"ג בעומר שמתו (משנ"ב סקט"ו) בשם דרך החיים).

(ו) דעת האריז"ל (פרי עץ חיים שער ספירת העומר פ"ז) שלא להסתפר מפסח עד שבועות כלל, ואינו מצד אבלות אלא ע"ד הסוד.

ואמנם כתבו הפוסקים שבדברים אלו כל אחד יעשה כמנהג מקומו (משנ"ב סקט"ו), ובלבד שלא ינהוג כשני מנהגים יחד להקל לפי שתופס החבל מב' קצוות (רמ"א ס"ג ומשנ"ב סק"ז), מ"מ המנהגים שפשוט בקרב העם, לבני ספרד עד ל"ד בבוקר כדברי השו"ע, ורבים מבני ספרד נהגו כדעת האריז"ל עד שבועות. ומנהג בני אשכנז עד ל"ג כדעת הרמ"א, ורבים מהם נהגו שרק בל"ג עצמו מסתפרים, ומכאן ואילך אינם מסתפרים עד יום א' של שלשת ימי ההגבלה.

תספורת וגילוח בימי ספירת העומר

תספורת הראש

לדעת השו"ע נהגו שלא להסתפר מפסח עד יום ל"ד בעומר בבוקר⁵⁹, לפי שבאותו הזמן מתו תלמידי ר"ע⁶⁰, אך מיום ל"ד בבוקר אחר נץ החמה מותר להסתפר עד סוף ימי הספירה⁶¹, שאף שמתו גם ביום ל"ד שמתעם זה נאסרה התספורת לבילי ל"ד, מ"מ כיון שעיקר הפסקת המגיפה היתה ביום ל"ג, וביום ל"ד מתו רק מעט, על כן הקלו אחר מקצת יום ל"ד שנהגו בו אבלות, ומיד לאחר הנץ מותר, שמקצת היום ככולו⁶².

ולדעת הרמ"א מותר להסתפר כבר ביום ל"ג מנץ החמה ואילך עד סוף ימי הספירה⁶³, לפי שסובר שביום ל"ג פסקו לגמרי למות⁶⁴, ודי במקצת היום שלא מסתפר, שמקצת היום ככולו⁶⁵. ויש שהקלו להסתפר כבר מליל ל"ג בעומר⁶⁶.

אולם רבים מקהילות בני אשכנז נהגו היתר בתספורת רק ביום ל"ג בעומר או כבר מליל ל"ג בעומר וכנ"ל, אך לאחר מכן נהגו לא להסתפר עד ערב חג השבועות⁶⁷, או עכ"פ עד יום ג' בסיון בבוקר, הלא הוא יום א' של שלשת ימי ההגבלה⁶⁸.

והנהגים ע"פ הסוד, אינם מסתפרים מפסח עד ערב חג השבועות הוא יום המ"ט כדעת האריז"ל⁶⁹ (וראה בהערה⁷⁰), ואפשר להקל כבר מליל מ"ט, וכן נהגו הרבה מגדולי המקובלים בירושלים⁷¹. וכאשר

ובר"ח סיון עד שבועות, ועל כך סיים שם שכל אחד יתפוס כמנהג מקומו, אך לא נזכר שם כלל המנהג שלא להסתפר כלל עד שבועות מלבד בל"ג בעומר. מ"מ נראה שנהגו כן ע"פ ה"ט"ו (סק"ב) שכתב שהמנהג כן בכל המקומות, ותמה על טעם מנהג זה, וכתב שאה"נ שאחר ל"ג פסקו מלמות, ומה שנוהגים עוד דיני אבלות הוא מחמת גזירת תנ"ו שהיתה באשכנז בין פסח לעצרת. ברם קשה לומר כן לפי שבט"ז שם כתב שכל מנהג זה הוא רק בנישואין שהוא שמחה יתירה, אך בתספורת אפשר להקל מיד אחר ל"ג בעומר. אולם בפמ"ג (מש"ז סק"ב) מבואר שהמנהג בזה אף בתספורת עיי"ש. וכ"כ במקור חיים (ס"ג) שכן המנהג, ותמה על טעם מנהג זה, עיי"ש מש"כ ביישובו. עוד נראה שנהגו כן ע"פ המבואר במשנ"ב (סק"ז) שיכול לתפוס חומרי שני המנהגים, ואף שנהגו שני חומרות הסותרות זו לזו אינו ככסיל ההולך בחושך, כיון שעושה כן מחמת הספק שאינו יודע איזה מנהג הוא העיקר. ואף שסיים המשנ"ב שאין צריך לעשות כן אלא יכול לתפוס איזה מנהג שירצה, מ"מ סיים שאם ידוע לו מנהג המקום אין לו לשנות בין להקל ובין להחמיר, ומאחר שכבר נהגו כן רבים מקהילות בני אשכנז אין לו לשנות אם נהג כן.

68. משנ"ב (סקט"ו) בשם המג"א והח"א, ואף שהם התירו עד ר"ח אייר וזוהו אין מקילים, מ"מ סמכו על מנהגם בפרט זה.

69. פרי עץ חיים (שער ספירת העומר פ"ז) הו"ד בשע"ת (סק"ח). וכ"כ הכה"ח (אות י"ג) והביא שכ"כ הרש"ש והברכ"י, וכ"פ בשו"ת אול"צ (ח"ג פ"ז תשו' ו) שיש לנהוג כדעת האריז"ל. וראה עוד בכה"ח (שם) שאפי' לחתן לא התיר לגלח כמה ימים קודם שבועות.

70. ומ"מ ראה בשו"ת אול"צ (ח"ג פ"ז ביאורים לתשו' ו) שכתב שאין שער הזקן בכלל זה, שכן הטעם בסוד הוא משום שהם ימי דין, כמבואר בשעה"כ שם (וראה גם בפע"ח שער כ"ב פרק ז' ובנה"ש דף כ"ה ע"ד) ועיקר הדין בשערות הראש, ועל כן המסדר זקנו במשך כל השנה וכמ"ש בשו"ת רב פעלים (ח"ד קונטרס סוד ישרים סי' ה') שעל



חל ערב שבועות בשבת, אפשר להקל להסתפר בערב שבת כדי שלא יכנסו לרגל מנוולים⁷².

גילוח הזקן ושאר מקומות הגוף

לפי שטעם איסור תספורת בימי העומר הוא מדיני אבלות על תלמידי רבי עקיבא, על כן כתבו האחרונים שכשם שאסרו תספורת הראש, כך אסרו גילוח הזקן ושאר שערות שבגופו כדיני אבל שאסרו בגילוח כל שערות שבגופו⁷³ (וראה בהערה⁷⁴).

קציצת צפרנים

מותר לגזוז צפרנים בימי ספירת העומר, ואינו בכלל איסור תספורת⁷⁵.

ל"ג בעומר שחל בערב שבת

אם חל יום ל"ג בעומר בערב שבת, אף לדעת השו"ע מותר להסתפר ולהתגלח בו מפני כבוד השבת⁷⁶, ואם יש לו סיבה כל שהיא המונעת אותו מלהסתפר בערב שבת, מותר להסתפר בליל שישי לכבוד שבת⁷⁷.

ל"ג בעומר שחל ביום ראשון

לדעת הרמ"א שמותר להסתפר ביום ל"ג בעומר, אם חל ל"ג בעומר ביום ראשון, מותר להסתפר ולהתגלח בערב שבת לכבוד שבת⁷⁸, אולם אם לא הסתפר בערב שבת אסור לו להסתפר במוצאי שבת שהוא ליל

ל"ג בעומר (לנוהגים איסור בליל ל"ג) לפי שכבר אינו לכבוד השבת⁷⁹. ברם לדעת השו"ע אין מקום להיתר זה, לפי שאף ביום ראשון עצמו אסור להסתפר, ומדוע שיתירו עוד להקדים להסתפר ביום ו', ועל כן לא יסתפר עד יום ב'י⁸⁰.

חל ראש חודש אייר בשבת

גם לנוהגים שלא להסתפר עד ראש חודש אייר, אם חל ראש חודש אייר בשבת, כיון שיש בזה תוספת שמחה, גם שבת וגם ראש חודש, יש להיתר להסתפר ביום שישי מפני כבוד השבת⁸¹ (וראה בהערה⁸²).

המותרים בתספורת בימי ספירת העומר

(א) ברית מילה שחל בימי הספירה, מותר לסנדק, למוהל ולאבי הבן להסתפר לכבוד הברית⁸³ [אבל לא למוציא ולמביא⁸⁴ ושאר משתתפי הברית⁸⁵], אפי' ביום שלפני המילה סמוך לערב קודם הליכתם לבית הכנסת, ואם חל המילה בשבת מותרים להסתפר בערב שבת אפי' קודם חצות⁸⁶. ואף כאשר הברית חל ביום ראשון, אם אינו יכול להסתפר ביום ראשון, אפשר להקל להסתפר לכבוד כך בערב שבת⁸⁷ [וראה בהערה לענין פדיון הבן⁸⁸]. אולם כל היתרים אלו הם רק לנוהגים כדעת השו"ע והרמ"א, אך הנוהגים כדברי האריז"ל, נוהגים איסור בכל אופן גם לכבוד הברית⁸⁹.

(ב) המותרים להסתפר בחול המועד, מותרים להסתפר גם בימי ספירת העומר⁹⁰, וראה בהערה⁹¹.

(ג) יש אומרים שאיסור תספורת בימי העומר נוהג גם בנשים⁹², ולא התירו אלא באשה הנוהגת להסתפר לצורך טבילתה⁹³. ויש שכתבו שמעיקר הדין מותר, אך מכל מקום ראוי להחמיר בזה אם אין הדבר נחוץ כל כך שבכך יש להקל⁹⁴, כגון אם יש לה פגישה בימי העומר⁹⁵. ויש מתירים בכל אופן לנשים להסתפר בימי העומר שלא נוהג בהם כלל איסור זה⁹⁶.

(ד) מותר לספר קטן שלא הגיע למצוות בימי העומר, וכל שכן שמותר ומצוה לספר את הילד בגיל שלוש ביום ל"ג בעומר, אף למנהג בני ספרד שהחמירו עד יום ל"ד בבוקר (וראה בהערה⁹⁷), ויש מחמירים גם בקטן אף שלא הגיע לחינוך, מלבד אם השער מצער שיש להקל וכבימי חול המועד⁹⁸.

(ה) מי שהיה חולה או אבל קודם הפסח ולא היה יכול להסתפר בערב פסח, אם שערו מכביד עליו רשאי להסתפר בימי העומר⁹⁹, אך טוב שיסתפר בערב שבת (וראה בהערה¹⁰⁰).

(ו) מותר לחתן להסתפר ביום חופתו שחל בתוך ימי הספירה¹⁰¹, ואף בשבעת ימי המשתה יכול להסתפר בימי הספירה לפי שיום טוב הוא לו¹⁰². מלבד לנוהגים כדעת האריז"ל שיש להחמיר אף בזה¹⁰³.

(ז) יש מתירים לילד שנעשה בר מצוה בימי העומר להסתפר ביום בו מלא לו י"ג שנים לכבוד בר המצוה¹⁰⁴ (ולענין אביו ואחיו ראה בהערה¹⁰⁵), ויש אוסרים¹⁰⁶.

איסור תספורת בספירת העומר מטעם זה. ברם גילוח שפם שטעם היתרו בחול המועד הוא משום שלא שייך בו ניוויל כמבואר בשעה"צ שם (סקט"ו), אין להתירו אף בספירת העומר, דשאני חוה"מ שהתירו משום שלא שייך בו טעם איסור גילוח בחוה"מ וכנ"ל שאינו ניוויל, ואין חשש שיגיע למועד מנוול, אך בספירת העומר שטעם האיסור משום אבלות, יש לאסור אף שפם, וכדן אבל שאסור בגילוח כל שער הגוף, וכמבואר בשו"ע יו"ד סי' ש"צ ס"א. וכן נראה מדברי שו"ת אול"צ (ח"ג פי"ז תשו"ד) שאסר גילוח כל מקומות שבגוף, והו"ד לעיל. וכ"כ בספר בין פסח לשבועות שאין להתיר גילוח השפם אלא כשמעכב האכילה, וכבימי בין המצרים עיי"ש.

92. שו"ת רב פעלים (ח"ד סוד ישרים סי' ט"ו).

93. הגר"ש ואזנר והגרש"ז אורבך (בין פסח לשבועות פ"ט הערה י"ט*). וראה עוד בספר הליכות שלמה (פסח פי"א ס"ט) שאסר אף לנערה ביום בו עושה בת מצוה להסתפר.

94. שו"ת אג"מ (יו"ד ח"ב סי' קל"ז).

95. חזו"ע (יו"ט עמ' רס"א).

96. שו"ת אול"צ (ח"ג פי"ז תשו"ג) וחזו"ע (יו"ט עמ' רס"א), שכיון שהמנהג שלא להסתפר הוא משום אבלות יש להקל לנשים להסתפר בימים אלו, שהרי אף באבילות ממש אין האשה אסורה בתספורת אלא כל שבעה בלבד, כמבואר בשו"ע יו"ד סי' ש"צ ס"ה) ואף בתוך שלשים מותרת להסתפר, ובדאי שאין חומרת ימי העומר גדולה יותר משלשים ימי אבילות. והוסיף אול"צ שאף לדעת הרמ"א שם שהחמיר וכתב שאשה לא תסתפר בתוך שלשים, היינו דוקא באבילות, אבל כאן שכל איסור התספורת אינו אלא מצד המנהג, וכמבואר בשו"ע, אף הרמ"א יסמוך על סברת המתירים לאשה להסתפר לאחר שבעה, ויתיר לאשה להסתפר בימי העומר.

97. שו"ת אול"צ (שם) מאותו הטעם שהתיר באשה, לפי שאף באבילות ממש אין קטנים חייבים כמבואר בש"ך (נקוד"ה יו"ד סי' ש"מ סכ"ז), בדג"מ (שם) ובחכמת אדם (כלל קנ"ה סי"ז) שאין בקטן דיני אבילות כלל, ודלא כה"ט"ז (שם ס"ק ט"ו). וכל שכן לענין המנהג שנהגו לספר ילדים בני שלש שנים בל"ג בעומר, וכמו שהביא גם בשער הכוונות (דף פ"ז ע"א) שכן היה גם מנהג האריז"ל לספר בל"ג בעומר, שאף שלדעת מרן אין מסתפרים אלא עד ל"ד בבוקר, ודאי שאין צריך לשנות ממנהג ישראל לספר הקטנים בל"ג בעומר, וביותר שתספורת הקטנים היא משום חיוב מצוה של איסור הקפת הראש, שמשיריים הפאות ולא מגלחים אותם.

עוד יש להוסיף ע"פ המבואר בביה"ל (שם ס"ב ד"ה נוהגים) שכל המותרים בחוה"מ מותרים גם בספירת העומר, ובחול המועד מבואר בשו"ע סי' תקל"א ס"ו שמותר לגלח קטן במועד. ברם לפי המבואר שם לא היה מקום להתיר אלא כשהשער גורם לו צער, וכמבואר במשנ"ב (שם סקט"ו), אולם ע"פ טעם האול"צ מותר בכל גווני.

98. ראה פסקי תשובות הערה 48 והערה 98 הדעות בזה.

99. כ"כ השע"ת (סק"ז) בשם המחבר (סק"ג) ושו"ת זרע אמת (סי' ס"ז), והו"ד להלכה בכה"ח (שם אות ט"ו) גבי מי שהיה אבל קודם העומר, והוסיף הכה"ח דהיינו אם יש צורך בדבר כגון שגדלו שערותיו ויש לו כאב ראש מזה וכדומה, וכ"פ בשו"ת אול"צ (ח"ג פי"ז תשו"ה) ע"פ דבריהם, וכתב ש"פ הגר"ע עטייה, והוסיף שנראה שה"ה למי שהיה חולה, ומשום כך לא יכל להסתפר לפני הפסח, שרשאי להסתפר בימי העומר וכנוכר.

100. שו"ת אול"צ (שם) לפי שיש מתירים להסתפר בימי העומר לכבוד שבת, וכמ"ש בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרפ"ז), והובא בסידור בית עובד (דינים הנוהגים בעומר ס"ט) שיש קהילות שמסתפרים בכל ערב שבת לכבוד שבת, ע"ש. וראה עוד בחזו"ע (יו"ט עמ' רס"ב) שבמקום צורך גדול יש להקל בכל ערב שבת גבי גילוח הזקן, מאחר ולא דברו הפוסקים בגילוח הזקן בזמננו כלל, עיי"ש.

101. שו"ת יבי"א (ח"ה סי' ל"ח אות ח'). עיי"ש שהעלה שאם יש צורך ושעת הדחק רשאים לערוך נישואין בחופה וקידושין בתוך ימי הספירה, אם עדיין לא קיים החתן פריה ורביה, או שאין לו מי שישמשו, וכי"ב. ואם אפשר טוב לעשות הנישואין ב"ח אייר, לצורך דעת המתירים בזה. וסיים דבריו שבוז מותר לו להסתפר ביום החופה כדרך שהתירו לבעלי הברית, וש"כ"ב בעקרי הד"ט (סי' כא אות ט) שגם בחתן דינא הכי. ומ"ש הרש"ש בנהר שלום (דכ"ה ע"ד), שצריך להזהר מאד שלא לגלח בשום אופן אלא ביום מ"ט לעומר, ושגם לחתן שנכנס לחופה כמה ימים קודם שבועות אין להתיר להסתפר. דברים אלו לא נאמרו אלא להולכים ע"פ תורת הקבלה, אבל רוב קהלות ישראל נוהגים להסתפר ביום ל"ד לעומר כפסק מרן הש"ע, ולכן לדידהו הותר גם לחתן.

102. שו"ת יבי"א (שם), עפ"ד הרמב"ן בתורת האדם (דכ"ד ע"ג), שאם מת אבי החתן דק"ל מניסין את המת לחדר ובוועל בעילת מצוה ופורש, ונוהג ז' ימי המשתה ואח"כ ז' ימי אבלות, מותר לחתן להסתפר בכל שבעת ימי החופה, שהחתן דומה למלך ומלך ביפיו תחזינה עיניו, וכן פסקו הטו"ש יו"ד (סי' שמ"ב). וכ"ש שיש להקל בכל זה בימי הספירה. ולאפוקי מ"ש בשו"ת בית דוד (חאו"ח סי' רפ"א) לאסור לחתן להסתפר בימי הספירה, דליתא, וכפי שכתב בברכי" (סי' תצ"ג סק"י).

103. כה"ח (אות י"ג) בשם הפוסקים, וכ"כ בשו"ת יבי"א (שם) וכנ"ל.

104. מקור חיים (סי' תצ"ג), וכן העלה בשו"ת בית אבי (ח"ב סי' כ'), וכ"פ בחזו"ע (יו"ט עמ' רס"ד).

105. במקור חיים (שם) התיר אף לאביו, אך אסר לזקנו ולאחיו. ברם הגרש"ז אורבך (הליכות שלמה פסח פי"א סט"ז דבר הלכה הערה כ"ה) אסר גם לאביו ולאמו להסתפר עיי"ש, וראה שם שלנערה שנעשית בת מצוה אסור להסתפר אפי' בו ביום, אולם הוא לשיטתו, אך כבר הבאנו לעיל רבים המתירים תספורת בנשים.

106. שו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' מ"ה) שאין לדמות חתן בר מצוה לבעל הברית, שאם נבוא לדמות בר מצוה לחתן ממש א"כ יפסדו כל הציבור מאמירת תחנון ביום הבר מצוה, ומעולם לא שמענו כזאת. [ברם ראה בחזו"ע (שם) שהביא מכמה פוסקים שאכן אין אומרים תחנון ביום זה]. ודעת הגרש"ז אורבך (הליכות שלמה פסח פי"א סט"ז) שעליו להסתפר בקטנותו, ואם לא היה באפשרותו לעשות כן, מותר לו להסתפר ביום שנעשה בו בר מצוה.

המדה אין לחוש, הרי שלאחר ל"ד בבוקר שכבר אין קפידא מצד ימי העומר, רשאי לסדר את זקנו. והוא הדין לגילוח הזקן באופן המותר, עיי"ש.

71. בספר תורה מציון (להגר"צ מוצפי שליט"א) כתב שאף למנהג המקובלים מותר להסתפר כבר בליל מ"ט, ואף שהנוהגים ע"פ האריז"ל אינם מתפריים בלילה כלל, היינו טעמא משום ששולטים אז דינים, אך אחר שהשלימו מנין הספירה נתמתקו הדינים ואין לחוש בזה, והביא שראה שכן נהגו כל גדולי המקובלים בירושלים, עיי"ש שמנה שמותם.

ברם בשו"ת וישב הים (ח"ג סי' ט"ז) כתב שאף שמדיני ספירת העומר היה אפשר להסתפר בליל מ"ט אחר ספירת העומר, מ"מ הרי לדעת האריז"ל לעולם אין להסתפר בלילה, ועל כן יסתפר ביום עיי"ש.

72. בכה"ח (שם) הביא שבנהר שלום הסתפק אם חל יום מ"ט בשבת, אם מותר לגלח בערב שבת ביום מ"ח, ולא אפשר ליה, ולולי שהכריחו אותו כמעט לא היה מגלח, אך הסיק הכה"ח שם בשם אחד הגדולים שהעיקר לגלח בע"ש שלא יכנס לחג שהוא מנוול, וכ"פ בחזו"ע (יו"ט עמ' רס"ז).

73. שו"ת אול"צ (ח"ג פי"ז תשו"ד) וכמבואר בשו"ע יו"ד סי' ש"צ ס"א גבי אבל, וכן לענין תספורת שבוע שחל בו ט"ב אב בסי' תקנ"א סי"ב.

74. הנה לענין גילוח הזקן הדבר ברור, אך לענין גילוח שאר שערות שבגופו לא ברור כ"כ, שהרי בפמ"ג הו"ד להלכה בביה"ל (שם ס"ב ד"ה נוהגים) פסק שכל המותרים להסתפר בחול המועד, מותרים להסתפר גם בספירת העומר. ובמג"א (סי' תקל"א סקי"ב) התיר גילוח שאר איברים בחול המועד, והו"ד בשעה"צ (סקט"ו), ואכן דעת הגרש"ז אורבך והגר"ש ואזנר (בין פסח לשבועות פ"ט הערה י"ח) שמריטת שער הגבות וריסי עיניו מותרת ואפי' לצורך יפוי בלבד.

ברם אפשר דכל דברי הביה"ל קאי על האנוסים המבוארים בסי' תקל"א ס"ד, ולא בדברים שהיתרם בחול המועד מטעם שלא שייכא בהם גזירת ניוול, וכפי שיתבאר להלן, ועל כן שפיר יש לאסור גילוח שאר אברים בספירת העומר, ומש"כ הגרש"ז אורבך והגר"ש ואזנר בגבות וריסים משום דלא חשיב כלל תספורת אף לגבי אבלות.

75. הגדה של פסח אורח חיים (להגר"ח) סי' תצ"ג אות א', כה"ח (שם אות ט"ז) בשם הזכ"ל והמל"ח, וכ"פ בחזו"ע (יו"ט עמ' רס"ב).

76. שו"ע (שם ס"ב).

77. כה"ח (אות כ"ג) וחזו"ע (יו"ט עמ' רס"ז).

78. רמ"א (שם ס"ב).

79. הגרש"ז אורבך (הליכות שלמה פסח פי"א ארחות הלכה הערה ל"א).

80. כה"ח (אות ל"ב), ודייק כן מלשון השו"ע שכתב "אלא א"כ חל יום ל"ג ע"ש", משמע האם חל ביום א' אין להסתפר עד יום ב'.

81. משנ"ב (סק"ה). ודעת הגר"מ פיינשטיין (בין פסח לשבועות פ"י הערה כ"ב) שהיתר זה הוא אף לנוהגים היתר להסתפר אחר ל"ג בעומר, וכ"כ במקראי קודש (פסח ח"ב הררי קודש עמ' רכ"ח) שמלשון הב"ח משמע שהיתר הוא אף לנוהגים להסתפר מל"ג בעומר ואילך. והיינו שאף בני ספרד יכולים לנהוג בזה היתר. וכן כתב הגר"מ מזוז בהערות למשנ"ב איש מצליח (שם הערה 4). אולם בכה"ח סוף אות י"ב משמע שהיתר זה הוא רק לבני אשכנז עיי"ש.

82. ואף המקפידים על צוואת ר"י החסיד שלא להסתפר ב"ח אפי' כשחל בערב שבת, ולעולם כשחל ר"ח אייר בשבת הוא חל אף בערב שבת, דעת הגר"מ פיינשטיין (שם הערה ח), הגר"ש אלישיב (הלכות חג בחג ספירת העומר פ"ז הערה 51), והגר"ע יוסף (חזו"ע יו"ט עמ' רס"ב) שמותר הכא להסתפר עיי"ש. ומאידך דעת הגר"ש ואזנר (קובץ מבית לוי ענייני ניסן עמ' ע"ו) והגר"י קניבסקי (בין פסח לשבועות שם הערה ז) לאסור גם ב"ח אייר.

83. רמ"א (שם ס"ב), ובמשנ"ב (סקי"ב).

84. משנ"ב (סקי"ב) וכה"ח (אות ל"ה).

85. פשוט, וכמבואר במשנ"ב (סי' תקנ"ט סקל"ו) שכ"ש שאינם נחשבים לבעלי הברית. ובטעם הדבר כתב בשו"ת אג"מ (אורח ח"ב סי' צ"ה ד"ה ולכן) שלשאר קרואים אין מצוה לבוא לברית, ורק לבעל הברית יש מצוה לעשותה ברוב עם ובשמחה ולקרוא לחבריו לשמוח עימו, עיי"ש.

86. משנ"ב (סקי"ג).

87. כה"ח (אות ל"ז), וחזו"ע (יו"ט עמ' רס"ד).

88. דעת הגר"ש אלישיב והגר"נ קרליץ (סידור פסח כהלכתו פי"ב סי"ב) שאין היתר לאביו הבן ולכהן להסתפר לכבוד הפדיון, שכן לא מצינו היתר תספורת אלא לכבוד ברית מילה בלבד.

89. שע"ת (סק"ח), כה"ח (אות י"ג אות ל"ז).

90. פמ"ג (שם מש"ו סק"א), והו"ד להלכה בביה"ל (שם ס"ב ד"ה נוהגים).

91. לפ"ז היה נראה שמותר לגלח השפם בימי הספירה אפי' אינו מעכב האכילה, לפי שהותר דבר זה בחול המועד כמבואר בסי' תקל"א (ס"ח) ובמשנ"ב (שם סק"א), וכ"כ בשו"ת אבני ישפה (ח"א סי' ק') ע"פ זה. ברם לאחר העיון נראה שאינו כן, ואין לגלח השפם אלא א"כ מעכב האכילה וכדן בין המצרים (המבואר בשו"ע בסי' תקנ"א ובמשנ"ב שם סק"פ), ומש"כ הביה"ל (סי' תצ"ג שם) שכל אלו שהתירו להם בחול המועד התירו אף בספירת העומר, היינו אותם אנשים שהתירו להם (וכמדויק מלשון הביה"ל והפמ"ג הנ"ל דקאי אנשים שהתירו להם, ולא על אופנים המותרים בכל אדם ודו"ק) המבוארים בסי' תקל"א ס"ד, כגון היוצא מבית השביה ומבית האסורים, שאכן גזירת גילוח שייכת בהם ובכל זאת הותרו מפני שהיו אנוסים, ועל כן כשם שהתירו גזירת גילוח בחוה"מ משום כך, ה"ה שהתירו

(ח) יש שהתירו להסתפר במקום הפסד ממון, כגון אדם הדר בין הנכרים ועוסק במסחר, ואם לא יגלו זקנו יגרם לו מכך הפסד ממון¹⁰⁷. ויש אוסרים¹⁰⁸.

לא תתגודדו במנהגי העומר

(א) כתב הרמ"א (שם ס"ג) לענין איסור תספורת בעומר, שלא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה בזמני איסור התגלחת, משום "לא תתגודדו". ואיסור זה הוא אפי' באופן שאין לחוש למחלוקת, כגון שרבים מאנשי המקום נוהגים כך, ורבים נוהגים אחרת ואין מקפידים זה על זה¹⁰⁹.

ברם כתבו הפוסקים שלא שייך איסור 'לא תתגודדו' אלא בעיר שכולם נוקטים לרב אחד וביהמ"ד ושאר צרכי קהילה כאחד, אבל בעיירות גדולות בימינו שמקובצים יהודים ממקומות שונים, ויש הרבה בתי כנסיות ובתי דינים ומורי הוראות וקהילות נפרדות, אין לאדם להתנהג אלא כמנהג קהילתו, ואין בזה משום לא תתגודדו¹¹⁰. ומטעם זה מותר לבן ספרד הלומד בישיבה של בני אשכנז, להסתפר מל"ד בעומר עד חג שבועות, ואין לחוש בכך לאיסור 'לא תתגודדו'¹¹¹.

(ב) מקום שאין בו מנהג קבוע, יכול אדם לבחור לו כאיזה מנהג שרוצה¹¹², ואף אם מסופק מה מנהג המקום יכול להקל מספק לבחור במנהג שרוצה¹¹³, ואף יכול לנהוג שנה אחת כמנהג אחד ושנה אחרת כמנהג אחר, וגם באותה שנה יכול לנהוג לענין תספורת כמנהג אחד ולגבי נישואין כמנהג אחר¹¹⁴. אולם כאשר ישנו מנהג קבוע במקום אין לו לשנות בין להקל ובין להחמיר¹¹⁵, ובזמננו שמקובצים בכל עיר ועיר בעלי מנהגים שונים, מן הראוי לכל בני אשכנז לא לקבוע נישואין במשך כל ימי הספירה, ורק בל"ג בעומר מותר, ולבני הספרדים מותר מיום ל"ד בעומר והלאה¹¹⁶.

נישואין בימי ספירת העומר

נישואין

נהגו שלא לישא אשה בימי ספירת העומר, לפי שאין להרבות בשמחה בימים אלו וכנ"ל לענין תספורת¹¹⁷, ואפי' לא קיים עוד

- 107. שו"ת אג"מ (או"ח ח"ד סי' ק"ב), וכן דעת הגרש"ז אורבך (מעדני שלמה עמ' כ').
- 108. הגר"ש אלישיב (הלכות חג בחג ספירת העומר פ"ז הערה 65).
- 109. גר"ז (שם ס"ז).
- 110. שו"ת אג"מ (ח"א סי' קנ"ט).
- 111. פשוט, וראה עוד בשו"ת אג"מ (שם) בארוכה.
- 112. משנ"ב (סק"ז).
- 113. משנ"ב (שם) ובשעה"צ (סק"ד).
- 114. שו"ת חת"ס (סי' קמ"ב), הו"ד בס' אורחות חיים (אות ז') ובשו"ת מנח"י (ח"ד סי' פ"ד).
- 115. משנ"ב (סק"ז).
- 116. הגר"ש ואזנר (קובץ מבית לוי, הוראות ופסקים מהגר"ש ואזנר ח"ג עמ' ל"ח).
- 117. שו"ע (סי' תצ"ג ס"א) ומשנ"ב (שם סק"ב).
- 118. משנ"ב ושעה"צ (סק"א).

119. ב"י (סי' תצ"ג ד"ה ודע), שכתב דכשם שמוותר להסתפר מל"ג בעומר ואילך ה"ה שמוותר לישא, ובתספורת כתב קודם לכן שמוותר רק מל"ד בבוקר ואילך, וכפי שפסק בשו"ע ס"ב. ואף שמסתמימת דברי השו"ע בס"א נראה שכבר בל"ג בעומר מותר, שלא סיים עד ל"ד בבוקר כבתספורת בס"ב, מ"מ דבריו בבי"מ מגלים על כוונתו בשו"ע, וכ"כ הפר"ח (סק"א) דמש"כ השו"ע עד ל"ג, היינו עד ועד בכלל, וכ"כ בשו"ת מנח"י (ח"ד סי' פ"ד אות ט'), וראה עוד בחזו"ע (יו"ט עמ' ר"ד) שכתב כן. וכ"כ במשנ"ב (סק"ה) שנישואין ותספורת דין אחד להם. וראה עוד בכה"ח (אות י"א) דמש"כ הרמ"א ומל"ג בעומר הכל שרי, ודאי דאף השו"ע סובר כן. שהרי כתב עד ל"ג בעומר, משמע דמכאן ואילך שרי, אלא שלפני הרמ"א לא היתה בשו"ע גרסא זו ולכך הוסיף עיי"ש.

120. ראה בחזו"ע (יו"ט עמ' רנ"ו) שבשעת הדחק אפשר להקל אף לבני ספרד לעשות נישואין בליל ל"ד בעומר, שיש לצרף הפוסקים שמקצת היום ככולו נאמר גם בלילה, עיי"ש.

121. רמ"א (שם ס"א) וכפי שביאר בשו"ת מנח"י (שם) שמש"כ מל"ג בעומר ואילך, אתא למימר דאף ל"ג בעומר בכלל היתר. ובמשנ"ב (סק"ה) דמש"כ דשרי אף אחר ל"ג היינו לנוהגים כן בס"ב כמש"כ שם השו"ע, ברם לנוהגים איסור תספורת עד שבועות ומתירים עד ר"ח אייר, כך הדין אף בנישואין.

122. משנ"ב (סק"א).

123. שו"ת מהר"י אסאד (אבהע"ז סי' ל"ט), שו"ת אג"מ (ח"א סי' קנ"ט), ושו"ת חלקת יעקב (ח"א סי' צ"ט), וכ"כ הגר"ז (שם ס"ב) דלפוסקים דמותר תספורת בליל ל"ג ה"ה דמותר נישואין. וראה עוד בשו"ת מנח"י (ח"ד סי' פ"ד) שכ"מ להדיא בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קמ"ב) דנישואין קיל מתספורת דלא כה"ר.

124. וכמנהגם בתספורת, וכמש"כ הט"ז (סק"ב) שהמנהג בכל המקומות שאין עושין נישואין אלא ביום ל"ג בעומר, לא לפניו ולא לאחריו, ותמה על טעם מנהג זה, וביאר דודאי העיקר שאחר ל"ג בעומר לא מתו, ואפי' נוהגים קצת אבילות מחמת גזרת תתנו שהיתה באשכנז בין פסח לעצרת.

125. יש לציין שבספר אורחות חיים בהגהות מהרש"ם (סי' תצ"ג) כתב בשם הדעת קדושים דאף בנישואין שמתקיימים בל"ג בעומר יש להקדים, כדי שתהיה הסעודה ביום ל"ג ולא יעשו ריקודים וכלי זמר בליל ל"ד, והו"ד להלכה בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' ק"א), וראה עוד בשו"ת שרגא המאיר (ח"ב סי' י"ג). ברם דעת רוב ככל האחרונים שבסעודת מצוה התירו ריקודים ומחולות כאשר יתבאר בעז"ה בהמשך, ועל כן כיון שהחופה היתה ביום, שוב יש להתיר ריקודין ומחולות לכבוד שמחת חתן וכלה, גם בליל ל"ד וגם בשאר שבעת ימי המשתה.

126. כה"ח (סוף אות י"ב), וכ"כ בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' ס') שנוהגין לעשות נישואין בל"ג בעומר שהוא יום אור ושמחה גדולה, והוא ראוי ג"כ לבעלי סוד וחסידות, וכתב שכן שמע בבירור שהגה"ק הדברי חיים מצאנו ציוה לא' מגדולי תלמידיו לעשות נישואי בנו בל"ג בעומר, וכ"כ בשלחן הטהור (סי' ר"ס) שעורכין נישואין בל"ג בעומר.

127. שו"ת דברי יואל (ח"א סי' כ"ו) שהנוהגים עפ"י האר"י ק"ו שאין להם לעשות נישואין שחמור מתספורת כמבואר בס"ז (סק"ב).

128. משנ"ב (סק"ה).

129. ראה לענין תספורת מש"כ לעיל שדעת הגר"מ פיינשטיין (בין פסח לשבועות פ"י הערה כ"ב) שהיתר זה הוא אף לנוהגים היתר להסתפר אחר ל"ג בעומר, וכ"כ במקראי קודש (פסח ח"ב הררי קודש עמ' רכ"ח) שמלשון הב"ח משמע שהיתר הוא אף לנוהגים להסתפר מל"ג בעומר ואילך. והיינו שאף בני ספרד יכולים לנהוג בזה היתר, וכן כתב הגר"מ מזוז בהערות למשנ"ב איש מצליח (שם הערה 4), וה"ה בנישואין דדין אחד להם. אולם בכה"ח סוף אות י"ב משמע שהיתר זה הוא רק לבני אשכנז עיי"ש. וכן לא שמענו למעשה שנהגו בני ספרד היתר בדבר זה.

מצות פריה ורביה שאין לו בנים, ואפי' אין לו מי שישימשנו פשוט המנהג לאסור¹¹⁸. וזמן איסור הנישואים הוא כנ"ל לענין תספורת, לדעת השו"ע אסור עד יום ל"ד בבוקר, ומשם ולהלן מותר¹¹⁹ (וראה בהערה¹²⁰), ולדעת הרמ"א מותר כבר ביום ל"ג בעומר¹²¹, ובוה חמור יותר מתספורת שאין להקל כלל בליל ל"ג בעומר מלבד כשחל ל"ג בעומר ביום שישי, והשעה דחוקה לערוך הנישואין ביום שישי, אפשר שיש להקל לערוך הנישואין בלילה שלפניו, היינו ליל שישי¹²². ויש שהקלו אף בליל ל"ג בעומר בכל אופן¹²³.

ומנהג רוב בני אשכנז שלא לישא אשה אלא בל"ג בעומר בלבד, אך אחרי ל"ג בעומר אסור לערוך נישואין עד חג השבועות¹²⁴ (וראה בהערה¹²⁵). ואף הנוהגים כדעת האר"י יכולים להקל בנישואין כל אחד כמנהגו, שלא נאמרו דברי האר"י אלא לענין תספורת ולא לענין נישואין¹²⁶ (ויש מחמירים ראה בהערה¹²⁷).

היתר נישואין כשראש חודש אייר חל בשבת

כאשר ראש חודש אייר חל בשבת, כיון שיש בשבת תוספת שמחה, גם שבת וגם ראש חודש, על כן מותר לערוך נישואין ביום שישי כיון שעיקר הסעודה תהא בשבת וראש חודש¹²⁸, ולענין מנהג בני ספרד בזה ראה בהערה¹²⁹.

נישואין בליל שישי כשחל ל"ג בעומר בערב שבת

אף לבני ספרד שנהגו איסור בנישואין עד ל"ד בעומר בבוקר, כאשר חל ל"ג בעומר בערב שבת, מותר לחתן שלא קיים פריה ורביה לישא אשה בליל שישי, כשם שהתירו בתספורת¹³⁰.

נישואין בערב שבת כשחל ל"ג בעומר ביום ראשון

יש המקילים בשעת הדחק לישא אשה בערב שבת כשחל ל"ג ביום ראשון, על דרך שהתיר הרמ"א בתספורת באופן זה¹³¹, אולם לדעת השו"ע כבר נתבאר לעיל שגם בתספורת אין להתיר באופן זה (וראה בהערה¹³²).

עבר ונשא בימי העומר

עבר ונשא אשה בימי העומר, אין עונשין אותו, לפי ששעה עכ"פ מצוה¹³³, ומטעם זה העורך נישואין בימי העומר באיסור, מותר לבוא לחתונתו, שאם לא יגיעו לחתונתו אין לך עונש גדול מזה¹³⁴. ויש המחמירים בזה (ראה בהערה אם מותר לבני אשכנז להשתתף בשמחת נישואין של בני ספרד הנעשית בין ל"ג בעומר לשבועות)¹³⁵.

שידוכין והחזרת גרושתו

אף שאסור לישא אשה חדשה בימי העומר, מ"מ להחזיר גרושתו מותר, לפי שאינו שמחה כל כך¹³⁶.

כמו"כ לא אסרו אלא נישואין, אבל אירוסין וקדושין התירו שמה יקדמנו אחר¹³⁷, ועתה שאין מקדשין אלא בשעת הנישואין, מכל מקום מותר לעשות שידוכין ואף לעשות סעודה לכך, אולם ריקודים ומחולות נהגו לאסור בסעודת שידוכין¹³⁸ [ויבואר להלן דיני ריקוד ושמיעת מיני זמר].

ריקודים ומחולות ושמיעת כלי זמר בימי העומר

ריקודים ומחולות

נהגו לאסור בימי העומר ריקודים ומחולות של רשות¹³⁹ (ובגדר ריקודים ומחולות ראה בהערה¹⁴⁰), ודעת כמה אחרונים שהחמירו בדבר זה יותר מתספורת ונישואים, שאפי' המקילים בתספורת עד ר"ח אייר, ומר"ח סיון עד שבועות, בזה צידדו לאסור החל מפסח עד עצרת ברצף, וכן מנהג בני אשכנז¹⁴¹. ברם מנהג בני ספרד להקל בזה מיום ל"ד בעומר כתספורת ונישואין¹⁴².

אולם לענין ל"ג בעומר עצמו, כבר מלילו נהגו היתר אף בני ספרד משום שמחת הלילת רשב"י, שביום זה נסתלק וגילה סודות האידרא הקדושה¹⁴³ (וראה בהערה¹⁴⁴). ברם מיד בצאת ל"ג בעומר, היינו בליל ל"ד בעומר, אף לבני ספרד אסור ריקודים ומחולות עד יום ל"ד בבוקר כדין תספורת ונישואין¹⁴⁵.

- 130. חזו"ע (יו"ט עמ' רס"ז) וכדעת המשנ"ב (סק"א) שנתבאר לעיל.
- 131. שו"ת האלף לך שלמה (סי' ש"ל), עיי"ש הציור שדן בו. וכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' כ"ג), הו"ד בשערים המצוינים בהלכה (סי' ק"כ סק"ד).
- 132. ומכל מקום ראה בשו"ת יביע אומר (ח"ה סי' ל"ח אות ח') שהעלה שאם יש צורך ושעת הדחק רשאים לערוך נישואין בחופה וקידושין בתוך כל ימי הספירה, אם עדיין לא קיים החתן פריה ורביה, או שאין לו מי שישימשנו, וכיו"ב עיי"ש.
- 133. שו"ע (שם ס"א) ומשנ"ב (סק"ד).
- 134. שו"ת אג"מ (או"ח ח"א סי' קנ"ט ד"ה והנה החת"ס).
- 135. בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קמ"ב) ובתוספת חיים (על ח"א כלל קל"א סק"ד) כתבו שאנשים הקרואים לשמוח בשמחת חתונה של ידידיהם האשכנזי, ובאותם ימי הספירה גם של ידידיהם הספרדי, אסור להשתתף בשני החתונות, שהרי יצא שנוהג היתר כשני מנהגים גם יחד בשנה אחת [ואף שהחתונה נעשית כדין]. וראה עוד בשו"ת מנח"י (ח"ד סי' פ"ד) ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ו סי' צ"א), וכן דעת הגר"ש ואזנר (קובץ מבית לוי פסקים) שמן הראוי להחמיר, וילך רק לאחל מול טוב בלי להשתתף בסעודה ובריקודים.
- 136. משנ"ב (סק"א).
- 137. שו"ע (שם ס"א) ומשנ"ב (סק"ג).
- 138. משנ"ב (סק"ג).
- 139. מג"א (סי' תצ"ג סק"א) ובמשנ"ב (שם סק"ג).
- 140. בגדר ריקודים ומחולות ביאר הגרש"ז אורבך (בין פסח לשבועות פט"ו הערה א') שריקוד הוא אפי' של אדם אחד או שנים, ומחול הוא ריקוד של אנשים רבים המסתובבים במעגל.
- 141. בשעה"צ (סק"ד) הביא דברי הפמ"ג (א"א סק"א) בשם הא"ר (סק"ב) שהסתפק אם יש להקל בריקודין ומחולות של רשות עד ראש חודש אייר, ומר"ח סיון עד עצרת לאותם הנוהגים להסתפר. ובביאור הספק כתב הגר"ח קניבסקי (הלכות חג בחג ספירת העומר פ"ז הערה 37) שיתכן שלא התירו אלא תספורת שהיא לצורך מצוה כגון לכבוד שבת, וכן נישואין שהם מצוה, אך ריקודין ומחולות של רשות לא התירו. ומאחר שלא נפשט ספק זה, כתבו הגרש"ז אורבך (בין פסח לשבועות פט"ו הערה ד') והגר"ש ואזנר (קובץ מבית לוי ח"ג עמ' ל"ח) שיש להחמיר בזה בריקודים ומחולות של רשות מפסח עד עצרת מלבד בל"ג בעומר, ובפרט שכן נהגו, והכל הולך אחר המנהג.
- 142. כך נהגו העולם, ואולי ע"פ המבואר בשו"ת אול"צ (ח"ג פי"ז ביאורים לתשו"א) שעצם איסור ריקודין ומחולות לא הוזכר כלל בדברי מרן, ולמרן לא אסור אלא נישואין ותספורת, וא"כ לא היה לנו לאסור לבני ספרד ריקודין ומחולות בימי העומר, ובפרט למי שקשה לו בלא זה, ולא היה מנהג בני ספרד כדעת המג"א, ואף שלא סמך על כך אלא לענין סעודת מצוה עיי"ש, מ"מ אחר ל"ד בעומר נהגו להקל בזה לפי שכבר פסקו מלמות, ועוד אפשר דהלא לדעת השו"ע מתו מפסח עד פרוס עצרת היינו עד ל"ד בעומר, ואחר כך לא מתו כלל וכמבואר בביה"ל (ס"ג ד"ה יש), וא"כ אין מקום לאסור ריקודים ומחולות של רשות, שהרי כבר אינו זמן אבלות, ואפשר שכל דברי הפמ"ג והא"ר הוא כשיטת שמתו מפסח עד עצרת מלבד הימים שאין אומרים בהם תחנון, ואף שלא אסרו בתספורת ונישואין אלא ל"ג יום שבחרו להם כנגד ל"ג ימים שמתו, מ"מ כיון שסו"ס מתו עד עצרת אכתי זמן אבלות הוא ואסור ריקודים ומחולות של רשות. וראה עוד בכה"ח (אות ט) שצידד להקל מראש חודש סיון עד שבועות בריקודים ומחולות של רשות, לפי שימים אלו כיו"ט הם שלא אומרים תחנון. וכן שמעתי למעשה בשם הגר"נ קרליץ שליט"א שמותר לשמוע שירים אחר ל"ג בעומר, אך לא ישמעם בקול שישמעו מכך הסובבים, אלא לעצמו בלבד.
- 143. למנהג בני אשכנז פשוט שמותר כשם שהתירו נישואין ותספורת. אולם אף למנהג בני ספרד שאסרו נישואין ותספורת, נהגו היתר בשמחה וריקודים לכבוד יום הילולא דרשב"י, וכמבואר בכה"ח (שם אות כ"ו וכ"ז) ראה שם בארוכה, ובשד"ח (מערכת א"י אות ו'). וכמבואר ברמ"א (ס"ב) שמרבים ביום זה קצת בשמחה, ובערוה"ש (ס"ז) כתב הטעם משום הילולא דרשב"י, ויבואר עוד להלן במנהגי ל"ג בעומר.
- ומש"כ שגם בליל ל"ג בעומר מקילים, כן מנהג העולם, וכן שמעתי בשם הגר"נ קרליץ שליט"א שאף שאין מקור ברור להיתר כבר בליל ל"ג, בעוד שתספורת ונישואין אסרו בו, מ"מ כבר נהגו העולם היתר בדבר, עכ"ד.
- 144. ואף בריקודין ומחולות של רשות (לא לשמחת רשב"י), דעת הגרש"ז אורבך (בין פסח לשבועות פט"ו הערה ד') שיתכן שלדעת הרמ"א שתלמידי ר' עקיבא פסקו מלות בו, ומרבים בו קצת בשמחה, מותרים בו אף ריקודים ומחולות של רשות.
- 145. פשוט דלא גרע מנישואין ותספורת שאסור, מלבד לדעת המקילים בריקודין ומחולות וכנ"ל, ברם כבר נהגו למעשה להחמיר בריקודין ומחולות בימי העומר כהמג"א.



שאף לכתחילה יכול לקנות פרי חדש ולברך עליו שהיינו¹⁶⁹. אולם ישנם הסוברים שיש להימנע מלברך שהיינו בימי העומר¹⁷⁰, ועל כן אם מברך, ראוי שיניח לשבת לברך על כך, שאף לאוסרים לברך בשבת מותר¹⁷¹ (וראה בהערה¹⁷²).

קניית ולבישת בגדים חדשים

דעת כמה מאחרוני זמנינו שמכל מקום נהגו לא ללבוש בגדים חדשים שראוי לברך עליהם שהיינו בימי העומר, לפי שהם דברים הגורמים שמחה ויש למעט בשמחה¹⁷³ (וראה בהערה¹⁷⁴), אולם גם בזה דעת הרבה פוסקים שאין מנהג בזה, ומותר לכתחילה לקנות וללבוש בגדים חדשים בעומר¹⁷⁵, ובפרט במקום ברית מילה¹⁷⁶, או שמחת בר מצוה בימי הספירה, שלדברי הכל יש להקל ללבוש בגדים חדשים לבעלי השמחה¹⁷⁷.

ברם אף לדעת האוסרים, אין לאסור אלא לבישת בגד חדש שחונכו בימי הספירה, אך קניית בגד חדש בכדי ללבוש אחר ימי הספירה מותרת¹⁷⁸, ויש מחמירים אף בקנייה¹⁷⁹, מלבד לצורך חתן וכלה שליל נישואיהם בל"ג בעומר וכיו"ב ולא הספיקו לקנות בגדים, שמותר להם ולהוריהם לקנות לשם כך בגדים¹⁸⁰.

שיפוץ, מעבר דירה או קניית דירה בימי העומר

יש אומרים שלכתחילה אין נכון להיכנס לדירה חדשה בימי העומר (וראה בהערה¹⁸¹), ויש מקילים בזה¹⁸². ולשפץ דירה בימי הספירה לדברי הכל מותר¹⁸³. כמו"כ קניית דירה מותרת בימי הספירה, עכ"פ כשיש בכך צורך¹⁸⁴.

נגינה¹⁵⁷ (וראה בהערה לענין בר מצוה נדחה¹⁵⁸), ברם יש שהחמירו בזה אף בצורך מצוה (ראה בהערה¹⁵⁹).

(ב) יש שנהגו היתר בשמיעת מיני זמר באיסור חג לפי שיום זה אסור בתענית ויום שמחה הוא¹⁶⁰, אולם אין מקור ברור להיתר זה¹⁶¹, ומה שנהגו בני עדת "מרוקו" לשמוע מיני זמר בחג המימונה, צריך לומר שלפי שמנהג זה יסודו בהררי קודש לחזק האמונה, נחשב כסעודת מצוה שהתירו רבים מהפוסקים לשמוע בה מיני זמר וריקודים ומחולות.

נגינה בכלי זמר לצורך פרנסה, לקטנים, ולחזק רוחו של חולה

(א) ישנם פוסקים המתירים נגינה שאינה לצורך שמחה, כגון הלומד נגינה לצרכי פרנסה¹⁶², וכן ניגון בגני ילדים שלא הגיעו לחינוך שאינה נגינה של שמחה אלא לצורך פרנסה¹⁶³ [וכן לנגן לחולה כדי לחזק את רוחו]¹⁶⁴, ויש שציידו להחמיר גם בזה¹⁶⁵.

(ב) קטנים שהגיעו לגיל חינוך, יש לחנכם שלא לשמוע כלי זמר¹⁶⁶, ומטעם זה אין לערוך חוגי נגינה לילדים שהגיעו לגיל חינוך, מלבד בתחילת הלימוד שאינם משמיעים אלא קולות שאין מהם שום הנאה, שמעיקר הדין אפשר להקל בזה¹⁶⁷.

קניית ולבישת בגדים חדשים או דירה חדשה, וברכת שהיינו בימי העומר

ברכת שהיינו בימי העומר

ברכת שהיינו בימי העומר

אם נזדמן לו איזה ענין שצריך לברך עליו שהיינו בימי העומר, כגון פרי חדש וכיו"ב, יברך ואין לחוש בכך לאיסור¹⁶⁸, ודעת הרבה פוסקים

שמיעת כלי זמר

כתבו האחרונים שיש ללמוד מכך שאסרו ריקודים ומחולות של רשות, שאסור גם לשמוע כלי נגינה אף בלא ריקודים ומחולות, ואפי' שירים המוקלטים, לפי שיש בכך שמחה אף יותר מריקודים ומחולות¹⁴⁶, ואפי' יחיד השומע בביתו דרך מערכת שמע וכיו"ב אסור¹⁴⁷ (וראה בהערה¹⁴⁸). וימים האסורים בזה הם כנ"ל לענין ריקודים ומחולות כל אחד כמנהגו הוא¹⁴⁹.

שירה בפה ושמיעת שירים ווקאליים

מעיקר הדין לא נאסר אלא שמיעת כלי זמר, אך שירה בפה בלא כלי זמר מותרת¹⁵⁰, ויש שכתבו שיש להחמיר בשירה המעוררת לריקוד¹⁵¹, אמנם שירה המרוממת את האדם ואינה מביאתו לידי ריקוד ומחול כאשר אינה מלווה בכלי נגינה מותרת לדברי הכל¹⁵².

ברם נחלקו הפוסקים לענין קלטות של שירה בפה בלא כלי זמר, המכונים כיום "שירים ווקאליים", שדעת הרבה פוסקים שאין לשומעם בימי העומר שנחשב הדבר ככלי זמר¹⁵³, ויש מקילין בזה¹⁵⁴.

סעודת רעים של רשות

מותר לערוך סעודת רעים של רשות ללא כלי זמר וללא ריקודים ומחולות בימי העומר¹⁵⁵, וראה בהערה¹⁵⁶.

ריקודים ומחולות ושמיעת כלי זמר לצורך מצוה ובאסרו חג

(א) דעת הרבה פוסקים שלא אסרו אלא בריקודים ומחולות של דבר הרשות, אך לדבר מצוה כגון סעודת שבע ברכות, ברית מילה, בר מצוה, סיום מסכת וכיו"ב, מותר ריקודים ומחולות ואף שמיעת כלי

146. ערוה"ש (סי' תצ"ג ס"ב), שו"ת מנח"י (ח"א סי' קי"א), שו"ת אג"מ (ח"א סי' קס"ו, וח"ג סי' פ"ז), שו"ת קנין תורה (ח"ב סי' צ"ט), שו"ת יחוד (ח"ג סי' ל'), שו"ת משנה (ח"ח סי' קפ"ח) ושו"ת אז נדברו (ח"י סי' כ"ג).

147. שו"ת אג"מ (יוד"ח סי' קל"ז).

148. וראה בשו"ת אול"צ (ח"ג פ"ו ביאורים לתשו' א').

149. פשוט, לפי שלמד מריקודים ומחולות, לפיכך שווים בדינם.

150. לפי שלא מצאנו בפוסקים איסור בזה, מלבד בספר לקט יוסף לתלמיד התרה"ד שכתב שהתרה"ד לא ניגן ניגונים בפיו בימי הספירה. וכ"כ כמה מאחרוני זמנינו להתיר שירה בפה, ומהם שו"ת אג"מ (אור"ח ח"א סוס"י קס"ו), חו"ע (י"ט עמ' רנ"ח) והגר"ש"א (הלכות חג בחג ספירת העומר פ"ז הערה 34), וכ"כ בארחות רבינו (ח"ב עמ' צ"ה) שלא מצאנו איסור שירה בפה.

151. הגר"ש"א אור"ב (הליכות שלמה פסח פ"א ס"ד, בין פסח לשבועות פט"ו ס"ה), הגר"נ קרליץ (חוט שני שבת ח"ד שם).

152. הגר"ש"א אור"ב והגר"נ קרליץ שם.

153. שו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' קכ"ז), שו"ת אז נדברו (ח"ח סי' נ"ח), חוט שני (שבת ח"ד עמ' שע"ט), ושו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' ל"ג אות ב') שכן נוהגין.

154. שו"ת אג"מ (אור"ח ח"א סי' קס"ו) שאין זה נחשב לשירה בכלי אלא לשירה בפה.

155. גר"ז (סי' תצ"ג ס"א), ערוה"ש (ס"ב), וכן דעת הגר"ש ואזנר (מבית לוי ח"ג עמ' ל"ט).

156. אולם ראה בשו"ת אג"מ (אבה"ע ח"א סי' צ"ח) שכתב שאם יש בו ענין של שמחה יתירה, כגון אדם הבא לעיר ממרחק ורוצה לעשות סעודה לאוהביו, אסור. ובפסקי תשובות (שם הערה 34) כתב שמדויק כן מלשון הגר"ז (שם שכתב וז"ל: "מותר לעשות סעודת הרשות כגון שמחת מריעות בלא ריקודים ומחולות ושמחות יתירות", וד"ק.

157. כן מוכח מדברי המג"א (סק"א) שלא אסר אלא ריקודין ומחולות של רשות, ומשמע דשל מצוה מותרים. וכ"כ הכה"ח (שם אות ט') בשם הא"ר והמחצה"ש להתיר ריקודין ומחולות בסעודת אירוסין לפי שהיא סעודת מצוה. וכ"פ בשו"ת קרן לדוד (סי' ק"ט) להתיר כה"ג בהכנסת ס"ת, ובשו"ת אג"מ (אור"ח ח"ב סי' צ"ה, ואבה"ע ח"א סי' צ"ז) לענין סעודות שבע ברכות, וכ"פ בשו"ת אול"צ (ח"ג פ"ז תשו' א') להתיר ניגון בכלי שיר בברית מילה או בר מצוה כשם שהתירו תספורת לצורך מצוה. וכ"כ בחו"ע (י"ט עמ' רנ"ח) ובשו"ת יחוד דעת (ח"ו סי' ל"ד) להתיר שמיעת כלי זמר בסעודת מצוה כברית מילה, פדיון הבן, סיום מסכת, בר מצוה, וכן הכנסת ספר תורה. וכן דעת הגר"ש אלישיב (סידור פסח כהלכתו פ"ב ס"ד הערה 53) להתיר ריקודים ומחולות ושמיעת כלי זמר בהכנסת ספר תורה כיון שהיא שמחה של מצוה, אך סיים שיש ראייה לכתחילה לקבוע הכנסת ספר תורה בימים אלו אלא בשעת הצורך.

ושמעת שרבים מבני אשכנז מחמירים בשמיעת כלי נגינה וריקודים ומחולות בכל סעודת מצוה מלבד נישואין ושבע ברכות, לפי שעד כאן לא התירו האג"מ ועוד אלא בסעודת נישואין או שבע ברכות שעצם הריקוד הוא מצוה לשמח חתן וכלה, משא"כ בסעודת מצוה כסיום מסכת, ברית, בר מצוה וכיו"ב אין מצוה בריקודים ומחולות אלא בסעודה, ולא התירו אלא ריקודים ומחולות שהם עצמם מצוה, וצ"ע.

158. לדעת הפוסקים הנ"ל שהותר שמיעת כלי נגינה בסעודת בר מצוה, יש לעיין מה הדין בסעודת בר מצוה נדחה, כגון שיום מלאות י"ג שנה חל בשבת, ועורכים הסעודה ביום א', האם גם בזה נחשב לסעודת מצוה להתיר שמיעת כלי נגינה. והנה כל שעושים בסעודה סיום מסכת פשוט שנחשב כבר סעודת מצוה מצד הסיום, אולם אף כאשר אין עושים סיום מסכת, כתב היש"ש (בב"ק פ"ז סי' ל"ז) שאף בסעודת בר מצוה נדחה, היכא שמחנכין הנער לדרוש על הסעודה מעין המאורע, לא גרע מסעודת חנוך הבית שנחשב לסעודת מצוה אף לענין להתיר אבל להשתתף בה עיי"ש. אולם יש להסתפק בדברי היש"ש האם גם להקדים סעודת הבר מצוה קודם זמנה יחשב לסעודת מצוה אם הנער ידרוש, או שמא רק אחר שכבר הגיע לכלל מצוות חשיב סעודת מצוה מה שמחנכו בכך, עיי"ש.

159. ארחות חיים בהג' מהרש"ם (סי' תצ"ג) בשם הדעת קדושים, דאף בנישואין שמתקיימים בל"ג בעומר יש להקדים כדי שתהיה הסעודה ביום ל"ג, ולא יעשו ריקודים וכלי זמר לביל ל"ד, וכ"פ בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' קי"א) ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ב סי' י"ג). ודעת הגר"ש ואזנר (מבית לוי פסקי הגר"ש ח"א עמ' נ"ז) והגר"מ שטרנבוך (מועדים וזמנים ח"ח סי' של"ח) שנכון להימנע עכ"פ מנגינה בכלי זמר.

160. כמבואר בסי' תכ"ט ס"ב ובמשנ"ב שם סק"ד, וכן בסי' תצ"ד ס"ג ובמשנ"ב סק"ו.

161. לא מצאתי בפוסקים זכר להיתר זה, ואדרבה מצאתי משמעות היפך זה להבין איש חי בספרו אורח חיים על הגש"פ (הלכות ספירת העומר אות כ"ח) שכתב אודות המנהג לא ללבוש בגד חדש בימי העומר, וז"ל: ונ"ל בס"ד דבתוך המועד אף על גב שהתחילו לספור העומר מותר לחנך בגד חדש גם פה עירנו, ורק צריכין ליהרהר מאסרו חג עד ל"ג בעומר, כי בתוך הפסח שהוא יום טוב אין שום טעם למנהג, עכ"ל. מבואר מדבריו שאין היתר באסרו חג יותר משאר הימים לענין לבישת בגד חדש, וא"כ ה"ה וכ"ש לגבי שמיעת מיני זמר.

162. שו"ת אג"מ (אור"ח ח"ג סי' פ"ז), שו"ת קנין תורה (ח"ב סי' צ"ט), וכן דעת הגר"ש אלישיב (סידור פסח כהלכתו פ"ב סט"ז הערה 55).

163. הגר"ש אלישיב (שם הערה 56) והגר"נ קרליץ (חוט שני שבת ח"ד עמ' שע"ט).

164. הגר"ש"א אור"ב (הליכות שלמה פסח פ"א הערה 54), והגר"נ קרליץ (יד בספירת העומר פ"ג ס"ח).

165. הגר"ש ואזנר (קובץ מבית לוי ח"ג עמ' ל"ט).

166. שו"ת אג"מ (אור"ח ח"ד סי' כ"א אות ד'), חוט שני (שבת ח"ד שם).

167. חוט שני (שם).

168. משנ"ב (סי' תצ"ג סק"ב).

169. כה"ח (שם אות ד') דדוקא בבין המצרים החמיר השו"ע (סי' תקנ"א ס"ז) דשאני חרבן ביהמ"ק דחמיר לן טפי, וכ"פ בשו"ת אול"צ (ח"ג פ"ז תשו' ב'), ודייק כן שרק לענין בין המצרים כתב השו"ע שטוב להזהר שלא לומר בהם שהיינו, אבל לענין ימי העומר לא כתב השו"ע בסי' תצ"ג אלא שנהגו שלא לישא אשה ושלא להסתפר. וכ"פ בחו"ע (עמ' רנ"ט) ובארוכה בשו"ת יבי"א (ח"ג סי' כ"ו). ואף בדעת המשנ"ב כתב הגר"ח קניבסקי (בין פסח לשבועות פט"ז הערה א') שמש"כ המשנ"ב 'אם נודמן', הוא לא דוקא ומותר אף לכתחילה, וכן דעת הגר"ש"א אור"ב (ביצחק יקרא שם). ובחוט שני (שבת ח"ד קובץ ענינים עמ' שע"ט) כתב שכוונת המשנ"ב שלא יכוון אדם שיצא לו לברך שהיינו בימי הספירה, אלא שאם נזדמן הדבר מותר אף לכתחילה לברך. וראה עוד בבא"ח בספרו "אורח חיים" על הגדה של פסח (הל' ספירת העומר אות כ"ח) שהמנהג לברך על פרי חדש שהיינו בימי הספירה.

170. אליה זוטא (סק"א) בשם רבינו ירוחם (ח"א נתיב ה') שאין אומרים "זמן" בספירה לפי שהם ימי דין, וכ"כ הלקט יוסף (דף צ"ה) והגר"ח פלאגי במועד לכל חי (סי' ו' אות י"ב), וראה עוד בספר עוללות אפרים (ח"ב מאמר ק"ז) שכתב "לפי שימי הספירה הם כנגד ימי חלדו של אדם, לכן אין מברכין בה שהיינו לאחר שחיינו תלויים לו מנגד ואין בטוח כ"י מן המות" וכו', וכ"כ ליקוטי מהר"ח בשם ס' סודי רזא, צורר המור (פ' אמור), שו"ת מהר"י שטייף (סי' רמ"ט) ועוד.

171. לקט יוסף שם, וכ"כ הבא"ח בספרו אורח חיים על הגדה של פסח (הלכות ספירת העומר אות כ"ח) שאף הנוהגים לא לחדש בגד בספירת העומר בתוך המועד מותר לחדשם, ולא אסרו אלא מאסרו חג עד ל"ד בעומר עיי"ש. וראה עוד בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' מ"ח) שבימי הספירה שלא נהגו אבלות בתספורת מותר גם לברך שהיינו. וא"כ ה"ה בשבתות. אולם בשו"ת אול"צ (שם) כתב שאין צריך להניח לשבת, ויכול לברך אף בימי החול.

172. ברם ראה בשו"ת ויברך דוד (סי' נ"ט) בשם ס' מנהגי וירמיוא שרק בל"ג בעומר התיר אבל לא בשבתות.

173. הגר"ח פלאגי (מועד לכל חי סי' ו' אות י"ב), יוסף אומץ (סי' תתמ"ה), יפה ללב (ח"ב סי' תצ"ג) שאין ראוי לברך שהיינו על בגדים חדשים בימי הספירה, וכ"כ בפחד יצחק (ערך עומר) בשם הבאר עשק שיש מקומות שנהגו שלא ללבוש בגד חדש עד ל"ג בעומר, אך כתב שם שבכ"ז אין להקפיד בבגדים קלי ערך עיי"ש [וכפי הנראה גם מהגר"ח פלאגי שהוא רק בבגד שראוי לברך עליו שהיינו]. וראה עוד במקור חיים (סי' תצ"ג ס"ג) שכתב שלא מצא איסור על לבישת בגד חדש, אך מ"מ נוהגים למנוע מלבד לבעלי ברית וכו', עיי"ש. וכ"כ בשו"ת תורת יקותיאל (סי' מ"ח). וכ"כ הבן איש חי בספר אורח חיים (על הגדה של פסח) שהמנהג בבגד לא לחדש בימי העומר בגדים "שראוי לברך עליהם שהיינו", אבל שהיינו על פירות חדשים נוהגים לברך. ובחו"ע (י"ט עמ' רנ"ט) כתב שטוב לחוש ממדת חסידות לדבריהם שלא ללבוש בגד חדש, וכשיש צורך יש להדר ללבושו בשבת ויברך שהיינו, וראה עוד בארוכה בשו"ת יבי"א (ח"ג סי' כ"ו).

174. ברם בספר לקט יוסף (דף צ"ז) כתב שמנהג התורה"ד שלא לחדש אפי' בגדים שאינם חשובים כנעלים וכיו"ב, וכתב בשו"ת ויברך דוד (הרפנס סי' י"ט) שמשמעות הלקט יוסף שהקפידא על עצם לבישת בגד חדש אפילו בלא ברכת שהיינו, ומסיים שכן המנהג להחמיר גם בבגדים שאין מברכין שהיינו, ושכ"ה בשו"ת תורת יקותיאל (מהדו"ק סי' מ"ח). ברם הסכמת כל הפוסקים הנ"ל שבה אין להחמיר, וכן פסק בשו"ת קנין תורה (ח"א סי' ק"ט) להקל בזה.

175. כה"ח (שם אות ט') בשם הפוסקים, וסיים דכן מורים בי מדרשא, וכ"פ בשו"ת אול"צ (ח"ג פ"ז תשו' ב'), וראה שכתב שם שמותר אף לקנות דברים גדולים ולא חשו בזה לאיסור. וכ"פ בספר ארחות יוסף (פ"א) ובשו"ת לבושי מרדכי (מה"ב סי' קנ"ג). וראה עוד בחו"ע (י"ט עמ' רס"א) עוד פוסקים שהקלו בזה.

176. מקור חיים (שם).

177. חו"ע (י"ט עמ' רנ"ט), וכן דעת הגר"נ קרליץ (יד בספירת העומר פ"ד ס"ד וס"ו).

178. בן איש חי בספרו אורח חיים (שם) שלקנות ולתקן אין חוששים. ועוד יש לצרף לזה מש"כ הכה"ח (סי' תקנ"א אות פ"ח) שלפמ"ש"כ (סי' רכ"ג אות ל') שהמנהג לברך שהיינו דוקא בשעת הלבישה, אפשר שמותר לקנות בגד מתוקן בבין המצרים, דאין המנהג לברך שהיינו בשעת הקניה עיי"ש, וא"כ כ"ש בימי הספירה דקיל טפי דשרי.

179. לקט יוסף (עמ' צ"ז), וראה בשו"ת ויברך דוד (הרפנס סי' י"ט) בשם ס' תשובות ופסקים (סי' ס"ט) תשו' מרב שריא גאון שמחמת אבלות מיתת תלמידי ר"ע נוהגין שלא לעשות כסות חדשה מפסח עד שבועות.

180. הגר"נ קרליץ (שם) ובחו"ע (שם).

181. שו"ת אבני צדק (סיגעט, ח"ו"ד סי' מ"ד), שו"ת בית מרדכי (סי' ל'), לפי שבתוכה הבית יש שמחה, דחנוכת בית דומה לשמחת לקיחת אשה עיי"ש, וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' קל"ה אות ג) שאם אפשר יעבור בל"ג בעומר, או מר"ח סיון, ולצורך מל"ג בעומר ואילך, ולצורך רב עד ר"ח אייר. וראה בשו"ת בית מרדכי (שם) שיעץ שקבע את המזווזות בדירה לפני פסח, ושוב יוכל לעבור לגור בה אף בימי הספירה.

182. הגר"ש אלישיב והגר"ח קניבסקי (הלכות חג בחג ספירת העומר פ"ז הערה 26), וכ"פ בחו"ע (י"ט עמ' רס"ט), ועיי"ש שיכול לעשות סעודה של חנוכה הבית בימי הספירה.

183. שו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' מ"א), וראה עוד בחו"ע (שם) שהעובר דירה בעומר מותר לו לסייד ולצבוע הדירה, או לעשות טפטים לנוי בימי הספירה בטרם יכנס עם משפחתו לדירה. וכן דעת הגר"ש אלישיב (שם) והגר"ש ואזנר (מבית לוי עניני ניסן עמ' פ"ח) שמותר לסייד הדירה.

מנהגים שונים בימי הספירה

טיולים ורחצה בנהר בימי העומר

יש הנוהגים להימנע מלצאת לדרך בימי העומר, אולם למעשה אין צריך להקפיד בזה, ובפרט במקום הצורך¹⁸⁵. וכן אין להקפיד מלרחוץ בנהר בימים אלו¹⁸⁶ (וראה בהערה¹⁸⁷).

עשיית מלאכה משקיעת החמה בימי הספירה

נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה ואילך¹⁸⁸, ויש הסוברים שאף אנשים בכלל מנהג זה¹⁸⁹, ונאמרו שני טעמים למנהג זה, האחד משום שנקברו תלמידי רבי עקיבא אחר שקיעת החמה והיו העם בטלים ממלאכה¹⁹⁰, ולטעם זה אין להחמיר משקיעת החמה ואילך אלא כדי קבורה, ובפרט לאחר ל"ג בעומר שפסקו מלמות יש להתיר לגמרי¹⁹¹, טעם נוסף לפי שמשקיעת החמה מתחיל זמן ספירת העומר, ובעומר נאמר 'שבע שבתות, מלשון שבות, דהיינו שבזמן הספירה יש לשבות ממלאכה, ולטעם זה אחר ספירת מותר תיכף במלאכה¹⁹² (וראה בהערה טעמים נוספים¹⁹³), אולם הנשים שאינן סופרות יאסרו במלאכה כל הלילה¹⁹⁴, ויש שכתבו שהמנהג הוא רק במשך חצי שעה לאחר השקיעה¹⁹⁵. אולם דעת כמה מגדולי הפוסקים שכיום לא ראינו שנוהרים במנהג זה¹⁹⁶, ואין בזה חיוב כלל, ומי שנהג נהג ומי שלא נהג לא נהג, ואין למחות באותן שלא נהגו¹⁹⁷.

ואף לנוהגים איסור בעשיית מלאכה, היינו דוקא מלאכה גמורה וארוכה¹⁹⁸, אבל מלאכות קלות כדוגמת בישול, אפייה ונקיון הבית, מותר לעשותם¹⁹⁹.

שילוח הקן בימי הספירה

הנוהגים על פי הסוד, נמנעים מלקיים מצוות שילוח הקן בימי ספירת העומר²⁰⁰, אולם כאשר יש לחוש שאם ימתין עד לאחר ימי הספירה תתבטל המצוה, יעשנה בימי הספירה אך בלא הכוונות הנצרכות על פי הסוד²⁰¹.

טבילת עזרא בימי הספירה

ביותר צריך להיזהר בטבילת עזרא בימי העומר²⁰².

תיקון חצות בימי הספירה

כל ימי הספירה אין אומרים תיקון רחל, אלא רק תיקון לאה²⁰³, וכן ידלג פסוק 'עד אנה בכיה בציון', אבל אומרים מזמור 'בבוא אליו נתן הנביא²⁰⁴. ולענין תיקון כרת בשבוע שישי של העומר ראה בהערה²⁰⁵.

הספד מה' באייר עד חג השבועות

כל ל' יום שלפני המועד אסור להספיד על אדם שנפטר יותר מל' יום קודם המועד²⁰⁶, ועל כן מתאריך ה' באייר עד חג השבועות אסור לערוך הספדים על אדם שנפטר קודם ה' באייר²⁰⁷.

דיני ומנהגי ל"ג בעומר

הטעם שמרבים בו קצת בשמחה

כתב הרמ"א (תצג, ב) שביום ל"ג בעומר מרבים קצת בשמחה, ונאמרו כמה טעמים לכך בפוסקים וכדלהלן:

(א) יש אומרים לפי שפסקו תלמידי ר' עקיבא מלמות ביום זה²⁰⁸. אולם טעם זה מספיק רק לדעת הרמ"א שאכן פסקו מלות ביום ל"ג, אך לדעת השו"ע שפסקו מלות ביום ל"ד וכו"ל, אין מקום לטעם זה. וכן אינו מספיק לשיטה (ונתבאר בפתיחה) שלא פסקו מלות בל"ג אלא מתו מפסח עד עצרת בימים בהם אומרים תחנון בלבד, ובחרו ל"ג ימי אבל כנגד ל"ג יום שמתו. וכפי שכתב הפ"מ"ג (מש"ז סק"א הו"ד בביה"ל ס"ג ד"ה י"ג) שמאזיה טעם בחרו ביום ל"ג בעומר להתיר תספורת ונישואין, ולא פירש הטעם. ועוד יש שפסקו (הפר"ח סק"א) על טעם זה דמה בכך שפסקו מלות, הרי לא נשאר אחד מהם וכולם מתו, ומה טיבה של שמחה זו.

(ב) ב' טעמים נוספים כתב הלבוש (ס"ב) לבאר השיטות הנ"ל: א. שמקובלנו שבו ביום בלבד לא מתו, ובימים שלאחריו חזרו ומתו עד עצרת. ב. שאין יום ל"ג אלא לסימן בלבד שלא מתו אלא ל"ג ימים עיי"ש. אך גם טעמים אלו אינם מספיקים לדעת השו"ע שמתו ל"ד יום ופסקו מיד בל"ד.

(ג) בפרי חדש (סק"א) כתב שהשמחה היא אינה על פסיקת המגפה, אלא על אותם תלמידים שהוסיף אח"כ רבי עקיבא שלא מתו כאלו.

(ד) הגר"א (ס"ב ד"ה ומרבים) כתב הטעם לפי שבו פסקו מלות מתי מדבר, כמבואר בסוף תענית.

(ה) בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רל"ג) הוסיף טעם נוסף לשמחה ביום זה, משום שבו ביום התחיל לירד המן לישראל²⁰⁹. וראה בהערה²¹⁰.

(ו) טעם נוסף כתבו הרבה מגדולי האחרונים שמקובל שיום זה הוא יום פטירת רשב"י המכונה 'הילולא דרשב"י'²¹¹, ונודע שרצונו הוא שישמחו ביום זה²¹², ובו ביום נגלו נסתרות התורה ע"י רשב"י ונכתב ספרו הזוהר הקדוש²¹³, וכן ביום זה יצא מהמערה²¹⁴. ויש שכתבו שאין מקור לכך שיום הסתלקותו של רשב"י הוא ביום זה²¹⁵, אלא הטעם שמרבין בו בשמחה הוא משום שבו ביום סמך רבי עקיבא את חמשה תלמידיו, וביניהם רשב"י, והם הפיצו את התורה ע"פ העולם²¹⁶.

אמירת תחנון, צידוק הדין, צדקתך, הספד ותענית בל"ג בעומר

(א) לפי שנתבאר לעיל שמרבים ביום ל"ג בעומר בשמחה, על כן אין אומרים בו תחנון²¹⁷, החל מערב ל"ג בעומר, היינו מתפלת מנחה של יום ל"ב בעומר²¹⁸.

(ב) כמו"כ אסור להתענות ביום ל"ג בעומר, לפי שאין מתענים בימים שאין אומרים בהם תחנון (וראה בהערה)²¹⁹.

(ג) דעת השו"ע שאומרים צידוק הדין אפי' בר"ח²²⁰, לפי שאינו הספד אלא הודאה וקבלת דין שמים²²¹ (וראה בהערה²²²), ברם דעת הרמ"א שאין לומר צידוק הדין בר"ח²²³, לפי שמרגיל להספד, ואפי' לחכם בפניו אין נוהגין לומר צידוק הדין לפי שהוא תחינה, אלא דורשין עליו אם הוא בר הכי, ואומרים קדיש אחר הדרשה²²⁴. אולם אף לדעת הרמ"א אומרים 'צידוק הדין' על אדם גדול שמת ביום ל"ג בעומר, לפי שאינו נחשב למועד²²⁵. ברם בערב ל"ג בעומר אומרים צידוק הדין על כל אדם²²⁶.

(ד) דין הספד ביום ל"ג בעומר כדי צידוק הדין שנתבאר²²⁷.

(ה) ל"ג בעומר שחל ביום א', אין אומרים בשבת במנחה 'צדקתך' כשאר ימים שאין אומרים בהם תחנון²²⁸.

מנהג העלייה לקבר רשב"י, ר' עקיבא ותלמידיו בל"ג בעומר

נהגו ללכת ביום ל"ג בעומר לקבר רשב"י ורבי אלעזר בנו אשר קבורים בהר מרון, ואוכלין ושותין שם ושמים²²⁹. ויש שנהגו להשתטח ביום ל"ג בעומר גם על קברו של ר' עקיבא רבו של רבי שמעון, ועל קברי ר' מאיר בעל הנס, ור' יהודה בן ר' אלעאי²³⁰.

מנהג הדלקת המדורות בל"ג בעומר

מנהג ישראל להדליק מדורות בל"ג בעומר לכבוד רשב"י זיע"א²³¹, וראה בהערה כמה טעמים למנהג זה²³².

209. ראה שם חשבון הדברים.

210. וראה זה חדש בחתם סופר (עה"ת ריש פ' תזריע) שכתב וז"ל: ובזוהר איתא, מיום המילה שמתחילה הנשמה הקדושה לכונוס בתוך הגוף הישראלי, אינה מתיישבת על מקומה הראוי עד אחר ל"ג יום, וזוהר יש להבין אחד מהטעמים של ל"ג בעומר, אחר שנימולו עכ"פ במצרים אז לא נתיישב בתוכם רוח"ק עד שמצאה מנוח אחר ל"ב בעומר, וביום ל"ג הוא כמו מ' ליולדת שהוא גמר טהרה, עכ"ל.

211. פע"מ (שער כ"ב פ"ו), ברכ"י (סי' תצ"ג סק"ד), גר"ז (סידורו דיום ל"ג בעומר), ח"א (כלל קלא"א סי"א), ערוה"ש (שם ס"ז), וע"פ הזוה"ק (ויחי דף ר"ח ע"א, ופ' האזינו סוף אדרא זוטא דף רנ"ו ע"ב) שיום פטירת רשב"י נקראת הילולא דרשב"י, והו"ד בכה"ח (שם אות כ"ו). וכ"כ בחזו"ע (יו"ט עמ' רע"ג) שנהגו להרבות בשמחה ביום זה מחמת כן.

212. מורה באצבע (סי' ח' אות רכ"ג), והו"ד בכה"ח (אות כ"ז).

213. בני יששכר (ח"א מאמרי חודש אייר מאמר ג' אות ב' ואות ו'), וראה בכה"ח (אות כ"ז) שציין דבריו.

214. ערוה"ש (ס"ז).

215. החיד"א (ספר מראית עין ליקוטים סי' ז') וז"ל: "מה שכתבתי בברכ"י דיש מי שכתב דפטירת רשב"י בל"ג בעומר, כן כתב בפע"ח, אך נודע דבנוסחאות כתבי האר"י ז"ל היה ערובב וט"ס וכו', והנוסחא האמיתית הוא נוסחת וכו' שסידר מהר"ש ויטאל בנו של המהר"ם וכו', ולא בא בפיו לומר שהוא פטירת רשב"י, עיי"ש".

216. כה"ח (אות כ"ו) שכן משמע משער הכוונות, וכ"כ החיד"א (שם), ובשו"ת טוב עין סי' י"ח אות פ"ז) שבו ביום התחיל לשנות לה' תלמידיו, וכ"כ הפר"ח (סק"א) וכנזכר לעיל, וראה בכה"ח (שם) שאפשר דהא והא איתא.

217. רמ"א (שם ס"ב).

218. משנ"ב (סי' תצ"ג סק"ט, וסי' קלא"א סק"ג), ועיין בשעה"צ (סי' תצ"ג סק"א) ובכה"ח (שם אות כ"ח).

219. משנ"ב (סי' תקס"ח סק"ז) שהמתענה תענית חלום בל"ג אין צריך למיתב תענית לתעניתו, כיו"ט וחוה"מ, אך אסור מיהא להתענות בהם לפי שאין אומרים בהם תחנון כימי ניסן וכו"ב, וכמש"כ בסי' תקע"ג סק"ז, וראה במשנ"ב שם לגבי תענית חתן וכלה ביום ל"ג, שלפי שמה שזוהרים שלא להתענות בו הוא רק מנהג, על כן צריכים החתן והכלה לצום בו כבימי ניסן כמש"כ שם הרמ"א, אך סיים שיש מקילים בכל הימים שאין אומרים בהם תחנון שלא להתענות בהם החתן והכלה.

220. שו"ע (סי' ת"כ ס"ב).

221. משנ"ב (שם סק"ב).

222. ובכה"ח (שם אות ב') שבמקום שאין מנהג ידוע, שב ואל תעשה עדיף.

223. שם.

224. משנ"ב (סק"ג) וכה"ח (אות ז').

225. משנ"ב (סק"ד) וראה כה"ח (אות ח').

226. כה"ח (שם אות י'), מיהו כתב דאם התפללו ערבית מבעו"י י"ל דאין אומרים.

227. מג"א (סי' תקמ"ז סק"ח) שכשאר אומרים צידוק הדין, אין מספידים.

228. לבוש (סי' תצ"ג ס"ד).

229. שער הכוונות (פ"ז ע"א).

230. בן איש חי בסוף ספרו 'הילולא רבה', שגם לר"ע יש שמחה בל"ג בעומר, וכן לר' מאיר בעל הנס יש לו שמחה ביום זה כי הוא מחמשה תלמידים, וכן לר' יהודה בר ר' אלעאי מהאי טעמא עיי"ש.

231. מנהג זה קדום כבר מימי רבנו עובדיה מברטנורא, כפי ששלח במכתבו לאחיו משנת רמ"ט (הובא בספר התודעה עמ' תצ"א) וז"ל: ב"ח אייר יום מיתתו של רשב"י באים מכל הסביבות ומדליקים אבוקות גדולות, לבד מה שמדליקים עליה נר תמיד.

232. בספרים כתבו כמה טעמים למנהג זה, יש שכתבו לפי שביום פטירת רשב"י גילה לתלמידיו את סודות התורה, וכל אותו היום לא פסקו האש והאורות מן הבית, וזכר לכך מדליקים מדורות ביום הפטירה. ויש שכתבו שהוא רמו

184. הגר"ש ואזנר (קובץ מבית לוי שם), ומש"כ עכ"פ כשיש צורך הוא מדברי הגר"ש ואזנר שם, אך לדעת הפוסקים לעיל שהתירו מעבר דירה בשופי, לכאורה כ"ש שבקניית דירה מותר הדבר גם ללא צורך מיוחד.

185. שו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' מ"ד), והו"ד להלכה בחזו"ע (יו"ט עמ' רע"ד), ובפרט לפמש"כ הרמ"א (סי' רמ"ח ס"ד) שגם ההולך לסחורה או לראות פני חברו חשוב דבר מצוה, עיי"ש. וכ"פ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' מ"א).

186. שו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' י"ג) הביא ש שנהגו כן, וכתב שאין לחוש לזה, וכ"פ בשו"ת ציץ אליעזר (שם) ובחזו"ע (שם), ברם בחזו"ע סיים "זולת במקום שנהגו להחמיר".

187. אולם יש שהביאו סמך לכך שבימים אלו מידת הדין מתוחה, ושעל כן ראוי להימנע מרחיצה בנהר וטיולים במקומות מסוכנים, מהגמ' במנחות (סח:); במעשה דיהודה בר נחמיה ור' טרפון, שנפטר יהודה בר נחמיה בין פרוס הפסח לעצרת, עיי"ש.

188. שו"ע סי' תצ"ג ס"ד.

189. משנ"ב (סק"ח) וכה"ח (אות נ"ג) בשם הפוסקים, דלא כשו"ת בית דוד (סי' רע"א).

190. משנ"ב (סק"ט).

191. שעה"צ (סקט"ז).

192. משנ"ב (סק"ט).

193. בא"ר (סי' תצ"ג סק"א) הביא מ"ש התניא רבתי שהוא זכר לנשים צדקניות שהיו בדורו של ר' עקיבא שקדמו אצל תלמידיו להתעסק בהם. ובספר מור וקציעה (שם) הביא עוד טעם עפ"י הרמב"ן (ויקרא כג, לו) שימים אלו הם דוגמת חוה"מ, כי חג השבועות הוא דוגמת שמיני עצרת דחג הפסח, ולזכר זה חשו חכמים לאסור מלאכת הלילה.

194. גר"ז (ס"ט), והו"ד בכה"ח (אות נ"ב).

195. שו"ת אול"ם (ח"ג פ"ז תשו' ז').

196. חק יעקב (סי' תצ"ג סק"ב) וז"ל: "ולא ראיתי נוהרים בזה אף נשים".

197. כה"ח (אות נ"ג) בשם שו"ת בית דוד (סי' רע"א), והו"ד להלכה בשו"ג (סק"ז) שהשיב על דברי הכנה"ג שאסר, וכתב שאינו נראה, שהרי גם הנשים עוסקות במלאכת התפירה ואריגה וכמה מלאכות, ועל כן הסיק שאין חיוב ומי שנהג נהג, ומי שלא נהג לא נהג, ואפי' שכתבו בסתם "ונהגו הנשים", לא כל הנשים קאמר אלא מקצתן, ובנשים שלא נהגו אין למחות בידם, וכן העלה בחזו"ע (יו"ט עמ' רע"א) שהנוהגים להקל אין למחות בידם, ומי שלא נהג לא נהג, ובפרט אין להחמיר על נשים המתפרנסות ממלאכת תפירה ואריגה וכו"ב. וראה עוד בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רט"ז וסי' ר"ז) ובשו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' רט"ז) מש"כ בישוב מה שנהגו היום להקל בזה.

198. כה"ח (שם אות נ"ד).

199. הגר"ש ואזנר (קובץ מבית לוי עניני ניסן עמ' פ"ח), וראה עוד בחוט שני (שבת ח"ד עמ' שע"ו).

200. הרש"ש (הגהות השמש על עץ חיים שער ט"ו פרק ג') שאין שילוח הקן נוהגת במ"ט ימי העומר, וצריך להזהר שלא לעשות מצוה זו בימים אלו. וכן מר"ה עד שמיני עצרת, ובכל שנת השמיטה, וכן בשנת היובל, ע"ש.

201. כן שמעתי בשם הג"ר אהליאב חיון שליט"א, ויש לצרף בזה עוד דברי האול"ם (ח"ג פ"ז ביאורים לתשו' ו') שתמה על דברי הרש"ש שא"כ זו מ"ע שהזמן גרמא, ובחינוך (מצוה תקמ"ה) כתב שמצוה זו נוהגת בכל זמן בזכרים ונקבות. וכתב עוד שאפשר שאף לפי הסוד אין זה אלא לאחר החורבן, אבל לפני כן נהג תמיד.

202. כה"ח (סי' תצ"ג אות נ"ו) בשם ספר המדות (ערך ספירת העומר אות ב') ויפ"ל (ח"ב אות ח').

203. בא"ח (ש"א פ' וישלח ס"ה).

204. בא"ח (שם ס"א).

205. בספר מועד לכל חי (סי' ה' סכ"ד) כתב שטוב לעשות תיקון כרת בליל השישי של הספירה בכל שבוע, ובשבוע ששית בכל הלילות, והו"ד בכה"ח (סי' תפ"ט אות ק"ז). אולם בשו"ת תורה לשמה (סי' תמ"ט) כתב שאין מקור לזה בדברי האר"י, ואין נכון לנהוג כן עיי"ש.

206. שו"ע סי' תקמ"ז ס"ג, ראה שם הטעם במשנ"ב.

207. גר"ז (סי' תכ"ט ס"ג) שמה' באייר צריך להתחיל לדרוש בה' חג השבועות, מדין ל' יום קודם החג.

208. דרשות מהר"ל, גר"ז (סי"ה), והו"ד בכה"ח (אות כ"ו).

ה. אמירת למנצח בנגינות בצורת המנונה בימי העומר אחרי ברכת כהנים - יש שכתב שכל ימי העומר כשאומרים ברכת כהנים, אם יאמר היחיד מזמור למנצח בנגינות בצורת המנונה יצליח במעשיו ולא יהיה ניזוק כל היום²⁴³, אך העיקר שאין לאומרו בשעת ברכת כהנים כשהכהנים נושאים כפיהם, אלא לאחר ברכת כהנים שאומרים לאחר ברכות השחר והתורה יאמר מזמור למנצח בצורת המנונה²⁴⁴.

ט. טבילה - ביותר צריך להזהר לטבול לקריו בימי העומר²⁴⁵.

י. תיקון כרת - מה טוב ומה נעים העושים תיקון כרת לבלי השישי של הספירה בכל שבוע, ובשבוע ששית בכל הלילות, והכל לפי כוחו של אדם²⁴⁶.

פרק ב'

טעמי ספירת העומר

א. טעמי ספירת העומר - טעמים רבים נאמרו על כך שצויה ה' לספור ספירת העומר, ובמה שתלה את חג השבועות בספירה, וראה במקורות כמה מהטעמים²⁴⁷.

זמן זה הוא נשגב עד מאוד, וכמבואר לעיל שהוא כעין חוה"מ ויש לו בחינה של שבת וכו', וא"כ כיצד יתכן שדוקא בזמן קדוש כזה נמצא פגם בתלמידי ר"ע ומתו בו, והביא החיד"א בלב דוד (פרק ל') בשם ר' שלמה אלקבץ שביאר הטעם למיתתם בימים אלו בדווקא, משום שהם ימי הליבון בסוד "וספרתם לה", "וספרתם לכם", וע"י שנאת חנם גורם הפירוד ח"ו, ולפיכך פגעה בהם מידת הדין דוקא בזמן זה כי לצדיקים גמורים כמותם נחשב לעוון פלילי. ובדרך אחרת כתב לבאר הדרכי דוד (ספירת העומר עמ' קפ"ו) ע"פ הא דאמרו בגמ' סוכה (נ"ב ע"א) כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו, וביאר המהר"ל (תפארת ישראל פרק כ"ה) שלא רק באדם שונה כוחו של היצר הרע, אלא אף בזמנים וענינים שונים באותו אדם עצמו ג"כ שונה כוחו, וממילא אדרבה כיון שימים אלו גדולים, על כן גדול היה בהם גם כוחו של היצר הרע וזה גם למידת הדין לפגוע בהם.

243. בשלמי ציבור (דף חצ"ר ע"ד אות ל"ו) כתב שמצא כתוב בשם איגרת הרמב"ן שכל ימי העומר כשאומרים ברכת כהנים, אם יאמר היחיד למנצח בצורת המנונה ה"ו יצליח במעשיו, וסיים וכתב שטוב לאומרו בכל יום, והאמרו בצורת המנונה בכל יום בהנך החמה, לא יקרה לו שום מקרה רע, וכאילו הדליק המנונה בבית המקדש, ע"כ. וכתב בעל שבת מוסר בספרו חוט של חסד (פרשת נשא ו, כ"ד): נראה דג' פסוקים אלו של ברכת כהנים רמוזים בפסוק "אלהים יחננו ויברכנו יאר פניו אתנו סלה", "יאר פניו" כנגד "יאר ה' פניו אליך", "ויברכנו" כנגד "ברכך ה'", "אלהים יחננו" כנגד "ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום", והכוונה בהיות שלום בינינו זהו החנינה, וסיים וכתב ונראה דזהו אחד מן הטעמים דזה המזמור הוא מסוגל לכולם ולבענינים אחרים.

244. בספר חזו"ע (יו"ט עמ' רל"ו) במקורות אות כ"ג) כתב להעיר על דברי השלמי ציבור בשם הרמב"ן שכתב לומר מזמור זה בשעת ברכת כהנים כשהכהנים נושאים את כפיהם, דהרי אמרו בסוטה (מ' ע"א) דבשעת ברכת כהנים יש להאזין לכהנים, וכל האומר בו בקשות ופסוקים אינו אלא טועה, כלום יש עבד שמברכים אותו ואינו מאזין, ונשאר בצ"ע, והביא מספר דרך ישרה לגאון ר' ראובן בן אברהם (עמ' נ') שכתב דכל האומר אחרי ברכת כהנים בבוקר בכל ימי הספירה יהיה מצליח במעשיו ולא יאונה לו כל און, והיינו דאין הכוונה על ברכת כהנים בשעה שנושאים כפיהם לברך את ישראל, אלא אחר ברכת כהנים שאומרים אחר ברכות השחר וברכות התורה, וכמ"ש התוס' בברכות (י"א ע"ב ד"ה שכבר) שהצרפתים נהגו לומר פסוקים של ברכת כהנים לאחר ברכת התורה משום הירושלמי שצריך שילמד מיד לאחר הברכה, ולזה התכוין הרמב"ן שיש לומר שם למנצח בצורת המנונה, וכ"כ בספר זכרון משה לגר"ח סופר שליט"א (חלק א' סימן י') דהכוונה היא לאומרו לאחר פסוקי ברכת כהנים הנאמרים אחר ברכות התורה, ועיין באבודרהם (סדר שיר של יום) שכתב שיש מקומות שנוהגין לומר בכל יום מימות העומר, "מזמור שיר אלהים יחננו ויברכנו", מפני שיש בו מ"ט תיבות, חוץ מהפסוק הראשון שהוא פתיחת המזמור, והם כנגד מ"ט ימי העומר, ועוד יש בו שבעה פסוקים חוץ מהפסוק הראשון והם כנגד שבעה שבועות, ובמקצת מקומות אומרים אותו בכל יום מפני שנקרא מזמור המנונה, והקורא אותו בכל יום נחשב כמדליק המנונה הטהורה בבית המקדש, וכאילו מקבל פני שכינה, כי תמצא בו ז' פסוקים כנגד שבעה קני המנונה, וגם יש בו מ"ט תיבות, כנגד מנין הגביעים והכפתורים והפרחים והנרות שבשבעת קני המנונה שעולין למנין מ"ט, כיצד, גביעים כ"ב, פרחים ט', כפתורים י"א, נרות ז', סה"כ מ"ט, ופסוק ראשון יש בו ד' תיבות כנגד מלקחיה ומחתותיה, מלקחיה ב' ומחתותיה ב'.

ונציין לדברי ר' יצחק ב"ר שלמה האזובי בספרו אגודת אזוב (עמ' רכ"ב) שכתב על סגולת למנצח בצורת המנונה, שמנונה הטהורה הזו, אשר סדורה מאבותינו הקדושים מסורה, פה אל פה קבלוה מפי הגבורה, וכל סודותיה ברוח הקודש רמוזים, ומכאן הכבוד נאחזים, מכוחה נבאו החושים, סודות נסתרים וגנוזים, ועל כן אני מצוך, השמר לך ושומר נפשך, וזו עצמך, לשמרה בטהרה, ובנקיון כפים וגוף נקי כספר תורה.

ובעל העקידה (פרשת אמור שער ס"ז) כתב שג' הפסוקים הראשונים שבימין עם חצי הפסוק האמצעי כוללים בקשות על הרוחניות, וג' הפסוקים השניים שבשמאל עם החצי השני של הפסוק האמצעי כוללים בקשות על הגשמיות.

245. כ"כ הכה"ח (סימן תצ"ג אות נ"ו) בשם ספר המידות (ערך ספירת העומר), והיפה ללב (חלק ב' אות ח'), וציין לסימן ע"ו אות כ"א עיין שם מה שכתב במעלת הטבילה בו ביום, ועיין עוד שם (אות כ"ב) שכתב שאם אינו יכול לטבול כגון שהוא חולה, יעשה רחיצת ידים מ' פעמים, ועיין שם סדר הנטילה וכוונותיה.

ובגודל מעלת הטבילה הפליגו בזה הספרים הקדושים, וידוע שהמלאך המגיד אמר לב"י שלא יבטל תמיד טבילת בעל קרי כי אין אתה יודע מתן שכרה, וכמוכא במגיד מישרים (פרשת בהר), ובשער רוח הקודש (דף ד') כתב הארי" ז"ל שאין דבר יותר מוכרח וצריך לאדם בענין ההשגה כמו הטבילה שצריך שיהיה טהור בכל עת, ובגמ' ברכות (כ"ב ע"א) איתא דהמחמיר בזה מאריכי לו ימיו ושנותיו.

246. כ"כ הגר"ח פלאגי' במועד לכל חי (סימן ה' אות כ"ד). ועיין מה שכתבנו בס"ד בספר החודש והלבנה (פרק ב' הערה 4) בשם החיד"א שיזהר שלא ידבר שיחה בטילה כלל, וכן שלא יאכל כלל במשך הלילה, ולשתות רשא, ע"ש.

247. טעם א': האבודרהם (ספירת העומר ד"ה והטעם) כתב: והטעם שצויה הקב"ה לספור את העומר, מפני שכל אחד מישראל היה עסוק בקציר שלו, והיו מפזרים כל אחד בגרנו, וצויה למנות, כדי שלא ישכחו זמן עלייתם לרגל. טעם ב': עוד כתב האבודרהם מהמדרש משל לאחד שהיה חבוב בבית האסורים, וצעק למלך להתירו וקבע לו המלך זמן להתירו, ולתת לו בתו, והיה מונה והולך עד בא הזמן, כך עשו ישראל בצאתם ממצרים. טעם ג': עוד כתב האבודרהם מפני שהעולם בצער מפסח ועד שבועות, על התבואות ועל האילנות, כדאיתא בגמ' ר"ה (ט"ז ע"א) תניא, אמר ר' יהודה מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח, מפני שהפסח זמן תבואה הוא, אמר הקב"ה הקריבו לפני עומר בפסח, כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות, ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת, מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא, אמר הקב"ה הקריבו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן, ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג (סוכות) כדי שיתברכו גשמי שנה וכו', ולפיכך צוה הקב"ה לספור ימים אלו, כדי שנוכרו צער העולם, ולשוב לו בלבב שלם, ולהתחנן לפניו לרחם עליו, ועל הבריות ועל הארץ, שיהיו התבואות כתקנן שהם סיבת חייו, שאם אין קמח אין תורה, וזה שאומר הכתוב (ירמיה ה', כ"ד) "לא אמרו בלבבם נירא נא את ה' אלהינו הנותן גשם יורה ומלקוש בעתו, שבועות חוקות קציר ישמור לנו", אלו שבעה שבועות שבין פסח לעצרת. וכתב הספורנו (ויקרא כ"ג, ח') ובהיות כי הצלחת הקציר תהיה כפי מזג הזמן מתחלת האביב עד הקציר, היה העומר הודאה על האביב מקריב ביכורי השדה לבעלים, והיה הקרבן עצמו לתפילה על העתיד, והיתה הספירה זכרון לתפילת יום יום, והיה חג

ג. בחינת עשרת ימי תשובה - הימים האלו הם בחינת עשרת ימי תשובה, ומסוגלים לזיכוך הנפש ותיקון הנשמה²³⁷.

ד. ימים אלו מעלתם כמאה שנה - בימים אלו יש בהם כח בכל יום כשנתיים ימים, ונמצא שכל ה' יום הם כמאה שנים²³⁸.

ה. כל שעה נחשב כיום - ימי הספירה יקרי הערך שכל שעה נחשב כיום שלם²³⁹.

ו. כל השנה כולה תלויה בימי הספירה - ימי הספירה הם שורש לכל ימות השנה, ובדרך שאדם הולך מוליכים אותו, ויש להרבות בימים אלו בתורה ובמצוות ולהתחזק ביותר בעבודת ה', וכל השנה תלוי בימים אלו של ספירת העומר, כמו גידול התבואות בימים אלו²⁴⁰. וימי העומר מסוגלים לתקן פגמי טהרה²⁴¹.

ז. ביאור במיתת תלמידי ר' עקיבא בימים גדולים אלו - בימי הספירה עד ל"ג בעומר מתו תלמידי ר' עקיבא על שלא נהגו כבוד זה בזה, וראה במקורות הביאור בזה שדוקא בימים אלו פגעה בהם מידת הדין²⁴².

מנהג שריפת בגדים חשובים בהילולא דרשב"י בל"ג בעומר

מנהג ישראל שהולכים לביל ל"ג בעומר למירון, ומדליקים שם חתיכות בגדים חשובים לכבוד רשב"י זיע"א, ואין לפקפק על מנהג זה משום חשש 'בל תשחית', שמאחר שמתכוונים לשם מצוה אין כאן חשש בל תשחית, ומנהג ישראל תורה הוא²³³. אולם יש אחרונים שפקפקו על כך²³⁴.

הרב משה הכהן כולל "אליבא דהלכתא" תל ציון

בעניני ספירת העומר

פרק א'

קדושת ומעלת ימי הספירה

- א. מעלתם כחולו של מועד** - הימים שבין יו"ט ראשון של פסח לבין חג מתן תורה הם כחולו של מועד²³⁵.
- ב. בחינת שבת קודש** - הימים האלו הם בבחינת שבת²³⁶.

לזמן צאתם מן המערה, שכל מקום שננתו רשב"י ובנו עיניהם נשרף. ועוד מספר טעמים ראה בקובץ "שמעתין" (162) תשס"ה עמ' 193) שהביא הטעמים ומקורם.

233. שו"ת תורה לשמה (ס' ת').

234. שו"ת שואל ומשיב (חמישאה ל"ט), ושו"ת חקרי לב (מהדו"ב יו"ד י"א), וע"ע בשדי חמד (אס"ד מערכת א"י אות ו').

235. הרמב"ן (עה"ת ויקרא כ"ג, ל"ו) כתב וצויה בחג המצות שבעת ימים בקדושה ומנה ממנו תשעה וארבעים יום, שבעה שבועות כימי עולם וקידש יום השמיני, היינו שכל שבוע מימי הספירה נחשב כעין יום אחד בחג, ויום השמיני היינו חג השבועות שהוא כמו שמיני של פסח, בשמיני של חג סוכות שנקרא עצרת, והימים הספורים בנתיים הם כחולו של מועד, ולכן שבועות נקרא בלשון חז"ל עצרת, וכ"כ רבינו בחיי (ויקרא כ"ג, ט"ז) וז"ל: ומ"ט יום הספורים בין ראשון של פסח עד השבועות הנה הם כחולו של מועד, כעין ראשון של סוכות ושמיני עצרת, עכ"ל. וכ"כ רבינו בחיי בספרו כד הקמח (ערך עצרת), וכ"כ בספר תורת המנחה (ליום הכיפורים דרשה פ').

ובאמת שבמדרש רבה (שיר השירים פרשה ז' פיסקא ד') איתא שמן הראוי היה לעשות אחרי חג סוכות חמישים יום להמתין עד עצרת כמו בין פסח לשבועות, רק מחמת קושי החורף וטירת הדרכים אמרה תורה לעשות שמיני עצרת אחרי שבעת ימים, ולא אחרי שבע השבועות.

השפת אמת (עה"ת פרשת אמור שנה תרמ"ב ד"ה ימי) ביאר מדוע מצוות ספירת העומר נכתבה בתורה בתוך המועדות, אלא ימי הספירה המה ימים טובים כחמה"מ שיש קדושה לפניהם ולאחריהם מיציאת מצרים ועד קבלת התורה.

ובפירוש אש דת על הגדה של פסח ביאר הטעם שאין גומרים את ההלל בכל שבעת ימי הפסח אלא רק ביו"ט הראשון, כיון שלא נשלם ולא נגמר ענין הגאולה עד חג השבועות. ואיתא בשם הקדמונים דעיקר מצות שמחה בתורה נאמרה בחג סוכות כדכתיב (דברים ט"ז, י"ד) "ושמחת בחגך", וכן בחג שבועות נאמרה שמחה בתורה (דברים ט"ו, י"א) "ושמחת לפני ה' אלהיך", לעומת זאת בפסח לא נאמרה בתורה מצות שמחה, אלא זה נלמד בהיקש משאר המועדות, והטעם לזה כיון שלא נגמרה גאולת חג הפסח עד שבועות, ואין זה חירות עד מתן תורה, ולכן עיקר שמחה בפסח הוא ג"כ בשבועות. ומבואר שיש רצף אחיד מפסח ועד שבועות, ואין זה ג' זמנים בפני עצמן אלא בגדר "החוט המשולש לא במהרה ינתק", וממילא סיום חג הפסח הוא חל בשבועות.

וכתב בספר שיחות הגר"ש פינקוס זצ"ל (פסח עמ' קס"ח) שימים אלו הם ימים חשובים מאוד, וכדברי האר"י ז"ל שכל ימות השנה הם "זמנין הנובע טיפין טיפין", ואילו בימים הטובים "ארובות השמים נפתחו", כך ימי הספירה הם ימים בהם ארובות השמים נפתחים ממש, אלו הם ימי הבנין לקראת מתן תורה.

וכתב החיד"א בספרו חומת אגן (פרשת תרומה אות ח') בשם רבינו אפרים לרמו בפסוק (שמות כ"ו, י') "ועשית חמשים לולאות", שהם כנגד ימי הספירה וחג השבועות, וכשם שהלולאות מחברות את היריעות לקרסים, כך אלו הימים המה ימי חיבור בין ישראל לאביהם שבשמים.

236. כ"כ בספר קומץ המנחה (דף מ"ט ע"ב).

237. בספר בית אברהם (עמ' ק"ל) כתב שהימים האלו הם מבחינת עשי"ת, והוא ע"פ דאמרינן במשנה (עדיית ב', י') לדלת ר' יוחנן בן נורי הזמן שהרשעים נידונים בגיהנם הוא בין פסח לעצרת, וה"ה בעוה"ז שמי הספירה הוא הזמן של זיכוך הנפש ותיקון הנשמה, ובספר שער בת רבים (פרשת אמור) כתב בשם צרור המור שהטעם שלא תיקנו שהיינו על ספירת העומר משום שימי העומר הם ימי דין, ובספר תולדות יעקב יוסף עה"ת (אמור ד"ה כי תבואו) כתב שנוהגין ישראל קדושים ללמוד בשבתות אלה בפרקי אבות כי אלו ימי תשובה ותיקון, והוראת כל חי אדם תלוי בימים אלו למעלה ולמטה.

238. בדרשות החת"ס (ח"ב דף ר"פ) כתב שבכל יום ויום מימי הספירה נתעלה כל כך בקדושה עד שיש בו כח סגולת שנתיים ימים, וזה מבהיל, שהכוחות והסיעתא דשמאי וההצלחה שיש לאדם במשך יותר מ-700 ימים, הכל מתומצת ומרוכז בכל יום ויום מימי הספירה, והביאור בזה כתב החת"ס שם שכל יום לשנה יחשב, ומנה של הקדש כפול היה, וכיון שהימים קדושים מאוד נמצא שכל יום הוא כב' שנים.

239. כ"כ בשו"ת אבני נזר (אר"ח ריש סימן של"ו) בתשובה שהשיב לשואל, ושם התאריך בראש המכתב הוא מוצש"ק אחרי, והיינו עיצומם של ימי הספירה.

240. הרש"ש בנהר שלום (דף ל"ב ע"ג) כתב, פסח וימי הספירה הם שורש לכל ימות השנה, ובדרך שאדם הולך בה מוליכין אותו כל ימות השנה, ובחמדת הימים כתב בשם הקדמונים כי הימים האלה המה לאות ולמופת לכל השנה כולה, כי אם ירבה בהם בתורה ובמצוות כן יהיה מראשית השנה ועד אחרית השנה, וכן בהפכו ח"ו, ובחידושי הר"ם הביא מהאר"י ז"ל בשער הכוונות שכל היות האדם בכל ימי חייו, תלוי בזה הימים, כי המה ימים יקרים ומנויים, ובשפת אמת (עה"ת פרשת אמור) כתב שכל השנה תלוי בימים אלו של ספירת העומר, כמו שגידול כל התבואות בימים אלו כך חיות האדם מתגלה עתה, ועוד כתב השפת אמת שימי הספירה מסייעין לאדם, שבאותן הימים נהפכו אבותינו משיעבוד חומר ולבנים עד להיות מוכן לקבל התורה, ממילא גם עתה הזמן מסייע, ועוד כתב השפת אמת שיכול כל אדם בימי העומר ליהפך לצדיק שעליו נאמר להנחיל אוהבי יש, ובספר ברית הלוי (פרק ה') לר' שלמה אלקבץ כתב שחודש אייר הוא מסוגל להשגת התורה, וכתב הרב חיד"א בלב דוד (פרק ל') שבימי העומר צריך להזהר ביותר בעבודת ה' בתורה ובמצוות מפני שהם ימי דין, וכשיצאנו ממצרים היינו מתטהרים בימים אלו לקבל התורה הקדושה, וכשם שבימים ההם ע"י התעוררות ישראל לטהר ממצרים שלח שפע קדוש להיותם עזים ומגינים, כן עתה אם ישים אל לבו ויקוץ מתרדמת יצרו יהיה לו עזר, כי הבא להטהר מסייעין אותו.

241. כ"כ בפרי צדיק (פסח עמ' כ"ז) בשם האר"י ז"ל.

242. הנה מצינו מדרשים חלוקים במנין התלמידים שמתו לר"ע, ראשית הגמ' ביבמות (ס"ב ע"ב) נקטה 12,000 זוגים תלמידים היו לו לר"ע, מגבת עד אנטיפרס, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה (ועיין בגמ' נדרים נ' ע"א דאיתא - 24,000 זוגות תלמידים יצאו לקראת ר"ע כשחזר מלימודו ע"ש), אולם במדרש בראשית רבה (פרשה ס"א פיסקא ג') ובקהלת רבה איתא 12,000 תלמידים היו לר"ע ולא כתוב שם זוגות, ומאידך במדרש תנחומא (פרש, ח"י שרה אות ו') איתא 300 תלמידים היו לר"ע ומתו כולם, ויש להבין פשר הדבר שמתו דוקא בין פסח לשבועות

פרק ג'

החייבים והפטורים בספירת העומר

א. מצות הספירה על כל אחד מישראל - מצוה על כל אחד ואחד מישראל לספור ספירת העומר בעצמו שנאמר "וספרתם לכם", שתהיה ספירה בפי כל אחד²⁴⁸.

הקציר הודאה על טוב הקציר. טעם ד': בשבולי הלוקט (סימן רל"ו) הביא בשם מדרש אגדה לפי שכשנתבשרו ישראל לצאת ממצרים נתבשרו שהן עתידין לקבל את התורה לסוף חמישים יום ליציאתן, שנא' "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה", הרי הנו"ן של תעבדון יתירה לומר לך לקץ חמישים יום תעבדון את האלהים שתקבלו את התורה, וישראל מרוב חיבה היו מונין בכל יום ויום ואומרים הרי עבר יום אחד ויום שני וכן כולם, שהיה נראה בעיניהם כזמן ארוך מתוך חיבתן הגדולה על הדבר, לכך הספירה נקבעה לדורות. וכ"כ הר"ן בסוף פסחים (כ"ח ע"א מדפי הרי"ף), ובדרשות ר"י אבן שועיב (יום א' של פסח) כתב כטעם זה, שמרוב שמחתם שהיו ממתנין לאותו מעמד, היו מונין אותו כך וכך, כחתן המונה היום כשממתין הכנסת כלתו לחופה, ולכן אנו מונין אותו עתה, והוסיף וכתב שאין ספק כי יש במנין הזה של הספירה טעם נכבד מעולם, כמו שאמרו לזמן המשיח ולאלף השביעי שהוא כולו שבת לחיי העולמים. והביא בשם רב האי גאון שבזמן הזה שאין הבאת העומר ולא קרבן ומצות הספירה היא מדרבנן, החשבון של הספירה הוא לשמחת נתינת התורה. טעם ה': עוד כתב בשבולי הלוקט בשם ר' יהודה החסיד לפי שהימים הללו ימי מלאכת השדה הן, ואין מי יגיד לבני הכפרים אם אייר מלא או חסר, לכך אמרה תורה תספרו חמישים יום ואח"כ מקרא קודש יהיה לכם, ולכן תלה את חג השבועות בספירת העומר, וכפי שנא' בפסוק (ויקרא כ"ג, ט"ו-ט"ז) "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהינה, עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום, והקרבתם מנחה חדשה לה'", הרי שתלה את קביעות חג השבועות בספירה. (וטעם זה הוא כעין טעם א'). טעם ו': ידועים ומפורסמים דברי החינוך (מצוה ש"ו) שכתב משורשי המצוה של ספירת העומר על צד הפשט, לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה, ומפני התורה נבראו שמים וארץ וישראל, וכמש"כ (ירמיה ל"ג, כ"ה) "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי", והיא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו את התורה בסני ויקיימוה, וכמו שאמר ה' למשה (שמות ג', י"ב) "זוהי הלאה את כפי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה", ופרש"י כלומר שתקבלו התורה שהיא העיקר הגדול שבשביל זה הם נגאלים והיא תכלית הטובה שלהם, וענין גדול הוא להם, יותר מן החירות מעבדות, ולכן יעשה ה' למשה את צאתם מעבדות לקבלת התורה, כי התפל עושין את לעולם אל העיקר, ומפני כן כי היא עיקרן של ישראל ובעבורה נגאלו ועלו לכל הגדולה שעלו אליה, נצטיינו למנות ממחרת יו"ט של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשינו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא, וזהו שמונין לעומר כך וכך ימים עברו מן המנין, ואין אנו מונין כך וכך ימים יש לנו לזמן, כי כל זה מראה בנו הרצון החזק להגיע אל הזמן, וכן מראה ברמב"ם במורה נבוכים (חלק ג' פרק מ"ג) שכתב שחג השבועות, הוא יום מתן תורה, ולהגדיל היום ההוא, נמנו הימים מן המועד הראשון אליו, כמי שממתין בו הנאמן שבאוהביו, ושהוא מונה יום והשעות, וזו סיבת ספירת העומר מיום צאתנו ממצרים עד מתן תורה, שהיא היתה התכלית ביציאתם, כמו שנא' ואביא אתכם אלי. טעם ז': האור החיים הקדוש ע"ה (פרשת אמור כ"ג, ט"ו) הביא מהזוה"ק שצוה ה' לספור שבע שבועות, כי לצד שהיו בטומאת מצרים ורצה ה' להזדווג לאומה זו, דן בה כמשפט נדה שדינה לספור ז' נקיים, וצויה שישפירו ז' שבועות ואז יהיו מוכשרים להכניסתם כלה לחופה, והגם כי שם (בנדה) הוא ז' ימים והכא ז' שבועות, לצד הפלגת הטומאה וגם היותה בכללות ישראל שיער התמים דעים כי כן משפטם, וזה הכוונה וספרתם לכם פירוש סיבת ספירה זו היא לסיבתכם וטהרתכם שזולת זה תיכף היה ה' נתון להם התורה, ומבואר מהזוה"ק שתכלית ימי הספירה לקראת חג השבועות הוא כדי להיכנס לחג השבועות בטהרה, ולכן זוכים להגיע בטהרה רק מי שחשבון הימים בידו בשלימות. וכ"כ בספר קדושת לוי (פרשת נשא בדרוש לספירה) שכשהיו ישראל במצרים היו משוקעים במ"ט שערי טומאה, והקב"ה ברוב רחמיו וחסדיו גאלם ממצרים כדי לקרבם תחת כנפי השכינה, וע"ז הוצרך להם לספור שבעה נקיים, ובלא זה לא היה באפשר לקרבם תחת כנפי השכינה כידוע, ונמצא שהיו מצפים תמיד מתי יעבור המספר ויגיע הקירוב, וכן הוא בבעל העקידה (פרשת אמור שער ס"ז פרק ד') ע"ש. ובספר אמרי פנחס כתב שימי הספירה הם לטהר הנשמות והנפשות. ובסדר היום (ספירת העומר) כתב, צריך שיכוין האדם בספירה זו לטהרת עצמו ומחשבותיו להיות מוכן ומועדת ליום החמישים שניתן בו התורה הקדושה, וכן עשו ביציאתן ממצרים מתוך כור הברזל מוטבעים באותה טומאה רצוצה, וכמעט היו נשקעים בחמישים שערי טומאה, והקב"ה בכחו הגדול ובזכרו את ברית אבותינו, בכיכול הוצרך לנטות זרועו להוציא ישראל מביניהם ומכח הטומאה שלהם, וזהו שעשה שפטים בהם ובאלוהיהם, וקרבנו לפני ה' סיני ונתן לנו את תורתו, וכדי שנזכור זה החסד הגדול ציונו שנספור בכל שנה אלו החמישים יום מיום יציאתנו ממצרים עד יום מתן תורה, וסיים וכתב בסדר היום שבכל יום שאנו באים במספר מכוונים בו לצאת משער אחד של טומאה ולהיכנס בשער של טהרה בהטהר לבבנו ומחשבותינו במעשינו הטובים. טעם ח': באלה רבה (סימן תפ"ט ס"ק ח') הביא טעם נוסף, והוא מהצדה לדרך (מאמר ד' כלל ד' אות א'), שהקדמונים היו עובדים לשבעה כוכבי לכת, ולכן הקריב בלעם שבעה מזבחות, ולכל אחד יש שבעה ממשלות שהם מ"ט, ולכן צויה התורה לספור חמישים יום, ונתינת התורה בחמישים, וצויה שלא לעבוד להם, ובשעת מתן תורה קרע הקב"ה שבעה רקיעים, ופתח שבעה לרצות לידע שאין אלוה זולתו. טעם ט': בחידושי הר"ם (שיח שרפי קודש ימי הספירה אות ב') ביאר שספרים ומונים כמה ימים התרחקו מבחינת "בהמה", וכמו העומר שהוא מאכל בהמה, ועליו לדרגת "אדם", לפיכך מונים בשמחה מדי יום ביומו כמה זכינו להתרחק ממהותה של בהמה, וזכינו להתעלות עוד במעלות התורה והיראה, ומתקנים אורחות חיים לקראת היום הגדול הממשמש ובא.

ולענין זה שמונים גם ימים וגם שבועות כתב הדברי שאול (נתנון). עמ"ס מנחות ס"ו ע"א ד"ה מצוה) שכאשר יצאו בני ממצרים היו משתוקקים מאד למתן תורה, וידוע הדבר שהמשתוקק לדבר שיבוא לאחר זמן, קשה לו להמתין לביאתו ונדמה לו יום כשנה, ולפעמים כדי להקל צערו הוא סופר הימים שיש בידו, ובנוסף לפעמים הוא מקבץ את הימים הנשארים לשבועות, וכיון שמספר השבועות מועט מהימים קל לו יותר להמתין, וכשיצאו בני ממצרים היו מונים את הימים ואת השבועות עד זמן מתן תורה מרוב ההשתוקקות שלהם, ועל כן נצטוונו אנו לעשות כן לספור גם ימים וגם שבועות.

248. הר"ן בשיליה פסחים כתב בשעה שאמר להם משה "תעבדון את האלהים על ההר הזה" (שמות ג', י"ב), אמרו לו ישראל וכו'** אמר להם לסוף חמישים יום והיו מונין כל אחד ואחד לעצמו, היתה להם תשוקה ליום זה וכווננו לרצון הקב"ה, ומסיים הר"ן מכאן קבעו חכמים לספירת העומר היינו שנעשה מזה מצוה. וכתב הב"ח בהגדה של פסח אורח חיים (עמ' רכ"א) דכיון דהספירה היא הכנה לקבלת התורה ומצוותיה, לכן יספור כל אחד לעצמו, כיון שקיים התורה ומצוות בעי רחמנא מכל אחד ואחד מישראל, ואין האחד יוצא יד"ח בקיום חבירו וכמש"כ המהר"ם אלשיך (ריש פרשת ראה). והנה בגמ' מנחות (ס"ה ע"ב) ת"ר, "וספרתם לכם", שתהא ספירה לכל אחד ואחד, וכעין זה מצינו בגמ' סוכה (מ"ג ע"א) לענין לולב "ולקחתם לכם", שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד, והיינו דילפינן ממה שנאמר וספרתם לשון רבים ולא כתב וספרת לשון יחיד, וכן ראינו שכתב הרא"ש בסוכה (פרק ג' סימן ג') דילפינן לגבי לולב ממה שנאמר ולקחתם לשון רבים ולא נאמר ולקחת לשון יחיד, וכן לגבי ספירת העומר מהא שנאמר וספרתם לשון רבים, אולם במיחוס לרשב"א עמ"ס מנחות (שם) הקשה דאדרבה מלשון רבים של וספרתם משמע שהחייב הוא על הציבור ולא על כל יחיד, ותירץ מהא דהפסוק כתב וספרתם לכם, משמע שבה לחדש חיוב על כל אחד, והיינו וספרתם לכם שהמצוה היא על כולכם ולא על ב"ד, או שפירוש לכם שדבר זה הוא עבורכם, שתקבלו עליו שכן, וזה משום שזו מצוה על כל אחד, ובדרך אחרת כתב לבאר שכיון שביבול נאמר "וספרתם לך", ושינה הכתוב בספירת העומר ללשון רבים, זה מורה שכוונתם לכם היא לחייב כל יחיד ויחיד, וכע"ז מבואר ברא"ש עמ"ס פסחים (פרק י' סימן מ') שכתב "וספרתם לכם" שתהא ספירה לכל אחד, פירוש מדלא כתב וספרת לך כדכתיב גבי שמיטה, ועיין עוד באמתחת בנימין

ב. שומע כעונה - לצאת ידי חובה מהשליח ציבור - מי שנתכוון לצאת ידי חובה בספירה של השליח ציבור, וגם השליח ציבור נתכוון להוציאו ידי חובה, יוצא ידי חובתו בשמיעה, משום ששומע כעונה²⁴⁹.

ג. שומע כעונה במסופק - המסופק באיזה ענין בספירה שדינו שצריך לחזור ולספור בלי ברכה, טוב שישמע הברכה מחבירו מדין שומע כעונה²⁵⁰.

ד. נשים - נשים פטורות ממצות ספירת העומר מאחר וזמנה קבוע הרי זה מצות עשה שהזמן גרמא, ואף שיש אומרים שאין זה מצות עשה שהזמן גרמא והנשים חייבות בזה, מכל מקום המנהג שהנשים אינן מברכות ספירת העומר, והרוצה לספור בלא ברכה ראשי²⁵¹.

ויש אומרים שאין לנשים לספור ספירת העומר כלל אפילו בלא ברכה²⁵².

עמ"ס מנחות (שם בתוס' ד"ה וספרתם) שכתב מהא דשינה הכתוב בספירת העומר ללשון רבים, ומשא"כ בספירת היובל נאמר לשון יחיד, יש לפרש שספירת העומר היא מצוה על כל אחד.

ומבואר ג' אופנים כיצד למדים שמצות הספירה על כל אחד מישראל, א. וספרתם. ב. לכם. ג. וספרתם לכם. וראיתי בהגדה של פסח אורח חיים לבא"ח (הל' ספירת העומר סימן תפ"ט סעיף א' אות ב') שכתב טעם שצריך כל אחד ואחד לספור לעצמו ולא תהיה ספירה אחת לכולם, ע"פ המדרש א"ר ברכיה, אמר הקב"ה למשה, לך אמור להם לישראל כשהיית נותן לכם את המן הייתי נותן עומר לכל אחד ואחד מכם, שנא' "עומר לגולגולת", ועכשיו שאתם נותנים לי את העומר אין לי אלא עומר אחד מכולכם, ולא עוד אלא של שעורים, לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר להם "והבאתם את העומר".

ועוד ביאר הב"ח הטעם שיהיה סופר כל אחד בפני עצמו ולא תהיה ספירה אחת לכולם, ע"פ הא דאיתא ביומא (ע"ה ע"א) "המן כזרע גד הוא", גד שהיה מגיד לישראל אי בן תשעה לראשון אי בן שבעה לאחרון, ר' יוסי אומר כשם שהנביא מגיד לישראל מה שבוחרין ובסדקין, כך המן היה מגיד לישראל מה שבוחרין ובסדקין, כיצד, שנים שבאו לפני משה רבינו לדין, זה אומר עבדי גבתו וזה אומר אתה מכרתנו ל, אמר להם משה רבינו, לבוקר משפט, למחר אם נמצא עומרו בבית רבו ראשון בידוע שזה גבתו, ואם נמצא עומרו בבית רבו שני בידוע שזה מררו לו, וכן איש ואשה שבאו לפני משה לדין, זה אומר היא סרחה עלי והיא אומרת הוא סרח עלי, אומר להם משה רבינו לבוקר משפט, אם נמצא עומרה בבית בעלה בידוע שהיא סרחה עליו, ואם עומרה בבית אביה בידוע שהוא סרח עליה, נמצא בספיקות אלו של ילד ושל עבד של אשה וכיוצא"ב היו ישראל בתערובת, וע"י המן היו מתבררים כל אחד בפני עצמו.

נמצא שע"י המן היה מתברר ונודע כל אחד ואחד כפי מה שהוא, וכיון שהיה בו ברירה לכל אחד ואחד בפני עצמו, לכך לזכרון מעלה זו אנחנו סופרים את העומר שהוא כנגד מתנה טובה זו של המן שנתן לנו השי"ת, כל אחד ואחד בפני עצמו, לרמוז בזה על מעלה הגדולה הזאת הנמצאת במן.

249. בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן קכ"ו) נשאל, מפני מה השליח ציבור אומר את הברכה ואת הספירה בקול רם, והרי אינו בא להוציא את הציבור, שכל אחד ואחד חייב לברך ולספור בעצמו, ואין אחר יכול להוציאו, והשיב הרשב"א, שהשליח ציבור מוציא את השומעים ידי חובתם שהשומע כעונה, ואפילו לכתחילה כמו שאמרו בסוכה (ל"ח ע"ב) הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה', מכאן לשומע כעונה, ועוד בגמ' (שם) איתמר נמי אמר ר' שמעון בן פיזי אמר ריב"ל משום בר קפרא מנין לשומע כעונה דכתיב (מלכים ב' כ"ב, ט"ז) "אל כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה" וכו', וכתב הרשב"א דמה שנחלקו ר"ג וחכמים בגמ' ר"ה (ל"ג ע"ב) על הברכות של ר"ה ויה"כ ושאר הימים, וק"ל כרבנן בשאר הימים שאין השליח ציבור מוציא את הבקי בתפילה, היינו דוקא בתפילה, וכמו שאמרו בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג) כדי שיהיה כל אחד ואחד מבקש על עצמו, וכ"ש בעונה אמן אחר השליח ציבור שהעונה אמן כמוציא ברכה מפיו דמי, וכ"ש כאן שעיקר המצוה אינה הברכה אלא הספירה, ואם ירצה השומע יוצא ידי חובה מהברכה, ואח"כ יספור לעצמו וכדרך שנוהגים בברכת ההלל, וכ"כ המג"א (סימן תפ"ו ס"ק ב') בשם הרשב"א שהרוצה יוצא ידי חובה בספירת השליח ציבור כיון דקי"ל שומע כעונה, הרי זה כאילו ספר העומר בעצמו.

והנה השו"ע (סימן תפ"ט סעיף א') כתב: ומצוה על כל אחד לספור לעצמו, וכתבו לבאר המג"א (ס"ק א') וחקי יעקב (ס"ק ד') וחקי יוסף שכוונת השו"ע שא"ל לקיים מצות ספירת העומר ע"י שמיעה מהש"ץ, ולמדים זאת ממה שנא' וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד. ומבואר דכל אחד צריך לספור לעצמו ואין יוצא ע"י שמיעה מאחר, וכ"כ הלבוש (סעיף א'). אולם הפרי חדש (ס"ק א') כתב שאפשר לצאת ידי ספירה ע"י שמיעה מאחר, ומה שאמרו בגמ' מנחות (ס"ה ע"ב) שתהא ספירה לכל אחד ואחד, כוונת הגמ' שאין זו חובת הציבור, והיינו שהמצוה על כל אחד לספור ולא על ב"ד, ומ"מ מהני לצאת ידי חובה ע"י שומע כעונה. ואף שהפרי חדש כתב בתחילת דבריו שבדיעבד יוצא ידי"ח, מ"מ בסוף דבריו כתב דהעיקר דלכתחילה יוצא וכמש"כ הרשב"א בתשובה, וכ"כ להעיר עליו החיד"א בברכי יוסף (ס"ק ו') שבדאורייתא אין לחלק בין לכתחילה לדיעבד וכמש"כ התוס' בגיטין (ג' ע"ב ד"ה וכו'), ושפיר יוצא בזה ידי"ח לכתחילה מדין שומע כעונה.

גם האגודה על מנחות (סימן ל"ב) כתב שתהא ספירה לכל אחד ואחד ולא ש"ץ בשביל כולו, וכתבו הלבוש ואליה רבה וחקי יעקב דמוכח מהאגודה שאין יוצאים ידי"ח הספירה ע"י שמיעה מהש"ץ, אולם הברכי יוסף (אות ו') כתב ליישב דאין כוונת האגודה שאין יוצאים בשמיעת הש"ץ, אלא כוונתו לומר שהמצוה היא על כל אחד לספור, ואין המצוה שאדם אחד יספור עבור כל הקהל, אך אם נתכוון לצאת וגם הש"ץ התכוון להוציאו שפיר יוצא ידי"ח, ועוד כתב שאולי יש ט"ס בדברי האגודה וצ"ל ב"ד במקום ש"ץ, והיינו שכוונתו לחלק בין ספירת העומר לספירת יובל שהיא מצוה על ב"ד, וכמו שכתבו התוס' במנחות (שם ד"ה וספרתם).

המשנ"ב (ס"ק ה') בתחילת דבריו כתב שספירת העומר אינה כשאר מצוות כגון קידוש והבדלה שהם תלויות באמירה, שיוצא מדין שומע כעונה, אלא בספירה התורה גילתה שלא יצא ידי"ח כל כמה שלא ספר בעצמו, והביאור בזה כתב במשמרת חיים (ח"ג עניני ספירת העומר אות ד') לגר"ח פ"ש שייבגר זצ"ל כיון שמצות ספירת העומר אינה דיבור בלבד, אלא ענינה כמש"כ החינוך (מצוה ש"ו) להראות שאנחנו נכספים ומצפים לקבלת התורה, וממילא שומע הרי הוא כעונה אבל אינו כסופר, שרק כשסופר האדם בעצמו מראה הוא בכך כיסופים וצפייה לקבלת התורה. אך בסוף דבריו כתב המשנ"ב כדברי האחרונים שבאמת אם שמע מחבירו שספר והתכוון לצאת וגם חבירו כיון להוציאו, יצא ידי"ח וכמו בכל מקום דקי"ל שומע כעונה, וכל זה דוקא בספירה, אבל בברכה שמברכין על הספירה לכו"ע אפשר לצאת ע"י חבירו אפילו הוא בקי, וכמו בכל הברכות, וסיים המשנ"ב וכתב שהמנהג בכל ישראל שכל אחד מברך וסופר לעצמו ואין סומכין על הש"ץ.

וכתב המשנ"ב בביאור הלכה (ד"ה ומצוה) את מחל' האחרונים בזה אם אמרינן שומע כעונה בספירת העומר, וכתב דהוא מחל' הראשונים במנחות (שם), והביא להוכיח מהראשונים (ארחות חיים הל' ספירת העומר אות ד') בשם רב האי גאון, והרי"ף גיאות בספר מאה שערים סוף פסחים הל' חדש וספירת העומר, והאשכול ח"ב עמ' צ"ד) שבמצוה ש"ש סופרים את העומר יספרו אחר הקדיש דסדר קדושה, ונהגו ראשונים שהש"ץ מברך מעומד על הספירה וכל העם יושבים ועונים אמן ככוונה, שלא להטריח את הציבור לחזור ולעמוד, וכן המנהג בכל מקומותינו, ומשמע מזה שיוצאים בספירתו, דאם כוונתם הוא שאין יוצאים רק בברכה עצמה, א"כ עכ"פ צריכים לעמוד בשביל הספירה שהיא צריכה להיות מעומד, ומזה שחששו לטורח ציבור ואמרו שהציבור לא יעמדו, על כרחי שיוצאים ידי"ח מהש"ץ גם בספירה.

וסיים המשנ"ב בבה"ל וכתב דלכתחילה בודאי צריך כל אחד לספור בעצמו, אכן בדיעבד אם שמע מחבירו וכיוון לצאת, יחזור ויספור בלי ברכה מאחר ויצא בזה ידי"ח מדין שומע כעונה, וכ"כ הפמ"ג ופרי חדש ומאמר מרדכי (אות א') שבדיעבד יצא ידי"ח מדין שומע כעונה.

250. כ"כ המשנ"ב בשעה"צ (סימן תפ"ט ס"ק ה') דפשוט שאם יש לו ספק באיזה ענין, שצריך לספור בלי ברכה אם יכול לשמוע הברכה מפני אחרים, ויחשוב בדעתו לצאת בברכה אם הוא מחוייב בדבר, בודאי נכון לעשות כן, וכ"כ המשנ"ב (ס"ק ל"ז) לענין מי ששכח לספור יום אחד וסופר שאר הימים בלי ברכה, שנכון שישמע מאחר ויכוין לצאת. 251. הרמב"ם (פרק ז' מהל' תמידין ומוספין הלכה כ"ד) כתב על מצות ספירת העומר שמצוה זו על כל איש מישראל ובכל זמן, ונשים ועבדים פטורין ממנה, וכתב הכס"מ משום דמצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכ"כ המאירי (סוף פסחים), והחינוך (מצוה ש"ו), וכן הוא בזה"ק (תצוה דף קפ"ג ע"א), ומאחר ומצוה זו היא הזמן גרמא אין הנשים רשאות לברך עליה כמבואר בב"י (סימן י"ז) ושר"ע (סימן תקפ"ט סעיף ו'), ואף לדעת הרמ"א שפסק כר"ת שנשים רשאות לברך על הלולב והשופר אף דהוא זמן גרמא (יעוין ברמ"א סימן תקפ"ט סעיף ו', וסימן תר"מ ס"ק א', ועיין



שיספור בכל הימים בלא ברכה²⁶⁴ ויש אומרים שיספור עם ברכה. ואם באותו לילה ויום של הספירה לא יספור כלל, מאותו יום ואילך יספור בלא ברכה. וכן עיקר²⁶⁵.

יג. אילם - אילם חייב בספירת העומר מאחר והוא כפיקח לכל דבר, ואף על פי שאינו מדבר, צריך לצאת ידי הספירה על ידי שישמע מהשליח ציבור או מאחד מאנשי הקהל²⁶⁶.

יד. חרש - חרש שמדבר ואינו שומע הרי הוא כפיקח, וחייב לספור ספירת העומר בעצמו²⁶⁷. אבל חרש שאינו שומע ואינו מדבר פטור מספירת העומר דנחשב כשוטה²⁶⁸.

טו. גר שנתגייר - גר שנתגייר תוך ימי העומר מונה שאר הימים בלא ברכה, ואם נתגייר ביום הראשון לעומר מונה באותו יום בלא ברכה, ובשאר הימים מונה בברכה²⁶⁹.

וכ"כ הפמ"ג (סימן תרנ"ז משבצות זהב ס"ק א') דאף פחות מגיל חינוך אם ירצה אביו לומר הברכה עם בנו רשאי, ואף שאומר וצינו. מ"מ להתלמד רשאי.

מבואר דמותר להזכיר שם שמים בברכה כשמברך עם הקטן ואף שלא הגיע לחינוך משום שהוא בשביל להתלמד, ואדרבה אין לומר ברוך אתה השם אלא יזכיר את ה' בעצמו, דאל"כ לא ידע הקטן להתרגל להזכיר שם ה', וכן מוכח בספר המאורות עמ"ס ברכות (נ"ג ע"ב), וכ"כ בשו"ת יפה נוף (או"ח סימן ל"ו), ועיין בכה"ח (סימן רט"ו אות י"ח) שכתב להקל לגדול המלמד את הקטן ברכות להזכיר שם ה' ושכן משמע בלבוש, ומ"מ כתב הכה"ח שאם אפשר יש להזהר בה.

ונציין למה שכתב באשל אברהם (בוטשאטש, סימן קס"ז סעיף י"ט) שיש להשתדל להקרות לקטנים כל תיבות הברכה, וללמדם שיאמרו את שמות הקודש בעצמם ע"י רמו או התחלת אות אחת מהשמות, וצ"ל דכוונתו כשהקטן כבר יודע להמשיך את המילה לבד, דאל"כ יש לומר את ה' עצמו בשביל ללמדו וכנ"ל.

260. עיין בחזו"ע (יו"ט עמ' רכ"א) שהעלה כן צריך להפסיק מלברך על הספירה, מפני שכל ספירותיו שהיו בקטנותו אינן מוציאות אותו ידי חובתו לכשיגדל, כיון שאז היה פטור מכל המצוות, ואפי' מצוות חינוך דרבנן לא היתה מוטלת על הקטן עצמו אלא על אביו כמבואר ברש"י בברכות (מ"ח ע"א), וכ"כ הרמב"ן במלחמות (פ"ג דברכות) שהקטן אינו מחוייב לא מדאורייתא ולא מדרבנן לקיים המצוות, שאין מצות חינוך חלה אלא על האב, וכ"כ הריטב"א ומאירי במגילה (י"ט ע"ב) והכס"מ (פרק ו' מהל' חמץ ומצה הל' י') שם בדעת הרמב"ם. ומכיון שפטור היה מן המצוות קודם שיהיה בר מצוה, לא עלו לו ספירותיו בקטנותו לענין תמימות כדי שיוכל להמשיך לספור בברכה אחר שיגדל, והרי הוא גדול ומצווה על איסור ברכה שאינה צריכה, הלכך ישמע הברכה מהש"י בכל לילה ולילה ואח"כ יספור עם הקהל, ומ"מ אין למחות בו אם ממשיך לספור בברכה, ועיי"ש עוד. וכן העלה בספר הלכות חג בחג (פרק ב' הלכה ג') דמאחר ויש בזה מחל' טוב שישמע מהש"י או מאחר.

261. כ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ג פט"ז ה"ה), ועיי"ש במקורות טעמו ונימוקו לזה, וכ"כ בספר אשרי האיש (או"ח ג' פרק ס"ד אות ג') בשם הגריש"א זצ"ל שממשיך לספור עם ברכה.

262. כ"כ החזו"ע (יו"ט עמ' רמ"ד).

263. כ"כ בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח סימן צ"א) וכה"ח (סימן תפ"ט אות צ"ג) בשם הגר"ח פלאג' והחזו"ע (יו"ט עמ' רמ"ה).

264. כך כתב לדייק בספר פסקי תשובות (סימן תפ"ט אות כ"ב) מדברי החיד"א במורה באצבע (סימן ז' אות רי"ז) שכתב שיש להזדרז לעשות סימנים שלא ישכח לילד אחד, כשאינו מונה בציבור, דאפשר דישכח גם ביום ולא יוכל עוד לספור בברכה, ונמצא שלמפרע היו כל הברכות לבטלה, ולפי"ז כתב הפסקי תשובות דלדבריו היודע שיצטרך לעבור ניתוח וכדו' ויפסיד הברכה לא יספור עם ברכה בלילות שלפניו. ושם במקורות (ציון 104) כתב דיש שהוכיחו זאת מתוס' בכתובות (ע"ב ע"א ד"ה וספרה) וכן תוס' במנחות (ס"ה ע"ב ד"ה וספרתם) שאין הובה מברכת על ספירתה אע"פ שגא' בפסוק וספרה לה, כיון שאם תראה דם תסתור את הספירה למפרע ולכן אין לה לברך, וביאר השל"ה (שער האותיות דף ק"א ע"א) הדטעם הוא משום שאם תסתור הספירה יהיה ברכה לבטלה, וכן מפורש בתוס' עה"ת (הדר זקנים, ודעת זקנים ויקרא כ"ה ח') שמשום חשש ברכה לבטלה אין מברכים, וכ"כ רבינו בחיי וחזקוני (ויקרא ט"ו, כ"ח) והאבודרהם (הל' ספירת העומר) והאגודה (מנחות סימן ל"ב) שמשום חשש ברכה לבטלה נגעו בה, ולפי"ז איכא סיעתא לדברי החיד"א שאם לא יספור איזה יום הוא ברכותיו לבטלה, ולכן אם יודע מראש שלא יספור איזה יום יש לו לספור בלא ברכה, ועיין בחו"ש שני (שבת ח"ד קובץ ענינים עמ' שע"ד) שנשאר בזה בצ"ע דיתכן שיספור בלא ברכה, דלא גרע מנשים דלחד טעמא אינן מברכות דבדואי ישכחו איזה יום, וצ"ע.

265. הסכמת כל הפוסקים שמי שדילג יום אחד ולא ספר ספירת העומר בברכה, וגם ביום למחרת שכח לספור בלא ברכה, אין ברכותיו שלמפרע לבטלה, עיין שו"ת יגל יעקב (או"ח סימן ס"ד), שו"ת רב פעלים (ח"ג סימן ל"ב), שו"ת בצל החכמה (ח"ה סימן מ"ה), שו"ת שרגא המאיר (ח"ו סימן ל"א), ועוד פוסקים, והוכיחו כן מהריטב"א בחולין (ק"ו ע"א ד"ה אמר) שמי שנטל ידיו לאכילה וביקר על נטילת ידים ושוב חזר בו מלאכול, אין ברכותו לבטלה, ולפי"ז ה"ה בענין זה יודיע שיעבור ניתוח רשאי לברך ואין ברכותיו לבטלה, דלא מבעיא לראשונים דכל יום ויום הוא מצוה בפני עצמה, אלא גם לראשונים דהוי חזא מצוה יש לו לספור בברכה, דיתכן והניתוח ידחה, וגם אם לא יתכן ויוכל לספור ביום בלא ברכה, ושפיר יש לו לספור בברכה ולא יפסיד הספירה עם ברכותיה.

גם בשו"ת אור לציון (ח"א סוף סימן ל"ו) נקט שיספור בברכה ואע"פ שיועד שיאלץ להפסיק, ואם ישכח אח"כ ויאנס להפסיק ספירתו הו"ל אנוס ואנוס רחמנא פטריה, ואין ברכותיו דמיעיקרא לבטלה, וכ"כ בהליכות שלמה (פסח פרק י"א הלכה ט') ובנתיבות ההלכה (חלק ל"ט עמ' 341), בשם הגר"ש אויערבאך זצ"ל שהצריך לעבור ניתוח עם הדרמה, יספור בברכה כיון שכעת מוטל עליו לספור, ומותר לו גם לברך, ואין זה נקרא שמכניס עצמו לברכה לבטלה, וגם דיתכן שישתנה המצב ויכול גם לגמור הספירה. וכ"כ הגר"ש אלישיב זצ"ל בקובץ תשובות (ח"ג סימן פ"ג), וכן דעת הגר"ש וזאנר זצ"ל כמובא בקובץ מבית לוי (ח"ב עמ' ל"ו אות ח').

266. הב"י (סימן נ"ה סעיף ח' ד"ה מצאתי) הביא תשובה (מהמהר"ם סימן תקכ"ט) שאילם חייב במצוות, והרי הוא כפיקח לכל דבריו, ומצטרף לעשרה אע"פ שלא עונה עמהם, וכתב בספר הלכות חג בחג (פרק ב' הערה 9) דמשמע מהב"י דאף במצוות שעיקר חיובן בפיו כק"ש תפילה וספירת העומר וברכת המזון, האילם חייב, והיינו משום שיכול לצאת ע"י שומע כעונה, הרי זה נחשב מחוייב בעיקר המצוה, ולכן ישמע מהש"י את הברכה והספירה ויוצא בזה יד"ח.

267. הב"י (סימן נ"ה סעיף ח') הביא תשובת מהרי"ל (סימן ק"ו) שחרש שמדבר ואינו שומע אם יש לצרפו לעשרה, והשיב דלא ידע מה יש להסתפק בזה, דפשיטא דיש לצרפו למנין דקיי"ל דהוא כפיקח לכל דבריו כדאיתא בחגיגה (ב' ע"ב), וכן פסק השו"ע (שם) חרש המדבר ואינו שומע הרי הוא כפיקח ומצטרף, ולפי"ז חייב לספור ספירת העומר בעצמו בברכה כדן כל אדם פיקח. ואף דצריך להשמיע לאוזנו, ככל המצוות שיש להשמיע לאוזנו, מ"מ אין זה לעיכובא וכמבואר בברכות (ט"ו ע"ב), ושו"ע (סימן ס"ב סעיף ג') דאם לא השמיע לאוזנו יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו, וכתב המשנ"ב (ס"ק ה') דהוא לענין ק"ש וכ"ש ברכותיה, ולפי"ז ה"ה וכ"ש לענין ספירת העומר דאינו מעכב אם לא השמיע לאוזנו. ועיין במשנה (תרומו פ"א מ"ב) שחרש המדבר ואינו שומע לכתחילה לא יברך, וכתב הרע"ב דצריך להשמיע לאוזנו, אך אם תרם הוא תרומה.

268. הב"י (סימן נ"ה סעיף ח') כתב דאינו שומע ואינו מדבר זהו חרש שדיברו בו חכמים בכל מקום (חגיגה ב' ע"ב), ודינו כדן שוטה וקטן לכל דבריו, וכך פסק השו"ע (שם), ושוטה אינו בן מצוות כמש"כ הרמב"ם (פ"ט מהל' עדות ה"ט והי"א), ולפי"ז ה"ה חרש שאינו שומע ואינו מדבר דדינו כשוטה שפטור מספירת העומר.

269. כ"כ הברכי יוסף (סימן תפ"ט אות כ"א) בשם שו"ת פרי הארץ (ח"ג סימן א').

ט. קטן שלא הגיע לחינוך - קטן פחות מגיל חינוך אביו רשאי לברך עמו את הברכה של הספירה כיון שהוא להתלמד²⁵⁹.

י. הנעשה בר מצוה בימי הספירה - קטן שהגדיל באמצע ימי הספירה ונעשה בר מצוה, י"א שאינו רשאי להמשיך לספור ספירת העומר בברכה, ואף שעד אותו יום ספר בברכה מדין חינוך²⁶⁰, וי"א שממשיך לספור בברכה אף לאחר שנעשה בר מצוה אם ספר קודם שהגדיל מידי יום ביומו כראוי²⁶¹.

יא. חולה - חולה שלא ספר ספירת העומר בלילה מתמת חוליו, יספור באותו יום בלי ברכה, ואז יוכל להמשיך לספור מכאן ולהבא בברכה²⁶², ואם לא ספר באותו יום, יספור מכאן ולהבא בלא ברכה²⁶³.

יב. היודע שיצטרך לעבור ניתוח וכדומה בימי הספירה ויפסיד יום אחד הברכה - מי שיועד שלא יוכל לספור יום אחד מימי הספירה בברכה כגון צריך לעבור ניתוח או שאר אונס אחר, יש שכתב

ה. אשת חבר - אשה חכמה המדקדקת במעשיה ואשת חבר יש שכתב שיכולה לברך על ספירת העומר, ועיין במקורות²⁵³.

ו. אשה הנוהגת לספור, להוציא את הקטן שהגיע לחינוך / להוציא אשה אחרת - אשה מבונת אשכנז הנוהגת לספור ספירת העומר בברכה אינה יכולה להוציא ידי חובה את הקטן שהגיע לחינוך, מאחר וצריך לשמוע הספירה ממי שחייב בה²⁵⁴. אולם להוציא אשה אחרת בברכת ספירת העומר יכולה²⁵⁵.

ז. קטן שהגיע לחינוך - מחנכים את הקטנים שהגיעו לחינוך לספור ספירת העומר עם ברכה²⁵⁶.

ח. קטן ששכח לספור - קטן שהחסיר יום אחד ולא ספר ספירת העומר יש אומרים שממשיך לספור בלא ברכה כמו גדול²⁵⁷, ויש אומרים שימשיך לספור בברכה²⁵⁸.

מה שכתבתי בזה בספר שהחיינו פרק י"ט הערה 51, ופרק כ' הערה 10, 58, 59), מ"מ כתב הפמ"ג (סוף סימן רצ"ו) זהו דוקא במצוה שיש בה מעשה, אבל מצוה שהיא רק דיבור אינן מברכות עליה, ובברכי יוסף (סימן תפ"ט ס"ק כ"ב) הביא דברי המהר"ש שער אריה ומהר"י לינגו שערערו על נשים שמברכות על מצות ספירת העומר, וכתב שאם נהוגות כר"ת בלובל גם בספירת העומר יוכלו לנהוג כן ולברך, וכ"כ הגר"ם בשו"ע הרב (סימן תפ"ט סעיף ב') שאין חשש איסור במה שהן מברכות עליה, אף שהן פטורות ממנה, וכ"כ המשנ"ב (ס"ק ג') בשם המג"א דשו"א עלייהו כחובה, וכתב ע"ז המשנ"ב וכמדומה דבמדינותינו לא נהגי הנשים כלל לספור, והביא בשם ספר שולחן שלמה דעכ"פ לא יברכו דהא בודאי יטעו ביום אחד, וגם על פי רוב אינן יודעות פירוש המילות, וכתב על זה הכה"ח (שם) דכל הטעמים הללו שאין הנשים מברכות היום ספירת העומר בברכה הוא למנהג בני אשכנז שנושתייהו מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, אבל לנשות בני ספרד בלאו הכי היינו אין צריך להגיע לטעמים הנ"ל שבדואי ישכחו יום אחד וכו', כיון דממילא אינן מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, ומבואר דאף לנשות בני אשכנז אין זה כל כך פשוט, וראוי להם להמנע מלספור העומר בברכה, וכן העלו החזו"ע (יו"ט עמ' ר"כ) ושו"ת אור לציון (ח"ג פרק ט"ז שאלה ח') שנשים פטורות ולא יברכו. ודע, דהרמב"ן עמ"ס קידושין (ל"ד ע"א) כתב שמצות ספירת העומר היא מצות עשה שאין הזמן גרמא, ולפי דבריו יוצא שיש לנשים לספור העומר בברכה, וכן כתב בספר שיטת הקדמונים (ב"ק עמ' של"ה) בשם אביו של ר' משה חלאוה שמצות ספירת העומר חשיבא לאו הזמן גרמא, וצ"ע דאין שייך לומר בזה דלא הוי הזמן גרמא והרי זמנה קבוע, ובאמת שבספר שערי תורה (ח"א סימן נ"ו אות ט') הניח דברי הרמב"ן בצ"ע, ונאמרו בדברי הרמ"ך כמה תירוצים, בשו"ת דברי מליכאל (ח"ג סימן ה') כתב שהוא טעות סופר והיה כתוב ברמב"ן סע"ה, והוא סדר העבודה שנשים חייבות בקרבנות ציבור, והמדפיס טעה וחשב שהוא ספירת העומר, ועיי"ש עוד כמה תירוצים. ובספר מנחת העומר (שיירי מנחה סוף סימן ה') כתב שהיה כתוב ברמב"ן וסה"ז כלומר וספירת הזהב, ונפלה טעות במקום הזהב וכתבו העומר, אולם בספר באר שרים (מועדים חלק ב' סימן א' אות א') כתב שכל זה דוחק, וציין לבריר הלכה (סימן תפ"ט) שבדק בכל הדפוסים ובכתבי יד הקדמונים ובכולם איתא ספירת העומר. ונשאר בצ"ע. ובשו"ת אבני נזר (או"ח סימן שפ"ד) יישב ספירת העומר תלתה התורה במחרת השבת שהוא יו"ט ראשון של פסח, שנשים חייבות בפסח מצוה וממנו יספור יציאת מצרים, הילכך ה"ה שחייבות במה שמגיע מחמת יום זה והיינו ספירת העומר בכלל זה, ובשו"ת קנין תורה (ח"ה סימן מ"ד) כתב שספירת העומר תלוי בהבאת העומר, וכל דבר התלוי בזמן ודבר אחר מונעו נשים חייבות, וכמש"כ הטורי אבן במגילה (כ' ע"ב) לענין ביכורים, ועיין עוד בשו"ת דברי יחזקאל (סימן מ"ה אות ד'), ושו"ת יגל יעקב (או"ח סימן ס"ד אות ג'), וספר חתן סופר (עמ' ק"י הערה ג') מה שכתבו בזה.

252. על פי הסוד אין לנשים מקום כלל לספירת העומר כנוצר בזוה"ק (תצוה דף קפ"ג ע"א), וכן הביא הברכי יוסף (סימן תפ"ט אות כ"ב) מרעיא מהימנא (פרשת אמור דף צ"ז), דאינון נ' ימים לא איתמר חושבנא דא אלא לגברי בלחודייהו, וכ"כ בשו"ת רב פעלים (קונטרס סוד ישרים חלק א' סימן י"ב) שעל פי דעת האר"י ז"ל אין לנשים לקיים מצות ספירת העומר, וכ"ש שאין רשאות לברך עליה, ואך אם רוצות לקיים את המצוה בתורת נדבה אינן רשאיות כיון שלא שייכות בזה, וכ"כ הבא"ח בעוד יוסף חי (אות א' ד"ה ועל שאלה השלישית) שהנשים לא נתערבו בתקון זה של הספירה, וכ"כ בזכרונות אליהו לגר"א מני (מערכת עומר אות ג'), וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ט"ז שאלה ח') שטוב שלא תספורנה כלל ואף בלא ברכה, וכן נקט להלכה כדברי זוהר הנ"ל בשו"ת אבני נזר (סימן שפ"ד).

253. כך דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל הובא בספר הלכות חג בחג (פרק ב' הערה 2), ובספר אשרי האיש (אות ג' עמ' תכ"ג), ויש להבהיר דכל זה דוקא לנשות אשכנז, והיינו כדעות הפוסקים שרשאיות לברך על הספירה וכמש"כ לעיל, אולם לבנות ספרד אין לה לברך ואף שהיא אשת חבר, ולענ"ד נראה דהטעם בזה הואיל והטעמים שאין לאשה לברך ספירת העומר דבדואי יטעו יום אחד, ועוד דעל פי רוב אינן יודעות פירוש המילות וצריך להבין פירוש המילות, וממילא מאחר ואשת חבר וכן אשה המדקדקת במעשיה לא שייך בה טעמים האלו שפיר יכולה לברך על ספירת העומר.

254. בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק נ"ח הערה פ"ב) הביא מהגרשו"א זצ"ל שאשה יכולה להוציא את הקטן בהבדלה, כיון שיש דעות שגם אשה חייבת בהבדלה (עיי"ש בסעיף י"ד ואכמ"ל), ממילא שפיר יכולה האשה להוציא את הקטן, ונשאר בצ"ע על מש"כ המטה אפרים (סימן תקפ"ט סעיף ח') שאשה אינה יכולה להוציא את הגדול בתקיעת שופר, ואילו את הקטן יכולה להוציא, דלכא' צריכים לחנך את הקטן לשמוע קול שופר ממי שחייב בתקיעת שופר ולא מאשה שהיא פטורה, ע"כ, ולפי"ז בספירת העומר שנשים אינן חייבות בזה, ומי שמברכת זה מצד המנהג ולא בתורת חיוב, ממילא אינה יכולה להוציא את הקטן, והואיל וצריך לשמוע מבר חיובא.

255. כ"כ בספר בנתיבות ההלכה (חלק ל"ט עמ' 360) בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א.

256. כ"כ כל הפוסקים, וככל שאר מצוות דרבנן שיש לחנך הקטן מדין חינוך לעשיית המצווה.

257. כך דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל, הובא בספר אשרי האיש (או"ח ג' עמ' תכ"ג), וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים (חלק ו' סימן רנ"ז) שילד שהגיע לחינוך ושכח יום אחד לספור, אין לחנוכו לספור בברכה. וכ"כ בספר בנתיבות ההלכה (חלק ל"ט עמ' 356) בשם הגר"ן קרליץ שליט"א שיספור בלי ברכה כגדול. וכתב עוד שקטן שהולך לישון מוקדם קודם זמן הספירה, יספור ביום בלא ברכה. ועוד כתבו שם (עמ' 359) בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א שלא יספור. ועיין עוד בשו"ת מאזני צדק (חלק א' סימן י"ח), ובשו"ת שרגא המאיר (חלק ז' סוף סימן קס"ט). ובאמת דמצוה כפיטרה זו כבר בראשונים, שהריטב"א בסוכה (ב' ע"ב) כתב לגבי הלני המלכה שקטן שמחנכין אותו במצוות צריך לעשות לו המצוה בהכשר גמור כגדול דילמא אתי למיסרך. ומקרא מלא דיבר הכתוב (משלי כ"ב, ו') "חונן דבר על פי דרכו", וסיים וכתב והוצרכתי לכתוב זה לפי שראיתי חכמים טועים בזה, ועיין עוד רש"י בקידושין (ל' ע"א) שכתב שיש לחנך הקטן בנערותו דרך שכל ימיו יהא מתנהג בו, ולפי"ז ה"ה הכא דיש לחנך הקטן שלא יספור ברכה בשאר ימים.

258. כך דעת האדמו"ר מאונגאר זצ"ל, הובא בספר בנתיבות ההלכה (חלק ל"ט עמ' 350), וטעמו דלא אמרינן שיש לחנך את הקטן שאם דילג ימשיך לספור בלא ברכה, אלא מחנכים אותו לקיום המצוה שיש לספור ספירת העומר, ולכן אע"פ שדילג יום אחד ימשיך לספור בברכה. ועיין שם עוד שכתב שאין לחנך את הקטן לספור ספירת העומר לפני צאת הכוכבים.

259. הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"ו) כתב, התינוקות מלמדין אותן הברכות כתקנן, ואע"פ שהן מברכין לבטלה בשעת למידיה, הרי זה מותר ואין עונין אחריהן, והעונה אחריהן אמן לא יצא ידי חובתו, וכתב הכס"מ דהמקור לזה הוא מגמ' ברכות (נ"ג ע"ב) בעי מיניה שמואל מרב מהו לענות אמן אחר תינוקות של בית רבן, א"ל אחר הכל עונין אמן, חוץ מתינוקות של בית רבן והואיל ולהתלמד עשויין, ומשמע מהגמ' שמלמדין אותן הברכות בהזכרת ה' כתיקונן בלא שום שינוי, דאל"כ אפילו אחר גדול אין עונין. וכ"כ הרבינו מנוח שמברכים עם התינוקות בהזכרת שם ומלכות, ואין הרב המלמד אשם בדבר, וכן כתב השו"ע (סימן רט"ו סעיף ג') שמוותר ללמד לתינוקות הברכות כתיקנן ואע"פ שהם מברכים לבטלה בשעת הלימוד, וכתב המשנ"ב (ס"ק י"ד) דילפינן לה מהפסוק "ולמדתם אותם בניכם".



טו. אונן - אונן שמתו מוטל לפניו שפטור מכל המצוות שבתורה, אין לו לספור ספירת העומר בלילה בברכה, אלא יספור ביום בלא ברכה לאחר קבורת המת, ובשאר הימים סופר בברכה²⁷⁰, ואם לא ספר ביום יספור בשאר הימים בלא ברכה²⁷¹.

זו. עבד - עבד פטור ממצות ספירת העומר משום שהיא מצות עשה שהזמן גרמא²⁷².

יח. חציו עבד וחציו בן חורין - מי שהוא חציו עבד וחציו בן חורין לדעות שבספירת העומר יוצאים ידי חובה מדין שומע כעונה, הוא הדין שישמע מבן חורין גמור לצאת ידי חובה, ולדעות שאין יוצאים מדין שומע כעונה אלא כל אחד צריך לספור לעצמו, יש להסתפק אם החציו עבד וחציו בן חורין פטור ממצות ספירת העומר או שחייב מדין צד בן חורין שבו, וצריך עיון²⁷³.

270. הברכי יוסף (סימן תפ"ט אות י"ח) הביא משו"ת דבר משה (אמרייליו, ח"א או"ח סימן ל"ב) שמי שהיה אונן בלילה יספור ביום בלא ברכה, ושאר הימים יספור בברכה, וזה דלא כמש"כ בשו"ת בית דוד (סימן רס"ו) שיספור ביום בברכה, אלא העיקר שסופר ביום בלא ברכה, וכן נקטו השלמי ציבור (דף קפ"ב אות כ"ו) ולקט ישר (עמ"ז צ"ז), ובה"ל (ד"ה בלא ברכה) הביא מהנהר שלום (סימן תפ"ט ס"ק ה') שכתב שהאונן יספור ביום לאחר קבורת מתו בלילה ברכה, ולא דמי לתפילה שאין מתפלל בתורת שלומין, כיון דהכא בספירה מה שמונה ביום אין זה מדין תורת שלומין ללילה, אלא שחיובה נמשך עד סוף המערת לעת, ולכן כשלא ספר בלילה סופר ביום בלא ברכה כיון שעדיין יש עליו חיוב ספירה, ובעין שמצינו לענין הבדלה שהאונן מבדיל ביום ראשון לאחר קבורת מתו, כיון דעיקר זמנה הוא עד יום רביעי, וממילא הכא בספירת העומר כשספר האונן ביום בלא ברכה הרי זה חשוב כספירה לכל דבר, וממשיך לספור בשאר הימים בברכה.

והנה בשו"ת נודע ביהודה (קמא או"ח סימן כ"ז) הסתפק בדן האונן אם יכול לספור ספירת העומר, והביא להוכיח מהמרש"ל (בשו"ת סימן ע') דלא מכל הדברים האונן פטור אלא דיש מצוות שחייב בהם, וכדאיתא בכתובות (ד' ע"א) שבעל בעילת מצוה קודם קבורת המת, ולפי"ז ה"ה שיהיה חייב בספירת העומר שאינו נטרד ממנה, ולא מתבטל ממנו כדביל רגע קטן כזה של ספירת העומר, ואף שהמהרש"ל כתב דשאני בעילת מצוה דהתירו משום הפסד ממונן שהיה טבח ויינו מזוג, מ"מ כתב הנודע ביהודה דלא גרע הפסד המצוה של כל ימי העומר מהפסד ממונן. ובפרט דהכא יכול להפסיד המצוה של הספירה בשאר ימים בברכה, ונמצא שמבטל המצוה כמה ימים לאחר קבורת המת וזה לא נדחה מפני כבוד המת, ומ"מ הסיק הנודע ביהודה דמאחר ודין זה הוא מחל' הפוסקים, לכן בלילה יספור בלא ברכה, ובשאר הלילות שפיר יספור בברכה, ולפי דברי הנודע ביהודה כתב להסתפק הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן צ"א ס"ק כ"ה אות ז') שמי שהוא אונן ביום האחרון של ספירת העומר וישאר באנינותו עד החג, האם רשאי להחמיר ולספור בלא ברכה כדי שיהיה כל ברכתיו שבי"ך קודם לכן מהודרות ללא חשש ברכה לבטלה, או דילמא דיתכן, ולא התיר הנודע ביהודה לאונן לספור בלא ברכה, אלא כדי שיוכל להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה, וטעם זה לא שייך באונן ביום האחרון וממילא אין לו לספור.

ומ"מ מבואר מכל הפוסקים דשפיר מהני לאונן לספור בלא ברכה, ובשאר הימים יספור בברכה, ולענין אונן שספר העומר והוציא את האחרים האם יצאו ידי"ח כגון שתקע בשופר ברה"ה ודעתו לקבור מתו ע"י עכו"ם ביו"ט א' או ע"י ישראל ביו"ט ב', י"ל שמוציא את הרבים ידי"ח כיון הוא מחויב בה אלא שעסק במצוה אחרת, וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב (תנינא ח"ד סימן קע"ב) לענין סופר אונן שכתב תפילין דהתפילין כשרים, וכ"כ החת"ס (ליקוטים סימן ל"ט) שהאונן רשאי להיות מוהל כשאין אחר, ולפי"ז שפיר יצאו בדיעבד או לכתחילה כשאין אחר שיוציאם.

271. כ"כ הנהר שלום (סימן תפ"ט ס"ק ה'), וכן העלה החזו"ע (יו"ט עמ' רמ"ה), וע"ש במקורות סוף אות כ"ט).

272. כ"כ המנחת חינוך (מצוה ש"ו אות ז' ו' אות ז'), והוא פשוט דקיי"ל דכל מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, ועבדים דינם כנשים שג"כ פטורים, והיינו עבד שאינו משוחרר דדינו כאשה, דאם הוא עבד משוחרר דינו כישראל לכל דבר.

273. המנחת חינוך (מצוה ש"ו אות ז') כתב שחציו עבד וחציו בן חורין לדעות הסוברים שבספירה אחד מוציא את תבירו (עין פרי חדש ריש סימן תפ"ט ומשנ"ב ס"ק ה') א"כ צריך לשמוע הספירה מבן חורין גמור לצאת ידי חובה, וכמו שופר ומגילה שחציו עבד וחציו בן חורין אף לעצמו אינו מוציא, כמש"כ השו"ע (סימן תקפ"ט סעיף ה') שמי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא אפילו עצמו, וצריך שיתקע לו בן חורין להוציאו, והטעם כתב המשנ"ב (ס"ק ז') והוא מגמ"ר ר"ה (כ"ט ע"ב) דלא אתי צד עבדות שבו ומוציא צד חרות שבו, אולם לדעות דאין יוצאין ידי"ח מספירה שע"י אחר אלא כל אחד ואחד צריך לספור לעצמו, וכדאיתא במנחות (ס"ה ע"ב) "וספרתם לכם" שתהא ספירה לכל אחד ואחד, א"כ חציו עבד וחציו בן חורין פטור מספירת העומר, כיון שהוא בעצמו צריך לספור וצד עבדות שבו מעכב, ואף שמצד חרות שבו חייב בכל המצוות מ"מ צד העבדות שבו מעכב, או דילמא שחייב לספור מחלק צד חירות שבו, ונשאר בצ"ע.

ועיין במנחת חינוך (מצוה תכ"ב) שצידד לענין מצות הנחת תפילין שחציו עבד וחציו בן חורין חייב בהנחת תפילין. **274.** הערוך (ערך טס) כתב טומטום הוא מלשון סתימה ואטימות, וכתב הרשב"ם (בבא בתרא ק"מ ע"ב ד"ה וטומטום) והרמב"ם (פ"ב מהל' אישות הכ"ה) שטומטום הוא אטום ואין ניכר בו לא זכרות ולא נקבות והרי הוא ספק זכר ספק נקבה, וכתב הרשב"ם דאיכא למ"ד שהוא ספק בריה, ועיין תפארת ישראל על המשניות יבמות (סוף פרק ח'), ועיין בזה עוד באנציקלופדיה התלמודית (חלק י"ט עמ' קפ"ב ואילך) וכאמ"ל.

ולענין דין הטומטום במצות ספירת העומר, כתב המנחת חינוך (מצוה ט"ו אות ז') שטומטום דינו בכל המצוות כהאנשים, והיינו שחייב בספירת העומר.

275. עיין באנציקלופדיה התלמודית (שם) שכתבו שטומטום חייב מספק במצות עשה שהזמן גרמא שהנשים פטורות ממנה, כגון ציצית, שופר, סוכה, תפילין, שהרי הוא ספק איש, וכן חייב בת"ת מספק וכו', וע"ש מחל' ראשונים אם מברך על המצוות שחייב לעשותן מספק, ושם כתבו דלאחרונים טומטום פטור ממצוות דרבנן שהנשים פטורות מהן כיון שספק דרבנן לקולא, ולפי"ז מאחר ולדעת רוב ככל הפוסקים מצות ספירת העומר בזמן הזה אינה אלא מדרבנן, ממילא הטומטום פטור ממצות הספירה דדינו בזה כאשה (ויל"ע בדעת המנחת חינוך שהובא בהערה הקודמת שטומטום חייב בספירת העומר, דלכא"ו משמע דנקט דחיוב הספירה בזמן הזה הוא מדאורייתא, ולכן חייב כמו שאנשים חייבים בזה, אולם אפש"ל דס"ל למנח"ח דאף בחיובים דרבנן הטומטום חייב בזה כאנשים, ויל"ע).

276. הערוך (ערך אנתרופי) כתב שבלשון יון קוראים לזכר אנדרו, ולנקבה גינס, ולכן למי שיש סימני זכרות ונקבות קוראים אנדרוגינס. ובגדר אנדרוגינס מצינו בזה כמה שיטות, א. דעת ת"ק במתניתין ביכורים (פרק ד' משנה א') ועוד כמה מקומות שהוא ספק זכר ספק נקבה, ויש בו דברים ששווה לאנשים ויש בו דברים ששווה לנשים, ב. דעת ר' יוסי במתניתין ביכורים (פרק ד' משנה ה') שהיא בריה בפני עצמה, ולא הכריעו בו חכמים אם זכר או נקבה, ועיין ברמב"ן בקונטרס אחרון ליבמות שהוא מין מיוחד לא איש ולא אשה, ג. לתוס' ביבמות (פ"ג ע"א ד"ה בריה) ולראב"ד בהשגות על הרמב"ם (פ"ב מהל' שופר ה"ב) מקצתו זכר ומקצתו נקבה, ד. לדעת ר' אלעזר במתניתין יבמות (שילהי פרק ח') ור' יוחנן אליבא דר' יוסי שם (פ"א ע"א) הרי הוא זכר ודאי, ולהל' דעת רוב הפוסקים דדינו ספק זכר ספק נקבה (עין ר"ף ביבמות סוף פרק ח' ובשלטי הגבורים שם, רמב"ם פ"ג מהל' מילה ה"ו, ופ"ב מהל' אישות הכ"ד, ופ"ב מהל' נזירות ה"א ועוד), וש"ע סימן של"א סעיף ה', ובי"ד סימן קצ"ד סעיף ח', ועוד), אולם יש שנקטו להל' שהוא ודאי זכר (עין טור יו"ד סימן רס"ה, ואבן העזר סימן מ"ד וסימן קע"ב, ורמ"א באבן העזר סימן מ"ד סעיף ה' בשם י"א), ודעה יחידה נקטה להל' שהוא חציו זכר וחציו נקבה (עין ראב"ד פ"ב מהל' שופר ה"ב), ומ"מ לענין

יט. טומטום - טומטום (עין במקורות מה גדרו) יש שכתב שחייב בספירת העומר כאנשים²⁷⁴, ונראה שיהיה פטור מלספור ספירת העומר מאחר וספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, וטומטום פטור ממצוות שחיובם מדרבנן²⁷⁵.

כ. אנדרוגינס - אנדרוגינס (עין במקורות מה גדרו) חייב בספירת העומר כהאנשים²⁷⁶.

כא. חבוש בבית האסורים והמקום מטונף - החבוש בבית האסורים בימי הספירה והמקום מטונף, רשאי לספור ספירת העומר בלא ברכה, וטוב שיספור בלשון לע"ז מאחר ומקיים מצוה, ואין ראוי לכתחילה לעשותה במקום מטונף²⁷⁷.

פרק ד'

אכילה, שינה ועשיית מלאכה קודם הספירה

א. אכילת קבע קודם הספירה - אסור לאכול אכילת קבע קודם שיספור ספירת העומר²⁷⁸.

ב. אסור האכילה מאיזה שעה - בימי הספירה אסור לאכול חצי שעה קודם השקיעה יותר משיעור כביצה, ועיין במקורות²⁷⁹.

ג. התחיל לאכול בהיתר - אם התחיל בסעודה בהיתר, והיינו קודם חצי שעה שלפני השקיעה והגיע זמן הספירה, אינו צריך להפסיק מסעודתו לספור ספירת העומר, אלא יספור העומר כשיסיים סעודתו²⁸⁰.

ד. התחיל לאכול באיסור - אם התחיל בסעודה באיסור והיינו לאחר שהגיע זמן הסעודה, יש אומרים שצריך להפסיק סעודתו ולספור²⁸¹,

חיובו במצוות כתב הרמב"ם (פ"ב מהל' ע"ז ה"ד) שנותנים עליו חומרי האיש וחומרי האשה בכל מקום, ואף במצוות עשה שהזמן גרמא שנים פטורות אנדרוגינס חייב, וכמובן שמתחייב מהיותו מגיל י"ג שנה זכר. וכן ראיתי להדיא במנחת חינוך (מצוה ש"ו אות ז') שכתב שאנדרוגינס דינו כמו בכל המצוות שהזכרים חייבים ולא הנשים, והיינו שבספירת העומר חייב כהאנשים.

277. הגר"ח פלאגי במועד לכל חי (סימן ה' אות ו') כתב כן לענין חבוש בבית האסורים, וסיים וכתב דטוב שיספור בלשון לע"ז, וכ"כ בשו"ת לב חיים (ח"ב סימן קע"ג), ועיין מש"כ בחקקי לב (ח"ב סימן ה'). ואף שמקיים בזה מצוה של ספירת העומר ואין ראוי לעשות המצוות במקום מטונף, מ"מ כתב החזו"ע (יו"ט עמ' רנ"ב) שכדי שלא יפסיד המצוה לגמרי לאחר שיצא מבית האסורים שפיר יכול לספור בלא ברכה אף שהמקום מטונף, והוכיח זאת מהירושלמי (דמאי פ"א ה"ד) מחללים דמאי בבית המרחץ מפני שאינו טעון ברכה, אבל ודאי אין מחללין מפני שטעון ברכה, ומשמע שאין קפידא בעשיית המצוה במקום מטונף ומוזהם, שהרי מותר לחלל דמאי בבית המרחץ, וכ"כ החיד"א בספר טוב עין (סימן י"ח אות ל"ז) לענין החבוש בבית האסורים דנסתפק גדול אחד האם יכול לקיים מצוה במעשה בלבד, כגון שיטול לולב בחג הסוכות בלא ברכה, או דילמא שאין לעשות המצוה אלא במקום נקי, והוכיח מגמ" קידושין (ל"ב ע"ב) לענין עמידה בפני זקן בבית הכסא ובבית המרחץ, דלהור"א בגמ' היה צד שיש לקום לפניו, קמ"ל והדרת, דבענין קימה שיש בה הידור, ומוכח מהס"ד בגמ' דלא קפדינן על מעשה המצוה שהוא במקום מטונף, וכ"כ בשו"ת נכח השולחן (או"ח סימן ז'), ובעקרי הד"ט (או"ח סימן ה' אות ט"ו) הוכיח מהרמ"א (יו"ד סימן י"ט) בשם האגודה שהשוטט במקום מטונף יברך בחוץ ויתרחק ד' אמות ויכנס וישחט, ואף שהשחיטה עצמה היא מצוה שנאמר "וזבחת כאשר צויתך", אפה"כ מותר לשחוט במקום המטונף, ובשו"ת לב חיים (ח"ב סימן קע"ג) כתב שמותר לתת צדקה במקום מטונף, ועיין עוד בבה"ל (סימן תקפ"ח סעיף ב') דמה שצריך שיהיה המקום נקי מטינופת זהו רק בתפילה והלל וברכת המזון שאסור להזכיר שם דברי קדושה, משא"כ תקיעות שאינן אלא מעשה מצוה שפיר כדאי לקיימם במקום מטונף דאינו אלא מעשה מצוה, ועיין עוד בשו"ת מעט מים (סימן צ"ה) שנשאל אם אפשר לספור ספירת העומר בלא ברכה במקום מטונף כדי שלא תאבד ממנו המצוה בשאר לילות, והסיק דשפיר מהני לעשות המצוה בכאה גוונא. וכך ראיתי בשם הגרי"ל שטינמן שליט"א שנשאל לענין הנמצא בבית הכסא או בית המרחץ בסוף היום, ועדיין לא ספר, האם יכול לספור, והשיב שיספור בלא כוונה למצוה. וראיתי תשובה לגאון ר' אשר חנניה זצ"ל בגליון משנת יוסף (גליון כ"ג סימן ק"ב אות א') שכתב לענין האנוס להיות במקום מטונף האם יכול לספור ספירת העומר בהרהור, שכתב השו"ע (סימן ס"ב סעיף ד') שאם מחמת חולי או אונס אחר קרא ק"ש בהרהור בלבו יצא, ונחל' האחרונים האם כוונת השו"ע שבדיעבד יצא ידי חובה לגמרי, או שלא יצא ידי חובת המצוה רק שיקבל שכר על מה שהשתדל לעשות מה שיכול, ובמשנ"ב (ס"ק ז') כתב כהצד השני, ובהל"ל (ד"ה יצא) האריך למעניתו להוכיח שדעת רוב רובם של הראשונים שהרהור לאו כדכור דמי ולא יצא ידי"ח, ולכן כשעבר האנוס אם לא עבר עדיין זמן ק"ש, יחזור ויקרא, אולם הכה"ח (אות ח') הביא מכמה אחרונים (יד אהרן, פמ"ג, ברכ"י, ערוך השולחן ופתח הדביר) דס"ל דכשהיה אנוס אמרינן דמעלה עליו הכתוב להרהור כדכור, ובדיעבד יצא ידי"ח, ולא צריך לחזור ולקרוא ק"ש כשעבר האנוס, אפילו שלא עבר עדיין זמן ק"ש.

ולפי"ז כתב דאף בנידון דידן לענין ספירת העומר במקום מטונף יש להורות שיהרהר בלבו הברכה וספירת העומר, וסיים וכתב הרי אשר חנניה זצ"ל שאם אח"כ יעבור האנוס וכגון שיצא משם או שניקו את המקום, יחזור ויספור בלא ברכה כדי לצאת ידי חובה לכו"ע. וציון למש"כ בשו"ת יבי"א (ח"ד סימן ג' אות כ') לענין ברכת המזון שהיא מדאורייתא, אם בירך בהרהור מחמת שהיה אנוס, בדיעבד יצא ידי חובה, משום שיש בזה ספק ספקא שיצא, דשמא כדעת הרמב"ם והסמ"ג דאפי' בלי אונס הרהור כדכור, ושמא אף לדעת רוב רובם דהראשונים והשו"ע דס"ל דהרהור לאו כדכור דמי, עכ"פ במקום אנוס אמרינן דמעלה עליו הכתוב להרהור כדכור, עכ"פ. ולפי"ז כ"ש בנידון דידן לגבי ספירת העומר שלדעת רוב רובם של הפוסקים בזה הזמן הוא רק מצוה דרבנן, ודאי שבדיעבד יצא ידי חובה. וכתב שעדיף לעשות תנאי שאם יעבור האנוס קודם שיעבור הלילה ויזכור, אינו רוצה לצאת ידי"ח במה שמקיים אותם בהרהור אלא במה שיקיים אח"כ בפה, ואז יוכל לברך בשם ומלכות.

278. כ"כ הכה"ח (סימן תפ"ט אות ס"ו) על דברי הרמ"א בסעיף ד' שכשהגיע הזמן אסורים לאכול, היינו דוקא כשקובע לסעוד, אבל טעימה בעלמא שרי.

279. הנה הרמ"א כתב וכשהגיע הזמן אסורים לאכול עד שיספור, ופשוט דבריו וכמש"כ המשנ"ב (ס"ק כ"ג) שהוא מצאת הכוכבים, וכתב בשעה"צ (ס"ק כ"ט) דבבין השמשות אף שמותר לספור מטעם ספקא דרבנן, עכ"פ אינו מחויב עדיין ולכן נקט דוקא מצאת הכוכבים, אולם כתב המשנ"ב שהסכמת האחרונים (מג"א א"ר וגר"א) דלפי הא דנפסק בשו"ע (סימן רל"ה סעיף ב') להחמיר שלא לאכול מחצי שעה סמוך לזמן ק"ש דעריבית, ה"ה הכא שיש להחמיר לא לאכול מחצי שעה סמוך לספירה, ואפילו אם כבר הקדים והתפלל, והטעם בזה כתב המשנ"ב (שם ס"ק ט"ז) שמא ימשך בסעודתו ופעמים ישתקע ע"ז גם בשינה וישכח לקרוא ק"ש, וה"ה הכא שישכח לספור ספירת העומר, וכתב הכה"ח (אות ס"ה) שהרש"ל לא היה אוכל עד צאת הכוכבים, כי אמר פן ישכח הספירה בטירדת הסעודה, וקודם צאת הכוכבים לא היה רוצה לספור. וכ"כ להדיא הכה"ח (אות ס"ג) בשם הברכי יוסף ושאר האחרונים דמש"כ הרמ"א וכשיגיע הזמן לאו דוקא שיגיע הזמן אלא חצי שעה קודם, וכתב (באות ס"ד) דהאיסור חצי שעה קודם בין השמשות. וכ"כ החזו"ע (יו"ט עמ' רמ"ה), שאסור לאכול חצי שעה קודם השקיעה.

וכתב המשנ"ב (סימן תפ"ט שם) שבמקום שהמנהג שהשמש קורא לספור ספירה אין להחמיר בקודם זמנו, וכן הביא הכה"ח (אות ס"ג), והיינו משום דליכא חשש שמא ישכח מלספור, וראה עוד להלן בד"ן העמדת שומר. ובהליכות שלמה (פסח פרק י"א ארחות הלכה ציון 2) כתבו בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שמן הראוי לא להתחיל לאכול כבר קרוב לעשר דקות לפני השקיעה ואילך ע"ש. ולענין הרגיל לספור ספירת העומר בזמן ר"ת כתב בספר בנתיבות ההלכה (חלק ל"ט עמ' 356) בשם הגר"נ קרליץ שליט"א שאסור באכילה חצי שעה קודם זמן ר"ת.

280. כ"כ הרמ"א (סימן תפ"ט סעיף ד'), וכתב המשנ"ב (ס"ק כ"ז) דהוא אפי' למ"ד שספירה בזמן הזה מדאורייתא, אעפ"כ אין צריך להפסיק סעודתו כדי לספור כיון שיש לו עוד שהות לספור, וכתב הכה"ח (אות ס"ט) בשם רבינו זלמן דאפילו אם עבר והתחיל בסעודה בתוך חצי שעה סמוך לזמן הספירה א"צ להפסיק באמצע סעודתו, וכתב ע"ז הכה"ח דנראה דס"ל דהוא דוקא למ"ד שספירה בזמן הזה מדאורייתא בכה"ג יש להקל. ועוד כתב הכה"ח (אות ע') דאם אין לו שהות לספור פוסק אע"פ שהתחיל בהיתר.

281. כ"כ הרמ"א (שם), וכתב הכה"ח (אות ס"ח) דזהו לדעת הרמב"ם דס"ל שספירה בזמן הזה מדאורייתא, ואף דהרמ"א (בסעיף ו') סתם כהשו"ע ומטעם דדעת רוב הפוסקים דהספירה בזמן הזה מדרבנן, מ"מ הכא נקט להחמיר ולהפסיק סעודתו משום דמה בכך שיפסיק מעט ויספור.



בשעת הספירה מותר לו לספור ספירת העומר כאשר הוא נשען על הסטנדר וכדומה, ואפילו מיושב רשאי לברך ולספור לכתחילה.³⁰²

ג. **ספירה בכל לשון שמבין** - מצות ספירת העומר הוא בכל לשון שמבין.³⁰³

ד. **ספר בלשון הקודש ולא מבין מה שסופר** - מי שאינו מבין לשון הקודש וספר ספירת העומר בלשון הקודש, יש אומרים שלא יצא ידי חובה כיון שאינו יודע מה שאומר, ויחזור ויספור בלא ברכה,³⁰⁴ ויש אומרים שיצא ידי חובה מאחר וספר בלשון הקודש, ואף שלא יודע מה שאמר.³⁰⁵ ויש שכתב שאם יודע את מנין היום וספר בלשון הקודש יצא, אף על פי שאינו מבין.³⁰⁶

עוד בספרי החדש והלבנה ובשד"ח (מערכת ב' סימן כ"ט) נתן סימן "עצת ה' לעולם תעמוד", "עצת ר"ת עירוב ציצית תפילין, "לעלם" ר"ת לולב, עומר, לבנה, מילה.

וכתב המשנ"ב (ס"ק ו') שצריך לעמוד משעה שמתחיל הברכה, ובשעה"צ (ס"ק ז') כתב דכן מוכח בטור וב"י (סימן ח') שכל ברכות המצוות צריך להיות לכתחילה בעמידה, וכתב בערוך השולחן (סימן תפ"ט סעיף ד') בשם הוה"ק (תצוה דף קפ"ג ע"א) משום שספירת העומר הוא ענין גדול כתפילת שמונה עשרה, לכן צריך לאומרה מעומד, ועיין מש"כ הבה"ל (סימן תפ"ט אמצע ד"ה ומצוה) שהנהגים לומר ויהי נועם וכו' במוצ"ש לאחר ערבית מיושב, נהגו שהש"ץ עומד ומברך על הספירה, והקהל יושבים כדי לא להטריחם לחזור ולעמוד, והיינו דצ"ל למנהג אלו מבני אשכנז שהיו אומרים מיושב, אולם רוב ככל בני אשכנז אומרים מעומד כמש"כ המשנ"ב (סימן רצ"ה ס"ק א'), ומ"מ כוונת הבה"ל לומר שלנוהגים לישב יש לומר קודם ויתן לך (כמש"כ המשנ"ב ס"ק מ"א), ולכן אם יעמוד איכא טירחא. ובהגדה של פסח אורח חיים לבא"ח (הל' ספירת העומר סימן תפ"ט סעיף ג') כתב לפרש הטעם שצריך לספור מעומד כדי שיהיה בקומה זקופה, היינו כי ספירה זו עושה תיקון בשיעור קומה, כי התיקון והגדלות שנעשה בליל יו"ט של פסח לא נעשה על ידינו כי אם רק בחסדו יתברך, ולכן גזר הקב"ה שלא יהיה לזה קיום אלא יחזור הדבר לאיתנו, ויהיה התיקון והגדלות בשיעור קומה מחדש על ידינו כדי לזכותינו, והתיקון נשלם לאט לאט בכל משך ימי הספירה, עד חג השבועות. לכן כתיב "וספרתם לכם" להנאתכם ולטובתכם.

ולכן בכל מועדי ה' נכתב בתורה "מקרא קודש יהיה לכם", משא"כ ביום הראשון של פסח לא אמר "לכם" מפני שלא נעשה על ידינו, וכנזכר בספר בני יששכר, ומאחר שהתיקון נעשה בשיעור קומה על ידינו לכן נספור בקומה זקופה. ועוד ביאר הבא"ח (שם) שחטא עץ הדעת שהביא זוהמת הנחש, יש במצוות ספירת העומר תיקון לחטא הזה, שנגזר על הנחש המסית שלא ילך בקומה זקופה באשר היה הולך קודם, אלא ילך מושכב ומוטה על הארץ, יען כי הוא גרם בהיותו, שיהיו ב' קומות של ב' אותיות מוטים ולא זקופים (ע"ש ביאורו), ולכן במצוה זו של ספירת העומר אנו נטהרים במקצת מן זוהמת הנחש, ולכן אנו מברכים וסופרים בקומה זקופה.

ועוד ביאר הבא"ח (שם) ע"פ מש"כ המהר"ח שבמצות ספירת העומר נתקן עון פגם הברית ולכן עמר נקרא קרי, ומאחר ותיקון עון זה יתייחס לרגלים, לכן סופרים מעומד על רגליהם לרמוז שיהיה בתיקון זה עמידה וקיום לרגלים, וע"ש עוד כמה טעמים.

301. כ"כ הרמב"ם (פ"ז מהל' תמידין ומוספין הכ"ג), וכן נקטו האחרונים, יעוין כה"ח (אות ט"ז).

302. הנה כל אדם הנסמך ע"ג דבר שאם ינטל יפול, כגון שנשען ע"ג סטנדר שאם ינטל הסטנדר, מיד האדם יפול, אין זה נקרא עמידה אלא חשיב כשיביה, וכמש"כ המשנ"ב (סימן תקפ"ה ס"ק ב') בשם המג"א לענין תקיעת שופר דיש לקיימה מעומד שנאמר "יום תרועה יהיה לכם", וילפינו מעומד שנאמר בו "וספרתם לכם", וכתב בעומר בקמה והיינו בקומה, ואף שבדיעבד אם תקע מיושב יצא יד"ח, וה"ה לענייניו אם ספר מיושב יצא, מ"מ לכתחילה יש לעמוד, וכן מצונו לענין ברכת הלבנה שיש לעמוד באמירתה, ומ"מ מי שהוא זקן או חולה רשאי לסמוך עצמו על הכותל או העמוד, וכמו שכתבתי בס"ד בספרי "החודש והלבנה" פרק כ"ז הלכה ט"ז, קחנו משם.

ומ"מ כל הנ"ל היינו למי שיכול לעמוד, אולם מי שקשה לו לעמוד כגון זקן או חולה רשאי לכתחילה לספור ספירת העומר מיושב, וכמש"כ בחזו"ע (יו"ט עמ' רכ"ח) דכל שעת הדחק כדיעבד דמי, ועיין בה"ל (ריש סימן תר"צ ד"ה אבל) שכתב שבשעת הדחק יש לסמוך להקל ע"י סמיכה, וכן הוא במשנ"ב (סימן צ"ד ס"ק כ"ד) לענין תפילה שחולה שאינו יכול לכוין בתפילה כשהוא עומד אלא כשהוא סומך או יושב מוטב שיסמוך עצמו ולא ישב, ועיין עוד במשנ"ב (סימן צ"ד ס"ק כ') שיכול הזקן או חולה לישב במקומו ולהתפלל.

303. המשנ"ב (סימן תפ"ט ס"ק ה') כתב בשם האחרונים שספירה מותר בכל לשון, ובלבד שיבין אותו הלשון, וכ"כ כה"ח (אות כ'), ופשוט דמותר לספור בכל לשון, ודוקא בלשון שמבין, וכ"כ החזו"ע (יו"ט עמ' רל"ב).

304. כ"כ המשנ"ב (שם) בשם מג"א (ס"ק ב') ועוד אחרונים (אליה רבה, חק יעקב, דרך החיים ועוד) דאם אינו מבין הלשון אפילו ספר בלשון הקודש אינו יוצא, כיון דלא ידע מה שאמר אין זה ספירה, וכן העלה בשו"ת פני מבין (אור"ח סימן קל"ב אות א'), ומהר"י עייאש בסוף ספר שבט יהודה (בהערותיו לשו"ת נחפה בכסף סימן ח' דף מ"א), וכן העלה בכה"ח (אות כ') שיחזור ויספור בלא ברכה כדי לצאת ידי מחל' הפוסקים, וכן העלה בחזו"ע (יו"ט עמ' רל"ב), ועיין במשנ"ב (סימן נ' ס"ק ב') שכתב דדוקא בתפילה יוצא אע"פ שאינו מבין את הלשון כיון שהקב"ה יודע כוונתו, ומשא"כ בלימוד, וה"ה בספירה דצריך שהאדם עצמו יבין.

305. היעב"ץ בשו"ת שאילת יעב"ץ (סימן קל"ט) כתב דאף אם אינו מבין לשון הקודש יצא, וכדמוכח בתוס' בסוטה (ל"ב ע"א ד"ה אלו) שבלשון הקודש יוצא אף שאינו מבין, ועיין בשו"ת דבר אברהם (ח"א סימן ל"ד) מה שכתב בביתר הוכחת היעב"ץ, ועיין עוד בערוך השולחן (סימן תפ"ט סעיף ג') שכתב דיצא יד"ח, דלא גרע מהא דאיתא במגילה (י"ז ע"א) הלוטע ששמע אשורית יצא, וה"ה הכא.

306. בשו"ת מהר"ל דיסקין (קונטרס אחרון סימן ה' ס"ק נ"ה) כתב דמצונו לענין ביטול חמץ שכתב המשנ"ב (סימן תל"ד ס"ק ט') דמי שלא מבין את הביטול לא מועיל אפילו באומרו בלשון הקודש, אולם אם מבין את ענין הביטול ויודע שבאמירתו הוא מבטל ומפקיר את חמצו, מהני אע"פ שאינו מבין פירוש המילות, ולפי"ז כתב המהר"ל דיסקין דה"ה בספירת העומר שאם יודע את המנין שצריך לספור באותו יום, ויודע שסופר עתה מספר זה בלשון הקודש, יצא אע"פ שאינו מבין פירוש המילות, אולם כשצריך לספור ימים ושבועות ולא יודע באיזה תיבות מונה ימים ובאיזה שבועות, יתכן שלא יצא.

307. כה"ח (סימן תפ"ט אות מ"ב) כתב בשם השל"ה (פסחים אות מ"ג) שבמקום שיש חבורה שמתפללים ערבית בזמנו אחר צאת הכוכבים, ראוי להתחבר להם בימי הספירה כי אז מצוה גוררת מצוה, מצות ק"ש בזמנה וספירת העומר בציבור, ובטעם הדבר כתב בשו"ת אגרות משה (אור"ח חלק ד' סימן צ"ט אות א') משום שכל מצוה ראוי לעשותה ברוב עם, וכן מבואר בסידור היעב"ץ (סדר יו"ט ראשון של פסח) שסופרים בבית הכנסת ברוב עם, והטעם שיש לעשות המצוות ברוב עם כיון שברוב עם הדרת מלך, עיין משלי (י"ד, כ"ח) וגמ' פסחים (ס"ד ע"א) ויומא (ע' ע"א), ואינו דומה מרובים העושים את המצוה למועטים, ועיין בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תע"ב) שאינו דומה קילוס המלך והדרתו במתקלס באנשים מרובים, לקילוס שהוא מתקלס באנשים מועטים. ועיין עוד מה שכתבתי בספר החדש והלבנה (ריש פרק כ"ד).

וטעם נוסף כתב האג"מ (שם) משום שמי שאינו סופר בציבור עלול לשכוח הספירה, ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ט' סימן נ"ו אות ב') כתב שמדברי השל"ה משמע שיש ענין לספור ספירת העומר בציבור מלבד הענין של ברוב עם, וכמו לענין תפילה שיש להתפלל בציבור, וסיים וכתב המנח"י דגם היעב"ץ ס"ל כן שיש בזה ענין משום הציבור, אלא שהוסיף שאפילו אם יש מנין בביתו מ"מ בבית הכנסת עדיף משום מעלת ברוב עם.

ה. **בציבור וברוב עם** - מצות ספירת העומר על כל יחיד ויחיד לספור, וראוי לספור בציבור משום מעלת ברוב עם, וכן שעל ידי זה לא ישכח לספור ספירת העומר.³⁰⁷

ו. **ספירת העומר (בלא ברכה) במהלך היום** - טוב לנהוג שבכל יום אחרי תפילת שחרית יאמר השליח ציבור בקול היום כך וכך לעומר, וטוב לחזור על הספירה כמה פעמים במהלך היום.³⁰⁸

ז. **סוגלת המלח** - סגולה וסוד נוראה בליל ראשון של ספירת העומר ליקח בידו מעט מלח, ולקרוא עליו כמה מזמורים (ראה במקורות), ואחר כך יקרא פרשת העומר, והוא מסוגל לעין הרע.³⁰⁹

פרק ו'

דיני שכחה וטעויות בספירת העומר

א. **זהירות שלא לשכוח לספור ספירת העומר** - ענין ספירת העומר הוא ענין גדול וקדושה עליונה ממשיכין על עצמן, על כן צריך שיתעורר ליבו בכוונה ויהיה קדוש וטהור, ויזהר שלא ישכח מלספור את העומר.³¹⁰

ב. **שכח לספור ספירת העומר בלילה הראשון** - השוכח לספור ספירת העומר בלילה הראשון לספירה ולא ספר ביום, יש שכתב שמברך בשאר הימים³¹¹, והעיקר להלכה שסופר בשאר הימים בלא ברכה.³¹²

ג. **השוכח לספור ספירת העומר לילה אחד** - השוכח לספור ספירת העומר אפילו רק לילה אחד, אם ספר למחרת ביום בלא ברכה ממשיך לספור בשאר הימים בברכה, ואם לא ספר גם ביום, אינו יכול לספור

308. כה"ח (סימן תפ"ט אות פ') כתב שיש נוהגים שבכל יום אחר תפילת שחרית מגביה החזן קולו לספור מה שספרו בלילה וחוזרים לספור עמו גם הציבור, כדי שאם שכח אחד לספור בלילה תעלה לו זו הספירה ויוכל לספור בשאר הימים בברכה, ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן ש"ב) כתב על מנהג זה: והוטב בעיני מנהג זה מהחשש שמה שכחו מלספור אם התפללו בלילה בבית וכדומה, על כן כשיספור בבוקר שוב לא הפסיד הספירה בברכה, וע"ש עוד. ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ו' סימן מ"ה) כתב שטוב לחזור כמה פעמים על הספירה בלילה וביום כדי שלא יסיח דעתו מהספירה, וזה המכוון בפסוק "שבע שבתות תמימות תהינה", ועיין עוד בדרכי חיים שלום (אות תרכ"ו) שכן נהג האדמו"ר ממנוקאטש, חוץ מהיום הראשון לספירה שלא היה חוזר לספור ביום.

ובספר מנחם ציון (דרושים לפסח יום ג' ע"ט האחרון של פסח) כתב האדמו"ר ר' מנחם מנדל מרימנוב זצ"ל שהוא נהג לספור את מנין הספירה כמה פעמים ביום, וביאר בספר באר החיים (ספירת העומר עמ' ה') לגאון ר' אלימלך בידרמן שליט"א כי עצם הספירה גורמת לטהרת הנשמה וקדושת הנפש, כי סגולת מצוה זו היא לטהר ולזכך נשמת ישראל מכל זוהמא כמש"כ האור החיים (ויקרא כ"ג, ט"ו), ועוד ביאר בזה שע"י הספירה מוכיח לעצמו את חובתו בימים אלו, שהרי הוא מתקרב ובה אל יום מתן תורה, ועליו להתכונן להיות מוכן ומוזמן להיום הזה.

ובשו"ת מראה יחזקאל (סימן ק"ד) כתב שרבו הרמ"מ מרימנוב היה מזהיר אותם להתחזק ביותר בימי ספירת העומר על לימוד התורה בעיון ובעומק דברי התוספות, לפי שבימים אלו של ספירת העומר החזיר עתניאל בן קנז ג' אלפי הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה רבינו כדאיתא בתמורה (ט"ז ע"א), אולם י"א שהחזירים לאחר מיתת יהושע, ומ"מ כתב המראה יחזקאל שהזהירו שלא יסיח דעת מהספירה כל היום כולו, שצריכים להיות ז' שבועות תמימות, וכמה פעמים ביום היה אומר, היום כך וכך לעומר.

309. כ"כ בספר בית הבחירה (דף צ"א ע"ב אות ט"ז), והמזמורים שיש לומר הם שיר המעלות לדוד שמחתי (תהלים קכ"ב), מזמור לא גבה לבי (תהלים קל"א), ומזמור הנה מה טוב ומה נעים (תהלים קל"ג), וכן מנהג בית אל הובא במנהגי בית אל (אות נ"ב), וכתב בבית הבחירה (שם) שכן יעשה כל ימי העומר, ויזהר שלא ישים את המלח על הארץ, ושיהיה בידו בשעת הברכה, ואח"כ יהיה זה מסוגל הרבה לעין הרע, ויעיל כמו קמיע מומחה ופקיע, וכ"כ בספר בית השם (עמ' מ"ו) שהלוקח בידו מעט מלח בזמן ברכת ספירת העומר, מי שישא המלח הזה עליו, יהיה לו למגן וצנייה מדבר וממגפה ומעין הרע, ומכל דבר רע, כמו קמיע מומחה ופקיע.

310. הגר"ח פלאגי' במועד לכל חי (סימן ה' אות א') כתב: ויעשה זריזות גדול לבל ישכח מלספור את העומר, והביא את השל"ה הקדוש שכתב בזה"ל: ענין ספירת העומר הוא ענין גדול וקדושה עליונה ממשיכין על עצמן, על כן צריך שיתעורר לבו בכוונה ויהיה קדוש וטהור, עכ"ל. ועוד כתב הגר"ח פלאגי' מספר תולעת יעקב שמי שאינו סופר ספירת העומר אינו בכלל טהורים, ואין לו חלק בתורה הקדושה, ועוד הביא בשם החיד"א במדבר קדמות (מערכת ע' אות י"ט) כי העומר מכניע עמלק, ורמז בזה שהענין של עומר הוא עשיו, ומ"ה הוא גימטריא עמלק, וסיים הגר"ח וכתב ואין ספק דמי שמתעצל לספור העומר ואתי לידו שכחה קרינן ביה דשכחה הוי פשיעה, ועליו נאמר ולא חפץ בברכה, ותרחק ממנו, בהיות דשוב לא יוכל לספור בברכה.

וכתב בשם משמואל (שבועות תרע"ב) שגם מי שאינו מרגיש בתועלת הספירה וטהרתה, יש לו להאמין שנשמע נטרהה בהכרח, מעט או הרבה.

וכתב ביוסף אומץ יוזפא (סימן תתל"א) שיש שכר גדול למי שסופר את העומר כדן, והיינו שלא חיסר אפילו יום אחד, שכתבו עליו שניצול כל השנה היא מכמה מאורעות רעים, ולכן אל דבר ה' ואל נפשו ידקדק בדקדוק ובהירות גדולה לספור ספירת העומר בזמן הראוי.

311. בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן רמ"ד) הובא תשובה קצרה מהרב כהן צדק, שמי שלא בירך ביום הראשון על ספירת העומר יחזור ויברך כל הימים שלא יפגע במצוות במזיד, עכ"ל.

וביאור כוונתו כתב בספר באר שרים (מועדים חלק ד' סימן ג' אות ו') דחייבים לומר שלא בירך וגם לא ספר, דאם כוונתו שלא בירך אבל ספר את הספירה של הלילה הראשון, א"כ פשיטא שלא הפסיד את הברכה בשאר ימים, דמאי שנא יום א' משאר ימים, וכיון דאין הברכה מעכבת יכול להמשיך ולספור, וגם מהלשון שלא יפגע במצוות במזיד מוכח דלא ספר כלל דאל"כ אינו מזיד, ולפי"ז מבואר דס"ל דמי שלא בירך ולא ספר בלילה הראשון לא הפסיד הברכה, וסופר בשאר ימים בברכה.

312. השו"ע (סימן תפ"ט סעיף ח') כתב: אם שכח לברך באחד מהימים בין יום ראשון בין משאר ימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה, וכוונת השו"ע שכח לברך היינו שכח לספור, דאם שכח רק את הברכה אבל ספר את הספירה סופר בשאר ימים בברכה, כיון דהברכה אינה מעכבת.

והמקור לזה הוא הר"ן (שיליה פסחים) בשם רב יהודאי גאון שאם לא ספר בלילה הראשון שוב אינו מברך דליכא תמימות, וכן נקטו עוד ראשונים, וכן הסכמת האחרונים שבשכח לספור ביום א' סופר בשאר הימים בלא ברכה, ונכון שישמע מהש"ץ הברכה וכיון לצאת יד"ח, או שישמע מאחד מהמברכים ויענה אמן בכוונה לצאת ואח"כ יספור, וכמש"כ המשנ"ב (ס"ק ל"ז) בשם האחרונים.

313. התוס' במנחות (ס"ו ע"א ד"ה זכר) כתבו בשם הבה"ג שאם שכח לספור בלילה סופר ביום, והוכיחו זאת התוס' מהגמ' במנחות (ע"א ע"א) מצונו בלילה לקצור, ואם נקצר ביום כשר, וא"כ ספירת העומר כדן קצירת העומר, ובסוף התוס' כתבו בשם הבה"ג שאם לא ספר ביום שוב אינו סופר, וכ"כ התוס' במגילה (כ' ע"ב ד"ה כל) בשם הבה"ג דאם שכח לברך בלילה ימנה למחר בלא ברכה, אבל אם שכח לילה יום לא ימנה עוד בברכה דבעינן תמימות וליכא, וכ"כ הראב"ה (סימן תקע"א) ואור זרוע (ח"א סימן שכ"ט), אולם דעת ר"ת בתוס' (שם) שכל הלילה כשר לקצירת העומר ולא ביום, ולפי"ז נראה דלר"ת מי שלא ספר בלילה לא מהני שיספור ביום, וכתב הר"ן (סוף פסחים דף כ"ח ע"א מדפי הר"ף) בשם מר יהודאי גאון ז"ל שמי שלא ספר העומר בלילה הראשון לא מונה בשאר הלילות משום דבעינן תמימות, אבל בשאר לילות אם לא ספר בלילה סופר ביום, ורב האי גאון חולק וס"ל דאם הוא משום תמימות גם בשכח בשאר לילות ג"כ חסר המנין, ולכן ס"ל דאם לא ספר בלילה יספור ביום, וכן ס"ל לבה"ג, ודומיא דקצירת העומר שבדיעבד מהני ביום, אולם ר"י ס"ל דלא מהני לספור ביום וכמו קצירת העומר דלא מהני ביום דהא בהא תליא. וכן דעת הרא"ש בפסחים (פרק י' סימן מ"א) והר"ן ומרדכי (מגילה סימן תת"ג) שאם שכח ולא ספר בלילה סופר ביום בלא ברכה.

נמצאנו למדים דדעת הבה"ג ורב האי ושאר ראשונים דמהני לספור ביום בלא ברכה, ודעת ר"ת ור"י דלא מהני לספור ביום. וכתב הב"י (סימן תפ"ט) שמשמע דגם רבינו האי לא איירי אלא בשכח בלילה וזכר ביום, אבל אם לא נזכר גם ביום אפשר שגם הוא ס"ל שלא יברך עוד, אלא שרבינו הטור כתב שדעת רבינו האי כדעת ר"י דס"ל שכל לילה מצוה בפני עצמה היא, ולפי"ז אפי' אם לא נזכר ביום מברך בשאר לילות מאחר וכל לילה היא מצוה בפני עצמה.



ובלילה שאחריו נתברר לו שהספירה הראשונה שספר בלילה שעבר היא הנכונה, אפילו אם חזר וספר תוך כדי דיבור רשאי להמשיך לספור בברכה, וכל שכן אם היה לאחר כדי דיבור.³²⁸

יא. השוכח לספור בליל שישי וזיכר למחרת לאחר שקיבל שבת מבעוד יום - אם שכח בליל שישי לספור העומר ולמחרת התפלל ערבית וקיבל שבת מבעוד יום, וזיכר שלא ספר ספירת העומר, יספור העומר בזמן שזכר בלא ברכה, ואח"כ ימנה בליל שבת בברכה את מנין היום החדש, וכן בשאר הלילות מונה בברכה.³²⁹

יב. השוכח לספור בליל ל"ג בעומר - מי שכח לספור ספירת העומר בליל ל"ג בעומר, אך ביום אמר בפיו היום ל"ג בעומר, יצא יד"ח ויכול לספור בשאר הימים בברכה.³³⁰

יג. הזכיר ל"ג בעומר בליל ל"ג קודם ספירה - מי שבליל ל"ג בעומר אמר קודם ספירת העומר היום ל"ג בעומר, ולא התכוין לספירה, חזר וסופר ספירת העומר באותו יום בברכה.³³¹ וכן אם אמר את המנין ל"ג בעומר ולא אמר היום רשאי לחזור ולספור בברכה.³³² והאומר לחבירו אל תאמר ויודי שהיום הוא ל"ג בעומר, יכול אחר כך לספור בברכה כיון שלא היתה כוונתו למנות את היום.³³³

תמימות, אלא דיש לדחות שהספק השני לא הוי ספק גמור, דשמא באותה שעה שספר היה לילה כיון דבין השמשות הוא ספק יום ספק לילה, וא"כ לא הוי תמימות, אולם בצרור הכסף וכן החיד"א בברכי יוסף (סימן תפ"ט אות ז"ז) נקטו שעלתה לו וסופר בשאר ימים בברכה, וכ"כ בשואל ומשיב (רביעאה ח"ג סוף סימן קכ"ז) ובשו"ת שואל ונשאל (ח"ח סימן ס"ה), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סימן נ"ז), ועיין עוד בחזו"ע (יו"ט עמ' רל"ט-רמ"ב) שהאריך לדחות דברי הבית דוד, והעלה דיש לו לספור בבין השמשות בלא ברכה ובשאר הימים סופר בברכה.

323. כ"כ בחזו"ע (שם עמ' רל"ח אות י"ח), והטעם שלא יהיה כרתית דסתרי.

324. כ"כ בחזו"ע (שם עמ' רל"ח אות י"ח), ובמקורות (עמ' רמ"ב) כתב הטעם כיון שפשט המנהג בארץ ישראל כדעת הגאונים ודלא כרבינו תם, ולכן מכאן ואילך יספור בלא ברכה, שספק ברכות להקל, וכן פסק בשו"ת מנחת יצחק (חלק ט' סוף סימן נ"ז).

325. כך פסק השו"ע (סימן תפ"ט סעיף ח'), וביאר המשנ"ב (ס"ק ל"ח) בשם האחרונים דהטעם בזה משום ספק ספיקא, שמא לא דילג כלל, ואת"ל שדילג שמא הלכה כהפוסקים דכל יום הוא מצוה בפני עצמו, ועיין עוד במשנ"ב (שם) ובבה"ל (ד"ה יספור).

ועיין בבה"ח (אות פ"ח) שכתב כן בשם כל האחרונים דסופר בשאר ימים בברכה, וכתב דאף ד"א לא לברך ואע"פ שיש ספק ספיקא, מ"מ בזה נוהגין להורות לברך כדברי השו"ע והאחרונים, ובמקום מנהג לא אמרין סב"ל. ובחזו"ע (יו"ט עמ' רל"ח אות י"ז) כתב דנוסף ע"ז דעת הר"ף ורמב"ם ורמב"ם שהספירה בזה"ז דאורייתא, וספיקא דאורייתא לחומרא.

ומ"מ ביום הראשון לספיקו כשמברך וסופר ספירת העומר, יאמר אתמול היה כך וכך ימים לעומר והיום כך וכך לעומר, וכמש"כ הכה"ח (אות ז') בשם אליה רבה (אות כ"ד).

326. כ"כ הכה"ח (סימן תפ"ט אות פ"ט) בשם ערוך השולחן, והטעם כיון דהוי ספק ספיקא להחמיר, ספק אם לא ספר ביום, ואת"ל ספר ביום שמא הלכה כמ"ד שאם שכח בלילה אין לו תשלומין ביום, ולכן יברך בשאר הלילות בלא ברכה.

327. כ"כ בחזו"ע (יו"ט עמ' רל"ח אות י"ז).

328. בגליון משנת יוסף (גליון כ"ג סימן ק"ב אות ב') הובאה תשובת הגאון ר' אשר חנניה זצ"ל שנשאל בענין זה, והשיב שבאופן שהספירה השניה שספר לא היתה בתוך כדי דיבור לספירה הראשונה, פשיטא דלכו"ע הספירה השניה לא מקלקלת את הספירה הראשונה שהיתה נכונה, דכל שהוא טעות ואין לו קשר עם הספירה הראשונה כמאן דליתא דמי, אך באופן שספר את הספירה השניה המקולקלת בתוך כדי דיבור לספירה הראשונה המתוקנת, כה"ג לפי דעת הגאונים והר"ף זהו הספק של הגמ' בברכות (י"ב ע"א) דנקיט כסא דשכרא, ופתח אדעתא דשכרא וסיים בדחמרא, דהיינו שבירך על כוס שכר שהכל נהיה בדברו, ותוך כדי דיבור חזר ואמר בפה"ג, האם קלקל את מה שאמר שהכל או לא, עכ"פ אפילו לדבריהם מאחר והגמ' לא פשטה את הספק הזה, הו"ל ספק שמא יצא יד"ח ספירת העומר, וא"כ לגבי שאר ימים אם יכול להמשיך לספור עם ברכה הו"ל ספק ספיקא, וקי"ל שיכול להמשיך לספור עם ברכה, וכמבואר בשו"ע (סימן תפ"ט סעיף ח'), וכ"ש לדעת הרשב"א ועוד ראשונים שדחו את דעת הגאונים, וס"ל שאין בזה שום ספק דכל שבירך ואמר כהוגן, מה שהוסיף אח"כ בטעות אפי' בתוך כדי דיבור כמאן דליתא דמי, א"כ פשיטא דבנידון דידן לגבי ספירת העומר יכול להמשיך לספור בשאר ימים עם ברכה. ונידון זה אינו דומה למסופק מהו מנין הספירה, כיון שבשעה שספר את הספירה הראשונה חשב שזוהי הספירה הנכונה, רק שאח"כ התבלבל וחשב שהיא אינה נכונה, ולכן אפילו שטעה תוך כדי דיבור רשאי להמשיך בברכה כי ידע את היום האמיתי של הספירה, ומשא"כ המסופק שאינו יודע מה היא הספירה הנכונה, שבה מספק צריך לספור את ב' הימים שמסופק בהם בלי ברכה, וביום שיוודע לו המנין הנכון יוכל להמשיך לספור בברכה. וכן העלה בשו"ת שבת הקהתי (ח"א סימן ק"ג) שיצא יד"ח הספירה, והספירה הראשונה היא העיקר.

329. כ"כ בשו"ת זרע אמת (סימן ס"ו), והשלמי ציבור (דף חצ"ר אות כ"ט), ושו"ת ר' ידידיה טיאה וייל (או"ח סימן ל"ט), והנהר שלום (סימן תפ"ט ס"ק ב'), וערך השולחן (ס"ק ט'), וכה"ח (אות פ"ב), וכן העלה החזו"ע (יו"ט עמ' רמ"ב), ובשו"ת יביע אומר (חלק ד' או"ח סימן מ"ג ס"ק ח') הביא את הזרע אמת שהוכיח כן מהתורות הדשן (ח"ב פסקים וכתבים סימן קכ"א) שמי שלא הניח תפילין עד שהתפלל ערבית לא יניח תפילין, דמאחר שעשה אותה שעה לילה בתפילתו הוי כרתית דסתרי דלא עבדינן, וכן פסק השו"ע (סוף סימן ל'), ומ"מ בנידון דידן הדבר ברור שיספור בלי ברכה ומכאן ואילך בברכה, ועיין עוד ביבי"א שם.

330. בשו"ת זכרון יהודה (או"ח סימן קמ"ו) נשאל בדיון זה באחד ששכח לספור בליל ל"ג אך ביום אמר היום ל"ג בעומר, וכן כתב כמה פעמים במכתביו, האם יוכל לספור מכאן ואילך בברכה, והביא דלדעת רוב הפוסקים אם מנה ימים ולא שבעות יצא, ונחל הפוסקים במונה ברת"א אם יצא יד"ח, וא"כ הכא מנה ברת"א, ומ"מ סמכין על גדול האחרונים המהר"ם בן חביב דס"ל דיצא, ולפ"ז גם בנידון זה יצא וסופר בשאר הימים בברכה, ואע"פ שלא כיוון לצאת יד"ח ספירת העומר, מ"מ כיון דקיי"ל דספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, בדברנן אין צריך כוונה, ועי"ש. ועיין בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סימן מ"ג ס"ק ט') דהאריך לדחות דברי הזכרון יהודה דיצא בזה כמה ספק ספיקא לחומרא, ובפרט דבמצות שבדיבור לכו"ע בעינן כוונה גם בדברנן כמש"כ בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סימן ל"ד), ומ"מ נראה דגם היבי"א סמך על דברי הזכרון יהודה להחשיב לו את אמירתו בספירה כדי שיוכל לספור מכאן ואילך בברכה.

331. בתלמיד רבינו יונה (סוף פ"ק דברכות) והר"ן (סוף פ"ג דר"ה) כתבו בשם רבינו שמואל שאפילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, אם מכיון להדיא שלא לצאת ידי חובה, אינו יוצא בעל כרחו, וכ"כ התוס' בסוכה (ל"ט ע"א ד"ה עוברין) שאם מכיון בפירוש שלא לצאת אינו יוצא בעל כרחו, ועיין עוד ברא"ש עמ"ס סוכה (פרק ג' סימן ל"ג) ומאירי בסוכה (מ"ב ע"א) ושבו"ל הלקט (סימן ש"י"ג) דס"ל הכי, וכ"כ הבי" (סימן תפ"ט) בשם הרשב"א, ובב"י (סימן תע"ה) כתב כן בשם רבינו ירוחם, ולפ"ז מאחר ואינו מתכוין כאן באמירת היום ל"ג בעומר לצאת יד"ח אלא מתכוין למהות היום שבו חוגגים וכדו', שפיר רשאי לברך ולספור ספירת העומר, ואף שכבר הזכיר את מנין היום, וכן העלו הפוסקים יעוין בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ט"ז שאלה ד'), וחזו"ע (יו"ט עמ' רמ"ו).

332. כ"כ ה"ט"ז (סימן תפ"ט ס"ק ז') ומג"א (ס"ק ט') ושלמי ציבור (דף רצ"ז), ושו"ע הרב רבינו זלמן (סעיף י"ד) שכל שענה רק את מספר הלילה ולא אמר תיבת "היום" יוכל לחזור ולספור בברכה, וכ"כ החזו"ע (יו"ט עמ' רמ"ו), ובמקורות (ס"ק ל"א) כתב דאע"פ שלדעת האליה רבה וחקי יוסף אפילו לא אמר תיבת היום יצא, מ"מ הוי ספק

לא נזכר מהספירה, יספור הספירה של אתמול בלא ברכה מיד בבין השמשות, ואחר צאת הכוכבים יספור את היום הנוכחי בברכה.³²² ונכון שיזהר בשאר הלילות לספור אחר צאת הכוכבים³²³, אבל אם נזכר לאחר בין השמשות, אף על פי שנוהג להחמיר במוצאי שבת כדעת רבינו תם, אין לצרף בזה סברת ר"ת, ויספור מכאן ואילך בלא ברכה.³²⁴

ז. המסופק אם ספר ספירת העומר בלילה - המסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה.³²⁵

ח. המסופק אם ספר ספירת העומר ביום - שכח ולא ספר בלילה ומסופק אם ספר ביום בלא ברכה, יספור בשאר הלילות בלא ברכה.³²⁶

ט. המסופק אם ספר בלילה הקודם את המספר הנכון - המסופק אם ספר בלילה הקודם את המספר הנכון או לא, וביום לא ספר את המספר הנכון, סופר מכאן ואילך בברכה.³²⁷

י. ספר כראוי וחשב שטעה וחזר וספר שנית, ולמחרת בלילה נתברר לו שהספירה הראשונה היא הנכונה - מי שספר ספירת העומר כראוי, ועלה בדעתו שטעה וחזר וספר ספירה אחרת, ולא ספר שוב ביום,

בשאר הלילות בברכה אלא סופר בלא ברכה³¹³. ונכון שישמע הברכה מהשליח ציבור או מאחד מהמתפללים, ויענה אמן בכוונה לצאת ואחר כך יספור.³¹⁴

ד. ספר ימים ולא ספר שבעות וכן להיפך - אם ספר ימים לחוד ולא ספר שבעות יש אומרים שיצא ידי חובת הספירה³¹⁵, ויש אומרים שצריך לחזור ולספור ימים ושבעות כדין³¹⁶, ועל כן יחזור ויספור בלא ברכה³¹⁷, ואם ספר שבעות ולא ימים עד היום השביעי לא יצא, ואם אירע לאחר יום השביעי מהספירה יצא³¹⁸.

ה. הטועה במנין הימים והשבעות - אם טעה במנין הספירה ולא ספר כהוגן לא את מנין הימים ולא השבעות חזר וסופר בברכה³¹⁹, ואם לא נזכר אלא עד הלילה שאחריו דינו כמי שלא ספר כלל, והפסיד את הספירה עם ברכה, ומונה וסופר בשאר לילות בלא ברכה³²⁰, אלא אם כן נזכר ביום שדינו שסופר בלא ברכה, ומכאן ואילך יספור בברכה³²¹.

ו. נזכר בבין השמשות שלא ספר ספירת העומר - אם היה עומד בבין השמשות ונזכר שלא ספר אתמול ספירת העומר, וגם במשך כל היום

והנה בדעת הבה"ג (בסוף התוס' במנחות שם) שכתב שאם הפסיק יום אחד מימי ספירת העומר ולא ספר, שוב אינו סופר בשאר ימים בברכה משום דבעינן תמימות, ואין זה תמימות כיון שחסר לו יום אחד, התוס' חלקו על זה וכתבו דתימה גדולה הוא ולא יתכן לומר כן, וכ"כ הרא"ש בפסחים (שם) לחלוק על הבה"ג בזה כיון שכל לילה היא מצוה בפני עצמה, אולם העיקר כהבה"ג וכמש"כ בשו"ת תרומת הדשן (סימן ל"ז) דאנן נהגינן בהא כמש"כ הבה"ג, שאם שכח יום אחד לגמרי שוב אינו סופר בברכה, ולא נהגינן כדברי התוס' והרא"ש שכתבו לדחות דברי הבה"ג, וכן פסק השו"ע (סימן תפ"ט סעיף ח') שאם שכח לברך ולספור באחד מלילות הספירה סופר בשאר הימים בלא ברכה, והיינו כדעת הבה"ג, ועיין בתוס' חולין (מ"ד ע"א ד"ה כדי) שכתבו שהבה"ג דבריו דברי קבלה וראוי לסמוך עליהם, וכן הוא בש"ך (יו"ד סימן כ"ה ס"ק ב') שכמה פעמים מצונו שהתוס' וכל הפוסקים חששו לדברי הבה"ג אפי' היכא דלא מסתבר טעמו אפי' להקל מפני שכל דבריו דברי קבלה, וכן נקטו האחרונים כהבה"ג שאם לא ספר לילה אחד בין באונס בין ברצון, ולא ספר ביום אינו יכול לספור עוד בשאר לילות בברכה, יעוין שו"ת בית דוד (או"ח סימן רס"ז), ושו"ת מכתם לדוד (או"ח סימן ט"ז), ושו"ת פרי הארץ (ח"ג סימן א'), ושו"ת נודע ביהודה (קמא או"ח סימן כ"ז), ועוד. וכתב הכה"ח (אות פ"ח) שאם שכח יום אחד לגמרי אין לברך עוד משום סב"ל. ובמשנ"ב (ס"ק ל"ז) כתב הטעם שיספור בלא ברכה משום דיש לחוש לדעות דשבע שבתות תמימות בעינן, והא ליכא דחסר יום אחד ולכן אין לו לספור בברכה, ועיין בכה"ח (אות ז') שיאמר בספירה של אותו יום שזכר אתמול היה כך וכך, והיום כך וכך לעומר.

314. כ"כ המשנ"ב (סימן תפ"ט ס"ק ל"ז) בשם אליה רבה (ס"ק כ"ד) ופרי חדש.

ועיין במשנ"ב (סימן ר"ג ס"ק י"ז) שכתב שכששומע ברכה כדי לצאת ידי חובתו, יש יותר חיוב לענות אמן כדי להורות בפועל שהוא מסכים עם ברכת המברך, ומ"מ בדיעבד אפילו אם לא ענה אמן כלל כתב השו"ע (סימן ר"ג סעיף ב') שיצא ידי חובה.

315. כ"כ המשנ"ב (סימן תפ"ט ס"ק ז') בשם עולת שבת (ס"ק א') ומג"א (ס"ק ד') וחקי יעקב (ס"ק ח'), ובאליה זוטא (ס"ק ב') הביא מרבינו ירוחם שהקשה למה אין מברכין ב' ברכות על ספירת העומר, אחד לימים ואחד לשבעות, שהרי ב' מצוות הן, ועוד למה אומרים שהם שבעה אחד, היה לנו לומר והיום שבעה אחד, ותירץ משום שלא נכתבה ספירת שבעות כי אם גבי עומר, אבל ספירת הימים לא כתיב גבי עומר, נמצא דימים הוא מן התורה אפילו בזמן הזה, אבל ספירת השבעות בזמן הזה דליכא עומר אינה אלא זכר למקדש, ובדבר שהוא זכר למקדש בלבד אין מברכין עליו, ודומה לכריכה של מצה בפסח שהוא זכר למקדש, וכן בחטת ערבה של הושענא רבה שהוא זכר למקדש ואין מברכין על כך, וה"ה הכא בספירת העומר שלא סופרים השבעות כי הוא רק זכר, ולפ"ז כתב האליה זוטא שאם שכח לספור השבעות אין צריך לחזור ולברך שהרי אין מברכין על השבעות רק על הימים, וכתב האליה זוטא חילוק בזה, שאם שאלו לאחד כמה ימים בספירה היום ואמר לו את הימים ולא את השבעות, בזה צריך לחזור ולברך. אבל אם ספר בברכה כדינו רק ששכח השבעות, בזה לא יברך שוב. ובאליה רבא (ס"ק י"ד) הוסיף וכתב כלל דמילתא נ"ל עיקר, שכל שלא מנה שניהם אף שבירך צריך לחזור ולברך, והיינו דוקא בסוף כל שבעה ושבעה, אבל באמצע השבעות אין חזר, והוא בשואל את חברו וענה לו את מנין היום בלא השבעות חזר ומברך, דניכר שמכוין שלא לצאת ועי"ש. וכן פסק הנהר שלום (סימן תפ"ט ס"ק א') וכה"ח (אות כ"ב) שכל שמנה הימים לבד או השבעות לבד ולא נזכר עד הלילה שאחריו, מונה והולך מכאן ואילך בברכה, וכן העלה בשו"ת יושב משה (סימן כ"ט), ושו"ת יושב אברהם (או"ח סימן מ"ו), ועיין עוד בספר לימודי ה' (סימן קמ"ד) דנסתפק אם טעה בספירת העומר בלילה אחד, ומנה ימים ולא שבעות, או מנה ימים כהוגן וטעה בשבעות ונזכר בלילה שאחריו, דהעלה דמונה אח"כ בברכה, ואין זה מעכב שטעה במנין השבעות או שלא הזכירו עי"ש.

316. כך דעת מהר"ש הלוי (או"ח סימן ה') ופרי חדש (סימן תפ"ט סוף סעיף א') ומגן שאול (סימן כ') שלא יצא ידי חובה וצריך לחזור ולספור, וכן העלה המשנ"ב בשעה"צ (ס"ק ט') דנראה לדעתו שבדאי מחוייב מדינא לחזור ולמנות (וכמובן חזר ומונה את מנין הימים אבל לא חזר ומברך).

317. כ"כ המשנ"ב (סימן תפ"ט ס"ק ז'), וכן העלה בחזו"ע (יו"ט עמ' רנ"א).

ואם שכח לספור שוב ונזכר רק בלילה שאחריו מונה בשאר הימים בברכה, וכדין המסופק אם ספר העומר שסופר בברכה מטעם ספק ספיקא, ובפרט ספירת העומר בזמן הזה מדרבנן זכר למקדש, כל שספר הימים אף שלא מנה השבעות הרי עשה זכר למקדש, הילכך מכאן ואילך יכול לספור בברכה.

318. המשנ"ב (ס"ק ז') כתב שאם מנה שבעות ולא ימים, כגון שאמר ביום השביעי היום שבעה אחד ולא הזכיר ימים כלל לכו"ע לא יצא, וכתב בשעה"צ (ס"ק י"א) דלכו"ע צריך להזכיר ימים וכדכתיב (ויקרא כ"ג, ט"ז) "תספרו חמישים יום", וכמבואר ביראים (סימן רס"א) ושבו"ל הלקט (סימן רל"ד), אולם אם טעה לאחר שבעה ימים כגון שאמר היום שבעה אחד ויום אחד, ולא אמר מקודם היום שמנונה ימים, בזה הסכימו האחרונים (מג"א, אליה רבה וחקי יעקב) דיצא יד"ח כיון דהזכיר בדבריו גם יום, וכ"כ המשנ"ב (בס"ק ט').

ומ"מ ראוי שיחזור ויספור בלא ברכה וכמש"כ הכה"ח (אות כ"ג) בשם האחרונים.

319. מאחר וטעה גם במנין היום וגם בשבעות הרי זה כלא ספר כלל, וצריך לחזור ולספור בברכה, והני מילי שהפסיק בינתיים או שהה כשיעור שלום עליך רבי, אבל אם הפסיק בפחות משיעור זה אין חזר וסופר בברכה אלא יספור בלא ברכה, ואי"ל לומר שוב היום אלא סגי שיאמר את המנין ראוי, וכפי שנתבאר בפוסקים ובחזו"ע (יו"ט עמ' רנ"א).

320. כ"כ ה"ט"ז (סימן תפ"ט ס"ק י') דהוי כמי ששכח לגמרי לספור, שאם לא נזכר עד למחרת בלילה הפסיד הספירה, וכ"כ המשנ"ב (ס"ק ל"ה) וכה"ח (אות פ"ז ואת צ"ו), וחזו"ע (יו"ט עמ' ר"ז).

321. כ"כ הכה"ח (שם אות פ"ז) דהא דהפסיד הספירה דוקא כשנזכר בלילה שאחריו, אבל אם נזכר ביום סופר ביום בלא ברכה ושאר הימים סופר בברכה, והטעם בזה כתב התרומת הדשן (סימן ל"ז) דשפיר נקרא תמימות הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי, ועיין בזה עוד בכה"ח (אות פ'). וכ"כ החזו"ע (יו"ט עמ' רנ"א) שאם נזכר ביום סופר ביום בלא ברכה, ומכאן ואילך יספור בברכה.

322. הגר"ח פלאגי' במועד לכל חי (סימן ה' אות ד') כתב ואם נזכר בבין השמשות וספר אז, עיין בית דוד (או"ח סימן רס"ח), ובצרור הכסף (סימן ד') העלה דעלתה לו, וסופר שאר הימים בברכה, ומבואר שם בבית דוד שיספור בשאר הימים בלא ברכה, כיון דליכא ספק ספיקא גמור, כיון דיש ספק אחד שמא כל לילה היא מצוה בפני עצמה ואין צריך תמימות, ואת"ל דבעינן תמימות שמא כבר מנה באותו יום ספירת העומר כיון שבין השמשות הוי ספק יום, והו"ל

יד. הזכיר ספירת העומר דרך לימודו - מי שהזכיר דרך לימודו את מנין היום לא יצא בזה ידי חובה וחוזר וסופר ספירת העומר בברכה, ואף כשלמד בלילה בשולחן ערוך (סימן תפ"ט סעיף א') ואמר ביום הראשון אומר היום יום אחד בעומר, וביום השביעי יאמר היום שבעה ימים שהם שבוע אחד בעומר, וביום שמיני יאמר היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד בעומר וכו', ונמצא באחד מהימים האלו קודם שספר, אף על פי כן לא יצא ידי חובת ספירת העומר וחוזר וסופר בברכה³³⁴.

טו. הכותב במכתב את מנין הספירה - הכותב במכתב בלילה היום כך וכך לעומר, ושכח לספור בפיו, סופר בשאר הלילות בברכה³³⁵, והוא הדין בשכח לספור בלילה וביום כתב בחשבונותיו היום כך וכך לעומר, שיכול לספור בשאר הלילות בברכה³³⁶.

טז. השואל את חבריו כמה מנין הימים - השואל את חבריו בין השמשות³³⁷, וכל שכן אחר צאת הכוכבים, כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך אינו יכול לחזור ולמנות בברכה³³⁸, וקודם בין השמשות היינו מפלג המנחה כיון שאינו זמן ספירה אין בכך כלום אם יאמר את מנין הספירה³³⁹, ויש שכתב שגם בזה יש להזהר ומפלג המנחה יאמר אתמול היה כך וכך³⁴⁰, ואם אמר לו היום כך וכך אינו רשאי לספור בברכה בלילה הזה, והשואל סופר בברכה³⁴¹.

יז. השואל את חבריו כמה מנין הימים והתכוין בפירוש שלא לצאת - השואל את חבריו כמה היום לעומר, והשיב לו היום כך וכך ימים, ונתכוין בפירוש שלא לצאת בזה ידי חובה, חוזר וסופר בברכה³⁴².

יח. השואל את חבריו כמה מנין הימים והשיב לו והתכוין שלא לצאת ולבסוף שכח לספור - מי שענה לחבירו מהו המנין של ספירת העומר הלילה על דעת שיתפלל אחר כך ערבית ויספור ספירת העומר, ושכח לספור כל אותו היום, אם התכוין להדיא על דעת שלא לצאת במה שעונה לחבירו אלא במה שיספור אחר כך ימשיך לספור בשאר הימים בלא ברכה, ואם לא כיון כלום אע"פ שבדעתו היה שלא לצאת בזה ידי חובה, ימשיך לספור בשאר ימים עם ברכה³⁴³.

יט. השואל את חבריו כמה מנין הימים ואמר לו היום כך ועוד כך - השואל את חבריו כמה היום לעומר, ואמר לו את מנין היום על ידי הוספת ימים או הורדת ימים, כגון שהיום הוא יום ה' לעומר ואמר לו היום שני ימים ועוד שלשה, ועל ידי זה התברר לחבירו שהיום ה' ימים לעומר, אין יוצא בזה ידי חובת הספירה וסופר בברכה³⁴⁴.

כ. השואל את חבריו האם היום כך וכך לעומר וענה לו כן - מי ששאל את חבריו האם היום כך וכך לעומר וענה לו כן, אם לא כיון לצאת יכולים שניהם לספור בברכה כיון שהשואל נסתפק אם אכן זה הוא היום, ממילא לא יצא לכולי עלמא ידי חובה³⁴⁵.

כא. השואל את חבריו כמה מנין הימים והשיב בר"ת - השואל את חבריו כמה היום לעומר והשיב לו בר"ת כגון היום ל"ג בעומר וכדומה, לא יצא בזה ידי חובה וסופר בברכה³⁴⁶.

כב. השואל את חבריו כמה היה אתמול וטעה והשיב כמה היום - השואל את חבריו כמה ימים לעומר היה אתמול, וטעה והשיב לו המספר של היום שחשב שכן היה אתמול, מונה וסופר אחר כך בברכה³⁴⁷.

כג. השואל את חבריו כמה מנין הימים והשיבו בלשון לע"ז - השואל את חבריו כמה היום לעומר יאמר לו אתמול היה כך וכך, ולא יאמר כמה היום ואפילו בלשון לע"ז, מאחר ויוצא בזה ידי חובת הספירה³⁴⁸.

כד. השואל את חבריו כמה מנין הימים והשיבו בלא להזכיר היום - השואל את חבריו כמה היום לעומר, ואמר לו את המספר בלא להזכיר "היום", יש אומרים שיצא ידי חובה ויספור בלא ברכה³⁴⁹, ויש אומרים שלא יצא ידי חובה ורשאי לספור בברכה³⁵⁰, וכן נראה עיקר כדעה ב"י³⁵¹.

כה. השואל את חבריו מנין הימים והשיב מחר יהיה כך וכך - השואל את חבריו כמה היום לעומר ואמר לו מחר יהיה כך וכך לעומר, לא יצא ידי חובה ורשאי לספור בברכה³⁵².

כו. השואל את חבריו מנין הימים והשיב לו ימים בלא שבועות - השואל את חבריו כמה היום לעומר והוא לאחר שבעה ימים שיש למנות ימים ושבועות, והשיב לו את מנין הימים בלא שבועות, חוזר וסופר בברכה ואינו יוצא ידי חובה באמירתו לחבירו את מנין הימים בלא שבועות³⁵³, ולכתחילה לא יאמר ימים בלא שבועות וכן להיפך מאחר ויש אומרים שיוצא בזה ידי חובה³⁵⁴.

כז. האומר לחבירו ביום הראשון לספירה שהיום יום ראשון לעומר - מי שאמר לחבירו בליל יום ראשון של ספירת העומר, היום הוא יום ראשון לספירה, רשאי לספור אחר כך בברכה כיון שראשון אין זה אחד, ונחשב כגילה בדעתו שאין רוצה לצאת בספירה זו³⁵⁵.

כח. השומע את חבריו שטעה במנין הספירה ותיקנו במספר הנכון - מי שספר ספירת העומר בטעות, וכגון שאמר היום שלשה ימים

ספיקא שמא לא יצא מפני שנתכוין שלא לצאת וקיי"ל דמצוות צריכות כוונה, ואפילו במצוות דרבנן, ועוד דשמא לא יצא בהעדור תיבת היום, ושפיר צריך לחזור ולספור בברכה.

333. כ"כ הכה"ח (סימן תפ"ט אות ל') בשם כנה"ג משם מהר"ש הלוי (סימן ה'), וכן הוא בדעת תורה (סעיף ד').
334. הכה"ח (סימן תפ"ט אות כ"ט) כתב בשם הל"ק"ט (ח"א סימן ק"ד) שלא יצא ידי חובתו ואפילו למ"ד מצוות אין צריכות היינו לצורך לימוד, ואין כוונתו בשביל הספירה, ותלמוד גדול שעיקר כוונת המצוה ואפילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, וכ"כ בחזו"ע (י"ט עמ' רמ"ז) מדנפשיה, שבא לפני מעשה אחד שהיה קורא בשו"ע היום יום אחד לעומר, והיה לאחר השקיעה קודם צאת הכוכבים, והורה לו לברך, וכתב שם סמך על הל"ק"ט הנ"ל, וכ"כ בשו"ת פני מבין (או"ח סימן קל"ג אות א') כהל"ק"ט, ואף שבערך השולחן (סימן תפ"ט אות ב') כתב ר' יצחק טייב זצ"ל לחלוק על הל"ק"ט וס"ל דיצא ידי חובתו, והוכיח זאת מגמ' ברכות (י"ג ע"א) במתניתין דהיה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא, ש"מ מצוות אין צריכות כוונה, וא"כ אף הכא שלא התכוין בלימודו בשביל לצאת ידי הספירה אעפ"כ יצא משום דמצוות אי"צ כוונה, מ"מ כתבו הכה"ח וחזו"ע בשם הבית עובד (הל' ספירת העומר אות י"ג) דיש לחלק בין ק"ש לספירת העומר, וכתב דלענין דינא יחזור ויספור בלא ברכה, אך דעת הל"ק"ט שסופר בברכה, ומ"מ נראה דלכתחילה ישמר מזה ויהיה לא להוציא בפיו אף שהוא דרך לימודו אלא במחשבתו בלבד, לחוש לדעת ערך השולחן דס"ל דיצא בזה ידי חובתו.

335. כ"כ החזו"ע (י"ט עמ' רמ"ג), והוא ע"פ מה שכתב בשו"ת קול אליהו (ח"א או"ח סימן ל') שכתביה חשובה כדיבור שבפיו, והוכיח כן מהשו"ע (סימן מ"ז) שהמהרהר בדברי תורה אין צריך לברך ברכות התורה, אבל הכותב דברי תורה צריך לברך ברכות התורה, וכן העלה בשו"ת מגן שאול (סימן כ'), וכ"כ בשו"ת אגורה באהלך (דף י"א ע"ג), ועיין עוד בשו"ת מהרשד"ם (י"ד סימן פ') ששבועה בכתב חשוב כשבועה בפיו וחיוב לקיימה.
והביא החזו"ע בשם הברכי יוסף (ס"ק י"ד) שס"ל שאין הכתיבה חשובה כדיבור, מ"מ כתב עליו החזו"ע דיש כאן ספק ספיקא, שמא הלכה שכתביה כדיבור, ושמא כל לילה מצוה בפני עצמה היא, ושפיר יש לו למנות בשאר הימים בברכה.

ועיין בשו"ת הרעק"א (סימן כ"ט) שכתב שאם מנה ספירת העומר בכתב, לא יצא ידי חובה וצריך לחזור ולספור העומר בברכה, נראה לכאן ד"ג"כ יודה דשפיר אם מנה בכתב ולא ספר במשך היום בפיו דלא הפסיד הברכה, ויספור בשאר ימים בברכה, אלא דס"ל דלכתחילה יחזור ויספור בפיו, ודו"ק.

336. כ"כ הכה"ח (סימן תפ"ט אות פ"ד) ע"פ המגן שאול הנ"ל (בהערה הקודמת), ודלא גרע מהכותב ד"ת בהשכמה שצריך לברך ברכות התורה.

337. כ"כ השו"ע (סימן תפ"ט סעיף ד'), וכתב המשנ"ב (ס"ק י"ט) דהא דנקט השו"ע בין השמשות משום דבדיעבד אם בירך בין השמשות יצא, וכ"כ אם שאל אותו אחר צאת הכוכבים שצריך להזהר מלהשיב היום כך וכך, וכ"כ הכה"ח (אות נ"א).

338. כ"כ השו"ע (שם), וכתב המג"א (ס"ק י') ועוד אחרונים והמשנ"ב (ס"ק כ"א) וכה"ח (אות נ"ו) דאע"ג דלא אמר בעומר מ"מ יצא בדיעבד, דמה שאומרים לעומר הוא כדי לבאר יותר, אך לא מעכב אם לא אמרו.

והטעם שאם יאמר היום כך וכך אינו יוכל לחזור ולמנות בברכה, כתב המשנ"ב (ס"ק כ"ב) כיון שלמ"ד מצוות אין צריכות כוונה יצא ידי חובתו, ואף דקיי"ל דצריכות כוונה, מ"מ לענין ברכה צריך להחמיר ולחוש לדעה דאין צריכות כוונה, ולא יברך על הספירה שיספור אח"כ אלא יספור בלא ברכה.

339. כ"כ השו"ע (שם), וכתב בה"ל (ד"ה אינו) דאפילו היה אחר פלג המנחה והתפלל המשיב ערבית, אפ"כ אין להחמיר אם ענה לו, ויכול לחזור ולמנות בברכה כשיגיע זמן הספירה ואין להחמיר בזה.

340. הכה"ח (אות נ"ב, ואות ס"ב) הביא בשם רבינו זלמן בשו"ע הרב (סעיף ט"ו) שכתב שלכתחילה יש להזהר ולא לומר את מנין היום, משום שיש הסוברים שנחשב ללילה לענין ספירת העומר, ויוצא ידי חובתו בספירה מפלג המנחה.

341. כ"כ הכה"ח (אות נ"א) שהשואל יכול לספור בברכה אף ששמע כבר הספירה מהמשיב, דמ"מ בשעה ששמע היה בדעתו לחזור ולספור, אבל המשיב לא היה בדעתו בפירוש שרוצה לחזור ולספור שנית, ויצא ידי חובתו שמצוות אי"צ כוונה.

342. בתלמידי רבינו יונה (סוף פרק קמא דברכות) והר"ן (סוף פ"ג ד"ה) כתבו בשם רבינו שמואל שאפילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, אם מכין להדיא שלא לצאת ידי חובה, אינו יוצא בעל כרחו, והיינו כוונה נגדית שמכין שלא לצאת, דאם כיוון רק בליבו שאינו מתכוין לצאת בספירה זו לא מהני, וכמש"כ בשו"ע הרב (סימן תפ"ט סעיף י"ב) דאם חשב בלבו יצא למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, ועיין בחזו"ע (י"ט עמ' רמ"ז) שכתב דכן נקטו רבים מהראשונים, תוס', רא"ש, מאירי, שבולי הל"ק, אור זרוע, רשב"א, רבינו ירוחם, רשב"י ועוד, ונפסק להלכה בב"י שאם כיון להדיא שלא לצאת אינו יוצא ידי חובתו, ודלא כהר"א (שהובא בב"י סימן תקפ"ט) דס"ל דאפילו אם כיון להדיא שלא לצאת ידי חובתו ועומד וצווח שאינו רוצה לצאת, יצא בעל כרחו.

ובכה"ח (אות נ"ח) כתב דלכתחילה אף אם מתכוין בפירוש שלא לצאת אין להשיב אלא אתמול היה כך וכך, ובפרט לדעת הרא"ה הנ"ל, ואף דלא קיי"ל כך מ"מ לכתחילה יש להזהר בזה.

ובמשנ"ב (ס"ק כ"ב) הביא עצה זו שיכוין בפירוש שלא לצאת ידי ספירה במה שאומר לחבירו ויוכל לספור בברכה, והסתפק בה"ל (ד"ה שאם) בכה"ג שחבירו שאל אותו בין השמשות כמה היום לעומר, ומנהגו של הנשאל תמיד לברך דוקא בצאת הכוכבים, דמסתבר דהוי כמכוין להדיא שלא לצאת, ומותר לו לחזור אח"כ ולמנות בברכה, וצ"ע למעשה.

343. בגליון משנת יוסף (גליון כ"ג סימן ק"ב אות ג') נשאל הגאון ר' אשר חנניה זצ"ל באב שבנו שאל אותו בלילה מה המנין של ספירת העומר הלילה, והאב השיב לו, אך לא היה לו כוונה לצאת ידי חובה בזה, דדעתו היתה לצאת ידי חובתו במה שיספור אח"כ לאחר שיתפלל ערבית, ולבסוף לא ספר באותו הלילה, ואף לא למחרת ביום, האם יכול להמשיך לספור בשאר ימים עם ברכה או לא.

והשיב, דנראה דאם כיון בהדיא שלא לצאת ידי חובתו לעומר במה שענה לבנו, א"כ כיון שאם כיון כוונה נגדית שלא לצאת ידי חובתו, דעת רוב ככל הפוסקים שלא יצא ידי חובתו, וא"כ ימשיך לספור בשאר ימים בלי ברכה, דחשיב שלא ספר ספירת העומר, אבל אם בשעה שענה לבנו לא חשב כלום, אע"פ שבתת ההכרה ידע שצריך להתפלל ערבית ולספור אח"כ ספירת העומר, הו"ל ספק שמא יצא ידי חובתו וכמש"כ השו"ע (סימן תפ"ט סעיף ה') דאם השיב לחבירו היום כך וכך אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, משום שיש לחוש שיצא בזה ידי חובתו, כיון שלא כיון בהדיא כוונה נגדית שלא לצאת חיישין שיצא ידי חובתו, ולפ"ז ה"ה הכא יש לחוש שיצא ידי חובתו, וכיון דהוי ספק אולי יצא ידי חובתו, לגבי שאר הימים הו"ל ספק ספיקא וממשיך לספור עם ברכה.

344. כ"כ הפוסקי תשובות (סימן תפ"ט אות י"ד) דהוי כגילה דעתו שאין רוצה לצאת בספירה זו, ובפרט שלא הזכיר כאן במפורש את מנין היום.

345. כ"כ האחרות חיים (סימן תפ"ט ס"ק י"א), וכ"כ הכה"ח (אות ס"א), והטעם בזה כיון דאין דרך למנות בלשון שאלה והוי כגילוי דעת שאין כוונתו לצאת ידי חובה ויוכל לספור בברכה, וכ"כ המשיב שלא התכוין בזה לצאת ידי חובתו, ורק ענה לו תשובה חיובית שאין יוצא ידי חובתו וסופר בברכה.

ובקובץ מבית לוי (פסח עמ' פ"ד אות ז') כתבו משמיה דהגר"ש וואנר זצ"ל שאע"פ שכיוון למנין הימים אעפ"כ לא יצא ידי חובתו ומונה בברכה, משום שספירה בלשון שאלה אינה נחשבת לספירה.

346. כ"כ החזו"ע (י"ט עמ' רמ"ח), והטעם בזה משום שלא ספר שבועות, ועוד שלא ספר המספר רק בר"ת ויש לומר בזה שלא יצא, וכמש"כ בה"ל (סימן תפ"ט ד"ה מונה) מחל' האחרונים בזה באם מנה בר"ת, כגון שאמר היום ב' ימים אם יצא ידי חובה, והביא מהתקן יעקב כיון דלרוב הפוסקים עיקר הספירה בזמן הזה אינו אלא מדרבנן אין להחמיר מספיקא, ויחזור ולספור בלא ברכה. אולם הכא שלא בירך אנו נוטים לומר כדעת הפוסקים שלא יצא ידי חובתו בשביל ספירה, וגם לא מנה שבועות, ושפיר יברך ויספור העומר.

347. כ"כ בשו"ת באר משה (ח"ג סימן פ'), והטעם בזה כיון שכוונתו היתה להשיב על ספירת אתמול הרי זה כאומר בפירוש שאין רוצה לצאת ידי חובה על ידי אמירה זו, ועוד דמאחר ולא אמר "היום", ויש הסוברים דאם לא אמר היום לא יצא ידי חובתו, וכן עיקר, ממילא שפיר רשאי לברך ולספור את הספירה של יום זה.

348. כ"כ המשנ"ב (סימן תפ"ט ס"ק כ') וכה"ח (אות נ"ד) בשם האחרונים שאף בלשון לע"ז לא ישיב לו היום כך וכך, ע"כ, וצ"ל דאפילו אם אינו מבין לשון זה ג"כ יש להזהר בזה, וכמש"כ המשנ"ב (ס"ק ה') דספירה מותר בכל לשון, ובלבד שיבין אותו הלשון, ואם אינו מבין אפילו ספר בלשון הקודש אינו יוצא ידי חובתו, וכתב הכה"ח (אות כ') שיחזור ויספור בלא ברכה, ולפ"ז אף הכא נראה דאם יאמר היום בלשון לע"ז, אף שלא מבין הלשון ואינו יוצא ידי חובתו הפסיד הברכה.

349. כך דעת האליה רבה (אות י"ג) וחקי יוסף (אות י"ח), והובא בכה"ח (אות נ"ג), דאף אם לא אמר היום יצא, ולכן לכתחילה יזהר בזה שלא ישיב לחבירו כמה מנין הימים אף בלא להזכיר היום כדי לחוש לדעה זו, אלא יאמר אתמול היה כך וכך לעומר.

350. כ"כ הט"ז (ס"ק ז') ומג"א (ס"ק ט') ומאמר מרדכי (אות ו') ושלמי ציבור (דף רצ"ז), והובא בכה"ח (אות נ"ג). וכתב השו"ע הרב (סעיף ז') שכיון שלא אמר היום הרי לא ספר את עצם היום שהוא עומד בו, והתורה אמרה "תספור חמישים יום" דהיינו לספור את היום עצמו.

351. המשנ"ב (ס"ק כ') נקט כדעה ב', וכתב שגם לא אמר היום לית לן בה משום דעיקר מצות ספירה הוא שיאמר היום כך וכך, וכתב בשעה"צ (ס"ק כ"ה) דאף שהאליה רבה ומאמר מרדכי מפסקים בזה, מ"מ כתב המאמר מרדכי שאין לדחות דברי הט"ז בזה, וכן נקטו להלכה בדרך החיים והגר"ז, וכ"כ החזו"ע (י"ט עמ' רמ"ז) ומשום ספק ספיקא, שמא לא יצא מפני שלא נתכוין לצאת וקיי"ל דמצוות צריכות כוונה, ואפילו במצוה דרבנן, ושמא לא יצא בהעדור תיבת היום.

352. כך נראה לומר דמה נפק"מ אם הזכיר את הספירה של יום אתמול או את הספירה של מחר, והעיקר שלא יזכיר את הספירה של היום בו עומד, וכך ראיתי שכתב בחזו"ע (י"ט עמ' רמ"ז), וצ"ע שם לשר"ת ויען אברהם (סימן ל"ה) ע"ש.

353. המשנ"ב (סימן תפ"ט ס"ק כ"ב) כתב בשם האחרונים דאם שאל את חבריו בשעה שהגיע לשבועות, אפילו אמר לו היום כך וכך לאו כלום הוא כל שלא הזכיר שבועות, וצריך לחזור ולספור בברכה, ועיין מה שכתב בזה השעה"צ (ס"ק כ"ח), ומ"מ דעתו להקל בזה שלא יצא ידי חובתו שיש לחזור ולספור בברכה. וכן נקט להלכה החזו"ע (י"ט עמ' רמ"ז), וביאר במקורות להלכה דהוא משום ספק ספיקא שמא מצוות צריכות כוונה, ועוד שלא ספר שבועות, ובפרט דיש דעות דס"ל שכל שלא ספר שבועות לא יצא ידי חובתו, וכן מוכח מהפרי חדש (סעיף ד'), שבולי הל"ק (סוף סימן רל"ד), ובשלמי ציבור (דף רצ"ז) כתב שלפי דעת מהר"ש הלוי בתשובה (או"ח סימן ה') שצריך לספור ימים ושבועות לעיכובא, עכ"פ אם הגיע לסוף שבוע ולא השיב לחבירו אלא מספר הימים ולא שבועות לא יצא ידי חובה, ורשאי לחזור ולספור בברכה.

354. כ"כ הכה"ח (סימן תפ"ט אות נ"ה).

355. כ"כ באחרות רבינו הסטייפלר (ח"ב עמ' צ"ד) בשם החזו"א, והטעם בזה לפי שחז"ל תיקנו לספור בלשון יום אחד ולא יום ראשון, להוציא מדעת הצדוקים שאמרו ממחרת השבת היינו מיום ראשון שאחרי שבת, ולפ"ז האומר



לעומר במקום לומר ארבעה ימים, ושמע חבירו ואמר לו ארבעה, ולא הזכיר ביום, חוזר וסופר ספירת העומר בברכה.³⁵⁶

פרק ז'

סדר ונוסח ספירת העומר

א. הטעם שספירת העומר לאחר תפילת ערבית - מן הראוי היה להקדים את ספירת העומר לתפילת ערבית מאחר ויש לספירה עיקר מפורש מהתורה, מכל מקום המנהג לספור אחרי התפילה, ועיין הטעם במקורות.³⁵⁷

ב. ספירת העומר קודם עלינו לשבח או אחרי עלינו לשבח - מנהג בני ספרד לספור ספירת העומר לאחר אמירת עלינו לשבח³⁵⁸, ומנהג בני אשכנז לספור ספירת העומר קודם עלינו לשבח³⁵⁹.

לחבירו שהיום יום ראשון לעומר אין יוצא בזה ידי הספירה, כיון שיש לספור בלשון יום אחד, והוי כגלוי דעת שלא התכוין לצאת יד".

356. כ"כ בשו"ת אור לציון (חלק ג' פרק ט"ז שאלה ג'), וביארו במקורות ע"פ הט"ז (ס"ק ז') ומג"א (ס"ק ט') שהמשיך לחבירו שהיום כך וכך לעומר ולא אמר היום לא יצא ידי חובה, שעיקר המצוה שיאמר היום, ואף שיש חולקים על זה, מ"מ הכה"ח (אות נ"ג) הכריע דהעיקר לדינא שיכול לספור בברכה, ולפי"ז ה"ה הכא שתיקן את חבירו שטעה במנין הימים, דכל שלא אמר היום כך וכך יכול לחזור ולספור בברכה.

357. ראשית יש להקדים ולהביא את דברי היעב"ץ במוך וקציעה (ריש סימן תפ"ט) שכתב שבאמת מן הדין היה ראוי לספור קודם התפילה, דספירת העומר דאורייתא, ואף שהסכימו שעכשיו אינה אלא מדרבנן, עדיין אינו מוכרח בביורו, והרמב"ם פשיטא ליה שנוהגת בכל זמן ובכל מקום, ומ"מ יש לה עיקר מפורש בתורה "וספרתם לכם", ומש"א"כ תפילה שאין לה אלא רמז בדרך אסמכתא שנאמר "ולעובדו בכל לבבכם", פשיטא דספירת העומר קדמה, ואף שתפילה יותר תדירה אפה"כ ספירה יותר קודמת שהיא כמו דאורייתא, והוי כמקודש ותדיר, אלא שמה שנוהגים לספור לאחר התפילה משום שכבר נהגו להתפלל ערבית מבעוד יום ועדיין לא הגיע זמן הספירה, לכן סידרו קודם ערבית ומיד לאחריה הם סופרים את העומר בזמנו (ועיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ט סימן נ"ו אות ב') מש"כ לענין קריאת שמע שיש לחזור ולקרואה והיא יותר תדירה, ואעפ"כ מקדימין לה את הספירה ע"ש).

ולפי טעם זה מבואר דאף דמעיך הדין יש להקדים הספירה לתפילה, מ"מ כיון שנהגו לספור אחרי התפילה וכנ"ל, דכך היה הרגילות שלהם להתפלל מבע"י וכו', אף אנו סופרים אחר התפילה, ומנהג לא זו ממקומו.

אולם הבה"ל (ריש סימן תפ"ט) הביא מהחך יעקב (ס"ק ט"ז) שכתב דמדינא צריך להקדים את ק"ש ותפילה קודם ספירת העומר משום שהוא תדיר יותר, וצ"ל דס"ל דמאחר ובזמן הזה ספירת העומר מדרבנן לדעת רוב הפוסקים, ממילא לא שייך נימוקו של היעב"ץ הנ"ל, ושפיר התפילה קודמת דהיא יותר תדירה.

358. השו"ע (ריש סימן תפ"ט) כתב וז"ל: לביל שני אחר תפילת ערבית מתחילין לספור העומר, עכ"ל. והנה מסתימת לשון השו"ע נראה דס"ל שיש לספור אחרי עלינו לשבח, מהא דכתב אחרי תפילת ערבית משמע בסיום התפילה ממש, ולא כתב קודם עלינו, ובחזו"ע (יו"ט עמ' רל"ה) כתב ש"א שנכון לספור מיד אחר קדיש תתקבל, וכתב שמנהג זה מסתייע יפה מדברי רב האי גאון בארוחת חיים ומספר נוה שלום ונהר מצרים, מ"מ המנהג בירושלים לספור אחר סיום עלינו לשבח.

וכן ראיתי בספר מעשה רב לגר"א (אות ס"ט) שכתב שהספירה היא לאחר עלינו, ובביאורים מהגרנ"ה ביאר הטעם כיון שעלינו לשבח נתקן בשביל התפילה, כמבואר ברמ"א (סימן קל"ב סעיף ב') שאומרים אחר התפילה עלינו, וספירת העומר אינו מענין התפילה כלל והוא מצוה בפני עצמה, ואין להפסיק במצוה אחרת בין התפילה לעלינו, ועוד דיש לומר עלינו קודם דהוא יותר תדיר.

359. המשנ"ב (סימן תפ"ט ס"ק ב') כתב על דברי השו"ע שיש לספור קודם עלינו לשבח, וכתב החך יעקב (ס"ק כ') שיש לספור מיד אחר קדיש תתקבל, והטעם בזה דכיון שאמרו קדיש תתקבל נסתיימה בכך התפילה, ומיד חל החיוב של ספירת העומר. והמשנ"ב כתב הטעם משום תמימות, דכל מה דאפשר לאקדומי מקדמין כדי שיתקיים יותר מה שכתוב "תמימות תהינה". ובאמת שבאבודרהם (ספירת העומר ד"ה ליל) כתב שסופרים מיד אחר קדיש תתקבל, והיינו קודם עלינו. וכתב שבביל מוצאי שבת נהגו לספור העומר אחר שאומרים סדר קדושה וקדיש תתקבל, והטעם שאין סופרים אותו מיד אחר הקדיש שאומרו לאחר התפילה, מפני שאותו קדיש אינו שלם, אלא עד לעילא, ואין לספור אלא אחר קדיש תתקבל כמו בשאר לילות.

360. הכה"ח (סימן תפ"ט אות ז') כתב שקודם שיספור טוב לומר פרשת העומר בפרשת אמור (כ"ג, ט'-י"ז), ואח"כ יאמר פרק י' ממסכת מנחות העוסק בקרבן העומר, וכתב הכה"ח (סימן תכ"ט אות ו') בשם השל"ה שבכל זמן וזמן יש ללמוד המסכתות השייכות לו, כגון בפרשת שקלים ראוי ללמוד משניות מס' שקלים, ובפרשת פרה מס' פרה, וקידוש החדש בפרשת החדש, וכן מס' פסחים בפסח, וכן על זה הדרך, והטעם בזה ע"פ הא דאיתא בסנהדרין (ק"א ע"א) כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם שנאמר "ודבר בעתו מה טוב", ועוד כתב הכה"ח (סימן ת"צ אות ה') מה טוב לעסוק בפרשת העומר בט"ז בניסן והוא בפרשת אמור, ובפרשת ויקרא "ואם תקריב מנחת ביכורים" עד אשה לה, ויאמר אח"כ רבון וכו'. ובחמדת ימים כתב מנהג חסידים שתעלה קריאתנו במקום הקרבתו, כמו שנאמר "ונשלמה פרים שפתינו".

361. הבא"ח בלשון חכמים (ח"א סימן ע"ז) כתב: ידוע כי סודות המצוה הזאת של ספירת העומר עמקו וגם רבו, ולא כל מוח יכול להבין זאת, והאדם ירבה בתחינה ובקשה בעת קיום המצוה הזאת, ותועיל לו מאוד להיות לו סיוע במקום הכוונות של המצוה, ועל כן קודם הספירה יאמר לשם יחוד כאשר הודפס שם קחנו משם, וכן הביא הכה"ח (סימן תפ"ט אות ז') נוסח הלשם יחוד הארוך הכולל בסידור הרש"ש קחנו משם, ומ"מ אם א"א לומר הלשם יחוד הארוך יאמר לשם יחוד הקצר המובא בסידור עטרת תפארת לבא"ח, וכיום ברוב ככל הסידורים מופיע הלשם יחוד נכון וראוי לאומרו, מאחר ובימי ספירת העומר צריך להרבות בתחנונים ובפרט בעת הספירה, ועיין עוד ביסוד ושורש העבודה (שער ט' פרק ח') ומשמרת שלום (סימן ל"ו ס"ק ב') וארוחת חיים (סימן תפ"ט ס"ק ד') שנוהגים לומר לשם יחוד. וכתב החת"ס עמ"ס פסחים (ז' ע"ב) בשם הכוזרי שמה שאומרים הריני מזומן (היינו לשם יחוד) קודם המצוה, שיהיה הכנה לעשיית המצוה וקבלת הקדושה ההיא. וכתב החי"אדם (כלל ס"ח סעיף כ"ה) דושמרתם את המצות הוא לשון המתנה והכנה למצוה, וזהו שסידרו לומר הנני מוכן ומזומן לקיים מצות וכו', וזהו הכון לקראת וכו' שתכין עצמך למקום ולא בפתע פתאום, וכבר בחנתי בניסון שכאשר עשיתי מצוה בפתאום לא קיימתי כראוי, ולכן צריך ליהרהר בזה, ועיין עוד בשו"ת נודע ביהודה (סימן צ"ג).

362. הנה מחל' גדולה בראשונים אם ספירת העומר בזמן הזה היא מדאורייתא או מדרבנן, ולדעת רוב הפוסקים ספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, עיין בברכי יוסף (סימן תפ"ט אות א'), ושאר פוסקים, ולפי"ז מן הראוי שלא לומר בנוסח הלשם יחוד של הספירה את המילים מצות עשה, שמשמעותו שבא לקיים מצות עשה מן התורה, ואין הספירה אלא מדרבנן, וה"ז כדובר שקרים לא יכון נגד עיני, וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ט"ז שאלה ב'), ובחזו"ע (יו"ט עמ' ר"ד), והטעם כתב בשו"ת חלקת יואב (או"ח סימן ל"ג) ושו"ת יד נתן (דף צ"ג ע"ב) כי אם מתכוין לדאורייתא עובר על כל תוסף כמבואר ברמב"ם (הל' ממרים פרק ב' הלכה ט'), ובשו"ת דברי משה (או"ח סימן כ"ט) כתב שאם יאמר עשה זה סתירה להרחמן שאחרי הספירה.

363. בנוסח הלשם יחוד שהביא הכה"ח (סימן תפ"ט אות ז') וכן בסידור הרש"ש מובא הנה אנחנו באים לקיים מצות עשה, ומבואר דיש לומר אף לכתחילה מצות עשה, ומ"מ מה שנקטנו בהלכה למעלה שהרוצה להוסיף ולומר מצות עשה יש לו על מה לסמוך, כ"כ בשו"ת אור לציון (שם), וטעמו כיון שלדעת הרמב"ם (פרק ז' מהל' תמידין הלכה כ"ב)

ג. פרשת העומר קודם הספירה ביום הראשון - קודם שיספור ספירת העומר לביל יום ראשון של הספירה, טוב לומר פרשת העומר.³⁶⁰

ד. לשם יחוד קודם הספירה - קודם שיספור ספירת העומר יאמר נוסח הלשם יחוד כמובא בסידורים.³⁶¹

ה. הריני בא לקיים מצות עשה של ספירת העומר כמו שכתוב בתורה וכו' - בנוסח הלשם יחוד שלפני ספירת העומר, לכתחילה ראוי שלא לומר הריני בא לקיים מצות עשה של ספירת העומר כמו שכתוב בתורה וספרתם לכם³⁶², והרוצה להוסיף ולומר מצות עשה יש לו על מה לסמוך³⁶³, וביותר יש להקפיד בזה בלילה האחרון לספירה לא לומר פסוק זה, והנוהגים לאומרו גם לביל מ"ט לספירה אין למחות בידם³⁶⁴.

ו. ספירת העומר בתחילה ע"י החזן או הקהל - יש שנהגו שהקהל מברכים בתחילה ומונים ספירת העומר, ואחר כך השליח ציבור סופר³⁶⁵. אך העיקר כמו שנוהגים היום שהשליח ציבור או רב בית הכנסת מברך וסופר בתחילה, ואחר כך שאר הקהל מברכים וסופרים³⁶⁶.

ז. ברכה על הספירה, והדין כשספר בלא ברכה - קודם שיספור ספירת העומר צריך לברך "ברוך אתה ה' אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על ספירת העומר", ואחר כך מונה את מנין הספירה³⁶⁷, ואם שכח לברך וספר בלא ברכה יצא ידי חובה ואין הברכה מעכבת³⁶⁸.

ח. נוסח "וצונו" בברכת הספירה - בנוסח הברכה של ספירת העומר אומרים "וצונו", ואף על פי שספירת העומר בזמן הזה מדרבנן שייך לומר וצונו, הואיל ונאמר בתורה "ושמרת לעשות ככל אשר יורוך", והרי זה כאילו הקב"ה בעצמו ציונו לקיים מצות רבותינו³⁶⁹.

ודעימיה מצות ספירת העומר היא מהתורה אף בזמן הזה, ומאחר והשו"ע לא גילה דעתו בזה אי ספירת העומר בזמן הזה מדאורייתא או מדרבנן (ויבאר בס"ד במקומו), ממילא אזלינן בתר הוראת הרמב"ם כשהשו"ע לא גילה דעתו וכמש"כ בשו"ת אור לציון (ח"ב מבוא הספר ענף ד'), ובספר הליכות שלמה (פסח פרק י"א הלכה ב') כתב שאפשר לומר לקיים מצות עשה ואין בזה משום בל תוסיף, כיון שהכוונה שבא לקיים מצות עשה מדרבנן, ובסידור תהילת יצחק כתב דמצינו כבר סברא זו בראשונים ששפיר שייך לומר מצות עשה על דרבנן, ואף שבזמן הזה ספירת העומר מדרבנן, והוא מהרא"ש (מסכת מו"ק פרק ג' סימן ג') שכתב על איסור דרבנן שנקרא עשה משום דאסמכוה אקרא, הרי שקרא מצוה דרבנן מצות עשה, ועיין בגליון בית יוסף (גליון ל"ז עמ' ט"ז ואילך) שדחה זאת. ובשער יששכר (ניסן מאמר עומר התנופה אות י"ז) כתב ליישב המנהג לומר מצות עשה, כי אנו מצפים לביאת המשיח בכל יום, ומהרה יבנה ביה"מ"ק עוד לפני שבועות ונקריב שתי הלחם, ותהיה הספירה שספרנו למפרע מדאורייתא.

364. בספר טהרת המים (מערכת ע' אות כ') כתב דיש להקפיד שלא לומר בנוסח הלשם יחוד לביל מ"ט לספירה את הפסוק שבע שבתות תמימות תהינה, דלפי מה שכתב הרמב"ם (פ"ז מהל' תמידין ומוספין הכ"ה) שאם מנה ספירת העומר ולא בירך יצא ידי חובה, שאין הברכות מעכבות, ולפי"ז אם יאמר את הפסוק "שבע שבתות תמימות תהינה" הוי כאילו ספר ספירת העומר ולא יוכל לברך עוד על הספירה, וכ"כ הכה"ח (סימן תפ"ט אות ז') שבבילה האחרון לספירה אין לומר את הפסוק הנ"ל, ולא כתב הטעם בזה, ואעפ"כ דקיי"ל שמצוות צריכות כוונה כדנפסק ביו"ט ע" (סימן ס' סעיף ד'), וכיון שהכא אינו מתכוין לצאת ידי חובה בלשם יחוד א"כ שפיר יש לומר הפסוק הנ"ל, מ"מ כתב הפרי חדש שמה שכתב השו"ע בסיון ס' שמצוות צריכות כוונה, היינו במצות עשה דאורייתא, אבל במצוות דרבנן אינן צריכות כוונה, ומאחר וספירת העומר בזמן הזה לרוב הפוסקים מדרבנן, לפיכך גם בלא כוונה יוצא ידי חובה, ויתכן ולא יוכל לספור בברכה, ולכן מן הראוי להשמיט הפסוק מהנוסח של לשם יחוד, ומ"מ הנוהגים לומר בכל שאר הלילות פסוק זה ורוצים לומר גם בלילה האחרון אין למחות בידן והרשות בידן וכמש"כ החזו"ע (יו"ט עמ' רט"ו), ובשו"ת יחוה דעת (ח"ו סימן כ"ט) הוסיף נופך דאין לחוש בזה לברכה לבטלה, ושפיר יוכל לברך על הספירה אף שהזכיר בלשם יחוד פסוק זה, מאחר והאומר לשם יחוד לפני המצוה בודאי שכוונתו לקיים המצוה לאחר מכן, והרי הוא כאילו כיון במפורש שלא לצאת ידי חובת המצוה, וזה אף למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, אינו יוצא בעל כרחו ידי חובת המצוה, כמבואר בתוס' בסוכה (ל"ט ע"א) ושאר ראשונים כמבואר ביחוד דעת ע"ש.

365. כ"כ בשיורי כנה"ג (סימן תפ"ט), וכ"כ בספר ברכת אברהם (סימן ח'), ועיין עוד הערה הבאה דמשמע שכן היה המנהג בירושלים.

366. בשו"ת הרשב"א (סימן קכ"ו וסימן תנ"ח) מוכח שהשליח ציבור היה מברך בתחילה בקול רם, והקהל עונים אחריו אמן ואח"כ סופרים הקהל, וכ"כ הגר"ח פלאגי' במועד לכל חי (סימן ה' אות י"ט) שהשו"ע סופר תחילה כדי שלא יבוא אחר מיחיד הקהל לידי טעות בספירתו, וכ"כ הנהר מצרים (דיני ספירת העומר אות כ"ג).

ובשו"ת ישא איש (או"ח סימן ה') פסק הראש"ל בעל יש"א ברכה שיש לש"ץ לברך קודם, וכתב דלא אכחד שבלדותיה היה המנהג בירושלים בכל בתי הכנסת ונכחו במו עיניהם שכמה בני"א היו טועים במספר ימי ספירת העומר, ולכן כביר, שגבאי ופרנס בתי הכנסת נוכחו במו עיניהם שכמה בני"א היו טועים במספר ימי ספירת העומר, ולכן הנהיגו בכל בתי הכנסת שהש"ץ יברך ויספור תחילה, וכתב דאע"פ שביטלו מנהג קדמון בירושלים אעפ"כ לא רצו למחות בידם, כיון שידעו שכוונתם לשמים שיהיו הברכה והספירה כתקנתם, וממילא רווחא שמעתתא כי המנהג הזה הוא היותר הגון ונכון. וכן העלה החזו"ע (יו"ט עמ' רכ"ח) שנוהגים שהש"ץ או רב הקהל מברך וסופר העומר תחילה, ואח"כ שאר יחיד הקהל.

367. הרמב"ם (פ"ז מהל' תמידין ומוספין הכ"ה) כתב, וצריך לברך בכל לילה אשר קדשנו במצותיו וצונו על ספירת העומר קודם שיספור, וכתב הכס"מ דפשוט הוא שמברכין עליה כדרך שמברכין על כל המצוות, וברדב"ז (שם) כתב דזה פשוט, דכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן, וכ"כ השו"ע (סימן תפ"ט סעיף א') וצריך לספור מעומד ולברך תחילה. והנה בגמ' פסחים (ז' ע"ב) ומגילה (כ"א ע"ב) ומנחות (ל"ה ע"ב) ועוד אמרין כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, וכתב הריטב"א בפסחים דהא דנקט לשון עובר ולא אמר קודם עשייתן כדי שיסמוך את הברכה למצוה, ולא יתעסק ויתעכב בין ברכה למצוה, ועוד כתב הריטב"א הטעם שמברכין בתחילה כדי שיתקדש תחילה בברכה, ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת, ועוד כי הברכות הן מעבודת הנפש, וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה שהיא עבודת הגוף, ע"כ.

ויש לברר דהא דנקט הרדב"ז דכל הברכות מברך עובר לעשייתן, היינו ברכות המצוות, דברכות השבח מברך לאחר הראיה וכמש"כ הרמב"ן וריטב"א ור"ן בפסחים (שם), וממילא ספירת העומר היא מברכות המצוות ולכן קודם מברך, ועיין בכה"ח (סימן תפ"ט אות כ') שכתב שצריך לומר בברכה ספירת העומר ולא נוסח אחר, כיון שהוא ר"ת ס"ה כמספר שם אדני, וכמש"כ בשער הכוונות, וע"ש הטעם ע"פ הסוד.

368. בביאור הגר"א (סימן תפ"ט סעיף ג') כתב לענין המתפלל עם הציבור מבעוד יום דס"ל לשו"ע דהברכה מעכבת וע"ש, וכ"כ הגר"א על הרמב"ם (פ"ז מתמידין ומוספין הכ"ה), ולענ"ד נראה דאין הכרח משו"ע זה כיון דמייירי במתכוין שלא לצאת כיעוין במשנ"ב שם, אולם הרמב"ם (פ"ז מתמידין ומוספין הכ"ה) כתב שאם מנה ולא בירך יצא ואינו חוזר ומברך, וכתב הכס"מ ורדב"ז דברכות אינן מעכבות, וכ"כ הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"י) שאם המצוה עברה אינו מברך, ועיין בש"ך (יו"ד סימן י"ט ס"ק ג') שבכל המצוות אין לברך לאחר המצוה אם המצוה כבר עברה, וספק ברכות להקל.

וכתב להעיר בספר באר שרים (מועדים חלק ד' סימן ג' אות א') מה התחדש בדברי הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין שאם מנה ולא בירך יצא ואין חוזר, והרי כבר פסק כן בהלכות ברכות שהברכה אינה מעכבת, וכתב ליישב (באות ה') בנוסף לחידושו של הכס"מ ברמב"ם שברכות אינן מעכבות את המצוה, עוד יש לחדש שהרמב"ם בא להשמיענו שלאחר שקיים את המצוה אינו יכול לחזור ולברך, דאף שאינו מעכב את המצוה, מ"מ אמאי לא יוכל לשבח ולהודות להקב"ה על מה שקיים המצוה גם לאחר שעשה אותה, ומדוקדק לשונו בהלכות ברכות (שם) שבעיקר הדין באמת היה מקום לברך גם לאחר קיום המצוה, אלא שלא שייך לברך אחר עשייה, וא"כ יש לומר דרק מצוה שיש בה עשייה כגון שחיטה, כיסוי הדם, הפרשת תרומ' וכדומה, בזה אין לברך אחר עשייה, אבל במצוה של אמירה כגון ספירת העומר שהיא רק דיבור, אולי בזה כן יוכל לברך, דשייך בזה את עשיית המצוה שיחזור ויספור, קמ"ל דלא חוזר ומברך דגם בלא בירך יצא ידי חובת המצוה, ולויה הניף הרמב"ם ידו בשנית בהל' ספירת העומר ולא הסתפק במה שכתב כן בהלכות ברכות.

369. כ"כ החזו"ע (יו"ט עמ' ר"י), ובמקורות (עמ' ר"ט) ביאר ע"פ הא דאמרין בגמ' שבת (כ"ג ע"א) לגבי נר חנוכה, שמברכים אשר קדשנו וצונו להדליק נר חנוכה, והיכן צונו, רב אויא אמר מ"לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין

ט. עניית אמן אחר ברכת השליח ציבור על הספירה - מותר לענות אמן לאחר ששומע ברכת השליח ציבור על ספירת העומר, ואף שמברך אחר כך ואינו יוצא ידי חובה בעניית האמן.³⁷⁰

י. ספירת ימים ושבעות - אף שיש אומרים שאם ספר ימים בלבד יצא בדיעבד, ויש שכתבו שעיקר המצוה היא ספירת השבועות, מכל מקום עיקר מצות הספירה למנות הימים עם השבועות.³⁷¹

יא. נוסח הספירה לעומר או בעומר - מנהג בני ספרד לומר בנוסח הספירה היום כך וכך ימים לעומר.³⁷² ומנהג בני אשכנז לומר בעומר³⁷³, ויש שנהגו לספור פעם אחת לעומר ופעם אחת בעומר.³⁷⁴ ומ"מ הנוהג לומר לעומר וטעה ואמר בעומר וכן להיפך יצא ידי חובה ואין זה מעכב, דגם אם לא אמר כלל לעומר יצא.³⁷⁵

ושמאל" (דברים י"ז, י"א), רב נחמיה אמר "שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך" (דברים ל"ב, ז'), והטעם שרב נחמיה לא למד מהדרשה דלא תסור מן הדבר אשר יגידו לך שהוא קודם בפסוקים, ובפרט דכל מילי דרבנן אסמכינהו אקרא דלא תסור כדאיתא בברכות (י"ט ע"ב), משום שאין לברך על מצות לא תעשה, וכמש"כ בספר איסור והיתר (כלל נ"ח דין ק"ד) על הא דאין מברכים על ההעלה, משום שהיא לפרוש ממצות לא תעשה שלא לאכול נבלה, והוי כניקור גיד וחלב שאין מברכין עליו, ומה שמברכים על לאו דעריית הוא אגב עשה דקידושין, וכ"כ בשו"ת הרשב"א (סימן ח"י). וכ"כ הפמ"ג (י"ד משבצות זהב ריש סימן י"ט) דמה שכתב השו"ע שצריך לברך על השחיטה, קמ"ל דאף שאין לברך על מצות ל"ת, מ"מ שחיטה יש בה מצות עשה של זבחתה, ולכן הוצרך רב נחמיה להביא את הפסוק שאל אביך ויגדך שהוא אופן חיובי, כמצות עשה, וה"ה באמת דגם מהפסוק לא תסור, ויש ראייה מהא שנאמר בו ושמרת לעשות ככל אשר יורה, ועיין עוד ברמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"ה) שכתב שבימי חנוכה מברכים על ההלל אקב"ו לגמור את ההלל, ואע"פ שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים שפיר מברך וצוננו כדרך שמברך על המגילה ועירוב, שכל ודאי של דבריהם מברכין עליו, ובמגיד משנה שם הביא את הגמ' הנ"ל בשבת היכן צוננו, ומ"מ מבואר דשפיר שייך לומר וצוננו אף על מצוה דרבנן, הואיל וזה מצות עשה שציונו הקב"ה לעשות כציווי החכמים.

370. בשבועות (כ"ט ע"ב) איתא העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו, ונפסק בשו"ע (י"ד סימן ר"ט), ולפי"ז לכאורה העונה אמן אחר ברכת הש"ץ על הספירה חשוב כאילו ספר, וא"כ שוב אינו יכול לספור בברכה, אולם כתב בשו"ת שבט הקהתי (ח"א סימן קנ"א) דיש לחלק דדוקא לענין שבועה נחשב עניית אמן כאילו הוציא שבועה מפיו, אבל לגבי שאר דברים לא נחשב כאילו הוציא ממש מפיו, דאל"כ יא אסור לענות אמן אחר ברכת חבירו אם אינו מחויב אז בברכה זו דהוי כאילו אומר הברכה, אלא על כרחך דעניית אמן לא הוי כאילו בירך. וע"ש שהוכיח עוד דעניית האמן לא נחשב כאילו אמר בפיו אלא לענין שבועה, וכדנפקא המקרא דואמרה האשה אמן אמן, והעלה דאם ענה אמן אחר שספר הש"ץ מותר לספור עדיין בברכה.

371. בגמ' מנחות (ס"ו ע"א) אמר אביי מצוה למנות ימים וכן מצוה למנות שבועות, וכן נהגו רבנן שבבית מדרשו של רב אשי, אך אמירו לא נהג כאביי אלא היה מונה רק ימים ולא שבועות, כיון שספירת העומר בזמן הזה אינו חובה אלא זכר למקדש.

בשו"ת מהר"ש הלוי (או"ח סימן ה') כתב שספירת שבועות מעכבת בספירה, ואם ספר רק ימים לא יצא וחוזר ומברך, וכן דעת הפרי חדש (סימן תפ"ט ס"ק א'). אולם הכנה"ג (הגהות ב"י ד"ה ועוד) כתב שעיקר הספירה הוא ימים בלבד, וספירת שבועות הוא רק דין לתחילה, ולכן אם ספר ימים בלבד יצא בדיעבד.

והגר"י פערלא (ספר המצוות לרס"ג חלק א' מצוה נ"א) כתב לדיוק מלשון הראשונים (השאלות, בה"ג, רמב"ם, סמ"ק) שעיקר המצוה היא ספירת השבועות, וספירת הימים היא מצוה לתחילה ואינה מעכבת, והטעם בזה שהרי בתורה מצינו במפורש רק מצות ספירת שבועות שנא' (דברים ט"ז, ט') "שבעה שבועות תספור לך", וכן נאמר (ויקרא כ"ג, ט"ו) "שבע שבתות תמימות", ומה שנאמר (שם ט"ז) "תספרו חמישים יום" אינו דבר מפורש, שהלא אנו סופרים רק מ"ט יום, וצריך לפרש שכוונת הפסוק שנספר עד יום חמישים, ונמצא שאין כאן ציווי מפורש לספור את הימים, ואביי חידש שיש גם מצוה לספור את הימים, אולם אין זה עיקר הספירה והיא מצוה לתחילה בלבד, אך העיקר דיש מצוה למנות הימים עם השבועות שנאמר תספור חמישים יום כמש"כ הרמב"ם (פ"ז מהל' תמידין ומוספין הכ"ב), והשו"ע (סימן תפ"ט סעיף א'), ועיין עוד בספר המצוות (סימן קס"א) שמנה את הימים והשבועות למצוה אחת.

372. האר"י ז"ל בשער הכוונות (דף פ"ה ע"ד) כתב לומר לעומר, ועיין בשו"ת הרשב"א (סימן תנ"ז) שנשאל בברכת ספירת העומר אם צריך לומר היום כך וכך לעומר או היום כך וכך בלא הזכרת לעומר, והשיב, הכל אחד, אבל יותר ראוי לומר כך וכך לעומר כדי לבאר יותר, ומתשובתו נראה דצ"ל לעומר ולא בעומר, וכן נראה מלשון הר"ן בשלהי פסחים (ד"ה ומייחיבין) שכתב שברוב המקומות החמירו על עצמם לומר בכל יום היום כך וכך לעומר, וג"כ מבואר דס"ל לומר לעומר, והנה הכה"ח (סימן תפ"ט אות ל"ב) כתב שברוב נוסחאות ישנים כתבו דיש לומר לעומר, וכן הוא בכל בו (סימן נ"ה), ותניא והשל"ה, וכ"כ בחק יעקב (ס"ק ט') בשם כמה ראשונים ומשם השל"ה לומר לעומר.

ובשע"ת (ס"ק ח') הביא משו"ת בית יעקב שחמיו היה אומר לעומר, וכתב דיותר מסתבר לומר בלמ"ד וכדמצינו בלשון המקרא בשנה השנית לצאתם, וכן עד כי חדל לספור, וגם בלשון בני אדם נופל יותר לעומר בלמ"ד, וסיים וכתב והוא ע"פ האר"י ז"ל.

373. הרמ"א (סימן תפ"ט סעיף א') כתב בעומר, וכ"כ הט"ז (ס"ק ג'), וכן מנהג הגר"א כמש"כ במעשה רב (אות ס"ט), וכן מנהג החו"א, הובא בדינים והנהגות (פרק י"ז אות מ"א), וכן מבואר מסתימת לשון המשנ"ב (ס"ק ח', כ"א, ל"ב) לומר בעומר.

374. כ"כ במשמרת שלום (סימן ל"ו אות ג'), וכן הביא בספר פסקי תשובות (סימן תפ"ט הערה 22) דכך נהג זקנו האדמו"ר מביאלא, וכן מנהג הגר"ש אויערבאך זצ"ל כמובא בספר שלמי מועד (פרק פ"ד עמ' ת"מ), וכתבו שלא נהג להורות כן לאחרים, וכתב בארחות רבינו (ח"ב עמ' צ"ד) דהסתייפלר זצ"ל היה אומר דאלו החוזרים מיד אין בזה תועלת לומר לעומר בעומר, אלא יחזור על כל הספירה (לא כולל הברכה).

375. כ"כ המאמר מרדכי (סימן תפ"ט ס"ק ב') וכה"ח (אות ל"ב), והוא ע"פ תשובת הרשב"א הנ"ל, וכן נראה מהמשנ"ב (ס"ק ח').

376. הרבינו ירוחם (נתיב ה' חלק ד') כתב מספר האשכול בשם רש"י שאומר היום שבעה ימים לעומר שהם שבוע אחד, וכ"כ בסידור הרש"ש, ורבינו זלמן (סימן תפ"ט סעיף ז') שיש אומרים כן מהטעם הידוע להם ע"פ הסוד, וכן הוא בסידור היעב"ץ, וכה"ח (סימן תפ"ט אות ל"ד) בשם המקובלים.

377. בשו"ע (סימן תפ"ט סעיף א') כתב בסוגריים את המילה בעומר בסוף לאחר שמונה את השבועות. וכן מנהג בני אשכנז.

378. כ"כ בשבולי הלקט (סימן רל"ד) היום לעומר יום אחד וכן שני ימים עד שבעה, ואומר היום לעומר שבעת ימים שהם שבוע אחד, וכן הלאה, וסיים וכתב וזה דרך צחות לשון הקודש.

379. כ"כ המג"א (סימן תפ"ט ס"ק ה') ושאר אחרונים, והובא במשנ"ב (ס"ק ט'), וכתב דכל אלו הימים אינן לעיכובא אלא לצחות הלשון.

380. השו"ע (סימן תפ"ט סעיף א') כתב ביום הראשון אומר היום יום אחד בעומר. הטעם שלא אומרים היום יום ראשון, כתב הפרדס יוסף (פרשת אמור פרק כ"ג פסוק ט"ו) בשם ספר דברי שאול כדי להוציא מדעת הצדוקים שאמרו ממחרת השבת היינו מיום ראשון שאחרי שבת, ועוד שראשון שייך אם יאמר בימים שאח"כ יום שני יום שלישי וכו', אבל בספירה מונה שני ימים שלשה ימים וכו' וגם יום הראשון בכלל, ובה לא יפול שם ראשון אלא אחד.

יב. היכן מזכיר לעומר - מנהג בני ספרד לומר מילת לעומר קודם שמזכירים את השבועות, וכגון היום שבעה ימים לעומר שהם שבוע אחד.³⁷⁶ ומנהג בני אשכנז לומר מילת בעומר בסוף לאחר הזכרת השבועות.³⁷⁷ ויש שכתב לומר מילת לעומר אחרי מילת היום.³⁷⁸

יג. אמירת השבועות בלשון זכר, ומנין הימים - יש לומר את השבועות בלשון זכר ולא נקבה כגון שבוע אחד ולא אחת, וכן שני שבועות ולא שתי שבועות, ועד עשרה ימים אומר ימים בלשון רבים, ומאחד עשר ואילך אומר יום בלשון יחיד, ואת מנין הימים יש לומר מנין המועט תחילה ואח"כ מנין המרובה כגון היום אחד ועשרים ולא עשרים ואחד, ואם טעה בלשון אין מעכב.³⁷⁹

יד. יום אחד לעומר - ביום הראשון לספירה אומר היום יום אחד לעומר, ולא יאמר היום יום ראשון.³⁸⁰ ויאמר אחד בדל"ת, ולא

אחת.³⁸¹ ולא יאמר שהיום יום אחד אלא היום יום אחד.³⁸²
טו. נוסח הספירה ביום האחרון - ביום האחרון של הספירה הוא יום מ"ט לעומר אומר היום תשעה וארבעים יום לומר שהם שבעה שבועות, ואין מזכיר בספירה "ולמחרתו ערב שבועות".³⁸³

טז. יום נ' לספירה - ביום החמישים לספירה אין סופרים ספירת העומר והוא בכלל הספירה, אלא שזוכרו בתפילה ובקידוש.³⁸⁴

יז. הרחמן הוא יחזיר עבודת בית המקדש - לאחר ספירת העומר אומרים "הרחמן הוא יחזיר עבודת בית המקדש למקומה במהרה בימינו", ועיין במקורות כמה טעמים לזה.³⁸⁵

יח. למנצח בנגינות - בכל לילה מימות הספירה לאחר ספירת העומר יש לומר מזמור למנצח בנגינות מזמור שיר מעומד.³⁸⁶ טוב

381. כ"כ הלבוש (סימן תפ"ט סעיף א') שיאמר בלשון זכר, שכן מילת שבוע הוא לשון זכר דכתיב שבעה שבועות ולא כתיב שבע שבועות, וכבר ידעת שמספר שמעשה ולמטה ה"ה מורה על הזכר כמו שלשה ארבעה חמשה וכו', ובהג"ה שעל הלבוש הביא שכן פרש"י עה"ת (ויצא כ"ט, כ"ז) "מלא שבוע זאת", ששבוע לשון זכר דכתיב "שבעה שבועות תספור לך".

382. הלבוש (שם) כתב שלא יאמר שהיום יום אחד או שהיום שני ימים, שא"כ היה משמעו ברוך אתה ה' שצוננו לומר שהיום כך וכך בעומר, והיה משמעותו שבפרט יום הזה לעולם הוא כך וכך לעומר ואין זו אמת, אלא יאמר היום יום אחד, ומשמעותו הלשון הוא כך בא"ה אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר בכלל, וכיון שציונו כך הריני מקיים מצותו, ועכשיו אני סופר ואומר היום כך וכך. ונראה דכוונת הלבוש בזה לאפוקי מהרוקח (סימן רצ"ד) וספר התניא (סימן נ') ומהר"ל שכתבו הנוסחא שהיום, וכפי שציין להם באליה זוטא, אך סיים וכתב דבשאר פוסקים כתב היום, ובאליה רבה כתב דהנהגין לומר שהיום אין למחות בהם דיש פוסקים דס"ל כן.

383. החק יעקב (ריש סימן תפ"ט) כתב בשם מהר"ל שביום האחרון אומר היום מ"ט יום לעומר וכו', ולמחרתו הוא ערב שבועות, ע"כ. ובשע"ת (אות י') כתב שהוא תמוה שמשמע שיאמר כן בשעת הספירה, וליתא, כיון שהלשון ולמחרתו הוא לשון ליקוטי מהר"ל שכתב כדרך המנהגים שכן הוא הענין שיום מ"ט הוא ערב שבועות, אבל לא שיאמר כן בשעת הספירה, וכבר הקשה כן השבות יעקב (ח"ג סימן נ"ב), ונדחק השבות יעקב ליישב דבריו דממה שכתב המהר"ל ולמחרתו בו, וכן ממה שכתב כן דוקא בשבועות ולא בשאר ימים טובים, על כרחך דכוונתו שיאמר כן בספירה עצמה, וטעם הדבר שאומרים כן בנוסח הספירה לפי שצריך שבעה שבתות תמימות התיינה, ולכן אומרים כן בספירה להראות שכל יום החמישים שייך לימי הספירה והוי תמימות, ומ"מ כתב ע"ז השע"ת בזה"ל: וליתא, וכן עמא דבר שאין אומרים זה כלל. עכ"ל.

384. בתורה (ויקרא כ"ג, ט"ז) נאמר "תספרו חמישים יום", וכן הוא ברמב"ם (פ"ח מהל' תמידין ומוספין ה"א) שביום חמישים לספירת העומר הוא חג השבועות, וכ"כ השו"ע (ריש סימן תצ"ד), וכל הספירה היא בשביל יום הני, וכלשון המדרש שאמר משה לישראל תעבדון את האלהים על ההר הזה, היו מונים וסופרים נ' יום עד יום מתן תורה, וכתב הרוקח (הל' פסח סימן רצ"ד) שביום נ' אין צריך לספור שהרי נזכר בברכה ובתפילה, וכ"כ בספרי (פרשת אמור) יכול יספור נ' ויקדש חמישים, ת"ל שבע שבתות תמימות התיינה, יכול יספור מ"ח ויקדש יום מ"ט, ת"ל תספרו חמישים יום, הא כיצד, מנה ארבעים ותשע וקדש יום חמישים כיוכל.

385. כ"כ התוס' במגילה (כ' ע"ב ד"ה כל) והטעם לפי שאין הספירה בזמן הזה מדאורייתא, וכל עיקר טעם מצוותה היום אינה אלא כדי לעשות ע"י מצוה זו הזכרה עתה לבנין בית המקדש, ובמשנ"ב (סימן תפ"ט ס"ק י') כתב בשם שבולי הלקט (סוף סימן רל"ד) שנוהגים לומר אחר הספירה יהי רצון שיבנה ביהמ"ק, כלומר ואז נקיים מצות הבאת העומר, וטעם נוסף כתב השעה"צ (ס"ק ט"ו) בשם השבולי הלקט משום יום הנח, דליינו כל יום ט"ז שאסורין באכילת חדש מתקנת רבן יוחנן בן זכאי, לכך ראוי להזכיר עבודת בית המקדש ולהתפלל עליה להחזיר הדבר ליושנה, אך השעה"צ כתב דטעם זה הוא אם נאמר שספירת העומר בזמן הזה מדאורייתא ואינו תלוי במקדש, אבל אם נאמר שספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, אתי שפיר שמתפללין שיבנה בית המקדש. ובכה"ח (סימן תפ"ט אות ח') כתב שיוכיח שש"ע הברכה ממשיך אור מקיף, וע"י אמירת הרחמן וכו' שהיא בחינת המעשה שהיה נעשה בבית המקדש ממשיך אור פנימי.

וכתב הב"ח בהגדה של פסח אורח חיים (עמ' ר"ח) שאחר שיספור יזהר לומר הרחמן וכו', והמנהג שהש"ץ מברך תחילה וסופר ואח"כ מברכים הקהל, וצריך הש"ץ להזהר לומר מיד אחר הספירה הרחמן.

ובערור השולחן (סימן תפ"ט סעיף ו') כתב שאחר הספירה אומרים יהי רצון שיבנה ביהמ"ק, או הרחמן הוא יחזיר עבודת ביהמ"ק, ויש מוסיפים עוד תחינה ארוכה ומרבים בענינים המוסתרים, ורבים וגדולים התרעמו ע"ז מפני שהם דברים העומדים ברומם של עולם ואין הפירסום ראוי לזה, אבל עכשיו כבר רגילים לאומרו בהמון ובהתפעלות הנפש. ובספר יסוד ושורש העבודה (שער ט' פרק ח') כתב שאחר היה רצון יאמר "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים" וכו', ויתפלל תפילה זו על בנין בית המקדש בשברון לב מאוד, ומקירות לבו אל הבורא יתברך שמו ויתעלה שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו, ונוכל להקריב בה כל הקרבנות, בכדי לתת בזה נחת רוח ליתברך שמו ויתעלה זכרו לעד, וזהו עיקר הכוונה של תפילה זו, ותפילה זו היא המשך אל תיקון הספירה, ובאה חובה על האדם תיכף הספירה, ועושה בה ג"כ תיקון גדול בעולמות העליונים, כמו שנא' בכתבי האר"י ז"ל, ולכן יזהר האדם מאוד בכוונתה.

ובשער הכוונות לאר"י ז"ל (דרוש הפסח דרוש י"א) ביאר שהאור הפנימי היה נמשך בזמן שביהמ"ק קיים ע"י קרבן העומר, ועתה שנחרב ביהמ"ק בעוונותינו הרבים אין בנו כח להמשיכו, לכן אנחנו אומרים אחר ברכת העומר הרחמן הוא יחזיר עבודת ביהמ"ק למקומה במהרה בימינו, וע"י כך נתקן איזה תיקון באור הפנימי, ובשו"ת רב פעלים (ח"א סוד ישרים סימן י"ב ד"ה ואבא) כתב על זה, נמצא גם בדבר אשר לא נוכל להשיגו ממש, אפשר לעשות איזה תיקון בו. ובנוסח בקשה זו התוס' במגילה שם כתבו שאומר יה"ר.. שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו, ובאבודרהם (סדר תפילות הפסח, תפילת חוה"מ ד"ה ולמדו) כתב שאומר הרחמן הוא יחזיר עבודת ביהמ"ק למקומה במהרה בימינו, וכתב בסידור היעב"ץ את ב' הנוסחאות הללו, וכתב שצריך לומר הרחמן הוא יחזיר עבודת ביהמ"ק למקומה, יה"ר מלפניך ה' אור"א שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו, ותן חלקנו בתורתך, ושם נעבדך ביראה כימי עולם וכשנים קדמוניות.

386. בספר עקידת יצחק (שער ס"ז) כתב ר' יצחק עראמה על מזמור זה וז"ל, היה המנהג בכל ישראל לקרוא אותו בכל לילות זה הזמן סמוך לספירה, עכ"ל. וכ"כ הב"ח בהגדה של פסח אורח חיים (עמ' ר"ז אות ו') וז"ל, גם ראיתי למורי ז"ל מקפיד וזהו מאוד לומר אחר ספירת העומר מזמור "אלהים יחנונו ויברכנו" כולו מעומד, עכ"ל. וכ"כ הכה"ח (סימן תפ"ט אות ח') בשם שער הכוונות (ענין ספירת העומר סוף דרוש י"א), ופרי עץ חיים (שער כ"ב פרק ג'), וכ"כ בשלמי ציבור (עמ' חצ"ר) בשם נגיד ומצוה, והטעם בזה כתב האבודרהם (סוף תפילת שחרית) שיש במזמור זה מ"ט תיבות (חוץ מהפסוק הראשון שהוא פתיחת המשמור) כמנין ימי הספירה, וכן יש בו ז' פסוקים (חוץ מהפסוק הראשון) כמנין שבעה שבועות של ספירת העומר, וכתב הכה"ח (שם) בשם שער הכוונות כשאומר המזמור יכוין בכל לילה תיבה אחת, דהיינו בליל ראשון יכוין בתיבת אלהים, ובליל שני יכוין יחנונו, וכן על זה הדרך עד תשלום מ"ט ימים, וכן יכוין בכל לילה את אחת מפסוקי ישמחו וירננו, דהיינו בליל א' י"ד של ישמחו, ובליל ב' יכוין ש', ובליל ג' יכוין מ', וכן על זה הדרך עד תשלום מ"ט ימים.

וכתב בקונטרס דרכי חיים (הודפס בסוף ספר החזיונות, סימן ג' אות ז') בשם ר' אברהם גלאנטי במנהגים של ארץ ישראל, שבכל לילי ספירת העומר מכוונים בכל לילה תיבה אחת ממזמור אלהים יחנונו וכו', וכשמגיעים לאותה תיבה שהיא כנגד אותה הלילה מרימים קול באותה תיבה להורות כי תיבה זו היא של לילה זה, ויש קבלה בידם שמי שמכוין בזה לא ינזק לילה אחת בבית האסורים אפילו שיהיה אסור בדיני נפשות, ועיין במושב זקנים לבעלי התוס' (פרשת אמור) שהביאו מנהג זה, וכתבו שבקבלות רבות נוהגים כן ואומרים אותו קודם ברכת ספירת העומר.



ראשו מפני שהוא ניוול אלא קוצץ את ראשו בקופיץ, והגמ' שם מביאה שר' יהודה אמר לחכמים יודע אני שמיתה מנוולת היא זו, אבל מה אעשה שהרי אמרה התורה ובחוקותיהם לא תלכו, וא"כ א"א להמיתו כמו שהמלכות ממיתה, ואמרו לו חכמים הואיל ומיתת סייף כתובה בתורה, וכל מקורה זה מהתורה ולא מחוקות הגוים, ממילא אין איסור בהריגה באופן זה אע"פ שכך המלכות עושה, והגמ' הוכיחה זאת דהמקור של מיתת סייף זה מהתורה, מהא דמצינו באנשי עיר הנדחת שכתוב לפי חרב שזה סייף, וכן ברוצח מצינו שמיתתו בסייף דכתיב "נקום ינקם", ונקימה היא סייף כמו שנאמר "והבאתי עליכם חרב נוקמת נקם ברית" (ויקרא פרק כ"ו פסוק כ"ה), ובגמ' בסנהדרין (שם) הוכיחה דין זה שאע"פ שנהגו העכו"ם בכך, כיון שהמקור לכך זה מהתורה ליכא בזה בחוקותיהם לא תלכו, מהא דאיתא בגמ' ע"ז (י"א ע"א) שורפין על המלכים ולא מדרכי האמורי, דאע"פ שכך עושים הגוים אין בזה איסור הואיל ושריפה מקורה בתורה אצל צדקיהו, שהנביא ירמיה אומר לו "במשפחות אבותיך המלכים אשר היו לפניך ישרפו לך".

יוצא דליכא במיתת סייף ושריפה איסור של הליכה בחוקות הגוים, הואיל וזה כתוב בתורה. ומבואר דכל דבר שכתוב בתורה ונצטוונו על כך מהתורה, ואח"כ הגוים ג"כ החזיקו בזה, בודאי שאין בזה ולא שייך בזה איסור של ובחוקותיהם לא תלכו.

מה נקרא חוקות הגוים, התוס' במסכת עבודה זרה (י"א ע"א ד"ה ואי) ובמס' סנהדרין (נ"ב ע"ב ד"ה אלא) כתבו בשם ר"י שיש ב' סוגים של חוקות העכו"ם, א. מעשה שעושים אותו לשם חוק העבודת כוכבים, ומתכוונים במעשה הזה לשם עבודה זרה, וזה אסור משום סרך עבודה זרה. ב. מעשה שעושים לשם דת הגוים ומנהג תורת הבל שטות ושקר שלהם, וע"ש בתוס'.

הר"ן בסנהדרין (נ"ב ע"ב) כתב דליכא במיתת סייף אליבא דרבנן משום חוקות הגוים ודרכי האמורי כיון שהתורה קדמה להם, ואין נאסר מה שכבר היה מותר קודם. ודוחה הר"ן שטעם זה אינו מספיק, שהרי כל הדברים היו מותרים קודם שקבעו אותם הגוים לחוקותיהם, אלא הטעם הנכון אומר הר"ן שהתורה אסרה כל מנהג המיוחד לנימוסי העבודה זרה שמא ימשך האדם אחריהם, וכן אם אין למנהג זה מקור בדרכי הטבע אף שאינו ממש מדרכי העבודה זרה נחשב לדרכי האמורי ואסור לעשותו. ומוכיח זאת ע"פ המבואר בגמ' שבת (ס"ז ע"א) וגמ' חולין (ע"ז ע"ב-ע"ח ע"א) דדעת אביי ורבא כל דבר שיש בו רפואה אין בו משום דרכי האמורי, ואם זה דבר שאין בו רפואה יש בו משום דרכי האמורי, ומקשה הגמ' דהרי נאמר בברייתא אילן שמשיר פירותיו סוקרו בסיקרא וטוענו באבנים, בשלמא להטעינו באבנים מותר, מובן משום שדבר זה נעשה כדי להכחיש את כוחו, שלפעמים זוהי הסיבה שמחמתה משיר פירותיו, אך מדוע מותר לסוקרו בסיקרא, ותיצרה הגמ' דהדבר נעשה כדי שיראו אותו אנשים ויבינו שמשיר פירותיו ויבקשו עליו רחמים, וכמו שאמרו "וטמא טמא יקרא", ודרשינן בגמ' מו"ק (ה' ע"א) ועוד כמה גמרות שצריך להודיע לרבים, ואז הרבים מבקשים עליו רחמים. ומכאן מוכיח הר"ן דמזה שלא הוקשה לגמ' מדוע מותר לטעון את האילן באבנים, והטעם הוא משום שיש לזה הסבר בדרך הטבע שהוא משיר את פירותיו משום רוב כוחו, וע"י שיטען באבנים יוכח כוחו ולכן אין בזה משום דרכי האמורי. וכל הקושיא היתה איך מותר לסוקרו בסיקרא, והרי אין לזה שום הסבר על פי דרך הטבע, ותיצרו שיש לאילן תועלת בדרך הטבע באופן זה שהרבים מבקשים עליו רחמים, וממילא מוכח שכל דבר שיש לו הסבר על דרך הטבע אין בו משום דרכי האמורי, ולפי"ז אתי שפיר דכל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, הואיל וזה דבר שיש לו הסבר על דרך הטבע דלא עושה בשביל דרכי האמורי אלא לרפואה שפיר שרי.

וכתב הקהילות יעקב (שם), דיוצא לפי הר"ן דכל האיסור של חוקות הגוים זה משום דרוצה להדמות להם ע"י ההליכה בדרכיהם, אך אם לא עשה בשביל להדמות להם מותר.

ועיין עוד בריטב"א בע"ז (י"א ע"א) ורבינו יונה בסנהדרין (נ"ב ע"ב) מה שכתבו בבבאור חוקות הגוים שהם כבר כתובים בתורה, ואכמ"ל.

נחלקו הראשונים בגדר חוקות הגוים שאסרה תורה, דרש"י עה"ת (ויקרא פרק י"ט פסוק י"ט) כתב על הפסוק שם את חוקותי תשמרו, שחוקים אלו גזירות מלך שאין טעם לדבר. והרמב"ן (שם) כתב, שאין הכונה שכל מצוה היא גזירת הקב"ה ללא טעם, כיון ש"כל אמרת אלוה צרופה" (משלי פרק ל' פסוק ה'), אלא כמו החוקים שחקק המלך הם הוראות שהמלך מחוקק מבלי לגלות לעם את התועלת שבהם, והעם אינם נהנים מהם אך מהרהרים אחריהם בלבד, ומקבלים אותם ליראת המלכות, כך ג"כ חוקות הקב"ה הם הסודות שנמצאים בתורה שהעם אינם נהנים בהם כמו שנהנים במשפטים, אך מ"מ כולם בטעם נכון ותועלת שלמה.

וכתב המהרי"ק (שורש פ"ח, ובפסקיו סימן רנ"א) דלפי הראשונים הנ"ל מבואר שכדי שיאסר מעשה משום חוקות הגוים, צריך להיות בהם אחד מב' התנאים כדלהלן:

תנאי א', דבר שאין טעמו מגולה שזוהי המשמעות של חוקה, והטעם בזה דכיון שעושה דבר משונה שהטעם לעשותו אינו ברור,

אלא שכך נוהגים הגוים, נראה כנמשך אחריהם ומודה להם, דאל"כ אין שום סיבה שיעשה כמעשיהם התמוהים.

והביא לכך ראייה מהסמ"ג (לאוין נ') שכתב שלא ללכת בחוקות הגוים לא במלבושיהן ולא במנהגיהן שנאמר "ולא תלכו בחוקות הגוים", ונאמר "ובחוקותיהם לא תלכו", ונאמר "השמר לך פן ננקש אחריהם", וכל הלאוין האלו ענין אחד להם שיהיו ישראל מובדלים מהגוים במלבוש, במנהג, ובדיבור. וסיים הסמ"ג שהתוספתא בשבת (פרק ז' הלכה א'-י"ב) מונה כל מה שהיתה קבלה ביד חכמים מחוקותיהם.

ואומר המהרי"ק שעיין בדברי התוספתא, וכל המנויים שם הינם דברי ניחוש ודבר תימה, וכן מה שמונה הגמ' בשבת (ס"ז ע"א) משום דרכי האמורי כולם הם דברים שאין בהם לא טעם ולא סברא ידועה, וכולם דברי ניחוש או דבר תימה. וא"כ הנאסרים משום חוקות הגוים הינם רק דברי תימה וניחוש, שאין בהם טעם מגולה.

תנאי ב', אם זה דבר ששייך בו פריצת דרך הצניעות והענוה ונהגו בו הגוים, נאסר משום הליכה בחוקות הגוים. והוכיח זאת המהרי"ק מהספרי (דברים פסקא פ"א) על הפסוק "השמר לך וכו' איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני", ודרשינן שלא תאמר הואיל והם יוצאים בטנא אף אני אצא בטנא, והואיל והם יוצאים בארגמן אף אני אצא בארגמן, והואיל והם יוצאין בתולסין אף אני אצא בתולסין ואעשה כן גם אני. וביאר המהרי"ק שהטעם לאיסור זה הוא שהדברים האלו הינם דברי שחץ וגאווה, ודרך ישראל להיות צנועים וענוים יירשו ארץ, ולא לפנות אל הרבים.

וכל האיסור הוא דווקא באופן שלובש את מלבושי הגוים כדי להדמות להם, וכלשון הספרי שלא תאמר הואיל והם יוצאים וכו', ומה שלא אמר הספרי בפשיטות לא יצא אדם בארגמן או בתולסין כדרך שהם יוצאים, על כרחך דכל האיסור דווקא בשמראים הדברים שרוצה להדמות להם.

ואומר המהרי"ק דלפי הנ"ל אין איסור בלבישת "הקאפא" שהוא מלבוש שלבשו חכמי הגוים, והטעם לכך דשרי אף לישראל ללבוש זאת, א. כיון שאינו דבר תימה הואיל ונעשה כדי שיכירו בו שהוא חכם. ב. ועוד דכיון דאין מטרתו להידמות להם אלא לתועלתו שיכירוהו כחכם, ממילא מותר ללבושו אע"ג שהגוים לובשים כמותו. ויתירה מזאת אומר המהרי"ק, שאפילו אם הנהיגו ישראל ללבוש בגד מסוים והגוים לובשים בגד אחר, וכעת אם בבגד של הישראל אין הוראת יהדות או צניעות יותר מאשר הבגד שלובשים הגוים, מותר ללבוש את הבגד שנהגים הגוים ללבוש. והוכיח זאת מהא דאיתא בסנהדרין (ע"ד ע"א) ששבשעת השמד מחויבים למסור את הנפש אפילו אם גזרו הגוים לשנות "ערקתא דמסאנא", ופרש"י שהוא שרוך הנעל, וביאר שאם דרך הנכרים לקשור כך ודרך ישראל לקשור בענין אחר, כגון שיש צד יהדות בדבר, ודרך ישראל להיות צנועים, אפילו שינוי זה שאין כאן מצוה אלא רק מנהג בעלמא יקדש את השם בפני חבריו ישראל. ולכאורה אם היה אסור ללבוש בגד שנהגים רק הגוים ללבושו, לא היה צריך רש"י לומר שהחיוב להיחגג הינו רק במקום שיש בדבר צד יהדות, שהרי אסור לעשות כן משום "ובחוקותיהם לא תלכו", ומוכח שאין איסור בלבישת לבוש שהגוים רגילים ללבושו אא"כ יש בזה צד יהדות.

ולהלן נביא בעזה"י כמה וכמה ראיות שהביא המהרי"ק להוכיח את סברתו שאין חיוב לישראל להיות מובדל מן הגוים במלבושו, אא"כ מתכוין להידמות לגוים.

ראיה א', מהתוספתא בשבת (פרק ז' הל' י"ב) האומר אל תפסיק בנינו פן תפסוק אהבתנו יש בו משום דרכי האמורי, ואם מפני הכבוד מותר. מוכח שאם יש מטרה אחרת שאינה לשם הליכה בחוקותיהם אין בכך איסור, אע"פ שכך דרך הגוים לעשות.

ראיה ב', מגמ' שבת (ס"ז ע"א) וגמ' חולין (ע"ז ע"א) אביי ורבא אמרו כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי. מוכח דאע"פ שהאמורים רגילים בו ולכן היה מקום לאוסרו, אין בו הליכה בחוקותיהם. ומוכח שכאשר יש כוונה אחרת שאינה ככוונתם או להידמות להם, אין בכך איסור.

ראיה ג', מגמ' ב"ק (ק"ג ע"א) דנחלקו התנאים אם מותר ללבוש בגד כלאים כדי להבריח בו את המכס, דלת"ק אסור ללבושו ולר"ע מותר ללבושו, וכתב הסמ"ק שיש מפרשים שהברחת המכס אינה נעשית שאין משלמים מכס על בגד שלובשים, אלא שנוטלים מכס רק מהיהודים ולא מהגוים, והלובש את הבגד שיש בו כלאים כדי שע"י שלובש בגד האסור לישראל יראה כגויים ולא יטלו ממנו מכס, דת"ק ס"ל שאסור ללבוש כלאים אע"פ שיש בזה ריוח ממון, משום שאסור לשנות מלבושי ישראל, וכדאיתא בסנהדרין (ע"ד ע"א) שבשעת גזירת השמד יהרג ואל יעבור, ואפילו ע"י שינוי של "ערקתא דמסאנא", ור"ע ס"ל דמותר ללבושו משום דאינו מתכוין ליהנות מן הכלאים. ולפי"ז דר"ע מתיר ללבוש בגד כלאים כדי שיראה כגוי ולא יטלו ממנו מכס, כ"ש שיהיה מותר ללבוש בגדי הגוים כשאין כוונתו להיראות ככופר חס ושלום. ועוד, דאם היה אסור ללבוש בגדי הגוים מדוע ר"ע מתיר ללבוש בגד שיש בו כלאים משום דדבר שאין מתכוין מותר, והרי אף אם אין בו איסור כלאים מ"מ יש איסור ללבושו משום ובחוקותיהם לא תלכו, שאין לך לבוש גויים גדול מלבוש זה

שאסור לישראל ללבושו. ומוכח שבמקום שלבישתו אינה נעשית כדי להידמות לגוים אלא רק כדי להרויח ממון, והדברים מוכיחים כן שמיד לאחר שעבר את מקום המכס מסיר מעליו את הבגדים האלו ככה"ג שרי.

הכתב סופר (שו"ת יו"ד סימן קע"ה) דוחה ראייה זו, דשם מיירי שלבישת בגדי הגוים אינה נעשית בקביעות אלא רק לזמן קצר, ומיד לאחר שעבר את המכס והשיג את מטרתו להטעות את הנכרי הוא מסיר את הבגדים האלו מעליו, וממילא ככה"ג שלובשם דרך מקרה אין בזה משום חוקות הגוים, וכ"ש שאם איסור כלאים שהוא דאורייתא "לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו", ואעפ"כ איסור זה הותר כדי להעביר המכס ולא מתכוין להתחמם בבגדים אלו, בודאי שג"כ הותר ללבוש בגדי עכו"ם אבל דווקא לזמן קצר. אך אין ללמוד מכאן שמותר ללבוש בגדי גוים באופן שלובשם בקביעות כדרך שהם עושים.

ראיה ד', מהגהות הסמ"ק שכל החיוב שהובא בגמ' סנהדרין (ע"ד ע"א) להיחגג בשעת גזירת השמד אפילו על "ערקתא דמסאנא", זה נאמר באופן שהגוים אומרים לו לשנות את רציית המנעל כדי לחלל את השם, אך אם הגזירה כדי שלא יהיה ניכר שהוא יהודי, כגון ללבוש בגדי הגוים או להתנהג באופן שלא יהיה ניכר שהוא יהודי מותר. ומוכח שאין איסור ללבוש בגדי גוים, וכ"ש באופן שלא מתכוין להידמות להם אלא רק כדי שיכבדוהו דשרי.

ראיה ה', מגמ' מעילה (י"ז ע"א) דהובא שם מעשה שפעם אחת גזרו שמד על ישראל, והלך ראובן בן אצטרובלי וסיפר קומי (הכוונה לתספורת) והלך וישב עמם עד שביטלו הגזירה, ומשמע שכדי שלא יהיה ניכר ביהדותו היה מספיק במה שסיפר לפנייהם קומי, ואם היה צריך להיות שונה בלבושו מן הגוי הגמ' היתה צריכה לומר שגם לבש לבוש גוים כדי שלא יכירוהו. ומוכח שהיה יכול ללבוש את לבוש הגוים גם ללא שהיה צורך בכך כדי לבטל הגזירה.

ראיה ו', איתא במדרש (פרשת בלק פרשה ב') מעשה בחנוני ישראל שהיה מבשל בשר טהור ובשר חזיר, ומי שנכנס לחנותו ולא נטל ידיו ידע שהוא גוי ונתן לו בשר חזיר, ומי שנטל ידיו ובירך ידע שהוא ישראל והאכילו בשר טהור, ופעם אחת נכנס יהודי לאכול ולא נטל ידיו וחשב שהוא גוי ונתן לו בשר חזיר, ולאחר שנודע לו שאכל חזיר נבהל מאוד ואמר לו יהודי אני ונתת לי בשר חזיר, ואמר לו ראיתי שאכלת בלא נטילת ידים ובלא ברכה חשבתי שאתה גוי, מכאן שנו חכמים מים ראשונים האכילו בשר חזיר, וכן הוא בגמ' חולין (ק"ו ע"א) ויומא (פ"ג ע"ב). ומוכיח המהרי"ק שברור שאותו הישראל היה לבוש בבגדי גוים, דאל"כ החנוני לא היה טועה להחשיבו כגוי ולהאכילו חזיר, ואילו היה הישראל צריך להיות מובדל מן הגוים במלבושו מדוע תלו את האכילת האיסור במה שלא נטל ידיו, והרי היה צריך לומר דכיון שעבר על איסור של ובחוקותיהם לא תלכו שלובש בגדי העכו"ם, נכשל גם באיסור אכילת בשר חזיר או נבילה, ובודאי שיותר עדיף לומר שעברה על איסור זה היא חמורה, ולא שעבר על איסור אכילה בלא נטילת ידים שאינה אלא רק משום סרך תרומה ומשום מצוה. ומוכח שגם אם לובש הישראל בגדי גוים אינו עובר בלאו של "ובחוקותיהם לא תלכו", ולכן תלו את התקלה בכך שלא נטל מים ראשונים.

הש"ך (יו"ד סימן קנ"ז ס"ק ד') דוחה ראייה זו, דבמדרש הנ"ל מבואר שמעשה זה היה בשעת הגזירה, וכן איתא שם שלאחר שאמר הישראל לחנוני שהבשר שאכל הוא היה חזיר, הוא אמר לו את זה בצינעה. ומבואר שהיו עובדים בצינעה את הקב"ה, וכדי שלא יכירוהו לבש בגדי גוים, וכתב המהרי"ק (שורש פ"ח) שבשעת הגזירה מותר לשנות מלבושו כדי שלא יכירוהו, ונמצא שלא עבר בזה על איסור, וכיון שכולם היו לובשים בגדי גוים הסימן היחידי שבו יכול החנוני לזהות שמדובר בישראל הוא שהקונה נוטל את ידיו, ולכן תלו את התקלה בכך שלא נטל ידיו, ולא בלבישתו מלבוש גוים. ולפי"ז אין הוכחה מהכא, דשאני מעשה זה דהיה בשעת הגזירה.

ראיה ז', מהר"ן בסנהדרין (נ"ב ע"ב) שהוכיח שבדבר שיש בו טעם אין איסור של הליכה בחוקות הגוים, וע"ש בר"ן, וכבר הובאו הדברים לעיל. ועיין בגר"א (יו"ד סימן קע"ח אות ז') ובמנחת חינוך (מצוה רס"ב אות ב') מה שהקשו וביארו בדברי המהרי"ק והר"ן, ועיין עוד מהר"ם שיק (יו"ד סימן קס"ה) ובשו"ת צמח צדק (יו"ד סימן צ"א), ובשו"ת בית שער (או"ח סימן נ"ז) מה שכתבו ליישב את קושית הגר"א, ואכמ"ל.

ועתה נבאר אם האיסור של חוקות הגוים נאמר גם בדבר שאין בו שורש לע"ז, או דילמא כל האיסור הוא דווקא בדבר שיש בו שורש לעבודה זרה.

דעת הרמב"ם (פי"א מהל' ע"ז ה"א) שאין הולכין בחוקות הגוים ולא מדמין להם לא במלבוש ולא בשיער וכיוצא בהן, שנאמר "ולא תלכו בחוקות הגוים", ונאמר "ובחוקותיהם לא תלכו", ונאמר "השמר לך פן ננקש אחריהם", הכל בענין אחד הוא מזהיר שלא ידמה להם, אלא יהיה הישראל מובדל מהם וידוע במלבושו ובשאר מעשיו כמו שהוא מובדל מהן במדעו ובדעותיו. וכן הוא אומר "ואבדיל אתכם מן העמים". וממשיך הרמב"ם ומפרש לא ילבש במלבוש המיוחד להם, ולא יגדל ציצית ראשו כמו ציצית ראשם, ולא יגלח מן הצדדים ויניח השער באמצע כמו שהן עושין וזה הנקרא בלורית, ולא יגלח השער

וגורם רעה לכולם וכאילו עשאה בידיהם. והביא הספר חסידים מעשה בחסיד אחד שהלך בדרך עם חבורה, ואמרו לו שילבש בגדי מקטורן שלא יכירו בו, וסירב משום שהיה בו כלאים, ותפשוהו והוצרכו לפדותו, ואותו חסיד טרח עד שפרע ממון זה משום שאמר שגרם את הנוק בעצמו, ולכן כל אדם שצריך ללכת בדרך צריך להכין מלבושים בחוטי קנבוס או במשי שלא יהיה בהם שעטנו, כדי שיהיה מזומן לו כשיצא בדרך. ועוד כתב הספר חסידים (סימן ר') שמהפסוק עת לעשות לה' הפרו תורתך יש ללמוד שאע"פ שציוותה תורה "לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה", אם צרו אויבים על העיר או אם הולכות נשים בדרך, ואם יראו שהם נשים ישכבום, מותר להם ללכת במלבושי אנשים אפילו עם חרב כדי שיחשבו שהם אנשים, והוכיח זאת מהגמ' בעבודה זרה (י"ח ע"ב) שרדפו אחרי ר' מאיר להורגו, וברח למקום שמוכרים תבשילי נבילות, וטבל אצבעו אחת ברוטב הנבילה, והכניס לפיו את אצבעו השניה, וסברו שאוכל נבילות, והסיקו שאינו ר' מאיר וכך ניצל.

ומוכיח התרומת הדשן, מזה שכתב הספר חסידים שכל אדם יכין לו מלבוש ללא כלאים, משמע שגם שלא במקום סכנה מותר לאדם לשנות מלבושיו כמלבושי הגוים, וכל הבעיה היא רק מצד הכלאים, וממילא מותר לשנות מלבושו כדי לעבור במקומות האסורים בכניסה ליהודים, ושרי בשעת הסכנה משום פיקוח נפש לשנות לבושו.

המהרש"ל בים של שלמה עמ"ס ב"ק (פרק ר' סימן י"ט) דוחה את הספר חסידים, דלכאורה מה הסברא להתיר לשנות מבגדי יהדות לבגדי גויות מפני סכנת נפשות, ואע"פ שדומה קצת לכפירה ונכלל באיסור חוקות הגוים, ואילו לענין שעטנו שזה רק איסור דרבנן החמיר בזה טפי (הואיל ומדאורייתא כל האיסור דווקא כשנחשב לכלאים ע"י שזה שוע טוי ונוז), ובפרט שבגמ' בב"ק (ק"ג ע"א) פסקינן כר"ע שמתיר ללבוש כלאים אפילו רק כדי להבריח את המכס, ומוכח דאם אינו מתכוין להנאת לבישה אינו עובר בכלאים, וא"כ אדרבה להלכה במקום צורך גדול יש להתיר בכלאים, ולא להתיר בלבישת לבושי הגוים.

התרומת הדשן (שם) דחה את הראיה מר' מאיר מגמ' ע"ז, משום שאפשר לומר שכאשר ראו הרודפים את ר"מ כאילו אוכל נבילות, סברו שהוא ישראל החשוד לאלול נבילות, וא"כ לא התדמה לגוים אלא לישראל חשוד, ודייק זאת מהגמ' שם בע"ז שאמרה שהרודפים אמרו חס וחלילה שזהו ר"מ, ולא אמרו חס וחלילה שזה יהודי, משום שהמעשה הזה אינו ראוי רק לר"מ, אך אינו מעשה שאינו ראוי אלא לגוים. וע"י בתרומת הדשן שרוצה לאסור, ומסיק שלדינא יש לדקדק היטב בדברים אלו שלא יהא נראה כמודה בע"ז שהוא ככופר בכל התורה כולה.

וכן פסק האשכול (הל' ע"ז קפ"ט) שאסור לבן ישראל לעבור בבגדים אלו ממקום למקום בחזקת שהוא גוי, ומי שעושה כן כאילו שהוא כופר בעיקר, ומי התיר להם לעבור על איסור זה לשם הנאת ממון, ואומנם כשאדם נמצא לבדו במקום גוים ויש סכנת נפשות, אע"פ שאסור לעשות זאת מ"מ מפני סכנת נפשות הוא עושה. אך מי שמכניס עצמו לאותם דרכים ומציל עצמו בבגדי הגוים, בודאי עושה איסור גדול.

הנמוקי יוסף עמ"ס ב"ק (ק"ג ע"א ד"ה אמר) כתב, שבמקומות שהגוים גזרו על היהודים גזירת שמד שיהודי שאינו לבוש בבגדי הגוים יהרגו אותו, הדין שאסור לשנות מהמלבושים שלנו, ואע"פ שזה רק לאו דבחוקותיהם לא תלכו, מ"מ כיון שזה גזירה להעביר על הדת מחויבים ליהירג ולא לעבור, וכדאיתא בסנהדרין (ע"ה ע"א) לענין שינוי ערקתא דמסאני שבשעת גזירת השמד יהרג ואל יעבור, אבל אם זה גזירה על כל הציבור שגזרו להרוג את כל מי שהוא יהודי, והוא לובש בגדי עכו"ם כדי שלא יכירו אותו, ככה"ג מותר מפני פיקוח נפש, ולא דמי להא דאמרו בסנהדרין (שם) שבשעת גזירת השמד יהרג ואל יעבור, לפי ששם זה להנאתו, וכמו הגמ' בפסחים (כ"ה ע"א) אין מתרפאין בעצי אשירה לפי שזה להנאתו, אבל כאן שכונתו רק להטעותם והוא לובש בגדים אלו שלא ברצונו מותר.

ועתה נבאר בס"ד בדין המהלך בגילוי הראש דזה בעצם דרך הגוים ללכת ללא כיסוי הראש, האם עובר בזה על לאו דבחוקותיהם לא תלכו כי הוא נוהג כהגוים, או שלא עובר באיסור לפי שאינו עושה מעשה בידיים להדמות לגוים, אלא שהוא רק מסיר ממנו את הכיסוי ראשו, אבל לא שלובש בגדי גוים וכדו', ולכן ליכא בזה איסור.

ונקדים הקדמה קצרה, הנה ידוע ומפורסם מה שכתבו המגן אברהם (או"ח סימן צ"א ס"ק ג') וכן הברכי יוסף (או"ח סימן ב') וכלבו (סימן י"א) ועוד, שהאיסור ללכת בגילוי הראש אינו אלא מנהג חסידות, וכ"כ המהרש"ל בשו"ת (סימן ע"ב) שמעיקר הדין אין איסור ללכת בגילוי הראש, ופליג בזה על בעל התרומת הדשן דס"ל שיש בזה איסור מדינא שלא ללכת בגילוי הראש, אבל כל זה נאמר בסתם עמי הארצות, אך אם זה ת"ח צריך להיזהר שגם שלא בשעת התפלה ואפילו כשהוא לומד בביתו לבדו שיהיה עם כיסוי הראש, משום שגילוי הראש מתפרש אצל המון העם בקלות ופריצות וכאילו שעובר על דת יהודית, ושמצא יראה אותו עם הארץ ויקל בו.

ודעת הט"ז (או"ח סימן ח' ס"ק ג') דההולך בגילוי הראש יש בזה איסור גמור כיון שזה חוקות הגוים, שכאשר יושבים מסירים מעליהם

וסביאה בודאי אינם רק מנהג אומות אלו, ואם מכח פסוקים אלו אוסר זאת היראים, מוכח דלדעתו אין האיסור מוגבל רק לאומות אלו ולמעשים שהם איסורי תורה, אלא בכל דבר אסור, וממילא היראים הוא כדעת הרמב"ם הנוכח לעיל.

הב"ח (יו"ד סימן קע"ח ס"ק ב') כתב דמה שמנו בגמ' שם (פ"ז ע"א) והרמב"ם (פ"א מע"ז ה"א) דברים האוסרים משום דרכי האמורי והגוים, זה דווקא דברים שנהגו בהם בזמנם, והוא הדין לכל מנהג שהתחדש במשך הזמן שהוא אסור משום חוקות הגוים.

אך יש חילוק מסוים, שהדברים המנויים בגמ' שבת ובשאר מקומות אסורים אע"פ שכיום נוהגים דברים אלו רק במקצת מקומו, אעפ"כ אסורים משום שכיון שכבר היה קבוע חוק זה לשם תורתם נראה כמודה להם ולתורתם אם נוהג כאותן מנהגים שהיה חוק מקדם. אך בדברים שאינם נמצאים בדברי חז"ל, אף שאסור לנהוג בהם מ"מ זה דווקא אם כולם נוהגים בהם, אבל מנהג של מקצת מקומות בלבד אינו אוסר לנהוג בהם הואיל ואין בזה הודאה לתורתם, וכ"כ המנחת חינוך (מצוה רנ"א אות א') שהדבר ידוע שהלאו שבחוקותיהם לא תלכו משתנה בכל דור ודור לפי המלבושים שנוהגים באותו הזמן, ובודאי שאם בימי קדם היו לובשים מלבושים מסוימים וכעת לובשים מלבושים אחרים, אסור ללבוש מלבושים אלו שכיום נוהגים הגוים ללבושם אף שלא נאסרו בימים הראשונים.

יש לדון, מה גדר האיסור בלבישת בגדי הגוים, האם דווקא ככה"ג שלבוש בכל בגדיו כאחד הגוים עד כדי כך שהרואה אותו סבור שאינו יהודי, אבל במלבוש אחד שלובש בדרך הגוים אינו עובר באיסור משום שניכר בשאר מלבושיו שהוא יהודי, או דילמא שהאיסור קיים אפילו בלבישת בגד אחד מבגדי העכו"ם הואיל ובמלבוש זה הוא מתדמה לגוים.

וכתב בשו"ת דברי חיים (יו"ד ח"א סימן ל') שגם במלבוש אחד בלבד שדרך הגוים ללבושו הוא עובר בלאו דבחוקותיהם לא תלכו, ודייק זאת מהרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה ל') בשם הספרא (פרשת ראה פיסקא כ"ט) על הפסוק "השמר לך פן תנקש אחריהם", שלא תאמר הואיל ויוצאין בארגמן אף אני יוצא בארגמן. ומבואר דבארגמן לבד אסור ללכת, ואע"פ ששאר מלבושיו כישראל. ועוד הוכיח מגמ' ברכות (כ' ע"א) במעשה עם רב אדא בר אבהה שראה בשוק כותית לבושה "כרבלתא" (פרש"י לבוש חשוב, וזה מלבוש שרק דרך הגוים ללבושו), והיה סבור שהיא בת ישראל וקרעה ממנה, ואח"כ התברר שהיא כותית, וחיבהו לשלם ארבע מאות זוז. ושאל אותה מה שמה, והשיבה מתון, ואמר רב אדא מתון מתון ארבע מאות זוז שויה (דהיינו אילו המתנתי הייתי משתכר ארבע מאות זוז), ומזה שלא אמרו שרב אדא ראה אשה לובשת בגדי נכרי וקרעם, משמע שרב אדא הקפיד רק על הכרבלתא, אך בשאר מלבושיה לא דקדק רב אדא לראות אם הם כמלבושי הגוים, ובה לבד שלבשה כרבלתא שהוא לבוש הגוים כבר קרעה ממנה, מוכח שגם במלבוש אחד כלבוש הגוים עוברים בלאו של בחוקותיהם לא תלכו, דאם לא היתה עוברת בזה באיסור דאורייתא לא היה רשאי רב אדא לבותה בפרהסיא, וכדאיתא בברכות (י"ט ע"ב) גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, והכוונה ללאו דלא תסור, ומוכח שאפילו במלבוש אחד שהנכרים רגילים בו שאינו מדרך צניעות עובר באיסור דאורייתא, וכיון שיש בדבר איסור דאורייתא היה רשאי לקרוע ממנה את הבגד, וכמו שהגמ' בברכות (שם) אומרת שאם נמצא כלאים בבגדו פושטו ואפילו בשוק, בדמקום שיש איסור דאורייתא אין חכמה ואין עצה ואין תבונה לנגד ה'.

ויש שדחו זאת ע"פ המהרש"ל והמהרש"א בחידושי אגדות (שם) שהערך מפרש כרבלתא הוא מלבוש אדום כעין כרבולת התרנגולת, ואין דרך בנות ישראל להתכסות בו שהוא פריצות ומביא לדבר עבירה. וכתב המהרש"ל דגם רש"י עצמו אינו חולק על הערוך, אלא שמפרש שהפריצות היתה שהלכה במלבוש חשוב בשוק בלא כיסוי סרבל, וא"כ יוצא דלעולם רב אדא לא היה קורע לה את הבגד מדין הליכה בחוקותיהם, כיון דלעולם במלבוש אחד לא עוברים באיסור, אלא כל האיסור שלבש בכל בגדיו כהגוים, וכל מה שקרע לה את בגדה זה משום פריצות, וא"כ יתכן שלעולם בבגד אחד ליכא איסור, וצ"ב מה הגדר בזה, האם די בבגד אחד כמלבושי הגוים לעבור באיסור, או דבעינן כל הבגדים כבגדי הגוים, וצ"ע.

ובענין לבישת בגדי עכו"ם בשעת הסכנה, כגון שאם יתפסוהו שלובש בגדי ישראל יהרגו אותו וקיים כאן חשש פיקוח נפש, מבואר בסנהדרין (ע"ד ע"ב) שבשעת גזירת השמד צריך ליהרג ולא לעבור לא רק על ג' דברים החמורים אלא על כל דבר, ואפילו על שינוי שרוך הרגל יהרג ואל יעבור, אך אם אין זה שעת השמד אלא רק סכנה בפני עצמה שמי שנתפס במלבוש יהודי קיים חשש פיקוח נפש, אז נדחה האיסור משום פיקוח נפש, וככל התורה שנדחית מפני פיקוח נפש. ויבואר להלן בהרחבה.

בשו"ת תרומת הדשן (סימן קצ"ו) דן האם מותר ליהודי לשנות את מלבושו כדי לעבור במקומות שאסור על היהודים לעבור בהם, והנתפס ממיתים אותו. והשיב שהספר חסידים (סימן קצ"ט) כתב שאדם שהולך בדרך צריך שישנה את בגדיו כבגדי הגוים, אך שלא יהיה בהם שעטנו, ולא ילך במלבושי יהודים כיון שבזה מוזיק לאחרים

מכנגד פניו מאוזן לאוזן ויניח הפרע מלאחריו, כדרך שעושים הם. ולא יבנה מקומות כבנין היכלות של גוים כדי שיכנסו בהם רבים כמו שהן עושין, וכל העושה אחת מאלו וכיוצא בהן לוקה.

מבואר דדעת הרמב"ם שאסור להדמות לגוים בכל דבר, הן בדברים שיש בהם שורש לעבודה זרה והן בדברים שהם רק מיוחדים למנהג הגוים אע"פ שאין בהם שורש לע"ז, וכן מבואר ברמב"ם בספר המצוות (לא תעשה ל') שכתב והמצוה השלושים היא שהזהירו מלכת בדרכי הכופרים ומהתנהג במנהגותיהם, ואפילו במלבושיהם וקבוציהם במושבם... והביא את הסיפא (פרק י"ג פסקא ט') ובחוקותיהם לא תלכו, בנימוסות שלהם בדברים החקוקים להם, כגון תרטיאות וקרסיאות והאסטריאות. וסיים הרמב"ם בלשון הנביא בצפניה (פרק א' פסוק ח') "ועל כל הלובשים מלבוש נכרי", דהיינו שהפסוק ובחוקותיהם לא תלכו נאמר גם לענין לבישת בגדי הגוים. וכתב הרמב"ם דכל זה כדי להתרחק מהם ולגנות כל חוקותיהם ואפילו במלבוש.

יוצא מדבריו שאיסור ההליכה בחוקות הגוים כולל גם מעשים שאין בהם שורש לע"ז. וכן כתב הרד"ק בצפניה (שם) בשם ר' אברהם אבן עזרא, שהנביא מוכיח את הלובשים מלבוש נוכרי כנגד כל העם דרך גאות שלא ילבש אדם במלבושיהם. וכתב בשו"ת צמח צדק (יו"ד סימן צ"א) דמשמע מדבריו שכל לבוש נכרי אסור, ולא רק כזה שיש בו שחץ ופריצות, וזה דלא כמש"כ המהר"ק (שורש פ"ח) דדווקא במלבוש שיש בו שחץ ופריצות אסור, אלא כל בגד שהוא כבגדי הגוים אסור ללבושו.

אולם, דעת הב"ח (יו"ד סימן קע"ח ס"ק ב') שמדברי היראים (סימן ש"ג) נראה שאזהרת הלאו של ובחוקותיהם לא תלכו נאמרה רק בדברים שהם חוקות עברה על דברי תורה ויש בהם שורש לע"ז, שכתב היראים בחוקותיהם לא תלכו נאמר רק בשבע האומות ובמצרים בלבד, וכן פירש את סיום הפסוק "ויראת מאלהיך" שלא תלך בחוקות הגוים ולא תעשה כמעשה שבעה האומות. ודייק זאת שבפסוק נאמר "והביאך ה' אל ארץ האמורי לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם ולא תעשה כמעשיהם" (שמות פרק כ"ג פסוקים כ"ג, כ"ד), ומסמיכות הפסוקים נראה שהגדר של האיסור הוא שאין לעשות כמעשה שבעה האומות שאתה בא לארצם, וכך נאמר "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחוקותיהם לא תלכו", והיינו שאפילו מעשים שאינם עבירות אלא חוקות שהורגלו לעשותם לשם תורתם הזהירה תורה עליהם, ומעשים אלו פירשו חז"ל בגמ' שבת (ס"ז ע"א) ע"ש, ואין להוסיף עליהם שאינם מסברא כי אם בקבלה. וא"כ נאסרו מעשי ארץ כנען ומעשי ארץ מצרים. ומביא היראים את המדרש בילקוט שמעוני (פרשת אחרי מות רמז תקפ"ז) על הפסוק "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו", יכול לא יבנו בנינים ולא יטעו נטיעות כמותן, ת"ל "ובחוקותיהם לא תלכו", לא אמרתי אלא בחוקים החקוקים להם ולאבותיהם ולאבות אבותיהם, מה היו עושים, האיש היה נושא לאיש ואשה לאשה, ואשה נישאת לשנים והאיש נושא אשה ונתה, לכך נאמר ובחוקותיהם לא תלכו. מבואר דלפי היראים האיסור קיים רק בדברים שיש בהם היכר לע"ז, ולא בכל דבר שהוא מנהג הגוים.

אך השרידי אש (ח"ב סימן ל"ט) דחה את הב"ח, דלעולם אין כוונת היראים לומר שאסור ללכת רק בחוקות שבעת האומות ומצרים, שאומנם בתחילת דבריו כתב שבתורה נאמר איסור ההליכה בחוקות הגוים רק בשבעת האומות, אך מהמשך דבריו מבואר שהאיסור קיים בכל האומות, שכתב אפילו אינם עבירות אלא מעשים וחוקות שהורגלו לעשות כן לשם תורה שלהן... וחכמים פירשו מה המעשים והחוקות... ובמס' שבת (ס"ז ע"א) מבואר כל הדברים שהיה קבלה ביד חכמים שהיה מחוקותיהם, ובמקומות אלו מפורש שהדברים האסורים אינם תלויים כלל במנהג שבעת האומות שכבר חלפו מן העולם, אלא על כל האומות האחרות, ואלו הם דרכי האמורי שמנו חכמים. ולדעת היראים היתה לחכמים קבלה שדברים אלו אסורים, וקשה לומר שכונתו שהקבלה שהיתה לחכמים היא שדברים אלו הינם מחוקות שבעת האומות, וא"כ לדעתו מייירי אף בשאר האומות, ואף בשאר איסורי תורה, ולא רק דברים שיש להם שורש לע"ז ג"כ אסורים.

והוכיח זאת השרידי אש מהיראים עצמו (בסימן רע"ה) שכתב צונו הבורא שלא ילך אדם בחוקות הגוים לרדוף אחרי שרירות לבבו להיות זולל וסובא, דכתיב בפרשת קדושים "לא תלכו בחוקות הגוים", וחוקות הגוים זוללים וסובאים, והנה בפרשת קדושים נאמר "ולא תלכו בחוקות הגוים אשר אני משלח מפניכם כי את כל אלה עשו ואקוץ בם". ובסיפא (קדושים פרשה י' אות ט"ז) דרשינן מהמילים "ולא תלכו בחוקות הגוים" אלו המצריים, אשר אני משלח מפניכם" אלו הכנענים, "כי את כל אלו עשו" מלמד שהיו כנענים שטופים בדברים הללו. ואם נאמר שלשון היראים הוא שלא ילך אדם בחוקות הגוים, וחוקות הגוים זה זוללים וסובאים, ולא העתיק היראים את לשון הסיפא שהמדובר הוא דווקא על פרשת עריות, ונמצא שמפרש שהכנענים והמצרים הינם דוגמא בעלמא לשאר האומות, אך אין כוונת התורה לאסור רק את מעשי האומות אלו בלבד, שהרי זלילה

הכובע והוי בכלל ובחוקותיהם לא תלכו. ומוסיף הט"ז לומר שכיון הראש מורה על יראת שמים, וכדאיתא בגמ' שבת (קנ"ו ע"ב) שאמו של רב נחמן ב"ר יצחק אמרה לו כסי רישך כי היכי דליהוי עליך אימתא דמרך, וכדאיתא בגמ' קידושין (ל"ג ע"א) שרבינא ישב לפני ר' ירמיה מדיפת, ועבר לפניו אדם שלא כיסה ראשו ואמר כמה חצוף אדם זה, ואמר שאולי אינו חצוף אלא שהוא מעיר מתא מחסיא שרגלים החכמים, ולכן ליבם גם בהם ואינם נוהגים בהם כבוד. עיין עוד רמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פנ"ב).

(ולענין כיסוי ראשו ביד, המשנ"ב (סימן ב' ס"ק י"א) כתב דלא סגי בכיסוי בידו, אבל הט"ז הסכים שאם זה כיסוי ביד הכא מהני, דגלי בדעתיה דלא ניחא ליה בחוקות הגוים מזה שמניח ידו על ראשו בשביל כיסוי ראשו).

ולענינו אנו כתב האגרות משה (שו"ת יו"ד חלק ד' סימן י"א אות ג') שאין איסור לשבת בגילוי הראש, כיון שכל הנכרים עושים זאת, והם עושים זאת להנאתם, ממילא ליכא בזה לאו דחוקות הגוים, וזה בדוק כמו אם יצויר שהגוים יעשו חוק לע"ז שלהם לאכול סוג מאכל הראוי לאכילה, וכי בגלל זה יאסר אותו מאכל על כל העולם, ודאי שלא, ממילא לפי"ז כל הנאה שבעולם אינה נאסרת מפני שהגוים עשאוהו לחוק, ולכן ליכא בגילוי הראש לאו דבחוקותיהם לא תלכו.

ולענין הקפת הראש, הרמב"ם (פי"ב מהל' ע"ז ה"א) כתב, אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי כוכבים שנאמר לא תקיפו פאת ראשכם. ומשמע דס"ל לרמב"ם שהאיסור בהקפת הראש נובע מהאיסור של בחוקותיהם לא תלכו.

אך המעיין בטור (יו"ד סימן קפ"א) יראה שכתב, וזה אינו מפורש ואין אנו צריכים לבקש טעם למצוות, כי מצוות מלך הם עלינו אך לא נדע טעמן.

משמע מדבריו דלא צריך להגיע לטעם של הרמב"ם בגלל דדמי לחוקות הגוים, אלא מצוות מלך הם עלינו, וגם אם אין טעם לכך יש איסור לא להקיף הראש. ועיין בב"י שם.

הב"ח (בס"ק א') כתב שמבואר מהרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה מ"ג) שהרמב"ם ס"ל שהכומרים של הע"ז היו מגלחים את השערות שבצדעים, ולכן התורה אסרה זאת, וממילא זה הי' משום חוקות הגוים, ומשום כך הוצרכו לפסוק בגמ' יבמות (ה' ע"א) וז"ל (נ"ח ע"א) דהקפת כל הראש שמייה הקפה כיון שעיקר האיסור הוא להידמות לכומרי הע"ז. ולפי"ז כל האיסור הוא דווקא כשמגלח את הצדעים בלבד ומניח שער שאר הראש, אבל אם מגלח את כל שערות ראשו שבכה"ג לא דומה לכומרי העובדי ע"ז שפיר מותר וליכא בזה איסורא, ועל זה הוצרכו לחדש דג"כ אסור לעשות כן.

והט"ז (בס"ק א') מבאר כוונת הטור דלכאורה קשה על הרמב"ם שהאיסור של הקפת הראש מפני הליכה בחוקות הגוים, יוצא שיהיה מותר לקרובים למלכות להקיף פאת ראשם, כדאיתא בסוטה (מ"ט ע"ב) וב"ק (פ"ג ע"א) שהתירו לקרובים למלכות לספר קומי הואיל ולא שייך בכה"ג חוקות הגוים, וע"ז הטור כותב דכיון דלא מפורש בתורה שטעם האיסור בגלל חוקות הגוים, א"כ אין להתיר להם ואפי' שקרובים למלכות, משום שדווקא במעשים שנאסרו במפורש משום חוקות הגוים הותרו משום שלום מלכות, והטעם שאסור מפני שאין אנו צריכים לדעת טעם המצוות ומצוות מלך הם עלינו.

ונאמרו כמה טעמים בזה שמותר לקרובים למלכות לספר קומי: מקור לדין זה איתא בב"ק (פ"ג ע"א) המספר קומי הרי זה מדרכי האמורי, ואומרת הגמ' אבטולמוס בר ראובן התירו לו לספר קומי מפני שהוא קרוב למלכות. ומוכח דאלו שהם קרובים למלכות מותר להם לספר קומי. והטעם בזה מבואר ברמב"ם (פי"א מהל' ע"ז ה"ג) שכתב שישראל שהיה קרוב למלכות וצריך לישב לפני מלכיהם, יהיה לו גנאי לפי שלא ידמה להם, הרי זה מותר ללבוש במלבושם ולגלח כנגד פניו כדרך שהם עושים, וכן נקטו הסמ"ג, כל בו, רא"ה, וש"ע (יו"ד סימן קע"ח סעיף ב'). ומבואר דטעם ההיתר הוא בגלל גנאי.

והתוס' (שם בד"ה התירו) כתבו, שמתחילה לא גזרו על קרובים למלכות, ואבטולמוס בן ראובן היה רגיל אצלם, וכדאיתא במעילה (י"ז ע"א) שהלך אבטולמוס בן ראובן וסיפר קומי שלא יכירו שהוא יהודי, והטעה אותם, ולכן מותר לקרובים למלכות לספר קומי.

ובשו"ת הרמב"ם (סימן רמ"ד) ביאר דהטעם הוא כדי שיגן על ישראל אצלם, וכ"כ הבית יוסף (סימן קע"ח ד"ה מי) שמשום הצלת ישראל יש כח ביד חכמים להתיר לספר קומי, שכאשר יש ישראלים שהם קרובים למלכות ממילא הם עומדים בפרץ לבטל הגזירות. וזה כוונת הגמ' בסנהדרין (כ"א ע"א) שהיו לדוד המלך ע"ה ארבע מאות ילדים שהיו מספרי קומי ומגדלי בלורית, שמשום הצלת ישראל הותר להם לעשות זאת שהיו הולכים בראשי הגייסות כדי להפחיד את האויבים.

ובמאירי כתב דהטעם הוא שהתירו להם כדי שלא יהיו אצל המלכים כמי שנשתנו מנהגיו, בדבר שאין צד אמונה עוברת בו. ועיין באורך בהליכות עולם (חלק ז' עמ' ר"צ-רצ"ד) מה שכתב בענין זה של גידול בלורית בראש, והסתפק לדון חציצה בתפילין דאיכא בזה, עי"ש ואכמ"ל.

הרשב"א בשו"ת (חלק א' סימן ת"ח) הביא שיטתם ב' אפשרויות שאין בהם איסור משום מעשה של דרכי האמורי, א. אם זה דבר שהשכל מבין מותרת ההתעסקות בו וקבלת התועלת ממנו, ובאופן זה מותר אפילו אם זה לצורך ממונו, כגון הסגולה שמובאת בגמ' שבת (ס"ז ע"א) שאילן המשיר פירותיו סוקרו בסיקרא, וכ"ש שמוותר לצורך רפואת האדם. ב. אם זה דבר שהשכל האנושי לא מבין בדרך כלל אסור משום דרכי האמורי, אא"כ התועלת ממנו מפורסמת לכל שניסו סגולה זו והצליחה פעמים רבות מותר. אבל באופן שגם השכל אינו מבין וגם התועלת ממנו אינה מפורסמת, אסור משום דרכי האמורי ואע"פ שנעשה לרפואה.

ולמעשה כתב הרשב"א דקשה להתיר דבר זה, דלכאורה יש לדון מה ההגדרה בזה דהוי דבר שתועלתו מפורסמת, האם רק הסכמת רוב ספרים שחוברו בענין זה, ואם אינו מוסכם על רובם אינו נחשב שתועלתו מפורסמת, או דילמא שאם זה פירסום שמעיד עליו מחבר אחד והוא חכם ידוע בעיני הרפואה אז נחשב לתועלתו מפורסמת, וא"כ כדי להתיר הסגולה הזאת צריך לדעת בדיוק הגדר בזה כדי לדעת איזה דבר מותר ואיזה אסור, וכל עוד שלא התבררה האמת בזה עלולה להיות בעיה וחטא גדול בהתעסקות הרפואית הזו, שאיסור זה כרוך באיסורי עבודה זרה ודרכי האמורי, ועוד יש לחוש שמא רבים מהמתרפאים יעשו גם את הדברים האסורים ממש כדי להשיג התועלת מהם והיהו מזידיים בזה, ולכן ראוי להמנע מזה.

ועוד כתב הרשב"א שיש בהתרפאות זו הסרת הבטחון מאלוקים, וכמו שאמרו על אסא מלך יהודה בנביא מלכים ב' (פרק ט"ז פסוק י"ב) 'וגם בחליו לא דרש את ה' כי אם ברופאים', וזוהי הסיבה ששיבחו חכמים את חזקיהו המלך בגמ' פסחים (כ"ה) על שגנז ספר הרפואות, משום דכיון שהיה אותו הדור חלש באמונה, וכיון שבקלות השיגו את הרפואה זה גרם להסרת בטחונם מהקב"ה, וא"כ יש להמנע מרפואה ע"י סגולה. ומסיים הרשב"א כי אין תהיה רפואת הגופות עלינו יותר חביבה מהרפואה הנפשית.

ויש להוכיח יסוד זה שבדבר שהנסיון הוכיח שיש בו תועלת, אף שאינו רפואה לא נאסר מפני דרכי האמורי, מגמ' ב"מ (כ"ז ע"א) שכ"ס וארנק הם סימנים מובהקים, ואפשר לזהות אדם שמת שהוא איש פלוני שידוע שכ"ס וארנק אלו הם היו שלו, ואין חשש שהשאלים לאחר והוא זה שמת, משום שארנק וכ"ס אנשים לא משאילים לאחרים משום דמסמני. ופרש"י שאומרים אנשים בדרך נחוש שזהו סימן לאדם שמשאיל כיסו שמוכר לו מזלו. והתוס' שם (בד"ה כיס) הקשו דלכאורה דבר זה אסור משום לא תנחשו, ותיצו בדגמ' שבת (ס"ז ע"א) אמרינן כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי.

ושואלים הרש"ש ומהר"ץ חיות דלכאורה מה הדימוי בין כיס וארנקי ורפואה לדרכי האמורי, והרי מה שאמרו שאין להשאיל כיס וארנק אין בזה בכלל רפואה, ואיך התירו זאת משום דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, ועיין תירוץ הרש"ש.

אך המהר"ץ חיות תירץ דיש לבאר את התוס' ע"פ הרמב"ם במורה נבוכים (חלק ג' פרק ל"ז), שסגולה שניסו אותה והצליחה אין בה משום דרכי האמורי, גם אם העיון הטבעי אינו מבין אותה, שהרי הוכחתו מכך שהטענת אילן באבנים הובנה לגמ' משום שזהו דבר שהשכל משיגו, שע"כ מכחיש כוחו אף שבזה אין רפואה, ומוכח שדבר שהנסיון מוכיחו אין בו משום דרכי האמורי, וזה כוונת תוס' דכיון שהנסיון מוכיח שהמשאיל ארנק לחבירו מוסר לו מזלו, ממילא נכללת ההימנעות מהשאלה זו ההיתר של דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי.

נדון נוסף בענין זה של חוקות הגוים הוא לגבי בניית היכל, גוזזטראות, ובימה וכדו' של ביהכ"ס, דהנה רבינו הרמב"ם (פי"א מהל' ע"ז ה"א) כתב ולא יבנה מקומות כבנין היכלות של גוים כדי שיכנסו בהם רבים כמו שהם עושים, וכן נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סימן קע"ח סעיף א').

מסתפק הרמב"ד דאפשר לבאר כוונת הרמב"ם שאיסור הבניה הוא שלא יעשה בהם צורות כמו שעושים הגוים, ומאידך אפשר לבאר שלא יעשה שם "סימנים" כסימן לקבץ בו את הרבים וכדרך שהעכו"ם עושים, אבל מבחינת עצם עשיית הצורות כדרך שהעכו"ם עושים אין בזה בעיה. ובאמת הט"ז (בס"ק ג') פסק דמספק יש לאסור בכל גווי, דהיינו יש לחשוש לב' הצדדים האלו.

אולם הכסף משנה מבאר דכוונת הרמב"ם שלא יבנה בנין כמו תבנית אותם היכלות, וכן ביאר המגדל עוז שכוונת הרמב"ם על דרך הנאמר בגמ' ע"ז (מ"ג ע"א) לא יבנה אדם בית תבנית היכל, אכסדרה תבנית אולם, חדר תבנית עזרה, שולחן תבנית שולחן, מנורה תבנית מנורה, אבל הוא עושה של חמשה קנים של ששה ושמונה, וכן אסור לעשות כחוקות הגוים כמידתם וכצורתם, וממילא אומר המגדל עוז דודאי שהיה לרמב"ם מקור לדבריו או שהיתה לו קבלה על כך, ואף שאיני יודע מה מקורו, מ"מ כיון שיצא מפי קודשו של הרמב"ם אין להקל בכך, ויש לאסור לבנות מקומות כבנין היכלות של הגוים (ועיין בספר הליכות עולם חלק ז' עמ' רפ"ח-רפ"ט), מה שכתב בענין זה של בניית בית תבנית היכל עי"ש).

ובב"ח (יו"ד שם ס"ק ה') הביא שהרמב"ם בספר המצוות (לאוין ע') ביאר את דרשת הסיפרא (פרק י"ג הל' ט') שלא תלכו בנימוסות שלהם בדברים החקוקים להם כגון תרטיאות וקרטיאות והאסטריאות, שאלו הם מינים מן המושבים שהיו מתקבצין בהם לעבודת הצלמים, וכוונתו לאסור לבנות כבנינים אלו, אך כותב הב"ח שבאיסור זה נכללים רק מקומות שעושים לקיבוץ עבודה זרה, אבל מקומות שנעשים על ידם כמקום התאספות להתייעצות על עסקים או למשפט וכדו', אין איסור לבנות כצורת אותם היכלות, וכ"כ המרכבת המשנה.

וכתב הב"ח דהטעם לכך הוא ע"פ הא דאמרו בגמ' מגילה (ו' ע"א) 'והיה באלוף ביהודה ועקרון כיבוסיי', אלו תאטריות וקרטיאות שבאדום שעת ידן שרי יהודה ללמד בהם תורה ברבים. וכתבו התוס' (בד"ה טאטריות) שקשה לפרש דהכוונה לבתי ע"ז ממש, שלא יתכן שבאותם מקומות מטונפות יוכלו ללמוד תורה, אלא הכוונה לבתים שמתאספים שם לועד של עובדי עבודת כוכבים, וכיון שבסופם ילמדו בהם תורה אין איסור לבנות בית כתבניתם. מוכח דכל האיסור דווקא אם זה מקומות שעושים את הבתים האלו לקיבוץ ע"ז, אך אם אין זה אלא רק להתאספות בשביל התייעצות וכדו' ולא לע"ז ממש אז שרי. ועיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק ד' סימן י"א אות ב') מה שהקשה על הכס"מ ועי"ש.

ובשו"ת שרידי אש (חלק ב' סימן ל"ט אות ה') מבאר דהחילוק בין הרמב"ם לראב"ד הוא דלדעת הרמב"ם כל דבר שהוא דומה למעשה הגוים אסור, ולראב"ד רק דברים שיש בהם זנות או ע"ז אסור, אבל שאר דברים ליכא בזה איסור.

ונתחדש חידוש עצום מדברי הראב"ד הנ"ל, והוא מה שכתב הרדב"ז (בשו"ת חלק ד' סימן ק"ז) דמבואר מהראב"ד דיש לאסור לצייר דמות של חיה או עוף כסמל המשפחה בין בבית ובין בשדה משום "לא תלכו בחוקות הגוים", כיון שזה חוק לגוים שמציירים במקומות מושבותיהם, וצרתם את אותו הכוכב או הסמל שעובדים אותו בבית תיפלתם, וא"כ ישראל המצייר צורה כזו על פתח ביתו או בכל מקום שיהיה עובר משום ובחוקותיהם לא תלכו, שמראה בעצמו שהוא תחת ממשלת השר שלהם, ומה יסיר לבו, ואינו בכלל יעקב חבל נחלתו.

ומדגיש הרדב"ז וכותב דאין לדחות ולומר שבאופן זה לא שייך איסור הליכה בחוקות הגוים, שהרי הראב"ד כתב שיתכן שכוונת הרמב"ם לאסור עשיית צורות כמו שהם עושים, ומבואר שגם עשיית צורות כמותם נכללת בלאו זה משום שצורה זו היא חוק לגוים.

בשו"ת בית שערים (או"ח סימן נ"ז) נשאל לגבי בית כנסת שרצו להרחיבו, והאופן שבו יוכלו להרחיבו ללא הוצאות מרובות זה ע"י שיעשו גוזזטראות (כמין קומה נוספת), האם מותר או לא, והצד לאסור דכיון ששמעו שבבתי תיפלתם של הגוים בונים בצורה זו, ולכן יש לחשוש לדברי הרמב"ם הנ"ל דאסור לבנות מקום כבנין היכלות הגוים משום "ובחוקותיהם לא תלכו", וכתב שבבית תיפלתם אין עושים כן, אלא רק בשאר בנינים שמייעדים לוועד או לשחוק, ולכן יש להתיר. אבל מהחינוך (מצוה רס"ב) משמע דגם בשאר בנינים ומקומות אלו נכללים באיסור, וזה דברי החינוך שאסור לבנות מקומות שהגוים מתקבצים לעשות שיגעונות וזנות וע"ז, וכיון דדברים אלו נעשים בבתי התיאטרון נכללת עשיית בנין כמותם בלאו.

ומביא הבית שערים דאיתא בסנהדרין (נ"ב ע"ב) דמותר לשרוף על המלכים כיון דכתיב "ובמשרפת אבותיך יהיו", אין זה נקרא שאנו עושים בחוקותיהם אלא כפי שצונו הקב"ה בתורתו. ומטעם זה יש להתיר לבנות גוזזטראות בביהכ"ס, כיון דמצינו במשנה מדות (פ"ב מ"ה) לגבי הלשכות שהיו במקדש מערבית דרומית וכו', אבא שאול אומר שם היו נותנים יין ושמן היא היתה נקראת לשכת בית שמינה, וחלקה היתה בראשונה, והקיפה כצוצרה שהנשים רואות מלמעלן והאנשים מלמטה כדי שלא יהיו מעורבין, ומפרש הרע"ב דפירוש המילה כצוצרה כמו גוזזטרא שהקיפו סביב לעזרת נשים, שיהיו הנשים עומדות למעלה על הגוזזטרא והאנשים למטה לראות בשמחת בית השואבה כדי שלא יבואו לידי קלות ראש.

ומבואר שבנו גוזזטרא על כל ההיקף מסביב, וא"כ בניית גוזזטרא בבית כנסת או בשיבה וכדו' (והוא מה שנקרא "גלריה" דהיינו קומה שניה) מותר לעשות, וכן מצינו מקומות שעושים כן ואין בזה חוקי הגוים לפי שהיה כדוגמתה בבית המקדש, ולא שייך בזה משום מעשי הגוים, ודמי להא דהבאנו לגבי שריפה על המלכים דאין בזה משום חוקות הגוים לפי דכבר ידוע מקור לכך מהתורה.

ובשו"ת דברי מלכיאל (חלק ה' סימן רל"ד) נשאל האם מותר לבנות את הבמה (תיבה) של בית הכנסת סמוך לארון הקודש בצד המזרח של בהכ"ס שאין אפשרות לעשותה כנהוג באמצע בית הכנסת, ותוכן תשובתו היא לאסור, ונימוקו לפי שהרפורמים קבעו לעצמם לעשות כך כדי להידמות למנהג הנוכרים, וחלילה לשלומי אמוני ישראל להדמות אליהם, ויש בזה דראא (השתלבות) לחקותיהם לא תלכו, וזהו איסור חמור להדמות אליהם ולבתי עבודתם, וכדאמרינן בספרי (פרשת שופטים פסקא קמ"ו אות כ"ב) על הפסוק "ולא תקים לך מצבה", שהיתה המצבה האוהבה בימי האבות, אך כיון שהגוים עשאוהו לע"ז שונאה כעת בימי הבנים, ודייק זאת מהרמב"ם (הנ"ל) שכתב דאסור לבנות כבנין היכלות של גוים כדי שיכנסו בהם רבים,

בבית כנסת נאסר הניגון בעוגב, ולכן לא הונס כל זה לביהמ"ק, אך בביתו היה דוד המלך מזמר בו דארברה לגוים נאסר להשתמש בו בביתם, וברשי" עה"ת (דברים פט"ז פכ"ב) על הפסוק "ולא תקים לך מצבה אשר שנה ה' אלוהיך", כתב שאע"פ שהיתה המצבה אהובה בימי האבות עכשיו שנהא מאחר שעשאוה אלו חוק לע"ז, וא"כ גם עוגב אף שהיה בזמן ביהמ"ק מ"מ כיון שעשאוה הגוים חוק לע"ז שנהא, אך זה דווקא בביהמ"ק שכן היו עושים הגוים הראשונים, אך בביתו הפרטי מותר לעשות כך, שהרי אדרבה לגוים אסור לנגן בו בביתם, ושפיר היה יכול דוד המלך ע"ה לשורר בו בביתו.

ועוד כתב החת"ס דאע"פ שדוד המלך היה משבח לקב"ה בכלי זה, מ"מ לא היו מכניסים אותו לביהמ"ק, ואולי הטעם משום שהשם עוגב הינו שם מגונה, שמזכיר שירי עגבים של זנות, ומביא החת"ס שהט"ז (או"ח סימן קל"ב ס"ק ב') הביא מהכלבו (סימן ל"ח) שהכוונה לכבוד שנאמר בפיטום הקטורת "והלוא מי רגלים יפין לה אלא שאין מכניסין מי רגלים במקדש מפני הכבוד", שהיה מעיין אחד ששמו מי רגלים, ואע"פ שזה היה יפה לצורי, אפ"ה לא היו מכניסים אותם בעזרה מפני השם המגונה שהיה לו, וא"כ יתכן שמתעם זה לא הכניסו את העוגב לבית המקדש משום שמו המגונה, וכ"ז דווקא בבית המקדש, אבל לכל אדם בביתו אין איסור בזה, וכמו שדוד היה מנגן בו בביתו.

אלא דצ"ע ממה שכתב האבן עזרא על התהלים (מזמור ק"נ) שמזמור זה מיירי על הלויים שהם היו משוררים בנבלים ובכל מיני ניגונים, וא"כ מוכח דגם במקדש עצמו היו מנגנים בעוגב, וכל הדחיה הזאת נפלה כי מוכח שלא רק בבית מותר לנגן בעוגב, אלא לפי"ז אף בביהמ"ק היה עוגב, וצ"ע.

ג. בשו"ת מלמד להועיל (או"ח סימן ט"ז) כתב שהניגון בעוגב יש בו משום סרך ע"ז, שכן הגוים משתמשים בו לשם עבודת כוכבים בבתי העבודה זרה שלהם, וממילא אין מקום להתיר מדברי המהרי"ק (שורש פ"ח) שהתיר מנהג שנוהגים בו הגוים כשאין מתכוין להדמות אליהם, משום שדברי המהרי"ק נאמרו דווקא בדבר שאין חוק לע"ז, משא"כ העוגב שהניגון בו הוא חוק לע"ז, אין להתיר דהוי חוקות הגוי.

והנה ידוע ומפורסם גודל מעלת השירה והזמרה, שאפשר להשיג עי"ז השגות רמות ונעלות ולהגיע לידי רוח הקודש, וכמ"כ בפסוק "ויהי כנגן המנגן ותנח עליו רוח ה'", והשרוי בשמחה גורם נחת רוח לגוף ולנשמה, ואינא באותיות דר"ע (הובא באור זרוע הגדול חלק א') אמר ר"ע אלף ראשי תיבות אפתח לשון פה, אמר הקב"ה אפתח לשון ופה של בנ"א לקלס לפני ולהמליך אותי בארבע רוחות העולם ולומר לפני שירה, שאלמלא השירה והזמרה שישאל אומרים לפני בכל יום לא בראתי את עולמי, ומנין שלא ברא הקב"ה את העולם אלא בשביל שירה וזמרה, שנאמר "הוד והדר לפניו עוז ותפארת במקדשו", ומנין שמיום שברא הקב"ה את עולמו את השמים ואת הארץ שאומרים לפניו שירה שנאמר "השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע", וכן נאמר "מכנף הארץ זמירות שמענו", וכל סדרי בראשית אומרים שירה שנאמר "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'", עכ"ד.

ובתוס' בסנהדרין (ל"ז ע"ב ד"ה מכנף) הביאו בשם תשובת הגאונים שאין בני א"י אומרים קדושה אלא בשבת, דכתיב גבי חיות "שרפים עומדים ממעל לו שש כנפים לאחד", וכל כנף הוא אומר שירה אחת ביום בששת ימי החול, וכשיגיע שבת אומרים החיות לפני המקום רבש"ע אין לנו עוד כנף, והקב"ה משיב להם יש לי עוד כנף אחד שאומר לפני שירה, שנאמר "מכנף הארץ זמירות שמענו".

ובגמ' ערכין (י"א ע"א) איתא איזו היא עבודת ה' שהיא בשמחה ובטוב לבב, זו השירה, וכבר העיד הגאון ר' ישראל משקלוב צוק"ל בהקדמתו לספרו "פאת השולחן" בשם רבו הגר"א על חוקמת המוסיק"א וזה לשונו: הוא היה אומר אז כי רוב טעמי תורה וסודות שירי הלויים וסודות תיקוני הזוהר א"א לידע בלעדע... הוא אמר, כמה נגונים וכמה מדות הביא משה רבינו ע"ה מחר סיני... וע"ש.

ובילקוט (סימן רמ"א) איתא על הפסוק "אז ישיר משה ובני ישראל", בשעה שאמרו ישראל שירה להקב"ה ופתחו "אז ישיר משה", נתעטף הקב"ה בפורפירא כליל תפארת והיו חקוקים עליו כל אז שבנבואה, "אז ידבר יהושע", "אז תשמח במחול", "אז ידלג כאיל פסח", "אז תפקחנה עיני עורים", "אז תראי ונהרת", שאין אז אלא לשון שמחה שנאמר "אז ימלא שחוק פיניו".

לאור האמור בגודל מעלת השירה יש לדון לגבי השירים המזרחיים הנקרא "שירי עגבים", שרוב ככל השירי העגבים מחוברים ע"פ מנגינות אהלי קידר וישמעאלים, ואיך מותר לנו לשיר את השירים האלו, והרי מנגינותיהם הוי מנגינות הגוי, ולכאורה איכא בזה משום חוקות הגוים, וכבר עמדו בזה גדולים ועצומים.

בספר חסידים (סימן רל"ח) איתא שכל שיר שמנגנים בפני ע"ז לא יעשו ניגון להקב"ה, ובשו"ת הב"ח הישנות (סימן קכ"ז) כתב מה שמזמרים בבית הכנסת בניגונים שמזמרים בהם בית תפלתם, נראה שאין איסור אלא דווקא באותם ניגונים המיוחדים לע"ז מאחר שהוא חוק קבוע לע"ז, כמו מצבה שאסורה גם לקב"ה מפני שעשאוה הגוי חוק לע"ז... אבל אם אינם ניגונים מיוחדים לע"ז נראה שאין בזה איסור כיון דלאו מינייהו גמרינן, וכדאיתא בסנהדרין (נ"ב ע"ב), ועי"ש

ממרחקים, ועל זה תיקנו חז"ל לברך משנה הבריות, מ"מ לא ישיביע עיני בהם הסתכלות מרובה, ובספר תהלת חיים (חלק ב' עמ' קפ"ג) הביא שהגאון בעל הדברי חיים הלך לנגן החיות כדי לברך ברכת משנה הבריות, וכן כתב הגאון ממונקאטש בספר נימוקי אורח חיים (סוף סימן רכ"ה) שבוקר בעצמו בגן החיות בברלין ובירך משנה הבריות על פילים וקופים, ובספר אורחות רבינו על מרן הסטייפלער זצ"ל (חלק א' עמ' צ"ד) כתב דהסטייפלער לקח את ילדיו לנגן שיש שם קופים, ובירך עמם משנה הבריות.

העולה מהאמור (בענין זה של הליכה לנגן חיות) דאין איסור בזה משום מושב ליצים באופן שהולך כדי לראות נפלאות הבריהא, וכדרך הנאמר בפסוק "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית... זה היס גדול ורחב ידים, שם רמש ואין מספר חיות קטנות עם גדולות שם אניות יהלכון" וכו' (ויזרה דלא יבוא שם לידי ליצנות), וכן אין בזה משום אל תפנו אל האלילים וליכא איסור דחוקות הגוים, וכמו שהבאנו לעיל בשם התוס' בשבת דלא נאסר אלא כשהצורות נעשו לשם עבודה זרה, וכמו שצויין על כמה גדולים וחסידים ואנשי מעשה שביקרו בגן החיות ואין פוצה פה, אבל כל זה דווקא בהסתכלות גרידא במעשה ידיו של הבורא יתברך (כנזכר), אבל חלילה ללכת למקומות שמשתעשעים במעשה אכזריות על בע"ה, וגורמים בזה להטביע באדם מדה רעה ומושחתת של אכזריות, ומשחית נפשו הוא יעשנה ולא באלה חלק יעקב (ע"פ יחיה דעת חלק ג' סוף סימן ס"ו), וכן לא יסתכל וישיביע עיניו בהם אלא רק ראה בדרך עראי, כמ"כ הקב הישר (שם) שמאור העינים דומים לארבע גוונין שהם נגד אותיות שם הוי"ה, ואם בן אדם רואה בריאותיו בריות טמאות אז הוא ממשיך רוח הטומאה החופף עליו בזה הדבר, והוא הגורם אח"כ להסתכל בדבר היותר גרוע המביא האדם לידי מכשול וכו'.

דבר נוסף לענין חוקות הגוים הוא ניגון בעוגב בבית הכנסת, דלכאורה יש שרצו לאסור ניגון בעוגב בבית כנסת הואיל ובשנת תקע"ט התחילו הרפורמים בעיר המבורג שבגרמניה לפרוץ כמה פרצות בדת, ואחת מהם היתה הכנסת כלי העוגב אל בתי הכנסת והניגון בו בעת התפילה, והבית דין שבמקום ההוא יצאו נגדם במלחמת חורמה, וכתבו ספר בשם "אלה דברי הברית" לאסור תקנות וחידישים אלו, וחלק מן הויכוח היה תלוי בזה שהיו רוצים לנגן גם בשבת וי"ז בעוגב בבית כנסת ע"י נכרי, ובזה כו"ע לא הסכימו הואיל וזה אסור בתכלית האיסור וליכא מאן דמודה בזה, ולגבי הניגון בזה ביום חול היה כמה דעות, יש שאסרו ויש שלא אסרו במפורש, ואף יש כאלו שרצו להתיר ממש, אך רוב גדולי ישראל שבדורות עברו דחו מכל וכל את מנהג התועבה הזה משום שצורה זו נהוגה בבתי התפילה של הנוצרים שמהם שאבו המתקנים רעיון זה, וא"כ בעשייתו עוברים באיסור דבחוקותיהם לא תלכו.

והטעם של המתקנים להתיר שמיעת ניגון העוגב בבית כנסת, משום שגם בבית המקדש היה עוגב, וכמו שאמר דוד המלך ע"ה נעים זמירות ישראל בספר התהלים (מזמור ק"ג) "הללויהו במינים ועוגב", וא"כ יש להתיר את העוגב, ואע"פ שכן הוא ג"כ מנהג עובדי ע"ז ליכא בזה איסור, דלאו מינייהו גמרינן, וכדאיתא בסנהדרין (כ"ב ע"ב) שמתעם זה מותר להמית בסייף אע"פ שכן עושה המלכות, משום שכן כתוב בתורה ממילא לאו מינייהו גמרינן ושירי (וכפי שכבר הזכרנו לעיל בשם תוס' בשבת שכל דבר שאינו עשוי לשם ע"ז אין לחוש ללאו דלא תפנו אל האלילים, אף הכא אין לחוש לחוקות הגוים כי לא מינייהו גמרינן).

אולם האחרונים דחו את הטענה הזאת, ואיכא ג' דחיות לזה וכדלהלן:

א. בשו"ת החתם סופר (חלק ו' ליקוטים סימן פ"ד) כתב תשובה לבית דין דקהילת המבורג לשאלתם לקבל מקורות כדי להסביר למלכות את האיסורים להתפלל בלשון עם אחר, וכן לגבי השמטת הטעם מן התפילה ולנגן בעוגב, והשיב להם, דכיון שראינו שאבותינו מתקני התפילות לא תקנוה בשירי עוגב וכן לא בשאר כלי שיר, ואע"פ שמקור השיר הזה הוא בא ממנו ולא מן העכו"ם, ומזה שחכמינו ז"ל לא תיקנו את התפילות שיהיו בכלי שיר מוכח דלא היה ניחא להם בו, והטעם הוא משום שמיום שנחרב ביהמ"ק אין שמחה לפניו, ולכן אין לשורר בכלי שיר, וכן יש לדייק מהפסוק בתהלים (מזמור קל"ז) "איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר", ומזה שלא אמרו "לפני בני נכר" אלא אמרו "על אדמת נכר", מוכח שאפילו לפני ה' כשנמצאים על אדמת נכר אין לשיר את שיר ה', ואף שהותר לשמח חתן וכלה בכלי זמר, מ"מ בבית ה' אין שמחה לפניו.

ב. בשו"ת החתם סופר (חלק ו' ליקוטים סימן פ"ו) השיב החת"ס לחותנו הגרעק"א על הטענה שהיה גם בבית המקדש היה עוגב, דכיון שמנהג זה היה חוק של עובדי ע"ז להכניס דווקא כלי זה (העוגב) לבית תיפלתם, ומטעם זה גם כיום אינם משתמשים בכלי זה לשום שמחה אחרת אלא רק בבית הע"ז שלהם, וא"כ נאסר מעיקר הדין משום "ובחוקותיהם לא תלכו", ואף שנאמר בדברי הקבלה "הללויהו במינים ועוגב", מ"מ כיון שחוק זה היה להם גם קודם בית המקדש הרי זה אסור. והביא החת"ס את הרש"י עי"ת (בראשית פרק ד' פסוק כ') שהביא את המדרש בראשית רבה (פרשה כ"ג) על הפסוק "שם אחי יובל הוא היה אבי כל תופש כנור ועוגב", מלזמר לע"ז, ומ"מ רק

וממילא כיון דבונים את בנין ההיכלות שלהם לא בצורה מסוימת משום חוקות דתם אלא רק כדי שיכנסו בו רבים, אעפ"כ אסור לבנות בנין כמותו.

וכן בשו"ת אפרקסתא דעניא (חלק א' סימן ק"ח) נשאל אם מותר לבנות את הבימה סמוך לארון קודש ולא באמצע ביהכ"ס כנהוג, והשיב דאפילו אם לא היה מקור לכך שצריך להעמיד את הבימה באמצע ביהכ"ס, אלא זהו רק מנהג שנהגו בכל תפוצות ישראל החרדים, מ"מ אסור לשנותו משום אל תטוש תורת אמר, וכ"ש בדורות האחרונים שעושים באופן אחר הם מתכוונים להדמות בזה לחוקות הגוים, דיש לאסור משום ובחוקותיהם לא תלכו. וברור שכוונת הרוצים לשנות היא כדי לקעקע את כל מנהגי ישראל ותורתו חס ושלום, ואפילו אם תאמר שיש בהם מי שכוונתו לנוי בית הכנסת, עליו הכתוב אומר "ופן תדרוש לאלהיהם לאמר איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני".

ובענין הליכה לתיאטרון, איתא במדרש רבה (ויקרא פרשת אחרי מות פרשה ט' פסקא ט') וכן בילקוט שמעוני (פרשת אחרי מות רמז תק"צ) על הפסוק ובחוקותיהם לא תלכו, שלא תלכו בנימוסות שלהן בדברים החקוקין, להם כגון תיטריות וקרקסאות והאסטרויות.

האגרות משה (בשו"ת י"ד חלק ד' סימן י"א אות א') דן האם נאסור ללכת לתיאטרון משום איסור זה, הואיל והתיאטרון זהו מקום שעושים בו עניני שחוק, וכן דן האם נאסור ללכת לאיצטדיון שזהו מקום שמשחקים בו משחקי ספורט, שזה נכלל לכאורה בדברי המדרש ויש לאסור זאת. והסיק דאין בהליכה זו איסור ובחוקותיהם לא תלכו, משום דדווקא דבר שהוא חוק שכן נהגו הגוים לעשות ולא ידוע הטעם לעשייתו הוא נאסר, וכמו שפסק הרמ"א (י"ד סימן קע"ח סעיף א') בשם המהרי"ק (שורש פ"ח) שבדבר שנהגו למנהג חוק ואין טעם בדבר יש לחשוש לדרכי האמורי, ושיש בו שמץ ע"ז מאבותיהם. וכתב האג"מ דאין כוונת הרמ"א שהדבר אסור מספק, שכיון שלא ידוע הטעם יש לחשוש שמא יש בו שמץ ע"ז, אלא כיון שאין טעם ברור מדוע עושים אותו הגוים יש לתקושי שבדאי הטעם האמיתי הוא משום ע"ז, ואסור בתורת דאי, ורק כשיש טעם ברור מדוע עושים כך אינו נאסר משום דרכי האמורי. וא"כ באיצטדיון ותיאטרון שידוע שעושים זאת לשם ליצנות אין בזה משום ובחוקותיהם לא תלכו, כיון שברור שאינו לשם ע"ז, ופשוט שאין בזה משום ע"ז, ומוכח דרוב המדינות שבהן נמצאים תיאטריאות ואיצטדיונות אינם שייכים כלל לאמונתם, וא"כ בודאי דלא עוברים בזה על לאו של ובחוקותיהם לא תלכו.

וכתב האג"מ דמ"מ אין ללכת למקומות אלו משום דאיכא בהם ליצנות, וכל ההולך לשם עובר על איסור של ובמושב ליצים לא ישב, ובביטול תורה, ולא רק על הזמן שנמצא שם אלא שגורם לעצמו להיות בטל לגמרי מן התורה, וכדאמרינן בגמ' ע"ז (י"ח ע"ב) ע"ש.

ובחומרת הליצנות, עיין גמ' ע"ז (י"ח ע"ב) דכל המתלוצץ יסורין באין עליו, וכן כל המתלוצץ מזונותיו מתמעטין ונופל בגיהנם, וגורם כלייה לעולם, וכן יש איסור בעצם ההליכה למקומות אלו דאיכא בהם ליצנות, דעובר על איסור גדול שהוא מגרה בעצמו את היצר הרע של עריות, שרוב הדברים הנאמרים שם הם דברי ניבול פה והסתה לעריות.

ומה שמצוי בימינו גן החיות האם מותר ללכת לשם או שזה בכלל מושב ליצים, הנה בספרי הלכה ברורה (חלק י"א סימן רכ"ה סעיף נ"ב) פסק שמותר ללכת לבקר בגן החיות כדי לראות החיות, וכ"ש אם הולך לשם ע"מ לראות את הפיל ואת הקוף ולברך על כל אחד מהם ברכת משנה הבריות. ופסקו הראשונים, הרי"ף (בברכות פרק ט' דף מ"ג ע"ב) והרא"ש (בברכות פרק ט' סימן י"ב) שהרואה פיל או קוף או קיפוף מברך עליהם "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם משנה הבריות", והטור והשו"ע הזכירו רק פיל וקוף והשמיטו קיפוף. ובספר המספיק לעובדי ה' (עמוד ר"נ) לר' אברהם בן הרמב"ם במקום קיפוף כתב אלנמס (והוא נמיה ע"פ הרמב"ם בפרושו למשניות עמ"ס ב"ב פרק שני). והרחיב את הענין בבירור הלכה שם וכדלהלן.

ובספר מדבר קדמות לחיד"א (מערכת ב' אות כ"ב) כתב שביקר בגן החיות שבלונדון וראה שם חיות משונות, ונשר יפה מאוד בן מאה שנה, ובספר תורת חיים סופר (סוף ס"ק ט"ז) הביא שפעם ראה כמה מיני קוף ובירך משנה הבריות, וכיון לפטור הפיל אף על פי שלא היה לפניו כיון שידע שיראה אותו לאחר מכן, ובספר לקט יושר (חלק א' עמ' ס"ו) כתב שהמהרא"י בעל תרומת הדשן לא ראה אריות מימיו, ופעם אחת הלך בשבת לראות שני אריות שהובאו לשם, ומבואר דליכא איסור הליכה לנגן החיות.

אולם בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סימן ל"ט) כתב דיש בזה איסור דאורייתא דלא תפנו אל האלילים, וכן כתב בשו"ת פרי השדה (חלק ג' סימן קע"ג).

ובשו"ת יביע אומר (חלק ד' או"ח סימן כ') כתב לדחות דבריהם, והאריך דרכו בקודש להוכיח שבכל כיוצא בזה שאינה צורה העשויה לשם ע"ז אין לחוש משום אל תפנו אל האלילים, כדכתבו תוס' בשבת (קמ"ט ע"א), והביא בשם ספר ילקוט אברהם (או"ח סימן נ"א דף כ' ע"ב) שהאריך להשיג כן על ערוגת הבושם. והביא הילקוט אברהם בשם קב הישר (פרק ב') שיש לאדם לראות בריות משונות הבאות

שהביא מכמה פוסקים דשרי ואין פוצה פה ומצפצף, ואין המקום איתי להארך.

אולם הגר"ח פלאגי בספר כף החיים (סימן י"ג אות ו') כתב, מי יתן שזיהרו המשוררים שלא ינגנו הקדיש והקדושה בניגוני הגוים במאקאם, שהיודע מהם יבואו לו הרהורים רעים ופיגול הוא לא ירצה, והעדר טוב ממציאיותו. אך כתב בשו"ת יביע אומר (חלק י' או"ח סימן ז') שאין לחוש לזה, ודבריהם עיקר שכן מנהג כל גדולי ישראל ומסייעם להלכה ומעשה, ועיי"ש עוד.

ויש לדון, האם מותר לעשות או לקנות לילדים בובות תבנית אדם בולטת, דלפי המבואר בגמ' ע"ז (מ"ג ע"ב) שאסור לעשות צורת אדם בולטת, וא"כ לפי"ז לכאורה יש לאסור לעשות או לקנות בובות שצורתן בולטת.

אולם התוס' והרא"ש בע"ז (שם) כתבו שלא אסרו בגמ' עשיית אנדרטי (צלם) אלא משום שהיא צלם דמות אדם בכל גופו, אבל צורת הפרצוף בלבד בלא גוף מותר, ואפילו אם היא צורה בולטת, וכן כתב המרדכי (שם סימן תת"ט), וכן נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סימן קמ"א סעיף ד') שאסור לצייר צורת אדם אפילו לנוי, ואפילו אם עשאה גוי אסור לישראל להשהותה בביתו. ובמה דברים אמורים דווקא כשהיא צורת בולטת, אבל כשהיא שוקעת כגון אותם שאורגים בבגד או שמציירים בכותל בסמינים מותר לעשות, ואם היא צורה העשויה בשביל להתלמד להבין ולהורות אפילו בולטת מותר.

והשו"ע (שם בסעיף ז') כתב שאף בצורה בולטת לא אסרו אלא כשהיא צורה שלימה בכל אבריה, אבל פרצוף אדם בלא גוף אין בה שום אסור לא בעשייתו ולא בשהייתו.

אך דעת המהר"ל (יו"ד סימן ל"ה) דאף בפרצוף אדם בלא גוף אסור, והוכיח זאת מהמהר"ם מרוטנבורג בתוס' ביומא (נ"ד ע"ב) ועוד ראשונים עיי"ש.

ובאמת דגם בדעת התוס' והרא"ש שהתירו אם זה צורת הפרצוף גרידא, כבר כתב העיב"ץ בשו"ת שאילת יעב"ץ (חלק א' סימן ק"ע) דלא התירו אלא בשהייה בלבד, אבל לעשות צורת אדם בולטת אפי" בלא גוף אסור.

ולדינא כבר כתב הגר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים (חלק ב' סימן קע"א) שהעיקר כדברי השו"ע שפרצוף אדם בלא גוף שרי ואף בעשייה, וכן בשו"ת רב פעלים (חלק ד', חלק יו"ד סימן י') כתב שאין יכולים למחות במי שמיקל בזה הואיל ויש לו על מי שיסמוך.

וכבר פסק להלכה בהליכות עולם (חלק ז' הל' ע"ז סעיף ג') שמוותר לעשות בובות תבנית אדם שלם בכל גופו, ולתת לתינוקות לשחק בהן, וכ"ש שמוותר להסתחר בהן ולקנותן לצורך התינוקות, ואין בהם אסור כלל.

ובמקורות (שם) ביאר דע"פ המבואר בתוס' בע"ז (מ"ג ע"ב ד"ה והא דרב יהודה) שכתבו שם שכל עיקר האיסור בעשיית תבנית צורה בדמות אדם וכו' זה משום חשד עבודת כוכבים, וכמו שהוכיח כן בספר מקור מים חיים (יו"ד סימן קמ"א סעיף ח'). וממילא לפי"ז בעשיית בובות שרי כיון דכולם יודעים שאין בזה שום סרך עבודת כוכבים, ובפרט בזמנינו, וא"כ שרי.

וכן כתב להדיא הנחל אשכול על ספר האשכול (חלק ג' סימן נ'), דלפי דברי האשכול שאין אסור אלא בעשיית צורת אדם בולטת ולא בשהייה, וכן דעת רוב הפוסקים, יש ללמד זכות על חכמי ישראל שלא מיחו בעשירי העם שיש להם בחדרי משכיתם צורות אדם בולטות, שכיון שכל האיסור הוא משום חשד ע"ז ולא היתה בזה גזירה כללית, שהרי התירו בנשיא או בשל פרקים או להתלמד ולהבין ולהורות (וכמבואר בגמ' ע"ז דף מ"ג ע"ב וגמ' ר"ה דף כ"ד ע"ב לגבי ר"ג וכו' עיי"ש), ובזמן הזה אפילו הגוים לא עובדים לצורת אדם ואין כאן חשד לע"ז, וא"כ יש להתיר.

ובשו"ת מהרי"ט (יו"ד סימן ל"ה) כתב דמה שפסק הרמב"ם שאסור לעשות צורת אדם בולטת לנוי שהוא בדבר הקבוע שמא יטעו לומר שיש בו ממש, משא"כ צורות העשויות לפי שעה כגון להתלמד בהם או לשחק בהם מותר, שאין לחוש ששמא יבואו לטעות בהם, ולפי"ז יהיה מותר לעשות בובות ומיני פרצופים לתינוקות לשחק בהם הואיל ואינם עושים דרך קבע כאנדרטי. ועיי"ש שו"ת פרי השדה (חלק ג' סימן ל"ח) שנשאל האם מותר להסתחר בבובות שהם תבנית אדם בולטת, והביא ראה להתיר ממה שפסק בשו"ע (יו"ד סימן קמ"א סעיף ג') המוצא כלים ועליהם צורת חמה או לבנה או דרקון, אם הכלים מכובדים כגון נזמים וטבעות אסורים שבזמננו נעשו לשם עבודה זרה. ואם הכלים מכובדים כגון כוסות ששיותים בהם, מותרים דלא נעשו אלא לנוי. ולפי"ז גם הבובות שעיקר עשייתן לתינוקות לשחק בהם, ופעמים רבות מתגלגלות בעפר ובמקומות לא נקיים, הרי זה כמוצא צורה שעל כלים מכובדים שאין דרך לעובדה, שמכיון שאין בזה שום חשד של ע"ז מותר. וכן הנצי"ב בהעמק שאלה (סימן נ"ז אות ג') כתב שבזמן הזה שאין חשד של ע"ז יש להתיר אפי" צורת אדם בולטת, דדעת השאלות והרמב"ם, והרמב"ן, והתוס', והר"ן, שאין לחוש לחשד דעשייה אלא לחשד ע"ז, ולזה ליכא למיחש בזה הזמן, וכן המנהג בזמן הזה להשהות צורת אדם בולטת, עכ"ל.

העולה מהאמור לענין בובות, אין בזה שום איסור ומותר להסתחר בהם, ולקיימם, ולעשותן, וליכא לא משום חשד לע"ז ולא איסור דעשיית צורת אדם, וכן ממילא ליכא בזה איסור משום חוקות הגוים, דאף הגוים עצמם לא עובדים לצורת אדם, ולכן שרי לקנות בובות בשביל התינוקות לשחק בהם.

ועתה נברר אי שרי לכתוב תארך לועזי, דלכאורה איכא בזה משום ובחוקותיהם לא תלכו, וכבר עמד בזה בשו"ת יביע אומר (חלק ג' סימן ט' אות ב'), וכתב דנראה שאם כותבי התארך הלועזי אינם חושבים בכוונה מכוונת שמנין זה ללידת אותו האיש (יש"ו ימח שמו), רק לפי שכן נוהגים העולם הבקאים יותר בתארך האזרחי, אין בזה איסור משום ובחוקותיהם לא תלכו, הואיל ובאמת דעת חז"ל היא שאין מספרם מתאים ללידת ישו הנוצרי, וטעות הוא בידו אלו החושבים כן. ואף את"ל שהואיל ונראה שכוונת הנוצרים במספרם זה היא ללידת אותו איש, כל מי שכותב התארך הלועזי בתר דידיהו אזיל, מ"מ הואיל ואין כוונתו אלא לכתוב התארך המפורסם יותר אין בזה איסור משום ובחוקותיהם לא תלכו, וכמש"כ הבית יוסף (יו"ד סימן קע"ח) בשם מהר"י קולון שאין לאסור משום ובחוקותיהם לא תלכו אלא באחד מב' חלקים, הראשון הוא הדבר שאין טעמו נגלה כדמשמע לשון חוק, וכדפרש"י ורמב"ן (בפרשת קדושים) שכיון שהוא עושה דבר משונה שאין בו טעם נגלה אלא מפני שהם נוהגים כן, אז נראה ודאי כנמשך אחריהם ומודה להם, שאל"כ למה יעשה כדבריהם התמוהים. והדבר השני הוא דבר ששייך בו פריצות, ונהגו העכו"ם. ולפי"ז בכתבת תארך לועזי אין בזה משום ובחוקותיהם לא תלכו, כיון דאיכא טעמא דמילתא שעושה כן בשביל פרסום התארך בין למי שהוא בן ברית ובין למי שהוא אינו בן ברית, וא"כ לא חשיב דעושה כמעשיהם התמוהים דעושה כן רק בשביל הפרסום ושרי, ומכאן תשובה למה שכתב היפה ללב (חלק ה' יו"ד סימן קע"ח ס"ק ג') שאין לכתוב זמן שנוהגים הגוים משום ובחוקותיהם לא תלכו.

ועיי"ן עוד ביביע אומר (חלק ז' יו"ד סימן ל"ב אות ב') מה שכתב לענין אם מותר לחקוק במצבה שם הנפטר בלועזית ותארך הפטירה בלועזית למספרם, והעולה מהאמור שם דיש לחלק דאע"פ דלגבי מצבה אסור לכתוב בלועזית, ויעוין שם כמה טעמים בזה, מ"מ לגבי כתיבת אגרות חול שרי לכתוב בלועזית.

ולענין בגד המיוחד לגוים ופירשו היהודים ממנו משום צניעות וכדו', אסור ליהודים ללבוש כמות משום "ובחוקותיהם לא תלכו", ויש לדון מה הדין אלו שנוהגים ללבוש בגדים שחורים בימי האבל על מתייהם ועונבים עניבה שחורה לאות אבל, דלכאורה איכא בזה חוקות הגוים כיון שמהנהג הגוים לעשות כן, אך איכא כמה הוכחות מכמה גמ' שזה כבר מנהג קדום ולא בא מן הגוים עצמם, ומכיון דלא מינייהו גמרינן אין בזה איסור משום ובחוקותיהם לא תלכו, והביא ההליכות עולם (חלק ז' פרשת מסעי הלכה א') כמה ראיות לכך:

- א. מגמ' שבת (ק"ד ע"א) אמר ליה ר' ינאי לבניו אל תקברוני לא בכלים לבנים ולא בכלים שחורים, ומבאר הגמ' שבבגדים לבנים לא יקבור אותו שמא לא אזכה בדין, ופרש"י ואשב בין הנידונין לנהגם שפניהם דומין לשולי קדירה, ואהיה כחתן בין האבלים. ובבגדים שחורים לא, שמא אזכה בדין ואהיה כאבל בין חתנים.
 - ב. מגמ' מנחות (ק"ט ע"ב) אותה שנה שמת שמעון הצדיק א"ל שנה זו הוא מת, א"ל מנין אתה יודע, א"ל כל יוהכ"פ נזדמן לי זקן אחד לבוש לבנים ועטוף לבנים, נכנס עמי ויצא עמי, שנה זו נזדמן לי זקן אחד לבוש שחורים ועטוף שחורים, נכנס עמי ולא יצא עמי, אחר הרגל חלה שבעה ימים ומת, ובמדרש ילקוט איכה (סוף פרק א' רמז תתרכ"ב) אמרו לו אבל לובש שחורים אף אני לובש שחורים.
 - ג. מגמ' בב"ק (נ"ט ע"ב) אליעזר זעירא הוה סיים מסאני אוכמי (פרש"י מנהג אבלים), א"ל מאי שנא הני מסאני, א"ל דקא מתאבלנא על ירושלים.
 - ד. הרמב"ן בספרו תורת האדם (דף כ"ז עמוד ד') והאורחות חיים (יו"ד עמ' תקס"ג) והרא"ש (סוף מועד קטן פרק ג' סימן צ"ג) הביאו הא דאיתא בסוף מס' שמחות, כל הפורשים מדרכי ציבור אחיהם וקרוביהם לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלים ושותים ושומחים שנאבד שונאו של מקום, וכתבו על זה בשם הר"י יצחק בן גיאת מכאן אתה שומע שאבלים וקרובי המת היו נוהגים ללבוש שחורים, וחתנים וכו"ו לובשים לבנים ומתעטפים לבנים, וכעין זה איתא בסוף מסכת מדות (פ"ה מ"ד) כהן שנמצא בו פסול לובש שחורים ומתעטף שחורים ויוצא והולך לו, ושלא נמצא בו פסול לובש לבנים ומתעטף לבנים.
 - ה. במדרש איתא א"ל משה ליהושע, יהושע לבוש עלי שחורים והתכסה עלי שחורים, והזהר בכבוד עלובה זו.
 - ו. בירושלמי (פ"א דראש השנה הל' ג') איתא בנוהג שבעולם אדם שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו, שאינו יודע היאך דינו יוצא.
- חזינו מכל הראיות הללו דליכא בזה משום ובחוקותיהם לא תלכו, לפי שזה כבר מנהג קדום בישראל עוד לפני שהשתרש בגוים. אולם בקונטרס היחיאי (בית עולמים פרק י"ב) התרעם על אבלים הנוהגים בלבישת שחורים בארץ ישראל בזמן הזה, וכתב דעוברים בכך על לאו ובחוקותיהם לא תלכו שכן הוא מנהג העמים, ושכל מי

שאינו מוחה בזה עתיד ליתן את הדין שגורם להודות לחוקות הגוים, ודווקא בחז"ל מותר לעשות כן מצד הדין, משא"כ בא"י אסור לגמרי לפי שמעורר הדינים לשלטו בה.

אך כבר דחה זאת ההליכות עולם (שם), וכתב דבשלמא לענין קבלה אפשר דיש לחלק בין א"י לחז"ל, אך אין לנו עסק בנסתרות, ואין לומר שמשום דברי קבלה נאמר דאיכא בזה לאו דובחוקותיהם לא תלכו, דאין זה מנהג מיוחד לגוים דווקא, וממילא ליכא בזה איסור, ובפרט דזה כבר מנהג קדום לפני שהנהיגוהו הגוים וכנזכר לעיל, ובכה"ג דלא מינייהו גמרינן שרי. ועיי"ן עוד מה שהארך בזה בהליכות עולם (שם), ואכמ"ל.

וכן לגבי הנחת זרי פרחים ושושנים על ארון המת או על מטתו, פסק ההליכות עולם (ח"ז עמ' רצ"ז) דאין בזה איסור משום ובחוקותיהם לא תלכו כיון דזהו לכבוד בעלמא, ובמקורות (בעמ' ש"א) הביא סיעתא לזה מהא דאמרו בביצה (ו' ע"א) שהיו מניחים בשמים כגון הדס על מטת המת, וכן בנדה (ל"ו ע"א) איתא חזו דפרחא אסאי מהאי פוריא להאי פוריא, ופרש"י שרגילים היו להניח הדס על מיטת הנפטר, וההדס של אלו פורח היה וקופץ ממטה למטה, אמרי ש"מ עבדי רבנן פייסא, ועיי"ש עוד.

ואגב דינא דמלבושי שחורים ראיתי לנכון להביא כאן מה שהובא עוד בהליכות עולם (הלכה י'), דאיכא איזה מנהג בכמה בתי כנסיות מודרנים שהש"ץ כשעובר לפני התיבה הוא לבוש בגדים שחורים הדומים לבגדי הכומרים בקצת שינוי ממלבושיהם, והוא מנהג רע ומר להדמות למלבושי הכומרים, ותועבה היא, וקרוב לומר שהוא עובר בזה על ובחוקותיהם לא תלכו, וכבר התריע על זה הגר"ח פלאגי בספרו רוח חיים (יו"ד סימן קע"ח ס"ק ב') שמצוה לבטל מנהג מכוער זה, ואפילו יחיד יכול למחות נגד המנהג הרע הזה ולבטלו, וכן בשו"ת מערכי לב (או"ח סימן מ"ד) למהר"ל צירלסון קרא תגר על מנהג מכוער זה, וחזיק את ידי המעוררים לבטלו, ואסור להתפלל בבית כנסת שנוהגים כן, וכן אין לענות אמן אחר ש"ץ שעושה כן, עיי"ן שו"ת מחולת המחניים (סימן ו'), והובא בשו"ת ויצבור יוסף (סימן י"ב אות ז').

ובמקורות הביא ההליכות עולם בשם ספר לב העברי (חלק ב' ס"ג א' ס"ד) שאפילו ביו"כ אין שם בית כנסת אחר, מוטב שיתפלל יחיד בביתו ולא יכנס בבית כנסת בזה.

ועיי"ן שו"ת ערוגת הבושם (או"ח סימן ל"א) שהתריע חזק על קהילה שעשו בית כנסת ככל חוקות הטמפל, שהחזן לבוש בכובע מרובע כמשפט הקאנטור כמו הכומרים, וכתב שם בלשון חריפה על מנהג, וסיים ונהפך המקום למערת פריצים וכו' עיי"ש.

אך בודאי שאם הלבוש דומה לגלימא דרבנן, או שהוא מלבוש משי לבן ואין לו שום דמיון לבגדי הכומרים, שפיר דמי, וכדכתב בשו"ת עמק המלך (סימן ה'). ועיי"ן מש"כ בזה בשו"ת ישכיל עבדי (חלק ה', או"ח סימן ט"ו), ואכמ"ל.

ומצינו עוד כמה וכמה דברים שהם עבירות ואיסורים שאסור לעשותן אף משום חוקות הגוים (בנוסף ללאו האמור בהם), ונכתוב עוד כמה דברים שלא ביארנום ושלא הזכרנו עד כה, ונקצר בהם מפאת קוצר הזמן וכו'.

- א. באיסורים של מעביר בנו ובתו למולך, מעונן, מנחש, מכשף, חובר חבר, שואל אוב, וידעוני, ודורש אל המתים, האסור בכל זה הוא משום "לא תלמד לעשות כתועבות הגוים ההם", ועיי"ן בגמ' שבת (ע"ה ע"א) לא תלמד לעשות, אבל אתה למד להבין ולהורות, דהיינו להבין מעשייהם כמה הם מקולקלים, ולהורות לבניך לא תעשה כך וכך שזה חוק הגוים.
- ב. גדידה שריטה למת אסרה תורה מחוקות הגוים, דכתב "בנים אתם לה' אלוהיכם לא תתגודדו", ופרש"י והרמב"ן עה"ת לא תעשו כדרך שהאמורים עושים לפי שאתם בניו של מקום, ואתם ראויים להיות נאים ולא גודדים ומקורחים, והבית יוסף (יו"ד סימן ק"פ) כתב דהטעם הוא דכיון דתלה הכתוב דבר זה בבנים אתם לה', משמע שהגוים שאינם בני ה' היו עושים כן, ומשום כך אסור לבניו לעשות כן, וברמב"ם (פ"ב מהל' ע"ז ה"ג) כתב דכשם שהיו סורטים בבשרם על מתייהם מפני הצער, כך היו חובלים בעצמם לע"ז, שנאמר "ויתגדדו כמשפטים", וגם זה אסרה תורה.
- ג. כתובת קעקע - הטור (יו"ד סימן ק"פ) כתב דאסרה תורה כתובת קעקע, והוא משום חוקות הגוים, וכמש"כ הרמב"ם (פ"א מהל' ע"ז הל' י"א) שזה מנהג הגוים שרושמים עצמם לע"ז, כלומר שהוא עבד מכור לה ומורשם לעבודתה, ובספר המצוות להרמב"ם (לא תעשה מ"א) כתב שאף בימיו נהגו כן במצרים.
- ד. לא ילבש - הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה ל"ט-מ') כתב דמה שציותה התורה "לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה", הוזהרו בזה מהמשך אחר הכופרים עובדי ע"ז, ומבואר דאיכא בזה איסור משום חוקות הגוים.
- ה. כלאי בגדים - הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה מ"ב) ובחינוך (מצוה תקנ"א) אף בכלאי בגדים, מלבד איסורי כלאים ששייך בזה איכא בזה אף איסור של חוקות הגוים, שכן היו לובשים כומרי עובדי הע"ז.



בזה גם בזיון קדשים שאינו של שיראים או של זהב, וכן איכא בזה חוקות הגוים שהרי הכפיתה הזו היא כמעשה עבודת כוכבים, ותייך דלטעם דמהלך בחוקות הגוים כל זה נאמר דווקא בקרבן ולא בבהמת חולין, משום שרק כשמקריבים קרבן לע"ז היו כופתים בצורה כזו, וא"כ י"ל שבפרה אדומה שאינה באה לשם קרבן גמור אין נוהג איסור זה, וכ"כ הרב"ד (בהל' תמידין פ"א ה"י) דזה דווקא בקרבן ולא בחולין, ולטעם של בזיון קדשים י"ל שכיון שאינה קרבן ממש לא חששו לבזיון קודשים בכפיתתה.

ובשורת שרידי אש (חלק ב' סימן ד' מכתב כ"ג) כתב דאיתא במתניתין דסוטה (מ"ז ע"א) שיוחנן כה"ג ביטל את הנוקפים, והברייתא שם (מ"ח ע"א) ביארה שהיו הכהנים חובטים את העגל שהובא לקרבן במקלות כדרך שעושים לפני עבודת כוכבים, אמר להם עד מתי אתם מאכילים טרפות למזבח שמא ניקב קרום של מוח, עמד והתקין להם טבעות בקרקע. וקשה מדוע לא מיחה בהם יוחנן כה"ג, דהרי בהכאתו כדרך העכו"ם עוברים בלאו דובחוקותיהם לא תלכו, ותייך השרידי אש שהעדיף למחות בהם מטריפות שיהו איסור יותר מפורש, וכמו דדרשינן במנחות (ה' ע"ב) מן הפסוק "מן הבקר" להוציא את הטרפה.

והלחם משנה על הרמב"ם (שם) כתב דאין דבר זה אסור אלא רק מדרבנן, דהא דאסור לכפות את הטלה זה איסור מדרבנן כדי שלא יחקו את המינים.

ג. נשיאת המת בעגלה - בשורת הכתב סופר (יו"ד סימן קע"ה) נשאל, במקום שקבעו השלטונות שבית הקברות יהיה רחוק מן העיר, ולכן היו שרצו לשאת את המת לבית הקברות בעגלה ולא בכתף מפני טורח הדרך, אך כנגדם היו שטענו שאין כוונתם רצויה, גם מצד שכן הם חוקות הגוים, וגם מצד שיהו רפיון ועצלות במצות גמילות חסדים. והשיב הכתב סופר מהרמ"א (יו"ד סימן קע"ח סעיף א') שפסק שכל דבר שעושים משום כבוד או טעם אין בו משום ובחוקותיהם לא תלכו, ולכן אף שמקורו מדברי המהר"ק, ואפשר לדחות את ראיותיו, מ"מ מסברא הדין נכון, ומי יכול לחלוק על הרמ"א אשר כבר עשהו וקבע להלכתא, ולדינא פסק הכת"ס שכיון שיש טעם לדבר שהדרך רחוקה, ואינם נושאים את המת בעגלה כדי להתדמות לגוים אין בזה משום ובחוקותיהם לא תלכו, וכן אפשר בקלות לעשות שהעגלה תהיה שונה מעגלת הגוים שניכר שהיא של ישראל. אבל בדבר שאין לגוים עגלה מסוימת יתכן שלא מועיל שינוי, כיון שגם אצלם לפעמים עושים כך. מ"מ יכולים לכתוב עליה אותיות ותיבות ופסוקים שניכר מאליו שזה מיוחד של ישראל. ועצה זו כתבה ג"כ המהר"ם שיק (שו"ת יו"ד סימן שנ"א ד"ה ולכל).

ד. הליכה על הקבר בשבעת ימי האבלות - בשורת הריב"ש (סימן קנ"ח) נשאל, האם מותר לקיים את המנהג ללכת כל בוקר משבעת ימי האבלות על קבר הנפטר, והשאלה היא שכיון שמנהג זה נלקח מן הישמעאלים האם יש בזה איסור משום ובחוקותיהם לא תלכו, והשיב שאף שמעיקר הדין אסור לאבל לצאת מפתח ביתו של שבעת ימי האבלות, מ"מ יש בזה מנהגים שונים בכל ארץ, ויש להם סמך מדברי הראשונים, וכיון שאינם הולכים לשוק לעסקיהם אלא שהולכין לבית החיים אין לבטל מנהגם כיון שהוא לכבוד המת, ואין לאסור מצד זה שכן מנהג הישמעאלים, משום שאין זו חוקה שיהא אסור משום ובחוקותיהם לא תלכו. והוכיח זאת מגמ"ע (י"א ע"ב) שאומרת שורפין על המלכים ואין בו משום דרכי האמורי, ומשום ששריפה אינה חוק אלא חשיבות לכן לא אוסרים, אף הכא אין זה חוקה אלא רק חשיבות, ואין לאסור מצד זה שהגוים עושים כן, דא"כ נאסור גם את ההספד הואיל והגוים עושים אותו.

ה. קריאת שם בשמות הגוי - בשורת המהר"ם שיק (יו"ד סימן קס"ט) כתב דהמכנה עצמו בשם של גוים יש בו איסור משום חוקות הגוים, אך בשורת צפנת פענח (סימן ער"ה) כתב דדווקא אם מכנה עצמו בשם של גוים אסור, אבל אם מתרגם שמו העברי ללשון אחרת מותר.

ו. דיבור בלשון הגוים - מצאתי דבר חידוש גדול לענין איסור דיבור בלשון הגוים, והמקור לכך מהספרי (אחרי מות פרשה ט') על הפסוק ובחוקותיהם לא תלכו, ר' יהודה בן בתירא אומר שלא תנחור ושלא תגדל ציצית ושלא תספור קומי שפה, ובפירוש רבינו הלל על הספרי (שם) פירש דבר פלא דהכוונה בספרי ושלא תספור קומי שפה, היינו שלא יספר לשון צחות - בחוכמתם של אומות.

מבואר שאסור לספר בכל שפה שבה מדברים הגוים, שגם זה נכלל באיסור ובחוקותיהם לא תלכו (ובאמת בפשט הדברים אינו כן, דהכוונה היא לענין תספורת וכדלעיל, אך כך לפי רבינו הלל).

ובשורת אגרות משה (חלק ד' יו"ד סימן י"א אות ו') כתב, דיש ב' סוגי לשונות, א. הלשון הרגילה והמצויה שבה מדברים כל העם. ב. לשון צחות בחוכמה שבה מדברים השרים. והביא לכך מקור מהמשנה במגילה (ח' ע"ב) שמוותר לכתוב את הספרים בלשון יוונית, ואילו חוכמה יוונית אסור ללמד, וכדאיתא בסוטה (מ"ט ע"א) וב"ק (פ"ב ע"ב), ופירש הרמב"ם בפירוש המשניות (סוטה פ"ט מ"ד) שהכונה לא ילמד אדם את בנו יוונית, הכוונה לחוכמה יוונית שבה היו מכניסים את הרמזים שבדבור, וכן דברים שאינם כפשוטם אלא יש בהם חכמה נסתרת, וליוונים היו מיוחדים דברים כאלו שהיו משוחחים בהם כעין רמזים וחידות.

ובאמת דכן דעת רש"י בביצה (ט' ע"א) לענין הא דאיתא בגמ' שבת (קמ"ו ע"ב) מחל' תנאים לענין מי שנשרו כליו במים אסור לשוטחם בחמה כנגד העם, שלא יאמרו שהוא כיבס בשבת, אך לת"ק מותר ושוטחם שלא כנגד העם, ופרש"י שדברים שאסרו מפני מראית העין מותרים במקום צינעא, מוכח דדעת רש"י דכל דבר האסור מפני מראית העין אם זה בחדרי חדרים מותר. ויתירה מזאת כבר מצינו פלוגתא דתנאים בזה, דבגמ' שבת (ס"ד ע"ב) דעת רב דכל דבר שאסרו חכמים אפילו בחדרי חדרים הוא אסור משום דלא פלוג חכמים, ואם נתיר לו בחדרי חדרים סופו שיבוא להתיר אף ברה"ר, ודעת רב חנן בר אמי בגמ' ביצה (ט' ע"א) לענין פלוגתא דב"ש וב"ה בהולכת סולם ביו"ט משובך לשובך, דלכ"ש אין מוליכין סולם משובך לשובך מפני מראית העין שהרואה אומר להטיח גגו הוא צריך, וכ"ז דווקא ברה"ר, אך ברה"י מותר הואיל ואין אדם רואהו, ולא יכא דאמרי בגמ' שם ברה"ר לכו"ע אסור להוליך הסולם מפני מראית העין, וכל מחל' ב"ש וב"ה ברה"י, דלכ"ש כל שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, ולב"ה לא גזרו במקום צנוע, וכך ס"ל לרב חנן בר אמי שבחדרי חדרים לא אסרו, ולפ"ז מוכח דלדעות אלו דשרי בחדרי חדרים אתו שפיר הכא לענין לשחוט לתוך גומא בביתו, וליכא בזה איסור אלא דווקא ברה"ר מפני מראית העין.

אולם התורת חיים בחולין (שם) כתב דהשוטח לתוך גומא עובר בלאו מן התורה, וכתב שם התורת חיים ע"פ המהר"ק (שורש פ"ח) דכ"ז דווקא כשעושה כן בשוק שאין טעם בדבר, אבל בביתו אע"פ שאסור אינו עובר בלאו כיון שיש לו טעם בדבר שעושה כן בשביל לנקות את ביתו, ולא עובר בזה משום ובחוקותיהם לא תלכו.

והוכיח כן מהרמב"ם (פ"ב מהל' שחיטה ה"ה) שפסק אין שוחטין לתוך ימים ונהרות... ולא ישחוט בתוך כלים ולא לתוך הגומא שכן דרך עובדי גוים, ואם שחט שחיתתו כשרה. ועוד כתב הרמב"ם (בהלכה ו') וכן שוחט חוץ לגומא והדם שותת ויורד לגומא (זה מותר), ובשוק לא יעשה כן שמא יחקה את המינים, ואם שחט לגומא בשוק אסור לאכול משחיתתו עד שיבדקו אחריו שמא מין הוא, ויש לדייק שבתחילה כתב הרמב"ם שאסור לשחוט בבית משום שזו דרך הגוים, ובהמשך לגבי שוחט בשוק שנה הרמב"ם וכתב שטעם האיסור משום שלא יחקה את המינים, ומשמע מדבריו דיש ב' גדרים, א. שחיטה בבית לתוך גומא אסורה משום שזהו חוק המינים, ולכתחילה אין לעשות כך, אך מ"מ אינו עובר בלאו כיון שיש בזה טעם שרוצה לנקות את ביתו. ב. שחיטה בשוק אסורה, ועובר עליה בלאו ובחוקותיהם לא תלכו משום דאין בזה טעם. וא"כ מוכח מהרמב"ם כדבריו. ובזמן הזה כתבו הרב"ב (בחולין סימן אלף פ"ד) והאור זרוע (סימן שפ"ד-שפ"ה) דמותר בזמן הזה לשחוט לתוך גומא ואפילו בפרהסיא הואיל ואין המינים רגילים בכך, אלא דלכתחילה טוב להזהר.

ברשב"א (שו"ת חלק א' סימן שמ"ה) ותשב"ץ (חלק ג' סימן קל"ג) כתבו דהשוטח לישמעאלים כנגד המזרח כמנהגם, מלבד האיסור משום חוקות הגוים יש בזה ג"כ איסור משום ע"ז.

והשוטח לתוך הכלים - מבואר בחולין (מ"א ע"א) דאין שוחטין לתוך הכלים, וכן נפסק להלכה ברמב"ם ובשו"ע, והטעם כתבו רש"י ורבינו יונה בחולין (שם) והשו"ע (יו"ד סימן י"א סעי' ג') כדי שלא יאמרו מקבל הוא את הדם לע"ז, היינו כדי לזרוקו לע"ז, דכן דרך העובדי ע"ז לעשות כן.

אבל מותר לשחוט לתוך אגן של מים, ופירשו הרמב"ם ושו"ע דהכוונה לכלי שיש בו מים מותר, לפי שאין הדם המתקבל בכלי שיש בו מים ראוי לזריקה לשם ע"ז, והדבר ידוע שאין מקבלו כדי לזרוקו. וכתב הר"ן בחולין (שם) דממילא ליכא בזה חשד שיאמרו שמקבל הדם לתוך הכלי בשביל לזרוקו לע"ז, כי ידוע לכולם דאם יש בכלי גם מים אין הדרך לזרוקו לשם ע"ז. ודע דגם מה שהתירו לתת דם השחיטה לתוך כלי שיש בו מים, מבואר בגמ' (שם) וברמב"ם ובשו"ע דהנ"מ שהמים שבו היו עכורים, אבל אם היו מים צלולים אסור שמא יאמרו צורה הנראית הוא עובד. ובאופן שעבר ושחט לתוך כלים שאין בהם מים, הביא המרדכי (סוף פרק שני בחולין) את דעת היראים דשחיתתו כשרה.

ב. כפיתת הטלה בשחיטת התמיד - איתא במשנה מס' תמיד (ל' ע"ב) לא היו כופתין את הטלה אלא מעקדין אותו, ובגמ' שם (ל"א ע"ב) מעקדים אותו יד ורגל כעקידת יצחק בן אברהם, ונחלקו המפרשים מהי צורת העקידה הזו, הרא"ש ורבינו גרשום בתמיד (ל' ע"ב ד"ה לא) מפרשים שהיו עוקדים אותו רק יד ורגל ביחד ולא את ארבעתם, והרמב"ם (בפירוש המשניות שם, וביד החזקה פ"א מהל' תמידין ומוספין ה"י) פירש שלא היו עוקדים אותו כלל, אלא אווזים אותו כשידי ורגליו בידיהם, ופליגי בגמ' שם רב הונא ורב חסדא אם הטעם משום בזיון קדשים, או משום חוקי המינים, ופרש"י שכאשר מקריבים זבח לע"ז כופתים את ארבעת רגליו יחד, והנפק"מ בין הטעמים הנ"ל באופן שכפתו אותו בשיראים או בחוט של זהב, דלטעם של בזיון קדשים ככה"ג ליכא בזיון, ולטעם דהליכה בחוקות הגוים איכא בזה חוקות הגוים.

ובספר מקדש דוד (קדשים סימן ז' אות ו') הקשה ממתניתין דמס' פרה (פ"ג מ"ט) שכפתו את הפרה האדומה בחבל של מגג, וקשה לי ב' הטעמים איך כפתו את הפרה האדומה בחבל של מגג, והרי איכא

ו. כלאי אילן, זרעים, כרם - עיין במורה נבוכים (חלק ג' פרק ל"ז) שכתב דאף בכלאי אילן וזרעים וכרם איכא בזה משום חוקות הגוים, לפי שכן היה חוקות עובדי האדמה כדי להימשך לע"ז, והם בכלל ולא תלכו בחוקות הגוי.

ז. אשה היוצאת לשוק וראשה פרוע - הר"מ חגיז בספרו אלה המצוות (מצוה רס"ג) ושו"ת דברי חיים (יו"ד חלק א' סימן ל') ועוד, כתבו שאשה שיוצאת וראשה פרוע הוא בכלל הלאו של חוקות הגוים, ובשורת יביע אומר (חלק ה' אבן העזר סימן ה' אות ו') כתב דלפי הרמב"ם (ריש פרק י"א מהל' ע"ז) שכתב אין הולכין בחוקות הגוים ואין מדמין להם לא במלבוש ולא בשער, שנאמר ולא תלכו בחוקות הגוי, מבואר שעיקר המנהג של פאה נוכרית יצא ע"פ הגוים באופנות המתחדשות חדשים לבקרים, ושרשם מעמלק, בודאי שיש בזה משום חוקות הגוים הואיל ויש בו פריצות, וכמש"כ מהר"י קולון (שורש פ"ח), ובבית יוסף ורמ"א (סימן קע"ח), ועיין בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חלק יו"ד סימן שפ"ו). ועיין עוד באריכות הדברים לענין פאה נכרית בשו"ת יביע אומר שם.

ח. איסור להתבשם - בתורת כהנים (סוף פרשת אחרי מות) איתא "ובחוקותיהם לא תלכו", שלא תנחור, ופירש הר"ש משאנץ (הודפס בפרשת קדושים) שמושח בושם להצהיל פנים, והוא דרך הגוים שמקשטים עצמם לזנות, וכל זה מלבד האיסור של לא ילבש גבר שמלת אשה שייך בזה ג"כ ובחוקותיהם לא תלכו.

ט. איסור הסתכלות במראה - בתורת כהנים הנ"ל, הרב"ד פירש שם דהכוונה היא שרואה עצמו במראה לנאות את עצמו, והוא דרך הגוים ואסור, ואיכא בזה משום לא ילבש גבר שמלת אשה, וכן ראיתי לתוס' בע"ז (כ"ט ע"א ד"ה המסתפר) דכתבו שנראה דאסור לאיש להסתכל במראה משום לא ילבש, ומתרגם התרגום לא יתקן גבר בתיקוני אתנא.

ועוד כתבו שם התוס' דלגבי אשה שרי ביום חול להסתכל במראה, אבל בשבת אסור, משא"כ לגבר אפילו ביום חול אסור להסתכל במראה, וכל האיסור דווקא כשמסתכל במראה בשביל להתנאות, אבל אם מסתכל בשביל להסתפר ולגלח, ולראות כדי שלא יחבל בעצמו, ודאי שמוותר, ובוחן לבבות הוא יודע.

ועיין בתפארת ישראל על המשניות (ע"ז פ"ב מ"ב) שכתב דכל מה שאסרו להסתכל במראה משום לא ילבש, זהו במקום שלא נהגו האנשים לראות במראה, דאל"כ שרי, וכן לפי מה שכתב הרמ"א דשרי להסתכל במראה כדי להעביר הלכלוך מפניו, א"כ בכל אחד שיוצא לחוץ וחושש שהיו צוצות בשער או לכלוך בפניו או שום שינוי בבגדיו וכובעו, אפילו רק ספק הוא אפה"כ שרי, וכדאיתא בגמ' שבת (ק"י ע"א) אמר ר' יוחנן כל ת"ח שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה, וכתב התפארת ישראל בע"ז (שם) שבזמן הזה שכבוד התורה בעוונתו כבר ירדה אחרנית עשר מעלות, אדרבה חייב עלינו להקפיד על כבודה לבלי להשפילה יותר, ושיהיה לשחוק בעיני הבריות ע"ז, ולהכי בכל גווי מותר. וסיים שהציע הדברים האלו בילדותו לפני אביו זצ"ל, והודה לדבריו.

ועתה אבוא נבוא לבאר ולברר ברוב בע"ז כמה וכמה דינים ומצוות אשר קידשנו במצוותיו וציונו, ובעצם גם הגוים או המינים נוהגים בזה, או דזה מזכיר את מעשה הגוים, וחכמים אסרום משום שלא יחקה את הגוים, והוא מלשון חוק שלא יחזיק ידיהם בחוקותיהם, וכמבואר ברש"י בחולין (מ"א ע"ב) ובסמ"ג (עשין ס"ג), ולמאירי (שם) אסור משום שלא יתדמה למעשה המינים, וי"א משום שלא יעשה מעשה ע"ז, והוא מלשון הפסוק ולא תלכו בחוקות הגוי, ונבארם אחת לאחת האם באמת שייך בזה או לא שייך בזה משום חוקות הגוים בכל המצוות שמצינו שנוהגים בזה הגוים, ויה"ר שלא תצא תקלה מתחת ידינו, אמן.

א. שחיטה - איתא בחולין (מ"א ע"א-ע"ב) אין שוחטין לתוך הגומא, וכן נפסק להלכה ברמב"ם (פ"ב משחיטה ה"ה) ובשו"ע (יו"ד סימן י"ב סעי' א'), ומבואר בברייתא שם אבל עושה גומא בתוך ביתו בשביל שיכנס הדם לתוכה ובשוק לא יעשה כן שלא יחקה את הצדוקים.

וטעם הדבר שאין לשחוט לתוך הגומא, פרש"י (שם) מפני שהוא חוק המינים לעשות כן לע"ז, ובגמ' אמר רבא שאסור לשחוט לתוך הגומא כלל, והרוצה לנקר דהיינו לנקות את ביתו עושה מקום חוץ לגומא והדם שותת ויורד לגומא, ומבואר דמלבד האיסור שלא ללכת בחוקות הגוי נוסף לכך איסור שלא לחזק את ידיהם בחוקותיהם, אך המעשה הזה אינו אסור מצד עצמו ככל איסורי הליכה בחוקות הגוים, שהשוטח לתוך גומא בביתו אינו עובר באיסור זה משום שהרואה אומר דעושה כן בשביל לנקות את ביתו, והואיל והאיסור בזה הוא מטעם של מראית העין כמו שכתבו הראשונים בחולין (שם), ואע"ג דכל דבר שאסור מפני מראית העין אפי' בחדרי חדרים אסור, הכא שרי לעשות כן בביתו לפי שהרואה אומר דעושה כן בשביל לנקות ביתו. ועוד י"ל ע"פ הירושלמי (כלאים פרק ט' ה"א) והאור זרוע (חלק א' סימן שפ"ה) ועוד דיש שסוברים שכל דבר שאסרו אותו חכמים מפני מראית העין אין זה אלא בפרהסיא, אבל בחדרי חדרים מותר, וא"כ אף הכא הא דשרי בתוך ביתו משום דזה לפי הדעות שאפי' דבר הנאסר מפני מראית העין בחדרי חדרים מותר.

וא"כ לפירוש רבינו הלל על הספרי כל מה שנאסר לדבר זה רק בלשון צחות בחוכמתם, ולא בלשון הרגילה והמצויה בין המון העם. וכתב הא"מ, דהאיסור קיים בכל הלשונות ולא רק בחוכמת הלשון היוונית, ומעיקר הדין אין בזה איסור, ורק אסמכוא אקרא דבחוקותיהם לא תלכו.

ז. תפילה - בגמ' (בסוף פרק חמישי ממש' ברכות) איתא אמר רב כהנא חציף עלי מאן דמצלי בבקתא. ואיתא בתנא דבי אליהו (פרק ח') ובילקוט שמעוני (רמז תתקל"ד) ובראבי"ה (סימן ע"ז) דלא יעמוד אדם בבקעה ויתפלל כדרך אומות העולם, ומבואר דהמתפלל בבקעה איכא בזה משום חוקות הגוים.

ובספר באר שבע (סימן ע"ד) ובספרו צידה לדרך (סוף פרשת בשלח) והובא בהגהות הגרעק"א (או"ח סימן פ"ט) כתב דהטעם שאין אנו מתפללים בפרישת כפים למעלה, וכמו שמצינו בכמה מקראות שהיו מתפללים בפרישת כפים כמש"כ בספר שמות (פ"ט פ"ג) "ויצא משה מעם פרעה ויפרוש כפיו אל ה'", ובמלכים א' (פ"ח פכ"ד) נאמר "וכפיו פרושות השמים", ובעזרא (פ"ט פ"ה) נאמר "ובמנחת הערב קמתי מתעניתי ובקרעי בגדי ומעילי ואכרעה על ברכי ואפרטה כפי אל ה' אלהי", ובפרקי דר"א (סוף פרק ח') איתא ופורשין את כפיהן לאביהם שבשמים, ועוד בפרקי דר"א (פרק מ"ד) "פירש כפיו אל השמים והם פורשים כפיהם לאביהם שבשמים". אך כיון שהגוים עובדי ע"ז עושים כן שפורשים כפיהן, לכן אין לנו לפרוש כפים כלפי מעלה בזמן התפילה.

ח. סיגופים - בירושלמי נדרים (פ"ט ה"א) איתא לענין ריבוי סיגופים, רב דימי בשם ר' יצחק אמר לא דייך מה שאסרה לך התורה אלא שאתה מבקש לאסור עליך דברים אחרים. וכן הוא ברמב"ם (פ"ג מהל' דעות ה"א), והמגדל עוז על הירושלמי פירש דהטעם לכך משום ובחוקותיהם לא תלכו.

ט. קידושי אשה בשבת ויו"ט - בשבולי הלקט (חלק ב') כתב דלגבי קידושי אשה בשבת ויו"ט, אף באופן שאין בזה משום שבות כדאיתא בבבב"ב (ל"ו ע"ב) ע"ש, וכגון שקידשה בחול ורוצה לקדשה עוד פעם בשבת, עובר משום ובחוקותיהם לא תלכו, כי הגוים עושים נישואיהם ביום אידיהם, ובשור"ת הרמ"א (סימן קכ"ה) מחמת טעם זה לא רצה לדחות החופה מע"ש ליום א', והאיל ודרך הנוצרים שעושים נישואיהם ביום אידיהם שזה יום א', ובשור"ת החת"ס (אבן העזר סימן צ"ח) כתב שמתעם הנ"ל יש למחות נגד המנהג להעמיד החופה בתוך בית הכנסת, כיון שכך דרך הגוים לעשות.

י. מצות הריגת בן סורר ומורה - היראים (סימן ער"ה) כתב דהא דבן סורר ומורה שאינו שומע בקול אביו ואמו, ויש חיוב להמיתו ולסוקלו, ילפינן אזהרתו מלא תלכו בחוקות הגוי, לפי שמחוקות הגוים להיות זוללים וסובאים, וא"כ הבן הזה שהוא זולל וסובא בעצם הוא נוהג בחוקותיהם של הגוים, ולכן יש חיוב לסוקלו כיון שנצטוונו שלא ילך האדם בחוקותיהם של הגוים לרדוף אחרי שרירות לבו.

יא. פת שלימה בסעודה - השו"ע (יו"ד סימן קע"ח סעיף ג') פסק מי שאכל ושייר פתיתין על שולחנו לא יביא פת שלימה ויניח על השולחן. וכתב הש"ך משמע דדווקא להביא שם פת ולהניחו אצל הפתיתין אסור משום "העורכים לגד שולחן", אבל אם היה שם אין צריך להסירו, וכן פרש"י בגמ' סנהדרין (צ"ה) דאם מביא פת שלימה דלשם ע"ז עביד הכי. ובשו"ע (או"ח סימן ק"פ) ג"כ פסק דלא יביא פת שלימה על השולחן. ובמשנ"ב (ס"ק ד"ה) כתב דכ"ז דווקא שיש על השולחן גם פתיתין וגם שלימה, אבל אם אין פתיתין יוכל להביא פת שלימה לברכת המזון, ובשם השו"ע כתב שיש מקילין שאין צריך להסיר מהשולחן כשנשארו בסוף הסעודה פתיתין ושלימה, ובפרט בשבת, ורק להביא לכתחילה פת שלימה כשיש פתיתין או פתיתין כשיש פת שלימה יש להמנע, והכף החיים (ס"ק ח') הביא בשם האריז"ל שהקפיד גם בשבת שלא להשאיר פת שלם, אלא קצת פתיתין שהיו נשארים על השולחן כל הלילה.

אולם השיירי כנסת הגדולה (יו"ד קע"ח אות ח') כתב דטעמא דהטור ושאר הפוסקים השמיטו דין זה של פת שלימה להלכה, לאפוקי השו"ע שפסק זאת הן ביו"ד והן באו"ח, אך כל הפוסקים השמיטו דין זה משום שע"ז של ג' אינה נמצאת בזמן הזה, כמבואר בבאר שבע (דף ס"ט ע"א) ובשור"ת הרדב"ז (חלק א' סימן ר"א), ולפי"ז בזמן הזה ליכא איסור של הבאת פת שלימה לסעודה משום חוקות הגוי, דהוי עורכים לגד שולחן, דזה לא שייך בזמן הזה.

יב. סעודת ברית מילה - הרמ"א (יו"ד סימן קע"ח סעיף ג') כתב, יש מקומות שנהגו לערוך שולחן ולשום עליו מיני מאכל בלילה שלמחר מלין התינוק, ויש בזה איסור משום העורכים לגד שולחן. וכתב הש"ך דכל האיסור דווקא להניח מיני מאכלים על השולחן, אבל בסעודה עצמה אין איסור. וכתב הט"ז שבלבוש כתב שמתעם זה יש לאסור אותו מנהג שנוהגים מקצת לערוך השולחן בלילי שבת בפת שלם כל הלילה, שנתפשט מחוק העורכים לגד שולחן. אך לא נלענ"ד דווקא בלילה שקודם המילה שעושים כן למול התינוק יש בו שייכות העורכים לגד, כי גד הוא לשון מול, משא"כ בלילי שבת שמניחים הפת לחם משנה הוא בשביל כבוד השבת שכבודו בלחם משנה, ואין בזה משום מול ואין בזה איסור כלל, דהא גם קודם השבת

מיד שמוציאין אותם מהתנור מניחים אותם על השולחן משום כבוד השבת, עכ"ל הט"ז.

ג. כפרות בתרנגולים לבנים בערב יוכ"פ - המנהג בכל תפוצות ישראל לעשות כפרות בערב כיפור ע"י תרנגולים, ונוהגים ליקח תרנגול זכר לכל אחד מבני הבית הזכרים, ותרנגולת נקבה לכל אחת מבני הבית הנקבות, ויש המהדרים לבחור בתרנגולים לבנים על שם הכתוב "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו", ובשור"ת הגאונים (שערי תשובה סימן רצ"ט) כתב שאע"פ שיש עשרים שעושים כפרה באילים וכבשים בעלי קרניים לזכר אילו של יצחק אבינו, מ"מ תרנגול מובחר יותר לפי ששמו גבר וטפי מהני ומעלי. וכן הוא במחזור ויטרי שכן מנהג אבותינו.

אולם השו"ע (בסימן תר"ה) כתב מה שנוהגים לעשות כפרה בערב יוכ"פ לשחוט תרנגול על כל בן זכר ולומר עליו פסוקים, יש למנוע המנהג, וכתב הבית יוסף דהטעם דיש למנוע זאת לפי דעה חשש דרכי האמורי, וכן הרשב"א בתשובה (סימן שצ"ה) כתב שמנהג הכפרות שעושים בעיכ"פ מצאנו מנהג פשוט בעירנו עם עוד דברים שנראו בעיני שהם כדרכי האמורי, והרחקתי מנהג זה הרבה וצויתי לבטלו, ובחסד עליון נשמעו דברי ולא נשאר מכל זה וכיצא בו בעירנו מאומה, ואע"פ ששמעתי מפי אנשים הגונים מאוד מערי אשכנז שכל רבני ארצם עושים כן בערב יוכ"פ, וגם שמעתי שדבר זה נשאל לרב האי גאון ואמר שכן נהגו, עם כל זה מנעתי המנהג הזה מעירנו, עכ"ד הרשב"א. וכן באורחות חיים (הל' ערב יוכ"פ אות א') כתב שהרמב"ן אוסר מנהג הכפרות משום דרכי האמורי, וכן הפרי חדש (בסימן תר"ה) כתב שאין ספק שיש לבטל המנהג הזה משום דרכי האמורי, ונאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך. ולפי"ז יוצא דיש לאסור את מנהג הכפרות דנוהגין לעשות לפי דהוי מדרכי האמורי.

אך דע דכבר פשט המנהג הזה של עשיית כפרות הן אצל בני ספרד והן אצל בני אשכנז, וכדכתב הרמ"א (בסימן תר"ה) שנוהגין בכל מדינות אלו (איירופה ואשכנז) לעשות כפרות, ואין לשנות כי הוא מנהג ותיקין. ובמאירי (בחיבור התשובה עמ' שצ"ח) כתב שאע"פ שקצת גאונים מנעו מנהג הכפרות שנוהגים בערב יוכ"פ, מ"מ כבר נתפשט המנהג בזה כדעת רוב הגאונים שהזכירוהו ועולם כמנהגו נוהג, וכן כתב הכף החיים (סימן תר"ה ס"ק ח') דנתפשט מנהג זה של הכפרות אצל כל עדות המזרח, והארי"ז"ל בשער הכוונות (הובא בכף החיים ס"ק ה') היה נזהר מאוד לקיימו, כי יש במנהג זה סודות וענינים נשגבים. והרדב"ז (חלק ב' סימן תש"מ) כתב שהעולם נהגו היתר בשחיטת הכפרות בערב יוכ"פ, ואף שהרשב"א אוסר, מסתברא לי שאם נותנים אח"כ את התרנגולים לעניים אפילו הרשב"א מודה שאין בזה משום דרכי האמורי, וגם לא ראיתי בכל חכמי הדור מי שמיחה בדבר, ובשולחן גבוה כתב שכן מנהגינו. ותנאי נוסף כתב המשנ"ב (סימן תר"ה ס"ק ד') בשם האחרונים דאין לחזור אחרי תרנגולים לבנים דווקא כמו שנוהגים אנשים שמהדרין אחריהן ביותר ונותנים ביוקר, והוא מדרכי האמורי וחוק העכו"ם, אלא אם יבוא ממילא לקנות במקח שאר תרנגולים יקנה אותו ולא יאמר כלום.

ובהליכות עולם (חלק ז' הל' ע"ז הל' י"ב) כתב דאסור לומר שחטו תרנגולת זו שקראה כתרנגול, וכל בר דעת לא ישים לב לדברים אלו כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל.

והכסף משנה (פי"א מהל' ע"ז ה"ד) הביא דברי הרמ"ך שבגמ' שבת (ס"ז ע"ב) גרסינן שמותר לשוחטה לכתחילה ואין בזה משום דרכי האמורי, וכ"כ הבית יוסף (יו"ד סימן קע"ט). אך השו"ע (יו"ד סימן קע"ט סעיף ג') פסק לאסור, והרמ"א ס"ל שכל שאומר בסתם שחטו תרנגולת זו מותר לשוחטה כשקראה כתרנגול, ובספר מילי דחסידותא על צוואת ר' יהודה החסיד (סימן נ') כתב דדווקא בזמן התלמוד היה בזה משום דרכי האמורי, אבל בזמנו של ר' יהודה החסיד שלא נשמע בעולם שיקפיזו האמורים, בזה לא שייך מאז והלאה איסור זה, שהרי הברירה היא ביד כל אנשי מקום לעשות ביניהם הסכמים אף בלא טעם מספיק.

אך אין זה יבוא טוב לפי מה שכתב בספר משנת חסידים (מצוה מ"ה) בשם הרב קרבן עדה על הירושלמי בשבת (פרק ו' הל' ט'), שאפשר שבזמן הזה שכבר אבד זכרם של האמוריים אין לחוש, וכתב עליו המשנת חסידים דאין לומר הכי כיון שכל שזכר בחז"ל לאסור משום דרכי האמורי או שעובר משום ובחוקותיהם לא תלכו, אפילו אם כבר עזבו העכו"ם דברים אלו חלילה לומר שבויה הזמן אינו מדרכי האמורי, דאדרבה מבואר בדברי הב"ח (יו"ד סימן קע"ח) דאף בכהאי גוונא שאין העכו"ם ממשיכים בחוקות אלו האיסור נשאר בתוקפו כל הימים, שלא יראה כמאמין בעכו"ם ובתורתם, ולכן שב ואל תעשה עדיף.

יד. תענית בערב ר"ה ואכילה בערב ר"ה לפני עה"ש - מרן השו"ע (סימן תקפ"א סעיף ב') פסק נוהגים להתענות בערב ראש השנה, וכתב המג"א בשם מהרי"ל שאפילו נערים שהגיעו ל"ג לזכר ול"ב שנים לנקבה מתענין, ואין צריך לקבל קבלת תענית במנחה שלפני ולא השלמה, אפי' אם לא מתענה בעשי"ת.

ומקור הדברים הוא ע"פ המדרש נחומא (פרשת אמור) בפסוק "ולקחתם לכם ביום הראשון", ראשון לחשבון עונות, משל לעיר שהיתה חייבת חוב גדול מאוד בעד המס לאוצר המלך, ולא אבו

לשלם המס, בא אליה המלך בחיל גדול וכבד מאוד לגבות המס בכח, כשקרב אל העיר יצאו גדולי העיר ונכבדיה לקראתו, והתחננו לפניו שיעשה עמהם חסד לפני משורת הדין למחול להם על החוב כי אין בידם לפרוע המס, הניח להם שליש, כיון שקרב יותר יצאו הבנונים שבעיר לקראתו בתחנונים והניח להם השליש השני, כשקרב יותר אל שערי העיר יצאו כל אנשי העיר לקראתו בתחנונים, הניח להם הכל, כך המלך הוא הקב"ה, ובני העיר אלו ישראל שנתחייבו בעונותיהם כל השנה. בערב ר"ה הגדולים מתענים ומוותר להם שליש על עונותיהם, בעשי"ת הבנונים מתענים ומוחל להם השליש השני, ביום הכפורים הכל מתענים ומוחל להם הכל, במוצאי יוכ"פ הכל עוסקים במצות סוכה וד' המינים לכך קורא יו"ט הראשון, ראשון לחשבון עונות, עכ"ד התנחומא.

וכתב בבית יוסף דאע"פ שלפי דברי התנחומא רק הגדולים מתענים בערב ר"ה, מ"מ בתענית שהוא צער כל הרוצה לעשות עצמו גדול לענין זה עושה, וכדאיתא בגמ' תענית (י' ע"ב) שבדבר של צער כל הרוצה לעשות עצמו יחיד או תלמיד עושה וליכא בזה גסות הרוח, ובאמת שביירושלמי נדרים (פרק ח' סוף הלכה א') איתא שרי יונתן צם כל ערב ר"ה. וכתב על זה האור זרוע (חלק ב' סימן רנ"ז) שאם היו גם אחרים מתענים בערב ר"ה מאי רבותיה דר' יונתן, אלא דווקא גדולי הדור היו מתענים, אך גם בזה י"ל כמש"כ הבית יוסף דלענין צער כל הרוצה לעשות עצמו גדול לענין זה עושה, ושפיר יכולים כולם להתענות וכדלעיל בשם המג"א, דאפילו מי שהגיע לכלל י"ג שנים יכול להתענות.

והנה הרמ"א (סימן תקפ"א סעיף ב') כתב שהמתענים בערב ר"ה נוהגים לאכול קודם עלות השחר משום חוקות הגוים שנהגו להתענות בערב חגיהם, ויכולים לאכול בלי תנאי קודם שהולכים לישון, שאם ישכימו לקום קודם עה"ש יהיו רשאים לאכול ולשתות הואיל וכך נהגו, ולכן לא צריך להתנות.

מבואר דס"ל לרמ"א דשרי לאכול קודם עלות השחר משום חוקות הגוים שמנהיגים היה להתענות בערב חגיהם, וכן כתב בסדר לרר"ש (סימן ט') דיש למנוע תענית בערב ר"ה.

ובענין אכילה בערב ר"ה לפני עה"ש הבאנו שדעת הרמ"א דמותר, אלא עיין בבאר היטב (שם ס"ק י"ב) דכתב שהמעייין בזה ובכתבי האריז"ל יראה שהוא חטא גדול לאכול קודם אור היום ולא יעשה כן, והשבות יעקב (חלק ג' סימן מ"א) נשאל על דברי הבאר היטב הזה, וכתב דכבר נתפשט המנהג ע"פ הרמ"א לאכול בערב ר"ה קודם עלות השחר, וכן כתב הלבוש מילתא בטעמא, והוא מדברי מהרי"ל וכן הסכמת כל האחרונים בלי חולק, ואל תשיח כלל בדברי הבאר היטב שלא דיבר טוב בזה לכתוב לשון מדברת גדולות על הרמ"א, שהרי המג"א (בסימן פ"ט ס"ק י"ד) הזכיר דברי זוהר ואפה"כ פסק כאן כהרמ"א, כי טעימה כל שהיא מותרת לרעב ולצמא כמ"ש בסימן פ"ט, וכ"ש כאן שיש ב' טעמים לשבח דפשיטא דמותר לאכול ואין לשנות המנהג. ואם תראה שום פסק בספרי ליקוטים כאלו נגד השו"ע, אל תסמוך עליהם כי לאו בני סמכא הם, עכ"ד. וכן בספר שו"ת שב יעקב (או"ח סימן ח') העלה שאע"פ שבזוהר הקדוש (פרשת ויקהל) החמיר מאוד לומר שהטעם אחר שישן הרי הוא כעובד ע"ז, ונקרא מעונן ומנחש, מ"מ לאדם חלש שאוכל דבר מה לחזק גופו ולבו לעבודת ה' שפיר דמי. וכן איתא מפורש בסידור האריז"ל ז"ל שאחר סדר תיקון צחות כתב, אם הוא חלש יכול לאכול ולשתות איזה דבר כדי לחזק לבו, וכן הוא מנהג מורי מהר"ו, ואין בזה שום איסור אלא בתוך חצי שעה קודם היום כנזכר בפוסקים, ולכאורה בודאי שהבית יוסף ראה הזוהר, ואילו היה איסור בזה דהוי כעובד ע"ז ומעונן ומנחש ודאי שלא היה מתיר הבית יוסף (בסימן פ"ט סעיף ג') לאכול קודם שיגיע זמן תפילה, אלא על כרחך שכל דברי הזוה"ק אינם אלא במי שעושה דרך גאון ורעבתנות להניית גופו בהנאה יתירה, אבל העושה כן בשביל איזה חולשה, וכדי שיהיה גופו חזק לעבוד ה' כראוי, לא דיבר בזה הזוהר, ובפרט שהעיד תלמיד המהר"ו שכן נהג המהר"ו עצמו, ובכתבי המהר"ו מבואר כדברי הזוהר הנ"ל, אלא ודאי דיש לחלק בין אם אוכל דרך גאון ורעבתנות, לבין אם אוכל לשם שמים שיהיה חזק לעבודת השי"ת. עכ"ד השב יעקב.

ובשור"ת השיב משה (או"ח סימן ו') כתב שאף הזוה"ק לא החמיר אלא רק לאחר שהגיע זמן תפילה, אבל קודם שהגיע זמן התפילה ליכא איסורא, וכתב עוד שבחינם השיג הבאר היטב על הרמ"א בזה, וכן המטה יהודה (סימן תקפ"א) מקיים המנהג שנהגו לאכול בערב ר"ה קודם עלות השחר. ועיין עוד בהרחבה בחזון עובדיה על ימים נוראים (עמ' מ"ח-נ') מה שכתב בענין זה של אכילה לפני עלות השחר בערב ר"ה, ואכמ"ל.

טו. חגיגת בת מצוה - האחרונים דנים האם מותר לחגוג חגיגת בת מצוה כשהגיע הנערה לגיל י"ב, או דילמא דאסור כיון שמנהג הגוים לחגוג בהגיע הנערה לגיל הברגרות, וא"כ איכא בזה איסור משום הליכה בחוקות הגוים וכדלהלן.

בשור"ת זקן אהרן (או"ח סימן ו' אות א' ד"ה והאחרון) כתב שאסור לעשות חגיגת בת מצוה, משום שבדאי העושה כן דעתו להתדמות לעכו"ם ולרשעי ישראל הרפורמים, וא"כ עוברים בזה על איסור "ובחוקותיהם לא תלכו".



וע"כ אפשר לחנכו אף בדבר שהגדול אינו יוצא ידי חובה, וכהגדרת שער הציון ס"ק ל"ו דמצות חינוך על עצם המצוה ולא על פרטי המצוה, ולפ"ז מובן שפיר איך שרי לתת לקטן לברך אף בשאול.

ונראה להוכיח מדברי רש"י בברכות דף כ' ע"א כדעת הריטב"א דתני נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש ומן התפילין וכו', ופי' רש"י ד"ה וקטנים דאפי' קטנים שהגיעו לחינוך לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש, לפי שאינו מצוי תמיד כשהגיע זמן ק"ש. מבואר מדבריו דלאחר זמן לא שייך מצות חינוך, הרי מבואר כדברי הריטב"א דמצות חינוך מחייב לעשות כהלכתו, ולא רק כדי להרגילו.

מ"מ הריטב"א ביאר שם דקטן דנקט לאו דוקא ואשגרת לישנא הוא, דאגב דנקט נשים ועבדים נקט נמי קטנים, דאי בני חינוך נינהו להני מצוות אביהן ודאי חייב להרגילו, ובין הכא ובין הכא חייבין, ואי אינן בני חינוך הכא והכא פטורין. וכוונת דבריו דקטן שהגיע לחינוך אף שאינו מצוי אצל אביו חייב לחנכו בק"ש.

ואפשר לבאר מחלוקתם באופן אחר בגדר מצות חינוך, האם המצוה היא על האב או מצות חינוך הוא חיוב הקטן מדרבנן, דהנה כתב הרמב"ם פרק ו' מהלכות חמץ ומצה הלכה י' הכל חייבין באכילת מצה אפילו נשים ועבדים, קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצוות ומאכילין אותו כזית מצה. והכסף משנה הביא את דעת הרמב"ן במגילה דהא דאמרין דחייב לאו למימרא דאיהו חייב דהא לאו בר חיוב הוא, אלא חיוב דאביו הוא, וכן נראה דעת הרמב"ם מזה שכתב הכל חייבים אפילו נשים ועבדים, וקטן שיכול לאכול מחנכין אותו, משמע דכל החיוב על אביו רמא ולא על הקטן, וכן דעת הר"ן ועוד ראשונים.

אמנם תוס' במגילה דף י"ט ע"א ד"ה ורבי יהודה מכשיר, וס"ל דהחייב הוא של הבן מדרבנן, א"כ לפ"ז אפשר לומר שדעת הרמב"ם והרמב"ן כדעת המרדכי, ומשום דכל החיוב של האב הוא כדי להרגילו במצוות, וע"כ אין צריך לקיים עכשיו את כל פרטיה ודקדוקיה, אלא העיקר שיעשה את עצם המצוה, משא"כ לדעת התוס' דהחיוב הוא על הקטן מדרבנן ס"ל כדעת הריטב"א, דכיון שמחויב מצד עצמו במצוות ע"כ בעינן שיעשה את המצוה כהלכתה כגדול. ויש לדחות דהא רש"י בברכות דף מ"ח ע"א ד"ה עד שיאכל, דעתו כדעת הרמב"ם וסיעתו, דקטן שהגיע לחינוך אינו מחויב אפילו מדרבנן במצוות, אלא חיובו של אביו כדי לחנכו במצוות, ואם כל זה כתב רש"י שחייב לחנכו במצוות כהלכתו וכדעת הריטב"א. ונראה ליישב ע"פ ביאור רבינו יונה בדעת רש"י בברכות דף י"א ע"ב בדפי הרי"ף, דהקשה עליו מדאמרין בסוכה קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה, היודע לקרוא אביו מלמדו פסוק ראשון של ק"ש, היודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין, וא"כ איך פירש דפטור מק"ש אף קטנים שהגיעו לחינוך, ומשום שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן ק"ש. וביאר רבינו יונה דלענין ק"ש לא קאמר על דרך חיוב אלא להרגילו במצוות, וביאור דבריו דלענין מצוות חינוך בק"ש פטור האב משום שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן ק"ש, משא"כ להרגילו במצוות אף דמופקע הוא ממצוות חינוך, מ"מ להרגילו במצוות שייך שפיר גס בק"ש, וא"כ אפשר לומר דרש"י ס"ל כדעת הראב"ן דלהרגילו במצוות לא צריך את כל פרטי המצוה ודקדוקיה. ולפ"ז שייך שפיר לבאר מחלוקתם האם חובת החינוך הוא על האב או על הבן, וכפי שביארנו. אלא דאחר עוברי בספרים ראיתי דהריטב"א במגילה דף י"ט ע"ב כתב דהנכון דקטן שהגיע לחינוך אינו מחויב במצוות כלל ואפילו מדרבנן, אלא שאנו מצווין עליו לחנכו. מבואר דאף דס"ל דחינוך הוא מצות האב ולא על הבן, אם כל זה מחייב האב לחנכו במצוות בשלמות כגדול.

ואפשר לומר עוד דאף הראב"ן דעתו כדעת הריטב"א דבעינן לחינוך קיום מצוה כהלכתו, וכפי שהוכיח הריטב"א מהילני המלכה, אלא דיש לחלק בין פסול של סוכה גבוהה למעלה מעשירית אמה, לפסול של לולב שאול, וכפי שכתב שער הציון היכא שהפסול בחפצא כגון סוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה, ככה"ג אפשר שאף הראב"ן והמרדכי מודו דאין לחנך את הקטן בסוכה זו, אך בלולב שאול שאין הלולב פסול בעצם אלא שיש חיסרון בתנאי המצוה ומשום דבעינן לכס, והיינו שיהיה קנוי לו, י"ל דלגבי מצות חינוך שייך שפיר לחנכו בלולב זה, ואף הריטב"א יודה בזה.

ועוד נראה לחלק בין אם הפסול דבר שניכר, אם לאו בסוכה גבוהה כיון שהדבר ניכר ע"כ לא שייך להרגילו בקיום מצות סוכה פסולה, משא"כ דבר שאינו ניכר כגון לולב שאול ככה"ג שפיר מתקיים מצות חינוך כיון דסוף סוף מתרגל במצוות.

ונפק"מ בין שני החילוקים האם אפשר לקיים מצות חינוך בלולב גזול, לפי החילוק הראשון שביארנו דלגבי מצוות חינוך יש להכשיר כל שאין הפסול בחפצא של המצוה, דהנה נחלקו האחרונים ביסוד הפסול, דהא קי"מ דכל ארבעת המינים פסולים בגזול, כיון דבעינן לכס ביום הראשון, אבל בשאר הימים יהיו מדרבנן מותר מלבד הגזול עצמו, מ"מ הכא מצוה הבאה בעבירה.

המנחת חינוך מצוה שכ"ה (סוף אות י') כתב דגזול ביום הראשון שפסול מדאורייתא הוא פסול בחפצא של המצוה, ואם סיכך בסכך גזול חשוב שסיכך בסכך שאין גידולו מן הארץ, ואם אכל בה כמו שאכל בבית, משא"כ מצוה הבאה בעבירה אינו נחשב פסול בחפצא, דודאי הוא מצוה אלא שבאה ע"י עבירה, וא"כ בסוכה גדולה היא סוכה

וכן נראה דעת רבינו מנוח בפרק ב' מהלכות שביית עשור הלכה י' שביאר דברי הרמב"ם שכתב קטן בן תשע שנים ובן עשר מחנכין אותו לשעות, בן אחד עשרה שנה בין זכר בין נקבה מתענה ומשלים מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות. וצ"ב למה שינה הרמב"ם, דלענין חינוך שעות כתב מחנכין אותו, ולא כתב בין זכר בין נקבה, משמע שהחינוך שעות דוקא לזכר, משא"כ בהשלמה כתב שזה חינוך מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות ובין זכר ובין נקבה.

וביאר דיש ב' עניני חינוך, חד לחינוך שעות וחד לחינוך השלמה, דחינוך שעות אינו חובה מדרבנן אלא חובה מוטלת על כל אדם מעצמו ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרך הישר, כדכתיב חנוך לנער ע"פ דרכו, וכדי להכניסו תחת כנפי השכינה כדאמרין יודע לדבר אביו מלמדו תורה צוה לנו, והחינוך הזה אינו מוטל אלא על הבנים ולא על הבנות כדאמרין בניזיר כ"ט ע"א, אבל חינוך של השלמה שוין בין זכר בין נקבה, שהרי השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, וה"ה לעונשים מדברי סופרים, וזה החינוך מדברי סופרים, וחינוך שעות לא כתב חינוך מדרבנן לפי שאין מדרבנן חיוב חינוך בלא השלמה, כלומר שיעשה המצוה כתקנה וכמשפטה בשלמות. מבואר כדברי הריטב"א דמצות חינוך מדרבנן צריך לעשות המצוה בשלמות.

וכן נראה מפסק השו"ע סימן תרנ"ז, קטן היודע לנענע "כדינו" אביו חייב לקנות לו לולב כדי לחנכו, וכתב הביאור הלכה ד"ה כדי לחנכו במצוות ופשוט שצריך שיהיה ד' מינין כשרים כמו בגדול.

אמנם המרדכי הביא בשם ראב"ן דאפשר לקיים מצות חינוך בלולב שאול, אע"פ שאין אדם יוצא ביום הראשון בלולב שאול, דבעינן "לכס".

וכן מבואר בשו"ע סימן תרנ"ח סעי' ו', לא יתננו ביום ראשון לקטן קודם שיצא בו, מפני שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה, ונמצא שאם החזירו לו אינו מוחזר. ויש מי שאומר שאם הגיע לעונת הפעוטות מותר. ואם תופס עם התינוק, כיון שלא יצא מידי שפיר דמי.

וביאר דעת היש אומרים דאם הגיע לעונת הפעוטות מותר לתת לקטן, משום דאז מתנתו מתנה מדברי סופרים, כן דעת הר"ן, אבל דעת הרמב"ם אפילו הגיע לעונת הפעוטות ג"כ אין ליתן לו, ומשום דס"ל דהיא דדעת אחרת מקנה לו זוכה מן התורה, ואפילו שתקנו חכמים דמתנתו מתנה מ"מ מהתורה אינו יכול להקנות. אמנם דעת הר"ן ס"ל דאף שיש דעת אחרת אין קנינו אלא מדרבנן, וע"כ שהגיע לעונת הפעוטות כשם שזוכה מדרבנן כן מקנה ג"כ מדרבנן. ודעת המרדכי והגהות אשרי בשם אור זרוע דאפילו לא הגיע לעונת הפעוטות, אם תופס עם התינוק כיון שלא יצא מידי של גדול שפיר דמי.

ויש לדון האם בכה"ג הקטן יצא ידי חובה מדין לכס, או דאין זה אלא עצות לגדול כדי לתת לקטן, ויכול אח"כ לצאת ידי חובה. דעת המגן אברהם ס"ק ח' שכן מבואר ברא"ש והפרמ"ג באשל אברהם ס"ק ח' וא"ר וחי אדם דבכה"ג אין הקטן יוצא ידי חובה, דאינו שלו ולא מקרי לכס. ומה שכתב השו"ע "שפיר דמי" היינו כלפי הגדול, דכיון שתופס עם הקטן לא יצא מרשותו, ויכול אח"כ לצאת ידי חובה.

אמנם דעת הב"ח דאף הקטן יוצא ידי חובה, וכן דעת הברכי יוסף אחר שהביא את דברי המרדכי והרא"ש ועוד אחרונים, דן לגבי שאול לקטן האם יוצא ידי חובה, והביא מה שכתב הב"י בשם הגהות אשרי והמרדכי, דבקיאי הדעת מחזירין אותו למקומו והתינוקות נוטלין מעצמן ומברכין. ואי אמרין דקטן לא יוצא ביום הראשון בשאלה, מה השבח שבקיאי הדעת מחזירין והתינוקות נוטלין ומברכים, הרי היו צריכים למנוע מהם לברך כדי שלא יהיה ברכה לבטלה, אלא ודאי קטן נפיק בשאלה אף ביום הראשון ויכול אף לברך, וכגון שאמר לו יהא שלך עד שתצא תחזירנו, היפך משמעות הרא"ש וגדולי האחרונים, וא"כ ה"ה שתופס עם הקטן דיוצא הקטן ידי חובה ככה"ג, וע"ש שביאר שאף הרא"ש מודה להגהות אשרי והמרדכי דהקטן נפיק בשאלה, משא"כ הגדול. ובסיומ דבריו הביא בשם הרא"ם בתוספות על הסמ"ג ריש מגילה ד"ה הכל כשרין, שכתב דלא איכפת לן אי קטן מברך לבטלה דאינו בר עונשין, ואין ב"ד מוזהרין להפרישה. וכן נראה מדברי ספר תניא רבתי עמוד צ"ד ע"ב (והביאו חזו"ע), קטן היודע לנענע חייב בלולב, ירושלמי לא אמרו בקטן אלא לחנכו במצוות, כתב בעל עשרת הדברות ומסתברא שיוצא בלולבו של חברו. עכ"ל. מוכח שהקטן יוצא בשאול. וכן נראה מתוס' ערכין דף ב' ע"ב ד"ה אביו, דגבי לולב נמי יכול לצאת בלולבו של אביו.

ועוד נחלקו האחרונים בכה"ג האם אביו יוצא ידי חובת חינוך, דדעת המשנ"ב ס"ק כ"ח בשם הבגדי ישע שלא יצא ידי חובת חינוך, אמנם לפי דברי התניא רבתי הב"ח והברכי יוסף מבואר דאף יוצא ידי חובת חינוך.

ונראה בביאור מחלוקתם דנחלקו ביסוד גדר מצות חינוך, האם הוא כדי להרגילו בקיום המצוות, או דלמא שחכמים רצו לחייב אותו עכשיו שהגיע לכלל עונת חינוך והוא בר הבנה, והיינו שיקיים את עצם המצוה, ולא רק כדי להרגילו כשיהיה גדול.

דעת הריטב"א דגדר מצות חינוך שחל חובת קיום המצוות על הקטן מדרבנן, וע"כ ודאי שצריך לקיים את המצוה כהלכתה. אך דעת הראב"ן ס"ל דהגדר מצות חינוך הוא כדי להרגילו בקיום המצוות,

ועוד הביא שהבית יוסף (יו"ד סימן קע"ח) כתב שהתורה לא פירשה בזה גדר מסוים, אלא כל דבר שיש בו התדמות לגוים שעי"ז נראה שמודה לדתיהם אסור לעשותו. וא"כ חגיגת בת מצוה אף שלא אסורה במפורש, מ"מ כיון שמטרתה להתדמות לגוים נכללת היא באיסור חמור של אבירייהו דעבודה זרה.

ומסיים הזקן אהרן דלפי סברתו הנ"ל העושה כן עובר משום חוקות הגוים, והמתיר בזה הוא זקן ממרא, והמחזיק בה הרי הוא כזורק אבן למרקוליס ואורו ומובדל מעדת ה'.

אמנם בשו"ת שרידי אש (חלק ב' סימן ל"ט אות כ"ו) פליג עליו, והביא שהמהרי"ק (שורש פ"ח) ייסד שאיסור ובחוקותיהם לא תלכו קיים רק בדברים שעושים הגוים לשם ע"ז, וא"כ הדבר תלוי במטרת החגיגה שעושים הגוים בהגעת הנערה לבגרות, שאם נעשית לשם ע"ז יש לאסור משום ובחוקותיהם לא תלכו, ואם אינה לשם ע"ז אין בעשייתה משום איסור זה.

וכתב עוד דאם באמת יש בחגיגת בת מצוה איסור משום ובחוקותיהם, א"כ צריך לאסור גם את חגיגת חבר מצוה, שהרי הגוים עושים חגיגה גם בהגיע בניהם הזכרים לבגרות, אלא שברור שאין בחגיגתם משום ע"ז אלא זוהי שמחתם לרגל בגרות בניהם, וא"כ לא שייך בזה איסור משום חוקות הגוים.

וכתב השרידי אש שהטעם של אלו שמתירים לעשות חגיגת בת מצוה היא כדי לחזק בלב הבת שהגיעה למצוות רגש אהבה ליהדות ולמצוותיה, ולעורר בה רגש הגון על יהדותה ועל היותה בת לעם גדול וקדוש, וממילא לא איכפת לנו שגם הגוים חוגגים חגיגת בת מצוה, וכן חגיגת בר מצוה דהיינו חגיגת גיל הבגרות של בניהם כיון שהם בדידהו ואנן בדידן, הם כורעים ומתפללים בבתי הע"ז שלהם, ואנו כורעים ומשתחווים ומודים לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה.

ובשו"ת האגרות משה (או"ח חלק א' סימן ק"ד) כתב שטקס בת מצוה הוא ודאי רק דברי רשות והבל בעלמא, ולכן אין שום מקום להתיר לעשות זה בבית הכנסת, וכ"ש בחגיגה זו שמקורה מהרפורמים והקונסרבטיבים. ואמנם אם רוצה האב לעשות איזה שמחה בביתו רשאי, אך אין לזה שום ענין וסמך להחשיבו לדבר מצוה ולסעודת מצוה, כי הוא רק כשמחת יום הולדת בעלמא, וע"ש עוד.

טז. שאילת שלום לחבירו ביד - בגמ' ברכות (י"ז ע"א) נשתבח רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם, ואפילו נכרי בשוק, ובמשנה באבות (ד', ט"ו) הוהיר התנא ר' מתיא בן חרש הוי מקדים בשלום כל אדם, וכתב בספר חרדים (פרק ל"ח אות ד') שהיא מצות עשה מדברי קבלה התלויה בפה שאפשר לקיימה בכל יום, שנא' בתהלים (ל"ד, ט"ו) "בקש שלום ורדפהו", אולם עיין ברבינו יונה על המשנה באבות (שם) שכתב שהוא מדרך המוסר, ומשמע שאין בזה שום חיוב, אלא רק עיצה טובה קמ"ל, ובזוה"ק (פרשת וארא דף כ"ג ע"ב) איתא שהמקדים בשלום אדם צדיק נחשב לו כאילו הקדים שלום לקב"ה. ודע, דבענין זה של שאילת שלום יש אריכות דברים גדולה ולקצר באתי, אך יש לברר במנהג האנשים הנוהגים לשאול בשלום מכריהם בהושטת יד לאות אהבה ואחווה, ואומרים שלום עליכם, ומוכח כן מרבינו מנוח (פ"ו מהל' תפילה ה"ד) שכתב ששאילת שלום צריך הכנעה ונתינת יד, ועיין עוד בספר דברי תורה לאדמו"ר ממונקאטש (תשיעאה אות י"ד) שהביא הוכחה למנהג זה מהמשנה באבות (ו', י') אמר ר' יוסי בן קיסמא פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם אחד, ונתן לי שלום, והחזרתי לו שלום, ומשמע שהנתינה של השלום היתה מיד ליד, ולא באמירה בעלמא.

והנה בספר הליכות שלמה (ר"ה פרק א' ארחות הלכה ציון 60) כתבו משמיה דהגרשז"א זצ"ל שהעיד על הנהגת מהרש"א אלפנדי שהיה מקפיד ביותר שלא ליתן יד, כיון דהוא מחוקות הגוים, ובספר דברי תורה (שם) כתב ששמע מפה קדשו של הסבא קדישא מהרש"א אלפנדי, וכן ראה אותו נוהג, שלא היה נותן ידו לשלום רק לאיש מפורסם ת"ח נכבד, ורק היה אומר בפיו שלום, ואמר כי זהו דרך התחדשות לא שערום אבותינו. ומ"מ הרי מבואר לנו מדברי הגרשז"א זצ"ל שיש בנתינת יד באמירת שלום משום חוקות הגוים.

הרב י. מ. סויסה
כולל "אליבא דהלכתא" רמת שלמה

קטן ששכח לספור יום אחד ספירת העומר האם יכול להמשיך לספור בברכה או לא

ראשית יש לדון במצות חינוך האם חייב לעשות את המצוה כהלכתה, דהנה הגמ' במסכת סוכה דף ב' ע"א בדין סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה שר' יהודה מכשיר, והביא ראייה מהילני המלכה שהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה, והיו זקנים נכנסים ויוצאים לשם ולא אמרו לה דבר, והיו לה שבעה בנים, וכל מעשיה לא עשתה אלא ע"פ חכמים. וכתב הריטב"א מהא שמעינן דקטן שמחנכים אותו במצוות צריך לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול, דהא מיייתנין ראייה מסוכה של הילני המלכה, וסיים והוצרכתי לכתוב זה לפי שראיתי חכמים טועים בזה. עכ"ל. וכן בתשובות מהר"ם מרוטנבורג סימן צ"ה שכתב שכל מצות בן על האב דתיקנו רבנן כעין דאורייתא תיקנו, ע"ש.

רק שלא לרצון יחשב, ומ"מ אינו חשיב שישב מחוץ לסוכה ואינו מבטל המצוה.

אמנם השערי יושר שער ג' סי' י"ט תמה על המנחת חינוך, ודעתו שאף מצוה הבאה בעבירה חשיב פסול בעצם המצוה, והוכיח מהגמ' בסוכה דף ל' דאמרין גזול דומיא דפסח, והיינו דגזול הוא כמו פסול בעל מום לקרבן, והוכיח עוד מדברי הריטב"א שביאר הא דקיימ"ל דסוכה גזולה כשרה משום דקרקע אינה גזולה, וליכא אף משום מצוה הבאה בעבירה, דכיון דאין המצוה מוציאתה מרשות בעלים והסוכה ברשות מאריה איתא, ואין זה פסול בעצמות הסוכה, משא"כ גזול סכך דשם בגוף הסכך נעשית העבירה שיצא מרשות בעלים, הוי ודאי מצוה הבאה בעבירה.

אולם הגר"ח (בחיידושו הלכות סוכה פ"ו הט"ו ובחיידושו על הש"ס סוכה דף ט' ע"א) הקשה מ"ש גזול משאר פסולים דבעינן דבר המקבל טומאה וגידולו מן הארץ דוקא בסכך ולא בסוכה, ומ"ש גזול שאף בדפנות פסול, ועל זה חילק בין פסול של גזול דאין זה פסול בסוכה כי אם דין בקיום המצוה, בדגזול לא יוצא ידי חובת המצוה. משא"כ פסול של אינו גדול מהארץ ודבר שאינו מקבל טומאה הוי פסול בחפצא של המצוה, וע"כ אינו שייך אלא בסכך, משא"כ פסול של גזול דהוי איסור בגברא ע"כ פסול גם בדפנות. ולפי"ז תירץ קושית הרא"ש על דברי הרמב"ם שכתב פ"ו הלכה ט"ו דעצי סוכה אסורין כל שמונת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי הסכך, והקשה הרא"ש (פ"ק סי' י"ג) הא כל הדינים האמורים בסוכה הם דוקא בסכך, וא"כ גם מאי דאסרינן עצי סוכה היינו דוקא בסכך ולא בדפנות, אלא ודאי דיש לחלק בין פסול של גזול לפסול של עצם המצוה. וע"ש עוד בכתביו סימן ס"ד. וכן דעת האפיקי ים ח"ב סימן ל"ג דגזול הוי איסור בגברא ולא כחפצא ע"ש.

ודרך אגב לפ"ז אפשר לבאר מחלוקתם של המג"א והמשנ"ב בדין סוכה גזולה, שאם גזול סוכה בראש הספינה או בראש העגלה וישב בה לא יצא ידי חובתו, וכתב המחצית השקל בביאור דברי המגן אברהם סימן תרל"ז סעי' ג' שאף אחרים שישבו בה לא יצאו ידי חובה, דלא הוי "לך" כדכתיב חג הסוכות תעשה לך, והביאור הלכה ד"ה לא יצא תמה על דבריו דלא דמי ללולב דבעינן לכם משלכם, ואפשר דשאלו לא יצא ידי חובה, משא"כ סוכה דשרי שאול, ועוד דאפשר דדעת בעל הבית להרשות לאחר בסוכה ומשום דניחא ליה לאינש דליעביד מצוה דממוניה.

ונראה דנחלקו המג"א והמשנ"ב בדין גזול האם זה איסור חפצא או איסור גברא, דעת המג"א דגזול הוי איסור בחפצא, א"כ אין נפק"מ בין הגזול או אחרים כיון דהוי גזול, משא"כ דעת המשנ"ב דגזול הוי איסור בגברא, וע"כ יש לחלק בין הגזול שלא יצא בסוכה גזולה, משא"כ אחרים מותרים לשבת בסוכה זו ואף לצאת בה ידי חובה.

ונחזור לענינו, לפי הדרך הראשונה שביארנו דלגבי מצות חינוך יש לחנכו כל שאין הפסול בחפצא של המצוה, א"כ לפ"ז ביום הראשון שפסלינו גזול מקרא "דלכם", לדעת המנחת חינוך והג"ר שמעון שקאפ גזול זה פסול בחפצא, א"כ אי אפשר לקיים מצות חינוך בזה, אף לדעת הגר"ח והאפיקי ים שס"ל שאין זה פסול בחפצא אלא בגברא, א"כ שפיר אפשר לקיים מצות חינוך בזה, וכמו דעת הראב"ן בלולב שאול.

וכל זה דוקא ביום הראשון, אבל בשאר הימים דהפסול של גזול משום מצוה הבאה בעבירה, אף לפי המנחת חינוך יכול לחנכו בהכי משום דאין זה פסול בחפצא אלא בגברא. אבל לפי הדרך השניה שביארנו שכל החילוק הוא אם הפסול ניכר אם לאו, א"כ י"ל דאף לדעת המנחת חינוך ביום הראשון, ולדעת הג"ר שמעון שקאפ בכל ימי החג דהוי פסול בחפצא, מ"מ אפשר לקיים מצות חינוך כיון דסוף סוף אין הפסול ניכר, ולא דמי לסוכה למעלה מכ' אמה דבהכי הפסול ניכר.

ואחר חושבי בזה נראה שאין לבאר שדעת הריטב"א כדעת הראב"ן, וכל החילוק הוא האם הוא בחפצא או בגברא, או כחילוק השני של ניכר או אינו ניכר, דהא הריטב"א כתב מפורש שמחנכין אותו במצוות צריך לעשות מצוה "בהכשר גמור כגדול", וא"כ אין נפק"מ כלל בין חפצא לגברא או ניכר ולא ניכר, בכל כה"ג גדול ודאי לא יוצא ידי חובה, וודאי דעת הריטב"א דאף באינו ניכר ואף באיסור גברא אסור לתת לקטן שהרי אינו בהכשר כגדול, ומ"מ אין קושיה מהילני המלכה על שיטת הראב"ן, דאפשר לחלק בין איסור גברא לאיסור חפצא, וכן בין איסור ניכר לשאינו ניכר וכפי שביארנו. או דס"ל כשיטת תוס' ישנים יומא דף פ"ב ע"א דמצות חינוך לא שייך אלא באב, והילני המלכה היתה מחנכת למצווה בעלמא, ולא מצד החיוב עשתה כך.

ונראה לומר באופן אחר דשייך לתת לקטן לברך אף בלולב גזול, לדעת הראב"ן וסיעתו, ע"פ מה שכתב השו"ע בסימן תרמ"ט סעי' ו' דבשעת הדחק שאין נמצא כשר כל הפסולים נוטלין ואין מברכין. וכתב המגן אברהם דוקא פסול מחמת מום, אבל פסול מחמת שאינם מינן כגון הדס שוטה וצפצפה או מורכב פסול אפילו בשעת הדחק, דאתי למעוטי לצאת בהן תמיד, וה"ה גזול פסול אפשר בשעת הדחק, וכתב השער הציון ס"ק נ"ט בשם הבכורי יעקב דדוקא בראשון לא יטול דהוא לכו"ע מדינא, אבל בשני ע"פ פסק הרמב"ם וסיעתו כשר, ורק הרמ"א החמיר, וא"כ כשאין לו אחר הוי חומרא דאתי לידי קולא,

ולכן בשעת הדחק מוקמינן אדינא ומכשירין בשני ואילך בלא ברכה. וכן מבואר להדיא בסעי' ה' כל אלו שאמרנו שהם פסולים מפני מומין שביארנו, או מפני גזול וגניבה ביו"ט הראשון בלבד, אבל בשאר ימים הכל כשר. והנה הקשה החכמת שלמה מה שנוהגים לתת לקטן תחלה ואח"כ מברכין הגדולים, נראה לי ללמד זכות ע"פ דעת החכם צבי סימן ט' דאם אין לו הכשרים ביו"ט ראשון מותר ליטול הכשרים בשני, דלא גרע יו"ט ראשון מיו"ט שני, והוי בו חיוב דרבנן דלא גרע משני. וכוונתו דאפילו שביום הראשון אינו יוצא מהתורה באתרוג חסר וכד', מ"מ מדרבנן מחויב ליטלו ואף לברך עליו כדרך שמברך עליו בשאר הימים, והא דחלוק יום הראשון משאר הימים דוקא בדאיכא אחרינא, אבל היכא דליכא אחרינא לברוכי עליהו אף ביום הראשון מחויב ליטלו ולברך עליו. וא"כ יש לומר ה"נ בקטן שאינו מקנה לו רק דמברך עליו בתורת שאול, מידי דהוי איו"ט שני, וכיון שאין הקטן מחויב רק מדרבנן מכח חינוך, והוי מדרבנן די בשאול, לכן אינו מקנה לו לחלוטין, משא"כ בגדול דחייב מהתורה דבעינן לכם שניתן לגדול, אנו סהדי דהוי מתנה ע"מ להחזיר, משא"כ לקטן שנותן לו הוי בתורת שאול, ודי לו בזה כדי לצאת ידי חובה.

ולפי"ז כיון דקטן חייבו רק מדרבנן, ומדרבנן די בשאול, א"כ ה"ה בגדול שהרי מדרבנן בשאר הימים מותר אף בגזול מלבד הגזול עצמו, א"כ אפשר לומר דהקטן יכול לצאת אף ביום הראשון בלולב גזול דכל חיובו מדרבנן, ובדרבנן היינו כשאר הימים שרי בגזול.

לפי"ז אף דנימא דאזלינן בתר שיטת הראב"ן וסיעתו, מ"מ ודאי שאין לתת לקטן לימון במקום אתרוג לארבעת המינים, ומשום שזה פסול בחפצא. ואם כדבריו בביאור שיטת הראב"ן מובן שפיר דברי המשנ"ב, דהנה בסימן תרנ"ז בביאור הלכה ד"ה כדי לחנכו כתב לענין חינוך הקטן בד' מינים, כתב דפשוט שצריך שארבעת המינים יהיו כשרים כמו בגדול, אמנם בסימן תרנ"ח ובשער הציון ס"ק ל"ו הביא את דברי הראב"ן והברכי יוסף, וכתב שפשוט דברי השו"ע שכתב שפיר דמי משמע שגם האב יכול לעשות כן לתחילה ולברך עמו בזה, ויצא בזה מה שמוטל עליו מדין חינוך, וכן נראה דעתו שפוסק כדברי הראב"ן. ובמושכל ראשון נראה כעין סתירה בדבריו, אבל לפי דבריו מובן שפיר, דכיון דהוי פסול בחפצא בכה"ג אסור ובעינן מצוה בשלמותה, משא"כ לענין שאול דאין איסור בחפצא אלא בגברא בכה"ג שרי לחנכו בזה. ועיין שו"ת אגרות משה חלק יו"ד ח"ג סימן נ"ב אות ב'. ואח"כ ראיתי שכן ביאר בחו"ע סוכות עמוד ת"ד, והביא שכן ביאר במשנת יעב"ץ חאו"ח סימן ע', וכתב שלפי"ז מיישב קושיתו של אבן ישראל חלק ט' עמוד קכ"ז על המשנ"ב שנראה סתירה בדבריו.

ויש לדון עוד באיסור ספייה, דהנה התוס' בפסחים דף פ"ח ע"א ד"ה שב לבית הקשו איך מאכיל פסח שלא למנויו, נהי דקטן אוכל נבילות ואין בי"ד מצווים להפרישו, לספות בידים אסור, ואומר ר"י דהתם ילפינן מלא תאכלום, ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבלות, אבל בכה"ג דאיכא חינוך מצווה שרי. מבואר בתוס' דאף שלא עושה את המצוה בשלמות, ואף שזה איסור בשביל הקטן שהרי לא נמנה עם בני הבית, מ"מ שרי משום מצות חינוך.

אמנם תוס' בנדרים דף ל"ו ע"א על הא דאמר רב זירא שה לבית אבות לאו דאורייתא, וכתבו תוס' כלומר דקטנים אינם צריכים למנות, דאם אוכלים מן הפסח לא הוי כנאכל שלא למנויו, דלא אסר רחמנא פסח שלא למנויו אלא להנהו דאיתנהו במצות "תכוסו", אבל אותם דלא שייך בהו לא מיירי, מידי דהוי אנשים למ"ד דרשות הן (פסחים ע"ט ע"ב), שאע"פ שאין חייבות בפסח מותרות לאכול ממנו, ואינו נקרא שלא למנויו וכן בקטנים. וכן הר"ן (ד"ה א"ר זירא) תירץ דכיון דמן התורה אין הקטנים צריכים למנות שרי לאכול אף שלא נמנו, ואע"ג שאסור לאכול הפסח אלא למנויו, ה"מ בראויין להמנות, אבל קטנים דלא בני הכי לית לן בה. וכתב החת"ס חאו"ח בסימן פ"ג ד"ה ומ"מ נ"ל, הקשה דלפי מש"כ הר"ן דקטן מן התורה א"צ להמנות עליו, וכן משמע לפי הגירסא במכילתא שהביא הכסף משנה פרק ה' מהלכות קרבן פסח הלכה ט"ז, וכן מוכח במהר"י קורקוס שם הלכה ז', וא"כ אין דברי התוס' מוכרחים, עכ"ל.

ומ"מ כדעת תוס' כן דעת רבינו ירוחם (נתיב א' חלק א' דף י"ג ג') דכל דבר שהוא משום מצוה ספינן ליה בידים, כגון שמחנכין אותו לתקוע למצוה באיסור דאורייתא, משא"כ התוס' ב"ה איירי דוקא באיסור דרבנן מותר לחנכו, ע"ש. וכן דעת הגהות אשרי (בר"ה פ"ד סוף סימן ז'), והביאם המג"א סימן שמ"ג סק"ג. ועיין במשנה למלך בהלכות מאכלות אסורות פרק י"ז הלכה כ"ז שהביא את דברי התוס' הנ"ל, וכתב דדבריהם צריכין תלמוד. ועוד הקשה החקרי לב יו"ד סימן קמ"ה אין נתיב איסור תורה מפני חינוך הקטן, מ"מ כתב שכדעת תוס' כן דעת תוס' בר"ה דף ל"ג ע"א ד"ה תניא שכתבו דכיון דאיכא מצות חינוך הותר לספות לקטן איסור, וכד' הרא"ש הסמ"ג והרא"ם. אמנם יש לחלק דתוס' בפסחים איירי אף באיסור דאורייתא, משא"כ התוס' בר"ה איירי דוקא באיסור דרבנן מותר לחנכו, ע"ש. וכתב עוד החקרי לב דמעין זה כן דעת הרמב"ם בהלכות ברכות פרק א' הלכה ט"ו שכתב דכל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא, ואסור לענות אחריו אמן, ואחר כל זה כתב התינוקות מלמדן אותן הברכות כתקנן, ואע"פ שהן מברכין

לבטלה בשעת למידה הרי זה מותר ואין עונין אחריהן, והעונה אחריהן אמן לא יצא ידי חובתו.

וביאר הכסף משנה רבינו מנוח שמלמדן אותן הברכות בהזכרת השם כתיקונן בלא שום שינוי, והוסיף רבינו מנוח דאין על הרב המלמד אשם בדבר. ובפרט שדעת הרמב"ם דהמברך ברכה שאינה צריכה עובר מדאורייתא על "לא תשא", וכמ"ש המגן אברהם סי' רט"ו, וכן מבואר בתשובות הרמב"ם סי' פ"ד. הרי דהותר איסור תורה במקום חינוך מצוה דדבריהם, וכדברי התוס' בפסחים וסיעתו.

מ"מ כתב דיש לחלק דללמד הקטן את הברכות ליכא איסור משום דכתיב "לא תשא את שם אלהיך לשוא", משמע דוקא שהזכיר לשוא, אבל כל שהזכיר את השם לאיזה צורך אין בו איסור כיון דאינו לשוא, וא"כ כיון דאיכא מצוות חינוך בקטן, הרי כשמברך אינו לשוא, דמצוה לשמוע דברי חכמים ואין בו איסור, משא"כ שאכל הקטן קרבן פסח כיון דבעינן למנויו, א"כ הקטן שאוכל בלא שנמנה עובר ודאי על איסור, ואיך נתיב איסור תורה משום חינוך דדבריהם בקום ועשה.

ובתוך דבריו כתב לחדש בדברי התוס' דודאי אסור לספות לקטן איסור אף במקום מצוה, אלא דכל שהוא גדול הותר לו האיסור, ה"נ בקטן שרי לן לספות לו, והוה כוונת התוס' דכיון שבגדול שרי להמנות, בקטן הותר לנו להאכילו את הפסח אף שלא נמנה, ומה שכתבו דאיכא מצות חינוך לאו דוקא אלא לרווחא כתבו כן. ומשום דאי לאו הכי הו"א אם רוצה מאכיל את הקטן, ואם אינו רוצה אינו מאכילו, לכן כתב דהוי מצות חינוך שיאכל. ומשום דשרי לאכול בקטנותו אף שלא נמנה עמהם, כיון שבגדול ליכא איסור בכה"ג. ומ"מ דחה חידוש זה דהיכי אתי איסור דרבנן ודחי איסור תורה.

ומ"מ כעין חידוש זה כתב בשו"ת בית יצחק או"ח סימן ד' ס"ק ד', דכל שבגדול אין איסור מותר לספות לקטן, דכל האיסור הוא פן יסרח כשיגדל. ועיין עוד בשו"ת אחיעזר ח"ג סימן פ"א אות י' והטורי אבן בחידושו במסכת חגיגה דף ו' ד"ה איהו קטן דביארו תוס' דאחר שהגיע לחינוך מחויב להביא קרבנותיו נדה, ולמ"ד (בביצה י"ט ע"א) דאין קרבין ביו"ט אין קרבין עד למחר בחול המועד, והקשו למ"ד דהוי תשלומי ראשון א"כ כיון שהקטן לא יכול להקריב בראשון גם בחול המועד לא יקריב, דומיא דחיגר שנתפשט בחול המועד שנפטר מהבאת קרבנותיו, משום דלא חיי בראשון. ותיצו דבחיגר הגברא לא חיי, וכיון דלא ראוי בראשון לא ראוי אף בשני, משא"כ קטן כל חיובו שיש בחול המועד ישנו בראשון אלא משום דהיום אינו ראוי.

וכתב הטורי אבן לפי מה שביארנו בדף ט' ע"א ד"ה כיון דכל היכא שאין ראוי מחמת היום חשיב כאילו הגברא לא חיי, וא"כ הדרא קושיה לדוכתא, וע"כ ביאר דכיון דתקנו רבנן חינוך לקטן, והיינו טעמא כדי שיהא מחונן למצוות כשיגדיל, אלא שקטנותו גרם לו לפטור, בכה"ג בר חיוב הוא כדי שיהא מחונן לכשיגדיל, ומשום הכי אע"ג דבקטנותו לא חיי בראשון יש לו תשלומין, אע"ג דבכה"ג בגדול דלא חיי בראשון פטור בשני, וכדאמרין גבי חיגר שנתפשט בשני דפטור.

והוכיח דבריו דאל"כ היכי משכחת ליה חינוך בקטן במצות למ"ד (בר"ה דף כ"ט ע"א) מצות צריכות כוונה, ובלא כוונה לא יצא ידי חובה, והא ודאי קטן לאו בר כוונה הוא, כמבואר בחולין דף י"ב ע"ב, וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתם, כיון דלאו בר כוונה לאו כלום הוא, וכאלו לא עשה דמי, וע"ש בדבריו. אלא ודאי כיון דהוא לא בר כוונה הוא, קטנותו הוא דקא גרם לו, וכשיגדל בר כוונה הוי, אין זה מפקיע מחינוך בקטנותו, ומשום דכשיגדל ויהא בר כוונה יהא רגיל ומחונן במצוות.

לפי"ז אפשר שביאר את דברי התוס' בפסחים לגבי קרבן פסח, דהקטן שאינו מנוי על קרבן פסח מחמת קטנותו היא, ודוקא מי שראוי להמנות על הקרבן והוא לא נמנה ישנו חסרון של "לא למנות", משא"כ בקטן כיון שלא ראוי להמנות לא שייך חסרון של "למנויו", וממילא מתקיים שפיר מצות חינוך בכה"ג, ולפי"ז ליכא מחלוקת כלל בין תוס' בפסחים לדברי הר"ן והתוס' בנדרים. ולפי"ז ליכא ראייה מתוס' דשרי לספות איסור לקטן, דשאני קרבן פסח דלכשיגדיל יתחייב ולא יהיה שום חסרון של לא למנויו.

אמנם מדברי הרא"ש בר"ה פרק ד' סימן ז' ורבינו ירוחם מבואר דכל דבר שהוא מצוה שרי לספות בידים, שהרי לתת שופר לקטן בשבת אי לאו משום חינוך הקטן ודאי אסור, שהרי ודאי לכשיגדל אסור לו לתקוע בשבת, ובכה"ג לא שייך חידושו של הטורי אבן, וכן מבואר בהגהות אשרי שכתב הא דשרי לתת לקטן לאו משום דחייב לתקוע, ואע"ג דמוכח דאף באיסור דרבנן לא ספינן ליה בידים, מ"מ הכא שרי להתעסק בו לתקוע אפילו בשבת, כיון דזימנין איכא מצוה בתקיעת שופר, ולא דמי לשאר איסורים. עכ"ל.

ובפרט שחידושו של הטורי אבן דחוק קצת בדברי התוס' בפסחים, דאם כוונתו שקטנותו גרמא לו שיתרץ כמו שתיצו תוס' והר"ן בנדרים שקטן לאו בר חיובא במנויו, ולכן ליכא חסרון של מנויו, משא"כ תוס' תירצו דכיון שהוא חינוך מצוה שרי, משמע אף שעכשיו עושה איסור שרי, אבל לדעת התוס' והר"ן בנדרים ולשיטת הטורי אבן לתת לקטן שייכא לאיסור של ספייה. וכן מבואר במג"א בסימן שמ"ג סק"ג דשיטת רבינו ירוחם והגהות אשרי כדעת התוס' בפסחים. וראיתי עוד בחקרי לב שהביא ראייה לשיטת התוס' בפסחים דשרי לספות לקטן איסור במקום מצוה, מדאמרין בימא פ"ד ע"ב גבי פיקוח

הדליק בברכה. ואף שבני ספרד פסקין כתוס' שרק בעל הבית מברך ולא כל בני הבית, מ"מ כיון שזה דבר המותר לגדול מבני אשכנז פשוט הוא שיש להתיר כן לקטן מבני ספרד, וכן להיפך דבר שמוותר לגדול מבני ספרד פשוט שיש להתיר לקטן מבני אשכנז, וטעמא דמילתא דהשתא יש גדולים הנוהגים כן לכתחילה ואין לאסור כן לקטן, וכתב שזה כלל יסודי בהלכה. וכן כתב לענין משחקים בשבת לקטן, וכן כדור דאף שדעת השו"ע לאסור, מ"מ כיון שדעת הרמ"א להתיר ודאי שיש להקל לקטן. וכן כתב בח"ג לענין גז ביו"ט בעמוד ר"ז. וכן לענין מניעת שמיעת שירים מפני החורבן בעמוד רע"ז ע"ש.

ואף שהביא סברא חזקה לדבריו לא כתב מקור לדין זה, ומ"מ נראה דכשיטה זו כתב המשנ"ב סימן תקנ"א ס"ק פ"ב דכתב החיי אדם דאף לשיטתם דמחמירין בתספורת מ"י בתמוז וכיבוס מר"ח, לצורך קטנים אין להחמיר אלא משבת זו, והיינו שבוע שחל בו ט"ב וכדעת השו"ע.

ונראה להביא ראיה מהב"י בסימן רס"ט, אהא דכתב הטור ונוהגים בכל המקומות ששליח ציבור מקדש בבית הכנסת, ואני תמה האין נתפשט זה המנהג, דהא קימ"ל כשמואל דאין קידוש אלא במקום סעודה, וכיון דליכא אורחין קרוב הדבר להיות ברכה לבטלה, והמקדש בבית הכנסת אין לו לשנות מ"יין של קידוש שאינו יוצא בו שאינו במקום סעודה, אלא יתן לתניוק ושפיר דמי, דאף דאמרין שהמברך צריך שיטעום לאו דוקא הוא, אלא ה"ה אם אחר טועם, וכתב הב"י בשם הגהות מימוניות הא דיכול להשקות לקטנים, ואמרין ביבמות דף ק"ד ע"א דבידים לא ספינן איסורא היינו נבלות וטרפות וכה"ג, דנפקא לן מ"לא תאכלום", אבל קידוש היום מצות עשה ולא נפקא מהתם, עכ"ל. והקשה הב"י ולדברי האומרים דאפילו איסור דרבנן לא ספינן לקטן בידיים וכדעת הרמב"ם, אפשר דכיון שיש מתירים לשתות בבית הכנסת אפילו לגדולים, ואע"פ שהגדולים נוהגים כדברי האוסרים, מ"מ לא חשיב איסור כולי האי שיאסר להשקות לקטנים. מבואר דכל שיש דעה כזו בפוסקים, אף שהגדולים לא נוהגים כן מ"מ שרי לתת לקטן ולא חשיב איסור.

ולפ"ז בכל דין דאמרין ספק ברכות להקל לקטן שרי לברך מדין חינוך, ובפרט לדעת הרא"ם שהביא הברכי יוסף דאין איסור ברכה שאינה צריכה גבי קטן, א"כ קטן ששכח ספירת העומר יום אחד דהא נחלקו בזה התוס' ובה"ג, דשיטת התוס' וסיעתו דכל יום ויום הוא מצוה בפני עצמה, וא"כ אף אם שכח יום אחד ממשיך לספור בברכה. אמנם דעת בה"ג שכל המ"ט ימים הוי מצוה אחת, ואם חסר יום אחד חסר בתמימות וע"כ סופר בלא ברכה, וכן פסק השו"ע סימן תפ"ט סעי' ח' דאם שכח באחד מהימים סופר בשאר הימים בלא ברכה, ומשום ספק ברכות להקל, דהא כתב הגר"א דעיקר כמ"ד דלא בעינן תמימות, ורק לענין ברכה חיישינן. אמנם לקטן שרי לברך, וסמכינן על דעת התוס' וסיעתו דאף שחיסר יום אחד לית ליה בה דהא כל יום ויום מצוה בפני עצמה. וכן פסק בחזו"ע הלכות יו"ט עמוד רכ"א.

ולפ"ז ה"ה קטן שיגדיל בתוך ימי העומר שהלכה היא שאינו ממשיך לברך לאחר שיגדיל כמבואר בפוסקים כפסק בה"ג, הרי ודאי שלא יהיה תמימות, וא"כ היה צריך שאף לא יתחיל לספור בברכה, אלא שכיון שלדעת התוס' וסיעתם פסקין דכל יום ויום הוי מצוה לכן יכול להתחיל בברכה, ולא חיישינן כלל לברכה לבטלה. ואף שדעת החיד"א בעבודת הקודש סימן ז' אות י"ז שמי שדילג יום אחד, כל ברכותיו שבירך עד עתה לבטלה, ולפ"ז אדם שידוע מראש שיהיה אנוס לדלג ספירת יום אחד, כגון שצריך לעבור ניתוח ולא יהיה באפשרותו לספור כל היממה שאף לא יתחיל לספור, מ"מ בקטן שאינו משום דלקטן ליכא ברכה לבטלה, ובפרט שלדעת התוס' חשיב כל יום ויום מצוה, ובפרט שרבו החולקים על החיד"א הנ"ל, שו"ת רב פעלים ח"ג סי' ל"ב ועוד, וכמבואר בריטב"א בחולין דף ק"ו ע"א ד"ה אמר רב שכתב שמי שנטל ידיו לאכילה ובירך על נטילת ידים, ושוב חזר בו מלאכול אין ברכותיו לבטלה, וכן מבואר בחת"ס יו"ד סימן ש"כ שמי ששאל על תרומותיו ומעשרותיו או על חלתו לא הוי ברכה לבטלה.

ועוד שדעת האור לציון ח"ג עמוד קע"ט דאף בגדול שידוע שיש לו ניתוח בימי הספירה שיכול להתחיל בברכה, אף שידוע שיפסיד יום אחד, א"כ כ"ש קטן שהגדיל תוך ימי הספירה.

ולפי המתבאר נראה לי ליישב מנהג שנהגו במרוקו שהיה נחשב בעיני תמוה מאוד, והוא שחתן הבר מצוה ביום הראשון להנחת התפילין מברך על תפילין של יד, ואח"כ מביאין אותו לידי שיחה בטלה ואח"כ מברך על מצוות התפילין. כן שמעתי בשם מור"ד אבי שליט"א. וכן ראיתי בספר נתיבות המערב במנהגי בר מצוה. ונהגו שמניח תפילין כמה שנים קודם, וכדעת השו"ע סימן ל"ז סעי' ג' שכתב קטן היודע לשמור תפילין בטרהרה שלא ישן ושלא יפיה בהם חייב אביו לחנכו, מ"מ הרמ"א כתב ויש אומרים דהאי דוקא קטן שהוא בן י"ג שנים ויום אחד, וכן נהגו והמשנ"ב ס"ק י"ב כתב דעכשיו נוהגים שנים ושלושה חודשים קודם, מ"מ כתב הכנה"ג בהגהות ב"י שבני ספרד יש להם לנהוג כדברי מרן הב"י שקטן היינו ט' שנים או י' שנים, וכן עיקר, וכן כתב בברכי יוסף אות ה', וכן דעת האור לציון ח"ב פרק מ"ד אות מ"ז וכן היב"א ח"ו סימן ג', וכן כתב הרב יוסף משאש בספרו אוצר המכתבים סי' אף תתמ"ג שמגיל שבע הניח תפילין, והרב שלום משאש בספרו שמש ומגן ח"ד אור"ח סי' ע"ז אות

בקביעות, משא"כ בברכת שהחיינו דאי יהיב ליה אתי למיסרך אף כשיהיה גדול כיון שנעשה מנהג לשתות בכל שנה ושנה ביה"כ. וכן מובא בתוס' בעירובין דף מ' ע"ב ד"ה דלמא בשם רבינו שמואל, דיש לחלק בין דבר קבוע לדבר שבאקראי כמילה. והב"י הביא עוד טעם בשם האבודרהם, דכיון שהקטן אינו צמא ואנו נותנים לו לשתות, סבור שהוא מצוה לשתות יין הקידוש, ואתי למיסרך כשיהיה גדול.

אולם לגבי לתת לקטן לתקוע בשבת או ביו"ט נחלקו בזה הראשונים, דאיתא בר"ה דף ל"ב ע"ב דאין מעכבין את התינוקות מלתקוע, אבל מתעסקין בהם כדי שילמדו, ואמר רבי אלעזר אפילו בשבת, תניא נמי הכי מתעסקין בהם עד שילמדו אפילו בשבת, ואין מעכבין התינוקות מלתקוע בשבת ואין צריך לומר ביו"ט, הא גופא קשיא וכו', לא קשיא, כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך. וביאר הר"ף דבקטן שהגיע לחינוך אפילו בשבת, אבל קטן שלא הגיע לחינוך ביו"ט אבל לא בשבת, וכן ביאר הר"ן, אבל הרא"ש והרמב"ם ס"ל דקטן שלא הגיע לחינוך שרי אף בשבת, ובהגיע לחינוך דוקא ביו"ט אבל לא בשבת.

ומ"מ נחלקו הר"ן והרמב"ן בימינו, דכתב הר"ן בשם ר' אפרים שעכשיו אוסר לקטן לתקוע בשבת, ואפילו בשבת של ראש השנה, שלא נאמרו דברים הללו אלא בזמן שהיתה תקיעת שופר דוחה את השבת, וכן דעת הרז"ה וכן מוכח בירושלמי, ואף שהר"ף כתב כן בהלכותיו נראה דלטעמיה אזיל דס"ל שאף בזמן הזה תוקעים בכל מקום שיש ב"ד קבוע, אבל הרמב"ן ס"ט דאף בזמן הזה שרי לפי שאין בלימוד גזירה דרבה, דאין בו אלא איסור שבות, וכיון שהיא למצוה כדי להתלמד מותר, וכן כדי לחנכם במצוות.

מבואר דשיטת הרמב"ן כדעת ר' ירוחם והגהות אשרי ועוד דשרי איסור דרבנן כל שיש בו חינוך, ופסק הרמ"א סימן תקצ"ו דקטן אפילו הגיע לחינוך מותר לומר לו שיתקע אף כל היום, וכתב בשער הציון ס"ק י' ופשוט שהגדול ג"כ מותר להשתדל ללמוד כל היום, ואף שזה איסור משום שבות כמבואר במג"א וחכ"צ ועוד, ועיין שער הציון ס"ק ד', מ"מ לקטן כדי לחנכו במצוות שרי, וכדברי רוב הראשונים שהבאנו לעיל דשרי איסור דרבנן במקום מצות חינוך.

ויותר מזה יש לומר דמש"כ הר"ן דהא דשרי להתעסק בשבת דוקא ביו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת, אבל בשבת אחרת לא, והכי איתא בירושלמי, וכן נראה ברא"ש, אבל הרמב"ם כתב דהא דאין מעכבין מלתקוע אפילו בשבת היינו דוקא בשבת שאינו יו"ט של ראש השנה, וביאר הרב המגיד דשבת של יו"ט של ר"ה ודאי מעכבין, שלא יאמרו שתוקעין ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, ומבואר דשבת שאינה של ר"ה אין מעכבין את הקטן לתקוע, ואף שזה איסור שבות, אלא ודאי אף דעת הרמב"ם דכל שיש בו חינוך אף דיש איסור מדרבנן שרי, וכדעת הרמב"ן ורבינו ירוחם וסיעתם.

עוד רגע קט אדבר בדין חינוך לקטן, דהנה התרומת הדשן סימן צ"ד שהביא מחלוקת בין ר' אלעזר בתוס' שאנץ יומא דף פ"ד ע"א דדוקא מצות עשה חייב לחנך את הקטן במצוות, אבל במצוות לא תעשה לא. וכן דעת התוס' בנוזיר דף כ"ח ע"ב דחינוך לא שייך אלא להזהירו לעשות ולקיים מצוה, אבל להזהירו מלעבור אין זה חינוך, מ"מ מהר"ם ס"ל איפכא דאיסור עשה ספינן ליה לקטן בידיים, משא"כ איסור לאו דלא ספינן ליה בידיים. והביאו הגהות מימוניות פרק כ"ט מהלכות שבת אות מ' לענין קידוש במקום סעודה, דקטנים ליתניהו בשמירה, וע"כ שרי לתת להם לשתות מכוס הקידוש בבית הכנסת אף דליכא סעודה שם, והרי הוא כטועם קודם קידוש, אלא כיון דלא מחויבים בקידוש שרי לתת להם לשתות. ע"ש.

ומ"מ אי אפשר להקל בספייה במצוות עשה לקטן, ומשום שיטת תוס' שאנץ, ותני בנוזיר דס"ל דליכא מצות חינוך בעשה, ומשום דכל הסברא של הב"י דוקא שיש שיטה המתרת ויש שיטה האוסרת, בכה"ג אמרין דכיון שיש גדולים העושים כשיטת הפוסקים המתירים, א"כ אף שאנו לא נוהגים כן מ"מ לתת לקטן שרי, אבל במחלוקת התוס' שאנץ והמהר"ם אין שיטה המתרת, אלא דנחלקו האם יש מצות חינוך בכה"ג, וע"כ אי אפשר להסתמך על מחלוקת זו בדין ספייה. ובפרט שהב"י הביא את הגהות מימוניות שהביא את המחלוקת, ולא הסתמך על שיטה זו, אלא דוקא הסתמך על שיטת המתירים לשתות הכוס אף לגדול ע"ש.

ומ"מ מבואר דלינא דהפוסקים סמכו על דעת התוס' בפסחים דשרי ספייה איסור לקטן כל שיש בו מצוה לחנכו, ואף בדאורייתא וכדעת החקרי לב, ובפרט באיסור דרבנן כשיטת הרמב"ן הגהות אשרי רבינו ירוחם הסמ"ג והרא"ם ועוד כמבואר בפוסקים לענין סידור, או מפתח במקום שאין עירוב.

ויש לדון אי שרי לתת לקטן לברך במקום שיש מחלוקת הפוסקים, דהנה כתב האור לציון ח"ד עמוד רכ"ו לענין חיוב האב לקנות לבנו ד' מינים, דכיון שחיוב חינוכו הוא מדרבנן, ורוב ככל האתרוגים המצויים בשוק כשרים הם לילדים, ואפילו שיש בעיות של חסר וכדו' שכן בכל אלו יש מחלוקת, ויש מכשירים אותם כמבואר בסימן תרמ"ח, יש להקל בזה לקטן, שכל חיובו אינו אלא מדרבנן, מ"מ צריך להזהר שלא יהיה פסול או מורכב, וכן בהלכות חנוכה בעמוד רל"ז כתב שקטן שלא הגיע לחינוך יכול אביו להרשות לו להדליק נרות חנוכה בברכה, ואם הגיע לחינוך ורוצה מאוד לברך רשאי אביו להרשות לו

נפש דאין עושין הדבר ע"י קטנים, ובטעם הדבר האריכו הראשונים, דהרא"ש כתב דשמא יסבור הקטן שלא הותר שבת לפיקוח נפש, ולכן אין עושין על ידו דיתעצל ויבא לידי סכנה, והר"ן כתב משום דהרואים יאמרו בקושי התירו שבת אצל פיקוח נפש, והובא בב"י סימן שצ"א עוד טעמים בדבר. ולכאורה קשה דלמה לי כל הני טעמי, דבלאו הכי אסור לעשות ע"י קטן שהרי שבת דחוויה היא אצל פיקוח נפש, דאתי עשה דלא תעמוד על דם רעך ודחי לאו דשבת כמ"ש הרמב"ם פרק ב' הלכה א', וכן כתב הרדב"ז סימן ס"ו, וא"כ דוקא גדול שמחויב על עשה של לא תעמוד על דם רעך, הותר לו לחלל שבת מחמת פיקוח נפש, משא"כ קטנים דלא מחויבים בעשה ובחילול שבת אנו מוזהרים עליו משום שנאמר לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך, וא"כ איך נתיר לו שיחלל שבת בלי קיום עשה כלל, אלא על כרחך דכי אסירי איסור ספייה היינו שלא במקום מצוה, אבל במקום מצוה שרי וכדברי התוס', וע"ש שהביא עוד ראיות כדעת התוס', וכתב וז"ל: ודעתי דראיות אלו אינן מכריעות כל שיש להשיב עליהם, וגם לא הבאתים כי אם לסמך, אך את זה נ"ל ראיה גמורה ממה דאמרין בערכין דף ב' ע"ב הכל חייבין בציצית לאתווי מאי לאתווי קטן. והרי ציצית אסור ללבוש לקטן מדברי תורה משום כלאים, ואפ"ה חייבו רבנן בקטן במצות ציצית, ומשמע שחייבו לקטן כגדול, לענין שחייב תכלת בציצית, הרי דהותר להלביש לקטן ציצית בכלאים, ואף שהוא איסור תורה, וכל חיובו במצוות או שלו או של אביו זה רק מדרבנן, אלא ודאי דשרי לספות לקטן איסור במקום מצוה, ומשום דעיקר האיסור דלא ייתי למיסרך הקטן באיסורים וגם כי יזקין לא יסור ממנה, ובמקום מצוה אי עביד לכשיגדיל משום פיקוח נפש או כלאים בציצית מצוה הוא דעביד. ולפ"ז פסק שמותר לטמאות את הכהן הקטן לקרוביו, וכן לענין יהרג ואל יעבור שנתנים לו עצה בג' עבירות שיהרג ולא יעבור, ואף דליכא עשה של קידוש השם.

וכן יש להביא ראיה מרע"א בשו"ת סי' ט"ו, הביאו הביאור הלכה סימן שמ"ג ד"ה מדברי, לענין טלטול הספרים במקום שאין עירוב ע"י קטן, מ"מ התיר לצורך עצמו להתפלל וממילא יצטרף הגדול עמו להתפלל יחד.

וכן מבואר בחת"ס ח"ו סימן י"ד דהסברא של חינוך מצוה הוי גם לענין הכשר מצוה, כגון הבאת מפתח לבית הכנסת, ואף שאינו דומה ממש לאכילת קרבן פסח דהוי מצוה.

וכן מבואר ממהר"ל דיסקין לגבי ערב פסח שחל להיות בשבת ושכחו להפריש חלה מהמצוה, ואמר להם ליתן לקטן בן י"ב שנה ומעלה שהוא בגדר מופלא הסמוך לאיש, ובידו להפריש תרו"מ וחלה, ולומר לו שיפריש חלה על כל המצות, ואף שיש איסור להפריש תרו"מ וחלה בשבת, מ"מ כיון שיש מצוה בדבר שרי איסור ספייה במקום חינוך.

ואף שיש להסתפק בזה האם החינוך במצה או בהפרשת חלה, דאם זה במצות חלה אין מצות היום להפריש, אלא ודאי דכל שיש מצוה בדבר שרי לקטן לעשות, וליכא איסור ספייה בזה. וכן הובא באורחות שבת ח"ב עמוד תק"פ. וכן פסק בשו"ת הר צבי אור"ח ח"ב סימן א' אות ב', ודחה דברי הציץ הקודש סימן י"ט שכתב דאין לסמוך על דין זה, וקיים את פסק המהר"ל ע"פ דברי הב"י בסימן רס"ט דכל ש"א שאפילו גדול מותר אף שאחרים נוהגים איסור, שרי לתת לקטן, ה"ה הכא דלענין הפרשת חלה ביו"ט דעת תוס' והרא"ש ובעל המאור בביצה דף ט' ע"א דאף לגדול שרי, ודעת הישועות יעקב דאף בשבת א"כ ודאי שאפשר לתת לקטן להפריש חלה בשבת, ואין לחוש לאיסור ספייה.

ועוד יש לדון בהא דמבואר בסימן תרי"ט גבי ברכת שהחיינו ביום הכיפורים דנאמר אחר כל נדרי, וכתב הטור דלא נאמר על הכוס, דאי אמר זמן קבלה ליום הכיפורים עליה ואיתסרי למישתי, ולא יהיבין ליה לתניוק דלמא אתי למיסרך, פי' יבא לשתות אף לאחר שיגדיל.

והנה דרכי משה בשם הר"ן דהיינו דוקא שעושה התניוק לצורכיו הוא דחיישינן דילמא אתי למיסרך, אבל במה שעושה לצורכו לא חיישינן, דהא מאכילין לתניוק ומשקין אותו ולא חיישינן דלמא אתי למיסרך, וכן דעת הרשב"א בחידושיו בשבת קל"ט ובעירובין דף מ' ע"ב ד"ה אתי ובתשובה ח"א סי' צ"ב, ועיין בביאור הלכה סימן שמ"ג ד"ה מדברי שנקט כן להלכה שלצרכנו אף לצורך מצוה אסור. אמנם לענין ברית מילה ביום הכיפורים אם מברכין על הכוס, כתב הב"י סימן תרכ"א בשם המרדכי שהביא בשם ר' יעקב ב"ר שמעון דאנו נמנעין ואין אומרים ברכת המילה על הכוס, ואי אפשר להטעימו לקטן דילמא אתי למיסרך, ודוקא ביו"כ שיש בו כרת, אבל שאר תעניות אין חוששין ומשקין לקטן או לאמו, אבל ר"ת חולק וס"ל דעבדינן על הכוס ונותנים לקטן לשתות, ולא חיישינן דלמא אתי למיסרך, מ"מ סיים הב"י שהנכון לברך בלא כוס כדברי הגאונים הנ"ל. וכן פסק בשו"ע סעי' ג' דמברכין על המילה בלא כוס, והרמ"א כתב ויש אומרים דמברכין בכוס ונותנין לתניוק הנימול וכן נוהגים, מ"מ בהלכות ט' באב בסימן תקנ"ט סעי' ז' פסק שאם היולדת מצויה במקום המילה יברך על הכוס ותשתה היא, ואם אינה שם יברך על הכוס ויטעים לתניוקות.

והנה ר"ת, מובא בתוס' בשבת דף קל"ט ד"ה וליתן, מאי שנא מילה ביום כיפור מברכת שהחיינו, ותירץ דברית מילה כיון שאין זה מנהג

ב' כתב שהניח בגיל תשע, וכן נהגו. וכן כתב הרב דוד עובדיה בספרו נהגו העם הלכות בר מצוה, שנהגו בעשר או אחד עשרה שנים, וכן הרב אברהם עמאר כתב בקונטרס הערות על ספר מגן אבות שהניח בגיל אחת עשרה.

וסיפר לי הרב אליעזר כהן שנהגו המנהג להפסיק ולברך שוב, כיון שנהגו שהחשוב שבעם מניח לו התפילין, וכל רצועה ורצועה ביד היתה ניתנת לאדם אחר, והיה הפסק רב, לכן הביאו את הקטן לשיחה שיברך שוב, וכן להודיעו שיש ברכה זו.

ומ"מ צ"ב המנהג, שהרי איתא במנחות ל' שח בין תפילה לתפילה עבירה היא וחוזר מערכי המלחמה, וכן פסק השו"ע בסימן כ"ה סעי' ט' דאסור להפסיק בדבור בין תפילה של יד לתפילה של ראש, ואם הפסיק מברך על של ראש על מצות תפילין, א"כ איך מחנכין אותו לדבר הרי גורמים לברכה שאינה צריכה.

אלא דנראה לי מכל האמור ליישב קצת, דכיון דאיכא דס"ל דמברך ב' ברכות גם להניח וגם על מצות תפילין, אפשר לחנך את הקטן לברך, וכדברי האור לציון לענין הברכות בחנוכה לקטן, ואף דהכא גורם לברכה שאינה צריכה ע"י הדיבור, מ"מ סמכינו על דברי הרא"ם דס"ל דאין ברכה לבטלה אצל הקטן, ואף דצ"ב למה להרגילו בדבר של טעות, הרי אין רצונו שיגדל שיטעה וידבר, אלא יש ליישב ע"פ התוס' בפסחים דליכא איסור ספיה כל שהוא חינוך מצוה, ואף שאינו בענין אחד כקרבן פסח, מ"מ מבואר בראשונים ובאחרונים דאף בב' ענינים שרי, וכדברי הרמב"ן דשרי לתקוע בשופר אף בשבת של ר"ה, ואף שאנו לא תוקעים בשבת, ויותר מזה דעת הרמב"ם דשרי בכל שבתות השנה לתקוע אף שעשוי אינה מצוה, וכן מפסק של המהר"ל דיסקין להפריש חלה בשבת או להביא מפתח במקום שאין עירוב לפתוח את בית הכנסת, מבואר שכל שעשה המעשה ויש בו מצוה שרי וליכא ספיה. כן נראה לי ליישב המנהג, על אף דמי שישאל מה היא הדרך שב ואל תעשה עדיף, מ"מ מי שנוהג כן אין למחות בידו.

ונראה לי לפ"ז ליישב מה שנוהגים העולם שאין מקפידים לתת לקטן ציצית פסולה, ואף שמברך עליה הקטן. וכן כתב הגר"ז אויערבאך בספרו הליכות שלמה עמוד כ"ו שאותם המנכחים את הקטנים בני ג' או ד' שנים לברך על ציציותיהם הפסולים, אין למחות בידם. וכן כתב בשו"ת שבט הלוי ח"ג סימן ו'. וכן דעת הגר"ש אלישיב בקונטרס מצות חינוך. מ"מ רוב העולם לא מקפידים אף על הקטנים שיגיעו לגיל חינוך, שהרי פסק השו"ע סימן ט"ז שיעור טלית שחיבי בציצית שיתכסה בה באורך וברוחב ראשו ורובו של קטן, והיינו בן תשע שנים, וכן פסק המשנ"ב ס"ק ב' וכשיטת רוב הפוסקים. ובסימן י"ז סעי' ג' כתב הפרי מגדים שלענין קטן די בשיעור כדי להתעטף בו ראשו ורובו שלו, ומשערים בקטן עצמו שמתעטף בו לפי גדלו ולפי קטנו, ובספר אורחות רבינו ח"א עמוד כ"ב כתב שאופן המדידה שבאורך מודד מתחילת גבו כולל ראשו, ומשיעור זה צריך רוב, וברוחב מספיק שמקיף רוב היקף הגוף, ומ"מ כתב המשנ"ב סק"ט דאם אין בו זה השיעור אין מברכין עליו, ומ"מ נראה שהעולם לא מקפיד בזה, אלא דיש ללמד זכות עליהם וכדברינו לעיל דכל שמרגילו במצוות ליכא איסור ספיה לקטן, ואף לענין הברכות כיון שמרגילו בברכות ליכא איסור ברכה לבטלה וכדברי הרמב"ם הנ"ל, ובפרט כדברי הרא"ם הלכות איסור ברכה לבטלה לקטן.

וכן לענין ברכת המזון בתלמוד תורה שמברכים כולם, ולא מקפידים כלל אם אכל כזית או שאכל פחות פחות מכדי אכילת פרס כמבואר בסימן ר"י. וכן באכילת מצה בליל הסדר אם אכל כזית אם לאו, וכן באכילת מרור, ובפרט לנוהגים לאכול חריין ולא חסה כמנהג הספרדים, ולא חיישינו לברכה לבטלה אף שאינו עושה את המצוה כתיקונה, אלא ודאי סמכינו על שיטת הראב"ן וסיעתו דלא בעינן שיעשה את המצוה כתיקונה בשלמות כגדול, אלא כדי להרגילו במצוות, ולענין ברכות פסקינו כרמב"ם דשרי להרגילו בברכות ואין בזה ברכה לבטלה.

ועוד יש לדון איך שייך ללמד את התינוקות והילדים ברכות וק"ש וכל עניני קדושה כל שאין גופם נקי, ובפרט מאי דפסק השו"ע בסימן ע"ו סעי' ה' דצואה פני הטבעת אפילו היא מכוסה אסור לקרות לדברי הכל, ואפילו אינה נראית כשהוא עומד ונראית כשהוא יושב, וא"כ סתם ילדים קטנים אינם מקפידים על נקינות כמו שצריך, וא"כ איך אפשר לומר להם לברך או ללמוד וכדו', וכמבואר במגן אברהם סימן פ"א ס"ק א' על מה שכתב המהרש"ל דאין נכון לקרות ק"ש אצל תינוק, דסתם תינוק מטפח באשפה, וכתב המג"א ונ"ל מטעם אחר שאינם מקנחין עצמם וכו'. ואף שרבו החולקים על המגן אברהם הנ"ל שהרי לא נאמר דין זה אלא לגבי אדם עצמו, אבל לא לגבי אחר שמברך או קורא ק"ש כמבואר בכף החיים ע"ש, מ"מ לגבי הקטן עצמו היכי שרי. וראיתי ביבי"א ח"ב אור"ח סימן י"ג שהאריך בדין זה, וכתב דשרי לחנך את הקטן לקרוא ק"ש ולברך הואיל ואינו מצווה בדין והיה מחנך קדוש, כמבואר במגילה כ"ד ע"ב דבעי קטן פוחח מהו שיקרא בתורה, ופריך ותביעי לך ערום, ערום מ"ט לא משום כבוד ציבור, ה"נ כבוד ציבור, וכתב רש"י אסור משום ולא יראה בך ערות דבר, אבל קטן אינו מוזהר, או דלמא לא פלוג בין קטן לגדול, הרי מבואר דקטן אינו מוזהר בדין לא יראה בך ערות דבר, ומ"מ אף דלקטן

שרי אבל איך ספינו ליה לקרות, ויישב ע"פ דברי התוס' בפסחים דכיון דאיכא מצות חינוך שרי, וע"כ מותר לתת לקטן לברך ולקרות בתורה אף שאין גופו נקי, כיון שא"א להשגיח עליו שיהיה נקי תמיד.

אולם לענין לענות אמן אחר ברכותיהם כתב דאין לענות, ולא מבעיא לשיטת המגן אברהם שמקפיד שלא לברך אצלם שבודאי אין לענות אמן אחר ברכותיהם, אלא אף לשאר הפוסקים שמחלקים בין המברך עצמו לשומעים, מ"מ אין לענות אמן, ומשום שברכת הקטן פגומה, וע"ש עוד בדבריו שהאריך כיד ה' הטובה עליו.

ולדינא כל חינוך הקטן כל שעושה המצוה די בכך, ואף שלא עשה את כל פרטיה ודקדוקיה וכדעת הראב"ן וסיעתו, וע"כ ליכא איסור לתת לקטן ציצית פסולה ואף שמברך עליה, וכן לתת לו לולב שאול, וכן לענין הברכות שיכול לברך אף שאין אנו יודעים אם גופו נקי, וכן לברך ברכת המזון אף שאין ידוע אם אכל כזית, וכן לענין ספירת העומר אם שכח יום אחד שרי, ומצוה לחנכו להמשיך ולספור בברכה, וכן לענין נרות חנוכה לדעת הספרדים דיכול לברך כל שרוצה לחנכו בכך.

**הרב משה שמואל דיין
בני ברק**

למחרת נתברר שביום הקודם חזר לספור ספירה לא נכונה

על דבר השאלה בדין אדם שספר ספירת העומר כהוגן, ותיכף תיקן אותו חברו בטעות, או שהיה סבור בעצמו שטעה, וחזר וספר מספר אחר תוך כדי דיבור, ולמחרת נתברר לו שביום הקודם חזר לספור ספירה לא נכונה, אם רשאי להמשיך לספור בברכה, וזה החלי בעזרת צורי וגואלי.

א) בהשקפה ראשונה היה נראה, דכיון שלא היה ברור לו מנין הימים באותו יום, שהרי בתחילה ספר מנין אחד, וכשחבירו תיקן אותו, חזר לספור מספר אחר, וא"כ י"ל דכיון שלא היה ברור לו כמה ימי הספירה באותו יום, לא יצא ידי חובתו, דחשיב ספירת ספק, ואנן בעינן שידע בבירור מנין הימים באותו יום. אולם הר"ז בעל המאור בסוף פסחים כתב וז"ל, ועוד מה טעם אין אנו סופרים שתי ספירות מספק כמו שאנו עושים שני ימים טובים מספק, וכללו של דבר אין לנו להחמיר בספירת העומר שאינו אלא לזכר בעלמא, והכין אסיקנא בדוכתא במנחות דאמימר מני יומי ולא שבועי אמר זכר למקדש הוא וכו', ואם באנו לספור שתי ספירות מספק, נמצאת ספירה שניה מושכת עד יו"ט ראשון של עצרת, ואתי לזלזולי ביו"ט דאורייתא, הילכך אין לנו אלא מה שנהגו, עכ"ל. וכ"כ הר"ן שם (ד"ה וכתוב) בשמו. ומוכח שגם ספירת ספק שמיא ספירה, דאל"כ הו"ל דהיינו טעמא דאין מוניים שתי ימים מספק, משום דספירת ספק לאו שמיא ספירה. ואמנם בתשו' דבר אברהם (ח"א סי' לד) כתב לדון במי שהיה בדרך רחוקה, והיה מסופק במנין ימי ספירת העומר, אם הוא עומד בשלשה לספירה או בארבעה, אם יכול לברך ולספור מספק שני מספרים, דהיינו היום שלשה ימים היום ארבעה ימים. וכתב בדפשוטו נראה דאין ענין הספירה שיוציא מלות המספר בפיו, אלא ענינה שידע ויחלט אצלו מדעת ומהחלט המנין שהוא סופר, ובלא"ה לא מקרי ספירה כלל, אלא קריאת מלות הספירה היא דהויא ולא ספירה עצמה. ובוזה יש להסביר טעמו של המג"א (סי' תפט סק"ב) שכתב דאין סופרים אלא בלשון שהוא מבין, ואם אינו מבין בלשון הקדש וספר בלה"ק לא יצא, דהא לא ידע מאי קאמר ואין זה ספירה. ובתשו' שאילת יעב"ץ (ח"א סי' ס"קלט) נחלק עליו וס"ל דאפילו אם אינו מבין לה"ק סופר בה. ובאמת טעמא בעי מנ"ל להמג"א דבעינן שיבין לה"ק, הרי כתבו הת"י בסוטה דף לב (ד"ה ק"ש) דהלל וקידוש וברכת המצות נאמרים בכל לשון אפילו אינו שומע, וא"כ מנ"ל דבספירה בעינן הבנת הלשון דוקא. ולפי האמור ניהא, דדוקא גבי ק"ש ודכוותה שהם רק קריאות ואמירות לחוד, לא בעינן בהו שיבין את הלשון, דאפילו כשאנו מבין מ"מ לא יצאו מידי קריאה ואמירה, והיינו שהוא נקרא קורא ואומר אע"פ שאינו מבין. ומשא"כ בספירת העומר, אין ספירה ומנין אלא כשהסופר והמונה יודע ומבין את המספר, ואל"ה הו"ו רק כקריאת מלים בעלמא ולא כספירה ומנין. ולפ"ז בנידון הנ"ל, שמסופק כמה ימים לעומר, בודאי אינו מונה שני ימים מספיקא, דהיאך יאמר היום שלשה ימים היום ארבעה ימים, הרי אינו מספר כלל, כיון שאפשר שהוא שלשה ואפשר שהוא ארבעה, וא"כ אינו מכיר ויודע בהחלט את המספר שהוא מונה, ובכה"ג לא חשיב ספירה וכנ"ל. וכן הדין גם במי שהיה מסופק בימי הספירה, ומנה רק מספר אחד מספק שמא יתרמי למספר האמיתי, אע"ג דאיתרמי שכיון מ"מ לא יצא, כיון שבשעת ספירתו לא ידע בבירור שזה המספר, ואין זה ספירה. ובוזה כתב ליישב קושית הר"ז בעל המאור הנ"ל, מה טעם אין אנו סופרים שתי ספירות מספק. דלפי האמור ניהא, דדוקא ביו"ט אנו נוהגים לעשות שני ימים מספיקא, אבל בספירה באמת לא היה אפשר לאבותינו לספור שני ספירות ביחד מספק, לפי שזו אינה ספירה כלל, ולכן במקום ובזמן שהיו מסופקים לא היתה תקנה לדבר, וצ"ל שלא היו סופרים כלל. ושוב כתב (סוף אות ה) דאע"פ שהסברא נכונה ויש לה סמוכין, מ"מ כיון שהר"ז בעל המאור תירץ קושיותו בדרך אחרת, ולא כתב דספירת ספק לאו שמיא ספירה, וכן הר"ן שם הביא דבריו ולא העיר עליהם כלום, ש"מ דס"ל דספירת ספק הוי ספירה, ולכן

אפשר לספור שני ימים ספק, ומ"מ כיון שספיה"ע בזה"ו מדרבנן, נכון יותר שיספור שתי ספירות מספק בלא ברכה. עכ"ד. וכן הוכיחו כמה אחרונים מדברי הר"ז בעל המאור הנ"ל, דס"ל דספירת ספק שמיא ספירה. והובאו בתשו' יביע אומר (ח"ח אור"ח סי' מה). ע"ש.

ואמנם לפע"ד אין ראייתם מדברי בעל המאור מוכרחת, וכמו שכתבתי בעזה"י בתשובה אחרת, מ"מ הסכמת האחרונים הנ"ל דספירת ספק שמיא ספירה. וא"כ ה"נ בני"ד, אע"פ שלא היה ברור לו כמה ימי הספירה באותה לילה, אין זה מעכב, כיון שאמר את המספר האמיתי. ושוב מצאתי בס' תשובות והנהגות (ח"ד סי' קז) שנשאל בני"ד, והעיר מדברי הגאון דבר אברהם הנ"ל, וכתב דלמעשה אפשר לסמוך לספור בשאר הימים בברכה, כיון שהדבר אברהם (שם) הסיק דספירת ספק שמיא ספירה. ע"ש. ובאמת היה מקום להוכיח מדברי הר"ז בעל המאור הנ"ל, דכיון שבתחילה ספר את המספר האמיתי, לא חשיב חזרה מה שחזר לספור ספירה אחרת תוכ"ד, כיון שאינה ספירה נכונה, שהרי הוא הקשה אמאי בחו"ל אין אנו סופרים שתי ספירות מספק, כמו שעושים שני ימים טובים מספק. ע"כ. וקשה דמאי קשיא ליה, הרי כשבא לספור ביום השני שתי ספירות, אחת היום יום אחד בעומר, והשניה היום שני ימים בעומר, א"כ אם באמת היום הוא יום אחד לעומר, א"כ הספירה השניה הוי חזרה מהספירה הראשונה, דתפוס לשון אחרון, וא"כ מאי אהני בספירתו הראשונה, הרי כבר חזר בו בספירה השניה. אלא ודאי דכיון שספר באותו יום ספירה אחת נכונה, יצא ידי חובתו. וא"כ ה"נ כיון שספר בתחילה ספירה נכונה, יצא ידי חובתו, אע"פ שחזר תוך כדי דיבור לספור ספירה שאינה נכונה. אולם באמת א"ז מוכרח, דשאני התם דהוי כספירה על תנאי, שאם הספירה הראשונה היא הנכונה, הרי שמתכוין לצאת בה ידי חובתו, ואם הספירה הראשונה אינה נכונה, אינו רוצה לצאת בה י"ח, אלא מתכוין לצאת י"ח בספירה השניה, וכמבואר מדברי מרן בב"י (סי' תפט) בשם האבודרהם, דמהני תנאי בספירת העומר. וכן פסק בש"ע (שם ס"ג). וע' בתשו' יביע אומר (ח"ח אור"ח סי' לז). ומשא"כ בני"ד, הרי בתחילה לא ידע כלל איזה ספירה נכונה, וא"כ ליכא שום תנאי, ולכן יש לומר דהספירה השניה הוי חזרה מהספירה הראשונה, כיון שהיה סבור שהיא הספירה השניה, וא"כ לא יצא ידי חובתו. ושוב מצאתי בתשו' שבט הקהתי (ח"א סי' קנ) שעלה ונסתפק בני"ד, והעיר מדברי הר"ז בעל המאור הנ"ל, ושוב כתב לחלק כעין מה שכתבנו. ע"ש. ומעתה נראה, שאם לא חזר לספור באותו יום ספירה נכונה, אינו רשאי להמשיך לספור בשאר הימים בברכה, דהא לא מהני ספירתו כלל. ואמנם בתשו' שואל ומשיב (רביעא ח"ג סי' קכז ד"ה והנה) כתב דאע"פ שאם שכח לספור יום אחד, אינו סופר בשאר הימים בברכה, מ"מ אם ספר וטעה במנין הימים, ממשיך לספור בשאר הימים בברכה, שהרי הטעם שאם לא ספר יום אחד, אינו סופר בשאר הימים בברכה, היינו משום דבעינן שתהא הספירה זכר למקדש, והרי במקדש ודאי בעינן שיספור תמימות, ולכן אם חיסר יום אחד, לא הוי זכר למקדש, ואינו ממשיך לספור בברכה. ולכן כל שספר ספירת העומר, אע"פ שטעה בלשונו וספר יום אחר, מ"מ עשה זכר למקדש, ולכן אע"פ שאותה ספירה לא עלתה לו, מ"מ בשאר הימים סופר בברכה. עכ"ד. וא"כ ה"נ כיון דס"ס ספר ספירת העומר, א"כ אע"פ שלא ספר את הספירה הנכונה, יצא ידי חובתו. אולם יש להעיר על דברי השואל ומשיב, דהא במקדש בעינן ודאי שיספור בכל יום את המספר הנכון לאותו לילה, וא"כ כל שספר מנין שאינו נכון, לא עשה זכר למקדש, והו"ל כאילו לא ספר. וצ"ע. ושוב ראיתי להגאון טורי זהב (סי' תפט סק"י) שכתב וז"ל, נראה פשוט דמי שטעה בספירת היום, ולא נודע עד יום שלאחריו, דהו"ל כאילו שכח לגמרי לספור וכו'. עכ"ל. [ותימה על הגאון שואל ומשיב, שלא זכר שר דברי הט"ז שהם היפך דבריו]. וכ"כ הגאון רבי מסעוד אלפסי בס' משחא דרבנות (שם ס"ו). וכ"כ הגאון בעל חות יאיר בס' מקור חיים (שם ס"ח). וכ"כ המשנ"ב (שם ס"ק לה) והכה"ח (שם ס"ק פז וס"ק צו). וכן פסק מרן רבנו הגדול זיע"א בס' חזון עובדיה (שם עמ' רנ). ע"ש. וכן מבואר בס' לקט יושר (הלכות ספירת העומר אות ב) בשם מה"ר יודא מורכלין, שאם טעה במנין הספירה, לא יצא ידי חובתו, וסופר בשאר הימים בלא ברכה. ע"ש. וכ"כ בתשו' משיב הלכה (ח"ב סי' פז). ע"ש. ולכן ה"נ כיון שחזר לספור בטעות, הוי כמי שלא ספר כלל, וא"כ י"ל שסופר בשאר הימים בלא ברכה.

ב) אולם נראה לפע"ד, דדין חזרה בתוך כדי דיבור הוא דין שנתחדש לטובת האדם ולא לרעתו, והיינו שאם אמר איזה דבר לא בדעה גמורה, יכול תכף לחזור בו ממה שאמר, ולכן י"ל דהיינו דוקא אם חזר בו לתיקון, אבל אם חזר בו לקלקול, לא הוי חזרה, ותפוס לשון ראשון. וכיוצא בזה כתב בתשו' מהר"ש ענגיל (ח"ח סי' קמו) לפרש דברי רש"י בסוטה דף לח ע"ב (ד"ה הוא אומר ברוך) שכתב שאדם שנמצא באמצע שמונה עשרה, ושמע את השליח ציבור אומר קדיש או קדושה, יפסיק התפילה וישמע והרי הוא כעונה, דהיינו טעמא דיפסיק וישמע ולא הוי הפסק, משום שהתורה נתנה קולא לאדם שיוכל לצאת י"ח מצוה ע"י שמיעה מדין שומע כעונה, אך לא ניתנה קולא זו אלא לטובת האדם, אבל בדבר שהוא לחובתו, והיינו דיחשב כמפסיק בתפילה, גבי הא לא אמרינן דהשומע כעונה. עכ"ד. וע' בתשו' מים חיים (משאש ח"א סי' כד ד"ה ואחר) ובתשו' יביע אומר (ח"ד אור"ח סי' ח אות כ). ובוזה יש ליישב בפשיטות מה שתמה בתשו' יד אליהו

מודה הרא"ש שהוא דין ודאי ולא דין הנהגה. דהנה יש להקשות על דבריהם מכמה מקומות שמבואר התם דרובו הוא כודאי גמור, ולא ספק שהתורה התירה. וביישוב הדברים כתב בס' דבר אברהם (ח"א סי' לד), שכל דבריהם אינם אלא על מנין מעשר, כיון שאין ענין הספירה שיוציא מלות המספר מפיו, אלא ענינה שידע ויחלט אצלו מדעת ומהחלט המנין שהוא סופר, ובלאו הכי לא מיקרי ספירה כלל, אלא קריאת מלות הספירה הוא דהויא, ולא ספירה עצמה". וא"כ י"ל, דעד כאן לא נאמרו דברי השטמ"ק אלא במנין מעשר, אבל בשאר דוכתי דאזול" בתר רובא, באמת רובא נמי הוי כודאי גמור, דכיון דאמרה תורה זיל בתר רוב, נפיק מכלל ספק והוי ליה כודאי ממש, והמיעוט כמו שאינו. ודברי השטמ"ק לא נאמרו אלא במנין מעשר דבעינן שבעה"ב ימנה את הטלאים, כיון שאין ענין המנין מה שמוציא מפיו מלות המספר, אלא עיקרו הוא שידע ויחלט אצלו בבירור שכן הוא המנין. ואם מסופק במספרו אין לו דין מנין כלל, כיון שאין המנין ברור אצלו. משה"כ אע"ג דאזלינן בתר רובא והו"ל כודאי, מ"מ זהו רק מדינא, אבל המונה עצמו מצד מנינו וספירתו, הרי המספר מסופק אצלו, שאינו יודע ברור את המספר, דשמא נתערב בו הקופץ הפטור ומשו"ה לא הוי מנין כלל. ואע"פ שהעשירי קדוש מאליו שלא במנין, זהו רק היכא דהוי מנין התשעה כראוי ואפשר לבעה"ב למנותו, אבל ככה"ג לכאורה לא. וא"כ כל דברי השטמ"ק אינם אלא במנין מעשר, אבל בכל דוכתי רובא הוי בירור מוחלט וודאי גמור.

ועיקר דבריו שם, בנידון דידן, במי שהיה בדרך רחוקה בין הגויים, והיה מסופק במנין ימי ספירת העומר אם הוא עומד בשלשה לספירה או בארבעה, אם יכול לברך ולספור מספיקא שני מספרים, היינו היום שלשה ימים היום ארבעה ימים. וע"ז כתב, שאין ענין הספירה שיוציא מלות המספר מפיו, אלא ענינו שידע ויחלט אצלו מדעת ובהחלט, המנין שהוא סופר, ובלאו הכי לא מיקרי ספירה כלל, אלא 'קריאת מלות הספירה' הוא דהויא ולא ספירה עצמה וכו'.³⁹⁸

ולפיכך, כשאינו יודע בבירור את המספר הנכון, לא מיקרי מנין וספירה כלל, וא"כ במסופק בימי הספירה, בודאי אינו מונה שני ימים מספק, דהאיק יאמר היום שלשה ימים היום ארבעה ימים, דאין

לזה שום משמעות של ספירה, שאם אפשר שהוא שלשה ואפשר שהוא ארבעה, א"כ לא הוי מספר כלל, שהרי אינו ברור לו ואינו יודע בהחלט את המספר שהוא מונה. ומשה"כ גם במי שהיה מסופק בימי הספירה, ומנה רק מספר אחד מספק, שמא יתרמי שיכוון למספר האמיתי, דאע"ג שאכן איתרמי שיכוון למספר הנכון, מ"מ לא יצא משום דבשעת ספירתו לא הוה ידע בבירור ואין זו ספירה. ע"כ.

אף אם ספר מספק ונתברר אח"כ שספר נכון אינו נחשב ספירה

ג] ויסוד זה מבואר גם בשערי יושר ח"א שער הספקות (ריש פ"ה), שהטעם שהקפידה התורה בדין מעשר בהמה, דבעינן עשירי ודאי ולא עשירי ספק, משום דבעינן שהמונה המעביר תחת השבט וקורא בשם עשירי, צריך שלא יהיה לו ספק בדבר, שהקדושה באה על ידי המונה, שמשפר שאינו ברור אינו חשוב מספר ומנין. וכנראה שזהו טעמו של הט"ז סי' תפט סק"ח שכתב, דלכתחילה בעינן שבשעת הברכה ידע מנין הספירה.³⁹⁹ ודלא כמש"כ בס' ח"א הטעם משום חשש הפסק בין הברכה לספירה. ולפ"ז נראה שהמסופק כמה ימים לספירת היום, אם שלשה או ארבעה, לא יוכל למנות שתי הספירות מספק, משום דלא חשיבא ספירה כלל.

והוסיף שם הגר"ש שקאפ (בד"ה ומטעם), שאף אם קרא לעשירי ע"י ספק שנסתפק בשעת המנין, ולאחמ"כ נתברר שכל העשרה היו ראויין למנין, ג"כ לא יהיה שייך ע"ז שם מעשר. דלפמ"ש עיקר הדבר שצריך שיהיה ודאי בשעת המנין, ול"ש ע"ז אגילאי מילתא למפרע. עיי"ש. והיינו כדברי הדבר אברהם הנ"ל, שכתב כן גבי ספירה"ע, שאפילו באופן שמנה רק מספר אחד מספק, שמא יתרמי שיכוון למספר האמיתי, ונתברר שאכן כיוון למספר הנכון, מ"מ לא יצא יד"ח, משום דבשעת ספירתו לא הוה ידע בבירור ואין זו ספירה.

ביסוד זה מיושבת קושית המהרצ"ח ע"ד הרא"ש

ד] ואגב, הנה לפ"ד הדבר אברהם בדעת הרא"ש - שכל דבריו לא נאמרו אלא במנין מעשר, שעיקרו הוא שידע ויחלט אצלו בבירור שכן הוא המנין, ואם מסופק במספרו אין לו דין מנין כלל, כיון שאין המנין ברור אצלו. אבל בכל דוכתי רוב הרי הוא בירור מוחלט וודאי גמור -

הנה בזה אמרתי ליישב בס"ד קושית המהרצ"ח בנדה (יח ע"א). והכי איתא התם, אמר רבי יוחנן, בשלשה מקומות הלכו בו חכמים אחר הרוב ועשאום כודאי, מקור, שליא, חתיכה וכו'. והק' הגמ', וכי אין מקומות בהם הלכו אחר הרוב, והאיכא דין תשע חנויות, דתניא, תשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה, ואחת מוכרת בשר נבלה, ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח - ספקו אסור. ובנמצא - הלך אחר הרוב. ות"י הגמ', טומאה קאמרינן, איסור לא קאמרינן.

והקשה המהרצ"ח, דהנה לשיטת הרא"ש הנ"ל, יל"ע מהי קושית הגמרא מעיקרא והאיכא תשע חנויות וכו'. הרי עיקר דברי רבי יוחנן לומר דבאותם ג' מקומות הלכו בהם אחר הרוב ועשאום כודאי בבירור מוחלט. ושוב לא קשיא כלל אמאי לא מנינו את הדין של תשע חנויות וכו', כיון שבמקרה זה של תשע חנויות אה"נ דאינו כודאי ולעולם מידי ספק לא יצא לשיטת הרא"ש, וא"כ לשיטתו מהי קושית הגמרא. ונשאר בצ"ע.

ואולם, להאמור יתיישב שפיר, כיון שכל דברי הרא"ש שהביא השטמ"ק אינם אלא במנין מעשר, אבל בשאר דוכתי דאזול" בתר רובא, באמת רובא נמי הוי כודאי גמור וכמשנ"ת. א"כ, גם לד' הרא"ש, א"ש קושית הגמרא אמאי לא מנינו את הדין של תשע חנויות וכו'. דאכן בעיקר הדין של הלך אחר הרוב שאינו נוגע לספירה ומנין, בזה גם הרא"ש מודה שהוא בירור מוחלט ואין בזה ספק כלל. ולפיכך קשה אמאי לא מנינו את הדין של תשע חנויות עם אותם הדברים שעשאום כודאי.

אין להקשות דספירת ספק תיחשב ספירה מדין ספירת העומר בביה"מ

ה] והנה לכאורה יש להעיר על עצם יסוד הדברים הללו - שספירת ספק אינה נחשבת ספירה - ממ"ש התוס' במנחות (סו ע"א), שכיון שספירת העומר בזה"ז מדרבנן, אפשר לספור בבין השמשות, ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה. ע"כ⁴⁰⁰. ולהאמור שספירת ספק אינה נחשבת כלל, א"כ היאך מועיל לספור באופן זה. דבשלמא אי נימא דספירה מספק הויא ספירה מצד עצמה, ואם האמת הוא כמו

יעב"ץ ח"א סו"ס קלט. ולכאו', טעמא בעי, מנ"ל להמג"א דבעינן שיבין את לשון הספירה, והרי כתבו התוס' בסוטה לב ע"א (ד"ה ק"ש), דהלל וקידוש וברכות המצות נאמרים בכל לשון. ומנ"ל דבספירה בעינן הבנת הלשון דוקא. (והא דבק"ש צריך שיהא מבין את הלשון כדמוכח מתוס' שם, וכמ"ש המג"א סי' סב סק"א, הוא משום דאמרינן 'שמעו' בכל לשון שאתה שומע, והיינו הבנת הלשון כמ"ש המאירי בחי' לסוטה שם. וכן בשאר הדברים דחשיב במתניתין דנאמרינן בלשונם, שלדעת התוס' נראה דבעינן שיבין דוקא, בכלהו ודאי טעמא איכא. סוטה, משום קבלת שבועה, שאי אפשר אלא כשהיא מבניה את הלשון של הכהן. וה"ה בשבועות העדות ושבועות הפקדון, וכן בוידוי מעשר, דגמרינן התם אמירה אמירה מסוטה. וק"ש כדאמרן, ובתפילה, אולי הטעם כיון דעיקרה בלב, כדתינינן בתענית ב' ע"א, ולעבדו בכל לבבכם, איזו היא עבודה שהיא בלב, הוי אומר זו תפלה. ובלב היינו כוונה, וכשאנו מבין את הלשון אין כאן כוונת הלב).

ולהאמור, מבואר היטב, דדוקא גבי ק"ש וכיוצא ב, שהן רק קריאות ואמירות לחוד, לפיכך ללא לימוד מיוחד לא היה צורך שיבין את הלשון, דאפילו כשאנו מבין, מ"מ לא יצאו מכלל קריאה ואמירה. ולכן הוצרכנו לקרא ד'שמעו' בכל לשון שאתה שומע, ללמד שיהא מבין את הלשון, וכן בשאר מילי. אבל בספירה לא בעינן כלל פסוק לגלויי שצריך להבין את הדברים, לפי שמצד עצמן אין ספירה ומנין אלא כשהסופר והמונה יודע ומבין את המספר, ובלא"ה הווי רק כקריאת המלים בלבד ולא כספירה ומנין, והוא פשוט מאד. עיי"ש. ע"כ. (וכ"פ בשו"ע הרב סי' תפט ס"י, והמשנ"ב שם ס"ק ה, דמותר לספור בכל לשון שמבין, אבל אם אינו מבין הלשון שסופר בו, אפילו ספר בלשון הקודש, אם אינו מבינו לא יצא, דכיון שאינו יודע המנין אין זו ספירה כלל).

399. בהקושה למ"ד הרהור כדבור - כיון שצריך לידע הספירה טרם הברכה א"כ כבר יצא יד"ח: והנה הקשה רבינו הקהילות יעקב בכתבים החדשים (ברכות סי' ב), לשיטת הט"ז (סי' תפט סק"ח) דבעינן שבשעת הברכה ידע מנין הספירה, א"כ כבר יצא יד"ח הספירה בהרהור שהרהר לפני הברכה, למ"ד בברכות דף כ ע"ב דהרהור כדבור דמי, וא"כ היאך משכח"ל שיברך על הספירה, דאנן בעינן שתהיה הברכה קודם לעשייתן.

וביאר, דבין למ"ד מצות צריכות כונה ל"ק, ובין למ"ד מצות אין צריכות כונה ל"ק, למ"ד מצוות צריכות כונה א"ש, כיון שההרהור שמקודם הברכה לא היה לשם מצוה. וגם למ"ד מצוות אין צ"כ כונה ל"ק, כיון שכבר מבואר בפ"י רבינו יונה ברכות (ו ע"א מדפי הרי"ף) בשם רבינו שמואל, שסובר שאע"פ שמצות אין צריכות כוונה ויצא בדיעבד, זהו כשעושה המצוה בסתם, אבל כשמתכוין בדיעה שלא לצאת ודאי אינו יוצא. ע"כ. וכאן הרי ודאי מתכוין שהמצוה תהיה לאחר הברכה, והו"ל כמתכוין שלא לצאת עד שיספור בפיו. [א"ה. וכ"כ עוד ראשונים רבים, ומנאם בשו"ת יב"א ח"ג סי' לב אות ב, שכ"ד הר"ן ספ"ג דר"ה (כח:), בשם רבינו שמואל, שאף למ"ד מצות א"צ כוונה, אם מכוין להדיא שלא לצאת אינו יוצא י"ח בעל כרחו. ע"ש. וכ"כ התוס' סוכה (לט) ד"ה עובר. והרא"ש (פ"ג סוכה סי' לג), והמאירי (סוכה מב), והרשב"ץ בפסקיו לר"ה (כח:), ושבולי הלקט (סי' סט), ואור זרוע ח"ב (סי' שיג), וכ"כ מרן בב"י (סי' תעה) בשם ר' ירוחם. וכ"כ עוד בב"י (סי' תפט) בשם הרשב"א בתשובה. וכ"כ עוד בב"י (סי' תקפט) בשם אהל מועד. וכ"פ בב"י שם להלכה, ודלא כהרא"ה דס"ל שיוצא י"ח בע"כ. ע"ש. וע' בי"ח (סי' תרנא), וטורי אבן (ר"ה כח). ואתוון דאורייתא (כלל כג), ועמודי אש (דכ"ח רע"ב), ועה"ש (סי' תפט)]. ועיי"ש עוד שכתב לדון אפילו למ"ד מצות א"צ כונה, אם זהו רק במצוה מעשית, אבל במחשבה דקלישא, לכ"ע אין זה נחשב כמעשה קיום מצוה א"כ עשה לשם מצוה. ע"כ.

ועיינן עוד בפ"י רבינו יונה שם, שהוסיף עוד, דאפי' מי שסובר דמצות אין צריכות כוונה, ה"מ בדבר שיש בו מעשה, שהמעשה הוא במקום כוונה, כגון נטילת לולב (סוכה ד' מב א) דאמרי' מדאגבהו נפק ביה, וכן כל כיוצא בזה. אבל במצוה שתלויה באמירה בלבד ודאי צריכה כוונה, שהאמירה היא בלב, וכשאנו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה, נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצות. וכ"מ בבית יוסף בסימן תקפט, שאפילו למאן דאמר מצות א"צ כוונה, ה"מ בדבר שיש בו מעשה, אבל מצוה התלויה באמירה בלבד צריכה כוונה, וה"נ תליא באמירה. וע"ע בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג (סי' לד) דבמצוה שבדיבור לכ"ע בעינן כוונה אף במצוה דרבנן. ויש להוסיף עוד ממה שראיתי בשם שו"ת הרמ"ץ (חאו"ח סימן י' אות יג), דבמצוה דרבנן שאין החיוב חזק כל כך לכל הדעות צריך כוונה גמורה לשם מצוה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת ערוגת הבושם (חאו"ח סימן טו).

400. ועי' בשו"ע סי' תפט ס"ג: המתפלל עם הצבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה. ואם יזכור בלילה יברך ויספור. והמשנ"ב הביא מהאחרונים שפירשו דהיינו בין השמשות, דהוא ספק לילה, ויוצאין אז ידי ספירה לפוסקים דס"ל דספירה בזה"ז דרבנן. אכן הוא רוצה לדקדק ולספור מצאת הכוכבים, וקאמר המחבר דהוא ימנה עמהם פן ישכח אח"כ, ויחשוב בדעתו אם אזכור אח"כ בלילה למנות אין אני רוצה לצאת בספירה זו, וע"כ כשיגיע הזמן אח"כ יברך

ביטול ברוב על דין הלך אחר הרוב או דין רובו ככולו, וכתבתי בזה במק"א. וע"ע בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סימן צב (ד"ה ומ"ש)).

ב. ביאור נוסף בזה כתב רבינו הגרא"ו ה"ד בקובץ שמועות (חולין אות מג), דאפשר דס"ל דדין ביטול ברוב ודין הלך אחר הרוב תלויין בז"ז, תתרווייהו מחד קרא נפקי מאחרי רבים להטות. ומש"ה לגבי מעשר דלא אזלינן בתר רובא, אף דין ביטול ברוב ליכא. עיי"ש. וכ"כ עוד בקובץ ביאורים בהערות על הש"ש (אות כא) במוסגר, וז"ל: אלא שמדברי הש"מ בפ"ק דב"מ אינו נראה כן, שתיירך שם על קושית התוס' לענין מעשר בהמה דליבטל ברובא, דכיון דכתיב עשירי ודאי ולא עשירי ספק לא מהני ביה רובא דאיתא קמן. והוא תמוה מאד, דהא קושית התוס' היא שתבטל ברוב, ולא מטעם כל דפריש מרובא פריש, וא"כ מה הועיל בתירוץ דרוב אינו אלא ספק, אבל ביטול הוא ודאי, דהא ע"י ביטול האיסור מתהפך להיות. וצ"ל בכונתו, דלא מהני דין ביטול אלא בדבר דמהני ביה רובא, אבל במעשר כיון דלא מהני ביה הך דינא דכל דפריש מרובא פריש, אינו מועיל גם דין ביטול. עכ"ל. (ואולי היה מקום להוסיף ולהטעים עוד דענין אחד הם, דהנה בגמ' לא מוזכר דילפי' מקרא דאחרי רבים להטות אלא לענין הלך אחר הרוב וכדאיתא בחולין י"א ע"א, אבל דין ביטול ברוב דילפי' ליה נמי מקרא דאחרי רבים להטות לא מוזכר בש"ס אלא בראשונים, עי' רש"י - ביצה ג' ע"ב ד"ה אפילו באלף לא בטיל. גיטין נד ע"ב ד"ה לא יעלו. בבא מציעא דף נג ע"א ד"ה דאורייתא. וזבחים דף עב ע"א ד"ה ופרכינן. חולין צח ע"ב ד"ה דמדאורייתא. ונדה דף מז ע"א ד"ה חייבת. וכ"כ תוס' בע"ז סח ע"א. רא"ש בחולין שם פ' גיה"נ סימן לו. רמב"ן חולין צח ע"ב. והנה בשלמא אי ענין אחד הוא, משה"כ לא הביאה הגמ' האי ילפותא אלא גבי דין אחד מהם, דה"ה לאידך, אבל אם הוא גדר שונה, א"כ היה לגמ' להביא גבי ביטול ברוב נמי דילפי' מאחרי רבים להטות, וע"כ מדלא הביאה הגמ' האי ילפותא אלא גבי דין הלך אחר הרוב ע"כ דענין אחד הוא. וי"ל].

ג. ואף אם נאמר שדין ביטול ברוב ודין הלך אחר הרוב אינם תלויין זה בזה - [ועיינן להשערי יושר שער ג' פרק ד', דהגם שהבין מתחילה בדעת השטמ"ק בשם הרא"ש הנ"ל דדין ביטול ברוב והלך אחר הרוב ענין אחד הוא, והביא עוד מהמרדכי פ' הזרוע שגם מדבריו מוכח כן. מ"מ הוא גופיה ס"ל דתרי דינים נפרדים הם, וביטול ברוב ענינו שהופך את האיסור להיות, והלך אחר הרוב הוא דין הנהגה גרידא ולא היתר במציאות, ואף כתב להסב דברי השטמ"ק והמרדכי כן, ודלא כפשטות דבריהם. עיי"ש בארוכה. (ואולם, בחידושיי בב"ב סימן יב נקט דכללא דאזלינן בתר רובא הוא משום ביטול ברוב, ונקט כן בד' הרא"ש והריטב"א. עיי"ש וצ"ע). ועיינן עוד להמרחשת ח"א סי' לו ענף ו אות ח. עיי"ש. וע"ע בדברי הגרא"ו גופיה בקובץ שיעורים קונטרס דברי סופרים סי' ה אות לב שהוכיח דדין ביטול ודינא דהלך אחר הרוב הם שני דברים נפרדים] - עדיין יש ליישב דברי הריטב"א, דהנה עיקר ההערה היא על תירוצם, שהקשו מדין ביטול ברוב דהוא דין ודאי שנהפך המיעוט להיות כהרוב ממש, וממילא א"א לתרץ דדין הלך אחר הרוב הוא הנהגה ולא בירור ודאי. ואולם, אם ננקוט שגם דין ביטול ברוב אינו דין ודאי אלא הנהגה, הרי דליק כלל (שאף שהגדרים שונים, מ"מ בעצם הדין אין הבדל), ואכן, גם בענין ביטול ברוב א"י פשוט כלל שהוא דין ודאי מוחלט, דכ"ז רק לשיטת הרא"ש בחולין (פרק ז' סי' לו), דכיון שנתבטלה החתיכה ברוב, מותר לגמרי, ואפילו איסורא דרבנן ליכא. ומותר לאדם אחד לאכול כולם ביחד, אע"פ שבודאי אוכל האיסור. וכן מותר לאכול כל אחד אחד בפני עצמו, ואין צריך להשליך אחד כנגד האיסור. דגזירת הכתוב הוא דכתיב אחרי רבים להטות, הילכך חד בתרי בטיל, ונהפך איסור להיות היתר ומותר לאכול אפילו כולן כאחד. עיי"ש. ואולם, הרשב"א הצריך לאכלם אחת אחת, שהרי כתב בתוה"ק (ב"ד ש"א יב) וז"ל, חתיכה של נבלה שאינה ראויה להתכבד, שנתערבה באחרות יבש ביבש, בטלים אפילו אחד בתוך שנים, ואפילו איסור של דבריהם אין כאן. והקלו בדבר זה לפי שכל אחד עומד בעצמו ואוכל כל אחד בפני עצמו, וכיון שנתבטל ברוב דבר תורה ואין כאן איסור של תורה, כשאוכל האחד אני אומר זהו של היתר, וכן בכל אחד ואחד. ואפילו באחרון אני אומר מה שנאכל ראשון הוא היה של איסור וכבר הלך לו, וזה של היתר הוא. משא"כ בדברים הנבללים ולפיכך אינו אוכלן כולן כאחד ואינו מבשל כאחד. עכ"ל. ואולם, הפוסקים דנו בדעת הרשב"א אי כונתו שאסור מדאו"א או מדרבנן. ולשיטת הפו"ד ס"ל שהוא מדרבנן, אין הכרח דס"ל שהוא דין הנהגה. ובמק"א הארכתי בזה. [והתוס' בחולין (ק ע"א, ד"ה בריה) נסתפקו בזה, וז"ל בתוה"ד: ודבר שאינו לא בריה ולא חתיכה הראויה להתכבד, בטל ברוב, ואפילו איסור מדרבנן ליכא כדמשמע הכא. ומיהו שמא "לחד גברא היה אסור". ע"כ. וכוונתם, דלחד גברא אפילו באוכלם זא"ז אסור. ומ"מ מדבריהם משמע שאינו אסור אלא מדרבנן]. (ודע, שישנה דרך ג' בזה, והיא דעת התוספות רי"ד ב"ב לא ע"ב, ודף צב ע"ב, שאף שנתבטל ויכול לאוכלן, מ"מ אסור "מדאורייתא" לאדם אחד לאכול את שלשתן אפי' בזא"ז. עיי"ש).

398. הטעם שאין סופרין ספרה"ע אלא בלשון שהוא מבין: ובוזה ביאר טעמו של המג"א סי' תפט ס"ק ב, שכתב דאין סופרין וצאת בלשון שהוא מבין, ואם אינו מבין לא יצא, דהא לא ידע מאי קאמר, ואין זה ספירה. עכ"ל. ודלא כהשאלת



נ"ל שלא יצא י"ח, שספירה צריכה להיות בודאות כמנין הראוי, ואם לא כן לא מקרי ספירה כלל, וצריך לחזור ולספור אח"כ בלי ברכה. עכ"ד. והו"ד בשו"ת יבי"א ח"ח חאו"ח סי' מה. וכ"פ בשו"ת אבני נזר חיור"ד סימן רמח, דאין סופרין העומר שני פעמים משום ספיקא דיומא, דבכה"ג ספירה אחת מקלקלת חברתה. וע"ע בס' משנה שכיר (מועדים, ספירת העומר, בענין טעה בספירה לענין ברכה).

ביסוד זה תתיישב קו' הקדמונים מדוע לא עבדין חנוכה ט' ימים מספק

[ז] עוד יתיישב בזה קושית רבי יהודה אלברצלוני בעל ספר העתים, מדוע אין עושים בחו"ל חנוכה ט' ימים מספק⁴⁰¹, וכמו שעושים בחג הסוכות תשעה ימים, תשיעי ספק שמיני. והביאורו רבותינו הראשונים, ע"י אבודרהם סדר הדלקת נר חנוכה (ד"ה והטעם), ספר ארחות חיים ח"א הלכות חנוכה (אות ב), ובכלבו (סימן מד). וע"ע להחיד"א בברכי יוסף סימן עתר ס"ק ב, שהביא להקשות כן מפי הרא"ם בתוספותיו, אמאי לא מדלקין ט' ימים מספק וכו'. ע"ש.

וביאר בס' שקל הקודש (להגר"ח קניבסקי שליט"א) בפ"ג מהלכות קידוש החודש ה"א (בביאור ההלכה ד"ה היו), לפי דרכו של הדבר אברהם הנוכח, דגבי ספירת העומר לא שייך כלל לספור ב' ספירות מספק, דב' ספירות אין זה ספירה כלל, ומשום דספירה ענינה שידע איזה יום היום, ואם יאמר כל יום את כל הספירות מספק, לא יצא כלום, כיון שאינו יודע איזה יום היום. ולפי"ז י"ג גבי מצות חנוכה, דעיקרו הוא הדלקת הנרות באופן שמוסיף והולך, ולכן ל"ש כלל לחשוש לספק זה כמו בסוכות, שא"כ יש לנו להסתפק בכל שמונת הימים, אם היום יום ראשון ומדליקין א', או יום שני ומדליקין ב', והרי א"א להדליק ב' הדלקות שונות, דבאופן זה אין כאן מספר כלל, ולא נודע איזה יום הוא, וכיון שחז"ל תקנו שיהו מהדרין ומוסיפין כל יום, אף על גב דמדינא יוצא בנר א' כל יום, מ"מ כיון שרצו שיהו גם מהדרין, לא רצו לתקן ב' ימים בחו"ל מספק, דא"כ בטל המספר לגמרי. וכן בפורים, שרצו שיהא חילוק בין פרוזים למוקפין, ולמדו ד"ז מקראי, א"כ אם יעשו ב' ימים מספק, לא יאה ניכר איזה פרוזים ואיזה מוקפין. ע"כ⁴⁰².

מצות המילה שהיא ביום השמיני. אי נמי, הכי עדיף טפי, שידעו במכוון כמה היה הנס, לא פחות ולא יותר. עכ"ל. ולכאור' כוונתו בתי' האחרון כעין ביאור רבינו הנצי"ב, הרב להורות נתן, והגר"ח שליט"א - הנזכרים לעיל, דאין שום משמעות בהדלקת ב' הדלקות שונות מספק, וצריך מספר ברור ומדוייק. ודו"ק. ובעצם קושיה זו - ע"ע לרבינו היעב"ץ בספרו מור וקציעה ריש סימן עתר מה שדן בזה.

האם בזמן שקדשו על הראיה היו עושים חנוכה ט' ימים מספק: והנה מדי עיוני בהאי מילתא דלעיל, נוכחתי שיטתו נידון גדול באחרונים האם בזמן שקדשו על הראיה היו עושים בחו"ל חנוכה ט' ימים או לאו. דהנה אע"פ שכיום לא עבדין תרי יומי כאמור לעיל שכן מתבאר מסוגית הגמ' בערכין (י ע"א), ומד' הרמב"ם בפ"ג מהחנוכה ה"ז, מ"מ יל"ע היאך היה נוהג בזמננו שקדשו על הראיה, במקום שלא הגיעו לשלש שלוחי בית דין, אם עשו מספק ט' ימים או לאו. והנה מכל הטעמים שנוכרו לעיל עולה דלעולם לא עשו חנוכה אלא שמונה ימים בלבד, גם בזמן שקדשו על הראיה. וכדלהלן. ונבא לבאר הדברים מתחילתן בס"ד.

הדעות שבזמן שקדשו על הראיה היו עושים ט' ימים: הנה דעת רבינו השאגת אריה בספרו טורי אבן (ר"ה יח ע"ב ד"ה בזמן), שגם בחנוכה ופורים דמדברי סופרים הם, נמי החמירו לעשות ט' ימי חנוכה וב' ימי פורים מספק שמא עיברו או חיסרו. ולא שייך לומר ספיקא דרבנן להקל, דאמאי נקיל בההוא יומא יותר מאידך יומי. ואי אזלת בתרווייהו להקל, הא עקרת מצות פורים ויום אחד של חנוכה בודאי. וכיון דלא אפשר, בע"כ ניזיל בתרווייהו להחמיר. וכה"ג אמר בפ"י דפסחים (קח ע"א), דאמרי לה תרי כסא קמאי בעי הסיבה ואמרי לה איפכא, ומסיק, אידי ואידי בעי הסיבה. ופי' הר"ן שם, אף על גב דהו"ל ספיקא דרבנן ולקולא, אעפ"כ טעונים הסבה ככולן, דאי ניזיל לקולא, אמאי נקיל בהני טפי מהני, ואי ניזיל בתרווייהו לקולא הא מיעקר מצות הסיבה לגמרי, וה"נ בנידון דידן.

וכ"ד רבינו המנחת חינוך (מצוה שא ס"ק ב), דבמצוות דרבנן כגון חנוכה, בודאי בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראיה והיו שלוחין יוצאין על חנוכה כמבואר בש"ס דר"ה, ובמקום שלא היו מגיעין, בודאי עבדין ט' ימים, ואף שהוא ספק דרבנן, מ"מ כיון דאנו מסופקים אם יום הראשון אינו חנוכה, א"כ הו"ל תשיעי חנוכה, ואם יום התשיעי אינו חנוכה הו"ל יום הראשון חנוכה, ואי אמרינן סד"ר ולקולא, א"כ לא יהי' לא ביום הראשון ולא ביום התשיעי כי מאי חזית, ובאמת ביום א' או יום ה' בודאי הוא חנוכה, וא"כ הו"ל אקבע איסורא ועבדינן לחומרא לכאן ולכאן, ועבדינן תרי יומי, וגם מעיקרא כן היא תקח"ל אצלם. וזה פשוט. [ורק בזמנינו השתא, אזי כל אלו הדינים דמשום ספיקא דיומא עבדינן כיום כאבותינו שני ימים, היינו דוקא ביום טוב דאורייתא, אבל בענינים דרבנן, כיון דהאידיא אנתנו בקיאים, ורק משום מנהג אבותינו דשלחו מתם כו', לפיכך על דרבנן לא חששו כ"כ, ע"כ אנתנו עושים רק שמונה ימים חנוכה, אבל כשיבנה ביהמ"ק ב"ב ונשוב לקדש עפ"י הראיה, אז הרחוקים - דעתיה א"י להתפשט בכל הארצות - בודאי יעשו חנוכה ט' ימים, ופורים אף שהוא מדברי קבלה, וד"ק כדברי תורה, מ"מ אין עושין שני ימים. וע' במדרכי הובא בט"ז סי' תרפ"ח הטעם דכתיב ולא יעבור, ובט"ז עצמו כתב הטעם דיצא עם מה שקרא בי"ד, דכל החודש כשר לקריאת המגלה]. ע"כ.

מבואר בדבריהם, שבמקום שלא היו השלוחים מגיעים, היו עושים חנוכה תשעה ימים מספק, כדרך שאמרו בכל המועדות, ואין לומר ספק דרבנן להקל, שכיון שהספק הוא אם יום הראשון הוא חנוכה ויום התשיעי אינו חנוכה, או להיפך, ואם נאמר להקל לא יהיה חנוכה לא ראשון ולא תשיעי, והרי אחד מהם בודאי חנוכה, לפיכך הולכים להחמיר. והאמת, שכן מוכח כבר בדברי הראשונים, הנה המדרכי ריש מסכת מגילה (רמז תשעה), כתב וז"ל: ומה שלא נהגו לקרות המגלה יום י"ד ויום ט"ו מספק בזמן הזה כדעבדי' בי"ט, יש לומר משום דדילמא י"ד נקבע בזמנו, ואיכא בט"ו משום ולא יעבור. ע"כ. והיינו אף שמצות פורים מדרבנן, ס"ל שהיו צריכים לעשות ב' ימים מספק, אי לאו משום דכתיב במגילה דכתיב ולא יעבור. וכבר העיר כן - מדברי המדרכי - בחידושי הרא"ם על הסמ"ג (הל' חנוכה), שתמה מדוע לא נהוג ט' ימים חנוכה, ואין לומר דרבנן לא החמירו, דמדברי המדרכי הנוכח, מבואר דבמידי דרבנן ג"כ עבדינן תרי יומא מספיקא דיומא. ע"כ.

וכן מוכח ג"כ מד' בעל העתים הנ"ל, שהיו עושים בחנוכה ט' ימים מספק. כן ראיתי בשם ס' בית לוי (שפירא) ח"א סי' ד (ד"ה ובאמת לפום), שהוכיח כן מדבריו. ע"כ. [ולכאור' דייק כן מתירוצו בעצם הקושיה, מדוע היום בחו"ל לא עושים חנוכה ט' ימים מספק, ותירץ בס' העתים, מפני שחג הסוכות מן התורה, החמירו רז"ל על ספקו, לפי שאין אנו קובעין עתה על פי הראיה. אבל חנוכה שהוא מדבריהם, הם אמרו לעשות שמונה ימי חנוכה, והם אמרו חשבון המולדות. ע"כ. ומשמע מלשונו שכתב, לפי שאין אנו קובעין עתה על פי הראיה, דמשמע שבזמן שקדשו על הראיה, היה הדין נוהג באו"א].

ביסוד זה מיושבת קושית הראשונים מדוע בספירה"ע אין סופרים ב' ספירות משום ספיקא דיומא

[ו] והנה ע"פ יסוד זה כתבו האחרונים הנ"ל ועוד, לתרץ קושית בעל המאור בשלהי פסחים, שהקשה, מה טעם אין אנו סופרין בספירה"ע שתי ספירות מספק, כמו שאנו עושין שני י"ט מספק. (והרז"ה תי', שאם באנו לספור ב' ספירות מספק, נמצאת ספירה שניה מושכת עד יו"ט ראשון של עצרת, ואתי זלזולי ביו"ט דאורייתא. הילכך אין לנו אלא מה שנהגו. עיי"ש. וגם הר"ן בסוף פסחים שם הביא דברי בעל המאור כעיווי"ש). ותירצו ע"פ האמור, דהנה הרי אנו בקיאי בקביעי דירחא, ואין לנו ספק בימי הספירה, ועיקר הקושיא היא רק משום מנהג אבותינו יש לנו לספור שתי ספירות, כמו ביו"ט שעושים שני ימים מספיקא. אבל לפי הדברים הנ"ל יש לומר, דדוקא ביו"ט היו נוהגין אבותינו לעשות ב' ימים מספיקא, אבל בספירה באמת לא היה אפשר כלל לאבותינו לספור שתי ספירות ביחד מספק, לפי שזו אינה ספירה כלל כאמור. ובמקום ובזמן שהיו מסופקין לא היה תקנה לספור מספק, ולא היו מקיימין מצות ספירה.

ושו"ר שכן נקטו עוד רבים לסברה זו, ותירצו בזה קו' הראשונים הנוכרת. הנה בשו"ת ערוגת הבושם חאו"ח סי' קסח (אות ד) כתב, יש לחקור במי שמסופק באיזה יום מהספירה הוא עומד, וספר שני הימים שנסתפק בהם, אם יצא י"ח ספירת העומר, ומסתברא דלא מקריא ספירה אלא כשיספור בענין המבורר, אבל כל שלא נתברר לו שהיום הוא כך וכך לא מקרי ספירה כלל, דהא לא קאמר רחמנא שיאמר בפיו היום כך וכך, אלא שיספור, וכל כה"ג לאו ספירה היא, כן נראה פשוט מסברא. וע"פ זה לא קשיא מה שהקשו דאמאי לא מנינן תרי יומי מספיקא, משום ספיקא דיומא. ואם משום דספירת העומר בזה"ו הו"ל מדרבנן, מה יענה לשיטת הרמב"ם וסיעתו דס"ל דהו"ל מדאורייתא. ולפי האמור לק"מ, שכל שהוא בגדר ספק אין זה בכלל ספירה כלל. ע"כ. וכ"כ בשו"ת קרן לדוד סי' קמ בד"ה ומש"כ. ותירץ בזה קו' הראשונים הנ"ל. וכ"כ בשו"ת בית אבי ח"ד סי' סה, שמי שהיה מסופק בשעת ספירה באיזה יום הוא עומד, ומספק אמר מנין שבא דעתו, ואח"כ נתברר לו שספר את היום הנכון האם יצא י"ח, והשיב

שספר יצא, לפ"ז אכן כשסופר בספק חשכה מנין של יום הבא, אם האמת הוא דהוי כבר לילה, הרי ספירתו מעלייתא מצד עצמה. ואנו מסופקין רק אם אמנם כן הוא האמת שספר בזמן חיובו וכמנין הראוי בזמנו, דהיינו אם הוי כבר לילה של יום הבא, שפיר אמרינן דספיקא דרבנן לקולא שהרי לאותו צד הספק דהוי כבר לילה, הו"ל ספירתו ספירה מעלייתא, ולכן אנו תופסים דרבנן כצד הזה ויצא. אבל להאמור דספירת ספק אינה ספירה כלל מצד עצמה, א"כ באופן זה שהוא סופר בביה"מ מנין של יום הבא, הרי מסופק הוא בספירתו גם בעיקר המנין של הימים, שאם הוא יום הוי מנין של יום שעבר. וא"כ לא הו"ל ספירה כלל בכל אופן שהרי אין מניינו ברור בדעתו, ומה זה ענין לספיקא דרבנן. אלא ע"כ, שגם הסופר המסופק במניינו, ספירתו ספירה. ואנו מסופקין רק אם כיון את האמת וספר בשעה הראויה, וע"ז שפיר אמרינן ספיקא לקולא.

ובשערי יושר שם (בד"ה וע"פ דבריו), כתב ליישב, ד"ל דס"ל דרבנן מעיקרא תיקנו כן משום תמימות. וסיים, "וצ"ע בכל זה".

ובדבר אברהם כתב ליישב, דלקושטא דמילתא אין מכאן ראייה לסתור הדברים, שהרי כתבו התוס' שם, שאף ביום סמוך לחשכה יש למנות, ועדיף הדבר משום תמימות, והתם ודאי אינו סופר את המנין הנכון, שהרי סופר הוא מנין של מחר, והוי כמעיד שקר, כמ"ש המג"א סי' תפט סק"ז בשם הרשב"א. ובע"כ הכונה בזה, שהסופר באמרו כך וכך לעומר, אין כוונתו על שעת ספירתו, אלא שיום הבא הוא כך וכך לעומר, ולכן אינו כמעיד שקר. וא"כ בספק חשכה נמי, אין כוונתו שבשעה זו הוי כך וכך לספירה, שהרי שעה זו באמת מסופקת היא לו, ואין מנינה ודאי. אלא כוונתו שיום הבא הוי כך וכך לספירה, וזוהי ספירה ברורה מצד עצמה, שאינו מסופק במנין של יום הבא, ועיקר הספק אם יצא או לא, הוא רק שמא לא ספר בשעת החיוב ולא יצא, ע"ז שפיר אמרינן דספיקא דרבנן לקולא, אבל בעיקר נידון דידן שהאדם מסופק בעיקר הספירה אם סופר נכון, אכן ודאי שלא הו"ל ספירה כלל.

ויספור. ע"כ. וכ"כ הערך השולחן שם ס"ח וז"ל: כתב רבינו הב"י בעט"ף ג', המתפלל עם הצבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה, ואם יזכור בלילה יברך ויספור. עכ"ל. ולאו דווקא מבעוד יום, דא"כ היאך מברכין הצבור ברכות לבטלות, ולמה ימנה עמהם לחזק ידי עוברי עבירה. ועוד למה קאמר ואם יזכור, הלא מחוייב לזכור, שהרי לא יצא כלל. אלא הכוונה שאין עדיין לילה ממש, אלא בין השמשות דמותר לספור אז כמ"ש. אך הוא אינו רגיל לספור אלא בלילה, ולכן יספור עמהם בלא ברכה, וכיון שאם לא יזכור יצא בספירה זו, ואם יזכור לא יצא ותנאי מועיל בכה"ג. וזהו שסיים רבינו הרמ"א וז"ל, ואפילו ענה אמן על ברכת הצבור אם היה דעתו שלא לצאת יחזור ויברך ויספור בלילה. עכ"ל. [וע"ע אריכות דברים בשו"ת דברי יציב חאו"ח סימן ריד, אי שפיר דמי שיספור הציבור ספירת העומר בספק חשיכה. שדעת כל הפוסקים הראשונים ואחרונים רובם ככולם, דמ"מ לכתחילה לא יספור קודם צה"כ. ועיי"ש (באות ב) בכונת דברי השו"ע הנ"ל. ועוד כמה פרטים בהמשך דבריו. (ועיי"ש בדעתו, שאין להתיר לכתחלה לספור ספירת העומר קודם זמן צאה"כ לשיטת ר"ת בין בימות החול ובין בער"ש, מכיון שיש ספק בקיום המצוה וספק ברכות לבטלה, ואין להקל בזה כלל, ובפרט במנין של יראים המהדרים במצוות שיש להם לעשות המצוה מן המובחר על צד היותר טוב ולהסתלק מן הספק). עיי"ש בזה בארוכה].

401. ע"י ערכין י ע"א. ורמב"ם פ"ג מהחנוכה ה"ז.

402. יישובים נוספים מדוע בחו"ל לא עבדין חנוכה ט' ימים מספק: והנה בעצם הקושיה מדוע בחו"ל לא עושים חנוכה ט' ימים מספק, הנה בעל ס' העתים הנ"ל תירץ, מפני שחג הסוכות מן התורה, החמירו רז"ל על ספקו, לפי שאין אנו קובעין עתה על פי הראיה. אבל חנוכה שהוא מדבריהם, הם אמרו לעשות שמונה ימי חנוכה, והם אמרו חשבון המולדות. ע"כ. והביאו האבודרהם שם. וכן הביאו מדבריו בקצירת האומר בארחות חיים (שם) ובכלבו (שם), דלפי שחנוכה מדבריהם לא החמירו בה כל כך, ובברכי יוסף (שם) ציין עוד שכן כתבו ליישב הפר"ח ועוד אחרונים. והוסיף, שיסוד הדברים הללו מפורשים במנחות (סח ע"ב), דר' פפא ור' הונא בריה דרב יהושע, אכלי חדש באורתא דשיתסר נגהי שיבסר, קסברי חדש בחו"ל דרבנן, ולספיקא לא חיישינן. רבנן דבי רב אשי אכלי בצפרא דשיבסר, קסברי חדש בחו"ל דאורייתא. הרי מוכח דלכ"ע במידי דרבנן לא חיישינן לספיקא דיומא. (ובזה יש ליישב קושית התוס' והרא"ש שיליה סוכה, אמאי לא תקון ליטול לולב בשמיני. ומשום דלולב דרבנן, כחדש, ולא חיישינן דרבנן לספיקא. וכן תירץ בספר מטה משה מדנפשיה. וכעני"ז בחידושי סוכה כ"י להרא"ה, שתי' דכיון דלולב דרבנן אין להחמיר בספיקו.) [ובעצם תי' זה דהא דלא עבדינן חנוכה תרי יומי מספק משום דהוא דרבנן לא גזרו, עיוין בס' שקל הקודש בפ"ג מהלכות קידוש החודש ה"א (בביאור ההלכה ד"ה היו), שהקשה, דהלא במשנה בראש השנה (יח ע"א) איתא, דהוי השלוחין יוצאין מפני החנוכה, משמע דאי לא נפקי עבדי תרי יומי. ותי', דאע"ג דמספק לא עשו אלא יום אחד, מ"מ שלוחין שלוחין, דכל היכא דאפשר לברר מבריינן, אך יל"ע מד' הריטב"א בר"ה (שם) שכתב, דהא דלא עבדו תרי יומי ט"ב, משום שהוא גזרה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה, משום סכנה, כמו ביו"כ שלא תקנו ב' ימים. משמע דאל"ה היו עושין ב' ימים אף על גב שהוא מדרבנן. וי"ל, דספר העתים לא כתב כן אלא בזה"ז דבקיאינן בקביעא דירחא, אבל בזמננו שהי' ספק גמור, י"ל דגם דרבנן היו עושין ב' ימים מספק. (א"ה. ואולם בהמשך דבריו שם מבואר שא"ז פשוט שגם בזמננו היו עושים ב' ימים מספק, והובא להלן)].

עוד בעצם קושיה זו, הוסיף בברכי" (שם) בשם הרב עץ חיים (בלשונו דף ד'), שכתב ליישב, דבחנוכה לא הוי ספיקא בזמן הבית שהיו שלוחין, שהרי בט"ו ימים מגיע אחרון שבישראל לנהר פרת, א"כ לא אסתפק להו מעולם אימת חנוכה, ומש"ה לא הוצרכו להדליק ט' מספיקא, דלא היה להם ספק מעולם. ע"כ. ואף דלכאור' יש מי שדחה, דהאף אמנם דליכא ספיקא בחנוכה, מ"מ הא קי"ל דאתרא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו דתשרי עבדי תרי יומי. וא"כ הגם דבחנוכה גיעו השלוחים, מ"מ היו צריכים לעשות ט' מספק. ע"כ. מ"מ כתב החיד"א שם לקיים תירוץ זה, דאע"פ דתקון דלעבדו תרי יומי בניסן אף דמטו שלוחים, ומשום דלא מטו דתשרי, עדיין אין זה סיבה לתקן גם בחנוכה, משום דבחנוכה אין מקום דלא מטו ביה, וכל ישראל ישמעו, משא"כ בניסן דאיכא דוכתא דלא מטו, וישנו בניסן גופיה אתרא דעבוד תרי יומי. (וגם בעצרת, אף דבעומר תלי, מ"מ יבואו לטעות ולומר דבניסן ותשרי נמי אף דלא מטו שלוחי לעבדו חד יומא). ומשום דאיכא ברגלים דוכתי דלא מטו שלוחי, משו"ה תקון דאתרא דלא מטו שלוחי תשרי לעובדו בכלהו תרי יומי. משא"כ בחנוכה, דאין מקום כלל דלא מטו. עיי"ש. (וע"ע בד' מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ סימן לא מה שכתב להוסיף בנידון זה). ע"כ.

ובפרי חדש (סימן עתר ס"א) הוסיף עוד ליישב בב' אופנים נוספים (בנוסף למה שכתב ליישב כד' הראשונים דכיון דהוי מידי דרבנן לא אטרחום רבנן), והטעם שלא קבעו ט' ימים משום ספיקא דיומא, משום שרצו לרמוז גם כן ביטול

וכ"מ בשו"ת להורות נתן (ח"ב סי' נא) ליישב כע"ז קושיית הקדמונים, דאמאי אין עושין חנוכה ט' ימים משום ספיקא דיומא. וביאר, שאם נחשוש לספק זה, א"כ יש לנו להסתפק בכל שמונת הימים, אם היום יום ראשון ומדליקין א', או יום שני ומדליקין ב', וא"כ נצטרך להדליק כל יום נר נוסף מספק, וכדרך שאנו קוראים בחו"ל בימי חוה"מ דסוכות, ביום השלישי וביום הרביעי וכו', ואם נעשה כן, א"כ בטל כל הרמז שנגד הימים היוצאים, כיון שלא נדע כמה ימים יצאו באמת. נמצא דבכל ימי החנוכה ודאי שאי אפשר להדליק נר נוסף, וביום הראשון מדליק רק א' וביום השני רק ב' וכן בכולם. ומעתה, מכיון שכבר החזקנו את כל הימים לודאי, שוב איך יתכן לומר שהספק נולד דוקא ביום השמיני ונדליק גם ביום התשיעי, ולכן לא שייך לחוש כאן לספיקא דיומא כלל. וצ"ח להגאון בעל ערוגת הבושם (או"ח סי' קס"ח אות ד') שכתב ליישב אמאי בספירת העומר לא מנינן תרי יומי משום ספיקא דיומי, ותיירץ דאי אפשר לספור היום כך וכך והיום כך וכך משום ספיקא, דספירה לא שייך אלא כשסופר דבר מבורר, ומכיון שהוא מסופק בהמספר אין זה ספירה כלל עיין שם. וה"ה ב"ד, כיון שתקנו להדליק לרמז ימים היוצאים או הנכנסים, ממילא אי אפשר להדליק יותר מספק, דא"כ בטל כל החשבון. ע"כ.

שו"ר שכבר כתב כע"ז רבינו הנצי"ב במרומי שדה (ראש השנה, יח ע"א), בדמקום שאין השלוחין מגיעין לא נהגו תרי יומי מספיקא בחנוכה, דאי מדלקי ביום שני נר אחת ושתי נרות מספיקא דיומא, הוי להו תלתא, ויהא נראה שהוא יום שלישי, ובע"כ דסמכו על הרוב. (ובפורים ג"כ אי עבדי פרוזין תרי יומי מספק, נמצא דבחמיסר יהו נהגין פורים גם המוקפין וגם הפרוים יחד. ומקרא כתוב לעשות את ימי הפורים בזמניהם, זמנו של זה לא כזמנו של זה, וא"א לעשות הסעודה דכולהו בחדא יומא). ע"כ.

מדברי הראשונים גופא שלא תירצו דספירת ספק ל"ח ספירה מוכח דלא ס"ל כן

[ח] ואומנם, אף שדעת הרא"ש והריטב"א בב"מ (כביאור האח"ב בדבריהם וכדלעיל) שספירת ספק אינה נחשבת ספירה, וכן היא דעת כל אותם הפו' האח"ה הנ"ל - שספירת ספק אינה נחשבת ספירה כלל וכאמור. מכל מקום, אין להתעלם מדברי בעל המאור והר"ן בשלהי פסחים - שלא תירצו שם דספירת ספק ל"ח ספירה - דמוכח דלא ס"ל כן. כלומר, כיון שבעל המאור תירץ לקושיתו - מדוע בספירה"ע אין סופרים ב' ספירות משום ספיקא דיומא - באופן אחר (והיינו שאם באנו לספור ב' ספירות מספק, נמצאת ספירה שני מושכת עד יו"ט ראשון של עצרת, ואתי לזולזיל ביו"ט דאורייתא. ע"כ), א"כ מוכח שאינו מסכים לסברה זו, שאם כן עדיפא היה לו לתרץ, דא"א לספור ב' ספירות מספק, כיון שספירת ספק לאו ספירה היא כלל, וקושיא מעיקרא ליתא. והר"ן שם הביא ג"כ דבריו כאמור ולא העיר עליהם כלום. ומזה שלא תירצו כן משמע דלא ס"ל כסברה זו.

וכבר הוכיחו כן רבים מד' הראשונים בשלהי פסחים, דמזה שלא תירצו כן, נראה שספירת ספק אכן נחשבת ספירה. וכ"מ כבר בד' הדבר אברהם עצמו בסו"ד, שכתב להסתייג מעצם סברתו שספירת ספק אינה ספירה, דאע"פ שהסברה נכונה ויש לה סמוכין, אבל מ"מ מד' הראשונים לא נראה כן כאמור. וכן מצאנו לעוד כמה מהפוס'.

שחזרו בהם מחמת שהראשונים הללו לא תירצו כן, ומשמע שאין הם מסכימים לסברה זו.

[ט] וגם בעצם ד' הרא"ש והריטב"א דס"ל דספירת ספק אינה נחשבת ספירה, הנה סו"ס לא מפורש כן בדבריהם להדיא, אלא הדבר אברהם ביאר כן בדבריהם, והנה היה מקום לדון טובא אם כן היא דעתם, וזאת ע"פ מה שראיתי בס' שקל הקודש (פ"ג מקידוש החודש הי"א) הנזכר, שהוסיף, שגם מד' הריטב"א בר"ה (יח ע"א) נראה דבזמן שהיו מסופקין, היו סופרין באמת ב' ספירות כל יום, ורק בזה"ז דבקאינין בקביעא דירחא לא רצו לבלבל בספירת ב' מנינות. וכדעת הר"ה והר"ן הנ"ל שתיירצו דהטעם דלא לזולזלו בעצרת, ומשמע דלא ס"ל דל"ש ב' ספירות כלל. עיי"ש. ע"כ.

והנה להמבורא כן בד' הריטב"א בר"ה, דספירת ספק נחשבת ספירה, אם כן מעתה היה מקום לדון בעצם ד' הדבר אברהם בדעת הרא"ש והריטב"א שהובאו בשטמ"ק בב"מ דספירת ספק אינה נחשבת ספירה, וכמשנ"ת לעיל בארוכה, דהנה מד' הריטב"א בר"ה מבואר איפכא ממש. [וצ"ל ביישוב ד' השטמ"ק כפי שכתב הגאון מוהר"ב פרענקיל בהגהותיו לש"ש (שמעתא א' פ"א) לחלק בין רובא דפריש לרוב דסברא, שכל ד' השטמ"ק אינם אלא ברוב דכל דפריש ולא ברוב דסברא. וכפי שהביא לחילוק זה הדבר אברהם עצמו. יעוי"ש מש"כ לדון בזה⁴⁰³].

חילוק בין ספירה מספק משום ספיקא דיומא לספירה מספק שאינו יודע המספר

[י] ויש שרצו ליישב הדברים, שלא יקשה מד' הר"ה והר"ן הנ"ל על כל אותם הפו' הנ"ל הסוברים דספירת ספק אינה נחשבת ספירה כלל, דודאי לא נעלמו דברי הר"ה והר"ן מעיניהם של אותם הפוסקים. ויש לומר בזה, דלעולם ספירת ספק אינה נחשבת ספירה, ואין זה סותר לדברי הראשונים הנ"ל שלא כתבו כן. ויש לחלק בין הדברים, וכפי שחילקו רבים, דהתם גבי ספיקא דיומא הרי באמת יודעים כמה ימים לעומר, שהרי אנו בקיאים בקביעותא דירחא, ומה שעושים יום טוב שני אינו אלא משום דמנהג אבותינו בידינו, כדאייתא בביצה דף ד' ע"ב, וא"כ אין כאן ספק וחסרון בידיעת המנין כלל, ולפיכך לא תירצו הראשונים מטעם ספירת ספק. משא"כ במי שאינו יודע כלל באיזה יום לעומר הוא עומד, הרי הוא לו ספק גמור ואינה ספירה כלל. וכ"כ ליישב באול"ח פ"ג פרק טז אות ז', דהנה לכאורה מדברי בעל המאור משמע שלא מונים שני ימים רק משום דלא לית לזולזיל ביום טוב של חג השבועות, הא בלא הכי היה שייך לספור שני ימים מספק, ולכאורה מוכח שספירת ספק נחשבת ספירה. אולם נראה דאינה ראייה, דהתם שאני שבאמת יודעים כמה ימים לעומר, דהרי בקאינין בקביעותא דירחא, ומה שעושים יום טוב שני אינו אלא משום דמנהג אבותינו בידינו (ביצה ד' ע"ב), וא"כ אין כאן חסרון בידיעת המנין, משא"כ במי שאינו יודע כלל באיזה יום לעומר הוא עומד, אפשר דאינה ספירה כלל.

ואולם, יד הדוחה נטויה, דלעולם אין לומר דבספיקא דיומא יוצא י"ח משום דהאינא הכל בקיאים בקביעותא דירחא, ועושים שני ימים טובים מספק רק משום דמנהג אבותינו, שהרי סו"ס קושיית הראשונים היא שגם בספירת העומר יש לנו לנהוג כמנהג אבותינו למנות שתי

ספירות מספק בכל יום, "כמו שנהגו אבותינו קודם שידעו בקביעותא דירחא", וכ"ז יכון רק אי אמרינן שבמנין ספק יוצאים י"ח, ושפיר יש מקום לקושייתם, אבל אי אמרינן שבספירת ספק אין יוצאים ידי חובה - וע"כ צ"ל שאבותינו שלא ידעו בקביעותא דירחא לא מנו ספירה"ע מספק - א"כ מה הקשו שיש לנו לנהוג כמנהג אבותינו. אלא ודאי שבספירת שני ימים מספק שפיר יוצאים ידי חובה, שעכ"פ מנה את המספר האמיתי. ע"י שו"ת שאלת שלמה ח"א סי' מט.

והגם אמנם שזה גופא - אם אכן ספרו אבותינו ב' ספירות מספק אם לאו - דנו בזה האחרונים, דהנה הנצי"ב בשו"ת משיב דבר ח"ד סי' עח, כתב, שצריכים לומר שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר, שאם לא כן היו צריכים אבותינו לספור העומר בכל יום שתי ספירות מספק, כמו שהיו עושים שני ימים טובים מספק. ובשלמה למ"ד ספירת העומר בזה"ז מדרבנן כמש"כ התוס' מנחות (טו), נחא, דבדרבנן לא החמירו. אבל לשיטת הרמב"ם בה' תמידין ומוספין (פ"ו הכ"ב) שהוא מדאורייתא, אמאי לא מנו אבותינו ספירת העומר מספק, אלא ודאי שתקנת יום טוב שני אינה אלא מדרבנן, ומש"ה לא החמירו בספירת העומר משום זילותא של יום טוב ראשון של עצרת, שאם נמנה בו ספה"ע זילולו בו, וכמש"כ הר"ף בטעם שלא מברכין בשמיני של חג על הסוכה משום זילותא דשמיני עצרת. והביאו בי"א שם, והוסיף, דלכאורה הכי נמי מסתברא, שאילו באמת מנו אז שני ימים משום ספיקא דיומא, לא משתמיט תנא או אמורא להשמיענו זאת. ע"כ. וכיוצא ב' מבואר בדבר אברהם שם (אות ג') והבאתיו לעיל, דצ"ל דדוקא ביו"ט היו נוהגין אבותינו לעשות ב' ימים מספיקא, אבל בספירה באמת לא היה אפשר כלל לאבותינו לספור שתי ספירות ביחד מספק, לפי שזו אינה ספירה כלל. ובמקום ובזמן שהיו מסופקין לא היה תקנה לדבר, וצ"ל שלא היו סופרין כלל. ומאיך, מבואר בד' מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' ס"י) תפס סק"ד, שבזמן אבותינו אכן היו סופרים שתי ספירות משום ספיקא דיומא, שספירת שתי ספירות מספק, חשיבא ספירה מעליא.

מכל מקום, אכן בדברי הראשונים עומדים, ובדבריהם מוכח שאכן בזמן אבותינו ספרו ב' ספירות מספק כאמור, דאם לא ספרו כלל, אם כן לא שייך בזה 'מנהג אבותינו בידינו', ומה מקום לקושייתם כאמור. [וכן מבואר בשו"ת בצל החכמה ח"ה (סי' ק אות ג), שמדברי הר"ה משמע שבזמן אבותינו נהגו לספור בחו"ל שתי ספירות מספק, ולהכי קשיא ליה למה אין 'אנו' סופרים ב' ספירות מספק כמנהג אבותינו. דהנה אינם שואלין מ"ט לא 'תקנו' לספור ב' ספירות כמו שתקנו לעשות שני י"ט מספק, דלא על עיקר תקנת חז"ל שאלו למה לא תקנו מעיקרא לספור ב' ימים מספק, רק למה אין 'אנו' סופרין ב' ספירות מספק, דהיינו על מנהגנו שלא לספור ב' ימים מספק הוי קשיא להו. ולזה מתרץ, שאם באנו לספור שתי ספירות מספק, נמצא ספירה השני' נמשכת עד יום טוב א' של עצרת, ואתו לזולזיל ביום טוב א' דאורייתא, הלכך אין לנו אלא מה שנהגנו. עכ"ל. אך אילו היה התירוץ על השאלה למה לא תקנו חז"ל מעיקרא לספור שני ימים, לא סגי לתרץ בהכי, דודאי בזמן שקדשו ב"ד החודש עפ"י ראי' היו אבותינו בני הגולה יודעים כבר קודם חג השבועות מתי קדשו ב"ד ניסן, שהרי עברו מר"ח ניסן עד חג השבועות יותר מחודשיים, וכבר אמרו חז"ל (ר"ה כ' ב') תרי ירחי חסירי קלא אית להו, ע"ש ובפרש"י

זה אין כאן מספר כלל וכו' כאמור, כתב אח"כ לדון בזה מכח דברי הראשונים הללו, וכן מכח דברי הריטב"א בר"ה (יח ע"א) נראה דבזמן שהיו מסופקין, היו סופרין באמת ב' ספירות כל יום, ורק בזה"ז דבקאינין בקביעותא דירחא לא רצו לבלבל בספירת ב' מנינות. וכדעת הר"ה והר"ן הנ"ל שתיירצו דהטעם דלא לזולזלו בעצרת, ומשמע דלא ס"ל דל"ש ב' ספירות כלל. עיי"ש].

וכ"כ בס' בית לוי (שם), שאף בזמן הראיה לא עשו אלא שמונה ימים - הראשונים, והוכיח כן מסוגית הגמ' בערכין (י ע"א) הנ"ל, מר"ש בן יהוצדק שהיה בזמן הראיה. עיי"ש.

שו"ר לאחר כתבי כ"ו בשו"ת יבי"א ח"ט חאו"ח סי' עה, שדן בארוכה בד' המרדכי (פ"ק דמגילה) הנ"ל בענין מה שלא נהגו לקרות המגילה יום י"ד ויום ט"ו מספק בזה"ז. עיי"ש. ושם (באות ה) הביא משו"ת בשמים ראש (סי' רמה) שכתב ג"כ שאפילו בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה לא היו עושים אפילו במקומות המרוחקים אלא חד יומא, וז"ל: ומה שאין קוראים המגילה שני ימים מספק, כדרך שעושים שני ימים ראש חודש, אומר אני שאפילו בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה, לא היו עושים אפילו במקומות המרוחקים אלא חד יומא, שאם הוא יום י"ד הנה מה טוב, ואי נמי יום י"ג הוא, זמן קהלה לכל הוא. ועל משתה ושמחה לק"מ, דהא ממילא גם ט"ו מחוייב, ע"פ המגילת תענית אילין יומיא דלא להתענאה וכו'. ואת אמאי לא לחייב בט"ז, ג"ז לק"מ, דממילא נתחייב משום יום שלאחריו. וספקא דלאחריו ודאי דלא חיישין ליה, ולבני ט"ו לא רצו לקבוע ב' ימים, דאי נמי הקדימו יצאו בדיעבד. ואף על פי שבספק מוקפים כהוצל קרו ביה ב' ימים, אינו לעיכובא. ע"כ. עיי"ש שדן בכל דבריו שם.

[וכאמור בתחילת דברינו, ישנה דרך שלישית בנידון דידן, וכפי שהביאה בברכ"י (שם) בשם הרב עץ חיים (בלשונות דף ד'), דבתנוכה לא הוי ספיקא כלל בזמן הבית שהיו שלוחין, שהרי בט"ו ימים מגיע אחרון שבישראל לנהר פרת, א"כ לא אסתפק להו מעולם אימת חנוכה, ומש"ה לא הוצרכו להדליק ט' מספיקא, דלא היה להם ספק מעולם. ע"כ].

403. וע"ע בשו"ת חתם סופר חאה"ע סימן מא (ד"ה ויש), דנהי דמשמע מהש"ס דרובא דאיתא קמן עדיף מדליתא קמן, מ"מ "בתר דקיי"ל דאזלינן בתר רובא, יש עדיפות לרובא דליתיה קמן דלא אתחזק מיעוטא שהוא ההיפוך מרובא". ועל רוב כזה - שאיתחזק מיעוטא קמן - כ' בשטמ"ק פ"ק דב"מ בסוגיא דקפץ אחד מן המנינים, דהוי רק כעין ספק שהתירה תורה, שהרי איתחזק מיעוטא לפנינו. ע"כ. וראיתי בשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' קח שצ"ח, שכן מבואר גם בשו"ת אמרי אש (ח"א בהשמטות דף פב ע"ב). וע"י שו"ת מהר"ם שיק (חידו"ר סי' רמג) שסומך ידו על תשו' אמרי אש הנ"ל, וכתב, שכן שמע בבחרותו ממרן הגאון הח"ס זצ"ל. וכן בשו"ת קרן לדוד (סי' א' ד"ה אלא דנראה) שכ' ג"כ הכי, ומסתייע מדברי החת"ס, האמרי אש, ומהר"ם שיק הנ"ל. ואולם, יעויין בשו"ת שאילת יעקב (ח"ב סי' מט אות ג' ה' ז') שכ' שרוב הראשונים והאחרונים חולקים על הח"ס בזה. ועיי"ש עוד (סוסי' ס"ב) שכ' דאמנם כן היא דעת הגר"ב פרענקיל כהחת"ס, אמנם הגאונים החר"ד המהר"ם בנעט והשעה"ח חולקים על הח"ס בזה. עיי"ש.

הדעות שבזמן שקדשו על הראיה היו עושים ח' ימים: ומאיך, יש הסוברים שאף בזמן שקידשו על הראיה, לא עשו אלא שמונה ימים ותו לא. הנה כ"כ רבינו הנצי"ב בפשיטות בשו"ת משיב דבר (ח"א סימן מא, ד"ה ויתר), שלא נהגו לעשות ט' ימים. ועיקר דבריו שם, דאפילו לפני קביעותא דירחי שהיה בימי אביי ורבא והלל הנשיא האחרון, ג"כ לא היו נוהגין יום טוב שני מספק ממש אלא מצד החומר, אבל מה"ת היו סומכין על רוב שנים דאדר הסמוך לניסן, ואלול חסר. תדע שהרי אין סופרין את העומר מספק, ובשלמה לשיטת התוס' דספה"ע בזה"ז מדרבנן, נחא שלא חשו מספק למצוה דרבנן, "כמו שלא חשו לעשות חנוכה ופורים שני ימים מספק". אבל לשיטת הר"ף והרמב"ם דספה"ע בזה"ז מה"ת קשה, אלא ודאי משום זילותא דעצרת - דאי ספרי מספק יהיה הספירה ביום אחד דעצרת - מש"ה דחו זה הספק וקיימי על דין תורה שאין חוששין למיעוט דמעברי. וכן בתשרי, א"א לומר שהיה ספק, דא"כ היו מחוייבין להתענות ביוה"כ שני ימים, ובע"כ היו סומכין על דברי תורה, ורק מצד החומר היו נוהגין יום טוב שני ש"ג. ומזה הטעם גם אז לפני קביעותא דירחי היו נוהגין למול מילה שלא בזמנה ביום טוב שני ש"ג, וכן אבילות יום ראשון למ"ד שהוא מה"ת, נוהגין גם ביום טוב שני של גליות. וצ"ח עוד לספרו העמק שאלה (סי' צו אות ז'), שהביא ראייה לשיטה זו, מדאייתא בנדה (סו ע"ב), אר"ה אשה חופפת וכו'. עיי"ש. ע"כ.

וכ"כ בספר מרומי שדה (ראש השנה יח ע"א), וביאר טעם אחר (בנוסף לטעם שכתב לעיל, שהקלו בספק דרבנן), בדמקום שאין השלוחין מגיעין לא נהגו תרי יומי מספיקא בחנוכה, דאי מדלקי ביום שני נר אחת ושתי נרות מספיקא דיומא, הוי להו תלתא, ויהא נראה שהוא יום שלישי, ובע"כ דסמכו על הרוב. (ובפורים ג"כ אי עבדי פרוזין תרי יומי מספק, נמצא דבחמיסר יהו נהגין פורים גם המוקפין וגם הפרוים יחד. ומקרא כתוב לעשות ימי הפורים בזמניהם, זמנו של זה לא כזמנו של זה, וא"א לעשות הסעודה דכולהו בחדא יומא). ע"כ.

השתא דאתינן להכי, יש לומר שכן היא דעת רבותינו הגר"ח שליט"א, והרב להורות נתן זצ"ל, שגם ביארו כע"ז שא"א להדליק ב' הדלקות שונות, דבאופן זה אין כאן מספר כלל כאמור. ומעתה צריך לומר, דלעולם לא עשו חנוכה אלא שמונה ימים בלבד, גם בזמן שקדשו על הראיה (במקום שלא הגיעו השלוחין), דכיון שהסברה היא כאמור, א"כ טעם זה שייך לעולם. ופשוט. [ואולם, א"י פשוט כ"כ, וכפי שנתבאר בדברינו דלהלן, דמ"מ מדברי בעל המאור והר"ן בשלהי פסחים - שלא תירצו שם דספירת ספק ל"ח ספירה - מוכח דלא ס"ל כן. והיינו כיון שבעל המאור תירץ לקושיתו - מדוע בספירה"ע אין סופרים ב' ספירות משום ספיקא דיומא - באופן אחר (והיינו שאם באנו לספור ב' ספירות מספק, נמצאת ספירה שני מושכת עד יו"ט ראשון של עצרת, ואתי לזולזיל ביו"ט דאורייתא. ע"כ), א"כ מוכח שאינו מסכים לסברה זו, שאם כן, עדיפא היה לו לתרץ, דא"א לספור ב' ספירות מספק, כיון שספירת ספק לאו ספירה היא כלל, וקושיא מעיקרא ליתא. והר"ן שם הביא ג"כ דבריו כאמור ולא העיר עליהם כלום. ומזה שלא תירצו כן משמע דלא ס"ל כסברה זו. וגם מרן הגר"ח שליט"א בס' שקל הקודש (פ"ג מקידוש החודש הי"א) הנזכר, לאחר שכתב ליישב (מדוע אין אנו עושים חנוכה ט' ימים) ע"פ ד' הדבר אברהם שא"א להדליק ב' הדלקות שונות, דבאופן



שלא יהיה חשש הפסק בין הברכה למצוה. ובדבר אברהם כתב בסו"ד, דלפי שפסירה בזה"ז דרבנן, אולי נכון יותר שיספור ב' ספירות מספק בלא ברכה. ע"כ.

מסקנא דמילתא, שהמסופק בימי העומר במנין הספירה, יספור שתי הספירות בזה אחר זה בלא ברכה, ואח"כ כשיתברר לו המספר המדוייק של ספירת העומר, יספור משם ואילך בברכה.

ביאור מקיף בדברי המשנ"ב בטעם אכילת מאכלי חלב בשבועות

כתב רבינו המשנ"ב (סי' תצד סק"ב), בטעם אכילת מאכלי חלב בשבועות וז"ל: ואני שמעתי עוד בשם גדול אחד⁴⁰⁵, שאמר טעם נכון לזה, כי בעת שעמדו על הר סיני וקבלו התורה (כי בעשרת הדברות נתגלה להם על ידי זה כל חלקי התורה, כמש"כ רב סעדיה גאון שבעשרת הדברות כלולה כל התורה⁴⁰⁶), וירדו מן ההר לביתם, לא מצאו מה לאכול תיכף כי אם מאכלי חלב, כי לבשר צריך הכנה רבה לשחוט בסכין בדוק כאשר צוה השם, ולנקר חוטי החלב והדם ולהדיח ולמלוח, ולבשל בכלים חדשים, כי הכלים שהיו להם מקודם שבשלו בהם באותו מעת לעת נאסרו להם, על כן בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב ואנו עושים זכר לזה. עכ"ל.

והנה בדברי המשנ"ב יש לעמוד בכמה וכמה נקודות, וכדלהלן.

ביישוב הקו' היאך כתב המשנ"ב שהוצרכו סכין בדוק' הרי הותר להם במדבר בשר נחירה

א **הקושיה** העיקרית בדברי המשנ"ב, היא במש"כ הדוּצָרו בירידתם מהר סיני לשחוט ב"סכין בדוק" וכו', דהנה בחולין (יו"ט ע"א), נחלקו ר' ישמעאל ור' עקיבא, בהיות ישראל במדבר אי הותר להם בשר נחירה, ולדעת ר"ע הותרו בבשר נחירה. עיי"ש. וקיי"ל הלכה כר"ע מחבירו. וכן נפסק ברמב"ם - פ"ד משחיטה הי"ז - כר' עקיבא וז"ל: כשהיו ישראל במדבר, לא נצטוו בשחיטת החולין, אלא היו נוחרין או שוחטין ואוכלין כשאר האומות, ונצטוו במדבר, שכל הרוצה לשחוט לא ישחוט אלא שלמים וכו'. ע"כ. (ובהלכה יח כתב: ומצוה זו אינה נוהגת לדורות, אלא במדבר בלבד בעת היתר הנחירה. ונצטוו שם שכשיכנסו לארץ תאסר הנחירה ולא יאכלו חולין אלא בשחיטה, וישחטו בכל מקום לעולם חוץ לעזרה וכו'. ע"כ). ומעתה, כיון שנתבאר דנחירה הותרה להם לגמרי ואין צורך כלל בשחיטה, א"כ צ"ע טובא ד' המשנ"ב בשם אותו גדול הדוּצָרו לשחוט ב"סכין בדוק", שהרי בדיקת הסכין הוא דין מדיני השחיטה (עיקור, ע"י חולין ט ע"א ובתוס' שם), ובשלמא ניקור והדחה ומליחה, ניחא, דהא נאסרו בחלב ודם, אבל על שחיטה לא נצטוו כלל.

והנראה ביישוב קושיה זו בס"ד, ע"פ מש"כ בשו"ת עונג יו"ט (סי' ג), לחקור בטעמו של רבי עקיבא הסובר שבשר נחירה הותר להם במדבר, אם הטעם הוא משום שלא נצטוו במדבר עדיין על מצות שחיטה, ולפיכך אין צורך לשחוט עד שיכנסו לארץ (ואף דתנן בקידושין דף לו, כל מצוה שאינה תלויה בארץ, נוהגת בין בארץ ובין בחו"ל, מ"מ מצוה גם חובת הגוף שלא נצטוו עד שנכנסו לארץ, כמו ביעור עבודה זרה דאמרין בע"ז דף מה, שלא נצטוו עד שנכנסו לארץ, שמבואר שם שכיבוש א"י קודם לביעור ע"ז). או דילמא, מה שהותרו בנחירה אין הטעם משום שלא היו שייכים במצות שחיטה, אלא מטעם שהיו קרובים למשכן, ומשום שהיו אסורים לשחוט בשר תאוה (היינו בשר חולין בשחיטה דעלמא ללא הקרבה). וכמש"כ הרמב"ם בהל' שחיטה שם, ד'נצטוו במדבר שכל הרוצה לשחוט, לא ישחוט אלא שלמים וכו'. אבל הרוצה לנחור ולאכול במדבר היה נוחר". ומבואר, שבשר תאוה נאסר, ובשר נחירה הותר להם⁴⁰⁷. והיינו משום שנחמת קירבתם למשכן, נראה כקדשים בחוץ, וכשישחטו ויאכלו דומה הדבר כמו ששוחטין קרבן, ולכן הוצרך הכתוב להתייר

בקביעת דירחא, ואין ספק שיש להתחיל לספור מיום שהוא ט"ז בניסן לפי חשבוננו, והספק הוא בעצם הספירה - איזה ספירה יש לספור היום. נמצא שאין כאן ודאות כלל רק ספק, ובזה ס"ל לאותם פוסקים דאין זה נקרא ספירה⁴⁰⁴.

טעם נוסף שלא לברך על ספירה מספק מחשש הפסק בין הברכה לספירה

יב **נוסף** על כל זה, יש חשש גדול שלא לברך כאשר הינו מסופק בספירתו, וכפי שהעיר בשו"ת הר צבי או"ח ח"א סימן לו - ע"ד הדבר אברהם (ח"א, סימן לד) שמסקנתו בנידו"ד גבי מסתפק ואינו יודע איזה ספירה היום, אם יכול לברך ולספור שתי ספירות מספק, להוכיח מהראשונים הנ"ל סוף פסחים, דמברך וסופר שתי ספירות מספק, שכתבו שם דמה"ט אין אנו סופרים שתי ספירות מספק במשך כל ימי הספירה כמו שאנו עושים יום טוב שני מספק, משום דלא ליתי לזלוזלי, ומשמע דאי לאו האי טעמא משום דלא ליתי לזלוזלי היו סופרים שתי ספירות ומברכים. ע"כ. ולכא"ו יש לתמוה עליו שלא הזכיר שלדברי רש"י בעירובין (נ ע"א) ד"ה והרי מעשר, גם אם יברך ויספור שתי ספירות, קיום המצוה בודאות יש כאן, אבל קיום המצוה בודאות "עם ברכה" אין כאן, דאם הספירה השניה נכונה, אזי הראשונה אינה נכונה, ואם כן הרי ספירה הראשונה הרי היא הפסק בין הברכה לקיום המצוה - שהיא הספירה השניה הנכונה.

ומדברי הר"ן והבעל המאור אין ראיה ע"ז דלא הוי הפסק, דהתם יודע הספירה בבירור, ומה שהקשו דע"כ הו"ל לתקן שיספור שנים, משום דמחמירין כאילו היה ספק, א"כ בידו לספור בראשונה הספירה העיקרית ולא יהא הפסק בעיקר המצוה, והספירה השניה לא קפדינן אם יהיה הפסק. (ומ"מ עדיף יותר שיספור ללא ברכה בהפסק משלא יספור כלל). עיי"ש.

לענין הלכה

יג **והנה** אף שהראנו פנים מסבירות לשיטת הסוברים דספירת ספק אינה נחשבת ספירה, וכפי שיש לחלק בין נידון דידן לנידון הרז"ה והר"ן כאמור, מ"מ לענין הלכה העלו רבים מהפ"ו שהמסופק בימי העומר במנין הספירה, יספור שתי הספירות בזה אחר זה בלא ברכה, ואח"כ כשיתברר לו המספר המדוייק של ספירת העומר, יספור משם ואילך בברכה, לא מיבעיא לשיטת הראשונים הסוברים דספירת ספק נחשבת ספירה (וכפי שנקטו רבים בדעתם שאין לחלק בין הנידונים), והרי ספר כהוגן כל אותם ימים שהיה מסופק. אלא אף אם נחלק בין נידון דידן לנידון הראשונים, ונקטו כד' הפו' דס"ל דספירת ספק אינה נחשבת ספירה, עדיין י"ל שעלתה לו הספירה בספירה"ע, וכמו שביאר בזה הטעם בשו"ת בצל החכמה שם, מטעם ספק ספיקא, שמא ספירה מספק חשיבא ספירה, כדעת הראשונים הנ"ל, ונמצא ספר כל הימים כהוגן ולא החסיר כלום. ואת"ל דזו אינה חשיבא ספירה וכדעת הפוסקים האחרונים הנ"ל דס"ל דספירת ספק ל"ח ספירה, אכתי שמא ספירת כל יום הוי מצוה בפני עצמה, ושפיר מברך על ספירת כל יום מעת שנודע לו בבירור באיזה יום מימי הספירה הוא עומד, כעין המבואר בשו"ע סי' תפט ס"ח, שאם היה מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה, דאיכא ספק ספיקא, שמא לא דילג כלל, ואת"ל שדילג, שמא הלכה כאותן פוסקים דכל יום הוא מצוה בפ"ע. עיי"ש.

ומ"מ, בימים שהוא מסופק בספירתו, לא יברך על הספירה כאמור, והטעם בזה תלוי לב' השיטות הנ"ל, דלהשיטות דספירת ספק אינה נחשבת ספירה, הרי ודאי שאין לו לברך מספק. ולהשיטות שספירה מספק חשיבא ספירה, ג"כ אין לו לברך על ספירה זו, דממ"נ, אם סופר ספירה אחת, ודאי שאין לו לברך, דאולי יתברר שלא ספר כהוגן ונמצא ברכתו לבטלה. ואף אם סופר ב' ספירות אין לו לברך, כדי

שם. וע"י שו"ת ח"ס חאו"ח (סוסי' קמ"ה) דשבועות שהוא לעולם נ' יום מיו"ט ב' של פסח, ועד אז נתפרסם בכל העולם קביעות ניסן ע"ש. וא"כ לעולם לא היו צריכין לספור ביום טוב א' דשבועות, כי ל"ה צריכים לספור בכל לילה ב' ספירות רק עד אשר נודע להם קביעות ניסן. וא"כ אכתי תקשה מה טעם לא תיקנו חז"ל לספור ב' ימים מספק בזמן שקידשו עפ"י הראיה, דבזה לא שייך תירוץ הרז"ה. א"ו דאה"נ אבותינו בני הגולה היו סופרים ב' ספירות כל לילה עד יום שנודע להם קביעות חודש ניסן, ומאז והלאה ספרו רק ספירה אחת בהתאם לקביעת הבי"ד. ולהכי שפיר שאלו מה טעם אין "אנו" סופרין שתי ספירות מספק כדרך שספרו אבותינו בזמן שקדשו בי"ד עפ"י הראי', דאילו לא היו אבותינו סופרים מעולם ב' ספירות, לא הי' מקום לשאל מ"ט אין "אנו" סופרים ב' ספירות, שהרי בקיאים אנחנו בקבוע דירחי ומה לנו לספור שתי ספירות, שהרי אפי' שני י"ט ל"ה לנו לנהוג מספיקא מה"ט דאנחנו בקיאים בקבוע דירחא, רק משום דשלחו מתם, והזהרו במנהג אבותיכם בידיכם כמבואר בש"ס (ביצה ד' ב'), וא"כ לענין ספירה אם אבותינו לא נהגו לספור ב' ספירות פשיטא דגם לנו אין לספור שהרי אין כאן בזה מנהג אבותינו להזהר בו. אע"כ פשיטא להו כי אבותינו בני הגולה ספרו ב' ספירות מספק עד אשר נודע להם קביעת חודש ניסן, ולזה שפיר שאלו, שגם אנחנו אם כי בקיאים אנחנו בקביעת דירחא נספור שתי ספירות כדרך שספרו אבותינו, ומשום מנהג אבותינו כמו שאנו עושים ב' י"ט מה"ט דמנהג אבותינו בידינו אף שאנחנו בקיאים בקביעת דירחא. ולזה שפיר מתרץ שאם כי אבותינו נהגו כך, לנו אי אפשר לנהוג בזה כמותם שא"כ יצא לנו לספור ספירה שני' ליל יום טוב א' של עצרת, ואתו לזלוזלי ביום טוב א' דאורייתא. ולא דמי ליו"ט שאנחנו נוהגים כמנהג אבותינו, כיון שאין בו שום פקפוק גם לגבי דידן].

יא **וביישוב** הדברים לחלק בין ספירה מספק משום ספיקא דיומא, לספירה מספק שאינו יודע המספר - יש לחלק בזה כמו שכתב בשו"ת בצל החכמה שם, דודאי לא נעלמו מעיניהם של אותם הפוסקים האחרונים שיטת הראשונים דס"ל שספירת ספק לא חשיבא ספירה. אלא שיש לחלק בין הנושאים, דהנה בזמן שקדשו ב"ד את החדשים עפ"י הראיה, אזי במקומות הרחוקים שלא ידעו יום קביעת החודש, היו מחשבין ע"פ חשבון, וע"פ חשבון זה עשו יום טוב, ועשו גם יום טוב שני מספק אולי קבעו ב"ד החודש כך שיו"ט הוא ביום השני. אבל העיקר הוא יום א' והוא אצלם מה"ת, ויום ב' מדבריהם, וכמב' בס' משמרת שלום (סי' לו אות א' ד"ה וענין). נמצא, כי כאשר ספרו אבותינו בני הגולה בליל ט"ז ניסן לפי חשבונם - היום יום 'אחד' לעומר, וכן כאשר ספרו אח"כ בליל י"ז בניסן - היום 'שני ימים' לעומר, היו אלו ספירות ברורות מה"ת. ואף שבלי"ל י"ז בניסן הוסיפו לספור גם 'היום יום אחד לעומר' מספק, מ"מ ספירה זו לא הטילה ספק במה שספרו באותו לילה 'היום שני ימים', כי מה"ת שהיו מחשבין לפי החשבון בודאי שהיה זה להם יום ב' לעומר, רק מדרבנן כדי לצאת ידי חששא דאולי עברו ב"ד את אדר, ולילה זה אינו רק ט"ז בניסן, לפיכך ספרו גם 'היום יום אחד', והוא כאמור רק מדרבנן, אבל מה"ת הוא בודאי רק יום ב' לספירה.

וגם ספירת 'יום אחד לעומר' שהוסיפו לספור מדרבנן ביום ב' לספירה, אין זה ספק בעצם הספירה, אלא שורש הספק הוא בקביעת החודש של הבי"ד. ומה שספרו 'היום שני ימים לעומר' היא ספירת ודאית אם חסרו ב"ד את חודש אדר, ומה שהוסיפו לספור 'היום יום אחד לעומר' היא ספירה ודאית אם עברו ב"ד את אדר. ואין כאן ספק בעצם הספירה, אלא הספק הינו מתי תחילת חודש ניסן לפי קביעת הבי"ד דין.

משא"כ בנידון דידן, במסופק בימי הספירה, שאין הספק בקביעת ימי החודש ומתוך כך מסתפק מתי להתחיל לספור, כי בקיאים אנחנו

כגון שכתוב בו מן אנכי ה' אלקיך עד וכל אשר לרעך. שהן תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג מצות שבתורה. עכ"ל. עיין שם. וכן הביא הערוך (ערך תפל השלישי) בשם רבינו חננאל ז"ל שכתב כן בשם רבינו נחשון גאון ז"ל, עיין שם. וכן כתב כיצא בזה בתוס' עה"ת (דעת זקנים פ' שופטים), ובפי' הרא"ש ז"ל עה"ת (הדר זקנים פ' יתרו), שהס"ת שנשא המלך בזרועו, כדאמרין בסנהדרין שם שעושה אותו כמין קמיע ותולה בזרועו, לא היה כתוב בו רק עשרת הדברות. ונקרא ספר תורה, לפי שיש בו תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג מצות שבתורה. עיין שם. וא"כ עשרת הדברות לחוד נקראו ספר תורה.

וראיתי שדיבר בענין זה גם בס' משנה שכיר (מועדים, שבועות, בענין כל תרי"ג המצוות נרמזו בעשרת הדברות). שהביא מד' המדרש ורש"י הנ"ל. וכתב ע"ז בשם חמיו הגאון רבי דוד פרידמאן זצ"ל, וז"ל: ובאמת הוא מגדולת ונפלאות התורה, וכל מי שבקי אף רק במקצת, יודע האין נרמזו בכל אות ואות בתורה דברים נפלאים גבוהים ורמים, ממקום עמוק עמוק הוא. ועל כל קוץ וקוץ דרש רבי עקיבא תלי תלים של הלכות, וכמה ענינים דורשים אלפים ורבות יודעי התורה על כל פסוק ופסוק, ועל כל אות ואות בדרך הפשוט, ונסתר ונגלה. וליכא מידי דלא רמיזא באורייתא. ואין מי שיחיש את זאת אלא מי שאינו יודע ערכה, ולא נכנס לתוך פרדס התורה. וכן בתורה שבעל פה, כמה אלפים ורבות תלמידי חכמים וגדולים, דורשים על כל סוגיה והלכה, ומחדשים חידושי הלכות, מלאי חריפות וחכמות עמוקות. ואף דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, מכל מקום כוונות עמוקות נכללים בכל דבר ודבר, וה' יתן אומר המבשרות צבא רב. ואין כח זה שייך בבשר ודם לדבר בלשון שיש במשמעותו כפשוטו, אלא זהו מעשי ה' ונפלאותיו. וזה כוונת הפסוק (שמות לב, טז) "הלוחות מעשי אלקים המה, והמכתב מכתב אלקים הוא חרות על הלוחות". הגם שהמכתב כתוב כפשוטו, מכל מקום חרות הוא על הלוחות, והחקיקה תרמוזו על העמקות ולתבונות התורה אין חקר. וכתב נמי (במדבר לב, ב) "זאת חקת התורה", ותיבת 'חקת' בדגש, כאילו נכתב 'חקיקת התורה אשר צוה ה' לאמר', לרמזו על העומק שאפשר לחקוק ולהוציא ממנה. ודו"ק.

407. וכבר הקשו, דהיאך קיבץ הר"מ שני דעות יחד, איסור בשר תאוה והיתר בשר נחירה, ומזכי שטרא לבי תרי, דזהו נגד הגמרא דמשמע שם דלא נשאה התורה לשבת את ר"ע ור"י יחידו, דהא בגמ' שם איתא דלר"ע גם בבשר נחירה

404. והגר"י זילברשטיין שליט"א כתב (במכתבו אלי) לחלק וליישב, שנראה שאכן יש מקום לטעון, דכוונת הרז"ה היא רק בנוגע לספירת הכלל, דהיא כעין הנהגת שני ימים טובים של גלויות, שכיון שהוא ספק כללי וכבר תקנו חז"ל לעשות שני ימים טובים, משום כך הרי גם הספירה נחשבת כספירה ברורה, כיון שהספק הוא ספק גמור של הכלל, וחז"ל התחשבו בו גם לענין ברכות שמברך בשני הימים, והחשיבו את שני הימים כ'ודאי' ולא כספק. ולא דמי לספק מקרי של יחידים, שכל ספק ספירה בזה לאו ספירה הוא, כמש"כ רבותינו הפו'. ע"כ.

405. כן מצאנו בכמה דוכתי המשנ"ב שלא הזכיר שם אומרו, בבא"ה"ל סי' קמג (ד"ה בפחות מ"י) כתב: והראני גדול אחד וכו'. בסי' שא (ד"ה בזה) להתיר כתב: והארכתי בכל זה להוציא מדעת גדול אחד שכתב להקל בזה וכו'. ועוד. (ויעויין בזה בס' שמושה של תורה (ח"א עמ' קנח) בשם מרן האבי עזרי צדוק"ל).

406. וכענין במדרש רבה (במדבר רבה יג טו), 'עשרה זהב' אלו עשרת הדברות שהיו כתובים בלוחות וכו'. 'מלאה קטורת' שתר"ג מצות בלולות בהן. וכן אתה מוצא תרי"ג אותיות - מן אנכי עד אשר לרעך כנגד תרי"ג מצות. וז' יתירות כנגד ז' ימי בראשית, ללמדך שכל העולם לא נברא אלא בזכות התורה. הוי מלאה קטרת שכן ק' מתחלפת בד' (א"ת ב"ש ג"ד ד"ק), ועולה חשבון התיבה אחר כן למנין תרי"ג. ע"כ. וברש"י שמות פרק כד פסוק יב, עה"פ את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם', כתב וז"ל: כל שש מאות ושלוש עשרה מצות בכלל עשרת הדברות הן, ורבינו סעדיה פירש באזהרות שיש לכל דבור ודבור מצות התלויות בו. עכ"ל. וע"ע בס' כד הקמח לרבינו בחיי (ערך שבועות), דפירט היכן נכלל כל העשין והל"ת מהתרי"ג מצוות בעשרת הדברות. וע"ע במהרש"א בברכות (יא ע"ב) שכתב, כי הכל מרומזין בלוחות מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכול לשמוע. ע"כ. ומצאתי להכלי חמדה פר' בשלח אות ב, ד"ה אך כענין, וז"ל: ולולא דמסתפינא הייתי אומר, שבוודאי ישראל במ"ת שנודעו לגמרי כמלאכי השרת, בוודאי כששמעו כל דיבור ודיבור מפי הקב"ה, הבינו כל מה שכללו בו וכו', ועיי"ש.

וע"ע להגר"פ פערלא זצ"ל בביאור על ספר המצוות לרס"ג מנין שישים וחמש הפרשיות פרשה ס (ד"ה אלא שאין, וד"ה הן אמת) שצייין להמדרש הנ"ל ולדברי רש"י הנ"ל, והביא עוד לרבינו האי גאון ז"ל בתשו' (שערי תשובה סי' קמ"ט), וז"ל, וששאלתם הא דאמור רבנן לא יאחו אדם תפילין בראשו וספר תורה בזרועו. זה ספר תורה שאמרו,

להם בשר נחירה, שכאשר נחרין ואוכלין, שוב אינו דומה לקדשים בחוץ, שהרי קדשים צריכים שחיטה, כדאמר שם בגמ' מדכתיב ושחט את בן הבקר, ונחירה פסול בקדשים. ולהכי נתנה התורה להם הכשר נחירה, כדי שיע"ז יכולים לאכול בשר תאוה ולא ידמה לקדשים בחוץ.

וכתב ע"ז העונג יו"ט, שלפי טעם זה האחרון, צריך לומר שמרגע שקיבלו התורה בהר סיני עד הקמת המשכן נצטוו על השחיטה, ורק אחר הקמת המשכן שנאסר להם בשר תאוה, הותר להם בשר נחירה, כדי שיהיו רשאים לאכול, ולא יהא דומה לקדשים בחוץ כאמור. וכן יוצא עוד מכח טעם זה, שחיה ועוף ובעלי מומין, היו יכולים לשחוט ולאכול, שבזה אין חשש שדומה הדבר לקדשים בחוץ, שהרי חיה ועוף ובעלי מומים אינם בני קרבן, וכבר נצטוו על השחיטה מסיני, רק שבאותן בני קרבן הותר להם נחירה, כדי שלא ידמה לקדשים בחוץ מחמת קירבתם למשכן, אבל חיה ועוף ובעלי מומין דלאו בני קרבן נינהו, שרי בשחיטה. ואפשר שמחויבים לשחוט ולא לנחור⁴⁰⁸. [והיינו, כיון שנצטוו על השחיטה, משה"כ כל אלו שאינם בני הקרבה, ואין חשש זה שנראה כשוחט קדשים בחוץ, ודאי שהיו מחויבין לשחוט. (וכנר' שלשון אפשר דנקט לאו"ד. וצ"ע)]. והכריח שם בב' ראיות ברורות דעל כרחק הא דהותרו בבשר נחירה לר"ע, הוא משום הטעם שהיו קרובים למשכן, ונראה הדבר כשחיטת קדשים בחוץ, ולא משום שעדיין לא נצטוו על השחיטה. ע"כ מדבריו.

ומבואר, שאע"פ שאכן הלכה כר"ע שבשר נחירה הותר להם לגמרי, ואין צורך כלל בשחיטה, מיהו גם לדבריו כ"ז רק מזמן הקמת המשכן ואילך, שלא יראה כשוחט קדשים בחוץ, וכמש"כ העירוי"ט ד"לפי טעם זה בעינן למימר דמסיני עד הקמת המשכן נצטוו על השחיטה, ורק אחר הקמת המשכן שנאסר להם בשר תאוה הותר להם בשר נחירה. וא"כ כשירדו מן ההר, עדיין לא הוקם המשכן, אלא כעשרה חודשים לאחמ"כ, שהרי מ"ת היה בסיון בשנה ראשונה לצאתם ממצרים, ולא הוקם המשכן אלא בר"ח ניסן בשנה שניה, (כדכתיב (שמות מ יז) ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן). ולכא לחשש זה שנראה כשוחט קדשים בחוץ, וגם ר"ע עצמו ס"ל שנאסרו בפרק זמן מועט זה - היינו ממתן תורה עד הקמת המשכן - בבשר

נחירה, ובעי שחיטה כדת. ומעתה אתי שפיר דברי המשנ"ב בשם אותו גדול שהוצרכו סכין בדוק כשירדו מהר סיני.

[והנה לפ"ז יוצא עוד, שברדת ישראל מהר סיני לא יכלו לאכול בשר נחירה שנותר בידם מקודם מתן תורה. והוצרכתי לזה מחמת שהראוני לדברי גדול אחד זצ"ל (עי' קו' אוצרות התורה, שבועות תש"ע) שכתב, שלר"ע דס"ל דבשר נחירה לא נאסר עד שנכנסו לארץ, א"כ לא נאסרו במ"ת בהבשר נחירה שהיה מוכן להם מאתמול. ובהו כתב ליישב קושיית זקינו הגאון בעל משנה שכיר הי"ד (חאו"ח סי' קלה), שהק' - הא לכ"ע תורה ניתנה בשבת, נמצא שחג השבועות היה בשבת, והתורה אמרה ושמתח בחגך, ואמרו חז"ל שאין שמחה אלא בבשר וכו'. וא"כ היאך היה אפשר להם לקיים מצות שמחה, הא קיי"ל ששחיטת מי שאינו מצווה על השחיטה שחיטתו נבילה, וא"כ השחיטה של אתמול ודאי לא הועילה להם לזמן של אחר מ"ת שכבר נצטוו על הזביחה. ע"כ⁴⁰⁹. ותי', דלהאמור דלר"ע לא נאסרו במ"ת בהבשר נחירה שהיה מוכן להם מאתמול ל"ק מיד. עיי"ש בארוכה. ע"כ. ואולם, להמבואר בד' העירוי"ט, הרי יוצא איהפה שגם בדת ישראל מהר סיני לא יכלו לאכול בשר נחירה שנותר בידם מקודם מתן תורה, אלא מזמן הקמת המשכן. ופשוט⁴¹⁰].

ביישוב הקושיה דתפול"ל שנאסרו בשחיטה ובישול מחמת איסור מלאכת שבת

[ב עוד יש לברר בעצם מש"כ המשנ"ב שלא יכלו לשחוט ולבשל מחמת דלשחיטה צריך סכין בדוק, ולבשל לא יכלו מחמת שהכלים נאסרו להם וכו' - וכמו שראיתי רבים מעירים - דתפול"ל דבלא"ה לא יכלו לשחוט ולבשל מחמת איסור מלאכת שבת, דהא בשבת (פו ע"ב) איתא, דלכ"ע בשבת נתנה תורה לישראל, ול"ל להני טעמי. ע"כ.

וכנראה שזה גופא הוקשה לרבינו המשנ"ב, ולכן הוסיף כאן בהערה זו"ל: וטעם זה שייך רק אליבא דרבי אלעזר בן עזריה, דסבירא ליה דתורה נתנה לנו בערב שבת ולא בשבת. כן איתא בפרקי דרבי אליעזר בשם רבי אלעזר בן עזריה. עכ"ל. והיינו דהא דנאסרו בבישול ושחיטה מחמת הני טעמי ולא מחמת איסור שבת, ע"כ שהוא רק למאן דס"ל

דתורה נתנה בער"ש. ופשוט. (והערה זו הודפסה בס' משנ"ב הוצאת לשם). ועי' בס' שלמי תודה (שבועות סי' ב אות ג).

ורב אחאי גאון רבי יוסף שליט"א אמר ליישב בזה, דאי משום איסור בישול ושחיטה בשבת, דילמא באמירה לגוי שאינו אלא משום שבות. ואומנם זה מיישב רק לענין בישול, אך לא לענין שחיטה, שהרי שחיטת עכו"ם נבילה. ומ"מ לשחיטת הרמב"ם דס"ל דשחיטת עכו"ם שאינו עובד ע"ז כשרה מדאו', ניחא גם ענין שחיטה. ע"כ מדבריו. והכוונה בזה להרמב"ם בפ"ד משחיטה הי"ב שכתב: דגדור גדול גדרו דבשר שאפילו עכו"ם שאינו עובד ע"ז שחיטתו נבלה. וכ"כ עוד בפ"ב מהלכות שאר אבות הטומאה הי" דרך מדרבנן אסור. יעיי"ש. וע"ע לו מש"כ בביאור הדברים בפיהמ"ש ריש חולין. ועיינן להביה"ל ח"א סי' טו, ובחי' רעק"א חולין יג. ובחי' חת"ס שם ג ע"ב ויג ע"א. ובמרומי שדה שם קטז ע"ב ובע"ז ח ע"א. ובחי' חולין ו ע"א, ועוד אח', שהאריכו בראיות לחזק ד' הר"מ. [ואומנם הראב"ד השיג ע"ד שם, דעובדי כוכבים הם כבהמות, ואין מטמאין ואין מיטמאין, עם הדומה לחמור, הן גוים כמר מדלי ואת כולם ישא רוח, ואין להחשיב אותם כלולם. ע"כ. וכ"ד הרא"ש בשם ר"י, הובא בתוס' חולין ג ע"ב ד"ה קסבר, דשחיטת עכו"ם אסורה מדאו', דטעמא משום דכתיב וזבחת ואכלת, אותו שהוא בר זביחה אכול מזבחו. (והביאו הכס"מ בהל' שחיטה שם). ואריכות רבה בענ"ה, ובמק"א כתבתי מזה ואכ"מ].

ויש שתייצו באו"א, דאמנם עם ישראל קיבלו את התורה בשבת, אך אין זה בהכרח שירדו מן ההר לביתם ביום שבת עצמו. וממילא מה שעכבם מאכילת בשר הם רק דיני הכשרות ולא דיני שבת, ע"כ. (ס' מרפסין איגרא (ע' קפב) בשם הגרש"ז ברוידא זצ"ל). וראיתי עוד בס' גם אני אודך ח"א סי' סט שתי' כענ"ה, וציינו להמדרש (שמור"ר ל יא), דבבוקר ניתנה התורה ובערב נתנו המשפטים (ו'בערב' הכונה משש שעות ולמעלה). וי"ל דנמשך הרבה זמן, לפי רוב הדינים וההלכות, ועד שהלכו לביתם כבר היה מוצ"ש. ולא מסתבר שהלכו לביתם לאחר קבלת התורה וחזרו שנית לקבלת המשפטים, דלא מצינו שנתקבצו פעמיים. ובפרט להמבואר בגמ' בשבת שבכל דיבור פרוח נשמתן וכו', וכל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה חזרו לאחוריהן י"ב מיל

עין שם. א"כ כל שכן דהיה החיוב ביום הראשון של קבלת התורה להראות שמחתינו בו במאכל ומשתה בבשר ובין, דאל"כ היה זה כקצת אבילות ר"ל, דבכל שבת היו אוכלין בשר (עיי' מג"א סי' רמט סק"ו), ועכשיו ביום קבלת התורה היו נמנעים מזה. ועיי' בע"ז (ה, ב) בתוס' (ד"ה ערב יום טוב) שכתב דמהאי טעמא מרבים באכילת בשר בשבועות, משום דהכל מודים בעצרת דבעינן ל'כס', עיי' שם. וא"כ קשה טובא, מאין היה להם בשר, כיון דבשבת ניתנה התורה ולא היו יכולין לשחוט, ומאתמול היתה השחיטה להם פסולה כיון דאז לא היו מצווין בשחיטה והיום נצטוו].

ואין לומר שקיימו מצות שמחה במן, דכל הטעמים שרצו לטעום בו היו טועמים, וא"כ היו מכוונין לטעום במן טעם בשר והיה במקום בשר. שגם זה אינו, דהא אמרו בחגיגה (ח, ב) דאין מקיימין מצות שמחה בבשר עוף, מין שחגיגה באה מהם יוצאים בו, אבל ממין שאין חגיגה באה מהן אינן יוצאין בו. (ועיי' יד דוד' שם ע"א ד"ה רש"י). וא"כ ממילא אין יוצאין במן כמובן.

ואין לומר עוד דשפיר היו יכולין ליקח בשר דשחטו מאתמול, ולא היו נכבילה משום דאז היה היתר להם ובשעת היתר נשחט, א"כ מותר גם היום. זה אינו, דא"כ תפשוט בעיא דרבי ירמיה בחולין (יז, א) איברי בשר נחירה שהכניסו לארץ ישראל מהו, ונשאר בתיקו, ותפשוט ליה מהכא, על כן צע"ג, ודו"ק. ועיי' בחולין שם בפלוגתא רבי ישמעאל ור"ע, ודו"ק.

וכתב ליישב, עפ"י מה שמצינו ברייתא בסנהדרין (נט, ב): רבי יהודה בן תימא אומר, אדם הראשון מיסב בגן עדן היה, והיו מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין. ומסיק דהיה בשר יורד מן השמים, ועיי' שם דגם לר"ש בן חלפתא היה בשר יורד מן השמים. וא"כ ודאי דאז בשבת שניתנה בו תורה היה יורד להם בשר מן השמים, ובפרט שאז חזרו כולן למדריגת אדם הראשון קודם החטא, ומלאכי השרת הביאו להם בשר, והיה מין בהמה ממש כמבואר שם, ועל כן שפיר יצאו בו ידי חובת שמחה דיו"ט. או דעשו כמו שעשו רב חנינא ורב אושעיא, דהוו יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בספר יצירה, ומיבירו להו עיגלא תילתא ואכלי ליה, עיי' סנהדרין (סה, ב), כמו כן אברי להו עגלים כאלו מערב שבת וכישלו להו מערב שבת, דאין צריך שחיטה כידוע, ושפיר היו יכולין להכין מערב שבת על שבת, ושפיר קיימו בזה מצות עשה דשמחה כיון דהיה מין בהמה דהיה בריה ממש, ועיי"ש בערוך לנר.

והביא עוד ליישב מספר 'זכרון בספר' (תרט), שהביא בשם הגאון רבי צבי ליפמאן, אבדק"ק זובאר במדינת רוסיא, דבאמת לא אכלו בשר מטעם הנ"ל, ואכלו מאכלי חלב, ולכן גם אנחנו אוכלין מאכלי חלב בשבועות לזכרון. (וכ"כ בס' 'שער ישכר' להגה"ק ממונקאטש, במאמרי חודש סיון (אות נה) שגם כתב כן בטעם המנהג). ע"כ מדבריו.

ולכא' היה אפשר לומר, דכיון דאנוסים היו, מאי הוו להו למעבד, ומחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה. ויתירה מזו יש לומר ע"פ מש"כ בשר"ת רב פעלים ח"א חיו"ד סי' נה, דהקשה על מה שאמר רשב"י בזהר (אדרא זוטא כרך ג (דברים) פרשת האזינו דף רפח עמוד ב), אסדהנא עלי וכו' דהא מן יומאי "לא בטילנא אלג"ן סעודתי" וכו'. והלא היה במערה י"ג שנה, ומאכלו היה חרובין בלבד, וסעודות שבת צריך פת, ואין אומר "לא בטילנא". ועוד, היאך קיים אכילת מצה בליל פסח ושאר דברים הצריכים פת. וכתב ליישב זו"ל, באותם הימים שהיה נחבא במערה, היה אנוס מסכנת מות מהקיסר, וזא הוא פטור משלש סעודות, ומאכילת מצה ומרור בליל פסח, ומסוכה ולולב וכיוצא, "וכל אותם המצות דלא היה אפשר לו לקיימם באותם הימים לא נחשב על זה ביטול, ולא יקרא עליהם שם ביטול", וכמ"ש שבת הותרה גבי חולה שיש בו סכנה, דאין המלאכות שעושים לו נחשבים חלול, דאין כאן שם חלול כלל, אלא חשיב דבר המותר, ולכן אע"ג דאמר 'כל ימי לא בטילנא', אין אותם הימים בכלל, מאחר דהוא פטור בהם מכל המצות, שא"א לו למצוא אותם שם, ודמו אותם הימים לימים שהיה עוונדו קטן בן שנה ושנתיים ושש או ארבע, דודאי לא היה מקיים ג' סעודות, ואין אומר 'כל ימי', אלא הכונה על ימים שהוא חייב בהם. וכל אותם הימים שהיה במערה שאין מצוי לו פת ומצה וסוכה ולולב, אין חייב בכל אלה, ולכן אין העדרם נחשב בכלל ביטול, ולא אמר כל ימי לא בטילנא אלא על זמן שהוא יושב בביתו, שחל עליו חיוב ג' סעודות, וזה פשוט. ויעיי"ש עוד באו"א, דבזמן שהיה במערה, היה לומד סודות עליונים בעת שלשה סעודות לצאת בהם ח"ג סעודות, וכן בזמן חיוב אכילת מצה ולולב וכיוצא היה לומד סודות שלהם, והיה מקיים אותם ע"י מחשבתו הטובה, ועלו בידו מצות אלו כמעשה ממש כיון דאנוס הוא. ע"כ. ומעתה, ה"נ בנידון דידן, כיון שאך זה עתה קבלו התורה, ואנוסים היו, אין העדר מצות ושמתח בחגך בבשר נחשב בכלל ביטול. או דקיימו מצוה זו ע"י לימוד סודותיה, ובכך עלתה להם הרצון. ופשוט. (ורב אחאי גאון רבי יוסף שליט"א, הטעים בזה עוד, דאין לך לימוד תורה גדול יותר מקבלת תורה גופא שקיבלו באותו יום, ולפיכך נחשב להם כעשיה כאמור. וע"ע לעיל בתחילת דברינו דתרי"ג מצוות בכלל עשרת הדברות הן וכו').

410. ובעצם קושיה זו במש"כ המשנ"ב דהוצרכו בירידתם מהר סיני לשחוט ב"סכין בדוק", והרי לא נצטוו על השחיטה כלל, השיב מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א: 'לחומרא'.

וגם בבשר תאוה הותרו, ולר' ישמעאל גם בבשר תאוה וגם בבשר נחירה נאסרו, ויעי' בעונג יו"ט שם מש"כ ליישב. וע"ע בס' יערות דבש ח"ב דרוש יט מש"כ לתרץ באו"א.

408. ובעצם ד' הרמב"ם הנ"ל, הנה כבר הקשו סתירה בדבריו בפ"ד משחיטה הי"ז הנ"ל, דמתחילה כתב - כשהיו ישראל במדבר, לא נצטוו בשחיטת החולין, אלא היו "נוחרין או שוחטין" ואוכלין כשאר האומות. ואכ"כ כתב - ונצטוו במדבר, שכל הרוצה לשחוט "לא ישחוט אלא שלמים" וכו'. והיינו דבריש דבריו מבואר שהיו יכולין לשחוט בשר תאוה או לנחור, ובסוד"ד מבואר שלא יכלו לשחוט אלא שלמים. והקושיה תתעצם טפי לביאור העירוי"ט שביאר שאכן נאסרו לשחוט בשר תאוה שלא יראה כשוחט קדשים בחוץ, ורק היתר נחירה היה בידם, וא"כ היאך יתיישבו כלל ד' הר"מ בתחילה שכתב שהיו יכולין לשחוט בשר תאוה.

וכתב באבן האזל שם ליישב, שהיו ב' זמנים, קודם המשכן ולאחר המשכן. וריש ד' הרמב"ם היינו קודם הקמת המשכן. ומש"כ דנצטוו לשחוט רק שלמים זהו לאחר הקמת המשכן. ע"כ. ואולם, לדברי העירוי"ט א"א ליישב כן, כיון שנתבאר שכל הטעם בהיתר נחירה היינו שלא יראה כשוחט קדשים בחוץ, ממילא ל"ש לומר שקודם הקמת המשכן הותרו לנחור, כיון שעדיין לא הוקם המשכן, ולכא להאי חשש דנראה כשוחט קדשים בחוץ. ולכן צ"ל, כמו שהביא האבן האזל ליישב באו"א, שתחילת דברי הר"מ שהיו נחרין או שוחטין, קאי על חיה ועוף, ולכן היו מותרים בשחיטה כיון שאינם ראויים לקרבן, וסו"ד מיירי באותן בני הקרבה דאין לשחוטם אלא במשכן, ואומנם, באבן האזל כתב על ת' זה שאינו נכון. אך מצאתי בשו"ת שרידי אש ח"א סימן קעג עמוד תקנ אות ג, שכתב ליישב כן, ועיי' שכן הבין בלח"מ. עיי"ש].

409. שו"ר שדן בזה גם בספרו משנה שכיר מועדים (שבועות, בענין שמחת יו"ט בבשר ביום קבלת התורה), הדנה יש להקשות בהא דקיי"ל (שבת פו, ב) דלכ"ע בשבת ניתנה התורה, נמצא דחג השבועות היה בשבת, והתורה אמרה (דברים טז, יד) "ושמתח בחגך", ואמרו בפסחים (קט, א) דאין שמחה אלא בבשר. והר"ן (ריש פ"ד דסוכה כא ע"א בדפי הרי"ף, ד"ה והשמחה) כתב, דכי מקלע יום ראשון דיו"ט בשבת, אי אפשר לקיים השמחה בשלמים, דלשחוט בשבת אי אפשר, וגם לשחוט השלמים בערב יום טוב אי אפשר, דבעינן זביחה בשעת שמחה, ורק מקיימין השמחה בבשר חולין שנשחט מערב יום טוב. עיי"ש. והנה קיי"ל (יו"ד סי' ב סעי' א) דשחיטת מי שאינו מצווה על השחיטה, נבילה היא. והשתא דבשבת ניתנה תורה, ואז נתחדש עליהם הציווי לשחוט, ובערב שבת עוד לא נצטוו על השחיטה, נמצא דבשבת נתחדש הציווי לא היתה כשרה להם השחיטה דמאתמול, וא"כ איך אפשר היה להם לקיים מצות שמחה דהוא אכילת בשר מן התורה. [ואין לומר דהא כתב הר"ן שם דאפשר לקיים מצות שמחה בשאר שמחות, שלא אמרו 'אין שמחה אלא בבשר' אלא למצוה מן המובחר, אבל לא לעכב, עיי' שם. וא"כ הכא נמי קיימו מצות שמחה בשאר שמחות ולא בבשר, וכן אמרו בפסחים שם דבזמן הזה היו השמחה ביין, א"כ גם אז אפשר שקיימו מצות שמחה ביין. אבל זה דוחק גדול לומר שלא קיימו אז ביום טוב הראשון שבאה להם מהתורה מצות שמחה על צד המובחר. ולא עוד, אלא שמשמע מדברי ה"ם של שלמה" (פ"ב דביצה סי' ה) שלא כדברי הר"ן דבשר אינו מעכב, דהנה כתב שם ביישוב דברי הרמב"ם (פ"א מהל' יום טוב הי"ח) דאוכלים בשר ושותים יין, והקשה הב"י (בס' תקט"ד ד"ה כתב הרמב"ם) דהא בזמן הזה אין שמחה אלא ביין, ולמה הצריך גם אכילת בשר. וכתב ה"ם של שלמה, דמה שאמרו 'בזמן הזה אין שמחה אלא ביין' לא בא למעט אכילת בשר, דשמיטא דאין שמחה אלא בבשר, דהא שמחת יום טוב היא הסעודה, ולא נקרא הסעודה להיות בו לב טוב ושמחה בלא בשר, אלא שבזמן שביית המקדש קיים היה מספיק להם שמחה זו אפילו שותים מים בתוך הסעודה, אבל בזמן הזה דערבה כל שמחה מוכרח לשנות גם יין כדי להשכיח הצער של גלויות מאתנו, יעיי"ש. ונראה דהוא כעין שכתב הרמב"ם (סוף פ"ו דיו"ט), דאסור לעורר על מתו קודם הרגל שלשים יום, כדי שלא יבוא הרגל והוא נעצב ולבו דואג וכואב מזכרון הצער, אלא יסיר הדאגה מלבו ויכוין דעתו לשמחה, עכ"ל. וכן הוא השתיית יין בזמן הזה בימי חשכות הגלות להסיר הדאגה מלבו שיוכל לכוין דעתו לשמחה, אבל באמת עיקר השמחה היו בבשר, ועל כן הצריך הרמב"ם לאכול בשר גם בזמן הזה. וכן במועד קטן (ט, א) אמרו, דליכא שמחה בלא אכילה ושתיה. וזהו ראייה לדברי המהרש"ל דהשתיה אינה ממעטת האכילה דבשר, רק תרואיהו איתניהו, וכדברי הרמב"ם ז"ל. ועיי' רא"ש (פ"ו דברכות, סי' כג), שכתב בזה"ל: הילכך נראה לרבינו יהודה דחייב אדם לאכול פת ביום טוב משום שמחה. וכתב עליו במעירי"ט (סק"ז), והא דאמרינן 'אין שמחה אלא בבשר' כלומר דבבשר היו שמחה, אבל ודאי דפת בעי בהדיה, דעיקר אכילה הוא הלחם וכו', אלא כדאמרן דעיקר שמחה בבשר אבל עם פת, עכ"ל. הרי דעיקר שמחה היו בבשר, ושאר דברים כמו פת ויין הם טפילים לו לצורך הסעודה דבאה חובה ביום טוב, וצדקו מאד דברי רבינו ה"ם של שלמה. וגם מלבד זה אמרו בפסחים (סח ע"ב) דהכל מודים בעצרת שבעינן ל'כס', ופירש רש"י (ד"ה דבעינן) שישמח בו במאכל ומשתה להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שניתנה תורה בו,



ד' הנועד ביהודה, דשאני התם דרוב בעילות אחר הבעל הוי רוב גמור וחשיב כודאי. ע"כ מדבריו. וע"ע בענין בשו"ת מהר"ם שיק יור"ד סי' קד, ובמנחת חינוך מצוה עח אות ה'. וע"ע בשו"ת משנה הלכות חלק ז סימן ק שדן בזה אי הולכין בב"נ בתר רוב, ובסו"ד הביא ראיה ברורה שגם בב"נ הולכין ב"נ. [וע"ע בשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד יור"ד סי' קלה, שהביא מדברי הר"ן במס' ע"ז לה, ולהרשב"א בתוה"ב (ב"ג ש"ו) דלא אזלינן בגוי בתר רוב, וכש"כ בתר חזקה, דרובא וחזקה רובא עדיף. ותמה על האח' שחקרו בד"ן רוב בב"נ שנעלם מהם דברי הרשב"א והר"ן יעו"ש. ע"כ].

וכן מצאתי בשו"ת פרי יצחק ח"ב סי' ס, שתמה בזה על הפמ"ג והנוב"י הנ"ל דס"ל דלא אזלי בעכו"ם בתר רובא - דהנה מהא דעכו"ם יורש את אביו דבר תורה, כדאיתא בקידושין (ז"ע ע"ב), מוכח דגם גבי עכו"ם אזלינן בתר רובא, דאי לא אזלי בדידיה בתר רובא, היאך יורש את אביו, דילמא לאו אביו הוא, אלא לאו אזלי נמי בדידיה בתר רוב בעילות. ע"כ, ואומנם בקונטרס ענף פרי (שבסו"ס פרי יצחק), כתב לדחות ראיתו מירושת עכו"ם, שכל דברי האח' הנ"ל דס"ל דבעכו"ם ל"א בתר רובא משום דאחרי רבים להטות בישראל נאמר, הוא רק ברובא דאיתא קמן כד"ן ט' חנויות, וכמש"כ השטמ"ק בב"מ דף ו' דהוא באמת ספק אלא שהתורה התירתו (והיינו ענין הנהגה ולא ביורודאי, וכבר האריכו בזה רבותינו האח' ואכמ"ל), משא"כ ברובא דליתיה קמן כגון רוב בעילות אחר הבעל⁴¹² דהוא מצד הסברא, ומקרי ודאי, וכמש"כ הש"ש ש"ב פ"ט, אין כל מקום לחלק בין ישראל לעכו"ם. עיי"ש עוד בדבריו. והוא ממש כהמבואר לעיל בסמוך לדחות הראיה כנגד הפמ"ג והנוב"י הנ"ל⁴¹³.

עוד יש לדון בדברי הרב פרי יצחק באו"א, וכמו שראיתי להגאון הרב כלי חמדה בספרו (פר' יתרו סוף אות ז), שדן אי ב"נ מוזהר על כיבוד אב ואם (ועיקר דבריו שם לדון במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן גבי מצות כיבוד אב ואם, אי הו"ל מצוה אחת או ב' מצוות נפרדות. יעו"ש בדבריו הנפלאים). ובתוה"ד ציין להגמ"ל הנ"ל דנכרי יורש את אביו ד"ת, דמוכח לכא' דאזלי בת"ר בב"נ ולכן יורשו. וכתב לדחות, דשאני היאך שכבר הוחזק לנהוג בו דין הרוב, כלומר כיון דהוחזק שהוא בנו, לכן גם יורשו⁴¹⁴. עיי"ש. וא"כ י"ל בזה כדברי הנוב"י ודעימיה דל"א בתר רובא בבן נח, ושאיני יורשה כיון דהוחזק מקודם כבנו לפיכך יורשו כאמור.

עוד י"ל בזה, כמו שהבאתי לעיל מרב אחאי הגר"י שליט"א, והיינו דאף אי יחיבנא ליה דנאסרו בחלב שנחלב קודם מ"ת, י"ל דמיירי שנחלב באותו יום, ואף דחליבה אסורה בשבת וכנ"ל, דילמא באמירה לגוי שאינו אלא משום שבות.

טעם שיהיה, כך היה מקובל מפי משה רבינו ויהושע בן נון, עד אברהם אבינו שלקח חמאה וחלב וכן הבקר וכו". ע"כ.

גם מש"כ בפשיטות דבב"נ לא אזלינן בתר רובא, אין זה מוסכם, דהנה הגם אמנם ש"כ"מ בד' הפמ"ג שער התערובות ח"א פ"א חקירה ג, יעו"ש שחקר בזה גבי איסור האסור לב"נ, כגון אבמ"ה שנתבטל חד בתרי, אי מותר ליתן להם, דמחד יש לומר דל"ש בהם הכתוב אחרי רבים להטות, דמיניה ילפי' לביטול ברוב. א"ד דמותר גם להם, ומטעם דמי איכא מידי דלישראל שריא ולב"נ אסור. וכתב לצדד ביר"ד סי' סב במשב"ז סק"א (ד"ה עוד), דאין דיני ביטול ברוב באיסורי בן נח, ול"ש בזה מי איכא מידי כיעו"ש. ע"כ. וכן דעת הגאון בן הנועד ביהודה, בשו"ת נוב"י מהדו"ת חאה"ע סי' מב, דהנה במס' חולין דף יא, ילפינן דאזלינן בתר רובא דאיתא קמן מסנהדרין, דכתיב אחרי רבים להטות, ורובא דליתא קמן ילפינן מפסח וקדשים, או מהורג את הנפש, או משחיטה עצמה, לכל מר כדאית ליה. "ומעתה אני אומר, דכל הני ילפותא שייכים גבי ישראל, אבל גבי בני נח לא שייך הני ילפותא, דאפי' לילך אחר רובא דאיתא קמן לא ידעינן גבי בני נח, דהא אחרי רבים להטות גבי ישראל נאמר, ולא לבן נח דהא בן נח נהרג בדין אחד, ולא נאמר כל דיני סנהדרין לגבי בני נח. וכן ראיה, דפסח וקדשים ושחיטה לא שייך גבי בני נח, וכן מהורג את הנפש לא שייך בב"נ, דלא נאמר בהו כאשר זמם, וגם דלמא טריפה הרג לא שייך בהו, דב"נ שהרג את הטריפה נהרג עליו, כמש"כ הרמב"ם בפ"ט מהל' מלכים. ומעתה מה דגלי לן קרא דאזלינן בתר רובא, היינו בישראל, אבל לגבי בני נח לא ידעינן דנילך אחר רובא, וממילא חיישינן לחומרא למיעוט דשכיח וכו". יעו"ש שהוסיף בזה, דמ"מ ודאי דלחומרא אזלינן בתר רובא גם בב"נ, אך דוקא לחומרא חיישינן למיזל בתר הרוב אצל בני נח, אבל לקולא לא שייך כלל לדון בהם דאזלי בתר רובא, כאמור. וציין בסו"ד להפמ"ג בריש שער התערובות הנ"ל.

ומכל מקום, אין הדבר מוסכם כאמור, דהנה מאידך בשו"ת ברית יעקב (חאו"ח סי' כא) ד"ה וראיתי, הביא דברי הפמ"ג והנוב"י הנ"ל, דלגבי בני נח לא אמרי' דניזיל בתר רובא. וכתב, שדבריהם תמוהים, שא"כ היאך בני נח חייב על אשת אביו לר"ע, ועל אחות אביו לר"א, (סנהדרין נח), וכ"פ הרמב"ם (פ"ט מה' מלכים ה"ה), שכן נח חייב על אשת אביו ומפותת אביו. ע"ש. ואי לא אזלינן בתר רובא דילמא לאו אביו הוא, דמהא ילפינן בחולין (יא): דאזלי בתר רובא. ואין לומר כמש"כ הנוב"י דלחמיר אזלינן בתר רובא גם בב"נ, דהא נהרג ע"ז וכו'. ע"ש. וציין ש"כ בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' קמב) בד"ה ועתה, להוכיח מהא דאשת אביו ואחות אביו (בסנהדרין נח), דלא כד' הנוב"י הנ"ל, אלא אף לגבי בני נח אזלינן בתר רובא אף להקל, והביאו בשו"ת יב"א ח"ב (חי"ד סי' יט אות ח). ואולם, יעו"ש ביב"א מש"כ ליישב

וכו', ומסתמא נמשך ענין זה זמן רב. (ואומנם, כ"ז לא א"ש להמבואר בפרקי דר"א פרק מה, ר' אלעזר בן עזריה אומר, ערב שבת בששה לחדש, בשש שעות ביום קבלו ישראל את הדברות, ובתשעה שעות ביום חזרו לאהליהם"). וא"ש דברי המשנ"ב דלא נקט בטעם האיסור שלא יכלו לשחוט מחמת איסור שבת, כיון שכבר יצאה השבת כאמור. ושור"ד בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן מא אות יב), כעין הדברים האלה, דבשבת (פח ע"ב) אמר ריב"ל כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה חזרו ישראל לאחוריהן שנים עשר מיל, והיו מלאכי השרת מדדין אותן וכו', וא"כ לפי החשבון שאדם מהלך ביום עשרה פרסאות (פסחים צג ע"ב) נתארכה מתן תורה יותר מבימו, וזה דלא כמו ששינוי בפדר"א פרק מ"ה שרק שלשה שעות עיי"ש וכו'. יעו"ש.

ויש שתירצו באו"א, דכונת המשנ"ב היא על בשר שהכינו לעצמם עוד קודם מתן תורה, שלא היו יכולים לאכלו מכאן ולהבא מכיון שלא שחטו אותו כדנינו, שבשעת השחיטה לא היה להם סכין בדוק, וכן בשעת הבישול לא היו כליהם כשרים, ולכן נשאר בלא מאכלים ראויים זולת מאכלי חלב. ע"כ. (וע"ע בקו' פעמי יעקב גליון עד עמ' רלד).

ביישוב הקושיה דהיאך היו מותרים בחלב שנחלב בעוד דינם כב"נ **ג] ובעצם** מש"כ המשנ"ב ד"ע"כ בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב, הנה ראיתי למי שהקשה ע"ז, דהלא כל הטעם שאנו מותרין בחלב בהמה ולא חיישי' לטריפה, הוא משום דאזלי בתר רוב בהמות דאינם טריפות, אבל לגבי בני נח לא אזלי בתר רוב, וא"כ היאך היו מותרים בחלב שנחלב בעוד דינם כבן נח. וא"א לומר שאכלו רק ממה שנחלב באותו יום, דהא חליבה אסורה בשבת. ע"כ.

והנה כ"ז לא יקשה כלל למש"כ המשנ"ב בהגהה בשם הפרקי דר"א (והובא לעיל), דתורה ניתנה בערב שבת, דשפיר איכא למימר שאכלו ממה שנחלב באותו יום שכבר נכנסו לתורת ישראל.

ובלא"ה, אף להמבואר בשבת (פו ע"ב), דלכ"ע בשבת נתנה תורה, נלע"ד דאי מהא לא קשיא כלל, דאיכ"ל שפיר דנשתמשו בחלב שנחלב קודם מ"ת בעוד דינם כבן נח, ולק"מ, דהא אין זה איסור בעצם החפצא דהחלב, שהרי אי אזלי ביה בתר רובא אין בו שום חשש, אלא משום דהגברא (הבן נח) לא חזי ומחמת דלא נוהג בו דיני רוב, אבל לאחר שנהפכו לישראל ונוהג בהו דיני רוב, ממילא שוב ראויים בזה⁴¹¹. ע"כ. והיה מקום לדון בזה עוד באו"א, וע"ע בפלתי סימן לט (ס"ק ב). ויעו"ש עוד בשו"ת משנה הלכות חלק טז סי' קלו שדן בארוכה בעצם היתר שתיית החלב דסמכינן על רוב בהמות כשרות, ושם בתוה"ד כתב, דאמנם בפשטות סמכינן על רוב בהמות כשרות הן, ו"מיהו אפי' נימא מטעם אחר הכמוס מאתנו, יהיה מאיזה

כוללת ח"ה אות כה. והמהרצ"ח בסוטה כז. ע"ש. ומשום דאכתי רוב הנבעלות דעלמא הן מבעליהן. ועיי"ש עוד]. ע"כ. ולביאור זה דרוב בעילות אין הכוונה בבעל זה דלפנינו, אלא ברובא דעלמא, א"כ א"ש באמת דרוב אחר הבעל היינו רובא דליתא קמן. (וכ"ז מלבד הביאור הפשוט שציין בקו' ענף פרי, דחשיב ליה רובא דליתיה קמן כיון שהוא רוב התלוי בסברא, ומקרי ודאי וכמש"כ הש"ש ש"ב פ"טו).

413. ולא אמנע מלציין מה שנתחדש לי בהאי מילתא, דהנה ברש"י שמות (טו כה) עה"פ ויצעק אל ה' וכו' שם שם לו וכו' כתב וז"ל: שם שם לו - במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת ופרה אדומה ודינין. ע"כ. ונתחבטו המפרשים מאד להבין דברי רש"י במה שכתב דנצטוו במרה על פרה אדומה, שהרי מקור הדברים הוא בסנהדרין נו ע"ב, והכי איתא התם: עשר מצוות נצטוו ישראל במרה, שבע שקיבלו עליהן בני נח, והוסיפו עליהן דינין, ושבת, וכיבוד אב ואם. דינין - דכתיב שם שם לו חק ומשפט. שבת וכיבוד אב ואם - דכתיב כאשר צוך ה' אלהיך, ואמר רב יהודה: כאשר צוך - במרה. (וכ"ה במכילתא. וכן תרגם בתרגום יב"ע בפר' בשלח שם: תמן שוי ליה מימרא דיי גזרת שבתא וקיים "איך אבא ואמא" דיני פדעא ומשקופי וקנסין דמקנסי לחיביא וכו'. וע"ע בשפ"ח ע"ד רש"י שם). וכבר נאמרו בזה ביאורים רבים בבאיור דברי רש"י, וראיתי להתורה תמימה שם שכתב, דנראה ברור שהוא ט"ס, דגם רש"י כתב שבת ודינין וכ"א (ר"ת כיבוד אב) וכדאיתא בגמ'. אלא שבטעות נשתרבו האות כ' לפ', והמדפיס הוסיף טעות על טעות ופירש הראשי תיבות פ"א הללו פרה אדומה. והנה בפשטות צ"ל דהראשי תיבות כ"א היינו כיבוד אב וה"ה לאם, ובקצירת האומר נקיס. ואומנם עלה ברעיוני בס"ד לומר באו"א, דלהשיטות דבב"נ לא אזלי בתר רובא, זהו שכתב רש"י בדוקא - כ"א, היינו כיבוד אב ותו לא, שהרי הא דמחזקינן שזוהו אביו של בן זה, משום דרוב אחר הבעל כדאיתא בפ"ק דחולין (שם), ולפני מ"ת היה דינם כבן נח, דלא אמרי' בהו אזלי בתר רובא. ולפיכך לא הריחיב את הראשי תיבות לכיבוד אב ואם. ושור"ד שהביאו כענין לבעל השואל ומשיב זצ"ל בספר דברי שאול (פר' במדבר - מהדורא רביעאה), ע"פ מש"כ במדרש רות, על הפסוק לכנה שובנה אשה לבית אמה לבית אומתה, ומפרש שם בשם ר"י, דאין אבות לגוי. וביאר בד"ש שם, דאכן למדו חז"ל (חולין יא ע"ב), ממכה אביו והולכין בתר רוב, ודלמא לאו אביו הוא, וכיון דבגוי לא גלתה התורה אחרי רבים להטות כמש"כ הפרמ"ג ביו"ד סי' סב, וא"כ לכך אין יחוס אב לגוי, ולכך דקדקה התורה שיפקדו בני ישראל למשפחותם לבית אבותם. ובהו כתב ליישב לנכון הקושיה ע"ד הרמב"ן דס"ל דמצות כיבוד אב ואם אינה מצוה אחת (כד' הרמב"ם), אלא הו"ב ב' מצוות, ולכא' הא בסנהדרין (נו ע"ב) איתא, דבמרה נצטוו על עשרה מצוות, שבע דב"נ ודינים ושבת וכיבוד אב ואם, ולהרמב"ן הו"ל כיבוד אב ואם שנים והו"ל י"א. ולהאמור אתי שפיר, דבמרה טרם שנתנה התורה, הו"ל דין ב"נ, וא"כ כיבוד אב לא היה שייך בהו, דדלמא לאו אביו הוא, והעיקר אצלם היה מצות כיבוד אב, ולכך לא חשיב רק עשר מצוות. ע"כ.

414. והדברים יתבארו טפי ע"פ היסוד הידוע של בעל ההפלאה בכתובות (טו ע"ב), שיסד לן כלל גדול בענין הלך אחר הרוב, דכיון דאזלי בדבר מסוים בתר רובא לענין שאר מילי, שוב לא מחלקינן ואזלינן באותו דבר בתר רובא לענין ממנו. וכן כתב בחתם סופר בחולין (יא ע"א, ד"ה והנה בשער המלך), דלא אמרי' אין הולכים בממון אחר הרוב, אלא הכי שאין אנו באין לדון אלא על הרוב הזה עתה והוא נוגע לממון בלבד, משא"כ באופן שכבר הוחזק מכח הרוב לדון בו דיני נפשות, בזה לא שייך אין הולכים בממון אחר הרוב, "וסברא זו מצאתי ראיתי שכתב מורי בהפלאה ספ"ק דכתוב', וברוך שכוונתי לדעת מורי זצ"ל". עיי"ש מש"כ ליישב בזה. ויסוד זה מבואר עוד בשו"ת רע"א מהדו"ת סו"ס קמח וז"ל: אבל במכה אביו, דנ"מ לכמה דברים אם הוא אביו, ומצד הרוב החלטנו דהוא אביו, ממילא גם על ההכאה חייב מדין מכה אביו. וכעין זה צ"ל בכמה ענינים, לענין דאין הולכין בממון אחר הרוב, וא"כ בכבוד שמת אחר ל' ניהוש דלמא טריפה היה ואין נוציא ממון מהרוב, וכמו כן לר"ש דס"ל שחיטה שא"ר ל"ש שחיטה בטבח ומכר, נימא דלמא במקום נקב שחט, והוי שחיטה שא"ר וכו', אע"כ כיון דאנו דנים בענינים אחרים על הרוב דאינו טריפה ממילא חייב ממון. עכ"ל. (וכעין סברה זו כתב הרב"פ בהגהותיו על השב שמעתתא ש"א פ"א עיי"ש). ובעצם יסוד ההפלאה

411. אלא, שהיה מקום לדון בזה מדין מיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא, והיינו דכיון שבבין השמשות של שבת דמתן תורה היו אסורים לאכול מאכלי חלב מהאי טעמא, א"כ איתקצאי לכולי יומא. ואולם, גם זה לא קשיא כלל, דהנה כבר הקשו כענין דמז' הגמ' בבכורות (ו ע"ב), דבלא קרא דכתיב 'ארץ זבת חלב ודבש' הו"א דחלב אסור מטעם יוצא מן החי, ורק מכיון שהתורה תולה את שבת א"י בחלב מוכח דשרי. עיי"ש. ולכא' קודם מ"ת שניתן הפסוק הנ"ל לבב"י היה חלב אסור להם (שהרי גם בני נח נאסרו ביוצא מן החי). וא"כ קשה דכיון דבשבת ניתנה תורה לישראל, א"כ בבין השמשות של אותה שבת היה עדיין אסור לבב"י לאכול חלב, כיון שעדיין לא ניתנה להם התורה שנאמר בה הפסוק 'ארץ זבת חלב ודבש', וקיי"ל דמיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא, וא"כ באותה שבת של מתן תורה היו אסורים בב"י לאכול מאכלי חלב כיון שבבין השמשות עדיין היו המאכלים אסורים להם. ודברי המשנ"ב צ"ב. וכבר תירצו בזה, דקודם מתן תורה לא היה הדין דרבנן של מיגו דאתקצאי לבין השמשות - איתקצאי לכולי יומא. [וע"ע ברש"י עה"פ שם שם לו חק ומשפט ושם נסוה' (שמות טו כה), וז"ל: במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת ופרה אדומה ודינין. וביארו המפ', שאין הכונה שיתעסקו בעשייתן, אלא שיתעסקו בלימודן לדעת הלכותיהן ולהרגילן בהם כדי שיקימו אותן כאשר יצטוו בהם לאחר מכן. וכמש"כ הרמב"ן שם לדייק מלשון רש"י שאמר 'פרשיות שיתעסקו בהם', דמשמע שהודיעם החקים ההם ללימד אותם עתיד הקדוש ברוך הוא לצוות אתכם בכך, על הדרך שלמד אברהם אבינו את התורה, והיה זה להרגילם במצות ולדעת אם יקבלו אותם בשמחה ובטוב לבב, והוא הנסיון שאמר ושם נסוהו, והודיעם שעוד יצווים במצות, זהו שאמר אם שמעו תשמעו לקול ה' אלהיך והאזנת למצותיו אשר יצוה אותך בהם. עכ"ל. ומבואר, שעדיין לא נצטוו לקיים בפועל מצוות אלו, וכמו מצות פרה אדומה שאינה אלא עד לאחר מתן תורה, וא"כ לא היה אז חיוב מצוות שבת בפועל, וממילא לא היה הדין דרבנן של מיגו דאתקצאי וכו']. ועוד ת' בזה באו"א ואכ"מ.

412. והנה בחולין (יא ע"ב), בעינן למילף דין הלך אחר הרוב, מהא דמכה אביו דאמר רחמנא קטליה, ולא חיישינן דלמא לאו אביו הוא, ובע"כ משום דאמרינן זיל בתר רובא (ורוב בעילות אחר הבעל), והקשה בס' משמרות כהונה שם, כיון דרוב בעילות הם מהבעל, ובעל איתיה קמן, מאי ראיה מיייתי להא דבעינן למילף לרובא דליתיה קמן, שהרי רובא דאיתיה קמן כבר נפק'ל מקרא דאחרי רבים להטות בריש הסוגיה, ואינו ענין כלל לרובא דליתיה קמן. ואפילו דהבעילות גופייהו ליתנהו קמן, מ"מ הוי רובא דאיתא קמן, וראיה מסנהדרין דהו"ל רובא דאיתא קמן כדקתני שם בגמ', ואף שאין הכוונה לגופם ממש אלא להדיבור היוצא מפיהם. דהנה הק' המרדכי בחולין (סי' תקצג) בשם ר' יקר, דהא הדינים קבועים הן בלשכת הגזית או בכ"מ, ובקבוע ל"א בתר רוב, כדאיתא בכתובות (טו ע"א), וא"כ היאך ילפי' מנייהו דאזלינן בתר רובא. ותירץ, דאפי' אי אינהו גופייהו קבועין, מ"מ אין עושין מעשה בגופן אלא אחר הדיבור הנפרש מפיהם, והוה כבשר הנמצא דאמר' ביה כל דפריש וכו'. ע"כ. (א"ה). עי' מג"א סימן רצח ס"ק יג, והביאו במהרצ"ח ברכות נג, ועיי"ש במקורותיו. ועי' בשאילת יעב"ץ ח"א סימן קנז, שהקשה דסו"ס ניכר האומר ו אמאי חשיב כבשר הנמצא. ועוד, דאפי' תימא דהדיבור חשיב כפריש, מ"מ הנכתב בספר הוי קבוע גמור וא"א לבטלו. עיי"ש. והארכתי בכ"ז במק"א בעה"י). וא"כ ה"נ אף דהבעילות ליתנהו קמן, מ"מ כיון דהבעל לפנינו, חשיב רובא דאיתא קמן. עיי"ש.

והנראה בזה בס"ד כמו שכתב בעל ההפלאה בספרו פנים יפות עה"ת (פר' אחרי מות פסוק ערות אחותך), דהא דאמרינן רוב בעילות אחר הבעל, אין הפירוש מפני שרגיל אצלה בביאות הרבה, שהרי אפי' לא ניתחד עמה הבעל אלא פעם אחת, תולין הולד בבעל. משום שלא חילקה התורה בכך. אלא הפי' הוא שרוב הנבעלות הן מבעליהן, ולהכי כל היאך דאיכא למתלי בבעל, אזלינן בתר רוב הנבעלות מבעליהן. וכ"כ עוד בספרו נתיבות לשבת סי' ד סק"ט. (והביאו בשו"ת יביע אומר ח"ג אה"ע סימן א אות יג. ובח"ד אה"ע סימן ב אות ב. ובספרו מאור ישראל עמ"ס פסחים פז. וכתב דלפ"ו א"ש מה שמשמע בפוסקים שאף בזקן אמרי' רוב בעילות אחר הבעל, וכמש"כ הפמ"ג באו"ח בפתחה

ביישוב הקושיה דלא מסתבר שלא הקפידו באיסורין אף קודם מ"ת
ד' והנה בס' מועדים וזמנים (ח"ח סי' שיט), כתב לתמוה בד' המשנ"ב, דהנה כמו שהאבות קיימו את כל התורה כולה לפני שניתנה, כמו"כ הנחילו לבניהם אחריהם את כל המצוות והאיסורים, להתקדש בקיום המצוות כולם. ובפרט קודם מ"ת אחרי ימי הגבלה שזכו למעלה עליונה, אף שלא נתחייבו עוד במצוות, נראה שקידשו את עצמן שלא להיטמא בעבירות, ומסתבר איפה שהיה להן אוכל מוכן כשר כדת. ע"כ.

והנראה ביישוב דברי המשנ"ב בזה, דהנה מש"כ להק' שקידשו עצמן שלא להיטמא בעבירות, הנה בפשטות ענין הטומאה אינו אלא פועל יוצא מחמת האיסור, ואינו ענין בפ"ע. והיינו כשאנו אסור מעיקר הדין, הרי שגם אין טומאה. ועי' להמהר"ל בתפארת ישראל פ"ח, שאף שבמאכלים האסורים יש מזג רע, מ"מ אין זה טעם האיסור לאוכלם, אלא החטא הוא המטמטמם את לבו של האדם, וז"ל: כל מי שנותן במצות טעם על פי הטבע לומר כי לכך אסרה תורה חזיר מפני שהוא מוליד בגוף מזג רע, וכן הוא בודאי האמת, וכן נתנו טעם באיסור חלב שהוא מוליד מזג רע, וכן בדם, ומכל שכן בשקצים ובעופות הטמאות, בכלם נתנו טעם על פי הטבע, וכאלו היתה התורה ספר מספרי הרפואות או ספר הטבע, חס ושלום לומר כך. ואם היה הדבר כמו שאמרו הם, הרי אמרו בפרק קמא דחולין (יז ע"א), ובתים מלאים כל טוב, אמר רבי ירמיה אמר רב כותלי דחזירי התיר להם, ואם שורש האסור בשביל מזג רע, האיסור להיכן הלך וכו'. לכך אין ראוי לומר כך. ואף אמנם כי האמת הוא כי כל אלו יש בהם מזג רע, ודבר זה ימשך בודאי במה שיש בהם שנוי רע גם כן, אבל אין זה עיקר טעם המצוה רק שאינם ראויים אל האדם כפי הסדר אשר סדר השם יתברך, לכך הרחיקה אותם וכו'. ועיי"ש עוד בארוכה בעני"ז. וה"נ אין ענין טמטום וטומאה אלא מחמת האיסור והעבירה, וכל שלא נצטוו עדיין ליכא שום טומאה. וע"ע בשו"ת עונג יום טוב (הקדמה, אות טז), שרק מעת נתינת התורה לחוב גמור עלינו, אז נקבעו כל פרטי התורה בכל הנמצאים, ונתחדש איסור חפצא בכל האיסורים. אבל קודם נתינת התורה לא ה' שם איסור חפצא. ואף מי שבחר לו בתבונתו לילך בדרכי התורה, כמו אבותינו הקדושים שקיימו כל התורה כדאיתא קידושין (ד' פב), עכ"ז לא ה' כל הדברים אצלם באיסור חפצא עד עת בא דברו לפקוד עלינו כל דיני התורה והמצוה. עיי"ש. ועי' בס' הערות במס' חולין שם, שכתב שלא היה שייך אצלם קודם מ"ת ענין טמטום העבירה. והיינו לכאורה מה"ט. ע"כ. ולכא' כן הוא מבואר כבר בדרשות הר"ן (דרוש יא) וז"ל: אי אפשר שימשך ממה שיכריעו הסנהדרין הפסד בנפש כלל, גם כי יאכילו דבר האיסור ושיאמרו בו שהוא מותר וכו'. עיי"ש. ע"כ⁴¹⁵.

ולכא' אין הדבר ברור, דהנה בשו"ע חו"מ (סימן רכח ס"ו) נפסק, אסור לרמות בני אדם במקח וממכר או לגנוב דעתם, כגון אם יש מום במקחו צריך להודיעו ללוקח, אף אם הוא עובד כוכבים, לא ימכור לו בשר נבילה בחזקת שחוטה. ובפרישה ע"ד הטור שם, שאף אם הוא עכו"ם לא ימכור לו בשר נבלה בחזקת שהיא שחוטה, ביאר, משום "שהנבלה אינו טוב ואינו בריא לגוף כשחוטה". ובשו"ת דברי יציב חאו"ח סימן רס אות ב, כתב, דנראה כוונת הפרישה משום טמטום הלב והדעת בגשמיות, ושייך גם בעכו"ם אף דלית ביה איסורא וכו', כיון שכך נקבע בטבע חק נתן ולא יעבור. עיי"ש. ואולם, יש לחלק, ד"ל דמ"מ כ"ז מיירי אחר שנתנה תורה, דכיון שכבר נתנה תורה נקבע בטבע שהדבר מטמטם אף לגוי, אך אנו מיירי קודם מתן תורה, ובזמן זה מהיכי יתית שחששו שלא להטמא בעבירות שעדיין לא נצטוו עליהם כלל.

ואין להק', דאם כן הוא של"ש טמטום העבירה אלא מחמת האיסור, אם כן, גם האבות הקדושים לא היה להם שום ענין להזהר בענין מאכלות אסורות, וכיון שבכ"ז נזהרו בזה, מוכח שיש מקום להחמיר בזה. ואולם, הרי בלא"ה האבות קיימו את כל התורה וגם מילי דרבנן (יומא כח ע"ב), ומי יבא בסוד קדושים, עמוק עמוק מי יצאנו.

והביאור בזה, כמו שכתב בנפש החיים שער ג פרק ז, דמה שאמרו רז"ל דהאבות קיימו כל התורה, וכן אמרו בויקרא רבה פ"ב מלמד שלמד נח תורה, לא שהיו מצווים ועושים והיה להם ההלכה והדין כך, אלא כמו שכתב לעיל בסוף שער א', שהמה קיימו את התורה מחמת שהשיגו בנפלאות השגתם תקוני העולמות וסדרי הכחות העליונים אשר יתקנו בכל מצוה ומצוה, אבל היה גם כן הרשות נתונה להם לעבדו גם במעשים וענינים אחרים לבד המצוות, ואף גם לעבור על איזה מצוה שלא כתורה, כפי שראו והשיגו שזה הענין והמעשה הפרטית הוא נצרך אז לתיקון העולמות. עיי"ש. ולפי הדברים הללו עדיין אפשר ליישב כדברינו שאין שום ענין להזהר בטומאת מאכלים שאינם אסורים ע"פ ההלכה בפועל, וכפי שמתבאר מתוך ד' המשנ"ב שקודם מ"ת לא היו נזהרים בכל זה. והאבות הקדושים שאני וכדברי הנפש החיים. וע"ע בפ"י האור החיים הק' בפרשת בהעלותך (דברים יא ב).

עוד נראה ביישוב דברי המשנ"ב, דהנה בעצם ד' המועדים וזמנים יל"ע עוד, דמהיכ"ת דהאבות הנחילו לבניהם המצוות, ואדרבא מבואר בשו"ת הרמ"א סי' י (ד"ה ויש), דאברהם אבינו עצמו שמר כל התורה אך לא אנשי ביתו. עיי"ש. (והביאו בס' שלמי תודה, שבועות עמ' רד). ואולם, הנה ז"ל הרמ"א שם, מכל מקום נוכל לומר אם הוא (אאע"ה) שמר, אנשי ביתו לא שמרו רק החק הנימוסי הנמסר להם, דהיינו 'מצוות בני נח. דמי לנו גדול מאדוננו אבינו יעקב ע"ה אשר נשא שתי אחיות. הרי דנסתמך על ראיתו מיעקב שנשא ב' אחיות. ואולם, כבר כתב הרמב"ן בפרשת תולדות (בראשית כו ה), ליישב בזה, שלמד אברהם אבינו התורה כולה ברוח הקודש, ועסק בה ובטעמי מצותיה וסודותיה, ושמר אותה כולה כמי שאינו מצווה ועושה, "ושמירתו אותה היה בארץ בלבד, ויעקב בחוצה לארץ נשא האחיות". עיי"ש. וביאורים נוספים נאמרו בזה. ועי' הערה⁴¹⁶.

ומ"מ יל"ע בזה מד' המדרש שנחומא פרשת לך לך (אות א) דמבואר שם, דאפילו עירובי תבשילין שמרו בביתו של אברהם. וכ"מ בשלחן הרמב"ן (שם), דבמה שאסר אברהם על עצמו, צוה את בניו ואת ביתו אחריו ללכת בדרכיו. וכיצ"ב ראיתי בפרדס יוסף (שמות ד כד. ד"ה ובשו"ת), דלא דוקא האבות קיימו המצוות, אלא גם בני ביתו, וכמו שמצינו בלוט שאפה מצות בפסח (עין רש"י י"ט ג). ע"כ.

הרב מתתיהו גבאי ירושלים

בהשמטת השו"ע לאיסור לא תתגודדו

א. הרמ"א או"ח סי' תצ"ג ס"ג ואותן מקומות שנוהגים להסתפר מל"ג בעומר ואילך לא יסתפרו כלל אחר פסח עד ל"ג בעומר, ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה משום לא תתגודדו. הרי שס"ל לרמ"א דגם בענין מנהגים יש איסור בעשיית אגודות, ולהלן נדון בזה אם במנהג עובר בלא תתגודדו. אולם צ"ע דעת השו"ע שהשמיט בהלכותיו בכלל איסור לא תתגודדו. והרי איכא חילוקי מנהגים רבים מאז ומקדם, ובין אשכנזים וספרדים. וביותר אף בדינים ואיסורים נחלקו הראשונים והפוסקים להלכה, וכגון בשו"ע או"ח סי' ל"א ס"ב בחוה"מ ג"כ אסור להניח תפילין, שימי חוה"מ הם אות. והרמ"א שם כתב וי"א שחוה"מ חייב בתפילין, וכן נוהגים בכל גלילות אלו, והמשנ"ב שם סק"ן בשם הארצות החיים דאין נכון שביהכ"ס אחת קצתם יניחו תפילין וקצתם לא יניחו משום לא תתגודדו, וא"כ צ"ע מ"ט השו"ע השמיט להך הלכתא דל"ת בעשיית אגודות במק"א, וכי בזמן הב"י לא היה חילוקי מנהגים או דינים בעיר אחת. ובס' ארץ חיים מנהגי א"י כלל כ"ד כתב שגם בזמן הב"י היה קהל אשכנזים, ובא מעשה לפני הב"י בבעל ספרדי ואשה אשכנזיה שנפלה לפני יבם, ופסק שתחלוץ כמנהג האשכנזים, שאין מאכילים דבר האסור לה עיי"ש. וא"כ צ"ע מ"ט לא הזכיר השו"ע איסור לא תתגודדו בחילוקי דינים ואיסורים בין בני ספרד לאשכנזי, ובשאר חילוקי מנהגים, וכגון

מש"כ במשנ"ב סי' קל"א סק"ה בנפילת אפיים חלק לצד ימין וחלק לצד שמאל איכא לאיסור לא תתגודדו. ומקורו מהחיי אדם כלל ל"ב סי' ל"ג עיי"ש. וא"כ מ"ט השו"ע שביק לכ"ז.

וביותר צ"ע למאי דנקט השו"ע גופיה בכס"מ פ"ב מע"ז הי"ד דאיסור לא תתגודדו הוי מה"ת, ומובא בפרמ"ג או"ח סי' תצ"ג א"א סק"ו ע"ש, ודלא כהפ"ח בס' מים חיים דדעת הרמב"ם שם שהוי מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. וא"כ כיון שס"ל לשו"ע שהך איסורא בעשיית אגודות מה"ת, מ"ט השמיט הך איסורא בהלכותיו, וכבר האריכו אם איסור ל"ת מה"ת או מדרבנן, עי' בברכי יוסף או"ח סי' קנ"ו שיו"ב סק"ג ובשדי חמד מערכת ה' כלל ע"ח ובס' דעת תורה למרהש"ם או"ח סי' תצ"ג ס"ג ובשו"ת בית יצחק ח"ב יו"ד סי' פ"ח ובמהר"ם שיק מצ' תס"ח ובהעמק דבר דברים י"ד א' ובס' אורחות חיים ספינקא סי' תצ"ג סק"ז ובשו"ת אגרות משה ח"ד או"ח סי' ל"ד ובס' סדר משנה פ"ב מע"ז הי"ד ובמנ"ח מצ' תס"ז סק"ח ובס' להבין שמועות יבמות סי' י"ז ובשו"ת משפטי עוזיאל ח"ג ענינים כללים ס"א ובס' מערכי לב [שעין] סי' י"ח ובשו"ת מעיין חיים ח"ב סי' י"ב ובשו"ת משנת שלום ח"א ס"ט או"ב.

והנה ביבמות י"ד ע"א מי סברת ב"ש עשו כדבריהם, לא עשו ב"ש כדבריהם, ור' יוחנן אמר עשו ועשו ובפלוגתא דרב ושמואל, דרב אמר לא עשו ב"ש כדבריהם, ושמואל אמר עשו ועשו וכו'. ומ"ד עשו קרינן כאן לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות. אמר אביי כי אמרי לא תתגודדו כגון שני בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים כדברי ב"ש והללו מורים כדברי ב"ה, אבל שני בתי דינים בשני עיירות לית לן בה. א"ל רבא והא ב"ש וב"ה כשתי בתי דינים בעיר אחת דמי, אלא אמר רבא כי אמרי לא תתגודדו כגון ב"ד בעיר אחת, פלג מורין כדברי ב"ש ופלג מורין כדברי ב"ה, אבל שתי בתי דינים בעיר אחת לית לן בה. הרי שפליגי רבא ואביי בהך איסורא דלא תתגודדו בשני בתי דינים בעיר אחת, דלרבא בשני ב"ד ליכא לאיסור דל"ת בעשיית אגודות, ולאביי אף בשני ב"ד בעיר אחת הוי ל"ת, ורק בשני עיירות א"י ל"ת.

והנה הרמב"ם פ"ב מעבודת כוכבים הי"ד כתב, ובכלל אוהרה זו שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת, זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקות גדולות שנאמר לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות עיי"ש. הרי שהרמב"ם פסק הך איסורא דל"ת, ופסק כאביי דאף בשני ב"ד בעיר אחת הוי בכלל האיסור, ודלא כרבא דבשני ב"ד ליכא להך איסורא דעשיית אגודות, וא"כ צ"ע מ"ט השמיט השו"ע הך איסורא דל"ת אחר שפסקה הרמב"ם. ואמנם י"ל שדרך השו"ע לילך אחר דברי הטור, והטור לא הזכיר ג"כ הך איסורא דלא תתגודדו, וממילא מש"ה גם השו"ע לא הזכיר. אולם אכתי צ"ע מ"ט לא הזכיר הטור הך הלכתא כמו שהזכירה הרמב"ם בהלכותיו, ואולם דברי הרמב"ם צ"ע שהכריע להלכה כאביי דאף בשני ב"ד בעיר אחת הוי ל"ת, הא במח' אביי ורבא, קי"ל כרבא מלבד יע"ל קג"ם כמב' בב"מ כ"ד ע"ב. עיי"ש. וא"כ להלכה י"ל כרבא דבשני ב"ד בעיר אחת ליכא לאיסור דל"ת, ורק באותו ב"ד אין להורות מקצת כך ומקצתם כך. וכבר הקשה כן הכס"מ שם ע"ד הרמב"ם עיי"ש, והאריכו לתרץ דעת הרמב"ם בכמה אופנים, ועמש"כ לתרץ בכפות תמרים סוכה מ"ד ע"א ובס' מרומי שדה יבמות י"ד ובס' פאת השלחן ס"ג ס"ק ל"א ובקרבן אורה יבמות י"ג ע"ב ובשו"ת חיי אריה ח"א ס"ט ובס' לבוש מרדכי להגרמ"מ פרבשטיין זצ"ל יבמות סי' י"ד ובס' דברות משה יבמות סי' י"ב ענף א' ובשו"ת דברי יששכר או"ח ס"ד ובס' להבין שמועות להגר"ד וולפסון יבמות סי' י"ז ובשו"ת נתיבות אדם ח"א ס"ד אות ה' ובשו"ת משיב דבר סי' י"ז ובס' כנסת אברהם יבמות סי' ל"ד ובשו"ת שאילת שלום מה"ת סי' קמ"ח ובשו"ת משפטי עוזיאל ענינים כלליים ס"א אות ט' ובס' כתבי קהילות יעקב החדשים יבמות סי' י"ח ובשו"ת משיב דברים סי' ק"ו ובס' אור ליהודה להגר"מ יעב"ץ יבמות ס"ח אות ו' ובס' באר לחי ראי להגר"ח סרנא זצ"ל פ"ב מע"ז הי"ד ובשו"ת גבורת אליהו או"ח במבוא עמ' ח' ובשו"ת חמדה גנוזה ח"ב ס"א אות כ"ט ובס' בין המשפטיים להגר"ר ראובן פיין זצ"ל יבמות

למה שכתב רמב"ם בהלכות יסודי התורה (פ"ט) כי נביא שאמר לעבור על איסור מאיסורי התורה לפי שעה שומעין לו, כאלהיו בהר הכרמל וגו'. ע"כ.

והגר"ש גאנצפריד בס' אפריון (בראשית לג ה), העיר באו"א ע"ד הרמב"ן לפי המדרש (המובא ברש"י תחלת פרשת וישלח), 'עם לבן גרתי' ותר"ג מצות שמרתי, הרי לא יתכן תירוץ זה דלא קיימו בחור"ל. וביאר, דצ"ל דיעקב אבינו גייר אותן, וגר שנתגייד כקטן שנולד דמי, ואין בין האחיות הללו אחוה. [ובזה ביאר שם הפסוק, וישא את עיניו וירא את הנשים ואת הילדים, ויאמר מי אלה לך, ויאמר הילדים אשר חנן אלהים את עבדך. ומקשין, הרי עשו שאל גם על הנשים מי אלה לך, ויעקב לא השיבו רק על הילדים. (ועי' ברמב"ן). ואולם, י"ל שבאמת עשו שאל גם על הנשים מי אלה לך, ושאל זאת כלפי מה שיעקב שלח לו לאמר עם לבן גרתי ותר"ג מצות שמרתי, ושאל לו עתה בכוונה לקנטרו, מי אלה לך, הלא הן שתי אחיות. והשיב לו יעקב על כולן שהן הילדים אשר חנן אלהים את עבדך, כי גם הנשים גיירתי אותן (וגם נשאתי אותן לשם שמים, ואמר ר' יוחנן בסוטה יב ע"א, כל הנושא אשה לשם שמים מעלה עליו הכתוב כאילו ילדה).

ובחידושי הגר"ז (ע"ה) סימן יב, ביאר באו"א, דלאיסור ב' אחיות בעינן אישות של ישראל. ואולם אישות של בן נח חלוקה בעצם החפצא מהאישות דישאל, ולפ"ז ל"ש איסור ב' אחיות אצל יעקב, כיון דהאישות לא הויא רק אישות של ב"ה, ובאישות ב"ז אין איסור ב' אחיות, ודו"ק (ומפורש הדבר בחידושי הרמב"ן יבמות דף צ"ח. עין שם). וכעין זה יש ליישב בהא דהאבות קיימו התורה עד שלא נתנה (יומא כח ב), דא"כ למה אברהם אבינו לא מל עצמו קודם שנצטווה. ומשום דלקיים מצות מילה צריך שיהא עליו חלות ערל, ובהמלו הוי חלות מהול, ולזה קודם שנאמרה מצות מילה הלא לא הויא כלל חלות ערל בעולם, וממילא ל"ש לקיים מצות מילה.

האריכו רבים מהאח' לפלפל וליישב בזה עוד ענינים, ודנו בזה בארוכה, וע"ע בשערי יושר שער ג ס"פ ג. ובס' כלי חמדה פ"ר במדבר אות ד. ובקהילות יעקב קידושין סי' לו. ובס' משמרת חיים ח"א עניני גזילה סי' ד.

415. [ועי' בס' עובדות והנהגות לבית בריסק (ח"ב עמ' נ), אודות חולה בב"י בחור"ל, שהורה הגר"ז שאסור לו לאכול בשר פיגולים עצמו, אך מותר לו לאכול המרק של אותו בשר דנו"ט דרבנן. והקשו לו, הא בחת"ס מבואר גבי שוטה שאסור ליתן לו מאכלות האסורות דמטמטם, אע"פ שמדינא מותר. והשיב, שאין החפצא דהמאכל האסור מטמטם, אלא האיסור שבו הוא המטמטם, וכל שמותר מדינא אינו מטמטם].

416. והנה בפ"י אור החיים הק' בפרשת ויחי (בראשית מט ג), כתב ע"ד הרמב"ן וז"ל: "ואין דבריו חזקים בסמוכות, כי מי גילה לו סוד זה שלא היה שומר תורה אלא בארץ אחר, שאין הפרש בין הארץ לחו"ל באותן פרטי המצוות שלא שמרום האבות". וביאר באו"א, דהאבות קבלו התורה משם, שקבל מנה, שקבל מחנון, שקבל מאדם הראשון, אשר למדה מפי הגבורה. אך לא נצטווה אלא על 'מצוות שאם יעבור עליהם ירג, אבל שאר התורה, קרוב לשכר אם יעשה, ורחוק מן הפסד אם לא יקיים, וכדרך שיש לנו גם אחר נתינת התורה, שיש מצוות שאם יעשה אותם האדם טיול שכר, ואם לאו אין לו עונש עליהם. ואולם האבות לצד חביבותם בה', וחשקם באושר עליון, קיימו הכל כאומרו (כו ה) עקב אשר שמע וגו', ואמרו חז"ל (יומא כח ב) קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין. ואת בניו הקים תחתיו להרויח תועלת המצוות ועסק התורה. אבל במקום שהיו רואים תועלת מפעולת מעשיהם, כמו יעקב שהרגיש תועלת בנישואי שתי האחיות, העלים עין מריח הנמשך מקיום המצוה ההוא, כיון שאין לו עונש אם לא יקיימנה כל עוד שלא נתנה תורה. ובפרט אם נאמר שהיו עושים על פי הדיבור, כי האבות נביאים היו, וה' אמר להם לעשות כן, ודבר זה דומה

ס"כ ובס' זר זהב יבמות ס' ט"ז ובחי' רבי אפרים מרדכי [גינזבורג] יבמות ס' י"ט.

ב. ולכאוי' י"ל בדעת השו"ע שהשמיט איסור דלא תתגודדו, דהנה בס' ערוך השלחן ס' תצ"ג ס"ח כתב לדון בדעת הרמב"ם הנ"ל, דל"ש לא תתגודדו בב"ד אחד, שמקרא כתוב אחרי רבים להטות, וכיון שאזלינן בתר רוב תו ל"ה אגודות דנפסק ע"י רוב, וממילא ל"ש ל"ת בב"ד אחד אף דאחד פוסק כך ושאר פליגי עליו, דה"ז נקבע ע"י רוב, ואח"כ אי"ז אגודות. וכ"כ סברא זו בשדי חמד מערכת חוה"מ ס"ד י"ד ע"ש. וכתב הערוה"ש דע"כ עפ"י דלא תתגודדו הוי לענין מנהגים, והוה אף בשני בתי דינין שייך אגודות במנהגות, דסו"ס איכא טעמא דע"י נעשה מחלוקת וכמש"כ הרמב"ם. ומש"ה פסק הרמב"ם כאביי אף בשני ב"ד, דאיירי במנהגים ומפני המחלוקת כמש"כ הרמב"ם. ועפ"י י"ל דמה"ט השמיט השו"ע איסור עשיית אגודות, דבב"ד אחד דפליגי ליכא לאיסור ל"ת דאזלינן בתר רוב, וכל שנקבע אחר רוב ממילא ל"ה מחלוקת ואגודות.

ועפ"י י"ל דס"ל לשו"ע לענין מנהג דל"ש לא תתגודדו, וכמבו' ביבמות י"ג ע"ב דפר"ך ממקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד צצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, ומ"ט ל"ה ל"ת, ומשני א"ל אנא אמינא לך איסורא ואת אמרת לי מנהגא, והיינו ד"ל דבמנהגא ל"ש כלל איסור לא תתגודדו, וי"ל בזה למש"כ רש"י שם באיסור עשיית אגודות דנראה כשני תורות, להכי י"ל דבמנהגא אי"ז שם תורה, ולהכי ליכא איסור בעשיית אגודות אף שכ"א נוהג במנהגו. וע"י בסברא זו דמנהג אי"ז ע"ז שם תורה ומש"ה ליכא ל"ת, בס' ברכת מרדכי יבמות ס' כ"ד אות ד' ובס' כנסת אברהם להגר"א פרבשטיין זצ"ל יבמות ס' ל"ד אות ד' ובס' ברכת אברהם יבמות י"ג ע"ב ומש"כ בזה בשו"ת נתיבות אדם ס"ד אות י"ד ובס' מצעדי גבר להגר"ג טולדנו זצ"ל יבמות ס' מ"א ובשו"ת דברי משה ס' ל"ה אר"ב ובשו"ת משפטי עוזיאל ח"ג ענינים כלליים ס"א, וא"כ י"ל דאזלי לשיטתם, דהרמב"ם ס"ל טעמא דאיסור עשיית אגודות מפני המחלוקת, ולהכי ה"ז שייך אף במנהגים שע"י אגודות יבואו למחלוקת, אולם למש"כ רש"י שם וכן בסוכה מ"ע ע"א בטעם איסור ל"ת דנראה כשני תורות, י"ל שבמנהגים אי"ז ע"ז שם תורה וליכא להך איסורא בעשיית אגודות, ואכן במג"א ס' תצ"ג סק"ו כתב להקשות ע"ד הרמ"א הנ"ל דיש לא תתגודדו במנהגים דתספורת, הא אמר' בגמ' דבמנהגא ל"ה ל"ת. וכתב המג"א דלמסקנא שייך ל"ת בכל דבר אף במנהגים, ע"ש. ומש"כ ע"ד המג"א בס' ירש יעקב יבמות י"ד ע"א ובשו"ת משיב דבר ס' י"ז ובס' דברות משה יבמות ס' י"ב ענף ג' ובס' מרומי שדה יבמות י"ד שם ובשו"ת דברי שלום [קריוז] ח"ד קיצור פסקי הלכות אות ר"ד ובשו"ת שאלת שלום מה"ק ס' ל"ז ובשו"ת אדני פז ח"א ס' כ"ט ובשו"ת אשי מאיר ס' כ"א ובס' בית אב ליקוטים ח"א ס' כ"ד ובשו"ת ברית אברהם ח"ב ס"א אר"ד ובשו"ת בית אבי ח"ג ס"א אות י'. אולם בדעת השו"ע י"ל דס"ל דאף למסקנא ליכא במנהגא איסור ל"ת, ומש"ה השמיט השו"ע הך דין שהביא הרמ"א איסור ל"ת במנהגי תספורת, שבמנהג ל"ש הך איסורא כלל דל"ה כשני תורות. ואמנם י"ל עוד דל"ש במנהגי תספורת כלל איסור ל"ת, ד"ל דמה שאין מסתפר כי א"צ להסתפר ולא משום דאין להסתפר, וכדאמר' בגמ' יבמות שם, מה"ט דל"ה ל"ת כשאין עושה מלאכה בערפ", דהרואה אומר מלאכה הוא דלית ליה ע"ש. ועמש"כ בסברא זו במחצית השקל ס' תצ"ג סק"ו ובהגהת נתיב חיים שם ובס' כנסת אברהם יבמות ס' ל"ד אר"ז ובס' משנת יעקב פ"ב מע"ז ה"ד ובס' ברכת אברהם יבמות י"ג ע"ב אר"ז ובס' שיח יוסף ח"ב ס' כ"ב. ולמש"כ י"ל דס"ל לשו"ע דבמנהגי תספורת ל"ש כלל ל"ת, וה"ה בכל חילוקי מנהגים. וכן נקט באשל אברהם מבוטשאטש ס' תצ"ג להלכה דליכא ל"ת במנהג. וע"י בשו"ת חת"ס ח"ו ס"א ובשו"ת משיב דבר ח"א ס' כ"ח ובשו"ת נתיבות אדם ח"א ס"ד אות י"ד. וא"כ מש"ה השמיט השו"ע בכלל איסור ל"ת דבמנהג ליכא ל"ת, ובב"ד אחד דפליגי אזלינן בתר רוב, ואחר שנפסק ממילא ל"ה אגודות, ועמשה"ק בשו"ת משנת יוסף למור"ר ח"ג ס"א בהערה, וע"ע בס' קובץ הערות ס' ט"ז.

אולם מצינו להב"י בשו"ת אבקת רוכל ס' ל"ב דכתב להדיא שקי"ל כרבא דבשני בתי דינין ליכא לאיסור ל"ת בעיר אחת, ורק בב"ד אחד ע"ש, וכן נראה בב"י אר"ח ס' תרכ"ד דבב"ד אחד איכא ל"ת, וכמש"כ כן בדעת הב"י שם בשו"ת מהרש"ם י"ד ס' קנ"ג ע"ש, ומש"כ ע"ז בס' טל אמרתי כלל א' ס"א סק"א ע"ש, הרי שדעת השו"ע כרבא ובב"ד אחד איכא לאיסור דל"ת, וע"כ בזה דלא כסברת הערוה"ש דבב"ד אחד ל"ש ל"ת דאזלינן בתר רובא וממילא אי"ז אגודות. וכתב בס' טל אמרתי עמ' ד', ד"ל אף בב"ד אחד איכא לאיסור דלא תתגודדו, דכל שלא ישבו הב"ד ונשאו ונתנו בהלכה לא חל עליהם דין רוב, וללא איסור ל"ת היו הב"ד מותרין להורות מקצתן לאיסור ומקצתן להיתר, ומשום איסור עשיית אגודות חייבים להגיע לדעה אחרת ע"י משא ומתן ע"ש, ובשדי חמד מערכת חוה"מ ס"ק י"ד בסברא זו ע"ש. וכ"כ בשו"ת פרשת מרדכי ס"ד. וא"כ אתי צ"ע מ"ט השמיט השו"ע הך איסור דל"ת אחר שפסק כרבא דאיכא ל"ת בב"ד אחד.

איסור לא תתגודדו להורות לאחרים ולא כשעושה לעצמו

ג. ובאופ"א אפ"ל בכ"ו, דס"ל לשו"ע דאיסור לא תתגודדו לא קאי לציבור ולעם שהם רשאים לנהוג ולעשות כפי מנהגם, דעיקר האיסור

הוי לבתי דינין ולמי שמורה הוראות לציבור שלא יחלוק בדינו עם חבירו שמורה, וכלשון הרמב"ם פ"ב מע"ז הי"ד דכתב ובכלל אזהרה זו שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת, זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, ונראה מלשון הרמב"ם שהאיסור ל"ת מוטל לב"ד שהם פוסקים ומורין שלא יחלקו בפסיקתם והוראתם. וכ"כ לדייק מהרמב"ם בס' מצעדי גבר יבמות ס' מ"א אות א' ובשו"ת אור לציון ח"ב פ"ג ס' י"ב וכן בפ"ה ס' י"א ופכ"ב ס"א ע"ש, וא"כ נפיק דאין איסור לציבור לנהוג במנהגו או בדינו, דאי"ז אזהרה לשומעים ולעם, אלא לב"ד והמורין שלא יפלו בהוראתם. ועיקר סברא זו מבואר בקרן אורה יבמות י"ג ע"ב, שהרי מצינו להחמיר על עצמו, וע"כ דאיסור עשיית אגודות הוי בהוראה לעם, ולא שכ"א נוהג לעצמו ע"ש. וכן נקט בשו"ת פרשת מרדכי אר"ח ס"ד ד"ל דאיסור ל"ת קאי לב"ד עצמם שהם גורמים לאגודות כשפליגי בפסיקתם, וצריכים הם שישאו ויתנו בדבר עד שישכימו, ולא קאי על הנוהגים במנהגם ע"ש. וגם בס' ברכת אברהם יבמות י"ג ע"ב אר"ד כתב להוכיח מלשון הרמב"ם הנ"ל וכן החינוך מ"ע תס"ח דאיסור ל"ת קאי לב"ד בהוראתם, וכן מוכח מהריטב"א יבמות י"ג ע"ב שם, והוכיח הברכ"א מלשון הגמ', הללו מורין כדברי ב"ש וכו', ולא נאמר הללו נוהגין כב"ש, וע"כ דהאיסור בהוראה לאחרים ע"ש. וכן בשו"ת עמק התשובה ח"א אר"ח ס' קי"ב נקט ד"ל דלא דלא תתגודדו ל"ש אלא על בעלי מחלוקת עצמם שלהם לישא וליתן דבר עד שיוציאו לאור משפט, יעו"ש. ובס' נחמת ישורון יבמות שם עמ' קל"ב ובס' להבין שמועות יבמות ס' י"ז הערה 6 ובחיודשי רבי אברהם משה [המבורג] יבמות ס"כ ובס' שערי דעת יבמות י"ג שם, ומש"כ הגר"ח סופר בס' הדר יעקב ח"ו ס' ס"ג ובס' מראות ישרים יבמות ס' י"ז אות ו' ובשו"ת שביבי אש ח"א ס' ע"ו.

ואשר עפ"י י"ל שזהו שס"ל לשו"ע שהשמיט כלל האיסור לא תתגודדו, וכגון דפליגי בהנחת תפילין בחוה"מ, וכתב המשנ"ב שם דאין נכון שבביהכנ"ס אחד מקצת יניחו ומקצת לא משום ל"ת. ולפמש"כ י"ל דהאיסור קאי רק למי שמורה הוראה לרבים, עליו קאי האיסור להורות במקום מחלוקת, שע"י יבואו לאגודות. אולם כשעושה כל אחד לעצמו ואין מורה לאחרים לא נאמר איסור זה. ומה"ט אף במש"כ החי"א לד"ן ל"ת נפילת אפיים כ"א לצד אחר, אם נימא שהאיסור קאי לב"ד או למורין, ולא כשכ"א עושה לעצמו ליכא להך איסורא. ומה"ט י"ל שהשמיט השו"ע מש"כ הרמ"א איסור עשיית אגודות במנהגי תספורת בימי הספירה, ד"ל דליכא איסורא דל"ת כשכ"א עושה לעצמו, דהאיסור רק להורות לאחרים ולחלוק בהוראתם, וזה ל"ש במנהגים שכ"א עושה לעצמו. וע"י בסברא זו בס' מצעדי גבר יבמות ס' מ"א ובשו"ת דברי משה להגר"מ הלברשטאם זצ"ל סו"ס ל"ה.

ומצאתי בתשו' מהרש"ג ח"ב ס' י"ב דנשאל בענין הנחת תפילין בחוה"מ, ונמצא במקום שאין מניחים תפילין, אם יכול להניח או שהוי ל"ת. וכתב המהרש"ג, דכל דאיסור ל"ת לא נאמר אלא על מי שמורה לאחרים לנהוג כן, דהיינו אם יש בעיר ב"ד, ודין מאותו העיר מורה לכל שיניחו תפילין בחוה"מ, ודין השני מאותו ב"ד יורה לכל שאין להניח תפילין בחוה"מ, כה"ג איכא לאיסור ל"ת, והוכיח כן המהרש"ג דאמר' במסקנא שם, אלא אמר רבא כי אמרי ל"ת כגון ב"ד בעיר אחת פלג מורין כדברי ב"ש ופלג מורין כדברי ב"ה, אבל שני ב"ד בעיר אחת לית לן בה, ומ"ט לא אמרו כגון שני אנשים בעיר אחת זה נוהג כב"ש וזה נוהג כב"ה, אלא ע"כ באנשים העושין לעצמן ואין מורין לאחרים אין איסור ל"ת, וכ"א יכול לעשות כרצונו, והוכיח כן ממש"כ השו"ע אר"ח ס' ל"ד דראוי למי שמוחזק בחסידות להניח תפילין דר"ת, ומ"ט אי"ז ל"ת, אלא ודאי אין האיסור אלא במורה לאחרים ולא שעושה לעצמו, והוסיף המהרש"ג דא"כ נפל האיסור של ל"ת בבירא, דאה"נ דבאמת נפל ויפול כך ראוי, ומה"ט אין העולם מדקדקים בו משום דנפל ע"פ רוב בבירא, ואדרבא יש להפליא על הטור והשו"ע שביארו לנו כל המעשה אשר יעשונו וכל הדינים הנהגים בזה"ז, ובאיסור ל"ת לא ביארו האיסור ולא אופני האיסור, ורק המג"א ס' תצ"ג ביאר קצת. וע"כ מוכח דבזה"ז אין כאן איסור ל"ת כלל משום דרק כ"א עושה לעצמו, וכתב כשהב"ד בעצמו יפלו לא שכיח הדבר, וגם נראה שדרשא זו של אגודות אין דרשא גמורה אלא אסמכתא ע"ש.

הרי שהמהרש"ג הרגיש בזה איך השו"ע השמיט כל איסור ל"ת, והוכיח מזה דע"כ האיסור קאי לב"ד שמורין ולא לעם שעושה לעצמו, וא"כ נפיק דכמעט לא משכח"ל הך איסורא דעשיית אגודות, ואמנם אכתי צ"ע מ"ט לא הזכיר השו"ע שבב"ד אחד לא יפלו בהוראתם ומ"ט אי"ז שכיח, ומצוי דפליגי באותו ב"ד בפסיקתם. ואולם יש להפליא ע"ד המהרש"ג שלא הזכיר כלל מדברי הרמ"א ס' תצ"ג שאף במנהג תספורת בימי הספירה הוי איסור עשיית אגודות, והתם אי"ז הוראה לעם אלא כ"א עושה לעצמו, הרי שגם בהכי איכא לאיסור בעשיית אגודות, ולא קאי רק לב"ד. ואמנם יש להוכיח ממש"כ המשנ"ב הנ"ל בדין תפילין בחוה"מ, דאין נכון שביהכנ"ס אחד קצתם יניחו תפילין וקצתם לא יניחו, משום לא תתגודדו, מ"ט כתב אין נכון ולא איסור מעיקה"ד. ואם נימא דעיקר האיסור קאי לב"ד ולמורין, דלהם אין לחלוק בהוראתם, מש"ה י"ל דלעם ולציבור אי"ז איסור מעיקה"ד, ורק אין נכון דסו"ס הוי אגודות. ושור"מ מש"כ כע"ז בס' ברכת אברהם יבמות י"ג ע"ב אות ו' ע"ש, ומש"כ בזה בס' טל אמרתי

כלל ו' ס"ד כ"א ובשדי חמד מערכת חוה"מ ס"ק י"ד ובשו"ת אגרות משה אר"ח ח"ה ס' כ"ד אות ו'. אולם בשו"ת השיב משה ס' ל"א וכן בשו"ת תשורת שי ס' פ"ט נקטו שבהנחת תפילין בחוה"מ במקום שאין מניחין הוא בכלל ל"ת, וכן בשו"ת שערי דעה ח"ב ס"ז הביא כן מבעל אמרי אש ע"ש, ומש"כ בזה בשו"ת שרידי אש ח"ב ס' נ"ו ובשו"ת בית יצחק ח"ב י"ד ס' פ"ח ובשו"ת בחרת בחיים להגר"ש קלוגר ס' כ"ד ובשו"ת דברי יציב ח"א אר"ח ס' י"ג ובשו"ת דברי יששכר ס"ד ובשו"ת מהרש"ם ח"ג סו"ס שני"ט ובשו"ת פרשת מרדכי אר"ח ס"ד ובשו"ת ח"י אריה ח"א ס"ט ובשו"ת זכרון יהודה ס' ט"ו ובתשובות והנהגות ח"ב ס' ל"א ובארוכה בשדי חמד מערכת חוה"מ ס"ק י"ד. וע"י בדעת נוטה תפילין תשו' ת"ח הערה 570 לענין תפילין בחוה"מ אם הוי לא תתגודדו, ולהלן נדון בזה, ולפמש"כ אם נימא שהאיסור קאי לב"ד ולמורין ל"ש בזה ל"ת מעיקה"ד. ואולם בשו"ת הב"ח החדשות ס' מ"ב בענין שינוי תפילין בחוה"מ הוי ל"ת ע"ש. וע"י בשו"ת דברי משה ס' ל"ה אות ה' ובשו"ת משנת יוסף ח"י ס' כ"ט אות ה' ובשו"ת דברי אברהם ס' ל"ה ובשו"ת יגל יעקב אר"ח ס"ז ובשו"ת יד יצחק ח"ג ס' כ"ג ובשו"ת מהרש"ם אר"ח ס"ג ובס' הליכות ישראל [טאפלן] ס' י"ד.

לא תתגודדו בנענועים ובנפילת אפיים

ד. והנה תנן בסוכה ל"ז ע"ב והיכן היו מנענעים, בהודו לה' תחילה וסוף, ובאנא ה' הושיעה נא דברי ב"ה, וב"ש אף באנא ה' הצליחה נא, א"ר עקיבא צופה הייתי ברג"ו ור' יהושע שכל העם היו מנענעין את לולביהם, והם לא נענעו אלא באנא ה' הושיעה נא ע"ש. ולכאוי' ילה"ק מ"ט ליכא בהכי איסור עשיית אגודות כשכל העם מנענעין לולביהם, והם לא נענעו אלא באנא ה' הושיעה נא. וכן הקשה בשו"ת ח"י אריה ח"א ס"ט ע"ש. ולכאוי' י"ל דאם נימא דעיקר איסור לא תתגודדו זהו רק כשמורה לאחרים איך לנהוג, הכא כשכ"א עושה לעצמו ואין מורה לאחרים איך לנענעו אי"ז בכלל האיסור דל"ת, וע"ע בשו"ת קנין תורה ח"ב ס' י"ח מש"כ לתרץ הך סוגיא דסוכה. ומש"כ בשו"ת משפטי עוזיאל ח"ג ענינים כלליים ס"א ובשו"ת באר חיים מרדכי ח"א ס"ד ובשו"ת דברי משה ס' ל"ה אות ה' ובשו"ת משנת יוסף ח"י ס' ל' ובס' אשל אברהם [ניימארק] סוכה ל"ז. ואכן בס' אורחות רבינו ח"ב עמ' רפ"ח מובא שבעל הקהילות יעקב זצ"ל חשש ל"ת בביהכנ"ס בשינוי הנענועים ע"ש. ובס' שלמי תודה סוכות ס' ס"ו ובס' לקחתם לכם פ"ג ס' י"א, וע"י בשו"ת יין הטוב ס' ל"ח.

אולם בערוך השלחן ס' תרנ"א סעי' כ"ב כתב דכיון שאי"ז חיוב גמור יכול לעשות כפי הנראה לו, ומה"ט אין לא תתגודדו ברג"ו ור"י, שכל העם נענעו והם לא, ע"ש. והיינו כיון דקיי"ל מדאגביה נפק כמבו' בסוכה מ"ב, א"כ הנענועים ל"ה חובה, ובהכי ליכא איסור דעשיית אגודות. וכן תירץ בשו"ת שערי דעה ח"ב ס"ז דמה"ט ל"ה לא תתגודדו בנענועין, שבדבר שאין מעכב רק להידור מצוה לא שכיח מחלוקת ע"ש, ומש"כ בזה בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב ס' נ"א ובס' טל אמרתי עמ' פ"ט ובשדי חמד מערכת ל' כלל ע"ט ובשו"ת מנחת יצחק ח"ח ס' נ"ז אר"ד. אולם בעיקר הדבר כיון שנענוע אי"ז חובה ליכא בהכי עשיית אגודות, יל"ע ממש"כ הח"י אדם הנ"ל שבנפילת אפיים כ"א לצד אחר הוי לא תתגודדו, והא עיקר נפילת אפיים הוי רשות כמש"כ הטור אר"ח ס' קל"א, ואפ"ה כתב החי"א ששייך ל"ת. ואמנם יש לחלק דבנענועים ר"ג ור"י לא נענעו וכל העם נענעו, א"כ האגודות לר"ג ור"י הוי בשוא"ת, ואילו כשכ"א נופל על פניו לצד אחר הוי במעשה בקו"ע, ובהכי שייך אגודות אף שנפילת אפיים הוי רשות. וע"י בסברא זו דבשוא"ת בנענועים אי"ז לא תתגודדו, בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב ס' נ"א, ומש"כ באשל אברהם מבוטשאטש ס' תרנ"א לענין נענועים אם הוי ל"ת, וע"י בשו"ת ובחרת בחיים ס' כ"ד דכתב דמי שלא מניח תפילין בחוה"מ במקום שמניחין אי"ז אגודות שהוי בשוא"ת ע"ש.

והנה במגילה כ"ב ע"ב גופא רב איקלע לבבל בתענית ציבור, קם קרא בספרא פתח בריך חתם ולא בריך. נפול כולי עלמא אנפוייהו, ורב לא נפל על אנפיה. והקשה הגר"ש קלוגר בשו"ת ובחרת בחיים ס' כ"ד מ"ט אי"ז לא תתגודדו דכו"ע נפול, ורב לא נפל אנפיה ע"ש. וראיתי בשו"ת להורות נתן חט"ו ס"ו שהביא לתרץ שרב לא חש ללא תתגודדו, שאין לחוש בדבר שהוא בשוא"ת ע"ש, והיינו שלא נפל בשוא"ת ובהכי ל"ה ל"ת, וכנ"ל בנענועים ברג"ו ור"י שלא נענעו דהוי בשוא"ת אי"ז אגודות. ולפמש"כ י"ל כיון שנפילת אפיים הוי רשות כמש"כ הטור, בהכי כתב הערוה"ש דדבר שאין חוב ליכא ללא תתגודדו כנענועים, א"כ ה"ה נפילת אפיים שאי"ז חובה ל"ה ל"ת, אולם אם נימא כמש"כ המהרש"ג ודעימה שרק להורות לאחרים איך לנהוג הוי בכלל האיסור דעשיית אגודות, י"ל שפיר מה"ט דר"ג ור"י שלא נענעו, וכן רב שלא נפל, וכ"ע נפלו, דאי"ז ל"ת לעצמו כשאין מורה לאחרים, אולם עיקר הדבר לומר שהיכא שאי"ז חובה ל"ה אגודות יל"ע ממש"כ המג"א שאף במנהג למסקנא הוי אגודות, ומנהג אי"ז חובה. ואולם אם נימא שבמנהג למסקנא אי"ז אגודות, וע"י בזה בשו"ת משיב דבר ח"א ס' כ"ח. ואולם יש לחלק במנהג שעיקרו מנהג למנהג שבא מכא איסור, דבהכי שפיר הוי אגודות, וע"י בשו"ת מערכת ל' כלל ע"ט.



אמנם י"ל עוד מה דרב לא נפל מבואר בגמ' מגילה כ"ב ע"ב שם דרצפה של אבנים היתה, ואבן משכית לא נתנו בארצכם להשתחוות עליה ע"ש, וא"כ כיון שהיו איסור לדידה ליפול, ליכא בהכי לא תתגודדו כל שעושה כדון לדידה. וכיו"ב כתב בשו"ת להורות נתן חט"ו ס"ו שנשאל במי שמתפלל אצל בני ספרד שאין נופלים בנפילת אפיים על הפנים, אך יעשה כשהוא מבני אשכנז שנוהגים ליפול על פניו, וכתב הלהור"ן שם דכיון שמבואר ברמב"ם פ"ג מתפילה ה"ז ובטור או"ח ס' קל"א ובשו"ע שם ס"א דבעי ליפול על פניו ולהטות, א"כ מי שנופל על פניו כדון במקום שאין נופלים ודאי ל"ש לא תתגודדו, דטעמא משום דנראה כשני תורות, והכא עושה כהדין הו"י תורה אחת, וגם לטעמא שיבוא למח' כל שעושה כהדין נימא שלא יעשה כהלכה שלא יבוא למחלוקת ע"ש. ובשו"ת מהרש"ם ח"ג סו"ס שני"ט, וא"כ ה"ה י"ל מה"ט שרב לא נפל משום דרצפה של אבנים היתה, אין עובר בל"ת כל שעושה לדידה כהלכה, ואמנם בנידון הלהור"ן בנפילת אפיים שמנהג בני ספרד לא להטות כלל בנפילת אפיים, ומקורו מהבן איש חי פר' כי תשא סי' י"ג, ועי' בס' הזכרון שירת מרים עמ' קכ"ד שהביא בשם הגרש"צ רוזנבלט דא"ל מרן הגר"ח קנייבסקי, בנן אשכנזי שמגיע לביהכ"ס של בני ספרד הנוהגים שלא ליפול בנפילת אפיים, שיאמר בלי ליפול משום לא תתגודדו, שעושים כן משום מנהגם ע"ש, וכ"כ בס' הליכות שלמה תפילה פ"ה דה"ל אות ל"ח שיאמר בלי ליפול, ועי' בשו"ת דברות יעקב ח"ג ס"ג.

ושו"ר למו"ר הגה"ח רבי יוסף ליברמן שליט"א בשו"ת משנת יוסף ח"ט ס' מ"ז דנשאל בזה בבן אשכנז המתפלל אצל בני ספרד שאין נופלים על פניהם אם יפול, ומסיק שיכול ליפול על פניו ואין נחשב כפורש מהציבור דאין מקפידים בזה, וממילא לא חיישין ללא תתגודדו אם כך נהגו העולם, והוכיח המשנ"י ממגילה כ"ב ע"ב, רב לא נפל אפיה וכו"ו נפליה ע"ש, ולמש"כ לעיל י"ל דשאני רב דלא נפל דהוי בשו"ת א"י לא תתגודדו, והכא הו"י אפכא דבן אשכנז נופל על פניו והו"י בקו"ע עשיית אגודות. אולם י"ל דמה שרב לא נפל משום דרצפה של אבנים היתה ולא רצה לעבור באיסור, והכא בבן אשכנז שדינו ליפול על פניו מעיקה"ד בהטייה על צדו כמש"כ הטור והשו"ע [וכן נהג מוח"ז הגה"ח רבי שלום יצחק מזרחי זצ"ל בעל הדברי שלום כעדות בני מו"ח שליט"א], א"כ א"י לא תתגודדו כשנופל על פניו ועושה כדונו וכמש"כ הלהור"ן. ושמעתי עדות מהרה"ג רבי יוסף מויאל שליט"א שראה לרבינו בעל אור לציון זצ"ל כשהיה מתפלל עם אשכנזים בנפילת אפיים, היה מטה לצד כמו שנוהגים משום לא תתגודדו. ולהג"ל י"ל דנפילת אפיים הו"י רשות ולא חובה, ליכא בהכי איסור דעשיית אגודות. ועי' מש"כ בזה לענין נפילת אפיים בשו"ת באר שרים ח"ה ס' י"ז ובשו"ת אז נדברו ח"ה ס' כ"ז ובשו"ת נתיבות אדם ח"א ס"ד ובשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב ס' כ"א ובשו"ת קנין תורה ח"ב ס' י"ח ובתשובות והנהגות ח"ב ס' פ' ומשנה הלכות ח"ח ס' כ"ט וחי"א ס' צ"ט ובשו"ת אבני דרך ח"ח ס' ק"ט ובס' יגל יעקב עמ' ע"ד ובס' האלולים קודש לה' פ"ד ס"ד הערה 217 ובשו"ת עולת יצחק ח"ב ס' רע"ה ובשו"ת רבבות אפרים ח"ז ס' מ"ז. ואולם בכך החיים ס' קל"א ס"ק נ"ג נקט שנפ"א חובה ע"ש, וצ"ע.

ועיקר הדבר שנפילת אפיים הו"י רשות, מוכח מהך סוגיא דמגילה כ"ב ע"ב, דפריך שם אם הו"י רצפת אבנים מאי איריא רב אפי' כולהו נמי, ואמר' קמיה דרב הו"י, והיינו דרב במקום רב היה רצפת אבנים. ופריך וליזיל לגבי ציבורא ולינפול על אפה, ואמר' לא בעי למיטרח ציבורא ע"ש. ואם נימא שנפ"א הו"י חובה ודאי היה צריך לילך וליפול פניו אף בטרחה דציבורא, ומוכח שנפ"א הו"י רשות, וכן הוכיח הפר"ח ס' קל"א ס"ב ע"ש. וא"כ שפיר י"ל דליכא ל"ת בנפ"א בהך סוגיא, כיון שנפ"א רשות, כדמוכח שכן ס"ל לרב, ומה"ט לא הו"י חובה. ועי' בשדי חמד מערכת ל' כלל ע"ט, דהק' שם דאם לא היה רצפת אבנים היה רב נופל על פניו בפישוט ידים ורגלים, ומ"ט א"י לא תתגודדו כשכל הקהל נופל על אפיו שלא בפישוט ידים. ולפמש"נ י"ל כיון שנפ"א רשות בהכי ל"ה ל"ת, או דכל שאין עושה מחמת הדין א"י ל"ת, וכיו"ב מובא בשם הגר"ח קנייבסקי בס' תורת המועדים סו"ס תרנ"א ס"ק כ"ג לדחות הוכחת הערוה"ש הנ"ל דליכא ל"ת בנענועים, שבדבר דל"ה חובה ל"ה לא תתגודדו, ד"ל של"ה לא תתגודדו דסברו שהעם לא נענועו כדון, ובהכי ל"ה איסור דעשיית אגודות ע"ש, ומש"כ במשניות תפארת ציון סוכה שם. והגר"א נבנצאל כתב לי בהך קו', העם הו"י צריכים לשמוע לרב"ג.

ושו"מ בשו"ת משנת יוסף ח"י ס' ל' שהביא להסוגיא בסוכה ל"ז דכל העם הו"י מנענעים, ור"ג ור"י לא היו מנענעים, ומ"ט א"י ל"ת, ד"ל משום דהו"י בשו"ת, אם שהיה בולט מאוד ששני גדולי ישראל נמנעו מלנענע דלא כהציבור ע"ש, והיינו דל"ה לא תתגודדו כשאין מנענעין שהו"י בשו"ת ולא בקו"ע, וא"כ עפ"י ה"ה י"ל דהסוגיא דמגילה דרב לא נפל וא"י לא תתגודדו שהו"י בשו"ת, ונדחה לכאן מה שהוכיח המשנ"י גופיה הנ"ל שבנפ"א ליכא לל"ת, וצ"ע. ועיקר הדבר של"ה אגודות בשו"ת מבואר בלח"מ פ"ו מלולב ה"ז דל"ה ב' תורות בשו"ת ע"ש, ועי' כיו"ב בשו"ת מהרש"ם ח"ח ס' פ"ד, דמי שאין אוכל מצות מכונה א"י ל"ת בשו"ת ע"ש.

שני קהילות הו"י כשני בתי דין ול"ה ל"ת

ה. ולכא' י"ל עוד בדעת השו"ע שהשמיט הך איסור דלא תתגודדו, אף שיש מנהגים וחילוקי דינים בין קהילה לקהילה, עפמש"כ הבי' גופיה בשו"ת אבקת רוכל ס' ל"ב ששתי קהילות בעיר אחת, אלו נוהגים בכל כפסקי הרמב"ם ואלו נוהגים בכל כפסקי התוספות, אין בהם איסור לא תתגודדו, הואיל וכל קהל נוהג כמנהגו הראשון הו"ל כשני ב"ד בעיר אחת, וקיי"ל כרבא דהיכא דאיכא שני ב"ד בעיר אחת אלו נוהגים לאסור ואלו נוהגים להתיר, אין כאן משום לא תתגודדו כדאייתא בפ"ק דיבמות, עכ"ל. וכיו"ב הביא בשו"ת תומת ישרים ס' קס"ט שלכל קהל יש חשיבות של ב"ד, ולפיכך שתי קהילות בעיר אחת אע"פ שאין להם ב"ד אין איסור לא תתגודדו ע"ש, ובס' טל אורות עמ' י"ח ע"ש, ובכה"ח ס' תס"ח ס"ק ס"ה. וא"כ י"ל מה"ט השמיט השו"ע איסור ל"ת, אף שיש חילוקי דינים בין קהילה לקהילה ואף בין בני אשכנז וספרד, דכיון שהם קהילה בפ"ע הם כשני ב"ד בעיר אחת, דקיי"ל כרבא דל"ה אגודות בהכי. וביותר ראיתי בשו"ת דברי מלכאל ח"ה ס' ק' שכתב דכיון שמפורסם בכל העולם שיש חילוקים בין אשכנזים לספרדים הו"י כשני עיריות, וליכא לא תתגודדו ולא משום חשדא ע"ש. הרי שס"ל אף לאבי שבשני ב"ד בעיר אחת הו"י ל"ת וכמו שפסק הרמב"ם הנ"ל, מ"מ לענין בני ספרד ואשכנז הו"י כשתי עיריות, דלכו"ע א"י אגודות כיון שמפורסם בכל העולם שיש חילוקים בין אשכנז לספרד. וא"כ שפיר י"ל מה"ט השמיט השו"ע דיני ל"ת בחילוקים בין אשכנז לספרד, ד"ל שהו"י כשני ב"ד בעיר אחת, וכן בין שתי קהילות בחילוקי דינים ומנהגים א"י ל"ת שהו"י כשני ב"ד, וכמש"כ הבי' באבקת רוכל. וכ"כ בשו"ת אז נדברו ח"ה ס' כ"ז לענין ספרדים ואשכנזים בחילוק מנהגים כנפ"א, שהו"י כשני ב"ד בעיר אחת. ובשו"ת שערי דיעה ח"ב ס' י"ז לענין אשכנזים וספרדים הו"י כשתי עיריות, וכל ביהכ"ס הו"י כעיר ולא יבוא למחלוקת.

וראיתי בס' טל אמרתי עמ' ב' שהוכיח ממש"כ באבקת רוכל הנ"ל דשני קהילות הו"י כשני ב"ד, ומש"ה ל"ה ל"ת, דע"כ שלא היה לקהילות בתי דינים, דאם היה להם בתי דין למ"ל למימר דא"י ל"ת דשני קהילות כשני ב"ד, הא הו"ל דכל קהילה יש לה ב"ד, ומש"ה א"י ל"ת בשני ב"ד בעיר אחת. ועי' שלא היה להם ב"ד, וזהו שכתב הבי' כיון שכל קהל הו"י כב"ד בפ"ע, ועפ"ז מוכח מהב"י דאיסור ל"ת ל"ה רק לב"ד, שלהם רק אסור לחלוק בפסיקתם, וא"י איסור לבני העיר, דחזינן מהב"י אף כה"ג שלא היה להם ב"ד בפ"ע אלא קהילה נוהגת כפסקי הרמב"ם, וקהילה אחרת כפסקי התוספות, ובטעמא שא"י ל"ת דחשיב כל קהילה בפ"ע כב"ד, ולל"ז שפיר הו"י איסור בעשיית אגודות, אף שא"י ב"ד שמורה לאחרים, ואיירי בבני העיר שלכ"א יש קהילה בפ"ע, ומוכח מהב"י דאיסור לא תתגודדו הו"י גם לבני העיר, דאל"ה לא הוצרך הבי' לומר שכל קהילה הו"י כשני ב"ד, אם נימא דליכא איסור לציבור לעשות כמנהגו ע"ש. ומוכח עפ"ז דלא כהמהרש"ג הנ"ל שכתב בטעם שהשמיט השו"ע איסור ל"ת, דס"ל שאיסור ל"ת הו"י רק לב"ד ולא לעם שעושים כמנהגם, ומהב"י מוכח שקאי גם לעם, ואל"ה ששני קהילות הו"י כשני ב"ד וכש"ג, וגם י"ל לטעם לא תתגודדו משום דנראה כשני תורות וכמש"כ רש"י, שפיר גם ליחידיים איכא איסור לחלוק במנהגים ובדינים דהו"י כשני תורות, וע"כ י"ל דשני קהילות וכן בני ספרד ואשכנז כשני בתי דינים וכן"ל, וכ"כ המהרש"ם בס' עין הרועים מערכת לא תתגודדו אות א' ע"ש. אולם בשו"ת מהר"ם אלשיך ס' כ"ט כ' דשייך ל"ת גם בכמה קהילות בעיר אחת ע"ש, אכן בשו"ת מהרש"ם יו"ד ס"מ כ' שבשתי קהילות ל"ה ל"ת ע"ש, ובס' טל אמרתי כלל ה' ובשו"ת שרידי אש ח"ב ס' נ"ו ובשו"ת כנסת יחזקאל ס' י"ז נקט בשינוי מנהגים בין ספרד לאשכנז א"י ל"ת שהו"י כשני ב"ד ע"ש, ובשו"ת חת"ס ח"ו ס"א ובס' כנסת אברהם יבמות ס' ל"ד אות ח', ואולם בשו"ת אבקת רוכל ס' ר"ב לכא' סתר עצמו למש"כ בס' ל"ב. ועמש"כ לתרץ בס' להבין שמועות יבמות ס' י"ז הערה 6, ובשו"ת ברית אברהם (דניאל) ח"ב ס"א ובס' דברי שמואל יבמות י"ד אות ט' ובשו"ת עטרת שלמה (דיין) ח"א במבוא אות כ"ט, וע"ע בס' גט פשוט ס' קכ"ט ס"ד קמ"ב ע"ש, ובס' ארץ חיים כלל כ"ד ובשו"ת דברי משה ס' ל"ה או"ד ובשו"ת משנת יוסף ח"י ס' כ"ט אות ה' ובשו"ת פעולת צדיק ח"ב ס' ע"ו ובשו"ת עולת יצחק ח"ב ס' קכ"ה ובשו"ת ברית שלום ח"ב אהע"ז ס"ד ובס' שושנת העמקים גיטין שורש ג'.

היכא שמפורסם המחלוקת ונתפשטו ההוראות ל"ה ל"ת

ו. ובאופ"א אפ"ל בזה עפמש"כ בשו"ת פרשת מרדכי או"ח ס"ד, דאף לרבא בב"ד אחד הו"י לא תתגודדו, היינו בתחילת המחלוקת בב"ד אחד שיש להם להשוות המח', אבל דבר שכבר נחלקו בו מימים קדמונים, ולכל כת יש איסור במנהג הכת שכנגדו וא"א להשוות יחד, כ"א צריך לקיים מנהגו גם בעיר אחת וכן בביהכ"ס אחת, וכהנחת תפילין בחוה"מ שפ"א נוהג כמנהגו, ע"ש. וכיו"ב כתב בשו"ת דברי יששכר או"ח ס"ד, דאין מציוו דינו ורגלנו בכל אתר שיש מנהגים שונים ונוסחאות שונות, וכי נימא שחלילה כל ישראל עוברים על לאו דל"ת. וע"כ י"ל רק במה שהוא מחלוקת שנתחדשה עתה צריך שלא יתחלקו ויתאחדו ויעמדו למנין שלא תהא מח', אבל מה שהוא מח' ישנה ול"ש עוד להכריע ל"ה ל"ת, וכ"כ בשו"ת דברי יציב ח"א או"ח ס' י"ג לענין הנחת תפילין בחוה"מ. שכיון שהוחלט שיש מקום

לומר אלו ואלו דברי אלקים חיים, ואין בידינו לפסוק הלכה ברורה עד ביאת המשיח, ולשניהם מקור בראשונים וחכמי התלמוד ל"ש לא תתגודדו ע"ש, וכן בשו"ת עמק התשובה ח"א ס' ק"ב לענין בני אשכנז וספרד, שעל בני אשכנז מוטל לעשות בע"כ כהרמ"א כאשר קיבלו מאבותיהם, וכן בני ספרד כהשו"ע, והם מחולקין ועומדין הם מזמן שנקבע ההלכה לבני אשכנז ולבני ספרד, כ"א עושה כדונו ול"ה אגודות ע"ש. ועי' בשו"ת שערי דעה ח"ב ס' י"ז דכתב כבר הורגלנו מימות עולם להיות חולקין הספרדים ואשכנזים, ובודאי לא יבואו לידי מריבה ע"ש. וכיו"ב כתב בשו"ת ח"י אריה ח"א ס"ט דבשנים האחרונות רבים העושים כמנהג ספרד, ואינם מניחין תפילין בחוה"מ אף בינינו, ולא שמענו מח' עבור זה. ואין להקפיד על חילוקי דיעות אף בביהכ"ס אחת, כיון שכ"א עושה כפי פסק גדולי הפוסקים, וחילוק הדינים כבר מפורסם, וה"ט דתפילין דר"ת שיש מניחים ויש שאינם מניחים, יע"ש. וכן ראיתי בכתבי ידידי הגר"מ פטרפרוניד בשם הגרש"צ רוזנבלט דהיכא שפשוט ב' ההוראות וכ"א עושה ע"פ רבותיו א"י ל"ת, וכיו"ב כתב בשו"ת אגרות משה ח"ה או"ח ס' כ"ד אות ו' לענין תפילין בחוה"מ שידוע הסוברים להניח, והחולקים א"י ל"ת כשיש הרבה שמניחים והרבה שאין מניחין, ומה"ט כתב המשנ"ב דאין נכון להניח תפילין בחוה"מ, ולא מעיקה"ד דא"י ל"ת. ועי' כיו"ב בס' דעת נוטה יציאת תשו' נ"ד ובדעת נוטה תפילין תשו' תשנ"ג הערה 878, וכ"כ בס' מועדים וזמנים ח"ח ס' ק"ז לענין נענועים כשהתפשט חילוק מנהגים א"י ל"ת, ועי' בשו"ת אור לציון ח"ג פכ"ט ס' כ"ב, ומה שהשיב הגר"ח ק"ב בס' שאלת רב ח"א עמ' קס"ט ובתשובות והנהגות ח"ב ס' ל"א.

ועיקר סברא זו ראיתי למו"ר מרן הגר"ח קנייבסקי בס' דעת נוטה תפילין תשו' קע"ד שנשאל באשכנזי המתפלל במנין ספרדי או איפכא, האם צריך לשבת בהנחת תפילין כמו שהם נוהגים, והשיב ע"ז, בזמנינו שמצוי הרבה ספרדים ואשכנזים ל"ש לא תתגודדו כ"כ. ובהערה 244 ביאר מרן דכיון שאיכא רבים וכ"א נוהג כרצונו, א"כ אף בלעדיו יש אגודות, ומה שהוא עושה אין מוסיף באגודות ע"ש. הרי כיון שהדבר מפורסם החילוקים בין בני ספרד ואשכנז א"י מוסיף באגודות, ועפ"ז ניחא מה שהשמיט השו"ע דיני לא תתגודדו בחילוקים שיש בין בני ספרד ואשכנז, ד"ל כיון שידוע החילוקים ומפורסם המחלוקת ביניהם ל"ה בהכי ל"ת, דאין מוסיף באגודות שכבר קיימים, אולם בס' חוט שני ר"ה עמ' שפ"ה לא נקט סברא זו. וגם בס' הליכות חיים ח"ב עמ' ל', השיב הגר"ח ק"ב בבן ספרד לישב בהנחת תפילין במקום של בני אשכנז, שהו"י לא תתגודדו ע"ש. ועי' בס' הליכות שלמה פסח פ"ד ס' י"ז בבן ספרד הלומד עם בני אשכנז, מותר לו להסתפר בימים אלו, ואין בזה ל"ת כיון שכ"א ידעי שיש בזה שני מנהגים ע"ש. וכן הביא בס' ישא יוסף ח"ב ס' קכ"ה בשם הגרש"א זצ"ל, ועי' במועדי הגר"ח ח"ב תשו' שפ"ד, ועי' בשו"ת מקוה המים ח"ג ס' כ"א. הרי שהיכא שמפורסם המח' א"י ל"ת, דכו"ע ידעי דעושה כמנהגו.

ואמנם י"ע לטעם דכתב רש"י דאיסור עשיית אגודות שנראה כשני תורות זהו שייך אף היכא שמפורסם המח' וכ"ע ידעי, א"ל דנימא דטעמי דב' תורות הו"י משום המחלוקת, וצ"ע. ועי' בחי' רבי אברהם משה יבמות ס"כ אות י"ג. ושו"מ בס' נחמת ישרון יבמות עמ' קל"ג דכתב דאף למש"כ רש"י טעם לא תתגודדו משום דנראה כב' תורות, מודה דל"ת משום המחלוקת, וס"ל דאין איסור במח' סתם, רק במחלוקת שנראה כשני תורות, וב' תורות משום המחלוקת, וכמב' בספרי דיסוד הך איסורא מפני המח'. וכתב הנחמת ישרון שם, דאף בדעת הרמב"ם י"ל כן דאם הו"י רק משום מח', הא ל"ש הלכה זו להל' ע"ז, ומ"ט הביא הרמב"ם איסור עשיית אגודות בהל' ע"ז, והו"ל להביא בהל' ממרים, וע"כ דאף הרמב"ם לא ס"ל טעם מח' בלבד, רק במח' שנראה כשני תורות ע"ש. ואולם י"ע למש"כ רבים מהאחרונים דדעת הרמב"ם דס"ל איסור לא תתגודדו במנהגים כמש"כ בס' מרומי שדה יבמות י"ד ובשו"ת משפטי עוזיאל ח"ג ענינים כללים ס"א ובס' דברות משה יבמות ס' י"ב ענף ג' ובס' ירש יעקב יבמות י"ד ובשו"ת הליכות שבא או"ח ס' ע"ה דבמנהג ל"ש דנראה כב' תורות, ורק טעם מח' וכנ"ל.

ז. וראיתי להגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה או"ח ס' מ"ה שכתב לדון, אם שייך לא תתגודדו בשינוי נוסח תפילה בבן אשכנז המתפלל אצל בני ספרד, והוכיח שגם בתפילה יש לא תתגודדו ממש"כ השו"ע או"ח ס' רס"ג סעי' ט"ו ביחיד שבא לביהכ"ס שכבר קיבלו שבת, אין לו להתפלל מנחה באותו ביכ"ס, ומוכח שגם בתפילה שייך לא תתגודדו ע"ש, ולפמש"כ השו"ע השמיט כלל דין לא תתגודדו, וכש"כ בכמה אנפי ד"ל דלא קאי אלא לב"ד, וכנ"ל. א"כ דוחק לפרש טעם השו"ע ביחיד שבא לביהכ"ס שכבר קיבלו שבת, אין לו להתפלל מנחה של חול באותו ביהכ"ס משום לא תתגודדו, שהרי השו"ע לא הזכיר הך טעמא בהלכותיו, וגם בס' רס"ג לא מוזכר הך טעמא. ומצאתי בשו"ת נתיבות אדם ח"א ס"ד אות כ"ט דכתב בטעם השו"ע דל"ה משום עשיית אגודות, אלא כיון שהקהל כבר קיבל השבת לא יעשונו חול אצלם ולא משום ל"ת, ע"ש. וא"כ אין מוכח כלל מהשו"ע שבשינוי נוסח תפילה כבן אשכנז המתפלל בן ספרד, או להיפך הו"י אגודות כשמנחה נוסח התפילה מהמקום



כמש"כ הרמב"ם הל' ממרים, ואף למש"כ המג"א סי' ס' שבמצוה דרבנן אצ"ע ע"ש, הרי שגם ביחיד הוי ב"ת, וגם בס' ביכורי יעקב סי' תרנ"ח סק"א כתב דמי שדר בירושלים יכוון לקיים מצות לולב כל ז' מספק אם הוי מה"ת או מדרבנן בכדי שלא יעבור בב"ת או בל תגרע, דאם הוי מדרבנן ומכוון למ"ע מה"ת עובר בב"ת, ואם מכוון לדרבנן והחיוב מה"ת עובר בבל תגרע, והביא להרמב"ם פ"ב דממרים הנ"ל ע"ש, הרי שנקט הביכור"י דה"ה ליחידים הוי ב"ת כשמכוון למ"ע מה"ת ול"ה רק לב"ד, ועפ"י דה"ה יש לחוש בספיה"ע כשמכוון למ"ע מה"ת, וגם בחי' הגר"א עה"ת אדרת אליהו דברים י"ג א' מ"ט אצטר"ך תרי קראי בפר' ואתחנן, לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצווה אתכם, ובפר' ראה כל הדבר אשר אנכי מצווה אתכם אותו תשמרו לעשות לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, דבפר' ואתחנן קאי לא להוסיף על תרי"ג מצוות, שבזוה"ק ספיה"ע מדרבנן, וחושב למצוה מה"ת, הוי כמוסיף בפר' ואתחנן לא להוסיף מצוות חדשים על מנין תרי"ג מצוות ע"ש, א"כ כיון שבזוה"ק ספיה"ע מדרבנן, וחושב למצוה מה"ת, הוי כמוסיף על תרי"ג מצוות, ולהביכור"י קאי גם על יחידים ולא רק לב"ד, ודלא כמו שנקט בשו"ת פאת שדך הנ"ל.

ואמנם כתב לו כן הגאון האדיר רבי אברהם יעקב זלניק זצ"ל בעל האור יעקב, במכתבו בפאת שדך שם, שודאי עוברים בב"ת גם יחידים ולא קאי רק לב"ד, והסכים עמו שגם בפר' זכור אין להכריז שהוי מה"ת, אכן הגר"ח ק"ק כתב לי דאפשר להכריז, דמכריז לחוש דהוי ספק, אכן הגר"א זלניק הסכים עם בעל הפאת שדך, וכתב לעורר גם בנוסח לשם יחוד ביום ב' דר"ה שאומר לקיים מ"ע של תקיעת שופר, ליהזר לא לומר כמש"כ בתורה שביום ב' הוי מדרבנן, ואם מכוון למ"ע מה"ת הוי ב"ת, והודפס הערה זו גם בס' ישורון לזכרו חכ"ו עמ' תצ"ג ע"ש, ומש"כ בס' חשוקי חמד ר"ה כ"ח, והגר"ח ק"ק כתב לי ע"ז יש מדלגין, ומובא בס' מועדי הגר"ח תשו"ו תט"ו, וכן כתב הגר"א זלניק בפאת שדך, ששנים רבות מעורר על לשם יחוד בספיה"ע שאין לומר הנוסח מ"ע, רק לקיים מצות ספיה"ע, או במקום זה לקיים רצון בוראו, ולדלג עד ויהי נועם, וכתב ואני בעצמי נוהג כן, והביא שכן עורר הגר"ד בהר"ן זצ"ל דאין לומר הנוסח בלשם יחוד בספיה"ע שהוי ב"ת, והודפס גם בס' ארץ דוד הל' פסח סי' רי"ז לא לומר הנוסח שנדפס בסידורים בלשם יחוד בספיה"ע משום ב"ת ע"ש.

אכן בס' הליכות שלמה פסח פי"א ה"ב מובא דעת מרן הגר"ש זצ"ל, דמה שאומרים קודם הספירה הנני מוכן ומזומן לקיים מ"ע של ספיה"ע אין בזה חשש ב"ת, ואע"פ שלדעת השו"ע אין הספירה בזה"ז מה"ת מ"מ אין לערער ע"ז משום כך, ובישוב הנוסח י"ל דעיקר הכוונה שסופר לשם קיום מצוה, והלשון מ"ע יש לפרשו גם על מ"ע דרבנן, ואם הוא דרבנן כוונתו למצוה דרבנן, ומה שאומרים כמש"כ בתורה יש לפרשו כמו שחכמים תיקנו מצוה זו כמש"כ בתורה לעשות זכר למקדש יעו"ש, אולם יש להעיר ע"ז ממש"כ בשו"ת רב פעלים ח"ג ר"ס כ"ב דכתב חקרתו בענין עונג שבת שאם היא מצוה מה"ת צריך לדקדק לכוון בלב, וגם אמירה בפה שהיא מקיים מ"ע מה"ת, ואם היא מצוה דרבנן יכוין בלבו ויאמר בפיו שהוא מקיים מ"ע מדרבנן, ולכן הוזהרנו בליל ראשון של סוכות שיכוין בפירוש באכילת הפת שהוא מקיים מצוה מה"ת, וכן בליל פסח סידר הרש"ש שיכוין על מצוה דאורייתא, ומצוה דרבנן דרבנן, וכן סידר בנוסח לשם יחוד בקידוש בליל שבת הריני מקיים מ"ע דאורייתא לקדש השבת, ולקיים מ"ע דרבנן לקדש על היין ע"ש, הרי שנקט הרב פעלים שבכל מצוה ומצוה יש לכוין בה ולפרש בפיו אם זהו מה"ת או מדרבנן, ול"מ אם אומר מ"ע לכוון אם זהו מדרבנן היא מדרבנן, ואם הוא מה"ת היא מה"ת, וצריך לכוון להדיא, וא"כ אם ספיה"ע בזה"ז דרבנן, ומכוון למה"ת ל"מ, וכן אם ספיה"ע מה"ת ומכוון לדרבנן ל"מ, ואכן הבא"ח בס' לשון חכמים העתיק נוסח לשם יחוד בספיה"ע בשלימותו ולא שינה כלל, הרי שס"ל דאף שצריך לכוון בכל מצוה אם מה"ת או מד"ס, גם בספיה"ע לא איכפ"ל מב"ת כשמכוון ואומר כמש"כ בתורה ולקיים מ"ע של ספיה"ע, דמשמע שהוי מה"ת ולא חשש מב"ת.

ובשו"ת אור לציון לציון ח"ג פט"ז ס"ב כתב, לכתחילה ראוי יותר שלא לומר המילים לקיים מ"ע של ספיה"ע כמש"כ בתורה, אלא י"ל לקיים מצות ספיה"ע לתקן שורש מצוה זו במקום עליון, ובלי אמירת הפסוקים וספרתם לכם, ומ"מ הרוצה להוסיף מילים אלו רשאי, וכתבו שם בטעמא דלא לומר לקיים מ"ע של ספיה"ע, כיון שהעיקר כהסוברים שספיה"ע מדרבנן, ואם אומר בלשם יחוד לקיים מ"ע של ספיה"ע, משמע שכוונתו למה שציוותה התורה, ולכן ראוי יותר שלא לומר מילים אלו, ושוא"ת עדיף, וכתב דמ"מ הרוצה לומר אין למונעו כיון שלהרמב"ם ספיה"ע מה"ת, ובני ספרד נגריים אחר הרמב"ם מאחר שהשו"ע לא גילה דעתו בזה ע"ש, וגם זקני הגה"ק בשו"ת דברי שלום או"ח ס"ח כתב שדעת השו"ע לא ברור שספיה"ע מדרבנן, ואולי הוי מה"ת ע"ש, וא"כ ה"ה שרשאי לכוון שהוי מה"ת לפי השו"ע.

ובתשובות והנהגות ח"א סי' ש"י כתב, ובמק"א הערתי בנוסח לשם יחוד שמכוון לקיים המ"ע, ולרוב פוסקים אינה אלא מדרבנן בזה"ז, וכשאומר שרוצה לקיים המ"ע דאורייתא זהו חשש ב"ת שמכוון למצוה מה"ת, ונכון לומר בסתם שרוצה לצאת ספיה"ע ולא יאמר מ"ע, והביא להרמב"ם הנ"ל בהל' ממרים, ויש לדחות דהיינו דווקא

תקנת מגילה וע"פ הוא בכל ישראל, אכן אין נפק"מ בפלוגתא בזה"ז, ולכן השמיטה השו"ע, עכ"ל ע"ש. אולם מצינו בב"י בכ"ד שהזכיר לא תתגודדו, בב"י או"ח סי' ל"ד בשם המהר"ל במי שמניח תפילין דר"ת בזמן ק"ש ותפילה, עובר משום לא תתגודדו. וכן בב"י או"ח סי' תרכ"ד, בענין חסידים ואנשי מעשה שנהגו יו"כ שני, והרא"ש היה מוחה בידם, וכתב הב"י דטעמו משום לא תתגודדו ע"ש. וכן בב"י או"ח סי' תרפ"ו כתב בשם שבה"ל בתענית אסתר שהוקדמה ליום ה' ורוצה לאחרה ליום ו' עובר משום לא תתגודדו, הרי שס"ל לב"י דדין לא תתגודדו ל"ה רק לפלוגתת ב"ש ובה"ה, ובמח' לעיקר חכמי ישראל. וע' בס' טל אמרתי עמ' ג' שהוכיח מהב"י הנ"ל, דמוכח שס"ל איסור ל"ת הוי גם לבני העיר שאסורים לעשות מקצת כך ומקצת כך, ול"ה רק לב"ד ע"ש. וזהו דלא כמהרש"ג הנ"ל דכתב דטעם שהשמיטה השו"ע איסור עשיית אגודות דס"ל שקאי רק לב"ד, ומהב"י סי' ל"ד, סי' תרכ"ד, וסי' תרפ"ו מוכח שהוי גם לבני העיר. ואכתי צ"ע מ"ט השמיטה השו"ע מש"כ בב"י סי' תרכ"ד וסי' תרפ"ו. ואולי משום שא"ז מצוי האידנא, אולם בס"ל ל"ד בהנחת תפילין דר"ת בזמן ק"ש ותפילה עובר בל"ת, זהו מצוי ונפק"מ בזה"ז וצ"ע. וע"י עוד בב"י או"ח סי' קי"ד קי"ז שהזכיר איסור אגודות ע"ש. ואולם בהנחת תפילין דר"ת בק"ש ובתפילה י"ל דהשמיטה השו"ע בהלכותיו, משום דס"ל דל"ה אגודות, דאין הרואה יודע איזה פרשיות יש בתפילין אם הוי של ר"ת, וע"י בס' טל אמרתי עמ' כ"ג מש"כ בשם הגר"ח קנייבסקי, וע"ע בכס"מ פ"א מתרומות הי"ב.

בנוסח לשם יחוד בספירת העומר

א'. עורר מוח"ז הגה"ק רבי שלום יצחק מזרחי זצוק"ל בעל שו"ת דברי שלום, בנוסח לשם יחוד בספירת העומר שנדפס בסידורים הנני מוכן ומזומן לקיים מצות עשה של ספירת העומר כמש"כ בתורה, והרי ספיה"ע בזה"ז לרוב הראשונים הוי רק מדרבנן, וכשאומר לקיים מ"ע כמש"כ בתורה וחושב על מ"ע מה"ת הוי ב"ת דבזה"ז ל"ה מה"ת, והודפס הערתו לראשונה בקובץ יתד המאיר טבת תשע"ג, ע"י הנהגותיו אות כ"ט ע"ש.

וכוונתו י"ל עפ"מ"כ הרמב"ם פ"ב מממרים ה"ט מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל ולאכול בחלב בין בשר בהמה בין בשר חיה, אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה, אם יבוא ב"ד ויתיר בשר חיה בחלב ה"ז גורע, ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי הוא אסור מה"ת ה"ז מוסיף, א"כ ה"ה במ"ע אם חושב שמצוה זו היא מה"ת עובר בב"ת כמו שאם ב"ד יורו שאיסור בשר עוף בחלב הוי מה"ת עוברים בב"ת, ה"ה בספיה"ע כיון שלרוב הראשונים בזה"ז הוי מדרבנן, כמש"כ הביה"ל סי' תפ"ט, וכן דעת הטור והשו"ע סי' תפ"ט שבזוה"ז ל"ה אלא זכר למקדש, ורק הרמב"ם סופ"ז דתמידין ומוספין הכ"ד והחינוך מ"ע ש"ו שגם בזה"ז הוי מה"ת, אכן לרוב פוסקים הוי מדרבנן, א"כ כשחושב למ"ע מה"ת הוי ב"ת.

ואכן מובא ברעק"א פסחים ק"ק ע"ב עדות מחתן החמדת שלמה שהרעק"א אמר בנוסח לשם יחוד לקיים מצוה של ספיה"ע, והשמיט תיבת עשה, ומשום דלרוב פוסקים ספיה"ע בזה"ז דרבנן ע"ש, וגם בס' אורחות חיים ספינקא סי' תפ"ט סק"ד הביא מס' מאורי אור דיאמר בלשם יחוד לקיים מצות ספיה"ע דספיה"ע בזה"ז דרבנן, והיינו שלא יאמר לקיים מ"ע של ספיה"ע אלא מצות ספיה"ע ע"ש, אולם הכפ החיים סי' תפ"ט סק"ז העתיק נוסח לשם יחוד מהרש"ש ולא שינה כלום, וכן הבן איש חי בס' לשון חכמים ח"א עמ' רצ"א העתיק הנוסח לשם יחוד ולא שינה, הרי שלא חששו לב"ת, וכן מוח"ז זצ"ל אף שהעיר כן לא שינה הנוסח כפי שהעיד בנו מוח"ש שליט"א.

ובתשו' דברי יציב או"ח סי' רי"ד אות ד' כתב, וזה לי ימים רבים שמנהגי לדלג על תיבות הללו ולומר לקיים מצות ספיה"ע ככתוב בתורה וכו', כיון שלדעת רוב פוסקים ספיה"ע בזה"ז דרבנן, והביא להרמב"ם הנ"ל סוף פ"ב דממרים שבכלל ב"ת שלא לומר על תקנ"ח שהיא ב"ת, וא"כ חשש איסור ב"ת יש, ואולי י"ל דנוסח הנדפס לחוש לדעת הני דרבוותא שחיוב מה"ת, ואם יכוין רק לצאת מצוה דרבנן י"ל דהיא חסרון בכוונה, וכתב עוד, ובעיקר הנוסח אפשר עוד דמ"ע של ספיה"ע היינו מדרבנן, ומה שאומר כמש"כ בתורה, רצ"ל כמש"כ בתורה עיקר המצוה בזמן שביהמ"ק קיים, ועכשיו זכר לכך והוי יש לו עיקר מה"ת ע"ש.

ובשו"ת פאת שדך ח"ב סי' ק"ח כתב, וזה שנים רבות הרהרתי בזה, ומדי שנה בשנה בימי ספיה"ע הריני עומד בזה שרוב ההמון אומרים את התחינה של לשם יחוד, ואומרים כמש"כ בתורה, וקיי"ל לרוב פוסקים ספירה בזה"ז דרבנן, ונמצא שעוברים בב"ת, וכן אני מהרהר בכל שנה בפר' זכור שמכריזין לצאת יד"ח פר' זכור מה"ת, והא לרמב"ם והרמב"ן של"ה מה"ת עוברים בב"ת, ואף בשו"ע סי' תרפ"ה ס"ז לא הביא השו"ע שפר' זכור מה"ת רק מ"א, וכתב הפאת שדך שם, דאולי הרמב"ם בהל' ממרים הנ"ל שעוברים בב"ת זהו רק לב"ד, ולא ליחידים שמכוונים למצוה ל"ה ב"ת ע"ש.

אולם בשו"ת חלקת יואב או"ח סי' ל"ג כתב דמצינו בהרבה מצוות שיש בהם מח' אם הם מה"ת או מדרבנן, כגון ספירה בזה"ז, ולהסוברים שהם מדרבנן, צריך לכוין שהוא דרבנן, דא"כ עובר בב"ת

שמתפללין, דשאני כשקיבלו הקהל שבת לא יעשה חול אצלם ע"י שמתפלל מנחה, ול"ה משום אגודות. ואולם בעיקר הדבר אם איכא לא תתגודדו בשינוי נוסח תפילין בבני אשכנז המתפללים אצל בני ספרד אם יכולים להתפלל כמנהגם, האריכו, וע"י בזה בשו"ת חת"ס ח"ו ס"א ובשו"ת משיב דבר ח"א סי' י"ז ובשו"ת לבושי מרדכי מהדו"ק או"ח סי' י"ד ובשו"ת שלמת חיים סי' תתע"ז ובס' פאת השלחן ס"ג ס"ק ל"א ובשו"ת מהרי"א"ץ או"ח ס"ז ובשו"ת בית היוצר או"ח סי' כ"ו ובשו"ת משפטי עוזיאל ח"ג ענינים כלליים ס"א אות ח' ובשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' מ"ג ובשו"ת משנת יוסף ח"י סי' ל' ובשו"ת אפרקסתא דענייא ח"א סי' י"ג ובשו"ת קרן לדוד סי' י"ט ובשו"ת נזר הקודש סי' י"א ובשו"ת אבני ישפה ח"א סי' י"ד ובשו"ת אור לציון ח"ב פ"ה סי' י"ג ופ"ז סי' ל"ח. וע"י בשו"ת אגרות משה ח"ד סי' ל"ד ובס' טל אמרתי כלל ט"ו ס"ק ל"ג ובשו"ת חסד לאברהם מה"ק או"ח סי' ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' י"א.

ואולם למש"כ הגר"ש קלוגר לפרש דברי השו"ע בס' רס"ג משום לא תתגודדו, י"ל מה"ת לא הזכיר השו"ע איסור ל"ת שממך על הלכה זו וצ"ע, ושור"מ למוח"ז הגה"ח זצ"ל בשו"ת דברי שלום ח"א סי' ס"ב אות ח' שהוכיח מלשון התורה"ד דכתב כיון שהקהל קדשו היום לא יעשה חול, מוכח דל"ה משום לא תתגודדו, דא"כ הו"ל שאפ"י בחול יצא לחוץ להתפלל מנחה ע"ש. וע"ע בשו"ת מענה לשון ח"ה ס"מ.

והנה בשו"ע או"ח סי' רס"ג סי' י"ב, אם רוב הקהל קיבלו עליהם שבת, המיעוט נמשכים אחריהם על כרחם ע"ש, והראב"ה ח"א סי' קצ"ט כתב דטעמא משום דאין לעשות אגודות ע"ש, ולמש"כ הגר"ש קלוגר הנ"ל י"ל משום דינא דלא תתגודדו, ומש"ה אם רוב הקהל קיבל שבת, המיעוט נמשך אחריהם, אולם בס' ערך שי סי' רס"ג שם, כתב שהוא משום תקנת הציבור המחייבת את כל הציבור ע"ש. וגם בדעת הראב"ה כתב בס' אורחות שבת ח"ג סי' ט"ז הערה מ"ז דאין כוונתו לדין לא תתגודדו, ושורש זהו תקנה והסכמת הציבור, וממילא מתחייב היחיד שלא לפרוש מהציבור ע"ש, ובשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' נ"ו ע"ש. ואולם אם נימא בדעת הראב"ה דכוונתו לעשיית אגודות ודין לא תתגודדו, י"ל בדעת השו"ע ברוב הקהל קיבלו שבת המיעוט נמשך אחריהם משום לא תתגודדו, ושפיר לא השמיט השו"ע הך איסורא. וע"ע בס' אבני שי עניני תר"ש סי' מ"ד ענף א' או"ב, ובס' הליכות השבת סי' רס"ג סי' ק"ב.

והלום ראיתי בס' נחמת ישורון להגר"י קליינר זצ"ל יבמות שם עמ' קל"ג, שעמד בהשמטת השו"ע להך הלכתא דלא תתגודדו כמו שהביא הרמב"ם, וכתב דס"ל לשו"ע טעם איסור עשיית אגודות משום שגורם למחלוקת, וכמו שלא הזכיר השו"ע הלכות בין אדם לחבירו בהלכותיו, מה"ט לא הזכיר איסור ל"ת שטעמו משום שיבואו למחלוקת, והוי כהל' ב"א לחבירו שלא הזכיר השו"ע. והנה בעיקר הדבר שלא הזכיר השו"ע הל' ב"א לחבירו, הרי כל שו"ע חו"מ הוי דינים שבהל' ב"א לחבירו, אלא כוונתו שלא הזכיר הל' מצות של ב"א לחבירו, ובס' גם אני אודך ח"א סי' פ"א שאל להגר"ח קנייבסקי מ"ט השמיט השו"ע כל הל' לשון הרע, והשיב לו בזה"ל, למה לא נזכר דין נקימה ונטירה, ע"ש. ואכן בס' אומר השכחה להגר"י פיק וימא כ"ג הקשה מ"ט השמיטו הטור והשו"ע הל' נקימה ונטירה ע"ש. ואולם מצינו בשו"ע או"ח סי' תר"ו דכתב לדין לפייס חבירו עיו"כ, וזהו מהל' ב"א לחבירו. ועמש"כ בשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"א סו"ס ק"ט ובשו"ת שבט הקהתי ח"ב סי' שכ"א בטעם שהשמיט השו"ע הל' לה"ר, ובס' משמני הארץ סי' ק"א, ושאלתי להגר"א נבנצאל בטעם שהשמיט השו"ע דין לא תתגודדו, והשיב, השו"ע השמיט גם דיני לה"ר ועוד דברים.

אולם ילה"ק ע"ד הנחמת ישורון, ממש"כ השו"ע או"ח סי' תס"ח ס"ח, ההולך ממקום שעושין מלאכה [בערפ"] למקום שאין עושין, לא יעשה בישוב מפני המחלוקת ע"ש. הרי שהשו"ע הזכיר טעם שלא יבואו למחלוקת שהוא בין אדם לחבירו, וא"כ צ"ע מ"ט לא הזכיר איסור עשיית אגודות בשינוי מנהגים ודינים שיש בין מקום למקום, ואכן הרמב"ם פ"ח מיו"ט ה"כ פסק כשו"ע הנ"ל בהולך ממקום שעושין מלאכה למקום שאין עושין, לא יעשה בישוב מפני המחלוקת, וכתב בשו"ת מעיל צדקה סי' מ"ט, דכוונת הרמב"ם מפני המח' ומשום איסור לא תתגודדו ע"ש, ומש"כ בס' לבוש מרדכי יבמות סי' י"ד ובשו"ת אבני נזר או"ח סי' תכ"ד ובשו"ת לבושי מרדכי מה"ק או"ח סי' י"ד ע"ש. וא"כ עפ"ז י"ל איפכא, בטעמא שהשמיט השו"ע איסור עשיית אגודות, דס"ל טעם האיסור משום שיבואו למח' וכמש"כ הרמב"ם, וכיון שהזכיר השו"ע סי' תס"ח דהולך ממקום שעושין מלאכה למקום שאין עושין לא יעשה בישוב מפני המחלוקת, זהו משום לא תתגודדו, ובכל שינוי ממקום למקום דאיכא מח' כשעושה היפך מנהג המקום הוא בכלל עשיית אגודות ומחלוקות. ואולם אכתי צ"ע מ"ט לא הזכיר השו"ע בס' תס"ח להדיא איסור לא תתגודדו. וע"י בשו"ת יד יצחק ח"א סי' ל"ה.

ובאופ"א כתב בס' נחמת ישורון יבמות ט"ז עמ' קל"ה בזה"ל, בשו"ע לא הובא כלל דין לא תתגודדו, ורק הרמ"א באו"ח סי' תצ"ג הביא לזה, וי"ל דס"ל דכל דין לא תתגודדו הוא אך לענין פלוגתת ב"ש ובה"ה וזה ל"ש האידנא, ולכן לא הביא, וצ"ע דבגמ' דנו לה בהלכות אחרות, וי"ל דהתם גם פלוגתא היא בעיקר חכמי ישראל וכב"ש וב"ה, וגם

ב"ד של ע"א שבחם נמסר התורה, וכשמפרשים שלא כהוגן שינו עיקר המצוה, אבל יחיד הטועה ומדמה שיש קיום מ"ע ומכוון אין מוכח שעובר בב"ת, אכן י"ל מדובר שקרים לא יכון לנגד עיני כיון שיכולים לתקן באופן המועיל ולא להזכיר שיש מ"ע ע"ש, ומש"כ דרך ב"ד שמפרשים שלא כהוגן הוי ב"ת ולא ליחיד, אישתמטיה להכיכור"י הנ"ל שה"ז גם ליחיד וכנ"ל, ואכן בתשו"ה ח"ב סי' רמ"ז כתב דכמה פעמים עורר על הנהיגין לומר לפני ספיה"ע הריני מוכן לקיים מ"ע של ספיה"ע הלא לרוב פוסקים הוא דרבנן, א"כ עובר בב"ת כשמכוין לדאורייתא כמב' ברמב"ם הל' ממרים, והתעוררתי שאפי' אם משמטי עשה ואומר לקיים המצוה כמש"כ בתורה, הלא משמעותו שמקיים מ"ע וראוי לחוש לאיסור, ולכן שיניתי ואני אומר וכתוב בתורה וספרתם, והיינו שעל סמך זה תיקנו חז"ל מצוה בזה"ז, אבל לא כמו שנאמר, דמשמע דהמצוה בזה"ז כמש"כ בתורה ע"ש, אולם ברעק"א הנ"ל מוכח שאם משמטי תיבת עשה סגי.

ב. והלום ראיתי בתשו' רבבות אפרים ח"ז סי' קמ"ב במכתבו של הגאון המופלא בעל חק המלך זצ"ל, דהביא בשם בעל האגרות משה דאסור לומר הנוסח דלשם יחוד לסוברים שהוי מד"ס ומכוון למה"ת, וצ"ל לקיים מצות ספיה"ע ולא לקיים מ"ע של ספיה"ע, וכתב בעל חקה"מ שם ליישב הנוסח, דאולי הכוונה כמו שאומר על מ"ע מדרבנן אקב"ו, ובגמ' שבת כ"ג פריך היכן וצונו, ואמרי' משום לא תסור, או משום שאל אביך ויגדך, וא"כ יכולין לומר לקיים מ"ע מכח הציווי של לא תסור, אכן צ"ע מה שאומרים כמש"כ בתורה, ואולי הכוונה שמכוון גם אם דרבנן ה"ז זכר למצוה שכתובה בזמן ביהמ"ק ע"ש, ומה שכתב שיכולין לומר מ"ע מכח הציווי של לא תסור, כבר כתב בתשו' דברי משה להגר"מ הלבשראם זצ"ל סי' כ"ט שזהו דוחק, ויעו"ש שכתב אבוא העירה ע"ד הנוסח ש"א לפני הספירה הנני מוכן ומזומן לקיים מ"ע של ספיה"ע כמש"כ בתורה, ויש להעיר הרי הסכמת רוב פוסקים דספיה"ע בזה"ז אינה רק מדרבנן, וקצ"ע הלשון מ"ע של ספיה"ע ובזמנינו ל"ה מה"ת, ודוחק לומר דהכונה ללא תסור, דהלשון מ"ע של ספיה"ע אינו מדוקדק ע"ש, אכן לא העיר שהוי בב"ת, אלא שאינו מדוקדק, ואכן גם בס' אמת ליעקב להגר"י קמניצקי זצ"ל סי' תפ"ט בהערה, כתב בנוסח לשם יחוד הנדפס בסידורים, יש לתמוה על לשון לקיים מ"ע, דלרוב פוסקים הוי דרבנן, אך יאמר לשון מ"ע ע"ש, ולא העיר משום ב"ת אלא דהלשון אינו נכון, וע"ע בס' עטרת אבות מנהגי מרוקו ח"ב פכ"ג ס"ה מש"כ בזה.

וגם בס' הליכות אבן ישראל מהגאון המפורסם רבי ישראל יעקב פיישר זצ"ל ח"א מועדים עמ' ר"ב כתב, האומרים לשם יחוד קודם הספירה אין לומר לקיים מ"ע של ספיה"ע שהוי רק מדרבנן בזה"ז, וזהו מתוך הסכמתו לס' תתן אמת ליעקב ה' שקר, הרי שלא העיר משום ב"ת, אלא משום דמיחזא כשיקרא כשאומר נוסח שאינו נכון ע"ש.

ושאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי אם יש לדלג בנוסח לשם יחוד בספיה"ע, ואם לשנות הנוסח שאומרים לקיים מ"ע כמש"כ בתורה, שבזה"ז הוי מד"ס, וכתב לי יש מדלגין, ואכן בס' שאלת רב ח"א עמ' שני"ט נשאל ע"ז אם לשנות הנוסח ויאמר במקום לקיים מ"ע של ספיה"ע בלשון המצוה של ספיה"ע שבזה"ז הוי מדרבנן, והשיב כן, והיינו שיש לשנות, ואילו בס' נור החיים עמ' ר"ד השיב הגר"ח על שאלה זו, ו"א שצריך וי"א שא"צ ע"ש, ושאלתי להגר"ח קנייבסקי איך נהג אביו הגה"ק בעל הקהילות יעקב זיע"א בנוסח לשם יחוד אם שינה, וכתב לי זכר למצוה, והיינו שאמר רק זכר למצוה, וראה בס' דרך שיחה ח"ב עמ' ת"פ שהחזו"א לא אמר לשם יחוד במצוות, והקהילות יעקב היה אומר לשם יחוד בכל מצוה ע"ש, ובס' שאלת רב ח"ב עמ' של"ה נשאל הגר"ח דהגר"מ סולובייצ'יק זצ"ל היה מכוון בנוסח לשם יחוד בספיה"ע שאומר לקיים מ"ע היינו לא תסור, והשיב ע"ז הגר"ח ק דלא תסור הוי ל"ת ועשה עיי"ש.

ומור' הגאון האדיר רבי יוסף ליברמן שליט"א בתשו' משנת יוסף כת"י במכתבו אלי, כתב לתרץ הערת מור"ח זקני הגה"ח רבי שלום מזרחי זצ"ל, על נוסח לשם יחוד בספיה"ע מ"ט ל"ה ב"ת כשאומר לקיים מ"ע כמש"כ בתורה, וכתב המשנ"י, ולא דב"ת כתב הרמב"ם בהל' ממרים הנ"ל רק בב"ד הגדול וסנהדרין, שאם יאמרו על דרבנן שהוא דאורייתא הם יעברו על ב"ת, משא"כ אם יחיד או אפי' רבים בזה"ז יאמרו על מצוה דרבנן שהיא מה"ת אי"ז ב"ת [וכן נקט בדעת הרמב"ם בשו"ת בית יצחק ח"א סי' י"ג או"ב, וע"ע בשו"ת יד נתן ח"ב סי' כ"א], ול"ד לה' פרשיות בתפילין וה' מינים בלולב, דמצות ספיה"ע אינה חידוש שבאים לחדש, שכבר נהגה בזמן ביהמ"ק ועתידה שוב לנהוג, אלא שלע"ע אין לנו קרבן העומר, ואם אומר לקיים מ"ע כמש"כ בתורה הכוונה כמו שבעבר ובעתיד נהגה מה"ת, ועתה לרוב ראשונים נמשכת לנהוג מדרבנן, וכתב המשנ"י דאכתי קשה הנוסח מ"ע של ספיה"ע כמש"כ בתורה, ומפני זה נהגתי על דעת עצמי הרבה זמן לומר רק לקיים מצות ספיה"ע, ואח"כ חזרתי לנוסח הישן והנני מכוון לקיים מ"ע דרבנן שאסמכוה אקרא ע"ש.

ובשו"ת ברכת ראובן שלמה להגאון הנסתר רבי ראובן שלמה שלזינגר ח"ה סי' ל"א ג"כ עמד השואל על נוסח לשם יחוד בספיה"ע שאומר לקיים מ"ע כמש"כ בתורה, הא לפי הטור והשו"ע ספיה"ע בזה"ז דרבנן, וכשמכוון לקיים מ"ע מה"ת עובר בב"ת כמו בישן

בסוכה בשמיני עצרת לשם מצוה מה"ת עובר בב"ת, וכתב הברכת ראובן שלמה דהשאלה לא רק לענין לשם יחוד, אלא גם בשעת הברכה לפני הספירה, והביא מתשו' זקני הגר"א ברגמן זצ"ל, דאם עושה מצוה דרבנן ע"ד שהיא מה"ת עובר, ולהיפך עובר בבל תגרע, וכתב דצריך לדקדק בזה בפרט לענין ספיה"ע באומרו לכוון לצאת כמות שהוא ע"פ עיקר הדין אם מה"ת או מדרבנן, וכתב עפ"ז דגם באמירת לשם יחוד אין לכוון באמירה זו לצאת מ"ע מה"ת, דשמא בזה"ז ל"ה מה"ת והוי ב"ת, וצריך לכוון שהוא סופר כפי מה שהוא עיקר הדין אם מה"ת או דרבנן ע"ש.

ובתשו' מחקרי ארץ ליד"ב ש"ב כתי' במכתבו אלי כתב ליישב הנוסח בלשם יחוד ול"ה ב"ת, וכתב לא זכיתי להבין אם יש בזה איסור ב"ת, אמאי חכמים תיקנו לברך על ספיה"ע והוי ב"ת, אלא ודאי ל"ש ב"ת אלא כאשר מקיים המצוה ומוסיף עליה כגון חמש טוטפות בתפילין או חמש ציצית בטלית כמב' בסנהדרין פ"ט, או היושב בסוכה שמונה ימים, ובספיה"ע כיון שאינו מוסיף על עיקר המצוה שמקיים מה"ת מ"ש ב"ת, ואטו התורה אמרה אל תספור אלא בזמן שביהמ"ק קיים שנאמר שיש איסור ב"ת, וכתב עוד דבעיקר הנוסח לשם יחוד, כיון שיש מח' אם ספיה"ע מה"ת ויכול לכוון שלדעת הרמב"ם היא מה"ת, וגם לסוברים שהוי מדרבנן יש לה עיקר מה"ת, ושפיר אומר כמש"כ בתורה שיש לה עיקר מה"ת, ועוד נצטוינו בתורה ועשית ככל אשר יורוך, ובכל מ"ע מדרבנן מקיים מצוה מה"ת כדעת הרמב"ם בשורש ראשון, וכשאומר לקיים מ"ע אינו שקר שמקיים בדרבנן מצוה מה"ת.

וגם בשו"ת שבט הקהתי ח"ג סי' קס"ט אות ד' הביא קושיא זו בנוסח לשם יחוד שהוי ב"ת משמיה דהגר"ש רוזנרטן, וכתב לתרץ השבט הקהתי דיכולים חכמים לסומכו על הפסוק ול"ה ב"ת ע"ש, ויעויין עוד בשו"ת דברי יהושע ח"ב סי' פ"ט דכתב בתו"ד שרק בספיה"ע יש לחוש לב"ת אם חושב שהוא מה"ת דמני"ל שאינו נוהג בזה"ז, ואכן בשו"ת להורות נתן ח"ו סי' ל"ג אות ה' הקשה איך תיקנו ספיה"ע בזה"ז, הא יעבור בב"ת אם יחשוב שה"ז מצוה מה"ת, וניחוש שיטעה שהוי מה"ת ע"ש, וא"כ עפ"ז יש לחוש בנוסח לשם יחוד לסוברים שהוי מדרבנן וחושב שהוא מה"ת הוי ב"ת, וראה לידידי בשו"ת לב אהרן ח"א סי' י"ג אות מ"ז דכתב דאין לומר בנוסח לשם יחוד לקיים מ"ע אפי' כשאין אומר כמש"כ בתורה, דגם לשון זה פירושה מה"ת ע"ש, וכן מהרעק"א הנ"ל שאמר לקיים מצוה של ספיה"ע ורק השמטי תיבת עשה, משמע דאין לומר מ"ע, וע"ע בס' צרור המור בעניני ב"ת סי' משי"כ ובשו"ת יד נתן ח"ב סי' כ"א אות ו' להגר"ז אורטנר רבה של לוד, ובמאסף היכלא ח"ג עמ' רפ"ז, ובספר פרדס יוסף החדש על הגדה של פסח לידידי הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א עמוד שצ"ח, ובמה שציין שם הרבה מראה מקומות בזה.

ובס' דברי שלום ח"ז סי' תפ"ט ס"א כתב דמנוסח הרש"ש שתיקן בלשם יחוד בספיה"ע, נראה שסובר שספיה"ע מה"ת כמש"כ הרינו באים לקיים מ"ע דאורייתא, והביא משו"ת שמחת כהן סי' צ"ו דאף להרש"ש י"ל שספיה"ע מדרבנן, והנוסח שהיא מדאורייתא כיון ששורשה במקום עליון היא מה"ת, ואף שחרב ביהמ"ק אין שורש המצוה יורד ונשאר בדרגתו, ועפ"ז כתב הדברי שלום דא"צ לשנות הנוסח בלשם יחוד, משום דאף שהוי מדרבנן ה"ז מתקן את שורשה במקום עליון שהיא מה"ת ע"ש, וכתבתי למח"ס דברי שלום את הערת מוח"ז זצ"ל הנ"ל שיש לחוש לב"ת בנוסח לשם יחוד, וכתב לי הגר"א עפג"ן במכתבו, דהנהיגים שלא כדעת המקובלים בודאי יש להם להשמטי תיבת עשה, והנהיגים כהמקובלים אין חשש.

בענין ספק ספיקא בספירת העומר

א. אם מברכין בס"ס

בשו"ע או"ח סי' תפ"ט ס"ח, אם שכח לברך באחד מהימים בין יום ראשון בין שאר ימים סופר בשאר ימים בלא ברכה, אבל אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר יספור בשאר ימים בברכה, וכתב המשנ"ב שם ס"ק ל"ח דאיכא ס"ס שמא לא דילג, ואת"ל שדילג שמא הלכה כאותם דס"ל דכל יום מצוה בפ"ע ע"ש, וכ"כ הפר"ח שם ס"ח דמש"ה כשמסופק אם דילג סופר בברכה דאיכא ס"ס יעו"ש, ולפ"ד חזינו דעת השו"ע דע"י ס"ס אפשר לברך, אף שבספק אחד קיי"ל ספק ברכות להקל ואין מברכין, ע"י ס"ס שרי לברך, וזהו צ"ע למש"כ הפרמ"ג יו"ד סי' כ"ח מ"ז ס"ק ט"ז, דכתב יראה לי בספק ברכה לבטלה אפי' איכא ס"ס לברך אפי' טוב שלא לברך, המשל בזה שחט כוי שהוא בריה בפ"ע וספק חיה או בהמה, ושחט ג"כ כלאיים, צבי הבא על התיישה, דאיכא ס"ס לכסות שמא כוי חיה, ושמא חוששין לזרע, אפי' מכסה בלא ברכה, דגדול חומר דלא תשא וברכות אין מעכבות ע"ש, ובפרמ"ג פתיחה להל' ברכות אות ד' ובפתיחה להל' ברכות השחר ובסי' רע"א מ"ז ס"ק דל"מ ס"ס בברכות ע"ש, ועיקר ד"ז כתב גם החיי אדם כלל ה' ס"ו דנ"ל אפי' יש ס"ס להצריך ברכה כגון ספק אכל כזית או לא, ואת"ל לא אכל שמא הלכה דעל בריה אפי' פחות מכזית מברכין, אפי' סב"ל, וכ"פ המשנ"ב סי' רט"ו ס"ק כ"ב, דאפי' יש ס"ס להצריך ברכה כדוגמת החיי"א אין מברכין, וא"כ צ"ע מ"ט ספיה"ע במסופק אם דילג שממשיך לברך משום ס"ס וכמש"כ המשנ"ב, וכבר עמדו בסתירת המשנ"ב בזה בתשו' משנת יוסף ח"א

ס"ס י' ובס' מנחת פרי הל' ברכות סו"ס רט"ו ובשו"ת מגדנות אליהו ח"א סי' מ"ד ובשיעורי שלמי תודה ענינים ס"ב ע"ש, ובס' מנחת אריאל מנחות ס"ו, ובשו"ת מנחת חן ח"ב סי' ל"ט או"ז.

והנה בשו"ע או"ח סי' י"ז טומטום ואנדרוניוס חייבין מספק ויתעטפו בלא ברכה, וכתב הרמ"א ולפי מה שנהגו נשים לברך במ"ע שהז"ג גם הם יברכו ע"ש, והלבוש שם כתב טומטום ואנדרוניוס ספק זכרים ספק נקבות וספק דאורייתא הוא, לכך אזלינן בהם לחומרא וחייבין בציצית מספק, וגם באלו י"א שאין מברכין, וי"א שמברכין, ונ"ל דהכי הילכתא שיברכו דהוי כמו ס"ס, חדא שמא זכרים הם, ואת"ל נקבות שמא קיי"ל כאותם דס"ל דנשים חייבות במ"ע שהז"ג לכך יברכו ע"ש, והלחם חמודות על הרא"ש ציצית ס"א תמה ע"ד הלבוש דאע"ג דס"ס מ"מ לא יצאנו מידי סב"ל, ואף רמ"א לא אמר אלא לדידן, וכן הק' על הלבוש במלבושי יו"ט שם סי' י"ז, תימה לי איך אמרו ס"ס להחמיר, אולם המאמר מרדכי שם כתב לתרץ דעת הלבוש, דבס"ס יכול לברך כמב' בס' תפ"ט ס"ח דאע"ג דקיי"ל כמ"ד אם שכח לספור יום אחד אין סופר בברכה דל"ה תמימות, מ"מ בספק סמכינן לברך דהוי ס"ס, והשו"ע לא חישב ס"ס דס"ל דנשים אין מברכות ע"ש, הרי שהמאמר הוכיח מהל' ספיה"ע שמהני ס"ס לברכה, ועפ"ז צ"ע מ"ט הרמ"א לא עשה הך ס"ס, וכתב רק דקיי"ל דנשים מברכות על מ"ע שהז"ג, הא גם אם אין מברכות איכא ס"ס וכמש"כ הלבוש להוכיח מספיה"ע, וגם בערך השולחן סי' ק"ח דין ו' עשה ס"ס והוכיח מספיה"ע שמהני, ויעויין עוד בערך השולחן סי' ר"ט סוף דין י"א דמהני ס"ס בברכות, וכן הביכורי יעקב סי' תרמ"ט ס"ק ל"ב כתב דמברך בס"ס באתרוג וכספיה"ע, וכ"פ המשנ"ב סי' תרמ"ט ס"ק ל"ו דניטל פיטמת האתרוג שהוי ספק לברכה, אם יצטרף עוד ספק יכול לברך, וזהו צ"ע למש"כ המשנ"ב גופיה בס' רט"ו דל"מ ס"ס בברכות משום חומר דלא תשא, וגם בתשו' משנת יוסף הנ"ל הקשה עוד מס' תרצ"א בשעה"צ ס"ק ט"ל לענין מגילה דאם יש ס"ס מברך ע"ש, וזהו סותר למשנ"ב.

והנה בגיטין מ"ה ע"ב אמר רב נחמן, נקטינן ס"ת שכתבו מין ישרף, כתבו עובד כוכבים יגנו, נמצא ביד עובד כוכבים אמרי לה יגנו ואמרי לה קורין בו, ופרש"י דס"ס שמא ישראל כתבו, ואת"ל הוא כתבו שמא למכור לישראל כתבו ולא לשם עבודת כוכבים, וכ"פ הרמב"ם פ"א מתפילין י"ג דנמצא ביד גוי כשר, והרבינו מנוח שם כתב דטעמא משום ס"ס וכמו שפרש"י שם, ויעויין בשו"ת מהר"ט ח"ב יו"ד סי' ב' מש"כ בזה, וחזינו דהס"ת כשר משום ס"ס, ולפ"ד נראה שקורין בו בברכה הרי שמהני ס"ס בברכות, וכן הוכיחו בתשו' פני מבין או"ח סי' רמ"א ובשו"ת חבלים בניעמים ח"ב או"ח סי' ד' ובתשו' דובב מישרים ח"ב סי' י"ח מהש"ס בגיטין דאיכא ס"ס בברכות ודלא כהפרמ"ג, והדו"מ הוכיח כן מספיה"ע דאיכא ס"ס וכמש"כ הפר"ח, ועפ"ז העלה במי שנמצא במדבר ואין יודע איזה יום נמצא דשמא הוי שבת ואסור להניח תפילין, דאזלינן בתר רוב ימים שהם חול ומניח תפילין ומברך, דכמו שמהני ס"ס לברכה ה"ה רוב, ע"ש שהוכיח מש"ס יבמות קכ"א שמברכין על רוב, הרי שהדו"מ הוכיח מספיה"ע שמברכין בס"ס, וכן הוכיח מהש"ס בגיטין, ואמנם בתשו' התעוררות תשובה ח"א סי' צ"ג כתב לדחות ראיית הפני מבין מהש"ס בגיטין, דאין מוכח שקורין בברכה, אכן לפ"ד נראה דקורין בברכה, ובפרט שהרמב"ם ספק כן, והו"ל לפרש שאין קורין בברכה, ע"כ מהני ס"ס בברכות וכדמוכח מספיה"ע, ואמנם בשו"ת בית שלמה או"ח סו"ס ק"ב הקשה לטעמא דבמסופק אם ספר ממשיך לספור בברכה משום ס"ס, הא אין מברכין על ס"ס כמש"כ הפרמ"ג ע"ש, ויעויין למוח"ז הגה"ח זצוק"ל בתשו' דברי שלום ח"ה סו"ס מ"ב שהקשה על הכה"ח סי' תרמ"ט ס"ק פ"ז שעשה ס"ס באתרוג שמברך, הא אין מברכין על ס"ס ע"ש, ובח"א סי' ל"ג, ובשש"כ פנ"ת הערה ע"ב.

ב. בס"ס בגוף המצוה מברכין

ונודע דיש לחלק טובא, דמש"כ הפרמ"ג והחיי"א דאין מברכין בס"ס הוי למעשה המצוה שיספור משום ס"ס, דכיון שנקבע ע"פ ס"ס שצריך לספור א"כ חייב בספירה וממילא מברך, ורק שהס"ס על הברכה גופא בהכי ל"מ ס"ס ואמרי' סב"ל, וזהו שס"ל למשנ"ב דל"מ ס"ס בברכות כס"י רט"ו דהס"ס לגוף הברכה, ובספיה"ע שהס"ס על חיוב הספירה, וכיון שחייב לספור ממילא מברך, ועיקר חילוק זה בדעת המשנ"ב שמעתי מהגר"ב צ' פלמן זצוק"ל, והודפס בשיעורי שלמי תודה ענינים ס"ב, וכן תירצו בתשו' מגדנות אליהו ובס' מנחת פרי הנ"ל דעת המשנ"ב, וכן תירץ בס' שלמי יוסף מנחות ח"א סי' פ"ה ובס' משמרת חיים להגר"ח פ' שיינברג זצ"ל ח"א ברכות אות ג' אות י"ד, ואשר עפ"ז י"ל שזהו שס"ל ללבוש שעשה ס"ס בציצית, ואף של"מ ס"ס בברכות כמש"כ הפרמ"ג זהו רק שהס"ס לברכה גופא, אכן כשהס"ס לחיוב המצוה לכו"ע מהני ס"ס כדמוכח מספיה"ע, וכמו שהוכיח המאמר הנ"ל, דכל שנקבע שחייב במצוה ממילא מברך, וזהו שהוכיח הדו"מ מהש"ס בגיטין דמהני ס"ס לברכה, זהו בס"ס לס"ת דכיון שנקבע ע"י ס"ס שהס"ת כשר ממילא מברך, ואי"ז סותר לפרמ"ג דל"מ ס"ס בברכות זהו רק לברכה גופא, ומיושב דעת המשנ"ב שעשה ס"ס באתרוג ובמגילה אף שס"ל דל"מ ס"ס בברכות, שאני באתרוג ומגילה שהס"ס למצוה, שהאתרוג והמגילה כשרים, וממילא רשאי לברך, ומיושב דעת הכה"ח שעשה ס"ס באתרוג לברכה, והקשה הדברי



בנעימים ח"ב או"ח ס"ד, וע"ע בס' ארח ישראל ס"ו, ובשו"ת הר צבי או"ח ס' קי"ד ובס' עמודי אש מעון ברכות ס"ב אות ב', ויעויין בתשו' תשורת שי מה"ת ס' פ"ה מש"כ לדחות ראייה זו ע"ש, והגר"ח קנייבסקי כתב לי ע"ז, כך היה התקנה מעיקרא.

אכן למש"נ י"ל דהתם הרוב זהו לקיום המצוה שחייב במגילה בי"ד וממילא מברך, ורק שהס"ס זהו לגוף הברכה ס"ל לפרמ"ג שאין מברך, אכן זהו נסתר ממש"כ הפרמ"ג בראש יוסף דגם ברוב לכשרות התפילין אין מברך משום לא תשא, והתם הרוב זהו לכשרות וממילא מברך, ויעויין עוד בפרמ"ג בתיבת גמא עה"ת פר' עקב ובתשו' ס"א, ובס' דרכי תשובה י"ד ס' כ"ח ס"ק כ"א כתב שהפרמ"ג בי"ד דכתב דל"מ ס"ס בברכות, חזר בו ממש"כ בפתיחה לאו"ח, וכן בשו"ת ברכת יוסף סוף י"ד שהפרמ"ג סתר עצמו, וצ"ע, וחזינו דעת הרמב"ם שאולינן בתר רוב בברכות, וע"כ בזה דכיון שרובו הוא הכרעה וביורו בכה"ת והוי כודאי, וכש"נ בח"א ס' כ"א אות י' בארוכה, ה"ה באיסור דלא תשא הרוב מכריע דליכא איסור, וה"ה בס"ס שהוי כרוב, ואפשר דאלימ מרוב כמש"כ הרשב"א, שפיר מהני לברכה וכמש"כ הלח"מ הנ"ל בדעת הרמב"ם, ויעויין בשו"ת קרן לדוד ס"א מש"כ לדון מ"ט לא אזלינן בתר רוב וחזקה באיסור ל"ת, ובשו"ת חתן סופר ס' קל"ט.

אמנם י"ל למש"כ השערי יושר שער הספיקות פ"ח דעיקר היתר דס"ס ל"ה משום רוב, אלא דעיקר הדין לנהוג באיסור זהו בספק איסור, אכן כשהספק עצמו מסופק לא אסרה תורה כלל, א"כ י"ל לדענין ס"ס בברכות ליכא איסור כלל שהספק עצמו מסופק הנתורה לא אסרה אלא ספק, ואילו לענין רוב אם נימא דל"ה כהכרעה וביורו אלא כהנהגה דרשאי לנהוג, שפיר י"ל דבמקום איסור ל"ת לא ינהג בהיתר, ויעו"ש בבית מתניהו ח"א ס' כ"א אות א' מש"כ עוד בזה, וע"ע בס' עמודי אש ס"ב אות ה' ובס' גליוני הש"ס זרעים אות מ"ז מש"כ אם מברכין על ס"ס.

והלום ראיתי בתשו' תורת חסד או"ח ס"ז אות ד' דכתב לבאר המח' אם אזלינן בס"ס לברכה, כיון שברכות הוי מדרבנן בס"ס בדרבנן כתב המל"מ פ"ד מבכורות דאף שספק דרבנן לקולא, בס"ס להחמיר מחמירין אף בדרבנן, אכן למש"כ השעה"מ בהל' מקוואות שבאיסור דרבנן אף בס"ס אמר' סד"ר לקולא, וא"כ ה"ה בס"ס בברכות שהוי סד"ר לקולא גם בס"ס, וכתב עוד שלהרמב"ם פ"ט מטומאת מת הי"ד דספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, ס"ס ל"ה משום רוב דמה"ת בחד ספיקא שרי, ובס"ס יש סד"ר לקולא, אבל להחמיר ל"מ, ומש"ה אין אומרים ס"ס בברכות, אבל לדעת הרשב"א שספק מה"ת לחומרא, וס"ס מטעם רוב, א"כ גם בדרבנן י"ל ס"ס להחמיר ולברך, וזהו המח' אם אמר' ס"ס בברכות, וכתב התו"ח דשאני ספיה"ע דאמר' ס"ס מקורו זהו מהתורות הדשן ס' ל"ז, והמעין שם בטעמו זהו משום שסמך על הראב"ה דס"ל דספיה"ע אף בזה"ז מה"ת, וכיון שיש צד מה"ת מברך אף בס"ס ע"ש, ובשו"ת שמש ומגן ח"ב ס' כ"ב.

ואשר עפ"ז נראה לתרץ סתירת המשנ"ב באופ"א, שבס"ו רט"ו דלא אזלינן בברכות בתר ס"ס, זהו משום דברכות הוי מדרבנן ואמר' סד"ר לקולא גם בס"ס, אכן בספיה"ע שיש לחוש דהוי מה"ת שפיר מחמירין לברך גם בס"ס, ומצאתי שכן תירץ סתירת המשנ"ב בשו"ת להורות נתן ח"ג סו"ס כ"ו ע"ש, ועיקר הדבר מבואר להדיא בחי"א הנ"ל כלל ה' בנשמת אדם שם, דאף דאין מברכין בס"ס, והוכיח זה מהתורה"ד שעשה ס"ס בספיה"ע, ומברך רק משום שסמך על הראב"ה ספיה"ע מה"ת, ומוכח שבברכות דרבנן אין מברכין גם בס"ס, ותמה שהפרי"ח ס' תפ"ט שם נקט בדעת התורה"ד שמברך משום ס"ס ע"ש, ובשו"ת ישועות מלכו י"ד ס' מ"ו אם מוכח מספיה"ע לס"ס בברכות, וע"ע בס' ראשי בשמים עניני ברכות פ"א ס"י, והפרמ"ג גופיה בס' קמ"ג הוכיח מספיה"ע שמברכין בס"ס ע"ש, וסתר עצמו.

וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד או"ח ס"ג דספיה"ע מה"ת דס"ס לחומרא אף שהברכה מד"ע ע"ש, ועפ"ז י"ל דה"ט שהמשנ"ב בהל' לולב עשה ס"ס באתרוג שמברך כיון שיש בו מ"ע מה"ת ספיקו לחומרא, אכן צ"ע מהל' מגילה שעשה ס"ס במגילה שמברך אף שהוי מדרבנן, ועפ"ז י"ל דבמש"כ הגר"י ענגל בגליוני הש"ס הנ"ל, בס"ס בפדה"ב אם מברך דה"ז תליא אם מברכין בס"ס, ולמש"נ לעיל י"ל דלכו"ע מברך, דהיכא שהס"ס על חיוב המצוה לכו"ע מברך, וגם הוי מה"ת ושפיר מברך.

והנה בשו"ע או"ח ס' קפ"ו ס"א נשים חייבות בברכהמ"ז וספק אם הם מוציאות את האנשים, דספק אם חייבות מה"ת או מד"ס, והמשנ"ב ס"ק ג הביא מתשו' שער אפרים ס' י"א דאשה שהסתפקה אם בירכה ואכלה כדי שביעה יש לה לברך ע"ש, ובביה"ל שם שיש לסמוך על הראשונים שאשה חייבת בברכהמ"ז מה"ת ע"ש, וצ"ע הא כיון שהשו"ע לא הכריע אם נשים חייבות מה"ת או מדרבנן, והוי ספק להלכה דשאני אין חייבת מה"ת, וגם הוי מד"ס י"ל שכבר בירכה, האיך תברך הא הוי סד"ר לקולא, ויעויין מש"כ בזה בשו"ת משכנות יעקב או"ח ס' צ"ו ובמגן גיבורים ס' קפ"ו ובשו"ת רעק"א ס' כ"ה, אכן למש"נ י"ל דכיון שיש צד מה"ת מברכין גם בס"ס וכמבו' בהל' ספיה"ע, וכיון ד"ל שאשה חייבת בברכהמ"ז מה"ת אף שהוי ספק להלכה כמבו' בשו"ע, וגם י"ל שכבר בירכה, אפ"ה מברכת, שבמ"ע מה"ת י"ל שמברכין גם בס"ס, ומש"ה הכריע המשנ"ב שתברך, דהוי כספיה"ע שמברכין, דס"ס שיש צד שהוי מה"ת וכש"נ. וע"ע בס'.

מצוות ספירת העומר ס' ל"ה מש"כ בזה, אכן בברכהמ"ז איכא ס"ס לפטור וליכא ס"ס לחיוב וצ"ע, וע"ע בס' בני ראם להגר"א גניחובסקי וצ"ל ס' י"ד.

ו. אם מברכין בס"ס תליא באיסור לא תשא

ובאופ"א אפ"ל מה דפליגי אם מברכין בס"ס, ה"ז תליא במח' הראשונים אם איסור לא תשא הוי מה"ת, וכמש"כ המג"א ס' רט"ו סק"ו דאיסור ברכה לבטלה הוי מה"ת להרמב"ם, א"כ שפיר י"ל דבס"ס אין מברך משום חומר דלא תשא, וכמו שאין סומכין על חזקה באיסור ל"ת במקום שיכול לבדוק, ע"כ איסור ל"ת חמיר טפי, אולם להתוס' ר"ה ל"ג שאיסור ל"ת ל"ה מה"ת אלא מד"ס, שפיר י"ל דאזלינן בתר ס"ס אף באיסור לא תשא שהוי מדרבנן, ואכן התרומת הדשן ס' ל"ז כתב בתו"ד שעושינן ס"ס בספיה"ע ומברך כיון שאיסור ברכה לבטלה ל"ה אלא מדרבנן, וכתב המחצית השקל ס' תפ"ט ס"ק י"ג דלהרמב"ם שאיסור לא תשא הוי מה"ת נפיק שאין לברך בס"ס ע"ש, וא"כ י"ל דהפרי"ח בס' תפ"ט שעשה ס"ס לספיה"ע ומברך, ס"ל לפר"ח בס' ס"ו שדעת רוב הפוסקים דאיסור ברכה לבטלה הוי מדרבנן, אכן הפרמ"ג בפתיחה להל' ברכת השחר כתב שלהרמב"ם דאיסור לא תשא מה"ת אין מברך בס"ס ע"ש, הרי שה"ז תליא בהך פלוגתא, וכ"כ בשו"ת חבלים בנעימים ח"ב או"ח ס"ד דאם לא תשא מדרבנן מברכין בס"ס.

אכן עפ"ז צ"ע מש"כ המשנ"ב דהסכמת הפוסקים שאין מברכין בס"ס, ולמש"נ זהו משום דלא תשא הוי מה"ת, וצ"ע למש"כ רבים מהאחרונים שהסכמת רוב הפוסקים שאיסור ברכה שא"צ הוי מד"ס וכמש"כ בשו"ת מהרש"ם ח"ו ס' קט"ו ובספרו דעת תורה או"ח ס' תקס"ח ס"א, וכ"כ בשו"ת מהר"ש ענגל ח"א ס' ע"ו ובשו"ת אמרי דוד ס' מ"ו ובשו"ת בית שלמה או"ח ס' ק"ב וביו"ד ח"ב ס' קנ"ח ובשו"ת צמח צדק או"ח ס"ג אות ו' ובשו"ת פרי יצחק ח"ב סו"ס ל"ב ובשו"ת שבט סופר או"ח ס' כ"ה ובס' פתח עינים ברכות כ' ע"ב ובשו"ת זרע אמת ח"א ס"א ובשד"ח מערכת המ' כלל ל"ח, ובדברי חכמים ס"נ אות י', והאר"ק בזה הגר"ח סופר בספרו ברכת יעקב ס"א, ויעו"ש ספר שלם ע"ז שהעיקר דאיסור ל"ת הוי מד"ס, ויעויין מש"כ נפק"מ בזה בח"א ס"י אות ט"ז ס' י"א אות ז'.

ואולי דנימא שהמשנ"ב חשש לדעת הרמב"ם שאיסור ל"ת הוי מה"ת כמש"כ המג"א, אכן גם בדעת הרמב"ם מציונו מבוכה גדולה בדעתו, שהאליהו רבה ס' רט"ו שם פליג על המג"א בהבנת דברי הרמב"ם וס"ל שהוי איסור מדרבנן, וכן נקט החת"ס או"ח ס' ט"ו וכן בערוה"ש ושו"ע הגר"ז ס' רט"ו שם, וגם החי"א בנשמת אדם כלל ה' שם נקט בדעת הרמב"ם שאיסור ל"ת הוי מדרבנן, וע"ע בזה בשו"ת אבני צדק או"ח ס' מ"ו ובברכי יוסף או"ח ס' מ"ו ובשו"ת מהרש"א אלפנדי ח"ב ס' י"ג ובשד"ח מערכת ה' כלל ט"ו, וגם בזה האריך בס' ברכת יעקב ס"ו בדעת הרמב"ם, וא"כ י"ל דהשו"ע דפסק כהתורה"ד דבמסופק אם דילג יום אחד מברך משום ס"ס מקורו מהתורה"ד כמבו' בבי"ש, ועיקר טעם התורה"ד זהו דשמא כהראב"ה דספיה"ע מה"ת, וגם איסור ל"ת הוי רק מדרבנן ומש"ה מברך בס"ס, ובערך השולחן סו"ס תפ"ט הוכיח מהשו"ע דס"ל שגם בדעת הרמב"ם ס"ל שאיסור ל"ת הוי מדרבנן, דאל"ה הו"ל שלהרמב"ם אין מברך בס"ס משום דהוי מה"ת, וע"כ ס"ל שהוי איסור מד"ס, וא"כ י"ל שבמקום מצוה מה"ת כספיה"ע שפיר מברך דאין לו לבטל מ"ע מה"ת במקום איסור דרבנן, אכן בס' רט"ו שהוי בברכות שהם מד"ס גם במקום לא תשא שהוי מדרבנן, י"ל שאין מברך דהם אמרו והם אמרו, ושפיר י"ל שבמקום לא תשא מדרבנן לברך, אולם למש"כ המחצה"ש הנ"ל שלהרמב"ם דאיסור לא תשא מה"ת ל"מ ס"ס בספיה"ע, א"כ יש לחוש להמג"א דלהרמב"ם איסור ל"ת מה"ת ול"מ ס"ס גם בספיה"ע, וכן נקטו עוד שלהרמב"ם הוי מה"ת ברבינו מנוח פ"ב משופר ה"ב ובתוס' יוה"כ יומא פ' ע"ב ובשו"ת שאילת שמואל ס"ב ובמנ"ח מ"ע ל' ובערל"ג ר"ה כ"ט ע"ב, וגם המשנ"ב ס' רט"ו ס"ד כ' שם נקט שלהרמב"ם הוי איסור מה"ת, וא"כ איך להרמב"ם עושינן ס"ס בספיה"ע הא ל"ת הוי מה"ת, ורק אם הוי מד"ס עושינן ס"ס כמש"כ התורה"ד.

ז. ספיה"ע מברכין בס"ס

והלום ראיתי בתשו' התעוררות תשובה ח"א ס' רצ"ד דהקשה על הפרמ"ג דאין מברכין בס"ס מספיה"ע שעושינן ס"ס, וכתב דשאני ספיה"ע דעיקר להלכה שכל יום ויום הוי מצוה בפ"ע, ורק שבספק חיישינן למי שסובר שכל הימים מצוה אחת, ובמקום ס"ס לא חיישינן לזה, וגם בתשו' בית שלמה או"ח ס' ק"ב כתב לדחות ההוכחה מספיה"ע שמברכין בס"ס, שהעיקר כתוס' דאף אם דילג יום אחד לגמרי מברך ודלא כהבה"ג ע"ש, וכי"ב מצאתי בתשו' כתב סופר יו"ד סו"ס קפ"א דכל הפוסקים ס"ל שבדילג יום אחד מברך, ורק נהגו להחמיר כהבה"ג, אכן כשיש עוד צד ספק סמכינן על רוב דעות לברך, וא"כ עפ"ז מיושב דעת המשנ"ב, שבס"ס רט"ו כתב דל"מ ס"ס בברכות זהו רק כשיש ס"ס וספק בעצם, אכן בספיה"ע העיקר להלכה שאם דילג ממשך לספור בברכה, ובמקום ס"ס סמכינן להלכה לשיטות אלו, וכן תירץ בשו"ת מגדנות אליהו ח"א ס' מ"ד סתירת המשנ"ב, וגם בשו"ת ברכת יהודה ח"ד ס"מ הביא שתירץ לו כן הגר"ח קנייבסקי סתירת המשנ"ב ע"ש, ובס' מחשבת עם עמ' ש"ה מה שהביא בקו' זו מהגר"ח ק, ולי כתב הגר"ח על סתירת המשנ"ב, דבספיה"ע אמר'.

דמסתמא יזכור לספור וצ"ע, ובפ"א כתב לי יש חילוק בין ספיקא דדינא לספק במציאות.

ושו"ר למרן בדרך אמונה פ"ו ממע"ש הי"ג בביה"ל, שהביא למשנ"ב ס' רט"ו שאין מברך בס"ס, ושכן הורה החזו"א שגם פירות שיש בהם כמה ספיקות להחמיר אין מברכין על הפרשה, וכ"כ הביה"ל ס"ז בשם הארצוה"ה, והקשה הדר"א מהמבו' בס' תפ"ט שמברכין בס"ס בספיה"ע, ותירץ דהתם משום דנקטינן כעיקר שיכול לברך גם אם דילג יום אחד אלא חיישינן לכתחילה למחמירין, וכתב שכע"ז כתב הביה"ל ס"ז בשם ארצוה"ה, וכן משמע בתורה"ד, וכן מצא בנשמת אדם כלל ה' אות ו', וע"ע בדר"א פ"ב מתרומות ס"ק טז"ז, ובס' פירות שביעית עמ' קס"א בשם הגר"ח ק.

אולם עפ"ז צ"ע מש"נ לעיל מהלהורות נתן שתירץ סתירת המשנ"ב שבספיה"ע עושינן ס"ס לחוש לסוכרים ספיה"ע מה"ת וכמש"כ התורה"ד, וצ"ע שהב"י או"ח ס' תפ"ט כתב שרוב הפוסקים והראשונים דספיה"ע בזה"ז רק מדרבנן, ומש"ה בספק אם ספר הוי סד"ר לקולא ע"ש, ואפ"ה בס"ס פסק שמברך לחוש למי שסובר שספיה"ע הוי מה"ת, וחזינו דגם במקום שהסכמת הפוסקים כפוסק אחד במקום ס"ס מצרפינן גם דעת הסובר שלא נפסק להלכה ועפ"ז מברך, א"כ ה"ה איפכא מ"ט לא נחושי בס"ס בספיה"ע כהסובר שכל הימים מצוה אחת, ואף שה"ז לא נפסק להלכה כעיקר, מ"מ בס"ס נחושי להך שיטה ולא יברך וצ"ע, וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"א ס' ע"א ס"ק י"ג ובס' עלי דשא הל' מזוזה ס' רפ"ט עמ' של"ה ובס' נועם שיח ח"א ס' י"א אות ע' וח"ב ס' י"ב אות ט'.

וגם בשו"ת הלק"ט והדובב מישרים והמאמר' שהוכיחו שמברכין בס"ס מספיה"ע, ע"כ ס"ל דאפשר להוכיח כן, אף שרוב הפוסקים ס"ל שכל יום מצוה בפ"ע א"כ מש"ה מברך, ע"כ ס"ל דאפ"ה הוי ס"ס, וכן הוכיח בשו"ת דברי יואל ח"א או"ח ס"א אות ד' מספיה"ע שמברכין בס"ס ע"ש, וע"ע בקה"י ברכות ס' כ"ה שעשה ס"ס לברכהמ"ז, וכן הקשה בס' ברכת שמואל ס' רט"ו ס"ד.

ויש להוסיף מש"כ בתשו' דברי משה ס' כ"ט שבעל הדברי חיים היה פוסק דמי ששכח לספור יום אחד ממשך לספור בברכה ע"ש, הרי שנקט עיקר להלכה שכל יום בספיה"ע הוי מצוה בפ"ע, וא"כ נהי שהשו"ע חשש להלכה לדעת הבה"ג, מ"מ במקום ס"ס ס"ל דאין לחוש, ועפ"ז זהו נפק"מ למה שהאריכו בפוסקים בקטן שהגדיל אם ממשך לספור בברכה, ועיין מה שצויין בזה בח"א סוף ס"י, ואם נימא שעיקר להלכה שכל יום הוי מצוה בפ"ע, קטן שהגדיל ממשך לספור בצירוף דעת הסוכרים שממשך לספור מעיקר ההלכה אף לסוכרים שכל הימים מצוה אחת, א"כ הוי ס"ס וממשך לספור בברכה.

הרב משה חליוה אופקים

המשך ספר "ענפי משה" בהלכות ועניני פסח סימן ר"ז

היכא דטעה בליל יו"ט ואמר מקדש השבת, וחוזר תוכד"ד למימר ישראל והזמנים, אי יחזור נמי אתיבת מקדש

שו"ע סימן תפ"ז (סעיף א'): סדר היום ערבית ושחרית ומונחה אומר שלש ראשונות ושלוש אחרונות וקדושת היום באמצע, אתה בחרתנו וכו', ותתן לנו ה' אלקינו את יום חג המצות הזה את יום טוב מקרא קדש הזה (ועיין לקמן סימן ת"צ סעיף ג') זמן מתן תורתנו, יעלה ויבא, והשיאנו, וחותרם מקדש ישראל והזמנים. ואם אמר מקדש השבת וחזר בו תוך כדי דיבור יצא, אחרי שהוא יודע שהוא יום טוב, ע"כ, וע"ש בכ"ד.

והנה בספר רוח חכמה להרה"ג ר"י אבא שאול שליט"א (תפ"ז, ס"ק שכ"ג) כתב דשמע מהגאון האדיר רבי אהרן יהושע צוקער שליט"א דמי שאמר בליל יו"ט בטעות מקדש השבת וחזר, יחזור לומר מקדש ישראל והזמנים, דאי יתקן ויאמר רק ישראל והזמנים נראה כאומר מקדש השבת ישראל והזמנים, שכן חותמין ביו"ט שחל בשבת, והוסיף ברי"ח (שם) דאולי לזה כיון המ"ב בס"ק ג' [=דהתם כתב היינו שחזר ואמר מקדש ישראל והזמנים]. ותו כתב דבדיעבד פשיטא דאינו מעכב, חדא שהרי כוונתו כשאומר מיד ישראל והזמנים אינה להוסיף אלא לתקן את מה שאמר השבת, ועוד דבדיעבד מי שחתם ביו"ט מקדש השבת וישראל והזמנים נראה שיוצא, דהא גם בטעה וסיים מקדש דעת הבאה"ט שיוצא אם הזכיר בתוך הברכה מענין יו"ט, ואף שהמ"ב לא הכריע כן, פשיטא שכשהזכיר מקדש השבת וישראל והזמנים נפיק, אך מאי דאמר הגר"א שליט"א זהו דלכתחילה עדיף לתקן ולומר מקדש ישראל והזמנים, אתו"ד, וע"ש.

ויש לדון בכל זה מהא דכתב השו"ע (שם) בהמשך דבריו וז"ל: ואם חל בשבת אומר את יום המנוח הזה ואת יום חג המצות הזה, וחותרם מקדש השבת וישראל והזמנים, ואין אומרים ברכת מעין שבע, ע"כ. ובמ"ב (שם, ס"ק ח', ד"ה וישראל והזמנים) כתב וז"ל: ויש אומרים שצריך לומר וישראל בלא וי"ו, וכן הסכים המהרש"ל בפרק ב' דביצה, אבל מנהגינו כהשלחן ערוך, עכ"ל. והשתא מאן דאמר בליל יו"ט בטעות מקדש השבת, והדר קאמר "ישראל והזמנים", ולא הוסיף למימר שוב מקדש, לכאו' כיון דפסקין דביו"ט שחל בשבת יש לומר מקדש השבת וישראל והזמנים ביו"ו, אם כן ביו"ט דחל בחול כשאמר מקדש השבת ושוב תיקן ואמר ישראל והזמנים, אכתי אינו נראה כממשך למ"ש מקדש השבת, רק אדרבה נראה שפיר דמתקן למאי דאמר השבת. ומיהו יש לדון במאי



וע' ברכות (מ"ט א') דאי' התם ת"ר מהו חותם בבנין ירושלים, רבי יוסי בר' יהודה אומר מושיע ישראל, מושיע ישראל אין בנין ירושלים לא, אלא אימא אף מושיע ישראל. רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא, פתח בחדא וסיים בתרתי, אמר רב חסדא גבורתא למחתם בתרתי, והתניא רבי אומר אין חותמין בשמים, גופא רבי אומר אין חותמין בשמים, איתיביה לוי לרבי על הארץ ועל המזון, ארץ דמפקא מזון על הארץ ועל הפירות, ארץ דמפקא פירות מקדש ישראל והזמנים, ישראל דקדשינהו לזמנים, מקדש ישראל והזמנים ישראל חדשים ישראל דקדשינהו לראשי חדשים, **מקדש השבת וישראל והזמנים חוץ מזו, ומאי שנא, הכא חדא היא, התם תרתי כל חדא וחדא באפי נפשה**, וטעמא מאי אין חותמין בשמים, לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות.

וברש"י (שם, ד"ה חוץ מזו ומ"ש הכא חדא היא) כתב וז"ל: אין כאן אלא ברכת מקדש שמכרך להקב"ה **שמקדש השבת והזמנים**, אבל מושיע ישראל ובונה ירושלים תרתי מילי ניהו, ואין כוללים ב' דברים בברכה אחת, ע"כ. וע"ש מאי דמייתי רש"י ז"ל מגי' הבה"ג ומ"ש עלה, ע"ש היטב, וע"ע בס' מגיד תעלומה להגה"ק מהרצ"א מדינוב זלה"ה עמ"ס ברכות (שם) מ"ש לבאר בתירוץ דרש"י ז"ל, ע"ש.

ובחי' הרשב"א לברכות (שם) כתב וז"ל: גירסת הרב אלפסי אומר ליה חוץ מזו, ומאי שנא הנך, כל חדא וחדא באפי נפשה כתיבא, אבל הכא חדא בחדא תליא, ויש מי שגורס חוץ מזו, איכא דאמרי התם נמי חדא היא, כלומר שהב"ה מקדש את ישראל ואת הזמנים, **ואע"פ שמוכרי קדושת השבת וישראל וקדושת הזמנים, מ"מ אין זה כשתים שהכל קדושה אחת**, אבל בנין ירושלים וישועת ישראל שני דברים מוחלקין הן, ע"כ. וכע"ז כתב בחי' הריטב"א (שם, ד"ה מקדש) בתו"ד וז"ל: איכא דאמרי הכא נמי חדא היא, פירוש דכולהו ענין קדושה דרחמנא מקדש שבת וישראל והזמנים **והכל ענין קדושה**, אבל מושיע ישראל ובונה ירושלים תרתי מילי ניהו, דלשון ישועה לחוד ולשון בנין לחוד, ולא דמי כלל, ע"כ, וע"ש היטב.

והנה בספר יד אליהו להגר"א רגולר זלה"ה (ח"א, סימן י"א) כתב וז"ל: יש לעיין אם רוצה להניח טלית ותפילין ש"י וש"ר ולשבת בסוכה ולברך עליהם ברכה אחת, היינו בזה"ל שיאמר ברוך אתה ה' אלהי אבותינו להתעטף בציצית להניח תפילין ולישב בסוכה, ואף דבכה"ג יהיה הפסק עטיפת טלית בין הברכה להניח תפילין או כיוצא בזה, מ"מ משכחת לה באם היה מעוטף מקודם אור הבוקר, גם משכחת לה איבעיא דילן שונכס לסוכה לא בירך עדיין לישב בסוכה ותיקף טל את הלולב [או שכבר נטלו שלא כדרך גדילתו חוץ לסוכה ומהפכו בסוכה], ומברך אשר קב"ו לישב בסוכה ועל נטילת לולב, דהא כיון דמדמה לה ר"י להאי דבכל יום ויום תן לו מעין ברכתיו ה"נ בכל מין ומין וכו', **וכמו ב"ט שחל בשבת כוללו בקידוש ותפלה ברכה א', דהא אינו אומר ב' פעמים קידוש רק אומר את יום השבת הזה ואת יום כו', ומסיים ג"כ מקדש השבת וישראל והזמנים**, ה"נ יש לברך בברכה אחת רק שיפירט המצות, והא דאי דאין לגמור מהא דצריך לפסח ושבוועות וסוכות ור"ה ויוהכ"פ לכל אחד ברכה בפ"ע, דהא אין דנין אפשר משאי אפשר, ויש לעיין דאולי ר' יהודה לטעמיה דס"ל דנין אפשר משאי"א, עיין ריש מכות, עכ"ל.

ובהערה דשם (ס"ק א') הוסיף בהא וז"ל: והא לענין שאלתנו הא דאי דאסור לכתחילה לחתום בשמים [משום אין עושין מצות חבילות חבילות כדאמר בפ' ע"פ כה"ג], ובפרקי ג' שאכלו דף מ"ט לא פליגא רק אם יש לברך אכמה מצוות בברכה א' דלא נקרא חבילות, כגון דאין חותמין בשמים או ג' רק על המצות סתם, אמנם עיין א"ח סימן ר"ח סעיף י"ב דכולל ברכה אחרונה על פירות ז' מינים ויין ודייסא בברכה אחת, ולא נקרא חתימה בשמים, וא"כ מסתבר דגם בברכה ראשונה יוצא כה"ג שאוכלם בבת אחת ז' מינים ודייסא או כה"ג. ועכ"פ מוכח מזה דבכה"ג נקרא פורט כל מין ומין מעין ברכותיו, וכמו בשבת וי"ט נקרא הכלילות שבת וי"ט כל יום ויום מעין ברכותיו, עכ"ל, וע"ש בכל דבריו.

וע"י נמי בשו"ת רבבות אפרים (ח"ג, סימן ק"י) מאי דהעיר מ"ט אין באמירת "מקדש השבת וישראל והזמנים" משום הא דאין עושין מצוות חבילות חבילות. וכתב דשו"מ מ"ש ביד אליהו דמייתנין, ואיהו יישוב בזה מדנפשיה וז"ל: ואולי כי בפעולה אחת עושה ב' מעשים כמו שכתבנו כבר שיוצא קידוש בתפילת מעריב לביל שבת [=כמדוד' כוונתו למ"ש התם סי' קע"ג, ע"ש], אז בזה לא שייך אין עושין מצוות חבילות, ויש הבדל אם מעמיד ב' סוטות, ועיין תפארת ישראל פ"ב דשבת בבוועו סימן ב', עכ"ל, וע"ש.

ברם למאי דמייתנין מרביתנו הראשונים ז"ל בסוגיא דברכות (מ"ט א') לכאו' ספיר מבואר טעמא אחרינא למאי דליכא בהא דקאמר "מקדש השבת וישראל והזמנים" משום אין עושין מצוות חבילות חבילות, וכמבואר בלשנייהו, ואולי יכונן דבריו לפום שאר הגי' בגמרין שם. וע"י בזה היטב בראשונים דשם. וע"י בספר אין עושין מצוות חבילות ללידינו הרה"ג ר"א הכהן אדלר שליט"א (בספר הארוך, סימן י"א), ע"ש היטב, אכן בעיקר תירוץ דהרבב"א איכא לעיוני מכ"מ, ועמ"ש ידידנו הרה"ג ר"מ גבאי שליט"א בספרו בית מתתיהו (ח"א, סימן ב', ס"ק י"ח וי"ט) לדון אי במצוות דע"י מעשה אחד הו"ל משום אין עושין מצוות חבילות, ע"ש לתרי גיסי באריכות עצומה, וע"ע בס' תכלת מרדכי עמ"ס ברכות להרה"ג ר"מ שיפשוף שליט"א (דמ"ט א' ד"ה בעיקר) מ"ש ממרן הגרשו"א זלה"ה, ע"ש.

[וע"י בספר בר אלמוגים להגר"א גנחובסקי זלה"ה (סימן פ"י, בהשלמות עמוד תנ"ט, ס"ק ג') דכ' וז"ל: יל"ע אם שרי לכיון בברכת המזון לצאת מצות יציאת מצרים, אם הוי בכלל אין עושין מצוות חבילות חבילות, וחזינן דבשמונה עשרה של שבת מכוונים למצות קידוש של זכירת שבת, עכ"ל, וע"ש] וע"ע בהאי ספרא (סימן קט"ז, עמודים תקע"ד ותקע"ה), ואכמ"ל.

לפ"ק, עמוד י"ז ואילך) מהילקוט פרשת אמור (רמז תרנ"ד) ועוד דוכתינן, ע"ש היטב, ואיכא לאוסופי אדבריו ממאי דכתיבנא.

גם הלום מצאתי בס"ד בספר דברי מנחם להגאון רבי מנחם בכר זלה"ה סי' תפ"ז [נדפס נמי בשו"ע עם אוצרות ספרד (עמוד תע"ו)] דמייתי למאי דמקשי הכנה"ג, וכתב עלה וז"ל: ואולם מד' השי"ס דמגילה דט"ז ע"א מבואר דאיסור בנפול אויבך אל תשמח אינו אלא בישראל, אבל באו"ה לא, עיין בספר דרכי חיים למהר"ף נר"ו דק"ל ע"ב ובס' לב חיים ח"א בהשטות דקמ"ז ע"ב ובספר נשמת כל חי ח"ב דצ"א ע"ב ושו"ג באהל יוסף דפ"ח ע"א, וע"י במ' ברכות ד"ט דאמר רב יהודה בריה דר"ש בן פזי ושלש פרשיות אמר דוד, ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים שנא' למ"ש בשם מדרש שאין אומרים הלל כל משום מעשה ידי טובעים בים ואתם או' שירה, והרי הכא דאמרו בהיפך דלא אמר דוד הלל עד שראה במפלתן של רשעים כו' ע"ש, ברם עיין בספר ראש יוסף בפ' בשלח דד"ן ע"ג דכתב בשם המפר' דיצאו לחלק דבעוד שהרשעים נידונים ומתים אין אומרים שירה, אבל לאחר שיתגלה הנס שכתב מתוך נגמר הדין אז שרי לומר שירה, דייקא נמי דקאמר באותה שעה ביקשו מלאכי השרת לומר שירה כו', והשיב להם ה' מעשה ידי טובעים דייקא ואתם אומרים שירה כו', ובהכי ניחא דדוד הע"ה ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה שנא' יתמו כו' ורשעים עוד אינם ברכי נפשי כו', עש"ב. שוב ראיתי בס' זרע ישראל בפ' בשלח ד"ט ע"ג שתי' בהכי, וכתב דהוה כונת הפסוק באבוד רשעים רינה, דהיינו לאחר דנאבדו רינה ע"ש, וכ"ז והיה העלמ"ה מהרב תולעת שני בפ' בח"ן ע"א וב' עש"ב, עכ"ל, וע"ש דהאריך בהאי ענינא להפליא מדוכותין סגיאינן, וע"ע מ"ש איהו גופי' לקמן סי' ת"צ, ע"ש ואכמ"ל.

ובס' מור וקציעה להגר"עב"ץ זלה"ה סי' תפ"ז מייתי למ"ש הכנה"ג, וכתב עלה: "אשמתמיתהה הא דמסיק תלמודא אבל אחרים משיש, ודווקא הלל לפני הקב"ה אין לומר משום שאין שמחה לפניו באבוד מעשה ידיו, אבל זמן שמחתנו ספיר קאמרינן דודאי שמחה שלנו הוא דכתיב ישמח צדיק כי חזה נקם, ובאבוד רשעים ונה לצדיקים, אמנם נראה שכבר אבד מנהג זה לן העולם, לא שמענו עד כה שנוהג בשום מקום עוד", עכ"ל. ועמ"ש למחוק יעקב ווממאי דכ' אהא ברו"ח, ע"ש.

והנה בקונטרס אמרי דוד בסוגי' דשמחה של מצוה מתורתו הדרה"צ חו"ב ציט"ר רבי דוד צבי שלמה נפתלי ביזרמן שליט"א מלעלוב ארה"ב (מאמר י"ז, יושב בשמים ישחק), מייתי לקרא (שמות י', ב') ולמען תספר באזני בנך וכן בנך את אשר התעללתי במצרים, ופישי"י (שם, ד"ה התעללתי) "שחקתי" כמו כי התעללתי בי וכו', ע"ש. וצ"ע מהו אומרו "שחקתי", והא ה' התם עונשים קשים ומכות, ויישב בזה דרומו למ"ש בתהלים (ב', ד') יושב בשמים ישחק, דאויבי ישראל איקרי אויבי השי"ת, וכאשר נוקמים בהם זהו שמחה ושחוק קמיה קוב"ה, ובאבוד רשעים רינה (משלי י"א, י'), ע"ש בכל דבריו.

ובהערותינו הנדפסות בקונטרס הנ"ל (ס"ק ל"ח, ד"ה ובאבוד רשעים רינה) הבאנו בס"ד מ"ש הגה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין זלה"ה בספר צדקת הצדיק (אות ר"ס) וזל"ק: ומ"מ הקב"ה אמרו בריש ע"ז (ג' ע"ב) דעל בריותיו אינו משחק אלא אותו היום, והיינו כמ"ש במגילה (י' ע"ב) דאמר מעשה ידי טובעים כו', והוא אינו שש אבל אחרים משיש, כי מצידו קילוסו עולה מן הרשעים, מאחר שהן ג"כ בריותיו, שהרי בוראן ומקיימן בכל יום, והתלוצצות שייך רק מדבר הנבדל ממנו והוא מואס בו, ואצל הש"י לא שייך זה כי אם מואס בו לא היה לו שום קיום כלל רק באותו היום, דאז באמת יבוער הרע מן העולם ויסלק הקב"ה חיותו מהם באמת והם לא ירגישו בזה ויהגו ריק וגו', דבר בטל וריק שיחשבו כמו בעוה"ז שיש להם קיום, ובאמת אז הוא זמן כליון קיומם לגמרי ואין הקב"ה רוצה בהם עוד ומואסם, אז יהיה השחוק לפניו על בריותיו, עכ"ל, ועמ"ש בשל"ה הק' (תולדות אדם, ס"ק קס"ח) ע"ש היטב.

ברם בברכות (דף י' ע"א) אי' אר"י בריה דרבי שמעון בר פזי ק"ג פרשיות אמר דוד, ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר (תהלים קד, ל"ה) יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה, ע"ש. ובספר שערים המצויינים בהלכה קמקשי היאך אמר דהע"ה שירה אהא, והא במגילה (שם) נתבאר דקאמר קוב"ה למלאכי השרת בקר"ס מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, ויישב דדייקא למלאכה"ש אין לומר שירה, אולם להניצל מידם מותר לומר שירה ולהודות על הצלתו [=ולעיל הבאנו מס' דברי מנחם דיישב בהא באופ"א].

וכעין זה ע"י בספר ריח דודאים להגה"ק מהרצ"א מדינוב זלה"ה עמ"ס מגילה (שם, ד"ה רש"י ב"ה הודו וכו') דכתיב דודאי בישראל מחוייבים להודות להשי"ת על הניסים שנעשו להם ולשיר לפניו יתברך, דח"ו להיות כפוי טובה, ע"ש באורך. אתו"ד מאי דכתיבנא התם, ויל"ד בזה למש"כ לעיל [וע"י בתשובותינו גם אני אודך (ח"א, סימן ט"ל) מ"ש בעוה"ה אי קרא דבנפול אויבך וגו' משתעי אף בעכו"ם, ע"ש].

שו"מ בספר הוא תהלתך (סימן מ"ב) דהאריך טובא בענינא דשירה והלל על מפלת הרשעים, ובס"ד מייתי למ"ש רמ"א ז"ל (ת"צ, ז') ובח"י (שם, ס"ק ט'), ויש להוסיף אדבריו מכל מאי דמייתנין לעיל באורך (וע"ע בספר מנחת משה להגרמ"מ הכהן שפירא שליט"א (או"ח ח"ג, עמוד מ"ב) ע"ש ואכמ"ל).

סימן רס"ט

בהא דליכא בחתימת ברכת "מקדש השבת וישראל והזמנים" משום אין עושין מצוות חבילות

שו"ע סימן תפ"ז (סעיף א'): ואם חל בשבת אומר את יום המנוח הזה ואת יום חג המצות הזה, וחותם מקדש השבת וישראל והזמנים, ע"כ, וע"ש בכ"ד.

דכתיבנא מאחר דסו"ס י"א די'ש לומר בלא וי"ו, ודכן הסכים המהרש"ל ז"ל, ורק דמנהגינו בזה כהשו"ע, וא"כ מאן מפסי דלא מחזי כמסופי אמה דאמר מקדש השבת, ועוד דבפשיטות אי אמר מקדש השבת ישראל והזמנים (והיינו בלא וי"ו) ספיר יצא, ויל"ע בכל זה.

ברם בעיקר דברי הגרא"י שליט"א הנה מצאתי בעוה"י בפמ"ג (תפ"ז, א"א ס"ק א') דעמד בזה בהדיא, וז"ל: עמ"א [=דהמג"א ז"ל כתב (שם, ס"ק א' ד"ה וחי בו) פירוש שחזר ואמר מקדש ישראל והזמנים], משמע דוקא שאמר מקדש ישראל והזמנים, הא חזר ואמר ישראל והזמנים בלא מקדש אין כלום, דמשמע דקאי אמ"ש מקדש השבת ישראל והזמנים, ואין היום שבת, ועא"ר ז' שיל"ל מקדש השבת וישראל בוי"ו כשחל בשבת, וי"א בלא וי"ו, ואם שכח כשחל בשבת ולא סיים של שבת רק מקדש ישראל והזמנים יצא, כ"ג יע"ש, עכ"ל. וע"ש בכ"ד. והא קמן דהפמ"ג ז"ל קמדייק מהמג"א ז"ל דכל דלא חזר ואמר נמי לתיבת מקדש אין בכך כלום, מדנראה דחזר אמ"ש מקדש השבת, ודוק. [ומ"ש הפמ"ג ז"ל מהא"ר, יל"ע למ"ש לעיל].

והנה בכף החיים (תפ"ז, י"א) כתב וז"ל: ומשמע דוקא שאמר מקדש ישראל והזמנים, הא חזר ואמר ישראל והזמנים בלא מקדש אינו כלום, דמשמע דקאי אמה שאמר מקדש השבת ישראל והזמנים, ואין היום שבת, אשל אברהם אות א', וצריך עיון דמאי שנא ממה שכתוב לעיל סימן ר"ט סעיף ב' במי שלקח כוס של שכר או מים ובירך בורא פרי הגפן, ותוך כדי דיבור נזכר ואמר שהכל נהיה בדברו, וכך היתה אמירתו בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו, דיצא, ואף על פי שהוסיף בנוסח הברכה דבר שאינו מן הענין. וכן לקמן סימן תקפ"ב סעיף ב' במי שטעה ואמר האל הקדוש, ותוך כדי דיבור נזכר המלך הקדוש, דיצא אף על פי שהוסיף בנוסח הברכה. ואם כן הכא נמי אף על פי שאם אמר ישראל והזמנים נעשה כאומר מקדש השבת וישראל והזמנים, שהוסיף תיבת שבת נראה דיצא בדיעבד ואין צריך לחזור, ובפרט לדעת הסוברים דיום טוב נמי מקרי שבת כמו שנכתוב לקמן אות ט"ו, עכ"ל.

ולעניות דעתי נראה ליישב האי קשייתא, דיל"ל דאיכא חילוקא רבא בין האומר "בורא פרי הגפן" ותוך כדי דיבור מתקן ואומר "שהכל נהיה בדברו", וכן בהיכא דאמר "האל הקדוש" ותוכו"ד תיקן ואמר המלך הקדוש, דבהני מילי מהני תיקוניה, וליכא למיחש דקאי אמה דאמר מקודם דהא אין ברכה בנוסח הכולל בורא פרי הגפן ושהכל נהיה בדברו יחדיו, או האל הקדוש יחד עם המלך הקדוש, וממילא בריא מילתא דכאשר אמר נוסח שכוה בהדי הדדי אין כוונתו להוסיף אמה דאמר כי אם אלא לתקן, ברם בהיכא דאמר מקדש השבת ושוב חזר ותיקן רק ישראל והזמנים, הלא לכאורה אין בכך גילוי שתיקן מאי דאמר מקדש השבת, שכן ישנו נוסח שכוה "מקדש השבת וישראל והזמנים" בוי"ט שחל בשבת, ועל כן הוא דס"ל להפמ"ג ז"ל דאי חזר ואמר רק "ישראל והזמנים" בלא למימר שוב מקדש אינו כלום, דמשמע דקאי אמ"ש מקודם מקדש השבת, והרי אין היום שבת, ואתי שפיר.

סימן רס"ח

בהא די'ש שנהגו למימר בשביעי של פסח "זמן שמחתנו"

שו"ע סימן תפ"ז (סעיף א'): "סדר היום ערבית ושחרית ומנחה אומר שלש ראשונות ושלש אחרונות וקדושת היום באמצע, אתה בחרתנו וכו' ותתן לנו ה' אלקינו את יום חג המצות הזה את יום טוב מקרא קדש הזה (ועיין לקמן סימן ת"צ סעיף ג') **זמן חירותנו**" כו', ע"ש בכ"ד.

והנה בכנסת הגדולה (ד"ה זמן חירותנו כו') כתב וז"ל: המנהג הפשוט לומר כן אף בו' של פסח, וכ"כ בספר המפה סימן ת"ץ [=ע"י מ"ש רמ"א ז"ל סי' ת"צ ס"ו, ע"ש], אבל בדרשות מהר"ל בסדר תפלה כתב ש"א בימים אחרונים של פסח זמן שמחתנו משום שמחת טביעת המצריים בים, ע"כ. וקשיא אם הלל הגדול לא אמרינן משום מעשה ידי טובעים בים, איך נאמר זמן שמחתנו על הטביעה, עכ"ל, וע"ש.

ובחק יעקב סימן ת"צ (ס"ק ט', ד"ה זמן חירותנו) מייתי לקושיית הכנה"ג ז"ל, וכתב עלה וז"ל: ובאמת לק"מ, דדוקא ההלל לומר שירה לפני הקב"ה כאלו יש שמחה לפניו אין אומרים משום מעשי ידיו טובעים בים, אבל אומרים זמן שמחתנו שיש באבוד רשעים רנה, וכדאיתא להדיא חילוק זה ס"פ א' דיני ממונות, לכן אותן הנוהגין לומר כן אין למחות בידם, אבל מנהגינו לו' זמן חירותנו, עכ"ל.

ברם בספר רוח חיים להגה"ק רבי חיים פאלאג'י זלה"ה (ת"צ, ו') כתב אדברי החי"ו וז"ל: ולעד"ן דלק"מ ויפה כיון מרן החב"ב ז"ל, כי כיון שאין לומר שירה לפניו ית' משום טעמא דמעשה ידיו טובעים [=נדצ"ל טובעים] בים, כמו כן אין לומר זמן שמחתנו בתפילה כיון שהוא נמי מקרי לפניו ית', שהתפילה היא עבודה שבלב בדברי רז"ל ע"פ ולעבדו בכל לבבכם, אזוהי עבודה שבלב זו תפילה, וכיון דלא ניח"ל לקב"ה להיות שמחה לפניו באבידת רשעים, א"כ אין לנו לעובדו ולשבחו לפניו ית' בנוסח שמחה על אבידתם, ומה שאמרו בגמ' החילוק בין שאו' שירה לפניו שהוא אינו שמח, אבל אחרים משיש, דייקא נמי דכתיב כן ישש ולא כתיב ישוש, היינו נמי אחרים משיש לשורר ביניהם לשמח במפלתם, אבל בהלל ובתפילה דהוי לפניו ית' אין לומר שום שירה, והוא ברור. ועמ"ש הרב חק יוסף סק"א יע"ש, ובס' י"א ח"א סי' זה יע"ש, עכ"ל.

ועיין נמי בספר יפה ללב להגה"ק רבי רחמים נסים יצחק פאלאג'י זלה"ה (ח"ו, ס"ג) דאף איהו עמד בהאי ענינא, וכתב דהא גופא ה"י ק"ל להמהרי"ל ז"ל, ומשו"ה כתב די"ל אף בוי"ט אחרון זמן חירותנו, ודלא כדהביא מה"א דאומרים זמן שמחתנו, וכמ"ש רמ"א ז"ל (סי' ת"צ ס"ז) משמ"י דהמהרי"ל ז"ל, ע"ש. והוסיף אהא ביפ"ל דמשו"ה לא אידכר בתורה בהדיא שמחה בפסח, ע"ש בכ"ד [וע"ע מ"ש הרה"ג רבי אשר אנשיל שוורץ שליט"א בעמח"ס מעדני אשר בהנדפס בקובץ המאור (ניסן-אייר תשע"ז



סימן ע"ד

בביאור לשון "והשיאנו" דאמרינן בתפילת שלש רגלים

בנוסח התפילה דשלש רגלים "והשיאנו ה' אלקינו את ברכת מועדיך לחיים ולשלום לשמחה ולששון כאשר רצית ואמרת לברכנו" וכו', על כן החיים סימן תפ"ז (ס"ק ז', ד"ה והשיאנו וכו') דכתב וז"ל: רבו הפירושים בלשון והשיאנו, י"מ שהוא מלשון ונשיא בעמך, כלומר רוממתנו וגדלתנו. וי"מ שהוא מלשון כיצד משיאין משואות, כלומר והאר פנינו ועינינו. וי"מ שהוא מלשון ישא פרעה את ראשך, ומתרגמין ידכריך פרעה, כלומר יעלה זכרונו לפניך לטובה. וי"מ שהוא מלשון ואשא אתכם על כנפי נשרים וכו', ומתפלל לשם דרך משל שיגיע העת שיצוה לעננים שישאנו בכל מועד ומועד לירושלים. ולא ישרו בעיני כל אלו הפירושים כי אינם נקשרים עם תיבת את, אבל הנכון לפרש שהוא מלשון וישא משאת מאת כלם, שענינו דורון כלומר שלח לנו דורון ברכת מועדיך, הרד"א (הרב רבינו דוד אבודרהם) בסדר תפלות הפסח, אליהו רבה אות ד', עכ"ל, וע"ש.

ולולי דברי קדשם הייתי מפרש לישא דוהשיאנו ע"ד מ"ש בקרא (במדבר ו' כ"ו) ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום, ופירש"י (שם, ד"ה ישא ה' פניו אליך) וז"ל: "יכבוש כעסו". וע"ע באוה"ח הק' (שם, ד"ה ישא ה' פניו אליך וגו') דכתב וז"ל: פירוש אם סובבו מעשים עד שהבדילו עוונותיכם בינכם ובין אלהיכם, ישא ה' את המבדיל, עכ"ל, וע"ש בכד"ק. והו' דמבקשין מהש"ת "והשיאנו" כבוש כעסך ושא המבדיל דביננו, דעל ידי זה נזכה לקבל "את ברכת מועדיך וכו' כאשר רצית ואמרת לברכנו", ובעוזה"י חישבתי דראשי תיבות וסופי תיבות דמילוי אתוון "והשיאנו" עולה בגימטריא מכוונות "היינו יכבוש כעסו" (אי נמי "אף יכבוש כעסו"), וירמוז למאי דכתיבנא בס"ד, ולמאי דפי' האבודרהם ז"ל דוהשיאנו ענינו דורון, "ל בעוזה"י דראשי תיבות וסופי תיבות דמילוי אתוון "והשיאנו" עם הכולל עולה בגימטריא "היינו מתנה", וירמוז לדברי קדשו.

סימן רע"א

בנוסח חתימת הברכה בשלש רגלים "מקדש ישראל והזמנים"

בהא דחותמין בנוסח הברכה שלש רגלים מקדש ישראל והזמנים, ע"י בספר זכרון שלום להגר"מ בלוי זלה"ה (דמ"ט א') דמייתי לאקשווי מס' שפתי חכמים עמ"ס ברכות (שם) מ"ט אין חותמין בכל רגל ורגל לפי ענינו, וכגון דבחג המצות יחתמו בנוסח מקדש ישראל וחג המצות, ובשפ"ח לא תריץ בזה ולא מדי, וע"י בזכרון שלום מאי דכתב ליישב בזה ע"ד רמז, וצ"ע.

ובספר שמעה תפילתי ממו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א (עמוד רפ"ט) נשאל מ"ט אין מפרטים להמועד, וכתב בזה וז"ל: ידוע שייא שצריך לפרט, אבל אנו נוהגין לכלול כל המועדים בלשון הזמנים כמש"כ וידבר משה את מועדי כו', עכ"ל, וע"ש.

אמנם לכאן יש לעי' בזה, דהא בפ' אמור דאיתא האי קרא דזידבר משה וגו' אידכרו נמי ר"ה ויהי"פ, והא בהם חותמין באופ"א, והיינו דברי"ה חותמין מקדש ישראל ויום הזכרון, וביה"כ"פ ויום הכיפורים, וצ"ב. ושאלתי זה מקמיה מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, וכתב לי בכת"ק "תחלה כללם".

אמנם שו"מ בספר תפלת חנה להגה"צ רבי ראובן מלמד זלה"ה (עמוד ר"מ), דהעיר בהא גופא מ"ט בר"ה ויהי"פ חותמין בפירוט, ובשונוה מג' רגלים שחותמין בהם מקדש ישראל והזמנים, ואין מפרטים לאותו הרגל דקאי ביה, וכתב ליישב בזה וז"ל: ונ"ב (=ונראה ביאורו) שלשתם וגם שמע"צ כולם אחד, שהכל הוא ענין יצ"מ שיצאו ממצרים לקבל התורה בהר סיני, כדכתיב בפ' שמות בהוציאך את העם ממצרים לעבודך את האלקים על ההר הזה, וכן סוכות כ"י בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים, משא"כ רה"ש הוא זכרון, להזכירם לחיים ולמוות, ויהי"פ יום של מחילת עונות, לכן מפרטים כל אחד בשמו, עכ"ל, ודפח"ח.

והא דאין אומרים מקדש ישראל והמועדים, ע"י בספר יפה ללב ח"ב (תפ"ז, ב' ד"ה וחותם מקדש ישראל והזמנים) דכ' וז"ל: נ"ב לפי שכל המועדים תלויים בזמנים, פסח בזמן האביב, שבועות קציר חטים, סוכות חג האסיף, ולכן תקנו מסדרי התפילות מקדש ישראל והזמנים ולא והמועדים, מנחה בלולה פרשת בא בפסוק בחדש האביב, עכ"ל, וע"ש.

סימן ער"ב

בהא דאין השליח ציבור מקדש בבית הכנסת בליל פסח

כתב הטור ס' תפ"ז וז"ל: ונוהגין באשכנז שאין שליח ציבור מקדש בבית הכנסת לפי שאין ענין בישראל שאין לו ארבע כוסות, ואם כן כל אדם מקדש בביתו, ע"כ.

ובספר אבודרהם (שלהי פרק סדר תפילות הפסח) כתב וז"ל: ואין לקדש שליח ציבור בבית הכנסת ליל פסח, לפי שבשאר לילי שבתות וימים טובים שמצויין בבית הכנסת הוא להוציא אורחים ידי חובתן, כמו שכתבנו למעלה, ובליל פסח אינו צריך כי הם מקדשים לעצמם בבתים, דכתנן (פסחים פרק י' משנה א') ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ועוד אם יקדש בבית הכנסת יראה כמוסיף על ארבעה כוסות, ואם כן מה הועילו חכמים בתקנתם, ואומר שליח ציבור קדיש ונפטרין לבתיהם לשלום, לעשות סדר ההגדה, ע"כ.

ובכל בו (סימן נ') בריש דבריו האריך בהאי ענינא, וכתב וז"ל: ואין מקדשין בבית הכנסת בלילי פסח הראשונים, ואפילו במקומות שנהגו לקדש בשאר ימות השנה שהשאריו מנהג הקדמונים במקומו, ואף על פי שבטלה הסיבה שעליה היתה התקנה כמו שאנחנו עושין היום שאומרים ברוך ה' לעולם אחר השכיבונו, ואע"פ שנראה הפסק בין גאולה לתפילה, ואע"פ שבטל הדבר התקנה לא זזה ממקומה, וכן הדין בענין קדוש בבית

הכנסת, והטעם לפי שיש בזה פרסום גדול לשם יתברך וקדוש שמו כשמברכין אותו במקלות, ואין בזה משום ברכה לבטלה כיון שמסדרין שם הברכות בפני בקיאינן ושיאין בקיאינן, ודומה למה שנהגו להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת ופרסום הנס בפני כל העם ולסדר הברכות בפניהם, גם כשיצאו ידי חובתן הרואין שאין להם בית לברך שם, אבל בלילי פסחים לא נהגו לעולם לקדש בבית הכנסת לפי שאין שם אורחים, שאפילו ענין שבישראל לא יאכל עד שיסב דרך גדולה וקביעות וחירות, כדי שיוזכר החירות ויתן הודאה לשם יתברך, ולא יפחתו לו מחלקי הצדקה מד' כוסות של יין כנגד ד' לשונות של גאולה, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי הכתוב בפרשת וארא על גאולת מצרים, וביאור הדבר כך הוא שיש כאן ד' ענינים גדולים של גאולה, שעל כל אחד לעצמו יש להרבות שבח והודאה אל השם יתברך. הראשון הוא והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים (שמות ו' ו'), שבתחילה לרוב סבל העבודה הקשה היה מספיק לנו אם יקל מעלינו עול העבודה, אפילו נשארנו תחת ידו וממשלתו, ובוה יהיה לנו גאולה אחת של הוצאתי כלומר שיוציאו מתחת העול הכבד, והוא יתברך הוציאנו מתחת ידו ושחררנו מכל עבודתו, והו' לשון והצלתי שהיא גאולה שניה, ואילו הוציאנו מתחת ידו וממשלתו ולא דכאם והממם דינו, והוא יתברך דכאם והממם בשפטים גדולים, והו' לשון וגאלתי שהיא גאולה שלישית, ואלו עשה כל זה ולא הגיע לנו יתרון רק לגופות לבד דינו, והוא יתברך לקחנו לו לעם סגולה והותיר לנו שריד לנפש בתנו לנו תורתו הנכבדת, והו' לשון גאולה רביעית באמרו ולקחתי אתכם לי לעם, ולפיכך לא נהגו העולם לקדש בלילות אלו בבית הכנסת שאין שם לעולם שיצטרך אל הקדוש, ע"כ, וע"ש בכל דבריו.

ובדברי רבותינו הראשונים ז"ל נתבאר כאמור שני טעמים למאי דאין מקדשין בביהכ"ס בליל פסח, חדא נקטו כולהו שאין צורך בקידוש זה, ומשום דלית מאן דנשאר בביהכ"ס, דהא אף ענין שבישראל קאזיל לביתיה ומקדש התם, וטעמא אחרינא נתבאר באבודרהם דכ' "ועוד אם יקדש בבית הכנסת יראה כמוסיף על ארבעה כוסות, ואם כן מה הועילו חכמים בתקנתם", ופוק חזי דהטור והכל בו נקטו בלישנייהו דהוא מנהג שנהגו שלא לקדש, אך באבודרהם כ' רק דאין לקדש, ולכאן הוא לצד דלטעמא בתרא דנקט הו"ל טפי ממנהג, מדפתיך בחששא דמחזי כמוסיף על הכוסות "וצ"ע אי לא חייו הטור והכל בו לטעמא בתרא דהאבודרהם].

והנה בשו"ע (תפ"ז, ב') קפסיק וז"ל: אין שליח ציבור מקדש בבית הכנסת, ע"כ. וכתב עלה המג"א (שם, ס"ק ד', ד"ה אין שליח ציבור מקדש) וז"ל: שאין ענין בישראל שאין לו יין, מיהו נראה לי דאע"פ שאין יין בעיר אלא בבית הכנסת לא יקדש בבית הכנסת, דהא בכל השנה נמי רבים אומרים שלא לקדש בבית הכנסת כמו שכתוב סימן רס"ט, אלא שנהגים מנהג ראשונים, ובפסח מעולם לא היה מנהג לקדש בבית הכנסת, עכ"ל. וע"י במחצית השקל (שם, ס"ק ד' ד"ה אין כו' כמו שכתוב סימן רס"ט) דכתב וז"ל: דהא מתחלה לא ניתקן אלא להוציא האורחים האוכלין בחדרים הסמוכים לבית הכנסת, ועכשיו אין אורחים שאוכלים שם, עכ"ל.

ברם הט"ז (שם, ס"ק א' ד"ה אין שליח ציבור מקדש בבית הכנסת) כתב וז"ל: הטעם בטור לפי שאין ענין בישראל שאין לו ד' כוסות, וא"כ כל אדם מקדש בביתו, עכ"ל. כתב זה לפי המנהג שמקדשין כל השנה על היין, אבל דעת הטור עצמו דאי אישר חיליה אבטליניה, ולפי הטעם של הטור אם הוא במקום שאין יין בעיר לכל הקהל רק ליחידים יש לקדש בבית הכנסת להוציא מי שאין לו יין, עכ"ל, וע"ש.

ולכאן דקדק הט"ז למיכתב "ולפי הטעם של הטור", דאמנם מהא משמע דבדליכא יין בעיר אה"נ דיש לקדש [ומיהו למאי דמיייתין לעיל מהאבודרהם בטעמא בתרא איכא לעיוני בהא].

ובחק יעקב (שם, ס"ק ו') מיייתי למ"ש המג"א והט"ז והסכים להכרעת המג"א, וקמוסיף עלה וז"ל: ואין לפקפק ולומר דבמקום שלא היה יין מצוי גם מנהג ראשונים היה לקדש בבית הכנסת להוציא רבים אורחים ידי חובתם, ועיין לעיל סימן רס"ט, י"ל דדבר שאינו מצוי שלא יהיה יין בעיר או דבר שנקראים חמר מדינה, ובדבר שאינו מצוי לא שייך לומר מנהג, ועיין בש"ך בריש יורה דעה (סימן א' ס"ק א'), ועיין בכל בו בסיומן נ' שהאריך מאד בביאור הטעם שאין מקדשין בבית הכנסת, עכ"ל.

ואיכא לעיוני בהא, דאף אם אמנם נימא שלא הי' מנהג ראשונים לקדש בליל פסח בביהכ"ס, מ"מ לפום הך טעמא דנקט הטור כיון דמשמע דליכא בהא איסורא אכתי מ"ט לא נימא דיקדשו להוציא למאן דלית ליה יין (והא ניחא לו הי' נקט טעמא בתרא דהאבודרהם), ועוד זאת צ"ע במ"ש הח"י גבי חמר מדינה, דיל"ע אי נפקי ב' יד"ח ד' כוסות לכו"ע, ועמ"ש רמ"א ז"ל ס"ס תפ"ג ובנו"כ דשם, ואכמ"ל.

והנה בפרי מגדים (שם, משב"ז ס"ק א') מיייתי להמג"א ודעימי' ולמ"ש הט"ז, וכתב עלה וז"ל: ומשמע אף שיש בית סמוך לבית הכנסת ואכל שם אפשר דאין מקדש בליל פסח, וצ"ע. ואין מקדשין בב' הלילות בבית הכנסת, ועיין סימן רס"ט בב"י [ד"ה ונוהגין] וב"ח [ד"ה ונוהגין] ולטעם רבינו יונה [הובא ברא"ש פסחים פ"י סימן ה'] והב"ח שם אפילו הכי בליל פסח י"ל כל א' מטריח ושומע הקידוש מבקי יע"ש, ועיין לבוש [בהגה] הקשה דעניי ישראל בלאו הכי אינם יוצאים, דאין קידוש אלא במקום סעודה, וי"ל עניי ישראל קאי נמי אאורחים, ומעולם לא היתה התקנה לקדש בבית הכנסת בלילי פסח, עכ"ל, וע"ש הי"ט.

ויש לעי' בהא, דאי בלא"ה איכא אורחים התם מאי אכפת לן דיעבידו קידוש וישמעו כולהו, אי לאו הך טעמא דמיייתין לעיל מהאבודרהם דמחזי כמוסיף על הכוסות, וגם בזה צ"ע אי שייך זה בכה"ג.

ועיין נמי מ"ש בערוך השלחן (תפ"ז, ה') בתו"ד וז"ל: ואין הש"ץ מקדש בבהכ"נ דכל ענין יש לו ד' כוסות, ועוד דכוס של קידוש צריך להיות על הסדר, ואפילו במקום שאין יין מצוי בעיר לא יקדש בבהכ"נ (מג"א ס"ק ד'), עכ"ל. ומדבריו נראה טעמא לתיתא בהאי ענינא דאין מקדשין בביהכ"ס

בליל פסח, אלא דלפי"ז אי איכא אורחים בביהכ"ס שפיר מצו לקדש אי לאו טעמא בתרא דהאבודרהם, וכמ"ש לעיל אדברי הפמ"ג ז"ל, וצ"ע בכל זה. ותו צ"ע מ"ט אי יקדש בביהכ"ס לא הי' נחשב לו כמקדש על הסדר, דהא יכול תיכף ומיד לילך לביתו ולהמשיך בעשיית הסדר (עי' שו"ע סי' תע"ב ס"ח ובנו"כ שם), ועמ"ש בסמוך, וצ"ב.

ולפלפולא דאורייתא יש להעיר בהא דמייתי הפמ"ג ז"ל מהלבוש לאקשווי דעניי ישראל בלא"ה אינם יוצאים בזה מדאין קידוש אלא במקום סעודה, דלכאורה בהיכא דאיכא ענין אחד התם מצינן למימר דאילו יקדש הוא נפיק בהא יד"ח קידוש במקום סעודה (ולאו דוקא ענין הוא דמצי למיפק ביה אלא אף כל דיקדש בביהכ"נ), דהנה בשו"ע סימן רע"ג (סעיף ה') כתב דבשתיית רביעית חשיב ליה קידוש במקום סעודה, ואף ל"א דסברי דבעי רביעית נוספת מלבד רביעית דקידוש למחשביה כקידוש במקום סעודה (עי' במ"ב סי' רע"ג ס"ק כ"ז) משכח"ל דיעשה הקידוש בכוס גדול המחזיק שיעור ב' רביעיות [וע"י במ"ב סימן רס"ט (ס"ק א')] דמשמע דתפס לעיקר כהשי' דס"ל דסגי בשתיית רביעית למיחשב כקידוש במקום סעודה בלילה, אך אמנם ע"י בשער הציון סי' רע"ג (ס"ק כ"ט) דמיייתי למ"ש הלבוש ז"ל דבעי ב' רביעיות ע"מ למיחשב כקידוש במקום סעודה, ולמעשה כתב דבקידוש של שחרית יש לסמוך על המקלין אם אין לו יין כל כך. אך בקידוש דלילה אין להקל בזה, והוסיף שם דאפילו אי ישתה עוד כוס בלילה יל"ע אי מהני למיסמך אהא מאחר דכמה ראשונים פליגי ע"ז, וכמ"ש בחי' הגרעק"א ז"ל ע"ש, וצ"ע בזה].

מיהו עכ"פ יל"ד בזה להשי' דסברי דנפיק בהא יד"ח קידוש במקום סעודה, דכאמור משכח"ל דיוכל לקדש בליל פסח בביהכ"ס, ואת"ל דאינו מקדש בביתו מ"מ מה בכך, מאחר דבשו"ע סי' תע"ח (סעיף א') כתב רמ"א ז"ל דאין לאכול האפיקומן בשני מקומות, ובמ"ב (שם, ס"ק ג') כתב דבשאר הסעודה לית לן בה, ע"ש הי"ט. אך י"ל דאף אי נימא דמשכח"ל משה"ה דיקדש בליל פסח בביהכ"נ, הא שוב לא יוכל לקדש לבני ביתו דהא לא ישתה שוב בביתו ויראה כמוסיף על הכוסות (ואע"ג דבכולא שתא שפיר מצי לקדש בביהכ"ס ושוב לקדש לב"ב כמ"ש בשו"ע סי' רע"ג (סעיף ד'), וע"ש בנו"כ הדק הי"ט).

ואת"ל דסו"ס משכח"ל בענין או אדם דאין לו ב"ב ואוכל לבדו בביתו, דשפיר מצי לקדש בביהכ"ס בליל פסח ושוב להמשיך עשיית הסדר בביתו, אפשר דגם לזה איכא לדחויי, דהנה לעיל מיייתין מ"ש הכל בו בתו"ד וז"ל: "אבל בלילי פסחים לא נהגו לעולם לקדש בבית הכנסת לפי שאין שם אורחים, שאפילו ענין שבישראל לא יאכל עד שיסב דרך גדולה וקביעות וחירות כדי שיוזכר החירות ויתן הודאה לשם יתברך", עכ"ל, וע"ש דכתב שלא יפחתו לו מד' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה, ע"ש בארוך, ויש לעי' מ"ט האריך הכל בו בלישנייהו, מאחר דהי' סגי ליה למימר דבליל פסח אין בביהכ"ס ענינים אורחים דכ"א אוכל בביתו, וי"ל חדית לן דאף לו יהי' אופן דיראה לקדש בביהכ"ס, מ"מ איכא בהא חסרון בהדרג גדולה וקביעות וחירות אשר בה יש לנהוג בליל פסח (עי' בשו"ע ר"ס תע"ב), ועל כן נהגו שלא לקדש בליל פסח בביהכ"ס רק כאו"א בביתו שיהי' כאמור לקיים מאי דאין לאכול עד שיסב דרך גדולה וקביעות וחירות, כנלפע"ד בביאור דבריו, ועכ"פ אף לו נימא דיתכן אופן דמצי לקדש בביהכ"ס בליל פסח, הרי שלהמבואר לעיל אין שום ענין בזה, וקוב"ה חדי בפלפולא דאורייתא.

סימן רע"ג

בדינא דשכח ביו"ט שחל בשבת למימר אתה

בחרתנו דמוזכיר לשבת ביעלה ויבוא

שו"ע סימן תפ"ז (סעיף ג'): שכח לומר אתה בחרתנו ואמר יעלה ויבוא, יצא: הגה: ואפילו היה שבת אם הזכיר ביעלה ויבוא יצא (ב"י בשם א"ח), ע"כ, וע"ש בכ"ד.

ובמשנה ברורה (שם, ס"ק י"ג, ד"ה ואפילו היה שבת) כתב וז"ל: ר"ל דכיון שלא אמר אתה בחרתנו ותתן לנו ממילא לא הזכיר גם של שבת, מ"מ כיון שחזר והזכירו ביעלה ויבוא שאמר ביום השבת הזה וביום חג פלוני הזה יצא, דהא עכ"פ הזכיר של שבת בתוך הברכה, ומשמע מלשון זה דאם גם ביעלה ויבוא לא הזכיר של שבת לא יצא, ויש לעיין דהא מוזכר שבת בוהשיאנו שאומר והנחילנו וכו' שבת ומועדי קדשך, ואולי משום דהוא מוזכרו רק סמוך לחתימה לבד, ואנן בעינן שיהא פותח נמי בשל שבת כדאיתא בגמרא, וצ"ע, עכ"ל.

ולפענ"ד יש לדון אי נימא דלא מהני מאי דאומר והנחילנו וכו' שבת ומועדי קדשך, לפי שלא אמר בלישני' יום השבת הזה, והאי גופא חזינן דאי שכח אתה בחרתנו ביו"ט שחל בשבת, דיש לו למימר ביעלה ויבוא נמי את יום השבת הזה, הא לאו הכי לא קחשיב דהזכיר לשבת בפני עצמה (ויל"ע בזה מסוג' דביצה ד"ז א' ומועד כ"מ), וצ"ע בזה.

וע"י בספר אשי ישראל ה' תפילה בתשו' מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א דבסוה"ס (ס"ק שמ"ג) דנשאל בה"ל: מ"ב ס' תפ"ז ס"ק י"ג יו"ט שחל בשבת והזכיר שבת רק בוהשיאנו" נשאר במ"ב בצ"ע, אך ינהג למעשה האם צריך לחזור ולהתפלל, והשיב מו"ר מרן שליט"א "ספק ברכות להקל", ע"ש.

ולכאן יש לעיין בזה, דרהיטת לישנא דהמ"ב ז"ל מורי דלא נפיק בהא, וכדמשמע מדברי הרמ"א ז"ל, ורק מאי דהניח המ"ב ז"ל בצ"ע הוא אתירוצא דתריץ מ"ט לא יחזיק מאי דמזכיר לה בוהנחילנו וכו' שבת ומועדי קדשך. אך לעצם הדין נראה דשפיר מודי דלא נפיק, ואדבריה הכי משמע מתירוצו גופ' שכתב דבעינן שיוזכר נמי בפתיחה לשל שבת, ואפשר דס"ל למו"ר מרן שליט"א דבמאי דהניח לה המ"ב ז"ל בצ"ע, כוונתו למיהדר אקושי' דידיה מ"ט לא יחזיק, ואכתי שפיר אמרינן בהא סב"ל. וע"י בשונה הלכות (תפ"ז, י"ג), ע"ש, ויל"ע בזה.



סימן עז"ר

במאי דכתב השו"ע ז"ל דבליל ראשון דפסח גומרין ההלל בציבור בנעימה

שו"ע סימן תפ"ו (סעיף ד'): בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בציבור בנעימה בברכה תחילה וסוף, וכן בליל שני של שני ימים טובים של גלויות, ע"כ, ועמ"ש הרמ"א ז"ל התם.

ויש לעיין במאי דכתב השו"ע ז"ל בכאן דגומרין ההלל בציבור בנעימה, מה דלא השמיענו בשום דוכתי דיש לקרוא ההלל בנעימה, ועי' בתשובותינו גם אני אודך (ח"ד, סימן ט"ו) מאי דהוכחנו מהמג"א סימן תפ"ד (ס"ק א') דיש לומר ההלל בדרך שירה, ע"ש היטב, וצ"ב.

שו"מ בספר מועדים וזמנים להגר"מ שטרנבוך שליט"א (ח"ב, סימן קמ"ו) דעמד בדינא דההלל בחנוכה, ובתו"ד כתב וז"ל: אמנם מלשון מסכתא סופרים נראה דבר חדש ופלא, דאף שיש דין ההלל בחנוכה כמו בימים טובים, מ"מ כיון ששורש החיוב הוא מפני דין שירה על הנס לא סגי בקריאה בעלמא, רק בעינן שיאמר בנעימה דוקא, וכן נביא להלן ממסכתא סופרים, וכן בהלל בליל פסח בבית הכנסת שורשה מדין שירה, ובקריאה מכח שירה מצותה בנעימה דוקא אף שתיקנו דין אמירה דהלל, והדבר מבואר במסכתא סופרים (פ"כ) וגומרין את ההלל כל שמונת ימי חנוכה וכו', וצריך לברך בתחילתן ולקרותן בנעימה וכו', מצוה מן המובחר לקרות ההלל בשני לילות של גלויות ולברך עליהו ולאומרים בנעימה וכו', ע"ש, הרי מבואר שבחנוכה ולא פסח חובת ההלל בנעימה דוקא, וא"ש לדברינו דמאחר ששורש החיוב בגדר הודאה על הנס כבשירה, תיקנו המצוה בנעימה דוקא כמותה.

והמחבר בשו"ע חילק שלגבי ההלל בליל פסח דייק בס"ס תפ"ז ופסק "בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בנעימה בברכה תחילה וסוף", ולהלן בסימן תרפ"ג פירש "כל שמונת ימי חנוכה גומרין את ההלל", ולא פירש בזה שצריך לקרותה בנעימה דוקא, והכונה בנעימה נראה דבעינן מדינא שיאמר אותה מתוך התלהבות ושמחת הלב דוקא שזכינו לנסים, וכדרך שירה שבא משמחת הלב (ועיין היטב בהגדה של פסח מועדים וזמנים עמוד נ' ומה שהעירו שם), אמנם יסוד דברינו דבחנוכה ההלל מפני נצחון המלחמה ובגדר שירה, צ"ע דלכאורה מכח נצחון המלחמה סגי ביום אחד לבד, והא דקורין בכל שמונה ימים ע"כ מפני נס דפך השמן דנתחדש כל יום, וא"כ אין חיוב לאומרה כל שמונה בנעימה שזה אינו אלא ביום ראשון לבד דשייך גדר ההלל כשירה מפני נצחון המלחמה כמ"ש, אבל נוכל לומר שבכל שמונת הימים החיוב מפני נצחון המלחמה, רק המשיכו בשמחת הנצחון כל זמן שראו הנס דפך השמן, והאי חיובא חל נמי עלן להודות כל שמונה על הנצחון, והיינו בגדר שירה למסכתא סופרים וצריך דוקא בנעימה, אבל המחבר בשו"ע אולי מחלק, דמאחר שבשאר הימים ע"כ עיקרה בגדר ההלל דלשירה סגי ביום אחד, מעיקרא תיקנו בחנוכה גדר קריאה כשאר חיובי ההלל כמו שביארנו לעיל, ולא מצות שירה בנעימה שחיובה בליל פסח לבד (שוב מצאתי בחידושי צפנת פענח למסכתות קטנות שמעיר ממסכתא סופרים דחיוב ההלל בחנוכה וליל פסח שאני דבעינן בהו "בנעימה" דוקא), עכ"ל. ויש לדון בזה טובא.

ועי' נמי בספר הוא תהלתך להרה"ג ר"נ לנדאו שליט"א (סימן כ"ב, עמוד תקס"ה) דדן בענינא דאמירת ההלל בנעימה, ובריש מייתי למ"ש במסכת סופרים (פ"כ ה"ט) וקמציין עלה למ"ש במועדים וזמנים דמייתין, וכתב ליישב בזה מדנפשתי וז"ל: ואולי י"ל דס"ל לשר"ע דבחנוכה דהוי רק "זכר" לנס תקנוהו בתיבת "קורין", אולם בליל פסח דחייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא עתה ממצרים חשיב כשעת הנס, וממילא חיובו הוא מדין "שירה", אולם אכתי צ"ת דהשו"ע כתב דבריו בהלל שבבית הכנסת, ובביה"כ"נ לא נאמר הדין דחייב אדם לראות עצמו כאילו יצא עתה ממצרים, ועי"ל דבחנוכה ההלל הוי מכח דין הוי"ט שקבעו חכמים לפיכך הוי בתורת קורין, משא"כ ההלל בליל פסח דאמירתו מדין ההלל על הנס, לפיכך אפילו אי הוי מטעם "זכר לנס" י"ל דדין קריאתו הוי בתורת שירה, וצ"ת, עכ"ל, וע"ש דמייתי מהד"מ בהל' ר"ח (תכ"ב, ד') דהביא להג"מ (הל' חנוכה פ"ג סק"ו) דזכר למ"ש במסכת סופרים (שם) דיש לקרות ההלל בנעימה, וההג"מ (שם) מצוין על דברי הר"מ ז"ל דבכ"י שגומרין ההלל מברך לפניו, דמשמע דנקט דד"ז נוהג בכל הימים שגומרין ההלל, וצ"ע, וע"ש בכ"ד.

ולפלא שלא העירו כמ"ש לעיל דבמג"א סי' תקפ"ד (ס"ק א') משמע בהדיא דס"ל דיש למימר ההלל בדרך שירה, ואכתי צ"ב (ועי' בתשובותינו הנזכרת מאי דכתבנו אדברי המג"א ז"ל, ע"ש). אחר זמן שאלתי למור"ר שר התורה מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א מ"ט דייקא בהלל דליל ראשון דפסח אשמועינן השו"ע ז"ל דיש לאמרו "בנעימה", ואם זהו בכל ההלל, וכתב לן מור"ר מרן שליט"א "לכבוד יו"ט", ודוק בזה.

סימן ער"ה

מי שלא אמר ההלל השלם ביו"ט ראשון של פסח אי יש לו לומר ההלל השלם באחד מימי הפסח והמסתעף

שו"ע סימן תפ"ח (סעיף א'): שחרית נכנסים לבית הכנסת וקורים הזמירות של שבת, ומתפללין תפילת שחרית וגומרין ההלל, ע"כ, וע"ש בכ"ד.

והנה בהך שתא שמענו דשאל מרן הגר"ג אדלשטיין שליט"א למור"ר מרן רשכבה"ג הגרא"ל שטיינמן שליט"א היכי הוי דינא במאן דלא אמר ההלל השלם ביום טוב ראשון דפסח, אם יש לו לומר ההלל השלם באחד מימי הפסח, והשיבו מור"ר מרן הגרא"ל שליט"א דכן.

ויש לדון אי כוונתו דבאחד מימי הפסח תחת לומר חצי ההלל יאמר ההלל השלם, או דיאמר נמי לחצי ההלל דבתפילה, ולאחר זמן מה יוסיף נמי

לומר ההלל השלם, ויסוד ספקתנו בזה לפום מאי דמספקא לן בספרנו ענפי משה בהלכות ועיני ראש חודש (סימן כ"ו) באדם שטעה בר"ח, ותחת לקרוא ההלל בדילוג (כמבואר בשו"ע סי' תכ"ב ס"ב) קראו שלם, אי הוי זה הפסקה, ואי יצא כה"ג יד"ח אמירת ההלל, והצדדים בזה דמחד גיסא אפשר דלא מקרי הפסקה בעינין מאחר דגם זה ההלל, ומאידיך כיון דעתה אין גומרין ההלל אפשר הוי ענין אחר וחשיב הפסקה, וע"ש מאי דהבאנו בתו"ד מס' פתחא זוטא (חאו"ח, סימן כ"ה) דכתב דא"צ לחזור ול"ה הפסק, ע"ש. ומ"מ יל"ע בנד"ד אי זהו לכתחילה, ויל"ע, אמנם יש לחלק בזה דרך אי נימא דמאי דאמור עתה ההלל השלם הוי כהשלמה למאי דלא אמר אכתי שפיר מאי דמספקא לן, אם נימא דההלל השלם הוא דבעי ליה למימר כהלל ביומא דנא אם כן בהא גופא נפיק, וצ"ע.

ויגדל הספק לבני ספרד דמברכיין על ההלל רק ביום ראשון דפסח, היכי הוי דינא אם בירך בן ספרד על ההלל ביו"ט ראשון דפסח ואמר רק לחציו, אי יש לו להשלים באחד הימים ההלל השלם ובברכה, ויש לעי' בכל זה טובא. ועי' בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן ס"ב וח"ח סימן ל"ט ס"ב) מאי דדן בהיכא דטעו הציבור ביו"ט דשבועות ואמרו רק חצי ההלל, אי יש להם לחזור ולומר ההלל השלם ובברכה ע"ש, ויש לפלפל מהא לנידון דידן, ע"ש היטב.

ואעיקרא דמילתא יש לדון בספיקא דמרן הגר"ג שליט"א מ"מ בשו"ת רבבות אפרים (חלק ב', סימן קכ"ג) דכ' בתו"ד וז"ל: ולפי"ז איך הדין אם מאיזו סיבה לא קרא ההלל ביום א' של פסח, האם ביום ב' אומר ההלל שלם או חצי ההלל, ודודי הרה"ג רנ"צ שליט"א נסתפק בזה, ואולי רק ביום א' שיש הבאת קרבן אומר ההלל שלם ולא ביום ב', עכ"ל. וע"ע נמי בשו"ת רבבות אפרים (חלק ד', סימן ק"ה) דקמוסיף בהא וז"ל: ומה שנסתפקנו שם ברבבות אפרים אם ביום שאומרים ההלל שלם, אם למחרתו יאמר ההלל שלם, אם אומרים אז חצי ההלל כמו בפסח, נראה לי כעת דלא יעזור לו כלום, והוא על פי דברי השואל ומשיב ח"ד מה"ב סי' ק"ה דכתב דאם שכח יום א' לומר ההלל אין לו תשלומין, דדמי למוסף דאין לו תשלומין משום דהוי רק שבת, ופשוט לי כעת ד"ה, ורק באותו יום כנידון דידן יכול להשלים כל היום עכ"ל, וע"ש בכ"ד. והא קמן דפשיטא ליה להרבבו"א דהיכא דלא אמר ההלל השלם ביו"ט ראשון דפסח ליכא ליה תשלומין, וצ"ע בכל זה.

תו אמינא דיש לדון בכל זה, דהנה בשו"ת משנת יוסף (ח"א, סימן כ"ד) מייתי בתו"ד דבספר הליכות שלמה למרן הגרש"א זלה"ה (הל' תפילה, עמוד קפ"ו) כ' דקטן שהגדיל בחוה"מ פסח אינו אומר ההלל שלם כשיגדיל, שהרי כל הטעם דחצי ההלל הוא מפני שכבר אמרוהו ביו"ט ראשון, וזה הרי ה' קטן, ואעפ"כ אומר כמו הציבור כיון שמחוייב בחינור מדרבנן יצא בזה, ע"ש היטב. ומינה משמע דס"ל דאה"נ אי לא אמר ההלל השלם ביו"ט ראשון אית ליה תשלומין, וכדברי מור"ר מרן הגרא"ל שליט"א, ודוק היטב. [ועתה י"ל גליון פרי חיים (גליון ת"א), וקחזינא דמייתי התם כדכתיבנא משמ"י דמרן הגר"ח ז"ל, ולא צוין שם מקורו איו, ובחופשי בזה מצאתי בס' הוא תהלתך (עמוד תקע"ט) דמייתי הכי מהגדש"פ מבית לוי (קובץ הוספות עמוד קנ"ט) משמ"י דמרן הגר"ח ז"ל, ע"ש בדבריו].

והוי יודע דאחר זמן רב משכתבתי כל זה מצאתי בעזה"י בספר ימלא פי תהלתך למור"ר מרן הגרא"ל שליט"א (עמוד תק"ו) דכבר עמד בנידון זה מקדמת דנא, וז"ל: מובא שהגר"ח מבריסק צ"ל פסק לאחד שלא קרא את ההלל ביו"ט ראשון של פסח, שיקרא ההלל השלם בחוה"מ, וטעמו ה' לפי המבואר בערכין (י' א') דבסוכות אומרים כל יום ההלל השלם כיון שימי החג חלוקין בקרבנותיהן, משא"כ פסח שאינו חלוק בקרבנותיו, וא"כ מי שלא אמר ההלל השלם ביו"ט ראשון יקרא בחוה"מ (ולסברא זו י"ל דקטן שהגדיל בחוה"מ יקרא עוד פעם ההלל השלם לאחר שהגדיל, ועכו"ם שנתגייר בחוה"מ בודאי י"ל שיצטרך אז לומר ההלל השלם), והעירו דהב"י (סימן ת"צ) מביא טעם נוסף בשם המדרש למה לא גומרין את ההלל כל ימי הפסח, לפי שנטבעו המצרים, וכתב בנפול אויבך אל תשמה, והט"ז (ס"ק ג') כתב גם בחוה"מ אין גומרים אותו שלא יאה עדיף מיי"ט האחרון, עכ"ל (וכך איתא במהרי"ל). ולפי"ז צריך להיות שאפי' מי שלא קרא את ההלל ביו"ט ראשון לא יגמור את ההלל בשאר ימי הפסח, וי"ל דסיבה זו שכתובה במדרש היינו רק שלא לומר ההלל מצד יו"ט אחרון עצמו, משא"כ מי שלא אמר ביו"ט ראשון הרי הוא משלים עכשיו את מה שהחסי ביו"ט ראשון, ובהשלמה ליכא לסברת המדרש, ובחוה"מ ודאי י"ל שישלים ויקרא, דלא שייך בזה סברת הט"ז כיון דבקריאתו אינו מעדיף את חוה"מ מיו"ט אחרון אלא משלים את חובת יו"ט ראשון, ולפי"ז פסק הגר"ח זצ"ל מיושב גם לטעם המדרש [ובאמת אם ה' יוצא נ"מ להלכה מצד טעם המדרש בענין הנ"ל הא אין למדין הלכה מן המדרש, עי' בתו"ט ברכות פ"ה מ"ד, ואיך כתב הב"י טעם מהמדרש מאחר שיוצא מזה נ"מ להלכה, ולדברינו שאין נ"מ א"ש], ומ"מ בעצם הנידון מסתבר לומר דלכל הטעמים אין השלמה להלל השלם בשאר ימים, דמאחר שלא תיקנו לציבור לקרוא ההלל השלם אז גם יחיד שיש סיבה שיגמור את ההלל אינו גומר, עכ"ל.

ולכא"ו מהא נראה דס"ל למור"ר מרן הגרא"ל שליט"א דמאן דלא אמר ההלל ביו"ט ראשון דפסח אינו משלים בשאר ימים, וצ"ע ממאי דמייתין לעיל דקאמר בהדיא דישלים, אמנם אפשר דמאי דאמר דמשלים הוא לפימ"ש מרן הגר"ח ז"ל, ובהו הוא דלא הכריע למעשה נגד דבריו (ולאידיך גיסא יל"ע אם אמנם הדר ביה, וצ"ע).

ובהיכא דקרא כל ההלל שלא בדילוג מתחילה ועד סוף לשם מצוה, ולא בירך לא לפניו ולא לאחריו, אם צריך לחזור ולקרוא, עי' במאמר מרדכי (תפ"ח, ב') דכתב דנשאל בזה, והשיב דנראה פשוט דאינו צריך לחזור, דהא ברכות לכוי"ע אינן אלא מדרבנן ואינן מעכבות, והרי כבר יצא יד"ח קריאה ושוב אין לו לברך, מדקי"ל דכל מצוה שאין עשייתה קיימת כגון לולב וכי"ב אינו מברך אחר עשייתה, כמבואר בר"מ ז"ל להלכות ברכות פ"א, וע"ש בכ"ד.

ובגוונא דלא בירך בתחלת ההלל ונזכר בסופו שלא בירך עלי, אם יסיים בברכת יהללוך, עי' בשו"ת רבבות אפרים (ח"ח, סימן ל"ג) שכתב דלא יסיים בברכת יהללוך, ע"ש. [ומה דמסיימים ההלל דבהגדה בברכה אע"ג דלא התחיל בברכה, עמ"ש הרבבו"א (ח"ד, סימן ק"ג ס"ז), ע"ש].

ובהיכא דספק אמר ההלל ספק לא אמר ההלל, עי' בשו"ת שאגת אריה (סימן ס"ט) דהאר"ך בהא ומסיק דאינו חוזר, ע"ש, והביאו נמי השע"ת בריש סי' תפ"ח, ע"ש.

סימן רע"ו

בדינא דהלל אפילו עשרה קורין כאחד

שו"ע סימן תפ"ח (סעיף ב'): בהלל אפילו עשרה קורין כאחד, ע"כ. וכתב עלה המ"ב (שם, ס"ק ח', ד"ה אפילו עשרה קורין כאחד) וז"ל: רוצה לומר אפילו היכא שמוציאין די חובה באמירתן לאחרים, ולא אמרינן תרי קלא לא משתמעי כדאשכחן סימן קמ"א סעיף ב' לענין קריאת התורה, דהלל חביבי להו משום זכרון הנס, ויהיב דעתייהו ושמעי, ומהאי טעמא גם כן המנהג שמקדשין שניים או יותר יחד בשבת ויום טוב, או כשיושבין בסוכה כמה בעלי בתים ומקדשין להוציא בני בתים, משום דהקידוש חביב להם ויהיב דעתייהו ושמעי, ומכל מקום יותר טוב שלא יקדשו בבת אחת היכי שצריכינן להוציא בני בתים אלא זה אחר זה, עכ"ל.

והנה בס' שונה הלכות למור"ר מרן הגר"ח שליט"א (סי' תכ"ב סק"ג, וצינו לו במ"ב מהוד' דרשו) כתב דבהלל דראש חודש יתכן שאין לומר להאי טעמא "דהלל חביבי להו משום זכרון הנס", וקמוסיף התם דלהכי כתב זה השו"ע ז"ל דייקא בהלכות פסח ולא בהל' ר"ח, והניח בצ"ע.

ולפענ"ד יש להעיר בזה, דהנה המ"ב ז"ל דמייתין כתב נמי דמה"ט המנהג שמקדשין שניים או יותר יחד בשבת ויו"ט וכו' משום דהקידוש חביב להם ויהיב דעתייהו ושמעי, ומקורו מהחק יעקב (תפ"ח, ד') שכתב בתו"ד וז"ל: ונ"ל דמה"ט המנהג שמקדשין שניים או יותר יחד בשבת ויו"ט, דג"כ חביב עלייהו כיון שמוזכרים שבחר בנו הקב"ה ונתן לנו שבתות למנוחה ומועדים לשמחה זכרון ליציאת מצרים, כנ"ל ליישב המנהג, עכ"ל.

ומהשתא לדברי הח"י לכא"ו י"ל דכ"ש בהלל דר"ח דאיכא ביה נמי זכרון ליציאת מצרים ולניסי הש"ת דנימא דחביבא הוא (ולכא"ו למימר דזכרון הנס דחביבא הו"ל דייקא בפסח גופי', דהא חזינן נמי בקידוש דקאמר הח"י להאי דינא), ויל"ע בזה.

סימן רע"ז

בענין הכרזת "ותן ברכה" קודם ערבית דלילה ראשון של חוה"מ פסח

כתב השו"ע סי' תפ"ח (סעיף ג') בתו"ד וז"ל: ומתפללין תפילת מוסף ואין מזכירין גשם מכאן ואילך (ועיין לעיל סימן קי"ד סעיף ז'), וכן פוסקים משם ואילך מלשאל בברכת השנים, ע"כ. וכתב עלה המ"ב (ס"ק י"ב, ד"ה משם ואילך מלשאל וכו') וז"ל: היינו בחול המועד שוב לא יבקש על מטר, ובדיעבד אם שכח ועבר עיין לעיל בסימן קי"ז סעיף ג' ובביאור הלכה, והנה, אף שהסכימו הפוסקים שאין נכון שיכריז השמש דבר זה בציבור ששוב לא יזכירו גשם ומטר, שנראה כאילו ממאנים על הגשמים, ועל דרך שאמרו אין מתפללין על רוב גשמים, מכל מקום נראה לי שנקון מאד שהשמש יזכיר בחטאי לרוב העולם קודם תפילת מעריב של לילה הראשון של חול המועד שיאמרו ותן ברכה וכו', כי האנשים פשוטין רובן נכשלין בלילה ראשונה, וכן למחר בתפילת שחרית עד שישמעו מן השליח ציבור שפסק, ויש בזה חשש כמה מאות ברכות לבטלה, עכ"ל.

ובשער הציון (שם, ס"ק י"ב) כתב וז"ל: או יכתוב מקודם יום טוב על הנייר שמליל א' חול המועד ואילך יאמרו ותן ברכה, וידיביקנו ככותל, והגם שידעתי שימצאו מפקפקין גם על זה, אפילו הכי נראה לי שזה עדיף משיבואו כמה עשרות אנשים [ולפעמים כמה מאות] לידי ברכות לבטלה, עכ"ל.

והנה בשו"ת רבבות אפרים (חלק שמיני, סימן תס"ג) נדפס מכתבו דהגר"י נויבירט זלה"ה בעמ"ס שמיירת שבת כהלכתה, והתם (ס"ק ז') קמתמה אמ"ש במ"ב ובשעה"צ וז"ל "ולמה לא יכריזו לומר ותן ברכה, איזה ברכה על גשמים יש כאן", עכ"ל, ועיין שם.

מיהו מהמ"ב ז"ל נראה דס"ל דעצם מאי דמכריז ותן ברכה הוי כרמו והוראה שיפסיקו מכאן ואילך להתפלל על הגשם, וממילא כלול זה במ"ש בתענית (כ"ב ב') דאין מתפללין על רוב טובה, ורק דמטעמא דיבואו לידי ברכות לבטלה מחמת שכחה התייר בזה.

איברא דבהא גופא צ"ע, דהנה במ"ב סימן קי"ד (ס"ק ג') כתב בתו"ד וז"ל: אבל עתה שפוסקין במוסף ידעו הכל על ידי השליח ציבור או השמש שמכריז קודם תפילת מוסף מוריד הטל, שהכרזת הזכרת הטל סימן הוא להפסקת הגשם עוד, עכ"ל, וע"ש. ומשמע מינה דבסימן גרידא ליכא קפידיא מדלא הוי כתפילה על רוב טובה, והשתא צ"ב דאם כן מ"ט בהכרזות ותן ברכה קפיד המ"ב ז"ל, והא הוי רק סימנא מילתא ולא תפילה בהדיא, וביותר דבמ"ב סי' קי"ד (שם) כ' בתו"ד וז"ל: "ולחכרוי להדיא שיפסיקו מלומר מוריד הגשם גם כן אין נכון מפני שנראה כממאנים בגשמים, ע"ד שאמרו אין מתפללין על רוב טובה", ע"ש היטב, ומשמע דקפיד דייקא אהכרזה בהדיא, ומשא"כ כשהוי רק כסימנא דבהא ליכא קפידיא, וצ"ב.

שוב ראיתי בספר אשי ישראל בתשו' מור"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א דבסו"ס (ס"ק שמ"ו), דנשאל בזה"ל: סי' תפ"ח במ"ב ס"ק י"ב למה לא יכריזו ותן ברכה, ומ"ש מסימן קי"ד במ"ב ס"ק ג' שאפשר להכריז מוריד הטל, והשיב מור"ר מרן שליט"א וז"ל: "טל מזכיר גם בחורף", עכ"ל, וע"ש. ועפי"ז יל"ד במאי דכתיבנא.

סימן רע"ח

ידון אי ספירת העומר קודמת לתפילת ערבית

שו"ע סימן תפ"ט (סעיף א'): בליל שני אחר תפילת ערבית מתחילין לספור העומר, ע"כ.

והנה יש לדון אי כוונתו דהשו"ע ז"ל למימר דדייקא אחר תפילת ערבית הוא דסופרין ספירת העומר, או דכל דהגיע זמן ספיה"ע שפיר יכול לספור, וכגון בהיכא דמתפלל ערבית בזמן מאוחר דנימא דיכול להקדים ספיה"ע לערבית, ותליא דא מילתא באשלי רברבי וכדיבאר קמן בעזה"י.

דהנה במור וקציעה להגריעב"ץ ז"ל (סי' תפ"ט) כתב וז"ל: באמת מן הדין היה ראוי לספור קודם התפילה, דספירת העומר דאורייתא, ואף לפמ"ש הר"ן בשם מפרשים שהסכימו דהשתא אינה אלא מדרבנן (הסכמה זו מרצון פשוט היא, ועדיין אינו מוכרח בבירור, ורמב"ם פשיטא ליה דנוהגת בכל זמן ובכ"מ, מ"מ יש לה עיקר מפורש בתורה, משא"כ תפילה שאין לה אלא רמז בדרך אסמכתא (מלעבדו בכל לבבכם) פשיטא דספירת העומר קדמה, אע"ג דתפילה תדירה אפ"ה ספירה יש לה דין קדימה בלי ספק, דהיא עכ"פ כמו דאורייתא, והוא כמקודש ותדיר לגבי תפילה, אלא משום דכבר נהגו להתפלל ערבית מבע"י (ביחוד ב"ט משום הלוסיף מחול על הקודש) לכך סדרו תפילת ערבית קודם סה"ע כדי שתפסגה סה"ע בעונתה האמתית, ואעפ"כ אין מנוס מלהקדימה כל האפשר מיד בהתחלת הלילה וכדמסיק הטור וזמן הספירה מתחילת הלילה, והיינו דבכל המצוות קיי"ל שהיו מצוה לא משהינן, וילפינן מקרא אין מחמיצין את המצוות, לפיכך דין כל מצוות שזמנן ביום לכתחילה משיאיר היום, דזריזין מקדימין למצוה מצפרא כדגמרינן נמי מאברהם אבינו, וכן הדין במצוות שזמנן בלילה שחיובן חל מיד בהתחלת הלילה, ויתר על כן במצוה זו דמצוותה דייקא בכניסת הלילה תיכף מטעם נוסף מיוחד בה משום דבעינן תמימות (וי"א שאם לא בירך וספר בתחילת הלילה שוב לא יברך), הא ודאי אי אפשר לאחר, עכ"ל.

הרי דשתי הגריעב"ץ ז"ל ברור מללו דכל מאי דכתב השו"ע ז"ל דאחר תפילת ערבית מתחילין לספור העומר, היינו דנהגו להתפלל ערבית מבעוד יום, ואכתי אדרבה בזה דסופרין מיד אחר ערבית נמצא דסופר ספיה"ע מיד בזמנה האמתית, ועי"ז מקיים הא דשהויי מצוה לא משהינן ולדינא דתמימות, ונמצא לפי זה דהיכא דאמנם מתפלל ערבית מאוחר טפי איכא ליה לאקדומי לספירת העומר ומחמת הני טעמי [ולקושטא דמילתא עי' בס' ארחות ציון (ח"ג, עמוד קפ"ז) מ"ש דהגה"ק רבי חיים שאול הכהן דוויק זלה"ה ה' מנהגו להתפלל ערבית מעט אחר השקיעה בכדי שתהי' הספיה"ע מיד בצאה"כ, ע"ש הי"ט. וכמדומני דלפני רבות בשנים שמעתי מהגה"צ המקובל רבי נסים פרץ זלה"ה ששורר אהא דבימי ספיה"ע יתפלל ערבית בזמנה, בכדי שיספור ספיה"ע תיכף ומיד אחריה].

ברם בחק יעקב (תפ"ט, ט"ז) כתב וז"ל: מכל מקום צריך להתפלל תחלה ערבית וקריאת שמע בזמנה שהוא תדיר וקודם לספירה, וכן משמע בפסקי תוספות שכתבתי בס"ק י"ג, עכ"ל. וע"ש בכ"ד (ובח"י) (שם, ס"ק י"ג) מייתי מפסקי תוס' דמנחות ס' (קע"ו) [קצ"ב] דכ' וז"ל: יש אומרים דלאחר שהתפללו תפילת ערבית כיון דהוי לילה לענין קריאת שמע ותפילה הוי לילה ג"כ לענין עומר, ע"כ, וע"ש בפסקי התוס', ויל"ע בראייתו דהח"י ז"ל מהא].

ומינה משמע דס"ל להח"י ז"ל דמ"ש השו"ע ז"ל דאחר ערבית מתחילין לספור העומר הוא בדייקא אחר ערבית, ולא מצי לאקדומי להספיה"ע מקודם ערבית, ולפי דערבית וק"ש בזמנה הוי תדיר וקודם להספיה"ע, אך לכאוי כל זה דייקא כשכא לקיים תפילת ערבית עתה, דבכה"ג אין לו לספור ספיה"ע מקודם תדיר ושאת תדיר קודם, אמנם אילו בדעתו להתפלל ערבית מאוחר טפי בפשיטות שפיר יש לו להקדים להספירה העומר, דכה"ג לא נאמר האי כללא דתדיר קודם, ומיהו יש לפלפל בכל זה ממ"ש ידידנו הרה"ג ר"א הכהן אדלר שליט"א בספרו תדיר קודם (חלק הכללים, סימן ד'), ע"ש הי"ט בדק [ועי' בספר ברכת משה להרה"ג ר"מ דרוק שליט"א (סימן ל"ח), ע"ש].

וחזי הוית בספר שולחן אברהם להגאון רבי אברהם גאון הכהן זלה"ה (סי' תפ"ט), ונדפס נמי בשלהי שו"ע עם אוצרות ספרד) דכתב וז"ל: כתב המור וקציעה מן הדין היה ראוי לספור קודם התפילה דספירת העומר דאורייתא, ואף לפמ"ש הר"ן וכו' מ"מ יש לה עיקר וכו' ע"ש, ונ"ל הטעם דמקדימין תפילת ערבית משום דהו"ל תדיר קודם [אה"ב ע' ה' הרב יד מלאכי בכללי הדינים במע' הת"ו אות תקצ"ח שכתב משם השכנה"ג סי' תרכ"ב בהגה"ט ואיהו פוסקים דכשיש יתרון לשאינו תדיר, שאינו תדיר קודם ע"ש, וא"כ הכא נמי דיש למצות העומר יתרון שהיא מן התורה שאינו תדיר קודם, אבל נראה דעיקר הקושיא אינה שהי' בתפילת ערבית יש ק"ש שהיא ג"כ מדאורייתא, ואין לומר דכוונתו דיקראו ק"ש ואח"כ יברכו העומר, דהרי מצוה לסמוך גאולה לתפילה ואפילו בתפילת ערבית, ומה שאומרים השכיבנו וקדיש חשיב כגאולה אריכתא, כמבואר כל זה במס' ברכות דף ט' ע"ב, וכיון דשווים הם דשניהם מה"ת שפיר י"ל דתדיר ושאינו תדיר קודם]. א"נ משום דמתחיל זמנם קודם צאת הכוכבים משא"כ ספירת העומר [דמצוה אחר צאת הכוכבים, וכמ"ש מרן ז"ל דהמדקדים אינם מברכים רק אחר צאת הכוכבים], ואפילו אם בא להתפלל ערבית במאוחר אין להקדים הספירה דלא פלוג, עכ"ל.

והנה עיקר דבריו דהשולחן אברהם דפליג אגריעב"ץ ז"ל, משמע דהוא לצד מאי דתפלת ערבית איכא נמי ק"ש, ועל כן ס"ל דאית ליה לאקדומי לק"ש ומדינא דתדיר קודם, והן אמת דהכי נראה ממ"ש בחק יעקב דבתו"ד נקט נמי למצות ק"ש בזמנה, ואהא כתב דתדיר קודם, וכפי זה יל"ע מ"מ לא הוכיח הגריעב"ץ ז"ל כלל למצות ק"ש, ורק נקט לתפלת ערבית, וצ"ב. ולפענ"ד נראה דכיוונה מכוונת הוא דלא נקט הגריעב"ץ ז"ל למצות ק"ש, וסתם בדבריו רק למאי דאיכא קמי' תפלת ערבית וספיה"ע, דהא

גם השולחן אברהם קמודי דאין לומר דיקרא ק"ש בלבד ואח"כ יספור ספיה"ע, אלא דבעי לקראו הק"ש בתפלת ערבית למיסמך גאולה לתפילה. ולפי"ז נמצא דכשמתחיל ערבית מקודם ספיה"ע, אע"ג דתיכף יגיע למצות ק"ש דהויא דאו', מ"מ הא ברישא פגע בתפילה, דעלה כתב הגריעב"ץ ז"ל דאין לה אלא רמז בדרך אסמכתא, ועל כן י"ל דשפיר אית ליה לאקדומי לספירת העומר דבה מתחיל במצוה דאורייתא, וכה"ג י"ל דספיה"ע קדמה לק"ש דק"ש תדירא, ודוק בזה, ואהא גופא פליגי הח"י והשולחן אברהם דסבירא להו דאע"ג דמתחיל בברכות מקודם ק"ש, מ"מ כיון דהוה הך ברכות, ברכות דקריאת שמע, ממילא אינו מגרע מאי דמתחיל בהו ברישא, ועל כן שפיר איכא לק"ש דיןא דתדיר קודם וקדמא לספיה"ע (ועי' בספר מצות ספירת העומר (סימן ט"ו, הערה א'), ויש לעיין בזה טובא). תו חדיית השולחן אברהם בשלהי דבריו וז"ל: "ואפילו אם בא להתפלל ערבית במאוחר אין להקדים הספירה דלא פלוג", והוא חידושא רבא דיש לדון אי אמנם שאר רבותינו הסוברים דתפלת ערבית וק"ש קודמין לספיה"ע מדינא דתדיר קודם נמי מסכימים בזה דהיכא דמתפלל ערבית במאוחר כה"ג נמי יספור אחר ערבית, ומשום דלא פלוג, ומידי חופשי בספרי דרבנן קחזינא דהאריכו בהא טובא, עי' בשו"ת אגרות משה (ח"ד, סימן צ"ט) ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ט, סימן נ"ו ס"ק ב') ובשו"ת שבת הלוי (ח"ו, סימן נ"ג, ס"ק ג') ובשו"ת משנה הלכות (ח"ח, סימן קצ"ג) ובשו"ת משנת יוסף למו"ר הגאון הגדול ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א (ח"ו, סימן ק"ב וחי"א סימן פ"ג) ובשו"ת הרי יהודה (ח"א, סימן ל"ה) ובס' תדיר קודם (ובחלק הקצר, ליקוטים פ"א ס"ו), ע"ש. ויש לדון בכל זה טובא. והנה בבאור הלכה ריש ס' תפ"ט (ד"ה אחר תפילת ערבית) כתב וז"ל: כתב בספר מור וקציעה בטעם דסופרין אחר התפילה, משום דבדורות הראשונים היה המנהג להתפלל ערבית קודם הלילה, ובסיום המעריב התחיל הלילה, ואז היו סופרין כדון בתחילת הלילה, אכן בחק יעקב סעיף קטן ט"ז כתב דמדינא צריך להקדים קריאת שמע ותפילה שהוא תדיר, עכ"ל, וחזינן דלא הכריע בצאן כמאן עיקר.

ומהא דכתב המ"ב ז"ל (שם, ס"ק ב', ד"ה אחר תפילת ערבית) וז"ל: וקודם עליו, דכל מה דאפשר לאקדומי מקדימין כדי שיתקיים יותר מה שכתוב תמימות תהינה, עכ"ל. לכאוי ליכא לאוכוחי ולא מידי מאי ס"ל, מיהו אפשר דיש לדון בזה ממאי דכתב המ"ב ז"ל לקמן (שם, ס"ק י"ח, ד"ה ויברך ויפסור בלילה) בתו"ד וז"ל: כתב האחרונים דאם יצאו הכוכבים מותר לו לספור דלא אפילו לא התפלל עדיין מעריב, ואפילו הוא במוצאי שבת, דהא לילה הוא לכל מילי, ואפילו לקדש ולהבדיל מותר קודם תפילה אלא שאסור במלאכה עד שיבדיל, עכ"ל, וע"ש. ובכאן לא הזכיר לשיטתו דהח"י ז"ל דמדינא יש להתפלל מקודם, והא מיירי אזמן דצאה"כ, ואדרבה משמע מינה כהמ"ק דיספור מקודם שיתפלל ערבית כיון דהגיע זמנה דספיה"ע וקדמא, ומיהו יל"ע מהו לשון מותר דנקטו האחרונים, ואולי דעיקר כוונתם קאי אמוצ"ש, ויש לדון בזה.

סימן רע"ח

היכא דגמר שמו"ע וראה כי הציבור ספר ספיה"ע אם יאמר עמהם עליו לשבח או יספור מקודם ספיה"ע

בתשובותינו גם אני אודך (ח"ג, סימן ט"ז) הבאנו מאי דנשאלנו מדידינו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוב"ץ שליט"א בעמח"ס רבים ויקרים, בגוונא דגמר שמו"ע וראה כי הציבור ספר ספיה"ע ואומר כעת עליו לשבח, אם יאמר עמהם עליו לשבח או יספור מקודם ספיה"ע, והשבנוהו התם בהאי לישנא: מע"כ נ"י שאל קמן בזה"ל, הציבור ספרו העומר ואומרים עליו, והוא עדיין לא ספר, האם יאמר בציבור עליו ואח"כ יספור יחיד, או שיספור בשעה שהציבור אומרים עליו, ואולי נחשב כסופר בציבור, ע"כ. במאי דסיים אפתח, דהנה נלפע"ד דכל דגמרו הציבור לספור ספירת העומר ואיהו לא ספר יחד עמהם, אף אם יספור כעת בזמן שגמרו הציבור לספור ועודם בני כנישתא נראה דשוב אין לו המעלה דספירה בציבור, דענין ספירה בציבור הוא כסופר עמהם כשהם סופרים, כנלפע"ד [ועי' בשל"ה הק' מסכת פסחים (נר מצוה ס"ק ס"ד) ובבאר היטב (תפ"ט, כ') מענין ספיה"ע בציבור, דנראה דיש מעלה בזה וככל מצוה דעושינן בציבור, ע"ש]. אמנם בגוונא דהציבור התחילו לספור ועומדים באמצע הברכה (ויש לצדד גם אם הם בהזכרת היום, לפימ"ש"כ בכ"מ דהספירה עצמה היא חלק מהברכה), הרי דאם יתחיל לספור כעת עמהם לכאורה שפיר עלה בידו ענין ספיה"ע בציבור, והוי כאדם שלא התחיל שמו"ע עם הציבור דנראה דכל דעומדין הם בשמו"ע חשיב דהתפלל בציבור, דכ"מ בשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ג סימן ד') ע"ש בכ"ד, וה"נ ז"ל בספיה"ע, ודוק. ולפום מאי דכתבנו דכל דסיים הציבור לספור ואיהו לא ספר עמהם דאין לו המעלה דספירה בציבור, א"כ אפשר דיאמר עמהם יחד עליו לשבח ואחר מכן יספור ספיה"ע. ויש לסייע להא ממ"ש במ"ב סימן ס"ה (סעיף ט') משום האחרונים דהנכנס לביהכ"ס והציבור אומרים עליו לשבח יש לו לומר עמהם, ע"ש ומכש"כ י"ל בכאן [ועי' שו"ע או"ח סי' קל"ב (סעיף ב') ובמ"ב (שם, ס"ק ח') מענין הכונה בעליו לשבח, ע"ש], וממילא יש לו לאומרו עמהם, הגם דיספור ספיה"ע אחר עליו לשבח, דהא מ"מ הפסיד להספירה בציבור. ברם נראה דכל הא דייקא בהיכא דנוהג לומר מקודם לשם יחוד, דכה"ג כיון דלא יספיק לומר עליו לשבח בציבור יש לצדד דיספור אחר אמירת עליו לשבח בציבור, אך באופן דסופר בלא לשם יחוד אפשר דאף אם יספור מקודם, הגם דיתחילו הציבור באמירת עליו לשבח, מ"מ כל דיספיק לומר חלקו עמהם שפיר מקרי דאמר עליו לשבח בציבור. ומיהו אינו מוכרח, דשפיר י"ל דבכל גוונא יאמר עמהם עליו לשבח תיכף ומיד שמתחילין לאומרו בציבור, ועי' במ"ב דהבאתי לעיל, וצ"ע בזה. [ודע דבכ"מ מצינו דאין צריך לומר עליו לשבח עם הציבור, וכגון אם מנהגו לאומרו בסוף התפילה והציבור אומר אחר ובא לציון, וזכרוננו דכ"כ בשו"ת וישב הים להגאון הצדיק המקובל רבי

יעקב משה הלל שליט"א, ואינו לפני כעת לעיוני ביה [ושב מצאתיו בח"א (סימן ה') ובח"ב (סימן ח' ס"ק ג') ע"ש הי"ט], וגו"א בעניי ה' לי שיח בזה עם הגה"צ מהרי"מ הלל שליט"א, ואמר לן בהדיא כמ"ש בספרו הזכר דמאן דמנהגו לומר עליו לשבח אחר התפילה ומתפלל בציבור שאומרו אחר ובא לציון, יחזיק במנהגו, ואכמ"ל, ויש לחלק בין הא להאמור לעיל], ע"כ מאי דכתבנו התם, וע"ש.

והרה"ג מוה"ר מרדכי הלוי פטרפרינג שליט"א בעמח"ס שירת מרים ושא"ס כתב להעיר על דבריו וז"ל: בענין מי שסיים שמו"ע וראה שהציבור כבר ספר ספירת העומר, האם יאמר עמהם עליו לשבח או יספור ספיה"ע, כתב שיאמר עמהם עליו כיון שממילא הוא כבר הפסיד את הספירה עם הציבור, ואחר בקשת המחילה לענ"ד זה אינו, וגם ככה"ג עדיף לספור תחילה ורק אח"כ לומר עליו, והיינו משום שמעיקרא קבעו חכמים את הספירה כחלק מהתפילה, ובמקו"א הבאנו כמה ראיות לזה, והיינו או כדי שיספור בציבור או מטעם שלא ישכחו, ולכן זה נקבע בתוך התפילה ולפני עליו [ודלא כהמעשה רב אות ס"ט והכה"ח תפ"ט ס"ק ק"ב שנקטו לספור אחר מעריב, וע"ש ככה"ח דהיינו כדי שלא להפסיק בסדר התפילה, אלא אדרבה הספירה נעשית לחלק מסדר התפילה, וכמ"ש החו"י והפמ"ג והמ"ב שיש לספור לפני עליו], וא"כ גם כאן יש ענין לספור לפני עליו, ומצד הדין של אמירת עליו עם הציבור אין לי אלא להעתיק לכאן את מה ששמעתי כמה פעמים ממו"ר הגר"ש דבליצקי שליט"א דברים שנדפסו בספר הזכרון שירת מרים שהוצאתי בס"ד לעי"נ אימי מורתי ע"ה בזה"ל: הדין שצריך לומר עליו עם הציבור (משנ"ב ס"ה ס"ט) אינו שייך כשעוסק באותו הזמן בתפילה, ולכן המתפלל במקום שאומרים עליו שלא כמנהגו (אחר ובא לציון או אחר פיתום הקטורת) א"צ לומר עליו עם הציבור, אלא יאמר כמנהגו, ודין זה הוא אף בבחור ישיבה המתפלל נוסח ספרד ולומד בישיבה בה מתפללים בנוסח אשכנז, דאף שבמשך כמה שנים לא יאמר עליו עם הציבור מ"מ יעשה כמנהגו ולא ישנה. ומו"ר הגר"ש שליט"א עבר על הדברים לפני הדפסתם, והוסיף עליהם בכת"י בזה"ל: כלל הדברים דאינו צריך לומר עליו עם הציבור רק כשיושב בטל ולא כשעוסק בתפילה, וכן הדין באשרי, ואולי גם לא כשעוסק בתורה (עכ"ל), ועל כן גם בנדו"ד יש לספור קודם ספירת העומר, ורק אח"כ לומר עליו עם הציבור, עכ"ל.

ובעניתי השיבתי על דבריו בתשובותינו גם אני אודך (חלק ד', סימן מ"ט ס"ק ב') בזה"ל: והנה בריש מילין יש לעי' טובא במ"ש מע"כ נ"י "והיינו שמעיקרא קבעו חכמים את הספירה כחלק מהתפילה", וכתב דבמק"א הביא ראיות לזה, הנה אין אצלי ראיות ולא אדע מנא ליה הא, וצ"ב. ועוד זאת דשאלתי מקמיה מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א אם ספירת העומר שייכא לתפילת מעריב, והשיבני "זה לא שייך לתפילה, רק שזה בערב, ואז זה הזמן", עכ"ד, ודוק בזה.

ומאי דכתב מהגה"צ רבי שריה דבליצקי שליט"א, הנה נודע דכן הוא שיטתו, וכדמייתי משמ"י בספר תפילה כהלכתה להרה"ג רי"י פוקס שליט"א (פרק י"ז סעיף ט"ז ובהערות דשם), ברם התם מייתי דיש דאיפלגו אהא, ועי' נמי בספר אשי ישראל מ"ש בזה בכ"מ, ועי' בספר תפילה לאיש להרה"ג ר"א שושן שליט"א (סימן ד') דהרחיב היריעה בזה טובא, וכתב דבאול"צ (ח"ב פ"ו עמוד ע"א) מסיק דאע"פ דהציבור אומרים עליו קודם שיר של יום, יקדים עמהם ואח"כ יאמר שש"י ופיטום הקטורת ויחזור לומר עליו (מ"ש בסו"ד דיחזור לומר עליו יש דאיפלגו בזה, ע"ש), והכי מייתי מהאבני ישפה הל' תפילה משום מרן הגרי"ש אצוק"ל, וממרן הגרש"א אצוק"ל בספר הליכות שלמה (פי"א ס"א) ומהקצות השולחן (סימן י"ג) ומשו"ת שבת הקהתי (ח"ד, סימן מ"ה) ומספר שאלת רב (פי"א עמוד רל"ג) משמ"י דמו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א ומסידור הגאונים והמקובלים להגה"צ רמ"י ווינישטאק אצוק"ל (עמוד תשע"ב) ממנהגי אלג'יר, וס' תוספות חכמים ע"מ"ס ברכות (פי"ב מ"ב) ושו"ת מראות ישרים להגר"י טובול שליט"א (ח"א, סימן ג'), ע"ש בכ"ד, וע"ש מקודם לזה דאמנם מנה פו' רבים דאיפלגו בזה, ועכ"פ חזינן דשניו זה בפלוגתא הפוסקים, וכבר הבאנו בתשובותינו דשמענו מהגה"צ מהרי"מ הלל שליט"א דפליג וס"ל דלא יאמר עם הציבור עליו אם מנהגו לאומרו אח"כ, ודכ"כ איהו גופי' בשו"ת וישב הים, אך כאמור חזינן דיש בזה דעות בפו'.

והנה בתשובותינו כתבנו דאם סופר בלא לשם יחוד, אפשר דאף אם יספור מקודם הגם דיתחילו הציבור לומר עליו לשבח, מ"מ כל דיספיק לומר חלקו עמהם מקרי דאמר עליו לשבח בציבור, אך כתבנו דאינו מוכרח, דמ"מ אפשר דיאמר עמהם תיכף ומיד, והנחנו זה בצ"ע, ועתה שאלתי זה מהגאון רבי יהודה טשונר שליט"א, ודן עמי בזה, ובריש מילין אמר דלכאוי יש לומר עליו לשבח שלא לפרוש מהציבור, אך שוב אמר דאם רק מברך וסופר י"ל דיספור מקודם עליו, דהא יספיק לומר עליו עם הציבור. ברם אם מאריך (וכגון דאומר לשם יחוד וכיו"ב) יאמר עליו מקודם, מיהו העיר דכ"ז באופן דליכא למיחש דישיכח.

וכשדברתי בזה עם הגר"ש קניבסקי שליט"א בעמח"ס אשרי האיש ושא"ס, הסכים למאי דכתבנו דיש לומר עליו ואח"כ לספור, והוסיף עוד דכל הא דדנו הפו' אם צריך לומר עליו לשבח או לאו הוא היכא דשעוסק בדבר אחר בתפילה, הא הכא טרם ספר וטרם אמר עליו, וכיון דהציבור אומר עליו יש לו לומר עמהם וכמ"ש, ודוק היטב.

והשתא יצא לאור עולם קונטרס שער המועדים קיצור דיני ספירת העומר להג"ר יוסף דב פסטימוס שליט"א, וקא חזינא ליה התם (סעיף ה') דכ' וז"ל: המסיים תפילתו אחר שהציבור סיימו ספירת העומר, ועתה אומרים עליו לשבח, יאמר עמהם עליו לשבח ואח"כ יספור ספירת העומר, עכ"ל. ובהערות דשם (ס"ק י"ד) כתב דכן שמע ממרן פוסק הדור הגר"נ קרליץ שליט"א וממו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א, והוסיף שם משמ"י דמו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א דכל זה אם אין חש



שישכח לספור אחרי עליו, אבל אם אינו בטוח בזה יספור מיד, עכ"ל. וע"ש. והוא כדהעלנו בעזרה, וב"ה שהנחנו בדרך אמת.

ש"מ בספר מחשבת עם להרה"ג מוה"ר עמונאל רלב"ג שליט"א (עמוד שמ"ב) דשאל מקמי מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א להך שאילתא, והשיבו מו"ר מרן שליט"א אהא "יספור ספירת העומר ואח"כ עליו כמנהג הציבור", עכ"ל. ויל"ע בזה. ואולי דהתם חייש דילמא ישכח, וע"כ סתם וכתב דיספור מקודם, משא"כ כשאין חשש דיספור אח"כ אה"נ דיש להקדים עליו להספיה"ע וכמשי"נ לעיל, וצ"ע בזה. [ועי' נמי בשו"ת מחוקק במשענותם להרה"ג ר"י שמואליאן שליט"א דדן בהיכא דלא קרא ק"ש וברכותיה והתפלל ערבית עם הציבור, אם אחר התפילה יספור עם הציבור או דיקרא מקודם ק"ש, והעלה דיספור עם הציבור, וכתב דכן השיב מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א שיספור מקודם **כדי שלא ישכח**, ע"ש היטב, ועי' בקונטרס שער המועדים (קיצור הל' ספיה"ע, הערה ט"ו) מש"כ בזה מספר מעשה איש (ח"ה, עמוד י"ט) ע"ש].

סימן ר"פ

בדעת' דמרן השו"ע ז"ל בהיכא דספר ספיה"ע מיושב

כתב הר"מ ז"ל בהלכות תמידין ומוספין (פ"ו הכ"ג) בתו"ד וז"ל: ואין מונין אלא מעומד, ואם מנה מיושב יצא, ע"כ. ועי' בטור סי' תפ"ט דכ' "וצריך לספור מעומד ולברך תחילה", וכתב עלה מרן ז"ל בבית יוסף (ד"ה וצריך לספור מעומד) וז"ל, כ"כ הרא"ש בסוף פסחים (סימן מ"א) וכי מברכי מברכינן מעומד, דת"ר בקמה תחל לספור (דברים ט"ז ט'), אל תיקרי בקמה אלא בקומה, ע"כ. תו כתב מרן ז"ל בבדק הבית (שם) וז"ל, וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפרק ז' מתמידין ומוספין (הלכה כ"ג) ואין מונין אלא מעומד, ואם מנה מיושב יצא, ע"כ, וע"ש. ברם בשו"ע (תפ"ט, א') קפסיק וז"ל: "וצריך לספור מעומד", ולא כתב דבאם ספר מיושב יצא, רק דהמג"א ז"ל (שם, ס"ק ג' ד"ה מעומד) כתב ואם מנה מיושב יצא (רמב"ם), עכ"ל, וע"ש.

ותזי הוית בספר שלחן גבוה להגה"ק מהר"י מולכו זלה"ה (שם, ד"ה מעומד) שכתב אדברי השו"ע וז"ל: כ"כ הרא"ש ז"ל בשלהי דפסחים, וסמך אקרא דכתיב בקמה תחל לספור, אל תקרי בקמה אלא בקומה, ע"כ, והרמב"ם בפ"ו מתמידין והרוקח סימן רס"ד כתבו דאם בירך בשיבה יצא, וכתב רבינו בכ"מ שם דבוהר פ' תעוה ר"ל אמור עמוד קפ"ו ע"פ וספרתם לכם כתב סוד הדבר למה צריך למנות מעומד, עכ"ד. ודברי הוהר פירושהם הלא הם כתובים בספר יש שכן בהלכות אלו. ולא נחמד דגם לדברי הוהר אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד אם בירך בשיבה פשיטא דיצא וא"צ לחזור ולברך. ואפילו את"ל לדעתם צריך לחזור ולברך כיון שלהרמב"ם והרוקח יצא הו"י ספק ברכות להקל, א"כ **טעמא בעי למה השמיט רבינו דין זה דאם בירך בשיבה יצא, ואם לא שני' דלא צריך דקאמר היינו לכתחילה כמו שכתבתי בכללים, ממילא דבדיעבד אם בירך מיושב יצא וכן עיקר, וכ"כ מהריק"ש ופר"ח**, עכ"ל.

ולכא' איכא לעיוני הא מיייתי לה מרן ז"ל בבדק הבית, והא ניחא לו נימא דס' בדק הבית חיברו מרן ז"ל קודם השו"ע, דאכתי צ"ע מ"ט השמיטו. אך אי נימא דס' בדק הבית חיברו מרן ז"ל אחר שחיבר השו"ע אתי שפיר, ותו דיש לדון בהא גופא מאי ס"ל בזה להשלחן גבוה, אחר דראיתי בדבכליו (אות י"ג) נקט דמרן ז"ל חיבר ס' בדק הבית מקודם שחיבר להשו"ע, ולפי"ז אמנם שפיר מקשי מ"ט לא כ' כן בשו"ע. ומאיך עמ"ש השו"ג גופי' ביו"ד (רס"ב, י"ד) בתו"ד דממ"ש התם נראה דס' בדק הבית חיברו מרן ז"ל אחר שחיבר השו"ע, ולפי"ז צ"ב קושייתו דהשו"ג במאי דקמן, ומיהו נראה דמ"ש מהר"י מולכו ז"ל בכלליו עיקר.

סימן רפ"א

בדינא דטעו ביום המעונן ובירכו על ספיה"ע

שו"ע סימן תפ"ט (סעיף ב'): אם טעו ביום המעונן ובירכו על ספירת העומר, חוזרים לספור כשתחשך, ע"כ. ובמ"ב (שם, ס"ק י"ב, ד"ה חוזרים וכו') כתב וז"ל: הוא מדברי הרשב"א בתשובה סימן קנ"ד, ומבואר שם שהקהל התפללו גם מעריב קודם, ולענין מעריב אין להם לחזור ולהתפלל משום טרחא דציבורא [וכדלעיל (ריש) סימן רס"ג סעיף י"ד]. **רק לענין ספירה לא משגחינן בטרחא דידהו**, אי איך יאמר למשל עשרה ימים ואינן אלא תשעה, כי אותו היום תשיעי הוא ולא עשירי עד צאת הכוכבים, עד כאן דבריו שם, עכ"ל, ומבואר מהא דאמנם בספיה"ע שייך שיהי' ב' משום טרחא דציבורא, אלא דלא משגחינן בהאי טירחא ומהאי טעמא דנקיט. ועיי"ש בשעה"צ (שם, ס"ק ט"ז), ע"ש היטב.

ויש לעיין בזה, דהנה כתב רמ"א ז"ל (שם, סעיף ד') וז"ל: וכשהגיע הזמן אסורין לאכול עד שיספור, ואפילו התחיל לאכול פוסק וסופר, ע"כ, וע"ש בכ"ד. וכתב עלה המ"ב (שם, ס"ק כ"ה ד"ה פוסק וסופר) וז"ל: היינו למאן דאמר ספירה בזמן הזה דאורייתא, וכדמציינן בהג"ה [ע"ש בהמשך דברי רמ"א ז"ל], ואם כן לדידן דנקיטין ספירה בזמן הזה דרבנן אינו פוסק וכדלעיל סימן רל"ב לענין מנחה, ויש מהאחרונים שכתבו דלפיכך חשש הרמ"א פה בענינו להחמיר כאותה דעה שהוא דאורייתא, **משום דהוא דבר שאין בו טורח כלל להפסיק מעט ולספור**, עכ"ל, וע"ש.

ומינה משמע דבספיה"ע ל"ש כלל גדר טורח, ולא כהמבואר לעיל דשייך שיהי' ב' טורח, וצ"ב, ואולי רק היכא דסופרים פעם נוספת הו"ל גדר טרחא, ומשא"כ במקיים המצוה בזמנה וכסופר בתוך סעודתו. א"נ בהא דצריכין הציבור ליכור לספור שוב לכשיבא הזמן הראוי, הא גופא הו"ל טרחא משא"כ בסופר בתוך סעודתו, וצ"ע בזה.

והגרא"ש קניבסקי שליט"א כתב לן בזה וז"ל: מצינו הבדל גדול בין טירחא דיחיד לטירחא דציבורא, ואף אם ליחיד אינו טירחא כלל, לציבור הו"י טירחא (וכדמציינו בברכות כ"ז ב' ובשו"ע או"ח רס"ג ס"ד עיי"ש), עכ"ל, ויל"ע בהא.

סימן רפ"ב

בהא דאם שאלו רעהו ביה"ש כמה ימי הספירה, ואמר לו היום כך וכך בלא לומר השבועות, דיכול לחזור ולספור בברכה

שו"ע סימן תפ"ט (סעיף ד'): מי ששאל אותו חבירו ביה"ש כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, אבל קודם בה"ש כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום, ע"כ.

וכתב עלה המ"ב (שם, ס"ק כ"ב, ד"ה לחזור ולמנות בברכה) בסו"ד וז"ל: כתבו האחרונים דמייירי ששאל אותו קודם שהגיע לשובועות, הא אי שאל לו בשעה שהגיע לשובועות אפילו אמר לו היום כך וכך לאו כלום הוא, כל שלא הזכיר שבועות, וצריך לחזור ולספור בברכה, עכ"ל.

ובשעה"צ (שם, ס"ק כ"ח) כתב דהאי אחרונים המה הפר"ח והא"ר, וקמוסיף אהא וז"ל: מיהו מפר"ח משמע דדוקא היכי דשובועי הוא לעיכובא כגון במשלם שבועי, אבל אחר השלמת השבוע שאינו אלא מנהג להזכיר שבועות (כמו שכתבנו במ"ב), אפילו לא הזכיר לו אלא הימים יצא, ובא"ר מבואר להדיא דבכל גווני כל שלא הזכיר שבועות כמנהגו יכול לחזור ולספור בברכה, דמוכחא מילתא שמכיון שלא לצאת, ודי לנו להחמיר היכי דהזכיר ימים ושבועות, שהרי ה"ט"ו חו"כ גם בזה, עכ"ד. וגם לדברי הגר"א דסעיף זה הוא רק למ"ד דמצות א"צ כונה, מוכח דלמ"ד צריכות כונה א"צ לזיזיה בכל ענין, ועכ"פ באופן זה בודאי נוכל לסמוך להקל כדעת הא"ר, עכ"ל.

וצריך עיון מאי שנא מהא דכתב המ"ב ז"ל סי' תפ"ט (ס"ק ז' וס"ק ל"ח) דבאם ספר ימים לחוד ולא ספר שבועות ד"א שיצא בדיעבד, וי"א שצריך לחזור ולספור ימים ושבועות, ועל כן מסיק דחזור וסופר שוב בלא ברכה, והא התם נמי מייירי בהגיע לשובועות, ואפילו הכי חזינן דבמאי דאמר להימים כיון ד"א דיצא בזה ויש חולקין יש לו לספור בלא ברכה, ואילו הכא באמר לרעהו להימים ולא השבועות חוזר וסופר **בברכה**, וצ"ל דדוקא כה"ג דשאלו רעהו אמרינן הכי, ואפשר שהוא מטעם דמוכחא מילתא שמכיון שלא לצאת וכמבואר בשעה"צ.

ואכתי איכא לן נ"מ לחומרא דבאם שאלו רעהו ואמר לו רק להימים, ושוב שכח לספור באותו לילה, דאי אמרינן דמוכחא מילתא דכיון שלא לצאת בזה, אם כן מכאן ואילך אינו יכול לספור בברכה, וגרע מהיכא דספר ימים בלחודיה דקפסיק המ"ב ז"ל דאף אי לא חזר וספר יכול לספור מכאן ואילך בברכה, וטעמא דבזה סו"ס נתכוין לספור, ומיהו בעיקרא דדינא יש לעיין בזה מדברי האחרונים ז"ל דמיייתנו, ע"ש היטב. ועי' נמי בפסק"ת (תפ"ט, ט"ו) מ"ש בהא, ודוק בזה [ועי' מאי דכתיבנא בתשובותינו גם אני אודך חלק ב' (סימן ו') לדון בגוונא דנוהג לומר בספיה"ע "לעומר", ואמר לחבירו היום ל"ג "בעומר", ע"ש].

סימן רפ"ג

בענין מי שטעה וספר ימים כהוגן ושבועות שלא כהוגן

נשאלתי באחד שטעה, ותחת לומר "היום ארבעה ושלושים יום שהם ארבעה שבועות וששה ימים בעומר", אמר "היום ארבעה ושלושים יום שהם ארבעה שבועות ושלושה ימים בעומר", ובבואו לביתו נזכר בטעותו אך אמר שוב רק "היום ארבעה ושלושים יום בעומר", אי יכול לספור מכאן ואילך בברכה.

הנה עי' במ"ב (תפ"ט, ז') דכ' דבאם ספר ימים לחוד ולא הזכיר שבועות, י"א שיצא בדיעבד, וי"א שצריך לחזור ולספור ימים ושבועות כדין, ועל כן חוזר וסופר בלא ברכה, ואם שכח לחזור ולספור מונה שאר ימים בברכה, ע"ש. ומאי דכ' דאם שכח לחזור ולספור דמונה שאר ימים בברכה, עי' בשעה"צ (שם, ס"ק י') דמקורו מהנהר שלום, ע"ש.

והכי נמי עיין במ"ב (שם, ס"ק ל"ח) דכ' בתו"ד וז"ל: ולכן אם טעה בימים ולא טעה בשבועות, או טעה בשבועות ולא טעה בימים, דדינו לחזור ולספור בלא ברכה וכו' בסעיף קטן ז', אם לא חזר וספר אפילו הכי מונה שאר ימים בברכה, ועיין בביאור הלכה, עכ"ל. [ועי' בביאור"ל (שם, ד"ה יספור בשאר הימים בברכה) ע"ש].

וממילא הכא בנידון דידן מעיקרא דדינא ה"י לו בבואו לביתו לחזור ולמנות ימים ושבועות כהוגן בלא ברכה, ומאי דספר רק להימים לא הועיל בזה ולא מידי לתיקוניה, דהא כבר ספר הימים כהוגן, ואעפ"כ שפיר יכול למנות שאר הימים בברכה וכמבואר במ"ב דמיייתנו.

מיהו בעיקרא דמילתא איכא לעיוני, דהא ניחא לו ה"י סופר רק להימים, דבזה כיון ש"א שיוצא בדיעבד שפיר אית ליה לספור מכאן ואילך בברכה, אך בגוונא דספר הימים כהוגן ואת השבועות שלא כהוגן, מ"ט לא נימא דבזה דאמר להשבועות שלא כהוגן מיגרע גרע במהות הספירה, ומ"מ חזינן דבעצם מאי דבימים לבד נפיק בדיעבד, אין בכח מה דאמר לשובועות שלא כהוגן לגרע.

והנה דנו הפו' (הו"ד במ"ב מהדו' דרשו סי' תפ"ט אות ס"ז) במי שספר כהוגן אך חשב שטעה, ותוך כדי דיבור חזר וספר שלא כהוגן, היכי הו"י דיני', דמרן הגרשו"א זלה"ה בהליכות שלמה (פסח, פ"א ס"ה) ס"ל דאף שיתכן שחזרה תוכד"ד מנהיג אף לקלקל, מ"מ במאי דקמן שחזרה היתה בטעות מסתבר שיצא, ויכול להמשיך לספור שאר הימים בברכה, אמנם מרן הגריש"א זלה"ה ויבדלחט"א מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (הו"ד בס' הלכות חג בחג, ספיה"ע, פ"ו ס"יא) כתבו שיוצא כה"ג, ולפי דתוך כד"ד אינו מועיל אלא לתקן ולא לקלקל, ומ"מ טוב שיחזור ויספור את אותו יום בלי ברכה, ע"ש היטב. ועי' בפסקי תשובות (תפ"ט, י"ח) דכתב כן משר"ת שבט הקהתי (ח"א, סימן ק"ב), ע"ש.

ולדבריהם יש לדון אם זהו הסברא נמי בנידון דידן דאע"ג דספר שבועות שלא כהוגן, מ"מ אין זה מקלקל לאמירת הימים שאמר כהוגן, ואע"ג דאמר זה בחדא מחתא ותוך כדי דיבור, דתוכד"ד לא מהני לקלקל, וכיון

שאמירת הימים בלחודיה מהניא עכ"פ בדיעבד, נמצא דלא קלקל במאי דמנה השבועות שלא כהוגן, איברא דיש לחלק דהא ניחא במאי דדנו בגוונא דספר ימים ושבועות כהוגן, ושוב מנה ימים ושבועות שלא כהוגן, דבזה ספר ספירה גמורה כתיקנה, ועל כן אין בכח הספירה בתרייתא דספר היתר בטעות לקלקל לספירה קמא, ומשא"כ בנד"ד דספירתו נסתרת מיניה וביה, אכן אפשר דגם בזה ה"ה כיון דמצוה לממני יומי ומצוה לממני שבועי (עי' מנחות ס"ו א' ונ"ש הטור ס' תפ"ט בזה), וליומי מנה כהוגן, ע"כ אין בכח מאי דמנה להשבועי שלא כהוגן לקלקל להמנינא דיומי וכמש"נ דעכ"פ בדיעבד, ומ"מ חזינן דתהא הסברא אשר תהא דינא קאי דכיון שמנה היומי כהוגן נפיק בהא, ויכול לספור מכאן ואילך בברכה [ושבו שמעתי ד"א דבאמר לחבירו כהנ"ל הו"ל מצד ספק ספיקא, ואכמ"ל].

שוב האיר ה' את עיני ומצאתי בשו"ת משנת יוסף למו"ר הגאון הגדול ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א (ח"ב, סימן צ'), דנשאל בעובדא דהוי במי שספר ספיה"ע בליל ז', ואמר "היום שבעה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד לעומר", ולא תיקן דבריו מיד תוכד"ד, וגם אח"כ לא ספר כהוגן בלילה או ביום עד למחרת שנודע לו שאתמול טעה, והוסיף בשבוע עוד יום אחד, אם יכול להמשיך לספור בברכה או בלי ברכה ולצאת בשמיעת הברכה מאחר, והאריך המשנ"י (שם) בהאי ענינא, והתם (ס"ק ה' ואילך) כתב וז"ל: ויש לדון בזה מצד אחר, דכיון דתחילת מנין השבוע הראשון אמר נכון "שהם שבוע אחד", אם הוספה שהוסיף שלא כהוגן "ויום אחד" יכולה לקלקל את המילים הנכונות - דהנה תיבת "לעומר" שאמר בסוף אינה מעכבת, וכתב המשנ"ב (ס"ק ח') ד"לעומר" אינו לעיכובא, והעיקר שיספור המנין, [וכתבנו בס"ד (לעיל סי' פ"ט) דמסתבר ד"ל דהיינו אם בירך קודם על ספירת העומר, שאז גילה דעתו שסופר לעומר, ואל"כ אלא אומר רק היום שבע הימים וכו' הרי לא ידעינן איזה ימים ולאיהו דבר הוא מונה] - וא"כ כשביירך על ספה"ע ואמר היום שבעה ימים שהם שבוע אחד "ויום אחד לעומר", נימא סלק את ג' התיבות האחרונות כאלו אינם וכאילו לא אמרם, ואז נשאר המנין הראוי "שבוע אחד" בלי תיבת "לעומר" שאינו לעיכובא, **והרי זה דומה לאילו אמר בליל ה' היום חמשה ימים ששה ימים לעומר, ד"ל דבמה דהוסיף "ששה ימים" לא קלקל את המנין הנכון של ה' ימים שאמר קודם** - וזה עפ"ד הרמב"ם במלחמות (ברכות י"ב א' ורבי"ן דף ו' ב') דתוך כדי דיבור תיקנו חכמים רק לתקן ולא לקלקל, וכע"ז כתב הרשב"א (שם, ד"ה הכי גריס רש"י) שאילו אמר בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו וכו', כיון שאמר לבסוף שהנ"ב תוספת היא לאחר הברכה, ומה מעלה לברכה ומה מוריד, עיי"ש באורך. וה"נ אחרי שאמר חמשה ימים גמר את הספירה, וההוספה שאמר ששה ימים אינה כלום, ואין זה חזרה תוכ"ד ממה שאמר חמשה, דלקלקל לא אמרינן בתוכ"ד חוזר ויל"ע היטב במג"א (סי' כ"ט סוסק"ה) ובמשנ"ב (סי' מ"ו סק"כ), ואכמ"ל].

והסבר הדבר דלקלקל לא מהני חזרה תוכ"ד, י"ל עפ"ד ר"ת (בתוס' ב"ב קכ"ט ב') דתוכ"ד בחזרה הו"י רק תקנתא דרבנן, וכ"כ בתוס' (ב"ק ע"ג ב') והר"ן (בנדרים פ"ז א') - ולפ"ז י"ל דתקנת חכמים היתה להועיל, שיוכל האדם לתקן דיבורו בשיעור תוך כדי דיבור, אבל לא היתה תקנתם שתוכ"ד יועיל גם לקלקל דיבורו, ועצם נושא זה של תוכ"ד יש להאריך בו בפני עצמו, ולנדו"ד מובן שאם אמר היום "חמשה ימים" כראוי, ושוב נכשל בלשונו ואמר "ששה ימים", לא הו"י חזרה לקלקל, וכן כשאמר היום שבעה ימים שהם שבוע אחד, לא אתי הוספתו תוכ"ד "ויום אחד" לקלקל ספירתו הקודמת, ובפרט כהאי גונא דמה שאמר "ויום אחד" לא הו"י חזרה ממה שאמר "שהם שבוע אחד", הדיבור הקודם שהם שבוע אחד נשאר, אלא רק הוסיף עליו הוספה שאינה נכונה, ואותה אנו מסלקים ממנו [ומצינו ענין סילוק בהל' תערובות סלק את מינו כמי שאינו, ושאינו מינו רבה עליו ומבטלן], עכ"ל דהמשנ"י ודפח"ח, וע"ש מאי דהוסיף בהא. מיהו לכאורה יש לחלק בין מ"ש במשנ"י למאי דדיינינו, דהא במשנ"י מייירי כשהוסיף רק "ויום אחד לעומר" וא"כ בזה י"ל דהך הוספה ד"ויום אחד" דקאמר לא היא גריעותא דאין בכחה לקלקל, ואכתי נמצא דאמר "היום שבעה ימים שהם שבוע אחד", ברם צ"ע בהיכא דקלקל בגוף אמירת השבועות שלא כהוגן, וכגון שאמר "היום שבעה ימים שהם שני שבועות", דבזה הא הו"י לקולו בעצם מנין השבועות, וצ"ע.

והנה בשו"ת שרגא המאיר להגרש"פ שנעבאלג זלה"ה (ח"ד, סימן ס"ב, ס"ק ד') כתב וז"ל: ומה ששאלת במעשה שהי' בליל ט' לספירה, ובטעות אמר שמונה ימים שהם שבוע אחד ושני ימים בעומר, דנמצא דהפתיחה ה' בטעות והחתימה כהוגן אם יצא בזה יד"ח, וכתבת שיטת המג"א שס"ל אם מנה ימים בלא שבועות, ושבועות בלא ימים יצא, ולפי"ז ה"נ י"ל בנד"ד דיצא מכח החתימה, דהא מנה השבועות כהוגן, ואח"כ כתב כת"ה שיש לחלק דבכה"ג שמנין הימים והשבועות סותרין הו"י זה פסול בעצם הספירה, וצריך לספור עוד הפעם בברכה, וגם שאל כת"ה היאך הדין באם אירע להיפך שמספר הימים ספר כהוגן ובמספר השבועות טעה, האם הדין אחד לשניהם.

מש"כ כת"ה לחלק בין אם לא קרא כלל הימים רק השבועות שאז יצא לשיטת המג"א, ובין שקרא גם הימים רק קרא שלא כהוגן שזה גרע טפי, כן כתב לחלק בשו"ת יד יצחק ח"ג סימן ז' אות א' בד"ה ומ"ש לחלק, ומביא כעין זה מש"ע האע"ז סי' קכ"ט סעיף ג' לענין גט, אם שניה שמו ושמה אינו גט, וכתב הב"ש שם בסק"ה אע"ג דבלא כתב כלל השמות כשר, מ"מ בשינה פסל דגרע, ע"ש. אבל עיין בשו"ת שו"מ מהד' רביעא ח"ג ס' קכ"ז בד"ה והנה נשאלתי, שכתב: על שאלה כזו של כת"ה חפשי ולא מצאתי מי שיאיר עיני בזה, ואח"כ בסו"ד"ה עוד, כתב בזה"ל: אח"כ ראיתי כי יש למצוא תקנה כיון שעכ"פ השבוע מנה שלא בטעות רק בימים טעה כו', עכ"ל השוא"מ, הרי שלא נחית לחלק כנ"ל בשם היד יצחק, ואפשר טעמו שלא דמי לגיטין, דשם נהי שהגט כשר אפילו לא כתב שמו ושמה, אבל אם כתב שלא כהוגן הו"י מווייף בתוכו, וע"כ שפיר



פסול אם שינה שמו ושמה, משא"כ בנ"ד באמת הוי כשתי מצות, מצוה למנות ימים ומצוה למנות שבועות, ולשיטתו שהוא בזה"ז רק מדרבנן הוא רק זכר למקדש [ועי' בשו"מ שם בד"ה והנה נשאלתי], וע"כ אם ספר עכ"פ השבועות עשה זכר למקדש, אעפ"י שלא מנה הימים, וע"כ יצא אם מנה רק אחד או הימים או השבועות, ועל כן אעפ"י שהיה טעות בספירת הימים, עכ"ז יש לומר שיצא בספירת השבועות כיון שספירת השבועות הי' כהוגן, עשה זכר למקדש, ועי' בא"ר אות ד' שכתב לדעת רבינו ירוחם שמנין הימים הוא דאורייתא בזה"ז, משא"כ מנין השבועות דרבנן זכר למקדש בזה"ז. ולפי"ז כתב לחלק בין אם שכח למנות הימים, אז אפילו מנה השבועות צריך לחזור ולמנות בברכה, משא"כ אם מנה הימים ולא השבועות א"כ לפי שיטה זו אם מנה הימים כהוגן רק השבועות שלא כהוגן, בוודאי אינו צריך לחזור ולמנות בברכה ונפשט ספיקו, עכ"ל.

ולקושטא דמילתא צריך עיון מאי טעמא הביא השרגא המאיר ממרחק לחמו, אחר דרבינו הכהן הגדול מאחיו במ"ב (תפ"ט, ל"ח) כתב בהדיא "ולכן אם טעה בימים ולא טעה בשבועות או טעה בשבועות ולא טעה בימים, דדינו לחזור ולספור בלא ברכה וכו"ל בסעיף קטן ז', אם לא חזר וספר אפילו הכי מונה שאר ימים בברכה, ועיין בביאור הלכה, עכ"ל. והם הם הדברים דהבאנו בריש דברינו, ובשגם מינה דכתב המ"ב ז"ל וכדלעיל בסעיף קטן ז', נראה דלא חילק בין היכא דספר רק ימים או באם ספר ימים כהוגן ושבועות שלא כהוגן, וכבר עמדנו בזה בדברינו ובעוד כ"מ.

אחר זמן שאלתי למו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א במאן דספר ימים כהוגן ושבועות שלא כהוגן, די ש לו לחזור ולספור בלא ברכה, ואם שכח ולא ספר יכול למנות מאן ואילך בברכה, מאי טעמא לא נימא דבמה שהזכיר שבועות שלא כהוגן קלקל הספירה, וכתב לן מו"ר מרן שליט"א "לא קלקל" [ולכא"ז צ"ל דהביאור בדב"ק כמ"ש לעיל].

סימן רפ"ד

ידון באיזה אופנים דלא חשיב ספירה אע"ג שאמר למנין הימים

כתב הכף החיים ס' תפ"ט (ס"ק נ"ט) וז"ל: מי שהיה קורא בשלחן ערוך בליל ח' לספירה, וקרא שם ואם היום ח' אומר היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד, לא יצא בזה י"ח ספירה כיון שכונתו לקריאה בתורה ותלמוד גדול, ועוקר כוונת המצוה, ואפילו למ"ד א"צ כונה. הלכות קטנות ח"א סימן קי"ד, אבל הער"ה אות ב' כתב עליו דליתא, דבר"פ היה קורא דייקנן ממנתו (=ע"י ברכות י"ג א') דאם היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא, ש"מ מצות א"צ כוונה, וא"כ הו"ל כדיון מי ששאל אותו חבירו וכו', עכ"ל. ומיהו עיין ב"ע אות י"ג שכתב שיש לחלק בין ק"ש לספירה, ומ"מ סיים דלענין דינא יחזור וימנה בלא ברכה יעו"ש, וכבר כתבנו לעיל בשם האחרונים דכל שיש ספק אם יצא וצריך לחזור ולמנות בלי ברכה, אם לא חזר ומנה יכול למנות בימים הבאים בברכה, מידי שהוא מסופק אם דיגל יום א' כמ"ש לקמן סעיף ח' יעו"ש, עכ"ל.

תו כתב הכה"ח (שם, ס"ק ל') וז"ל: האומר לחבירו בליל ל"ג לעומר אל תאמר וידוי שהוא ל"ג לעומר, יכול לספור ולברך אח"כ ולא נפטר בזה, כנה"ג בהגה"מ משם מהר"ש הלוי ס' ה', וע"ש שהסכים עמו בזה, עם הדוא ז"ל ס"ל דאם משיב ב"ת יצא ואפי' אם לא הזכיר אלא ימים, מ"מ בנידון זה שלא היתה כוונתו לומר חשבון כלל אלא לומר שהוא יו"ט, ושלא יאמר וידוי, יכול לחזור ולברך יעו"ש, שו"ג אות ט"ו, זכ"ל אות ע', כר"ש, עכ"ל.

ולכאורה למאי דמייתיה הכה"ח ז"ל משו"ת הלכות קטנות דתלמוד גדול ועוקר כונת המצוה, י"ד דאיכא נמי לאוספי זה אמה דמייתיה הכה"ח מס' כנה"ג משמ" דמהר"ש הלוי ז"ל דמאן דקאמר לחבירו בליל ל"ג לעומר אל תאמר וידוי שהוא ל"ג לעומר, די"ל דשפיר יוכל לחזור ולמנות בברכה, ולפי דמאי דקאמר לחבירו הוי ליה הוראה דתלמוד לומר, וכדפסיק רמ"א ז"ל ס' תצ"ג (סעיף ב') גבי ל"ג בעומר "ואין אומרים בו תחנון", ובמ"ב (שם, ס"ק ט') כתב דה"ה נמי גם בערב של ל"ב, ועמ"ש בשעה"צ (שם, ס"ק י"א), ע"ש, וכיון שכן נימא דגדול תלמוד ועוקר כונת המצוה [ואע"ג דלא אמר טעם לדבריו, מ"מ בפשיטות ודאי הו"ל כתי"ת, ועמ"ש רמ"א ז"ל באו"ח סימן מ"ז ס"ד ובמ"ב (שם, ס"ק ז'), וכנה"ה יש להאריך מכ"מ], אם יש לדון בהא גופא ממ"ש הכה"ח משמ"י דהאחרונים ע"ד ההלק"ט.

אחר כתיב כל זה חזי הוית בשו"ת באר משה להגאון רבי משה שטערן וזה"ה הגאב"ד דדעברעצין (ח"ג, סימן פ"א) דכ' וז"ל: פעם אחד בליל ח' פסח סמוך לתפלת מעריב למדתי הל' ספה"ע ברבים, והצעת לישון מחובר (סימן תפ"ט ס"א) ושם כתוב לאמר: עד שמגיע לז' ימים ואז יאמר היום שבעה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד בעומר, וטרם שאמרת אל הדברים הרהרתי ושנית באופן שלא אצא יד"ח, כי אז היה באמת שבעה ימים וכו' כמו שכתוב בשו"ע, האם הייתי יוצא יד"ח, ואמרת דק"ו מדברי מרן החתם סופר [אפשר דכוונתו למ"ש איהו גופי' לעיל סימן פ' ס"ק ו', ע"ש] שלא יצא, דבאמירת אלו הדברים מכיון למצות ת"ת ולא למצות ספה"ע, ועוד יותר דהלא ידועים דברי הר"ן (ר"ה פ"ד דר"ה דף י"א ע"ב בדפוס ווילנא) דבמתכוין למצוה אחרת, לגבי מצוה אחרת הוי כמתעסק, ובת מינה מחריב (כזבחים ג' א') עיי"ש, וא"כ הכי נמי מצות ת"ת בת מינה מחריב לגבי מצות ספה"ע ואינו יוצא. כן עלה בדעתי בהשקפה ראשונה לטובה. וכשבאתי לביתי חפשתי אחר שאלה זו ולא מצאתי, אבל כן היה ברור בעיני, ואח"כ רב בא לידי תשו' פני מבין (להגאון רמ"ב אויאר זצ"ל חאו"ח סימן קל"ג), ומצאתי שנשאל ע"ז ופסק כדברינו ומטעמינו, רק מפלפל בדברי הישועות יעקב (או"ח סימן ס') התמוהים בטו"ט, עיי"ש. ועיין עוד בפני מבין (חאו"ח סימן קנ"ח אות א'), עכ"ל [ועי' בבאר משה (שם) מאי דהוסיף לדון באורך בהיכא דצווח דלא בעי לצאת יד"ח המצוה, ע"ש].

והנה לכאורה סברתם דהפני מבין והבאר משה הוי כעין מ"ש ההלכות קטנות דגדול תלמוד ועוקר כונת המצוה, אכן יל"ע בזה למ"ש הער"ה דמייתיה הכה"ח, ואע"ג דהבית עובד חילק בזה, מ"מ גם איהו גופי' הכריע להלכתא דיחזור ויספור בלא ברכה, ונראה דלזה נמי הסכים הכה"ח, אכן למ"ש הפנ"מ והבא"מ מבואר דיכול לחזור ולספור בברכה, וכפשוטו דברי ההל"ט, ודוק בזה.

ועיין בספר וישמע משה להרה"ג ר"מ פריד שליט"א (סימן קל"ה) דכתב לדון באדם שהרגיל עצמו לספור ספיה"ע כמה פעמים במשך היום בלא ברכה, כדי שלא לבא לידי חשש שמא ישכח באחד הימים, וביומא חדא אחר השקיעה נתכוין לספור את הספירה דיום אתמול כמנהגו, וטעה וספר את הספירה של היום הבא, אם יכול לחזור ולספור באותו יום בברכה או דהפסיד להספירה דאותו היום, וכתב משמ"י דמרן פוסק הדור הגר"נ קרליץ שליט"א דמכיון שלא היתה כוונתו לספור את הספירה של היום אלא של אתמול לא עלתה לו הספירה כלל, ויכול לחזור ולספור בברכה את הספירה של היום. וע"ש דהסכימו בזה עוד מגדולי הפו', ברם מייתיה התם דמו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א ס"ל דכיון דאמר את המילים היום יום וכו', יש לחוש שמא עלתה לו הספירה ויספור באותו יום בלא ברכה, ע"ש הי"טב. ויש לדון בכל זה טובא ממאי דמייתין לעיל מגדולי האחרונים ז"ל.

סימן רפ"ה

ידון במאן דבליל ט"ל ספר "היום ארבעים חסר אחד לעומר" והמסתעף

בספר קמח סלת להגאון רבי יהודה עלי זלה"ה (דיני ספירת העומר) כתב וז"ל: אם מנה בליל ט"ל ואמר "היום ארבעים חסר אחד לעומר", פסק מהר"י מולכו דיצא. באה"ט, עכ"ל.

והתם בסמוך כתב הקמח סלת וז"ל: אם שואלו חברו כמה ימי הספירה, והשיבו ארבעים חסר אחד, דבזה יש גילוי הדעת שאין כוונתו לספור שאין דרך בני אדם לספור כן, ולהכי לא יצא ויספור בברכה, פרי הארץ, עכ"ל. ברם עיין בספר יפה ללב להגה"ק רבי רחמים נסים יצחק פאלאג'י זלה"ה (ח"ב, סימן תפ"ט, ס"ק ט') דמייתיה להני תרי דיני דכתב הקמח סלת, וקמתמיה עלי' וז"ל: "וכל כי האי לכתוב דבר והופכו תכ"ד בעוד דעדיין לחלוותיה הדיו שלו קיימת, הוא מלתא דתמיהא, וצ"ע", עכ"ל.

ולא זכיתי להבין קושייתו דהפי"ל, דהא בהיכא דמנה בליל ט"ל ואמר "היום ארבעים חסר אחד לעומר", שפיר אית לן למימר דיצא מאחר דכונה מעליא הויה ליה למיפק בהא ימי ספירה, ברם בהא דשאלו חבירו כמה ימי הספירה והשיבו ארבעים חסר אחד, דייקא בזה הוא דלא נפיק דהויה כגילוי דעתא שאינו חפץ לצאת בכך, מדאין דרך בנ"א לספור באופן זה, וצ"ב.

אמנם שוב מצאתי דהיפה ללב גופי' הרגיש בזה, ובספרו הנוכר (חלק ז'), סימן תפ"ט ס"ק ג') כתב וז"ל: עמ"ש בח"ב אות ט', והתמיהא היא שהיה לו [=להקמח סלת] להרגיש כי היאך יתקיימו הני בי תרי, דהינם סתרי דלא ראי זה כראי זה, ואין לחלק בין אם שואלו שלא היה כוונתו לספור, ובין היכא שכונתו לספור, דהרי תלי זייניה משום שאין דרך בני אדם לספור כן, וא"כ גם אם אמר מ' חסר א' לא יצא לפי טעם האמור, עכ"ל, וע"ש.

ולולי דמסתפינא היה נראה לענ"ד בביאור שיטתיה דהקמח סלת, דמה דאין דרך בני אדם לספור כן לא הוי גריעותא בעצם מהות וצורת הספירה אשר מצד עצמה ספירה מעליא היא, וכל דספר אף באופן שאין דרך בני אדם לספור כך, אם מצד מהות וצורת הספירה עצמה אין חסרון, וכגון במאי דקמן דספר ארבעים חסר אחד שפיר נפיק בהא, ורק היכא שאין זו דרך מהות וצורת הספירה מחמת עצמות הספירה בזה הוא דגרע, אכן הא מיהא הוא דבעינן דכשוספר באופן שאין דרך בני אדם לספור כך, שיהא נראה שהיה כוונתו לספור, דלולי זה אית לן לתלויי שלא היה כוונתו לספור מאחר שאמנם אין דרך בנ"א לספור כך. והשתא אם כנים אנו בזה יש לומר דכאשר בירך על ספיה"ע ואמר "היום ארבעים חסר אחד לעומר" (או אף אם לא בירך רק דאמר האי לישנא בדרך ספירה), כיון דקעביד מעשה ספירה דמוכח אין חסרון במה דספר בלשון שאין דרך בנ"א לספור בה, דסו"ס מצד מהות וצורת הספירה ספר כדבעי, ועל כן נפיק בהא, ברם היכא דרעהו שואלו כמה ימי הספירה, והשיבו באופן שאין דרך בני אדם לספור בה, ממילא שוב אין נראה שהי' כוונתו למעשה ספירה, ואדרבה אין לן גילוי דעת גדול מזה שאינו חפץ לספור, רק להשיב תשובה שלא יצא בה ידי חובתו, ודוק היטב, וא"ש (ולא נחיתנא בכאן לדון מאי ס"ל להיפ"ל בהא, מאחר דעיקר דבריו קאי אקמח סלת, ולא ביאר לן דעתו בזה).

והנה בכף החיים סימן תפ"ט (ס"ק ס"א) כתב וז"ל: מי ששאל לחבירו בלשון שאלה בזה הלשון, היום ד' ימים הם בזה הלילה, והשיב לו הן, עיין זכ"ל אות ע' שכתב כיון דספוקי מספקא ליה כ"ע יודו דלא יצא, דאין דרך למנות בלשון שאלה ויכול לספור בברכה, וכ"ש המש"ב, יעו"ש, עכ"ל. ולמאי דביארנו י"ל דכה"ג דסופר בצורת שאלה מקרי ספירה דגריעא מחמת עצמותה. והוה דכתב הכה"ח ז"ל "שאין דרך למנות בלשון שאלה", והיינו דאין זו דרך וצורת ספירה כלל (ועל כן לא כתב שאין דרך בנ"א לספור כן, רק נקט דרך גרידא, ודוק למש"ב).

ויש לדון בזה לפימש"כ בספר הליכות שלמה למרן הגרש"ז זלה"ה (פ"א, ס"ד) וז"ל: אמר היום ששה ימים ועוד שלשה ימים בעומר, נראה דלא יצא מפני שסוף סוף לא אמר מנין היום בפירושו, עכ"ל. ובדבר הלכה (שם, ס"ק ו') כ' וז"ל: ומה שהביאו הפוסקים (וכ"ה במ"ב ס' תפ"ט סק"א) דאם אמר ביום ל"ט ארבעים חסר אחת נמי יצא, והוא משו"ת פרי הארץ (ס' י'), היינו דוקא בזה וכי"ב, כגון עשרים ושלושים חסר אחת, והוא משום דמצניו בלישנא דקרא ומתני' מנין כזה והוה צורת ספירה גמורה, כמבואר בפרי הארץ שם, אבל בשאר גווני נראה דלא יצא, וכ"ש אם אמר ביום מ"ט היום יום אחרון לספירה דודאי לא יצא, כי אין ניכר

מדיבורו מספר היום כלל, שהרי לא אמר כמה הם ימי הספירה, עכ"ל. ובארוחת הלכה (שם, ס"ק ט"ז) כתב וז"ל: ועיין בחי' הגרע"ק א בשו"ע שם וז"ל: אם ספר בדרך עשרים חסר אחד יצא. שו"ת פרי הארץ להרי"מ מזרחי פ"ג מ"ב, ועי"ש שצ"י בעל פרי הארץ בהגהותיו לתשובה זו לדברי דנזיר פ"ג מ"ב, ועי"ש שצ"י בעל פרי הארץ בהגהותיו לתשובה זו לדברי הרא"ש פרק ערבי פסחים ס' מ' וז"ל: שכן דרך המקרא כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת מונה אותו בחשבון עשירית, ואינו משגיח על חסרון האחד, עכ"ל, ולפי"ז באמר ארבעים חסר שניים או ל"ט חסר אחד לכא"ו לא יצא, עכ"ל.

ולהמבואר בדבריהם יש לעי' אם הכי הוי דינא נמי בשאלו רעהו למנין ימי הספירה, והשיבו דהיום ארבעים חסר אחד, אי נפיק בהא, ואם יש לחלק דהו"ל כגילוי דעת שאין כוונתו לספור, או דלא מהני בהא גילוי דעתא, ומה שאין דרך בנ"א לספור כן מאחר דקאמר לישנא דקרא ומתניתין, וצ"ע כעת, ועי' בספר מצות ספירת העומר סימן ז' ס"ק י' ו"א, ע"ש.

אחר זמן המציאו לידי לדברי הפרי הארץ גופי', וחזינא ליה דהתם הדפיס לתשו' הגאון מוה"ר יעקב מולכו זלה"ה מכת"י, והפרה"א קמוסיף עלה באיזהו מקומן של שבחים, ועי' שם דנזכרו הני תרי דיני דהקמח סלת בדברי קדשם, וכפי זה הי' להיפ"ל לאקשווי אדבריהם ולא ע"ד הקמח סלת דרך מייתיה להו, וכפי הנראה דלא הי' אצלו שו"ת פרה"א (ועכ"פ באותו הזמן), אלא דאמנם המעי' בדבריהם יחזה כי אמנם חילוקא רבא איכא בין היכא דספר בכונה ארבעים חסר אחד, לבין היכא דשאלו רעהו לענין ימי הספירה והשיבו על דרך זה, וגם אנו בעניותין ביארנו לעיל דברי קדשם לדרכינו, ואכמ"ל.

סימן רפ"ו

אם יכול לומר לרעהו בליל כ"ט לעומר היום נכנסים לשבוע החמישי והמסתעף בזה

בשו"ת שערי יושר להגאון רבי אשר חנניה זלה"ה (ח"ד, סימן ע"ב, ס"ק ג') נשאל מידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס, אם מותר לומר לחבירו בליל כ"ט לעומר היום נכנסים לשבוע החמישי, והשיבו וז"ל: נר' שלכתחילה ראוי להמנע מלומר כן מאחר ויש בזה רמז על מנין הספירה של הלילה הזאת, אלא יאמר לו אתמול היה כ"ח לעומר וכמבואר בפוסקים, אבל בדיעבד אם ענה לחבירו שהיום נכנסים לשבוע החמישי יכול לספור אותו לילה בברכה, כיון שהוא רמז רחוק בעלמא על הספירה של היום, שאם אדם יחשב כמה יוצא ההתחלה של השבוע החמישי יצא לו שהוא יום כ"ט, ולא הזכיר בפועל לא את מנין הימים ולא את מנין השבועות, עכ"ל.

ולכאורה יש לעיין בזה ממאי דכתב המ"ב ס' תפ"ט (ס"ק ז') בסו"ד וז"ל: ואם מנה שבועות ולא ימים, כגון שאמר ביום השביעי "היום שבוע אחד" ולא הזכיר ימים כלל, לכולי עלמא לא יצא, עכ"ל. ובשער הציון (שם, ס"ק י"א) כתב וז"ל: דלכולי עלמא צריך להזכיר ימים, וכדכתיב חמישים יום תספור (=צ"ל תספור חמישים יום), וכן מבואר ביראים ושבלי הלקט, ומה שכתב מגן אברהם דיצא קאי אלאחר שבעה ימים, כגון שאמר "היום שבוע אחד ויום אחד", ולא אמר מקודם היום שמונה ימים כמנהגינו, וכן כתבו אליה רבה וחוק יעקב, עכ"ל. ומהא נראה דכל דאמר רק להשבועות באופן דמשלם שבועי, לכולי עלמא לא נפיק בהא, ואכתי אפשר דאף לכתחילה יוכל למימר דהיום נכנסים לשבוע החמישי, ומכ"ש כאמור שהוא רק רמז בעלמא ולא דאמר היום חמשה שבועות בעומר.

והנה במ"ב (תפ"ט, ל"ח) כתב בסו"ד וז"ל: ולכן אם טעה בימים ולא טעה בשבועות, או טעה בשבועות ולא טעה בימים, דדינו לחזור ולספור בלא ברכה וכו"ל בסעיף קטן ז', אם לא חזר וספר אפילו הכי מונה שאר ימים בברכה, ועיין ביאור הלכה, עכ"ל.

ובביאורה"ל (שם, ד"ה יספור בשאר הימים בברכה) כתב וז"ל: עיין במשנה ברורה מה שכתבנו לענין אם טעה בימים וכו', והוא מדברי הט"ז, ואף שהוא לא נקט רק בטעה בימים ולא טעה בשבועות, פשוט דהוא הדין וכל שכן בטעה בשבועות ולא בימים, שהרי ימים הוא לעיכובא יותר משבועי לכולי עלמא, וכנ"ל במשנה ברורה סעיף קטן ז', וכן כתב בפרי מגדים, אכן לפי הסברה היה נראה דהט"ז מיירי רק בשאר ימי השבוע דאדין לעיכובא שזיכר גם הימים וכמו שהסכימו האחרונים [עיין חק יעקב סעיף קטן ח'], אהכי יש לומר דהוא הדין אם טעה בו דלא גרע מלא הזכיר כלל, מה שאין כן בינא דמשלם שבועי דהתם מן הדין צריך להזכיר גם ימים והוא לעיכובא וכו"ל בסעיף קטן ז', אם כן פשוט דהוא הדין אם טעה בחשבון הימים ספירתו לאו כלום הוא, והוי כדילג לגמרי, וסופר שאר הימים בלא ברכה, ואפשר דדעת הט"ז דאפילו ביומי דמשלם שבועי יש להקל לענין ספירות של ימים הבאים, כיון דלכמה פוסקים בלאו הכי אין הימים מעכבין זה את זה, ואם כן על כל פנים יש להקל בכגון זה שעל כל פנים הזכיר אחד המספרים או יומי או שבועי, ועיין באליה רבה שפקק גם כן על עיקר דינו של הט"ז, וצריך עיון למעשה, ובפרי מגדים גם כן דיבר בזה, ויש טעות סופר בדבריו, ולא יכולתי להבין דעתו, עכ"ל.

ויש לעיין במ"ש הביאורה"ל בכאן "וצריך עיון למעשה", עפי"ד הט"ז בהיכא דספר ימים שלא כהוגן ושבועות כהוגן, אף בשבועות דמשלם שבועי, אחר דלעיל ס"ק ז' סתם דלכו"ע בהיכא דלא ספר ימים בשבועות דמשלם שבועי לא יצא יד"ח, ועפי"ז י"ל"ד אם יש מקום להחמיר שלא לומר אף שבועות לבדם, וגם בשבועות דלא משלם שבועי [אכן האברך המופלג ר"א גבו שליט"א אמר דכונת הביאורה"ל במ"ש וצ"ע למעשה, היינו אם אמנם אפשר לפרש כן בכונת הט"ז אף בשבועות דמשלם שבועי, ולא דמספקא ליה גופא בהכי מאחר דפסק פסוקו לעיל ס"ק ז', ולדידי צ"ע בזה - ושו"ר בספר מצות ספירת העומר להרה"ג רפ"ד ויטמן שליט"א (סימן ד', ס"ג) דכ' עפי"ד המ"ב ז"ל ס"ק ז' דאי מנה שבועות ולא ימים



סימן רפ"ז

איזה דברים שיש לזוהר בהם כשסופרין העומר

שו"ע סימן תפ"ט (סעיף ה'): אם אינו יודע החשבון, ופתח אדעתא דלסיים כמו שישמע מתבירו, ושתק עד ששמע מתבירו וסיים כמהו, יצא, ע"כ. ועי' במ"ב (שם, ס"ק כ"ט) דכתב דמ"מ לכתחילה אין לו לברך אלא אם כן יודע איזה יום היום, דאסור להפסיק אפילו בשתיקה בין הברכה למצוה יותר מכדי דיבור, ע"ש. ועמ"ש בשער הציון (שם, ס"ק ל"ז), ועי' נמי בכף החיים (שם, ס"ק ע"ד), ע"ש היטב.

ולהמבואר יש לעורר להשליח צבירו לומר הספה"ע בקול רם ובחיתוך שפתיים ע"מ שישמעוהו המתפללים כראוי, ושלא יבואו ע"י חסרון שמיעה כראוי לידי שאלות ספיקות וטעויות (ועי' בס' שערי ימי הפסח שער י"א פ"א ס"ג), והכי נמי מן הראוי שיהיה לכאז"ל סידור אצלו בזמן ספיה"ע, דכמה וכמה פעמים חזינו שבאם אין אצלו סידור בזמן הספירה מגיע לידי שאלות ספיקות וטעויות, וכעין זה עי' בשו"ע הל' תפלה סימן ק' (סעיף א') ובנו"כ דשם [ובכלל הכי מנהג רבותינו להתפלל מתוך סידור, ועמ"ש בס' שיח תפילה (שער ג', סימן א', ס"ד) ע"ש].

ובכמה מקומות המנהג לתלות בבית הכנסת לוח גדול, ומניחין בו בכל יום ויום דף חדש אשר נכתב בו מנין יום הספירה דאותו היום, אכן גם בזה יש לזוהר להחליף הדף בזמן שלא יבואו לטעות במנין הימים.

ולענין תליית שלט שזוה בשבת ויו"ט, עי' בספר שמירת שבת כהלכתה הנדמ"ח (פכ"ג סמ"ה) דכתב וז"ל: שלט הנתלה בבית כנסת על מנת להזכיר לציבור לומר מעין המאורע, כמו "יעלה ויבוא" או "על הנסים", ואפילו שלט של "משיב הרוח" הנשאר במקומו לזמן ארוך, מותר לתלותו גם בשבת ויו"ט, ואף להכניסו למסילה הקבועה בקיר, אבל אין לתקוע לשם כך מסמר או נעץ בקיר וכדלעיל סעיף מ"ד, עכ"ל, וע"ש בכ"ד ובמקורות דשם, ע"ש.

סימן ר"צ

בענין ספירת העומר בכתבה

הנה האריכו האחרונים לדון במי שספר ספירת העומר בכתב אי יצא בזה יד"ח ספיה"ע (ועמ"ש בזה בס' מצות ספירת העומר (סימן מ"ד ואילך) ובספר פסקי תשובות (ס' תפ"ט ס"א) ע"ש), וכששאלתי זה מקמיה מו"ר מרן רשכבה"ג הגרא"ל שטיינמן שליט"א אמר לי בהאי לישנא: "יש בזה מחלוקת, ויש על זה תשובה ברבי עקיבא איגר", עכ"ד. וכונתו למ"ש הגרע"ק ז"ל בתשו' (מהדו"ק, סימן כ"ט ואילך) בהאי עניינא, וע"ש דנו"ג בזה עם דודו הגר"ו זלה"ה, ע"ש היטב (ועי' בס' שומע כעונה להרה"ג ר"מ טוייב שליט"א (סימן ה', ענף ג') מ"ש בביאור פלוגתיהו).

ונסתפקתי אם האי ספיקא הואי נמי בכותב ע"ג מחשב או דשאני, דהנה גבי כתיבה בשבת עי' בס' הכותב והמוחק לידידו הרה"ג ר"א הכהן אדלר שליט"א (פ"ב, ס"ק ד') דמיתתי משו"ת שבט הלוי (ח"ו, סימן ל"ו) דכתב דמצד הכתיבה הו"ל כתיבה גמורה, ע"ש. אמנם הביא מהגר"ע אויערבאך שליט"א דקאמר משמ" דאביו מרן הגרש"א זלה"ה דס"ל דכתיבה במחשב הו"ל רק כמאיר את המספרים, ואין בזה תכונת כתיבה כלל (וע"ש מאי דדן בזה מצד אחר), ע"ש. ולפי"ז יל"ד בנידו"ד.

ובפ"א שאלתי ממו"ר הגאון הגדול ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א בעמח"ס שו"ת משנת יוסף, בגבאי בית הכנסת שמנהגו לכתוב בכל יום על המחשב את מנין ימי העומר דאותו יום, ולהדפיס זה בדף גדול עובר השליח ציבור, וביומא חדא כתב זה בהמחשב אחר בין השמשות, אם נפיק בהא יד"ח, ואמר לי מו"ר המשנ"י שליט"א דכיון דכותב זה עבור השליח ציבור, הוי ליה כונה הופכית שלא לצאת בזה יד"ח, רק שרוצה שהחזן יספור מיני' [ויל"ד נמי במה שמצוי באיזה בתי כנסיות שיש בהם לוח חשמלי שכותבים בו זמני התפילה וכה"ג, ואתרמי שכתב בו הגבאי מנין ימי העומר דאותו יום אחר ביה"ט, אי נפיק בזה דהא בזה אף הוא סופר מיני', וצ"ע]. וע"ע בשו"ת משנת יוסף (ח"ה, סימן פ"ט) מאי דהאר"ק בענינא דספירת העומר בכתב ובראשי תיבות, ע"ש.

והנה בספר ימלא פי תהלתך למו"ר מרן הגרא"ל שליט"א (עיונים בתפילה, עמוד תק"ה) כתב וז"ל: הריטב"א במכות (ו' ב') מביא דחסרון מפי כתבם בעדות הוא רק ככהאי גוונא ששולחים טענותיהם לב"ד, אבל בנותני כתבי טענותיהם לב"ד ואומרים שהם טוענים כמו שכתוב שם אין בכך כלום וכו'. הא כל שנותן עדותו כתובה לב"ד ואומר מה שכתוב כאן, אני מעיד מפייהם קרינן ביה, וכן נהגו, עכ"ל. **והנה ספירת העומר א"א לספור ע"י כתיבה** (עי' שו"ת רע"ק א"א ח"א סימן כ"ט-ל"ב), ויל"ע אם ככהאי גוונא שיכתוב היום וכו', ויאמר היום כמו שכתוב בפתק זה, יחשב כמו דיבור, עכ"ל. ומהא נראה דס"ל למו"ר מרן הגרא"ל שליט"א דהעיקר הוא דלא נפיק ידי ספיה"ע בכתב, ודוק בזה.

סימן רצ"א

עניינת אמן באמצע ספירת העומר

הנה מאן דבירך על ספיה"ע וטרם ספר, ובין הברכה לספירה שמע ברכה מרעהו, לכאז"ל אסור לו לענות אהא אמן מדהו"ל הפסק, וכן שמעתי ממו"ר הגה"ג ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א (ועמ"ש בספר משנת יוסף (מועד נשים נזיקין, סימן ח') בענין הפסק בדיבור באמצע קיום מצוה, ע"ש). וכן א"ל הגר"י טשזנר שליט"א, ופשוט. ועי' בספר מצות ספירת העומר (סימן ל"ב ס"א וסי' נ"א ח"ב ס"ק ג') מ"ש בענינא דהפסק בין ברכה לספירה, ע"ש.

מיהו נסתפקתי אי שרי ליה לענות אמן באמצע הספירה כשעומד באמירתו בין ימים לשבועות, ושאלתי זה מהגר"י טשזנר שליט"א, ואמר לן דלכתחילה לא יענה (והוסיף דד"ז אינו ברור כל כך, ועל כן שב ואל תעשה עדיף), ושו"ר בס' מצות ספיה"ע (סימן ז', ס"ק ג') דכ' דלפי המבואר שם

העבד, אי מחוייב מה"ת למנות בגדלותו ובגירותו בשנה ההיא, מי נימא דבחיוב ובפטור תליא מילתא, וכיון שהיה פטור אף שמנה מ"מ כיון שמצוה א' היא ומקודם לא נתחייב גם עתה אינו חייב מה"ת, ואין כופין אותו למנות ככל מ"ע בשבתורה, או דלמא כיון שמנה אף שהיה בפטור מ"מ לא בטל החשבון על כל פנים וחייב מכאן ולהבא, ומצינו במרדכי במגילה שהביא סברת רבינו טוביה מווינא, מובא גם כן במג"א ס' קפ"ט, דהמחוייב מדרבנן מוציא החיוב (=נדצ"ל החייב) מה"ת, דיוצא בקידוש היום מפלג המנחה ולמעלה ע"ש, א"כ כמו דיוצא בקידוש של שבת בזמן הרבנן, אם כן בקטן שנתגדל דעכ"פ הגיע לחינוך קודם בודאי מועיל אז הזמן שמחוייב מדרבנן להיות חייב אח"כ מה"ת, ואין החשבון בטל, עכ"ל, וע"ש בכ"ד. ומרהיט דבריו שם נראה דס"ל כאמור דבאם ספר הקטן מקודם שהגדיל, הרי משהגדיל יכול לספור בברכה ואין החשבון בטל.

והנה בספר הוד צבי להגאון האדיר רבי צבי יהודה אדלשטיין זלה"ה (סימן א') עמד נמי בהאי ענינא, וכתב וז"ל: והנה שאלני בני י"ג נ"י (=הי ניהו מרן הגר"ג שליט"א) איך יעשה עכשיו בספירה אם יספור בברכה או לא, שהוא נעשה גדול ביום ב' אייר, כיון דעד עכשיו לא היה מחוייב מה"ת בספירה, ואם ספירה הוא מה"ת בזה"ז ג"כ, א"כ לגבי דאורייתא מה שספר בקטנותו כמאן דלא ספר דמי, וכיון דאנן פסקינן דבעי תמימות, וחיישינן עכ"פ לספור בלא ברכה אם חיסר לילה אחת, א"כ צריך עכשיו לספור בלי ברכה, וראיתי בשע"ת ס' תפ"ט הביא מס' פרי הארץ בקטן שהגדיל ולא ספר בקטנותו, סופר עכשיו בלא ברכה, וכתב השע"ת דקטנים ידיון דסופרים גם בקטנותם, פשיטא שיכולים לספור עכשיו בברכה, ובאמת יש מקום ספק גם בזה, כיון דאנן חיישינן לתמימות, ומה שספר בקטנותו כמאן דלא ספר לגבי דאורייתא, ועכשיו יש עליו איסור לא תשא, אפשר דאין לו לברך, דבקטנותו יכול לברך דאיסור לא תשא ג"כ עליו רק מדין חינוך, ומצוה לספור ג"כ מצד חינוך, ולכן מחנכים אותו לספור בברכה, אבל עכשיו שנתגדל ויש עליו איסור גמור מן הדין לברך ברכה לבטלה, והמצוה אינו יכול לקיים, דלא הוי אצלו תמימות, מסתבר לכאורה דיספור בלא ברכה, ולא ידעתי מאין פשוט לו להשע"ת דיספור בברכה, אך נראה פשוט דמדרבנן עכ"פ מחוייב גם עתה לספור ולא גרע מקטן, דמצוה שפטור בגדלותו ויתחייב לאחר זמן אפשר שמחוייב להתחנך בה, וא"כ נמשך עליו חיוב אחד של חינוך, וכיון דמחוייב מדרבנן אין בזה חשש ברכה לבטלה, והכי מסתברא. אבל באמת אני מסתפק בזה, וגם בדיון של הנוכ"י באונן שהביאו בביאור הלכה ס' תפ"ט, דאולי תמימות לא בעי שיספור בחיוב, אלא בעינן רק שיהיה תמימות במספר, ואם ספר בפטור ג"כ נקרא תמימות ויכול לספור אח"כ בברכה, דהן אמת דכל הספירה הוא רק מצוה אחת בכללה, וכל יום בפני עצמו הוא חלק מהמצוה, אבל עכ"פ הרי תקנו ברכה על כל חלק וחלק, ואם יספור מ"ח ספירות בברכות, וספירה מ"ט לא יספור כלל, הנה לא קיים כל המצוה, אבל הברכות שבירך עד הנה ודאי לא נעשה למפרע ברכה לבטלה, דבשעה שספר היה מחוייב לספור, והיה צריך לברך, א"כ אפשר דמה שאם חיסר לילה אחת בטל התמימות הוא משום שאי אפשר לו עכשיו לספור היום תשעה עשר יום למשל, כיון שהוא לא ספר השמונה עשר, וא"כ אי אפשר לומר עכשיו תשעה עשר, אבל בקטן שספר עד עכשיו שפיר יכול לספור עכשיו המנין של עכשיו, ומה לי אם היה פטור מספירה, אבל הרי סוף סוף ספר המנין הקודם, ויכול לספור עכשיו המנין של עכשיו והוי תמימות, ויש לעיין בזה עוד, עכ"ל (וע"ש דצינו שם למנ"ח דמיתנין לעיל, וע"ש היטב). ואעיקרא דמילתא יש לעיין במ"ש השע"ת תשובה אדברי הפרי הארץ "ומ"ש בקטן אין זה לדידן שהקטנים שהגיעו לחינוך סופרים ג"כ וכו', ע"ש בלישנ', דמינה משמע דס"ל דהפרי הארץ מיייר בהיכא דלא ספר הקטן מקודם שהגדיל, ועלה הוא דכתב השע"ת דאין זה בקטנים ידיון אשר המה סופרים ששהגיעו לחינוך, ברם נראה פשוט דמאי דכתב כן הוא לפום מאי דראה לדברי הפרי הארץ שהביאם הברכ"י דהתם, אמנם לא נתפרש אם מיייר דהקטן ספר מקודם שהגדיל או לא, אך בעיוני בשו"ת פרי הארץ גופי' (ח"ג סימן א', - ומ"ש הברכ"י סימן ז' כפי הנראה הוא לצד שהי' בזמנו הפרה"א בכת"י ובהדפסה נשתנה) קחזינא דמשמע מיניה דאף לו ספר הקטן מקודם לא מהני ספירתו ע"מ שיוכל בגדלותו לספור בברכה, כיון דמה דספר בקטנותו ה"י זה בזמן שהיה פטור, וע"ש דדימה זה למי ששכח לספור ביום א' שלם דקפסיק השו"ע ז"ל דיספור מכאן ואילך בלא ברכה, וכתב דמכ"ש הכא שהיה פטור עד הזמן שהגדיל, דשוב לא יספור בברכה כלל, ע"ש היטב באריכות דברי קדשו (ועיין נמי בהערות למנ"ח מהדורת מכון ירושלים (מצוה ש"ו) דהביאו לדברי הפרי הארץ באופן דאמנם ספר הקטן בקטנותו מקודם שהגדיל, ע"ש).

תו הראני ידידנו האברך המופלג ר"ש לב שליט"א בקונטרס בעניני ספירת העומר להגר"ח קרלינשטיין זלה"ה (עמוד ק"ו), דתמה אלישנ"י דהשע"ת דכ' "ומ"ש בקטן אי"ז לדידן שהקטנים שהגיעו לחינוך סופרים" וכו', דאטו איכא מ"ד דפליג אהא דיש לחנך הקטנים למצות ספה"ע, ותו הקשה אמ"ש השע"ת וכ"ש מופלא הסמוך לאיש, דהא זה רק בנדרים והקדש ותרומה, ועי' מאי דביאר בזה באורך. ולמאי דמיתנין מהפרי הארץ הנה אמנם י"ל דאף איהו לא פליג מעולם אהא דיש מצוה לחנך הקטן לספה"ע, מיהו גם אי נימא הכי עדיין צ"ב לישנ' דהשע"ת, ואפשר דאהא י"ל כמ"ש הגר"ח זלה"ה בתירוציו שם, ע"ש היטב.

[ולקוטא דמילתא האריכו הפו' בדינא דקטן שהגדיל תוך ימי הספירה, ועמ"ש בזה בספר מצות ספירת העומר (סימן ל"ח) וס' פסקי תשובות (תפ"ט, כ"ה) ובספר כתר מלוכה לידידו הגר"ע כברה שליט"א, ובמ"ש בזה ידידו הרה"ג ר"מ גבאי שליט"א בספרו בית מתתיהו (ח"א, סימן י"א, ס"ק כ"ח), ובספרו מועדי הגר"ח (תשובה ק"מ), ע"ש, ואכמ"ל].

בימי השלמת השבועות לכו"ע לא יצא, וצריך לחזור ולספור עם ברכה - והוסיף וז"ל: "כשלא חזר לספר מסופק בזה הבה"ל בסוף ס' תפ"ט דשמא אף בזה יש להקל לענין ספירת שאר הימים שיוכל לברך, ונשאר בצ"ע, עיי"ש, עכ"ל - וגם בזה י"ע, דאי כתב לן במ"ב ס"ק ז' דלכו"ע לא יצא יד"ח, מה הו"א דיכול להמשיך ולספור מכאן ואילך בברכה כשלא חזר וספר, ועכצ"ל דדבריו בזה לאסתפקוי לפי"ד הט"ז ז"ל, ואכתי הדרא קוש"י לדוכתא, וכמש"נ]. ועי' בספר בתי כנסיות להגר"א בן עזרא זלה"ה ס' תפ"ט מ"ש ממהר"ם דאנון ז"ל ומהר"ח אבועלפאי זלה"ה בדינא דהסופר שבועות בלבד, וכהנה יש להאריך מכ"מ, ומ"מ בפשיטות אין לזה שייכות לנידונו דהשע"י דהו"ל רק כרמו בעלמא, ודו"ק בזה.

סימן רפ"ז

בענין רב ששכח לספור יום אחד אם יכול מכאן

ואילך לספור בברכה מפני כבוד התורה

בשו"ת שבט הלוי (ח"ג, סימן צ"ו) כתב וז"ל: רב מנהיג בעירו ששכח באחד הימים של ספה"ע לספור הספירה ע"י שלא התפלל בביהכ"נ, ונשאלתי מה יעשה בשאר הימים כי הוא רגיל לספור ברבים, ואיכא כבוד התורה ובזיון אם לא יספור, בענייניו במקום הדחק כזה אפשר לסמוך על דעת הראשונים בס' תפ"ט דכל יום מצוה בפ"ע, ויספור בשאר הימים בברכה, וכבר ידוע דהי' גדולים שעשו מעשה גם בלי זה לספור השאר בברכה, ואע"פ שאין לעשות כן דכבר נפסקה הלכה ס' תפ"ט ס"ה, מ"מ כה"ג דאיכא כבוד התורה וכבוד הציבור אפשר לסמוך בזה, ועיין כיו"ב או"ח ס' צ"ב ס"א לענין נצרך לנקביו דאע"פ דאית ב' תועבה מעיקר הדין מתירין כה"ג, ע"ש במ"א וביאור הלכה ד"ה הי', ומכ"ש כאן דאיכא מחלוקת הראשונים, וכבר ידוע מש"כ הש"ך יו"ד ס' רמ"ב דבשעת הדחק דרבנן אפשר לסמוך על דעת יחיד, עכ"ל.

תו כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ד, סימן קנ"ז ד"ה סימן צ"ו) לאוסופי אדבריו דלעיל, וז"ל: אודות רב מנהיג ששכח באחד הימים של ספירת העומר לספור, ומה יעשה בשאר הימים כי רגיל לספור ברבים ואיכא משום כבוד תורה - ח"א העירני דהלא אפשר שהוא יקבש ממי שהוא דלא יברך, והוא יכיון להוציא, וה"ר מאיר ס' רצ"ז דמי שאינו מריח אע"פ"כ יכול להוציא. ובאמת זה אינו, דהתם בסימן רצ"ז הגרע"ק א באמת מפסק בזה מכאן אינו מחוייב בדבר שאינו יכול להוציא, וע"ש מה שתי' בזה, ונ"ב דהו"ל כמו בן עיר שאינו יכול להוציא בן כרך ובן כרך לבן עיר, כמבואר בירושלמי ובפוסקים ס' תרפ"ח, וע"ש במ"ב ס"ק ח' ובשעה"צ שם, ושו"ר פור"ח ס' תפ"ט כ' מפורש כדברינו שאינו יכול להוציא, ואע"פ"י דאיכא חולקים על הפר"ח כ' כספר כף החיים בשם הרבה מאחרונים דהלכה כפר"ח, ועיין ג"כ בס' שיח השדה שער ברכה ה' ס' י"ג מש"כ בדברי הפר"ח. **ודע דאין מדברי הפר"ח הנ"ל סתירה לדברינו, שהרי כ' שש"צ אפי' קבוע אינו יכול להוציא, דגם אני לא כתבתי רק רב בעירו דאיכא בזה כבוד התורה וגם כבוד הציבור ע"פ מש"כ בפנים**, עכ"ל, וע"ש.

מיהו יש לעיין במאי דכתב השבט הלוי בשלהי דבריו, מהא דחזינא בספר מצות ספירת העומר להרה"ג רפ"ד ויטמן שליט"א (סימן ל"ה, ס"ק ז') דשאל מקמיה מרן השבט הלוי זצוק"ל במי שמחוייב לעבור לפני התיבה בכל יום כאבל תוך י"א חודש רח"ל, ואתרמי דשכח יום אחד לספור, אם גם בזה יש להתיר דיספור בברכה, והשיבו מרן זצוק"ל שגם בזה יש להתיר אפילו שבזה אין כבוד התורה, עכ"פ יש כאן כבוד הבריות, ע"ש היטב. אכן י"ל דלק"מ, ומאי דכתב בשב"ה"ל דאין סתירה לדבריו מהפר"ח היינו דייקא התם דמיייר באופן מיוחד דרב בעירו ומשום כבוד התורה, אמנם מ"ש מרן זצוק"ל במילי דעל פה דאפשר דה"ה באבל רח"ל, י"ל דבכאן חדית טפי דאפי' דלא יעלה זה בקנה אחד עם דברי הפר"ח ז"ל, מ"מ אפשר דיש להתיר ומטעמא דכבוד הבריות, ודוק [ובעיקר דברי הפר"ח ז"ל עמ"ש בשו"ת משנת יוסף ח"א (סימן ע"ז ס' ק' ו בסיומן פ"ד), ע"ש].

והנה בספר אפיקי איל מתורתו דמו"ר מרן רשכבה"ג הגרא"ל שטיינמן שליט"א (עמוד תרט"ז) כתב וז"ל: אחד בא לשאול שהוא רב אצל בעלי בתים, ועולה שם גם חזן, והוא שכח לספור ספירת העומר יום אחד וממילא אינו יכול לברך, ויהיה בזה חילול ד' קצת שהרב שכח ספירת העומר, מה לעשות, ועניתי לו שמותר לו לברך, וכמו שמצינו בגמ' בברכות (י"ט ב') שגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה בשבתורה, ורק כאשר נמצא על גוף האדם כלאים דאורייתא מבואר בגמ' שם דפושטן אפי' בשוק, ומשא"כ כלאים דרבנן, אינו צריך לפושטן, עכ"ל.

ויש לעי' אם מאי דהתיר בזה מו"ר מרן הגרא"ל שליט"א הוא דייקא בביהכ"נ דבעה"ב, ומשא"כ בביהכ"נ דבני תורה דלכאז"ל ש בזה בפשיטות סברא דחילול ה', ושפיר מצו למידייני' לכף זכות, אכן מהא דנקיט בתשו' מענינא דכבוד הבריות לכאז"ל י"ל דשייך זה נמי בביהכ"נ דבני תורה.

סימן רפ"ח

בענין קטן שהגדיל תוך ימי העומר

בענינא דקטן שהגדיל תוך ימי העומר, עי' מ"ש מרן הגר"ח זלה"ה בברכי יוסף ס' תפ"ט (ס"ק ב') משמ"י דהפרי הארץ ח"ג כ"י סימן ז' דמונה שאר הימים בלא ברכה, ע"ש. ובשערי תשובה (שם) מיייתי להברכ"י, וכתב עלה וז"ל: ומ"ש בקטן, אין זה לדידן שהקטנים שהגיעו לחינוך סופרים ג"כ, ומכ"ש מופלא סמוך לאיש, ואם לא ספר עד שהגדיל וכבר עברו מימי העומר פשיטא דאינו מברך, עכ"ל וע"ש.

ובמנחת חינוך (מצוה ש"ו) דן בקטן שהגדיל בימי הספירה אי יש לו לספור משהגדיל, ותלה זה בשיטות הראשונים ז"ל ע"ש, וקמוסיף על זה וז"ל: אך אני מסופק לשיטה זו (=ע"ש מקודם לזה) אם הקטן אע"פ שאינו חייב, מ"מ מנה כדרך הקטנים, או עבד מנה קודם שנשתחרר ג"כ, כי רשאי לעשות מעשהו"ג כמבואר בכ"מ בש"ס, ובאמצע נתגדל הקטן ונשתחרר



בדבריו אין לענות אמן בין ימים לשבועות, וצ"ח נמי דבס' מנחת העומר עמד בזה, ויל"ע שם.

והלום שאלתי ממו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א בהיכא דסופר ספיה"ע ועומד באמירתו בין ימים לשבועות, אם מותר לו לענות אמן על ברכה ששומע (וכגון ששומע את רעהו מברך על ספיה"ע), וכתב לו מו"ר מרן שליט"א "לא".

שוב מצאתי בספר אורח כהלכה להגר"ש הכהן גראס שליט"א (הל' פסח, סי' י"ד, ס"ק ז' וחי') דכתב וז"ל: אסור להפסיק אפילו לדברים שבקדושה בין הברכה לבין הספירה, וכן לא באמצע סופר ספירת היום כיון שעדיין לא גמר המצוה, גם אם שומע ברכת ספירת העומר מחבירו לא יענה אמן כשהוא עדיין באמצע הספירה, ואם שכח וענה אמן על ברכת חבירו אינו צריך לחזור ולברך מאחר שהפסיק מענייני ספירת העומר, אבל אם ענה והפסיק בשאר דברים שבקדושה חזר ומברך וסופר שוב, אבל אם הפסיק בענייני דברים שבקדושה אחר שכבר ספר, אבל עדיין לא אמר "לעומר", נראה שאין זה הפסק שהרי בדיעבד אם אמר "היום כך וכך" ולא סיים "לעומר" יצא (ע"י משנ"ב סי' תפ"ט ס"ק ח' בשם האחרונים) [אמנם ראיתי כתוב שאם ספר הימים והשבועות והפסיק אחר שספר הימים, כגון אחר שאמר "היום שבעה ימים", הפסיק בענייני אמן, ואח"כ אמר "שהם שבוע אחד" אזי בדיעבד אינו חוזר ומברך, שהרי כתב המג"א (סי' תפ"ט ס"ק ד') שבדיעבד יצא גם אם ספר את הימים בלבד, וא"כ כבר גמר המצוה, ונכון הוא], עכ"ל.

וע"י נמי בספר גם אני אודך לידידנו הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (ח"ב, סימן נ"ו) דכתב דיש לעיין באדם שאמר "היום שבעה וארבעים יום", והפסיק בשיחה ושוב המשיך ואמר "שהם ששה שבועות וחמשה ימים לעומר", אם יצא, ושאל זה למו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א והשיבו דיצא, ע"ש. והכי נמי שאל זה להגר"א נבנצאל שליט"א, והשיבו וז"ל: נלע"ד דספירת הימים יצא מדין ידות, והשבועות תלוי אם השומע מבין שזה המשך, עכ"ל, וע"ש. והתם הביא מהרה"ג ר"ד בן יצחק שליט"א בעמח"ס שו"ת מעט דבש דהאר"י להשיבו בזה, ובתו"ד מספקא ליה אם בשעה שסיים לספור הימים שמע קדיש וקדושה אי שרי ליה לכתחילה להפסיק או לא, וע"ש בדבריו. וע"י בהסכמתו דהגאון האדיר רבי שמואל אליעזר שטרן שליט"א לספר גם אני אודך הנוכר דכ' וז"ל: בענין אם הפסיק בשיחה באמצע ספירת העומר אם יצא ספירת הימים עכ"פ מדין ידות ע"ש, כמדומה שלא מצינו דין ידות לענין אמירות של מצוה, רק ב"חלותים", עכ"ל. ויש לפלפל בכ"ז אמ"ש לעיל.

סימן רצ"ב

בענין דכלים הבלועים באיסור חדש

שו"ע סימן תפ"ט (סעיף י'): אסור לאכול חדש אף בזמן הזה בין לחם בין קלי בין כרמל עד תחלת ליל י"ח בניסן, ובארץ ישראל עד תחלת ליל י"ז בניסן, ע"כ.

והנה גבי פליטת כלים הבלועים מחדש, ע"י בשו"ת הרמ"א ז"ל (סימן קל"ב, ס"ק ה') דכתב וז"ל: אשר שאלתני בשם החסיד הנהיר מן החדש, אך יהיה נזהר מפליטת כלים שמשממש בהם שאינו נזהר, דהא נאסר הכלי בבליעתו. נראה לי דאין לחוש כל כך, דהרי כל חדש בזמן הזה אינו אלא ספיקא דרבנן, דהא אף אם ודאי אסור בטל ברוב בעלמא מדאורייתא, כ"ש שכל חדש בזמן הזה אינו אלא חומרא בעלמא, ולהכי רוב העולם אינו נוהרים רק הפרושים, וכתב מהר"א דאין לדרוש ברבים לאסרו, ואם היה דררא דאיסורא ודאי לא הוי דן למישתק, אלא אזלינן בתר רוב דגן שבא מן הישן, ולכן נ"ל דליכא למיחש כולי האי, ע"כ, וע"ש.

אמנם ע"י בספר כתר ראש מהנהגותיו דמרן הגר"ח מוולאז'ין זלה"ה (ס"ק קנ"א) דאי"ה התם בזה"ל: "אף בכלים של חדש צויה להחמיר, והחמיר בזה למאוד", ובג"י אחריתא אי"ה "צוה להחמיר בכלים של חדש בני יומן", ע"ש היטב.

ולדינא עיין במשנה ברורה סי' תפ"ט (ס"ק מ"ח ד"ה עד תחלת וכו') דכתב וז"ל: וכתבו האחרונים דאף הנהירים מחדש אינם נזהרים בפליטת כלים (ועיין במגן אברהם שמצדד דאם בישל עתה מין אחר יש להחמיר גם בפליטת כלים, שעה"צ שם ס"ק נ"ז), אם לא שברור לו שנתבשל בו מתבואה חדשה, ונראה שאף בזה אין להחמיר רק בתוך מעת לעת מן הבישול הראשון (דלאחר מעת לעת שהוא נותן טעם לפגם יש לסמוך על המקלים, כן נראה לי, שעה"צ שם סקנ"ח), עכ"ל, וע"ש.

והנה בשו"ת שבט הלוי (ח"ג, סימן קפ"ג ס"ב) כתב בענין דכלים הבלועים מאיסור חדש, וז"ל: **לפום ריהטא ניתרים ביום ט"ז בניסן לאחר הפקעת איסור חדש בסוף היום, בין שיהי' זה בגדר הפקעה ומתיר, בין שיהי' זה בגדר דמעיקרא לא נאסר אלא עד זמן ההוא דהארי היום או סוף היום.** ולענין עצם הספק בזה שהזכיר מע"כ, הנה לענין היתר חדש ע"י קרבן העומר במנחות ס"ח ע"א בפלוגתת רב ושמואל ור"י ור"ל, פשיטא דהוא בגדר מתיר והפקעה, כדמוכח הסוגיא מנחות ד' ע"א לענין מנחת העומר שקמצה שלא לשמה, דלמ"ד שהיא פסולה הואיל והיא באה להתיר ולא התירה, וביותר מוכח כן מקושיית הש"ס מנחות ה' ע"ב לענין עומר שבביעית שבא להתיר לאו שבתוכה, ול"א גם איסור שביעית שבתוכה, הרי דמתיר בפועל הוא, ומכ"ש דמוכח כן מקושיית הש"ס, אי הכי טרפה נמי יקריב להתיר לאו שבתוכה, הרי דמתיר ממש הוא, וכן מוכח ממכמה מקומות, איברא לענין האיר המורח או סוף היום להלכה, הזכרתי ספק זה בשו"ת שבט הלוי ח"ט ס"י רכ"ג דמדברי השאגת ארי' בחדשות סי' ו' יראה דס"ל דמתיר דהאיר המזרח הוא מתיר בפועל, לא סתם סוף זמן איסור, ובשביל זה נכנס בפירצה דחוקה דגם אם שקיעת החמה מתיר אינו מתיר רק למפרע, דאין לו כח להתיר, ובעניי שדיתי בו נרגא בזה, דט"ז ניסן הוא סוף זמן איסור חדש, או בהארי היום או בסוף היום, ואם התארך הוא סוף היום, הוא תארך לעצמו, ולא צריכים לבא לגדר היתר למפרע, ונפ"מ

לכמה דינים, ושם העירתי בדברי מנ"ח הידועים דאם לא קרב העומר בשנה זו דנמשך איסור חדש אח"כ כל השנה, וזה נדחה ממש"כ שם, וממה שהבאתי מדברי השא"א שם, עכ"ל, וע"ש.

וחזינו דס"ל דבליעות שבכלי שעבר עליהן יום הקרבת העומר מותרין ואינו צריכין הגעלה, והכי נמי מצאתי בספר בית אהרן על הלכות חדש להרה"ג ר"א לוריא שליט"א (פ"ז, ס"ק י"ב), ומייתי לה מס' גידולי חדש דהעלה כן, ושהסכימו עמו מרן השבט הלוי זצוק"ל ויבדלחט"א מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, ע"ש היטב.

ויל"ע אם אמנם איכא הו"א דלא נימא דכלי הבלוע מאיסורא דחדש יתיר אחר שעבר עליו יום הקרבת העומר רק דנבעי' ליה הגעלה, ומידי דברי בזה עם ידידנו האברך המופלג רבי מאיר רוזנבוים שליט"א אמר לפום מאי דמייתין ממש' בשו"ת שבט הלוי אפטר ד"ל דאם אמנם גדר ההיתר דאחר הקרבת העומר הוי דרק עד אז נאסר ותול"מ, אם כן לכאו' אין הו"א לאצרכי הגעלה להני כלים, ברם אי נימא דהגדר הוא דהוי איסור, והעומר הוי ליה מתיר ומפקיע להאיסור, אכתי אפטר דכל מאי דמתיר הוי דייקא אדברים דבעין, ומשא"כ בליעה דבכלים, והשתא קמ"ל רבותינו הפוסקים דגם זה בכלל ההיתר, ודפח"ח [וע"י בס' בית אהרן (עמוד נ"ט) מאי דחקר הגר"י גוסטמאן זלה"ה אם חדש הוי ליה איסור עצמי דהעומר מתיר, או"ד דאיסור חדש הוי רק כפועל יוצא מקרא דכתיב ראשית קצירכם, וע"ש דהאר"י בזה, והרבה יל"ד בזה נמי ממש' באור שמח הל' חמץ ומצה (פ"ו, ה"ז), ע"ש היטב. ועמ"ש מו"ר מרן הגה"צ רבי יעקב אדלשטיין זצוק"ל בס' בעקבי מנחת חינוך (ח"א, עמוד ר"ט), ע"ש].

ברם אחר זמן שאלתי למו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א בזה"ל: כלים הבלועים מאיסור "חדש" האם ניתרים אחר שעבר עליהם יום הקרבת העומר, או דבעי להגעילן, וכתב לו מו"ר מרן שליט"א וז"ל "צריך הגעלה", עכ"ל. והוא דלא כמ"ש בס' גידולי חדש משמ"י דמו"ר מרן שליט"א, וצ"ע.

סימן רצ"ג

בענין עשיית זכר לסעודת אסתר בסעודת יום שני של פסח

כתב השל"ה הק' (מסכת מגילה פרק נר מצוה ד"ה ט') בהגה"ה וז"ל: וראיתי מאחד מהמדקקים שהיו עושים בסעודתם של יום שני של פסח איזה זכר לסעודת אסתר, כי בו ביום נתלה המן כדי להזכיר שבחו של מקום ברוך הוא, ע"כ.

ובמגן אברהם ריש סי' ת"צ מייתי להא בהאי לישנא: "יש לעשות ביום שני בסעודה איזה דבר לסעודת אסתר, שביום ההוא נתלה המן (של"ה)", עכ"ל. וכן נמי ע"י בחק יעקב (שם, ס"ק א') דכ' וז"ל: וכת' בשל"ה שיש לעשות ביום שני בסעודה איזה דבר זכר לסעודת אסתר, שביום ההוא נתלה המן, עכ"ל, וכהאי לישנא מייתי נמי בכף החיים (שם, ס"ק א'), ע"ש היטב.

אכן במשנה ברורה (שם, ס"ק ב') כתב בתו"ד וז"ל: וכתבו הספרים **דטוב לעשות** ביום שני בסעודה איזה דבר לזכר סעודת אסתר, שביום ההוא נתלה המן, עכ"ל, ולכאו' ככוונה מכוונת הוא דנקיט לה המ"ב ז"ל בהאי לישנא דטוב לעשות, ולא כלישנא דהמג"א והח"י ז"ל דנקיט דיש לעשות, והיינו לפי דבשל"ה הק' גופי' לא כתב בלישנא אלא דראה כן לאחד המדקקים, וגם הלום מצאתי בערוך השלחן (ת"צ, א') דכ' בתו"ד וז"ל: **יש נוהגין** ביום השני להוסיף איזה מאכל טוב בהסעודה, וקורין לזה סעודת אסתר מפני שביום זה עשתה הסעודה להמלך ונתלה המן, עכ"ל, ודוק בזה [ומיהו לאידך גיסא יל"ע במאי דסו"ס המג"א והח"י נקטו בלישנייהו דיש לעשות, וצ"ב].

ועתה דברתי בזה עם מו"ר הגאון הגדול ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א בעמח"ס שו"ת משנת יוסף ושאי"ס, ושאלתי אי נוהג בזה, ואמר לו דלא, וביאר בטעמא דמילתא מאחר דהמ"ב ז"ל נקיט בלישנא רק **דטוב לעשות**, ומיהו אמר דמי שיכול לעשות אה"נ שיעשה, ועכ"פ דבזה יתיישב מאי דרבים וטובים לא נהגו בהאי מנהגא (וגם בערוה"ש דמייתין כתב זה רק כיש נוהגין).

והנה בספר יפה ללב (חלק ז' סי' ת"צ ס"א) דכ' וז"ל: עמ"ש הבאר היטב סק"א משם של"ה, עיין למ"ה יד שלמה דל"ו ע"ב שהק' ז"ל אמאי לא קבעו פורים ביום ב' של פסח שהוא עיקר הנס שבו נתלה המן, ות' **חדא משום דאין מערבין שמחה בשמחה**, ותו דבי"ט אין קוראין המגילה, ותו משום משלוח מנות ומתנות לאביונים יע"ש, והנה טעם האחרון אינו כ"כ מספיק, דזה אפטר לקיים גם בי"ט ככתו' בנחמיה סימן ח', ושלחו מנות לאין נכון לו שהיה זה בי"ט של ר"ה, וכמו כן מתנות לאביונים אפטר לקיים במידי דמיכל את המטעמים ואת הלחם שעושין לכבוד יו"ט מאתמול, ואע"ג שכ' הבאה"ט לעיל סימן ש"ו סק"ו משם המרדכי דאסור ליתן דבר במתנה לחבירו בי"ט ובשבת, כבר סיים שם וכ' משם המ"א דצורך י"ט ושבת שרי כיע"ש, עכ"ל.

וכששאלתי למו"ר בעמח"ס שו"ת משנת יוסף שליט"א אם בהא דעושים זכר לסעודת אסתר בסעודת יום שני של פסח לא הוי משום אין מערבין שמחה בשמחה, השיבו דלא, וטעמא דרק עושה בזה זכר להא, ולא הוי בגדר "שמחה" (וע"י מאי דכתיבנא בעוה"י בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני ראש חודש (סימן י"ד), ע"ש היטב), וע"י בספר נתיבי המנהגים (פסח, עמוד ש"ב ואילך) מ"ש בענינא דסעודת אסתר בפסח, ע"ש.

והגרא"ש קניבסקי שליט"א כתב לו בביאור לשון המ"ב וז"ל: הלשון טוב לעשות הוא לומר שאין בזה חיוב אלא ענין טוב וראוי, וכפי הנראה המ"ב רצה להדגיש דגם המג"א כוונתו שיש ענין טוב בזה ואינו חיוב גמור, לפיכך בחר בלשונו הטהור, ויל"ע, עכ"ל.

אחר זמן הראני ידידנו עוז הרה"ג רבי אברהם דבדה שליט"א בעמח"ס ביכורי אביב ושאי"ס בגליון פנינים להרה"ג ח"מ חיים שליט"א (גליון נ"ט, שנה ו' התשע"ג) דעמד באורך בענינא דסעודת אסתר בפסח, ובתו"ד

מייתי משו"ת משיב כהלכה להגר"ח"פ לוריא זלה"ה דומ"צ דלאדו (ח"ב, סימן פ"ב) דכ' שאינו יודע אמאי אין העולם נזהרים בסעודת אסתר, ע"ש, ובגליון פנינים (שם) האריך להפליא להביא מספרי דרבנן איזה סוגי מאכלים שאכלו עבור סעודת אסתר, ועל מנהגים שונים דנהגו ליעביד בהאי סעודתא (ובשלהי דבריו מייתי נמי לקושיית היד שלמה מ"ט לא קבעו את ימי הפורים בט"ז ניסן, וע"ש דהאר"י בזה), וע"ש בכל דבריו.

[וע"י בספר מקור חיים להגר"י בכרך זלה"ה בעמח"ס שו"ת חוות יאיר, דכ' (שלהי סי' תצ"ד) וז"ל: בכ"ג סיון יש לזכור נס פורים כי בו נכתבו אגרות האחרונים התשועה, ולרבות בו שמחה, עכ"ל, וע"ש].

סימן רצ"ד

אמירת "הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו טוב" בבהמ"ז דחול המועד

שו"ע סימן ת"צ (סעיף ג'): נוהגים שביום טוב אומר את יום טוב מקרא קדש הזה, ובחולו של מועד אומר את יום מקרא קדש הזה, ע"כ, וע"ש בכ"ד. ובמ"ב (שם, ס"ק ה', ד"ה ובחולו של מועד) כתב וז"ל: שמע מינה דחול המועד לא מקרי יום טוב, ואין לומר בברכת המזון הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו טוב, עכ"ל, ומקורו מהמג"א דהתם (ס"ק א') ושאר אחרונים.

איברא דבכף החיים (שם, ס"ק י"ד) מייתי נמי להמג"א ז"ל ודעימי, וכתב עלה וז"ל: והריטב"א בחידושי סוכה דף ל"ח כתב משם רבו דחול המועד יום טוב מקרי, ומה שאין אומרים בו בתפילה יום טוב מקרא קדש לפי שעושין בו מלאכה בדבר האבד שלא לזלזל ביום טוב ממש, שהיו סבורין ששווים בקדושה מכיון ששנים בשמותם, ברכי יוסף אות ב', וכן כתב הרדב"ז חלק א' סימן ע"ג וסימן ק"א בשם הרשב"א דחול המועד נמי מקרי יום טוב יעו"ש, והביא דבריהם ערך השלחן סימן קפ"ח אות ה', וכתב כיון דהרשב"א והריטב"א והרדב"ז סבירא להו דחול המועד מקרי יום טוב סמכינן עלייהו לומר בחול המועד הרחמן ינחילנו יום שכולו טוב דלא הוי שקרן כל כך, ובסימן זה אות ב' כתב דאפילו אומר בתפילה יום טוב מקרא קדש הזה לא הוי שקרן יעו"ש, וראש השנה נמי מקרי יום טוב כמו שכתב הטור בסיומן תקפ"ב בשם מסכת סופרים שמזכירין בו בתפילה ובכוס את יום טוב מקרא קדש הזה, וכן נוהגין בספרד, אלא שבאשכנז לא נהגו כן, יעו"ש. והרב פרסומי ניסא דף קל"ז ע"א כתב דביום טוב יאמר הרחמן הוא יגיענו למועדים הבאים לקראתנו לשלום יעו"ש, ועיין לקמן אות ט"ז, עכ"ל. (וע"י נמי בספר חקת הפסח להערה"ש ז"ל סי' ת"צ (ס"ק ב', ד"ה ובחולו של מועד אומר וכו') מש"כ דמהו"ע ז"ל דסעיף ג' משמע דחובה"מ לא מקרי יו"ט, ברם בתשו' רדב"ז (ח"ד, סימן ש"א דל"א) כתב דאשכחן בכמה דוכתי דחובה"מ מקרי יו"ט, ודכ"מ בתוס' ריש תענית, ע"ש).

ואיכא לעיוני בהאי לישנא דמייתי הכה"ח מהערה"ש דסמכינן אראשונים דס"ל דחובה"מ מקרי יו"ט, למימר בחובה"מ הרחמן הוא ינחילנו יום שכולו טוב **"דלא הוי שקרן כל כך"**, דלכאו' כיון דסמין אהני ראשונה מ"ט מקרי דאינו שקרן כ"כ, ואדרבה אינו שקרן כלל, וככל פלוגתא דלחד מ"ד אסור ולחד מ"ד מותר, וכן ע"ז הדרך. ואם אמנם קרינן ביה דקצת שקר איכא בהא, אכתי למאי סמכינן עלה להכנס בהך חששא דמחוי כדובר שקרים, וצ"ב. והגר"ר רפאל רוזנטל שליט"א מדייני דמתא אמר לו דעכצ"ל דאין כוונתו כפשוטו, וודאי דכיון דקסמין אדברי הראשונים הנ"ל לא מקרי שקרן כלל, אכן גם איהו קמתמה אלישנא דא, וצ"ע.

והגרא"ש קניבסקי שליט"א כתב לו בהא וז"ל: מיקרי יו"ט אבל לא יום שכולו טוב כיון דהותר מלאכה בדבר האבד וכו"ו, לפיכך אמר דאינו שקר כ"כ, כיון דס"ס הוא יו"ט, עכ"ל. ולכאו' הא מיהא צ"ע מאי דאקשינן דסו"ס, למה יכנס להך חששא, וצ"ב.

סימן רצ"ה

מזיזים יקרים בהסימן דסדר הפרשיות של פסח משך

תורא, קדש בכספא, פסל במדברא, שלח בוכרא

שו"ע סימן ת"צ (סעיף ה'): סימן הפרשיות של שמונת ימי הפסח משך תורא, קדש בכספא, פסל במדברא, שלח בוכרא, וזה הסדר לא ישנתה כי אם כשחל פסח ביום חמישי, שביום שלישי שהוא שבת קורא "ראה אתה אמר אלי" שהוא "פסל", וביום ראשון שני שלישי קורין קדש, בכספא, במדברא, ע"כ.

וע"י במ"ב (שם, ס"ק ח', ד"ה משך תורא) דכ' וז"ל: והם סימני ראשי פרשיות, דהיינו יום ראשון "משכו וקחו" וגו', יום שני "שור או כשב", יום שלישי "קדש לי כל בכור", יום רביעי "אם כסף תלוה", יום חמישי "פסל לך", יום שישי במדברא, דהיינו "וידבר וגו' במדבר סיני ויעשו בני ישראל את הפסח", ביום שביעי פרשת בשלח, ביום שמיני בוכרא "כל הבכור אשר יולד" וגו', עכ"ל, וע"ש.

והנה בשו"ת קרית תנה דוד להגה"ק רבי דוד הכהן סקלי זלה"ה (ח"א, האו"ח, סימן ע"ו) כתב בהא וז"ל: סימן לסדר פרשיות של פסח משך תורא קדש בכספא פסל במדברא שלח בוכרא, ע"כ. נ"ל לרמוז בסיון הזה אשר נתנו לנו רז"ל, והוא דרוצה לומר שאם תרצה לזכות בקנין התורה ולמשוך לך התורה ולקנותה לך במשיכה, כך תעשה ותכין לך הדרך, קדש בכספא, ר"ל תקדש את הכסף ותבדל ממנו, ולא תהיה להוט אחרי הכסף, דבזה תהיה שקוד על למוודך ויעלה בידך. עוד תעשה לך סגולה אחרת פסל במדברא, ר"ל תפסול הדיבור של חול, ודברת בס' ולא דברים בטלים, ובזה תוכל לשלוח בוכרא שהוא היצר הרע שהוא הבכור והזקן אשר קדם לך ביאתו קודם יצר הטוב, עכ"ל, ודפח"ח.

ואנן בענייתין רימוזו לדרכו דהקריית תנה דוד, דהנה ראשי תיבות וסופי תיבות דהך סימנא (משך תורא קדש בכספא פסל במדברא שלח בוכרא) עולה בגימטריא מכוונת "לזכות בקנין בתורה", ודוק היטב.

ובאופ"א יש לרמוז בעוה"י דאם רוצה לזכות בתורה "משך תורא" ר"ת מ"ת, דהוא בחי' מ"ש בברכות (מ"ג ב') אמר ריש לקיש מנין שאין דברי



על עונותינו. (ואע"ג דבכל י"ט נמי לא ניתנו אלא בכדי שיעסקו בתורה, מ"מ בשבועות איכא ענין מיוחד במאי דהו"ל זמן מתן תורה). ודוק בזה. [מיהו ע"י בכך החיים (תצ"ב, א') דמייטי למ"ש מרן הבי"ז ז"ל ודעימי דאין מתענין אחר חג השבועות, וכתב עלה וז"ל: ובתמים דעים סימן קע"ח כתב דאנשי מעשה וחסידים מתענים אף אחר חג השבועות, חק יעקב אות א', פרי חדש, אליה רבה אות ד', חק יוסף אות א', וכן כתב בארחות חיים דף צ"ב ע"ב, והביא דבריו הברכי יוסף אות א', שערי תשובה אות א', וכתב שם השערי תשובה והיכא דנהוג אין לשנות, ובמדינתנו לא נהגו כן עכ"ל. ור"ל דלא נהגו להתענות אחר השבועות, ובלאו הכי גם בתמים דעים לא כתב אלא אחסידים ואנשי מעשה, והמתענים אחר שבועות אין להתענות עד לאחר י"ג יום מראש חדש סיון, ועיין לעיל סימן קלא"א אות ק"ז, עכ"ל.]

סימן רצ"ט

אי שרי למיכל חמץ עם פסח שני

כתב הר"מ ז"ל בהלכות קרבן פסח (פ"י הט"ו) וז"ל: מה בין פסח ראשון לפסח שני, הראשון אסור בחמץ בבל יראה ובל ימצא, ואינו נשחט על חמץ, ואין מוציאין ממנו חוץ לחבורה וטעון הלל באכילתו, ומביאין עמו חגיגה, ואפשר שיבא בטומאה אם נטמא רוב הקהל טומאת מת כמו שביארנו, אבל פסח שני חמץ ומצה עמו בבית, ואינו טעון הלל באכילתו, ומוציאין אותו חוץ לחבורה, ואין מביאין עמו חגיגה, ואינו בא בטומאה, ושניהם דוחין את השבת, וטעונון הלל בעשייתו, ונאכלין צלי בבית אחד על מצה ומרור, ואין מותרין מהן, ואין שוברין בהן את העצם. ולמה לא ישוה השני לראשון לכל הדברים, מאחר שנאמר ככל חקת הפסח יעשו, לפי שפירש בו מקצת חקת הפסח ללמד שאינה שוה לראשון אלא בדברים שנתפרשו בו, והן המצות שבגופו והם חקת הפסח, שכלל זה שנאמר במצרים שילקח הפסח מבעשור ושהוא טעון הגעת דם באגודת אזור למשקוף ולשתי המזוזות ושיאכל בחפזו, אין אותן הדברים נוהגות לדורות ולא נעשו אלא בפסח מצרים בלבד, ע"כ.

והנה שמעתי ממור"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א לענין פסח שני דבשעת אכילתו אסור לאכול עם חמץ, ורק דבביתו שרי שיהיה חמץ, וציון לן מור"ר מרן שליט"א למ"ש רש"י בפ' בהעלותך (ט', י') בת"ד וז"ל: פסח שני, מצה וחמץ עמו בבית, ואין שם יום טוב, ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו, ע"כ, ודוק בזה.

איברא דע"י במ"ש מרן רשכבה"ג הגר"מ שך זצוקלה"ה באבי עזרי הל' ק"פ (שם), דאחר דמייטי ללישנא דהר"מ ז"ל דמייטין כתב וז"ל: הנה רש"י בפירוש התורה במדבר ט' פסוק י' כתב פסח שני מצה וחמץ עמו בבית, ואין שם יום טוב ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו, עכ"ל. ברור שהכונה לא שיש איסור בשעת אכילת הפסח שיאכל גם חמץ, אלא להיפך, ואין איסור חמץ כלל אלא עמו באכילתו מותר, ומנ"ל לחדש איסור לאכול חמץ ביחד עם בשר הפסח. וראיתי במנ"ח מצוה שפ"א שהבין בדעת רש"י שאסור לאכול חמץ ביחד עם הפסח, ותמה ג"כ מנ"ל לרש"י איסור זה, ואיני יודע מה הכריחו לפרש כן ברש"י ולהקשות, ובקל אפשר לפרש כמו שכתבתי.

ובס' משך חכמה להגר"מ שך זצוק"ל כתב ג"כ לפרש ברש"י כמו שכתב המנ"ח שיש איסור לאכול עם הפסח חמץ, שהכתוב על מצות ומרורים יאכלוהו הפירוש שיאכלו אותו רק עם מצות ולא עם חמץ, ולאו הבא מכלל עשה הוא, וזהו שכתב רש"י ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו ע"ש. ואינו מובן, הלא לא מחוייב לאכול פסח ומצה ומרור ביחד שקיי"ל דלא כהלל, ולא צריכין כורך אלא אפילו בזה אחר זה, א"כ מה שאוכל חמץ ביחד עם הפסח אין כאן ביטול מצות אכילת מצה שיכול לאכול מצה אח"כ, ומה שלא אכל מצה אח"כ אין זה ע"י שיאכל חמץ בשעת אכילת הפסח, ומה שייך לומר שאסור חמץ עמו באכילתו, והמחזור כמו שכתבתי בדעת רש"י, עכ"ל.

וכתבתי למור"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א להעיר מדברי מרן האבי עזרי זצוקלה"ה, וכתב לי מור"ר מרן שליט"א וז"ל: "ידעתי שמרן חולק ע"ז, אבל האחרונים לא ס"ל כן", עכ"ל, ודוק.

וכוננת מור"ר מרן שליט"א במ"ש דהאחרונים לא ס"ל כן, היינו דמלבד מאי דחזינו במנ"ח ובמש"ח דמייטי האבי עזרי דלא פירשו כוותיה, ע"י נמי בפני יהושע עמ"ס קידושין (דף ל"ח ד"ה תוספות בד"ה דאקרויב עומר וכו') דכתב בתו"ד וז"ל: "ובפרש"י בחומש מפרש להדיא שלא בא אלא לאסור אכילת חמץ עם הפסח בפסח שני", ע"ש היטב.

וע"י בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג, סימן י"א) [וציינו לו בסה"מ] דכ' וז"ל: ויש לעיין אם מותר באותו סעודה שאוכלין הבעלים פסח שני לאכול קודם אכילתו חמץ ולנקות עצמו, ולאכול אחריו מיד פסח ומצה ומרור, אבל יש לאסור משום הרחקה, וכן יש לדקדק מלשון הגמרא פסח שני חמץ ומצה עמו "בבית", משמע בבית אבל לא לאכול באותו סעודה, דעם הפסח יחדיו פשיטא שאסור, וצריך לעיין בכל זה היטב, עכ"ל. וע"ש בזה.

ואם אמנם דלא מייטי התעוררות תשובה לדברי רש"י דפ' בהעלותך, מ"מ קחזינו לדעת דס"ל בפשיטות דבפסח שני שרי דייקא שיהא החמץ עמו בבית, אך דאין לאכול יחד עם הפסח, ומיהו בעיקר מאי דמספקא ליה להתעוררות תשובה, ע"י בס' אילת השחר עה"ת למור"ר מרן רשכבה"ג הגר"א שליט"א (במדבר ט' י' ד"ה והמשך) דכ' בשלהי דבריו מרש"י דסוכה (דמ"ב ב') דכ' וז"ל: פסח שני אינו אסור בחמץ אלא שטעון מצה למצוה ואוכל חמץ מיד, ע"כ, וע"ש. ועכ"פ לכאו' משמע מרש"י דסוכה דאין לאכול בפסח שני מצה וחמץ בהדי הדדי, ויש לעי"י בזה.

ובספר חמדת ישראל להגר"מ פלאצקי זלה"ה (קונטרס נר מצוה, דף כ"ג ע"ב מדה"ס) כתב בתו"ד וז"ל: ועפ"י י"ל קצת ד' רש"י ז"ל התמוהין בפ' בהעלותך, שכ' דאע"ג דבפסח שני חמץ עמו בבית, אמנם אינו עמו באכילתו, ובמנחת חינוך ז"ל מצות פסח שני תמה על זה דמה איסור יש באכילת חמץ עם הפסח. ולפענ"ד נראה דרש"י ז"ל הי' קשה לו מה

המזון בודאי אין לו לאכול חמץ, דהרי יצטרך לומר יעלה ויבא משום דאזלינן בתר התחלת הסעודה כדאינא לעיל בסוף סימן קפ"ח, ואם כן יהיה תרתי דסתרי, עכ"ל.

ולכאורה יש לעיין בהא, דמפשטות לישנא דהמג"א ז"ל נראה דמייירי כשעומד בתוך סעודתו וטרם בירך בהמ"ז, ותו צ"ע דאם אמנם נימא דמייירי כשבירך בהמ"ז ולא הבדיל, הא בזה לכו"ע אסור לו למיכל מקודם הבדלה, ואת"ל דמייירי במאן דרוצה לשתות מים דיש בהם שאלה דחמץ, והא מים שרי למשתי מקודם הבדלה כמבואר בשו"ע סימן רצ"ט (סעיף א'), לכאו' זה אינו, דמשמעות דברי המ"ב ז"ל מורי דקאי אאכילה [ואע"ג דדנו בכ"מ אי שת' בכלל אכילה, כמדו' דאין לזה שייכות להכא]. וגם אין לפרש דכוונתו במאן דלית ליה יין או שכר ושאר משקין להבדלה, דיי"א דמותר לו לאכול כמ"ש בשו"ע סי' רצ"ו (סעיף ג') ע"ש, חדא דמהיכ"ת להעמיד אופן שלא נתבאר בהדי' בדברי המ"ב ז"ל הכא, ועוד דהא במ"ב (שם, ס"ק י"ז) כתב משמ"י דהמג"א ז"ל דגם ככה"ג יש לו להתפלל קודם ולמייירי הבדלה בחונן הדעת, והכא הלא מייירין כשלא התפלל והבדיל, ועל כולנה צריך עיון דאי נימא דהמ"ב ז"ל קמפרש לדברי המג"א ז"ל, אכתי צ"ב מאי אכפת לן במה דהתחיל באכילתו מבעו"י והגיע לילה, והרי כבר בירך בהמ"ז, וצ"ע.

אמנם ראיתי באיזהו מקומן דכתבו דבמהדו' אחרת דהמשנה ברורה אחר דמייטי לדברי המג"א ז"ל ושאר אחרונים, כתב וז"ל: "ולפי דעתי היה נראה פשוט דבדאי אין לו לאכול חמץ, דהרי מצטרך לומר יעלה ויבא משום דאזלינן בתר התחלת הסעודה" וכו' ע"ש, ולכאו' לפי"ז א"ש כל מאי דאקשינן, דמינה משמע דהמ"ב פליג אמג"א ודעימי, ודוק בזה [ועמ"ש בכה"ח ר"ס תצ"א מהישועות יעקב].

והנה בספר שונה הלכות למור"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (תצ"א, א') כתב וז"ל: מי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעוד יום עד הלילה, ועדיין לא התפלל והבדיל, מותר לאכול חמץ, דכיון שחשכה הוי לילה לכל דבר, אלא שחכמים אסרו במלאכה עד שיבדיל, אמנם כיון שעדיין לא בירך בהמ"ז אין לו לאכול חמץ, שהרי יצטרך לומר יעלה ויבא כיון שהתחיל מבעו"י כנ"ל סי' קפ"ח דין י"ד, וא"כ הוי תרתי דסתרי (סק"א), עכ"ל.

ויש לעי"י אם כוונתו בזה לפרושי ולמייירי דהמ"ב ז"ל לא פליג אמג"א ורק דמפרש ל', והיינו דעד כאן לא קאמר המג"א אלא אעצם ההיתר למיכל החמץ מקודם שהבדיל, ועלה הוא דכתב המ"ב דסו"ס בפועל אינו יכול לאכול ומשום תרתי דסתרי, או דכוונתו לומר דהמ"ב ז"ל ס"ל דאיכא רק היתר למיכלי, אך דבפועל אינו יכול לאכול (ומשא"כ להמג"א דשרי נמי למיכלי בפועל, וכפשטות לישני' דהמג"א ז"ל וכדארכנו לעיל), ויל"ע בזה [והכי נמי יל"ע לפום איזהו ג' במ"ב כתב מור"ר מרן שליט"א לדברין].

סימן רח"צ

בענין תענית בה"ב אחר חג השבועות

שו"ע סי' תצ"ב (סעיף א'): יש נוהגים להתענות שני וחמישי ושני אחר הפסח וכן אחר חג הסוכות, וממתנים עד שיעבור כל חדש ניסן ותשרי ואז מתענים, ע"כ. ובמג"א (שם, ס"ק א', ד"ה בה"ב) כתב וז"ל: שחוששין שמא מתוך משתה ושמחה באו לידי עבירה כמו שמצינו באיוב, **אבל בעצרת דאינו אלא יום א' אין חוששין**, עכ"ל.

ויש לעי"י דהנה עצרת בחו"ל הויא תרי יומין, ומ"ט לא תקון להו בה"ב מאחר דחזינו דליומא חדא לא חיישין, ומשמע דלתרי יומין חיישין, וצ"ע. ויל"ע אם שייך בזה סברא דלא פלוג מא"י דהויא עצרת יומא חדא, ולפי דהוא ענין מציאותי דתענית על חששא דעבירה, ואפשר דאין כונת המג"א ז"ל בדייקא ליומא חדא, רק כוונתו דלזמן מועט כיום או יומיים לא חיישין, ומשא"כ בסוכות ופסח דהוו זמן טפי הוא דחיישין, וצ"ע.

וכאשר עיינתי בהאי ענינא ראיתי בטור סו"ס תכ"ט דכתב למנהגא דאשכנז דמתענין ג' ימים אחר הפסח וכן אחר סוכות, "מפני שהם ימי משתה ושמחה, ושמא מתוך כך באו לידי עבירה, וסמכו אותם אקרא דאיוב (א', ה') ויהי כי הקיפו ימי המשחה וגו' והעלה עולות מספר כולם כי אמר איוב אולי חטאו בני וגומר, ע"כ.

וע"י מאי דכתב מרן ז"ל בבי"י (שם, ד"ה ומה שכתב רבינו טעם לשלש תעניות שאחר הפסח ואחר סוכות מפני שהם ימי משתה ושמחה וכו') משמ"י דהמדרכי (תענית, ס' תתכ"ט), ומאי דהשיג עלה, ובשלהי דבריו כתב וז"ל: ומה שכתב דאין נ"ל טעם זה דרבינו משום דא"כ לאחר שבועות נמי ז"ל **דכיון דלא הוה אלא יום אחד או שניים** לא שכיח ביה שמחה טובא, אבל חג הפסח וחג הסוכות שהם הרבה ימים חיישין שמא מתוך אורך ימי השמחה באו לידי עבירה וצריכין כפרה, עכ"ל.

והא קמן דשפתיה ב"י ברור מללו דליום **או שניים** לא חיישין, ובזה א"ש היטב מאי דבחו"ל נמי לא תקון בה"ב אחר עצרת, ואע"ג דהויא יומיים וכדביארנו בעוה"ז כוונת דברי המג"א ז"ל, וברוך ה' שהנחנו בדרך אמת. וע"י נמי בערוך השלחן (תצ"ב, א') דכתב בסו"ד וז"ל: ואחר שבועות לא חשו **לפי שאינו אלא שני ימים אפילו בח"ל**, ואין זמן כל כך לחטא, עכ"ל, ודוק בזה.

ולולי דמסתפינא הוה אמינא טעם חדש למאי דאין מתענין בה"ב אחר חג השבועות, והוא בהקדים מאי דאינא במנחות (ק"י, א') אמר ריש לקיש מאי דכתיב ואת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם, כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם, אמר רבא האי לעולה למנחה עולה ומנחה מיבעי ליה, אלא אמר רבא כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה (ולא חטאת) ולא מנחה ולא אשם, ע"כ. ופירש"י (שם, ד"ה אין צריך לא עולה) וז"ל: דהכי משמע זאת התורה לעולה, כלומר במקום העולה למנחה בשביל המנחה כגון לכם שבילכם, **כלומר התלמוד תורה מכפר על עונותינו**, ע"כ, וע"ש. ועפ"י ז"ל דכיון דחג השבועות הוי זמן מתן תורתנו, אשמועינן דלא בעי להתענות אחריו, דהתלמוד תורה מכפר

תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עלי', שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל, ע"ש. ובהיפוך אתון הוי ת"ם, וירמוז לבחי' דחזינו בעיקב אבינו ע"ה (בראשית כ"ה, כ"ז) ויעקב איש תם יושב אהלים, וכדפי' בתרגום אונקלוס (שם) ויעקב גבר שלים משמש בית אולפנא, וע"י נמי בת"ב (שם) דפי' ויעקב גבר שלים בעובדי ומשמש בבית מדרשא דעבר תבע אולפן מן קדם ה', ע"ש. ומ"ש **קדש בכספא** ירמוז דהוא ר"ת ק"ב, דבשביל שיזכה בתורה צריך שיהי' נכון לבחי' מ"ש באבות (ו', ד') פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה וכו', ע"ש. וחזינו הכי ברבי חנינא בן דוסא דהיה די לו **בבב** חרובין מע"ש לע"ש (עי' תענית דף כ"ד ע"ב), וע"י באוה"ח הק' (דברים א' א') דפי' מ"ש בקרא התם "ודי זהב" וז"ל: שלא יהיה להוט אחר דברים הנדמים לאהוב הון עולם הזה, שכל ההולך אחר תאות לבו בטל הוא מעבודת ה', וצריך האדם להסתפק בהכרחי, והוא מה שרמו באומרו ודי זהב שיאמר לזהב די, או ירצה על זה הדרך שכל מה שיהיה לו יהיה בעיניו דבר מספיק כאילו יש לו כל זהב, והוא על דרך אומרם (אבות פ"ד מ"א) איזהו עשיר השמח בחלקו, ובהו יטה לבבו לעבודה העליונה היא עבודת ה' אלהים חיים", עכלה"ק, ודוק בזה. ומ"ש **פסל במדברא** ירמוז דהנה פְסָל ביאורו כמ"ש בכלים (פי"ג מ"ד) והמפסלית, ופי' הר"ב (שם, ד"ה והמפסלת) וז"ל: ברזל מיוחד קבוע בתוך עץ, ומולכין ומביאין אותו על הלוח ומחליקין אותו, לשון פסל לך, עכ"ל, וע"ש. והכא י"ל דיפסול על לוח ליבו בהמפסלת למידת "במדברא" שהיא הענוה, וכמ"ש האוה"ח הק' עה"פ (דברים א' א') במדבר בערבה וגו' וז"ל: מדת הענוה כאומרם ז"ל (נדרים נ"ה א') לעולם ישים אדם עצמו כמדבר, ועיין מה שפירשתי בפרשת יתרו (שמות י"ט ב') בפסוק ויסעו מרפדים, והוא מה שרמו באומרו "במדבר", עכלה"ק. ולדברינו הכונה דיפסל בעצמו מדת הענוה שע"י זוכין לתורה, דלולי עבודה כראוי בזה ח"ו יכשל במדת הגאווה רח"ל. ומ"ש **שלח בכורא** ירמוז דיש לו לשלח סביבות עצמו בכורא דהוא סייג וחומה, כמבואר בבבא מציעא (דף ק"ג ב', ו' ע"ש ברש"י ותו' ובערוך (ערך ארכבתא), והוא עדמ"ש חכמינו ז"ל באבות (א', א') ועשו סייג לתורה, וע"ש בהמפרשים ודוק היטב.

סימן רצ"ו

בענין קריאת מגילות שיה"ש רות וקהלת בציבור

כתב הרמ"א ז"ל שלהי סימן תצ"ו וז"ל: ונוהגין לומר שיר השירים בשבת חול המועד, ואם שבת ביום טוב האחרון אומרים אותו באותו שבת, וכן הדין בסוכות עם קהלת, ונוהגין לומר רות בשבועות, והעם נהגו שלא לברך עליהם על מקרא מגילה ולא על מקרא כתובים, ע"כ.

והנה בטעמי קריאת הני מגילות האריכו רבותינו ז"ל בכמה דוכתין, ואמנם דנו אי מברכים עלייהו או לאו, אך עכ"פ כולוהו משמע דקורין זה מתוך המגילה ובציבור.

ועפ"י יש לעיין מאי טעמא לא נהגו בני ספרד למקרי הני מגילתא מתוך הקלף בציבור, אחר דגם רבותינו הפו' מבני ספרד מיייתו לה, ואתצ"ל דסמכו אמנה דקורין מגילת שיה"ש אחר הגדש"פ, ומגילת רות בתיקון ליל שבועות, אכתי קשה מ"ט אין קורין מגילת קהלת בסוכות, ואפי' ביחיד, ותו דאעיקרא דמילתא קשה לפרש דסמכו האה, מאחר שלא מצינו לפו' שיפרשו כן, ובשגם לא פירשו הדין במי שלא קרא מגילת שה"ש אחר הגדש"פ, או שלא אמר תיקון ליל שבועות, אי קרא המגילה למחר ביחיד, ושאלתי זה לכו"כ ת"ח שליט"א ואין פותר, וצ"ע כעת. [וע"י מסכת סופרים (פרק י"ד), ויל"ע בכל זה].

גם הלום ראיתי בשו"ת רבבות אפרים (ח"ח, סימן ת"ק ס"ק י"ט) דמייטי מגליון ושולין ודורשין לקט הלכות ומנהגי חג השבועות להרה"ג ראי' שוורץ שליט"א מח"ס ברכת איש, דכתב וז"ל: למנהג בני עדות המזרח אין קוראים את מגילת רות, עכ"ל. ולא הביא שם מקור לדבריו, והא גופא תמוה וכמ"ש לעיל, וצ"ב.

שוב כתב לי בזה ידידנו עוז הרה"ג רבי אברהם דבדה שליט"א בעמח"ס ביכורי אביב ושאי"ת, תשובה מאהבה באריכות מופלאה כדרכו בקודש מדברי רבותינו ואשונים ואחרונים ומפי סופרים וספרים חדשים גם ישנים, וכלל העולה מדבריו דקריאת הנך ג' מגילות הו"ל מנהגא, ועל כן היכי דנהוג נהוג ותו לא מידי [ועדיין צ"ב דהי' לכמה מרביתנו הפו' מבני ספרד, דהביאו למנהג זה בשתיקה, לפרש דאצלם לא נהוג הכין].

סימן רצ"ז

ידון במי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעו"י ונמשך עד הלילה ועדיין לא התפלל והבדיל אי שרי למיכל חמץ

כתב המג"א סו"ס תצ"א וז"ל: ומי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעוד יום ונמשך עד הלילה, ועדיין לא התפלל והבדיל, צ"ע אם מותר לאכול חמץ, דלכאורה נראה שמותר לאכול דכיון שחשכה לילה הוי חול לכל מילי, אלא שחכמים אמרו שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל בתפלה, אבל איסור חמץ אין תלוי בהבדלה שהרי אף בח"ה אסור לאכול חמץ, ולכן כיון שחשכה מותר לאכול חמץ, עס"י רס"ג, עכ"ל [וע"י בספר מזבח אדמה (תצ"א, א') מה שכתב לדקדק בלישני' דהמג"א ז"ל, ע"ש].

וע"י נמי בחק יעקב (שם, ס"ק א') דמייטי להמג"א, וכתב עלה וז"ל: וכן נ"ל עיקר דאיסור חמץ אינו תלוי כלל בהבדלה, וכן יש קצת ראייה מהא דמקילין כמה דברים ביום אחרון של פסח באיסור חמץ הואיל והוא רק ספיקא דיומא, ולא הוזכר בא' מן הפוסקים להחמיר מטעם שלא הבדיל, אם כן עדיין איסור חמץ היום עליו, אלא ודאי דאין קפיידא לענין איסור חמץ בהבדלה, עכ"ל.

והנה במשנה ברורה (שם, ס"ק א') כתב בתו"ד וז"ל: מי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעוד יום עד הלילה, ועדיין לא התפלל והבדיל, מותר לאכול חמץ, דכיון שחשכה הוי לילה לכל מילי, אלא שחכמים אסרו במלאכה עד שיבדיל [מגן אברהם ושאי"ת]. אמנם אם עדיין לא בירך ברכת



דאמרינן בפסחים (דף צ"ה ע"ב) דבפרט" מה קממעט לא תשחט את הפסח על החמץ, אמאי לא אמרינן דממעט הלאו דלא תאכל עליו חמץ, דזה א"ש טפי שאינו בכלל מיעוט השבתה, עיי"ש היטב ברש"י ז"ל ותבין דברינו, לכן הכריח מזה דסתמא דגמ' כר"ש, וליכא איסור כלל באכילת החמץ בזמן שחיטה, ודרשינן לא תאכל עליו חמץ על אכילתו, ומזה באמת לא נתמעט פסח שני כלל, ואמרינן דגם פסח שני אסור חמץ עמו באכילתו. וי"ל יותר דהי' קשה לרש"י ז"ל לר"ש דקאי על אכילתו והיינו בלילה, למה לי קרא לזה, ת"ל דבלא"ה אסור באכילת חמץ מצד חמץ כל ז', לכן ס"ל לרש"י ז"ל דר"ש דדרשינן ל"ת חמץ על אכילת הפסח היינו דחמץ פוסל אכילת הפסח, וזה היא הלאו דל"ת עליו חמץ, דאם אוכל עמו חמץ אינו מקיים מצות פסח ושפיר צריך קרא לזה, וא"כ הוי מצוה שבגופו, שמצות הפסח היא בדוקא שלא לאכלו עם חמץ, כמו המצוה דאינו נאכל אלא צלי, ולכן ממילא לא נתמעט בפ"ש, ואיכא איסור זה גם בפסח שני. וזה נלענ"ד נכון מאוד בס"ד בכוונת רש"י ז"ל, עכ"ל, וחזינו נמי דהחמ"ד קמפרש לדברי רש"י ז"ל דפ' בהעלותך כהני אחריני דס"ל דדייקא בבית הוא דשרי, ומשא"כ באכילתו, ודוק בזה.

ועי' בספר מילואים לאפוד לידידו האברך המופלג ר"א גרין שליט"א (תלמוד בבלי, עמוד כ"ד ס"ג ואילך) מאי דמיית' לדברי המנ"ח והמש"ח, ולשיטת' דהאבי עזרי' למאי דפלפל בדבריהם, ובת"ד חקר אם להאבי עזרי' שרי נמי למיכל החמץ עם הפסח ממש, או"ד כוונתו דמותר לאכלן באותה סעודה, או אפי' אחר אכילת כזית אחד מן הפסח, וע"ש דין באורך אי שייך בהא הא דאתי טעם רשות ומבטל טעם דאורייתא, ע"ש ואכמ"ל.

אחר זמן מצאתי בעז"ה בספר אוצר מפרשי התלמוד עמ"ס סוכה (דף מ"ז ב' ד"ה רש"י ד"ה פניית וכו') דהביאו מספר אמבואה דספרי על הספרי זוטא (במדבר ט' י"א אות ל"ז) דקמפרש דברי רש"י ז"ל דפרשת בהעלותך דס"ל דבאמת מותר לאכול פסח שני בחמץ, ומ"ש "ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו" היינו שאין איסור לאכול עם חמץ, אלא להיפך "עמו באכילתו", ע"ש, והוא להדי' כדפי' האבי עזרי'.

תו הביאו משו"ת עני בן פחמא (סימן כ"ח) דדקדק בלישני דרש"י ז"ל בסוכה דכ' "ואוכל חמץ מיד", דר"ל דהיינו לאחר שאכל הפסח ולא עמו, וכפשט שיטתו בפ' התורה, ע"ש היטב. ולעיל כתבנו לדקדק כן בענייתו, ע"ש.

איברא דיש לדון בכל זה טובא, דאם אמת נכון הדבר דכונת רש"י למימר דאסור למיכל החמץ והפסח בהדי הדדי, ומ"ש עמו באכילתו היינו דשרי דיהא זה עמו על השולחן, אכתי צ"ב מאי קמ"ל בזה טפי ממאי דאשמועינן בריש דבריו דשרי דיהא החמץ בביתו, ועל כן הי' מקום לפרש דאמנם קמ"ל דשרי למיכלי' בהדי הדדי, אכן איכא לדחויי דהא דאין לאוכלן יחידו הוא ענין צדדי דלא יבטל החמץ לטעם הפסח, ואהא קמ"ל רש"י ז"ל דכיון דטעמא משום ביטול הטעם על כן שרי דיהא החמץ עמו באכילתו, ואף לו נימא שגיגעו זב"ז או יתערבו איהו חמץ פירווי חמץ בהפסח, מ"מ לא קפדינן עלה כל דליכא ביטול טעמא דהפסח, ולדברינו אכן רבותא הוא ממאי דהשמיענו בריש דבריו דשרי דיהא זה עמו בביתו, ובהו יתבאר נמי מ"ש רש"י ז"ל בסוכה דפסח שני אינו אסור בחמץ, אלא שטעון מצה למצוה "ואוכל חמץ מיד", והיינו דכיון דכל הטעם דאין לאכלן יחד בהדי הדדי הו"ל רק משום ביטול טעם הפסח, ממילא מיד כשגומר אכילת הפסח יכול למיכל החמץ הנמצא לפניו, ויש להביא הדברים במשקל כור הבחינה, וצ"ע. [ויל"ד בזה נמי מ"ש במילואים לאפוד דמייתין לעיל דין אם אמנם שייך בהא ביטול טעמא, ויל"ע שם].

והלום מצאתי בספר מנחת יוסף להרה"ג ר"ע ברנשטיין שליט"א (סימן ג', הערה ל"ו) דמיית' מספר בני דוד על הרמ"ז ז"ל בהלכות קרבן פסח (פרק י') דכתב וז"ל: יליע אם היו אוכלים חמץ בפסח שני העושים קרבן בו ביום, ודוק בלשון רבינו חמץ ומצה עמו בבית, דמשמע דאינו אוכל, גם בהר"ן במשנה גבי מצה זו שאנו אוכלים משמע כן, גם בהרמב"ן פ' בהעלותך, אלא שקשה אמאי לא הובא דין זה כלל, וגם מה חיוב זה לאוכל חמץ ביום ההוא, ולא כתבו אלא שחייב לאכול הקרבן על מצה ומרור, גם דוק דאפשר לומר דחמץ ומצה עמו בבית, ר"ל דסד"א דבשעת שחיטה היה צריך שלא ישחוט על חמץ כדן פסח ראשון, עכ"ל. ועמ"ש המנחת יוסף לדון בהא להמבואר בתוספתא דפסחים (פ"ח ה"ג) ובהמפרשים שם, ע"ש היטב.

שוב ראיתי בספר בעקבי תלמוד למו"ר מרן הגאון הצדיק רבי יעקב אדלשטיין זצוק"ל הגאב"ד דרמת השרון (בקונטרס הערוך בספר מנ"ח הנדפס בסו"ה, ס"ק י"ט) דכתב וז"ל: במנ"ח מצוה שפ"א פסח שני (בהעלותך) תמה על מ"ש רש"י בפירוש החומש לענין פסח שני, שדינו הוא דמותר להיות מצה וחמץ עמו בבית, ואין אסור חמץ אלא עמו באכילתו, עכ"ל רש"י. ומבואר להדיא דיש איסור לאכול חמץ בידו עם בשר של פס"ש, ואמאי הא בפשטות רק כדי לקיים מצות אכילת בשר פסח בכזית יש גם לאכול מצה ומרור, לקיים דין של על מצות ומרורים, וא"כ זה יוצא אפי' בכזית אחד, ואח"כ למה יאסר לאכל אפילו חמץ ביחד עם שאר הבשר, או שיאכל בתחילה בשר פסח יחד עם חמץ, ובכזית אחרון יאכלנו עם מצה ומרור, ומהיכן לקח רש"י מקור לאיסור אכילת חמץ עם הפסח. ועיי"ש במנ"ח שנשאר בתימה ואפי' כזית האחד ג"כ למה אסור עם חמץ, דאי משום דמבטל את חלק הפסח, אי"כ מ"ש חמץ אפילו פירות מבטלין. והנראה ע"פ מה דאיתא במס' שבועות פרק ג' דלשון שבועה שלא אוכלנה פירושו אכילת כל הככר, וא"כ גם הכא דאמרה תורה יאכלוהו משמע כל הפסח, וזהו המקור לדין של רש"י, לדייק שבכל בשר הפסח ישנו הדין דעל מצות וכו', והוא לענין שיהיה לאו הבא מכלל עשה, לדייק על מצות ולא על חמץ, ואף דיוצא באכילת כזית, מ"מ אם אוכל יותר יזהר בכלול מחמץ כלשון יאכלוהו, ואה"נ דגם בפסח ראשון ישנו איסור זה, ורק דבלא"ה חייב מדין כרת דחמץ. וביותר מיושב לפי מה דאיתא בס' העמק שאלה (לענין ברהמ"ז), והביאו בקהלות יעקב של הגר"י קניבסקי זצ"ל, דאף

שיוצא המצוה בכזית, מ"מ כל מה שמוסיף הוי קיום מצוה דאורייתא, הן במצה והן בלולב ועוד, וא"כ אסור שיהיה יחד עם חמץ, ועי' במשך חכמה דכ' שהוי לאו הבא מכלל עשה, אך לא כ' מנלן. ולדברינו מיושב דילפינן מן הדיקו של יאכלוהו. ושמעתי שבאבי עזרי' שליט"א פירש כוונת רש"י להיפך, שר"ל דמותר לאכול חמץ אפילו עמו באכילתו, אך בפשטות הוא דוחק גדול, ואינו במשמעות לשון רש"י, וגם קשה לעשות הגהה ולחדש גירסא מסברא, עכ"ל, ודוק היטב.

סימן ש'

בענין אכילת צלי בפסח שני

זה זמן זמנים שנשאלתי מהרב יוסף דמרי שליט"א משמ"י דהרב נחמן אפללו שליט"א אי שרי למיכל צלי בפסח שני בזה"ז, ויסוד האי ספיקא לפימ"ש בשר"ע ס"י תע"ו (סעיף א') מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלים, מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין גזירה שמא יאמרו בשר פסח הוא, ובכל מקום אסור לאכול שה צלוי כולו כאחד בלילה זה מפני שנראה כאוכל קדשים בחוץ, ואם היה מחותך או שחסר ממנו אבר או שלק בו אבר והוא מחובר הרי זה מותר במקום שנהגו, ע"כ. וע"ש בנושאי כלי השו"ע מ"ש בזה, ואכתי יל"ע אי הך דינא הו"ל נמי בפסח שני.

ואנן בענייתו אמרנו בו בפרק דבפשיטות מישרא שרי, וטעמא דמילתא דשאני פסח ראשון מפסח שני, דפסח ראשון הוי ליה יום טוב דכל כלל ישראל, וממילא באם אוכל אז צלי שפיר איכא למיחש ביה, ברם פסח שני אינו יו"ט דכל כלל ישראל כי אם לאותם אלו שלא זכו להקריב הפסח במועדו, ודבזה לכא"ו אין סברא לאסור אכילת צלי לכל כלל ישראל מחמת מאי דאיכא איזה יחידים דלא הקריבו הפסח במועדו, ואין בהא חששא דמחזי, כנלפע"ד, ודוק היטב.

איברא דאחר זמן רב מצאתי בעז"ה בספר יפה ללב להגה"ק רבי רחמים נסים יצחק פאלאג'י זלה"ה ח"ב (סי' תצ"ג, ס"ק ה') דכתב וז"ל: כמו כן מרבים נמי בשמחה, ואין אומרים בו תחנון ונפילת אפים ביום י"ד אייר שהוא פסח שני כי קדוש היום כמ"ש הרב הקדוש רבין חסידא חיד"א בספר מורה באצבע (אות בר"ך) ועטרת זה"ב רב אמר' חסידא בספר מועד לכל חי (סימן י"ז אות ו"ו) יע"ש, ועיין לשר ישראל מוהר"י אברבנאל בפ' בהעלותך (דף רפ"ה ע"ד) שכתב ז"ל כי הנה הפסח השני הוא רגל בפני עצמו, ואינו תשלומי פסח ראשון, ולכן ניהגו בו מי שלא נהג בפסח הראשון עש"ב. **ואביהו"א דאבא מארי מו"ה אביר יעקב זצוק"ל** [שכוונתו להג"ר יעקב פאלאג'י ז"ל אבוא דהגה"ק רח"פ ז"ל] **נסתפק אם יש לפסק לאוכל צלי בפסח שני**, ונשא ונתן בכל הספק שנתפסק הרב מהר"א פארדו ז"ל שהביא בס' יוסף אומץ סימן ו' כמ"ש שם בספר מועד לכל חי באות ו"ו יע"ש, **ולפי"ד רבינו מהר"א זלה"ה נראה דלא שרי כדן פסח ראשון**, עכ"ל, וע"ש היטב [ועי' ביוסף אומץ התם דמספק"ל למהר"א פארדו ז"ל באם יבוא משיח בין פסח ראשון לשני אי יתחייבו בהקרבת ק"פ, ע"ש באורך]. ועכ"פ משמע דס"ל להיפה ללב דלא כדכתיבנא, ויל"ע בראייתו מרבינו מהר"א ז"ל להא, וצ"ע.

איברא דבעיקרא דמילתא הרבה יש לדון בהא ממאי דדנו רבותינו הפוסקים בהשאלה אם אומרים תחנון בפסח שני ובגדרי האי יומא, ועמ"ש בזה הג"ר אפרים פישל שטיין שליט"א בספרו המופלא עבודת אפרים על הלכות תחנון ונפילת אפים (חלק שני, פרק כ"ד) באריכות עצומה ומשם בארה, דון מינה ואוקי באתרין, וע"ע בשו"ת משנת יוסף (חי"א, סימן כ"ח), ע"ש היטב.

שו"ר בספר שערי ימי הפסח להגר"י שזנר שליט"א (שער י', פ"ד, ס"ק ד') דמיית' מס' זכרון יהודה ממנהגיו דהגה"ק מהר"ם א"ש זלה"ה (עמוד ל"ה) דכ' וז"ל: בליל ט"ו אשר הוא זמן אכילת קרבן פסח שני בכדי לעשות זכר למצוה זו, נהג אאזמ"ו הגאון מו"ה דוד דייטש זצ"ל וכן נהג אאמ"ו זצ"ל אחריו לאכול מצה וביצה, ולמד משניות והלכות השייכים למצות פסח שני, והכל לעשות זכר למקדש, כדאיתא בגמ' ר"ה דף ל' וסוכה דף מ"א על הכתוב כי אעלה ארוכה לך וגו' דורש אין לה, מכלל דבעי דרישה, ויש לקרות עליהם אוהב מצוה לא ישבע מצוה, עכ"ל.

וכתב הגר"ט שליט"א במוסגר (שם) וז"ל: ויש לעיין מדוע אכלו ביצה, והנה בליל הסדר הביצה היא זכר לקרבן חגיגה אבל אין חגיגה בפסח שני, ואולי לקחו אותה זכר לקרבן פסח, כמו שבילל הסדר הביצה היא זכר לקרבן, גם כעת יכולה להיות זכר לקרבן, אלא במקום זכר לחגיגה היא זכר לקרבן פסח שני, **ולא רצו לקחת בשר לזה שמחוי כאוכל קדשים בחוץ**, עכ"ל.

ומיהו לכא"ו שאני הא ממאי דדיינינן, ד"ל דעד כאן לא החמירו שלא למיכל בשר בו בפרק דמחזי כאוכל קדשים בחוץ, כיון דכל מאי דקעבדו אזו הוי זכר להקרבן פסח שני, ומשא"כ כשאוכל דכתיבנא דלפימ"ש לעיל אפשר דאף צלי מישרא שרי למיכל (אכן כבר כתבנו לעיל דבי"ל מבואר דלא כדברינו).

אחר שכתבתי כל זה בא לידי בעז"ה ספר מנחת יוסף להרה"ג מוה"ר יוסף עמרם ברנשטיין שליט"א, וראיתי לו (סימן ג', סעיף ל"ד) שכתב דברש"י דפסחים (דף נ"ג) נראה דס"ל דמקום שנהגו שלא לאכול בשר צלי בליל פסח אסורים גם בליל פסח שני, וגדי מקולס אסור בכל מקום, אך במנחת חינוך (מצוה ז', אות י"ד) כתב שלא מצא איסור אכילת גדי מקולס בליל פסח שני, וע"ש היטב, ויל"ד בזה ממאי דכתיבנא לעיל [ועי' בספר חשבונות של מצוה לגאון ישראל האדר"ת זלה"ה (מצוה ש"פ), ע"ש, ואכמ"ל].

והלום שאלתי ממו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א אם מותר לאכול צלי בפסח שני, וכתב לי "כראשון".

סימן ש"א

בענין השמחה דל"ג בעומר

כתב הרמ"א ז"ל ס' תצ"ג (סעיף ב') גבי יום ל"ג בעומר, וז"ל בתנ"ד: "ומרבים בו קצת שמחה ואין אומרים בו תחנון (מהר"ל ומנהגים)", ע"כ, וע"ש. ובכה"ח (שם, ס"ק כ"ו) מייתי מדרשות מהר"ל דהא דמרבין ביום ל"ג בעומר קצת בשמחה, הוא לזכר שפסקו תלמידי ר"ע מלמות, אך כתב דבפר"ח הקשה אהא, וכתב דהשמחה היא על אותם תלמידים שהוסיף אח"כ ר"ע שלא מתו כאלו, ע"ש. ועמ"ש התם מס' שער הכוונות (דפ"ו א') שכתב: ובבוא יום ל"ג לעומר אז נתגלה קטנות ב' של אי', שהוא שם אכדט"ם אשר באי', והנה הוא חילוף שם אלהים אשר הוא בחי' רחמים בסוד אלהים חיים וכו', ולכן סמך אח"כ ר"ע את ה' תלמידיו הגדולים מבחי' ה' גבורות דגדלות שהם כנגד ה' אותיות אכדט"ם שהם רחמים, ואלו נתקיימו בעולם והרביצו תורה ברבים, והם ר"מ ור' יהודה ור' אלעזר בן שמוע ור"ש ור' נחמיה יעו"ש, ע"ש היטב.

ועי' נמי מאי דכתב בזה הגה"צ המקובל רבי יעקב משה הלל שליט"א בספרו עד הגל הזה (שער ראשון, פ"א, עמוד ט"ו), דל"ג בעומר הוי יום גדול מצד עצמו, ושורשו העליון שבו מתגלה ומאיר שם אכדט"ם מצד הארת קדושת היום בעצמו, ששם זה מורה על הרחמים והגדלות וכזכר בשעה"ה, ועמ"ש בשער המצוות (פרשת תזריע), וע"ש בכל מאי דהארין בזה באר היטב.

תו כתב הכה"ח (שם, ס"ק כ"ז) וז"ל: יום ל"ג לעומר ירבה שמחה לכבוד רשב"י ז"ע כי הוא יומא דהלולא דיליה, ונודע שרצונו הוא שישמחו ביום זה, כידוע ממעשה מהר"א הלוי ז"ל ומעשים אחרים אשר שמענו ונדעם מפום רבנן קדישי, ויש מי שנהג לעשות לימוד בליל ל"ג לעומר בי עשרה ללמוד שבחי רשב"י המפורים בזהוה ואדרא זוטא, והוא מנהג יפה, מורה באצבע (אות רכ"ג), וכן כתב בספרו טוב עין סימן ח"י (דף ב"ן ע"ד), עכ"ל וע"ש.

וחידושי רבא קחזינא בספר אור השנים להגה"ק מהר"א הלוי עפשטיין זלה"ה דכ' (בשלח סדר ההגדה) וז"ל: כל ימי העומר יאמר הריני מקבל עלי שלא לגלח העשירות ושלא לישא כל ימי העומר כמו שתקינן חז"ל [עי' טור או"ח סימן תצ"ג], בשביל שמתו תלמידי ר"ע, ומעין אבילות משארי גזירות לקיים מ"ע ומל"ת א', **ובל"ג בעומר אשמח בשמחת ר' שמעון בן יוחאי ולא אתאבל כלל ג"כ, כמו שתקינן חז"ל לקיים מ"ע ומל"ת א', עכלה"ק**.

ושוב מצאתי בס"ד בספר דברי יעקב ע"ס אור השנים להגה"צ רבי יעקב עדס שליט"א (הנדפס לס' אור השנים הנדמ"ח מהדו' הרה"ג ר"י אוהב ציון שליט"א), דבביאוריו לעמוד צ"ג עמד על הא דאיכא בהא חידושי שעל מצות אבילות בעומר ואיסור אבילות בל"ג בעומר שהם שני דברים שלא בא זכרם בגמרינן ואף ברמז, כתב האוה"ש דאיכא בהו מ"ע א' ומל"ת א', והכי נמי העיר בביאוריו שם לעמודים קכ"ז וקכ"ח, וע"ש מאי דכתב לכאר בזה, ובמאי דדן בגדרי לא תסור ומנהגים, ע"ש היטב, ואכמ"ל.

ולפני איזה שנים זכיתי לשאול ממו"ר מרן רשכבה"ג הגרא"ל שטינמן שליט"א מהי השמחה בל"ג בעומר בזה דפסקו תלמידי ר"ע מלמות, והא לא נשאר מי שימות מינייהו מאחר דכולם מתו, ולשמחה זה הו עושה, ופנה אלי מו"ר מרן הגרא"ל שליט"א וכשפניו להבים אמר לי דהרמ"ע מפאנו שואל את זה, והוא אומר שהגזירה היתה על רבי עקיבא, ואם היה רבי עקיבא נפטר היה יותר גרווע, ועל זה השמחה (דמיה התורה וכו'), עכ"ל, והבן לאשורו.

ושו"מ דבספר עיון הפרשה (עניני ספירת העומר, עמוד קצ"ט) שאלו כעיי"ז, והשיב אהא מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א וז"ל: חוץ מהי"ב (=זוגים תלמידים) היו תלמידים נוספים, ולהם מחלו מהשמים, עכ"ל. וכעיי"ז כתב שם הגאון האדיר רבי משה שטרנבוך שליט"א וז"ל: וצ"ל דלר"ע היו עוד תלמידים, ולולא ל"ג בעומר שביים זה פסקה המיתה היו ממשכים עוד למות. ובגמ' שם (=ביבמות דף ס"ב, ב') מבואר דוקא דאלו הי"ב אלף שהיו לו מגבת ועד אנטיפס כולם מתו בפרק אחד, עכ"ל. אולם הגאון האדיר רבי ברוך מרדכי אורחי שליט"א כתב ליישב בזה באופ"א, והיינו דהרי ל"ע רח"ל ה' זה מגיפה, ומי יודע מה ה' קורה אילולי דפסקה, וע"ש דהארין בזה, ובסו"ד כתב דאילו הי' לר"ע תלמידים נוספים שלא נפגעו מהמגיפה ה' אפשר ליישב בפשיטות דהא האחרים ניצלו, אך הוכיח דמגמ' דאיתמר דהי' העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם וכו', וכן מ"ש וכולם משמע דכולם מתו, ומ"מ כ' דאפשר דמתו רק הני תלמידים דמגבת ועד אנטיפס, אלא דשוב כתב דבפשיטות נראה שאלו היו כל תלמידיו, ע"ש היטב, ויל"ע בזה.

[והרבה יש להארין בענין שמחת ל"ג בעומר ממ"ש מרן החת"ס ז"ל בתשובותיו (חי"ד, סימן רל"ג, ד"ה אמנם ידעתי וכו') ע"ש היטב, ועי' נמי במ"ש בזה הגר"ד גאלדשטיין זלה"ה בס' ליקוטי הערות על שו"ת חת"ס, ע"ש ואכמ"ל].

סימן ש"ב

בהמנהג שלא ליעבד מלאכה מפסח ועד

עצרת משקיעת החמה ואילך

כתב הטור שלהי סימן תצ"ג וז"ל: מצאתי כתוב מנהג שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה עד שחרית, משום תלמידי רבי עקיבא שמתו סמוך לשקיעת החמה ונקברו אחר שקיעת החמה והיו העם בטלין ממלאכה, על כן גזרו שלא לעשות שמחה בנתיים, ונהגו הנשים שלא לעשות מלאכה משתשקע החמה, ועוד שאנו סופרים העומר אחר שקיעת החמה, וכתבי (ויקרא כ"ג ט"ו) שבע שבתות תמימות תהיינה מלשון שבות ולשון שמיטה שבע שבתות, וכתבי (שם כ"ה ה') וספרת לך שבע שבתות שנים, וכתבי (דברים ט"ז ט') שבעה שבועות תספר לך, מכאן



ועל הנשמות של ילדיך שהורדת ג'כ משם, שח"ו לא היו פרי סרק אלא פירות משובחים, ועל זה תפיל תחנתך תמיד בלי הפסק, וביום הק' של מתן תורה בפרט. עוד י"ל לפ"ד כק"ז החת"ס עה"ת (פ' תצוה עמוד כ"ז ב') בפסוק ואתה תדבר אל כל חכמי לב אשר מלאיתיו רוח חכמה, שכתב לפמש"כ החובת הלבבות (בהקדמה) שבלבות האנשים חכמה נטועה, אם יבוא מי שיעוררם על זה ויוציא המטמון ההוא ויגלה לעין כל, ואם לאו יהיה נעלם כגרגיר הזרוע, שאם יעדר ויחרוש יצמח, ואם לאו ירקב, וז"ש ואתה תדבר אל כל חכמי לב, ומה תדבר אליהם, אשר מלאיתיו רוח חכמה, זה עצמו הוא שתדבר, ותודיעם שהם מלאים רוח חכמה, ויתעוררו להוציאו אל הפועל, אתו"ד. לכן מעמידים אילנות ע"י ארוה"ק שבו ס"ת, וע"י הבימה שבה קורין בתורה. לעוררנו כי האדם עץ השדה, ואם תחרוש ותעדור ותשקה את הגרעין שממנו נטעוהו, אז לא ירקב הגרעין ח"ו, אלא יתעבד כל בן תורה לאילנה רברבא בס"ד, ועל זה יתפלל ביום הנשגב של חג מתן תורתנו מקורות ליבנו, עכ"ל, ודפח"ח.

[ואפשר נמי דיש לקשר כל הא למאי דאי' בספה"ק דישנם נשמות המגולגלות בפירות, וע"י במאי דכתבנא בגליון אליבא דהלכתא (גליון ס"ג, עמוד קע"ו), וזהו דיתפללו עליהם, ואכמ"ל].

סימן ש"ה

בענין אכילת בשר בליל יו"ט דשבעות, ובבירור מנהגם האוכלים בליל שבועות סעודה חלבית

בדבר מה שעוררני ידידנו האברך המופלג צנמ"ס רבי פנחס יצחקי שליט"א ע"ד אכילת בשר בליל יום טוב דשבעות, ובבירור מנהגם האוכלים בליל שבועות סעודה חלבית.

הנה בעיקר השאלה אי איכא חיובא למיכל בשר ביום טוב, האריכו בזה רבותינו גדולים חקרי לב מקדם קדמייתא, ולהלכתא ע"י מ"ש הביאה"ל שלהי ס' תקט"ט (ד"ה כיצד) וז"ל: והאנשים בזמן שבהמ"ק היה קיים היו אוכלין בשר השלמים לשמחה וכדכתיב וזבחת שלמים ואכלת שם ושמת וגו', ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין יוצאין ידי חובת שמחה אלא ביון, שנאמר ויין ישמח לבב אנוש, אבל בשר אין חובה לאכול עכשיו כיון שאין לנו בשר שלמים, ומ"מ מצוה יש גם באכילת בשר כיון שנאמר בו שמחה [כן מתבאר מדברי הב"ח ושו"א], והמחבר לא הזכיר בשר אזיל לשיטתיה בב"י, ע"ש. ולענין יין סמך על מה שהזכיר בס"א שצריך לקבוע סעודה על היין, עכ"ל, וע"ש. וע"י נמי במ"ב (שם, ס"ק י"א) דכ"ג דגם מצוה לאכול בשר, ע"ש.

וע"י בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני ראש חודש (סימן י"ג) מאי דמיינתין בהא ממאי דזכינו לשמוע מפ"ק דמו"ר מרן רשכבה"ג הגרא"ל שטינמן שליט"א ומו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א, ע"ש היטב.

והנה בספר נטעי גבריאל ה"י יו"ט (ח"ב, פרק ג"ד ס"ו) כתב דשמחת יו"ט בבשר ויין סגי פ"א ביממא, ובהערה דשם (ס"ק י"א) כתב דכ"כ השפ"א בחידושי לסוכה (דף מ"ח), והוכיח כן מהר"מ ז"ל שכתב סדר שמחת יו"ט רק ביום, ולא הזכיר לילה כלל, ודכ"כ החזו"א באו"ח (סי' קכ"ד וקכ"ט) ע"ש היטב. ועיין נמי בשער הציון הלכות חול המועד סי' תקמ"ו (ס"ק ט"ו) מ"ש מהחמד משה דמצות עשה דשמחת יו"ט אינו נוהג בלילה הראשונה לפימ"ש בפסחים (דף ע"א), ובשאגת ארי' (סימן ס"ח) מסיק דבלילה אינו אלא מדרבנן, ע"ש. ועמ"ש הגר"י מרצבך זלה"ה בהנדפס בס' הזכרון למרן הגרש"א זצ"ל (מבקשי תורה, הל' יו"ט עמוד ת"כ), וכהנה יש להאריך ממ"מ, ועכ"פ דלפי"ז אפשר דיתבאר טעמייהו דהנוהגין לאכול בליל שבועות רק מאכלי חלב, וביום טוב גופי' אוכלין בשר.

איברא דחזי הוית בדרכי תשובה סימן פ"ט (ס"ק י"ט) דהאריך בענינא דאכילת מאכלי חלב בשבועות, ובשלהי דבריו כתב וז"ל: והנה שמעתי שיש שאינם רוצים לנוע מלאכול ביום בשר לכבוד יו"ט, ויחכמו שבליה אוכלין בסעודתם רק מאכלי חלב, ובסעודת שחרית אוכלין רק מאכלי בשר באמרם שבוה יוצאין י"ח לכ"ע, אמנם גם מנהג זה לא יתכן לפענ"ד, דאם כי בשאגת אריה שם סימן ס"ו מבואר שם דאין חיוב מה"ת בשמחה רק בסעודת שחרית של יו"ט, אבל בליל ראשון של יו"ט לא הוי שמחה מה"ת רק מדרבנן עיי"ש, יש מקום להקל דעכ"פ אין חיוב לאכול בשר דוקא, ויכול לקיים סעודת הלילה לענוג ולשמח א"ע בשאר מאכלים שנהנה מהם, הנה בשערי תשובה סי' תקכ"ט שם סעיף ב' הביא מדברי המ"א סי' תקמ"ז סק"ד דגם בלילה הראשונה של יו"ט הוי החיוב שמחה מדאורייתא עיי"ש, ולפי האמור גם בלילה הוי מצוה לאכול בשר דוקא, ע"כ נכון לפני יותר המנהג שקבלתי מרבתי ומאבותי הקדושים נ"ע לאכול המאכלי חלב בעצרת תיכף אחר התפילה בשעת הקידושא רבא בלא פת, רק בדרך סעודת ארעי, ומברכין ברכה אחרונה, וממתינין בערך כשעה ויותר ואוכלין סעודת שחרית בבשר ויין ויוצאין בזה לכ"ע, רק שצריך לחצוץ את שינוי קודם הסעודה מהגבינה שבין השינים כנ"ל, וזהו המנהג המובחר לפענ"ד ובוה יוצא י"ח לכ"ע, עכ"ל. ומהא נראה דהדרכ"ת הכריע דאף בליל יו"ט הוי מצוה למיכל בשר.

מיהו ע"י בשו"ת שיח יצחק להגה"ק מהר"י וייס זלה"ה הגאב"ד דזוערבי (סימן רל"ד, והו"ד בקונטרס פניני תשובות בעניני חגה"ש עמוד קכ"א) דמייית להדרכ"ת, וכתב עלה וז"ל: הנה עיין ב"ח סימן תע"ו גבי איסור אכילת צלי דישנם מקומות שאין אוכלים אפילו בשר מבושל בליל פסח, ויסודם ע"פ ירושלמי, נראה מזה כדעת השאג"א הנ"ל שבלייל יו"ט אין חיובא לאכול בשר, דאי הוה חיוב לא הוה מחמרי משום גזירה לאסור אף בשר מבושל בליל יו"ט דפסח, ודוק, עכ"ל.

ברם לפענ"ד יש לעיין בהא, דהא מיהא אף דיש שנהגו שלא לאכול בשר בליל פסח, ונימא דיהא מהא ראי' להשאג"א, מיהו כיון דרובא דעלמא לא נהגו כן, ואדרבה אוכלין בשר בליל פסח, אכתי אית לן למימר דאדרבה לאידך גיסא איכא ראי' דיש לאכול אף בשר בלילה, ויל"ד בזה.

לקט יוסר (עמוד ל"ז) דכתב אין בני רשאי לגלח זקני אע"פ שאני מוחל על כבודי, שמא יעשה בי חבורה, ע"ש. וע"י נמי בספר מושב זקנים על התורה (פ' קדושים, אות ג', והו"ד בספר מבקשי תורה ח"ד עמוד רס"ו) שכתב דבהיות שהאב לא מצי מחיל צערו, אסור לבן לספר לאביו שמא יפצע אותו ויצערו, ואין במחילתו כלום, ע"ש. ועמ"ש בזה בספר כיבוד ומורא (עמוד קנ"ב), ע"ש. ומיהו יל"ע בזה כהאינדא דברוב ככל מכוונות התספורת ליכא למיחש להוצאת דם בעת התספורת, אם י"ל דאף בחשש רחוק טובא איכא למיחש בהלכתא דכיבוד אב דהוי דאו', וא"נ דמישכח שכיח במי שיש לו פצעים בראשו או כשמסדר שיער דאחורי הראש, ויל"ע בכל זה.

אכן יש להעיר בכל זה דאם אמנם יש ענין לחוש שלא להסתפר ביום ערב שבועות ומהך חששא, אכתי נימא נמי שלא יתעסק בו ביום בקילוף ירקות ובכל אותם העבודות דטפי שכיח שיצא דם מידו בעת התעסקותו בהם, וצ"ע. ומיהו הגר"ש לוי שליט"א רב דביהכ"ס תפארת תורה בכאן אמר דיש לחלק, דגבי תספורת דמתעסק הוא בגופו שפיר חיישינן להא, משא"כ כשמתעסק בדבר אחר על ידי גופו בזה לא חיישינן, ואם כי חילוק זה נחמד הוא, מ"מ לפענ"ד עדיין יש לעיין בזה לפי המציאות, וצ"ע.

תו יש להעיר בכל זה ממ"ש בכף החיים (תצ"ג, י"ג) ממ"ש בשעה"כ (דף פ"ו ע"ד) ומפע"ח (שער כ"ב פ"ז) דהאר"י הק' ז"ל לא היה מגלח ראשו אלא בע"פ ובערב חג השבועות, ולא ה"י מגלח לא ביום ר"ח אייר ולא ביום ל"ג לעומר בשום אופן, ע"ש. וע"ש בכל מאי דכתב בזה, ומשמע דלא חייש להא כלל, וצ"ע. [ובעיקר דברי האר"י הק' כידוע דאיכא פלוגתא דרבנותא, ובכאן כתבנו רק להשי' דקמפרישי דשרי להסתפר דייקא ביום דמ"ט, ואכמ"ל].

סימן ד"ש

העמדת אילנות בביהכ"ס ובבתים בחג השבועות בכדי שיתפללו עליהם

כתב המג"א סימן תצ"ד (ס"ק ה') וז"ל: נוהגין להעמיד אילנות בבה"כ ובבתים, ונ"ל הטעם שייזכרו שבעצרת נידונין על פירות האילן ויתפללו עליהם, עכ"ל. וע"י בשועה"ר (תצ"ד) ובכף החיים (שם, ס"ק נ"ו) דהביאו לדברי המג"א ז"ל בהאי לישנא.

איברא דבאלי רבה (שם, ס"ק י"ב) ובמשנה ברורה (שם, ס"ק י') מייית לדברי המג"א ז"ל, אלא דהשמיטו למ"ש ויתפללו עליהם, וצ"ע.

ויש לדון אם כוונתם בזה מצד איסור בקשות ביו"ט, והנה במג"א סי' קכ"ח (ס"ק ע') כתב בתו"ד דבקצת מקומות נוהגין כשחל שבת ביי"ט שאין נושאים כפיהו, וקמוסוף עלה וז"ל: ולא ידעתי טעם לדבר, ואפשר משום שאומרים רבש"ע וכו' ויש בו איסור תחנה בשבת, משא"כ ב"ט דלא קפדי כולי האי כמ"ש בא"מ שא"ב בשבת, עכ"ל, וע"ש. וכפי זה אית לן למימר דהמג"א ז"ל לשיטתיה קאזיל, ומיהו אינו מוכרח ואיכא לדחויי. וע"י מ"ש ידידנו הרה"ג ר"י פישר שליט"א בספרו בקשות בשבת (פ"ה ס"א ובעוד כ"מ) בעיקר הא דבקשות ביו"ט, ע"ש היטב, והכי נמי כתבנו מזה במק"א, ויל"ד בזה.

והלום שאלתי מקמיה מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א מ"ט השמיט המ"ב ז"ל למ"ש המג"א ויתפללו עליהם, וכתב לן מו"ר מרן שליט"א וז"ל: כי כבר התפללו בתפילה, עכ"ל, וצ"ע בזה.

והנה בספר שערי ימי הפסח להגר"י טזנר שליט"א (שער י"ב, פרק ג' ס"ב וס"ג) מייית לדברי המג"א ז"ל, וכתב עלה וז"ל: והנה אין תפילות מיוחדות בחג השבועות על פירות האילן, ונראה שכוונתו היתה שהתפילות שחז"ל תיקנו להתפלל ישימו לב להתפלל אותם ביתר כוונה, ובזכות זה יהיה דין טוב על הפירות, עכ"ל.

ולפענ"ד צ"ע בזה, דהא המג"א ז"ל נקיט בלישניה בהדיא ויתפללו עליהם, והיינו דקאי אפירות גופייהו, ומה דלא חזינן תפילה שכוז מ"מ י"ל דהכונה דכאו"א יתפלל עלייהו בנוסח דילה [וחזינן נמי תפילה על אילנות וכה"ג בשבת (דס"ו א') ועוד דאי' התם והתניא אילן שמשיר פירותיו סוקרו (וצובע אותו) בסיקרא וטומנו באבנים, בשלמא טומנו באבנים כי היכי דליכחוש חיליה, אלא סוקרו בסיקרא מאי רפואה קעביד, כי היכי דליחזייה אינשי וליבעו עליה רחמיה, כדתינא וטמא טמא יקרא, צריך להודיע צערו לרבים ורבים יבקשו עליו רחמים, אמר רבינא כמאן תלינן כובסי בדיקלא, כי האי תנא, ע"כ. וע"ש היטב. וע"י באילת השחר (שם, ד"ה וליבעו לעיה רחמי) דכתב עלה וז"ל: יל"ע האם כשרואים שעץ לא מוציא פירותיו כראוי צריך להתפלל עליו, וכי כל פעם שאחד לא מרויח כסף כראוי צריך להתפלל עליו, ועוד שהרי לא תמיד יודעים מי הבעה"ב, וא"כ תפלתו היא רק על העץ, עכ"ל, וע"ש. ולכא"ב גמ' משמע דהא דבעי בהא רחמי הוא לפי דאיכא לי' הפסד, ולא רק שאינו מרויח כראוי, ויל"ע בכל זה].

וע"י בספר משנת יוסף עה"ת והמועדים למו"ר הגאון הגדול ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א (ח"ב, עמוד קל"ו) דמייית לדברי המג"א ז"ל, וכתב עלה וז"ל: ולהוסיף הסבר לד"ק של המג"א י"ל בס"ד עפמש"כ השל"ה הק' (בתחילת מס' שבועות שלו) בשם התולעת יעקב, דכמו בר"ה תחלת מעשיך להשיג ולדרוש מעשה בנ"א, כן רצה ביום מתן תורה להשיג ולדרוש על מעשה העולם ולדון על פירות האילן, דבעצרת נידונים על פירות האילן (פ"ק דר"ה), והן הנשמות הפורחות מאילנו של הקב"ה, והעולם נדון ביום זה על התורה שניתנה בו שבטלו עצמם ממנה וכו' עיי"ש, ולפי"ז היו צריכים להעמיד ענפי אילן פרי, אלא שכבר כ' כמה אחרונים לאסור אפי' קציצת מקצת האילן (ע"י במשנת יוסף עמ"ס שביעית בקונ' קציצת האילן בסופ"ד עמוד ס"ה) וגם לדבר מצוה (שם ס"ו א'), לכן מעמידין מאילני סרק - וגם למוסר השכל, כמי שאומרים לו ראה פרי אילן סרק (בובקעס), והתבונן שיכולים לגדול פירות מתוקים, כן הזהר על נשמתך שפרחה מאילנו של הקב"ה, ומתחת כסא הכבוד חוצבה,

שהספירה בבית דין (ע"י מנחות ס"ה ב'), מה שנת השמיטה אסור במלאכה אף זמן ספירת העומר, דהיינו לאחר שקיעת החמה אסור במלאכה, ע"כ. וע"י בשו"ע (שם, ס"ד) דכ' וז"ל: נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה ואילך, ע"כ.

והנה בט"ז (שם, ס"ק ג', ד"ה שלא לעשות מלאכה כו') כתב וז"ל: שנקברו אחר שקיעת החמה והיו העם בטלים ממלאכה, וכתב הטור עוד טעם לפי שאו סופרין העומר, וכתב שבע שבתות מלשון שבות ולשון שמיטה גם כן, שבע שבתות דכתיב וספרת לך שבע שבתות, מה שנת השמיטה אסורה במלאכה אף זמן ספירת עומר דהיינו לאחר שקיעת החמה אסור במלאכה, ע"כ. ולפי טעם זה נראה דלאחר ספירת מותר במלאכה תיכף כנ"ל, עכ"ל.

וע"י נמי במשנה ברורה (שם, ס"ק י"ט ד"ה משקיעת החמה ואילך) דכתב וז"ל: הטעם שנקברו אחר שקיעת החמה והיו העם בטלים ממלאכה, ויש עוד טעם בטור לפי שאו זמן ספירת העומר, ובעומר כתיב "שבע שבתות" מלשון שבות, דהיינו שבזמן הספירה יש לשבות ממלאכה, ולפי טעם זה אחר ספירת מותר תיכף במלאכה, עכ"ל, וע"ש.

ולא זכיתי להבין, חדא דבלישנא דהטור נראה בהדיא דטעמא בתרא דקאמר קאי נמי אמ"ש בריש דבריו דהמנהג שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה ועד שחרית, והעד לזה ממאי דקאמר הטור ועוד שאנו סופרים העומר וכו', דמשמע דבא ליתן טעם למ"ש מקודם וכאמור.

וברבינו ירוחם (ספר אדם, נתיב חמישי, חלק רביעי, דפוס ויניציא דף מ"ה א' מדה"ס טור א') כתב וז"ל: לעשות מלאכה באותן הימים של ספירת העומר אחר שקיעת החמה נהגו שלא לעשותה, ונהגו כן משום תלמידי רבי עקיבא שמתו כולם באסכרה בין פסח לעצרת שלא נהגו כבוד זה לזה ונקברו אחר שקיעת החמה והיו העם בטלים ממלאכתם, ועוד דכתיב שבע שבתות תמימות תהיין, שבתות לשון שבות ושמיטה דכתיב שבתות שני, מה שמיטה אסור במלאכת קרקע אף כאן אחר שקיעת החמה וסופרין ושובתין ממלאכתן, כך כתב רבינו הא"י בתשובה, ע"כ.

ומדברי רבינו ירוחם ז"ל דמייית נמי להך טעמא בתרא דנקט בטור, נראה בהדיא דאף אחר ספירת העומר שובתין ממלאכה, והוא ממאי דכתב בשלהי דבריו "אף כאן אחר שקיעת החמה וסופרין", והדר כתב "ושובתין ממלאכתן", ודוק בזה, וצ"ב.

ותו קשיא לן דהטור נקיט בלישני' "אף זמן ספירת העומר דהיינו לאחר שקיעת החמה אסור במלאכה", ע"כ. והרי זמן ספירת העומר הוי כל הלילה, ומשמע דכוונתו במ"ש זמן ספירה"ע היינו החפצא דהזמן, ועלה הוא דקאמר דכל הך זימנא אסור הוא במלאכה, וכפשוטו מ"ש בריש דבריו דהמנהג שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה ועד שחרית, ואכתי מאי אכפת לן דהגברא ספר, הא סו"ס עדיין קאי בזמן הראוי לספירה, וצ"ע. [אכן אקושיא דנא אמר חד מן חבריא החפץ בעילום שמו שליט"א ד"ל דהט"ז והמ"ב ז"ל קמפרישי כונת הטור דכיון דספירה רמיא על כאו"א כמ"ש "וספרת לך", ממילא רק עד דספר הוא דאסור במלאכה, אך כל דספר ממילא שוב לא מקרי גבי' זמן ספירה"ע כיון דכבר ספר. ועוד הוספנו בזה דאע"ג דאיכא אחריני דלא ספרו, מ"מ י"ל דבאמת עיקר הזמן הוא לאחר שקיעה"ח וזה חשיב "זמן" ספירה"ע, וממילא כל דספר אז לא אכפת לן מה דאיכא אחריני דלא ספרו כיון דהם "כולים" עדיין לספור, אך לא דהוה עיקר זמן ספירה"ע, ומיהו כל זה דוחק למאי דאקשינן לעיל, וטפי משמע כונת הטור כדפרישית וכדביארנו לפום לישנא דרבינו ירוחם ז"ל, וצ"ע].

בתר הכי האיר ה' את עיני ומצאתי באל"י רבה (תצ"ג, י"ב) [וציין לו בכה"ח (שם, ס"ק ב"ו)] דמייית למ"ש הט"ז, וכתב עלה וז"ל: ובטור ורד"א משמע דאסור עד שחרית גם לטעם זה, ועוד דומיא דשנת השמיטה דכולו אסור, וכ"מ בלבוש, ע"כ. והכי נמי ע"י במאמר מרדכי דהשיג ע"ד הט"ז וז"ל: ולא משמע הכי מלשון המחברים, אלא נראה דאף לטעם זה אסור כל הלילה מאחר דהוא זמן הקבוע לספירה דאפקה רחמנא בלשון שבייתה, וכן ראיתי להרב א"ר שהשיג על הרב ט"ז, ואף הרב ט"ז לא כתב להקל, אלא כתב דלפי זה הטעם נראה דשרי, ומכל מקום הרי לפי הטעם הראשון אסור, ולכן נראה שהרב באר היטב שכתב בשם ט"ז להתיר לא דק כל הצורך. ומ"מ יש לדקדק דלפי הטעם הראשון לא היה להם לנהוג איסור אלא עד ל"ג, כיון דקיימא לן דמשם ואילך לא מתו כדלעיל סעיף ב', ויש ליישב, עכ"ל, וע"ש. וכל הא הוא סיוע רבתי למאי דאקשינן לעיל, וצ"ע כעת בכונת רבותינו הט"ז והמ"ב ז"ל, וצ"ע.

סימן ש"ג

תספורת ביום ערב חג השבועות

בגליון דברי ש"יח מתורתו דמו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א (שבועות תשע"ז לפ"ק) הובא דנשאל אם יש ענין שלא להסתפר ביום ערב שבועות מחשש שמא יצא לו טיפת דם עם השערות, וכפי שמצינו שכן לא יספר את אביו דאיכא למיחש שיוציא לו דם, והשיב מו"ר מרן שליט"א בזה"ל: "יש ענין להחמיר בזה ולהסתפר לפני יום ערב שבועות", ע"ש.

והנה יסוד השאלה בזה לפימ"ש הרמ"א ז"ל באו"ח שלהי סימן תס"ח דנהגו שלא להקיז דם בשום ערב יו"ט, וע"י בנו"כ דשם מאי דהאריכו בזה, ע"ש, ואע"ג דבדברי הרמ"א ז"ל נתבאר דקאי אהקזת דם, מ"מ מו"ר מרן שליט"א החמיר בהא אף שלא בדרך הקזה, וכפי דהשיב בכ"מ (ודכן נמי בגליון הנוכר) דיש להחמיר בעריט"ו גם בזריקה, דע"י הכנסת המחט לגוף האדם יוצא דם מועט, ועל כן הוא דהחמיר נמי במאי דקמן. ובפרט דהוא ערב שבועות דגזרו בכל עריט"ו מחמת'ו, וכמבואר במ"ב (תס"ח, ל"ח), ע"ש.

ובעיקר מאי דשאלו למו"ר מרן שליט"א מהא דמצינו שכן לא יספר את אביו שמא יוציא לו דם, כפי הנראה כוונתם בזה להמבואר בספר



ועי' בספר שערי ימי הפסח להגר"י טשנר שליט"א (שער י"ב, פרק ד', ס"ק י"ב ואילך) דמייית להדרכת, וכתב עלה וז"ל: אכן נראה שטעם מנהג זה [דאדוקלין מאכלי חלב בלילה] הוא באמת ע"פ דעת השאגת ארי' הנ"ל, כי היות שיש ענין לאכול מאכלי חלב בשבועות ע"פ הטעמים השונים שנאמרו בזה כנ"ל, ויש גם מצוה לאכול בשר בחג, עדיף לאכול המאכלי חלב בלילה, שאז יש פחות חיוב שמחה, ואת הבשר ביום שאז הוא עיקר זמן חיוב השמחה, ועוד הרי אף בשבת אמרו כבוד יום קודם לכבוד לילה, והיינו שצריך לאכול המאכלים היותר חשובים ביום השבת מבלילה (כמ"ש בשע"ת סי' רע"א סק"א), עכ"ל.

תו כתב בשערי ימי הפסח (שם) וז"ל: ובפשוטו אפשר להסביר מדוע אוכלים מאכלי חלב בלילה, היות שהמנהג הוא להיות ניעורים כל ליל שבועות ללמוד תורה, ואכילת בשר מכבידה על האדם ומעייפת אותו, ע"כ אוכלים מאכלים קלים של חלב כדי להיות ערים [והא דמובא בהל' חנוכה שיש ענין לאכול מאכלי חלב בחנוכה זכר למה שהאכילה יהודית את שר האויב חלב עד שנרדם, וא"כ הרי חלב מרדים, התם היא נתנה לו גבינה מלוחה ונהיה צמא ושתה הרבה יין עד שנרדם, והיין הוא שהרדים אותו]. ויש שהקשו מרש"י (שופטים ד' י"ט) על מה שיעל נתנה לסיסרא חלב לשתות [על אף שביקש רק מים לשתות כמבואר שם בשירת דבורה פרק ה' פסוק כ"ה], משום שהחלב מכביד את הגוף להיות נרדם, עכ"ל. אבל אין זו קושיא, כי אף אם חלב מרדים (כנראה אם שותים הרבה), אבל מאכלי חלב הם קלים יותר מבשר ופחות מרדמים מהם, וזה דבר שכל אחד מרגיש בעצמו, שמאכלי בשר הם כבדים ומכבידים על הגוף, וא"א להכחיש את המציאות [וצ"ע ברש"י פסוק כ"ה הנ"ל שהביא טעם אחר מדוע נתנה לו חלב לשתות], עכ"ל, וע"ש היטב. (ולפענ"ד י"לע בזה מאחר דכידוע אלו האוכלים סעודה חלבית בלילה מכינין לה כיד המלך במאכלים ומשקאות חלביים אשר שפיר גורמים לשינה, ועכ"פ לתרי גיסי החכם עיניו בראשו, וד"ל).

ובשורת משנת יוסף למו"ר הגאון הגדול צ"ס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א (ח"ו, סימן צ"ה) זן בהמנהג לאכול בשבועות מאכלי חלב ואח"כ בשר, ובתו"ד כתב וז"ל: והנה יש נוהגים מנהג חדש לא נהגוהו אבותינו לאכול סעודת ליל חג השבועות הכל חלבי ללא תבשילים, אלא כמו ארוחת ערב של כל השנה, ואין בזה שום זכר לשתי הלחם שזה שייך רק אם מחלקים סעודת היום חציה חלבי וחציה בשרי עם שני לחמים, וגם סעודת ליל יו"ט צריכה להיות עם בשר ותבשילין (עי' בשו"ע סי' תקכ"ט), שלכן אסור לאכול בערב יו"ט מזמן מנחה קטנה ומעלה שתהי' סעודת הלילה לתיאבון, ומנהגינו אחרי קידושא רבא לאכול מיני מזונות פת בודא בכיסנין של חלב, וזה במקום לחם ממש, ואחרי כשעה אוכלים סעודת יו"ט בשירת כרגיל, עכ"ל. וע"ש הדוסף דזה עולה יפה גם לפי"ד הוזה"ק (פ' משפטים קכ"ה א'), והאר"ך בזה, וסו"ד כתב וז"ל: והמנהג החדש הנ"ל א"ש לפ"ד אביו של מר עוקבא (חולין ק"ה א') דאנא כחלא בר תמרא לגבי אבא, דאבא אחריי בשר לא אכל חלב עד מעל"ע, ואולי גם אחרי חלב לבשר, אבל לא ראינו כן אצל אבותינו ורבותינו, ונפקא לן דגם למנהגינו ע"פ הוזה"ר ימתין שעה מהחלב עד הבשר, עכ"ל, וע"ש.

וכשדברתי בהא עם מו"ר בעמח"ס משנת יוסף שליט"א, שאלתיו במאי דכתב בתו"ד "וגם סעודת ליל יו"ט צריכה להיות עם בשר ותבשילין (עי' בשו"ע סי' תקנ"ט), שלכן אסור לאכול בערב יו"ט מזמן מנחה קטנה ומעלה שתהי' סעודת הלילה לתיאבון", דלכא' בשר"ע דשם לא נתבאר דסעודת ליל יו"ט צריכה להיות עם בשר, ואמר לן מו"ר שליט"א דכוונתו בזה דכן הוא מנהג אבותינו למיכל בשר נמי בליל יום טוב, ודביום אוכלים המאכלי חלב בקידושא רבא. ומאי דציין להשו"ע היינו אמ"ש דלכן אסור לאכול בליל יו"ט מזמן מנחה קטנה ומעלה שתהי' סעודת הלילה לתיאבון, ואמנם דברי הדרכי תשובה מסייעין לכל זה סיוע רבא. ודוק בזה.

תו כתב מו"ר שליט"א (שם) משמ"י דהרה"ר רפ"ז בלויא שליט"א, דאלו הנוהגים לאכול בליל שבועות סעודה חלבית אוכלים זה עם תבשילי חלב, וזה א"ש לפי מנהג האר"י הק' (בשער המצוות סו"פ משפטים) דמייית הכף החיים (קע"ב, ב') שביום שהי' אוכל גבינה לא הי' אוכל בשר עד הלילה, וכתב הכה"ח (שם) שהמחמיר כהאר"י הק' שלא לאכול כל אותו היום [בשר אחר חלב או אפי' גבינה רכה] קדוש יאמר לו, ע"ש. ואם כן א"א לאכול בחג השבועות חלב ובשר אלא באופן זה שבלילה חלב וביום בשר [או להיפך], והגם דל"ש טעם רמ"א ז"ל משום זכר לשתי הלחם א"ש לשאר הטעמים [הוסיף מו"ר שליט"א דא"כ טוב לנהוג כרבינו האר"י הק' בכל דבריו, וכגון שלא לקצץ הזקן כלל וליוהר בטב"ע וכו'] - ותו מייית מהרה"ר הנ"ל שליט"א דביאר באופ"א, דכיון שנשתררב שבחלב בשבועות בבוקר עושים כל מיני מעדני חלב, ויתכן לפעמים גם מגבינה קשה שצריך להמתין אחריה ו' שעות עד לבשר (שו"ע יו"ד סי' פ"ט ס"ב בהג"ה), על כן העבירו הסעודה החלבית לליל שבועות להנצל מכל מכשול, ע"ש - ועי' בספר פסקי תשובות (תצ"ד, י"א ובהערות דשם).

והלום מצאתי בספר מנהגי מהר"י הלוי ממנהגיו דהגר"י צ' הלוי דינר זה"ה הגאב"ד דלונדון (פרק ט"ו, ס"ד), דכתב דבסעודת ליל חג השבועות נהג לאכול חלבי בלבד, ובסעודת היום אכל בשרי בלבד, וכן נהג ביו"ט שני בחו"ל, אולם כשחל יו"ט שני בשבת אכל גם בלילה סעודה בשרית.

ובהערות דינרי זהב (שם, ס"ק ז') האריך להפליא במאי דמנהג הקדום באשכנז הי' לאכול את מאכלי החלב דוקא ביום, אכן בדורות האחרונים נשתנה מנהג זה בכל קהלות אשכנז, ונהגו לאכול בלילה סעודה חלבית וביום סעודה בשרית, וכפי שהעידו זקני הקהלות, ע"ש היטב.

עוד כתב (שם) וכן נהג מרן החזון איש זצוק"ל כפי שראה וקיבל בבית אביו הגאב"ד דקוסובא הג"ר שמריהו יוסף קרליץ זצ"ל, וכן נהג מרן הסטייפלר זצוק"ל [שמעתי ממרן הגר"ח קניבסקי שליט"א], וכן כתב בארוחת רבינו בעל הקהלות יעקב (ח"ב, עמוד צ"ח) [מנהגו של החזון איש

א"ש לשיטתו בספרו חזון איש (או"ח סי' קכ"ד בהערות למסכת פסחים דף ע"א ע"א ד"ה והא), ודו"ק], עכ"ל.

ברם עי' בספר אלא ד' אמות מהנהגותיו דמו"ר מרן הגר"ח שליט"א (פרק מ"ט, ס"ק ח'), דכתב דמנהגו לאכול מאכלי חלב בסעודת הבוקר, ואין אוכל מאכלי בשר וחלב באותה סעודה, וע"ש דאמר דהכי נהג מרן הגר"ש זצוק"ל, ע"ש היטב.

אמנם מאי דכתב דינרי זהב (שם, בשלהי דבריו) וז"ל: ויצויין שבסדר היום (סדר חג השבועות) הובא שיש נוהגים לאכול בסעודת היום רק מאכלי חלב, ואינם אוכלים בשר כלל, ומבאר מנהגם בזה"ל: "והכל לפי מה שהוא אדם ולפי המוטעם לחכו והערב לו, ואף על פי שלא יהיה בשר ויין כי אין הענין אלא לענג עצמו, אבל לא בענין שיצטער", עכ"ל. ומבואר שכיון ששמחת חג השבועות הוא במאכלי חלב, שוב לא קפדינן על אכילת בשר [ולפי"ז א"ש קושיית הדרכי תשובה (יו"ד סימן פ"ט ס"ק י"ט) על המנהג שלא לאכול סעודת בשר בלילה], עכ"ל. - הנה לפענ"ד לא יגהה מזור להך קשייתא דהדרכ"ת, דאה"נ י"ל דהסדה"י קפליג אעיקרא דמילתא גבי אכילת בשר ביו"ט, והדרכ"ת מיירי לפימ"ש בשע"ת ותפס כן להלכה, ועי' בדרכ"ת דאיהו גופי' כ' לפרש לפי איזה פו' כמ"ש בסדה"י ופשוט, ולכל הדברות חוינן דאיכא בהא מנהגים שונים, ויעביד כ"א כמנהג אבותיו מדור דור ודורשיו, ונהרא נהרא ופשוט'.

שוב שאלתי למו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א אם בליל יום טוב יש מצוה לאכול בשר, וכתב לי "לא שמענו".

סימן ש"ו

שיעור זמן ההמתנה אחר אכילת גבינה צהובה דהאידינא

כתב הרמ"א ז"ל סי' תצ"ד (סעיף ג'): ונוהגין בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות, ונראה לי הטעם שהוא כמו השני בתבשילין שלוקחים בליל פסח זכר לפסח וזכר לחגיגה, כן אוכלים מאכל חלב ואחר כך מאכל בשר, וצריכין להביא עמהם שתי לחם על השלחן שהוא במקום המזבח, ויש בזה זכרון לשתי הלחם שהיו מקריבין ביום הביכורים, ע"כ.

ובמ"ב (שם, ס"ק ט"ו, ד"ה על השלחן) כתב וז"ל: ויזהר ליקח מפה אחרת גבינה קשה, אלא יקנה פיו יפה וידיח כדאיתא ביורה דעה סימן פ"ט, עכ"ל. ובשער הציון (שם, ס"ק ט"ו) כתב וז"ל: דאם אוכל גבינה קשה צריך להפסיק בברכת המזון, וימתין שש שעות [פמ"ג], עכ"ל, וע"ש.

והנה זכיתי לשאול מקמיה מרן רשכבה"ג פוסק הדור הגר"ש אלישיב זצוקללה"ה כמה זמן יש לחכות אחר אכילת גבינה צהובה דהאידינא בכדי שיוכל לאכול אחריה בשר (ולפי דשמעתי דהגבינה צהובה דהאידינא אינה כגבינה קשה), ואמר לן מרן הגר"ש אלישיב זצוקללה"ה בהאי לישנא "השאלה מה הם מכניסים שם, המנהג אצלנו לחכות שש שעות". והנה בספר קובץ תשובות למרן הגר"ש זצוקללה"ה (ח"א, סימן נ"ח ס"ב) נשאל בזה, וכתב וז"ל: אכן לדינא תרי טעמי נאמרו בהא דאסור לאכול גבינה אחרי בשר, א. מפני שטעם הבשר נמשך עד זמן רב. ב. טעם הרמב"ם משום דבשר בין השינים מיקרי בשר (עי' ט"ז רס"פ ט"ט), ומעתה באיסור לאכול בשר אחרי גבינה צהובה [עי' בערוה"ש סי' פ"ט אות י"א "שוויצר קעז", שיש בהם הרבה שמנוניות והטעם נמשך הרבה זמן], ועי' פר"ח שהוא חולק על הט"ז וז"ל: בגבינה קשה שייך טעמי' דהרמב"ם כי גם גבינה בין השינים מיקרי גבינה, אך להטעם השני בגבינה צהובה שהוא חריף וחזק והטעם נמשך אין נ"מ במה שנתרככה, עכ"ל.

ועי' נמי בספר אשרי האיש מפסקי מרן הגר"ש זצוקללה"ה (חיו"ד, ח"א פ"ה ס"ד) דכ' וז"ל: אכל גבינה צהובה ורוצה לאכול בשר צריך להמתין שש שעות, וכן הדין בכל סוגי הגבינה הצהובה בזמנינו שיש להמתין שש שעות כדן גבינה קשה, הואיל והיא מושכת טעם (והיינו אף בגבינה לבנה קשה, וד' תלוי בקושי ולא בצבע), עכ"ל. וע"ש במקורותיו [וע"ש שם (סיף כ"ה) היכא דאכל גבינה צהובה וישן אח"כ אי רשאי לאכול בשר מיד כשקם, ע"ש].

אמנם כששאלתי ממו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א כמה זמן יש לחכות על הגבינה צהובה דהאידינא, אמר לי "אם זה שכב שנה צריך לחכות (=שש שעות), אם זה לא שכב שנה לא צריך לחכות", ומשמע מינה דאף שעה אין צריך לחכות אהא, ועי' במ"ב מהדו"ר דרשו סי' תצ"ד (ס"ק כ') מאי דכתבו בדעת' דמו"ר מרן שליט"א מספר מעשה איש (ח"ה, עמוד כ"ב) ומספר נזר החיים לידידנו הרה"ג החו"ב מוה"ר אורי הכהן טיגר שליט"א (עמוד ר"ג), ע"ש היטב.

ושלחתי האי שאלתא להגאון הצדיק רבי שריה דבליצקי שליט"א, וכתב לן אהא וז"ל: "אפשר להקל לחכות שעה", וכיוצא בזה שמעתי מהגר"צ הכהן שליט"א.

והכי נמי כשדברתי בהם עם מו"ר מרן הגאון הגדול רבי יהודא שפירא זצוק"ל, אמר לי דאפשר להקל לחכות שעה לפי שהגבינה של היום אינה כמו של פעם שהיתה קשה ומלוחה שעלי' יש לחכות (שש שעות), וכששאלתיו אם גבינה כשל פעם אין בימינו, אמר לי מו"ר מרן הגר"י זצוק"ל דישנה, אבל מייצרים את הגבינה הזו בצפת וזו גבינה קשה ומלוחה, ושאלתיו אם הגבינות שלנו אינם כאלו, ושאלני בצחות אם אנו מייצרים גבינות לבד בבית, ומשמרת'י שכוונתו לגבינות המצויות בחנויות, אמר לי מו"ר מרן הגר"י זצוק"ל שהגבינה שלנו זה מתמסמס בפה (ולא כשל פעם).

גם הלום מצאתי בספר אהל יעקב לידידנו הרה"ג רי"א סקוצילס שליט"א (בב"ח, סימן פ"ט סעיף ל"ז והערות נ"ו ונ"ז) דהרחיב בהא מגדולי הפו', ובסו"ד מיייתי מספר בכרמי יהודא מתשו' מו"ר מרן הגר"י שפירא זצוק"ל (תשובה ש"א) דנשאל על הגבינה צהובה דהאידינא אם הוא בכלל גבינה קשה, והשיב דנראה שלא הי' גבינה קשה, ע"ש,

ודוק למאי דמיייתנן מהא דשמענו בזה ממו"ר זצוק"ל, וע"ע באה"י מאי דהאר"ך בכל זה, ע"ש ואכמ"ל.

סימן ש"ז

בהמנהג לאכול בשבועות זעפר"ן, וידון בכשרותם דהזעפר"ן ושורש כורכום

כתב בספר כל בו (סימן נ"ב) בתו"ד וז"ל: גם נהגו לאכול דבש וחלב בחג שבועות מפני התורה שנמשלה לדבש וחלב, כמו שכתוב דבש וחלב תחת לשונך, ונהגו בכל ישראל גם כן לשום במצה זעפר"ן, והטעם לפי שמשמח הלב, גם נהגו הנשים לעשות בשבועות לחם ארוך ולא ארבע ראשים, ונראה לומר כי נמצא המנהג זכר לשתי הלחם הקרב בעצרת אי אפשר מפני מזל תאומים המשמש בסיון, ע"כ.

והנה בכף החיים סימן תצ"ד (ס"ק ס') מיייתי נמי לדברי הכל בו, אמנם תחת לכתוב דנהגו בכל ישראל לשום במצה זעפר"ן כתב "לשים בעוגה זעפר"ן", ואולי דהי' קשי' ליה מה ענין מצה לשבועות, ועל כן פירש כוונת הכל בו בעוגה, ולכא' דא מילתא דפשיטא דהכל בו מיירי בחג השבועות ולא במצה דפסח, חדא דכתב הא מילתא בין שני ענינים דעבידי בחג השבועות (ואף דבשני הענינים הזכיר דכן עושים בשבועות, ובוזה הענין לא הזכיר אימת קעבדי, ויל"ע). ועוד, דאי מיירי במצה דפסח לכא' יש לימנע מליתן זעפר"ן בהעיסה, וכמבואר בשו"ע סו"ס תנ"ה דאין ליתן לכתחילה בו תבלין בעיסה דמצה לפי שהוא חד ומחמם העיסה, ודוחק לומר דהכל בו מיירי אחר שנאפתה, ובע"כ דכוונתו אחג השבועות. ושו"מ דבחק יעקב (תצ"ד, ט') נמי גרס בכל בו "עוגה", ואולי כן הי' הגי' לפניו וצ"ע, ובדפוס השו"ע דמכון ירושלים תיקנו זה למצה, ועי' מ"ש בסמוך [ומיהו יל"ע מ"ט זייקא בשבועות נהגי הכי, דאי זעפר"ן משמח אכתי י"ל דבכל יו"ט יש ענין בזה משום שמחת יו"ט, ויש ליישב ואכמ"ל].

אמנם מצאתי בספר יפה ללב (ח"ב, סי' תצ"ד ס"ק י"ב) דמיייתי מספר א"ח (דע"ח ע"א, במנהגי חג השבועות אות י"ג) דכתב נהגו שמצניעין ממצות של פסח וטובלין אותן במי הזעפר"ן שמשמח את הלב, ע"ש היטב, ולפי"ז יש לפרש כוונת הכל בו כפשוטו דקאי אמצה, ודוק בזה. ועי' נמי בס' לב דוד למרן הגר"ח ז"ל (פרק ל"א) דכ' דמשמע מהכל בו שהיו אוכלים מצה בשבועות, ע"ש.

אכן עי' ביפה ללב (ח"ו, סי' תצ"ד ס"ק ד') דקמוסיף אהא וז"ל: עתה בהביטי בס' מדרש תלפיות ענף זעפר"ן דקמ"ו ע"ד שכתב משום תומר דבורה ד"ט, וכ' וז"ל, תקנת אנשי מעשה שלא יאכל אדם זעפר"ן שיש בו ג' איסורים, הא' שטוחין אותו בשומן חזיר, ומשום יין נסך שמזלפין עליו, ומשום בשר נבלת סוס שמטילין בו עשוי חוטין חוטין, ומכ"ש אם נטחן, ובפסח יש בו איסור ד' משום חשש קמח שמטילין בו, עכ"ד. על כל אלוני שנת' שלא לטעום אפי' ממימו, עכ"ל. וכע"ז עי' בכף החיים (שם) דאחר דמיייתי לדברי הכל בו, ציין למ"ש איהו גופי' לעיל סימן תס"ז ס"ק פ"ב דנתבאר כעין זה [אלא דהתם ציין דמקור הדברים מס' תוצאות חיים, ע"ש היטב].

והנה בספרנו ענפי משה בהלכות מאכלי עכו"ם (סימן ל"ד) הרחבנו הייריעה בהא דכתב בשו"ע יו"ד (ק"ד, י"ב), דהרשב"א ז"ל היה נזהר מהכרכום, וע"ש בכל החששות דבזה, ובמאי דמיייתנן מיקירי דרבנן בהאי ענינא, ועי' נמי במאי דכתבנו לעיל (סימן קצ"ד) לדון בהא דכתב הרמ"א ז"ל בהל' פסח (תס"ו, ח') דהמנהג במדינות אלו שלא לאכול כרכום שקורין זעפר"ן, ע"ש. והעלינו דלכא' בגוונא שעושין הכרכום בכשרות ליכא למיחש בזה, והערנו דמשמע כן ממה שנתנו רבותינו חברי בית דין צדק בהעדה"ח ירושלים ת"ו הכשר לכרכום בשנים האחרונות, וע"ש דהרחבנו בזה.

אמנם חדשות אני מגיד דאחר פרסום דברינו הנזכרים כתב לי הרב רפאל אליעזר פרינז שליט"א מפקח מחלקת קטניות ותבלינים שע"י בד"צ העדה"ח ירושלים ת"ו, דמ"ש הרמ"א ז"ל אודות זעפר"ן אין כוונתו לתבלין הכרכום המצוי בינותינו, ולחשיבות הדברים הנני מעתיק מכתבו אלי וז"ל: כתבתי בקצרה את עיקרי הענין בהבדל בין תבלין זעפר"ן (norffaS) לתבלין שנקרא בערבית כורכום, ובכל העולם "טומריק" (cireemrut) - בתשובת הרשב"א חלק ד' סימן פ"ח כתב וז"ל: ודע כי בארצינו מקרוב התחילו לנטוע כרכום הרבה וצומח לאין שיעור, ותחילה התחילו לעשות מבשר השורים חוטים חוטים כחוטי הכרכום ומערבים בתוכו (החשש הנ"ל שייך רק בעלים כמו זעפר"ן שזה נראה כמו חוטים אדומים ולא בשרש ככורכום), עוד שם ברשב"א ועוד איסור אחר, כי בשעת לקיטתו הוא רך מאוד, וצריך לתקנו מעט על האור במחבת וכו' (גם זה לא שייך אלא בעלים כנ"ל). עוד שם ברשב"א ועוד נוסף בו איסור שלישי לרמאות, ומשום הרווחה מזלפין עליו יין כדי להכבידו, ושהיין מייפה אותו ומעבה מראיתו וכו', וההסבר הוא כדי שיראה כמו חוטי הכרכום שהם אדומים (גם זה כנ"ל), - בשו"ע יו"ד הל' מאכלי עכו"ם סי' ק"ד סעיף י"ב הרשב"א היה נזהר מהכרכום מפני שבכל הארץ ההיא היו מזלפים עליו יין הרבה וגם מערבים בו חוטי בשר יבש, ועי' בש"ך שם ס"ק כ"א באריכות, (בשורש כורכום לא שייך כל החששות הנ"ל רק זה שייך בעלי זעפר"ן) - בספר שלחן גבוה (לכמוהר"ר יוסף מולכו זצוק"ל שאלוניקי) כתב על הש"ך וכן המנהג ג"כ פה בשאלוניקי שרובא דרובא אוכלים, ומיעוטא דמיעוטא נזהרים ממנו, ודע דכרכום זה יש כאן שני מינים, הא' הוא חוטי חוטי נפרדים זה מזה, והשני הוא דבוקים זה בזה וכו' (אנו רואים שהוא מדבר על חוטים, וזה לא שייך בשורש הכורכום) - במהר"ל בהלכות מאכלות אסורות בפסח, כרכום שקורין זעפר"ן אמר מהר"ש דאין אוכלין אותו בפסח, משום דכשמעבירין אותו ממדינה למדינה ונשתנה מראיתו מניחין אותו על גבי שאור וחוזר למראיתו וכו', אנו רואים גם במהר"ל שנינו לשמור על מראיתו האדום, וכן בשו"ע או"ח תס"ז ס"ח ברמ"א והמנהג במדינות אלו שלא לאכול כרכום שקורין זעפר"ן, ושם במ"ב ס"ק ל"ג



והגרא"י זלזיק זלה"ה ר"י עץ חיים כתב אהא (בהנדפס בשו"ת רבבו"א ח"ו סימן רפ"ד) וז"ל: החילוק הוא פשוט, לחג הפסח שייך ענין הפסח והמצה, לחג הסוכות שייכים סוכה וארבעה מינים שאותן צייתה התורה לקיימן אז, אבל לשבועות שייכא כל התורה שאז נצטוונו בכל התורה, ממילא לא שייך לעשות איזה מצוה מיוחדת, דהרי כל תרי"ג מצוות נצטוונו אז, עכ"ל.

ומשכבר הימים ראיתי דעמד בזה הרה"ק רבי ישראל שפירא זצוק"ל הי"ד מגראדזיסק בספרו בינת ישראל (דף פ"א מדה"ס), דפירש בטעם הדבר דאיכרי חג השבועות בשם עצרת, לפי דבכל יו"ט ישנה מצוה של עשיה בפועל וכגון בדפסח אכילת מצה, בר"ה תקיעת שופר, בסוכות מצות סוכה, ובשבועות ליכא שום מצוה דעשיה, והביאור בזה לפי שאחר הזדככות גמורה ותיקון כל המידות אין מקום לעשיה בפועל, ובשבועות שנתקן הכל עד הספירה האחרונה שהיא מלכות בשמלכות אין מקום באמת לעשיה בפועל, לפיכך לא צייתה התורה שום מצוה של עשיה ביו"ט זה, האמנם דא"ל להשאר תמיד במדרגה זו להיות עומד במקום אחד, אך צריכין להתחיל מחדש מהדרגה הראשונה וחזור חלילה, ולהכי איכרי יו"ט זה בשם עצרת שצריכים לעצור עצמם מגודל ההשתוקקות, ולהתחיל בעבודה מחדש מהדרגה הראשונה, ולקיים את המצוות בפועל, ע"ש הי"טב.

[והא דמקריבין בחג השבועות שתי הלחם, י"ל דמה דמקשו רבותינו הנ"ל היינו מ"ע בזה"ז ליכא מצוה מיוחדת בפועל לשבועות, אי נמי כוונתם לאקשוויי דאף בזמן ביהמ"ק לא הי' מצוה מיוחדת בפועל לכל יחיד ויחיד, וזלת הקרבת שתי הלחם דרמיא על כלל ישראל]. ושורר בקובץ גליונות בשיחתו דהגר"ד פוברסקי שליט"א דעמד בהאי ענינא, וע"ש מאי דביאר בזה, ע"ש הי"טב.

ולפענ"ד אפשר דיש לבאר בזה לפימ"ש הרמב"ן ז"ל בפירושו לתורה (ויקרא כ"ג ל"ו) בתו"ד, וז"ל: וצויה בחג המצות שבעה ימים בקדושה לפנייהם ולאחרייהם, כי כולם קדושים ובתוכם ה', ומנה ממנו תשעה וארבעים יום שבעה שבועות כימי עולם, וקדש יום שמיני כשמיני של חג, והימים הספורים בינתיים כחולו של מועד בין הראשון והשמיני בחג, והוא יום מתן תורה שהראש בו את אשו הגדולה ודבריו שמעו מתוך האש, ולכך יקראו רבותינו ז"ל בכל מקום חג השבועות עצרת, כי הוא כיום שמיני של חג ושמעו ושמעו כן, ע"כ. וע"ש הי"טב בדברות קדשו. ולפי"ז יש לומר דכיון דחג השבועות הוי המשך דחג הפסח, על כן לא נתקן בו מצוה של עשיה בפועל, ודוק בזה.

והנה בספר חיים לראש להגה"ק רבי חיים פאלאג"י זלה"ה (דף ק"ז א' מדה"פ, ס"ק ט') כתב וז"ל: הנה מה טוב ומה נעים דאם יש לו מצות שמורות די סיפוקו ויותר דישמור מהם קצת לאכול ביום פסח ב' ב"ד באייר, **וגם בחג השבועות שהוא רמז לב' הלחם חמץ ומצה** כדכתב הרב שליה יע"ש, ועכ"פ אם אין לו ישמור ממצות אחרות שאכל מהם תוך הפסח, עכ"ל, וע"ש.

ולמאי דמיייתין מדברי הרמב"ן ז"ל י"ל נמי דהא דנהגו למיכל מצה בשבועות, לפי דאמנם חג השבועות הוי ליה סיומא בחג הפסח, ודוק הי"טב.

[תו הראני הרה"ג רמ"ג ריין שליט"א בכלי יקר פ' אמור (כ"ג ט"ז) דכ' וז"ל: והקרבתם מנחה חדשה לה', סימן ליום מתן תורה כי התורה צריכה להיות חדשה אצל האדם בכל יום כאילו היום קיבלה מהר סיני, **ומה שלא נזכר בתורה בפירוש כי יום זה מתן תורה**, וכן לא נזכר בתורה בפירוש כי ראש השנה הוא יום דין, וטעם שניהם אחד הוא כמו שכתבתי בחיבורי עוללות אפרים שעל מתן תורה לא רצה ה' להגביל יום ידוע, לפי שצריך האדם שיהיה דומה לו בכל יום ויום מכל ימות השנה כאילו באותו יום קיבלה מהר סיני, כי באמת אמרו רז"ל (עירובין נ"ד ב') שהתורה נמשלה לדד זה שכל זמן שהתינוק ממשמש בה הוא מוצא בה טעם חדש, כך התורה כל ההוגה בה מוצא בכל יום טעם חדש, על כן דין הוא שיהיה דומה אליו בכל יום כאילו היום קבלה מהר סיני, **ואם כן כל יום הוא מתן תורה אצל הוהים בה**, על כן אין ראוי להגביל יום ידוע לנתיתיה, ועל כן אמרו חז"ל (ספרי ואתחנן ו' 1) שיהיה דברי תורה חדשים עליך, ולא כדבר הישן שלבו של אדם קץ בו, שהרי באמת אתה מוצא בה דבר חידוש בכל יום ויום, ועל כן אין יום נתינתה מבואר בתורה יותר ממה שנרמז בהבאת מנחה חדשה, להורות שהתורה מנחה חדשה בכל יום ויום, והיו בשתי הלחם החמץ אשר היצר הרע נמשל בו, כי בלשון חז"ל (ברכות י"ז א') הוא נקרא שאור שבעיסה, לפי שבמקום שהתורה מצויה שם אין היצר הרע יכול להזיק, כאמרם ז"ל (קידושין, ל' ב') אמר הקב"ה בראתי היצר הרע בראתי לו תבלין דהיינו התורה, ואלמלא היצר הרע לא היה הקב"ה מוריד התורה מן העליונים אל התחתונים, כי בטענה זו נצח משה רבינו את המלאכים כשאמרו לפני הקב"ה חמדה גנוזה יש לך כו' ואתה רוצה ליתנה לבשר ודם, והשיב להם משה כלום יש יצר הרע ביניכם כו' (שבת פ"ח ב' פ"ט א'), ורצה לומר שהיה צורך ליתן התורה אל התחתונים כדי ליתן להם תבלין על היצר הרע הכרוך בהם למלא חסרונם, לכך נאמר חמץ תאפינה, וזה הטעם גם כן העלם יום דין של ראש השנה, כדי שלא ילך אדם בשרירות לבו ויסגל עונות כל ימות השנה, ויחשוב לתקן מעשיו בהיותו קרוב ליום ה' אשר בו ישב על כסא דין, אלא ידמה בנפשו כאילו בכל יום ויום ה' יושב על כסאו למשפט ומתבקר פנקסו, ועל די זה היה כל יום ויום בתשובה, וכן איכא למאן דאמר אדם נידון בכל יום (ר"ה ט"ו א') שאנמר (איוב ז' י"ח) ותפקדנו לבקרים ולרגעים תבחננו, ובהיבורי הנזכר הארכתי בשני טעמים אלו כי נכונים למוצאי דעת, עכ"ל].

אחר זמן רב שאלתי מקמיה מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א מ"ט שבועות לא מצינו דאיכא מצוה מיוחדת כדאיכא בשאר החגים, וכתב לן מו"ר מרן שליט"א "מצוה להיות ער כל הלילה", עכ"ל, ויל"ע בזה.

הלילה, וכ"ש דברים בטילים, ובפרט במקום שיש אסיפת אנשים שדרכו של יזה"ר להכשילם לדבר דברי חול, ומדבר לדבר יבואו ח"ו לדברים אסורים או לדברי שחוק וקלות ראש, כי גדולה קדושת זה הלילה והלימוד עושה פרי למעלה, ועל כן צריך להיות זך ונקי בלי תערובת דברים אחרים, וגם יהיה בחשק גדול ובשמחה רבה והתלהבות הלב כדי שיעשה יותר פרי למעלה ויגדל שכרו, וכאשר האריכו האחרונים בזה, ויעו"ש בדבריהם, עכ"ל. ועמ"ש בנטעי גבריאל (שבועות, פ"ד ס"ז), ע"ש.

ופוק חזי מ"ש הגאון רבי יוסף משאש זלה"ה הגאב"ד דתלמסאן וחיפה בספרו אוצר המכתבים (ח"ב, סימן אלף מ'), וז"ל: מכתבך הגיעני בו בקשתני לכתוב להר' יעקב הכהן ישצ"ו, שהוא ראש הכפר לדבר על לב הקהל להקבץ יחדיו בביהכ"נ בליל חג השבועות אחר הסעודה ללמוד הסדר הנהוג, על זה אני אומר, שהשינה טובה להם מהלמוד, כי גם אתה ידעת כי כלם עמי הארצות מוחלטים לגמרי לגמרי, ואף אם היו יודעים, אין להם בכפר אף ספר אחד, וא"כ אסיפתם תהיה רק על דברים בטלים מכל מין דבור אסור, ולא כן צוה ה' בליל חג הקדוש להתאסף במקדש מעט על דברים בטלים, ומה גם כלם שותים לשכרה, ובלי ספק שיבואו לידי ריב ומצה, בחרב פיפיות ובזרועות חשופות, וא"כ טוב להם שישארו בביתם ושכבו וערבה שנתם, ויבואו להתפלל שחרית, וגם אתה התכבד ושב בביתך וקרא את הקריאה לבדך, או אחר אם תמצא, ודי לך, וגם פה אם היתה יכולת בידי הייתי מבטל את הלימוד הזה, כי רבו הקלקלות לאין מספר באיסורים דאורייתא ודרבנן, ה' הטוב יכפר כי לכל העם בשגגה, ושלום, עכ"ל. וכהאינא בחסד ה' איכשר דרא, ואעפי"כ אין מזרזין אלא למזרזין וליזהר בכל זה.

סימן ש"ט

הכנסת ס"ת חדש לביהכ"ס בשבועות

בספר ברכי יוסף למרן הגר"ח ז"ל סי' תצ"ד (ס"ק ב') כתב וז"ל: הנותן ס"ת חדש לבה"כ בעצרת כאלו הקריב מנחה חדשה לה' בזמנה. עוללות אפרים סי' ק"ס, עכ"ל. ועי' נמי בספרו מדבר קדמות (מערכת ס', ס"ק ח') דכ' וז"ל: ס"ת, הנותן ספר תורה חדש לבית הכנסת בעצרת כאלו הקריב מנחה חדשה לה' בזמנה, הרב עוללות אפרים סי' ק"מ, עי' שם בדברי קדשו, עכ"ל.

ובעיני בעוללות אפרים (מאמר ק"מ) דכתב וז"ל: לטעם זה (=דכתב איהו גופי' לעיל דאיכרי יום מתן תורה יום הביכורים ע"ש בדב"ק) נאמר בריך רחמנא דיהיב התורה שנמשלה לביכורים לעם ה' שנמשלו לביכורים ביום הביכורים, כי קודם מתן תורה לא הבשילו עדיין אשכולות ענבי התורה, כי האבות אעפ"י שקיימו כל התורה מ"מ לא אכלוה כ"א בוסר, והיא כפורחת עלתה נצה עד היום הזה, כמו ישראל שלא באו לכלל אדם עד אשר עמדו רגליהם על הר סיני, ונסתלקה מהם הזוהמא שהטילה נחש בחוה, אז נגמר הפרי כמ"ש (ירמיה י"א ט"ז) יפה פרי תואר קרא ה' שמך. כמו כן התורה שנמשלה לעץ חיים אשר פרוי יתן בעתו, שהאיל הנטוע מצד עצמו אינו משתנה משנה לשנה וזלת הפרי שבו מתחדש בכל שנה, כך גוף התורה לא תשתנה בשום זמן וזלת הפרי דהיינו הטעמים והחידושים המתחדשים בתורה, לכך נאמר וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה', כי התורה צריכה להיות כפרוטוגמא חדשה כאמור, **ומכאן נתפשט המנהג שנוהגין ליתן ספר תורה חדשה בבית הכנסת, ונחשב להם כאילו הקריבו מנחה חדשה בזמנה**, עכ"ל. וע"ש במאי דהוסיף לבאר בהא, ע"ש הי"טב.

וע"ד הרמז רימונו בעזה"י דהנה "ספר תורה חדש" עולה בגימטריא מכוונת "מנחת העצרת", וירמוזו למאי דנהגו ליתן ס"ת חדש לביהכ"ס בעצרת.

ובעיקר האי מנהגא עי' בספר הנחמדים מפז להגר"פ זביחי שליט"א (סימן ד', ס"ק ח') דהאריך להפליא מדברי גדולי האחרונים דמיייתו לדברי העוללות אפרים, ובשלהי דבריו כתב וז"ל: ברם בקושטא הנה על אף האמור דבריש מקדם נהגו להכניס את ספר התורה ביום חג השבועות, מכל מקום יש לומר דעד כאן לא דיברו רבותינו רבנן קדישי עליונים למעלה דכדי לזכות לדבר זה שיהיה נחשב לו "כמקריב מנחה חדשה לה' בזמנה", דיש להביא ולהכניס את הס"ת לבית הכנסת ביום חג השבועות, דדבר זה היה נהוג בזמן שנים קדמוניות, אולם הנה עתה בזמנינו לא נהוג עלמא להביא את הס"ת ולעשות לו את הכנסת הספר תורה לבית הכנסת ביום חג השבועות גופי', ובפשטות טעמא הוי כיון שעתה עושים את הכנסת הספר תורה ברוב עם ובהדרת מלך בתופים ובמחולות ובלפידים של אש, בקולות וברקים ואש מתלקחת, וזהו כבודה של תורה, ודבר זה אי אפשר לעשותו ביום חג השבועות, לכן נכון הוא להביאו סמוך לחג השבועות, וסגי נמי בהכי שנחשב הוא הדבר כמקריב מנחה חדשה לה', עכ"ל [וע"ש במאי דמיייתתם התם משו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א, ס"ו ס"ק"ה), ע"ש].

עוד אמינא דמדברי העוללות אפרים דמיייתין לעיל, יש להביא סמך למאי דכתבו בספרי דרבנן (עי' כה"ח (תצ"ד, ל"ה) ע"ש) דיראה האדם לחדש חידושי תורה בחג השבועות, ודוק הי"טב בזה.

סימן ש"י

בהא דבחג השבועות לא נתקן עניין עשיית מצוה מיוחדת בפועל כבשאר החגים

בשו"ת רבבות אפרים (ח"ה, סימן שמ"ט) כתב וז"ל: נתעוררתי מדוע בכל החגים עושים דבר שמוזכי החג, ובשבועות אין עושין דבר מיוחד, וחפשי ומצאתי בספר תפארת שלמה על התורה בליקוטים עמוד קס"ב ע"א אות ב' שכו' וז"ל: יש לעיין בענין חג השבועות ביום טוב זה שהוא נשתנה משאר ימים טובים, שבכל הימים טובים אין לך יו"ט שלא יהא בו מצוה חוץ היום עצמו, ראש השנה בתקיעת שופר, סוכות בלולב וסוכה, פסח בקרבן פסח ואכילת מצה וביטול חמץ, ובחג שבועות אין בו שום מצוה, עכ"ל. ויש לעיין בזה, עכ"ל.

שמזייפין אותן להעמיד מראיתו, וכן מניחין עליו שאור לחזור למראיתו, **כל זה שייך בכרכום שקורין זעפר"ן שהוא עלים אדומים, ויש ענין שיחזור למראיתו, ולא בשורש כרכום שהוא בכלל לא אדום** - וכן בזבחי צדק (להגאון רבי עבדאללה סומך זצוק"ל) הביא הש"ך הנ"ל, ומדבר שם על זעפר"ן - ועי' בכף החיים ביו"ד הלכות מאכלי עכו"ם סימן קי"ד בסעף קטן האחרון ס"ק ס"א כתב, אבל מה שקורין בערבי כרכום נוהגים לאכלו וכו' ודכין אותו וכו', הנה לך הבדל בין עלים - זעפר"ן לבין שורש כורכום, הזעפר"ן זה עלים ולא שייך לדון אותו, הכורכום שהוא שורש דכין אותו, וכן אפשר להאריך ולהביא מעוד פוסקים שכולם מדברים על עלים אדומים שנקרא זעפר"ן, ולא על שורש כורכום שנקרא "טורמריק" - כשכבוד הרב יבקר בחנות של תבלינים יבקש לראות מה זה זעפר"ן ומה זה כורכום, יראה שזה שני תבלינים שונים לגמרי - **וגם ההגיון אומר שגרם אחד זעפר"ן מוכרים 25-ש"ח, לכן היה כדאי לזייף אותו, כי הוא תבלין יקר מאוד מאוד, אבל שורש כורכום הוא תבלין זול מאוד כי מוכרים ק"ג אחד ב-10 ש"ח, אין שום הגיון לזייפו**, עכ"ל.

ולפי"ז מבואר באר היטב טעמם דהגאונים חברי בד"צ הדעה"ח שליט"א דנתנו הכשר לתבלין הכרכום דמישכח ביונתו טובא, ולפי דאינו הכרכום דעליו קאי הרמ"א ז"ל (ועי' מאי דמיייתין לעיל (ס' קצ"ד) משו"ת ישא יוסף (ח"ג ס' ק"א סק"ה) ע"ש הי"טב, ולכא' לפי"ז איכא נ"מ דלש' מרן הגריש"א זצוק"ל לכא' שפיר אפשר ליתן כהאינא הכשר אף על הכרכום דמייירי ב' הרמ"א ז"ל, ולשיטת' דהגאונים חברי בד"צ העדה"ח שליט"א יל"ע בהא, ויש לברר זה).

נהדר אפנין להאי מנהגא דמיייתת הכל בו ליתן זפר"ן בהמצה (או העוגה וכה"ג), והנה בכל בו נתבאר דנהגו **בכל ישראל** ליעביד הכי, ולכא' כהאינא לא שמענו מזה, ולמאי דמיייתין דאיכא חששות דהזפר"ן י"ל דעל כן משכו ישראל קדושים ידיהם הימנו, וכמ"ש ביפה ללב.

[ונבדך דרוש אמרתי לבאר מנהג אכילת הזפר"ן בשבועות, דהנה זפר"ן נוטריקון ז"ה פאר"ן, והנה בקרא (דברים ל"ג ב') כתי' ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתא מרבבות קדש מימינו אש דת למו, ע"כ. וברש"י (שם, ד"ה וזרח משעיר למו) כתב וז"ל: שפתח לבני עשו שיקבלו את התורה ולא רצו, תו כתב (שם, ד"ה מהר פארן) וז"ל: שהלך שם ופתח לבני ישמעאל שיקבלו ולא רצו (ע"ז דף ב'), ע"כ, וע"ש. וזהו רימוז הזפר"ן שצבעו אדום (וכדבהאנו לעיל), ורומז לאדום שהוא עשו דזרח משעיר למו, ופאר"ן כאמור רומז לישמעאל דהם נמי לא רצו לקבל התורה, וכל זה הוי מילי דזכותא על עמי' דאמרו נעשה ונשמע, ועי' בספורנו (שם, ד"ה מסיני) דכ' וז"ל: הזכיר זכותם של ישראל כדי שתקובל תפלתו עליהם ותחול ברכתו, ע"כ, וע"ש בכ"ד. ועל כן הוא דאזכרים הזפר"ן הנזכר ביום מתן תורה לעורר זכותא על ישראל, ודוק הי"טב.

אי נמי י"ל בס"ד ע"ד רמז, דהנה זפר"ן עולה גי' רפ"ח נ', ורומז דע"י התורה מבררין רפ"ח ניצוצין, או יאמר באופ"א דנ' רומז ליום הנ' שבו ניתנה התורה, שעל ידה מבררין רפ"ח נ', והבין].

סימן ש"ח

הבאת קטנים לביהכ"ס ללימוד בליל שבועות

בדבר השאלה אם יש להרשות לקטנים להשתתף בסדר לימוד ליל שבועות, לפענ"ד הכל בזה לפי הענין, דאם אינם לומדים כראוי ומפריעים יוצא שכרו בהפסדו, ועי' בספר מנהגי מהר"צ הלוי מהנהגותיו דהגר"צ הלוי דינר זלה"ה הגאב"ד דלונדון (פ"ט ז' ס"ז) דכ' וז"ל: לא הרשה לבניו הקטנים לפני גיל בר מצוה להשאר ערים בלילה וללכת לבית הכנסת לתיקון ליל שבועות, עכ"ל. ובהערות דינרי זהב (שם, ס"ק כ') כתב וז"ל: והסביר רבינו טעמו שילדים קטנים אינם מסוגלים לשבת וללמוד בכובד ראש כראוי כל הלילה, וכאשר משחקים ומשתובבים בחוץ נחרט בזכרונם לילה קדוש זה בצורה מעוותת, מלבד זאת הם מפריעים ללומדים על ידי התרוצצותם הלך ושוב, וגורמים לזלזול באוירה המיוחדת של הלימוד וקדושת בית הכנסת, עכ"ל. ועי' דהביא מנהגים שונים בזה, וכפי הנראה דהכל בזה לפי הענין וכמ"ש לעיל.

ומעין זה חזינו במשנה ברורה הל' תפלה סימן צ"ח (ס"ק ג', ד"ה בניו הקטנים) שכתב וז"ל: בשל"ה קורא תגר על המביאים ילדים לבהכ"נ, והיינו קטנים שעדיין לא הגיעו לחינוך, מטעם כי הילדים משחקים ומרקדים בבהכ"נ ומחללים קדושת ביהכ"נ, וגם מבבלים דעת המתפללים, ועוד גם כי זיקנו לא יסורו ממנהגם הרע אשר נתחננו בילדותם להשתגע ולבוזת קדושת ביהכ"נ, אבל כשהגיעו לחינוך אדרבה יביאנו אתו לבהכ"נ וילמדוהו אורחות חיים לישב באימה ובריאה, ולא יניחנו לזוז ממקומו, ויזרוהו לענות אמן וקדיש וקדושה, ע"ש בסוף עניני תפילה וקה"ת. ועיין בתנב"א ח"א פ"ג גודל העונש שיש להאב שמניח את בנו לענות דברים של הבל ותפלות בבהכ"נ, עכ"ל. ועי' נמי מ"ש המ"ב ס' קכ"ד (ס"ק כ"ח, ד"ה הקטנים) ע"ש הי"טב, ומיהו כמבואר במ"ב דכל מ"ש דכשהגיע לחינוך יביאנו אתו לבהכ"נ וכו', זהו כשמשיגו עליו, ומשא"כ שאם אינו משיגו עליו שילמד כראוי נפיק מינה חורבא, ומכ"ש בלילה שלם, ופשוט.

תו ראיתי דכתב הגרמ"ב זילברברג שליט"א (בגליון הלכות חג השבועות) משמ"י דמו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א שקטנים שהגיעו לחינוך הרוצים ללמוד כל הלילה אין למנוע בעדם ע"ש, והוסיף בזה משמ"י דמו"ר מרן רשכבה"ג הגרא"ל שטינמן שליט"א דמה טוב שילמד האב עם בניו בלילה קדוש זה ויחידר בהם את חשקת התורה, אפילו שיפסיד בכך חברותא לכל הלילה, ע"ש.

ועכ"פ דמשמע מינה דאם אמנם האב שומר על בנו כדבעי, אדרבה ראוי ליעביד הכי [ונכ"מ ראיתי שהושיבו ישיבה מיוחדת לקטנים בליל שבועות וגדול עומד על גבם, ואשרי חלקם].

ומידי דברינו בקטנים עוד זאת יש להזהיר קטנים על גדולים בהאי ענינא, וכמ"ש בכף החיים (תצ"ד, י"א) וז"ל: יזהרו שלא לדבר שיחת חולין כל



הערות והארות

אברכי ורבי הנולדים "אליבא דהלכתא"

סימן תכ"ט

הלכות חג בחג

נשאלתי מידידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף על המועדים) בהא דכתב השו"ע סימן תכ"ט שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלוש יום, וכתבו מפרשי השו"ע להקשות דאיתא בגמרא משה תקן להם לישראל שיהיו קורין הלכות חג בחג, הלכות פסח בפסח והלכות עצרת בעצרת, וכתבו לתרץ הדלכות טחית חוטים, הגעלת כלים, ביעור חמץ צריך ללמוד קודם לחג שלוש יום שידע כיצד להתכונן לחג, והלכות פסח בפסח זהו מה ששייך להלכות יו"ט וחוק"מ, וענייני מדרשי חג. ונאמרו בזה עוד תירוץ, אמנם ב"מנורת המאור" סימן קל"ח כתב שחכמי ישראל נהגו לדרוש קודם המועדים בהלכות המועדים, כדי שידעו לעשות המועדים הכלתם, משה תקן להם לישראל שיהיו קורין הלכות חג בחג, פסח בפסח עצרת בעצרת, ותניא נמי בפסחים שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלוש יום, ולא העיר כלום ליישב הסתירה בדברים, וצריך ביאור, ע"כ.

ואשר נראה לומר ובהקדים דלאורה קשה טפי, שהתחיל שנהגו חכמי ישראל לדרוש קודם המועדים, והממין לזה משה תיקן להם לישראל שיהיו קורין הלכות חג בחג הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת, ואח"כ הביא ותינא נמי בפסחים שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלוש יום, שהיה לו לכאורה להביא ברישא מזה דתניא בפסחים ששואלין קודם לפסח שלוש יום, ואח"כ להביא משה תיקן להם לישראל שיהיו קורין הלכות חג בחג, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת.

ואשר נראה לומר דלכך הביא תחילה משה תיקן להם לישראל הלכות חג בחג הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת, לפי שהתחיל וכלל כל המועדים כולם ולא דווקא פסח, שכן כתב נהגו חכמי ישראל לדרוש קודם המועדים בהלכות המועדים, ואח"כ הוסיף עוד ענין זה דתניא להדיא שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלוש יום, ונראה עוד דאפשר שכוונתו דמה דאיתא דמשה תיקן להם לישראל הלכות חג בחג, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, אין זה כפשוטו ממש בתוך החג עצמו ובתוך הפסח עצמו, אלא קצת קודם חג הפסח כבר חשוב זמן פסח, קצת קודם חג סוכות כבר חשוב זמן חג סוכות וכן בעצרת, ואם כן אין כל סתירה מדברי הגמרא פסחים שואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלוש יום, ואדרבא אפשר שזה הסבר בתקנת מרע"א, או הרחבה בתקנה, ואין זה דבר חדש לגמרי מעיקרו, וי"ל.

הרב חזקיה דחבש - רב ק"ק "שתילי יתים" ראש העין, ומח"ס "שתילי יתים" עם פירוש באר מרים ג' חלקים

סימן ת"ל

מנהג תימן בערב שבת הגדול

נשאלתי מידידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף על המועדים) בהא דכתב רבינו ה"שתיילי יתים" בסימן ת"ל, נהגו כל ישראל לעשות לחם ערב שבת הגדול, הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, וקורין לו חלת עני ומחלקין אותו לעניים, ומיום שזוללו בו נשתלחה מארה בתבואה (שכ"ג ב' הרא"ש), האם יש להוכיח מזה שרבינו ה"שתיילי יתים" העיד על המנהג הזה שכן נהגו בתימן, וכיצד היה המנהג, ע"כ.

ואשר נראה לומר, כפי מה שידוע מנהג זה לא היה בתימן, ואפשר שיחידים עשו כן, ומסתבר שהסמוכים לרבינו ה"שתיילי יתים" עשו כן, וראיתי להוסיף שכבר שמעתי מקשים מדוע העלה זאת רבינו ה"שתיילי יתים" והרי אין מנהג תימן כן, ולא ידעו ולא יבינו שאין רבינו רק מלקט ומקבץ מנהגי תימן, אלא רבינו בהיותו מאור גולת תימן, מחזק ומייסד דינים ומנהגים כמו כל פוסקי דורו, ודור שלפניו כמ"א והט"ז שקבעו דינים ומנהגים.

וראיתי להוסיף דמלבד דבדן זה יש משום סכנה, וכמו שכתב רבינו מיום שזוללו בו נשתלחה מארה בתבואה שכ"ג ב' הרא"ש, וזה כבר סיבה להעלות דין זה, נראה עוד דבענין צדקה שזיכו העניים, אף שלא נהגו בהם בתימן, רבינו ה"שתיילי יתים" מעלה אותם בספרו כדי שיתחילו לנהוג כן כדי שזיכו העניים, ולכן העלה כאן דין זה שנהגו ישראל לעשות לחם ערב שבת הגדול, הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, וקורין לו חלת עני ומחלקין אותו לעניים, גם בסימן תרצ"ד העלה דברי הגה"ה שכתב וי"א שיש ליתן קודם פורים מחצית מן המטבע הקבוע באותו מקום ובאותו זמן וזכר למחצית השקל וכו', אף שלא נהגו כן בתימן, גם בסימן נ"א העלה רבינו ה"שתיילי יתים" דברי ההגה"ה בסימן נ"א שכתב נהגו לעמוד כשואמרים ברוך שאמר, ויברך דוד, וישתבח, וב"שתיילי יתים" כתב לבאר מפני שהם עיקר השבחים וכו', האר"י ז"ל כשהיה מגיע לאתה מושל בכל היה נותן צדקה (כוונתו), וזה דלא כמהר"ץ ב"עץ חיים" שכתב וז"ל, ולא נהגו לעמוד ביברך דוד, והטעם כתבו המפרשים לפי שמהג העומדים באמירתו הוא מנהג שנהגו לתת צדקה מעומד, והעמידה משום נתינת הצדקה ליד הגבאי המחזר לגבות, א"כ לדין דלא נהגו לגבות צדקה ביברך דוד, אין לטעם לעמוד, ונהרא נהרא ופשוטיה, ע"כ.

גם העלה בסימן תכ"ט דברי הגה"ה שהמנהג לנכות חוטים וכו', וביאר והרחיב הענין, ואף דיש עוד סיבות להעלאת הדברים מ"מ נראה שיש מכנה משותף לכולם, היכא שזיכו העניים רבינו מעלה הדברים בספרו וגם אם לא נהגו כן, רצון רבינו ה"שתיילי יתים" שיתחילו לנהוג כן לרווחת העניים, ולזכות ציבור הנותנים צדקה.

הרב חזקיה דחבש - רב ק"ק "שתילי יתים" ראש העין, ומח"ס "שתילי יתים" עם פירוש באר מרים ג' חלקים

סימן תמ"ז

בוסר שדכין קודם פסח

שעה"צ סימן תמ"ז ס"ק קט"ו, ראיתי רבים מתקשים בדבריו איך אתי שפיר לשיטת האליה רבה דברי הרמ"א בסכין, הרי אינו בטל דלא נידוך. ולעניות דעתי נ"ל דהרמ"א איירי בבוסר שדכו, וב' כלים יש בשימור הבוסר, א. הסכין. ב. המדוכה. קודם חותכים לחתיכות ואח"כ דכים במדוך, וע"ז איירי הרמ"א דאם חתך בסכין דאינו נקי ואח"כ דכו בער"פ מותר דבטל בדיקה, ודבר זה פשוט.

ש.ב. ביננפלד - ערד

סימן תנ"א

היתרא בלע לגבי חמץ

בבית יוסף סימן תנ"א ס"ד הביא להוכיח ממה שהרא"ש העתיק את הברייתא בעבודה זרה שמה שבלע ע"י רותחין צריך הגעלה, ומה שבלע ע"י האור צריך ליבון, מוכח שסובר שחמץ הוא איסורא, דאם היה סובר שחמץ חשיב היתרא בלע גם דבר שבלע ע"י האור היה סגי ליה בהגעלה. ויש להקשות שביורה דעה ס"ל צ"ג כתב הב"י בשם הרשב"א שהוכיח מהגמ' בשילהי ע"ז שכלי שבלע היתרא כגון בשר ובישלו בו ירקות, מותר לבשל בו חלב הואיל וע"י בישול הירקות הוקלש טעם הבשר, אע"פ שלא היתה הגעלה גמורה. וכתב הב"י שלפי מה שכתבו התוס' בפירוש הגמ' בשילהי ע"ז שסיבת היתר בכלי מקדש שסגי להם בהגעלה אע"פ שבלעו ע"י האור, הוא משום דהוי מין במינו, דמהתורה בטל ברוב, ואוקמוה רבנן אדאורייתא, אין לומר את הקולא של הרשב"א דהואיל ובלע הכלי היתרא סגי ליה בבישול ירקות, אלא צריך הגעלה גמורה הואיל ולא נמצא בגמ' מקור לומר שיש קולא בהיתרא בלע. וברא"ש חולין פ"ח סימן כ"ט גם כן כתב כפירוש תוס' בסוגיא בע"ז. נמצא שלפי הרא"ש אין את הקולא של היתרא בלע שסגי בהגעלה, א"כ גם אם סובר הרא"ש שחמץ הוי היתרא בלע לא סגי ליה בהגעלה.

ולפי הנקודות הכסף בסימן צ"ג שכתב לחלוק על הב"י שם, וסובר שגם לפי תוס' והרא"ש שביארו דהקולא בכלי מקדש הואיל והוי מין במינו, מכל מקום מודים שיש קולא בכלי שבלע היתרא, ניחא. עיי"ש הביאור. וכך צריך להסביר בפרי חדש כאן שכתב שהרא"ש סובר דחמץ הוי איסורא, ממה שכתב שכלי שבלע חמץ ע"י האור צריך ליבון. ויש להוכיח דברי הנקודות הכסף ממה שכתב הר"ן בפסחים דף ח' ע"ב להוכיח ממה שהר"ף הביא את הברייתא שכלי שנשתמש בו ע"י האור צריך ליבון, שסובר שחמץ חשיב איסורא בלע, ולפי דברי הב"י לא מובנת הוכחתו, שהרי יתכן שהר"ף סובר כמו תוס' שאין את הקולא של היתרא בלע, אלא בהכרח דכדברי נקה"כ שגם לפי תוס' ודעמינהו יש את הקולא של היתרא בלע.

יצחק אלחנן חורב - נוה יעקב

סימן תנ"ח

בענין אפיית המצות בפסח

כתב הטור סימן תנ"ח: אין מתחילין להתעסק בפת בארבעה עשר עד אחר שש שעות, מדאיתקש לקרבן פסח. ואיתא בתשובות הגאונים באחד שאפה קודם ד' שעות, ואסרו את המצות. אמנם רבינו אליעזר הגדול ורבינו שמואל הכהן התירו, ומ"מ לכתחילה יש להורה משום חביבה מצוה בזמנה. וכן פסק בשו"ע: נוהגים שלא ללוש מצת מצוה בערב פסח עד אחר שש שעות, שהוא זמן הקרבת קרבן פסח.

והטור הביא עוד בשם אבי העזרי שהביא מהתוספתא שיוצאים במצה ישנה, ובלבד שיעשנה לשם פסח, מ"מ הירושלמי אסור אפילו עשאה לשם פסח, וכתב וכיון הירושלמי אסור ראוי להחמיר שלא לעשות קודם חצות, ובשעת הדחק שלא ימצאו לאפות ליל מוצ"ש משום איד הגויים ראוי לסמוך על התוספתא להתיר, מ"מ יעשה ג' מצות בליל פסח משום חביבה מצוה בשעתה.

והטור הביא עוד בשם אבי העזרי שהביא מהתוספתא שיוצאים במצה ישנה, ובלבד שיעשנה לשם פסח, מ"מ הירושלמי אסור אפילו עשאה לשם פסח, וכתב וכיון הירושלמי אסור ראוי להחמיר שלא לעשות קודם חצות, ובשעת הדחק שלא ימצאו לאפות ליל מוצ"ש משום איד הגויים ראוי לסמוך על התוספתא להתיר, מ"מ יעשה ג' מצות בליל פסח משום חביבה מצוה בשעתה.

והטור הביא עוד בשם אבי העזרי שהביא מהתוספתא שיוצאים במצה ישנה, ובלבד שיעשנה לשם פסח, מ"מ הירושלמי אסור אפילו עשאה לשם פסח, וכתב וכיון הירושלמי אסור ראוי להחמיר שלא לעשות קודם חצות, ובשעת הדחק שלא ימצאו לאפות ליל מוצ"ש משום איד הגויים ראוי לסמוך על התוספתא להתיר, מ"מ יעשה ג' מצות בליל פסח משום חביבה מצוה בשעתה.

והביא הב"י מחלוקת אי שרי לאפות מצה בעוד שהחמץ קיים, והיינו קודם שש שעות, והביא רבינו ירוחם בשם התוס' דשרי, והביאו ראייה לכך מלחמי תודה, מ"מ הגהות מימוניות כתב מנהג כשר שלא לאפות מצה בעוד החמץ קיים, ואם אפה לא הפסיד, וסיים הב"י ונהגו כל העולם שלא להתחיל ללוש עד אחר שש שעות, ואין לשנות המנהג.

והביא הב"י מחלוקת אי שרי לאפות מצה בעוד שהחמץ קיים, והיינו קודם שש שעות, והביא רבינו ירוחם בשם התוס' דשרי, והביאו ראייה לכך מלחמי תודה, מ"מ הגהות מימוניות כתב מנהג כשר שלא לאפות מצה בעוד החמץ קיים, ואם אפה לא הפסיד, וסיים הב"י ונהגו כל העולם שלא להתחיל ללוש עד אחר שש שעות, ואין לשנות המנהג.

והביא הב"י מחלוקת אי שרי לאפות מצה בעוד שהחמץ קיים, והיינו קודם שש שעות, והביא רבינו ירוחם בשם התוס' דשרי, והביאו ראייה לכך מלחמי תודה, מ"מ הגהות מימוניות כתב מנהג כשר שלא לאפות מצה בעוד החמץ קיים, ואם אפה לא הפסיד, וסיים הב"י ונהגו כל העולם שלא להתחיל ללוש עד אחר שש שעות, ואין לשנות המנהג.

וכתב הדרכי משה וכן המנהג במדינות אלו ללוש מצות של מצוה אחר חצות ארבעה עשר, אבל שאר מצות אופין קודם לזה, ולא ראיתי שום חשש בדבר. וכתב בשם האור זרוע טעם הנהגים לאפות מצות בליל יום טוב שני, משום דאמרין בערבי פסחים (דף קט"ו ע"ב) מרור צריך לשקועיה בחרוסת משום קפ"א, פירוש ארס של חזרת, ואמר שם קפ"א דכולהו חמימי פ"י ארס של ירקות, חמין רפואה להן. לכן אופין בליל שני שהיו המצות חמין ויבטלו קפ"א של מרור. וכתב הדרכי משה ויש ללמוד מזה דטוב לשמור המצות חמין אם אפשר כדי להשמר מן הקפ"א. ומש"כ הטור בשבח מנהג המדקדקים במבצלונוה, כתב הט"ז אות א' בסופו פירוש קודם זמן איסורו במשורה דהיינו מתחילת ליל פסח, וכן נהג המהרש"ל, וכן כתב מטה משה סימן תקצ"ח, מ"מ כתב דהמהר"ש מאוסטרין כתב ע"ז דחומרא יתרה היא, והביאו השכנה"ג בהגהות טור. אמנם העולת שבת כתב שכן נכון לעשות למי שנגע יראת אלקים בלבבו.

המגן אברהם הביא את מנהג המדקדקים, וכתב וכפשוט דכשנאפה קודם פסח נתערב בלישה, ומותר אח"כ לבשל המצות בפסח, דאל"כ אף לאוכלם בעין אסור, ודברי העולת שבת בסימן תנ"ג אות ג' תמוהים, והביא את דברי המהר"ל שכתב שאופין בתוך המועד כדי לאכול מצות חדשות בכל יום.

נוכרו דינים אלו בשו"ע. והמהר"ל סיים ראיתי גדולים נוהגים ומורין כדברי זה וכדברי זה, ועל כולם אני קורא ועמך כולם צדיקים וגו'.

וכן אליה רבה כתב שנוהגים לאפות בחול המועד משום כבוד יו"ט שיהא מצות חדשות כמ"ש המהר"ל, וכן הפרי חדש ס"ל דשרי לאפות במועד, ואין צורך לדקדק לאפות מקודם המועד, דס"ל שהעיקר כדעת הרמב"ם דחזור וניעור, וא"כ אין נפק"מ בין אפיה קודם הפסח לאפיה בתוך חול המועד. וכן המהר"ש קלוגר בספרו טוב טעם ודעת (קמא בפתיח שערים עמוד ג') כתב שאנו נוהגים לא לאפות מצות בפסח, מ"מ קהילת קלאמאיכו לא נהגו בזה ולפעמים אופין גם בפסח.

הבית יוסף סימן תנ"ג סעי' ג' הביא הגהות מימוניות בשם סמ"ק על הדגן שצמח מלחלוות הארץ שקורין גירמי (והיינו צמחים שהוסיפה החיטה בתלוש), אמר רבינו יחיאל שיהו חימוץ גמור, וכשהוא מעורב מתבואה אחרת צריך לבררו יפה שיהא ששים מאותו שלא צמח, ואע"ג דהוי יבש ביבש מ"מ יחייב טעמא בשעת אפיה, וגם צריך שתהא האפיה קודם פסח, דאי בפסח אפילו כל שהוא אסור, ע"כ נכון לזוהר שלא יהיה כלל מאותו גירמי" בתבואה, כי לעולם הוא שם ומתערב בתבואה, ורגילות הוא לאפות מצות בפסח, עכ"ל.

והביאו הרמ"א על דברי השו"ע שכתב דאם לא ביררו החיטים מאכילת עכבר אין בכך כלום, וכתב הרמ"א וכן אם לא ביררו ממנו אותו דגן שצמח, מיהו צריך לראות שאין בו כ"כ שלא יאחזקו מן היתר, וביאר המג"א ואין צריך לאפות קודם הפסח, דקמח בקמח מקרי לח בלח ואינו חוזר וניעור.

הלבוש הביא את דברי הסמ"ק בדין החיטים שצמחו מלחלוות הארץ שצריך לאפות קודם הפסח, דאי בפסח אסור בכל שהוא, לכן יש לברור החטים יפה יפה מהם. והקשה עליו הב"ח שנמשך אחר דברי הסמ"ק בלי חולק, ונעלם ממנו שהסמ"ג חולק על זה שכן ההלכה, ועוד שסותר את עצמו, שכתב בסימן תמ"ז סעי' כ' דקמח הוי לח בלח, ולא כדברי כאן שכתב דהוי יבש ביבש.

אמנם הלבוש בהג"ה כתב: יען כי שמעתי רבים טועים בדברים אלו, ומחמת טעות אומרים שדברי סותרים אלו את אלו, צריך אני לברר וללבן דברי להראותם שטועים הם ולא דקדקו יפה בדברי, ותוכן דבריו דכיון שיחד עם החטה יש הרבה מן הצומחין מחמת לחות הארץ, ואם טוחנים יחד בלא ברירה מסתמא ליכא ששים כנגד הצומחים הללו, ואף דהוי יבש ביבש ודינו שבטל ברוב וא"כ נתבטל קודם הפסח, מ"מ כיון דהייב טעמא ע"י אפיה א"כ חוזר וניעור, דלא עדיף ביטול ברוב מביטול בששים. וכיון שסומך על ביטול ברוב צריך שיאפה קודם הפסח, דאי בפסח יבא לאפות אפילו בכל שהוא אסור. וע"כ צריך לבררו לפני הפסח, והיינו שלא יאחזקו יותר מאחד מששים מהצומחים, ואז יאחזקו מותר לאפות אף בפסח, דביטול בששים אינו חוזר וניעור. ועיין בפרי מגדים (סימן תנ"ג משבצות זהב אות ב') מש"כ בדברי הסמ"ג, ובישוב קושית המגן אברהם על העולת שבת, אמנם לדינא גם הב"ח כתב דבעל נפש יחמיר לעצמו כדעת הסמ"ק. וכן דעת החת"ק יעקב להחמיר כדעת הסמ"ק, וכן כתב (בסימן ת"ל אות א') לחוש לדעת הפוסקים דקמח הוי יבש ביבש, שכן דעת השו"ע (י"ד סימן ק"ט ס"ק ג') ומנחת כהן (ספר התערוכות ח"ב פרק א').

מ"מ כל זה לדעת הרמ"א שהחמיר ביבש ביבש, אבל לדעת השו"ע דליכא חילוק בין לח בלח ליבש יבש, וכ' שנתערב קודם הפסח לא אמרין חוזר וניעור, א"כ ליכא חשש כלל.

הגרי"ז בשו"ע שלו סימן תנ"ג הביא את דברי הסמ"ק, וסיים וכל בעל נפש יחמיר לעצמו לכתחילה לחוש לסברא זו, ומפני כך נתפשט המנהג במדינות אלו לאפות כל המצות קודם הפסח, לפי שרוב החיטים יש בהם תערובת מעט מחטים שצמחו. וכן בסימן תנ"ח אות ד' בסופו כתב שאף בחול המועד ראוי לנהוג שלא לאפות מצות, אלא יאפה הכל קודם הפסח אם אפשר, מטעם שנתבאר בסימן תנ"ג. והביאו שער הציון אות כ"ד. אמנם כף החיים סימן תמ"ז אות פ"ד הביאו, וכתב על דבריו שנתפשט המנהג ר"ל בערי אשכנז. מ"מ כל הנידון דידן לגבי הצמחים שגדלים בחיטה, אבל בימינו שאין חשש של הצמחים כיום שמאחסנים את החטים בתנאים אחרים ואין כלל לחות, א"כ אין כל חשש של הגרי"ז וסיעתו.

והנה המשנ"ב בסימן תנ"ח אות ג' כתב: והנה רוב ישראל אין נוהגים להזהר אפילו במצת מצוה ללוש בערב פסח כי אם איזה מהם, וחיפשותי באחרונים ומצאתי בבגדי ישע טעם להליץ בעד המנהג, מפני שיש כמה דעות שאפילו בערב פסח במשנהו, וזה קשה להזהר שלא ימצאו אף משורה חמץ בחטים שלא יאחזקו מצומחים, וע"כ אופין מקודם כדי שיתבטל החמץ. ובמאמר מרדכי מצאתי שכתב האידנא מקילין הרבה דבר מפני הדוחק, וזאת קצת שנוהרים בזה ללוש ולאפות אחר שש שעות המצות שיוצאים בהם בשני הלילות, וכן ראוי לעשות. וקצת תמוה דהמדקדקים נוהרים בזה כמבואר במאמר מרדכי, שהרי המאמר מרדכי כתב על שיש גאונים גדולים דמתחמין לאפות לאחר שש, ואמרו שאפילו בדיעבד לא יצא יד חובה במצה שנילושה קודם (כדעת הב"ח), ועל זה כתב והאידנא מקילין מפני הדוחק וכו'.

וכן כתב החת"ק יעקב אות ד' דאף שאר מצות יש ללוש אחר חצות אם אין בני ביתו רבים, מ"מ מצה שנאפית קודם שלשים יום כתב אליה רבה כעולת שבת דלא כדעת הב"ח, ודעתו להקל בדיעבד, וכן דעת רוב הפוסקים. וכן שמעתי שבמקומות ששולחין מצות למרחק אופין כמה חודשים קודם הפסח כיון שהוא שעת הדחק, והביאו הגרי"ז אות ג', וכתב אבל שלא בשעת הדחק אין לשנות המנהג. א"כ מה ראה המשנ"ב שאין נוהגים כן, ובפרט שרוב הפוסקים כתבו שלכתחילה אין לאפות קודם, וכן דעת הפרי חדש, מ"מ כתב דלא כב"ח דס"ל דהוי לעיובא, מ"מ סיים לכתחילה מהיות טוב אל תקרי רע, והכי עבדינן לאפות לאחר חצות. והני מילי במצות מצוה, אבל שאר מצות אפילו מצוה ליכא. וכן כתב הרדב"ז ח"א סימן תע"ז בערב פסח שחל בשבת עדיף לאפות ערב שבת, אבל בשאר שנים אנו אופין אחר חצות בזמן הראוי לשחיטת הפסח, אע"פ שאין זמן אכילתה עד הערב, וכן בח"ו ב' אלפים ר"ג כתב דלכתחילה יש להחמיר ולאפות ב"ד, וכן עמא דבר, אכן בדיעבד אין לאסור, וכן דעת הברכי יוסף אות ד'.

וכן כתב הבן איש חי (פרשת צו אות כ"ב) שמצות מצוה, מצוה מן המובחר ללוש ולאפות ערב פסח. וכן בספר נהר מצרים להגאון רבי רפאל אהרן בן שמעון כתב, והאידנא רבים וכן שלמים מירא ה' וחשבו שמו נוהרים לאפות מצות מצוה יום י"ד אחר חצות. ולכן לכל הקהל הוא נמנע מהמצאיות בשום אופן, והנח להם לישראל שיש להם על מה שיסמכו, והן אל כביר לא ימאס וצדקתם עומדת לעד. וכן דעת כף



החיים. אמנם דעת הגר"א דאין צריך לאפות המצות דוקא בערב פסח, דלא הוקש זמן מצה לימן קרבן פסח אלא לענין אכילה ולא לענין עשייתה, וכן מובא במעשה רב. מ"מ היום רובא דרובא לא אופין מצות בפסח, ומשום חשש של משהו חמץ, ובפרט ביו"ט משום החששות של הכלים ודין הפרשת חלה, כמבואר בסיומן תנ"ז סעי' ב' ובמשנ"ב שם בשם האחרונים.

י. סוּסָה - ירושלים

**סימן ת"ס
לשמה במצות**

בביאור הלכה (ריש סי' ת"ס) הביא מהפמ"ג, דבלישה ואפיה סגי במחשבה הואיל וסתמן לשמן, ומשמע מדבריו דמחשבה מיהא בעי אף בלישה וטחינה. וצ"ב אי סתמן לשמן מדוע בעי מחשבה.

סתמא כלשמה

כתב הבה"ל סי' ת"ס ללמוד כדעת הפמ"ג ממש"כ רש"י, 'ושמרתם כו' לשם מצה, כל שימור שאתה משמרה התכוין לשם מצה של מצוה, משמע מלשונו דסתמא לא מהני, עכ"ד הבה"ל. וצ"ב דהא רש"י בא לבאר עיקר הדין דבענין שיתכוין לשם מצה, אבל היכא דמדמד המציאות מוכח דמתכוין לשמה, וכמש"כ הריטב"א "כיון דכל דקעביד לשם פסח קעביד", ו"ל דמודה רש"י דאמרינן סתמא לשמה, ובפרט דהסוגיא שם איירי לענין העושה חלות תודה, והתם שיש לו ב' סיבות לעשות מצוה, לשם תודה או לשם פסח, ודאי וידה הריטב"א דא"א לומר דסתמא לשם מצות מצה עביד. וצ"ב.

סתמא כלשמה במצות שאוכל בשאר ימי הפסח

במש"כ הבה"ל סי' ת"ס בשם הריטב"א, לכאורה כוונתו דמשעת לישנה שניכר שעושה מצות ולא חמץ ואין עושין כן אלא לפסח, הרי ניכר שעושה לשם פסח, וזה הוי כפירש לשם מצוה. אמנם צ"ב, כיון דאזכר מרחן גם בשאר ימי הפסח, היאך הוי כפירש לשם מצוה. ואולי כיון שידוע שבפסח נצרך עכ"פ גם למצוה הוי כפירש זאת, וצ"ב. [ואולי לדעת הגר"א דיש מצוה באכילת מצה בכל ימי הפסח ניחא טפין].

עמינדב גולדשמידט - ברכפולד

בענין אופן אפיית המצה ומנהגיה, ובדין חומרת מצה שרויה בפסח

איתא בפסחים דף ל"ו ע"ב ת"ר אין אופין פת עבה בפסח דברי ב"ש, ובית הלל מתירין. וכמה פת עבה, א"ר הונא טפח שכן מצונו בלחם הפנים טפח, מתקיף לה רב יוסף אם אמרו בזריזין אימרו בשאינם זריזים וכו', אלא מאי פת עבה פת מרובה, ומאי קרי ליה פת עבה, משום דנפישא בלישה. ופי' רש"י דלאו משום חימוץ הוא, אלא משום דטרח טרחה יתרא, וכדאמרינן תנא נמי הכי בית שמאי אומרים אין אופין פת עבה ביו"ט, וב"ה מתירין, משמע דלאו בפסח אלא אף בשאר יו"ט נחלקו ומשום טריחה. וכן פירש רבינו תננאל.

וכתב הטור סימן ת"ס דמוותר לאפות פת עבה ביו"ט ולא חישינן לטרות, לא שנה ביו"ט של פסח לא שנה בשאר ימים טובים, רק שלא ילוש ביו"ט של פסח יותר מכשיעור עיסה אחת.

ותמה הבה"י למה לא כתב שאסור ללוש פת עבה טפח, וכתבו ר' ירוחם (נ"ג ח"ב מ"ב), מ"מ בחידושי הגהות המהרל"ח כתב דליכא תמיה על הטור, שהרי מסקינן בגמ' דנחלקו ב"ש וב"ה רק לענין פת עבה ומשום טריחה, ולא משום איסור חימוץ, וא"כ לענין חימוץ לא ידעינן שיעורא משום דא"א ללמוד מלחם הפנים כמבואר בגמ', וא"כ אפשר דאף פחות מטפח אסור, או דדוקא בלחם הפנים בעי טפח, אבל לענין חימוץ אף יותר מטפח שרי. ובשו"ע סעי' ה' פסק אין עושין בפסח פת עבה טפח. ועיין בדברי הב"ח.

וכתב הרשב"א בבביצה דף כ"ב ע"א ד"ה אם אמרו בזריזין, מהא שמעינן דאסור לעשות פת עבה טפח בפסח, ולא אתפרש בגמ' עד כמה שרי, וכל דעביד ריקינן שפיר דמי. וכן הרא"ה כתב אף דכל סוגין לענין טריחה ביו"ט, מ"מ איכא למשמע מיניה מסוגינן שאין לאפות פת עבה בפסח, דהא כדי טפח מתמהינן, ואע"ג דלא תנינן לה סוגיה הכי, וזה ברור.

וכן מבואר בשיטה מקובצת דלא איתפרש שיעורא דב"ה בכמה מתירין, וכיון שכן יוהר לעשות דק ולא יאה עבה טפח, ועוד שמעינן שיהא תנור חם שלא ישעה הרבה באפייתו, שהרי הפת יכול להחמיץ אם אינו חם יפה.

המאירי הביא שיטת הר"ף שביאר שדוקא ביו"ט דעלמא מחלוקתם, דבית הלל ס"ל דשרי לאפות פת עבה, אבל בפסח לא, וכתב ולא נראה כן. ומבואר מדבריו דפחות מטפח שרי לעשות לכתחילה.

הראב"ה בפסחים סי' ת"ע כתב דנראין הדברים דטפח לא עבדינן, אבל בציר מהני עבדינן לפי הזריזות, ומסקינן דפת עבה היינו פת מרובה משום טריחה, וה"ה לשאר ימים טובים, אלא תנא אפסח קאי, והובא באור זרוע הלכות חלה סי' רכ"ז, ובפסחים דף נ"ט.

וכתב רבינו ירוחם (נתיב ה' ח"ג) אסור לעשות פת שיהיה בעביו טפח, והדק יותר משובח.

וכתב הריטב"א בפסחים דף ל"ו ע"ב ד"ה ת"ר: כתב הרי"ט הא דלא אוקמיה בפחות מטפח היינו משום דלא משמע ליה דאיכא מאן דשרי בפסח בפת עבה יותר מן הנהוג, וכיון דאפקותיה מטפח ולא אוקמי בגמ' שיעורא אחריהא להתירא, לית לו למיעבד פת עבה כלל, וזהו שנהגו העולם לעשות מצוה של חובה דקה, ומ"מ אפשר דבדיעבד לא אסרי עד טפח.

ומהר"ם חלאווה אחרי שביאר דעת הר"ף כתב: הלכך אין עושין איה פת עבה גזירה שמא יחמץ. מבואר בראשונים דס"ל דיותר מטפח ודאי לא עבדינן, מ"מ טפח שרי, אלא דלכתחילה הדק יותר משובח, מלבד דנחלקו המאירי והריטב"א לענין טפח, שדעת המאירי שפחות מטפח שרי לכתחילה, ודעת הריטב"א דבדיעבד לא אסרו עד טפח.

וכתב המג"א ס"ק ב"ל דבדיעבד מותר, דהא כל הפוסקים השמיטוהו, אלמא ס"ל למסקנא דגמ' דמוקי לה פת מרובה א"כ שרי לעשות פת עבה, לכן אין לאסור בדיעבד, וביאר המחצית השקל דלמסקנא בגמ' לא הוזכר כלל דין פת עבה, וע"כ צריך לומר שאפי' פת עבה נמי אפשר לשמור מן החימוץ, דאי א"א לשמור א"כ לא נדע כמה שיעור עוביו, דהא מלחם הפנים ליכא למיילף, ושמה כעובי אצבע ג"כ מיקרי עבה, וה"ל לחכמים לבאר שיעור עוביו, אלא ודאי דבכל ענין שרי ואפילו עבה יותר מטפח, ולחם הפנים לא משום חשש חמוץ לא נעשה עבה יותר מטפח אלא שמצותו בכך, והפ"ח חולק דס"ל לפרי חדש שמצות עבה טפח אסור, מ"מ פחות מטפח

שפיר דמי. והביא ירושלמי פרק כל שעה, דאיתא יוצאין בפת עבה עד טפח כלחם הפנים, ומשמע דלא פליג על הש"ס דילן, דההיא בדיעבד קאמר, אם כבר נעשה בפת עבה יוצאין בה, אבל לכתחילה אין לעשות כן, ואח"כ כתב דיותר נראה דפליג הש"ס דילן דאף בדיעבד יש לאסור כיון שהיא עבה טפח.

הגר"א כתב על המג"א שכתב דכל הפוסקים השמיטו, עיין ברשב"א עבודת הקודש ודלא כמג"א. החק יעקב כתב הא דאין עושין היינו לכתחילה, אבל בדיעבד אין קפידא וכמג"א, ומ"מ אין ליקח אותו למצה של מצוה, אבל פחות מטפח אפילו משהו מותר כי כל שיעורי חכמים כך הוא. וכ"כ הפ"ח בקונטרס אחרון סי' צ"ז, וכתב לענין תנור גדול המחזיק י"ב עשרונים, וכתב הסמ"ק של מצוה, כלומר דפת עבה מטפח משהו משערין, שהוא השיעור שיכול לעשות המצה, לפי שאין עושין פת עבה טפח בפסח, וכמו שפסק באו"ח סימן ת"ס, שאם לא כן נתת תורת כל אחד ואחד בידו, ולא נתנו דבריהם לשיעורין, ודבר זה הוא קבלה ביד מקצת הראשונים ואינו מעיקר התלמוד, ולהקל אמרו ולא להחמיר. והביא בשם הכל בו שכתב בשם דרשת הראב"ד דראוי לעשות מצות של מצוה של ריקינן קטנים, לא עבים וגדולים שאין זה לחם עוני. ובית הלל כתב ביו"ד סי' צ"ז שהמנהג לעשות המצה כעובי אצבע, וכן כתב באלוהי רבה אות ז', והביאו הבאר היטב אות ז' והחק יעקב, וכתב הפמ"ג דהיינו כעובי אצבע היינו רוחב אגודל, והיינו במצות שעושין לטוחנן, וצ"ב מה כוונתו, ועיין בגאון ר' יוסף תאומים על דבריו. כתב השערי תשובה בשם הש"י: בפת עבה יותר מטפח ראיתי מרבתי הגאונים שהיו גוערים מאוד מאוד בעושין כן לכתחילה, אבל אין לאסור בדיעבד כי אין שום ריעותא וכמ"ש המג"א.

והברכי יוסף הביא את האורחות חיים שכתב שאין עושין פת עבה טפח ואפי' מצה שאינה של מצוה, והטעם כדי שלא יבא לידי חימוץ, וכתב על זה ומדכתב אין ראוי נראה דלכתחילה אין ראוי, הא דיעבד שרי, והביא בשם הרב מקראי קודש שהביא את הירושלמי, וכתב ודלא כפ"ח שאסור בדיעבד והמג"א שאוסר לכתחילה, אלא דלכתחילה גם מותר. וכתב על דבריו שהפריז על המידה, שהרי גם מרח השו"ע כתב שאין עושין פת עבה טפח, וא"כ הו"ל דלא כשו"ע, והדבר ברור שאסור לעשות כן לכתחילה אחר שרבינו ירוחם והאורחות חיים והתשב"ץ ומון אסור, ומי יקל ראשו, וע"כ יש לאסור לכתחילה ולהתיר בדיעבד. וכתב הלבוש נוהגים לעשות המצות ריקינן ולא כפת עבה טפח, מפני שאין הרקינן ממהרין להחמיץ כמו פת עבה, שכשהיא עבה כ"כ אין החום התנור שולט בו מהרה ומתחמץ טרם שיאפה.

וכתב המשנ"ב ס"ק י"ז דכשהיא עבה כ"כ יש לחוש שמא לא ישלוט חום האש בתוכה, ותתחמץ בתוכה בשעת אפיה, ואף בפחות יש להזהר, ובדיעבד אם כבר אפה יש מתירים אפילו בעבה טפח ויש אסורין, אכן בפחות מטפח אין לאסור בדיעבד כדעת הפ"ח, וכתב בשער הציון שכן מובא בחידושי הריטב"א בשם הרא"ה, ומ"מ כל שהיא עבה יש לעיין בתוכה אם נאפית יפה ולא נתחמזה, ועיין בביאור הלכה ד"ה עבה טפח שהאר"ך שדעת הרבה מהראשונים דס"ל שפת עבה טפח אסור אף בדיעבד, ע"ש. והכף החיים אות מ"ד הביא את הבית הלל שכתב שהמנהג לעשות כעובי אצבע, ומ"מ כתב וכשישי מנהג אשכנזים פה עיר הקודש ירושלים ת"ו לעשות מצת מצוה וכן במצות שעושין לטוחנן ריקינן ממש כמו שכתב מור"ם. ויש קצת מן הספרדים שעושין כן מצת מצוה ריקינן ממש, וכל הנוהר לעשות יותר דקין ולא עבים הרי זה משובח, ובשאר מצות כולי עלמא נוהגים עתה לעשות אותן ריקינן דקין, משום שהמנהג עתה לאפות הכל קודם פסח ולהצניעם לכל הפסח, ואם לא יהיו ריקינן דקים קשה לאוכלם.

ונראה דכל העדות והחוגים היו נוהגים לאכול מצות עבות קצת, ולא דקיקות כשל היום:

א. דהשו"ע סימן תנ"א סעי' י"ט כתב, הרתח י"א שאין מועיל לה הגעלה וצריך לקנות חדשה, וכתב המג"א בשם תשובת מהר"ם מרוטנבורג שאם השתמש ברתח של כל השנה שהתיר ע"י קליפת התחנות, וכ"כ הלבוש דשרי ע"י קליפה, דהא אפילו חמץ ממש די בנטילת מקום, ולמסקנא כתב המג"א במצה ראשונה כדי נטילה ומצות אחרות כדי קליפה, ונטילה היינו שיעור אצבע אגודל, ודאי שהמנהג היתה גדולה מזו, וכן מבואר במשנ"ב ס"ק ק"א, וכתב ולפי מה שאנו נוהגים לאפות מצות דקות נאסר כולו.

ב. בסיומן תנ"ד סעי' א' כתב הרמ"א, וטוב לכתחילה שלא לעשות המצה רחבה יותר מדאי דהוי כאשישה, פירוש גלוסקא גדולה, וכדאמרינן לחם עוני, וכתב הביאור הלכה ד"ה טוב דמוכח דאינו אלא לכתחילה, ואף בדש"ם מוכח דהוי לעיכובא, י"ל ע"פ מהר"ם חלאווה שכתב דוקא גלוסקא גדולה אחד מששה באיפה, והיינו לפחות קילו שבע מאות, והכא לא איירי ככה"ג, מ"מ שלכתחילה לא יהיה רחבה יותר מכפי הרגיל, מ"מ בדיעבד אפילו לחם גדול מאוד שרי.

ג. מה שכתב הרמ"א בסיומן ת"ס סעי' ב', ויש לעשות ריקינן ולא פת עבה כשאר לחם, כי אין הרקינן ממהרים להחמיץ, וכתב הבאר היטב והמנהג לעשות כעובי אצבע, שם בית הלל. והרמ"א בסיומן תע"ו סעי' ז' כתב שנהגו לעשות ג' מצות של הסדר מעשרון זכר לחלמי תודה, וכתב המהר"ל עוד דזכר לחם עוני, ועני מבואר עשירית האיפה, דרשות מהר"ל בתיקון המצות, והביאו חק יעקב ס"ק כ"ה, ואף שהבית מאיר כתב לפקפק בזה, היינו משום שנראה לחלמי תודה, וכתב המשנ"ב והיום בכמה מקומות נשתקע המנהג, מ"מ לפי הרמ"א ג' מצות, לשיטת ר' חיים נאה כל מצה לפחות חצי קילו, ועם כל זה כתב לעשות ריקינן, אלא ודאי בכל שהוא דק כעובי אצבע חשיב ריקינן דקין לעומת טפח, והביא מנהג זה המג"א בסיומן תנ"ח ס"ק א'.

וכתב מהר"י וייל סימן קצ"ג ואם יש לו הרבה שאין מספיק לו שיעור חלה, ילוש בשני כלים בכל אחד פחות מכשיעור, ומשני עיסות יתקן ג' מצות, והביאו הדרכי משה והכנה"ג והמג"א ס"ק י"ז והחק יעקב ס"ק כ"ו ואלוהי רבה אות י"ז וש"ע הרב סי' תנ"ח אות ו', והביא עוד החק יעקב בשם מהר"י וייל דמצה שניה יעשה יותר גדולה מאחרות לפי שכל אחד ואחד צריך לאכול ממנה ב' כזיתות, א' בשעת המוציא וא' לאפיקומן, והביא בשם המהר"ל שטוב לצמצם שלא יהיה המצות יותר מעשרון, אכן אם ישנו ד' או ה' ביצים יותר אין להקפיד. מבואר במהר"י וייל שכשבני המשפחה רבים אפשר לעשות ג' מצות בשני עשרונים, והיינו כשלש קילו לפי שיטת ר' חיים נאה במידת לה.

ד. וכן בסיומן תפ"ו לענין הירקות שכתב הרמ"א שצריך למעך חלל האויר, כתב המשנ"ב בשם המג"א וה"ה אם יש חלל במצה דאינו מצטרף החלל לכשיעור כזית וצריך למעכו, אבל אם אין חלל במצה אפילו היא רכה ועשויה כספוג אין למעכו. ואי איירי במצה דקה וקשה כשל היום וכי יש חלל.

ה. בסיומן תס"א פסק השו"ע מצה שנאפית עד שאם פורסין אותה אין חוטינן נמשכים ממנה יוצאים בה, וכתב המשנ"ב בשם החק יעקב דאם יש לספק אי חוטינן נמשכים ממנה, ותוחב אצבע תוך המצה ואינו נדבק בה, יש להתירה, דזהו סימן שאין

חוטינן נמשכים ממנה, וברור שבמצות דקות לא שייך לתחוב אצבע, ומשום שכל עיסת המצה הוא גיבול קשה, ולא שייך שידבק משהו, וכן כתב החמד משה דאם הגיבול קשה אם יתחוב אצבעו עשר פעמים לא ידבק מאומה, ולכן כתב דאין לסמוך על זה אלא על הסימן של נקרומו פניה. וכן כתב החו"א סימן קכ"א אות י"ז דכמדומה דבמצה שנלושה יפה בבליה עבה, גם במצה חיה אפשר שתצא האצבע נקיה.

ו. וכן מבואר בסיומן שס"ח לגבי ערות, שכתב הפמ"ג בסעי' ה' דנהגו לעשות העירוב חלת מצה שאינה ממהרת להתעפש, ועוד דיכולים לשמורה בימי הפסח, והרי צריך שיהיה החלת מצה כשיעור 6 או 8 ביצים כמבואר בסעי' ג', ולפי החשבון לדעת ר' חיים נאה יצא 345 סמ"ק לשש ביצים, ו-460 לשמונה ביצים. ושיעור זה לא שייך בחלת מצה אחת בשיעור כזה אי לאו שהיה מצה עבה ולא דקה, וכן הביא הרב ממונקאטש בנמוקי או"ח סי' שצ"ב ס"ב.

ומ"מ לענין אופן עשיית המצה ועוביה רבו המנהגים בין באשכנז ובין בספרד, ונביא חלקם.

בלקט יושר תלמידו של התרומת הדשן כתב בהמשך הלכות פסח אות ג', וכל מצה שהיא כפולה דבר מועט שאין האויר מן התנור יכול לליך בין הכפילות, היה שורף בפסח כל המצה, אבל בער"פ שורף מקצת מן המצה שהוא כפול, וכשהיתה המצה דקה כמו קליפת אגוז או מעט יותר עביו שורף אותה אפילו בפסח כשהיא כפולה. ומבואר שהיה להם מצות דקות מאוד ודקות במקצת.

מהר"י וייל בסיומן קצ"ג כתב דאין ללוש ג' מצות יותר משיעור חלה בפעם אחת, רק מי שיש לו בניו הרבה שאין מספיק לו שיעור חלה ילוש בשני כלים, בכל אחת פחות מכשיעור חלה, ומשני העיסות יתקן ג' מצות, וכן משמע בהגהות הסמ"ק, וכן נ"ל שיפה לו כדי שיהיה לו להגיע לכל אחד ואחד כזית, ולא יעבור על איסור אכילת מצה דהוא כזית, וכשיטול חלה משני העיסות יצרפם בכלי, והמצה השניה יעשה גדולה יותר מהאחרות משום שצריך לאכול ממנה כל אחד ב' כזית, אחד בשעת המוציא ואחד לאפיקומן, והביאו הדרכי משה ועוד.

הרי מבואר שהיה להם מצה עבה, וכשהמשפחה גדולה היה כל הג' מצות כשיעור ב' עשרונים, והיינו כשלש קילו.

הרדב"ו ח"א סימן תצ"ד לענין מצות הנכפלות באפייתן אם מותרות, כתב דמה שאסרו חכמי אשכנז הטעם שהאש אינו שולט בכפלים, ואף שכתב הסמ"ק דמשמע שהאפייה שולטת בין הכפלים כשיעור מיל, דחו ראייה זו מדכתיב בספר הידאים שיעור מיל שנתנו חכמים בבית שאין בו אש ושאר חמימות, אבל לפי יתרון החמימות ממחר להחמיץ, וכתב ואינו אומר אפילו לפי חומרתם יפה כתב הסמ"ק, ולא קשה כלל מהך ספר הידאים, דחמימות האש לחוד, ואש בתוך התנור לחוד. וזה נראה לענין שחמימות האש מחמם ומחמיץ, אבל אש התנור מיד מקפה את הבצק ואינו מניחו להחמיץ, אם לא היה האש כ"כ חלש שאינו מבשל מה שבין הכפילות ביותר ממיל, וכן משמע מענייני דלאפות תחת הטרפא מיירי הסמ"ק, אבל בתנורים שלנו שהאש חזק מיד נאפה בצד ואפילו מה שבין הכפילות, וכ"ש במצות שלנו שהם דקות ולא עבות, ומי יתן וידענו מה חילוק יש במצה כפולה ממצה עבה כפי שיעור הכפל, למה בזה שולט האור ואינו בא לידי חימוץ, ובהו אינו שולט האור ובא לידי חימוץ. מ"מ הלכה כתב שאף שאין חוטינן נמשכים אם היה כפל והוא רך ולח, אף דלהלכה מותר, אבל למעשה יש לחוש להחמיר כיון שיצא מפי הראשונים ז"ל. מבואר בדבריו שנהגו לעשות מצות דקות ולא עבות, וכל חומרת הכפולות דוקא במצות עבות.

השיירי נכסת הגדולה או"ח סי' קנ"ח בהגהות בית יוסף אות א' כתב, נשאלתי על האוכל מצה שנילח במים לבד אחר הפסח אם צריך נטילה וברכת המזון, והשבת דלא דמי לפת הבאה בכיסו"ש שהם בישקוג"ש לדעת רבינו האי גאון שאין צריך נטילה, דלא גרעה המצה מלחמניות שבבילתן עבה, דלחם גמור הוא ומברכין עליו המוציא וברכת המזון כמו שכתב השו"ע בסיומן קס"ח, ומה גם לדעת השאלות ותוס' והרמב"ם והר"ן והרא"ש והטור דאפילו בדבר שבבילתן רכה שאפוא בתנור בלא משקה, אפילו אפוא באלפס בלא משקה דינו כפת, ומברכין המוציא וברכת המזון, כ"ש המצה שבבילתן עבה ונאפית בתנור בלא משקה, ואינה כ"כ קשה כמו הבישקוג"ש, דיש לברך עליו המוציא וג' ברכות ונטילת ידים. וכמדומה לי ששמעתי מהחכם השלם ה"ר שלמה בן עזרא שרבו מהר"ם סאגיש היה נוטל ידיו למצה אפילו אחר הפסח, וכן הוא מנהגו.

מבואר דהיה להם מצה שבבילתן עבה, ומ"מ לא היתה קשה (ומה שכתב בסופו לענין המוציא ג' ברכות, לא ידעתי טעמו שכתב ג' ברכות ולא ד' או ברכת המזון, וכי בגלל שזה ספק דאורייתא, וע"כ החמיר רק בברכות דאורייתא ולא את הרביעית שהיא מדרבנן, וצ"ע ואכמ"ל). אמנם הגינת ורדים בגן המלך סימן ס"ד כתב: המצה שעושים בפסח מן הדין היה ראוי לדונה כדון פת הבאה בכסנין לברך עליה בורא מיני מזונות כיון שהיא יבשה ניקחים וקוססים אתה, אלא שבהיות ומצה זו לחמו של חג הפסח מברכין עליה המוציא וברכת המזון, ע"כ. הרי שנהגו לאכול מצה.

החיד"א בספרו מחזיקי ברכה סימן קנ"ח הביא דברי הכנה"ג, וכתב שהרב בית דוד או"ח סי' ע' החזיק הוראה זו בתרי טעמי, חדא כי הבישקוג"ש הם מנכיסים אותם לתנור פעם אחת, או משהים אותם יחד כשיעור אפיה, אבל המצות אינם משהים אותם אלא שיעור אפייתם, ועוד שהיה למצה זו בפסח דין פת.

וכתב שהיה מקום לפקפק קצת, כי המצות הן יותר קשות מהבישקוג"ש וכמ"ש הוא ז"ל, ויבשות לבד מיקרי כסנין, ולפ"ז המצות יש מקום לומר שהם כסנין, והטעם האחר דהיה פת בחג הפסח יש לדחות דאינא תמיד נעשו על דעת כסנין, ובפסח קובע סעודה ומברך המוציא וברכת המזון, ומה גם דרוב המון העם קודם פסח אוכלין מצה ומברכין במ"מ ומעין ו', וכן נוהגים אחר הפסח ג"כ להחשיבו ככענין יבשים, וסיים וירא שמים מהיות טוב לא יאכל מצה אחר הפסח כי אם שקבע עליה.

מבואר בחיד"א שהמצות היו דקות וקשות, ואף שהכנה"ג כתב שהם אינן קשות כ"כ כבישקוג"ש, מ"מ החיד"א כתב שאם יותר קשות, ונראה דהשתנה המנהג.

הגאון הר' חיים פלאגי בספרו לב חיים ח"ב סימן פ"ג דן לענין מצה נפוחה, ותוכן השאלה שכתב שהמצות הללו הגם שהיו שמויות לשם מצת מצוה, לא היה עבה אפי' כחצי אצבע, כ"א פחות מחצי אצבע. וכן בתשובתו ב"ה ואולם הביא את דברי הרב בית דוד שחילק בין מצות עבות טפח, למצות שלנו שהן עבות כחצי אצבע ולמרבה כאצבע, וא"כ זה טעם נכון שיש להקל. וכ"כ דבר שמואל סי' רל"ד ושע"ד, וכן שו"ת הרמ"ז שמצה נפוחה לאו בריקינן מיירי אלא במצה עבה.

הרי שאף שנהגו לעשות כעובי אצבע או כחצי אצבע כתב שזה ריקינן, ולא החשיבן כעבות לענין לפסול הנפיחות במצה.

השולחן גבוה סי' תס"ו אות ה' כתב דמסתבר שפחות מטפח שפיר דמי, וכ"כ הכנה"ג, ומנהג העולם לעשות ריקינן, וכל המרבה לעשות דק דק הרי זה משובח שממחר לאפות טרם יחמץ.

ובסימן תנ"ט כתב בסופו: וכן הירא את דבר ה' יזרר שלא לעשות עיסה קשה אלא רכה שתכף ומיד יקטף וינקב המצות, וכל המרבה במהירות ובוזריות גדול טוב לו. מבואר דאף שהמנהג לעשות דקיקין, מ"מ כתב לעשות עיסה רכה, ואם דקות כשלו לא שייך בעיסה רכה אלא ע"כ, אלא ודאי שהיה להם דקות ורכות, ואפ"כ קרא להם רקיקין דקים.

בספר אורחות יושר לר' יצחק מולכו אחיו של בעל שולחן גבוה כתב בפרק י"א: והאנשים הנגשים אל ה' עושים להם בבתים מצות טובות ועבות וגדולות כדי שישגיע לכל אחד כוית, ואם רבים אנשי הבית יעשו שני סדרים דומיא דקרנן פסת. וכן ראוי להכריח לכל הקהילות שיעשו המצות גדולות, ויצמצמו בפירות החרוסת שאין חיובא לאכול ממנו כ"כ, והמצה האמצעית צריכה להיות כפליים של העליונה והתחתונה מפני שמן העליונה והתחתונה אוכלים כוית מכל אחת, אבל מן האמצעית צריכים לאכול ממנה ב' זיתים, ואם לא הספיקה האמצעית לאכול כוית לכל אחד ואחד יכול ליקח מה שנשאר מן העליונה או מן התחתונה מפני שכולם שוים לטוב, הרי שהיה להם עבות וגדולות ומחשיבם האנשים הנגשים אל ה', וכסברת המהרי"ו ילי.

הרב יחיא צאלח בספרו פעולת צדיק ח"ב סימן קל"ט לענין נפירות המצה הביא שנחלקו בזה האחרונים, וכתב ובמקומינו לא שמענו מי שהחמיר בזה ולא פוצה פה ומצפצף, ואדרבה רבנן קמאי היו משחקים על חומרות אלו, וכן כתבו האחרונים. ואף שהב"ח כתב בספרו ב' טעמים לאסור, עכ"ז כל ימי לא אסר דבר זה, אדרבה שחק על האוסרים, ע"כ אין להפסיד ממון של ישראל בשביל זה, וכן הביא ראיה להתירה בנו של השער אפרים.

ולענין כפילות המצה כתב שבנכפלה קצת אין חוששין לאסור, והטעם כי המצות שלנו דקות מאוד, והוא חזקה ודולקת אל מול פני המצות, ותכף ומיד נאפית שחום האש שולט בכפלים תכף, אמנם אם כבר המצה כולו נפל מדופן התנור ונכפל כפילות הרבה עד שנעשה כחתיכת עיסה כדרך פת, המנהג להחמיר בזה. ואף שזה חומרא, דאין באותו הכרח הנופל כעובי טפח.

מבואר שהמצות שלהם היו דקות מאוד, ומ"מ צריך לברר אם היו דקות וקשות כשלו או דקות ורכות.

בספר אבן ספיר הביא שכשהיה בתימן שאל על המצות ועל הסדר, ואמר לו הרב הגדול מארי יחיא אלקאר אכול מצה חמה הנאפת בכל יום כמנהג אבותינו, ואל תדאג על הכשרות, אם אינם יבשות וישנות שלשים יום קודם הפסח כבר קדמוך חכמים מירושלים, וראוי כי נשינו זריונה ומהירות מאד בכשרות המצות, יום יום נאכל מצה חמה ונקיה, ואין עונג יו"ט אלא בפת חמה. ושאלתי הנכון לסמוך על הנשים במילתא דאית ביה טרחא וביאסור חמץ במשהו, ושמורתם את המצות כתיב. הנח לנו ולמנהג אבותינו, גם אנתנו מהדרין ומדקדקין ושומרים את המצות ואל תצדק הרבה, ונתן לי שלשה מצות רכות ונקיות אשר עשה בביתו. וענין ידעתי את האיש מאז כי ידיו רבו לו בתורה ביראה ובחכמה, נתתי אמון לדבריו, קבלתי המצות והלכתי.

מבואר שהיו אוכלים מצות רכות, ועוד שאופין יום יום, וזה כמנהג שהביא המהרי"ל בהלכות אפיית המצה אות י"ט: אמר מהרי"ל סגל דיש לאפות המצות של מצוה בליל שני משום דחביבה מצה בשעתה, וכן ברוקח (סי' רפ"א), וכן פסקו גאוני בעל (הובא בטור סי' תנ"ח) וגאונים של אשכנז, ואמר מהרי"ל סגל שטוב יותר לאפותם מערב יו"ט, כי כמה קלקולים ישארעו ביום כמו כמנו כיבוי שלא לצורך וכה"ל, אך כל אדם יעשה כמנהגו, וקורא אני עליהם שניהם למצוה נתכוננו. וכן באות כ"ז הביא דין זה.

ר' משה זכות בשו"ת הרמ"ז סי' נ"ג כתב שמצות הנעשות לספרדים ובני איטליה הם קשות ויבשות, עד שראויות להטחן מחמת החום השולט בהן. וגם כי האשכנזים אינם עושים פת עבה שלא כדון ח"ו, מ"מ ענין ראו בק"ק פולניא שהן עבות ממצות שמורות שלנו שיכול אדם לחתכם בסכין. וכן בספר חוקי חיים לר' משה יקותיאל קופמן חתנו של המגן אברהם, הביא את דברי הבית הלל שהמנהג לעשות מצות כעובי אצבע.

וכן בחת"ס סימן קכ"א כתב לענין חטים טורקיות, טוב לעשותם עבות ולא רקיקין דקין, כדי שלא יבאו לעשות מהם מצות של מצוה ולאצת בו יד"ח. ומצות עבות העושים מקמח חיטה רבה המכשלה, כי מעובים לא נאפו יפה, ובורר קהילות אשכנז גורו עליהם בחמתם שלא לעשותן, וטוב לעשות מצות עבות ממנה קטניות שאינו בא לידי חימוץ, וכן לא יתחלף עם מצות מצוה שאינם נעשים אלא רקיקין דקין. ומ"מ במנהגי החת"ס כתוב שחילק מהמצה הבצועה כוית לכל אחד ואחד, וז"ל ספר מנהגי החת"ס פ"י סי' י: לקח ג' מצות ובירך המוציא, ופירס כוית לכל אחד מן המסובים, ואח"כ לקח הפרוסה ופירס עוד כוית לכל אחד ואחד. משמע שהמצה הבצועה חילק לכל המסובים, וזה לא שייך במצות דקיקות שלנו, אלא היה דק אבל רכות.

וכן מבואר בספר שערי תשובה בענין מצה שרויה בסימן ת"ס סק"י, שהתחלת חומרא זו יצא ממנה שהיו נוהגים מקדם לעשות על פסח מצות עבות הרבה, ואף שלא היה כשעור טפח מהם היו עבות הרבה ומהם היו עושים הקמח לפסח, והוא מילתא דשכיחי שימצאו מהם מה שלא נאפה יפה באמצע כפי הצורך, וגם ע"י השעורים בעריכה אין הדיים עסקניות כ"כ בעיסה שבקל גומרים מלאכה, ושהיה לפעמים כמה מצות על השולחן בלא עסק טרם נתינה לתנור כידוע. אבל האידנא אפשר דרא, ורובא דאינשי אין אופין מצות עבות כלל רק רקיקין דקין, ואזוהי כל החששות הללו, ומסיים דברור דמצה אפיה וכתושה הנעשה ממצות שעושים רקיקין דקין אין לחוש.

וכן בקונטרס דברי תורה של האדמו"ר מקלויזנבורג פרשת תרומה שנת תש"מ בשם בעל דברי יחזקאל, כתב שהיו נוהגים חומרות מפולגות באפיית המצות, והיו ממחרים ביותר בעריכת המצות עד שהמצות היו עבות ביותר כעובי אצבע, והיו קשות מאוד לאכילה, וכן עמדו והשיגו ביותר הזהירות על כל מצה ומצה שלא תחמץ, והיו לו חומרות שבחומרות.

ומה שכתב הכף החיים שעכשיו נוהגים אשכנזים לעשות מצות רקיקין ממש, וכן יש קצת מהספרדים שעושים ג"כ מצות רקיקין ממש, וכל הנהגה לעשות יותר דקין ולא עבים הרי זה משובה, אין כוונתו למצות דקות של היום שהן דקות וקשות, אלא לענין לפות. וכן שמעתי מהרב יעקב שכני שכן מו"ח מורינו ראש הישיבה הגאון ר' יהודה צדקה זצוק"ל היה אופה באותו תנור שהיה ברחוב בעל שם טוב, שהיה שייך לגיסתו של בעל כף החיים מרת חנה רחל, וכן היה בעל כף החיים מביא איתו את הקמח ואופין את המצות, והם היו מצות דקות ורכות כשל היום, וכן נהגו רוב ק"ק הספרדים. וכן סיפר לי מו"ר אבי שליט"א שבמרוקו היו קוצרים את החטים לבד, והיה מקום מיוחד לשמור החטים, ולפני הטחינה היו מברכים את החטים, והיו טוחנים את הקמח במקום שהיה שייך לערב, וכל שנה לפני הפסח הקהילה היתה קונה ריחים חדשים ובוה היו טוחנים את החטים לפסח, והמצות היו דקות ורכות, והיו מכינים את המצות גם בתוך ימי הפסח בוהירות רבה, וזה היה עונג יו"ט שהיה להם מצות

טריות, ולא קשות שאינן נאכלות כלל. ונראה דכל מה שעושים היום דקות וקשות בגלל הקושי שצריך לייבא לחו"ל ולכל הארץ, ומכינים כבר מחנוכה מצות לפסח, ואם היה רכות היו קשות כאבו, ולאחסן במקפיא לזמן ממושך כל כך זה דבר יקר מאוד, וע"כ עושים דקים קשים שאין בזה בעיה של יובש וכדו'. וכן מבואר בכף החיים בסוף אות מ"ד שבשאר מצות כו"ע נוהגים עתה לעשות אותן דקין רקיקין, משום שהמנהג עתה לאפות הכל קודם פסח ולהצניעם לכל הפסח, ואם לא יהיו רקיקין דקים קשה לאכול.

וכן כתב הגאון ר' אשר וויס בספר דרכי הוראה סימן י"א, דמה שנהגו בזמנינו לעשות מצות דקות מאוד אינו בהכרח חומרא מחשש חימוץ, אלא משום הייצור ההמוני שמיצרים הרבה לפני הפסח, והמצות הרכות לאחר זמן מועט או מעלות עובש או מתיבשות ומתקשות כמו לחם, וא"ל לאכלן אחרי זמן מועט.

מ"מ הגר"ז אועירבאך בספר הליכות שלמה פ"ט סמ"א כתב שהמנהג בין האשכנזים לעשות דקה ככל האפשר, ואין לאשכנזי להקל לאכול ממצה העבה יותר מהרגיל, אולם ר' אשר וויס כתב דיש להמנע משום אל טטוש תורת אמך, ואפשר דאין אנו בקיאים כ"כ לעשות מצות עבות ורכות ללא חשש חימוץ כלשהו, ואפשר דמשום חומרא זו נהגו לעשות רקיקין דקין וקשין. והסתייעתי רבות בקובץ אור ישראל מונסי במאמר מהרב ברך אברלנד.

ואח"כ ראיתי עוד בספר אורחות רבינו בעל הקהילות יעקב שכתב, סיפר לי מו"ר זצוק"ל כשאפה מרן מצות בפוניבז' היו בין המצות מצות רכות לאחר האפיה, ומו"ר הראה למרן זצוק"ל, ואמר מרן שהן כשירות ואין בהן כל שאלה, והוסיף מו"ר שחוטים נמשכים היינו שעדיין כבצק, וזהו כשיטת מרן בספרו החזו"א או"ח סי' ק"כ ס"ק י"ז שכתב כיון שהן נאחזין במרדה וביד ואינה נכפלת, ודאי אין חוטין נמשכין הימנה. ועוד כתב שם דהמצות דקות שלנו זו עדות שהקרימה פניה וכשירות, ע"כ. וכן סיפרו לי כמה מתלמידי ומקורביו של מרן שאפו יחד עמו בפוניבז', שהמצות שאפו שם חלק מהם היו רכות בפנים והכשירים מרן. וסיפר לי ר"א שליט"א שאצל אחד מבני החבורה שאפה עם מרן נתעפשה פעם מצה אחת ממצות הרכות הכשרות אלה באמצע הפסח, מ"מ מה שכתב החזו"א שהסימן שנאחו במרדה וביד ואין המצה נכפלת, אין מובן איך שייך שיהיה רכות ויכולות להתעפש בפסח, וכשמחזיק בידו אינה נכפלת. הרי שעד לפני דור קודם גם בקרב אשכנז היו שאוכלים רכות, ולא דלת העם אלא מקורבי החזו"א והקהילות יעקב. וע"כ אין כל חשש במצות רכות אלו, וכל אחד ינהג מנהג אבותיו בידו בלא חשש כל שנעשים ע"י צוות תלמידי חכמים ויראי שמים, וק"ו שאין להוציא לעו על עדות שלמות, ובפרט שעתה הראת לדעת שכל ישראל בכל קהילות הקודש נהגו במצות רכות, וכדברי הבית הלל עד כעובי אצבע.

בחומרת אכילת מצה שרויה בפסח ומנהגיה

בדין מצה שרויה שיש מן החכמים בדורות האחרונים שנוהרים לאכול מצה שרויה בפסח, צריך לברר מה טעם חומרא זו, דהנה בגמ' בפסחים (דף ל"ט ע"ב) אלו דברים שאין באין לידי חימוץ האפיו והמבוטל, וביאר רש"י דלחם משנאפה כל מה ששורוהו במים אינו מחמץ, ועוד איתא (בדף מ"א ע"א) יוצאים ברקיק השרוי ובמבוטל שלא נימוח דברי ר"מ, ר' יוסי אומר יוצאין ברקיק השרוי אבל לא במבוטל אע"פ שלא נימוח, ומ"מ משום דבעינן טעם מצה וליכא, וכיון שבישלה נפקא לה מתורת מצה ולא יצא בה ידי חובת מצה, ופסק הרמב"ם פ"ו מהלכות מצה ה"ו דיוצאים ברקיק השרוי והוא שלא נימוח, אבל במצה שבישלה אינו יוצא י"ח באכילתו שהרי אין בה טעם פת.

וכן פסקו הר"ף והרא"ש (פרק ב' סימן י"ז) היכא דאיכא זקן או חולה ולא יכול לאכול מצה ביבשתא, תרו ליה במיא עד דמרכא ואכיל לה עד דלא מיתמחה, דתניא יוצאין ברקיק השרוי וכו'. וכתב הב"י סימן תס"א על דברי הרמב"ם שכתב שלא נימוח אשרוי קאי, והטור שסתם דבריו אפשר שסובר דר' יוסי שיוצאים ברקיק השרוי אע"פ שנימוח, ודברי הר"ף הרמב"ם והרא"ש למצוה מן המובחר אמרו כן ולא לעיכובא.

ופסק השו"ע סי' ד': יוצא אדם במצה שרויה והוא שלא נמוחה, אבל אם בשלה אינו יוצא בה. הרוקח (סימן רפ"ג) ד"ה מצה כתב, דחלה או זקן שאינו יכול לאכול כוית מצה, ישרה אותה ביין או בתבשיל או במים קרים, ובלבד שלא תהיה נימוחה. ונחלקו הראשונים אי שרויה דזוקא במים או גם בתבשיל או יין, דהא רש"י כתב השרוי בתבשיל, אבל הרב"ד כתב דזוקא במים, אבל ביין ושאר משקין לא ידלמא מבטלי ליה טעם מצה, וכן כתב האריות חיים הלכות חמץ ומצה אות ק"א.

אמנם מהר"ם תלואה (בפסחים מ"א ע"א) כתב דרקיק השרוי היינו אפילו שרוי במשקים ובמי פירות, ומן התמה על הר"ף שכתב זקן או חולה תרו ליה מצה במיא.

המהרי"ל כתב בהלכות ההגדה דחולה שאינו יכול לאכול כוית מצה בפעם אחת, ישרה המצה במים או ביין כדי לרכך אותה ויאכל, ובלבד שלא יא נימוח. אבל בשו"ת מהרי"ו סימן קצ"ג כתב שישרנה במים דזוקא אבל לא ביין, שהיין מבטל טעם המצה.

וכתב המג"א סק"נ דמדסתם הב"י משמע שבמצה שרויה אף ביין שרי כמ"ש הרוקח, אבל מלשון הר"ף הרמב"ם והרא"ש משמע דזוקא מיס ולא יין. ואף דשרוי להטביל בפסח במשקין, היינו משום דנפשי טעמיה טפי ממצה, ולכן אין להקל אא"כ חולה, ואפילו שריה במים כתב הר"ף דלא שרינן אלא לחולה וזקן, כי לשון יוצאים משמע דיעבד.

וכן דעת החק יעקב ס"ק י"ב והפרי חדש דשרוי דשרי דזוקא במים כדעת הר"ף הרמב"ם והרא"ש, ואין המקום כאן להאריך. וענין בשו"ת חזו"ע ח"ב סימן ל"ד שהאריך דכרו בנידון.

ומה שכתב המגן אברהם שאפילו שרוי במים דזוקא לחולה ולזקן, הביאו החק יעקב ס"ק י"ב והמשנ"ב ס"ק י"ז והכף החיים אות מ"ז.

וצ"ע מה שכתב המג"א דמלשון יוצאים היינו דיעבד, שהרי כתוב יוצאין בחלות תודה ורקיקי נזיר, והיינו אף לכתחילה כמבואר בשערי תשובה סי' תס"ב ס"ח כ', וכן בפסחים ל"ז ע"א יוצאים בפת נקיה ובהדראה ובסריקין המצויירים, וכתב הערך השולחן דהיינו אף לכתחילה.

וכן הקשה הבנין ציון ח"א סימן כ"ט שכתב: לולי דברי המג"א היה נ"ל כדברי הר"ף שרצה להורות עצה טובה לזקן ולחולה שאין יכולים לאכול מצה ביובש, שיש להם תקנה בשרויה, ומ"מ ה"ה שאר בני אדם, וכן משמע מהטור והשו"ע שסתמו וכתבו יוצא במצה שרויה, ואילו היה ס"ל לדעת הר"ף להתיר רק בדיעבד לא היו שותקים מלהשמיענו זאת, ומה שהשמיטו משמעם שלא חילקו, וכן מצינו בפסחים ל"ה ע"א אלו דברים שאדם יוצא בהם יד"ח מצה, וכן גבי ידקות, ובאלו ודאי הוי לכתחילה, וכן הקשה החזו"ע, ופסק שאף לכתחילה מותר לצאת במצה שרויה לכל אדם, ובפרט למי שמצטער באוכלו מצה יבשה.

הרי אתה הראת לדעת שכל הפוסקים התירו מצה שרויה, וכל מה שהחמירו היינו משום דבעינן טעם מצה.

העולת שבת סי' תנ"ג סק"ג הביא דברי הב"ח שכתב שבעל נפש יחמיר לאפות המצות קודם הפסח, משום דאיכא למימר דקמח נקרא יבש ביבש, ואם נתחמץ הקמח או נפל עליו פיזור חמץ ואח"כ אופין אותו חוזר וניעור. וכתב על זה מאן דחש לחומרא זו אין לו לעשות תבשיל ממצות בפסח, דמאי שנא מאפיה, והנהגה באפיה קודם פסח, ובפסח עושים תבשיל ממצות, אין טעם לדבריהם, עכ"ל.

והמג"א (סימן תנ"ח ס"ק א') תמה עליו דכשנאפה קודם הפסח נתערב בלישה, ומותר אח"כ לבשל המצות בפסח, דאל"כ אף לאכלו בעין אסור. וביאר הפרי מגדים דודאי כל שנאפה קודם הפסח ונשאר כך אין חוזר וניעור, דאין מתחדש טעם חדש בפסח, משא"כ כשאופה בפסח מתחדש טעם חדש בפסח וחוזר וניעור.

והמחצית השקל כתב דמטעם אחר יש להחמיר לבעל נפש שלא לעשות תבשיל מבצים בפסח, דלפעמים אין כל הקמח נילוש ומתגבל, ונשאר קמח מעט ע"ג העיסה, ואם נשאר קמח ע"ג המצה ליכא חשש שהרי נקלה מעט הקמח, אך לפעמים אותו הקמח הוא באמצע המצה מבפנים, ולכן אין מוניחים למאן דנוהג חומרא זו.

הגר"ז בשו"ע שלו (בסוף חלק חו"מ) כתב לאסור בישול מצה שנתפררה, וגם מה שאין איסור גמור ובורר מ"מ המחמיר תע"ב ואינו מן המתמיהין, ע"פ מש"כ הפרי חדש סי' תס"א ס"ק ב' דקמח שנקלה חיישין שנא לא בשיל יפה, ועיני ראו בהרבה מצות שיש קמח אחר אפיה, וזה מחמת עיסה קשה ולא נילושה יפה, ובדורות האחרונים היו שהיון הרבה בלישה וגלגול עד שהיה נילוש יפה, ובדורות האחרונים שממחרים בלישה ואין נילוש יפה, ולכן נמצא קמח מעט על המצה, וזה ניכר לעין, ובפרט לדעת האר"י להחמיר בכל החומרות בפסח פשיטא דיש להחמיר, ומ"מ ביו"ט האחרון של פסח המיקל משום שמחת יו"ט לא הפסיד, ובמי פירות פשיטא דאין להחמיר כלל כל הפסח, עכת"ד.

וצ"ב בדבריו, שהרי מקורו מהפרי חדש, והפרי חדש כתב לענין מש"כ השו"ע סי' ת"ס סעי' ו' דאין להקל במה שהחמירו הקדמונים שלא לעשות פאנד"ש או פלאדוני"ש, וכתב הרש"ם שנוהגים לעשות ספוגין ממצה אפיה, וכתב הכנה"ג שגזרו בטיגון משום שאשה אחת טעתה לפי שראתה לאשת חבר שלקחה קמח ממצה אפיה, והיא סברה שהיא קמח סתם, ועשתה כן, וכתב ע"ז הפר"ח שאין לגזור גזירות מדעתנו ואין חוששין לה, רק שיש אנשי מעשה שמחמירין על עצמם ואין אוכלים שם מצה שרויה או מבטולת במים, שחוששין שמא נשאר מעט קמח שלא נילוש יפה, ויתחמץ עכשיו ע"י השריה או הבישול, כדלקמן סי' תס"ג שכתב המג"א דלא מהני מה שנקלה באור, דהמצה מפסקת בין האור ובין הקמח, ומשמע דאין העיסה נאפה יפה מפני הפסקת הקמח. ועיין עוד בשערי תשובה סק"י, וכל דבריו איירי רק במצה עבה שהקמח שבתוך המצה לא יקלה יפה, וכמו שכתב דהמצה מפסקת בין האור ובין הקמח, אבל במצות שהן דקות מה שייך הפסח, והרי כל הקמח נקלה יפה יפה, וא"כ אין כל חשש במה שנשאר הקמח על המצה, ואף שניכר לעין אין זה קמח חי אלא קמח שקלוי ואינו מחמץ. וכן כתב השערי תשובה לענין שרויה דכל החשש זה במצות עבות, אבל עכשיו דאפשר דרא ואין אופין מצות עבות כלל רק רקיקין דקין, ליכא חשש כלל מה שבתוכו לא נאפה יפה. ולענין כמה גרגרי קמח כתב הדבר שמואל דליכא חשש, דאף דקפדינן על חיטה שנמצא במים אפילו קטנה או חצויה, שאני התם שחלקי הפירורים נדבקים ואפשר שקבלו טעם חמץ, משא"כ גרגרי הקמח המפורדים והמפורדים אחת הנה ואחת הנה הדעת נותנת דבטלי לגמרי, ואין בו כדי להחמץ כלל. מ"מ סיים השערי תשובה שהרוצה לקדש עצמו במותר לו שלא לאכול מצה שרויה אין מוניחין אותו, ואין בזה משום יוהרא ולא משום מחלוקת ולא משום לא תתגודדו.

וכן דעת השאילת יעב"ץ ח"ב סי' ס"ה שהביא שהמתחסדים פורשים ממצה שרויה, ואבוי החכם צבי סתר כל דבריהם, וכתב דמפני חשש רחוק כי האי אין למנוע שמחת יו"ט. וכ"כ בספר מור וקציעה סי' ת"ס דלית דחש למחמירין, וראינו מחסידי עולם שאכלוהו.

וכן החת"ס באו"ח סי' קל"ח מיקל בזה, וכן נהג בעצמו כמו שכתוב במנהגי החת"ס פ"י אות כ"ה: בימי הפסח ג"כ לא רצה לברך על פת שחרית, רק שנתה אחר הקידוש משקה קפה ורחץ פיו, ואכל שתיים ושלוש עגולים מתוך הרוטב שקורין (קנידל), וכ"כ בשמו מהרש"ג (ח"א סי' נ"ו). אולם בחת"ס יו"ט סי' רכ"ב כתב דמצוה ופרישות היא שלא לאכול מצה שרויה בפסח. ועיין בצל החכמה ח"ו סימן מ'.

וכן במעשה רב אות קפ"ז כתוב: מותר לאכול מאכלים ותבשילים העושים מקמח מצה, ואין לחוש שמא נשאר מקום שלא נאפה יפה וכשבא במים יחמץ, דאף שלא נאפה כל צרכו על כל פנים לא גרע מקליות שאינו מחמץ (ועיין שו"ע סי' תס"ג ובר"א שם).

וכן בספר כתר ראש אות ק' כתב ששמעתי ממורי שבביתו היו עושים קנידלך ממצה כתושה ובירך במ"מ, וכך נהג ר"ח מוואלאוין.

אמנם המשנ"ב סימן תנ"ח סק"ד כתב: ויש אנשי מעשה שמחמירין על עצמם, ואין שורין ואין מבשלים מצות בפסח מחשש שנשאר מעט קמח מבפנים שלא נילוש יפה, וע"י השריה יתחמץ, וע"ש בדבריו.

והחפץ חיים לא היה אצל מלך שרויה ואכל מצה שמורה, ובביתו אכלו מצה שרויה, וכן אכל מצה פשוטה, כן מובא בספר מאיר עיני ישראל ח"ב.

וכששאלו את המפץ חיים על אכילת שרויה הרי הגר"א לא הקפיד, השיב מי יתן לי ממצותיו של הגר"א ואוכל גם אני שרויה, אמנם על בני ביתו ציווה שלא ימנעו מלאכול שרויה כדי שלא לפגוע בשמחת יו"ט. כן הובא בספר חפץ חיים על שבת ומועדים עמ' צ"ה. וכן הגאון ר' יעקב ישראל קניבסקי החמיר שלא לאכול שרויה, כמובא באורחות רבינו ח"ב עמוד נ'. בספר אסיפת גרשון מערכת פסח אות ז' כתב שהבית הלוי והגר"ח היו נמנעים מלאכול גברסק ביום הראשון, לחוש לדעת הרמב"ם שיש איסור בפני עצמו שלא לאכול מצה עשירה אפילו שלא בתורת מצה בליל הסדר, ומצה מבטולת כדון מצה עשירה, וחומרא זו קבלה בידם מהר"ח מוואלאוין, משמע שבשאר ימות הפסח אכלו שרויה.

ומ"מ במנהגי החסידות החמירו בזה, ובפרט מנהגי חב"ד, ועיין אשל אברהם בוטשאטש סימן תס"ב בנידון. ובשו"ת קנין תורה ח"ב סי' פ"ז כתב שחומרא זו פולין לא המחמיר על ילדים ונשים, מ"מ בילקוט אוהב ישראל כתב שהקפידו, ומ"מ על קטנים ואורחים שאכלו לא הקפידו. ועיין בכף החיים סימן תנ"ח אות י"ד וסימן תנ"ט אות פ"ב וסימן תס"א אות ל"א דבמצות שלנו אין לחוש, מ"מ מי שנוהג להחמיר ימשיך כמנהגו, וכן בסימן תס"ג אות ח"י. וכן פסק החזו"ע פסח דאין לחוש לשרויה. וכן פסק האור לציון ח"ג פרק י"א אות י"ג שמונה בני ספרד פשוט שלא להמנע מאכילת שרויה בפסח, ואין זה אלא מנמית חסידות, ובמצות מכונה יש יותר מקום להחמיר ולהמנע מלשרות אותן, וביותר שלא להשתנות במים המים, ואם משהה אותן ראוי להשתדל לאכול תוך מספר דקות, ועי"ש בביאורים, מ"מ מש"כ לענין מצות מכונה שיש להחמיר, אולם במצות שנעשות בהשגחה מהודרת התנור נמצא



מרחק רב, וגם שיש הפרדה או שזה קומה נפרדת ולא מגיע קמח מהלישה לסוף התנור שנימא שלא עבר קליה, ואף שיכול ליפול אבק קמח כתוצאה מנדנד המכונה אין זה מגיע לסופו, אלא יכול ליפול על המצה קודם שסכנס לתנור, מ"מ כיון שעובר קליה א"ץ אין כל חשש אלא רחוק מאוד, ומ"מ המחמיר בזה תע"ב.

י. סויה - ירושלים

סימן תס"ב

נמצאת חיטה ביין או בדבש

בשו"ע סי' תס"ב ס"ו מבואר דאם נמצאת חיטה ביין או דבש אינה אוסרת, והטעם משום דמי פירות אין מחמיצין, וצ"ל דאף דהרמ"א כתב דנהגו להחמיר שלא ללוש במי פירות, והטעם משום שחשש למ"ד דמחמיצין [או משום שמא נתערב בהן מים], מ"מ הכא דאינו אלא משהו לא החמירו, ועוד, להמבואר להלן סי' תס"ג סק"ה הדיכא דלא עירב מי פירות בידים אלא נעשה מאליה לא החמירו. [ואולי גם לטעם שכתב שם שבלא שכח לא גזרו, יש להקל גם כאן].

עמינדב גולדשמידט - ברכפלד

סימן תס"ח

ההולך ממקום שעושין מלאכה למקום שאין עושין

שו"ע סי' תס"ח: ההולך ממקום שעושים למקום שאין עושין וכו', לכן מי שדעתו לחזור למקומו וכו', ובמש"ב ס"ק כ"ב התקשה דכל הסעיף קאי בדעתו לחזור למקומו, ומדוע כתב השו"ע כן, וע"ש מה שכתב.

ולע"ד אפשר לפרש הלשון דריש הסעיף איירי באדם ההולך ממקום למקום, ולן יום או יומים או שבוע בלא קביעות, ולכן לא כתב השו"ע כלל אם דעתו לחזור למקומו או לא, דאינו אלא עובר אורח, וסוף הסעיף איירי באדם שקבל דירתו בעיר אחרת אלא דדעתו לחזור, ורישא קמ"ל דאף דלא קבע מקומו כלל נותנים עליו חומרי מקום שבא לשם, וסיפא קמ"ל דאע"פ ששתישב בעיר כיון דדעתו לחזור נוהג כחומרת מקום שיצא משם.

יוסף ויצמן - קרית ספר

טעם איסור מלאכה בע"פ לשיטת רש"י

בביאור הלכה סי' תס"ח הביא בשם רש"י טעם לאיסור מלאכה בע"פ אחר חצות, "כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו וכו' ותיקון מצה לצורך הלילה", וכ' שם דלפ"ז כשחל פסח (במוצ"ש, כצ"ל), בע"ש ג"כ יש ליהרר שלא לעשות מלאכה מחצות שהרי טרוד בביעור חמץ וכו'.

וצ"ב דהרי זמן ביעור חמץ הוא עד שעה שישית, ואמנם בע"פ שחל בשבת מעיקר הדין יכול לבער חמץ כל יום ו', אכן מ"מ לכתחילה כ' המחבר לעיל (תמ"ד, ב') דראוי לבער קודם חצות (ומקור הדין הוא מרש"י). ויתכן לבאר עפ"י דברי החק יעקב כאן סק"ה דהסיק דדברי רש"י אזלי אמקום שנהגו איסור מלאכה כל היום, ולפ"ז מבואר דמה דחוששים שמא מחמת טרדת מלאכה לא יבער חמצו, איירי קודם שעה ו'.

אברהם אלדד - אשדוד

טעם שאין עושין מלאכה אחר חצות

הבי"ל בס' תס"ח סעיף א' הביא את הרש"י שלא עושים מלאכה מחצות ומעלה כדי שלא יהיה טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו. ולכא"ו קשה הרי הביעור חמץ הוא קודם חצות, וקודם חצות מותר במלאכה, ודוקא קודם חצות היה צריך לאסור עד לאחר חצות.

משה ישראל מלכה - אשדוד

מלאכה בערב פסח

ב"י סי' תס"ח ד"ה העושה מלאכה וכו': וכתב רבינו כתרי שינוי דאמרין בגמ' משום דלישנא דאי נמי זה וזה משמע וכו', עכ"ל. יש להעיר דלכא"ו אין אנו צריכים ללישנא דאי נמי למשמע זה וזה, דהא חילוקים אלו מוכחים מתוך המשנה ושניהם אמת, ואף אם נתעקש דשנויא קמא לא מוכרח דס"ל לשנויא בתרא, הא שנויא בתרא ודאי דס"ל לשנויא קמא. ואפשר דהטור פסק כל"ב, ועל כן איתיה לתרויהו. ואפשר דלא הוצרך לכך, אלא שלא יקשה המקשה דבגמ' איכא תרי לישני.

כתיבת ספרים בערב פסח

ב"י סי' תס"ח ד"ה כתב המרדכי בא"ד: וכתב ספרים אע"ג דמלאכה היא, כיון דלעצמו ודרך לימודו הוא כותבם לא מיחוי כמלאכה, עכ"ל. נראה כוונתו דכל שעושה לעצמו דרך לימוד מחוי כלומר ולא כמלאכה, משא"כ לאחרים ובלא דרך לימוד, והיינו שההבדל באופן כתיבתו שאינו דומה אופן כתיבתו דרך לימוד לאופן כתיבה שהיא למלאכה, אלא שבמ"ב כתב שדרך לימודו ולעצמו הוא כותב אינה נראית מלאכה מגורה, שבדאי אינו מתכוון לכתובה מגורה והגונה, והוי כתיקון בעלמא שהתירו לצורך המועד, עכ"ל. ויש להעיר דמלשון הב"י שנקט כיון דלעצמו ודרך לימודו הוא כותבם לא מחוי כמלאכה, נראה שסיבת הדבר שלא מחוי היא משום שלעצמו ודרך לימודו כותבם, ומשום צורת הכתב חסר מהלשון.

הקזת דם בהושענא רבה

כתב הדרכ"מ (סי' תס"ח אות ג'): "וכן בהושענא רבה אין להקזי דם", ואע"פ שהושענא רבה הוא בכלל ערב יו"ט דגזרינן אטו ערב שבועות, היות וטעם בפני עצמו יש לו שהוא יום הדין הוציאו מן הכלל. עוד אפ"ל שללמד על הלילה יצא, שבהושענא רבה אסור אף בלילה שלפני כן היות והדין מתחיל בלילה, משא"כ בכל עריו"ט (ועיין מ"ב סקל"ח).

סימן ברכה במלאכה בערב פסח

מ"ב סי' תס"ח סק"ב: "וגם אינו רואה סימן ברכה מאותה מלאכה", עכ"ל. ובשעה"צ (אות ב') כתב: אחרונים, וכן מוכח בש"ס, עכ"ל. ויש להעיר דאחר הדקדוק בדברי הש"ס אין הכרח לדברים, דהש"ס נקט "התם סימן ברכה הוא דלא חזי, אבל שמותי לא משמתינן ליה, הכא שמותי נמי משמתינן ליה", דאף שנקט "נמני" אין הכוונה מלבד "סימן ברכה" גם משמתינן, אלא דחומרת "שמותי" עדיף מסימן ברכה, וע"ז אמר "שמותי" החמור נמי משמתינן ליה, ולעולם "סימן ברכה" לא דברנו בו.

לתקן המקורעים ליו"ט

מ"ב סי' תס"ח סקל"א: "אבל לתקן המקורעים ליו"ט לכונ"ע שרי להתחיל ולתקן עד חצות", עכ"ל. בטעם ההיתר יעוין במ"ב עוז והדר בהערות, ואין צורך לפכול הדברים. מיהו נראה דאף אם אינה מלאכה מגורה [וכתיקון בגד], היות והוי כשכר ומלאכת אומן אף לצורך המועד אסור, אלמלא דהוי כג' אומנויות, וק"ל.

אלחנן כדורי - אשדוד

מלאכת ג' אומנים

עי' בב"י סי' תס"ח סוף סעיף ה' שנסתפק אם דעת הרא"ש כמ"ד דהך ג' אומנים חייטים וכי' במקום שנהגו התירו, או במקום שלא נהגו. ועי' מה שהביא הוא גופיה מהרא"ש ס"ח ח' בריש הסעיף, דהרא"ש פליג אדר' יונה וסובר דמותר במלאכה שהתחיל בה רק עד חצות, אמנם מהך ג' אומנים דשרו רק עד חצות, ודאי שלגמור שרי רק עד אז, ואם נימא דהך ג' אומנויות רק במקום שנהגו מה ראה הביא, ויל"ע.

שמואל ניסן גולן - רמות

בני א"י שבאו לחו"ל

משנ"ב סימן תס"ח ס"ק ט"ז: ביישוב "של ישראל", ובשעה"צ (ס"ק י"ז) ציין למג"א בסיומן תצ"ו. ויש להעיר בדברי המ"ב, דהנה המג"א התם מיידי ע"ד השו"ע (שם סעיף ג') שבני א"י שבאו לחו"ל אסורים במלאכה ביו"ט שני ביישוב, וע"ז בעי למימר דדוקא כשבאו ליישוב ישראל, אבל ביישוב שם גויים שרי. אולם הכא שכתב השו"ע "ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין" פשיטא דמיידי ביישוב של ישראל, דבישוב של גויים לא שייך לומר שבא למקום שאין עושין, ודו"ק, וע"ע.

אליהו בנג"י - פתח תקוה

כותב ספרים לעצמו דרך לימודו

כתב השו"ע בסיומן תס"ח ס"ב: וכן מי שכותב ספרים לעצמו דרך לימודו מותר. ובפשוטו משמע דאיירי דוקא לדבר מצוה, וכמו שלגבי ע"ש מבואר בס' רנ"א שמונת לכתוב לעצמו דרך לימודו, וכ' ע"ז הב"י והלבוש שהוא מטעם שהוא לצורך מצוה, ומבאר המ"ב כאן סק"ט שלעצמו בדאי אינו מתכוון לכתובה מגורה והגונה, והוי כתיקון בעלמא שהתירו לצורך המועד, ולאחרים אפי' בחינם אסור בזה, ויל"ע דא"כ למה לגבי חוה"מ (סימן תקמ"ה ס"ג ו"ס"ק י' ו"ט) מבואר שמוותר לכתוב תפילין ומוזותו לעצמו אפילו להניחן אחר המועד, ואף לאחרים אם צריך זאת למועד [וכגון במקום שנהגין להניח תפילין בחוה"מ] מותר, והוסיף שם הרמ"א שמוותר אפי' בשכר באופן שיהיו לו הוצאותיו יותר בריוח לשמחת יו"ט, ולכא"ו הרי סופר כותב כתיבה יפה והגונה, וא"כ למה הותר לצורך אחרים. ואין לומר דשם זה צורך מצוה, דהרי גם הכא מדובר שזה לצורך מצוה ואעפ"כ אסור לאחרים. ואולי צ"ל דהכא מכיון שאם לא יכתוב לחבירו אז חבירו יוכל לכתוב בעצמו, משא"כ בסת"ם שצריך דוקא סופר אינו יכול לכתוב בעצמו, ולכן התירו אפי' לאחרים. ועוד צ"ל דשם יבוא גם לבסוף ע"ז כתיבה זו שהיא מצוה גם לקיים מצוה של תפילין ומוזות, וזה מצוה חמורה, ולכן עדיפא טפי, ויל"ע. [אך אין לתרץ דשם יתבטל מהמצוה אם הסופר לא יכתוב לו, דבמוזות אולי אה"נ יתבטל, אך מתפילין וכי' לא יוכל לשאלו מחבירו למעט זמן, ודוחק לומר שיוצא לדרך].

משה נוימן - קרית ספר

עשיית מלאכה האידנא בערב פסח

בסי' תס"ח ס"א מבואר דאסור לעשות מלאכה בער"פ אחר חצות, והטעם משום שהמביא קרבן אסור בעשיית מלאכה באותו היום, וכיון שער"פ הוא זמן הקרבת ק"פ ה"ז אסור בעשיית מלאכה. ובב"י הביא דעת הר"ה דהאידינא דליכא קרבן פסח מותר בעשיית מלאכה, וחלקו עליו דכיון שנאסר אע"פ שבטל הטעם לא בטל האיסור, עכ"ד הב"י.

וצ"ע דהלא כאן לא היה תקנה מיוחדת שלא לעשות מלאכה בער"פ, שנאמר אע"פ שבטל טעם התקנה הזאת לא בטלה התקנה, אלא רק יש תקנה שלא לעשות מלאכה ביום שמקריבים קרבן, זה גוף התקנה "לא לעשות מלאכה ביום הקרבת קרבן", וא"כ כיון שכיום לא מקריבים קרבן פסח הרי התקנה גופה בטלה, וצ"ע.

מלאכה בערב פסח ע"י אינו יהודי

סי' תס"ח ס"א: ויש מי שאסור אפי' ע"י אינו יהודי. להמבואר בב"י ומשנ"ב דטעם האיסור הוא משום שאסור לעשות מלאכה ביום ההקרבה, א"כ יחיד המקריב קרבן בזמן שביהמ"ק היה קיים, היה אסור ג"כ לומר לגוי לעשות מלאכה. ויל"ע האם מותר לו לומר לישראל אחר שאינו מקריב שיעשה בשבילו מלאכה, ולכאורה מותר. ולפ"ז יצא דלומר לגוי שיעשה מלאכה בשבילו אסור, ולומר לישראל שיעשה מלאכה בשבילו מותר, וצ"ע.

הטעם שמוותר לכתוב דרך לימודו

במשנ"ב סי' תס"ח סק"ט כתב הטעם שמוותר לכתוב דרך לימודו, "שבדאי אינו מתכוון לכתובה מגורה והגונה", עוד כתב שם דלכתוב לאחרים אפילו בחנם אסור, ע"כ. ומשמע דבכל אופן אסור לכתוב לאחרים. ולכאורה אם כותב לאחרים בואפן שאינו כתיבה מגורה והגונה [כגון שמעתיק מספר טלפון וכדו'] יהיה מותר, דמאי שנא מאם כותב זה לעצמו, וצ"ע.

הקזת דם משום סכנה

משנ"ב סי' תס"ח סקל"ח: "וכל זה כשרוצה להקזי לבריות, אבל משום סכנה כבר דשו בו רבים ושומר פתאים ה', ואפי' בערב שבועות התיר בא"ר כשצו הרופאים וכו'". צ"ע מש"כ המ"ב בטעם ההיתר להקזי דם משום סכנה "דדשו בו רבים ושומר פתאים ה'", והלא המ"ב איירי בשאר עיו"ט ולא בערב שבועות כמבואר בלשון המ"ב, ובשאר עיו"ט לא האיסור אינו משום סכנה, אלא דגזרו על זה אטו ערב שבועות, ולא שייך לומר "שומר פתאים ה'".

מרדכי רובינסקי - ירוחם

עשיית מלאכה בערב פסח

איתא במשנה פסחים (ג): מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין וכו'. וביאר רש"י ("דה"ה שלא לעשות) וז"ל: כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו ושחיתת הפסח ותיקון המצה לצורך הלילה, דמצוה לטרוח במעוד יום כדי להסב מהר וכו'. ע"כ. והנה בפשוט המשנה מדברת רק על קודם חצות, ורש"י בא לבאר טעמם של הנהגים לא לעשות מלאכה אף קודם חצות ששלל זה דובר במשנה, ומדייק כן גם בזה שכתב רש"י "וישכח ביעור חמצו", וביעור חמץ הרי הוא קודם חצות, וא"כ דאי קאי על קודם חצות, ומה שהביאו בתוספות ("דה"ה מקום שנהגו) בשם ריב"א מהירושלמי, נראה בפשוטו שדיברו על אחר חצות, ולבאר הטעם שבערב פסח כבר מחצות אסור במלאכה, בשונה משאר ימים טובים שרק מן המנחה ולמעלה אסורים. ושו"ר שכן ביאר בצל"ח ("דה"ה רד"ה שלא לעשות, שלא ישכח) וז"ל: כונת רש"י ליתן טעם על מנהג שלא לעשות קודם חצות, אבל אחר חצות יכול להיות שגם רש"י סובר כטעם הירושלמי שהביאו התוס' וכו'. ע"כ. וכן ראתי שהקדמו בספר אור חדש (פסחים ג), ו"כה בהגהות וחיידושי הרש"ש על המשניות מסכת פסחים (פ"ד מ"א), וכן מבואר בדברי התפארת ישראל (שם י"ב אות א'), ו"כה במנחות אהרן להגאון רבי רפאל יעקב ישראל זלה"ה מחו"ר

ק"ק סוסל שבצרפת יע"א (סי' ק"ד אות ד'), וכן דייק לנכון בספר ברכת שי' [נכתב בעילום שם] עמ"ס פסחים (ג) דמזה שכתב רש"י "וישכח ביעור חמץ" מדובר קודם חצות שאז הוא חיוב ביעור חמץ מדאורייתא, וכן הוא הפשוט. וכנה"ל הבין הגאון כה"ח זלה"ה (סי' תס"ח ס"ק א'), והביא נפק"מ לדינא בערב שבת כאשר פסח חל במוצאי שבת, שאם הטעם שאין עושים מלאכה כל היום הוא פ"ש חוששים שמא ישכח הביעור, הרי טעם זה שייך גם כאן, ומקומות שנהגו איסור אף קודם חצות יהיו אסורים ביום זה שהרי יש ביעור, אבל הסוברים דהוא משום הקרבת הקרבן הכא אינו שייך, שהרי הקרבת הקרבן היא בשבת ולא בערב שבת. עכ"ד. אם כי יד הדוחה נטויה דאפשר לומר שדווקא בערב פסח רגיל שיש חיוב ביעור מדאורייתא נהגו איסור כל היום, משא"כ בערב שבת זו שאם לא יבער היום יבער בשבת בבית הכסא וכדו', לא נחמיר כולי האי. וכדברינו ברש"י מבואר גם כן בערוך השולחן דכתב (סי' תס"ח ס"א) וז"ל: תנן (ריש פ"ד) מקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסח עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, ולמה נהגו שלא לעשות, כדי שלא ישכח ביעור חמצו ושחיתת הפסח ותיקון מצה לצורך הלילה (רש"י). ועד חצות תלוי במנהג, אבל לאחר חצות מדינת אסור, כדמפרש בירושלמי שם משום דמחצות הוי זמן הקרבת פסח לכל ישראל והוי יו"ט, דכל אדם ביום שמקריב קרבן יו"ט הוא לו ואסור במלאכה, עכ"ל. הרי שביאר דברי רש"י על הזמן שקודם חצות, ואת דברי הירושלמי על הזמן שלאחר חצות. וכן ע"י לרבינו המאירי ז"ל שנקט את הטעם שכתב רש"י ז"ל על קודם חצות ואת טעם הירושלמי על אחר חצות, וז"ל: אמר המאירי, מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, ר"ל עד חצות היום, ומקום שנהגו שלא לעשות אף עד חצות כדי שלא ימשך אחר המלאכה ויבוא לידי שכחת ביעור חמץ אף עושין, הא מחצות ומעלה אין הדבר תלוי במנהג אלא בכל מקום אין עושין, ופירוש בתלמוד המערב הטעם, אינו ע"ד שיהא קרבנו של אדם קרב והוא עוסק במלאכתו. עכ"ל. וממילא אין טעם שלא לומר כן בדברי רש"י ז"ל גופיה.

אך דא עקא שראיתי לרבינו הריטב"א ז"ל (פסחים ג) שכתב ז"ל: מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, פ"י ומחצות ואילך אינו תלוי במנהג אלא מן הדין אסור, והטעם פ"י רש"י ז"ל לפי שיש לו לטרוח בענין מצה ומרור שתהא לו מוכנת לכשתחשך לאלתה, וביירושלמי פ"י הטעם לפי שאינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבנך קרב. עכ"ל. הרי שביאר דברי רש"י על אחר חצות, ושדבריו חולקים על הירושלמי הג"ל שהובא גם בתוס', ודלא כדברינו הנ"ל שביארנו רש"י דובר על קודם חצות, והירושלמי על אחר חצות. אלא שיש להקשות על דבריו מה יעשה עם מש"כ רש"י "וישכח ביעור חמצו", והרי זה אינו שייך כלל לאחר חצות, וא"כ דאי שרש"י דובר על קודם חצות, וכן צ"ב למה לשמט זאת כשתיבא דברי רש"י, והביא רק הטעם שצריך לטרוח במצה ומרור. וכונ"ב יש לעמוד בדברי רבינו הרמב"ן ז"ל במלחמות (טז): מדפ"ה סד"ה אמר הכותב).

ולכן מוכרחים לומר שרבינו הריטב"א ז"ל הבין ברש"י כמו שביאר דברי רש"י ז"ל הגאון רבי אלעזר הלוי זלה"ה [מחו"ר מרקש שבמרוקו לפני כמאה שנה] בספרו עבודת הלוי (שם ד"ה רד"ה שלא לעשות וכו' וישכח ביעור חמץ וכו') וז"ל: נראה דמשום דביעור חמץ הוא בשעה ששית, ומשעה ששית והלאה אמאי לא יעשה מלאכה הרי ביעור את החמץ, לכך הוסיף "ושחיתת הפסח", שבערב פסח שחיתת הפסח בשמונה ומחצה, ושעה אחת של הקרבתו הרי תשע ומחצה, וכי היכי דלא תימצא מתשע שעות ומחצה שנגמר הפסח אמאי לא יעשה מלאכה, לכך הוסיף ותיקון מצה וכו', משום הכי צריך האדם להתבטל ממלאכה מחצי היום עד הלילה. עכ"ל. והיינו דמש"כ רש"י ז"ל "וישכח ביעור חמצו" הוא על קודם חצות, ומש"כ "ושחיתת הפסח ותיקון מצה לצורך הלילה" הוא על אחר חצות, וחולק על הירושלמי שכתב הטעם דהוי כיום טוב. וכן מתבאר בדברי מו"ר הגר"ש אלישיב זלה"ה בספרו הערות עמ"ס פסחים (שם) בתירוץ השני בביאור דברי רש"י. וכי ש' לומר שהבינו הריטב"א והרמב"ן ז"ל בביאור דברי רש"י ז"ל, ולכן כשדיברו על אחר חצות לא הוכיחו הטעם של "וישכח ביעור חמצו", אלא רק הטעם שצריך לטרוח במצה ומרור, כי טעם זה שייך מחצות ועד החג.

ונהג בשולחן ערוך (סי' תס"ח ס"א) כתב: העושה מלאכה בערב פסח מחצות ולמעלה משמתינן אותו וכו', וביאר במשנה ברורה (שם ס"ק א') וז"ל: הטעם מפני שהוא זמן שחיתת הפסח שכל אחד מישראל חיוב, ויום שמביאים בו קרבן הוא כיום טוב, ולכן אסור מדברי סופרים במלאכה. ע"כ. וכתב בביאור הלכה (ד"ה מחצות ולמעלה): ע"י משנה ברורה, והוא על פי הירושלמי שהביאורו הפוסקים שהטעם משום שחיתת הפסח, ולפי זה אם חל פסח במוצאי שבת מותר (א.ה. יום שיש) במלאכה מעיקר הדין עד המנחה, כיון דשחיתת הפסח הוא למחר בשבת, וכמו שכתב המהר"ל. ורש"י פירש עוד טעם, כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו וכו' ותיקון מצה לצורך הלילה וכו', ולפי טעם זה אפילו כשחל פסח במוצאי שבת גם כן יש ליהרר שלא לעשות מלאכה מחצות. שהרי טרוד בביעור חמץ ותיקון המצה לצורך מחר, אלא דרוב הפוסקים תופסין טעם הירושלמי, ואם כן אפשר דאין להחמיר. עכ"ל. והנה מה שכתב במשנ"ב עפ"י רש"י ג"ם כן יש ליהרר שלא לעשות מלאכה מחצות שהרי טרוד בביעור חמץ, צריך ביאור, שהרי רש"י ז"ל כתב דבריו לנוהגין שלא לעשות מלאכה כל היום וכנ"ל, וא"כ בער"פ שחל בשבת יש לאסור להם מלאכה ביום שיש כל היום, שהרי ביום זה מעברין את החמץ, והם נהגו שלא לעשות מלאכה כל היום, ולמה נקט הנפק"מ רק על אחר חצות, והרי הביעור שייך כל היום. ובאמת שכן הביא בכה"ח (ס"ק א') את הנפק"מ בן טעמו של רש"י לטעם הירושלמי, לאסור להם מלאכה כל היום, ואמנם אפשר שהבין דברי רש"י ז"ל כפי שביארנו ברמב"ן ובריטב"א ז"ל שרש"י דובר גם על קודם חצות וגם על אחר חצות, ובטעם של אחר חצות חולק על טעם הירושלמי, ודיבר המשנ"ב רק על מקומו שלא נוהגים איסור כל היום ולכן אסור רק אחר חצות. אך עדיין יש להבין למה נקט גם הטעם "שהרי טרוד בביעור חמץ", דאמנם יכול לבער כל היום רק שיהיה לפני השבת, וכלשון המשנה בפסחים (מט), והשולחן ערוך (סי' תמ"ד ס"א), אך מ"מ הרי שם בשולחן ערוך (ס"ב) כתב: טוב לבער בערב שבת קודם חצות כדי שלא יבואו לטעות בשאר שנים לבער אחר חצות, עכ"ל. והחרו החזיקו בזה האחרונים מאוד כיעוין בדבריהם, ואם כן זמן הביעור הנכון הוא עוד קודם חצות, וצריך לאסור כל היום ולא רק מחצות. ואמנם נראה דיצא לו כן, כי העתיק דבריו מספר חק יעקב שכתב (סי' תס"ח ס"ק א') וז"ל: ונפק"מ בין הטעמים נ"ל דלדעת רש"י אם חל ערב פסח בשבת א"כ אסור לעשות מלאכה בערב שבת מחצות ואילך כיון דזו הוא זמן הביעור וכו'. ע"כ. אך מ"מ הרי בשו"ע מבואר דהזמן הנכון לבער הוא קודם חצות, וא"כ לטעמו של רש"י יש לחשוש כל היום, וי"ל.

אכילה בערב פסח

איתא בבית יוסף בריש הסימן וז"ל: וכתב רבינו דתרי שינויי דאמרין בגמרא משום דלישנא דאי נמי זה וזה משמע, וכן הם דברי הרמב"ם בסוף הלכות יו"ט פ"ח הל"ז. עכ"ל. וצ"ב דעי' בבית יוסף סוף סי' ת"ע שהביא דברי תוס', והם כתבו לשון "אי נמני",



שניי ישיבת חברת אבות שילוח

ושם דאי יש מחלוקת, דלתיורין ראשון שם היה שומר עצמו מלאכול אך לא היה מתענה, ובלישנה אחרינה כתבו שהיה מקבל עליו ממש תענית כדי שיהא נזכר ונוהר מלאכול. ות' אחי היקר רבי אלחנן נר"ו על דרך האפשר, דאולי לשון תלמוד לחוד ולשון ראשונים לחוד, ויל"ל, אבל העיר מדברי הגמרא בשבת (כא): דהגמ' נקטה לישנה דאי נמי, ויש בראשונים (ע"פ תת"ה לא) דס"ל דפליגי התירוצים, ושו"ר בביאור הנקרא "מראש אמנה" להרב אמינוב שליט"א על כללי התלמוד להרדב"ז (כלל ע"ז) שעמד על קושיה זו, ע"ש.

אליהו כדורי - אשדוד

העושה מלאכה בערב פסח

נשאלתי מידידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף על המועדים) בהא דכתב השו"ע סימן תס"ח העושה מלאכה בערב פסח מחצות ולמעלה משמתין אותו, אפילו לעשות בחינם אסור, ויש מי שאסור אפילו ע"י גוי, ויש מי שמתיר, וברמ"א והמנהג כסבא אחרונה דשרי, וב"שתלי יתים" השמיט דברי הרמ"א, וצריך ביאור הטעם שהרי בכאן אינו סותר לדברי השו"ע, אדרבא מחזק הענין, ע"כ.

ואשר היה נראה לומר, דאכן כאן לכאורה אין שום הכרח להשמיט דברי הרמ"א, שהרי דרכו של רבינו שלא להשמיט מהגהות הרמ"א אלא כשאי אפשר ליישב דבריו עם דברי מרן אפילו על צד הדוחק וכמו שביאר בהקדמתו, הלכך מסתברא טפי ובהכרח דמה דהשמיט ההגה"ה כאן, היינו משום שאין לנו מנהג ידוע בזה, והיאך יתבונן שכן הוא המנהג. אבל אפשר עוד שמדברי הרמ"א משמע דלכתחילה יש לחוש לסבא ראשונה, וכ"כ למי שאין לו מנהג ידוע בזה, וכדקיימא לן בכל י"א ו"ו"א, ולדעת רבינו בנידון דידן אינו כן, שהרי הכריע כסבא אחרונה לגמרי, שכן כתב ויש מי שמתיר ע"י גוי אפילו בביתו של ישראל, דלא שייך אמירה לגוי שבות אלא גבי שבת וי"ט וחולו של מועד (שם בשם הרוקח), וכן עיקר (פר"ח). דהיינו לכ"ע גם למי שאין לו מנהג ידוע, ולפיכך השמיט הגהת הרמ"א, ובפרט שהרמ"א לא ביאר האם המנהג רק בבית הגוי או אפילו בבית ישראל.

ומצינו שיטה זו לרבינו, שכן בסימן תר"י כתב השו"ע בסעיף א', מקום שנהגו להדליק נר ביום הכיפורים מדליקין, מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין, ובסעיף ב' יש מי שאומר שמבכר על הדלקת נר יום כיפור, וכתב הרמ"א בהגהה וכן המנהג במדינות אלו, ורבינו השמיט הגהה זו, ואם לא כן לא היה מביאן שבזמנו ובמקומו של רבינו לא היו מברכים על נר יום הכיפורים, דיש לא כן לא היה משמטי הגהה.

ברם כד מעינת שפיר אתה תחזה דלאו מילתא היא, אלא פשיטא ליה לרבינו שמברכים על נר יום הכיפורים ושכן המנהג, ומנא אמינא לה, מדכתב מרן בהלכות שבת סימן רס"ג סעיף ה' וז"ל, כשידליק יברך ברוך וכו', גם ביום טוב צריך לברך להדליק נר של יום טוב, וביום הכיפורים בלא שבת יש מי שאומר שלא יברך, ועיין לקמן סימן תר"י, ע"כ. וכתב על זה רבינו שם ס"ק "א וז"ל, והברכה תהיה קודם הדלקה, כדון שאר המצוות שמבכר עליהם עובר לעשייתן וכו', וכן המנהג, ע"כ. ומדכתב זאת אחרי הציון לסימן תר"י דמיייר בנר יום הכיפורים, משמע דקאי נמי אנר יום הכיפורים, דאם איתא דס"ל שאין מברכין עליו, לא היה לו לכתוב גבי נר יום הכיפורים שהברכה תהיה קודם הדלקה, דהא ברכה מעיקרא ליתא התם, אלא היה צריך לכתוב זאת לעיל מניה גבי נר שבת יום טוב, אלא דאי דפשיטא ליה לרבינו דנר יום הכיפורים נמי מברכין עלה, וכן יש ללמוד ממה שכתב רבינו שם בס"ק "ב בדין בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם שצריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו, וז"ל בשם מ"א, ואפילו למאן דאמר בנר יום הכיפורים אין צריך לברך, מ"מ הכא משתמשים לצורך אכילה להכין כליהם וכלי סעודה, מה שאין כן ביום הכיפורים, וכ"ש לדידן דסבירא לן דמברכים ביום הכיפורים כמו שיתבאר בסימן תר"י וכו', ע"כ. ואם איתא דסבירא לן לרבינו שאין מברכים על נר יום הכיפורים, הוה גמי בתיורין הראשון שכתב הרמ"א, והוה משמטי סיום דברי הרמ"א שכתב וכו' לדידן וכו', כדרכו להשמיט מדברי הפוסקים כל דבר שאינו עולה בקנה אחד עם דעת מרן והמנהג.

ובהכרח דמה דהשמיט רבינו הגהת הרמ"א וכן המנהג במדינות אלו לברך על הדלקת נר יום הכיפורים, מפני שהיא מיוסדת על מנהג, דמשום הכי כתב הר"מ שנהג ברוחה" ב"שער הציון" ס"ק"ה שבמדינות שאין מנהג קבוע לזה, בודאי יותר טוב להנהיג שלא לברך לפי שיש פוסקים דס"ל שאין לברך, ואין כן דעת רבינו אלא אפילו בעיר חדשה יש להנהיג להדליק בברכה, וכן הוא בנידון דידן בסימן תס"ח שהשמיט דברי הרמ"א והמנהג כסבא אחרונה, לפי שמדינת הכי ואינו תלוי במנהג וכנ"ל.

הרב חזקיהו דחשב - רב ק"ק "שתלי יתים" ראש העין,

ומח"ס "שתלי יתים" עם פירושו באר מרים ג' חלקים

הבדלים בכללי המלאכות המותרות בער"ש ובער"פ

הנה הלומד בס' ונ"א את דיני מלאכות המותרות בער"ש, ובס' תס"ח דיני מלאכות המותרות בערב פסח, יתרשם שישנם כללים דומים, אך ישנם הבדלים, ולכן נסכם כאן את הכללים וההבדלים בין ער"ש לערב פסח.

לפני הכל יש להקדים, שכל מה שמותר בחוה"מ, כ"ש שמותר בער"ש ובער"פ, ולכן מי שאין לו מה שיאכל מותר לו להשכיר את עצמו, וכמו"כ מותר מעשה הדיט לצורך המועד [ויש מחלוקת א מותר אפי' בשכר - שעה"צ ס' תס"ח ס"ק י'].
במעשה אומן שאסור בחוה"מ הדין כדלהלן: בערב שבת צריך שני תנאים: א. שיהיה לצורך שבת או לצורך מצוה. ב. שיהיה בחינם. בערב פסח צריך תנאי שלישי - שזה יהיה רק תיקון בעלמא, ולא מלאכה גמורה.

הנפק"מ לדינא שיוצאים מהתנאי הזה הם: א. בער"ש מותר לתפור בגדים מחדש לצורך שבת [סי' רנ"א ביה"ד"ה לתקן בגדין], ובער"פ אסור [רמ"א ס' תס"ח ס"ב], ורק לתקן מותר. ב. בער"ש אסור לכתוב ספרים לחביוו הוא רק בשכר [רמ"א ס' רנ"א ס"ב], משא"כ בער"פ דאפי' בחינם אסור דחשיב כמלאכה גמורה, ורק כשכותב לעצמו שאינו מתכוין לכתביה גמורה והוגנה חשיב כתיקון בעלמא ושרי [סי' תס"ח משנ"ב ס"ק ט'].
חידוש דין נוסף יש בער"ש, דלהסתפר מותר אפי' בשכר כיון וניכר שעושה לצורך שבת [סי' רנ"א משנ"ב ס"ק ז' בשם המג"א], משא"כ בער"פ דאסור אפי' בחינם דחשיב מלאכה גמורה [סי' תס"ח משנ"ב ס"ק ה'].
יש לציין שכל הדינים הנ"ל הינם כפסק המשנ"ב, כדעת האחרונים הא"ר והפמ"ג, אך דעת הגר"א [סי' רנ"א] הינה שונה לגמרי, ולדעתו כל הדינים שונים בער"ש וער"פ, וטעם ההיתר בשניהם הוא דחשיב מעשה הדיט דשרי גם בחוה"מ לצורך יו"ט, ולכן אסור גם תספורות בער"ש אפי' בחינם. אך המשנ"ב פוסק הן בהלכות שבת והן בהלכות פסח לא כמותו.

במעשה הדיט בערב שבת, נסתפק המג"א אולי להיתר אפי' שלא לצורך שבת ובשכר [מובא בשעה"צ סי' רנ"א ס"ק ח'], וצ"ע אי שייך ספק זה גם בער"פ. והנה

המעין שם במג"א [ס"ק ה'] יראה דבא לחלק בין ער"ש לחוה"מ, דער"ש קיל מחוה"מ, אך לא ברור מדבריו מה יהיה הדין בער"פ, וצ"ע. עוד מביא שם בשער הציון דמהגר"א מוכח דאסור אפי' בער"ש, והיינו הגר"א הנ"ל שס"ל שכל מה שמותר הרמ"א בחינם לצורך שבת היינו מעשה הדיט, כמו שהבאתי מקודם.

היתר נוסף מביא הרמ"א בס' רנ"א סעיף א' שמותר לעשות בער"ש מלאכה דרך עראי לפי שעה, ולא קבע עליה, כגון לכתוב אגרות שלומים, ובביה"ל מביא שם דאפי' שריית דיו וסמנים וצידת חיה ועופות, דזה בודאי אסור בחוה"מ, כל שאינה צורך המועד, ג"כ מותר בער"ש, שכן מוכח באור זרוע שממנו נובע הדין. וצ"ע האם שייך היתר זה גם בערב פסח. והנה מהגר"א נראה דמשוה בזה ער"פ לער"ש, דכתב שם מקור לדין זה דהוי כהושבת תרנגולים דמותר בער"פ כל היום, אך מסתימת המשנ"ב שלא העתיק כאן קולא זו, משמע שאין להקל בזה בער"פ, גם המעין באו"ז הנ"ל יראה דמקור דין זה הוא ממשנה דשבת דשורין דיו וסמנים ער"ש [וכמו שהביא גם ביה"ל הנ"ל], ולפי"ז אין ראייה לער"פ.

גם בב"ח מצאתי שמעתק את האו"ז כאן בס' תס"ח, ונראה מזה שלמד ששייך דין זה גם בער"פ. אך עדיין כיון ולא העתיקוהו שאר הפוסקים והמשנ"ב לדינא, קשה להקל בער"פ, וצ"ע למעשה.

תפירת בגדים קודם חצות

יש לעיין אם מותר לתפור בגדים ממש לפני חצות, במקום שנהגו שלא לעשות. והנה אחר חצות אסור אפי' בחינם כמו שכתב הרמ"א בס' תס"ח סעיף ב', ובסעיף ג' כתב קודם חצות שנהגו לא לעשות, וכתב דדוקא מלאכות גמורות, ומציין שם בשמנ"ב כנ"ל בסעיף ב' בהג"ה אחר חצות, ולכאורה בפשטות כוונתו שגם לפני חצות אסור תפירת בגדים ממש אפי' בחינם. אבל בסעיף ה' מוכח דלדעת הרמ"א אפי' מקום שנהגו שלא לעשות מותרים חייטים לעבוד עד חצות אפי' בשכר, ולכאורה לפי זה גם כל אדם מותר לו לתפור בגדים, דלא גרע מחייטים שמותר אפי' להתחיל ובשכר, ואולי יש לומר שדוקא בחייטים שאומנתם בכך הקילו מפני שהעם צריכים להם הרבה כמו שמביא המשנ"ב ס"ק כ"ו, ואילו כל אדם אפי' לתפור בחינם אסור, ודוחק, וצ"ע.

יצחק נתן היוזמן - ערד

בענין איסור עשיית מלאכה בע"פ אחר חצות

מתני' פסחים נ' א', מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. ולהלן במתני' נ"ה א', וחכמים אומרים ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות, ובגליל לא היו עושין כל עיקר, בבלה ב"ש אוסרים, ובה"מ מתירים עד הנץ החמה.

ומבואר דאפילו תנא, דת"ק דריש פרקין והוא רבי מאיר ס"ל דעד חצות איכא מנהגא שלא עושין מלאכה והן אנשי הגליל, ואיכא מנהגא שכן היו עושין מלאכה והן אנשי יהודה, אבל מחצות ואילך כו"ע נהגי איסור לעשות מלאכה ואיכא נמי שמותי. ומתני' דף נ"ה דאיתא שם וחכמים אומרים הוא רבי יהודה דס"ל דעד חצות לאו במנהגא תליא מילתא, אלא ביהודה היו מתירים לעשות מלאכה, ובגליל היו אוסרין לעשות מלאכה באיסור גמור ולא מכח מנהג, אבל מחצות ואילך כו"ע נהגי ביה איסור עשיית מלאכה.

ובמפרשים כתבו דחכמים נטרי ליה לת"ק עד דאיתלק ליה מכל הני מקום שנהגו, והדר פליגי ארישא דקאמור ת"ק דבכל המקומות כולן אם נהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עושין אותן, ואתו רבנן למימר דלאו במנהגא תליא מילתא אלא באיסור והיתר, שביהודה מתירין לעשות מלאכה בערבי פסחים ובגליל אוסרין. א"כ לסיכום איכא פלוגתת תנאים אי בני גליל שלא היו עושים מלאכה עד חצות היום, אי מנהגא היו או איסור גמור הוי.

ואיכא בזה כמה נפק"מ, א) דבמתני' נ"ה א' איכא פלוגתא בין ב"ש לב"ה אי שרי לעשות מלאכה בליל י"ד, דלכ"ש אסור לפי שהלילה הולך אחר היום, ולב"ה שרי לעשות מלאכה עד שתנץ החמה, כמו שמצינו לענין תענית שחלוק הלילה מן היום, וכיון דליכא איסורא דאורייתא לא החמירו כ"כ, ודי לאסור להם משתנץ החמה, וכל פולגתתם היא לפי ר' יהודה דס"ל שבני גליל אסור מדינא לעשות מלאכה קודם חצות, אבל לר"א דס"ל שבני גליל החמירו ע"ע מכח מנהג, א"כ דאי שהחמירו לו ביום י"ד, אבל לא בליל י"ד הרבה קודם לכן. ב) ועוד נפק"מ איתא בר"י מלוני ובמתכס, שאלו שאינם עושין מלאכה אלא משום חומר מנהג, כשעוקר עצמו ממקומו למקום שנהגו בו היתר ואין דעתו לחזור - מותרין לעשות מלאכה, אבל למחזיקים בו בתורת איסור אפי' שילכו למקום שעושים בו מלאכה ואין דעתן עוד לחזור למקומם - אעפ"כ אסורים לעולם בכל מקום. ג) עוד נפק"מ איתא בפסקי ה"ה"ד, דלר"מ דתני מנהגא, אי עבר על המנהג ועשה מלאכה אין שם איסור דרבנן ולא משמתני' ליה, ולר"י דתני איסורא, אי עבר ועשה מלאכה איכא איסור דרבנן ובר שמותי הוא. ד) ועוד נפק"מ כתב תלמיד הרשב"א, דאם אינו אלא מנהג בעלמא היו יכולין להישאל לחכם בפתח ולהתיר להם, משא"כ אם נמנעין משום איסורא. ולענין הלכה כתב הרא"ש (פ"ד סימן ח') ואע"ג דרבי מאיר ורבי יהודה הלכה כר"י, יראה דהלכה כר"מ בהא דסתם משנה דריש פירקין עדין מדברי חכמים. וביאר בתפארת שמואל, שהרי כל הני מקום שנהגו הלכות פסוקות הן, וכיילינהו רבי בהך פירקא דמקום שנהגו בע"פ, בודאי ג"כ הלכה פסוקה היא.

ומבואר לן דבני גליל שנהגו איסור בעשיית מלאכה מנהג ועד חצות, או שבדינא אחזו כן לאיסור גמור הוא רק עד חצות, אבל מחצות ולהלן לכ"ע אסור בין לגליל ובין ליהודה. **ובטעמיה דמנהג בני גליל שנהגו באיסור קודם חצות**, מבואר הטעם ברש"י במתני' שכתב בד"ה שלא לעשות, "כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו ושחיתת הפסח ותיקון מצה לצורך הלילה, דמצוה לטרוח מבעוד יום כדי להסב מהר כדאמר לקמן (ק"ט א') חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא ישנו", ומש"ל יש מקומות שנהגו אפי' קודם חצות משום גדר דלאחר חצות דלא לילולו ביה, וכדאמר' נמי ברש"י מכליתין (דף ב' ב') דלא מצינו יום שמקצתו מותר ומקצתו אסור, ומתאמר' גופא איכא למימר דהיינו טעמא דב"ש דאסור אף בלילה, דלא מצינו שהיום אסור והלילה מותר. ובצל"ח מבואר הטעם, דכיון שאחר חצות אסור במלאכה מדאו' (כפ"י התוס' בשם הירושלמי), וא"כ כל מלאכתו צריך להודרו ולעשות קודם חצות ואז טרוד במלאכתו, לכך חששו שטרדת המלאכות יגרמו לו שכחה, וישכח ביעור חמצו ותיקון המצה והכנת ק"פ, ומשום זה יש מקומות שנהגו שלא לעשות מלאכה כל היום.

ויש לעיין אמאי תנא במתני' מנהגא שקודם חצות, ורק מדיקא ידעינן דלאחר חצות אסור לכ"ע, והרי אין לשמוע זה ממקום אחר, דהא בערבי שבתות וערבי ימים טובים לא אסור במלאכה מחצות ממש, ומצאתי שכן הקשה בפנ"י וז"ל: "וקשיא לי דאכתי אמאי שביק תנא עיקר דינא דעשיית מלאכה בע"פ אחר חצות, דלא אשכחן דתני

לה בשום דוכתא במשנה ונקיט מנהגא קודם חצות, ואף דרש"י הרגיש בזה בסמוך בלשון הגמ' מאי אריא, ומפרש דעיקר מתני' לדיקא דאחר חצות אתי, אלא דאפ"ה לא פסיקא הך מילתא, דהא איכא למימר דלאחר חצות נמי במנהגא תליא מילתא, אלא הא דנקיט קודם חצות היינו לאשמוע'ל היא גופא דאפי' קודם חצות הוי מנהג חשוב ובדיקוס שנהגו, לאפוקי לילה שלפניה אי נהג לא משגחינן בהו וכו', ע"י"ש עוד מה שהקשה, והוא עצמו כתב ליישב, ולולי שאיני כדאי היה נ"ל לפרש דעיקר מנהגא דאיסור מלאכה קודם חצות היינו משום דלאחר חצות פשיטא טובא דאיסור גמור הוא, והיינו משום דכתיב בפר' אמור 'אלה מועדי ה'", ומסני' ליה "בחדש הראשון בארבעה עשר בין הערבים פסח לה". וא"כ משמע דמהאי שעתא ד"ד לאחר חצות איקרי מועד, והיינו לענין איסור עשיית מלאכה כחולו של מועד אי מדאו' או מדרבנן, ולי נראה להוסיף עוד דמש"ה פשיטא ליה מאחר וקרב בו מחצות קרבן פסח וכן קרבן חגיגה, חשוב קצת יומו לענין איסור עשיית מלאכה, וכמש"כ הרמב"ם (בפ"ח מהל' יו"ט ה"ז ו"ח) "חוץ מע"פ אחר חצות שהעושה בו מלאכה אחר חצות מנדן אותו, ואצ"ל שמכין אותו מכת מרדות אם לא נידוהו, לפי שיום ארבעה עשר בניסן הוא כשאר ערבי יו"ט מפני שיש בו חגיגה ושחיתת קרבן, לפיכך יום י"ד משום דמורבה במצוות בעשיית מלאכה מד"ס כמו חולו של מועד, והוא קל מחולו של מועד ואינו אסור אלא מחצי היום ולמעלה שהוא זמן השחיטה וכו'".

ובטעמיה דמחצות ולהלן לכ"ע אסור בעשיית מלאכה, בתוס' כתבו בשם הירושלמי משום דזמן הפסח הוא מצות ואילך וחשוב כיו"ט, ואף יחיד שמביא קרבנו בשאר ימות השנה אסור בו ביום בעשיית מלאכה כל אותו היום, משום שראוי להקריב משחרית והוי יו"ט שלו, ומשא"כ קרבן פסח אינו יכול להקריבו אלא אחר חצות. ובלשון הירושלמי איתא אינו בדין שיהא קרבנו של אדם קרב והוא עוסק במלאכתו, ולשון הרמב"ם בהל' יו"ט (פ"ח ה"ז) ורש"י והר"ן ועוד נקטו טעמיה אחרינא, כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו ושחיתת הפסח ותיקון מצה לצורך הלילה, דמצוה לטרוח מבעוד יום כדי להסב מהר כדאמר לקמן (ק"ט א') חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא ישנו, ולשון הר"ן משום דמורבה במצוות דאיכא מצה ומרור דטרחתן מרובה, ולשון המאירי צריך הוא להשתדל שלא להתרשל בענין הגעלה וביעור והכנת מצה ומרור וחרוסת, שאדם צריך לטרוח בהם מוסף על שאר צרכי ימים טובים.

והנה המגיד משנה (פ"ח מהל' יו"ט ה"ז) הביא את ב' הטעמים הנ"ל, והקשה על טעמיה דרש"י דא"כ ערבי חג הסוכות נמי הרי יש לו לטרוח בסוכתו, וכן כתבו התוס' בחולין (דף פ"ג א') בד"ה וכדבר, והא דלא חשיב הכא עיו"ט ראשון של חג, אומר ר"ת משום דכו"ע טרידי בסוכה ולולב, ואין להן פנאי להרבות בשחיטה כל כך, וא"כ שיאסר לעשות מלאכה מחצות כערבי פסחים, ולכך הסיק דודאי טעם הירושלמי עיקר. [יש קצת לעיין למה לא הזכיר המג"מ ג"כ טירחת ד' המינים לולב אתרוג הדס וערבה, וצ"ל דה"ה בד' מינים, ולא דוקא כתב טירחת הסוכה].

וכמה ישובים נאמרו ע"ז, א) בלח"מ כתב, ואפשר דרש"י ז"ל יתירך דשאני ע"פ שעסוק במצה שמורה שמצותה מחצות ולמעלה (ב) ובתוי"ט (פ"ד מ"א) כתב ליישב, ול"נ דשאני צורכי מצה מעשיית סוכה, דסוכה רגילין להקדים לעשותה ורזיין מקדימין ממוצאי יוה"כ, ולפיכך אין בה טרדה בערב יו"ט שכבר הכינה, אבל מצה הרי אינו בירושלמי ר' יזה אסור מצה שנהג, ונהוג כו"ע שלא לאפותה קודם ר' עגות כזמן שחיטה כדאיתא בתוס' סימן תנ"ח, ומשום כך איכא טרדה בע"פ. ג) ובפנ"י כתב, דנראה דרש"י בעצמו נוהר מזה וכתב לשון ד"שמא ישכח", וזה לא שייך אלא לענין ביעור חמץ שאינו אלא לשעה קלה, וכן בשחיטת הפסח דיש בנ"א שנמנין על פסחין של אחרים, וזה לשעה עומדת, וכן בתיקון מצה לצורך הלילה, ומש"ה בכל הני איכא למיחש שאם יהא טרוד במלאכה גמורה יבוא לידי שכחה, משא"כ בעשיית סוכה היא ג"כ מלאכה גמורה, ואדרבא דרכו להתעסק בהן בימים שבין יוה"כ לסוכות כדאיתא במדרש ולקחתם לכם, ומש"ה ליכא למיחש שמא ישכח, וכיו"ב כתב בעל התוי"ט, עכ"ל. ד) ובצל"ח כתב ליישב, דכיון שאחר חצות אסור במלאכה מהתורה, וא"כ כל מלאכתו היה צריך למחר ולעשות קודם חצות, והיה אז טרוד מאוד במלאכתו, לכן חששו שטרדת המלאכות יגרמו לו שכחה וישכח ביעור חמצו ותיקון המצה והכנת קרבן פסח, ומשום זה יש מקומות שנהגו שלא לעשות מלאכה כל היום, משא"כ ערב סוכות שאין שם איסור מלאכה מן התורה כלל, ואינו בהול ונחפו כ"כ על מלאכתו, ולכן לא חששו לשכחה כלל, ובהו שקטה ונחה מעל רש"י קושיית המ"מ שהקשה גם בערב סוכות יש שם עשיית סוכה והכנת ארבע מינים, עכ"ל. ה) ובחידושי מהר"ח (על המשניות) כתב ליישב, דמה שאסור במלאכה אחר חצות לא נזכר להדיא במתני', אלא דממילא שמעית ליה דעד חצות תלוי במנהג, וא"כ אפש"ל דגם בערב חג הסוכות אחר חצות אסור במלאכה משום טרדת סוכה ולולב, מאחר ולא נתמעט כן במתני' שדוקא בערב פסח אסור אחר חצות ולא בערב חג הסוכות, ומה דלא נהגו בסוכות לאסור במלאכה קודם חצות כמו בפסח, נ"ל טעמא רבה דבשלמא בע"פ זמן ביעור חמץ זמן המאוחר הוא קודם חצות - שעה שישית, ולכך נהגו שלא לעשות אפי' קודם חצות משום שכחת ביעור, משא"כ סוכה ולולב דזמנו כל היום, לכך לא נהגו כלל לאסור בחצות ראשון.

והנה הפשטות דפליג רש"י אדירושלמי, ולפיהם איכא נפק"מ בין ב' הטעמים, והובא בחק יעקב, דלדעת רש"י אם חל ערב פסח בשבת א"כ אסור לעשות מלאכה בע"ש מחצות ואילך, דכיון דאז הוא זמן הביעור ותיקון המצה, משא"כ לדעת שאר פוסקים דהטעם משום הקרבן, א"כ כיון שקרבן פסח דוחה שבת מותר לעשות מלאכה בע"ש עד מנחה. וכ"כ מהר"ל בהל' שבת הגדול, ערב פסח שחל בשבת מי שרוצה להחמיר שלא לעשות מלאכה אחר חצות, בערב אותו שבת יחמיר משום דלא פלוג, דהואיל דעיקר האיסור משום שחיתת פסח ותוגיה, והם קריבים בשבת, לא שייך לגזור. ורבינו המ"ב הביא את הנפק"מ הנ"ל וסיים, "אלא דרוב הפוסקים תופסין טעם הירושלמי, ואם כן אפשר דאין להחמיר".

אמנם דעת הצל"ח והחק יעקב דרש"י לא פליג אדירושלמי, וכוונת רש"י במש"כ שמא ישכח הוא ליתן טעם על המנהג שלא לעשות מלאכה קודם חצות, אבל אחר חצות יכול להיות שגם רש"י סובר כטעם הירושלמי שהביאו התוס' שאסור מהתורה, ולכן כיון שאחר חצות עכ"פ אסור מן התורה, וא"כ כל מלאכתו היה צריך למחר ולעשות קודם חצות, והיה אז טרוד מאוד במלאכתו, לכן חששו שטרדת המלאכות יגרמו לו שכחה וישכח ביעור חמצו ותיקון המצה והכנת ק"פ, ומשום זה יש מקומות שנהגו שלא לעשות מלאכה כל היום.

בדינא דאחר חצות דלכו"ע אסור במלאכה, איכא פלוגתת ראשונים אי אסור מדין דאורייתא או מדרבנן, תוס' בסוגין הכיחוי מהירושלמי דמשמע שמדאורייתא אסור, דהא הקשו בירושלמי דא"כ קרבן התמיד שהוא לכל ישראל יהא אסור במלאכה לעולם, ומשני תורה הוציאתו מן הכלל דכתיב "ואספת דגנך", אם כל ישראל ישבו בטלים מי יאסוף להם דגן.



ובר"ט (ט"ז ע"ב מדה"ר) כתב על דברי התוס' הנ"ל: ואפשר דמדברנן היא ואסמינן ליה אקראי, וכן רבינו הרמב"ם הביא לטעמיה הירושלמי ופירש שהוא מדברנן, דז"ל: ...חוץ מע"פ אחר חצות שהעושה בו מלאכה אחר חצות מנדין אותו וכו', לפי שיום ארבעה עשר בניסן אינו כשאר ערבי ימים טובים מפני שיש בו חגיגה ושחמט קרבן, לפיכך יום ארבעה עשר בניסן אסור בעשיית מלאכה מדברי סופרים כמו חולו של מועד וכו'. וכן הפשטות ברש"י שהאיסור מלאכה הוא מדברנן ומטעמא אחרינא, דפירש כדי שלא יתרווד במלאכה וישכח ביעור חצותו ושחיתת הפסח ותיקון מצה לצורך הלילה, דמצוה לטרוח מבעוד יום כדי להסב מהר. אמנם דעת הצ"ח והח"י דגם רש"י ס"ל כדעת הירושלמי דאחר חצות אסור מדאורייתא, ומ"ש בטעמיה שמא ישכח היינו ליתן טעם על המנהג שלא לעשות מלאכה קודם חצות.

והנה בזמן הזה לענין מלאכה אחר חצות, כתב הר"ה (בעל המאור) דנראה ממשנתנו שמחצות ולמעלה אינו תלוי במנהג אלא אסור הוא בכ"מ, ופי' בירושלמי דאינו בדין שתתא עסקו במלאכתו וקרבן קרב, לכך אסור לעשות מלאכה, ומכאן אנו למידים שבזמן הזה שאין קרבן אינו כשאר ערבי שבתות ושאר ערבי ימים טובים במקום שנהגו לעשות עושיין לפי המנהג. והשיגו עליו הרמב"ן במלחמות וכן הרמב"ד בהשגות, דכיון שנאסר אע"פ שבטל טעם איסורא לא בטיל עד שיעמוד ב"ד ויתיר, שכל דבר שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו, וכש"כ שאפשר לפום גמרא דילן דמאי דאמר בערבי פסחים היינו טעמא משום דמורה במצוות דאיכא מצוה ומורו דטרחתן מרובה, וכן דעת רש"י ז"ל, וכ"כ התוס' בסוגיין: ונראה דאף בזמן הזה דליכא הקרבה כיון שנאסר אז אסור לעולם, וכן איתא בהרא"ש (פ"ד סימן א') והשתא נמי אע"פ שאין הפסח קרב, כיון דבזמן הפסח היה אסור השתא נמי אסור, כדאיתא במגילת תענית ומייתא לה בשילהי פרק בכל מערבין (דף מ"א ע"א), אר"ה בר דזוק אי נמשפחת סנאב בן בנימין, ופעם אחת חל ט' באב להיות בשבת ונדחה עד לאחר השבת, והתענינו בו ולא השלמנוהו מפני שיי"ט שלנו היה, פי' שבאותו היו מקריבים קרבן עצים בו ביום, כדאיתא בתענית (דף כ"ו ע"א) ב"י באב בני סנאב בן בנימין, ור"א בר' דזוק אחר חורבן היה, אלא כיון שאבותינו היו מקריבין קרבן בו ביום ועשו בו יו"ט, כל משפחותיו נוהגין בו יו"ט לעולם, עכ"ל. וכן דעת הר"ף ז"ל שהביא משנתנו ומה דאיתמר עלה בגמ', וכן דעת הר"ן, וכן דעת הרמב"ם, ובראשונים הביאו ראייה מפרק ערבי פסחים דאיתא שם לא יאכל אדם עד שתחשך, ונסתפק להם אם משום פסח אם משום מצה, ואמר ע"ז רב ששת הוה יתיב בתעניתא כולי יומא, ואמרו נימא ס"ל דמשום פסח הוא, וס"ל כמ"ד מכשיר היה בן בתירא בפסח ששחטו שחית שהוא כשר, ואע"פ שתיצוה שלא מטעם זה היה אלא מפני שהוא איסטניס, ואילו היה אוכל בשחית לא היה אוכל בערב, מ"מ משמע שאילו היה הטעם משום פסח לדעת האומר שזמנו כל היום ראוי היה לו להתענות כל היום אע"פ שבטל הקרבן, וכן הדין לדעת פסח שזמנו מחצות ולמעלה צריך להתענות מחצות ולמעלה אילו היה משום פסח אע"פ שאין קרבן, וכן הדין באיסור מלאכה שללעת הירושלמי היא משום פסח, שאף בזמן שאין קרבן אסור. והנה הצ"ח כתב ליישב את שיטת הר"ה שהתיר בזמן הזה, דלפי' התוס' בשם הירושלמי הדבר צ"ע, דבשלמא אי היה גזירה דרבנן שייך לומר דהוה דבר שבמנין וצריך מנין אחר להתירו, וכיון שלא הותר במנין אחר נשאר הדבר באיסורו, אבל הכא שאסור מהתורה משום הקרבן, ובדבר שהאיסור הוא מניין מצאיות הקרבן לא אסרה תורה אלא כשמביא בפועל הקרבן, וכיון הדשתא אין לנו קרבן אין כאן איסור תורה, ומה דהביאו הראשונים ראייה מרב ששת א"ז ראייה, דאכילה גזירה דרבנן ושייך דבר שנאסר במנין, אבל המלאכה אינה גזירה דרבנן אלא יו"ט של תורה בעת מצאיות הקרבת הקרבן, ומעולם לא גזרו בו רבנן, וכשיש קרבן יש איסור מלאכה, וכשאין קרבן אין כאן איסור תורה.

ומ"מ יישב את שיטת הרמב"ן והתוס' דאף להירושלמי היתה בזה גזירה דרבנן, דהרי כל ישראל היו אסורים מחצות היום ומעלה, והרי היו אנשים טמאים או שהיו בדרך רחוקה שהם לא הקריבו קרבן, ואפ"ה היו אסורים גם הם במלאכה, והטעם צ"ל דכיון שקבעה התורה יום טוב הוה לרוב ישראל שכן עשו פסח, א"כ גזרו חכמים גם על הטמאים ועל הרחוקים בדרך שיאסרו במלאכה, אע"פ שהם לא הקריבו קרבן.

ולסיכום: איכא פלוגתא ראשונים בזמן הבית אי אחר חצות דאסור בעשיית מלאכה היה מדא"ו או מדברנן, ובזמן הזה דאין קרבן **דעת הר"ה** דשרי לעשות מלאכה אחר חצות, ונאסר מן המנחה ולמעלה כערבי שבתות ויו"ט, ויחידאה הוא בזה, **ודעת כל הראשונים** דגם השתא אסור במלאכה מחצות ומדברנן הוא.

והנה לענין פסח שני, כתב הצ"ח דזה פשוט דמשנתנו איירי רק בפסח ראשון, דבפסח שני אינו ערב יו"ט ואין בו איסור מצד ערבי ימים טובים, וגם אין שייך לטעמיה הירושלמי, דבשלמא פסח ראשון הוא זמן הקרבה לכל ישראל שייך למימר שאסור בעשיית מלאכה, אבל בפסח שני לא שייך לומר שהיום אסור בעשיית מלאכה, וא"כ פשיטא דלכו"ע שריא במלאכה בפסח שני אחר חצות, וגם המנהג שקודם חצות לא שייך בפסח שני, דהרי בשני ליכא ביעור חמץ, וגם תיקון מצה יכול לעשות בלילה שאין שם מהירות וחטיפה שבביל שאלת התניקות, שכ"ז בפסח ראשון ולא בשני, אמנם זה פשיטא דלזה האיש שהיה טמא או היה בדרך רחוקה שלא עשה בפסח הראשון ועושה פסח שני, שהאיש הזה אסור במלאכה כמו אם היה מביא בשאר ימות השנה קרבן שהיה אז אסור בעשיית מלאכה.

ביאור קושית הגמ', וענין איסור עשיית מלאכה בע"ש

גמ', מאי איירא ערבי פסחים, אפילו ערבי שבתות וערבי ימים טובים נמי, דתניא העושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה לעולם. התם מן המנחה ולמעלה הוא דאסור, סמוך למנחה לא, הכא מחצות, א"נ התם סימן ברכה הוא דלא חזי, אבל שמותי לא משמתין, הכא שמותי נמי משמתין ליה.

ובביאור קושית הגמ' איכא כמה דרכים, (א) רש"י פי', מאי איירא ע"פ דקתני עד חצות במנהגא, מכלל דמחצות ולהלן אסור, ולמה ליה למיתני חצות לאשמעינן הך דיוקא הא כל ערבי יו"ט אסרי, מן המנחה תשע שעות ומחצה. פי' דהקשה רש"י למה ליה למיתני "חצות", ומה נלמד דמחצות ולמעלה אסור במלאכה, והלא כל ערבי שבתות ויו"ט אסורין הן במלאכה בזמנם, ולפי' זה מן המנחה קטנה ולמעלה, והיינו שהזמן של האיסור לא שוה זה מחצות, וזה מן המנחה קטנה, אלא דהקושיא על עצם איסור עשיית מלאכה שהיא פשיטא, ולא היה למתני לאשמעינן שמחצות אסור, וכך היה ליה למתני למינקט: מקום שנהגו לעשות מלאכה בע"פ עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. וע"ז תירצו בגמ' דאעפ"כ איכא חילוק, דבע"ש ועיו"ט אסור רק מן המנחה ולמעלה ולא בסמוך למנחה, ומשא"כ ערבי פסחים חמירא טפי שאסור מחצות שהוא חצי שעה קודם זמן המנחה גדולה, ולא מן המנחה גדולה עצמה, א"נ דבע"ש ועיו"ט אי עשה מלאכה מן המנחה ולמעלה לא משמתין ליה אלא דאינו

רואה סימן ברכה, ומשא"כ בערבי פסחים משמתין ליה ובודאי דלא יראה סימן ברכה בעמלו. אלא דיל"ע לפרש"י לפי איך דביאר את קושית הגמ', דמהיכי נלמד דינא דאסור לעשות מלאכה בערב פסח אחר חצות, דלא אשכחן דתני לה בשום דוכתא במשנה. ועו"ק דמה הכרח לפרש על מנחה קטנה, דהא בפשטות קושית הגמ' מדוע נקט התנא ערבי פסחים שנוהג מחצות, והלא דין זה נוהג נמי בע"ש ועיו"ט מן המנחה גדולה ולמעלה, וכדמצינו לקמן (דף צ"ט ע"ב) ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, והקשו בגמ' מאי איירא ע"פ, אפי' ערבי שבתות ועיו"ט נמי, דתניא לא יאכל אדם בע"ש ובעיו"ט מן המנחה ולמעלה וכו'. ועו"ק לפירושו, למה הגמ' לא תירצה התם מן המנחה קטנה ולמעלה הוא מחצות. ועו"ק לפירושו, למאי צ"ל התם מן המנחה הוא דאסור סמוך לא, והלא ג' שעות וחצי מותר קודם המנחה, וזה לא נקרא סמוך אלא חצי שעה מקודם.

(ב) והנה מהרש"ל הקשה על פרש"י, וכתב ע"כ נ"ל לפרש שטעות סופר הוא, ומן המנחה פירושו סמוך למנחה גדולה שהוא חצי שעה אחר חצות, והמקשה סבר דבחצי שעה לא דקדק כ"כ התנא, ולא איירי ביה עד דמשני דאיכא חילוק חצי שעה בין חצות ובין המנחה, וכן הגיה מהרש"א. ושוב מצאתי דהמרדכי (סי' תר"ג) כתב: הפותח מלאכה בע"ש ובעיו"ט מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה לעולם, ומנחה רצה לומר מנחה גדולה זהו חצי היום. וכ"כ בארוחות חיים - לרבינו אהרן הכהן מלוניל, ובכל בו ובאבודרהם כתבו בשם הר"מ שמן המנחה ולמעלה היינו משש שעות ומחצה ולמעלה, וכן איתא במהר"ם חלאווה. ודעת הטור בסימן רנ"א בהל' שבת להדיא שאסור במלאכה בע"ש וערבי יו"ט מן המנחה גדולה, דז"ל: "העושה מלאכה בע"ש מן המנחה ולמעלה, דהיינו מ' שעות ומחצה ולמעלה, אינו רואה סימן ברכה", והסכים עמו בה"ח עיי"ש. ולפיהם כך מתפרשת קושית הגמ', מאי איירא ע"פ - דמשמע שדוקא בע"פ אסור לעשות מלאכה מחצות, והלא ערבי שבתות וערבי יו"ט נמי אסורין במלאכה מן המנחה גדולה ולמעלה, וכעת בהו"א חשב שהכונה בסמוך חצי שעה לפני המנחה שהוא חצות היום, דומיא דע"פ שאסור מחצות, ותירצה הגמ' דאיכא חילוק בחצי שעה, דלגבי ערבי שבתות ויו"ט אסור מן המנחה ולמעלה ולא חצי שעה קודם לכן, ומשא"כ בער"פ אסור חצי שעה קודם והיינו חצות, א"נ לגבי ע"ש ועיו"ט סימן ברכה הוא דלא חזי, אבל שמותי לא משמתין ליה, משא"כ בע"פ גם משמתין ליה. והנה לפירושה שפיר קושית הגמ', דמתני' למדנו שבע"פ אסור לכו"ע במלאכה מחצות, ובגמ' הקשו דלמה נקט התנא רק "ערבי פסחים", דהיה לו למינקט נמי ע"ש ועיו"ט שדינם שווה שאסור באותו זמן, וקמ"ל שאיכא חומרא בע"פ בחצי שעה.

(ג) הנה הר"ן והמאירי ומהר"ם חלאווה והפ"י פירשו קושית הגמ' באופן אחר, דהנה איתא בר"ן (ט"ז ע"ב מדפה"ר) דכל מנהג איסור כוחו וגבורתו כאשר יש עיקר איסור או מדא"ו או מד"ס, והם רוצים להחמיר יותר כדי להיזהר מן העבירה, אבל כשאין עיקר איסור אז לא שייך מנהג איסור, ועל כן בערבי פסחים שיש עיקר איסור מחצות ולמעלה א"כ מהני מנהגא למיטר טפי מקודם חצות, וא"כ מאי איירא דתני "ערבי פסחים", הא ערבי שבתות וערבי יו"ט נמי אית בהו עיקר איסורא מן המנחה ולמעלה, וא"כ יועיל מנהג להחמיר בהן קודם מן המנחה, ולמה לא הוזכר בהן מנהג להחמיר. וע"ז תירצו בגמ' דלא אפשר למכללינהו, דלא דמו, דערבי פסחים מחצות אסור, וערבי שבתות ויו"ט מן המנחה ולמעלה אסור, סמוך למנחה שרי, ואיכא ביניהו חצי שעה, פי' ואין ה"נ שיהינן מנהג להחמיר בע"ש ועיו"ט קודם מן המנחה שלא לעשות מלאכה, ומה שהתנא לא כללם ביחד משום דלגבי איסורא לא דמו שזה מחצות וזה מן המנחה. א"נ שבערבי שבתות ויו"ט אין עיקר איסור, דהא אי עבד מלאכה לא משמתין ליה, א"כ פשיטא שלא יהני מנהג לאסור קודם המנחה, משא"כ בערבי פסחים דאי עבד מלאכה מחצות דמשמתין ליה, א"כ יש לו עיקר איסור וחומר הוא, א"כ פשיטא שיהינן מנהג שלא לעשות מלאכה קודם חצות. וא"כ איכא נפק"מ בין ב' התיצוים בגמ', דלתיירוץ קמא מהני מנהג להחמיר בע"ש ועיו"ט, ולתיירוץ בתרא לא מהני מנהג להחמיר בע"ש ועיו"ט. ובר"ן הכריע, דכיון דבזמן איסוריה לא משמתין ליה אלא דאינו רואה סימן ברכה לעולם, לא חמיר לאקבועי מנהגא טפי מיניה, וראיה לדבר ממוצאי שבת דאמרוין ביה דאינו רואה סימן ברכה, ואפ"ה אמרוין בירושלמי דאי נהוג נשי דלא למעבד עבידתא טפי משיעורא דאתפני סדרא אינו מנהג.

ולענין הלכה כתב רבינו המחבר (בסימן תס"ח א') "העושה מלאכה בערב פסח מחצות ולמעלה היו משמתין אותו, ואפילו לעשות בחינם אסור, ויש מי שאסור אפי' ע"י א"י, ויש מי שמתיר". **ובמ"ב** כתב דרק מלאכה גומרה אסור מחצות ואפ"י בחינם, אבל מעשה הדיוט שרי, וכגון לתקן כליו שנקרעו לצורך יו"ט. ולהלן בס"ק ז' כתב בשם האחרונים, דכל מה שמתור לעשות בחוש"מ כגון דבר האבד, או שעושה מעשה הדיוט ולא מעשה אומן, ויש בו צורך המועד וכי"ב משאר דברים המותרים בחולו של מועד, כ"ש שמותרים בערב פסח אחר חצות, וכן כל אותן שהתירו לספר ולכסס בחוש"מ כגון הבא ממדינת הים והיוצא מבית האסורין, ומותרין ג"כ בע"פ אחר חצות. כיבוס כליו הוא בכלל מלאכה גומרה ואסור, ולכובסת עכו"ם מותר בכל גוויי ליתן אחר חצות, ולענין להסתפר ע"י עכו"ם אחר חצות הסכימו הרבה אחרונים להקל, אף שמתא ראשו לצד המספר ומסייע קצת, אבל ע"י ישראל אסור אפי' בחינם משהו דהיא מלאכה גומרה. ולענין נטילת ציפורנים, אי שחכ ליטול אותן קודם חצות יש להקל אפי' ע"י עצמו או ע"י אחר בחינם.

ולענין הלכה בערבי שבתות, בטור פסק בפשיטות מן המנחה גדולה וכהמרדכי, וז"ל: "העושה מלאכה בע"ש מן המנחה ולמעלה, דהיינו משש שעות ומחצה ומעלה, אינו רואה סימן ברכה לעולם", ולא הביא כלל לשיטה השניה, והוא פי' רש"י מהמנחה קטנה ולמטה. ורבינו המחבר כתב (בסימן רנ"א) "העושה מלאכה בע"ש מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה, מ"מ מנחה גדולה (טור ומרדכי), וי"מ מנחה קטנה (רש"י)", והמג"א והסו"ט פסקו כמ"ד מנחה קטנה, ולשון המ"ב והסומך על המקילין לא הפסיד.

בפלוגתת הראשונים והרמב"ם בעשיית מלאכה קודם חצות

מתני' דף נ"ה א', ר' מאיר אומר כל מלאכה שהתחיל בה קודם לארבעה עשר גומרה בארבעה עשר, אבל לא יתחיל בה בתחילה בארבעה עשר אע"פ שיכול לגומרה, וחכמים אמרוים ג' אומניות עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ואילו הן, החייטין והספרים והכובסין. ריב"ז אומר אף רצענין. ובגמ' נסתפקו אי הא דר"מ איירי לצורך המועד, אבל שלא לצורך המועד אפי' מיגמר נמי לא, **או** דלמא דר"מ איירי שלא לצורך המועד, אבל לצורך המועד שרי להתחיל אף ב"ד עצמו, **או** דלמא בין לצורך המועד ובין שלא לצורך המועד מיגמר אין אתחילי לא. ולמסקנא פשוטה מברייטא דר"מ איירי לצורך המועד, אבל שלא לצורך המועד אפי' מיגמר נמי לא, ת"ש ר"מ אומר כל מלאכה שהיא לצורך המועד גומרה בארבעה עשר, ושאינה לצורך המועד אסור, ועושין מלאכה בע"פ עד חצות במקום שנהגו, מקום שנהגו אין לא נהגו לא, וש"מ לצורך המועד אין, שלא לצורך המועד לא, ש"מ. ויל"ע דלכא"ו יש להוכיח

ממתני' גופא, ואמאי הוצרכו להוכיח מברייטא, דהא במתני' פליגי חכמים אדר"מ וס"ל שג' אומניות שרי להתחיל אף ב"ד, והטעם בהן מפני שהם צורך גדול למועד, וא"כ תלמוד מאן לר"מ שאף ר"מ איירי לצורך המועד.

והנה במתני' זו לא נתבאר להדיא אי איירי במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה או במקום שנהגו לעשות מלאכה, והפשטות היא דמתני' איירי במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, וזהו ס"ל לר"מ שאע"פ אם התחיל במלאכה בליל י"ד שרי לגמור ביום י"ד, וחכמים באו והקילו טפי דשרי להתחיל במלאכה ביום י"ד גופא בג' אומניות שהן לצורך המועד, וכן למדו כלל הראשונים. רש"י דלא שכתב במתני' "בכל מקום", הר"ן, המאירי, הרא"ש, פסקי הר"ד, המהר"ם חלאווה, הטור. וכן דעת הראב"ד בהשגות. וקצת הוכחות או סברות לשיטה זו, (א) דהנה במתני' שקודם למשנה זו נפלגו שם חכמים שהן ר' יהודה, וס"ל שהנוהגין שלא לעשות מלאכה קודם חצות זהו מדינא איסור גמור ולא מכח מנהג, ופליגא אדר' מאיר דריש פירוקן דס"ל שהנוהגין לאסור הן מכח מנהג ולא אסור מדינא, וא"כ מתני' דפירוקן אתא לאשמעינן שיש אוסרין לעשות מלאכה קודם חצות או מדינא או מכח מנהג, וא"כ י"ל דבמאי דסליק מיניה בה איירי, וע"ז נפלגו ר"מ וחכמים על האי מנהג שלא עושין מלאכה קודם חצות. (ב) עוד יש להוכיח מלשון הברייתא האחרונה, ת"ש ר"מ אומר כל מלאכה שהיא לצורך המועד גומרה ב"ד, "ושאינה לצורך המועד אסור", ודאי איירי במקום שנהגין שלא לעשות מלאכה, שפיר מובן שכל מלאכה שאינה לצורך המועד שלא יגמרה ב"ד, אבל מלאכה שהיא צורך המועד גומרה ב"ד. אבל למפרשים דמתני' איירי במקום שנהגין לעשות מלאכה, אמאי אסור, ומה איכפת לן שהיא מלאכה שאינה לצורך המועד. (ג) בהמשך הברייתא איתא "ועושין מלאכה בע"פ עד חצות במקום שנהגו", ודייקו בגמ' במקום שנהגו אין לא נהגו לא. והנה מפורש להדיא דהברייתא איירי קודם לכן דרישא במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, וע"ז איירי ר"מ שלצורך המועד שרי לגמור, משא"כ שלא לצורך המועד, אבל במקום שנהגו עושין בע"פ. (ד) בב"ח דקדק בפשיטות דמתני' וברייטא דאיתא "אבל לא יתחיל בה בתחילה ב"ד אע"פ שיכול לגמרה", דמשמע להדיא דלא יתחיל בה וכו' מיירי במקום שנהגו שלא לעשות, ונראה כונתו דבשלמא אי איירי מתני' בנהגין שלא לעשות מלאכה קודם חצות שפיר מובן שאע"פ שאסור קודם חצות זה דוקא בלהתחיל, אבל לגמור כשהוא צורך המועד שפיר, וחכמים מקילים טפי אף להתחיל בג' אומניות, אבל למפרשים שמתני' איירי בנהגין לעשות מלאכה, לא מובן אמאי לא יתחיל בתחילה, וכי היכי נאסר דנימא שרק לגמור שרי אבל לא להתחיל.

אמנם הרמב"ם בפירוש המשניות ובהלכות (פ"ח הל' יו"ט ה"ט) מעמיד משנתנו במקום שנהגין לעשות מלאכה, וחומרא נפקא לפיו, דל"ה רק בהתחיל בליל י"ד שרי להמשיך במקום שנהגו לעשות מלאכה, אבל להתחיל ביום י"ד אסור, וחכמים פליגא דאף לנוהגין לעשות מלאכה שרי רק בג' אומניות להתחיל בתחילה, ולפי"ז יצא שלנוהגין לא לעשות מלאכה ב"ד שגם בהתחיל בליל י"ד לא שרינן ליה לגמור ב"ד, אף כשוה לצורך המועד, דז"ל שם: "ואפי' במקום שנהגו לעשות לא יתחיל בתחילה לעשות מלאכה בארבעה עשר, אע"פ שהוא יכול לגמרה קודם חצות, אלא שלש אומניות בלבד הן שמתחילין בהם במקום שנהגו לעשות ועושין עד חצות, ואלו הן החייטין והספרין והכובסין, אבל שאר אומניות אם התחיל בהן קודם ארבעה עשר הוא שגומר עד חצות, שאין העם צריכין לשאר אומניות צורך הרבה", עכ"ל. ועיי"ש ברבב"ד שהשיג עליו שלא כן צורת ההלכה.

ויש להבין אמאי הוכרח הרמב"ם לפרש מתני' נגד הסברא וההכרח הפשוט, מאחר דבריש פירוקן איתא במתני' מקום שנהגו לעשות מלאכה בע"פ עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, והפשטות היא שלנוהגין לעשות עושין מלאכה בו ביום עד חצות, ולא הכונה שלנוהגין לעשות זהו בתנאי שהתחלת בלילה שלפני"ז, דמהיכ"ת לחדש כן ולמימר שביום י"ד מהנץ החמה לכו"ע לא שריא לעשות מלאכה בתחילה, והנפק"מ רק ביניהם כשהחלו במלאכה בליל י"ד אי שריא לגמור אי לאו.

ובמגיד משנה כתב דהרמב"ם דייק דבריו, דמתני' איירי במקום שנהגו לעשות מלאכה עד חצות וכעיקר דינא, ופלוגתא דר"מ וחכמים במתני' דינא קתני ולא מנהגא, דאי איירי במקום שלא נהגו לעשות מלאכה היכי פליג ר"מ וחכמים בזה, ניחוז מאי נהגו. ובפנ"י ביאר באופן אחר מה הכרח את הרמב"ם לפרש דמתני' איירי במקום שנהגו לעשות מלאכה, משום דקשיא ליה לישנא דמתני', דבמילתא דר"מ קתני סתמא בארבעה עשר, ולא קתני קודם חצות כי היכי דקתני במילתא דחכמים, אלא ע"כ דר"מ איסורא קאמר, והיינו דאפי' במקום שנהגו אסור להתחיל, וא"כ לפי"ז ממילא דלא שני ליה לר"מ בין קודם חצות ובין לאחר חצות, דכל היכא דאיכא איסורא אין לחלק כדאשכחן במילתא דר' יהודה אליבא דב"ה, ומדד"י נשמע לר"מ, וא"כ לפי"ז דר"מ במקום שנהגו לעשות איירי, ממילא שמעי' מדר"מ לחכמים דאיירי נמי במקום שנהגו לעשות, ואפ"ה לא התירו אלא בהנ"ג מלאכות קודם חצות.

ולסיכום פלוגתת הראשונים:

בנהגו לעשות מלאכה: לרוב הראשונים: לכו"ע (ר"מ וחכמים) עושין מלאכה עד חצות, ושרי אף להתחיל בתחילה ב"ד עצמו בכל סוגי המלאכות בין לצורך המועד ובין שלא לצורך המועד. לש"י הרמב"ם: פלוגתא, **לר"מ**: רק אם התחיל בליל י"ד גומר ב"ד עד חצות ורק מלאכה לצורך המועד, ולהתחיל ב"ד אסור בשום מלאכה ואף לצורך המועד. **ולחכמים**: מקילים בג' מלאכות להתחיל אף ב"ד כי הם צורך המועד.

ובנהגו שלא לעשות מלאכה: לרוב הראשונים: פלוגתא, **לר"מ**: אם התחיל בליל י"ד שרי לגמור ב"ד עד חצות ורק מלאכה לצורך המועד, ולהתחיל ב"ד אסור בשום מלאכה בין לצורך המועד ובין שלא לצורך המועד. **ולחכמים**: מקילים שאפשר להתחיל ב"ד בג' מלאכות שהן לצורך המועד. ולש"י הרמב"ם: פלוגתא, **לר"מ**: אפי' התחיל בליל י"ד לא יגמור ב"ד עצמו בשום מלאכה ואף לצורך המועד. **ולחכמים**: לכא"ו נחית דרגא, שבכל המלאכות - לא מתחיל ב"ד, ואף מלאכות שהן לצורך המועד, ובג' מלאכות - איכא למימר, דאי התחיל גומר - לצורך המועד, ואיכא למימר שאף בזה לא מתחיל כלל ב"ד.

ולענין הלכה, בטור הביא את ב' השיטות, וכתב לבסוף שאדוני אבי הרא"ש פסק כסברא ראשונה היינו כרוב הראשונים. ורבינו המחבר כתב (בסימן תס"ח, ה') "אפי' במקום שנהגו לעשות לא יתחיל בתחילת מלאכה בארבעה עשר, אע"פ שהוא יכול לגומרה קודם חצות, אלא שלשה אומניות בלבד הם שמתחילים בהם במקום שנהגו לעשות ועושין עד חצות, ואלו הם: החייטין והספרים והכובסין, אבל שאר אומניות אם התחיל בהם קודם ארבעה עשר הוא שיגמור עד חצות", וא"כ פסק לחומרא וכהרמב"ם. אמנם הרמ"א כתב בהג"ה "ויש מקילים לומר שלשה אומניות הנוכחים מתחילין ועושין עד חצות אפי' במקום שנהגו שלא לעשות, ואם התחיל מבעו"י בשאר אומנות והוא לצורך המועד עושין עד חצות, והכי נהוג".

אברהם חיים שמשיאן - זכרון יעקב



שנתי עשיית חצות ארבעה עשר

איזו מלאכה אסורה בערב פסח

סימן תס"ח ס"ב: מלאכות האסורות בערב פסח אחר חצות הם מלאכה שאינה גמורה ובשכר, ומלאכה גמורה אפילו בחנם.

יש לדון האם מלאכת עראי מותרת בער"פ, דהנה הרמ"א בסימן רנ"א ס"א לגבי ערב שבת כתב בשם האור זרוע שמלאכת עראי מותרת, כגון לכתוב אגרת שלומים, וכן הנחת מצודות ושריית דיו וסומנים.

ונראה לומר שאסור, שהרי טעם האיסור מלאכה בערב שבת כתב באור זרוע משום שיהיה פנוי בצורכי שבת, וטעם האיסור מלאכה בערב פסח כתבו הפוסקים בשם הירושלמי משום שהוה זמן שחיטת קרבן פסח, ויום שמביאים בו קרבן הוא כיום טוב (ואף שרש"י כתב שזהו זמן שחיטת קרבן פסח, ויום שמביאים בו קרבן הוא כיום בערב שבת שהחשך שלא יתעסק בצרכי שבת במלאכת עראי לא חששו, אבל בער"פ שהוא כיו"ט אפשר שאפילו מלאכת עראי אסורה, וכמו שראינו שיש חילוק בין ערב שבת לער"פ לגבי מלאכה גמורה לצורך שבת, כגון לתפור בגד שבער"ש מותר, ובער"פ מותר רק מלאכה שאינה גמורה כגון תיקון הבגדים אבל לא תפירת בגדים, ובאליהו זוטא סק"ד כתב משום שערב פסח החמירו בו חכמים טפי שהוא כיו"ט, ומי עושה בו מלאכה משמתיים אותו, משא"כ בערב שבת. וכן נראה ממה שהרמ"א כאן לא ציין לסימן רנ"א שהתיר מלאכת עראי.

אלא שיש להוכיח מהגר"א בסימן רנ"א ס"א שמלאכת עראי מותרת אפילו בערב פסח, שהגר"א שם ציין לדיון של הרמ"א דמלאכת עראי מותרת לדון של תיקון שובכים לתרגוליים ב"ד ניסן, ומשמע שלמד הגר"א שטעם היתר בתיקון שובכים לתרגוליים הוא משום זה מלאכת עראי. [והיה מקום לדחות שיש שני סוגי מלאכת עראי, ובער"פ התירו רק מלאכת עראי של תיקון שובכים, וכוננת הגר"א להוכיח מכל שכן אם כזו מלאכה התירו בער"פ, כל שכן שיהיה מלאכת עראי מותר בערב שבת, אבל לא מסתבר לומר כן].

ובגדר מלאכת עראי בשו"ת אור לציון כתב שגיהוץ הוי מלאכת עראי, ובוחשו שני כתב שלטתם חורים בקיר ג"כ הוי מלאכת עראי, אבל לסייד אינו מלאכת עראי, עיי"ש הגדר. ובפרי מגדים במש"ז סימן תס"ח ס"ו הסתפק האם לבנות לול הוא בכלל ההיתר לתקן מקום לתרגוליים, או שהותר דווקא תיקון הלול.

יצחק אלחנן חורב - נוה יעקב

טעם איסור המלאכה בערב פסח

בביאור"ל סי' תס"ח סעיף א' ד"ה מחצות ולמעלה, הביא טעם איסור המלאכה בערב פסח אחר חצות דרוב הפוסקים תפסו טעם הירושלמי שהוא משום שחיטת הפסח הקרב מחצות ואילך, וכמובא בב"י משם הר"ן, וכמו שהסכימו הרב"ד והרמב"ן והרא"ש דאף בזמן הזה שאין לנו קרבן פסח לא הותר הדבר, דאף שבטל הטעם לא בטל הדין, והרא"ש הכיח כן מעיובין מ"א ע"א דאמר רבי אלעזר בר צדוק אני ממשפחת סנאב בן בנימין, ופעם אחת חל תשעה באב להיות בשבת, ונדחה עד לאחר השבת, והתענינו בו ולא השלמנוהו, מפני שיו"ט שלנו היה. ורבא"ז אחר חורבן ביהמ"ק היה, שהרי מדבר על תענית ת"ב, ואפ"ה לא השלימה, דכיון שאבותיו היו מקריבין בו ביום קרבן ועשאוהו יו"ט, כל המשפחות הבאים מצאצאיו נוהגים בו יום טוב לעולם.

הבית יוסף לא הביא הראיה, רק ציין "והביא ראה לדבר", ועיין לגאון יעב"ש שכ' בגליון בזה"ל: ולפי שהגליון קצר מהכיל לא כתבתי כאן מה שהקפתי בראייה זו. ואפשר שמה"ט השמיטה הבי' לומר דלא נימא נפל היסוד נפל המוסד, ולא היא, שהרי הרב"ד והרמב"ן לא נזקקו לראיה כלל, ואסמכתא כיהודא ועוד לקרא היא.

והביאור"ל מביא דרש"י פירש עוד טעם כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו וכי' ותיקון מצה לצורך הלילה וכו', ולפי טעם זה וכו', עיי"ש הנפק"מ לדניא מאאי טעמא, דלא כמהרי"ל. ועיינתי במקורו הוא ברש"י ריש פרק מקום שנהגו, דתנן התם מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, ופירש"י שלא לעשות - כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו, ושחיטת הפסח, ותיקון מצה לצורך הלילה, דמצוה לטרוח מבעו"י כדי להסב מהר וכו'. עכ"ל. אתה תחזה דרש"י קאי על לפני חצות. ואילו טעם הירושלמי הוא אלאחר חצות.

אולם ראיתי שכבר הרב המגיד בפ"ח מהלכות יו"ט ה"ו העמיד פירש"י מול הירושלמי. וצ"ל דאף דרש"י איירי על לפני חצות דתלי במנהגא, מ"מ טעמו שייך גם על לאחר חצות שעדיין מצווה ועומד להכין מצות מצוה לכל באי ביתו המוניים על הפסח, שעיקר מצוה אחר חצות כדקיי"ל בס' תנ"ח, ועיי"ש במשנ"ב דקודם חצות הוא בדיעבד (וכן העלה בחזו"ע), ואפשר דמדכתב רש"י גם ביעור חמץ שזמנו לפני חצות, וגם אפי"ת מצה שזמנה אחר חצות, על כרחך דקאי פירושו גם על לפני חצות וגם על לאחר חצות. ועיין פני יהושע פסחים נ' ע"א שכ' כמש"כ לעיל בדעת רש"י דקאי אלפני חצות, וגבי אחר חצות מודה לירושלמי. והנה הרב המגיד הקשה שם על פירש"י, דא"כ ערב אף הסוכות נמי הרי יש לו לטרוח בסוכתו, לכן כתב דדאי טעם הירושלמי יעקר. ואפשר הונונו כמש"כ הפני"ג דגם לרש"י הוא עיקר הטעם. ואבאמך שכן לשון הביאור"ל דרש"י "הוסיף" עוד טעם, ודו"ק, וכדברי הפני"ג עיין בשיעור יעקב כאן. וכן מוכח בב"י שהביא רק טעם הירושלמי, ולא הזכיר פירש"י בזה כלל.

על קושיית הרב המגיד תי' התינו"ט ברפ"ד דפסחים ז"ל: ולי נראה ליישב דשאני צרכי מצה מעשיית סוכה, דסוכה רגילין להקדים לעשותה, וזרזין מקדימין ממוצאי יוה"כ, ולפיכך אין בה טרדה בעי"ט שכבר הכינה, אבל מצה הרי אמרו בירושלמי ר' יוסה אוסר מצה ישנה. ושם משנה ה' כתב להקשות מה דחוק לרש"י לפרש כן, והרי ביהודה שהיו עושין מלאכה עד חצות מוכח בירושלמי. ותייך דטעם הירושלמי דחוק, כי אם הוא משום קרבן אף שמקריב מחצות ולא קודם, לא שייך לחלק היום ולומר פלגיו.

הקרבן נתנאל כתב על הרא"ש שם דנאיד מפירש"י, משום דקשה הא ערב סוכות נמי יש לו לטרוח בסוכתו דו' מינים, ורש"י יתרץ כתיוב"ט הנ"ל דסוכה רגילין להקדים. וכן דבזה פלגי' ב' תירוצי תוס' בעז"ז דף ה' ע"ב ד"ה ערב, אמאי לא תנן שאף בעי"ט ראשון של סוכות צריך המוכר בהמה להודיע אם מכר גם את אימה ובתיה, להציל מלאו דאותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד. ותייך חזא לפי שהם טרודים במצות לולב וסוכה, ואין להם פנאי להרבות בסעודות, וכ"ה בתוס' חולין פ"ג ע"א ד"ה וכדברי בשם רבינו תם, משום דכו"ע טרידי בסוכה ולולב, ואין להם פנאי להרבות בשחיטה כל כך. ועוד תירצו בעז"ז שם שאין סיבה להרבות בסעודה בערב סוכות, כערב שמיני עצרת וכדו'. [ובמאירי הוסיף דמחמת ריבוי סעודה דשמיני עצרת צמצמו קצת בערב יו"ט ראשון של סוכות]. הרא"ש ס"ל כתי' קמא דר"ת, ורש"י כתי' בתרא (והמאירי) דמקדימין צרכי סוכה וד' מינין ממוצאי יוה"כ. [אגב גרדא מכאן תוכחת מגולה למהדרים אחר אתרוג מהודר מאלול ועש"ה, וסמך ליה"כ בונים את הסוכה, שכבר

כתב מורנו הגר"ש וולבה צ"ל בעלי שור ח"ב עמ' תל"ט שאין זו אלא עצת היצר. והקרבן נתנאל תנא דמסייעא ליה שאף בגדר זרזין אינו אלא ממוצאי יוה"כ, לא רק בסוכה, שכן מפורש בשו"ע סי' תרכ"ד, אלא אף בד' מינין. ודי בזה].

הביאור הלכה כתב נפקא מינה לדינא בין הטעמים בערב פסח י"ד ניסן שחל בשבת, שקרבן פסח דוחה את השבת, והביעור חמץ ואפי"ת המצה היא מיום השישי י"ג ניסן, דלטעם הירושלמי מותר ביום שישי במלאכה עד המנחה מעיקר הדין, ולא מחצות כי אין בו ביום קרבן פסח ואינו בחינת יו"ט, ואילו לטעם רש"י דטעם שלא יטרוד וישכח אפי"ת מצה וביעור חמץ, שייך הדבר אף ביום השישי לאסור עליו מלאכה מחצות. נמצא דרש"י לחומרא אזיל ומוסיף בטעמו. וכל הביאור"ל דאפשר דאין להחמיר כיון שרור"פ תופסין טעם הירושלמי. ונראה להוסיף נפק"מ אם יש עניין ללבוש מחצות בגדי הו"ט החמודות, דלירושלמי דיו"ט הוא אף בזה"ז כביאור הרא"ש וכהיא דרבי אלעזר בר צדוק, א"כ ילבש צדיק בגדי התג מחצות, ולרש"י דלאו משום הקרבן אסור במלאכה אלא שלא יטרוד, אדרבה לא ילבש אז רק סמוך ליו"ט, שעוד צריך לטרוח באפי"ת המצות, ויאבק האיש בקמחו ובאפר, וכל המלאכה היתה דים ללכלך הבגדים, והרי אסור בכיבוס, ומה ילבש. נמצא דרש"י בזה לקולא אזיל.

ועיין לקמן במשנ"ב סוף סי' תע"א סק"ב שכתב: "אחר חצות ילך לבית המרחץ ויטבול לכבוד הרגל". ומן הסתם, אם טובל מחצות גם לובש בגדי יו"ט מחצות, שכן הוא הסדר "עלה ונסתבב נכנס ולבש". הרי שחשב לחומרא לירושלמי, וגם לקולא כירושלמי כנ"ל מהביאור"ל כאן. כי רור"פ כירושלמי. וכן פשוט שתלמוד ירושלמי מכריע לעומת פירש"י בפרט שלא נתכוין לפסק, וכמו שהערנו שלא דיבר בהדיא על לאחר חצות אלא על לפני חצות. אולם בנפסק"י ד' הדוחה נטויה דמודה רש"י דיו"ט הוא, אף החומרא יתירה כאן שמנדים אותו ע"כ הוא כדי לזרז על ביעור חמץ ואפי"ת מצה.

עוד נראה דלטעם הירושלמי האיסור הוא מדאורייתא, בזמן שביהמ"ק קיים עכ"פ ודאי, ולרש"י האיסור הוא מדברי חכמים שעשו משמרת וזרזו, דבתוס' פסחים נ' ע"א ד"ה מקום מפורש הוכיחו מהירושלמי שהוא מה"ת אסור במלאכה, מדאקשינן א"כ כל יום יא אסור במלאכה משום קרבן התמיד, ומשני "שאני תמיד שהתורה הוציאה מן הכלל, דכתיב ואספת דגנך" וכו'. ודו"ק, וטעם רש"י ניכרים הדברים דמדברגן הוא. שו"ר שכ"ה בארחות חיים (דיני ערב פסח ושאר יו"ט) אות א' בשם מר"ם משאנץ והריצב"א ז"ל שהוא מה"ת, אולם ברמב"ם הנ"ל מפורש שהוא מדרבנן, וכ"ה במאירי וכו', וכ' הר"ן דקראי אסמכתא בעלמא ניהו. ועיין באורך במשנה למלך פ"ו מהלכות כלי המקדש.

הראשונים שכתבו שהוא משום דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, מוכרח שהוא מדרבנן (הרמב"ן והראב"ד). בתוס' תגינה י"ז ע"ב סוד"ה אלא משמע שהוא פלוגתא בין ש"ס בבלי לירושלמי, וש"ס דילן ס"ל שהוא מדרבנן עיי"ש, וע"ע ברב"ד וברמב"ן במלחמות על הר"ף ריש מקום שנהגו.

הצ"ח מפרש כן בדעת רש"י דקאי רק אלפני חצות, אך בראשונים הביאו בשמו דקאי אלאחר חצות עיין לרבינו דוד, ריטב"א, ר"ן, ומהר"ם חלאה שצריך להתעסק בהכנת מצה ומרור, וכנ"ל מהרב המגיד, הנצי"ב במרומי שדה כ' שרש"י מודה לטעם הירושלמי על זמן שביהמ"ק קיים, אך בזה"ז נשאר באיסורו משום שיש בו עוד טעם קלוש שמא יטרוד וישכח. הגאון חקרי לב (א"ח ח"ב סי' פ"ח ד"ה ראינו להר"ן) ביאר הצריכותא בדברי רש"י שכתב על שמא ישכח ביעור חמץ, קרבן פסח, ותיקון המצה, וצרכי, דאי משום ביעור חמץ, אחר שיעבר חמצו נימא שרי במלאכה, וקמ"ל טעמא דקרבן פסח שאם יתחיל לפני חצות ימשיך גם לאח"כ וישכח הקרבן, ועדיין נימא דבזה"ז יהא מותר אחר ביעור חמץ דליכא ק"פ, קמ"ל דעדיין יש לנו אפי"ת המצה, ובהו ביאר החילוק מערב סוכות, דהכא הוא טעם שיש לו עיקר מביעור חמץ וק"פ, והוא ממשיך משום המצה.

מאיידך כשם שהראשונים משכו דברי רש"י אף אלאחר חצות, גם בטעם הירושלמי יש מפרשים דקאי אף אלפני חצות, דחששו למ"ד שזמן קרבן פסח מהבוקר (כמש"כ הפני"ג כאן), או שהחמירו משום סייג מהבוקר (ריטב"א בדף נ' ע"ב).

וראיתי פנים חדשות בסוגיא בפני יהושע שכתב כאן, ולולי שאיני כדאי היה נ"ל לפרש דעיקר מנהגא דאיסור מלאכה קודם חצות היינו משום דלאחר חצות פשיטא טובא דאיסור גמור הוא, והיינו משום דכתיב בפרשת אמור (ויקרא כ"ג, ד-ה') "אלה מועדי ה'", וסמך ליה "בתחודש הראשון בארבעה עשר בין הערביים פסח לה", וא"כ משמע דמאי שעתא דר"ד לאחר חצות אקרי מועד, והיינו לענין איסור עשיית מלאכה כחולו של מועד - אי מדאורייתא או מדרבנן, ומש"ה יש מקומות שנהגו אפי' קודם חצות, משום גדר דלאחר חצות דלא לילזולי ביה וכו'. כן נ"ל נכון, ואפשר לפרש גם כן שיטת הירושלמי על דרך זה. עכ"ל"ה.

רצונו לומר דטעם התורה דמיקרי מועד משום דכל ישראל מקריבין את הפסח, ויו"ט שלו הוא, ודין חוה"מ שמו עליו לענין איסור מלאכה. וזה לאפוקי ממש"כ בפסקי תשובות לעשותו טעם בפנ"ע, דלא אישתמיט שום מפרש לומר כן ג' טעמים, ושם העיד דאם דינו כחוה"מ, הרי בביאור הלכה ריש סי' תק"ל הביא השיטות לענין חוה"מ, ולדעת פוסקים רבים איסור עשיית מלאכה כחוה"מ הוא מה"ת, ולפ"ז אף ער"פ אחר חצות איסור מה"ת, ולכך עשו משמרת מלפני חצות, ולכ"ש אף מן הלילה, דלא מציינו יום שמקצתו אסור ומקצתו מותר. וק"ל. כאן עמד קנה חובר חבר בפרשתא דא בסיעתא מן שמאי, הנה אנכי כחותה על הגחלים תיר ולא תיר, ועוד חזון למועד לסדרו ולערכו, נקי נדו, אכ"ר.

עוד רגע אדבר בהיותי בזה אחזה אנכי בס' שלמי מועד להגרשו"א צ"ל דהקשה בענין תענית בכורות אמאי לצום בו ביום, הרי כיו"ט נחשב כי הוא יום הבאת קרבן פסח ואסור במלאכה, ועוד הכביד בקושיות, והביא שהר"ק מזידיטשוב בעל עטרת צבי חידש שנפלה ט"ס במסכת סופרים פכ"א ה"ג, ובמקום הבכורות מתענין צ"ל מתענגין. והמנחת אלעזר צווח ככרוביא בס' דברי תורה ח"ה אות ט' ובס' נימוקי או"ח סי' ת"ע שאלו דברי אפיקורסות ח"ו, והכחישי את החי שלא יתכן שאמר כן, ואמר הגרשו"ז דאמנם קשה לה לקבל דבריו, אך נראה שאמר כן (וע"ע צבי לצדיק פ"ב אות ט, ונאחז יצחק ח"ב סי' צ"ג אות ד', ופרדס אליעזר פסח א', עמ' ולכ"ש אבאמך) ובאמת זה מנחה מובן שזכר לנס רגלים לעשות בסעודה, ובאמת למעשה כן מנהג ראשאל שהבכורים לא מתענים אלא משתתפים בסיום מסכת ומתענגין, ובהו א"ש אמאי לא הובאה תענית זו ממס' סופרים בראשונים לפני הטור (מלבד הרוקח סי' ע"ד), בשונה מתענית אסתר שלא נזכרה בש"ס להדיא, והובאה בכל הראשונים. וצ"ל דצמזו בה הבכורות מחמת עלבון גדול שהיה להם בו ביום ששחטו כפליים שישים ריבוא פסחים, ונקרא פסח ע"ש הצלת הבכורים, וניטלה מהם קדושת העבודה לכהנים, והם מלבר יעמודו, לכך לא ערב על ליבם כל מאכל שזכרו חטא העגל שגורם הכל. (עיי"ש פרק ע"ה עמ' שמו"ו והלאה, ונכפל באורך שם פרק פ"ג עמ' תכ"א ואילך). ונהגו להפיץ צער ומרירותם בסיום מסכתא לשמוח בעסק התורה כי גדולה תורה

יותר מן הכהונה, ויקרה מפנינים מהן גדול הנכנס לפני ולפנים. עד כאן תורף דבריו. ש"י ודפח"ח.

שומר פתאים ה' (הערות ומו"מ)

במשנ"ב סי' תס"ח סוף סקל"ח: וכל זה כשרוצה להקין לבריאיות, אבל משום סכנה כבר דשו בו רבים ושומר פתאים ה'. הנה האי עניינא דשומר פתאים ה' פסוק הוא בתהלים קט"ו, ופירש בה הראב"ע: שלא אחשוב תחבולות להמלט, כי שמוי נפשי כאחד הפתאים כו', כי ה' ב"ה שהוא חנון ורחום וישיעני. והרד"ק שם פירש: הפתי שאין יודע תחבולות להנצל מצרתו, האל שומרו כשמישים עליו בטחוננו, וכן החכם לא יבטח בחכמתו כי לא יועילו לו אם לא ירצה האל. עכ"ל.

ונראה דפליגי באם אינו פתי ויודע הסכנה אם גם עליו נאמר מקרא זה, לראב"ע כל אדם, ואפי' דוד המלך אומר כן על עצמו, שיכול לעשות עצמו כאילו הוא פתי, ולרד"ק דוקא הפתי שלא יודע תחבולה להנצל. ובאחרונים נחלקו בזה, דהנה תרומת הדשן (סי' ר"א) נסתפק בזה, דשמא כיון שיועד ומכיר בסכנה אין לדונו כפתי. ובשו"ת צמח צדק (תאה"ע סי' י"א) הוכיח מהפוסקים שההיתר נאמר אף לת"ח. ובשו"ת תפארת צבי (סי' צ"א) כתב שבדבר שדשו בו רק עמי הארץ לא אמר' שומר פתאים ה'. ובשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' י"ט) "הגחיד"א דע"פ הסוד אין לישא אלמנה, דווקא למצניעיהו, אבל יתר העם שומר פתאים ה'.

אולם ראיתי לגה"ק מקליוונבורג צ"ל בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סי' ל"א) דמסיק שאין לומר שומר פתאים ה' אלא במקום שגילו חכמי הש"ס דאין סכנה למי שלא קפיד ביה, דהאבן עזרא והרד"ק (הנ"ל) פירשו בה דוקא בדבר שצריך "תחבולה" להנצל, אך לא להכניס עצמו בסכנה לכתחילה. גם להגאון שאילת יעב"ץ (ח"א סי' י"ד) משמע דס"ל דדין זה דשומר פתאים אינו אלא בדיעבד, אך בשו"ת בן פורת (ח"ב סי' י"א) העלה דהוא אף לענין לכתחילה. ונחלקו הבן פורת שם והגידיל תורה (סי' קל"ו) אם הוא רק בסכנה סגולית או אף בסכנה טבעית.

והסוגיא נפתחת בג' מקומות בש"ס: ביבמות ע"ב ע"א, בעבודה זרה ל' ע"ב ובנדה ל"א ע"א, ויש לדון בכל הנ"ל עם הסוגיות שם, ואכמ"ל בזה. רק אציין לבית יוסף יו"ד סי' י"ב שרביא דברי הריטב"א ביבמות שם ד"ה שומר, שכתב דבר מחדש ביותר דרשאים לדחות מילה אם היום השמיני הוא יומא דעיבא שהוא סכנה לתינוק, ושפיר עביד שלא לסמוך על שומר פתאים ה', ואם הוא שבת ראוי שלא למול בו ביום מסכנת העיבא. ומיד הביא מרן הב"י מרבנו ירוחם ורבנו מנוח דאין להשהות המילה משום כן, שאין הסכנה בגוף התינוק.

גם הרש"ל (שם פ"ח סי' י"ד) כתב: לא נראית בעיני הוראה זו, האידאנא דלא בקיאין ביומא דעיבא כולי האי ואין פתאים גדולים ממנו, בסביבת הגלות ועת הצוקה, וה' מצילנו בכמה ניסים דרך נסתה, שרן בחוסר ידיעתו בלי הרגשה, ומשמע מלשונו דאף ת"ח בזה"ז שאנו בגלות וצוקה אין פתאים גדולים ממנו, שלא בקיאין כולי האי. ומיהו כ"ו בחשש סכנה כיומא דעיבא, אך בודאי סכנה מבוואר בשו"ת בית יהודה (חלק אה"ע סי' י"א) ובשו"ת שיבת ציון (סי' נ"ד) דבכה"ג לא אמרין שומר פתאים ה'.

והנה חשש דהכא משד טובח לכא' היא סכנה סגולית ואינה ודאית, אך היא בלכתחילה, ודשו בו רבים. ועיין לשו"ת חלקת יעקב (ח"ד סי' י"ב) דהאי היתרא לא סמכינן אלא בדשו בו רבים, ונזכר בגמ' או בראשונים. ודוגמא לדבר מש"כ הגחיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' נ"ח) דאין למול ע"י מוהל שלא מל מעולם, אף שבטוח הוא שימול בלא קלוקל, אלא ימתין לבוא המוהל המומחה מעיר אחרת, ואין לומר שומר פתאים ה', דלא דשו בו רבים ועושה מעשה בגופו של תינוק, ואף ר' ירוחם ור' מנוח (הנ"ל) יודו בכהאי גוונא.

אריאל אלעזר חן - רחובות

מקום שאין מנהג לענין מלאכה

פסחים דף נ' ע"א, מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, ויל"ע דלכא' יש כאן סתירה מדיוקא דרישא לדיוקא דסיפא, דמהרישא דקתני מקום שנהגו לעשות מלאכה בער"פ עד חצות עושין משמע דבמקום שאין מנהג לעשות צריך לנהוג שלא לעשות, ורק אם נהגים להיתר מותר לעשות, ואילו מהסיפא דקתני מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין משמע דרק אם נהגו שלא לעשות אין עושין, אבל אם אין מנהג מותר לעשות מלאכה.

ובטור כתב וקודם חצות תלי במנהג במקום שנהגו איסור אסור, ובמקום שלא נהגו מותר. ושינה מלשון המשנה, ומבואר דכל שלא נהגו איסור מותר. וברמב"ם ושו"ע העתיקו כלשון המשנה. ולכא' נראה בכוננת המשנה דבדאי שאם לא נהגו איסור מותר וכמש"כ הטור, ומש"כ דמקום שנהגו לעשות מלאכה עושין להורות דבמקום שנהגו לעשות מלאכה צריך לעשות ואסור לו להיבטל, וכמבואר לקמן בדף נ"ד ע"ב לגבי תשעה באב דמקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב עושין, מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה אין עושין, ובכל מקום ת"ח בטלים, רשב"ג אומר לעולם עשה אדם עצמו תלמיד חכם. ומבואר בדף נ"ה ע"א דהוא פלוגתא בין ת"ק לרשב"ג, ולת"ק אסור להיבטל משום דמחזי כיהורא. וא"כ נראה דלת"ק גם בערב פסח קודם חצות במקום שנהגו לעשות מלאכה אין לו להימנע מלעשות מלאכה מחמת חומרא משום דמחזי כיהורא, ולכן קתני מקום שנהגו לעשות מלאכה עושין, דצריך לעשות, ואינו יכול להחמיר על עצמו שלא לעשות משום דמחזי כיהורא.

ויתכן לדון דאף לרשב"ג דסובר בתשעה באב שלעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם ולא חישינן ליהורא, ומפרש הגמ' דלא מיחזי כיהורא דאמרי מלאכה היא דלית ליה, פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא, אבל אפשר דעדן יש מקום לחוש קצת ליהורא, ורק כלפי תשעה באב של ת"ח ראוי שיהיו בטלים, וע"ז אמר רשב"ג דכל אדם יעשה עצמו ת"ח כי יש ענין בביטול המלאכה. אולם במקום שאין ענין בעצם בביטול המלאכה, ורק במקום שנהגו לגדור בעד עצמם שלא לעשות מלאכה אין עושין, אבל אין ענין ליחיד להחמיר בזה, ולכן כבה"ג אף רשב"ג מודה דיעשה מלאכה ולא יבטל, ויל"ע.

[ומצינו דגם לדעת ת"ק אמרין הך סברא, דמימר אמרי כמה בטלני איכא בשוקא, דבדף נ"א ע"ב מפרש הגמ' דהבא ממקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בער"פ למקום שנהגו לעשות אל יעשה מלאכה כמנהג מקומו, ואין בזה מפני שינוי המחלוקת, דמאי קא אמרת הוראה אומר כמה בטלני איכא בשוקא, ומבואר דכו"ע סברי הך סברא, ולכא' נראה דכלפי שיהיה ע"ז מחלוקת גם ת"ק מודה דאין לחוש בזה למחלוקת מחמת שיאמרו דאין לו מלאכה, אולם עדיין סובר ת"ק דליהורא יש לחוש, דא"ז מספיק סיבה שלא יהיה בזה חשש ליהורא. וכ"כ בספר דבר שמואל, ולפ"ז יש לומר קצת גם בדעת רשב"ג דאף דס"ל דאין חשש של יהורא משום דיאמרו מלאכה הוא דלית ליה, א"ז מפיקע לגמרי את החשש אלא כלפי מקום שמן הראוי לעשות עצמו

ת"ח, אולם במקום שאין ענין בעצם להחמיר אף לרשב"ג היה אסור להחמיר מחשש יוהרא. ועי'.

ואפשר דבזה נח' הטור והשו"ע, דהטור ס"ל דלרשב"ג דסובר דלעולם יעשה אדם עצמו כת"ח ולא חיישינן ליוהרא, ה"ה הכא לא חיישינן, וס"ל דהמשנה הכא הוא כת"ק דס"ל דיש לחוש ליוהרא, ולכן צריך לעשות מלאכה, אבל לרשב"ג לא חיישינן כלל, ולכן הטור פספק בסימן תקנ"ד כרשב"ג לכן שינה מלשון המשנה, משום שא"צ בדוקא לעשות מלאכה, והשו"ע אפשר דס"ל כמש"כ דאף לרשב"ג צריך כאן לעשות מלאכה, ואין לו להימנע מעשיית מלאכה. ועי'.

והרמב"ם בפירושו המשניות כתב דאין הלכה כרשב"ג, וכך כתב התו"ט בדעתו יעו"ט, אולם הלחם משנה בפ"ד מהלכות קר"ש הלכה ז' כתב דהרמב"ם פוסק כרשב"ג יעו"ט. ולדעת התו"ט דהרמב"ם לא פוסק כרשב"ג, וכן יש חשש ליוהרא, א"ש היטב דהביא המשנה כצורתה. ואף לפי הלחם משנה דהרמב"ם פוסק כרשב"ג, אפשר דהכא ס"ל דאף לרשב"ג צריך לעשות מלאכה, וכמו שכתבנו בדעת השו"ע, ועי'.

מלאכה שהתחיל בה קודם לארבעה עשר

משנה דף נ"ה ע"א, ר' מאיר אומר כל מלאכה שהתחיל בה קודם לארבעה עשר גומרה בארבעה עשר, אבל לא יתחיל בה בתחילה בארבעה עשר אעפ"י שיכול לגומרה. ובטור הביא שיטת הרמב"ם דאיידי במקום שנהגו לעשות מלאכה עד חצות, ואעפ"כ אין להתחיל מלאכה בתחילה. ודעת הראב"ד הר"ן והרא"ש דאיידי במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה כל היום, ואעפ"כ אם התחיל מאתמול והיא לצורך המועד יכול לגמרה בערב המועד, ולדעת רבנו יונה אפי' לאחר חצות, ולדעת הרא"ש דווקא עד חצות יכול לגמור, אבל אחרי חצות חייב להפסיק מהמלאכה, יעו"ט.

ובשו"ע פסק כדעת הרמב"ם דאפי' במקום שנהגו לעשות לא יתחיל בתחלת מלאכה בארבעה עשר, אעפ"י שהוא יכול לגמרה קודם חצות וכו'. והרמ"א הביא את השיטה דאם התחיל מבע"י בשאר אומנות והוא לצורך המועד עושין עד חצות, והכי נהוג, יעו"ט.

ובמשנ"ב ס"ק ל' כתב דהכונה קודם הנץ החמה של יום י"ד, ובשער הציון כתב דזה פשוט, ולכא"ו כן נראה הסברא הפשוטה דכל שהתחיל קודם הזמן של האיסור יכול להמשיך, וא"כ כשהתחיל קודם הנץ החמה מותר לגמור אחרי זה. אמנם קצת קשה לפי"ז לשון הרמ"א מש"כ אם התחיל מבע"י, דלכא"ו משמע דהיינו מבע"י של י"ג לפני שחל י"ד. וגם לשון הטור שכתב אם התחיל מאתמול, קצת נראה ב"י. ובאמת ביי"ד לקדקד בלשון המשנה, דבתחלת הפרק קתני מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים קודם חצות וכו', וכן בדין נ"ה ע"א וחכמים אומרים ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות, נקטה המשנה הלשון ערבי פסחים. ואילו הכא קתני כל מלאכה שהתחיל בה קודם לארבעה עשר גומרה בארבעה עשר, אבל לא יתחיל בה בתחלה בארבעה עשר, ולא קתני כל מלאכה שהתחיל בה קודם ערב פסח. ובאותה משנה אח"כ קתני וחכמים אומרים ג' אומניות עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות וכו', שוב הלשון ערבי פסחים. וצ"ב למח המשנה שינתה בלשון לגבי האיסור דלא יתחיל דקתני י"ד, ולא בערבי פסחים כמו בשאר מקומות.

ועוד יל"ע בדברי ר' מאיר במה שסיים אבל לא יתחיל בה בתחלה בארבעה עשר, ולכא"ו מאי קמ"ל לפי שיטת הראשונים, הא הדין שיכול לגמור הוא במקום שנהגו שלא לעשות, א"כ פשוט דלא יתחיל בתחילה, דהא במקום שנהגו לאסור מלאכה איירינן, ואולי דזה גופא מפרשת המשנה שנדע דאיידי במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה (ועי' בב"ח על הטור דאדרבה דייק מזה דאיידי במקום שנהגו שלא לעשות). וגם צ"ב במה שאמר דלא יתחיל אעפ"י שיכול לגומרה, דמאי קמ"ל במה שיכול לגמרה, דמה הה"א שיהיה מותר כשיכול לגומרה, הא איירי במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה עד חצות, אלא דאעפ"כ מותר לגמור לצורך המועד מלאכה שכבר התחיל, אבל מהי"ת שיהיה מותר להתחיל מלאכה שיוכל לגמור קודם חצות. ולכא"ו לשיטת הרמב"ם הוא מבואר היטב דאיידי במקום שנהגו לעשות מלאכה, וזה מה שאמר דגם אם לא יתחיל במלאכה אעפ"י שיכול לגמרה קודם חצות.

והיה נראה לדון מזה דגם לשיטת הראשונים דחולקים על הרמב"ם, וסברי דהמשנה איירי במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בער"פ עד חצות, אבל במקום שנהגו לעשות מלאכה עד חצות מותר אפי' להתחיל. אבל אעפ"כ במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה יש איסור נוסף שלא יתחיל במלאכה, והוא תלוי ביום י"ד, ואפשר אף הלילה, ורק ב"ג מותר להתחיל במלאכה, ולכן קתני אבל לא יתחיל בה בתחילה ב"י דאעפ"י שיכול לגמרה, ואף שאיירי במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, אבל נאמר כאן דין נוסף שלא להתחיל במלאכה, וזה בכל י"ד (ואולי אפשר דאם בדעתו להתחיל ולא להמשיך מותר עד הנץ החמה, ורק כשרוצה להתחיל להמשיך עד חצות אסור, ויל"ע).

אמנם יל"ע דאם נאמר כאן דין נוסף שלא להתחיל במלאכה, ואולי מהחשש של שמא ימשך כמו שנראה במשנה במה דקתני ואעפ"י שיכול לגמרה, והיינו דהחשש שמא ימשך עוד במלאכה, וקמ"ל דאף שיכול לגומרה אסור, א"כ למה הוא דווקא במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות, דדבר זה צריך להיות אסור גם במקום שנהגו לעשות מלאכה עד חצות וכשיטת הרמב"ם.

ואולי יש לומר דבמקום שנהגו לעשות מלאכה עד חצות, מה שאסור אחרי חצות כמש"כ התוס' מהירושלמי דהוא משום שהוא יו"ט, ולפי"ז אפשר דלא קבעו במיוחד איסור מלאכה אלא הוא נקבע ליו"ט וממילא אסור במלאכה, ולכן לא הוסיפו דינים מיוחדים כלפי איסור מלאכה שלא יתחיל במלאכה קודם. אולם במקום שנהגו איסור מלאכה קודם חצות הרי שנהגו איסור בעצמם במלאכה, ולשיטת רש"י הוא טעם בפנ"ע שלא יהיה טורד כדי שיוכל לקיים ביעור חמץ ושחיתת הפסח וכו', וא"כ נאסר בזה איסור מלאכה, וא"כ כלפי מקום שנהגו איסור במלאכה בזה הוסיפו גדר לאיסור מלאכה שלא יתחיל במלאכה ב"ד. ויל"ע בזה, וה' יאיר עינינו בתורתו.

מרדכי דב אגסי - רמת בית שמש

כיבוס אחר חצות בע"פ

במ"ב סי' תס"ח סק"ז כתב שאסור לכבס אחר חצות, ובחזו"ע (עמ' קצ"ד) כתב שמותר להפעיל קודם חצות שתיגמר אחר חצות, אבל להפעיל אחר חצות אסור, ע"כ. ולענ"ד כיון דבזה"ל לא הוי מלאכה קשה ואין בזה טורח כלל, יהיה מותר להפעיל אחר חצות, וכמ"ש בחזו"ע שבת ח"א (עמ' כ"ז) להתיר בעו"ש להפעיל מכותנת כביסה אחר חצות ע"ש. וידוע דאין הבדל בין איסור מלאכה בע"ש לערב פסח. ושו"ר בפסקי תשובות (הערה 27) שהביא בשם השש"כ (הערה קל"ט) שצידד להתיר בער"פ אחר חצות. ע"ש.

ממתי מתחיל איסור עשיית מלאכה בע"פ

במ"ב סי' תס"ח סק"ל כתב שאיסור לעשות מלאכה בע"פ מתחיל מזמן הנץ החמה, וראיתי בהגהות איש מצליח שכתבו מזמן עלות השחר, דמעלוה"ש יממה הוא כדאיתא במגילה (כ"ע"ב) ע"ש. ולא ראו מ"ש בכה"ח (אות ל"ד) דהוא מזמן הנץ החמה כדאיתא בפסחים (נ"ה ע"ב וע"ב), וכ"כ הרמב"ם בהל' יו"ט, מג"א (סק"ה) וחק יעקב (אות ז'). ע"ש.

האם מותר להקל באיסור דרבנן מפני המחלוקת

במ"ב סי' תס"ח ס"ק כ"ג כתב אם א"א שלא ירגישו בו שהוא משנה ממנהגם, יש לו לנהוג לקולא כמותם וכו', ודוקא אם הדבר הזה אינו אסור מעיקר הדין אלא שנהגו לאיסור, אבל דבר שהוא אסור מצד הדין אפי' איסור דרבנן ח"ו לעבור וכו'. עכ"ל. ומקורו מהפ"ח והגר"ז, אולם בב"י כתב בשם הרא"ש וז"ל: ויש לו לעבור על מנהג מקומו כיון דלית ביה איסורא דאורייתא, אלא שנהגו בו איסור להחמיר עליהם, עכ"ל. משמע דאיסור דרבנן גם יקל, ועי' בפ"מ, וצ"ע כעת.

מאור זאדה - חולון

כיבוס מלפני חצות שימשיך אחר חצות

במ"ב (סי' תס"ח סק"ז) כתב דכיבוס אסור אחר חצות דמלאכה גמורה היא, ואף לצורך המועד אסור, ומ"מ להפעיל מכותנת כביסה זמן מועט לפני חצות שרי, אע"פ שתמשיך לפעול אחר חצות (הגדש"ב להגר"ש אלישיב זצ"ל עמ' 19). ומסתבר שגלגולת את הכביסה אחרי זמן אינו נחשב למלאכה אלא טיורחא. ויש להעיר קצת על הא דאמר כיבוס מלאכה גמורה היא, דהרי בחוה"מ הטעם שאסרו כיבוס הוא דחיישינן שיכנס למועד מנוול, ולא אמרי' מלאכה גמורה הוא, וא"כ היה צריך לומר דהוא מעשה הדיוס לצורך המועד ושרי בער"פ, וצ"ע.

הספורת שהתחיל לפני חצות

כתבו הפוס' דכשיגיע זמן חצות אין רשאי להמשיך במלאכה אלא פוסק מיד, ובספר שערי ימי הפסח (עמ' כ"ג הערה ח') כתב דאם לא סיים להסתפר והגיע חצות, יש להתיר לסיים להסתפר משום כבוד הבריות, אך רדאי אין להתחיל לכתחילה על דעת כן שיהיה מסיים להסתפר אחר חצות.

התרת נדרים במנהגי אבות

כתב המ"ב (סי' תס"ח סק"א) שאין לחכם להתיר למי שנהגו איזה דבר קבלה מאבותיהם, ובקרבן נתנאל (פסחים פ"ד אות ח') ביאר דכן הדעת נוטה, שהרי עיקר התרת חרם אחר שהנודר מתחרט שקיבל עליו מתחילה בתורת נדר והוי כנדרי שגגות, וזה שייך רק באדם עצמו שנהג באיזה דבר לסיגי ולפרישות, משא"כ בבניהם שנוהגים במנהג מאמת אבותיהם שקבלו עליהם מנהג זה, מאי מהני פתח חרטה של הבנים, אם הם מתחרטים אבותיהם אשר בארץ המה אינם מתחרטים, עכ"ל. ובחיי אדם (כלל קכ"ג, י"ב) הביא מחלוקת אי מהני התרת נדרים במנהג אבות, והוסיף דכשהאבות תקנו מפורש גם על הבנים, כמו באיסור עשיית מלאכה בער"פ, שהוא דבר נצרך, בודאי נתכוונו האבות גם על בניהם.

התרת נדרים במנהגי אבות

בענין עשיית מלאכה בער"פ לפני חצות, כתב המ"ב דלא מהני התרת נדרים כיון שקיבלו אבותיהם, ויש בזה משום "אל תטוש תורת אמן". ובענין המקומות שהחמירו על עצמם לא לאכול בסעודת מצוה בתענית בכורות, כתב שאם רוצה לאכול באיזה ברית מילה או פדיון הבן יעשה התרת נדרים, ומאי שנא הכא דשרי לעשות התרת נדרים, ואולי אפשר לומר שכיון שפודה התענית בתענית אחרת שפיר אפשר לעשות התרת נדרים, דלא מבטל לגמרי התענית, וצ"ע.

יוסף חזן - באר שבע

כשחל פסח במוצ"ש

בבה"ל סי' תס"ח סעיף א' ד"ה מחצות ולמעלה, כתב דע"פ הירושלמי דהטעם לאיסור מלאכה בער"פ הוא משום שהוא זמן שחיתת הפסח, ויום שמביאין בו קרבן אסור מד"ס בעשיית מלאכה, וא"כ כשחל פסח במוצ"ש מותר במלאכה בער"ש. אך לטעם רש"י האיסור הוא כדי שלא יהא טרוד במלאכה, וישכח ביעור חמצו ותיקון מצה לצורך הלילה, וא"כ אסור במלאכה בער"ש כשחל פסח במוצ"ש.

ויש להבין דהא זמן ביעור חמץ הוא קודם חצות ואז מותר במלאכה, ומה ענין ביעור חמץ לענין איסור מלאכה אחר חצות.

אכן ברש"י גופיה לא קשה דקאי אקודם חצות במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, דטעם מנהגם הוא כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו ותיקון מצה וכו', וזה שייך שפיר לכל היום. אך בבה"ל דקאי אאחר חצות צ"ע אמאי הזכיר גם ביעור חמץ, דהא עיקר שיכית הטעם הוא לענין תיקון מצה. [וכמ"ש הרמב"ן במלחמות על דברי בעל המאור דהאידיא דלא שייך טעם שחיתת הפסח לא נשאר האיסור, והשיג עליו הרמב"ן (א. מוכיח דאף דבטל הטעם לא בטל האיסור, ב. דנראה שהוא אף מפני מצה ומורו שטרחתן מרובה וכו', כדברי רש"י].

ואולי אפשר לומר דהזכיר ביעור חמץ משום דעדיין אפשר לבער חמץ אפי' אחר חצות דאינו ער"פ ממש. ודוחק לומר כן, דמה ענין ביעור חמץ לאיסור מלאכה המתחיל בחצות, דבשלמא אי היה מיירי באיסור כל היום היה שייך לאסור אף מטעם ביעור חמץ, אך מאחר ומיירי באיסור המתחיל בחצות מה שייך ביעור חמץ לכאן, וצ"ע.

יעקב יצחק מרידמן - חיפה

העושה מלאכה בערב פסח מחצות ולמעלה היו משמתין אותו

סי' תס"ח סעי' א': העושה מלאכה בערב פסח מחצות ולמעלה היו משמתין אותו, והטעם כתב המשנ"ב והביאור"ל ע"פ הירושלמי דהוא זמן שחיתת הפסח וכ"א מישראל חייב בו, ויום שמקריבין קרבן הרי הוא כיו"ט ומדרבנן אסור במלאכה, ובביאור"ל הביא עוד טעם מרש"י דכדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו וכו' ותיקון מצה לצורך הלילה, והנפק"מ בין ב' הטעמים בפסח שחל במוצ"ש, דלטעם הירושלמי משום קרבן פסח א"כ ביום ו' יהא מותר במלאכה מעיקר"ד כיון דשוחט רק למחר, ולטעם דרש"י ג"כ אסור לעשות מלאכה כיון שגם ביום ו' טרוד בביעור חמץ ותיקון מצה למחר, וסיים דרוב הפוסקים נקטו טעם דהירושלמי, ולכן ככה"ג דפסח חל במוצ"ש אין להחמיר בער"ש.

והנה יש להעיר, תדא דהמעייין בדברי הש"ס פסחים נ' ע"א יראה דכתב שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו ושחיתת הפסח ותיקון מצה לצורך הלילה וכו', ובביאור"ל דיגל המילים ושחיתת הפסח, ולכא"ו הוא משום שרצה לומר הנפק"מ בפסח שחל במוצ"ש, וזה ל"ש להטעם דשחיתת הפסח.

ויש להעיר דבין להטעם דהירושלמי משום קרבן, ובין להטעם דרש"י משום ההכנות לליל הסדר, כ"ז רק ביאור לאיסור מלאכה, וא"ז ביאור למשמתין אותו, דהא לא מצינו גם דהירושלמי דכ"א שמקריב קרבן אסור במלאכה ומשמתין אותו, וא"כ לכל הטעמים מאי משמתין אותו. ועוד יש להעיר דלכא"ו טעם דרש"י ל"ש להכא, דרש"י דיבר להדיא אמקום שנהגו שלא לעשות מלאכה קודם חצות, והירושלמי והשו"ע דיברו אלאחר חצות, ויל"ע מה הביאור"ל חיבר טעמיהם לכאורה.

ועיין בבאליה רבה כאן סק"ב שכתב דמשמע דרש"י לא ס"ל טעם דקרבן של הירושלמי, דאל"כ לא הו"ל לרש"י להביא טעם דשחיתת הפסח ותיקון מצה שהוא אחר חצות, דזה בלא"ה אסור משום טעם דקרבן, אלא רק טעם דביעור חמצו לבד שהוא קאי אקודם חצות למקום שנהגו איסור, וכנ"ל שרש"י איירי אקודם חצות, מיהו מיישב האליה רבה דכתב שחיתת הפסח ותיקון מצה משום ערב פסח שחל בשבת, דבאותו ער"ש אעפ"י שאינו ער"פ אסור משום דטריד בפסח ובמצה ובביעור חמץ, ולכא"ו זה ג"כ כוונת הביאור"ל דהביא פירוש רש"י דכוונתו כבא"ר. אמנם בחק יעקב סק"א כתב דאין כלל מחלוקת בין רש"י להירושלמי, אלא דרש"י פירש טעמו אמקום שנהגו איסור כל היום, אבל האיסור דמחצות ואילך יהא דמשמתין הוא מטעם הירושלמי, ולכא"ו לפי"ז אין מקום לנפק"מ של הביאור"ל.

ועיין במאירי שכתב הטעם דקודם חצות הוא משום שנאי ישיכם להעיר חמצו, ולא הוסיף עוד טעם, ואחר חצות כתב הטעם משום הגעלה, ביעור חמץ, הכנת מצה מרור וחרוסת, וזה צ"ב בהבנת דבריו. אמנם העיקר בסו"ד שכתב: וכן הדין באיסור מלאכה שהיא לדעת הירושלמי משום פסח, וכ"ש בזה שיש צירוף שאר דברים כגון הגעלה וכו', ומב"ד דלמד דהאיסור הוא בצירוף ב' הטעמים.

ועי' במגיד משנה הלכות יו"ט פ"ח הל' י"ז שהביא טעם הירושלמי, וכתב שרש"י ז"ל פירש הטעם מפני שיש לו לטרוח בצרכי מצה ומרור, מה שאין כן בשאר ערבי יו"ט. וקשה לי א"כ ערב חג הסוכות נמי הרי יש לו לטרוח בסוכתו, אלא רדאי טעם הירושלמי עיקר. וצ"ב דהרי רש"י הוסיף נמי שחיתת הפסח, ובפרט אחרי דברי המאירי דהאיסור הוא בצירוף ב' הטעמים לכא"ו ל"ק דברי המגיד משנה, ועי' בלחם משנה דכתב דרש"י יתיר דשאני ער"פ ששסוק במצה שמורה שמצותה מחצות ולמעלה.

היוצא מכל הנ"ל דיש כמה שיטות אי טעם הירושלמי פליג על רש"י דהאיסור בצירוף ב' הטעמים, או דכלל אינן חולקין, דרש"י איירי קודם חצות והירושלמי אחר חצות, אמנם א"כ אמאי משמתין, וכי כל מקריב קרבן שיעשה מלאכה ישמתוהו, וצ"ע.

עשיית מלאכות המותרות בחוה"מ בערב פסח

בשעה"צ סי' תס"ח ס"ק ז' וס"ק י' כתב דלגבי מלאכה בער"פ יותר קל מחוה"מ, ולכן עדיף לעשות מלאכה בער"פ המותרת בחוה"מ, וכן עדיף לעשות מלאכה בער"פ כחוח"מ. ונסתפקתי מה הדין אם רדאי יצטרך לעשות מלאכה, כגון כיבוס בגדי ילדים קטנים לקראת סוף החוה"מ, האם שרי לכבס בער"פ אף שכעת אינו צריך להבגדים, או"ד דכיון דבחוה"מ כשיצטרך להבגדים יהא מותר לו, וכעת אינו צריך, א"כ שלא יכבס עכשיו. וכן יש להסתפק בחוה"מ עצמו האם מותר לכבס בתחילת חוה"מ אף שכעת יש לו בגדים, אם יודע שוודאי לקראת סוף חוה"מ יצטרך, או"ד דכיון כשיצטרך מותר לכבס שיכבס בזמן היתר ולא קודם. והנה אף אי נימא דבחוה"מ הדין דימתין עד שיצטרך, דבער"פ כן מותר לכבס אף שכעת אינו צריך לבגדים כיון שער"פ יותר קל מחוה"מ, א"כ עדיף לכבס בער"פ מאשר בחוה"מ אף שמוותר לו, וצ"ע.

שמעון פרג'ון - מודיעין עילית

סימן תס"ט

בשר זה לפסח

מ"ב סימן תס"ט סק"ב: "ויש פוסקין שמחמירין גם על עופות ודגים, דאפשר שהקדישין לדמי מדאמר לפסח". משמע ששאר דברים אפשר, ורק דברים חים אסור. וצריך להבין מ"ט, הלא בכל דבר אפשר לחשוש שהקדיש לדמי [וכמבואר במ"ב ושעה"צ סק"ו דאף בחיטים שייך שהקדיש לדמי, אלא שבוה כיון ששייך בהם חמץ אמרינן דמנטרא לפסחא קאמר].

מרדכי רובינסקי - ירוחם

לייחד עופות לפסח

מ"ב סי' תס"ט סק"ב: "והנה אף שהרבה מקילין בזה וס"ל כדעת המחבר", עכ"ל. יש לציין דאין זה מוסכם שדעת השו"ע "בהמה" ולאפוקי עופות ודגים, שבפרישה כתב על דברי הטור בזה"ל: אפי' בשר בהמה וכו' בין גדולה בין קטנה ואפי' חיה ועוף, ע"כ. ומינה לדידן בדעת השו"ע.

אלחנן כדורי - אשדוד

איסור ייחוד מאכלים לפסח

במ"ב (סי' תס"ט סק"ב) כ': "ויש פוסקים שמחמירין גם על עופות ודגים דאפשר שהקדישין לדמי", ובס"ק ו' כ' "מותר לומר חיטים אלו לפסח, דכיון דלא דמי כלל לקדשים לא אמרינן שמקדישין למוכרן ולקנות בדמיהן, אלא כוונתו לומר אצניעם ואשמרם מידי חימוץ אוכלן בפסח". ולכא"ו נאמרו כאן שני טעמים, א. דלא דמי כלל לקדשים, ב. דמפוששים כוונתו שיצניעם וישמרם מידי חימוץ. ויל"ע לפי"ז בשאר מאכלים שאין בהם חשש חימוץ ואין בהם תערובת דגן, האם ננקוט דלא דמי לקדשים, או דכיון דאין כאן חשש חימוץ, בע"כ כוונתו באומרו "זה לפסח" להקדישין לדמיהן. ויעוי' בשעה"צ אות ו' דמשמע דרק במקום שיש חשש חימוץ נוקטים שלא התכוון להקדש. ואפשר דגם במאכלים שאין בהם תערובת דגן עדיין שייך לשמרם שלא יתערב בהם חמץ, ובשעה"צ הל"ל לא משמע הכי, דכ' דווקא חיטים דצריכין שמירה מחימוץ, משמע דשאר מיילי דא"צ שמירה מדינא ל"א הכי.

אברהם אלדד - אשדוד

לייחד גדי קטן לפסח

כתב במשנ"ב סי' תס"ט ס"ק ב': על שום בהמה וכו', היינו אפי' הוא קטן, עכ"ל. מה שכתב קטן תמיה מאוד, דהא פסח הא דווקא קטן דהיינו בן שנתו, ונראה להגיה "אפי' הוא גדול", דהיינו אפי' אחר שנתו שאינו ראוי לפסח. וכן הוא במקור הדין דהיינו הגר"א, וזה לשונו: על שום בהמה, אפי' אינו גבי נטלה, רא"ש לפרש"י שהטעם שיאמרו שהקדישו לדמי פסח ובין גדול או קטן וכו', עכ"ל. מוכח שהדגש הוא בגדול ולא בקטן.

[ואין לפרש קטן היינו פחות משמונה ימים, דהא אסור גם באכילה משום חשש נפל, והאידיא אין אנו בקיאים בכלו לו חדשיו כמו שמבואר במשנ"ב לקמן סי' תצ"ח ס"ק כ"ט].

יצחק נתן היוזמן - ערד



ייחוד בשר לפסח בדיעבד

סי' תס"ט: לא יאמר על בשר שהוא לפסח, שלא יאה נראה כאוכל קדשים בחוץ. למשנה ברורה בדיעבד מותר הבשר באכילה, ועל כרחק שהחשש לא חמור כל כך, ודלא כב"ח שהוכיח מהוגני' שמקשה שמשמע שרק גדי מקולס אסור באכילה בליל פסח, בדיעבד שמותר לומר על בשר שהוא לפסח, ולמה לא תירצה הגני' שגדי מקולס אסור בדיעבד, אך לומר על בשר שהוא לפסח מותר בדיעבד, מוכח שגם כאומרם שהבשר לפסח אסור בדיעבד. אך החק יעקב מותר' שלר"ש אם התנדב שלא כדרך המתנדבים לא חל הנדר. וכך פסק הרמב"ם. לכן בדיעבד מותר הבשר באכילה, דלא נראה כל כך שאוכל קדשים בחוץ, כי לא נדר כדרך המתנדבים, והרי לתוס' החשש שנראה שעכשיו מקדיש בהמה. אך קשה, אם כן למה לתתחילה אסור. וי"ל שאנשים לא יודעים שפוסקים כר"ש, ובאמת חידוש שבדיעבד מותר בגלל שפוסקים כר"ש, והרי בכל מראית העין חוששים גם אם תראה בטעות כאלו עושה באיסור. אך י"ל ששם נראה בעין שעושה איסור, כשחוטב בגדים בחמה שנראה שכבסן, אך כאן אם יודע שהלכה כר"ש לא יחשוד. אך עדין קשה, שמי שלא יודע שהלכה כר"ש יבוא לטעות, ולמה לא אסור בדיעבד. אך מאידך בכל מראית העין אין מקום לאיסור בדיעבד, דנאסרה הפעולה ולא תוצאה מפעולה, ואין ראה שמראית העין היא סיבה לאסור בדיעבד. אך בחק יעקב מבואר, שלא זו הסיבה להקל בדיעבד. אך י"ל שלאכול בשר הבהמה שאמר עליה שהיא לפסח, נחשב כלכתחילה במדה מסוימת, ואולי לכן צריך החק יעקב לומר את טעמו, וא"כ עדיין קשה למה לא נחשוש לאינם יודעים שהלכה כר"ש.

שלמה אקרמן - קרית ספר

ביאור מחלוקת רש"י ותוס'

פסחים נ"ג ע"א, אמר ר"י אמר רב אסור לומר בשר זה לפסח הוא, מפני שנראה כמקדיש בהמתו ואוכל בחוץ. ונחלקו רש"י ותוס' בביאור טעם האיסור, רש"י מסביר שנראה כעת מקדיש ע"מ לפדותם ולקחת מדמיהם קרבן פסח, ולכאור הכרחו שמכך שנקט רב אסור לומר בשר זה ולא בהמה, האיסור הוא אף על שחוט, ושחוט א"א להקריב, וע"כ פירש שמקדיש ע"מ לפדות, אך תוס' חולקים וסוברים שנראה לאנשים שהקדיש בהמה זו מחיים כבר, וגם לשיטתם האיסור גם בשחוט, והנפק"מ בין רש"י ותוס' מביא הטור בהמות שאינן כשרות לקרבן פסח, שלרש"י גם בהם אסור שהקדישים ע"מ לפדותם ולקנות מדמיהם קרבן פסח, אך לתוס' שא"א להקריבם בהם אין איסור לומר לפסח [ויל"ע לשיטת תוס' מה הדין בגדי וטלה יותר מבני שנה שאינם כשרים לקרבן פסח, האם יש עליהם איסור אף שאינם כשרים כיון שהם מין הקרב, ובב"י שמביא בין גדול ובין קטן על שיטת רש"י משמע שלתוס' אין איסור]. והמשך דברי רב אבל חסתי מותר, ויל"ע מדוע נקט דוקא חסתי שמותר, ולשיטת תוס' הקושיא יותר גדולה מדוע לא חילק בין גדי וטלה לשאר בהמות (ומכח קושיא זו הוכיחו הביאור הגר"א והפ"ח כרש"י), שעל גדי וטלה יש איסור, ושאר בהמות לא. ואולי י"ל שס"ל לתוס' שרב דיבר על הדברים הנצרכים לכל יהודי לפסח, והם גדי וטלה לקרבן פסח וחייבים למצות. ואסר גדי וטלה שנראה כמקדישים, והתיר שאר כל הדברים, ונקט חסתי שזה דבר ברור שצריך לכל אחד (ובאמת היה יכול לנקוט י"ל כדכתיב, אך חסתי זה דא"י).

ורש"י פירש שחסי מותר, שמפרשים דיבורו שהתכוון לשמור החיטים לצורך פסח שלא יחמיצו, אך אין כוונתו לקרבן פסח. וכשיטת רש"י מצאנו ג' הסברים, א. אליהו זוטא. ב. מג"א בדעת המחבר. ג. שו"ע הרב.

א. שיטת האליהו זוטא - שמכך שרש"י נקט בחיטי שמפרשים דיבורו לשימור, מוכח ששאר הדברים אסורים ולאו דוקא בהמות, שהנראה כמקדיש בהמתו לדמי פסח שייך בכל מילי (ויל"ע האם דוקא באוכלים), וכך כתב בשו"ע ר' בשיטתו שאסר כל הדברים (ובמשנ"ב שכתב עליו דגים, נקט כך מכיון שתחילת דבריו כתב האליהו זוטא דגים, אך לכאור כוונת המשנ"ב הכל כי אין חילוק וכו').

ב. שיטת המג"א - המחבר מביא שאסור לומר לפסח על כל בהמה כרש"י, והטעם כתב שנראה כהקדישה מחיים - כתוס' ותירוצו, המג"א סובר המחבר שהטור שנקט ברש"י כל הבהמות ולא כל דבר, סבר שלרש"י האיסור הוא רק בבהמות (דלא כהא"י הנ"ל), ומטעם שכל דבר שיאמר עליו לפסח לא יחשדוהו שאוכלו בחוץ אף שקדוש, שכן ירדו שאפשר לפדותו, וכנראה פדוה ושומר הכסף לקרבן פסח, אך בהמה שמקדישים אותה מחיים אין לה פדיון, ובהו יחשדוהו שאוכל קדשים בחוץ (ופ' מחצה"ש שאין ההלכה כן, אך האנשים יטעו בזה), ואף בבשר שחוט יחשבוהו שהקדיש אותו לפסח כבר מחיים שאין לה פדיון, אבל חסתי הגם שגם בזה אין לה פדיון טראוי למנחות, כיון שמפרשים דיבורו לשימור מחימוץ לא יחשדוהו לקרבן פסח.

ג. שיטת השו"ע הרב - כמג"א שאסר רש"י רק בבהמות, אך הטעם כתב [כא"י] שלדמי פסח שמקדיש כעת ע"מ לפדותו, ובטעם האיסור שרק בבהמות לרי"א צ"ל שרק בזה שדומה לקרבן, על אף שבהמה זו אינה ראוייה יש איסור. ולשיטתו י"לע מדוע רש"י צריך להסביר בחיטי ששומר מחימוץ, הרי בכל הדברים אין איסור, ומדוע שבחיטי יהיה יותר איסור (ועי' ט"ז ס"ק ד' שכתב ומשמע דלא חיישנן לדמי פסח אלא ביש לו דמיון קצת לפסח, וצ"ב מדוע לחיטים יש שייכות לפסח).

ולסיכום, לתוס' האיסור רק בבהמות הראויות לקרבן פסח, לרש"י לשיטת הא"י האיסור בכל הדברים, ולשיטת המג"א והגר"ז האיסור רק בבהמות.

והנה לכאור יש נפק"מ בין המג"א ולהגר"ז, באם שולח לקנות בשר מהחנות שיש חשש של דמי פסח, אך חשש המג"א שהקדיש מחיים ואין לה פדיון אין, שהרי קונה בהמה שחוט, והפמ"ג מביא שלמג"א מותר לומר לפסח ממה שקונה בחנות, והפ"ח מביא ירושלמי שאסור לומר לפסח ללוקח מנחות (ובכך מקשה על המג"א), והגר"ז לשיטתו באמת מביא שאסור. ובמשנ"ב בסק"ב נראה שנוטה למג"א, ובסק"ג מביא את הפ"ח, ויל"ע.

אחד מבני החבורה - ערד

בענין אמירת "חטים אלו לפסח"

בסי' תס"ט כתב מרן ז"ל דמות לומר "חטים אלו לפסח", ובשעה צ' (סק"ו) ביאר דכיון דחטים צריכין שמירה מחימוץ אמרי' למנטרא לפסחא קאמר, ובמ"ב (סק"ו) כתב דכיון דלא דמי כלל לקדשים לא אמרי' שמקדישן, אלא אצניעם ואשמרם מחימוץ קאמר, וצ"ב דזה ב' טעמים שונים, ויש ביניהם נפקא מינה רבה.

יוסף חזן - באר שבע

שלא לייחד בשר לפסח

שו"ע סי' תס"ט ס"א: "אסור לומר על שום בהמה בין חיה בין שחוטת בשר זה לפסח, לפי שנראה שהקדישו מחיים לקרבן פסח ונמצא אוכל קדשים בחוץ", עכ"ל. ובמ"ב ס"ק ב' "על שום בהמה", היינו אפי' הוא קטן, וגם אינו גדי וטלה דלא חזי

לפסח, ג"כ אסור וכו'. עכ"ל. וכ' השעה"צ "מגן אברהם והגר"א", עכ"ל. ויעוי' בגר"א שכתב "ובין גדול או קטן", עכ"ל. ולכאור הרבותא היא בגדול דהיינו יותר מכן שנה, אף שאז לא ראוי לקרבן פסח, אבל כשהוא בתוך שנתו יותר פשוט שאסור, דאז הרי ראוי לקרבן פסח. וא"כ צ"ב לשון המ"ב שכתב אפי' הוא קטן, דלכאור הול"ל "אפי' הוא גדול".

ואמנם י"ל דגם בקטן יש רבותא, והיינו כשלא עברו עליו שבעה ימים מלידתו, דלא ראוי אז לשום קרבן. אבל אכתי צ"ב דעכ"פ יש חידוש גם בקטן משבעה ימים, וגם בגדול דהיינו יותר מכן שנה, ואמאי נקט המ"ב החידוש דזווקא בקטן. וצ"ע.

שמואל מזרחי - בית שמש

סימן ת"ע

בטעם שאין נקבות בכורות מתענות

שו"ע (סימן ת"ע סעיף א'): ויש מי שאומר שאפילו נקבה בכורה מתענה. וברמ"א: ואין המנהג כן. וכתב המשנה ברורה (ס"ק ד') בשם הגר"א, שהתורה לא נתנה קדושת בכורות לנקבה לשום דבר.

וצ"ע דמה ענין קדושת בכור לכאן, סוף סוף גם הנקבות בכורות ניצלו ממכת בכורות, דהגויזה היתה גם על הבכורות כדאינת בחו"ל.

ולולא דברי הגר"א הייתי אומר הטעם ע"פ דברי הגר"א בעצמו במקום אחר (או"ח סימן ר"ח ס"ב) בדבר שעיקרו מנהג, דמה שקיבלו עליהו קיבלו, ומה שלא קיבלו לא קיבלו, וה"נ י"ל כאן.

ושוב ראיתי בשו"ע הרב (ס"ג) שכתב בזה הדרך, וז"ל: דכיון שעיקר תענית בכורות אינו אלא מנהג לא נהגו להחמיר כ"כ, ע"כ. ואח"כ הוסיף בשם הלבוש ליתן טעם למה לא נהגו כן בנקבות בזה"ל: מפני שעיקר ההתראה והמכה הכתובה בתורה בפירוש לא היתה אלא על הבכורים הוכרים.

יעקב שלזינגר - חיפה

האיסטניס מתענה בערב פסח

שו"ע סי' ת"ע ס"ג: האיסטניס מתענה בער"פ וכו'. יעוין בב"י שהביא שני ביאורים בתוס' בהא דאינת בגמ' דר"ש הוה יתיב בתעניתא כל מעלי יומא דפיסחא, והוא נקט כביאור שני, ונראה משום דלישנא דגמ' אתאי לפי ביאור זה לפי פשטה, או דס"ל דתירוצו בתרא [עכ"פ בלשון אי נמי] הוא עיקר.

נשים בתענית בכורות

מ"ב סי' ת"ע סק"ד: "ואין המנהג כן", שהתורה לא נתנה קדושת בכורות לנקבה לשום דבר, עכ"ל. ק"ק מדוע לא נקט מה שכתב בדרכ"מ שהוא השווה זאת לגדול הבית, שאע"פ שגם בהם היתה מכה לא מתענים, ובגדול הבית הביאור כמו שכתב הטור "לא מחמירין כולי האי", וה"ה לכאן.

אלחנן כדורי - אשדוד

תענית בכורים

כתב השו"ע סימן ת"ע: הבכורות מתענים בערב פסח, והטעם ביאר הטור זכר לנס שניצולו ממכת בכורות, ומקורו ממסכת סופרים. וצ"ב אין מותר להתענות בערב פסח, הרי כתב השו"ע בסימן תס"ח ס"א דאסור לעשות מלאכה מחצות ולמעלה, והטעם כיון שהוא זמן שחיטת הפסח, ויום שמביאין קרבן הרי הוא כיום טוב, ולכן אסור מדברי סופרים במלאכה, ואף בזה"ל דליכא קרבן עדיין האיסור במקומו עומד, ולא רק מחצות כלי המקדש הלכה כ'.

וראיתי שעמד בזה המל"מ (שם), ותירץ דתענית בכורות היא תקנה קדומה, ואין יום הבאת קרבן פסח דוחה אותה. אלא דצ"ע מהא דפסק המ"ב בסק"י דבעלי בית (מוהל סנדק אבי הבן) א"צ להתענות, ויכולים לאכול אף בלי התרה משום דיום טוב שלהם הוא. והרי מקור הדין שבעל ברית א"צ להתענות נלמד מהדין של יום הבאת קרבן שאסורים בתענית (עיי' סי' תקנ"ט סעיף ט' ובמקורות), וצ"ע.

חש בעיניו או בראשו בתענית בכורים

כתב המ"ב סי' ת"ע סק"ב: ונראה דאם חש בראשו או בעיניו א"צ להתענות, ומשמע מהמ"ב ד"א צ"ל לפרוע, והנה השעה"צ סק"ב ציין לעיין בסימן תרפ"ו ברמ"א, ושם כתב דתענית אסתר אינו חובה, לכן יש להקל בו בעת הצורך, כגון מעוברות מניקות או חולה שאי"ז סכנה, ואפי' רק כואבי עיניים שאם מצטערם הרבה לא יתענו ויפרעו אח"כ, והמ"ב דן שם האם מעוברות או מניקות מחויבות לפרוע, וצ"ב מ"ש תענית בכורות מתענית אסתר דמחויבים לפרוע, הרי שניהם אינם חובה אלא מנהג.

ידידה ישראל הלר - מודיעין עילית

טעם שאין נשים מתענות תענית בכורים

שו"ע סי' ת"ע ס"א: ו"א שאפילו נקבה בכורה מתענה. וכתב הרמ"א זלה"ה שם שאין המנהג כן. וביאר במשנ"ב (ס"ק ד') וז"ל: שהתורה לא נתנה קדושת בכורות לנקבה לשום דבר. ע"כ. ויש להבין מה השייכות בין הקדושה לענין התענית, והרי התענית היא זכר לנס שניצלו ממכת בכורות, וא"כ כיון שהן בכורות יצטרכו לצום. וראיתי בציונים והערות במהדורת המשנ"ב של 'עוז והדר' שהביאו שכן הקשה גע"ו מרן הרח"ד"א זלה"ה בספרו טוב עין (סי' י"ח אות פ"ה), ודחה סברה זו.

תענית בכורים אב ואם על בנם

רמ"א סי' ת"ע ס"ב: ונוהגין כשהאב בכור, האם מתענה תחת בנה הבכור כשעדיין קטן. יש להבין מפני מה הדבר חמור כל כך שצריך להתענות בשבילו, והלא אם אינו בר חיובא הרי הוא פטור, והיכן מצוינו כדבר הזה, זאת ועוד דאלו היתה היא עצמה בכורה היתה פטורה לדעת הרמ"א בסעיף א'. וביאר הגה"ק רבי עובדיה הדאיה זלה"ה בשו"ת ישכיל עבדי ח"ח בהשטות (סי' ח' אות ב') על פי דבריו הידועים של רבינו האר"י הקדוש זלה"ה שכלל חג ורג וכלל שנה ושנה מתעוררת הארת החג כפי שהיתה בתחילת היותו לחג, וא"כ ביום זה מתעוררת שוב גזירה על הבכורים כבזמן יציאת מצרים, ולכן צריכה האם לצום כבה"ל להצילו מן הגזירה. והביאו דבריו בציונים והערות במהדורת המשנ"ב של 'עוז והדר'.

המוהל והסנדק בתענית בכורים

משנ"ב סי' ת"ע ס"ק י': לבד המוהל והסנדק ואבי הבן יכולין לאכול אף בלי התרה, דיו"ט שלהם הוא, ואע"פ כן צריכים לפרוע תענית אחר אחר הפסח. עכ"ל. ובשעה"צ (ס"ק ט"ו) כתב: וכן יכול לאכול שם מי שמתענה בעד בנו הבכור, אף שאיינו מבעלי הברית. עכ"ל. ויל"ע אם דינו כבכור שהוא מוהל או סנדק ואבי הבן שצריך להתענות על תעניתו, ואז דילמא דקיל טפי ולא יצטרך תענית לתעניתו.

אליהו כדורי - אשדוד

בענין תענית בכורות

נשאלתי מידידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף על המועדים) בענין תענית בכורות, שרבים מבני תימן לא נהגו בזה, דעל מה שמכח דבריהם, שהרי השו"ע בסימן ת"ע הביא דין זה הבכורות מתענין בערב פסח בסתם בלא מחלוקת, ע"כ.

ואשר נראה לומר ובהקדים דבתימן היו בזה שלשה מנהגים, יש שנהגו להתענות הבכורות ערב פסח וכדברי השו"ע, ויש גם מקומות שהאב התענה במקום בנו הבכור הקטן. המנהג השני לא נהגו הבכורות ערב פסח להתענות, וסמכו דבריהם שדין זה אינו מפורש בבבלי, ודין זה הוא ממסכת סופרים דיש אומרים שהוא מהגאונים, ויש אומרים שהיה מבעלי התלמוד, ועכ"פ אינה חלק ממש מהתלמוד בבלי, והרמב"ם לא העלה דין זה של תענית בכורות. והמנהג השלישי סוברים שאסור לבכורות להתענות ערב פסח, ולכן לא נזכר דבר זה בבבלי, ולכן נמי הרמב"ם לא העלה דין זה של תענית בכורות, וחיליהו ממה שכתב השו"ע בסימן תס"ח העושה מלאכה בערב פסח מחצות ולמעלה משמתין אותו, וב"שתילי זתים" דטעם איסור מלאכה בערב פסח משום דכל יחיד שמביא קרבן הוא אותו יום לו ליום טוב ואסור במלאכה, וערב פסח אחר חצות חייבים בשחיטת הפסח, ואף שאין לנו קרבן פסח האיסור במקומו עומד, וברמב"ם מן הלכות שביתת יו"ט פ"ח הלכה ט"ו, אסור לעשות מלאכה בערבי ימים טובים מן המנחות ולמעלה כמו ערבי שבתות, וכל העושה מלאכה בהן אינו רואה סימן ברכה וגוערין בו ומבטלין אותו בעל כרחו, אבל אין מכין אותו מכת מרדות, ואין צריך לומר שאין מנדין אותו, חוץ מערב פסח אחר חצות שהעושה בו מלאכה אחר חצות מנדין אותו, ואין צריך לומר שמכין אותו מכת מרדות אם לא נידוהו, לפי שיום ארבעה עשר בניסן אינו כשאר ערבי ימים טובים, מפני שיש בו חגיגת ושחיטת קרבן, ובהלכה י"ז, לפיכך יום ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה מדברי סופרים כמו חולו של מועד, והוא קל מחולו של מועד, ואינו אסור אלא מחצי היום ומעלה שהוא זמן שחיטה וכו', ע"כ. ואם כן אי הוי כיום טוב, וכחול המועד לענין מלאכה, הוי נמי כיום טוב וכחול המועד לענין תענית, ותענית חצות בבכורות לא מצוי.

וברמב"ם כת"י תימן כתב עוד, שלענין מלאכה הקילו שישאר רק מחצות משום ביטול מלאכה לעד, אבל בהפסד תענית אסור כל היום, והרי בכך נעשה יום טוב, ואף כאשר שבט או משפחה מייחדים להם יום להקריב בו קרבן נעשה יום טוב שלהם, ואסורים בו בהפסד ותענית מכה מנהג שנהגו ישראל, וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ו מהלכות כלי המקדש הלכה ט', ויום שיגיע לבני משפחה זו להביא עצים והיו מקריבין עלות נדבה וזהו קרבן העצים, והיה להם כמו יום טוב, ואסורין בו בהפסד ותענית ובעשיית מלאכה, ודבר זה מנהג, ע"כ. וכל זה מדובר בקרבן משפחה או שבט, אבל בקרבן כל ישראל אסורים בהפסד ותענית ומלאכה לא מכה מנהג אלא מדברי סופרים, ולפיכך לא נהגו הבכורות בתימן להתענות בערב פסח, כיון שאסור הוא בתענית לדעת הרמב"ם כחול המועד, ע"כ.

ויש להעיר דהשו"ע בסעיף ב' כתב, אין נופלים על פניהם בכל חודש ניסן וכו', וברמב"ם לא הביא דין זה, ואכן ההולכים על פי הרמב"ם נופלים על פניהם בחודש ניסן, אבל עכ"פ נראה שבערב פסח גם ההולכים בשיטת הרמב"ם אין נופלין על פניהם לפי שהוא כיום טוב וכנ"ל.

הרב חזקיה דחשב - רב ק"ק "שתילי זתים" ראש העין,

ומח"ס "שתילי זתים" עם פירוש באר מרים ג' חלקים

אב בכור שצם עבור בנו

כתב הרמ"א (בסימן ת"ע סעיף ב'): "ונוהגין כשהאב בכור, האם מתענה תחת בנה הבכור כשעדיין קטן", והיינו דמבואר שאין תעניתו שמתענה בעד עצמו עולה גם עבור בנו הבכור, ולכן צריך שהאב תתענה תחת בנה הבכור. ולכאורה איכא עצה טובה שהאבא שהוא בכור יפטור עצמו מתענית ע"י שישתתף בסעודת סיום מסכת וכו"ב, ואז הוא פטור לתעניתו, ומיד יקבל על עצמו לצום עבור בנו הבכור, ונמצא א"כ שהאב פטור עצמו מתענית, וצם עבור בנו, וצ"ע.

אברהם חיים שמשיאן - זכרון יעקב

הערה בענין בכורות שאוכלים בסעודת מצוה בע"פ לבטל תעניתן

בשו"ע (ת"ע א') הובא לדינא מה שהוזכר במס' סופרים (פכ"א ה"ג) שהבכורות מתענין בערב פסח זכר לנס שנגעשה עמרו [וביאור הדבר שמתענין אף שבעלמא עבדי' חדוותא זכר לנס ולא תענית, יעוי' ח' חר"ס פסחים (ק"ח ע"א) שהוא זכר לתענית שהתענו הבכורות במצרים כדי שלא ימותו במכת בכורות. וע"ע שו"ת אול"צ ח"ג (פכ"א א') שהוא משום שהנגעשה לו נס מנכין לו מזכותיו, לכן זכר לנס עבדי' תענית כנגד מיעוט הזכויות, ובחוט שני פסח פ"א (ס"ב) ביאר דענין הפרסומי ניסא הוי להעשות ע"י שמחה, אך הכא כיון שלא שייך לעשות בדרך זו כי אז תתפרש השמחה על עצם יציא"מ, לכן עבד' פרסום ע"י תענית, ע"י ש, ולקמן יבואר עוד].

ובמשנ"ב (סק"י) הביא מחלוקת אם מותרים הבכורות לאכל בסעודת מצוה, דיש נוהגים להחמיר ולאסור מלבד בעלי ברית דיו"ט שלהם הוא, ובלבד שפירעו יום אחר של תענית כנגדו, ויש נוהגים להקל בסעודת מצוה. וסוים המשנ"ב ז"ל: וכן נוהגין כהיום בכמה מקומות במדינתנו להקל ולאכול אף בסעודת סיום מסכת, ואף שהבכורין בעצמן לא למדו את המסכת, מ"מ כיון שאצל המסיים הוא סעודת מצוה - מצטרפין לסעודתו, והמנהג שמתקבצין להמסיים קודם שסיים ומסיים לפניהם המסכת, ושומעין ומצטרפין עמו בסיומו ואח"כ עושין סעודה. עכ"ד.

ומדברי המשנ"ב בפשוטו מתבאר שהיתר האכילה הוא מדין השתתפות ב"סעודת מצוה", משא"כ אצל בעלי ברית שההיתר הוא מדין יו"ט שלהם הוא, ומה שהצריך [לחומרא עכ"פ] שמיעת סיום המסכת הוא משום שעי"ן כן נחשב אף אצל השומעין לדין "סעודת מצוה", אבל לא שנהפך להיות "יו"ט שלהם", וע"ע שו"ת מהר"ם בריסק (ח"א סי' קל"ג) ושו"ת י"א ח"א (ח"א ח"א סי' כ"ו אות ח').

ואם כן יש לתמוה על מנהג העולם שהבכורים אוכלים בסעו"מ של סיום מסכת בתחילת היום בדרך כלל מיד לאחר שחרית, ובהו כביכול הופקע מהם חיוב התענית לגמרי, ושוב אוכלים ושתיים כרגיל במשך היום אף לאחר הסיום, וצ"ב מה ההיתר, דבשלמא בבעלי ברית שיו"ט שלהם הוא א"כ כל היום דינו כיו"ט, אך כאמור בסעודת מצוה ההיתר הוא רק לסעודת הסיום, ואח"כ לכאור צריך לשוב ולהתענות.

ואין לומר שכיון שכבר אכל שוב פרח ממנו שם תענית, ומותר הוא באכילה לגמרי דכבר אין ע"ז שם תענית, דהא ליתא, שמצינו מפורש בשו"ע (תקס"ח א') שאם אדם עבר ואכל ביום התענית עכ"ז אסור לו אח"כ לשוב ולאכול, אלא חייב להמשיך ולהתענות, דמי שאכל שום וריחו נודף ישוב ויאכל וכו', וכן מצוינו בחי' הרשב"א קידושין (ס"ו ע"ב) דמי שהיה חולה שיש בו סכנה ואכל ושתה ביוה"כ פ' ואח"כ הבריא, הדר לאיסורו ושוב אסור לו להמשיך ולאכול, ואף דהרשב"א מיי"ר במי שאחזו בולמוס ביוה"כ פ' דהוא איסור דאורייתא, עכ"ז מוכח מיתה שאף שאכל ושתה



יכולים לאכול בסעודת מצוה. ב. במה שהוסף בשעה צ"ג שגם אב המתענה עבור בנו יכול לאכול בסעודת ברית, האם גם הוא צריך לפרוע אח"כ, לא נתבאר במ"ב.

בזמן זיבירט - ערך

בענין תענית בכורים

הנה בענין תענית בכורים יש כמה דברים קשים וכמו שנבאר, ונראה להביא דברים אמיתיים ונפלאים מהג"ר שלמה זלמן אויערבאך, הובא בקונט' פעמי קול תורה שנת תשכ"ו, הנה ילה"ק דלא נזכר טעם התענית, רק בראב"ה ובטור כתבו שהוא זכר לנס שניצלו, והבדיל ה' בין בכורי ישראל לבכורי מצרים ופדאם ממות. ולפי"ז קשה, א. דא"כ זמן הצום צריך להיות בט"ו דאז אירע הנס, וכיון שמקדימים שלא יהא ביו"ט א"כ אמאי לא התקינו ב"ג, דהא ב"ד נמי יו"ט הוא מפני הקרבן. ב. דאי משום הנס א"כ צאצאי הבכורים דמצרים צריכים להתענות, ומה שייכות לבכורים של היום דבהם לא נעשה הנס. ג. אמאי רק זכרים צריכים להתענות ולא נקבות וגדולי הבית, וגם בהם ה' נס כמפורש להדיא במדרשים. ד. זכר לנס עושים בסעודה להודות להש"ת, ולמה כאן קבעו תענית כדי להודות.

וכתב לבאר דהנה הבכורים במצרים בהצלחם ממות נתקברו ונתקדשו לעבודה, ובחטא העגל ניטלה מהם וניתנה ללויים, ומ"מ ביהם עדיין קדושה רק דחטא העגל מעכבם, וכמ"כ בספרים שלעתידי לבא הבכורים ג"כ יעבדו במקדש, ולכן ב"ד שבו העבודה בביהמ"ק היתה בשיא הודה ותפארתה, והיתה העבודה בשמחה גדולה, וכל הכהנים עבדו והלויים נגנו ושרו, ולעומתם היו הבכורים מלאי חרטת על ירידתם בעבור עוון העגל, ובטח היו מתענים מרוב צערם, ולכן המשיכו תענית זו כדי לזכור צערם שניטלה גדולה מהם ולכפר על עוון העגל, ומשי"ה רק בכור זכר הראוי לעבודה מתענה, ולכן הבכורים של ימינו מתענים דהם הם המלאים צער, ולכן דווקא ב"ד שזה היום הכי מפורא בעבודה, וביום זה נצטוו ביותר.

ולפי"ז אפשר לרמוז מה מהני סעודת מצוה לפטור מתענית זו, כיון דבשמחת התורה מפיגים צערם, דגדולה תורה יותר מן הכהונה ויקרה היא מפנינים עיי"ש.

שמעון פרג'ון - מודיעין עילית

סימן תע"א

אכילה בערב פסח

במשנ"ב בסימן תע"א סק"ג כתב דאסור לאכול מחמשת מיני דגן שמבושל במי פירות אחר שעה עשירית, כיון דסעידי, ויש לכאן קצת מקום להעיר שלא הזכיר שלפי מנהג הרמ"א סימן תמ"ד ס"א בלא"ה אסור, לפי שאין נוהגים לאכול מצה עשירה, וקשה לומר דסמך על מה שיכתוב לקמן בסע"ג, שכן יש מקום לומר דדוקא מצה עשירה אסור לפי שיש בה ב' טעמים להחמיר (הגם שמעיקר הדין ק"ל דאין מי פירות מחמציים כמבואר בסימן תס"ב סע"ד ברמ"א): א. דמחמציים המי פירות וממחרים להחמיר. ב. דחוששים שמא נתערב בהם מעט מים, שכן טעם ראשון שי"ך דוקא בבצק ולישה, אך במיני דגן עצמם שמתבשלים ברותחים לא שי"ך שמיד מתבשלים, ותדע שאפי' חייטים בחליטה אינו אסור אלא מגזרת הגאונים. והיה ניתן קצת להבין שאר"נ כשא"ב ב' הטעמים לאסור אך לנמנה אשכנזי יש להתיר, אך יעוי' בכף החיים בסימן ידן דכתב לאסור לפי מנהג הרמ"א.

קטן שאינו יודע מה שמספרים מותר להאכילו מצה

במג"א סי' תע"א סק"ז כתב ע"ד הרמ"א "שקטן שאינו יודע מה שמספרים מותר להאכילו מצה", דאע"ג דאסור להאכיל לקטן בידים דבר אסור כמבואר בס"י שמ"ג, מ"מ דבר שאינו אלא ביטול מצות עשה מותר להאכילו בכסי רס"ט. אבל קטן שידע אסור להאכילו, ודלא שי"ך לומר לו בעבור זה שכבר מילא כריסו ממנו וכמ"ש בתרוה"ד סימן קכ"ה.

וכונת דבריו בקטן שהגיע לחינוך, היינו שאילו לא טעם זה דלא שי"ך לומר לו היה מותר להאכילו קודם לכן מצה אפי' בידים, וכדמוכח ממה שביאר המג"א עצמו בסימן רס"ט, דשם הקשה האין מותר לעשות קידוש בבית הכנסת שלא במקום סעודה ולסמוך על קטן שישתה, הא ק"ל דאסור לספות לקטן אסור אפי' מדברי סופרים כמבואר בס"י שמ"ג [וחשיב לספותו בידים שאין אפשרות לקטן לאכול במקום היתר, מג"א סי' תר"מ סק"ג], וכתב לבאר ששמא י"ל דכיון דאכילה קודם קידוש תליא בפלוגתא הפוסקים, דלראב"ד שרי ליכא אסור, א"נ כיון שא"א בענין אחר (ב"י), וב"ח כתב דיתנו דוקא לקטנים שלא הגיעו לחינוך [וטעם זה דחה המג"א שא"א לומר כן, דלא ניתן לברך בשבילם, וכמבואר בר"ן ורשב"א שהובא בב"י סי' שמ"ג דהוי ברכה לבטלה].

ומיהו למסקנא כתב המג"א (כן הבינו המחצת"ש והחיי אדם כלל ס"ו סק"י) דלפי מה שכתב הב"י סי' שמ"ג בשם ר"ן ותשו' רשב"א דכל מידי דהוי רבותא דחינוך כאכילה ושיתה מותר להאכילו בידים ולא גזרו בו חכמים, דומיא דיום הכיפורים דאין מחנכין לשעות, וכ"ש שיש חילוק בין אכילת אסור לאכילת היתר בזמן אסור, וכדכתבו תוס' פסחים ק"ו ע"ב, כ"ש דשרי להאכילן קודם קידוש. והמעין דבדברי הבית יוסף סי' שמ"ג יראה שר"ן ורשב"א שהתירו מיירי דוקא לענין להאכילו אסורין דרבנן בידים. ושם בב"י כתב שהרשב"א עצמו כתב כן הלכה ולא למעשה, ורמב"ם פליג ואסר גם דבר שאיסורו מדברי סופרים, ועל כרחינו לומר שכונת המג"א הכי שיש לסמוך ע"ד ר"ן ורשב"א אך למעשה דבר שיסוד אסורו מדברי סופרים, והוא לצורכו של תינוק כמדי' דאכילה, בצירוף סברת התוס' בפסחים שמאכילו דבר היתר, ורק הזמן הוא שאוסר, וע"כ שפיר מותר להאכיל קטן שהגיע לחינוך קודם קידוש אך לכתחילה (ואין צורך לתרוצים הראשונים לענין היתר).

ולפי"ז נמצא יפה שכונת המג"א כאן שמצה אע"פ שעולה על ג' התנאים דהינו מידי דאכילה, יסוד אסורו מדברי סופרים, והאיסור תלוי בזמן, מ"מ יש לאסור ליתן לקטן קודם הגדה לפי שאם יאכל לא יוכל לקיים "הגדת" כדבעי, שכן לא יוכל לומר לו בעבור זה.

וקצת פלא ע"ד החיי אדם לפי הנ"ל שכתב שם דאסור ליתן לקטן לאכול חוץ לסוכה, משום דדוקא בקידוש שהוא כלאו, בזה ק"ל, אבל לעבור על עשה לא כמ"ש תרוה"ד סי' צ"ד. וצ"ע שדבר היתר קידוש, משום שתלוי בזמן, ולא צ"עין כל תנאי ההיתר.

ויש לעיין לאור הדברים הנ"ל, שלפי"ז ימצא היתר להאכיל לקטן שהגיע לחינוך שיש ג' אופני היתר הנ"ל, וכגון קטניות בפסח, או דבר שבטל בשישים בפסח, או מעשה שבת שנעשה, וכ"ד דמדי' דרבנן הם ומדי' דאכילה, ותלויים בזמן, ויש לעיין.

ניר כהן - אשדוד

להתחיל בסעודה ערב פסח עד שעה עשירית

במ"ב סי' תע"א ס"ק כ"א מבאר שלפי מנהג הרמ"א שאין נוהגים לאכול מצה עשירה בער"פ, לא שי"ך דין המחבר שהתחיל בסעודה בער"פ ומשך ללילה, ובשער

הנפק"מ בזה, א. לפי הארץ צבי רק מי שמשותף ואוכל עכ"פ כזית או ככותבת מופקע מיני' חיוב התענית. ב. דאי שבסיום של לילה לא יופקע התענית ממנו במשך היום (וכ"כ המנח"י לדעתו). ג. באכילת מיני תרגימה לא נפקע הצום, וכ"כ בהררי קודש (שם). ד. כשמבארים מסעודת הסיום לבית למי שמתן בסיום ודאי לא יועיל. ה. לפי המבואר בחוות אייר (סי' ע') כל סעודת סיום נחשבת סעודת מצוה ע"י ריבוי המשתתפים בה, א"כ כשאדם יחיד לעצמו ורוצה לסיים לכאן יצטרך לשתף עמו עוד חבר מרעים, ואולי עכ"פ סגי בעוד אחד אך לא לבדו. אכן אם נאמר שאין זה אלא מנהג, וכשמשתתף בסעודה לא הצריכוהו לצום, יתכן וא"צ לכל זה, ויל"ע.

ועכ"פ מהיות טוב לכאן עדיף לאכול שיעור [וצריכים המסיימים שמבארים צרכי סעו"מ לתועלת המשתתפים לתת דעתם לכמות מסוימת שתספיק לכל הבכורות להשתתף בסעודה] כזית או לשתות רביעית יין, וכ"כ בשו"ת אול"צ ח"ג (פ"ב ה"א) ובחזו"ע פסח (עמו"ר ר"ב הערה נ'), וצריכים ליתן את הדעת לכך שעכ"פ קודם הסיום אסור להם לאכול ולשתות כלום, ורק אח"כ וכו"ל. ואף יתכן שעדיף אח"כ לא לאכול פת, אלא מיני תרגימא, ולהרויח שזה יחשב תענית לשיטת רבינו יחיאל שהובא במדכ"ז, והמשנ"ב (ס"ק ב') ושעה"צ (סק"ו) סומך ע"כ בשעה"ד, ולהקפיד לשמוע את הסיום ובהבנה כמ"ש בבן איש חי הנ"ל, ובהו יש ליישב מנהג ישראל.

וגם יש להוסיף בשו"ת פרי השדה ח"ד (סי' ז"ז), הובא בחזו"ע (שם), סוף הערה נ"ג), כתב לענין אבל תוך שבעה רח"ל שאין לו להשתתף בסעודת סיום מסכת [שאחר שבעה ודאי יש להקל אף תוך י"ב לאו"ח רח"ל, או אחר ל' לשאר קרובים רח"ל, וכמ"ש הש"ך יור"ד (רמ"ו כ"ז) ומרה"ם מניץ (סי' ק"טו) ועוד], שיכול מ"מ לפדות התענית בצדקה אם הוא חלש וקשה לו התענית, ויתבטל עי"ז מהסדר של ליל פסח. ויתכן שמאן דבעי למיחש לכל הנ"ל ולהחמיר על עצמו, אף כי אין בכוחו לצום, יצרף פדיון לסעודת לשמיעת הסיו"מ ששמעו, ואח"כ יאכל הלה וחדו, וכמובן שאין זה אלא לשפוא ולרווחא דמילתא לחוש לד' רב פעלים הנ"ל, אך מעיקר"ד מנהג ישראל שנהגו להקל הוא לסמוך על סיו"מ לחלוטין אף בלא פדיון ובלא כל הנ"ל, והדברים לא נכתבו אלא להערה, והרואה יבחר, והמחמיר תבא עליו ברכת טוב.

רמלא. א. הרוש - ביתר עילית

נשים בכורות בסעודת סיום

בהגד"ש למרן הגרי"א זצ"ל הובא ממנו דאשה שנהגה לצום בער"פ אינה נפטרת מן התענית ע"י סיום מסכת, דנשים אינן חייבות בת"ת, והוסיף אכן להלכה אשה א"צ להתענות אף אם היא בכורה. ולכאן זה חידוש גדול. ולפי"ז יצא לכאן שאין שום ענין למי שיש לו בן בכור והוא בכור או בשאתו בכורה, לעשות בפניה את הסיום, דאין היא מצוה בת"ת. ושו"ת שבמהדורה החדשה כ' דבעקבות שהתפרסמו כל מיני שמועות בשם רבינו בענין הזה שאלתי שוב לרבינו מה שאמר לי פעם שאשה בכורה לא שי"ך אצלה סיום [כי אינה מחוייבת בת"ת], ואמר רבינו כן, מה היא שייכת לסיום, ושאלתי האם באמת אינה יכולה לסמוך על זה, והשיב רבינו למעשה יכולה כי התענית הזאת אינה כשאר התעניות, וזה נקרא שקיבלה עליה שכלי סיום צריכה לצום [והיינו בלי שהסיום גופא מועיל מצד עצמו], וכמו שתקבל עליה ע"מ שירדו גשמים, עכ"ד במהדו"ח.

ובספר ברכת הפסח סי' ט' בפתחא זוטא אוד ת" כ': "ואולי" גם להנהיגם גם הנקבות הבכורות מתענים, ג"כ יש להקל ע"י שמשותתפים בסעודת הסיום אף שהם אינם בני תורה.

והנה לענין לאכול בשר ולשתות יין בסיום בתשעת הימים, הביא המ"ב בס"י תקנ"א סקע"ה מוח"י אדם [כלל קל"ג סט"ז] דאשת בעל הסעודה מותרת אף בסיום מסכתא, ורואים מזה שאף שלא מצוה בת"ת יכולה לאכול, מיהו יש לחלק כמו שכ' בספר תענית בכורים עמ' רל"ג דרק אשת המסיים אע"פ שלא שייכת ללימוד התורה מ"מ הוי בעלת שמחה, אך שאר נשים לא, אך עכ"פ יש לנו מזה מקור שיש כן ענין לבעל לעשות סיום בפני אשתו [באשה בכורה או בבכור ובנו בכור], וזה יתיר לה לאכול.

ובספר תענית בכורים שם בהערה למטה דן דא"כ גם במילה ופדה"ב דנשים לא חייבות, לא יהיה להם היתר לאכול, וכ' ואפשר דמ"מ אית להו שמחה בהן, אבל בת"ת ליכא שמחה אלא למי שהמצווה בה, ועדיין צ"ע, ע"ש. [ובספר הליכות שלמה כ' דהגרשו"א זצ"ל היה מביא לזוגות הרבנית שהיתה בכורה לטעום מסעודת הסיום שבביה"ק]. וע"ע בספר הליכות ביתר בענין אשה שמסיימת חמשה חומשי תורה, ובשרות מנחת דוד סי' צ"ט.

יוסף חיים הלוי בינבונים - קרית ספר

אם צריך להבין את הסיום מסכתא להפקיע התענית

הבא"ח (ש"א פ' צו סכ"ה, וכ"כ בכה"ח סי' ת"ע) כתב דמי שרוצה להפטר בסעודת סיום מסכתא חייב להבין את דברי המסיים, והוא לעיובא, אך הגר"ש אלישיב (אשרי האיש ח"ג פנה"ה ס"ד) סבר שזה לא מעכב, ובדיעבד אפי' רק היה באותו חדר סגי אף שלא שמע דברי המסיים, וי"א שגם אם הגיע הבכור אחר הסיום וסועד בסעודת המצוה ג"כ ש"ד בדיעבד (חוט שני עמוד נ"ד).

אם יש עדיפות על סיום מסכתא או סעודת ברית מילה ופדיון הבן

בענין סיום מסכתא כתב הש"ך (י"ד סי' תמ"ו בשם מהר"ם מיןץ) "כשבאין לסוף המסכתא - שייך מעט מסופה עד שעת הכושר, יום שראוי לעשות בו סעודה", ולפי"ז כתבו כמה פוס' (תשובות רע"א מכת"י או"ח סי' ל"ד, פסקי חת"ס עמ' ק"ד) וכ"כ בתשובה מארבה ח"ב סי' רס"א בשם הנוהד ביהודה) דכיון שזמנו אינו קבוע ואפשר לעשותו בזמן אחר, אין לעשות סעודת סיום מסכתא בער"פ לפטור הבכורים מתענית, ע"כ פשוט שאם יש לו סעודת מילה לא יקל לפטור עצמו בסיום מסכתא אלא יחכה לסעודת המילה, ששם היתר פשוט יותר. [ומצאנו מחלוקת באחרוני זמנינו באדם שלא קשה לו להתענות האם יתענה, או יסמוך בכ"ז על סיום מסכתא, דבשו"ת אור לציון ח"ג פ"ב ס"א כתב דאין לסמוך על סיום מסכתא לכתחילה, ובהגד"ש למרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א כתב דיתכן שסיום מסכתא עדיף מלצום, לפי שסעודת הסיום היא מצוה, והתענית היא מנהג בלבד].

יוסף חזן - באר שבע

חולה בתענית בכורות

סימן ת"ע סק"ט: ובמקום שמצטערת יש להקל, וכ"ש אם היא מעוברת וכו'. א. לכאורה הא בלאו הכי נפקא לן כמו בס"ק ג' דאדם שחש בראשו או בעיניו או שקשה לו וכו' דא"צ להתענות. ב. האם נאמר דגם כאן טוב שתאכל (האם) רק מיני תרגימא.

סעודת מצוה בתענית בכורות

סי' ת"ע סק"י: יש מקומות שנהגו להחמיר וכו' לבד המוהל וכו', ואע"פ כן צריכים לפרוע תענית אחר אחר הפסח. א. לא נתבאר האם זה נוהג גם לנוהגים שכולים

ושוב לא שי"ך ע"ז שם תענית, עכ"ז מחוייב הוא באיסור אכילה. ואולי יש לחלק דיוהכ"פ האיסור אכילה הוא מדין עניו, ולא מדין שם תענית.

שו"מ בס"ד בשו"ת הר צבי (ח"א סי' קנ"ה) שהביא מהישועות יעקב (סי' תר"ח) היפך ד' הרשב"א הנ"ל, והעיר עליו משם ומהרא"ש בכריתות (י"ח ע"ב) (ועיי"ש עוד בערו"ג), ואכמ"ל.

ובספרי מקראי קודש פסח (ח"ב עמ' פ"ב) עמד ג"כ בשאלה זו היאך הותרו הבכורים באכילה שאחרי הסיום, ובהגהות חתנו הגר"י כהן זצוק"ל בהררי קודש (הערה 2) הביא מהרשב"א הנ"ל, וכתב שיש לכאן לפקפק היות מהרשב"א מייירי בתענית דאורייתא וכנ"ל.

ודחה חילוק זה מהגמ' ביזמא (ע"ז ע"ב) דרב יוסף שרו להו לבני תרבו למעבר במיא למיתי לפרקא, אבל למיזל לא שריא להו, הרי מבואר דאף דבהליכתם התייר להם לעבור במים שהוא איסור דרבנן לצורך מצוה, מכל מקום בחזרתם שאינו לצורך מצוה לא התייר (אם לא משום שנמצאת מכשילן לעיל).

ואף שלענ"ד יש לחלק אף בזה, דהתם ההליכה והחזרה הם ב' מעשים ופעולות, ומה שלצורך מצוה התייר, מה שלא לצורך מצוה באיסורי קאי אף שהוא רק מדרבנן, משא"כ תענית שהאכילה הראשונה מגרעת שם תענית, ולכן זו סיבת היתר האכילה השניה, ודו"ק בזה.

והנה הראני ידידי הגר"י רפול שליט"א דיוק נפלא בבבן איש חי פרשת צו (סעיף כ"ה) שכתב וז"ל: ובסעודת סיום מסכתא, אם הבכור גמיר וסביר להבין מה שאומרים בעת הסיום מותר לו לאכול שם. עכ"ד. וממילת "שם" נראה לדייק כי קושיון דרק במקום הסעודת מצוה שרי, ואח"כ בבית אה"נ באיסוריה קאי.

ואף שקשה לדייק בלשונות האחרונים ז"ל, מ"מ מצאנו כן מפורש שפירש צדיק מקחו של עצמו בשו"ת רב פעלים (ח"ד חאו"ח סי' ל"ה), וכתב שהורה לבכורות להקל לאכול בסעודת מצוה של סיום מסכת שם בלבד, ואח"כ שבא לביתו הדר לאיסוריה, ואסור הוא שוב באכילה. ומהשתא ביותר תגדל התמיהה על מנהג העולם כהיום [עכ"פ לפי הדיוע לן] (ועיי'ן כף החיים סק"י) שבכורות אוכלים בסעודת סיום מסכת, ובהו הותר להם האכילה אף אח"כ כששבים לביתם, וצ"ב.

ובמגן אברהם סי' תקס"ח (סק"י) כתב וז"ל: ופשוט דבמקום דמותר לאכול על הסעודה אינו תענית כלל, ומותר אח"כ לאכול ולשתות אפילו בביתו, ומיהו קודם הסעודה לא דאסור לאכול ולשתות בביתו, וכ"מ ממש"ל (סק"ה ע"פ מחה"ש) משם תרוה"ד (סי' ער"ה), מיהו הבעלי ברית מותרים לאכול מיד דיו"ט שלהם הוא. ע"כ. וכו"ה בא"ר (סק"י) ובחיי אדם (אות כ"ט), והמשנ"ב פוסק כן (בסק"ח), וכו"ה ג"כ בכף החיים (סקמ"ג), ועל פניו נראה שע"פ דברי המג"א יש סמך גדול למה שנהגו עכשיו. אכן מריהטת לשון המג"א נראה דמייירי על תענית בה"ב ועש"ת וכו' סיון וכדו' שאינם אלא מדין מנהג, וזה יתכן כי קבלת המנהג היה ע"ד כן, שמיד כשיאכלו תיבטל התענית אם האכילה אכן היתה בהיתר כבסעודת מצוה. וכך כתב בפשיטות ברב פעלים הנ"ל לדחות הקושיא מהמג"א על דברים (עיי"ש בד"ה ולכן וכו'). וכן המנח"י (לק"י) ועוד כתבו שברור שדברי המג"א מייירי רק בתעניות מסוג זה, ולא בתעניות ציבור שהם כחובה, ורק מדויק מהמג"א גופי' (בסק"ד), ודו"ק.

ובשו"ת מנחת יצחק ח"ח (סי' מ"ה) ובמקראי קודש (הנ"ל) הביאו בשו"ת ארץ צבי (פרומר) סי' ע"ש שעמד בזה, ואף הוסיף להקשות מאי שנא משאר סעודות סיום מסכת שנוהגים לעשות קודם ט"ב להתיר לאכול בשר, ואין המנהג להתיר אלא לאותה סעודה בלבד ולא אח"כ, ולמה בער"פ נהגו הבכורות ששמעו סיום מסכתא להתיר לאכול אף אח"כ בבואם לביתם, וכתב וז"ל: והנראה ליישב דבכל תענית יש ב' דברים: א. מצוה להתענות. ב. איסור לאכול, ולעולם כשאכל פעם אחת באותו יום, תו אינו מקיים מצות תענית, דכל שאכל כזית [א"ה]. וי"א ככותבת, יעו"ש ואכ"מ] אין שם תענית עליו. כמבואר בשו"ע (שם) [א"ה]. הנפק"מ בזה שאין שם תענית עליו לחלק מהפוסקים (שם) לענין אמירת "ענגנו" בתפילה, וכן לענין צרופו לקריאת "יחל", וכן לענין למיתב תענית לתענית, ועוד]. ומה דאסור לו לאכול אח"כ, בתענית ציבורי הטעם דאע"ג דהמצוה תו לא מקיים, מ"מ אכתי איסורא רביעי עליו, על כל כזית וכזית משום איסור אכילה, וכל זה בשאר תענית ציבור שהוא לשם עינוי וסיוגו, אבל תענית בכורים אין בזה איסור אכילה רק מצות תענית גרידא כמו מצוות הדלקת נרות חנוכה, וד' כוסות וכדו', שהיא מצוה לפרסומי ניסא, כן בזה, על כן כל שאוכל פעם אחת ע"י סיום בבוקר הוא לא חשיב תענית, ומותר לאכול כל היום דאיסור אכילה אין בזה, ולפי"ז א"ש דבסעודת סיום מסכת בשבוע שחל בו תשעה באב דאז אסור לאכול בשר, דזמנה לתענ"צ דאסור באכילה משום עינוי וסיוגו, לכן אף שאכל פעם אחת בהיתר, מ"מ בשאר היום נשאר באיסורו, עכ"ד.

אלא שבשו"ת מנח"י (שם) העיר ע"ד הארץ צבי הנ"ל שבמג"א, אלא מיירי לענין תענית בה"ב, ועש"ת וכו' סיון וכדו', ובהם אין ענין התענית משום פרסומי ניסא כמ"ש האר"צ לענין תענית בכורות שהוא משום פרסומי ניסא, אלא יש בהם צורך עינוי וסיוגו משום שבתו, וא"כ הדק"ל, ולא משום פולחן חילוקו ליישב המנהג, ובאכתי צ"ע. וכתב שם מדפנינו ב' חילוקים וסברות לחלק בין היתר אכילת בשר בסעודת מצוה בשבוע שחל בו ט"ב, לבין היתר תענית בכורות ע"י סעוד"מ (קושית הארץ צבי), ואכתוב בקצרה:

חילוק א'. לענין תענית בכורות הסעו"מ מתיר את התענית, משא"כ לגבי אכילת בשר אין היתר אכילת בשר, אלא שבסעו"מ משום השמחה שבה הותר גם לאכול בשר, אך בשאר היום באיסורי קאי, משא"כ לגבי שם תענית כיון שהותר אכילה כל דהו שוב אין כאן שם תענית. חילוק ב' - והוא חידוש גדול, דהיתר תענית ע"י סעו"מ משוי' לי' איסורא משום דהוי כעין יו"ט שיש חובה לאכול, משא"כ לגבי היתר בשר הוא רשות, ויש מצוה אבל לא חובה, ולכן שאני מנהג.

אכן לדאו' לא הועיל בקושייתו אלא לקושייתו הארץ צבי מאכילת בשר, אך למשה"ק מרן הגרצ"פ זצ"ל מדיני תענית דהתם חזי' דאף אכילה אחת לא מתירה את האכילה האחת אכתי קשיא, וצ"ב.

ועוד שכל זה נכון אם תענית התענית הוא זכר לנס שניצלו, אך אם הזכר לאותה תענית שהתענו הבכורים במצרים כדי לינצל וכמו תענית אסתר, א"כ הוי כת"צ רגיל.

ולכן צ"ל (וכ"כ במקראי קודש (שם) וכ"מ בר"פ הנ"ל) שהכל הוא מדין המנהג, הדיות ותענית זו אינה אלא מנהג וכמו' בטור (ריש סי' ת"ע) ובב"ח (שם) ובמשנ"ב (סק"ז), ויתכן עוד דאף מה שאמרו בירושלמי שרבי לא הוה אכיל חמץ ולא מצה בער"פ אינו משום שהיה בכור, אלא משום שהיה אסטניס, ועיניו קרבי"ג על הרא"ש פרק ע"פ (אות ע') ובברכ"י (סי' ת"ע) ובפרי חדש (שם), וכיון שתענית זו אינה חובה אלא רק מנהג [ו"א שאף אינו מנהג חיובי אלא היתר לבכורות לצום, אף שמיני ניסן אסורים בתענית, עי' במאירי פ' ערבי פסחים (ק"ז ע"א) סוד"ה אע"פ שאסרו לאכול וכו' מש"כ בסו"ד שאין בתענית זו סרך הכרח כלל. ודו"ק], יתכן וכך קיבלו את המנהג שע"י סעודת סיום נפקע התענית, ושוב אין חיוב לצום.



הציון ס"ק כ"ה מסביר החק יעקב שאולי התחיל באכילת חמץ כשהיה מותר, ודחה המאמר מרדכי שאין לומר כיון שיש הפסק גדול.

לכאורה קשה שלעיל בס"ב ס"ק כ"ב מבאר מה מותר לאכול בער"פ עד שעה עשירית, והביא שכדורים ממצה (קניידלעך) או מצה מבושלת בכלי ראשון יכול לאכול, שזה ודאי לא נקרא מצה, ושם בשער הציון ס"ק י"ט מבאר שאם המצה המבושלת יש בה כוית מברכים עליו המוציא, ועדיין לא יוצא בזה בפסח כי אין כאן טעם מצה. לפי"ז משכחת גם לרמ"א אפשרות להתחיל סעודה בער"פ עד שעה עשירית.

יצחק אפל - ירוחם

אכילת בשר בערב פסח

שו"ע סי' תע"א ס"א: אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה כדי שיאכל מצה לתאבון, אבל אוכל מעט פירות או ירקות, אבל לא ימלא כריסו מהם. עכ"ל. ע"י בית יוסף שהרשב"ם ז"ל כתב שמוותר לאכול פירות וירקות ובשר, אך לעומתו ברמב"ם ובד"ף ז"ל לא הזכירו בשר, וכן בשולחן ערוך לא הזכיר בשר, ולכאורה יש מקום לומר שבדוקא לא הזכירוהו, דבאמת אין לאכול בשר שכידוע הוא משביע הרבה יותר מפירות וירקות. ויל"ע.

לרחוץ ולגלה בערב יו"ט

רמ"א סי' תע"א ס"ג: ומצוה לרחוץ ולגלה בערב יו"ט, ולבובש בגדים נאים כמו בשבת. עכ"ל. וצ"ב דבסימן תקק"ט ס"א איתא "ובגדי יום טוב יהיו יותר טובים משל שבת", וכיצד כתב כאן "כמו בשבת". ונראה לבאר דמש"כ "כמו בשבת" כוונתו לענין ההתארגנות, דכמו שבערב שבת יש מצוה לרחוץ ולבובש וכו', כן יש בערב יום טוב, אבל לא על ערך הנגדים. ושו"ר שבכ"ח (ס"ק מ"ב) הביא כן מג"ע מרן הרחיד"א וזה"ה בברכי יוסף (ס"ק ה'), ע"ש.

אליהו כדורי - אשוד

באיסור אכילת מצה ביום י"ד ניסן

נשאלתי מידידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינובץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף על המועדים) בהא דכתב הרמ"א בסימן תע"א בסעיף ב' אבל מצה שיוצאים בה בלילה אסורים לאכול כל יום י"ד, וב"שתילי זתים" סק"ו ואר"ל דהוי כבועל ארוסתו בבית חמוי, כלומר דכמו שהבועל ארוסתו בבית חמוי לוקה עליו מנת מדרות מדרבנן על שמראה גדול תאוותו ושהוא להוט ושטוף בזימה, ולא יוכל להתאפק עד שיכניסנה לחופה שמכרכין עליה שבע ברכות, כן הוא מראה תאוותו ורעבתנותו שאינו יכול להתאפק להמתין עד הלילה שיברך שבע ברכות קודם שיאכל המצה, כגון ברכת היין, קידוש, זימון ענ"י, בפה"א דירקות, והמוציא, ועל אכילת מצה, לכן מלקין אותו ג"כ מנת מדרות מדרבנן אם אוכל ביום קודם ברכו כל הברכות הללו (לבוש). הא איכא עוד ברכות, ברכת נטי"ש שקודם המוציא, וברכת בפה"ג על כוס שני, והוי תשע ברכות, ע"כ.

ואשר נראה לומר, ובהקדים שאכן לדעת רבינו ה"שתילי זתים" ולדעת השו"ע אתי בפשיטות טפי ענין השבע ברכות, לפי שלדעת השו"ע אין מברכים ענ"י על הכרפס שטיבולו במשקה, וגם אין מברכין בפה"ג על כוס שני, ומה דהביא רבינו בשם ה"לבוש" ברכת ענ"י על הכרפס שטיבולו במשקה, שזה סותר שיטתו כדעת השו"ע שאין מברכין ענ"י על דבר שטיבולו במשקה, כבר דברינו אמורים שדרכו של רבינו להעתיק דברי הפוסקים כלשונם להבנת עיקר הענין, וסומך על הקורא הנבון שיראה להדיא דברי השו"ע לקמן, וצריך לומר דמה שלא הזכיר ה"לבוש" ברכת ענ"י לפני המוציא, וברכת בפה"ג על כוס שני, מפני שרצה למנות שבע ברכות שונות, וברכת ענ"י שתי פעמים נחשבת אחת, וכן ברכת היין שתי פעמים נחשבת אחת.

וראיתי להעיר שה"אבודרהם" מנה שבע ברכות באופן אחר, ברכת היין, קידוש היום, שהחיינו, בורא פרי האדמה, ברכת היין של כוס שני, המוציא, ועל אכילת מצה, ע"ש. והשמיט ברכת ענ"י, ואפשר דהיינו טעמא לפי שאינה הכרחית, דקיימא לן נוטל אדם דיו שחרית ומנתה לכל היום (חולין ק"ו ע"ב), לט אדם דיו (שם ק"ז ע"א), נמצא שיש אפשרות שלא יברך ברכה זו, משא"כ שאר ברכות לא יבצר שלא יברך אחת מהן, אולם זה צריך ביאור שכך היתה תקנת חכמים לברך ענ"י לפני המוציא, ואפילו על נטילת ידים של טבולו במשקה אין לסמוך, ושלא יתכוין בנטילה ראשונה גם לסעודה, וא"כ כ"ש שאין לו ליפטר מנט"י בדרכים הנז"ל, וי"ל.

ומה שלא הזכיר כל הני רבנו ברכת אשר גאלת, אפשר דס"ל שאינה בכלל זה, כיון שהוא חלק מסדר ההגדה והוא ברכת השבח, ואינה נאמרת על איזה מעשה וכיו"ב, שוב ראיתי דה"שבלי לקט" סימן ר"ח, ומהר"ו סימן קצ"ג מנו אותה, וי"ל.

תפילה בעמוד השחר בערב פסח שחל בשבת

נשאלתי מידידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינובץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף על המועדים) וערב פסח שחל בשבת דצריכים לאכול סעודת שחרית שבת חמץ תוך ארבע שעות, וקודם שעה חמישית, ותפילת שבת תפילה ארוכה היא, האם עדיף שיתפללו בעמוד השחר, ואז התפילה תהא בנחת, או שיתפללו עם נץ החמה והתפילה תהא קצת במרוצה, ע"כ.

ואשר נראה לומר, ובהקדים דברי השו"ע בסימן נ"ח ס"ג, דמי שהוא אנוס, יכול לקרוא קריאת שמע משעלה עמוד השחר, וכתב על זה רבינו ה"שתילי זתים", וה"ה כשיש קבורת מת בעיר, או מילה, או יום ערבה דמפשי ברחמי, יכול לקרותה משעלה עמוד השחר (מ"א בשם כס"מ בשם רבינו מנוח), ע"כ. חזינן דכשיש סיבה מיוחדת שרי לקרותה משעלה עמוד השחר, ומסתבר נמי דבערב פסח דחל בשבת חשיב שיש כאן סיבה מיוחדת שלא יבוא לידי חשש איסור חמץ, דשרי לקרותה משעלה עמוד השחר.

ובשו"ת רביד הזהב סימן י"ג כתב רבינו לדחות הדברים וז"ל, וכיון שעדיין עסוקים במצות קריאת שמע ותפילה, העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת, ומה למת או למילה בשעת מצוה ואפשר זו וזו, וי"ל דהכא מיירי במת דאשתתה, ומשום כבוד הבריות שדוחה לא תעשה, אי נמי חכם שצריך הספד רב וכבוד גדול, ומילה, במליון בבית הכנסת מיירי אחר התפילה, ומשום כבוד המצוה וכו', ויום ערבה אם הוא מה שאנחנו נוהגים להתחנן, אין זה כדאי לדחות המצוות מזמנן, וכ"ש שאינו יום מלאכה, ומשום שמחת יום טוב, הן עוד היום גדול וכו', עיי"ש. אבל גם לשיטת רבינו כאן עדין יש מקום לומר שיכול לקרותה מעמוד השחר בערב פסח שחל בשבת, דבכאן לא שייך לומר אפשר זו בו, דמוגבלים באכילת חמץ עד ארבע שעות.

ולכאורה היה נראה לומר שדעת רבינו שאין להתפלל בערב פסח שחל בשבת בעמוד השחר, שכן השמיט דבס"ח הפ"ח בסימן תמ"ד שכתב ותכף שעלה עמוד השחר יתחילו להתפלל, וכבר יסדו לנו חכמי ורבינו תימן היא דרבינו ממשמיט מדברי הפוסקים שעולים תדיר על שלחנו, ש"מ לא סבירא ליה לרבינו הכי, והפ"ח עולה תדיר על שלחנו רבינו.

וענין להתפלל במרוצה לא שייך אצל בני תימן לפי שאין מאריכים בניגונים כלל כך בכל ימות השנה, ולעולם מתפללים כמונה מעות כדון וכהלכה, והגינה היא בעצם אמירת המילים, ממילא לא שייך לומר שימהרו, שהרי בודאי אסור להבליע תיבות, ולא עוד אלא שמצינו לרבינו בסימן תכ"ט סק"ה שכתב שהמנהג לומר השכבות אפילו בשבת שחל בו ערב פסח, משמע שמתפללים כדרכם שהרי אפילו השכבות אינן מברכים.

וקצת תימה על מה שהביא המהר"י ב"סידור עץ חיים דברי הפ"ח, ותכף שעלה עמוד השחר יתחילו להתפלל, ואעפ"כ הביא גם מדברי הפ"ח שכתב שצריך להזהיר לחזנים שלא יאריכו בתפילה ושיאמרו אותה קצת במרוצה, שלא יבואו לידי חשש איסור חמץ, והגם שמתחילים להתפלל בעמוד השחר עדיין צריך שיאמרו אותה במרוצה, גם צריך להבין מה שייך במרוצה אצל בני תימן וכו"ל, והמעין בדברי הפ"ח יראה שכתב יש להזהיר "לזמור" ולחון וכו', שיהו למנהג הספרדים שהחזנים מאריכים מאוד בניגונים כידוע, ואפשר מהחשש החמור של איסור חמץ, וגם שנהגים בני תימן לתרגם הפרשה והפסטה, וזה לוקח זמן, כתב המהר"י להתפלל בעמוד השחר, וגם להזהיר לחזנים שלא יאריכו בתפילה ושיאמרו אותה קצת במרוצה, וי"ל. העולה שאם יכול להתפלל עם נץ החמה ולומר במרוצה כלומר שלא להאריך בניגונים, אבל לא יבליע התיבות, שזה עדיף טפי, והרוצה להתפלל מעמוד השחר לצאת ידי כל ספק, וכל חשש איסור חמץ, יש לו על מי שיסמוך, וגם בכאן צריך שלא יאריך בניגונים, והלכה למעשה כל אחד ינהג כפי שיראו לו רבותיו.

סעודה שלישית במצה מבושלת שנימוחה

נשאלתי מידידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינובץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף על המועדים) בהא דכתב רבינו ה"שתילי זתים" סימן תע"א סק"ז, אבל מפוררת ונתבשלה מותר לאכול (ערב פסח), ומברך במ"מ דהוי מעשה קדירה ונימוח, דמדוע לא העלה ה"שתילי זתים" בסימן תמ"ד ב"ד שחל בשבת דיכול לעשות סעודה שלישית במצה מבושלת שנימוחה, גם לא ציין לסימן תע"א, וצ"ב, ע"כ.

ואשר נראה לומר, דאכן בסימן תמ"ד כתב הרמ"א בשם המהר"ל שראוי היה לעשות [סעודה שלישית] במצה מבושלת, אך לא ראיתי נוהגין כן, ובכ"ף החיים" הביא בזה הלשון בסימן תמ"ד ס"ק י"ט, והיה ראוי לעשות [סעודה שלישית] מצה מפוררת מבושלת, דהוי מעשה קדירה ונימוח וברכתה מוזנת, אבל לא ראיתי נוהגין כן, דרשות מהר"ל הלכות שבת הגדול, מ"א ס"ק ב', ע"כ. ואם כן אפשר דלכך השמיט רבינו דברי המ"א. לפי שסיים דבריו ולא ראיתי נוהגין כן, וגם בתימן לא נהגו כן ולכך לא העלה הדברים, וסמך על מה שיכתוב בסימן תע"א דלעיקר דינא מותר לאכול ערב פסח מפוררת שנתבשלה ונימוחה שברכתה בורא מיני מוזנות, והרוצה יעשה כן.

אולם נראה דעיקר קושית מעכ"ת הרה"ג גמליאל רבינובץ שליט"א, דבסימן תמ"ד אחרי שהביא רבינו דיש לעשות סעודה שלישית במצה עשירה או בשר, דגים ופירות, כתב והוסיף והרשב"י היה עוסק בתורה במקום סעודה שלישית (ש"ל"ה בשם הוהר"ה), וזהו אף שאין נוהגין כן, ואם כן היה לו לרבינו להביא גם ענין זה שיכול וראוי לעשות סעודה שלישית במצה מבושלת ונימוחה שברכתה מוזנת.

ואשר נראה לומר דמה דהביא רבינו שרשב"י היה עוסק בתורה במקום סעודה שלישית, אין זה עוד אפשרות כיצד שייך לקיים סעודה שלישית, אלא אדרבא דעה זו סבירה לה שב"ד שחל להיות בשבת, אין בשבת זו מצוה לאכול סעודה שלישית, ולכן רשב"י המשיך בלימודו, ואפשר שרבינו הביא דעה זו לעיקר דינא להולכים אחר הקבלה, אבל לדין שנהגים וחייבים לאכול סעודה שלישית, ובכאן הביא רבינו דוגמאות מעשיות כיצד יכול לקיים סעודה שלישית, השמיט רבינו דברי המ"א שיכול וראוי לקיים סעודה שלישית במצה מבושלת שנימוחה, לפי שאין נוהגין כן, ואפשר עוד, דמה שלא נהגו כן זהו שלא רצו להתעסק כלל עם מצה בערב פסח, כמין גדר כזה, שלא יבואו לידי טעות לאכול מצה שאינה מבושלת בערב פסח, וביותר בני תימן שעיקר מאכלם כל ימות הפסח מצה מבושלת אם בכלי ראשון ואם בכלי שני, יכולים בקלות לבוא לידי טעות, ולכך לא העלה רבינו דברי המ"א שראוי לקיים סעודה שלישית במצה מבושלת שנימוחה, אף שלדינא שרי וכמו שכתב רבינו בסימן תע"א, וי"ל.

הרב חזקיה דחשב - רב ק"ק "שתילי זתים" ראש העין,

ומח"ס "שתילי זתים" עם פירוש באר מרים ג' חלקים

מצה מפוררת ונלושה בשמן ונאפתה

סי' תע"א סעיף ב': מצה מפוררת ונלושה בשמן ונאפתה מברך עליה מוזנות (סימן קס"ח), אך לא יאכלנה בערב פסח, שמה אינה מצה עשירה. וקשה מה החילוק, דפת הבאה בכיסניו ודאי נחשבת לעשירה. וי"ל דפת הבאה בכיסניו נידונת לפי מציאותה העכשווית שהיא לתענוג, ולכן הלישה בשמן קבעה את ברכתה למוזנות, משא"כ מצה עשירה נקבעת לפי עשייתה הראשונה.

התחיל באכילה בערב פסח בהיתר

סי' תע"א: אסור לאכול פת משעה עשירית, התחיל באיסור פוסק (מ"ב ס"ק ב'), משמע שהתחיל בהיתר לא פוסק. והפמ"ג (מובא במ"ב ס"ק ט') כתב שבזידע שתמשך סעודתו לאחר שעה עשירית, לא יתחיל לאכול אפילו קודם תשיעית, וקשה, למה בהתחיל בהיתר כגון שהתחיל לפני שקיעת החמה, יכול להמשיך לאכול אחר צאת הכוכבים, אפילו שאכילתו יכולה לגרום שישכח להתפלל מעריב, כיון שהתחיל בהיתר. ואפילו יודע שתמשך סעודתו לאחר צאת הכוכבים, מותר להתחיל לפני שקיעת החמה, ומה שונה מכאן. וי"ל ששם יש רק חשש שישכח, וכאן ודאי שהאכילה תהרוס את התיאבון, ולא יוכל לאכול מצה לתיאבון.

שלמה אקרמן - קרית ספר

אכילת עוגות מקמח מצה בע"פ

יש לדון בעוגות מקמח מצה אי מותר לאוכלם בע"פ, דהנה בעצם אחרי שלשין הקמח מצה עם המים ושאר"ת תולית ביה תואר לחם. ונהי דאחר אפיה אית ביה תואר לחם, מ"מ נראה דלא אמרינן ביה דחזרו ויעוור השם לחם שהיה מתחילה שהיה אז פת גמור, אלא הוא לחם מחמת עכשיו, וממילא דינו כמצה עשירה. ומש"כ השעה"צ סי' תע"א סק"ז שביש בה תואר לחם אסור לאוכלה בע"פ, היינו כשהתואר לחם נשאר מתחילה ועד סוף. אמנם ראיתי לפוסקי זמננו שכתבו לאסור, וצ"ל.

א. מ. - בני ברק

התחיל לאכול קודם שעה עשירית

שו"ע סי' תע"א סעיף ג': אם התחיל לאכול קודם שעה עשירית ומשכה סעודתו עד הלילה, דינו כמו בשבתות ושאר ימים טובים, ע"כ. וכתב המ"ב ס"ק כ"א "אם התחיל לאכול", היינו מצה עשירה. ומסביר המ"ב שאם התחיל לאכול בהיתר יכול להמשיך עד בין השמשות, ואח"כ צריך להמתין עד שיהיה ודאי לילה וגו', ואם שתה יין בתוך

הסעודה לא יברך בורא פרי הגפן רק קידוש לבד, ואחר ההגדה יברך רק מוציא מצה ולא המוציא לחם וכו'. "וכתבו האחרונים דלפי מנהג הרמ"א לעיל בסימן תמ"ד דאין נוהגים לאכול מצה עשירה אפי' בע"פ, לא שייך כלל כל עיקר דינא דמחבר, דהרי לא אכל פת מתחילה, ולא שייך לומר התחיל בסעודה". ע"כ דברי המ"ב.

וקשה לי איך המ"ב שמביא דברי האחרונים שלדין לא שייך כלל עיקר דין זה שאין אנו אוכלים מצה עשירה, והרי אנו אוכלים מצה מבושלת כמו שכתב המ"ב בעצמו בס"ק כ', וז"ל: "אבל אם בשלה וכמו שנהגים במדינותינו לעשות כדורים ממצה שקורין (קניידלעך) או מצה מבושלת בכלי ראשון, מותר לאוכלה קודם שעה עשירית וגו'", ובשער הציון אות י"ט כתב ואפי' אין פירורין רק יש בהם כוית "שמברכים עליו המוציא", מ"מ לענין מצה אינו יוצא וכו'. ואים בשער הציון ששייך לדין דין זה ע"י שאוכל מצה מבושלת יותר מכזית.

ומצינו שהשער הציון באות כ"ה שואל בדומה לזה בשם חק יעקב ומאמר מרדכי, וז"ל: "ומה שכתב החק יעקב דמשכתת לה בהשתחיל קודם זמן איסור חמץ, דחה במאמר מרדכי הנ"ל מטעם שיש הפסק גדול", ונ"ל דהפסק גדול זה דוקא באכל עד שעה רביעית, אבל אם אכל עד שעה עשירית אין זה נחשב הפסק גדול, כמו שכתב המ"ב על אכילת מצה עשירה שזה שייך, ולא כתב שיש הפסק גדול, וצ"ע לע"ד דברי המ"ב בשם הגאונים.

ניב רוט - נתיבות

התחיל לאכול משעה עשירית

בשו"ע סי' תע"א ס"א: "אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה כדי שיאכל מצה לתאבון", עכ"ל. ובמ"ב סק"ב "ואפי' אם התחיל לאכול פוסק כיון שהתחיל באיסור", עכ"ל. וזה מהפמ"ג (שעה"צ).

ונהג בסעיף ג' כתב השו"ע: "אם התחיל לאכול קודם שעה עשירית ומשנה סעודתו עד הלילה דינו כמו בשבתות...", עכ"ל. ובמ"ב כתב "רוצה לומר דאף שהתחיל בזמן היתר מ"מ צריך להפסיק, ואינו מותר לאכול רק עד ביה"ש, ואח"כ צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה, ופורס מפה על השולחן ומקדש...", עכ"ל. ובשעה"צ אות כ"ב כתב וז"ל: "וה"ה אפי' אם התחיל באיסור א"צ להפסיק, וסגי בפורס מפה ומקדש [הגר"א]", עכ"ל. בהשקפה ראשונה נראה דהגר"א פליג אפמ"ג הנ"ל, וסובר אף שהתחיל לאכול משעה עשירית א"צ להפסיק, ומותר להמשיך עד ביה"ש כמו בהתחיל בהיתר.

אבל לכא' זה אינו, שהרי לכא' דין הפמ"ג הנ"ל הוא ממה דקיי"ל בכל המצוות שאסרו חז"ל לאכול או לעשות מלאכה קודם המצוה, מחצי שעה סמוך לזמן המצוה, והדין הוא שאם התחיל בהיתר אינו פוסק, ואם התחיל באיסור, אז ממצוה דאורייתא פוסק, ובדרבנן אינו פוסק. ולכן לגבי אכילת פת משעה עשירית שזה נוגע למצוה דאורייתא של אכילת מצה בליל פסח, שיאכלנה בתאבון, שפיר כתב הפמ"ג שאם התחיל באיסור, פוסק, וצ"ל שכונתו הגר"א שכתב "א"צ להפסיק", הכוונה שלא צריך להפסיק בעקירת שולחן וברהמ"ו, וכמש"כ בהמשך וסגי בפורס מפה ומקדש. והכוונה באופן שנמשכה סעודתו באיסור עד ביה"ש, אבל ודאי שמצד הדין כל שהתחיל באיסור צריך להפסיק מיד, ואם באמת מפסיק מיד, ועד הערב כבר יעבור זמן עיכול, יצטרך גם לברך ברהמ"ו, ולא סגי בפורס מפה.

ואם נבאר כוונת הגר"א כפשוטו שאפי' התחיל באיסור מותר להמשיך לאכול, יש לבאר ולחלק מזה דקיי"ל דבאורייתא התחיל באיסור פוסק, דשאני התם שהחשש שישכח לגמרי מלקיים המצוה. משא"כ הכא באכילה משעה עשירית החשש רק שלא יאכל המצה לתאבון, ולא שיתבטל לגמרי המצוה (ויש להעיר דלכא' יש חשש שיאכל עד שנפשו קצה באכילה ואז יתבטל לגמרי המצוה, וי"ל דמ"מ עד שיעשה הקידוש והסדר עד המצה כבר ישוב לו קצת תאבון).

ומאידך י"ל סברא להיפך, דאיסור אכילה משעה עשירית חמיר משאר המצוות, דבשאר המצוות שאסרו לאכול או מלאכה קודם המצוה החשש הוא שיגרו וישכח מהמצוה. אבל עכ"פ באכילתו עכשיו אינו מגרע מקיום המצוה, משא"כ באכילה משעה עשירית הרי באכילתו עכשיו מגרע מקיום המצוה של הלילה, שלא יאכל המצה בתאבון. ובוה יש מקום להחמיר יותר שיפסיד מיד, וכעין המבואר במ"ב סי' תל"א סק"א לבאר ה"ה ברמ"א שאם התחיל ללמוד קודם הבדיקה אפי' שהתחיל בהיתר פוסק, "כיון שעיקר המצוה לכתחילה קבעו חכמים בתחילת הלילה, ועל כן צריך להפסיק כדי שיתקיים המצוה כתקונה", עכ"ל. והיינו כיון שבהתעסקותו עכשיו הוא מגרע במצות בדיקת חמץ כיון שלא בודק בזמן שלכתחילה קבעו, ושאני משאר מצוות שלכתחילה יש להם משך זמן.

שמואל מזרחי - בית שמש

פורס מפה ומקדש

במשנ"ב סימן תע"א סק"ב: ואפילו אם התחילו לאכול פוסק כיון שהתחילו באיסור, ובשעה"צ אות כ"ב והוא הדין אפילו אם התחיל באיסור א"צ להפסיק, וסגי בפורס מפה ומקדש. ופשוט דבסעיף א' מיירי באמצע אכילתו דצריך להפסיק, ובסעיף ג' מיירי דהגיע ביה"ש וסגי בפורס מפה ומקדש, ולא בעי עקירת שולחן.

לייחד בשר לפסח

סימן תע"א: אסור לומר על שום בהמה וכו'. הנה בטעם הדבר הביא הבית יוסף שני טעמים. א. הרא"ש שיאמרו הקדישו מחיים, ולפי"ז שייך רק בגדי וטלה. ב. רש"י שיאמרו הקדישו מחיים, ולפי"ז שייך גם בבשר בהמה.

ונהג בשו"ע כתב "שום בהמה" וכו' "לפי שנראה שהקדישו מחיים" וכו', ולכאורה הם תרתי דסתרי. והביא המשנ"ב דברי המ"א ליישב שכונתו שיאמרו הקדישו מחיים לדמי פסח, ושייך בזה קדושת הגוף, שנהיה קדוש לקדושת הגוף ואין לה פדיון, ועל זה חילקה הגמ' שבחטיים אע"ג דשייך בזה קדושת הגוף מותר, דשייך לומר כוונתו אצניעם מחימוץ.

ובמשנ"ב הביא "ויש פוסקים שמתחייבין גם על עופות ודגים ועופות", כוונתו לשיטת מהר"ל שהחמיר בעוף והואיל ובמינו טעון שחיטה, ובדגים כוונתו לאליה וזוטא שכתב דדוקא בחיטים שייך אצניעם מחימוץ.

ולכאורה הא"ז למד כוונת רש"י כפשוטו שיאמרו הקדישו לדמי, היינו שיקנה בדמיו קרבן פסח, ולא כמו שלמד השו"ע שיאמרו שהקדישו מחיים לדמי פסח, ולכן גם בדגים שאין שייך בהם קדושת הגוף גם אסור לומר לפסח, ומה שחילקה הגמ' בחטים לאו דדוקא בגלל ששייך בזה קדושת הגוף, אלא ששייך בזה לדמי כפשוטו.

ולפי"ז מה שכתב דגים לאו דדוקא, דה"ל כל דבר שלא שייך בו אצניעם מחימוץ ושייך שהקדישו לדמי. והמעין בתוך דבריו באליה רבה סק"ג יראה דכוונתו בפירוש על כל דבר, שכתב וז"ל: "ולי היה נראה לאסור לכתחילה בכל הדברים דאפשר שהקדישו לדמי, דדוקא בחטין ושערי מתיר בגמרא דבעי שימור לפסח". אמנם צ"ב



למה הביא המ"ב רק דגים, ולא כתב בכל דבר, דאם חשש שליטת האי"ז היה צריך לכתוב ויש פוסקים לאסור בכל דבר שאין שייך בו שימור, שלא לומר דבר זה לפסח. ואולי י"ל שלעיקר דינא למד המשנ"ב כש"ע שיאמרו הקדישו מחיים לדמי, והביא שיש מחמירין גם בעופות ודגים שנחששו לשיטתם, ודיינו אם נחמיר כמותם בעופות ודגים [דגם בעופות כתבו על מהר"ל דחומרא יתירה היא שהחמיר וכו'] שדומים קצת לבעלי חיים דבר הטעון שחיטה, ודבר ששייך בו קדושת הגוף.

תורף הדברים: לכאורה שיטת האי"ז לאסור בכל דבר חוץ מחיטים לומר דבר זה לפסח, והמ"ב שלא הביא רק בדגים אולי חשש רק בדגים שדומה קצת לבע"ח, וצ"ע.

בונם זייברט - ערד

סימן תע"ב

קידוש במקום סעודה בליל הסדר

בפסחים דף ק"ג ע"ב הביא בתנ"ח רב אשי, דבעינן לברך על כוס שני ורביעי, אע"פ שבירך קודם בפה"ג, משום דאמירת ההגדה וההלל היו הפסק, והוסף דמ"מ חשיב קידוש במקום סעודה, דלענין זה לא חשיבא הגדה הפסק, ובספר דבר שמואל הקשה בזה למה באמת אי"ז הפסק, שהרי כתב הרמ"א בס' רע"ג ס"ב וז"ל: וצריך לאכול במקום קידוש לאלתר או שיהא בדעתו לאכול שם מיד, אבל בלא"ה אפי' אכל במקום קידוש אינו יוצא, ע"כ. והביא לתרץ בזה הדגה לא צורך אכילה דכתבי לחם עוני, שעונים עליו דברים הרבה (פסחים ל"ו ע"א), ולכן לא היו הפסק, וכל דלפי"ז נראה דצריך ליהרהר שלא תשיח בדברים אחרים שלא מענין ההגדה, וכן שלא לצאת ממקומו בינתיים, דדוקא ההגדה אמרו דלא היו הפסק משא"כ שאר דברים, והביא מהכל בו שכ' וכל המרבה לספר ביציאת מצרים ה"ז משובח, היינו המרבה לספר "בשעת הסעודה", ומשמע מדבריו דקודם סעודה לא.

רפאל משה כהן - קרית ספר

בענין הסיבה

סימן תע"ב ס"ז: "כל מי שצריך הסיבה, אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא, וצריך לחזור ולאכול ולשתות בהסיבה". מבואר מדבריו שבין לג' וד' כוסות ובין לגבי מצה מחויב לחזור ולאכול או לשתות בהסיבה, וכ"ז הרמ"א וי"א דבזמן הזה דאין דרך להסב כדאי הוא ראב"ה לסמוך עליו שבדיעבד יצא בלא הסיבה, ומשמע שס"ל שגם לגבי אכילת מצה וגם לגבי שתיה לא יחזור בדיעבד, וכן מבואר בב"ח בדעת הראב"ה שגם אם אכל מצה בלא הסיבה אין צריך לחזור ולאכול. והנה בביה"ל (ד"ה לא יצא) כתב: "דאם גמר כל הסעודה ויבין ברהמ"ז ואח"כ נזכר שלא היה בהסיבה צריך לחזור ולברך המוציא ועל אכילת מצה, מה שאין כן ל"א אינו צריך לחזור ולברך על אכילת מצה", אבל המוציא כן יברך, ולכא"ו קשה דהרי לפי ה"א אינו חוזר לאכול כלל, דכדאי הוא ראב"ה לסמוך עליו, ולכא"ו נראה שכוננת הביה"ל להמשיך הרמ"א דהיינו מה שכ' ונראה לי שיחזור בב' כוסות ראשונות, ומוסיף "וכן באכילת מצה", ומהו אכתי קשה דמשמע במ"ב (ס"ק כ"ב) שדוקא באופן שאינו צריך לחזור ולברך, יחזור שוב לאכול מצה, אך לא כשכבר בירך ברהמ"ז, ויותר מזה קשה שהרי כתב המ"ב שאם אכל אפיקומן בלא הסיבה לא יחזור ויאכל [ואיירי לאחר ברהמ"ז או לאחר שהסיח דעתו כמבואר בפוסקים, ראה בדרשו הע' 28 שהביא דבריהם]. וכ"ע"ז השע"צ (אות ל"ג) "דסומכין על הראב"ה, או על דעת הרמב"ם שלא הזכיר הסיבה באפיקומן", וא"כ מבואר שאם כבר בירך ברהמ"ז ולא היסב באפיקומן, ולכא"ו ה"ה שלא היסב כלל, סומכין בדיעבד על הראב"ה, וא"כ מה כוננת הביה"ל של"א יחזור ויאכל ללא ברכת אכילת מצה אלא רק ברכת המוציא, והרי לכא"ו מבואר שאינו צריך כלל לחזור ולאכול, וצ"ע [ואולי י"ל בדוחק דדוקא לגבי אפיקומן כ' המ"ב שלא יחזור לאכול לאחר ברהמ"ז אדיאק תורת, גם דעת הראב"ה וגם דעת הרמב"ם שאין דין הסיבה באפיקומן, והיינו ב' הצירופים יחד, אמנם באופן שגם בכזית ראשון גם כן לא היסב ואיכא רק את שיטת הראב"ה לסמוך עליו, ככה"ז יחזור ויטול ידיו ויברך, ואולי עי"ל דכוונת הביה"ל שאה"ל ל"צ לחזור ולאכול, אבל אם רוצה להחמיר לויטול ידיו שוב אז דינו שיהא יברך על אכילת מצה כמל לפי שיטת השו"ע שלא יצא כלל, אלא רק המוציא, כי לגבי אכילת מצה יסמוך על הראב"ה שכבר יצא ד"ח, אמנם יש לדון בזה אם זה לא חומרא דאיתי לדידי קולא, דעי"ז גורם שאוכל לאחר אפיקומן שוב מצה, ואסור לאכול שתי פעמים אפיקומן כמבו' כאן במ"ב], וי"ע.

משה נוימן - קרית ספר

ההגדת לבנך

שעה"צ סימן תע"ב ס"ק ב': "ואפשר לומר עוד בכוננת המחבר דעיקר השאלה והתמימה של התינוק הוא בשעה שרואה המעשה בעיניו", עכ"ל. ולפי"ז נראה לבאר את דברי הרמב"ם שהובאו לעיל במשנ"ב (סימן תע"א ס"ק י"א), שכתב שסיבת האיסור של אכילת מצה בער"פ, הוא כדי שיהיה היכר לאכילה בערב, והיינו דענין ההיכר שבערב אינו בשביל מצוות "בערב תאכלו מצות", אלא בשביל מצוות "הגדת לבנך", בעי' היכר שהבן ישאל מה נשתנה. וע"ע במשנ"ב שם ס"ק י"ג. ודו"ק.

אליהו בנג'י - פתח תקוה

שיעור שתיית ד' כוסות

בב"ח סימן תע"ב ד"ה "ומה שכתב וא"צ שישתה כולו אלא רובו", הביא שיטת הראשונים דרובא דכסא היינו רובא דרביעית, ורובו בדיעבד, ולכתחילה בעינן כולו. ואח"כ הביא שיטת הרמב"ן דמצות ד' כוסות הוא בכוס ולא ברביעית, ודין רביעית הוא רק דין טעימה בשאר כוסות של מצוה, שבשתיית רוב רביעית יצא ידי חובת טעימה מהכוס, אבל ד' כוסות שיש בהם דין שתיית כוס בעינן לשתות כל הכוס, ובדיעבד ברובו סגי, אבל אם ממלא רק רוב כוס סגי לכתחילה דאף זה נקרא כוס, אבל לכתחילה ישתה כולו ולא רובו, עכ"ל.

וצ"ע"ז שדתיית רוב כוס מכוס שלב"ה היא דיעבד, לממלא רוב כוס שתייתו היא לכתחילה, דאם שתיית רוב כוס היא דיעבד מ"ש אם ממלא כולו או לא. אמנם הב"ח מבאר דבריו בקצרה, שכתב "מלאנו עד רובו דזה נקרא נמי כוס של יין", חזינן דמילוי רוב כוס איכא נמי דין כוס שלימה, ומש"ה מהני לכתחילה.

והנראה בביאור דבריו דכוס שתקנו חז"ל אין פירושו כלי שהוא כוס, למלאותו יין להכלי המלא יש לו דין כוס, אלא גדר הדין הוא שתיית יין בשיעור של כוס, ואי"ז שיעור ככל מקום שהוא שיעור קבוע, אלא במילוי הכוס נוצר מצב שכמות היין שבתוך הכוס הוא היין שבו יוצאים יד"ח מצות ד' כוסות, ובכל כלי איכא מצב שונה שבו הכמות שבתוך הכלי הוא היין הנצרך לצאת בו יד"ח המצוה.

והשתא אם ממלא יין בכל הכוס הרי דכל היין שבכאן הוא השיעור הנדרש לשתית כוס של ד' כוסות, ובשתיית רובו מקיים דין שתיית כוס של ד' כוסות בדיעבד, אבל כשממלא רוב הכוס אם יש ליין שבתוכו דין כוס שבוה נחשב נמי ככוס מלא, הרי שזהו שיעור היין הנצרך לשתות כוס מד' כוסות לכתחילה.

ובביאור הענין נראה עפמש"כ בחי' הגר"ח חולין כ"ז בדין רובו ככולו, דרובו ככולו שייך רק בדבר המסוים כשחטית הסימנים, אבל בכזית או ברביעית יין א"צ לומר בו דין רובו ככולו, דאין שום חפצא ברובו הזה לעומת אחר, שבכל אחד מהם אפשר לצאת יד"ח המצוה או לעבור בו בעבירה, ויסוד דבריו הוא בזה שברובו איכא כל החפצא שיש בכלו, ושע"כ בעינן דבר המסוים, דאל"ה מאי חפצא מיוחד איכא ברובו שיחשב בדיני התורה ככולו.

וזהו דאמרינן דהא דהכוס הוא דבר המסוים שהוא כלי שבו, כשממלא יין יצא יד"ח ביין זה, וע"כ דהא מהני ממלא רוב כוס לכתחילה מדין רובו ככולו, שהיין שבו יש לו דין כוס שהוא השיעור הנצרך לכוס מד' כוסות, אבל כשממלא כולו הרי שם כוס דלא על כל היין שבכלי, וכיון שאי"ז שיעור מסוים ככל השיעורים אלא מצב מסוים של מילוי כוס שיוצר לנו את הכמות הנצרכת למצוה, הרי דמה שבכוס זו זה המצב אין בזה חפצא כבדבר המסוים, ולא שייך ביה דין רובו ככולו שיצא ברוב היין שבכוס לכתחילה אלא רק בדיעבד.

והיינו דדין דיעבד זה הוא כמש"כ הב"ח לעיל דרובו ככולו יוצא בו דיעבד, משום דהתם לא ס"ל דרובו ככולו ממש אלא דרובו מהני לצאת בו נמי יד"ח, אבל אין בו החפצא של כולו, וע"כ רק בדיעבד הוא שיצא יד"ח, ואף לשיטת הרמב"ן דס"ל דרובו ככולו ממש, איכא נמי דין זה היכא דאי"ז רובו ככולו דליכא דבר המסוים, אעפ"כ יוצא בדיעבד מפני הרוב שבדבר, וצ"ע. ויעינן בחת"ס או"ח סוף ס" ק"מ מש"כ בזה.

בל תוסיף באכילת מצה

בב"ח סי' תע"ב אות ה' הביא מש"כ המהר"ל מפראג דכל שמוסיף באכילת מצה הוי קיום מצוה אחת, והביא שכן הוא עפ"י הרמב"ם, עיר"ש. אכן עינין בתוספות ר"ה כ"ח ע"ב ד"ה ומונא, שכתב "דלא שייך בל תוסיף בעשיית המצוה שתי פעמים וכו', וכן אם נטל לולב כמה פעמים ביום או אוכל בפסח כמה זיתים של מצה אין זה בל תוסיף", ואי נימא דכל שמוסיף באכילת מצה הויא מצוה אחת מאי קושיא איכא, ומה צריך לתרץ שבעשיית המצוה כמה פעמים ליכא בל תוסיף, ומפורש בדבריו דבאכילת כמה כזית מצה איכא כמה מצוות. ומיהו בתוס' במנחות ריש התכלת מוכח כדברי המהר"ל, דמדמה התם חוטי לבן לערבות שמשמים הרבה וליכא בל תוסיף, והתם הם מצוה אחת ולא שתי מצוות.

ויאל שרגא הלוי ביריבנים - אשדוד

בגדר הפטור של "אינו דרך חירות" בד' כוסות ובהסיבה

כ' בשו"ע (תע"ב י'): מי שאינו שותה יין מפני שמוזיק או שונאו, צריך לדחוק עצמו ולשתות לקיים מצות ד' כוסות. ובמשנ"ב כ' מפני שמוזיק - רוצה לומר שמצטער בשתייתו וכואב ראשו מזה, ואין בכלל זה כשיפול למשכב מזה, ובשעה"צ כ' כנ"ל פשוט, דאי"ז דרך חירות. וצ"ב מדוע בשעה"צ נקט שהפטור הוא מצד דרך חירות ולא מצד שהוא חולה, כמו שכ' לגבי מרור (סי' תע"ג סקמ"ג) דאם א"א לו מפני בריאותו, עפ"כ יאכל מעט או ילעוס בפיו אך לא יברך. ובשעה"צ נקט שאם אינו נוגע לבריאות ראוי לו לדחוק עצמו, ומשמע שהפטור הוא מצד חולי לבד סגי להתיר לו לבטל המצוה, ומדוע בד' כוסות מחמיר. ואפש"ל שהטעם הוא שכיון שד' כוסות הוא משום פרסומי ניסא, וכמש"כ דאפי' עני המתפרנס מן הצדקה ימכור מלבושו או ילה או ישכיר עצמו בשביל יין לד' כוסות, ולכן חייב השו"ע שצריך לשתות אפי' בשונאו או מוזיק, ועי"ז כ' המשנ"ב לפטור באם נפל למשכב דזה ל"ה דרך חירות.

אמנם צ"ב בגדר הפטור של אינו דרך חירות, האם הוא דווקא בחולה שנפל למשכב, וכי אם הוא שונאו או מוזיק אינו בכלל "אינו דרך חירות", ועוד דהגמ' מביאה ממעשה דר"י ב"ר אלעאי דהי' קושר ראשו עד עצרת בגלל שתיית ד' כוסות, האם אינו פוטר משתייה, ודוקא נפל למשכב פוטר אפי' שזה ליום או יומיים.

ואפש"ל דהמצוה לנהוג כדרך חירות היא מביאותה להתנהג כדרך מלכים, ולכן חייב לשתות יין אפי' במזיקין כיון דזהו דרך מלכים, ורק בנפל למשכב אי"ז דרך חירות. וכן לכא' זהו הטעם בחיוב ההסיבה אף בימינו שאין רגילין להסב, ועוד יותר דאפי' גורם צער וטרחה שאיננו רגילים לאכול בצורה זו, ובכ"ז מחמירים להסב בגלל דהוא דרך חירות, דאנו מחוייבים לנהוג בדרך חירות אע"פ שאיננו מרגישים דרך חירות, ואולי אפי' להיפך. אחר כתיב כל זאת מצאתי שכן כ' בספר משנת פיקוח נפש, ושם כ' לתרץ עוד דשתיית יין אפי' במזיקין זה דרך המלכים, כי כל שותי' היין מסתובב ראשם וכו', וזהו דרך מלכים ורוזנים ששותים יין ולכן אינו פוטר.

אלימלך בש - קרית ספר

תלמיד לפני רבו א"צ הסיבה

סימן תע"ב סעי' ה': "תלמיד לפני רבו א"צ הסיבה אפי' אינו רבו מובהק", ובמ"ב סקט"ו ושעה"צ סק"כ מבואר הטעם כיון דחייב במוראו ה"ז דוחה להסיבה. ותמוה דבסימן ס"ו סק"ה גבי הא דמפסיקין באמצע ק"ש מפני הידאה, והיינו כגון מפני מצות מורא דאביו או רבו כתב המשנ"ב דרק ברבו מובהק שייך מורא, וע"ש בפמ"ג [דהוא מקור דברי המשנ"ב] דברבו שאינו מובהק אין מצות מורא, וצ"ע.ג.

בקשת רשות להסבת תלמיד אצל רבו

בס"ל תע"ב ס"ה משמע דאין ענין שרבו יתן לו רשות להסב, וכמו"כ אין ענין שיבקש ממנו רשות, אלא דאם מבקש מותר לו להסב, וכמו"כ לא משמע שעדיף לאכול אצל אחר ולא אצל רבו כדי שיקיים הסיבה. וצריך להבין מ"ט, הלא בהיותו אצל רבו מפסיד מצות הסיבה, ומ"ש מכל אדם שחייב לדאוג שיוכל להסב. אמנם י"ל דהכא שאני דכל אדם אם לא מיסב הרי הוא עושה הפוך מבני חורין, דדרך גנ"ח להסב הוא אינו מיסב, אבל המיסב אצל רבו אינו עושה הפוך מדרך בנ"ח, כיון שאף בן חורין בהיותו אצל רבו אינו מיסב. וי"ל עוד דכאן חשיב "הותרה" ולא "דחווה". ומ"מ צ"ע דסוכ"ס מפסיד מצות הסיבה, ודמי למכניס עצמו לאונס.

הערות בדין אכילת ב' כזיתים

מבואר בסעיף זה דצריך לאכול כזית מהפרוסה וכזית מהשלימה, והטעם ביאר במ"ב (סק"ט) דיש מוח' על מה קאי ברכת "אכילת מצה" אם על הפרוסה או על השלימה, וע"כ אוכל מכל אחד כזית דכיון דמבדק על "אכילת" מצה, צריך לאכול כזית [מהמצוה שעליה בירך], דאין אכילה פחותה מכזית.

עוד מבואר כאן שצריך לאכול ב' הכזיתים בבת אחת, והטעם כתב במ"ב דאם יאכל בתחילה השלימה יהיה זה הפסק בין ברכה אכילת מצה לאכילת הפרוסה, להדעות דברכת "אכילת מצה" קאי על הפרוסה [וכן הוא עיקר הדין], ואם יאכל הפרוסה תחילה יהיה זה הפסק בין ברכת "אכילת מצה" לאכילת השלימה, להדעות דברכת "אכילת מצה" קאי על השלימה.

ובשעה"צ סתם עוד טעם מהב"ח דאם יאכל השלימה בתחילה א"כ יצא בזה יד"ח מצה, ואנן "לחם עוני" בעינן שיהא פרוסה, ולאכול הפרוסה תחילה ג"כ א"א דאין מעבירין על המצוות.

וצריך להבין בזה כמה דברים, הנה בביה"ל (ד"ה כזית) תמה איך לא נזכר דבר זה בגמ' שצריך לאכול ב' כזיתים, ע"ש. ודבריו צ"ב טובא, הלא דאי באמת יוצאין יד"ח בכזית לבד, ומה שצריך לאכול ב' כזיתים הוא מאחר שיש מוח' בין הפוסקים ממה צריך לאכול הכזית, האם מהפרוסה או מהשלימה וכמושנ"ת, על כן מחמירין ואוכלין ב' כזיתים לצאת יד"ח ב' הדעות. אבל כלל דעה בפני עצמה ודאי אין צריך יותר מכזית אחד, אלא דאנן מספיקא מחמירים כב' הדעות. ונראה לפרש דברי הביה"ל דהנה מה דצריך לדין לאכול ב' כזיתים, הוא משום דס"ל דמהמצוה של ברכת מצה צריך לאכול לכה"פ כזית, וע"כ כיון דמסופקים מהו המצה של ברכת המצה צריך לאכול כזית מב' המצוות, וע"ז מקשה הביה"ל דלפי"ז אף בגמ' היה צריך להיות שיאכלו כזית אחד מהמצוה של ברכת המצה, ועוד קצת מהמצוה של המוציא, דמכיון שבירך עליה צריך לאכול ממנה מעט, וכמוש"כ בהמשך הביה"ל ובמ"ב סק"ט, וא"כ נמצא דצריך לאכול בלילה א' יותר מכזית, וזה לא מצינו בגמ'. אע"פ דא"צ לאכול כזית שלא מהמצוה של ברכת המצה, ואפשר לאכול הכזית בצירוף ב' המצוות יחד, וא"כ אף לדין דמסופקים מהו המצה של ברכת אכילת מצה, אפשר לאכול כזית אחד בצירוף ב' המצוות ויוצאין ספיר לכ"ע, אף דלא אכל כזית שלם מהמצוה של ברכת המצה, כיון שא"צ כזית שלם מזה וכמושנ"ת. ולפי"ז מה שהק' הביה"ל דלא מצינו בגמ' שצריך לאכול ב' כזיתים, כוונתו שלא מצינו שצריך לאכול יותר מכזית.

עוד צ"ב מש"כ המ"ב בטעם שצריך לאכול ב' הכזיתים בבת אחת, דאם יאכל השלימה הוה הפסק בין ברכת "אכילת מצה" לאכילת הפרוסה להדעות דעליה קאי, ואם יאכל הפרוסה הוה הפסק בין הברכה לאכילת השלימה להדעות דעליה קאי, עת"ד. ומשמע דלהדעה דברכת "אכילת מצה" קאי על הפרוסה [דהיא הדעה העיקרית] יכל לאכול הפרוסה תחילה ואין בזה חשש הפסק ורק להדעות ד"אכילת מצה" קאי על השלימה יש בזה חשש הפסק בין הברכה אם יאכל הפרוסה קודם, וזה צ"ב דהא אף להדעה ב"אכילת מצה", אי אפרוסה הנה אם יאכל הפרוסה תחילה, אף שלא יהיה הפסק מברכת "אכילת מצה", אבל יהיה הפסק מברכת "המוציא" דקאי אשלימה לדעה זו, והוא אוכל בין "המוציא" לשלימה את המצה הפרוסה, וצ"ע. [ובאמת בחק יעקב (סק"ה) דהוא מקור דברי המ"ב כתב בזה"ל: "וא"כ אם יאכל אח"כ פרוסת המוציא לבד יהיה הפסק בין ברכת מצה לאכילתה, וכן להיפך", ע"ש. ובפשטות זה כוונתו במש"כ "וכן להיפך", שאם יאכל הפרוסה של ברכת "אכילת מצה" יהא זה הפסק בין ברכת המוציא לאכילתה, עי"ש היטב, וצ"ע מדוע נטה המשנ"ב מזה].

ואולי י"ל דאם אוכל המצה של "אכילת מצה" לפני מצת "המוציא", לא חשיב הפסק בין ברכת המוציא לאכילתה, כיון דברכת המוציא קאי ג"כ על המצה של "אכילת מצה" (פרוסה לדעה זו), דהא לא יכול לאכול המצה של "אכילת מצה" בלא ברכת המוציא, ועל כן לא חשיב הפסק בברכת המוציא.

אך א"כ קשה דלפי"ז כדלא יכול לאכול ב' כזיתים בבת אחת יש לו לאכול הפרוסה תחילה, דהא מעיקר דבר ברכת "אכילת מצה" קאי אפרוסה, ו"המוציא" קאי אשלימה וכמש"כ במ"ב, ולמשנ"ת יש לאכול המצה של "אכילת מצה" תחילה דאין הפסק בברכות, ואין לאכול המצה של "המוציא" דאז יהיה הפסק בין ברכת "אכילת מצה" לאכילתה. וכיון שמעיקר הדין "אכילת מצה" קאי אפרוסה, א"כ יש לאכול הפרוסה קודם, ואילו בשו"ע מבואר שיש לאכול השלימה קודם, וצ"ע.

מרדכי רובינסיקי - ירוחם

משקה לבניו ולבנותיו הקטנים משיירי כוס

סי' תע"ב ס"ט: משקה לבניו ולבנותיו הקטנים משיירי כוסו, ומשמע שיש כאן רבותא מיוחדת. ועי' שעה"צ דהביא לבאר דהיינו דלקטן סגי בפחות מאדם רגיל שצריך רוב רביעית או כמלא לוגמיו (אחד מהם לחומרא), ואמנם עי' ברא"ש דמשמע שאפשר לצאת בשמיעה (כל הגמ' שם קד"ה ע"ב), ולפי"ז לכא' הטעימה תהיה בתורת שיתוף בכוס, וא"כ יהא כאן דבר חידוש דאפשר לצאת בשמיעה זד"ח.

ועפ"ז יצאתי לדון בריש סי' תע"ג דמי ששכח להבדיל דיחכה לכוס שניה ולא יבדיל, מפני שצריך לברך ונחשב כמסוים על הכוסות לדעת הרמ"א, ואם נימא שהנוהג ע"פ פסק השו"ע יוכל להוציא, אך אף כוס נחשב כמסוים כלפיו, וצ"ע. (ולבני ספרד אף שמברך הא אינו נחשב כמסוים, כמבואר שם בטור).

שמואל ניסן גולן - רמות

יפול למשכב ע"י היין

במ"ב סי' תע"ב ס"ק ל"ה כתב שאם יפול למשכב ע"י היין לא ישתה, ובשער הציון מבאר מפני שאין זה דרך חירות, וצ"ב א"כ גם אם אינו כואב ראשו למה ישתה, הרי אין זה דרך חירות.

מצוה לחזור אחר יין אדום

בשו"ע סי' תע"ב ס"א כתב מצוה לחזור אחר יין אדום, וצ"ב למה לא הזכיר דעת הרמב"ן שפוסל היין לבן לגמרי וכמו שפירש בהל' שבת. ונראה מפני שפסק שם ב"א, והיינו שלכתחילה צריך לחוש לו, ואצלינו כבר כללו במה שכ' שמצוה לחזור אחר יין אדום.

נחנס זרביב - אשדוד

כיצד דרך הסיבה

מבואר בשו"ע בס"ל תע"ב ס"ב שיש להסב, ובמ"ב מהדו' "דרשו" בהערה 12 מביא את הגר"ש אלישיב זצ"ל לגבי כסא משמענתו מסתובבת, אם מסובב את גב הכסא לצד שמאלו ומוציא את ידו מחוץ למשנתו שבצדו נוטה על גופו אין זה דרך הסבה, והוא הדין אם מגביה את ידו על גבי סטנדרד או שולחן שבצדו אין זו דרך הסבה.

לכאורה מוכח שהמ"ב סבר כך, ששם בביאור הלכה ד"ה ואין חילוק בין אטר דן לגבי גדם ביד ימינו שא"א לאכול בו, אם יטה לשמאלו במה יאכל, ואם על ימינו שמא יקדים קנה לושת, ומה שהתירו לאטר להשתן על שמאלו כי יש לו את יד ימין לאכול בה, ומסיק ואפשר כגון זה לא הצריכוהו חכמים כלל הסבה, וצ"ע. וא"כ מוכח כהגר"ש"א כיון שאם הוא יטה על שמאלו ויגביה ידו על גבי סטנדרד או שולחן שבצידו, הרי באותה יד יכול גם לאכול או לשתות, ולמה שלא יעשה כך ויטה כמו שצריך על שמאלו, אלא מוכח שכך לא מסיבים, וצריך שדווקא היד תהיה למטה ויטה עצמו לצד.

יצחק אפל - ירוחם

הסיבה באיטר

כתב המשנה ברורה סי' תע"ב ס"ק י"א לגבי איטר: "ובדיעבד אם הסב על צד ימין יצא, דימין שלו הרי הוא כשמאל כל אדם". מוכח דאדם רגיל שהסב על צד ימינו לא יצא, ויצטרך לאכול ולשתות שוב פעם, וצ"ע שהרי לפי שני הטעמים מדוע הסיבה צריכה להיות לשמאל, י"ל שבדיעבד שהסב לימין יצא, לטעם "שמא יקדים קנה



לושט" הרי גם באיטר שייך טעם זה, ובכ"ז אמרין שבדיעבד שהסב לצד ימין יצא, וא"כ ה"ה באדם הגיל, ולטעם כדי שיוכל להחזיק המצה או הכוס בימין, הרי את האיטר כן מצריכים הסיבה לשמאלו, ואע"ג שבכלל זה יאכל ביד ימין שהיא היד הכהה שלו וזה כרוך בחוסר נוחות, לא פטרין אותו מהסיבה לגמרי, דאכתי יש צד חירות כשמסב לשמאלו אע"פ שאוכל בידו הכהה, אבל אף אדם רגיל נימא שיצא בדיעבד ידי חובה אע"פ שהחזיק המצה או הכוס בידו הכהה, וצ"ע.

יהודה בן כליפה - קרית ספר

בדין צריך לשתות ד' כוסות על הסדר

שו"ע סי' תע"ב סעיף ח': צריך לשתות ד' כוסות על הסדר, ובביה"ל הביא פלוגתא דהבית יוסף והפרי חדש אם שתה ד' כוסות ושהה ביניהם, גם חשיב שלא כסדר, או דיצא דלא שתאם בבת אחת, וכתב שם בביה"ל דעבר איסור במה שלא הסמיך אמירה לכל כוס וכוס כמו שתקנו חכמים. ויש לדון אם הקדים כוס אחת לחברתה, כגון שאכל הסעודה ובירך ברכת המזון עם כוס קודם אמירת ההגדה, או שהקדים אמירת ההלל ונשמט וכוס שאחריהם בברכת המזון, אם יצא ידי מצות ד' כוסות כתיקנה, ואף שודאי עשה שלא כדון בסדרו, מ"מ ארבע כוסות קיים כתיקנה, א"ד דהוי חיסרון בעיקר תקנת ד' כוסות.

ומצאתי בבית יוסף סי' תע"ד שהביא מתשובת הרא"ש שכתב דמי ששכח לאכול אפיקומן ונזכר אחר הלל, אע"פ שעשאן שלא כסדרן שהקדים כוס של הלל שהוא ראוי להיות אחרון קודם לכוס של ברכהמ"ו שהוא שלישי, אין סדר הברכות מעכב, והביאו המש"ב ס"ק י"ז, ומבואר דאין סדר הכוסות מעכב כלל, ותקנו חכמים אמירה על כל כוס וכוס לקיים תקנה זו, אלא דרין אמירת הלל אחר אכילה וכן דין הגדה קודם אכילה, וסדר הלילה נקבע בזה אבל לא סדר הכוסות.

נשים בד' כוסות

בטור ובשו"ע סימן תע"ב סעיף י"ד: אחד האנשים ואחד הנשים חייבים בארבע כוסות ובכל מצות הנהוגות באותו הלילה כדון מצה ומרור, ובבית יוסף הביא גמ' (ק"ח ע"א) אמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בארבע כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס, וכתב הב"ד דמטעם זה י"ל שהן חייבות בכל מצות הנהוגות באותו הלילה.

ונפלאתי דהא דנשים חייבות במצה הוא מגורה שוה, דאמרין בגמ' פ' האשה (צ"א ע"ב) אמר ר"א נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה שנאמר לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות, כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, ומדוע השמיט הב"ד גז"ש זו וכתב דמטעמא דאף הן היו באותו הנס חייבות במצה.

ומצאתי בתוס' מגילה ד' ע"א (ד"ה שאף הן) דברים גבי מצה: יש מקשין למה לי הקיטא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, תפ"ל מטעם דאף הם היו באותו הנס, וי"ל דמשום האי טעמא לא מחייבם אלא מדרבנן אי לא מהקיטא, ורבנו יוסף איש ירושלים תירץ דס"ד למיפטר א מגורה שוה ט"ו דחזק הסיכוי.

ועפ"ז יבואר, דהבית יוסף סבר כרבנו יוסף איש ירושלים, דטעמא דאף הן היו באותו הנס הוא טעם מדאורייתא. וחייבות במצה מטעם דאף הן היו באותו הנס, ומ"מ בעינן לגזירה שוה דלא נפטרה מטעם גז"ש דט"ו מחג המצות, ואינו אלא גלוי מילתא בעלמא, ועיקר טעמא משום דאף הן היו באותו הנס.

יוסף ויצמן - קרית ספר

חיוב נשים במצות סיפור יציאת מצרים ובהלל

שו"ע או"ח סי' תע"ב סעי' י"ד: "גם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל מצות הנהוגות באותו לילה". ובמש"ב סי' ק"מ: "כגון מצה ומרור ואמירת הגדה". מקורו נמנ"ל פסחים ק"ח. ואמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות הללו, שאף הן היו באותו הנס". ופירש"י שבשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו, כלומר שהם היו חלק מסיבת הגאולה, וכן במקרא מגילה ע"י אסתר, ובחנוכה. ובתוס' פ"י שאף הן היו באותה סכנה של שעבוד מצרים, ובפריים להשמיד ולהרוג וכו'.

ועוד הביאו בגמ' שם ברייתא "ת"ר הכל חייבין בארבעה כוסות הללו, אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות". ותוס' הקשו למה אינו חייבות בסוכה, שהרי גם הן היו בסוכות במדבר, ותיצו שסברת אף הן היו באותו הנס היא בדרבנן שתקנו גם להן ד' כוסות, אבל בעשה דא"י אין הסברא מחייבת אותן ופטורות משום שסוכה היא מצות עשה שה"ז. אמנם תוס' מגילה ד'. הקשו באופן אחר מחיוב נשים במצה, שילפינן מהיקש לחמץ דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, ול"ל היקש, סברא היא שאף הן היו באותו הנס כדאמרין בד' כוסות, ותיצו שזו סברא לחייב מדרבנן. וטעם הביאו ר' יוסף איש ירושלים שמתוך שלולי ההיקש היינו לומדין מגז"ש דט"ו ט"ו מחג הסוכות שפטורות (וצ"ל של"ל סברת אף הן היו כלפי שאכל"כ מנ"ל שפטורות מסוכה), ומשמע שזו סברא לחייב גם מדא"י.

וא"כ גם במצות סיפור יצ"מ שייך לחייב משום שהיו באותו הנס, וכן פירש הגר"א. ולפי שני תירוצי התוס' יצא שחולקים אם נשים חייבות בסיפור מדאורייתא או מדרבנן.

החינוך במצוה כ"א כתב שנוהגת בזכרים ובנקבות, והקשה המנ"ח הרי היא מ"ע שה"ז, והוכיח שהרמב"ם כתב חיוב נשים במצה (בהל' חו"מ), ולא הזכיר חיוב נשים בסיפור יצ"מ. ועוד הוכיח מדבריו פ"ב מהל' עכ"מ שכתב שהמצוות שה"ז שנישים חייבות הם קידוש, מצה, פסח, שמחה והקהל.

ויש להעיר על דבריו שהרמב"ם בסוף סה"מ מנה המצוות המחויבות בזה"ז, וציין את המצוות שנישים פטורות, ומצוות סיפור יצ"מ לא הזכיר, ועי"ש במנ"ח שהאר"ך לדון במקור דברי החינוך, ודן אם יש ראייה ממ"ש"ש שאם אין לו בן אשתו שואלת, ודחה שזה מחמת החיוב שלו ולא משום שהיא מחויבת. ולכא"ו יש לדון בדבריו, כי במתא מה שהבן שואל אינו מחמת חיוב הבן במצוה, אלא שתקנו חכמים שהאב המחויב לספר לבנים יספר דרך שאלה ותשובה, אבל שאלה שיה"ה האשה שואלת כדי לקיים את חיוב האב בדרך שאלה ותשובה. אלא שיש לדחות ולומר שאם אין מצוה לאשה עצמה לספר אין לה סיבה לשאול, שהרי נכלל במצות סיפור יצ"מ לספר לעצמו ולאחרים, וכן להודיע לבנים שנא' "והגדת לבנך", וע"כ תקנו חכמים שהבן ישאל שעי"ז מתקיימת המצוה בצורה טובה יותר שמתעורר לשאול ומתעניין ואז מקבל תשובה, אבל אדם שאין עניין לספר לו למה ישאל, וע"כ נראה שאפשר להוכיח מנא"ל, אלא ש"ל שמה מש"כ אשתו שואלתו הוא מחמת החיוב דרבנן שהיא מחויבת בו.

בסי' תע"ט דנו המג"א והט"ו במש"כ הרמ"א שנהגו לחזור אחר זימון, ופירשו שהיינו להלל כדי שאחד יאמר הודו ושנים יענו אחריו, וכתבו שסגי באשתו ובניו שהגיעו לחינוך. וסיים במג"א למצוה מן המובחר שיהיו ג' אנשים, אבל אין קפידיא כ"כ דנשים גם מצטרפין לזה שהן חייבות בהלל.

וכתב הפמ"ג בא"א אות ב' שנשים חייבין בהלל כחיובן בכל הגדה של פסח, כלומר בסיפור יצ"מ שהיא מצ"ע מן התורה, וע"כ תלוי בב' תירוצי התוס' האם סברת אף הן היו היא סברא לחייב מדא"י או רק מדרבנן. וכתב דנפק"מ להוציא אחרים יד"ח, וכן בספק אם אמרה הגדה שאינה צריכה לחזור מספק. ולעניין לחזור מספק כתב בדלא"ה יש כאן ס"ס, שמא דרבנן, ואת"ל דא"י שמא אמרה. אבל יש להעיר שלענין להוציא אחרים יד"ח לא דן בדין ערבות בנשים שהפמ"ג בעצמו דן בכך. ואולי יש לחלק שאם מחוייבת מדא"י מחמת הסברא שאף הן היו באותו הנס, והוא שומע ממנה ממש מדין שומע כעונה, א"צ לדין ערבות כדי להוציא, אלא די במה ששומע מהמחוייב, דכל מה שבעינין לדין ערבות הוא כדי לחדש שאע"פ שיצא מוציא, אבל אם שניהם באותה דרגת חיוב ושומע מחברו א"צ לערבות. וכן מוכח מרש"י בברכות שקטן מוציא את המחוייב בברכת המזון מדרבנן, אע"פ שרש"י עצמו בברכות מ"ח. כתב שקטן אינו חייב אלא אביו מחוייב בו, וע"כ צ"ל שאע"פ שאינו מחוייב מוציא את מי ששומע ממנו והוא באותה דרגת חיוב, וא"צ לדין ערבות.

ובמה שכתב שנפק"מ אם יחולת להוציא אחרים יד"ח בהגדה ובהלל, יש לדון דבהלל לכא"ו יש דין אמירה, וכמבואר בגמ' סוכה ל"ח ששם מקור הסוגיא של שומע כעונה. אמנם בהגדה יש אולי לומר שא"צ לדין שומע כעונה אם אחד אומר והשני שומע, אלא י"ל שכיוון שמצוות סיפור יצ"מ היא בדרך של סיפור ובדרך שאלה ותשובה, ודרך הסיפור שיש מספר ושומע, א"צ לדין שומע כעונה, דכל דין שומע כעונה הוא כששנים צריכים לענות, כלומר לומר אמירה מסויימת, בא דין שומע כעונה לומר שיוכל לצאת בשמיעה, אבל אם צורת המצוה בשמיעה א"צ לכא"ו לדין שומע כעונה.

ואפשר להביא ראייה לדין זה ממנהג העולם שכמה משפחות יושבות יחד בבילי הסדר ושומעים סיפור יצ"מ מבע"ב ש' שאינו אביהם של הילדים אלא הסבא וכדומה, והאב יוצא יד"ח סיפור יצ"מ וחייב והגדת לבנך ע"י סיפור הסבא. אמנם דנו האחרונים אם בכה"ג יוצא יד"ח משום שליחות, ואם נאמר בכה"ג דין מצוה בו יותר מבשלוחו, או שיוצא ע"י מה שדואג שבנו ישמע את הסיפור, אבל כל דיון זה הוא ביחס לחיוב האב במצות "והגדת לבנך", אבל במצות הסיפור לכא"ו יוצא במה ששומע גם אם לא נחשב כעונה. וא"כ גם אם נשים מחוייבות רק מדרבנן, ס"ס האישי שמע סיפור יצ"מ ואולי יוצא בכה"ג.

עוד טעם נאמר לחייב נשים מדא"י בשם מרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל, שכיוון שחיוב זה של סיפור יצ"מ נאמר לפני מתן תורה, א"כ נתחייבו בו נשים, שהרי עדיין לא נאמר דין פטור נשים במ"ע שה"ז.

ויש להעיר לכא"ו מתוס' קידושין כ"ט. ד"ה "אותו ולא אותה", שהקשו מ"ט צריך פסוק לפטור את האם מהחיוב למול את הבן, תיפוק ליה דהוי מ"ע שה"ז, והרי מילה היא מצוה שלפני מ"ת, והפסוק נאמר באברהם אבינו "כאשר ציוה אותי", ועדיין לא נפטרו נשים ממ"ע שה"ז.

ולדינא, מלשון הטור והמחבר שכתבו בסתמא שנשים חייבות בכל מצוות הלילה, משמע שלא חילקו בין אנשים לנשים, וכן כתב בשו"ת אג"מ ח"ה (סי' כ' אות ל"ג), אמנם הב"י והגר"א פירשו מטעם דרב"ל שאף הן היו באותו הנס, וא"כ תלוי במח' בעלי התוס' וכמבואר לעיל.

ומהמש"ב סי' תע"ט סק"ט יש להוכיח שחייבות כאנשים, שהרי כתב לענין אמירת הודו שבהלל בשלושה, שאפשר שאשתו תאמר "יאמר נא ישראל" והוא יענה הודו כיוון שחייבות בהלל זה, וא"כ חייבות ממש כאנשים, דבהלל דהאי צריך לדין שומע כעונה, ומקורו מהמ"ע, וכ"כ בשו"ע הגר"א.

נתנאל פרידמן - חיפה

הסיבה בפני רבו

דרכי משה סי' תע"ב ס"ק ג': וכתב עוד (א.ה. מהר"ב) דדווקא אינו צריך, אבל אם ירצה יכול להסב. עכ"ל. וצ"ב דרב יוסף אמר להם לשון איסור "מורא רבך כמורא שמים", וכן משמע מלשון הבית יוסף שכתב "אלמא דכל שנתן לו רבו רשות להסב רשא, דאם לא כן היכי הוה שבק להו רבה למיעבד איסורא", משמע דהבין שהמיסב ליד רבו איסורא קעביד, וכ"ה במש"ב (ס"ק ט"ו) להדיא, ובי' דמש"כ בשו"ע אינו צריך הסיבה "משום דברישיא אמר צריך, נקט הכא אינו צריך", וא"כ ה"ה בלשון הטור, וממילא צ"ב ע"ד הרמ"א.

קידוש בשעה הראויה למצה

מש"ב סי' תע"ב ס"ק ד': לפי שאכילת מצה הוקשה לפסח וכו', והקידוש צריך להיות בשעה הראויה למצה. עכ"ל. וצ"ב מ"ט צריך להיות בשעה הראויה למצה, שיעשה קידוש מבעוד יום ולא יאכל מצה עד צאת הכוכבים. וראיתי מביאים דבפמ"ג (א"א ס"ק א') ביאר משום דאין קידוש אלא במקום סעודה.

אליהו כדורי - אשדוד

סימן א'

בדין השוכח לאכול אפיקומן בהסיבה

א. הנה בענין השוכח לאכול אפיקומן בהסיבה, יש סתירה בפסקי המש"ב, דהנה בסי' תע"ב ס"ק כ"ב כתב וזה לשונו: מיהו באפיקומן אם שכח לאכול בהסיבה לא יחזור ויאכלנו, דהא אסור לאכול שני פעמים אפיקומן, עכ"ל. ולעומת זאת בסי' תע"ז ס"ק ד' כתב וזה לשונו: ובדיעבד אם שכח ואכלו בלא הסבה א"צ לחזור ולאכול אם קשה עליו האכילה, עכ"ל. הנה לא די שלא חשש כאן לאיסור אכילת שני פעמים אפיקומן, אלא מוכח שאם לא קשה עליו האכילה צריך לכתחילה לאכול שוב בהסיבה, ודלא כמו שכתב בסי' תע"ב.

ב. והנראה ליישב בפשטות שאין כאן קושיה כלל, דבסי' תע"ב מירי כגון שהפסיק בצורה שאוסרת עליו להמשיך לאכול עוד, ואם יאכל ייחשב לאוכל ב' פעמים אפיקומן, דהיינו באופן שעקר ממקומו או שיטן כדלקמן סי' תע"ח.

והנה יש לדון מה הדין כשהסיח דעתו ואמר הבן ונברך, או שנטל מים אחרונים, ואז נזכר שלא הסב באפיקומן, אם נחשב כהפסקה בשינה ויש בזה חשש דב' פעמים אפיקומן כמו שפסק בסי' תע"ב, או שאינו נחשב עקירה ודינו כבסי' תע"ח שטוב שיחזור ויאכל.

כמו"כ יפול הספק אם בירך ברכהמ"ז, האם רשאי ליטול ידיו שוב ולאכול אפיקומן או דחשיב הפסק כשינה, והספק הוא דוקא למ"ד ברכהמ"ז אינה טעונה כוס, ואילו למ"ד ברכהמ"ז טעונה כוס אפי' לא אכל אפיקומן כלל אסור לו לחזור וליטול, ויטמון על מצות שאכל בתוך הסעודה כדלקמן סי' תע"ז סעיף ב' וס"ק י"א במש"ב [דיצטרך לברך על הכוס והוי מוסיף על הכוסות].

והנה במש"ב לא נתבאר מה דינו של היסח הדעת שאחר אפיקומן, אך נראה לפשוט את הספקות הנ"ל מרש"ם פסחים ק"כ ע"א [הובא בבית יוסף סי' תע"ח]

וזה לשונו: ישנו כולן לא יאכלו. אם התחילו לאכול פסחן וישנו לא יאכלו, דנראה כאוכל פסחו בב' מקומות, דמאחר שישנו היסחו דעתן לאכול עוד, וחשיב ליה תנא כאכילת שני מקומות, וחומרם בעלמא הוא, עכ"ל.

הנה מכאן מוכח שאיסור האכילה אחר שינה הוא מדין היסח הדעת, ולפי"ז נראה שגם היסח הדעת גופיה וכ"ש אם בירך, דאסור לאכול שוב אפיקומן ונחשב לאוכל ב' אפיקומן, ולפי"ז גם בעניינינו כשאכל בלי הסיבה לא יחזור ויאכל, וכמו שפסק בסי' תע"ב.

ג. ובדומה לדברינו מצאתי באגרות משה או"ח ח"ג סי' ס"ז שכתב ג"כ ליישב הסתירה, דבסי' תע"ז מיירי קודם ברהמ"ז ולא נטל ידיו ולא אמר הבן ונברך, ובסי' תע"ב איירי אחר ברכהמ"ז שיש ענין איסור לגרום ברכות הרבה שלא לצורך, וכן אחר שנטל ידיו או הבן ונברך, שאם נפטר באפיקומן שאכל בלא הסיבה אסור לאכול, דאם יצא שוב אין זה אתכא דרחמנא, וצריך לברך שוב ולכן סומכים על דעת הראב"ה.

הנה חילק כחילוקינו אך לא מטעם איסור אכילת ב' פעמים אפיקומן, אלא מטעמים אחרים דספיקי הברכות וברכה שאינה צריכה [נקצת יש לעיין בדמש"ב כתב מטעם ב' פעמים אפיקומן].

ד. והנה יש להקשות על כל מה שכתבנו, מדברי הביה"ל בסי' תע"ב סעיף ז' ד"ה לא יצא, וזה לשונו: נראה דלדעת המחבר אם גמר כל הסעודה וברך ברכת המזון ואחר כך נזכר שלא היה בהסבה, צריך לחזור ולברך המוציא ועל אכילת מצה, משא"כ ליש אומרים שאינו צריך לחזור ולברך על אכילת מצה, עכ"ל.

הנה נראה מדבריו דאף לדעת הרמ"א חוזרים לאכול שוב בהסיבה אפי' אחר ברכהמ"ז [ורק לברך על אכילת מצה א"צ סומכים על דעת הראב"ה], וזה קשה דזה סותר את מה שפסק במש"ב שלא יחזור משום ב' פעמים אפיקומן [וכמו שביארנו למעלה דאחר ברכהמ"ז יש בזה חשש דב' פעמים אפיקומן].

וצריך לומר שבבה"ל כיון ומירי שלא אכל אפי' כזית דאורייתא בהסבה מחמירין יותר, ולא סמכינן על דעת הראב"ה, ולכן אפי' אחר ברכהמ"ז יחזור לאכול, משא"כ כשרק באפיקומן שחך להסב כיון שכבר אכל את המצה דאורייתא בהסבה [ואע"פ שדעת רש"י ורשב"ם שבאפיקומן יוצאים את מצות אכילת מצה, אלא שתקנו לברך בתחילת הסעודה וכמו שהביא השער הציון סי' תע"ז ס"ק ב', מכל מקום שאר הפוסקים אינם סוברים כן], וכמו"כ לדעת הרמב"ם א"צ הסבה באפיקומן, ולכן סומכים על דעת הראב"ה [עיי' שעה"צ סי' תע"ב ס"ק ל"ג "סומכין על הראב"ה או על דעת הרמב"ם שלא הזכיר הסבה באפיקומן] שלא לחזור ולאכול, כדי שלא יהיה חשש בב' פעמים אפיקומן.

סימן ב'

הנמלך לשתות יין בתוך הסעודה האם יש לחוש למוסיף על הכוסות

א. יש להסתפק באדם שבירך על כוס שני [לדעת הרמ"א בסי' תע"ד], והיה בדעתו שלא לשתות יין בתוך הסעודה [ואם לא היה יין על השולחן - אפי' בסתמא יהיה הדין כן], ואח"כ נמלך בתוך הסעודה לשתות, ואז צריך לברך הגפן [כמו שכתב בשער הציון סי' תע"ב אות ל"א, ובמש"ב סי' תע"ג ס"ק ה'], האם מותר לו לשתות, או דיש לחוש לנראה כמסופי על הכוסות.

והקשה הוא על פי מה שמביא המש"ב סי' תע"ב ס"ק כ"א בשם המג"א [נמוכא ג"כ במש"ב סי' תע"ג ס"ק ד' וס"ק י"ג], דכשלא כיון בכוס ראשון לשתות אח"כ עוד יין, אסור לו לשתות אח"כ עוד יין, ואע"פ שמדינא מותר לשתות בין כוס ראשון לשני וכדלקמן סי' תע"ג סעיף ג', אעפ"כ כאן מכיון שצריך לברך הגפן, נראה כמסופי על הכוסות [וכמבואר בטור סי' תע"ג בשם אבי העזרי]. ולפי"ז אפשר לומר שה"ה בכוס שני כשלא כיון לשתות אחריו ונמלך, מכיון דצריך לברך נראה כמסופי על הכוסות.

ולאיך גיטא יתכן לומר, שכיון והדרך תמיד לשתות יין בתוך הסעודה, אין השתיה ניכרת ככוס בפני"ע אפי' אם יברך עליו הגפן, ועוד שכל הד' כוסות נתקנו דוקא על סדר הגדה והלל, אבל יין שבתוך הסעודה אינו מהחשובין ואין לטעות בו.

סתירה בדיוקי המג"א

ב. והנה יש להוכיח מדברי המג"א בסי' תע"ב ס"ק ז' [והובאו דבריו במש"ב ס"ק כ"א ובשעה"צ ס"ק ל"א], דס"ל דחשיב מוסיף על הכוסות, וזה לשונו לגבי השוכח להסב בב' כוסות: "ונראה לי דהאידינא שאין דרך לשתות בין הראשונות, א"כ הו"ל נמלך, ואם שותה צריך לברך והו"ל כמסופי, לכן לא יחזור וישתה ויסמוך על ראב"ה וכו', אבל בכוס שני יחזור וישתה, דהא אפי' שותה יין תוך הסעודה כוס השני פטור, **אא"כ לא היתה דעתו לשתות תוך הסעודה**", עכ"ל. מדבריו מוכח בפירוש, שבאופן שלא היתה דעתו לשתות תוך הסעודה, אפי' כשלא הסב בכוס שני, אסור לו לברך ולשתות תוך הסעודה, דהו"ל מוסיף על הכוסות.

ג. ומאיך מדברי המג"א בסי' תע"ג ס"ק ב' מוכח להיפך, וזה לשונו: "ואם נזכר באמצע סעודתו שלא הבדיל, מבדיל באמצע סעודתו על הכוס, ואם היה דעתו לשתות יין תוך הסעודה אינו מברך בפה"ג, כיון דאיכא פלוגתא ספק ברכות להקל, עיין סי' רצ"ט ס"ג [יש שם מחלוקת אם מבדיל בתוך הסעודה צריך לברך בפה"ג, או שנפטר ע"י היין ששתה לפני זה], ואם לא היה דעתו צריך לברך, ולא ימתין להבדיל עד אחר הסעודה, דא"כ יהיה כמסופי על הכוסות, ואין לומר שיאמר הבדלה והלל על כוס אחד, דאין אומרים ב' קדושות על כוס אחד וכו'", עכ"ל.

[הערת אגב: מה שלא מתייחס המג"א לאיסור האכילה קודם הבדלה כקושיית רעק"א, זהו כי המג"א לשיטתיה בסי' רצ"ט ס"ק ב', דלמ"ד הבדלה דרבנן, אם התחיל בהיתר אין צריך להפסיק, אך למעשה נחלקו עליו האחרונים כמו שפסק במש"ב שם ס"ק ג' ובשעה"צ ס"ק ו', ולכן פסק אצלנו במש"ב סי' תע"ג ס"ק ה' דמחוייב להפסיק תיכף מבעודו ולהבדיל, וכדעת הרע"א שיש כאן איסור אכילה קודם הבדלה].

הנה מוכח כאן מדברי המג"א שלא שייך מוסיף על הכוסות באמצע הסעודה אפי' כשמברך בפה"ג, ובהיפך ממה שנראה מדבריו בסי' תע"ב.

ד. והנה אם נרצה לתפוס לעיקר את הדיוק מדברי המג"א בסי' תע"ב ששייך האיסור אפי' באמצע הסעודה, נצטרך לדחות שדוקא גבי הבדלה היקל המג"א להבדיל תוך הסעודה כי אין לו אפשרות יותר טובה, דהא אחר כוס שלישית בודאי שאסור לשתות מדינא דגמרא, ולעשות ב' קדושות על כוס אחד, דברכהמ"ז ג"כ אסור לתחילה חוץ מהיכא דלא אפשר [כמו שכתב כאן המג"א בהמשך דבריו בסי' תע"ג ס"ק ב'], ולכן כיון שכל מה שיעשה יש בזה איסור, לכן היקל כאן באיסור השתיה בתוך הסעודה שאינו אסור אלא לדעת האבי עזרי, משא"כ בדין השוכח להסב שעדיף לא לשתות, ויסמוך על דעת הראב"ה דבזמן הזה א"צ הסיבה, ובוודאי שבחינם יהיה אסור לשתות בכה"ג.



לאחר מכן מובא במשנ"ב דישנ"ב דיעות בענין שיעור משך זמן השתיה, ל"א בכדי אכילת פרס, וי"א בכדי שיעור שתיית רביעית, ולכתחילה יש לזיהר כדעה זו. והנה יש לדון האם גם בכוס גדול יש להחמיר ולשתות רוב הכוס בתוך כדי שיעור זמן שתיית רביעית, וזה קצת תמוה, דהנה אם יקח כוס גדולה לפעמים אין באפשרותו לשתותו בתוך כדי שיעור שתיית רביעית, וקשה לאסור בגלל זה ליקח כוס גדולה כזו כששותה כולה.

אמנם בענין שיעור כדי אכילת פרס, אפשר לומר ששייך גם על שתיית רוב כוס אפי' גדולה, משום שיותר מכך אינו ראוי להצטרף כלל בכל שיעורי התורה. ואין להקשות כאן באם יקח אדם כוס גדולה ביותר במאוד מאוד באופן שיש שם כ"כ הרבה יין שא"א לשתותו בתוך כדי אכילת פרס, דנצטרך לומר שא"א לצאת בכוס כזו לדעה המצרכת רוב כוס. אין בכך קושיה, דיש לומר דאכן זה מקרה חריג ואין הדרך כן לקחת שיעור עצום כ"כ לשתות הכוס. אך לומר דאם הכוס גדולה קמעא וא"א לשתות תוך כדי שיעור שתיית רביעית, יהא פסול משום כן לצאת בו י"ד ח"ב כוסות לד"עה המצרכת שתיית רוב הכוס, זה קצת תמוה.

ומה שאפשר לומר, הוא דיש שני שיעורים דבעינן לד"עה זו: א' - לשתות רוב רביעית או מלא לוגמיו [הגדול מביניהם - ביה"ל ד"ה וישתה], ב' - בעינן גם לשתות רוב הכוס. ולגבי שיעור רוב רביעית מלא לוגמיו, צריך להחמיר לשתותו בכדי שיעור שתיית רביעית. אך לגבי שיעור רוב כוס, די בכדי אכילת פרס, כדי שיהיה חשוב להצטרף, אך שיעור כדי שתיית רביעית אינו ענין לרוב כוס כיון ואינו מתאים לשיעורו. וגם במקור דעה זו, שזה המאן דאמר בי"כ דמצטרף השתיה בכדי שתיית רביעית, היינו שם ששיערו במלוא לוגמיו, ולכן גם בענינינו קאי דוקא אמלוא לוגמיו ולא על רוב הכוס.

אמנם לשון המשנ"ב נראה קצת שגם ברוב כוס צריך לזיהר בזה לשתות תוך כדי שיעור שתיית רביעית, ממה שכתב בס"ק ל"ד: "שלא ישיה בשתיית רוב הכוס יותר מכדי אכילת פרס וכו', ולכתחילה יש לזיהר שלא לשתות בשתיית רוב הכוס יותר מכדי שתיית רביעית". אך המעין במקור הדברים [מ"א פ"ח גר"א - בשעה"צ שם] יראה דהם דברו רק על שיעור רביעית, ולא מובא בדבריהם כלל "רוב כוס". וגם במשנ"ב יש לפרש כן דכוונתו רוב כוס היינו בכוס קטנה של רביעית, ואין כוונתו בזה לכוס גדולה, וצ"ע. ויש עוד להאריך ולצדד לכאן ולכאן בספק הני"ל, ולמעשה צ"ע.

יצחק נתן היוזמן - ערד

האם סגי ברשות מרבו פעם אחת שלא להסב

במשנ"ב ס' תע"ב ס"ה הביא דברי החק יעקב בסק"א שתלמיד אצל רבו צריך רשות מפורשת להסב, ולא מהני בסתמא שלא מוחה האב. ויש להסתפק האם צריך שיתן לו רבות רשות כל שנה, או סגיי בפעם אחת לכל השנים.

יצחק אלחנן חורב - נוה יעקב

איטר מיסב בשמאל כל אדם

ס' תע"ב סעיף ד': איטר מיסב בשמאל כל אדם, ואף שלא נוח לו, ומה שונה מכל אדם שהיסב בימינו שלא יצא. גם לטעם דאין זה דרך חירות, והרי לאיטר בשמאל כל אדם אין זה דרך חירות. וי"ל דרצו להשוותו לשאר אדם, ובפרט לגר"ז שמדייק ברמב"ם דחייב אדם להראות את עצמו כאלו יצא ממזרים בדרך חירות, ובלהראות אין ניכר מי האיטר, ועדיף שיעשו כולם בשווה, שאז ניכר שהוא דרך חירות ולא סתם נחוח אישית.

אכל מצה בלא הסיבה לא יצא

ביה"ל ס' תע"ב ד"ה לא יצא, לשו"ע אכל מצה בלא הסיבה לא יצא, ויאכל שנית ויברך על אכילת מצה, אך ליי"א לא צריך לברך על אכילת מצה, משמע שיאכל שנית, וקשה, הרי ליש אומרים הוא האגודה שסומך על הראב"ה שלא צריך לאכול שנית, אך י"ל שכונת הביה"ל לפשרת הרמ"א, שבמצה צריך לאכול שנית, ורק בשני כוסות אחרונים לא ישתה שנית שלא יאה נראה כמוסיף על הכוסות. אך קשה, אם שתה כוס שלישי לאחר בהמ"ז, ונוכר שלא היסב באכילת מצה, אם יאכל שנית מצה יוסיף על הכוסות, דיצטרך לברך בהמ"ז עם כוס שנית, וכסימן תע"ז סעיף ב' ססתם השו"ע כמ"ד בהמ"ז טעונה כוס (ובמ"ב (שם) הביא שמנהגיו שלא טעונה כוס), ולמה סתם הביה"ל שבכל גוויי יאכל שנית. ואולי כוונתו רק בנוכר לפני ששתה כוס שלישי, אך קשה שלא פירש כן, בפרט שתיית כוס שלישי צמודה לבהמ"ז. ור' ידידיה גילקרוך אמר שרמ"א אכילת מצה בהסיבה דוחה את ענין מוסיף על הכוסות, וגם בנוכר אחר שתיית כוס שלישי יאכל שנית, ואף שיתה כוס נוסף בהמ"ז השנית.

ואפשר לומר שהסיבה היא מעלה באכילה, ובאכילת מצה דאו' חשובה יותר ההסיבה ודוחה את מוסיף על הכוסות, אפילו שאכילת אפיקומן לא דוחה אותה, שהרי בשכח לאכול אפיקומן, ואין לו מצה שמורה בשביל אפיקומן, ושתה כוס שלישי, לא יאכל אפיקומן.

שלמה אקרמן - קרית ספר

בדין עני בד' כוסות

כתב השו"ע סימן תע"ב ס"ג ו"ל: אפילו עני המתפרנס מן הצדקה ימכור מלבשו או ילוה או ישכיר עצמו בשביל יין לארבע כוסות, עכ"ל. וכתב המשנה ברורה אות מ"ג ו"ל: לארבע כוסות של יין או חמר מדינה, וארבע כוסות נתקנו כנגד ארבע לשונו של גאולה, והוצאתי אתכם והצלתי אתכם וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם, עכ"ל. וצ"ב אמאי לא נקט המ"ב דד' כוסות נתקנו כנגד ד' לשונות כבר בהלכות הקודמות שעוסקות בשתיית הכוסות.

ונראה דר"ל דהסיבה שעני צריך למכור מלבשו או להשכיר עצמו או ילוה משום שד' כוסות מורה על ד' לשונות של גאולה, והגאולה היתה במטרה שנהיה עבדי ה', דמשום כך יש כאן ענין טפי עד כדי שאף עני יעשה כן כדי להחדיד התכלית שאנו בעוה"ז בשביל להשיג התכלית להיות עבדי ה', וכן מציינו בנר תנוכה, והוא מאותו יסוד וכדיבתאר לקמן בעז"ה.

כתב השו"ע סימן תרע"א סעיף א' וזה לשונו: צריך לזיהר מאוד בהדלקת נרות חנוכה, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק, עכ"ל. וכתב המשנה ברורה אות ב' ו"ל: ואפילו עני וכו' משום פרסומי ניסא. עכ"ל. וכתב הביאור הלכה וזה לשונו: ואפילו עני וכו', הרב המגיד כתב דהרמב"ם למד כן מדין ד' כוסות, דזה וזה היו משום פרסומי ניסא, עכ"ל. והנה בהלכות מגילה סימן תר"צ סעיף י"ח כתב השולחן ערוך וזה לשונו: מגילה ב"ד ובט"ו צריך לחזור אחר עשרה, ואם אי אפשר בעשרה קורים אותה ביחוד, עכ"ל. וכתב המשנה ברורה אות ס"א וזה לשונו: ב"ד ובט"ו היינו ב"ד לעיירות וט"ו למוקפיין, ורוצה לומר אף שהוא בזמנה ואיכא פרסומי ניסא בלאו הכי שהכל קורין באותו זמן, אפילו הכי צריך לטרוח ולקבץ עשרה שיהיו בעת הקריאה משום פרסומי ניסא, עכ"ל. דא"כ מציינו עוד דין

הנה כל מה שכתב הוא שבכוסות גופייהו אין איסור לברך הטוב והמטיב, אך אין הכרח בדבריו דמיירי בתוך הסעודה, ואם נרצה לפרש דבריו באופן שלא יסתור לדבריו בסיומן תע"ג, נדחוק ונאמר דמיירי דוקא בשותה בין כוס ראשון לשני, ודלא כדברי המשנ"ב, וכל זה דוחק וצ"ע.

הנוסח בדברי המהרי"ל

יא. הנה לפנינו נדפס במהר"ל במפורש כדברי המשנ"ב, וזה לשונו בסדר ההגדה, ס' ל"ז עמוד קט"ו בדפוס מכון ירושלים, ובדפוס הקודם הוא בדף ט"ז ע"ב שורה 8: "ויש אין מברכין הטוב והמטיב בסעודה שלא להרבות כוסות", עכ"ל. אמנם בהערות שם מובא, שיש כתבי יד אחרים ששם הנוסח הוא כהמנ"א "בליל פסח", ולא מופיע "בסעודה".

יב. עוד מצאתי שכן דעת הב"ח לאסור בס' תע"ד אות ב', שכתב שם באופן שאינו מכיון לשתות תוך הסעודה, דאז א"א לו לשתות יין בתוך הסעודה, דכיון שהיה מחויב לברך לפניו בפה"ג היה נראה כמוסיף על הכוסות.

סיכום הדברים

יג. בדעת המ"א יש סתירה ואין הכרע מה דעתו בזה, דעת הפמ"ג שלא שייך מוסיף על הכוסות בסעודה [אמנם צ"ע קצת מדבריו בס' קע"ה], וכן נוטה דעת שו"ע הגר"ז. דעת המשנ"ב שגם בתוך הסעודה שייך מוסיף על הכוסות, וכן הוא הנוסח לפנינו במנהגי מהרי"ל, וכן הוא דעת הב"ח.

סימן ג'

השוותה את הכוסות בעמידה לדעת הרמ"א

א. יש לחקור לדעת הרמ"א ס' תע"ב סעיף ז' בדעיבד יצא בלי הסיבה, ולכן השוכח להסב בכוס שלישי ורביעי לא יחזור וישתה, מה יהיה הדין אם שתה בעמידה אם גם יצא בדעיבד ולא יחזור וישתה, או שמעכב אפי' בדעיבד.

ב. ובפשוטות יש לומר שכל מה שמיקל הרמ"א בזמן הזה, הוא שכיון ואין רגילות להסב בזמנינו, ישיבה דידן חשיב כהסיבה וכדרך חירות, וכע"ז מציינו בשו"ע ס' קס"ז סעיף י"א לגבי לפטור אחרים בברכת המוציא, דמדינת בעינן הסיבה, אבל האידיא שאין אנו רגילים בהסיבה ישיבה דידן על שולחן אחד הוי קביעות, וכהסיבה דידהו דמאי, אך עמידה יש לומר דאפי' בזמנינו פסול דאינו כלל דרך חירות, ובודאי לא דומה להסיבה ופסול אפי' בזמן הזה, ויחזור וישתה אפי' בכוסות אחרונות מכיון ובודאי לא יצא.

הסיבת ימין בדעיבד לדעת הרמ"א

ג. עוד יש לחקור בהסיבת ימין, וכן המסיב על גבו או פניו, דקיי"ל דלא שמה הסיבה, ולפי"ז גם בדעיבד לא יצא, או דנימא דלא גרע מיישיבה דיוצא בדעיבד לרמ"א.

ד. ובפשוטות גם בזה י"ל דאפי' דעיבד לא יצא, דכל מה דמיקל הרמ"א הוא דוקא בישיבה דידן דחשיב כדרך חירות וכהסיבה דידהו, אך הסיבת ימין דא"א לאכול כך לא חשיב דרך חירות, וגם לרמ"א מעכב בדעיבד, וצריך לחזור ולשתות אפי' בכוסות אחרונים.

ה. ולכאורה יש קצת הוכחה לזה ממשנ"ב סוף ס"ק י"א שכתב לגבי איטר בדעיבד אם הסב על צד ימין יצא, דימין שלו הרי הוא כשמאל כל אדם, ומציינן בשעה"צ מקורו בפרי מגדים, ולפי מה שכתב הפרי חדש בסעיף זה אין דין זה בבור כ"כ, עכ"ל. מדבריו נראה דבאדם רגיל שאינו איטר הוי פסול אפי' בדעיבד, ולכאורה כוונת המשנ"ב אפי' בזמן הזה דבזה יודה הרמ"א וכנ"ל.

ו. אך א"כ עיינתי בפרי מגדים, וראיתי בדבריו דנראה שאין סובר כן, דכתב באשל אברהם ס"ק ד' לגבי לעכב בדעיבד בהסיבת ימין "ולמה שכתב הרב בסעיף ז', ב' כוסות ראשונות אם שתאן בהסיבת ימין ראוי לחזור ולשתות בהסיבת שמאל", עכ"ל. מוכח מדבריו דסבירא ליה דאפי' בהסיבת ימין לא יחזור בכוסות אחרונות לרמ"א, וצ"ע.

איך הסיבה בזמן הזה נחשבת לדרך חירות

ז. שמעתי מקשים, לפי מה דאמרינן שהסיבת ימין לא שמה הסיבה משום דאין יכול לאכול כן [זהו טעם רש"י, ויש גם טעם הרשב"ם דסכנה], לפי"ז בזמן הזה שאין רגילין לאכול בהסיבה, ממילא קשה לנו אכילה בדרך זו, ויפסול לאכול כן דלא הוי דרך חירות.

ח. אך תשובת הדבר הוא, שאין זו קושיא כלל משני טעמים, טעם א' - כי כל מה שקשה לאכול בהסיבה זה רק בגלל שלא רגילים בכך, ולא אזלינן בתר הכי, אלא שאם היה רגיל בזה היה זה דרך חירות, דאם לא כן אטו נימא שעני שאינו רגיל לשתות יין ומצטער מכך לא חשיב דרך חירות ופטור מד' כוסות, הרי בודאי שחייב, וכדאייתא לקמן סעיף י' דאפי' מי שמוקיע או שונאו צריך לדחוק עצמו לשתות ד' כוסות.

ט. טעם ב' - כיון דתקנו חז"ל דהסיבה חשיב חירות, א"א לעקור הדברים ולשנותם לפי מנהג כל דור דור, והדברים נקבעים כפי שהיו בזמן חז"ל ואין משנים אותם, אלא שבדעיבד מיקל הרמ"א שיצא אפי' בישיבה בלא הסיבה, אך בודאי שדין הסיבה נשאר כדינו בזמן חז"ל, וזהו עיקר דרך חירות.

י. ויותר מזה מציינו לגבי נעל חליצה, דבעינן נעל העשוי להלך בו, וכל מה דמכשירים את הנעל של ב"ד, הוא מטעם דאילו מסגי ביה שליח ב"ד קצת לא יקפיד עליו הדין, כדאייתא ביבמות דף ק"ב ע"א, ואעפ"כ חולצים בזמנינו בנעל המתוקנת בב"ד, ואע"פ שמי שילך עם נעל כזו לשוטה יחשב, כי נשתנו מנהגי הליכת הנעלים בכל דור, ואעפ"כ לא משנים את הנעל של ב"ד כמו שכתבו האחרונים [ע"י שו"ת חת"ס יו"ד ס"י נ', ובעוד אחרונים], אלא ודאי שכיון ובזמננו היה נעל כזו, לא בעינן בכל דור דור ללכת ולבדוק מה נשתנה באופנה ונתחדש במנהגי הליכת הנעלים, ומשאירים הנעל הראשון במקומו, ומכל שכן בענינינו כיון וחז"ל תקנו הסיבה הדבר לא משתנה לפי מנהג הדורות, ופשוט.

בענין שתיית רוב כוס בכוס גדול

בס' תע"ב סעיף ט' מובא בשו"ע שצריך לשתות מכל כוס מד' כוסות רביעית - כולו לכתחילה או רובו בדעיבד, כמו שמביא המשנ"ב שם. ודין זה הוא אפי' בכוס גדול. אך י"א שצריך לשתות רוב הכוס אפי' מחזיק כמה רביעיות, וכתב המשנ"ב לד"אינא קיי"ל כדעה הראשונה, ומ"מ אם אין בדעתו לשתות הרבה לא יקח כוס גדול, רק כוס שמחזיק רביעית כדי לחוש לדעה זו.

[אגב, יש לציין דעל אף שלדעה זו מובא רק להחמיר לשתות רוב כוס, אך לכתחילה מצוה לשתות כולו כמו שמצינו בשיעור רביעית דלכתחילה שותים כולו, דרובו ככולו זה רק בדעיבד. כן מובא בפמ"ג ובשו"ע הרב].

ולאידך גיסא, יתכן לעשות עיקר מדברי המג"א בס' תע"ג שמשמע שלא שייך מוסיף על הכוסות באמצע הסעודה, ונדחה את הראיה בס' תע"ב שכונת המג"א לאסור לשתות שנית, היינו מיד אחר הכוס השני וקודם הסעודה שזה אסור משום מוסיף על הכוסות, אבל לשתות שנית בתוך הסעודה - אעפ"י שאין בזה איסור שניה מחמת הברכה - לא יועיל לגבי לחישוב כוס מהו' כוסות, דאינו ניכר שתייתו תוך הסעודה [ונחדש בזה חידוש גדול לדינא שא"א לצאת בד' כוסות אפי' דיעבד תוך הסעודה, וצ"ע, ועיין בלשון שו"ע הגר"ז שנעתיק בהמשך דברינו], וזה דוחק גדול. היוצא מכל הנ"ל שכיון ודיוקי המג"א סותרים זא"ז, קשה להוכיח מה דעתו למעשה.

שיטת הפרמ"ג ושו"ע הגר"ז

ה. והנה הפרי מגדים דעתו להתיר, וכמוכח מהמג"א בס' תע"ג, וזה לשונו באשל אברהם ס' תע"ג ס"ק ב' על דברי המג"א הנ"ל: "ומשמע ממ"א, באמצע הסעודה דרך לשתות יין, לא הוי כמוסיף על הכוסות, משא"כ אח"כ", עכ"ל.

ו. וכן הוא דעת שו"ע הגר"ז ס' תע"ג ס"ק ז' שמעתיק ומבאר את דברי המג"א הנ"ל לגבי השוכח להבדיל, וזה לשונו: [הסוגריים העגולות הינם במקור] "ואם לא נזכר עד תוך הסעודה, צריך להפסיק באמצע אכילתו מיד שזכר ולהבדיל על הכוס, ולא יברך עליו בפה"ג, אא"כ שבשעה שבירך בפה"ג על כוס השני היה דעתו שלא לשתות עוד יין בתוך הסעודה, ע"י ס' רצ"ט וקע"ד. וה"ה אם נזכר מיד לאחר ששתה כוס השני צריך למוזג מיד כוס שלישי ויבדיל עליו, ולא יברך עליו, אא"כ שבשעה שבירך על כוס השני היה דעתו שלא לשתות עוד יין בתוך הסעודה ולא קודם הסעודה, ואם לא נזכר (עד לאחר גמר הסעודה דהיינו לאחר שאכל אפיקומן, לא יבדיל על הכוס קודם ברכה"ז שלא יאה כמוסיף על הכוסות, שחכמים תקנו שני כוסות אחר הסעודה והוא ישתה שלשה (משא"כ באמצע שלא תקנו כלום אין כאן הוספה)", עכ"ל.

ובסעיף י"ב כתב, וזה לשונו: "אבל אם לא היה דעתו לשתות עוד יין, ואח"כ נמלך לשתות עוד (קודם הסעודה), כיון שהוא צריך לברך עליו בפה"ג כדרך שהוא מברך על כל ד' כוסות לפי מנהג מדינות אלו, הרי זה נראה כמוסיף על מנין הכוסות", עכ"ל. ומציינן שם הגר"ז על המילים "קודם הסעודה" - "משמעות המ"א".

הנה במפורש מעתיק כן לדינא וכמשמעות המג"א בס' תע"ג, שאין חשש מוסיף על הכוסות באמצע הסעודה [עד לאחר האפיקומן, וכמבואר בדבריו הנ"ל], אך כיון וסגר את כל הדברים האלו בתוך חצאי עיגול, זה ראה דלא פסיקא ליה דין זה, כידוע ללומדי השו"ע הגר"ז [נעתיק כאן מתוך הוצאת קה"ת, בהקדמה לשו"ע הגר"ז, בהערה י"ט: "ובמקום שנשארו אצלו הדבר בספק, הכניס את ההלכה בין חצאי עיגול, והשאיר את מסקנת ההלכה למהדורא בתרא, ששם יכריע בהלכה זו אחרי שיחזור וישנה פרק זה", עיי"ש].

ממקור הדין בטור נראה לאסור

ז. אמנם מעיין במקור הדברים בטור נראה להוכיח שגם בתוך הסעודה שייך נראה מוסיף על הכוסות, שזה לשון הטור ס' תע"ג: "ואם ירצה לשתות אפי' כמה כוסות הרשות בידו, וכתב אבי העזרי רק שיכוין לבו שלא יצטרך לברך פעם שנית, שלא יאה כמוסיף על הכוסות, וכן כתב הר"מ מרטנבורק ששאלוהו אם יכולין לברך על שינוי יין הטוב והמטיב בליל פסח, והשיב שיכולין לברך שאינו נראה כמוסיף, רק אם יברך בפה"ג כמו שבירך על הכוסות. והם הולכין לשיטתן שמצריכין לברך בפה"ג על כל כוס וכוס, הילכך מסתבר להו למימר שאם יברך יותר נראה כמוסיף, אבל לדעת א"א הרא"ש וכו", עכ"ל.

ועתה נחוי אנו במאי קמיירי הכא דמתיר לברך הטוב והמטיב, ורק בפה"ג אסור משום מחוי כמוסיף על הכוסות, אם בד' כוסות עצמם א"א לומר כן, דהא בהם מברך בפה"ג כמו שכתב הטור שם "שמצריכין לברך בפה"ג על כל כוס", ואין בזה מוסיף על הכוסות דהא באמת הם הם עצמן הד' כוסות ומה שייך מוסיף, ואפי' אם יוסיף לברך גם הטוב והמטיב מה מקום שאלה יש כאן של מוסיף על הכוסות במה שמברכים על אותו כוס עוד ברכה.

אלא על כרחך מיירי בתוך הסעודה שבוה פסק הר"מ מרטנבורק שמצד הטוב והמטיב לא שייך מוסיף על הכוסות, אבל אם יברך בפה"ג דהיינו כשהסיח דעתו מלשתות הוי כמוסיף על הכוסות, וזה דוחק לומר שמדובר כאן רק במקרה שרוצה לשתות מין ראשון לשני, בפשטות מדברים כששאלוהו בסתמא על שינוי יין בליל הסדר, מדובר בדבר ההולך תמיד דהיינו באדם שבאמצע סעודתו רוצה להביא על שולחנו מין חדש של יין, אבל לומר שמדובר כאן בכזה היכי תמציי שבדיוק בין ראשון לשני היה לו שינוי יין זה דוחק [ואם היה אפשר לפרש דקאי על הד' כוסות גופייהו הוה אתי שפיר, אך זה א"א לומר וכו'"], ולכן פשטות הדברים דקאי על תוך הסעודה].

דעת המשנ"ב

ח. הנה המג"א בריש סימן תע"ה [הלכות הטוב והמטיב] מתייחס ג"כ להנדון הנ"ל של ברכת הטוב והמטיב בליל הסדר, וזה לשונו: "כתב מהרי"ל י"א שאין מברכין הטוב והמטיב בליל פסח שלא להרבות בכוסות, עכ"ל. ונ"ל שלא ישתה מב' מינין, אבל אם הביאו לו מין אחר צריך לברך וכו', עכ"ל. [יש לציין שכל הענין הזה נידון רק שם בס' קע"ה, ולא הובא כלל באחרונים בהלכות פסח].

והנה גם כאן אין הכרעה מלשון המג"א במה איירי אם בתוך הסעודה או בכוסות או בבתיהם, ובמחצית השקל כתב דלא מיירי בתוך הסעודה, דבתוך הסעודה אין בזה כמוסיף על הכוסות, ועיי"ש.

ט. וכתב המשנ"ב בסוף ס"ק ב', וזה לשונו: "בליל פסח טוב לכתחילה שלא לשתות עוד מין אחר של יין בתוך הסעודה, כדי שלא יצטרך לברך עליו הטוב והמטיב ויהיה נראה קצת כמוסיף על הכוסות, אך אם הוא צמא וחושב לשתות ממנו יכול לברך עליו הטוב והמטיב".

ובשער הציון אות ג' מציינן על המילים "בתוך הסעודה": "אבל ליקח יין אחר טוב למנין הכוסות גופא, כגון שטעם כוס הראשון ולא ערב לו היין, לכי"ע יכול ליקח מין אחר של יין לכוס שני ויברך עליו בפה"ג [לדין דנהגין לברך על כוס שני בכסימן תע"ב] וגם הטוב והמטיב [פמ"ג ושע"ת]".

הנה מוכח להדיא דעת המשנ"ב דשייך מוסיף על הכוסות גם באמצע הסעודה, ולכתחילה אפי' בהטוב והמטיב, ועכ"פ בנידון דידן בענין בפה"ג ודאי שיהיה כמוסיף על הכוסות.

י. אמנם צ"ע דכתב זה בשם הפמ"ג, ולמעלה באות ה' הבאנו דעת הפמ"ג להיפך דאין מוסיף על הכוסות תוך הסעודה, ולכן נעתיק כאן את דברי הפמ"ג, וזה לשונו כאן באשל אברהם ריש סימן קע"ה: "עיינן מ"א. בפסח כשמברך פה"ג הוי כמוסיף על הכוסות (בלא ברכה יכול לשתות כמה), וה"ה הטוב, כשמברך הוי כמוסיף על הכוסות כו'. ונראה לדין דמברכין בפסח פה"ג על כוס שני כבס' תע"ד אם מביאין לו מין יין אחר מברך ב' ברכות, פה"ג והטוב וכו'", עכ"ל.



מצד פרסום הנס, ובה לא מצינו כדן הנזכר בחנוכה ד' כוסות בעני. וכן בשום מצוה אחרת לא מצינו כן, וצ"ב הסברה בזה.

ושמא יש לבאר עפ"י הרמב"ן סוף פרשת בא דכתב וז"ל: ומן הניסים הגדולים המפורסמים אדם מודה בניסים הנסתרים שהם יסוד התורה כולה, שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם ניסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, עכ"ל. דלפי זה אפשר לדמאור וז"ל: פרסום הנס הגדול הגלוי וזכים להודות בניסים הנסתרים, שהם יסוד התורה כולה, שאין מקרה וטבע אלא הכל נסים, ולולא זה אין להם חלק בתורת משה, לכן גם עני צריך לשאול או למכור כסותו בשביל ליקח שמן להדליק בחנוכה וכן לגבי ד' כוסות, כדי להכיר בנס הגלוי כדי להכיר גם בנסים הנסתרים, והגם דניסים הגדולים המפורסמים מיידי ביצ"מ, יתכן דגם נס חנוכה כבגון זה שהרי דינים שווה לענין פרסום הנס, ועד כדי כך שגם עני מחויב למכור כסותו בשביל כך.

אך יקשה עדין ממגילה דהתם גם לפרסומי ניסא הוא, ולא אמר' בין בעני הנ"ל בנר חנוכה וד' כוסות. ועוד צ"ב דהרמב"ן שם כתב לעיל וזה לשונו: ובעבור כי הקב"ה לא יעשה אות מופת בכל דור לעיני כל רשע או כופר, יצוה אותנו שנעשה תמיד זכרון וזאת לאשר ראו עינינו, ונעתיק הדבר אל בנינו, ובניהם לבניהם, ובניהם לדור אחרון. והצריך שכתוב כל מה שנראה אלינו באותות ובמופתים על דינו ועל בין עינינו, וכן כל יוצא בהן מצוות רבות וזכר ליציאת מצרים. והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישתכחו, ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלוקים, וכוונת רוממות הקול בתפילות וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפילת הרבים, זהו שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לאל שבאדם והמצאים, ויפרסמו זה ויאמרו לפני בריותך אנוחנו, עכ"ל. דמבואר דמצוות רבות עניינם זכר למופתים מאת ה' כדי שנאמין בו, אך עני זה אין צריך פרסום כבחנוכה ומגילה וד' כוסות, ומ"מ צריך להודיעו אב לבנו, כן כולם. אך בבתי כנסיות פרסמו "בריותך אנוחנו", ואמאי לא בעינן שיפרסמו הניסים האחרים כבנר חנוכה וד' כוסות ומגילה שהוא פרסום לכולם ולא רק אב לבנו, ולא רק בבתי כנסיות.

ועוד ק' דמאחר ובמצוות רבות מצינו ענין האמירה אב לבן על המופתים כדי לחזק את האמונה בה', אמאי בזה לא ימכור עני כסותו כדי להשריש אמונה בה' גם בבנו. ועל שאלה בתרא אפשר ליישב דא"כ לא יוכל לעמוד בזה, כי יהא לו מצוות רבות שיצטרך למכור כסותו בשביל זה, כדכתב הרמב"ן שיש מצוות רבות שמורות על חינוך באמונה בה'. ונראה ליישב (ובהוה תתיישב שאלה בתרא באופן נוסף) עפ"י מה שכתב המשנה ברורה סימן תרע"ב סק"ב וזה לשונו: שלא קבעום למשנה ושמחה אלא להלל ולהודות, ונראה הטעם דלא קבעו כאן לשמחה כמו בפורים, כי בפורים היה הגזירה להשמיד ולהרוג את הגופות שהיא טבול משתה ושמחה, ולא את הנפשיות, שאפילו המידו דתם חס ושולם לא היה מקבל אותם, לכן כשהצילם הקדוש ברוך הוא ממנו קבעו להללו ולשבחו יתברך גם כן על ידי משתה ושמחה, מה שאין כן במעשה דאנטיוכוס שלא גזר עליהם להרוג ולהשמיד רק צרות ושמדות כדי להמיר דתם [כמו שאנו אומרים להשכיחם תורתך ולהעבירם מעל חקי רצונך]. ואם היו ישראל מכניעים להם להיות כבושים תחת ידם ולהעלות להם מס וחוזרים לאמונתם חס ושולם לא היו מבקשים יותר, אלא שהגביר הקדוש ברוך הוא די ישראל ונצחום, לכן לא קבעום אלא להלל ולהודות לבד, כלומר כיון שהם רצו למנוע אותו מזה לכפור בדתו חס ושולם, ובעזרתו יתברך לא הפיקו וממם וגברה ידנו, לכן אנו מודים ומשבחים לו על שהיה לנו לאלוקים ולא עובנו מעבודתו, עכ"ל. דמבואר חילוק יסודי בין חנוכה לפורים, דפורים הוא נס על הצלת הגוף, וחנוכה הוא נס על חלק הרוחני, דמשו"ה אפשר דבחנוכה קבעו חז"ל דצריך לפרסם הנס לרבים [במעשה], ועד כדי שאפילו עני שאין לו ימכור כסותו או שואל כדי לפרסם הנס, כי זה נס שמוכח על תכלית הבריה והיינו תורה ועבודת ה' וכו', וכן בד' כוסות דהם כנגד ד' לשונות של גאולה כדכתב המ"ב סי' תע"ב ס"ג ע"מ מה שכתב השו"ע וז"ל: אפילו עני המתפרנס מן הצדקה ימכור מלבושו או ליה או ישכיר עצמו בשביל יין לד' כוסות, עכ"ל. וזה לשון המשנה ברורה אות מ"ל: לד' כוסות ש"ן יין או חמר מדינה, וד' כוסות נתקנו כנגד ד' לשונות של גאולה והוצאתי אתכם והצלתי אתכם וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם, עכ"ל. דלפ"ו שפיר דתקנו חז"ל דצריך לפרסם הנס לרבים [במעשה], עד כדי שאפילו עני שאין לו ימכור כסותו או (שואל) לוהו או ישכיר עצמו, מאחר דד' כוסות נתקנו כנגד ד' לשונות של גאולה, וענין הגאולה הוא בשביל שנוה להיות עבדי ה' והיינו תורה ועבודת ה' וכו', וזה מורה בשתיית ד' כוסות. ויש להעיר דלדברינו שפיר דכתב המ"ב ענין ד' לשונות בד"ן ד' כוסות דוקא כאן בד"ן עני, ולא הובא בהלכות קודמות שגם מיידי שם בשתיית הכוסות, והוא כדי לומר שאף עני שאין לו ימכור כסותו, והיינו להיות עבדי ה', וכנ"ל.

משא"כ בפורים שהנס על הצלת הגופים לא הוצרך עני שאין לו למכור כסותו בשביל לפרסם הנס, רק מאחר הדיה נס גדול של הצלת כל עמי" לכן צריך לפרסם הנס לרבים כשיש לו אפשרות, משא"כ בשאר המצוות אין דין פרסום הנס לרבים רק לפרסם בבתי כנסיות באמירות, כיון שאין זה זכר להצלת כל עמי" בגוף, וגם אינו הצלת עמי" כולו בחלק הרוחני, דלכן גם לא הוצרך עני שאין לו למכור כסותו בשביל כך. וכן בא מלמד לבנו אותם אמות ומופתים עי"י קיום המצוות כגון עשיית סוכה מווהה תפילין וכו', ודי בזה, ובפרסום בבתי הכנסיות באמירות רוממות הקול בתפילות וזכות תפילת הרבים, משום דבזה כבר הושגה המטרה של סתימת פיות הכופרים, שיהי' הייעוד של אותם מצוות והפרסום בבתי הכנסיות וכו', כדכתב הרמב"ן.

יש להעיר דהשו"ע בהל' חנוכה לא הזכיר בד"ן עני השכרת עצמו, ובהל' פסח הזכיר גם פרט זה, ומ"מ בשו"ע צ"ב בהל' חנוכה אות ג' הביא מחלוקת בזה לענין אי צריך להשכיר עצמו, והסוברים דצריך הוא דכתב המגיד משנה דליפנין מפסח לחנוכה דין עני, דלכן ילפינן כוליה מלתא משם, והיינו נמי דין השכרת עצמו, ועוד יש להעיר דבהל' פסח כתב השו"ע או ליווה, ובהל' חנוכה כתב השו"ע שואל, ולא כתב לשון הלוואה, ונראה דכוונתו אחד הוא, דהרי שואל פירוש שואל על הפתחים כדבאר המגיד ברורה אות ג'.

ואפשר לחלק עוד בין מגילה לנר חנוכה וד' כוסות בד"ן עני אם ימכור כסותו בשביל כך כשאין לו אך לקרוא וכשאין לו נר חנוכה וד' כוסות, דלענין מגילה לא יתקנו שימכור כסותו משום דיקר הוא ולא יוכל לעמוד בזה, משא"כ בנר חנוכה וד' כוסות דדמים מועטים הם, דלכן דווקא בנר חנוכה וד' כוסות תקנו שאף עני שאין לו ימכור כסותו.

ועוד אפשר לחלק בין מגילה לנר חנוכה וד' כוסות, דבמגילה אורחא הוא דגם כשאין לו לא יתבטל מהמצוה, כי זה מצוה שיכול לקיימה יחד עם הציבור, ולציבור יש מגילה בדרך כלל דלכן לא תקנו חז"ל לדבר שלא שכית, משא"כ בנר חנוכה וד' כוסות תקנו חז"ל כי שכית טפי שלא יהא לעניים, ויתכן כאלו לא יקיימו המצוה, דלא יוצא בהדלקת אחר כשאין לו חלק בזה. ואין להקשות דמאחר ובנר חנוכה מצי לצאת ידי חובה ע"י שיתן פירוטה לאחר, זה לא חלק מהמצוה לכאורה, וא"כ אמאי

הוצרכו לתקנה שימכור לבושו, דמ"מ דין פירוטה הוא באכסנאי דבעינן שייכות לבית זה כדקתני במס' שבת כ"א ע"ב דידליק מבחוץ, ופרש"י בחצרו ולא ברה"ר, ואם גר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר, ופרש"י מבפנים כנגד חלון הסמוך לרה"ר.

בדין שתיית ד' כוסות

כתב השו"ע סי' תע"ב ס"ט וז"ל: וישתה כולו או רובו. וכתב הביאור הלכה ד"ה וישתה וז"ל: ואם הוא אדם גדול שמלוא לוגמיו דידיה הוא יותר מרוב רביעית, צריך דוקא מלא לוגמיו דידיה, כן נתבאר לעיל בסימן רע"א לענין קידוש, עיין שם בסעיף י"ג במשנה ברורה, וכל שכן לענין ד' כוסות, עכ"ל. ונראה הטעם דכ"ש בד' כוסות עפ"י הא דכתב המ"ב באות ל"ו וז"ל: מה שא"כ בשבתות וימים טובים יכו לשמוע קידוש מאחר ויוצא בזה, אבל הכא חל חיוב השתיה על כל אדם, עכ"ל. דלפ"ו יתכן דהכ"ש בד' כוסות דבעינן מלא לוגמיו דידיה, משום דיש חיוב על כל אחד לשתות ד' כוסות, דאז גודל החיוב גדול יותר, דעל כן ודאי דצריך לזיזר בזה שיהא מלא לוגמיו דידיה.

בדין קטן במצוות הלילה

כתב השו"ע סי' תע"ב ס"ד וז"ל: גם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל מצוות הנהוגות באותו לילה, עכ"ל. ובסו"ט כתב וז"ל: תינוקות שהגיעו לחינוך, מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו, עכ"ל. וצ"ב אמאי בסו"ט לא הזכיר גם שאר ענייני המצוות הנהוגות באותו לילה, כבס"ד. ויש לבאר בדבס"ט קמ"ל טפי מכל ענין מצוות חינוך דשאר מצוות, מאחר דיש חדולקים וסברי דלא נתקנו ד' כוסות לקטנים כדכתב בשו"ע אות ס', דהטעם דאינו מעכב אם ליתן לקטנים [שהגיעו לחינוך] לשתות ד' כוסות משום דלהרבה פוסקים לא נתקנו ד' כוסות לקטנים. ולכן דוקא דין ד' כוסות לקטנים שהגיעו לחינוך הזכיר השו"ע, ולא הזכיר שאר המצוות הנהוגות בלילה זה בענין חינוך [בהלכה זו].

ויעיין בטור דכתב וז"ל: ואחד אנשים ואחד נשים חייבים בהם ובכל מצוות הנהוגות באותו הלילה כגון מצה ומרור, וגם התנוקות טוב ליתן לכל אחד כוסו לפניו, עכ"ל. [והא דכתב חייבים בהם פירוש בהנ"ל לענין ד' כוסות ע"ש]. וכתב הב"י ד"ה ואחד אנשים, דהטעם דחייבות בד' כוסות שאף הן היו באותו הנס, ומשו"ה צ"ל שהן חייבות בכל מצות הנהוגות באותו הלילה, ע"ש. לפ"ו נראה לבאר דמשום דשאר המצוות הנהוגות באותו הלילה הן חייב גם לנשים משום שהיו באותו הנס. והטור כתב "וגם" התינוקות טוב ליתן לכ"א כוסו לפניו, א"כ חיבר דין חינוך התינוקות [ועיין בב"ח ובב"י ובפרישה דמייירי בהגיעו לגיל חינוך], להלכה שכתב בה דהחיוב גם על הנשים והנשים, דעל כן שפיר דלא טרח הטור להוסיף דטוב שיתן להם גם שאר הדברים הנהוגים בלילה זו, משום דלא גרע המאנשים ונשים חייבין בכל, רק בקטנים הוא מדין חינוך. אך מדכתב "טוב", יתכן דר"ל כן משום דהרבה לא סברי הכי כדכתב בשו"ע צ"ש. ובאמת כתב הב"ח דהטור גופא פסק כר' יהודה דפטורים, ולפ"ו שפיר דכתב טוב ודוקא ב"ן, דשאר המצוות לא גרע מכל חיוב מצות חינוך דאינם רק בגדר טוב אלא חיוב [והגם דסבר הטור כר' יהודה דפטורים, מ"מ טוב ליתן לכל אחד כוס לפניו, נראה דהוא כדי להרויח שיטת הסוברים כרבנן דאינם פטורים].

בדין שיעור ד' כוסות בכוס אחד

כתב השו"ע סימן תע"ב ס"ח וז"ל: צריך לשתות ארבע כוסות על הסדר, ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר לא יצא, עכ"ל. וכתב המ"ב אות כ"ה וז"ל: זה אחר זה, וכל שכן אם שפכן כולן בכוס אחד ושתאן לא יצא, ובפרי מגדים מצדד שאפילו הפסיק ביניהם ואמר הגדה נמי לא יצא, דארבע כוסות בעינן, עכ"ל.

והנה מדכתב המ"ב וכל שכן אם שפכן כולן בכוס אחד ושתאן לא יצא, משמע דסברא הוא, והיינו דמאחר ובד' כוסות זה אחר זה לא יצא, כ"ש כששפכן כולן בכוס אחד, דהרי אינם ד' כוסות אלא שיעור ד' כוסות. ויעיין בשו"ע הציון אות ל"ו בדקדוק הדין מהר"ן ושאר פוסקים, ע"כ. והנה בר"ן כתב וז"ל: שתאן בבת אחת לא בחדא כסא, דהא לא צריכה למימר שהרי הכוסות הללו אע"פ שיש מהם שיעור למטה אין להם שיעור למעלה, ואפילו גדול כמה אינו נידון אלא ככוס אחד, אלא ה"ק שאם שתאן סמוכין בזה אחר זה שלא על הסדר שסדרו אותן חכמים בארבע כוסות לא יצא, וצריך לחזור ולשתותן כסדרן, עכ"ל. מבואר דבחדא כסא פשוט דלא יצא אף ששתאן בסדר הנכון, וכל החידוש הוא לענין דבזה אחר זה לא יצא אף בד' כוסות, וכן מתבאר בדברי המשנה ברורה מדכתב כ"ש וכו', דהא סברא הוא גם בשתאן כסדרן.

מיהו צ"ב דהא המשנה ברורה מביא חידוש זה דבכוס אחד לא יצא אף ששתאן בסדר הנכון בתר הכי בדברי הפרי מגדים, וקשה טפי מדברי הביאור הלכה ד"ה על הסדר דנוקט דלא מסתבר כלל כהפרי מגדים, דוכי ד' כלים בעינן, ד' פעמים בעינן [והגם דבסופו כתב וצ"ע, היינו אפרי מגדים דהא כתב קודם דלא מסתבר כלל כהפרי מגדים, ועוד דבסימן תע"ג ס"א כתב הביאור הלכה על הנושא שם וצ"ע לד"נא, והכא כתב וצ"ע גרידא, דלכאורה מבואר מכך דאינו צ"ע "למעשה".]

ועל כרחק דהא דהמ"ב נקט כ"ש וכו', אינו לומר דגם ככהאי גוונא דשתאן מכוס אחד בסדר הנכון לא יצא, וראה נוספת לכן מדלא נקט דבריו אלו אלא בענין שכתב השולחן ערוך "זה אחר זה", ולא נקט דבריו אלו בדברי השו"ע הנ"ל "על הסדר", וראה בתרא אינה ראייה, דהיה אפשר לומר דהמ"ב ו"ל דלא יצא בכוס אחת שמכילה ד' רביעיות בכל שכן, ולכן כתב דבריו אלו ("כ"ש") בד"ה זא"ו.

ולפ"ו הביאור בכל שכן דלא יצא בשתאן כולן בכוס אחד, הוא ביחס למה שכתב השו"ע על סתם ד' כוסות, והיינו דמאחר ובהוה אחר זה בד' כוסות לא יצא, כ"ש כששתאן בזא"ו בכוס אחת, והגם דכתב בבה"ל דלא בעינן ד' כלים, חשיב כ"ש משום דסו"ט ד' שיעורין בכוס אחד בזא"ו פשיטא דלא יהא מועיל לאחר דידענין דבד' כוסות לא יצא בזא"ו, אך לפי דבריהם אלו מבואר דהמשנה ברורה דנקט כהר"ן, אינו כפשוטו דהר"ן ורק בחלק נקט כותיה.

הונתן פיזיקוב - אופקים

בענין אם ממעטים והגדת לבנך ולא לבתך

הנה נדון זה מתחלק לשני חלקים, א. האם בעלמא כשכתוב בניס ממעטים בנות, או שבנים כולל בנות. ב. ראיית מראשונים ואחרונים לנדון דידן, ופוסקי זמנינו. וראש המדברים בענין זה הוא מרן הגר"ע יוסף וצ"ל בשו"ת חזון עובדיה ח"א סי' כ"א.

א. בתיו"ט פ"ד כתובות מ"א כ' דבנים כולל זכרים ונקבות כדכתיב בעצב תלדי בנים, בניס אתם לה' אלהיכם, ובשד"ח ח"א עמ' 369 הביא מבעל הגהות כור הזהב על הריטב"א שכל' לו דאף שבהרבה מקומות כן ממעטים מבנים בנות, זה רק כשכתוב בפרשה בלשון יחיד ולשון זכר כסמיכה - דבר אל בני" אדם כי יקריב מכם, אמור אל הנהנים בני אהרן "לנפש לא יטמא", ויישב בזה קושית המ"א סי' י"ד סק"ו למה לא ממעטים נשים מעשיית ציצית מדכתיב דבר אל בני" ... ועשו להם ציצית, דשם "כל" הפרשה בלשון רבים [ובת"ת ג"כ כ' ולמדתם אותם את בניכם... בשבתך ובילכתך - יש בזה גם לשון יחיד], והנה בפרשה של והגדת לבנך הכל בלשון יחיד, ולכא"ו

צריך למעט בתך, ויתכן לדחות דהלא לפני כן כתוב והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם ואמרתם זבח פסח וכו', ושם זה לשון רבים, וא"כ שם לא ממעטים בנות, וכיון דשם לא ממעטים אע"פ שאכן כ' בלשון יחיד נוכל לומר שבכה"ג שיש בכמה מקומות על אותו ענין, ובא"כ כ' בלשון רבים וא"כ בלשון יחיד, לא ממעטים.

וברא"ם ריש פרשת אמור האריך על בני" ולא בנות ישראל, וכו' דבנים כולל בנות, ורק כשמיותר ממעטים, והטעם שבנים כולל בנות כ' שם דהא השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים דינים וכפרה שבתורה, והק' שם דא"כ אין ממעטים מת"ת בניכם ולא בנותיכם, וכן בסמיכה ותנופה, הא שם זה לא מיותר, ות' דהשוה הכתוב אשה לאיש היינו דכמו שהאיש מצווה גם האשה מצווה, אך בת"ת אין הציווי על הבן אלא על האב ללמד את הבן, וא"כ בזה נשאר בניכם כמשמעו ולא בנותיכם, ולפ"ו לכא"ו בהגדת לבנך שהציווי על האב א"כ בנך הוי כפשוטו ולא בתך, אך נראה לדחות, ע"פ מה שהביא השד"ח ח"א עמ' 106 מספר התורה והמצוה פ' ויקרא סי' קצ"א אות ח' דבכל מקום ממעטים בנים ולא בנות, וזלת היכא דאיכא טעמא או סברא, וכן הוא דעת הרבנים ברכ"י ופה"ד לילמודי ה'. וא"כ אפש"ל דהרא"ם ג"כ מודה לזה, דכשיש טעם או סברא לא ממעטים [יותר מזה אפשר להוסיף דכאן הטעם והסברא לא למעט לא אמור לנו סתם לא למעט בתך, אלא זה אמור שהתורה כתבה בנך כי יותר דרכו לחקור ולשאלו מהבת, וכנגד ד' בנים דיברה תורה, ולכן כ' כי ישאלך בנך, כי יאמרו אליכם בניכם. וממילא גם כאן התורה כתבה לומר לבן שיהו ג"כ אחד מהד' בנים שאינו יודע לשאול, אך ודאי שבת בכלל]. וכאן בהגדת לבנך א"צ להאריך ולבאר איזה סברא יש לא למעט והגדת לבתך, שהרי זה מיסוד האמונה כמש"כ וידעתם ש לאני ה' [ועיין בקו"ש ב"ב אות ת"ו שהק' דבנן סורר ומורה משמעו בן ולא בת, ואילו ביכיר לא ממעטים בן ולא בת, ומרן הגר"ח ק"ק שליט"א אמר לי דיתכן שבנן סורר זה מיותר, אך ביכיר א"ו מיותר דא"א לומר כי את בכור השנואה, דא"ו תלוי בבכור שלה אלא בבכור שלן].

ב. מה שדנו האחרונים בענין זה [חלקם אחרונים שלא מוכרים כ"כ], בספר טירת הכספ' פ' בא סוף דרוש ג' ד' דמשמע מוהגדת לבנך ולא לבתך, והביאו בספר מועדי ה' על הסמ"ג, וכן משמע בשו"ת התעוררות תשובה סי' רנ"ט דכ' שם דפטורות מלומר הגדה, וממילא פטורות מוהגדת לבנך כבת"ת דפטורות מלמוד ומללמד דכתוב בניכם, וגם כאן כ' והגדת לבנך, וכתב דמדברנן ודאי חייבות בהגדה. ובשו"ת שאלת יעקב ח"ב סי' ל' חקר אם ממעטים ולא לבתך, ורוצה לתלות זאת במחלו ראשונים, דלרמב"ם בפיה"מ שם שבלשון בנ"א בן לא כולל בת, משמע דבלשון תורה כולל שניהם, ובמאירי שם מבואר דבן שבתורה זה מיוחד לבן.

וכן ראיתי כמה וכמה שהוכיחו מדברי המ"א והמ"ב סי' תע"ב שם על הא דאסור לאכול בע"פ מצה, דקטן שיש בו דעת להבין אין להאכילו מצה, דדרשינן והגדת לבנך וכו' בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ואם מילא הבן כבר כריסו במצה לא שייך לומר בעבור זה שאינו חידוש לקטן, ומקור ד"ו מזה"ש, והוסיפו המ"א ומ"ב דאין חילוק בין קטן לקטנה, מוכח מהמ"א והמ"ב דוהגדת לבנך קאי גם על בת, וראיתי בספר משנה הלכה על המ"ב שג"כ דייק ממ"ב זה דוהגדת לבנך קאי גם על בת, והק' למה לא ממעטים כמו שבת"ת ממעטים בניכם ולא בנותיכם, וכבר ביארנו לעיל שהרבה אחרונים אומרים שכשיש סברא לא למעט לא ממעטים, וכן לפי כור הזהב ג"כ ביארנו.

ובספר דברי צבי סי' תע"א חידש לחלוק על המ"א ולהתיר להאכיל לקטנה בע"פ מצה, ואף שמבניה בספיר יצ"מ בגלל והגדת לבנך ולא לבתך, וכן הוכיח מפסחים קט"ו דבנו שואלו ואם לאו אשתו, ולא כ' בנות. ואולי המ"א יענה ע"ז דבן לאו דוקא, אלא ה"ה בת כשאין בן ולא גרע מאשתו, ובאמת בערוך השלחן סי' תע"ג, כ"א כ' ואם אין לו בן הבת תשאל, ואם אין לו בת תשאלנו אשתו. [ולעצם דברי הדברי צבי שהתיר להאכיל לקטנה בע"פ מצה, אף אחד לא נוהג כדבריו].

ובהגד"ש פ' מועדים וזמנים להגר"מ שטרנבוך שליט"א ג"כ חקר אם ממעטים ולא לבתך, וכו' לתלות זה במחלו הראשונים אם אשה חייבת בספיר יצ"מ מה"ת, דבחינוך מצוה כ"א כ' שחייבות, וא"כ כיון שחייבת במצוה זו האב מסביר לה אפי' שהיא קטנה, אך דייק מהרמב"ם פ"ב מע"ז ה"ג דנשים פטורות מספיר יצ"מ, דהרמב"ם כ' שם וכל מ"ע שהיא מומן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות, חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי הפסח ואכילת הפסח ושחיתתו והקלה ושמחה שהנשים חייבות, ולא כ' דחייבות גם בספיר יצ"מ, ולפ"ו גם על האב אין מצוה לספר לה [מדאין], ולכן כ' בהגד"ש דכשיש לו בן ובת אין לצאת בבת בלבד בשאלת מה שנתנה, ואף שמצוה לחנך הבנות לשאול מה שנתנה ולקיים כל מצוות הלילה. ולפי מה שהבאנו מהמ"א ומ"ב לכא"ו א"צ להקפיד על כך, דלשיתטם והגדת לבנך כולל גם בת, ויוצא את החיוב דהא' בבת [וכמוכן שלכתחילה הבן שואל, אך אם שאלה הבת יצא, וכמו שגם במנהגי מהר"ל כ' דפעם חמיו ר' משה כץ שאלה בתו למה הגביה את הקערה, והתחיל עבדים היינו].

ובעיקר מה שהוכיח מהרמב"ם בהל' ע"ז שנשים פטורות מספיר יצ"מ, כן הוכיחו גם הרבה אחרונים מהרמב"ם בספר המצוות, דכ' להדיא בסוף הספר דממצוה קנ"ז נשים פטורות, ושם זה המצוה של ספיר יצ"מ והגדת לבנך. ובעיקר דבריו הדנדון אם ממעטים ולא לבתך תלוי אם חייבות בספיר יצ"מ, כן משמע בשו"ת התעוררות תשובה סי' רנ"ט, אך אין הכרח לומר כן, ואדרבא אם באנו לומר כן יתכן שאפשר לומר להיפך, דהרי בפטר חמור גם נשים חייבות, ושם כ' להדיא והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו וכו', וא"כ שם ודאי לא ממעטים בת, וכיון ששם לא ממעטים בת א"כ גם בהגדת לבנך כבר לא ממעטים, דהרי מישך שייך להדדי, א. דמה וזאת את שאלת תתם, והגדת לבנך זה שאינו יודע לשאול. ב. שהרי במכילתא [לא לפנינו אלא מובא בסה"מ לרמב"ם] כ' על והיה כי ישאלך בנך, יכול אם ישאלך תגיד לו ואם לא ישאל לא תגיד לו, ת"ל והגדת לבנך, הרי להדיא שכי ישאלך בנך והגדת לבנך מישך שייך להדדי, ונוכל לומר דאדרבא כי ישאלך בנך זה המקור לא למעט ולא לבתך, וא"ו מוכרח.

ובספר הליכות שלמה [להגרשו"א וצ"ל] פ"ט סעיף ל' בהערה 208 הביא דהאדמו"ר הרא"מ ז"ל מגור העיר במכתב שלא נתפרש בשום מקום שאם אין לו בן יש לו בת, בתו שואלתו.

יוסף חיים הלוי בירנבוים - קרית ספר

בענין רוב רביעית

הנה המ"ב פשיטא ל' שד' כוסות חמירי מקידוש, וכמש"כ בביאור"ל סי' תע"ב ס"ט ד"ה כולו או רובו וז"ל: "ואם הוא אדם גדול שמלא לוגמיו דידי" הוא יותר מרוב רביעית, צריך דוקא מלא לוגמיו דידי, כן נתבאר לעיל סי' רע"א לענין קידוש וכו', וכ"ש לענין ד' כוסות". והנה מאי דפשיטא ל' למ"ב שד' כוסות חמירי, דהא אשכחא חומרות שנהיגי בד' כוסות ולא נהגי בקידוש, א. שבד' כוסות יש דין לכתחילה לשתות כל הכוס [או כל הרביעית], ובקידוש אף לכתחילה סגי במלא לוגמיו וכמב' ו



במ"ב סי' רע"א ס"ק ס"ז. ב. שבד' כוסות לשי' הרמב"ן צריך לשתות רוב הכוס אפי' אם מחזיק כמה רביעיות, ובקידוש ודאי סגי במלא לוגמיו וכמב' בד' המ"ב סי' רע"א הנ"ל. וע"כ כ' כאן הבאה"ל דיש קל וחומר, שאם לגבי קידוש צידד כבר המ"ב בסי' רע"א בבאה"ל ד"ה והוא רובו, שבאדם גדול שמלא לוגמיו הם יותר מרוב רביעיות שצריך דוקא מלא לוגמיו, א"כ כ"ש בד' כוסות שחמירי בשיעורם, כ"ש דצריך דוקא מלא לוגמיו.

ומש"כ הבאה"ל בהמשך דבריו "וע"ש בבאה"ל שהכרענו עוד דלענין ד' כוסות בענין דוקא רוב כוס לחומרא", יעו"ש בסי' רע"א בבאה"ל ד"ה והוא רובו דבאמת גם בקידוש צידד כן. וכוונתו במש"כ כאן "דלענין ד' כוסות", הוא דבאמת כ' בבאה"ל סי' רע"א ד"ה של רביעית דצריך להחמיר בדאורייתא בשיעור הגדול [150 סמ"ק], וע"כ בכוס של קידוש [שקידוש הוא דאורייתא] צריך שחיזוק רביעית בשיעור הגדול. אך מ"מ כ' שם הבאה"ל שזה רק לענין גדול הכוס, אבל לענין שתייתו זה כבר מדרבנן בעלמא, ולכן סגי ברוב רביעית בשיעור הקטן [86 סמ"ק]. והנה לכא' בד' כוסות [חוץ מכוס של קידוש] מסתבר שלד' הבאה"ל הנ"ל שכ' דבשאר כוס של ברכה דסגי בשיעור הקטן, א"כ ה"ה לענין ד' כוסות. וא"כ זוהי כוונת הבאה"ל במש"כ כאן "דלענין ד' כוסות בעי' דוקא רוב כוס לחומרא", דבאמת בקידוש שלוקח כוס גדול, בזה לא בעינן רוב כוס אלא מלא לוגמיו, דהרי באמת א"צ רוב רביעית של השיעור הגדול, משא"כ בד' כוסות שבוה סגי בכוס בשיעור הקטן, בזה באמת צריך רוב כוס [ובאמת שיעור השתיה שוה בין בקידוש ובין בד' כוסות, אלא שבקידוש אינו רוב כוס כי הכוס גדולה, ובד' כוסות שהכוס קטנה הוא רוב כוס]. זהו כונת הבאה"ל, ולא נתכוון כלל לחלק בשיעור השתיה בין קידוש לד' כוסות, דשי' המ"ב ששיעורן אחד [ובאמת שבס"י רע"א באה"ל ד"ה והוא רובו צידד דבאיש קטן ששיעור מלא לוגמיו פחות מרוב רביעית דיהיה חילוק, ולענין קידוש תיסיגי במלא לוגמיו, מ"מ נשאר בצ"ע בסבארו, ורהיטת דבריו גם בהל' שבת וגם כאן דליכא חילוק].

והנה בבאה"ל סי' תע"ב ד"ה וישתה כולו הביא דבריו הנ"ל בהל' שבת שאיש קטן שמלא לוגמיו פחות מרוב רביעית, צריך להחמיר לשתות רוב רביעית, וכ' "ומצאתי כעת להר"ן פ' ע"פ וכו' שכ' ג"כ כדברינו". וגם בהל' שבת כ' כן לענין קידוש. והנה באמת הראיה מהר"ן היא פשוט לדחות, דשי' תוס' שם [עמדו ע"ז שלענין קידוש השיעור של בגמ' הוא מלא לוגמיו, ולענין ד' כוסות כ' בגמ' רובא דכסא] שבאמת מלא לוגמיו ורוב רביעית זה שיעור אחד ושוה, דאיש בינוני מלא לוגמיו הוא רוב רביעית. אבל שי' הר"ן ביומא שמלא לוגמיו הוא מעט פחות מרביעית, וע"כ הר"ן הוקשה לו אמאי כ' הגמ' השיעור בד' כוסות רוב רביעית, והרי א"ז מגיע לשיעור מלא לוגמיו, וע"כ הוכרח הר"ן לפרש שרוב רביעית הוא א"פ שאין זה מלא לוגמיו, אבל לתוס' אכתי' י"ל שגם איש קטן סגי במלא לוגמיו. וכנראה שגם הבאה"ל בעצמו נחית לחלק כן [דלתוס' י"פ סגי באיש קטן במלא לוגמיו ידידה], וע"כ כ' גם בהל' פסח וגם בהל' שבת שבקטן פחות מ"ג סגי במלא לוגמיו ידידה.

והנה לחזו"א בקונטרס השיעורים שיטה אחרת בד' הר"ן, שהשיעור שנאמר בד' כוסות [רובא דכסא] והשיעור שנאמר לענין קידוש [מלא לוגמיו] הם באמת שני שיעורים, ובקידוש צריך מלא לוגמיו גם אם אין בו רוב רביעית [כגון באיש קטן], ובד' כוסות צריך רובא דכסא ואף שאין בו מלא לוגמיו, דכך הוא עיקר התקנה, ושיעורם שונה זה מזה, וע"כ באיש קטן בקידוש סגי במלא לוגמיו ידידה, ובד' כוסות צריך רוב רביעית. ולפי החזו"א בדעת הר"ן גם בקטן פחות מ"ג צריך בפסח דוקא רוב רביעית [דלא כמו שצייד המ"ב להקל שסגי במלא לוגמיו], ורק בקידוש סגי במלא לוגמיו ידידה. והנה בדעת הר"ן, גם לפי החזו"א, נר' שהכרח הר"ן הוא כנ"ל, דל"ל לדידה דמלא לוגמיו ורוב רביעית שיעורו א' הוא [כדעת התוס'], דהא לשי' הר"ן ביומא מלא לוגמיו של בינוני הוא מעט פחות מרביעית, ע"כ הוצרך לחדש שיש שני שיעורים, א' לקידוש וא' לד' כוסות. [כ"ה שי' הר"ן לפי החזו"א, ולפי המ"ב שיטתו שאוליין תמיד לחומרא, ולאיש קטן צריך דוקא רוב רביעית, ולאיש אחר צריך מלא לוגמיו, ופסח וקידוש חד שיעורא ניהו].

והנה בענין מש"כ הבאה"ל להסתפק בשיעור מלא לוגמיו של איש קטן, אם הוא שיעור ידידה או כמלא לוגמיו דבינוני, יש לציין מש"כ בשו"ע הרב בסי' ק"צ [בצינונים] שכ"ס במלא לוגמיו דפניק בן יומו, ובכך ביאר הגר"ז שם שיוצאים ידי חובת טעימת הכוס של בריית מילה ביה"כ, דהיינו ע"י שמטעימים מהכוס לתניוק, וכ' שם הגר"ז [בצינונים] שזוהו שיעור מלא לוגמיו של התניוק, והביא שם דהט"ז ביו"ד סי' רס"ה סק"י הוכיח מהדה"ל הנ"ל שא"צ מלא לוגמיו בכוס של מילה. והגר"ז כ' על הט"ז שאדבריה זהו שיעור מלא לוגמיו, וא"כ מצינו בספיקו שדל הבאה"ל מחלוקת מפורשת, דלהט"ז לא היו מלא לוגמיו של איש קטן כשיעור הנצרך, ולשו"ע הרב סגי בזה.

אברהם הפונג - רוממה

האם מותר להסב בפני רבו

כתב הטור סי' תע"ב סי' ה"א א"כ יתן לו רבו רשות, וכתב הב"י כי הא דאמר אב"י דהוינן ביה מר וגנין אבירכי דהדדי, ופירש הב"י כיון שהיה רואה ושותק הוי כנתינת רשות, וע"ש. משמע דשרי לכתחילה אפי' בלי לבקש רשות. ועי' בחק יעקב שפירש דהא דאב"י דהווי מר טעו בדבר הלכה ולא בקשו רשות, אבל לכתחילה צריך לבקש רשות דלמא יקפיד הרב, ע"ש. ולענ"ד קשה לומר כן ולא ידעתי מי הכריחו לכך, ואם יראה רבו שמיסב ויקפיד, מיד יפרישו מאיסור, וכל כי האי הו"ל לבי' לפרושי.

ומיהו נראה מהב"ח דמייירי שהרב נתן להם רשות, וע"ע בפסח מעובין ובמאמ"ה, ע"ש. ועי' מ"ש בד"מ בשם מהר"ב דמסתמא שרי, ואינו אסור אלא כשמוחה בו, וכתב עליו ואינו נראה, דלא שרי אלא ברשות רבו כדמשמע לשון הטור, וכ"ה דעת הב"י, וכ"מ בגמ', ע"ש. ולא זכית להבין ד"ק, ולענ"ד דעת הב"י דמסתמא שרי וכמ"ש לעיל. ושרי' ש"כ בפקודת אלעזר בדעת הב"י דמסתמא שרי, דשתיקה הוי כנתינת רשות, ע"ש.

האם צריך לאכול ב' כזיתות בהמוציא

כתב הביה"ל סי' תע"ב להקשות ע"ד מרן השי"ע שלא כתבו הפוס' לאכול ב' כזיתות וזלת הרא"ש והמרדכי, ע"ש. ויש להעיר שהרי התרומת הדשן (ח"ב סי' קנ"ב) ס"ל בפשיטות שכן הוא דעת כל הפוסקים, וז"ל: הרמב"ם וסמ"ג כתבו אימית צריך הסיבה בשעת אכילת כזית מצה, ואשיירי ומרדכי והגמ"מ כתבו שצריך הסיבה כשאוכל בתחילה כזית מצה וכן כזית אפיקומן. ונלע"ד מדברי כולם משמע דכזית ראשון של המוציא לא בעי הסיבה, ע"ל. והוב"ב בב"י. ומוכח בהדיא שכתב כזית ראשון, משמע שאוכלים ב' כזיתות, וכתב כן בפשטות בדעת כל הפוסקים, ופשוט. [אך בראשון לפ"ד א"צ הסיבה].

מאור זאדה - חולון

מחזי כמוסיף על הכוסות

כתב הרמ"א סי' תע"ב ס"ז: "ונראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסבה אין לחזור ולשתות בהסבה, דיש בה חשש שנראה כמוסיף על הכוסות, אבל בשני כוסות ראשונות יחזור וישתה בלא ברכה", עכ"ל. וביאר המ"ב בס"ק כ' וז"ל: "רוצה לומר, דבין כוסות הראשונות דמותר לשתות כמה דבעי... דברו לא אמרינן שנראה כמוסיף על הכוסות [משום דאז חמרא מגרר גריר תאות אכילה (שעה"צ)] צריך לחזור ולשתות אם לא עשה הסבה, דלו יהא אלא שתיית רשות נמי שרי. משא"כ אם שכח להסב בכוסות אחרונות אין לחזור ולשתות, שהרי שתיית רשות אסור שם מפני שנראה כמוסיף על הכוסות, וא"כ כיון דלהראב"ה א"צ להסב, ממילא הוא שתיית רשות דאסור בין כוסות אחרונות", עכ"ל המ"ב.

מבואר במ"ב דבין כוסות אחרונות, כששותה שתיה של רשות בעצם השתיה יש מחזי כמוסיף על הכוסות, ואסור, דלא הזכיר כאן המ"ב מידי מענין ה"ברכה".

והנה בס"ק כ"א הביא המ"ב מהמ"א, שלפי המנהג שלא שותים בין כוסות ראשונות, וא"כ אם יבוא לשתות יצטרך לברך כיון שלא היה דעתו ע"ז, לכן גם בין כוסות ראשונות לא יחזור וישתה אם שתה בלא הסבה [ויסמוך על הראב"ה], דכיון שנמכר בפרה"ג מחזי כמוסיף על הכוסות, עכ"ד.

מבואר מהנ"ל דיש שני אופנים של מחזי כמוסיף, א. בעצם השתיה של רשות. ב. כשמברך קודם השתיה, ובכוסות אחרונות בעצם השתיה של רשות מחזי כמוסיף [שאו ליתא לסברא של חמרא מגרר גריר תאות מאכל] ואסור. אבל בכוסות ראשונות, בעצם שתיית רשות אין מחזי כמוסיף, כיון שגורר תאות המאכל, ורק באופן שצריך לברך קודם אז יש מחזי כמוסיף מחמת הברכה.

והנה המ"ב הביא שם מהמ"א עצה שכשמברך על כוס ראשון יהא בדעתו לשתות בין הכוסות הראשונות, ואז אם ישתה בלא הסבה יוכל לשתות כוס אחר בלא ברכה, דאז לא נראה כמוסיף. ובשעה"צ אות ל"ב הוסיף שעתה זו לא תועיל בין כוס שלישי לרביעי, כיון שאז אסור לשתות לכמה פוסקים משום שכרות, ואין לחלק אם יצטרך לברך או לא, עכ"ד המ"ב ושעה"צ.

ולהנ"ל יש להעיר אמאי הוצרך השעה"צ לאסור לשתות בין ג' לד' משום שכרות, הרי בכוסות אחרונות התבאר שבעצם השתיה של רשות יש מחזי כמוסיף, וגם כשלא צריך לברך, והר"ל לשעה"צ לומר דלא תועיל עצה זו בכוסות אחרונות כיון ששם מחזי כמוסיף בעצם השתיה.

ונראה דמה שנתבאר שיש שני אופנים של מחזי כמוסיף, אי"ז מוסכם, ונקדים דבאמת יש כאן שני דרכים בביאור דברי הרמ"א שחילק בין כוסות ראשונות לאחרונות, דמה שהובא לעיל מהמ"ב בס"ק כ' [שמבואר בדבריו שבכוסות אחרונות עצם השתיה אסורה משום מחזי כמוסיף] זה ממאמר מרדכי ועוד אחרונים כמובא בשעה"צ אות כ"ט. ואילו מדברי המ"א מבואר לכאורה שאין מחזי כמוסיף גם בכוסות אחרונות, אלא רק מחמת שמברך קודם. ומבאר את דברי הרמ"א שמחלק בין כוסות ראשונות לאחרונות כן, דבכוסות ראשונות שמעיקר הדין מותר לשתות ביניהם, א"כ היה דעתו לשתות עוד וא"צ לברך, ולכן אין מחזי כמוסיף כשחוזר ושותה, ובכוסות אחרונות שאסור לשתות ביניהם, הרי אם יחזור וישתה בהסבה יצטרך לברך כיון שלא היה דעתו, ואז מחזי כמוסיף מחמת הברכה. ושוב הוסיף המ"א שלמנהג שלא שותים בין כוסות ראשונות א"כ לא היה דעתו, ויצטרך לברך ויש מחזי כמוסיף, ונתן העצה שיהא דעתו בברכת כוס ראשון.

ובאמת יעו"י במאמר מרדכי שלאחר שביאר דברי הרמ"א לפי דרכו, הביא שבמ"א מבואר דברי הרמ"א באופן אחר.

ומעתה א"ש דברי השעה"צ שכתב שבין כוס ג' לד' לא תועיל העצה שלא יצטרך לברך, מחמת שאסור לשתות משום שכרות, ולא כתב שעצם השתיה אסורה שם משום מחזי כמוסיף, כיון דקאי בשיטת המ"א שאין מחזי בעצם השתיה, אלא רק מחמת הברכה [וקצת צ"ב אמאי לא הדגיש המ"ב שיש כאן שני דרכים בביאור הרמ"א].

ועו"י בסי' תע"ט בשעה"צ אות ד' במוסגר, שכתב שמוכח ממ"א הנ"ל, שאם היה דעתו בברכת הדין לפטור שאר משקין, א"כ א"צ לברך עליהם, בזה לא אמרינן דמחזי כמוסיף על הכוסות, עכ"ד. מבואר כנ"ל שלמ"א כל המחזי "כמוסיף" הוא רק ע"י שמברך קודם.

והנה המ"ב שם בסי' תע"ט סק"ה הביא שני טעמים להא דלא ישתה בין כוס ג' לד', שמא ישתכר וישן ולא יגמור ההלל, ויש שכתבו הטעם מפני שהוא נראה כמוסיף על הכוסות, עכ"ד. ולכא' צ"ב, כיון דהמ"ב שם בשעה"צ קאי כשיטת המ"א שכל המחזי כמוסיף הוא מחמת שנוצר לברך קודם, והיינו כיון שאסור לשתות בין כוס ג' לד', א"כ לא היה דעתו לשתות וצריך לברך ומחזי כמוסיף, א"כ מוכרח שהמחזי כמוסיף אינו יכול להיות טעם בפני עצמו לזה שלא ישתה, שהרי המחזי אינו בעצם השתיה אלא מחמת הברכה, והרי מה שצריך לברך זה בניו ע"ז שלא היה דעתו לשתות מחמת איסור, א"כ מוכרח שיש טעם אחר לאיסור לשתות, שזה מצריך לברך, ושוב יש גם מחזי כמוסיף, א"כ צ"ב במה שחילק המ"ב לב' טעמים נפרדים, וזה שייך רק לשיטות שה' מחזי כמוסיף" הוא בעצם השתיה גם בלא הברכה.

אכילת מצה לקטן קודם הגדה

בשו"ע סי' תע"ב ס"א כתב וז"ל: "שמצוה למחר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו. ויעו"י במ"ב מש"כ בזה, ובשעה"צ אות ב' הביא שמקור הדין מהברייתא "חוטפין המצה בשביל התינוקות", וכפירש"י בחד לישנא ע"י"ש. ושוב הביא שהיבין שמועה לרשב"ץ כתב וממחרים להאכילם כדי שלא ישנו, ואתינוקות קאי. ופירוש זה א"ש ט"פ.

ויעו"י בשו"ע הרב סי' תע"ב ס"ג שכתב וז"ל: "ואפשר שמצת לחם עוני אסור להאכילם אפי' מעט קודם ההגדה, מטעם שנתבאר בסי' תע"א" [והכוונה למבואר שם שקטן שמבין בסיפור יצ"מ אין להאכילו מצה ביום י"ד]. ויש להעיר שלכא' מהרשב"ץ הנ"ל משמע שממחרים להאכילם מצה, שהרי מש"כ הרשב"ץ "וממחרים להאכילם כדי שלא ישנו", לכאורה בזה מפרש את הברייתא "חוטפין המצה בשביל התינוקות".

וצריך לומר שזה חלוק מס' תע"א ששם איירי להאכילם קודם הלילה, דאז אמרינן לאחר שמילא כריסו מהמצה לא שייך לומר "והגדת לבנך בעבור זה", שאי"ז חידוש לקטן. אבל כשמאכילו בלילה אף שזה קודם ההגדה, כיון שהכל נעשה בהמשך מעמד אחד, אין בזה חסרון חידוש לקטן.

ומאיך, אולי גם הרשב"ץ לא התיר להאכילם מצה אלא אחר שהתחילו קצת מההגדה וכדעת השו"ע הרב, וממחרים להאכילם לפני שהגיעו לסדר אכילת המצה, וי"ל.

הסיבת ימין

שו"ע סי' תע"ב ס"ג: "כשהוא מסב לא יטה על גבו ולא על פניו ולא על ימינו", ובמ"ב "ולא על ימינו" דלא שמה הסיבה כיון שצריך לאכול בימינו, ועוד טעם אחר יש שמא יקדים קנה לוושט, עכ"ל [ומה"ט גם איטר יסב על צד שמאל, דחמירא סכנתא מאיסורא כמבואר במ"ב].

והנה בדביעבד אם היסב על ימינו, יעו"י במ"ב סוסק"א לגבי איטר וז"ל: ובדיעבד אם הסב על צד ימין יצא, דימין שלו הרי הוא כשמאל כל אדם, עכ"ל. ומשמע מהמ"ב דשאר אדם שאינו איטר להסב על צד ימין, לא יצא גם בדביעבד. ולפוס' ריהטא נראה שדינו כמי שלא היסב כלל שנחלקו בזה השי"ע והרמ"א בס"ז, אם צריך לחזור ולהסב, ובאיזה כוסות. אבל יש לדון ולומר דכאן גרע כיון דשם הי"א שפליגי של"צ לחזור ולהסב, הוא משום שבדיעבד סמכינן על הראב"ה שס"ל שבוה"ז א"צ להסב.

ויתכן שכאן שהיסב על צד ימין ואכל ביד שמאל, כיון שאין דרכו לאכול ביד שמאל אולי גם לראב"ה חסר בדרך חירות, וגרע ממי שלא היסב כלל שיאכל ביד ימינו.

ושמעתיה להוכיח מהא דבאיטר הדין שייסב על צד שמאל, ויאכל ביד ימין, ולא אמרו שעדיף שלא יסב ויאכל ביד שמאל כהרגלו, מוכח דיתיר דרך חירות הוא להסב אף שאוכל ביד שאינו רגיל, מאשר לא להסב ולאכול ביד שרגיל בה.

וא"כ במקרה הנ"ל באדם שאינו איטר שהיסב על צד ימין, ואכל ביד שמאל, הוי יותר דרך חירות מאם לא היסב כלל, ושפיר יוצא י"ח לראב"ה, וממילא דינו יהא ככסעף ז'.

רובו ככולו

בשו"ע סי' תע"ב מבואר שצריך לשתות כל הכוס או רובו, וביאר המ"ב דכולו לכתחילה, או רובו בדביעבד. ובהמשך השי"ע מבואר דקנקן שיש בו כמה רביעיות שותים ממנו כל כך בני אדם כמנין הרביעיות שבו, והוסיף המ"ב דבדיעבד סגי אפי' היה לכל אחד רק רוב רביעית, עכ"ד.

ויש להעיר דהנה זה פשוט שאם אדם יתן בכוס רוב רביעית בלבד וישתה, לא יצא י"ח, דהא דאמרינן רובו ככולו ויוצא י"ח ברוב רביעית זהו דווקא כשיש בכוס רביעית ושותה מתוכו רוב רביעית, דאז אמרינן דמעשה השתיה שעשה ברוב הרביעית נותן שם "שתוי" על כל הרביעית שהיתה בכוס [וכמו בשחיטת רוב סימנין דמעשה השחיטה ברוב הסימנין נותן שם "שחוט" ככולן], משא"כ כשמעיקרא היה בכוס רק רוב רביעית לא שייך זה.

וא"כ באופן שיש בקנקן רק רוב רביעית לכל אחד, בשלמא לאותם בני"א ששותים בתחילה הרי שותים רוב רביעית מתוך רביעית, אבל האחרון ששותה את הרוב רביעית האחרון שנשארו בקנקן האין יוצא י"ח, הרי אין כאן רוב רביעית מתוך רביעית.

ודוחק לומר דכיון שאצל הראשון היה רביעית זה מועיל גם לאחרון, וכמש"כ המ"ב ליישב הא דבעינן כוס מלא, ושלא יהא פגום, דכולהו אתיין מכח הראשון. ואולי באמת כוונת המ"ב שצריך שלאחרון ישאר רביעית וישתה מתוכה רוב, וצ"ע.

שמואל מזרחי - בית שמש

בטעם שנשים חייבות במצות הנוהגות באותו הלילה

כתב בטור סי' תע"ב: "ואחד אנשים ואחד הנשים חייבים בהם ובכל מצות הנוהגות באותו הלילה כגון מצה ומרור. ובבית יוסף שם, גם נשים חייבות בד' כוסות שאף הן היו באותו הנס, ומטעם זה צריך לומר שהן חייבות בכל מצות הנוהגות באותו הלילה וכמו שכתב רבינו, ע"כ. ובפשיטות נראה שעולה על דברי הטור שכתב כגון מצה ומרור, והנה גמרא ערוכה היא שנתים חייבות במצה דבר תורה שגא' לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה, ונשים איתנהו בבל תאכל חמץ דמצות לא תעשה היא, וא"כ למה נצרך הטעם שהיו באותו הנס. ואמנם על מצות אמירת ההגדה וודאי נצרך טעם הנ"ל, אך על מצות מצה שאולתינו, וכן מרור דאיתקש מצה למרור, ואמנם בזמן הזה שמרור דרבנן י"א שאין ההיקש, וא"כ מרור ג"כ נצרך לטעם הנ"ל. אמנם יתכן לומר שגם לגבי מצה נצרך הטעם דאף הן היו באותו הנס, דאי לאו האי טעמא היינו אומרים שחייבים באכילת מצה אך לא בהסיבה, דיתכן לומר דרק מטעם שאף הן היו באותו הנס הוצרכו מדינא [נשים חשבות] להסב באכילת מצה, דשפיר נצרך הטעם שהיו באותו הנס גם לגבי מצה ומרור, וכדמשמע מפשטות דברי הבית יוסף על הטור.

בענין מצטער בארבע כוסות

כתב בבית יוסף סי' תע"ב סעיף י' בשם הרשב"א, מסתברא שכל שיש לו יין צריך לדחוק עצמו ולעשות כר"י בר אלעי, דלא הוה שתי חמרא ושתי ארבע כוסות, ואמר חוגרני צובעני מפסחא ועד עצרתא, וכרבי יונה גרסינן בירושלמי וכו'. ויש לדקדק, א. מה הראיה מר"י ב"ר אלעי שכך עשה, והרי שנינו [בב"ק ובשבט] כל מקום שאמרו מעשה בחכם אחד או ר"י ב"ר אלעי, וא"כ מה ראה מביאים מכך עשה, אולי עשה כן מפני חשיבותו, ועוד למה כתב הב"י מסתברא, וכי למה זה לא ראה ברורה, ולמה צריך ראה דכי מצוה שבאה בקושי פטורים ממנה. ועוד יש לדקדק בסע"ז במשנ"ב שמביא מקור זה מירושלמי, וכי למה לא מביא מהבבלי למעשה דר"י ב"ר אלעי. ויש ו"ש על פי הסברא שבמ"א המש"ב שבאחד שיפול למשכב מחמת השתיה פטור, וא"כ זה לא דרך חירות, וא"כ שפיר היינו יכולין לומר שאם יכאב לו הראש מחמת השתיה ג"כ כבר לא נחשב לדרך חירות, ולזה הראיה מר"י ב"ר אלעי [אף שהיה חסיד] שאם שתה סימן שאחז שיוצאים בזה י"ח, כי אם זה לא דרך חירות א"כ יתכן שעדיף לא לשתות שהרי יא יוצא י"ח, וג"כ מצטער לבטלה בליל פסח. אמנם אין מנכך ראה ברורה, שיתכן שר' בעצמו יסתפק בדיון זה, והחמיר ע"ע משום שאולי כן יוצאים מזה י"ח, ולא נחשב שזה לא דרך חירות, ולכן מביא ראה מירושלמי, ששם נשנה דין זה לגבי פסח. וא"נ משמע שבא ללמדנו הלכה למעשה, ואולי לכן המשנ"ב מביא המקור מירושלמי דוקא, שמביא מעשה זה בדיוני פסח להלכה למעשה.

יעקב דוד מדלוב - ערד

שני טעמים לחיוב נשים במצות הפסח

שאלו בני החבורה, מצאנו שני טעמים לחיוב נשים במצות הפסח, טעם א', מפני שהוקש מצה לחמץ, טעם ב', מפני שאף הן היו באותו הנס. וקשה למה צריך שני טעמים. והנה בני החבורה זכו לכוון לדברי התוס' כדלהלן, ראה תוס' פסחים ק"ח ע"ב ד"ה שאף, שם כתבו שההיקש מצה לחמץ הוי רק דאורייתא, אבל למצוות דרבנן צריך להגיע לטעם "שאף הן היו באותו הנס". וראה תוס' מגילה ד' ע"א ד"ה שאף ששאלו כנ"ל, ותירצו דאי לאו האי טעמא שאף הן היו בנס, לא הוי מקשינן מצה לחמץ, אלא היינו מקשינן מצה לטובה בהיקש ט"ו ט"ו.

חיים סלומיאנסקי - ערד



נשים חייבות בד' כוסות

סימן תע"ב סעיף י"ד: גם הנשים חייבות בד' כוסות ובכל מצות הנוהגות באותו הלילה. וכתב המ"ב "גם הנשים", דגם הן היו באותו הנס "ובכל מצות" כגון מצה ומרור והגדה. ולכאורה הא דנקט מצה דהא בלאו הכי חייבות משום כל שישנו בלא תאכל מאן, אך כ"ד נסבה ביחד עם מצות הנוהגות. ב. משום מצה דכורך דהוי מדרבנן ונשים היו פטורות, וחייבות משום דהוי באותו הנס.

מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים

סימן תע"ב סעיף ט"ז: מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים שיראו שינוי וישאלו. לכאורה ענין השינוי הוא שבזמנם קליות ואגוזים היו "ממתקים שהיו מביאים לילדים, וכמו שמוציאים כמה פעמים, כגון ברמב"ם כשמלמדים ילד שבהתחלה מחלקים לו קליות ואגוזים, וכן בבבא בתרא בבבלי חנויות שאומר לו אני אחלק קליות ואתה תחלק אגוזים (והוי כעין מה שהיום המוכרים מחלקים לפני תנוכה "סופגניות"), והרי לפני האוכל תמיד לא מרשים לאכול ממתקים כי צריך לאכול סעודת י"ט וסעודת שבת, והילד רואה שינוי שנותנים לו פתאום לאכול. והנה בזמנינו אולי לא יראה שינוי בחלוקת קליות ואגוזים שאין הילדים רגילים בהם, ואולי יצטרכו לחלק ממתקים של זמנינו לילדים לפני הסדר (אלא למחמירים לא לאכול את כל הדברים האלו בפסח, ולא נשאר להם אלא קליות ואגוזים שהם ממתקים כשרים לפסח).

בזמן זיבירט - ערד

לא ישהה בשתיית רוב הכוס

כתב המשנה ברורה סימן תע"ב סק"ד דלכתחילה לא ישהה בשתיית רוב הכוס יותר מכדי שתיית רביעית, או שלא ישהה עכ"פ יותר מכדי אכילת פרס עיי"ט. וצ"ע מדוע נקט שתיית רוב הכוס שלא ישהה בה. הא לעיל סק"ל כתב דלכתחילה בעינן לשותת כל הכוס (דהיינו רביעית ולא רוב רביעית), ומדוע לגבי שהיה כתב רוב הכוס. ובאמת המחצית השקל כתב דלדעת הב"ח שבעינין לשותת כל הכוס, הוא יסבור דבעינן שישתה בלא שהיה את כל הכוס ולא רק רוב הכוס. ואפשר דכיון דאיירי באדם שקשה לו לשותת יין, ומשום כך שווה הרבה בשתייתו, לכן לדידה הוי לכתחילה ברוב הכוס ולא בכלול. עוד אפשר דלאו דוקא נקט רוב הכוס, אלא עיקר הדין נקט דסגי בזה, אבל באמת לכתחילה לא ישהה בשתיית כל הכוס.

עני המתפרנס מן הצדקה שמחוייב בד' כוסות

ע"י במ"ב ס' תע"ב סעי' י"ג גבי עני המתפרנס מן הצדקה שמחוייב בד' כוסות, שכתב שם בסוף הסעיף שד' כוסות נתקנו כנגד' ד לשונות של גאולה. וצ"ע מדוע דוקא כאן מצא לנכון לכתוב דין זה, ולא בתחילת עניני הד' כוסות. ונראה משום דבא לומר דאפי' עני שצריך לדחוק עצמו כדי להשיג ד' כוסות, ואפי' למכור את מלבושו בשביל זה, אין לו לדאוג שיחסר לו ממונו מחמת כן, דהקב"ה ימלא חסרונו "ורגאל" אותו בזכות הד' כוסות, ו"יציל" אותו "ויקח" אותו "ויציא" אותו משעבוד עוניו לחירות.

מי שהוא איטר יד

ע"י בה"ס ס' תע"ב בתחילת הסימן לגבי מי שהוא איטר יד, ויש בידו הימנית מום כלשהו שאינו יכול לאכול מחמת כן כדי ימין, ומסיק כיון דאין לו תקנה אפשר דפטור מחסיבה, וצ"ע. ע"ש. ולכאורה נראה דיש לו תקנה, ד"כניס לתוך פיו את המצה או המרור ורק ליעוס ולא יבלע, ואי"כ יסב ויבלע, ויקיים בזה מצות חסיבה, אמנם לגבי ד' כוסות אין לו תקנה.

בענין נתן לו רבו רשות אי הוי חיוב להסב או רשות

ע"י סימן תע"ב סעיף ה', ומסקנת הדברים דבן אצל אביו, אפי' אביו רבו מובהק, צריך חסיבה, דמסתמא אב מחיל לבריה. ותלמיד לפני רבו, אפי' אינו רבו מובהק אינו צריך חסיבה, ואף אסור לו להסב דמורא רבך כמורא שמים, אא"כ יתן לו רבו רשות להסב בפירוש, דאז מחוייב להסב אף ברבו מובהק. ויוצא מדברי המ"ב דכשנותן לו רבו רשות להסב מחוייב התלמיד להסב. ובשעה"צ הביא לזה ראיות שאינו בגדר רשות אלא חובה, ע"ש.

ולענ"ד יש לעיין בזה טובא, דאיצטא בגמ' "אל" רב יוסף לא צריכיתו", ומבואר דאעפ"י דאיירי בנתן להם רשות להסב, דאם לא נתן רשות הו"ל למימר להו אסור לכם להסב, ע"י בב"י, וכן למד הב"ח "אמר להם לא צריכיתו", ומשמע שאין זה חיוב, דאל"כ היה צריך לומר להם חייבים אתם להסב. ועוד עינין בלשון הב"י שכתב ד"ל שנתן לו רבו רשות להסב רשא", ומשמע דאין זה חובה אלא רשות, ומש"כ השעה"צ להוכיח מלשון השו"ע שכתב "אינו צריך אא"כ יתן לו רשות", דמשמע דבנותן לו רשות צריך, אפשר לומר דאיהו ראה, דמדנקט השו"ע ברישא לגבי בן אצל אביו לישנא ד"צריך", נקט נמי בסיפא כהאי לישנא "אינו צריך אא"כ...", ולעולם אם נתן לו רשות אינו חייב אלא רשא, ועוד דיעוין בדברי המ"ב בעצמו בסקט"ו שכתב דלישנא דהמתכבד לאו דווקא, והיה באמת צריך לומר "אינו רשא", ע"ש.

[ואם כניס דבריו יוצא שבדברי רב יוסף מדובר בתנית השבת, ואעפ"כ הזכיר "מורא רבך כמורא שמים", וא"כ אינו אסור אלא רשא לעשות כן, ומעתה גם באופן שלא נתן לו רבו רשות אם רצה להסב הרשות בידו (דלא כמשנ"ב), וכמו שהביא בדרכ"מ בשם מהר"ב].

אוריה סקנדריון - בני ברק

אם לא היסב לא יצא

בשו"ע ס' תע"ב סעי' ז' פסק דבין באכילת מצה ובין בשתיית ד' כוסות, אם לא היסב לא יצא. וצריך לחזור ולאכול או לשותת בהסיבה, והרמ"א הביא דעת הראב"ה דכהיום אין דרך להסב ולכן בדיעבד יצא. מיהו פסק הרמ"א דבכוס ג' וד' לא יחזור, ובכוס א' וב' יחזור בלא ברכה, ולענין אכילת מצה יחזור ויאכל בלא ברכה, מיהו באפיקומן לא יחזור, ובפשוטו להשו"ע צריך לחזור ולאכול או לשותת ודאי דצריך לחזור ולברך, דהא לא יצא.

והנה בבאיורה"ל ד"ה לא יצא כתב דבגמ' כל הסעודה וביך ברכה"מ"ז ואח"כ נזכר שלא היסב, דהמתכבד צריך לחזור ולברך המוציא ועל אכילת מצה דהא לא יצא יד"ח, משא"כ ל"א דה דעת הרמ"א א"צ לחזור ולברך על אכילת מצה. וצ"ב מה הוסיף הביאורה"ל, דלכא"א אין חילוק בין תוך הסעודה דחזור ומברך לכה"פ על אכילת מצה, לבין לאחר סיום סעודתו דחזור ומברך, וא"כ מה הוסיף הביאורה"ל ומה נוסף בזה שסיים סעודתו, וצ"ע.

נזכר לאחר סיום סעודתו שלא שתה הד' כוסות בהסיבה

הנה להשו"ע ס' תע"ב סעי' ז' דצריך לחזור ולשתות בהסיבה הד' כוסות בלא היסב בהן, וכן להרמ"א בגוונא דחזור, לכאורה יש לעיין היכא דנזכר לאחר סיום סעודתו שלא שתה הד' כוסות בהסיבה, או כוס ראשון לחוד או כוס שני שהדין דחזור,

ולכאורה הרי בסעי' ח' פסק השו"ע דצריך לשתות על הסדר, ואם שתאן זא"ז שלא כסדר לא יצא, ובשהה ביניהם ולא אמר ההגדה הביא הביאורה"ל ד"ה שלא כסדר מוח', דלהב"י בדיעבד יצא, ולהפ"ח אף בדיעבד לא יצא, ונראה מדבריו דכן צריך לחשו לדעת הפר"ח מדהוסיף דצריכות הנשים ליהרה, ולפי"ז היכא שבגמ' סעודתו היא יחזור וישתה הד' כוסות, הא אינו יכול שוב לעשות קידוש, ואי ישתה בשה"ה הא להפ"ח לא יצא אף בדיעבד, וא"כ מה יעשה. ולא מסתברא דכל דברי השו"ע בסעי' ז' דיחזור היינו בנוכר קודם הכוס הבא, אבל באמת בגמ' כל סעודתו לית ליה תקנה להפ"ח ולא יחזור וישתה, אול"ד דבכה"ג לא פסקי' כהפ"ח וישתה בשה"ה, ולכה"פ יצא יד"ח להב"י בדיעבד, וצ"ע.

ואולי אפשר לומר להפ"ח דכל הדין דשתאן שלא כסדר לא יצא היינו בלא עשה סדר כלל, אבל היכא שעשה הסדר כהלכתו ושתה הד' כוסות כסדרן רק דלא יצא בהן יד"ח מצד אחר, אולי בזה אין דין דצריך לשתות על הסדר, ויתכן דאף שהי' לא צריך, ומ"מ לכה"פ בשה"ה יודה הפ"ח דיוצא בדיעבד ולא נימא דלית ליה תקנה, ולכא"ז זהו חידוש ולא מצאתי מי שיעורר בזה, וצ"ע.

לכתחילה צריך לשתות כל הכוס

כתב המשנ"ב ס' תע"ב ס"ק ל' דלכתחילה צריך לשתות כל הכוס ולכה"פ רובו, מיהו בכוס רביעית ישתה כולו כדי שיהא יכול לברך ברכה אחרונה לכ"ע, ולכא"ז לאו דווקא כוס רביעית, דאף אם שתה בכוס א' רביעית ובשאר הכוסות רק רוב רביעית נמי יוכל לברך על הגפן משום ברכה אחרונה, ומ"מ היה נראה דבכוס א' וב' נפטר בברכת המזון, וא"כ אף אם שתה בכוס א' רביעית ובשאר הכוסות רוב רביעית לא יוכל לברך על הגפן משום כוס א' דנפטר בברכת המזון, אמנם עדיין יתכן לשתות בכוס ג' רביעית ובכוס ד' רוב רביעית, ויכול לברך על הגפן משום כוס ג', וא"כ אמאי המשנ"ב כתב דבכוס רביעית צריך לשתות רביעית מדינא, דאל"כ לא יוכל לברך, דיתכן לשתות רביעית בג' וכ"ל, ואולי רביעית לאו דווקא דכוונתו גם אשלישית.

מיהו בס' תע"ד ס"ק ג' כתב המשנ"ב דעל הגפן אין מברכין כ"א אחר כוס רביעי, ואע"ג שבכמה"ז הוא גמר וסילוק, ולכן צריך לברך ברכה ראשונה בכוס ג', מ"מ לענין ברכה אחרונה לא מפסידי מידי, שאין היסח הדעת מחייב לברך תיכף ברכה אחרונה, ויכול להמתין עד שישתה כל הכוסות ואז יפטור בברכה את כל הד' כוסות ביחד, עכ"ל. ומב"י דעל הגפן פוטר כל הד' כוסות ואינו נפטרי' בברכה"מ, וא"כ אמאי העי"ש שם הדגיש המשנ"ב כוס ד', הו"ל אחד מן הד' כוסות.

ואולי היה אפשר לבאר, דהנה בס' קע"ט סעי' ו' כתב השו"ע דאין מברכין אחר יין שבסעודה דנפטר בברכה"מ, וכן יין שלפני המזון נפטר בברכה"מ ואפי' לא שתה תוך הסעודה, ולכא"ז מב"י דברכה"מ פוטר, ודלא כמשנ"ב ס' תע"ד ס"ק ד' דא"ז הפסק ולא נפטר בברכה"מ אלא בברכה אחר כוס ד', מיהו בבאיורה"ל שם ד"ה וכן פוטר הביא דעת הרמב"ן ותוס' דבין של קידוש ושל קודם המזון צריך ברכה אחרונה ולא נפטר בברכה"מ, ולכן כתב שכונן שלא לשתות בקידוש יותר ממלא לוגמיו, וכ"כ בח"א, ולכן אם שתה כל הכוס יש עיצה לכון לפטורו בברכה"מ, ובפרט להניי שישות דבשתייה כזית ג"כ חייב בברכה אחרונה, לכן מהנכון שתימדי כיון לפטור וכנ"ל, ולפי"ד מבואר דעדיף לא לשתות בכוס א' ובכוס ב' בליל פסח רביעית אי' לא ישתה נמי בכוס ד' רביעית דאז נכנס למח' זו, מיהו אם ישתה בכל הכוסות רביעית ודאי דהכי שפיר, וכדבריו בס' תע"ב ס"ק ל' דלכתחילה ישתה כולו, והיינו בכל הכוסות דאז אינו נכנס למח' זו, דבין כך יברך על הגפן בסוף הכוסות, מיהו היכא דלית ליה אלא רביעית שלימה, ובשאר הכוסות יכול לשתות רק רוב רביעית, בזה לכא"ז עדיף שלא לשתות בכוס א' או ב', דאז להשו"ע נפטר בברכה"מ ולא יוכל לברך על הגפן, ולרמב"ן יוכל. ואולי הו"י כוונת המשנ"ב דבכוס ד' ישתה כולו, דאז לכ"ע מברך על הגפן, ועדיף בכוס זו מאשר בכוס א' וב', ובאמת גם בכוס ג' יכול לשתות רביעית, וכוונתו לאפוקי מא' וב', [וע"ד הדקדוק אפשר לומר דכוונת המשנ"ב כוס ד' דווקא להרויח שיטות התוס' בפסחים ק"ה ע"ב דכוס של ברכת המזון ל"צ ברכה אחרונה, ואעפ"י שמשמע מיהו בכוס ד' לכ"ע מברך על הגפן, ולכן עדיף שישתה רביעית בזה דווקא].

שמעון פרוג'ן - מודיעין עילית

סימן תע"ג

בדין תשלומין לחג העצרת לענין שהחיינו, הקבלת פני רבו, תחנון והליכה לכותל

א. במג"א ס' תע"ג סק"א על הדין דמברך שהחיינו בכוס ראשון בליל הסדר, כ' ואם לא בירך בליל ראשון מברך כל שבעה, והוא הדין בכל יו"ט, ובחק יעקב שם כ' ונראה דהוא הדין בעצרת אע"ג דהוא רק שני ימים מ"מ יש לה תשלומין כל שבעה, והא"ר בס' תע"ד דייק דהמ"א גם סובר כחק יעקב, דכ' וה"ה בכל יו"ט, והו"ל וה"ה בסוכות. אך הא"ר הק' על החק יעקב דבעיורבין מ' ע"א כ' תן חלק לשבעה אלו ז' ימי פסח, לשמונה אלו ח' ימי חג, כשהוא אומר וגם לרבות עצרת ור"ה ויוה"כ, וס' שם דבא בשביל זמן, דאם לא בירך בליל ראשון מברך כל ז', ואם גם בעצרת מברכים כל ז' למה למדו את עצרת מהירביו דזוגם, הא זה כלול בתן חלק לשבעה, ולכן הא"ר חולק וסובר דאין דין אמירת זמן כל ז'. ובספר באר המועדים ס' י"ג תן קישוית הא"ר בפשטות, דבלי הוגם לא היינו אומרים כלל דבשבעות יהיה כל ז' השלמה כפסח, ורק אחרי הוגם שייך לומר כן דזה מרבה דומיא דפסח לכל שבעה. ובי' שם השבט, דאם זה ברכת הנהנין לא שייך אחר ההנאה לברך, אבל אם זה ברכת השבט כל שיש שייכות לזה שייך לברך, וכ' דעיקר נדון זה האם שהחיינו הוי ברכת הנהנין או ברכת השבט נחלקו בו האחרונים, דהישועות יעקב ס' תרנ"א ס"ה כ' דאף לשי' הרמב"ם שברכת המצוות מברך אף אחר עשיית המצווה (הרמב"ם כ' כן רק לגבי מצוה שנמשכת, ע"י פ"א מברכות ה"ה ו'), מ"מ שהחיינו של מצוות הוא על ההנאה שבא לו מקיים המצווה ולא יכול לברך אח"כ. וכן בחת"ס א"ח סק"ג קמ"ג דהק' לו אין החזון אומר בקידוש בבית כנסת שהחיינו ואח"כ שוב בבית, הא כיון ששהחיינו הוי ברכת הנהנין כיון שיצא שוב לא מוציא, והחת"ס הסכים לעצם השאלה (וכ' שם תשובה ע"ז), וכן בחת"ס י"ד רח"צ כ' בתו"ד וא"כ ברכת שהחיינו שהוא ברכת הנהנין על שהחיינו ה' לעשות מצוה זו, וכן משמע בחת"ס א"ח ס' כ"ה, וא"כ כ' הבאר המועדים דחק יעקב צ"ל שסובר ששהחיינו הוי ברכת הודאה ולא ברכת הנהנין וכש"י ר"ח בסוכה נ"ו, והוסיף שם דהרי בגמ' בחגיגה הוצרכנו ללימוד מיוחד שלא נאמר שאסור לעשות מלאכה בימים שלאחר שבעות, וא"כ יש לימים האלו שם חג מדאו, וניתן להבין את דברי החק יעקב ומ"א דאומרים שהחיינו, דברכת הודאה שייך גם אח"כ. (וכעת ראיתי דבאבהדרה שער ג' כ' דאין שהחיינו על ספיה"ע, דהספירה רק לצורך הבאת בכורים, ודי בברכת הזמן שיאמר על הכוס במועד (שבועות), וכע"ז גם כ' בשו"ת הרדב"י ח"ד ס' אלף שכ"ז דהברכה בשבעות עולה גם על זה (ובהמשך כ' דלא שייך שהחיינו בסיום המצוה), אך יש לחלק גם אם שהחיינו הוי ברכת הנהנין

יתכן דשייך בשבעות על ספיה"ע), ובראב"ה חגיגה ס' תצ"ד כ' שמעתי דלא נהג אבא מארי ליפול על פניו בתחילה עד שבעה ימים אחר עצרת, ומה"ט הואיל ואסורין בהספד ותענית, דנראין הדברים.

ולמעשה לא אומרים שהחיינו לאחר העצרת, וכמש"כ המ"ב בס' תע"ג סק"א דעד סוף יו"ט אפש"ל, וכ' בשעה"צ לאפוקי מהחק יעקב דיש לו תשלומין כל ז', וכוונתו מישו דלענין קרבנות יש לו תשלומין ה"נ לענין זמן. ולענ"ד לא נהירא כלל, דבדואי א"כ משום הזמן, וגם בא"ר מקשה עליו, וגם בפמ"ג כ' דלמעשה אין לנהוג כן, עכ"ל השעה"צ. ולכא"ז במה שתמה דלא יכול לעשות לרגל דיהיה בל תוסיף ואיך יברך שהחיינו, למה שביאר בספר תורת המועדים א"ז קשה כ"כ, כיון שהימים האלו יש להם שם חג מדאו, וצריך דרשא מיוחדת לימים אלו להתיי בהם מלאכה, ואפשר להביא בימים האלו את הקרבן (וכ' בתוס' דאסור בעשיית מלאכה כשיביא חוץ מצורך מאכלו), כמו"כ לענין שהחיינו שייך לברך דהוי ברכת הודאה, ויש קשר בימים האלו לחג. וכנראה המ"ב תמה דסבר שצריך שהימים יעצמו שמברך בו יהיה ממש חג.

ב. ובספר שערי זבולון להג"ר זבולון שוב שליט"א חג השבעות ס' ע"ג הביא את דברי הגר"ל דסיקן הנוגעים בקו"א אות נ"ד, שכ' עיין חק יעקב ר"ס תע"ג דבעצרת נמי מברך זמן כל ז', ותמוה דהא אפי' ברה"ו יו"כ איבעיא לשי"ט בעיורבין אי מברך זמן דלאו רגלים ניהו, כ"ש ימים שאחר עצרת דחול ניהו, ובפרט בזה"ז דליכא קרבנות, ואפי' תימא דמצוות הקבלת פני רבו מתקיים בכל ז', אפי"ה לא משמע שיברך זמן ע"ז מצוה דאינא במחילה, שהרי יכול הרב למחול על כבודו, עכ"ד הגר"ל דסיקן. וכ' ע"ז השערי זבולון דעל שאלתו מרה"ו ויה"כ ל"ק, דאין כונת החק יעקב לברך זמן על ה' ימים עצמם שלאחר שבעות, אלא הכוונה דכל ז' אפשר עדיין לברך שהחיינו על הזמן של סוכות, כמו"כ לאחר שבעות ימים אלו שיש להם עדיין איזה שייכות לשבעות יכול לברך שהחיינו על הזמן של שבעות, וזה מעין מה שכ' בספר תורת המועדים (והתורת המועדים מפלפל שם לומר שא"ז תשלומין רק ליום הראשון, אלא זה עיקר התקנה שאומר שהחיינו במועד או כל ז').

ועל מה שכ' הגר"ל דסיקן בתוך דבריו דאפי' תימא שיש הקבלת פני רבו בכל ז' שלאחר שבעות, לא משמע שיברך ע"ז זמן דאינא במחילה, כ' עליו השערי זבולון דנראה סברתו דדין הקבלת פני רבו הוא כעין מצות עליה לרגל, וא"כ צ"ע מאין דמועיל לזה מחילה אחרי דאין המצוה מחמת כבוד הרב, וצ"ע, עכ"ד השערי זבולון.

ויתכן דהגר"ל דסיקן לא השוה את זה לעליה לרגל, אלא כיון שיש שייכות בימים האלו לחג דאפשר להקריב, ה"ה להחיינו, אלא שבוהמ"ז שא"ה להקריב תמה הגר"ל דסיקן מה שייך שהחיינו, ולכן אמר דאולי בגלל הקבלת פני רבו דזה נוהג גם היום, וכל המצוות של החג אפשר להשלים ולא דוקא בגלל שזה כמו ראייה, אלא שדחה הגר"ל דסיקן שהרב יכול למחול, ובאמת למד הגר"ל דסיקן דיסוד חיובא דהקבלת פני רבו הוא מצד כבוד רבו, וקבעו את הזמן של זה לרגל, ואם לא בא ברגל יכול גם בתשלומין, דהימים ביסודם שייכים לרגל. (וכבר הביאו לדייק מהגר"ח מבריסק מזה דהרמב"ם הביא הקבלת פני רבו עם כבוד רבו, דלמדו דזה מדין כבוד רבו).

ובאו"ש בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הכ"ב ביאר את ש' אגרת הרמ"ה ורבינו ירוחם שסוברים דבזמנ"ה מצוה לספור ימים בספיה"ע מדאו"ר ושבעות מדרבנן, וכ' אגרת הרמ"ה דטעם החילוק הוא גזירת מלך, ובסוד אלוקי מי יבוא. והא"ש כ' דבאמת הוא סוד ה' ליראיו שגילו לנו רבותינו בפק"ד דר"ה דיוצא שם דמונים את הימים לקדש עצרת, ואת השבעות לקדש את השבוע של התשלומין לראיה וחגיגה, ולכן בוספתם לכ"מ ממחרת השבת לא נזכר חג"ש שבעות" אלא כ' לספור עד ממחרת וכו', ורק בפרשת ראה כ' שבעה שבועות תספר לך וכו' ועשית חג שבועות, ושם זה המצוה לספור את השבעות שזה מקדש את שבעות לתשלומין שאח"כ (ובזה ב"י גם למה קוראים כל הבכור ביו"ט שני), בזמנ"ה דאין קרבנות - תשלומין השבעות רק דרבנן בספיה"ע, והימים דאור'. עכ"פ אין להוכיח מאו"ש זה דאין מצות הקבלת פני רבו בתשלומין (מזה שבוה"ז הוי רק דרבנן השבעות ולא מקדשים בשביל התשלומין), דהרי עיקר מצות הקבלת פ"ר אינו מדאו"ר אלא דברי קבלה.

ג. בקונטרס משוש כל הארץ להג"ר שריה דבליצקי שליט"א כ' דלאחר החורבן אין מצות עליה לרגל, אבל בתורת מנהג נוהג גם בזמנ"ה, והביא המקורות לזה ממדרש שיר השירים פ"ד אות ב' והר"ן, ואכמ"ל (וכ' שם דתוכחת מגולה היא לתושבי א"י אשר הנסיעה היום מכל מקום בארץ לכותל היא קלה, ובכמה שעות חוזר לביתו ונמנעים לקיים זה, ודאי עכ"ז נאמר גדול ענישו של לבן יותר משל תכלת), והביא דבשבעות יש ימי השלמה, ומצוה להודיע לרבים דהרבה לא יודעים, וכ' גם דמצוה על כל א' לזרז את מכיריו שיקיימו מנהג קדוש, ונבוגע לשבעות כ' דאף שאפשר לבא במשך כל ה', מ"מ מצוה להקדים ולבוא בכל מה דאפשר (ורק בשבעות יש ימי השלמה לאחר החג, בשאר חגים ההשלמה בחו"מ), ובאסור חג דשבעות יש ענין להקדים דהוי יום סבות, ושמעתי באמת דבירושלים הרבה נהגו לנסוע במוצאי שבעות לכותל, ומרן הגריש"א וצ"ל עד לפני כחמש עשרה שנה היה הולך לפני מוסף עם המנין שלו, ואח"כ הלך באסור חג בבוקר (ולא בלילה). ובקונט"ה ה"ל של ר' שריה דבליצקי כ' דגם בלילה אפשר ע"פ הערה"ש, ובענין תחנון כ' שם דהאשכנזים בחו"ל אומרים תחנון בימי השלמה כמב"י ברמ"א ס' תצ"ד ס"ג, ורק בא"י הנהיגו האשכנזים הפרושים לא לומר תחנון וכמנהג הספרדים, והרבה מנהגים אחרו כאן כספרדים, אך הוסיף דיש לו עוד טעם בחילוק בין א"י לחו"ל, דהיות ובא"י הדבר מעשי דהימים האלו מיועדים להשלמת הראיה והקרבנות בין בזמן הבית ובין בזמנינו לקיים מנהג העולים, וכן בכדי לחלוק כבוד לימים אלו נהגו כן, ועוד לפרסם הדבר, משא"כ בחו"ל דא"י מעשי לא עשו לזה היכר. וכל זה לענין תחנון, אך על הנדון ה"ל של שהחיינו ודאי שאף אחד לא יאמר דבגלל המנהג לעלות יאמרו שהחיינו, דזה רק מנהג, ורק על הקבלת פני רבו דאם יש תשלומין לזה הוי חיוב - מצוה (ויש נדון האם נוהג בזמנ"ה), שייך לדון על שהחיינו, וגם על זה כ' הגר"ל דסיקן דאפשר במחילה.

ד. ובמועדים וזמנים להגר"מ שטרנבוך שליט"א ס' ש"ז הביא את דברי מהר"ל דסיקן, ותמה עליו דהלא מברכין שהחיינו על פרי חדש אף שאינו אלא לשמחת הלב והוי רשות, וא"כ למה כ' דבזה שהרב יכול למחול מבטל שהחיינו, ות"י הגר"מ שטרנבוך שליט"א דכוונת מהר"ל דסיקן לחלק בין שהחיינו על מצוות שלא תקנו אלא על מצוות של בין אדם למקום, ולא על מצוות של בין אדם לחבירו כשאפשר לעוקרם ע"י מחילה, וכ' עוד דמדברי מהר"ל דסיקן למדנו דיסוד דינא דהקבלת פני רבו הוא כבוד הרב (ולא תועלת התלמיד לראות רבו לשמוע מפיו תורה א.ה). מש"כ לראות רבו לשמוע מפיו תורה, ראיתי בהערות להגר"ש"א סוכה כ"ו ע"ב שכ' ונראה דגדרי הקבלת פני רבו הוי בראיה בעלמא ודי בזה, וא"צ יותר מזה, וצ"ע. ודייק המועדים וזמנים דהוי משום כבוד רבו מהרמב"ם פ"ה מת"ת, ויעו"ש מה שרצה לחדש בגדר דמצות הקבלת פני רבו, ועפ"י כ' דלאחר שבעות דתשלומין לא שייך הקבלת פני רבו לפי הגדר שכ' שם.

קנסינן ליה לחזור התפילה בשכח אתה חוננתנו וטעם פחות מכזית, אמנם יש שכתבו דהגר"ז סי רצ"ד פליג עליה, דכתב אם טעם מאומה, ואמנם אפשר לפרש מאומה גם בכזית, וצ"ע.

מי ששונה הכוס של הבדלה בזה אחר זה

סי תע"ג ס"ג, יש להסתפק במי ששונה הכוס של הבדלה בזה אחר זה שכה"ג לא יצא ד"ח, או באופן שישיטה שלא בהסיכה לבני ע"מ שנוהגים ע"פ השו"ע, והמשמעות שאסור, וכנראה שאינו נחשב לשינוי.

לשנות משקה שאין משכר

עי' במ"ב סי תע"ג שכתב דאפשר לשנות משקה שאין משכר, והנה לכא' משמע שגם חמר מדינה שרי, ואף שיצטרך לברך עליו, אמנם בגר"ז כתב שאסור דג"ו נראה כמוסיף, ואני חשבתי דאולי המ"ב מיירי במי ששונה יין שאז זהו גופא מוכח שאינו כוס, ומ"מ צ"ע דס"ס יוכל לעשות כוס א' כזו וא' כזו.

עוד נסתפקתי אולי כל מה שכתב המ"ב שם הוא רק למחבר שפסק כרא"ש דאין מברכים, וא"כ אינו מוסיף אף אם יברך שוב, ואז שרי לשנות שאר משקים, אבל אולי לרמ"א אסור לברך שהכל בין הכוסות על משקה דגוף הברכה נראה כמוסיף, וכנראה שלא.

שמואל ניסן גולן - רמות

מצות חבילות חבילות ביקנה"ו

בשעה"צ סי תע"ג ס"ק י"ב כ' וז"ל: ואע"ג דאין עושין מצות חבילות חבילות, הכא דא"א בענין אחר שאני, עכ"ל, וק' מדוע לא הוקשה לו על הדין של יקנה"ו שא"י שם קידוש הבדלה על כוס א', ות"י א' מבני החבורה הר"ר ישראל ששון הי"ו דקידוש של כוס ראשון שתקנו הבדלה, ענין א' שבא להפריש את היום שעבר או שלפניו מהיום האחר, והוי בכל ענין על הבדלה והפרשה, משא"כ בכוס שני שתקנו עליו הגדה הוי ענין אחר, הכא שייך להק' אין עושין מצות חבילות חבילות.

אבישי אלמליח - אשדוד

נהגו שהבשר יהיה צלי על גחלים

שו"ע סימן תע"ג סעיף ד': נהגו שהבשר יהיה צלי על גחלים, וטעמא זכר לקרבן פסח שהיה צלי, וכתב המשנ"ב (כ"ט) ואף שהיה הפסח נצלה לכתחילה בשפוד, מ"מ כיון שאין נצלה אלא בשפיד של רימון שטורח לחזר אחריו, לפיכך די לנו בצלי ע"ג גחלים שיוצאין מעיקר הדין אף בקרבן פסח.

והרצאה לקיים המנהג לפי המציאות הנהוגה בימינו, א"א לצלותו כלל ע"ג הגו, דהשפוד של מתכת א"א מטעם חם מקצתו חם כולו, ומהאי טעמא אינו יכול לצלותו ע"י מולג וכד', ומהאי טעמא נמי אין יכול להניח הבשר ע"ג נייר כסף וכד', וכן בשפוד של עץ א"א לצלותו, דבעינן שפוד של רימון דוקא שאינו מפריש מים (עי' בגמ' ריש כיצד צולין ע"ד ע"א), ונמצא דע"ג גז או בתוך תנור א"א לקיים המנהג כצורתו, וצריך לצלותו ע"ג גחלים דווקא ובלא הפסק רשת של מתכת.

וצליה ע"ג גחלים הוא טורח גדול, ולכא' י"ל דכשם דלא הטרירוהו לצלות ע"ג שפוד של רימון דוקא, ה"ה דלא הצריכוהו לצלות ע"ג גחלים היכא דלא שכיח, ויקיים דין זרוע בבשר מבושל, ויש לדון אם אתי יש עניין לצלות הבשר ע"ג שפוד של עץ או מתכת (מזלג), דאף דפסול לקרבן פסח מ"מ זכר מיהא איכא, א"ד דכיון שאין יכול לקיים הצליה כקרבן פסח כהלכתה שוב אין ענין כלל בצלי, דכל שאינו צלי כהלכתו הוי כמבושל.

ומ"מ מצאנו לו ב' תקנות:

א. יכול לצלות הבשר עם שפוד של ברזל או מולג, וינעץ השפוד בקצה אחד בלבד של הבשר, ואחרי הצליה יקלף המקום שנגע בו השפוד, והבשר הנשאר דינו כצלי אש הכשר לקרבן פסח.

עוד יכול לצלות הבשר ע"ג רשת ברזל, דפסק הרמב"ם (פ"ח מהלכות קרבן פסח הל' ט') אין צולין את הפסח ע"ג כלי שמן או כלי מתכות, שנאמר צלי אש ולא צלי דבר אחר, לפיכך אם היה צלי מנוקב כדי שתשלוט בו האור צולין עליו, אלא דהרלב"ג שם כתב נהוג שלא יגע בכלי, שהרי אמרו נגע בחרסו של תנור יקלף את מקומו.

הרצאה לקיים מנהג ב' תבשילים בבשר צלי כיצד יעשה בימינו

שו"ע סימן תע"ג סעיף ד': מביאין לפני בעל הבית קערה שיש בה וכו' ושני תבשילין וכו', ונהגו שהבשר יהיה זרוע, ונהגו שהבשר יהיה צלי "על גחלים". וטעמא דצלי על גחלים דזרוע זכר לקרבן פסח דדינו צלי אש, ובקרבן פסח ק"ל (פסחים ע"ד ע"א) דאין צולין אותו בשפוד של מתכת, איידי דחם מקצתו חם כולו ונצלה מחמת השפוד, ורחמנא אמר צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר, ושפוד של עץ נמי לא דאית בהו קיטרי (בליטות שצריך להחליקם ע"י סכין), ויוצאים מימיו דרך שם והוי כמבושל, ולכך אין לצלותו אלא בשפוד של רימון דשיעי קיטרי, וא"צ להעבירם ע"י סכין.

עוד בגמ' (ע"ה ע"א) תחכו ונתנו ע"ג גחלים, רבי אומר אומר אני שזה צלי אש, והכי קימ"ל, ונמצא דלצלות בשר הזרוע דומיא דקרבן פסח אפשר או ע"י שפוד של רימון או ע"ג גחלים, וכתב הבית יוסף והביאורו המג"א והמשנ"ב דשפוד של רימון טורח לחזר אחריו ולא הטרירוהו, ודי לנו בצלי ע"ג גחלים שיוצאין מעיקר הדין אף בקרבן פסח, ובמציאות הנהוגה בימינו אף צלי ע"ג גחלים הוי טורח, ויש לדון כיצד יעשה.

בתנור אפיה או גריל חשמלי ודאי א"א דאינו צלי אש, ולצלותו ע"ג אש הגו לכא' אין לו תקנה דכיצד יאחזו את הבשר, דע"י שפוד של מתכת או ענף אין יכול כמו שנתבאר, ושפוד של רימון אינו מצוי, ולהניחו בתוך נייר כסף ג"כ א"א דהוי צלי מחמת דבר אחר ואינו צלי אש.

ויש מקום לדון בגוונא שאינו יכול לצלות הזרוע בצלי אש דומיא דקרבן פסח, אלא בצלי ע"י דבר אחר, אם יש ענין לצלותו בכה"ג, דס"ס איכא שם צלי דמי קצת לקרבן פסח, א"ד דכיון שאין יכול לעשותו כתיקון קרבן פסח טוב אין מעלה כלל בצלייתו, ויכול אף לבשלו וליקיים ב' תבשילין בביצה ובבשר מבושל.

אמנם מצינו ב' תקנות שיהיה אפשר לקיים מנהג "צלי" אף במציאות הנהוגה בימינו:

א. יכול לנעוץ מולג או שפוד בקצה הבשר ויצלה ע"ג אש הגו, ואחרי הצליה יחתוך מקום מגע המולג ויטול עימו כדי קליפה, ושאר הבשר דינו כצלי אש, וטעמא דתנן (ע"ה ע"ב) נגע בחרסו של תנור יקלף את מקומו, כלומר דכיון שנגע קרבן הפסח בחרסו של תנור נעשה אותו מקום צלי מחמת חום חרס התנור ואינו צלי אש, ומ"מ סגי ליה בכדי קליפה, וסגי ליה בכדי קליפה ממקום שנגע הברזל והשאר חשיב צלי אש.

ב. עוד יכול לצלות הבשר ע"ג רשת של ברזל בתנאי שהאש מגיעה שם היטב, אמנם אין תקנה זו מוסכמת, ד"א דחשיב צלי מחמת דבר אחר מכח ברזל הרשת.

מי ששכח להכין מי מלח וחל ליל הסדר בשבת

כתב השו"ע סימן תע"ג סעיף ד': "מביאין לפני בעל הבית קערה שיש בה שלוש מצות ומרור וחרוסת וכרספ או ירק אחר וחומץ או מי מלח", וכתב המ"ב ס"ק כ"א מי ששכח להכין מי מלח וחל ליל הסדר בשבת, יש לעשות מי מלח מטע. ולכאורה יש לתמוה למה לא יעשה הטיבול ביין, שהרי המ"ב בס"ק נ"ד כתב שאפשר לטבול ביין, והרי זה ודאי יש לו.

ירק לכרפס מחמשת מיני מרור

במשנה ברורה סי תע"ג ס"ק י"ט כתב שלא יקח ירק לכרפס מחמשת מיני מרור, דמאחר שמילא כריסו ממרור היאך יברך על המרור, וצ"ע, הרי פסק השו"ע שיאכל רק פחות מכזית, ואין כתב כאן שמילא כרסו. ואמנם לדעת הגר"א אוכל כזית, אבל לדעת השו"ע פחות מכזית. ונראה לומר שאין הכי נמי לא דווקא מילא כרסו, אלא היות וכבר הרגיש את הטעם ואכל לא הוי חידוש בשבילי, ולא ראוי לברך עליו.

משה לנדאו - רמת שלמה

מ"ט אין מברכים על מצות ד' כוסות

החק יעקב סי תע"ג סעיף א' הביא מהראשונים מ"ט אין מברכים על מצות ד' כוסות, מפני שכא"א מצוה בפנ"ע ויש לה הפסק, וצ"ע דלטעם השני דאיכא הפסק ביניהם מ"ט לשיטות הראשונים שהביא הב"ח לקמן סי תע"ז אדכילת אפיקומן היא קיום מצות אכילת מצה ולא זכר לפסח, א"צ לברך על אכילת מצה פעם נוספת דהא איכא הפסק מכוית ראשון ועד אפיקומן, וכן בברכת בורא פרי האדמה על הכרס שהביא המ"ב לקמן בשם האחרונים דיכיון לפטור את המרור, והא איכא הפסק טובא.

אכן עיינתי בדברי הראשונים בפנים, וראיתי התם דס"ל דעל המרור אינו מברך בורא פרי האדמה משום דדברים הבאים בתוך הסעודה פטורים מברכה, וגם כתב ברוקח שמברך אחריו בורא נפשות, ועל האפיקומן כתב בכלבו שהוא זכר, אמנם עיקר טעמם משום הפסק, וא"כ לשיטות האחרות שהזכרנו י"ל דס"ל דהווי מצוה בפנ"ע, ולא סבירא ליה דבתוך הסדר הווי הפסק, וצ"ע.

אם שכח להבדיל ולא נזכר עד שהתחיל ההגדה

שו"ע סי תע"ג סעיף א': "ואם שכח להבדיל ולא נזכר עד שהתחיל ההגדה, ישלים ההגדה עד גאל ישראל ואחר כך יבדיל", וכ' המ"א סק"ב דנזכר באמצע הסעודה מבדיל תוך הסעודה, ולא ימתין לאחר הסעודה דא"כ יהיה כמוסיף על הכוסות, והעתיקו החק יעקב ס"ק ו'. ועוד כתב שם בס"ק ה' דלשנות כוס ההבדלה בתוך ההגדה ולמוזג כוס אחר להגדה אין נכון, דנראה כמוסיף על הכוסות כיון שנשאר כוס קבוע להבדלה, עכ"ד.

והשתא צ"ע, דמדברי השו"ע משמע שכשנזכר קודם שהתחיל ההגדה ימוזג כוס ויבדיל, וכמו"כ בתוך הסעודה יבדיל ול"ח משום מוסיף על הכוסות, והא הוי כוס קבוע ומברך עליו ברכת הבדלה ונראה כמוסיף על הכוסות, ובמ"ב ס"ק ד' אכן הביא דלדין דמברכים על כל כוס בפנ"ג אף בנזכר קודם שהתחיל ההגדה אינו מבדיל, דנראה כמוסיף על הכוסות. אכן כ"ז משום ברכת בפה"ג, אך משום ברכת הבדלה לא חשש, וכמש"כ בשעה"צ שס"ק י' משום דברכת הבדלה מוכיח עליו שאינו מכיון להוסיף רק להבדלה.

וצ"ע דאם אנו מתרצים את מעשיו שלוקח כוס לצורך אחר ולא ע"מ להוסיף על הכוסות, אף במברך בפה"ג נתרץ מעשיו ונאמר דחאב לשנות עוד, וכיון שנמלך מברך בפה"ג, ואם איננו מתרצים מעשיו נימא אף בהבדלה, דמ"ל לא עשה הבדלה על כוס הקידוש כתיקון חז"ל אלא מפני שחפץ להוסיף כוס, וע"כ עשה קידוש על כוס א' והבדלה על כוס אחרת, ואז בכל זמן שיבדיל על כוס נפרדת נראה כמוסיף על הכוסות.

והנה הרשב"ם פסחים ק"ח ע"א כתב דבב' כוסות הראשונות שותה ביניהם משום דחמרא מגרר גריר, אבל בין כוס שלישי לרביעי אינו שותה, דכיון דא"צ לשנות דלמגרר א"צ כאן אחר הסעודה נראה כמוסיף על הכוסות, חזיון דמתרצין מעשיו דשותה מפני צורך דאית ליה היכא דשייכא לתרצין, וא"כ אף כוס של הבדלה בין כוסות ג' וד' לדידהו שפיר יבדיל על כוס נפרד, דמתרצין מעשיו דשכח.

אמנם הראב"ה שהביאו הטור דמפני שמברך על הכוס נראה כמוסיף על הכוסות, ולא אתפרש התם אם בכל ברכה מיירי או רק בברכת בפה"ג, דאף הראב"ה מיירי בסתמא בברכת בופה"ג, נחלקו האחרונים האם בהא דנטול כוס בברכה כל שהיא אינו נראה כשתית רשות אלא כשתית מצוה, וע"כ נראה כמוסיף כוס על הכוסות, וכש"כ המ"א והחק יעקב דלעיל והב"ח ד"ה "למה שכתב וכתב אבי העזרי" וז"ל: "אבל אם יברך עליו בופה"ג יראה כמוסיף על הכוסות, שהרי דומה לשאר כוסות שאומר עליו ברכה", הא חזיון דבכל ברכה נראה כמוסיף על הכוסות, ומה"ט כתב במנהגים המובא בדרכי משה אות ד' בכוס שבע ברכות יברכנו על כוס ברהמ"ז של חתן, ולא ימוזג כוס נפרדת לזה. ועל כן כתב הב"ח דאף לשיטת הרא"ש דא"צ ברכת בופה"ג על כל כוס יש לו לכיון לצאת בברכה ראשונה על כל כוס, דאל"ה יוצטרך לברך יראה כמוסיף על הכוסות יעו"ש.

אבל המשנה ברורה נקט דדוקא ברכת בופה"ג נראית כמוסיף על הכוסות, דלוקח כוס כתיקון ד' כוסות שהם על ברכת בופה"ג לכל כוס, ובוזה האופן נראה כמוסיף ולא מפני שמברך על הכוס, דהיינו דלא אכפ"ל אם הכוס היא מצוה או רשות דוקא בדומה למצות ד' כוסות אמרין דנראה כמוסיף, דהיינו דלשיטת המ"ב א"י משום דמתרצין מעשיה או לא, אלא דרק בדומה לד' כוסות חיישין, אבל באינו דומה לא חיישין, וא"י מפני שא"א לתרץ מעשיו אלא סברא במאי חיישין ובמאי לא, רק מוסיף לצדד בשעה"צ דשמא כשהבדלה משכחת עליו שאני.

אך שיטות האחרונים דלעיל חיישין בכל ברכה הווי מפני דלא מתרצין מעשיו, ובכל אופן שנראה כמוסיף על הכוסות חיישין.

ועיינתי בספר הראב"ה בפנים ולא הזכיר איזו ברכה, רק כלשון המועתק בטור. אמנם ממשיך שם להביא דברי ההלכות גדולות דמקדש על כוס א' ומבדיל על כוס אחרת, ופליג על דבריו ואומר "דלפי דבריהם היה צריך ברכה אהבדלה ונפישו להו כסא", הא חזיון כדברי המ"ב דחשש דמוסיף על הכוסות לאו משום דמברך ברכת הבדלה, אלא משום ברכת בופה"ג שיצטרך לברך עליה.

יואל שרגא הלוי בירנבוים - אשדוד

שכח אתה חוננתנו וטעם פחות מכזית

עי' בבה"ל ריש סימן תע"ג מש"כ בשם הגר"ז שאוכל הכרפס בלא הבדלה, והבה"ל תמה בזה. ואמנם אולי יש לפרש דהא הוא פחות מכזית וכמנהגינו, וא"כ אולי גבי מוצ"ש לא הוי בזה גדר טעימה. שו"ר באור לציון ח"ד פ"כ ס"י דבאמת כתב דלא

ה. הזכרתי בתוך הדברים דיש נדון האם בזמה"ז אין מצוה לבוא לקבל השכינה בביהמ"ק, א"כ שלא יהא כבוד רבו מרובה מכבוד שמים אין המצוה, ולכן השיט השו"ע דין זה, ותמה על זה במועדים וזמנים שם דביהמ"ק כיון שאין א"א, וכי בשביל זה נבטל גם מצוה כבוד רבו, ולא דמי למצות קימה דרק פעמים שלא יהיה יותר מהשכינה דזה אפשר לו א"א, והוכיח גם מרש"י סוכה י' ע"ב דבוה"ז נוהג, והביא מייערות דבש ח"א דבוה"ז החיוב יותר גדול לקבל פני רבו, שאין מקדש בעה"ה. וראיתי בהערות למון הגרש"א בסוכה דהק' על הנובי" מהגמ' כ"ו. דרב חסדא ורבה בר רב הונא ישנו מחוץ לסוכה מטעם דעוסק במצוה (דהקבלת פני רבו) פטור מן המצוה, והם היו אחר ביהמ"ק, ות"י מרן זצ"ל דגם לנובי" חיוב להקביל פני רבו אין, אבל מ"מ מצוה יש בכך, ולכן הם נחשבים עוסק במצוה (ויל"ע דזה תלוי בנדון האם במצוה קיומית אמרי' עוסק במצוה פטור מן המצוה).

וכן בהערות למסכת חגיגה ג' ע"א על הרש"י יו"ט היה שחייב אדם לכבד את רבו בהקבלת פנים, ביאר מרן זצ"ל דאין הכונה שבזמה"ז חייב, אלא עושים כן בזמה"ז בגלל עיקר החיוב דאז. ובאחרות רבינו ח"ב עמ' ק"ב כ' דאין חיוב הקבלת פני רבו בזמה"ז, דאין לאף אחד רבו מובהק ע"ש.

ו. ובספר שדה אברהם להגר"א הכהן קוק שליט"א סי' כ"ט אות ד' הביא את הנדון האם אומרים תחנון בימי ההשלמה או לא, וכ' לבאר דהנה נחלקו לענין כל תאחר האם עובר על כל תאחר לאחר היו"ט של שבועות או לאחר ימי התשלומין של שבועות (ובאופן שנדר את הקרבן לאחר שנכנס הרגל שאז לא עובר בכניסת היו"ט אלא במוציא יו"ט כמבוי בתוס' ר"ה ז' ע"ב), וביאר שם את המחלוקת באופן אחר נפלא, ואח"כ כ' דיתכן לבאר שנחלקו בגדר זמן התשלומין האם הוא "זמן תשלום קרבן", או שיש בזה מעניני דרגל, והביא את החק יעקב הנ"ל דיש תשלומין לשהיינו כל ז', וכן את המהר"ל דיסקין הנ"ל דאפשר לקיים הקבלת פני רבו ב' ימי התשלומין, וביאר דהם למדו כצד שיש בימי התשלומין סרך יו"ט ונלמד מההיקש לחג (וזה תואם קצת למה שביאר התורת המועדים הובא לעיל), וזה המחלוקת לענין תחנון, דלסוברים שלא אומרים הם למדו דיש בימי התשלומין דין חג במקצת לענין פטור מתחנון, והסוברים שאומרים תחנון ס"ל דדין התשלומין זה "רק זמן לתשלום הקרבן", ואין בו סרך יו"ט, וזה ג"כ ביאור המחלוקת מתי יעבור על כל תאחר.

ז. וכע"ז ראיתי גם שביאר הג"ר אברהם יצחק ברזל שליט"א בקובץ קול מהיכל בענין תשלומי עצרת, שהעמיד את הנידונים הנ"ל בחקירה בהא דיש תשלומין לעצרת להקריב קרבנות הרגל, האם לגבי דין התשלומין נשאר בימים אלו שם של רגל, או שאין כאן שם רגל כלל אלא הוא דין שאפשר להקריב ולהביא קרבנות החג גם לאחר הרגל, ואי נימא כצד השני א"כ בזמה"ז שאין הקרבה אין כלום בימים אלו, וכן לענין כל תאחר שחידש הטורי אבן דאינו עובר עד לאחר ז' ימי התשלומין תלוי ג"כ בחקירה זו, וכתב שם תולדות חקירה זו במקור להא דיש תשלומין, דלמ"ד דלפי" מהיקש לחג המצות מסתבר דכמו שבחג המצות הדין תשלומין כל שבעה הוא בעצם הרגל, דגם ימי התשלומין הם ימי רגל, ה"ה בעצרת דהם ימי רגל [דאל"כ איך יש להקיש הרי לא דמי כלל], וכן מדויק מהגמ' בצריכותא דהיה ה"א דבימי התשלומין יהא אסור במלאכה כמו בפסח, משמע דהם ימים של רגל ורק דיש גזירה" דדמות במלאכה, וכן מבואר בדרשא דר"א בן יעקב איהו "חג" שאתה קורא וקוצר בו, הרי להדיא דזהו חג שאתה קורא בו מקרא קודש, וכמו שפירש"י ט"ז ע"ב ד"ה אלא לתשלומין לאחר יו"ט קאי, וקורא אותן מקרא קדש לענין תשלומין ומותרין במלאכה, אבל למ"ד שהמקור לתשלומין הוא ממנה ימים וקדש חודש, מנה ימים וקדש עצרת, מה חדש למנוייו אף עצרת למנויה, דרשא זו אינה כלל ביחס לדין החג אלא ביחס לדין ההקרבה, וכמו בחודש דהנדון לענין הקרבת קרבנות ר"ח שהוא אחד מהמנויים, כמו"כ לענין עצרת יש דין ההקרבה באחד מהמנויים, וכדמשמע ברש"י שכ' אף עצרת הבאת קרבנותיו באחד ממנויה, א"כ אין לנו מקור שיש כאן שייכות לרגל אלא הוי דין ההקרבה ותשלומין לקרבנות.

ועוד ביאר בחקירה זו את המחלוקת במו"ק י"ט ע"א, דלר"א משחרב ביהמ"ק עצרת כשבת ולא מבטל שבעה, ולחכמים עצרת כרגלים ומבטל שבעה, דר"א סובר דתשלומין דעצרת הוא רק דין לתשלום ההקרבה, וא"כ בזמן שאין הקרבה עצרת רק כשבת, אך לחכמים תשלומי עצרת הם שהימים עצמם נחשבים כימי רגל, וא"כ גם בזה"ז לא בטיל שם רגל, ועוד רצה לדון עפ"י זה לענין ליה האם יצטרכו ליה שבעה לשיטת שבפסח צריך ללון כל ז', ע"י תוס' ובחים צ"ז ע"א, או דלגבי זה לא הוקש, ובעיקר הדברים הביא את דברי הראב"ה שגורס בדברי ר"א א"ר אושעיא מנין לאחר עצרת שאסור בהספד ותענית עד שבעה ימים, שנאמר בחג המצות ובחג השבועות, מה חג המצות יש לה תשלומין כל שבעה, אף חג השבועות יש לה תשלומין כל שבעה אף לאחר חורבן, וכן נמצא בספר אגודה שאסור בהספד ותענית, ומבואר דבהיקש של ר"א א"ר אושעיא תתב דהוי כרגל לענין תשלומין.

יוסף חיים הלוי בירנבוים - קרית ספר

מקור המנהג של יהודי צפון אפריקה על סיבוב הקערה על ראש המסובים

מנהג יוצאי אפריקה שאומרים כמו דברי הרמב"ם בבבלי יצאנו ממצרים, שאחד מבני הבית או ראש הבית קם ומעביר הקערה על ראש כל אחד ואחת מהמסובים על ראשו ג' פעמים, ואפשר שהמקור הוא מדברי הטור שכתב [בסימן תע"ג ס"ז] כתב רבינו ירוחם [נ"ה ח"ד מ"ג ע"ג] נוהגים להגביה הסל על ראשי התינוקות ואומרים לפיכך אנתנו חייבין וכו', והטעם הוא כדי שישאלו התינוקות.

מנהג הביצה

כתב הכל בו [ס"ן] דאמרינן בירושלמי שהמנהג לקחת זרוע וביצה, כלומר בעא רחמנא למפרק יתנא בדריעא מרומעא, כך הביא הב"י. והטעם דהביצה זכר לחגיגה וזרוע נגד הקרבן פסח, ויש נוהגים לתת את הביצה למחרת לכל בני המשפחה משום חביבות המצוה [ויש שותנים דוקא לכבד המשפחה, ואיני יודע טעמו].

שלמה יוסף אקוקה - קרית ספר

מי שלא אמר ותודיענו ביו"ט שחל במוצי"ש

מי שלא אמר ותודיענו ביו"ט שחל במוצי"ש (בליל הסדר שחל במוצי"ש), ובקידוש של ליל הסדר לא אמר הבדלה ושתה הכוס הראשון של הקידוש, מה דינו.

בכל שבת במוצי"ש אם אכל לפני הבדלה ושכח בתפילת מעריב להגיד אתה חוננתנו, צריך לחזור ולהתפלל מעריב. האם הדין הנ"ל נוהג גם בליל הסדר וצריך לחזור להתפלל מעריב של יו"ט, או שהדין הנ"ל נוהג דוקא כששכח ואכל, אבל כאן מותר לו, ויש מצוה לשנות כוס הראשון של קידוש, לכן לא יתחייב לחזור על תפילת ערבית של יו"ט.

טוביה יוסף זיטלני - קרית גת



שורש הדין במשנה (ע"ד ע"א) אמרין אין צולין את הפסח לא על שפוד ולא על אסקלא, א"ר צדוק מעשה ברבן גמליאל שאמר לטבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח על האסקלא, ובגמ' (ע"ה ע"א) מקשינן מעשה לשתור, ומתרתת הגמ' חיסורי מיחסרא והכי קתני, ואם היתה אסקלא מנוקבת מותר. ופרש"י מנוקבת, ונותן השפוד לרחבו, וכל הילה נצלה באור שני שני הברחים, שאין בשר נוגע בברזל, וכן כתב הראב"ד בהשגות והוא שלא יגע בברזל, והביא ראיה שהרי אמרו נגע בחרסו של תנור יקלף את מקומו. אבל הרמב"ם כתב (פ"ח מהלכות קרבן פסח ה' ט') לפיכך אם היה כלי מנוקב כדי שתשלוט בו האור צולין עליו, ומשמע דהיתר אסקלא מנוקבת משום שדליט בה האור, ולא משום שאין נוגע בברזל כראב"ד ורש"י, וכתב הכסף משנה דהרמב"ם פליג על הראב"ד דסבר דכיון שהאור שולט בו היטב לא דמי לחרסו של תנור, ושפיר חשיב צלי אש, אלא דסיים בכסף משנה ואפשר דרבינו נמי בלא יגע מיירי, ולישנא דגמי נקט. ולא זכיתי להבין דברי הכסף, דלשון הרמב"ם אינו לשון הגמ' כלל, דבגמ' לא הזכירו כלל שתהא האש שולטת בו, ולא אמרו אלא דאסקלא מנוקבת מותר, ואולי כוונתו דגם נפרש כהראב"ד דאף בגמ' כיוונה להתייר דזוקא בלא יגע, ומ"מ לא ביארה הגמ' דכך הוא הדין, אף הרמב"ם סתם כגמ' אף הדין הוא שצריך להזהר שלא יגע.

ומ"מ חזינן דצליה ע"ג רשת ברזל כשהאש שולטת היטב תלוי בפלוגתא דהרמב"ם והראב"ד, ואפשר דגם הרמב"ם מודה לראב"ד.

יוסף ויצמן - קרית ספר

בענין "סימני הסדר"

א. מחבר הסימנים: כתב בספר "ויגד משה" (סי' י"ד אות א') וז"ל: "בסידור עיון תפילה כתב, המקור לסימנים של קדש ורחץ וכו' מרבי שמואל מפלייזא מבעלי התוספות ז"ל [אמנם באמת כבר נמצא במחזור ויטרי הלכות פסח סימן ס"ה (דף רפ"א) על שם רש"י, אלא שחסר סימן של יחץ, ונראה דנחטט בטעות [א.ה. וכן מסתבר דאלמלא זה לא יבוא החרוז על נכון]. ובספר האורה סוף הלכות פסח (דף כ"ה) מביא סימן אחר מטעם רבינו הגדול עיי"ט, ועיין בספר מגיד משרים פרשת צו ד"ה אור ליום ג' שכתב ואפרישנו לך על דרך סימנא דקדש ורחץ וכו'"]".

ובספר משכיל לדוד (עידאן) כתב וז"ל: "ראיתי כתוב בספר כוס אליהו ז"ל הנד"מ בדף כ' שכתב וז"ל, הראשון הנודע לנו שעשה סימנים קדש ורחץ וכו' לרמוז בהם סדר הלילה של פסח, הוא הפייטן רבי יוסף טוב עם שחי' במחוז נרנבוא בצרפת במאה ה"א בדורו של רב האי גאון, ונמצא בפירוש לרש"י ז"ל דט"ו, ושד"ל בהגמ"ד שנה ו' כתב [א.ה. והביא דבריו ז"כ בס' אוצר התפילות בתיקון תפילה כפי שהובא בהגדה של פסח "כה לחי"] שראה בכ"י של אחד מתלמידי מהר"ל בעיר בינה הסמוכה למגנצא [בערך שנת ר"יו] האומר כי רבי שמואל מפלייזא בארץ צרפת חבר הסימן קדש ורחץ וכו', והוא היה אחד מחכמי התוספות באלף החמישי במאה ה"ג (אוצר כל מנהגי ישורון דצ [א.ה. נראה דצ"ל דף 140 בהערות], ע"כ".

ב. ההשטות שבסימנים: עוד כתב שם לעיל מיניה וז"ל: "הסדר של ליל פסח קדש ורחץ וכו' לפי פטשן של דברים הוא שעשה זה הסימן הרב המסדר, בעבור שהמצות של ליל פסח הם רבות, וצריכים להיות בסדר זה אחר זה, לכן סדרם בסדר חרוזי להיותם בזכרון של אדם ולא ישכחו מפניו ומפי זרעו [א.ה. וכענין זה כתב בהגדה של פסח "כה לחי"]. והרבה פירושים ודרושים טעמים ומוסרים נאמרו בו איש איש לדרכו פנה, ואולם לדידי חזי לי חזות קשה ולא יוכלתי להבין על מה סמך הרב המסדר שלא כר"י מצוות שתיית ארבע כוסות של ליל פסח ואיה מקומו, ואם נאמר כי קדש נכלל בו קידוש ראשון, שאין קידוש בלא כוס, הנה כוס ב' וג' וד' לא נזכרו, וגם שנאמר שהכוס השלישי ידוע הוא שהוא אחרי ברכת המזון גם זה לא יגה מזור, כי בודאי א"א להיות ידוע יותר מן ברכת המזון עצמה אשר הזכיר אותה תוך הסדר ואמר בך, ומי לא ידע בכל אלה להיות מברך בהמ"ז אחרי הסעודה, ובכל זאת הרי לך שני כוסות אחרים שלא נזכרו, והמה הכוס הב' שאחרי ההגדה והכוס הד' שאחרי ההלל, וכל זה מן התימא הוא, ותגדל התימא בעיני שלא ראיתי שום מפרש או פוסק שנתעורר בזה, ושאלתי זה לחור' העיר העי"י ולא מצאו בו מענה, ויותר יש לתמוה כי הד' כוסות המה דין חתוך ופסקו מרן ז"ל, וצריכים להיות כסודין, ואם שניה ושתי הכל בבת אחת לא יצא די חובתו, ובה יותר נחוץ להודיענו עיקר מצותן ואיה מקום תחנותן, ולא לעבור עליהם בשתיקה כאילו אינם, ועוד ברכת על הגפן לא נזכרה, והיא גם היא בכלל המצות של הלילה הזאת, וגם ברכת על נטילת ידיים, ואי לא מסתפינא אמינא להוסיף איזה מלות הנוגעים בזה להיות כל הכוסות מוזכרים בסדר הנו', וברכת הגפן וברכת על נטילת ידיים עמהם, וגם החרוז יבוא על נכון: **קדש ורחץ, כרפס יחץ, מגיד כסא, בך רחצה, מוציא מצה, מורו כורך, שולחן עורך, צפון בך, כוס צריך, הלל כוסין, ופניך נרצה.**

ובזה כל המצות של הלילה הקדושה הזאת מוזכרים וחרוזים לבל יפקדו ולבל ישכחו לדורי דורות, וסליחת הרב המסדר אבקש, וראיתי כתוב שיש מחכמי אשכנז ששינו איזה שינויים בהסדר הנו' ולא פגעו בהסדרונת הנו', ואשאת"מ.

ובענין שאלתו בנוגע לד' כוסות, בספר "ויגד משה" הנ"ל (ס' ח' אות א') וז"ל: צריך עיון לענ"ה שלא נזכר בהסימנים של קדש ורחץ וכו' זכר להסיבה, וכן אין בו זכר לד' כוסות, ואולי מתמתת דהסיבה אינו עיקר מצוה רק טפל לקדש למצוה, וכורך וצפון שבהסימנים, וכן הד' כוסות טפלים לקדש שהוא כוס הראשון [וגם יש לומר שד' כוסות נכללין בקדש ומגיד וברך והלל, דאלו הדברים תקנו להאמר על הכוסות, דשתאן שלא על הסדר לא יצא, ועל הסיבה אולי סבירא ליה לבעל הסימנים כשיטת הראב"ה וכו'], וצ"ע ק.

ג. אמירת הסימנים: כתב היסוד ושורש העבודה וז"ל: "סימנא מלתא היא בהני ממשע עשר מילות של הסדר קדש ורחץ וכו', כי נרמזו בו סודות גדולים ונפלאים מאד, ועל כן בעבודה זו יאמר גם סימניה בפה מלא, דהיינו קודם הקידוש יאמר בפה מלא נרצה", עכ"ל. והביאו הכה"ח (כאן אות ל"ב). ועוד הביא כן מהפתחי עולם אות א' (וציין לפני עץ חיים פ"ז שכתב סודות בזה), ובהגדה של פסח "כה לחי" הביא הנהגה זו בשם בעלי הקבלה, ונראה שכוונתו לסיח"ע הנ"ל.

ובספר "ויגד משה" הנ"ל אחר שהביא את דברי היסוד ושורש העבודה כתב בזה"ל: ועיין בספר האורה (הנ"ל) שכתב למען לא ישנה אדם בסדר תיקון הפסח כתיקון רבתינו, יגרסו לו מסורת הללו מטעם רבינו הגדול וכו', עכ"ל. ולענ"ה אפשר לתת עוד טעם לשבת, והוא דכל דבר שבקדושה צריך הכנה והזמנה כמו שכ' המג"א רש"י קצ"ב וכו', על כן גם בליל הקדוש הו' תקנו קדמונינו ז"ל סימנים למצות התלויות בה, ועי' אמירתן בפה מלא לפני קיום כל מצוה הוי כמזומן עצמו אל הקדושה, והבן, עכ"ל (ובהגדה של פסח "מבית לוי" (בריסק) כתב בתחילת קדש "בעל הבית מכריז "קדש" (וכן נוהגים בכל סימני הסדר) ואח"כ מקדש על הי"ן").

ועוד כתב שם בזה"ל: "והנה המנהג לומר כל הסימנים יחד לפני הסדר (לבד מה שאומרים שוב כל אחד במקומו), ונראה דנכון לעשות כן כדי לעורר תשומת לב התינוקות על כל מה שנעשה בלילה הזה, ואז שפיר יקשה מה נשתנה הלילה הזה מאחר ששמעו כל סימני הסדר מקודם", עכ"ל.

ד. "נרצה", מה הסימן - במגיד משרים (פרשת צו ד"ה אור ליום שלישי של פסח) "בתי הכי בך והלל לאמטבא ברכאן לכנסת ישראל, ולמיהב לה שבחא ותוקפא, ובהכי נרצה יעלו על רצון מוזבחי", ע"כ. ונראה לפי זה דאין ה"נרצה" סימן לעשיית דבר מה, אלא כהודעת דבר ותו לא.

ובהגדת "דברי מגידים" למהר"ל מפראג כתב: "הלל נרצה הוא סימן אחד, וכל עבודת הסדר נכלל ב-י"ד סימנים נכגד ה-י"ד הגדולה אשר עשה ה' במצרים, ו"נרצה" הוא סימן על חצי השני של ההלל שעיקרו הוא עניני תפילה לפני הקב"ה על הגאולה שלימה שאנו מקוים עליה, ואנו מבקשים שנהיה נרצה לפניו לעשות גם לנו ניסים ונפלאות כמו שעשה לאבותינו במצרים, ולפיכך זה ההלל הוא הלל נרצה, אבל ההלל שעד לא לנו נקרא הלל סתם כי הוא רק הודיה על נסי מצרים", עכ"ל.

ובספר "ויגד משה" (ס' ל"ב) הביא הנ"ל, והוסיף: וכן בהגדת "שמחת הרגל" להחיד"א נדפס הלל נרצה ביחד. ועוד הוסיף: ולענ"ה י"ל עוד פ"ד, דבאמת כאן כבר נגמר סדר ההגדה, אלא דאע"כ עדיין יש חיוב מדברי סופרים לעסוק ביציאת מצרים כל הלילה כמבואר לקמן, אולם אינו חיוב גמור בהחלט אף רצוי הוא לעשות כן, על כן נרמז סדר ההנהגה שאחר ההגדה בסימן נרצה, עכ"ל.

ובהגדת "כה לחי" כתב כך:

- אחר שעשה כל הסדר כהלכתו ובכוונה רצויה, יאז לבו סמוך ובטוח שהוא נרצה לפני ה'.

- בזכות כל המצוות שעשה עם כל הסדר יזכה שיהיה נרצה לפני ה' כל השנה.

- ישתדל שכל מחשבותיו יהיו טהורים, וכל מעשיו בלילה זה רק למען שיהא נרצה לפני ה'.

ובהגדת "מבית לוי" (בריסק) כתב: יתפלל לה' ית' שתפילתיו ובקשותיו בלילה זה יעלו לרצון לפניו, ויכניס בלבו אמונה ובטחון שאם אכן עשה סדר זה כדן ירצה פעולו לפני ה'.

ויש בדבריהם שנרצה הוא סימן לסדר שצריך לנהוג אותו, אם מעט ואם הרבה, אם במקומו דהיינו אחר הלל, אם בכל משך סדר הלילה, בשונה מרוב ההגדות שכתבו "אם עשה כסדר הזה יאז מרוצה לפני ה'", שאין כאן כי אם הודעת דבר.

[א.ה. אמרתי לפרש אף לפי מה שכתבו ברוב ההגדות את ענין הסדר שיש ב"נרצה", והוא שהיות ואנו נרצים לה' ית' הרי זה זמן מסוגל שיקרב אותו אליו באם נתרחקנו ממנו, והרי זה כחלק מסדר הלילה, שהמילה "נרצה" כוללת בתוכה כל מה שיתלווה מכה, וכענין הזה ישנו סיפור בספר "נחלת אבות" (לר' יוסף משאש חלק א' עמ' י"ז (ח' וז"ל): ואספר למעלתכם מה שזכרתי שראיתי על ספר, כי רבינו יונה גירונדי זצ"ל היה יורא ראש כת המתנגדים להרמב"ם זיע"א, בליל פסח של שנת ה' אלפים אלף השישי שעלינו בהיותו אוכל אפיקומן עלה בלבו זכרון ק"פ וסדר הקרבנות ואכילתו צלי אש, ועתה חרב מקדש וכו', ובכה בכי גדול, ובעלותו על מטתו מתוך זכרון קודש ומקדש ראה בחלומו בית המקדש בנוי בנין נורא ונשגב, וכהן גדול נאדר בקודש בקומתו ויפיו עומד ומשמש בח' בגדים ומקריב עולות לה', ואחיו הכהנים לאלפים סובבים הודו, והלויים על דוכנם בכל מיני כלי זמר, וישאל בבהלה מי הוא זה הכה"ג, ויאמרו לו רמב"ם עבד ה', ומי הם הכהנים והלויים אשר סביבו, ויאמרו לו בניו ובני בניו ותלמידיהם הווגים בספריו, ויאמר והלא רבינו משה לא היה כהן, ויאמרו לו המקום ב"ה קדשו בקדושתו של אהרן, ואת בניו ותלמידיהם איתו אשר עסק בתורת המקדש וכלו ובתורת כהני ולוייו וקרבנותיו, ובנה לו המקום ב"ה המקדש הזה והעמידו בו לכהן גדול, ומקריב ומגידין בכל יום ובמוספי שבתות ור"ח ומועדי ה', וזכות קרבנותיו עומדים לישראל בגלותם בכלל, ולהווגים בספריו בפרט, והדובר עליהם סרה אין לו חלק באלוהי ישראל קרחה ועדתו. ויקץ משנתו נחפו ומבוהל ומשועמם, וככל החזיון הזה ראה עוד כל לילות חג הפסח, וסוף החלום הרגז אותו ממנוחתו, ועברו עליו כל ימי הפסח בביגון נורא ואימת מוות, ובמוצאי החג התחיל לסובב בתי כנסיות שבעיר, והיה קורא בקול בכי גדול חטאתי לה' אלהי ישראל ולרבי משה בן מימון עבדו, משה אמת ותורתו אמת, ואני וכתתי בדין, וכן עשה בכל בתי כנסיות של כמה ערים אשר הגיע דבר הנגוד וכתתי סרה, ונסע עד קברו של הרמב"ם זיע"א וישב שם שבע ימים בצום וצעקה וצדקה, וכל הימים הללו לא שמע מפי אדם שום נחמה וסליחה, רק היו הכל רואים ושומעים ובוכים עמו, והיה הולך שחוח בלב נשבר ונדאך עד בואו ורמא בבית הכנסת הגדולה ביום שבת נחמו והתוודה וידי גדול, שאז עמד זקן אחד נכבד ונגש אליו ואמר לו וסר עוונך וכו', באותו רגע הרגיש שמחה בלבו כי נמחל עוונו, ושב לעירו וקבע ישיבה, ובכל דבר הלכה היה מביא דברי הרמב"ם ז"ל ואומר נראין דבריו, משה אמת ותורתו אמת, ע"כ].

אלחנן כדורי - אשדוד

בענין נטילת ידיים לכרפס פחות מכזית

בשו"ע סימן תע"ג טע"ג ו' מביא שיקח כרפס פחות מכזית ומטבילו בחומץ. ומקשה בביאור הלכה ד"ה פחות מכזית שמשמע שגם בפחות מכזית צריך לטול ידיו, ואיך יתכן שזה יותר חמור מפת גמור שדווקא בכזית נוטל ידיים, ומביא שמצא ברשב"ץ בספרו יבין שמועה שצריך כזית, ונשאר בצריך עיון לדינא.

ונראה ליישב בס"ד את דעת מרן המחבר, שהנה לכאורה הרי בברכת האדמה של הכרפס פוטו גם את המרור, א"כ אכילתו יותר מכזית ירקות, ולכן אע"פ שענה זה פחות מכזית, אפ"ה בסף הכל אוכל ירקות יותר מכזית. וביותר יש להוסיף, שהנה מרן השו"ע פסק בסימן תע"ה טע"ג ב' שאם אין ירקות אלא מרור, יברך בטבילו הראשון בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ויאכל לשם כרפס, ואח"כ יאכל את המרור לשם מרור, וליאב ברכה לבטלה, יעו"ש במ"ב בס"ק כ"ו בביאור הדין. עכ"פ חזינן להדיא שאכילת כרפס זוהי חלק ממצות מרור, שאל"כ כיצד מברך על אכילת כרפס בברכת המרור, ואע"פ שאין יוצא בזה אין כאן ברכה לבטלה, אלא שמוכרח שזוהי מצוה אחת שמתחילה בכרפס.

וכן מצאתי בתוס' בפסחים דף קטו. ד"ה והדר בשם הר' יוסף טוב עם, שכל מה שמביאים את הכרפס הוא בשביל לפטור את החזרת. (יעו"ש מה שהקשו תוס' על שיטת ר' יוסף, ומה שתיריך בספר גבורות ה' למהר"ל מפראג סוף פרק נ'), ולפ"ו א"ש שיטת השו"ע שגם על פחות מכזית נוטל ידיו, מכיון שיש לצרף גם את אכילת המרור.

ומה שהביא המ"ב את הרשב"ץ שצריך כזית, נראה לתרץ שהרשב"ץ לשיטתו, שהרי בסימן תע"ה ס"ד חולק על שיטת העיטור שפסק השו"ע, וסובר שכיון שמברך על אכילת ראשונה 'על אכילת מרור' צריך לאכול כזית מרור ואח"כ יקיים את הכרפס, ועיניו שער הציון שזוהי דעת הרשב"ץ ביבין שמועה ועוד ראשונים.

עכ"פ חזינן שכרפס אינו תחילת אכילה של המרור, ולכן הוי ברכה לבטלה אם יברך על הכרפס 'על אכילת מרור', אך יצא בכזית של לאחר מכן, ולכן חולקים על פסק המחבר, כך מביא שם המ"ב ס"ק כ"ח.

וא"ש לשיטת הרשב"ץ שא"ה לצרף את הכרפס למרור, א"כ ודאי שבשביל חיוב נטילת ידיים מצריך כזית, שעל פחות מכזית לא יש נטילת ידיים.

ישראל סעדי - אלעד

ירק מר למרור

נשאלתי מדידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף על המועדים) בהא דאינא בסימן תע"ג טע"ג ה' ואם אין לו אחד מאלו היקרות יקח לענה או שאר ירק מר, מי שולוק ביימיו לענה או שאר ירק מר האם יוצא ידי חובתו, ע"כ.

ויאשר נל"ד, ובהקדים שאכן בתימן יש שלקחו חסה למרור לפי שהיה מצוי אצלם, ויש שלקחו עשב מר במסורת אבותם לפי שלא היה מצוי אצלם חסה ושאר מינים הכתובים במשנה ובהלכה, ויש גם עתה בזמנינו המתקשים לקחת את אותו עשב מר, ורוממות המסורת בידם, שלא לשנות מה שעשו אבות, ולא ידעו ולא יבינו שמי שלקח בתימן עשב מר, זהו מכורח המציאות, שלא היה מצוי כלל חסה ושאר מינים, ועתה ברוך השם שיש בשפע ובנזקל חסה, ודאי שצריכים הם ליקח חסה למרור.

ויש להדגיש שברמב"ם לא נזכר כלל שאפשר לקחת שאר עשב מר מי שאין לו חסה ושאר המינים, וכבר כתבו חו"ר תימן שלדעת הרמב"ם יוצא ידי חובתו רק בחמישה מינים בלבד, חזרת, עולשין, תמכא, חרחבינא, מרור. ויש להוסיף שגם מרן השו"ע הביא אלו ירקות שיוצא בהן חובתו, חזרת, עולשין, תמכא, חרחבינא, מרור, ואם אין לו חזרת יחזור אחר ראשון ראשון כפי הסדר שהם שנויים, ולא הזכיר כלל מענין זה שמי שאין לו דברים אלו שיקח לענה או שאר ירק מר, דין זה שמי שאין לו ירקות אלו יקח לענה או ירק מר הובא בדברי הרמ"א.

ויאמת הוא שרבינו ה"שתילי זתים" השאיר הגהת הרמ"א על כנה, ומשמע דדין זה אתי שפיר נמי לדברי השו"ע, וקצת משמע כן, שהרמ"א לא כתב יש אומרים וכו', ומשמע שזה המשך לדברי השו"ע, וכהשלמת הדברים, אבל אין זה הכרח גמור, דאפשר דרבינו ה"שתילי זתים" השאיר דברי הרמ"א לנוהגים כן מדווקא השעה שיש להם על מה שסימוכו, בין כך ובין כך כיום שיש בשפע חסה ושאר מינים, למה יקח לענה או שאר ירק מר, ואם נאמר שיוצא בדיעבד לדעת רבינו ה"שתילי זתים", יש ליהרר שלא יקח לענה או ירק מר ממיני המרור למצות כרפס.

הרב חזקיה דחשב - רב ק"ק "שתילי זתים" ראש העין,

ומח"ס "שתילי זתים" עם פירוש באר מרים ג' חלקים

אין עושין מצות חבילות חבילות

שעה"צ סי' תע"ג אות י"ב: ואע"ג דאין עושין מצות חבילות חבילות, הכא דאי אפשר בענין אחר שרי - דהיינו כדא"י בגמ' דדוקא קידוש עם הבדלה לא חשובים חבילות חבילות, דתרווייהו חדא מילתא, ופירש"ב"ם תרווייהו משום קדושת ימים טובים נינהו, ובהבדלה עצמה הוא מוזכר קדושת י"ט, דהמבדיל בין קודש לקודש מברך, משא"כ בברכת המזון אין לצרף עם הבדלה, אך כשאין לו אלא כוס אחד אין לו שאני, ומשלשן כולן לאחריו, והו' שנקט כאן דה"ה בכוס שני כדביאר המשנה ברורה דמה שכ' הש"ע ואח"כ יבדיל היינו על כוס שני עצמו, שמוסיף ברכת נר והבדלה של יו"ט על כוס השני.

ויש ללמוד מהמ"ב שסגי ליה טעם של נראה כמוסיף על הכוסות על ידי ברכה בין כוסות ראשונות לפני ההגדה, לדחות ההבדלה עד כוס שני להיות חבילות חבילות, וכבר חשוב דאי אפשר בענין אחר, אף שהרי לא סמך על סברה זו להתייר לאכול לפני הבדלה בביה"ד ד"ה עד שהתחיל.

אמנם מלשון המג"א כאן נראה דלא שייך בעיה של מצות חבילות אלא בכוס שלישי של ברכת המזון או בכוס רביעי בהלל, אבל כאן לא, והיינו משום דלא חש לצרף את ברכת הבדלה לכוס שני עצמו, אלא יבדיל אח"כ על כוס נוסף, דהא המג"א כאן התעלם מהאיסור של אכילה לפני הבדלה, וכבר הק' עליו כאן רע"א שציון המ"ב בשעה"צ אות י"ג. (ואולי לא חשיב ליה להמג"א סדר הלילה להתחיל באיסור, רק לשבח הבדלה שחייב להבדיל כשיוכל, שא"י כסעודה שהתחיל במוצ"ש באיסור, ואולי כי הזכיר קידוש יו"ט שכבר אמר בזה שנכנס ליו"ט ויצא משבת, או מטעם אחר, ונ"מ בכל יו"ט שחל במוצ"ש אם מותר להמשיך סעודתו כששכח הבדלה, וצ"ע). עכ"פ המג"א העדיף בכוס שני לא לעשות מצות חבילות חבילות, והתייר לשתות כוס שני לפני הבדלה, ואח"כ יבדיל על כוס שני ובלא ברכה, שהרי מותר לשתות או, ובהאי תהיה דעתו לשתות כוס הבא של הבדלה.

מאידך במשנה ברורה יש לפרש דמהא גופא נקט דאי אפשר בענין אחר, כי אפילו שתיית כוס שני עצמו אסור לו לפני הבדלה, ולהבדיל על כוס לפני כוס שני ג"כ אי אפשר שהוא סיום הגדה, אלא מוכרח הוא לצרף ההבדלה על אותו כוס שני.

וקשה לי בדעת הגר"ז עצמו שהתייר טעימה דכרפס לפני הבדלה בשביל לא להגיע לחשש של נראה כמוסיף על הכוסות, א"כ למה לא אמר לדחות כוס של הבדלה אחרי כוס שני שאז כבר א"י נראה כמוסיף על הכוסות, ויתיר לשתות כוס שני לפני הבדלה בשביל זה, ואולי שאני טעימה דכרפס שזה רק טעימה, כי באמת באמצע הסעודה חייב הגר"ז להפסיק מיד, אמנם אין משם ראיה, כי באמצע הסעודה ליכא משום מוסיף על הכוסות.

עוד קשה לי בדברי הגר"ז שחשש מאוד לנראה כמוסיף על הכוסות מחמת הברכה שמוסיף בין כוס ראשון לשני, מאידך אחר כוס שני בין בתוך הסעודה ובין מיד אחר כוס שני לפני הסעודה, אף דכתב שא"צ לברך אז בפה"ג על ההבדלה, מ"מ כ' אלא א"כ בשעה שביקר בורא פרי הגפן על כוס שני היה דעתו שלא לשתות עוד, ומשמע דאם היה כן בדעתו צריך להבדיל בברכה, ואינו חושש לנראה כמוסיף על הכוסות ע"י הברכה.

עוד יש קולא לפי הגר"ז, דהמשנה ברורה נקט דאי אפשר בלא"ה בנזכר בתוך ההגדה משום שאסור לשתות את, אבל הגר"ז עצמו נקט לא כן, אלא כי יצטרך לברך לפי מנהג מדינות אלו שכוס ראשון לא פוטו את כוס שני בברכת בורא פה"ג, א"כ מבואר שעצם השתיה בתוך ההגדה מותרת, ואם יתנה בכוס ראשון שדעתו לשתות עוד בין הכוסות, כבר לא יצטרך לברך ואינו נראה כמוסיף על הכוסות, ושפיר יכול להבדיל באמצע הבדלה, ויש לדחות דכיון שכבר מוג כוס שני, שמהנה מדינות אלו שכוס שני הוא ברכה לעצמו, א"כ כבר לא יוכל לכיון בכוס ראשון לפטור שתיה שאחרי מילוי כוס שני, אמנם להמבואר דהטעם שמברכים על כוס שני בפה"ג הוא בגלל הפסק של אמירת הגדה והלל, יל"ע איך להתייחס לשתיה באמצע ההגדה, אם ה"ז ממש ככוס שני שכבר הפסיק כיון שהתחיל ההגדה, או דלא חשיב זמן כוס שני



אלא אחר ההגדה והלל, וכל שיכוין להדיא לפטור שתיית אמצע ההגדה אי"צ לברך בורא פה"ג. ולכא"ו תליא במח' הראשונים שהזכיר בביאור הלכה ד"ה הרשות בידו.

בין כך ובין כך קשה לי מאוד על דברי הגר"ז אלו, הרי השי"ע הוא זה שקבע הלכה לא להפסיק בהגדה, וישלים עד גאלי ישראל לפני הבדלה, אף דס"ל שאין מברכין על כל כוס וכוס ולא יצטרך לברך על הבדלה זו, א"כ מוכח כהמ"ב דטעם האיסור אינו בגלל הברכה, אלא בגלל עצם השתייה באמצע ההגדה (אמנם עדין אפשר שהאיסור הוא משום מוסף על הכוסות, כמו שנקט החק יעקב שצוין בשעה"צ או' י, אבל דוקא מצד השתייה ולא מחמת הברכה, אן סובר להשיג עליו שצוין בשעה"צ או' י, אבל באמצע ההגדה איסור עכשיו להבדיל).

להפסיק בשתייה באמצע ההגדה

משנה ברורה סי' תע"ג סק"ד: ובאמצע הגדה אסור להפסיק בשתייה - וכמו שהביא בביה"ל לקמן ד"ה הרשות בידו משם הרמב"ן במלחמות והר"ן (ודלא כבעל המאור שהתיר בכל גווני ודלא כתוס'). והנה מקור הדברים הוא ברמב"ן ובר"ן, שבאו ליישב שיטת הר"ף בהגדה חשיב הפסק בין כוס ראשון לשני להצריך ברכה לכוס שני, ובאמת בלשון הרמב"ן יש משמעות שכל שתייה אסורה, שכ' אבל משמולו זה כוס שני והתחיל במצותו לשאול עליו ולדרוש אינו רשאי להפסיק בשתייה. אך בלשון הר"ן אינו מפורש על כל שתייה, שזה לשונו "דאע"ג דאמר' דבין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה, משמע ודאי דהיינו בין כוסות אבל לא באמצע הכוס, שאחר שמגו הכוס לספר עליו יציאת מצרים שהוא מן התורה אינו בדין שימוזג כוס אחר וישתה", דקצת משמע שרק למוזג כוס אחר להתעלם ממצות כוס השני שמוזג לפניו אסור, אבל שתייה שתם משקה אחר, ואולי אפילו יין, אולי א"ו סותר להאינו בדין שנקט הר"ן. אך לכא"ו צ"ל דפשוט שכל יין של אסור, דהא בא הר"ן לפרש דעת הר"ף שהגדה חשיב הפסק לשתית יין, להצריך ברכה חדשה לכוס שני, כי אינו יכול להמשיך בשתיית יין כשהתחיל הגדה, א"כ ודאי כל שתיית יין (לפחות) אינו בדין לשתות כשעוסק בכוס שני.

מ"מ הרי שלמדו סיבת האיסור לא מחמת ההגדה, אלא משום הכוס, דגם הרמב"ן וביותר הר"ן נקטו דטעם האיסור כי כבר מוזג כוס שני והתחיל במצותו (ובאמת מה דנקט הביאור הלכה דמשמע אפי' קודם שהתחיל ההגדה, לכא"ו זה רק בלשון הר"ן, אבל בלשון הרמב"ן מבואר דאסור דוקא כשהתחיל בשאלה ולדרוש עליו). וקשה לי קצת אך שי"ך על די' כוס שני להעמיד שיש הפסק משתיית יין כלפי כוס שני, דהא למדו מזה לדין הר"ף שכוס שני צריך ברכה חדשה, ולכא"ו אם כל איסור שתייה זה כי חשוב שהתחיל במצות כוס שני, וביותר ללשון הר"ן שנראה פגיעה בכוס שני כשמוזג כוס אחר לעצמו, א"כ הרי שהוא כבר עסק בכוס שני וראוי לכוס ראשון לפטור אותו בכרכת בפה"ג. ובשלמא בכוס רביעי, אף שמוזגין אותו מיד אחר שלישי, מ"מ ההלל חשיב הפסק, דגם בלי כוס אסור להפסיק באמצע הלל, אבל הגדה, שמצד ההגדה כן היה מותר להפסיק, אך הכוס שני שמעמיד איסור שתייה מפסיק כלפי עצמו.

ונקט המשנה ברורה דהמחבר כאן בסעיף א' פסק כהרמב"ן והר"ן שיש איסור שתייה, ולכן לא התיר להבדיל באמצע ההגדה, ויש להעיר לפי"ו על המשנה ברורה שבס"ק ס"ז פירש בהא דצריך למוזג כוס שני לפני מה נשתנה "שלא יתכן במזיגת הכוס עד לפיכך שאז צריך לאחוז הכוס בידו", ולכא"ו הרי בדעת השי"ע צריך לומר ההגדה על הכוס כדפסקו הרמב"ן והר"ן (ובאמת גם תוס' דס"ל שמוותר לשתות באמצע ההגדה, כתבו שם "אפילו תהא הגדה טעונה כוס", הרי שצידדו דאף לשיטתם שאין כאן הפסק מצד ההגדה, מ"מ אפשר שההגדה טעונה כוס). ואולי לשיטת ראשונים אלו הקדמת מזיגת הכוס כדי להתמיה התינוקות, זהו רק כלפי מה שמוזגין הכוס לפני מה נשתנה, ולא כשמסתחיל בעבדים היינו, ועצ"ב בלשון הרמב"ן במלחמות משמולו זה כוס שני והתחיל במצותו לשאול עליו וכו', הרי שגם לשאל עליו הוא ממצות הכוס, וצ"ע (ואולי בהא גופא נתחדש דגם השאלות הם חלק מההגדה, שצורת סיפור יציאת מצרים הוא ע"י שמעמיד תמיהה לקטן, והוא שואל ומשייבין על שאלתו. אבל דוחק גדול הוא, דהרי שאר שינויים להתמיה הקטן ודאי אינם חשובין חלק מההגדה שיצטרכו להיות על הכוס).

וצ"ל דאף אם אין חובה מצד הכוס להיות מוזג מתחילת ההגדה, דסגי מלפיכך שצריך להגביהו, מ"מ אין מזיגת הכוס לפני מה נשתנה סתם פעולה להכין עכשיו כוס לסוף ההגדה בשביל להתמיה התינוק, אלא דבשביל תמיהה התינוק קבעו למוזג הכוס מיד שיאמר כל ההגדה על הכוס, ולא שימלא כוס ויכנסו לשמרו עד לפיכך, ושפיר מובן שחידשו הרמב"ן והר"ן שההגדה נאמרת על הכוס, וכבר אסור לשתות אז כי הוא מתעסק במצות הכוס השני. (אך א"כ מובן גם מאוד מי שיאמר שאין ההגדה ממצות הכוס).

ואדרבה הרמב"ן עצמו הוא היה מקור להמשנה ברורה להבין שאין הדין של אמירת ההגדה על הכוס חיוב שהתחיל מצד ההגדה או הכוס שני, אלא כמו שמבואר במשנה כדי שישאלו התינוקות, לכן הקדימו מזיגת כוס השני לתחילת ההגדה, ולא רק בלפיכך ולומר כל ההגדה על הכוס, כי לפי הרמב"ן אין זמן שאפשר לומר עליו שמיזגת הכוס אין בה צורך רק כדי להתמיה התינוקות, דהא מיד במה נשתנה חשיב להרמב"ן ממצות הכוס. וא"ו נכון, כי במשנה לא מפורש שמיזגת הכוס קודם מה נשתנה זה כדי להתמיה התינוקות, ואף שקצת משמע וכן כדפי' כמה מהראשונים, מ"מ יש גם שיטת שבולי הלקט שפירש מזיגת הכוס לפני מה נשתנה, כי כל ההגדה טעונה כוס בתור שיהיה על היין, וא"כ אף ברמב"ן פשוט יותר לפרש כך, וחזרה הקי' על המ"ב שפי' בסעי' א' דהמחבר פסק כהרמב"ן, ובסעי' ז' מפרש לא כך.

ונמצא לפנינו לפי הבנת המשנה ברורה, דהרמב"ן והר"ן שבאו בזה להעמיד שיטת הר"ף שצריך לברך על כל כוס וכוס בורא פרי הגפן משום שיש הפסק כי אסור לשתות באמצע ההגדה, הם המקור לדברי השי"ע שדחה את ההבדלה לסוף ההגדה, אף דהרי המחבר ס"ל דאין לברך על כל כוס וכוס, וא"ו קושיה, דהרי אף להפסק של הלל וברכת אשר גאלנו שאפי' תוס' הסכימו דחשיב הפסק כי אז בודאי אסור לו לשתות, ולא חשש השולחן ערוך לחייב ברכה לכוס שני, והיינו כשיטת הרא"ש דכל זה לא חשיב הפסק לברכת היין, א"כ לעולם אפשר דאסור לשתות בכל זמן ההגדה, ואעפ"כ אי"ו חשוב הפסק לברכת בורא פה"ג.

הנה המשנה ברורה צ"ן מקור לדבריו מהלבוש והגר"א, ותמה על החק יעקב שלא מצא פוסק, והוא הרמב"ן במלחמות כאן בסוגיין, אמנם בלשון החק יעקב נראה שהבין דברי הלבוש בתור הפסק מצד עצם אמירת ברכת הבדלה באמצע ההגדה, ולכן תמה עליו שלא מצאנו איסור דבור באמצע ההגדה, ועכ"פ בין הפרקים, כי אפילו במה שפירש כן החק יעקב לא העמיד צד לעיוב את הכוס השני שלפניו ולמוזג כוס אחר להבדלה, ואולי משום שהיה פשוט לו לאיסור כמש"כ הרמב"ן והר"ן (ואולי ס"ל דאף תוס' (והר"ה) שהתירו לשתות באמצע ההגדה היינו שתיית יין סתם, ולא למוזג כוס חשוב אחר לצורך הבדלה להתעלם מכוס השני שמלא לפניו).

עוד אפשר שהבין החק יעקב דלמוזג כוס אחר חשוב הפסק מצד הכוס שני כדמשמע בלשון הרמב"ן והר"ן, אבל לא מצד ההגדה כלל, ולכן תמה על הלבוש שהמציא הפסק בהגדה. ואולי הבין שאין הפסק, אבל לא מצד הלבוש בתוך ההגדה שענינה אמירה, ושניהם אינם הפסק, וע"כ איסור שתייה הוא מצד הכוס שני, ולכן אף שמובן שאין למוזג כוס אחר כשהוא באמצע מצות הכוס שני, מ"מ עדין למה שלא יבדיל על כוס שני עצמו באמצע ההבדלה, לזה העמיד ב' צורות ופי' למה שניהם לא טובים. ומצאתי בחי' רבינו דוד (דף ק"ט ע"ב) שכתב כהרמב"ן והר"ן בנוסח אחר וז"ל: "שאם אמרו בין הכוסות אין לומר שישתה באמצע הכוס, שאינו בדין שימוזג את הכוס לספר עליו ביציאת מצרים שהוא מצוה מן התורה, וישתה אותו עד שלא תגמור מצותו כסדר שתקנו חכמים", הרי שהזכיר שאינו בדין על שתיית כוס השני עצמו מה שלא הזכירו הרמב"ן והר"ן, וא"כ אולי גם הם יסכימו לדבריו שזה פוגם בכוס שני. אך באמת לא אסר מצד הפסק (ע"ש עוד בהמשך דבריו), רק שעדין לא גמר מצות כוס השני, וא"כ אי"ו שי"ך להפסק הבדלה באמצע ההגדה כשיבדיל על כוס אחר, ואף על דינו של החק יעקב אפשר דאם חוזר וממלא הכוס לא איירי רבינו דוד לאסור, ויל"ע.

מוסיף על הכוסות בהבדלה

שעה"צ סי' תע"ג אות י': ומה שכתבתי אח"כ בלשון אפשר, משום דבאופן כזה שנוטל הכוס לשם הבדלה אפשר דברכת הבדלה מוכיח עליו דאינו מכוין להוסיף על הכוסות, רק לשם הבדלה הוא נוטל - בעצם הסברה של המ"ב וכן העמיד בביה"ל כאן לא הבנתי, דאף שמובן שיש כאן מוכיח שאין רוצה להוסיף על הכוסות, אלא שהוא מחויב לקיים הבדלה ולכן מוסיף לשתות, מ"מ מצד שני אדרבה הוא נראה יותר כמוסיף על הכוסות, דהא מצות ד' כוסות נקבעו דרך חיות, כל חד וחד נעבד ביה מצוה כמש"כ בגמ' ק"ו ע"ב, להיותם מהודרים, כוס ראשון מהודר בקידוש היום, שלישי מהודר בברהמ"ז רביעי בהלל, והשני בקצת הלל כמש"כ המרדכי (דף ל"ג עמ' ד') ועוד ראשונים, א"כ כשהוא מוסיף כוס ואומר עליו הבדלה נראה יותר כמוסיף על הכוסות, שמעמיד כאן עוד כוס חשוב עם ברכה חשובה עליו, דהמשנה ברורה פירש ענין של נראה כמוסיף, מצד כוונת האדם, שנראה שבא לעבור על כל תוספי שרוצה כוס חמישי, אבל אולי נראה כמוסיף על הכוסות היינו מצד המראה, אך נראית התוספת שמוסיף, אם כשתיה סתם או ככוס נוסף, שמקלקל הצורה שתקנו חכמים ד' כוסות ולא יותר, וא"כ באומר הבדלה גרע טפי.

אך גם במג"א תירצו לי ליישב סתירה בדבריו מכאן לדלעיל סי' תע"ב סק"ו, דכשכא לשתות בתור תיקון לד' כוסות גרע טפי ממי שבא לשתות להבדלה כלפי שנראה כמוסיף על הכוסות, ולפי הבנתי היה צריך להיות הפוך, דכשחוזר ושתה סתם, בתור הכוס הקודם בלי להוסיף עליו כלום, אינו נראה כמוסיף על מנין ד' כוסות, וכששתה כוס חדש ומבדיל עליו, נראה כן כמוסיף על הכוסות, דהא אף קידוש וברכת המזון צריכים כוס כל השנה כולה, ואעפ"כ הם בכלל ד' כוסות, שלא חידשו ד' כוסות על דברים חדשים דוקא, א"כ ה"ה בהבדלה, וצ"ע.

שכח להבדיל

שעה"צ סי' תע"ג אות י': 'ומן הח"י משמע דאף בזה נראה כמוסיף על הכוסות' - יש לי לחלק, דהחק יעקב לא איירי אלא על המקרה שדיבר בו במי שרוצה להבדיל באמצע ההגדה על הכוס השני המלא שלפניו ולשתותו, ולחזור ולמלאותו ולהשלים ההגדה, דכזה אף שמבדיל עליו נראה הוא כמוסיף על הכוסות, שהרי משתמש עם כוס של חיוב, שאף מוגו לצורך אחד מד' כוסות, ומחלק ההגדה לב' חלקים ושתה בשניהם, נראה הוא כמוסיף על הכוסות, אבל מצד ההבדלה עצמה לפני ההגדה, אולי יסכים להמ"ב דמשום שמבדיל אין נראה שבא להוסיף על הכוסות, אך בלשון החק יעקב שכ' כיון שנוטל כוס קבוע להבדלה", אולי קצת משמע דיש מראה של מוסיף על הכוסות מצד ההבדלה.

אם ברכת המזון פוטרת ב' כוסות ראשונים

משנה ברורה סי' תע"ג סק"א: דסומך על מה שיברך ברהמ"ז לבסוף, ועוד דהרי יברך ברכה אחרונה לסוף ד' כוסות, ובסמין תע"ד יתבאר היטב - שם ביאר רק הטעם השני, דאף אם ברהמ"ז חשוב הפסק לענין ברכה ראשונה לחיוב כוס שלישי בבורא פרי הגפן, מ"מ אינו הפסק לענין ברכה אחרונה לחיוב על כוס שני לברך מיד על הגפן, וכאן הוסיף לנו שיש גם את ברכת המזון, דלהלכה אין אנו מברכים על הגפן על יין של קידוש, דסומך על ברהמ"ז כמבואר בס' קע"ד סעי' ו' וסי' ר"ח סעי' י"ז, רק דבליל הסדר מרויחין על גשיתות הראשונים שאין ברכת המזון פוטרת יין, כיון שאחר כל הכוסות מברך על הגפן.

זמן פירור החר"ץ

במשנה ברורה סי' תע"ג ס"ק מ"ו הביא מהגר"א שלא לפרר החר"ץ קודם ביאתו מבניה"כ כדי שלא יפוג הטעם, דאז אינו יוצא בו, אלא יפר אותו אחר ביאתו ויכנסו עד התחלת הסדר - אף דיש לומר להחיל הסדר מיד כנפסק בס' תע"ב סעי' א', אפשר שהם היו מתפללים מבעוד יום, והמתינו בבית עד שתחשך, שהרי אסור להקדים הסדר קודם לכן.

חל ערב פסח בשבת

משנה ברורה סי' תע"ג ס"ק כ"ב: ואם חל ע"פ בשבת, י"א דאין צריך ליקח רק תבשיל אחד וכו' - המ"ב נקט בלשון אי"צ, אבל בבית יוסף הביא דאין לקחת מטעם דמהרה יבנה המקדש.

עושיני חרוסת מפירות שנמשלו בהם ישראל

סי' תע"ג סעי' ה' ברמ"א: ועושיני חרוסת מפירות שנמשלו בהם ישראל כגון תפוחים תאנים אגוזים רמונים שקדים - וכ' המ"ב דשקדים על שם ששקד הקב"ה על הקץ לעשות, א"כ אינו מהטעם של כולם, וגפן שגם הובא בשה"ש, אולי שהרי אינו מצוי בפסח, ועוד אפשר שהרי נותנים בו יין, אמנם תפוח הוא כבר מדינא דגמרא (קט"ז ע"א), רק שלא נזכר לתת בו דוקא תפוח אלא צריך לקיומה זכר לתפוח, ונראה בגמ' שיש ענין מיוחד להזכיר ענין זה של נס שהיה במצרים, שיוולדות תחת התפוח כדפירש"י ורשב"ם שם, ואיני יודע אם משמעות הפסוק היא להמשיך את ישראל לתפוח עצמו, אך כך העתיקו תוס' מתשובת הגאונים, ונוסף שם תמו (ועיין פו"ח).

בענין חרוסת

מ"ב סי' תע"ג סק"נ: הדומין לתבן שאין נידוכין היטב והם ארוכים, ועיין בשעה"צ - ויל"ע אם בימינו שהם טחונים היטב, אם עדיין יש את הענין לתת אותם בחרוסת.

ברכה אחרונה באכילת כרפס

משנה ברורה סי' תע"ג ס"ק נ"ו ובה"ל ד"ה ואינו מברך אחריו - נראה בביאור דבריו כך: דכתב במשנה ברורה אפילו אם אכל כזית לא יברך אחריו לפי שברכה ראשונה קאי גם על המורה, דאם לא טעם זה אין ראוי לו להשתמש בברכת המזון לפטור ברכה אחרונה של הכרפס, כיון שאין הכרפס שי"ך לסעודה, לכן ע"י שפוטרו

בברכת הכרפס את המורה שבתוך הסעודה שפיר חשיב משתייך לסעודה, ויכול לסמוך על ברכת המזון, וכמו שכתבו כאן כמה ראשונים לענין יין שבכוס שני שבא לפטור את היין שבתוך הסעודה.

אבל אם לא שפוטרו את המורה לכא' אסור לו להמתין לברכת המזון, ואולי גם לא תועיל לו המתנתו לפטור ברכת הכרפס, ואף שיש כבר ברא"ש דגם בלי לפטור יין שבתוך הסעודה אין לברך על הגפן אחר כוס שני כהר"ף, הרי פירש הוא דבריו סוף סי' כ"ד, ד"ן שלפני המזון שי"ך לסעודה, שבא לפתוח בני מעיים ע"ש, וכן כל פרפרת הבאה לפני הסעודה לשם כך, אבל בכרפס שהוא רחוק מהסעודה, ולא בא לגרר תאות האכילה, הוא מצד עצמו לא שי"ך לסעודה.

ושפיר העמיד הגר"א ד"אינו מברך אחריו" מובן לשיטת המחבר, ולא לשיטת רמ"א דחשיב הפסק בהלל והגדה (וצ"ל למה לא השיג הרמ"א כאן), והעמיד הביאור הלכה דהמג"א נשמר מטענה זו, שאין מוכח דהרמ"א פוסק כהתוס' והראשונים שס"ל דחשיב הפסק, אלא דכל כוס מצוה בפני עצמה, לכן מברכין בורא פרי הגפן על כל כוס אפילו אם אין כאן הפסק, ולפי"ו נראה שרוצה המשנה ברורה להסכים לפסק של המחבר וכדפי' במשנה ברורה, מאחר דאין הפסק שי"ך שהכרפס יפטור המורה, ושפיר יש לסמוך על ברכת המזון לברכה אחרונה גם על הכרפס, אלא דסיים וצ"ל דגם כאן וכו', ולא ברור לי אם חוזר בו, או רק מעמיד הערה, ועכ"פ הר"ת של וצ"ל לכא' היינו וצריך להבין ולא וצריך לומר, וביאור הדברים להלן.

ויש להבין בשיטת הגר"א שנקט כאן שברור שצריך לברך על הכרפס ברכה אחרונה, ובד' כוסות כן הסכים לפסק הרמ"א, דאף דמברכין על כל כוס וכוס ברכה ראשונה בורא פרי הגפן, אעפ"כ לא לברך ברכה אחרונה על הגפן רק אחר כוס רביעי, דאין היסח הדעת מחייב ברכה אחרונה, דבאמת תוס' דנקטו משום הפסק לברך על כל כוס בורא פרי הגפן, כתבו (דף ק"ג ע"ב ד"ה ר אשי) "ולמאי דפרישית דהויא הגדה הפסק צריך לברך אחר ירקות בורא נפשות, וגם נראה לברך אחר כל ארבע כוסות על הגפן חוץ מכוס שני והסמך "לסעודה" וכו', וכן נקט הט"ז להשוות ברכה אחרונה דכרפס לברכה אחרונה דכל כוס וכוס, שאם מצד הפסק, בשניהם יש לברך ברכה אחרונה, ואם מהטעם שנקט בביאור דעת הרמ"א, בשניהם אין לברך, ואף תמה על הרמ"א למה שיותר בכרפס לא לאכול כזית, הרי אין אף הפסק לחיוב ברכה אחרונה, ותי' אעפ"כ ראוי לחוש לשיטת ר"י שאם יאכל כזית מתחייב בברכה אחרונה.

ויש לחלק בין יין לירקות בג' חילוקים לענין ברכה אחרונה שבהם, א. דאפשר שאין היסח הדעת מחייב לברך מיד ברכה אחרונה, אבל זה בתנאי שבאמת אחר כך כן יברך ברכה אחרונה, ולכן בכוסות שלבסוף הוא מברך על הגפן, שפיר יכול להמתין עם ברכה אחרונה של כוסות הראשונים, ולדחות חיובו עד אחר כל הכוסות לברך ברכה אחת על כולם, משא"כ בכרפס אין מברך לבסוף בורא נפשות כלל, אלא סומך על ברכת המזון, לכן דוקא אם כהשי"ע שאין הפסק ופוטרו את המורה שבתוך המזון, שפיר אי"צ ברכה אחרונה, אבל אם הלל והגדה חשיב הפסק, מחויב בברכה אחרונה בורא נפשות.

ואף שכ' המשנה ברורה בס"ק י"א דברכת המזון מועילה לב' כוסות ראשונים, וכנפסק להלכה דאין לחזור ולברך על הגפן על יין שלפני הסעודה אחר ברכת המזון אלא נפטר בברכת המזון, ולא דאפילו הכי אין לחיובו לברך על הגפן ולא ליפטר בברכת המזון, דאטו בגלל שהוא אוכל סעודה באמצע ומברך ברכת המזון מתחייב למהר לברך ברכה אחרונה, אמנם באמת שיטת הר"ף שמוחייב בברכה אחרונה אחר כוס שני מטעם זה, כבר נחלקו עליו הראשונים (ובפרט שיש בראשונים דס"ל דאינו נפטר בברכת המזון, ורק בעל הגפן שבסוף יוצא, וכמשמעות המשנה ברורה בס"י תע"ד, אף דלחומרא אין אנו חוששים להם לחיוב ברכת על הגפן על יין שלפני המזון, מ"מ כבר אין מחויב למהר לברך על הגפן מקודם הסעודה, דסומך עצמו ממה נפשך או על ברכת המזון או על ברכת על הגפן שבסוף).

ב. מצד טבע היין שהוא גריר, ואפילו לפני הסעודה הוא מועיל לתאות האכילה, ושי"ך שפיר להסעודה. ואפילו כוס ראשון הרי מועיל לגרר התאוה, כמש"כ המרדכי על שתיית יין בין ראשון לשני, "וגם מצוה הוא דמגרר גריר ויאכל מצה לתיאבון", אף דגם רבא שהיה שותה כל יום י"ד יין כי היכי דניגריה ללביה, שם ודאי אי"ו סעודה אחת עם הלילה, ואין לומר שברכה אחרונה על היין תהיה בלייל הסדר, משא"כ אצל הסדר עצמו, כיון דמועיל לסעודה חשיב שפיר שי"ך לסעודה.

משא"כ כרפס אינו גורר בטבעו, ואע"ג דכשיהיה סמוך להסעודה מצאנו דפרפרת חשובה מצדית הסעודה שהיא באה לגרר ולהמשיך להסעודה, פשוט שזה שי"ך דוקא סמוך לסעודה, ולא בתחילת הסדר, שאז אין מועיל לסעודה כלום, ולכן צריך ברכה אחרונה לעצמו.

ג. עוד טעם יש לדון ביין ששי"ך להסעודה, דהרי לא איירינן כלפי' ב' כוסות אחרונות, כי להם יש את ברכת על הגפן שבסוף, אלא ב' כוסות הראשונות, אם על כוס שני, הרי הוא סמוך לסעודה, ובא לפטור את כל יין שישתה בסעודה, א"כ פשוט שאין לו לברך אחריו ברכה אחרונה, ואף אם אין בדעתו לשתות עוד בתוך הסעודה, מ"מ כוס שני זה הוא סמוך לסעודה, וגורר תאות האכילה גם מצד שהוא צמוד לסעודה, בודאי דשי"ך להא לסעודה, ואין לברך עליו על הגפן. ואם על כוס הראשון של קידוש, ואע"פ דשי"ך הפסק גדול בינו לבין הסעודה, מכל מקום הרי הוא הקידוש להסעודה, דבע"י קידוש במקום סעודה, וזה קיים גם בלייל הסדר, א"כ כמו כל קידוש שלפני הסעודה אין לברך אחריו על הגפן.

אמת דבתוס' נקטו לא כסברה זו (תוס' הנ"ל), שכ' "ומ"מ חשיב קידוש במקום סעודה דלענין זה לא חשיבא הגדה הפסק, ולמאי דפרישית דהויא הגדה הפסק וכו' נראה לברך אחר כל ארבע כוסות על הגפן חוץ מכוס שני הסמוך לסעודה", הרי דנקטו שביחס לקידוש במקום סעודה, לא מפריע לנו חיוב ברכה אחרונה על כוס ראשון, ולא חיוב ברכה ראשונה על כוס שני שבאים משום ההפסק, וגם נקטו תוס' דאף דס"ל להיפך מהר"ף דדוקא על כוס שני אין לברך ברכה אחרונה על הגפן כי הוא סמוך לסעודה, על כוס של קידוש לא איכפ"ל, והצריכו לברך על הגפן, וזהו להיפך הסברה שכתבתי; נראה דתוס' שסוברים דהפסק מחייב ברכה אחרונה שפיר הוצרכו לכן, והצריכו ברכה אחרונה לכוס ראשון, אבל לדין כמו שפסק הרמ"א דאין היסח הדעת מחייב ברכה אחרונה, א"כ אדרבה אפשר דראוי יותר שלא לברך על הגפן על כוס של קידוש, שלא לחלק הקידוש מהסעודה. וסברה כזו כתב הגרש"ז אייערבאך וצ"ל במנחת שלמה (י"ח, י"א) לענין שאפי' אם רואה שיעבור שיעור עיכול כשמאריך בהגדה, שלא יברך על הגפן על כוס ראשון, אף דבתוס' כן לברך, לדין יש לימנע מלברך, ע"ש.

וכ"ו הוא בד' כוסות, משא"כ כרפס אין לו שום שייכות לסעודה, אם לא שהוא נצרך לפטור את המורה, ולכן הצריך הגר"א לברך עליו ברכה אחרונה מיד. ונקט הביאור הלכה דהמגן אברהם נשמר מדברי הגר"א לומר דאין מוכח שהרמ"א פסק לגמרי כתוס', וראשונה שעמו בכלל והגדה חשיב הפסק, אלא דאפילו אם לא חשוב הפסק



ראוי לברך על כל כוס בורא פרי הגפן, דכל כוס מצוה בפני עצמה, ונראה שרצה המשנה ברורה להרוויח שיש לנו לחוש לכל הצדדים כזה:

ברכה ראשונה על כל כוס יש לנו לברך, כי יש לנו לצרף סברת כל כוס מצוה בפני עצמה להשיטות דחשיב הפסק בין הכוסות, ואף על פי כן אין לנו לברך בורא פרי האדמה על המרור בנפרד, כי גם לפי תוס' הרגדה חשובה הפסק נקטו לא לברך על המרור, כי נפטר בהמוציא דחשיב המרור לפרפרת הפת, א"כ אדרבה יש לנו לצרף דעת תוס' זו לדעת רשב"ם ועוד דלא חשיב הפסק, ולא לברך בורא פרי האדמה על המרור, אבל הרי לא קבענו הלכה דוקא כטעם התוס' דמרור חשוב פרפרת הפת, דיש גם לצרף הרשב"ם שברכת הכרפס פוטרת את המרור, ולכן ראוי לכונן בכרפס לפטור את המרור, ואם לא תועיל כוונה זו לא תזיק, ולכן לא השיג הרמ"א בזה על הש"ע, כי יש באמת לחוש לרשב"ם, אף דב' כוסות כן מברכים על כל כוס, א"י כהג"ר"א שקבעו שהגדה חשיב הפסק, לכן יש לנו לחוש לשיטתם כאן בברכת בורא פרי האדמה על המרור, דאולי לא חשיב פרפרת הפת וצריך לפטור המרור בברכת הכרפס.

אמנם ודאי שגם אם כן בירך אחר כרפס בורא נפשות, וכבר לא יכול לפטור את המרור כהרשב"ם, עדין נחוש לדברי התוס' דמרור חשוב פרפרת הפת, ולא יברך על המרור בורא פרי האדמה בתוך הסעודה, וכן אם אין ברכת הכרפס שלו והמרור שלו אחת, עדין שלא יברך על המרור שבתוך המזון, לחוש דחשיב פרפרת הפת, אבל ודאי שעדיף שיאכל כרפס מדבר שברכתו כברכת המרור ויכין לפטור המרור, ולא יברך ברכה אחרונה אחר הכרפס, וכמוכן דעדיף שלא לאכול בכרפס כזית, שלא ליכנס למחלוקת הראשונים אם מתחייב בבורא נפשות הכתום או לא [ונמנאר לפי"ז דהא דצריך לכונן בכרפס לפטור את המרור, א"י רק כדי להוכיח עוד שיטות לחוש להם כשאפשר בקל, אלא אנו חוששין להם שמה באמת אין המרור פרפרת הפת, ויש לפטור אותו בברכת הכרפס, אמנם לא מצאנו שאם בירך בורא נפשות אחר הכרפס שיחק ירק לפני הסעודה לפטור בו את המרור, אלא יאכל את המרור בלי ברכת בורא פרי האדמה, ויסמוך על תוס' דחשיב פרפרת הפת, וע"ב].

וסיים הביאור הלכה "וצ"ל דגם כאן י"ל סברה זו דכרפס ומרור ב' מצות נינהו, ולהכי אין אחת פוטרת את חברתה, וצ"ע, דשדי נרגא בכל הנוכח, דאפשר שגם אליבא דהמג"א עדין לפי רמ"א יש לברך אחר כזית כרפס ברכה אחרונה, וכמו שכתבתי דזה פשוט שאם לא הסברה שהזכיר המשנה ברורה שבברכת בורא פרי האדמה שעל הכרפס פוטרת את המרור שבתוך המזון, לא שייך ליפטר בברכה אחרונה על הכרפס, כי אין לכרפס מצד עצמו שום שייכות לסעודה, וזה לכו"ע, א"כ כיון דמסקינן לברך בורא פרי הגפן על כוס שני, הרי דאין כוס ראשון יכול לפטור את כוס השני, שהוא מצוה בפני עצמה, וכ"ש לפי תוס' דיש הפסק של הגדה, ונשאר דרך לדעת הש"ע שייך לכונן לפטור את המרור בברכת הכרפס, ולדידן יברך בורא נפשות אם לא נשמר ואכל כזית.

אמנם יש חילוק בין ברכת כוס שני למרור, דהא במרור אין מברכין בורא פרי האדמה, ולא ככוס שני שכן מברכין בורא פרי הגפן, וא"כ יש מקום להעמיד שייך לצרף ב' המצות לברכה אחת, מאחר שממילא אין אנו יכולין לברך על המרור, כי הוא בתוך הסעודה ויש לנו לחוש שחשוב פרפרת הפת, וגם יש לנו חשש שהמרור כן צריך ברכה שאולי אינו חשוב פרפרת הפת, על כן אנו מצרפים שיטת הש"ע דאין כאן הפסק, ושייך לכונן בברכת בורא פרי האדמה שעל הכרפס לפטור המרור, וצריך לעמוד על הגדרת ב' המצות, אם לא שייך כלל לברך מאחד על חברו, ואז לא תועיל לנו כוונה לפטור מהכרפס למרור, או דרך שהמצוה השניה כיון שהיא מצוה לעצמה, חייבת בברכה לעצמה, וא"כ דוקא לפי טעמו של המג"א שלא משום הפסק אלא כל כוס מצוה בפני עצמו, כן יש צד לפטור המרור מהכרפס, כי בלא"ה אין אנו יכולים להחשיב המרור עם ברכה לעצמה, שהרי הוא בא טכאל באמצע הסעודה כלפי ברכת הנהנין, על כן כלפי ברכה זו שפיר נפטור אותו ע"י כרפס, וטעם זה יהיה מספיק בשביל שלא לברך ברכה אחרונה על הכרפס, אלא לצרף עם המרור להיות חשוב מצרכי הסעודה.

ושפיר סיים הביאור הלכה וצ"ע, האם לטעם זה חזרנו להיות כהג"ר"א, או דיש לחלק שעדיין שייך לשלב את הכרפס עם המרור, בשביל לדחות ברכה אחרונה על הכרפס להצליח לחוש להרשב"ם, ופשוט שיש לזוהר לא ליכנס לזה ולאכול פחות מזכית, מכיון שרק מטעם שמכין לפטור את המרור דוחה את ברכה אחרונה של הכרפס, אם לא כיון לפטור את המרור, וגם לא היה המרור לפניו, ודאי צריך לכו"ע לברך על הכרפס ברכה אחרונה כשאוכל כזית (ואולי יש עוד טעמים לימנע מברכת בורא נפשות באמצע הסדר שלא הזכירם המ"ב, ויל"ע למעשה).

אם ירצה לשתות כמה כוסות הרשות בידו

סי' תע"ג סעיף ג': אם ירצה לשתות כמה כוסות הרשות בידו, ומ"מ ראוי לזוהר שלא לשתות בין ראשון לשני אם לא לצרף גדול כדי שלא ישתכר וימנע מלעשות לחדת וקריאת ההגדה, ובמשנה ברורה קט"ז: לחוש ליש מי שאומר דהא דשרינן לשתות בין הכוסות היינו בו לבין כוס ג' דהוא סמוך לאכילה (כלומר מיד אחרי כוס שני לפני רחצה), או בתוך האכילה דאז אינו משכר, אבל לא בין ראשון לשני כדי שלא ישתכר וכמו שאסור בין ג' ל'.

והוא שיטת הכל בו כמש"כ שעה"צ, וציון לביאור הגר"א שעשה סמוכין לדעה זו מן הירושלמי, אבל רשב"ם נקט דמהבבלי מבואר להיפך דף ק"ח ע"א ד"ה בין הכוסות הללו בין הראשון לשני, בין השני לשלישי, ומשום דחמרא מגרר גריר ליה, הוא כדמפרש ואזיל וכי' דזה גופא קאמר רבא שהתיר התנא לשתות בין כוסות ראשונים בשביל דחמרא מגרר גריר. ובמרדכי בסדר בקצרה הביא כרשב"ם "בין כוס ראשון לשני אם רצה לשתות שותה דחמרא מיגרר גריר לליביה, ויאכל מצוה של מצוה לתאיבון", והוסיף ע"ז "וי"א גם יין לפני הסעודה אינו משכר, וגם מצוה הוא דמגרר גריר ויאכל מצוה לתאיבון.

וצ"ל דעת הכל בו כמו שמפרש בירושלמי דוקא על יין שבתוך הסעודה וסמוך לה אחריו כוס שני אינו משכר, אף דבבבלי למד רבא מהא דהתיר התנא אחר כוס שני מיד קודם אכילת המצה לשתות יין, ע"כ דחמרא מגרר גריר ולא מסעד סעידי, אבל בין ראשון לשני לעולם אימא לך דאסור כמו בין שלישי לרביעי.

ומצאנו במהר"ם חלאוה דף ק"ט ע"ב שהביא מהגאונים לשון כזה: "וכן השיבו רבינו האי גאון ז"ל ורבינו שרירא גאון ז"ל שד' כוסות הללו כל א' וא' טעון ברכה לפניו, משום דבתר קדושה אתסר ליה למשתי עד שדורש מארמי אובד אבי וחותם בגאולה, ומו כד אמר הב ונברך ברהמ"ז אתסר ליה למשתי עד דמברך, ומו כד מברך בין שלישי לרביעי לא ישתה, ואתסר ליה עד שאומר הלל וברכת השיר" וכו'.

ויש לי ללמוד מדבריהם דאחר אפיקומן מותר לשתות יין עד שאומר הב ונברך, ולא כלשון הר"ף שאסר מיד אחר אפיקומן, וכן לא כבעל המאור (דף כ"ו ע"ב מדפי הר"ף) שהביא תשובת רב האי גאון, ואח"כ כתב "ומינה נקטינן שאין לו לשתות

בין פסח לברכת המזון, ולא בין מצוה שבאחרונה לברכת המזון". עוד יש לי להבין בתשובה מה מצאו בארמי אובד אבי, אולי דסברו שזה עיקר ההגדה, ואסור לשתות יין מאחרי קידוש עד שיקרא ההגדה ויסיימה, והיינו כדי שלא ישתכר וימנע מקריאת ההגדה כמש"כ הכל בו.

עכ"פ מפורש שיש איסור שתיה בין כוסות הראשונות, ולא רק אחר שמוגו כוס שני כדנקטו רמב"ן והר"ן שהשיבו על בעה"מ שהתיר לגמרי, אלא מיד מקידוש אסור, וע"כ דבין הכוסות הללו אם רצה לשתות היינו בין כוס שני לשלישי בלבד, ורבא מן בתר כוס שני קודם הסעודה הוא דיליף.

שתיית משקה שאינו משכר בין הכוסות

משנה ברורה סי' תע"ג ס"ק ט"ז: כדי שלא ישתכר, משמע דוקא יין או שאר משקין כה"ג המשכרין, אבל משקה שאינו משכר מותר לשתות בין הכוסות, כן הביא מחק יעקב ואליה רבה (שעה"צ), ולכאזי זה דבר פשוט, שאין שום טעם לאסור או שתיית סתם משקין, דלא מצאנו איסור שאר משקין רק אחרי אפיקומן, לחוש להשיטות דס"ל שגם שתיה שמבטלת טעם המצה אסור, על כן בין שלישי לרביעי אסור כל שתיה (וכן אחרי כוס רביעי), ולא רק יין המשכר, אבל בין ראשון לשני לא שייך טעם זה לאסור שאר משקין.

ועיין בחק יעקב שדייק כן דשאר משקין מותרים, והעיר מדברי המרדכי שפי' טעם ההיתר בין כוס ראשון לשני משום דמגרר גריר, ולפי"ז שאר משקין אין לנו להתיר, א"כ אדרבה שאר משקין חמור יותר מיין, שביין נחלקו הראשונים אם לאסור, הכל בו נגד רשב"ם ומרדכי, אבל שאר משקין גם רשב"ם ומרדכי יסכימו לשתות בין הכוסות, וכתב "אכן לא מצינו לשום פוסק חשש איסור בזה, רק בין הוצרך להתיר", כלומר דהמרדכי שמצא טעם רק לין, לא כי שאר משקין אסורים, אלא שרק ביין הוצרך למצוא טעם להתירו, "שלא יתא כמנוסיף על הכוסות, וגם שלא תימא חמרא מסעד סעידי".

ולא הבנתי למה הוסיף לדברי המרדכי ענין של שלא יתא כמנוסיף על הכוסות, דהמרדכי נקט טעם הירושלמי דבין שלישי לרביעי אסור משום שיכרות [אלא דהזכיר אח"ז ענין מוסיף על ד' כוסות, וכבר תמהתי במקומו שלכאזי סותר דבריו מניה וביה, ואולי שכוונתו כהרמב"ן, ע"ש מה שכתבתי]. וכן אח"כ כשדחה הסיבה של טעם המצה, חזר והביא הירושלמי, עכ"פ יש לי ללמוד דבשביל להתיר ענין של נראה כמנוסיף על הכוסות, צריך לטעם של מגרר גריר, וכדברי רשב"ם שנקט טעם האיסור בין שלישי לרביעי משום שגורא כמנוסיף על הכוסות, ואעפ"כ התירו בין ראשון לשני כדי שישתה יין דמגרר גריר ויאכל מצוה לתאיבון.

א"כ אף דנפסק עיקר טעם דמתני' בין שלישי לרביעי לא ישתה משום שיכרות כהירושלמי, כדנקטו רוב הראשונים, מ"מ הרי בסי' תע"ט הביא המשנה ברורה גם טעם הרשב"ם וש"פ מפני שהוא נראה כמנוסיף על הכוסות, וחשש לתרווייהו, וא"כ הא דנקט הש"ע ע"פ הכל בו לשון כדי שלא ישתכר, שפיר זהו לטעם הירושלמי, אבל לרשב"ם יש לאסור בחמור מדינה, ואדרבה אפילו רשב"ם עצמו שפי' מתני' דבין כוסות הללו אם רצה לשתות ישתה גם בין כוס ראשון לשני דלא כהכל בו, אולי בחמור מדינה אם אינו משכר יחמיר בזה רשב"ם, כי כבר אין את הטעם של מגרר גריר ויאכל מצוה לתאיבון, ומתני' על יין מיירי, שזהו עיקר הדין כדתנן לא יפחתו לו מד' כוסות של יין.

ואף שהחק יעקב וא"ר התירו שאר משקין, דוקא שאר משקין יש להתיר, ולא חמור מדינה, דומיא דבין שלישי לרביעי, והחק יעקב עצמו אין עליו תמיהה שלא הזכיר חמור מדינה, דאף בסי' תע"ט בין שלישי לרביעי הוסיף רק משקין המשכרין ולא חמור מדינה, וכן בסי' תפ"א (אלא דשם הזכיר המחמירים לגמרי בכל משקין חוץ ממים), וכן להדיא באליה רבה בסי' תע"ט ותפ"א, אלא דא"כ קשה ביותר למה הכניס החק יעקב בדעת המרדכי ענין זה של נראה כמנוסיף על הכוסות.

והנה עצם טעם זה של נראה כמנוסיף על הכוסות, כבר נקט בביה"ל סי' תע"ב סוף ד"ה אין לחזור, דעיקר סברא דמוסיף על הכוס אינו ברור, דבירושלמי לא נזכר כלל רק הטעם דשכרות, אמנם בסי' תע"ז סעי' ב' פסק הש"ע שלא לחזור ולאכול אפיקומן באחרונה אם כבר שתה כוס שלישי, וכדפי' הרמ"א על מי שיש לו שמורה משעת קצירה שכן צריך לחזור ולאכול אפיקומן, ואין לחוש במה שמוסיף על הכוסות, וכן ביארו האחרונים דברי הש"ע, ובניהם החק יעקב והלבשו (שעליו קאי הא"ר) דדין הש"ע הוא משום דהוי כמנוסיף על הכוסות (כי מטעם שיכרות אין לאסור, דהא חזר ואוכל והו"ל בתוך הסעודה), וכמפורש בטור שהאיסור מפני שנמצא מרבה בכוסות, וכן הסכים הרא"ש בתשובה הובאה בב"י.

גם ברא"ש בערבי פסחים כתב חשש זה של נראה כמנוסיף על הכוסות, כלפי מי ששתה שלא בהסיבה כוס שלישי או רביעי, שהיה ראוי לו שלא לחזור לשתות בהסיבה אע"פ שלא יצא ידי חובתו, כי נראה כמנוסיף על הכוסות, ע"ש מה שתי' למעשה, אע"ג דהרא"ש עצמו הרי נקט טעם הירושלמי משום שיכרות, ועיין בקרבן נתנאל על סי' כ' שביאר בט"ט, הרי לנו כבר בראשונים כל אלו, וכן נפסק להלכה חשש דנראה כמנוסיף על הכוסות, ולמה לא חששו לטעם זה כאן בסי' תע"ג סעיף ג'. ואולי שדי' לנו לחוש למי שאמר להחמיר בזה, והוא הכל בו, שחידש דבין שלישי לרביעי דבריו בין ראשון לשני, והכל בו לשיטתו נקט כהירושלמי משום שיכרות, די' לנו שנחמיר דבריו, אבל כבר נתבאר דגם לפי רשב"ם ראוי לחוש בחמור מדינה שאינו מגרר גריר, ואולי שאין להמציא איסור חדש שלא הזכיר התנא, דבשלמא להכל בו, התנא אסר בין כוס ראשון לשני, אבל לשאר ראשונים אף דהתנא איירי על עיקר ד' כוסות שהם ביין, אין לנו לחדש אצל חמור מדינה שלא משכר איסור גם בין כוס ראשון לשני.

ואפשר לחלק בין נראה כמנוסיף לנראה כמנוסיף, דאולי דוקא כששותה להדיא ככוס חשוב, נראה כמנוסיף על הכוסות, וזה שייך דוקא כה"ג שחזר ומברך ברכת המזון על הכוס, או כשחזר לתקן מה שלא שתה בהסיבה, שבא להדיא לשתות שוב א' מד' כוסות, הרי הוא מרבה בכוסות, ובהו נפסק להלכה כמו שנקטו הראשונים דאסור להרבות בכוסות, אבל שתיית יין סתם בין הכוסות, אין לאסור אלא מטעם הירושלמי משום שיכרות, ולא כרשב"ם שפי' דברי התנא משום נראה כמנוסיף על הכוסות, ולכן לא חששו הנך אחרונים לאיסור שתיה בין הכוסות אלא בדבר המשכר, ואי"ז סותר למה שנפסק בסי' תע"ג.

אלא דתירוף זה שייך, או לשיטת רשב"ם ותוס', דלא גרסי' כלל כוס חמישי, כי אדרבה הרי הוא מוסיף על הכוסות, ועוד הוא קורא עליו הלל הגדול, או כדעת הראב"ד, דאם שותה כוס חמישי מקיים בו מצוה יותר, ואי"ז סותר למה שאמרו ד' כוסות, דיש גם צורה עדיפה של ה' כוסות, אבל אם כהרמב"ן ועוד דכוס חמישי התירו בדוחק, ובעלילה באו עליו שיאמר על הכוס הלל הגדול, לא יתכן לומר דס"ל נראה כמנוסיף דוקא כה"ג של שתיה חשובה בצורה של כוס מד' כוסות, דא"כ אין חיבוהו לומר הלל הגדול שבוה נראה ביותר כמנוסיף על הכוסות.

ויותר נראה, דכבר ברא"ש ה"ל סי' כ' יש לנו ללמוד שדוקא בכוסות אחרונות יש חשש של נראה כמנוסיף על הכוסות, דכתב "וכן בכוס ראשון ושני אם לא שתה בהסיבה יחזור וישתה בהסיבה, אבל בכוס שלישי או רביעי אם ישתה יותר נראה כמנוסיף על הכוסות", דיש לשאול על דברי הרא"ש למה רק בכוסות אחרונות יש חשש זה, ואפשר כרשב"ם, דחמרא מגרר גריר ויאכל מצוה לתאיבון (אלא דהרא"ש לא בא בזה לפרש דברי התנא כרשב"ם), אבל אפשר שכל האיסור של נראה כמנוסיף, ס"ל להרא"ש דהוא בא רק אחר שאסור לשתות יין בין הכוסות האחרונות, אז כששותה עוד הוא נראה שמקלקל המנין של ד' כוסות שתקנו חז"ל, דאף אם מטעם שכרות אי אפשר לנו לאסור עליו, כי בא לתקן כוס מד' כוסות שחייבו חז"ל בלילה זה, או ששותה כוס של ברכת המזון מ"מ נראה כמנוסיף על הכוסות, משא"כ בין כוס ראשון לשני אין איסור לשתות יין, לכן אף אם יחזור וישתה לתקן מה שלא שתה בהסיבה אינו נראה כמנוסיף על הכוסות [ובדומה למה שהביא הטור מראב"ה כשמברך על כוס בין הכוסות, רק דלהרא"ש לא איכפ"ל בין עם ברכה לבין בלי ברכה, דהא אין מברכין לשיטתו על כל כוס וכוס].

אבל לפי"ז נפסק כהכל בו לאסור בין כוס ראשון לשני משום שלא ישתכר, יש גם לאסור נראה כמנוסיף על הכוסות, דהיינו אף אם לא כרשב"ם שיש להעמיד דינא דמתני' לאסור בין הכוסות חמור מדינה שאינו משכר, מ"מ אחר שיש את דינא דמתני' משום שיכרות, יש לנו להחמיר בכל פעם ששותה אם נראה הוא כמנוסיף על הכוסות, ואפשר דעד כדי כך אין לנו להחמיר, דאף אם חששו לדעת הכל בו לא לשתות בין כוס ראשון לשני, אי"ז שיעקר הדין כך שיש אסור בזמן זה, ולכן אין לנו לאות את מי שישתה או כמנוסיף על הכוסות [ודלא כראב"ה שלמד דכל שמברך על הכוס כבר נראה כמנוסיף על הכוסות, שעל פי זה אסר כאן המשנה ברורה לשתות לפי מה דחיישי' שלא לשתות בין כוסות הראשונות, ואם ירצה עכשיו לחזור ולשתות יצטרך לברך ונראה כמנוסיף על הכוסות, דהראב"ה תלה הכל בהברכה].

ועכ"פ אצל חמור מדינה שאינו משכר, פשוט יותר שאין להחמיר שנראה כמנוסיף על הכוסות, דכיון דס"ל להרא"ש דטעם האיסור משום שיכרות, וזה שייך בין ושאר משקה המשכר, אין לאסור בחמור מדינה שאינו משכר. אלא דא"כ אף בין כוס שלישי לרביעי, רק בין יהיה אסור משום נראה כמנוסיף על הכוסות, ולפי"ז יש לנו להמליץ על מי שצריך לשתות כוס של ברכת המזון שנית, שישתה חמור מדינה שאינו משכר, שלא נאסר כלל, או בין שלישי לרביעי, והרא"ש עצמו בתשובה נקט לא כך, אף אולי אחר שיעקר דין הכוס ביין, ובין שלישי לרביעי אסור לשתות יין, אסור כבר כל שנראה כמנוסיף על הכוסות, דעיקר השתיה אז אסורה, ואם הוא שותה אפי' חמור מדינה נראה שמוסיף על הכוסות, אבל גם אם זה נכון, מובן שבין ראשון לשני אין לנו להחמיר בזה.

אלא דעל פסק המשנה ברורה שכן העמיד את שיטת רשב"ם בין כוס שלישי לרביעי, שטעם המשנה הוא משום נראה כמנוסיף על הכוסות, לא יועיל תירוף זה, וצ"ל כנ"ל דדין המשנה נקבע על יין, שהוא עיקר המשקה של ד' כוסות, ולו אין להמציא איסור לבד, וצ"ע.

ועכ"פ נראה לי דמי שאין לו יין כלל ואף לא חמור מדינה רק עפ"ל טראנ"ק, שנקט המ"ב בסי' תפ"ג דאם שתיית רוב המזון ממנו עדיף שיקיים בו ד' כוסות ע"ש, נראה שגם אם בכה"ג נראה להחמיר עליו לאסור לשתות אצל כוס שלישי ורביעי עוד כוסות ממשקה זה, כי הרי הוא מקיים בו ד' כוסות ונראה כמנוסיף על הכוסות, ומה שהתירו הפוסקים לשתות בסי' תפ"א היינו רק למי שמקיים ד' כוסות כדי בין או חמור מדינה חשוב, משא"כ זה שאין לו רק עפ"ל טראנ"ק, מ"מ לכאזי פשוט שבין כוס ראשון לשני מותר לו לשתות כמה שירצה, ואין להחמיר עליו שנראה כמנוסיף על הכוסות [ואף נראה דכמנוסיף על המגן אברהם משום הברכה לא שייך בזה, דהא נקט שם בשעה"צ דבאופן זה שלא יברך על כל כוס וכוס, ויעשה כדעת המחבר לברך ברכה ראשונה רק בכוס של קידוש וכוס של ברכת המזון, א"כ גם כוסות שיוסיף לשתות בין ראשון לשני אינו צריך לברך עליהם].

אהרן פרוש - מודיעין עילית

דעת הש"ע בענין שתיה בין כוס ראשון לשני

בביה"ל סי' תע"ג ס"ג הביא ד' דעות האוסרות מותר להפסיק בשתיית יין בין כוס ראשון לשני (גם ללא חשש של נראה כמנוסיף על הכוסות כגון שלא צריך לברך), דעת הרמב"ן שאסור משעה שמוג את הכוס והתחיל לומר את ההגדה, דעת הר"ן משעה שמוג אע"פ שלא התחיל לומר את ההגדה, דעת הר"ז שהמותר, דעת התוס' שאסור דוקא בהלל או בברכת אשר גאלנו. וכתב הביה"ל שמדויק מהשו"ע בסעיף א' שפוסק כרמב"ן.

ויש להעיר שהרא"ש בתשובה ובסימ' כ"ד (בתוך דבריו שהקשה על הר"ף) כתב שמותר לשתות בין כוס ראשון לשני (ומשמע שם שאין איסור אף מחמת ההגדה עיי"ש), ולמה הש"ע לא פסק כדעת הרא"ש כדרכו, ועוד שמסתמית הש"ע בס"ג שמעיקר הדין מותר לשתות בין כוס ראשון לשני, משמע אף אחר שהתחיל את ההגדה.

ומה שהביא הביה"ל בשם הרמב"ן והר"ן שאסור לשתות משעת מציאת הכוס או משעת אמירת ההגדה, נראה שזה איסור רק ביין, אבל שאר משקאות או אפילו לסיים את מה שנשארו לו בכוס מכוס ראשון מותר, שהרי הביה"ל סי' תע"ב ס"ז העיר על הדרך החיים שאם לא סיים את הכוס הראשונה והתחיל את ההגדה והסתיך דעתו משתייה, שכשחזר לשתות צריך לחזור ולברך הוי כמנוסיף על הכוסות, ואי נימא שאסור לשתות מאי נפק"מ בהשגת הביה"ל על הדרך החיים (אלא שיש קצת לדחות דנפק"מ לענין הסיח דעתו ולא התחיל את ההגדה), וכן משמע מלשון הר"ן, עיין שם.

בענין בל תשתית ביין של דצ"ך

בשעה"צ סימ' תע"ג ספ"א כתב: אדם איסטינס שעל ידי שירוק באצבעות מהיין שבכוס כשאומר דצ"ך עד"ש באח"ב ימאס בעיניו היין שנתר בכוס ויבוא לידי הפסד אוכלין, ישפוך מהכוס ולא באצבע, וצריך בירור, שהרי עד כמה שיש דין לכתחילה לשפוך לא שייך בל תשתית שהרי זה השימוש ביין, ועיין שו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' מ"ג.

נוכר שלא הבדיל קודם שאכל כרפס

בביה"ל סי' תע"ג ס"א ד"ה "עד שהתחיל", הביא דעת הגר"ז שאפילו אם נזכר שלא הבדיל קודם שאכל את הכרפס לא מבדיל עד כוס שני, ותמה עליו שהרי הדין של נראה כמנוסיף על הכוסות לא מוסכם בכל הפוסקים, ועוד שאפשר שבוה שעושה את ההבדלה על הכוס זה לא נראה כמנוסיף על הכוסות הואיל וההבדלה מוכיחה שהוא לא בא להוסיף כוס, וסיים בצ"ע.

ונראה שיש אפשרויות שלא להכנס לספיקו של הביה"ל, על ידי שאחד מהמסובים יאכל כרפס ויאמר את ההגדה, ויעשה הבדלה על כוס שני ויוציא את כולם בהבדלה (אלא שהאחד הזה נכנס לספיקו של הביה"ל), עוד יש לדון על פי מה שכתב הביה"ל



התשובה על שאלת התינוקות

העיריני אחד מן האברכים ככולל שלפי שיטת הב"ח התשובה על שאלת התינוקות מדוע אוכלים כרפס, היא שמכין והיום לא אוכלים מיד אלא לאחר אמירת (הלל) והגדה, רוצים ללעוס משהו עד הסעודה, ותשובה זו לא יכולה להיות לפני נטי לאכילה.

כוס ראשון נפטר מברכה אחרונה בברהמ"ז

כתב במשנה ברורה בסימן תע"ג סעיף ב' שכוס ראשון נפטר מברכה אחרונה בברהמ"ז, ועוד שיפטר בעל הגפן כמו שיתבאר בסימן תע"ד. ובסימן תע"ד כתב שלכאורה ברהמ"ז היו סילוק, ומתוך שם שזה רק לגבי ברכה אחרונה.

ולכאורה הרי כתב במפורש בסי' תע"ג שברהמ"ז פוטר, ואיך עשה מזה בכאן קושיא. והפשוט ביותר שבסימן תע"ג מדבר בכוס ראשון, וכוס ראשון זה כוס של קידוש, ונפטר בברהמ"ז כמו בכל השנה, ואפילו שלא שותה יין בתוך הסעודה. משא"כ בסי' תע"ד מדבר על כוס שני שזה אינו של קידוש, וכוס זו לא ברור שתוכל להיפטר בברהמ"ז אלא רק אם ישתה בתוך הסעודה, ולכן צריך להיפטר בעל הגפן, וזה מה שמקשה למה שלא יברך על הגפן מיד, הרי ברהמ"ז היו הפסק, ומתוך שרק לגבי ברכה לפניו.

בונם זייברט - ערד

יסדר הקערה לפניו בענין צריך להעביר על המצוות

הנה ברמ"א סי' תע"ג ס"ד כתב דיסדר הקערה לפניו בענין צריך להעביר על המצוות, דהיינו הכרפס למעלה מן הכל, והחומץ סמוך לו יותר מן המצה וכו', וכתב המשנ"ב ס"ק כ"ו שיש שכתבו שאין להקפיד על בשר וביצה אם יצטרך לדלג עליהם, כיון שאינו מצוה אלא זכר, וגם על מרור וחרוסת אפשר שלא שייך אין מעבירין, עכ"ל. ובשולחן ערוך הרב ביאר שכיון שאין החרוסת אלא זכר בעלמא אין בזה משום אין מעבירין, וכן המרור אין חביב אצל האדם אין שייך דין קדימה לענין ברכות הנהנין, לפיכך גם אין מקפידין אם יצטרך לעבור עליו.

וצ"ע הרי דין מעבירין על המצוות אינו דין בקדימה בברכות, אלא דין בכל מצוה שלפניו שאסור להעביר עליה, ומה ענין חביבות למצוה, והרי סי"ח הוא מעביר על המצוה שציוו חז"ל לאכול מרור.

ועוד יש להקשות לאידך גיסא, דהנה בסי' כ"ה לענין ברכת התפילין מבואר שאם פגע בתפילין תחילה צריך להניחם קודם הטלית, וכתב המשנ"ב שכל זה דוקא אם דעתו להניחם עכשיו, אבל אם אין דעתו להניחם עכשיו לא חשיב מעביר על המצוות, שאין מעבירין על המצוות דוקא כשדעתו לקיים שניהם, ושוב יש לעיין לדפי"ז מה שייך אצלנו אין מעבירין על המצוות, הרי אין דעתו לקיים עכשיו המרור אלא קודם לקרות ההגדה, ומה ענין אין מעבירין על המצוות שייך כאן.

ואולי יש חלק בדתפילין אינו מחוייב עכשיו בהנחתן שהרי הניחן, אבל במרור מצוה זו מוטלת עליו אלא שיש לו סדר, וצ"ע.

יהודה משה עברני - מודיעין עילית

מי שהתחיל ההגדה ולא הבדיל

כתב המשנ"ב סי' תע"ג ס"ק ה' דמי שהתחיל ההגדה ולא הבדיל לא יפסיק באמצע, אלא ישלים עד גאל ישראל ואז יבדיל, דהיינו שירך בפה"ג על כוס שני, וגם ברכת הנה והבדלה ואז ישתה הכוס, והעיר השעה"צ ס"ק י"ב דהא אין עושין חבילות חבילות, ואיך עושה כוס שני והבדלה באותו כוס, ות' דהכא דא"א בענין אחר שרי, ולכאן כוונתו דא"א להוסיף עוד כוס, ולכן עבד' חבילות חבילות, ויש להעיר לפי דעת השו"ע שמוטב להוסיף בין הכוסות האם עדיף להוסיף עוד כוס, או להבדיל באותו כוס אע"ג דזה חבילות חבילות.

נוכר שלא הבדיל קודם "ברך" לאחר סעודתו

סי' תע"ג סעי' א', יש להעיר מה הדין בנוכר שלא הבדיל קודם "ברך" לאחר סעודתו, אי יבדיל כעת או יבדיל על כוס ג', וצ"ע.

שמעון פרג'ון - מודיעין עילית

תשלומין לברכת שהחיינו דעצרת

בשעה"צ סי' תע"ג ס"ק ה' מביא בשם החק יעקב שבעצרת יש תשלומין כל שבעה לברכת הזמן של עצרת, שאם שכח לומר שהחיינו בשבעות יכול להשלים כל שבעה, דכמו שלענין קרבנות יש תשלומין כן יש תשלומין לענין ברכת הזמן. וכתב ע"ז בשעה"צ "ולענ"ד לא נהירא כלל, דבוודאי אם יעשה הזמן להגל יעבור על כל תוסף, ואיך יברך שהחיינו ע"ז הזמן", ע"כ.

ולחומר קושיית השעה"צ על החק יעקב חשבתי אולי ליישב הדברים ע"פ דברי השפת אמת בריש מסכת חגיגה, שדן במ"ש הט"א בשיטת הרמב"ם בה' חגיגה פ"א ה"א שתשלומין דרגלים אינם אלא לקרבן חגיגה, אבל מצות **ראיה עצמה** אין לה תשלומין כל ז'.

והקשה עליו השפ"א מסוגיית הגמ' בריש חגיגה ב' ע"א, שאי' במשנה הכל חייבין בראיה, ואומרת הגמ' הכל לאתויי חגר ביום ראשון ונתפשט ביום ראשון, וסוברת הגמ' דלמד"א כולם תשלומין לראשון אי אפשר להשלים בימי התשלומין, ולמד"א כולם תשלומין זה לזה אפשר להשלים בו' ימי התשלומין. והסוגיא שם אמרו לענין ראיה כדתנן במתניתא הכל חייבין בראיה, וא"כ אם נאמר כהבנת הט"א ברמב"ם איך שייך להשלים חיוב הראיה בימי התשלומים כשהיה חגר ביום שני ונתפשט ביום שני. ומכאן זה מכריח השפ"א דהרמב"ם לשיטתו שפסק שכולם תשלומין לראשון, פסק שמצוות ראיית פנים נהוגת רק ביום ראשון, ולכן שייך להביא קרבן ראיה בימי התשלומין על מצוות ראיית פנים שקיים ביום הראשון, כי על מצוות ראיה שהוא בנופו לא שייך תשלומין.

(ועי' בהגה"ח שם מחותן המחבר הגאון ר' יעקב מאיר בידרמן זצ"ל שתי' א"כ למה לא אמרה הגמ' איכא בנייהו מצוות ראיות פנים גופא, בגלל שהסוגיא שם איירי לענין קרבנות), אמנם השפ"א בסוף דבריו חולק עם הבנת הט"א בדברי הרמב"ם, ואין כאן המקום לדון בזה.

מ"מ לפי יסוד דברי השפ"א ליישב קושיית הט"א על הרמב"ם, אפשר ליישב גם קושיית השעה"צ על החק יעקב, דהן אמת דאם יעשה יו"ט בשבעת ימי התשלומין יהיה עבירה ויעבור על כל תוסף, אבל מ"מ ברכת הזמן היא ברכת הודאה על היו"ט, וכשם שיש תשלומין על חיוב הקרבן ראיה שמצוותו רק ביום ראשון, כך גם אפשר לברך על מצוות היו"ט שאפשר לחוג רק ביום ראשון ברכת שהחיינו, ואין בזה משום בל תוסף.

אחר שכתבתי כל זה איקלע לידי בס"ד ספר מ"ב עם הגהות וחי' מהגאון בעל האבן ישראל הגר"י פישר זצ"ל, וראיתי שם שכתב כעין הדברים שכתבתי מסבא

אמירת "ונאכל מן הזבחים ומן הפסחים"

במ"ב סי' תע"ג סקע"ב מביא בשם המרדכי שאומרים ונאכל מן הזבחים ומן הפסחים, שהרי קודם אוכלים חגיגה ואח"כ פסח. ובשעה"צ מביא בשם הט"ז שבמוצ"ש יאמרו מן הפסחים ומן הזבחים, שהרי בשבת לא מקריבים חגיגה, ובכנסת יחזקאל כותב שלא מדקדקים, שהרי זה תפילה שזוכה לשנה הבאה, ואז הרי לא יחול מוצ"ש, ממילא אין מקור לשנות, עכ"ד.

והיה קשה לי, אם לכנסת יחזקאל מסתכלין מה יהיה שנה הבאה, א"כ בשנה שאנחנו יודעים ששנה הבאה יחול שבת בע"פ אז נשנה ונאמר מן הפסחים ומן הזבחים, שהרי התפילה לשנה הבאה ואז מתאים השינוי.

ולכאן נ"ל כאן שאנחנו מבקשים שיבנה ביהמ"ק, וא"כ יקדשו ע"פ הראיה, וא"כ לא בטוח שיחול במוצ"ש, ויותר מתאים לומר מן הזבחים ומן הפסחים שכן חל ברוב שנים לא בשבת.

שלמה שפירא - נתיבות

ביאור חיוב נשים במצוות ליל הסדר

הנה התוס' בפסחים (ק"ח ע"ב ד"ה היו) כתבו: "והא דאמרי דפטורות מסוכה אע"ג דאף הן היו באותו הנס' כי בסוכות הושבתי, התם בעשה דאורייתא, אבל בארבעה כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס". אמנם בתוס' במגילה (ד' ע"א ד"ה שאף) משמע דגם במצוות דאורייתא אמרי' דחייבות משום שהיו באותו הנס, דהקשו שם לענין אכילת מצה למה לי הקישא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, תפוק ליה משום דאף הן היו באותו הנס [וענין שו"ת חת"ס או"ח סי' קפ"ה שהקשה ע"ז ממצוות תפילין דילפי' כל התורה מהם לפטור מ"ע שהזמן גרמא, ותפילין גופא כתוב בהו בסוף פ' ב' כי ביד חזקה וגו'], והרי נשים היו באותו הנס, ות' דתפילין אינה מצווה משום יציאת מצרים בלבד, ודוקא במצוות שכל עיקרן הוא בשביל זה אמרי' דהיו באותו הנס, עכ"ד].

והנה החינוך (מצוה כ"א) כתב דנשים חייבות במצוות סיפור יציאת מצרים, והקשה ע"ז המנחת חינוך דהא היו מצוות עשה שהזמן ג, ונהי דאיתרבו מקרא לענין אכילת מצה, אך לסיפור יציאת מצרים לא איתרבו, ואי משום דגם הן היו באותו הנס, זה אינו אלא מדרבנן כמ"ש התוס' בפסחים, וכ"כ בשו"ת בית דוד (סי' רנ"ו) דנשים פטורות ממצוות סיפור יציאת מצרים לפי התוס' בפסחים הנ"ל, אולם בביאור הגר"א (סי' תע"ב סק"ט) כתב על מה שכתב מרן ז"ל דנשים חייבות בד' כוסות ובכל המצוות הנהוגות באותו לילה, דמקורו הוא מאותו טעם שחייבות בד' כוסות, דהיינו שאף הן היו באותו הנס, ונראה דס"ל דאמרי' הכי אף במצוות דאורייתא דכדברי התוס' במגילה, וכ"כ מרן החיד"א ז"ע בברכ"י (סי' תע"ג סק"ט) דנעלם מדברי הרב בית דוד התוס' במגילה הנ"ל, וכתב דכדברי תוס' פסחים כאלו היה הלכה פשוטה, והוסיף דכדברי התוס' כתב החינוך הנ"ל, ועו"כ על התוס' בפסחים ד"ה דאמרו "התם בעשה דאורייתא", כוונתם דסוגיית הגמ' מיירי בדאורייתא דפטורות, אבל אה"נ דמדרבנן חייבות ואף במצווה דאורייתא [אך העיר שם שזה דחוק, ובמרדכי להדיא איתא לא כך, אך בדואי מדברי מרן ז"ל שכתב שנשים חייבות בכל מצוות הלילה משמע דחייבות גם במצוות סיפור יציאת מצרים, ודלא כמ"ש הרב בית דוד שם על הא דכתב הרמ"א בסי' תע"ג דצריך לומר ההגדה בלשון שיבינו הנשים, דהיינו שזה המצוה של האיש לספר בלשון שיבינו, אך לא שיש מצוה לאשה להבין].

יוסף חזן - באר שבע

ורוע וביצה

בענין מה שנתנים בקערה שני בתפילין זכר לפסח וחגיגה, ונהוג בזרוע וביצה, כתב הב"י בסי' תע"ג בשם הכל בו וז"ל: "והמבושל עושין מביצה זכר לאבולות בית המקדש, ויש אומרים מפני שהיא קלה לבשל", עכ"ל.

והנה לא נתבאר הטעם שמחזרים אחר דבר שקל לבשל, ובפשוטו כיון שיש הרבה הכנות לליל הסדר, לא רצו להטריח יותר. ויש לבאר עוד, שאולי יש בזה זכר להא דהקב"ה חישב ומיחר את הקץ, וכעין מש"כ הב"י בשם התוס' בטעם שנתנים שקדים בחרוסת ע"ש ששקד הקב"ה על הקץ.

עשיית החרוסת

המ"ב בסי' תע"ג סקמ"ז כתב בענין עשיית החרוסת: "ויעשהו מערב יו"ט, ואם שכח מותר לעשותו ביו"ט", עכ"ל. וכתב בשעה"צ "חק יעקב בשם הרוקח", עכ"ל.

ויעו' בחק יעקב שכתב בשם הרוקח שאם רוצה יכול לעשותו ביו"ט, ולא הזכיר שם דווקא בשכח, וא"כ צ"ב במש"כ המ"ב ואם שכח, דמשמע דלכתחילה אין לעשותו ביו"ט.

ויתכן דהבין המ"ב, דכיון שכתב הרוקח מקודם שיעשה מערב יו"ט, א"כ צ"ב מהו שכתב בהמשך ואם רוצה יעשה ביו"ט, הרי ממ"נ אם לכתחילה יכול לעשות ביו"ט, מדוע כתב מקודם שיעשהו מערב יו"ט. ועו"כ שכונת הרוקח שודאי לכתחילה יעשה מערב יו"ט, ורק בשכח אז יוכל לעשות ביו"ט.

שמואל מזרחי - בית שמש

בענין מצות צריכות כוונה בכוס א' מארבע כוסות

משנ"ב סי' תע"ג: קודם שיקדש יכוין שרוצה לקיים מצות קידוש וגם מצות ארבע כוסות, ע"כ. והנה יש לעיין באחד שכיון לצאת ידי קידוש אך לא לשם מצות ארבע כוסות, דאפשר שכאן לא שייך מה שהביא במשנ"ב סימן ס' סק"י בשם החיי אדם כלל ס"ח דהיא שמוכח לפי הענין שעשייתו היא כדי לצאת אע"פ שלא כיון בפירוש יצא, עכ"ל. במצב אחד יתכן שלא נחשב שמוכח לפי הענין לקיים מצות ארבע כוסות, דהרי כאן בפשטות מכיון לקיים מצות קידוש, ואין דעתו על מצות ארבע כוסות. אמנם אולי יתכן לומר שזה ששונה הכוס בהסיבה מוכיח לפי הענין שכונתו לשם מצוות ארבע כוסות, שהרי כוס של קידוש בשאר ימות השנה אינה צריכה הסיבה [אמנם אם נאמר שלא נחשב כסתמא לכונה, אנו נכנסים לדיון האם במצוות דרבנן נוקטים גם שמצוות צריכות כוונה, ואם לא כיון לא יצא, או שבמצות דרבנן נוקטים שבדיעבד מצות אינן צריכות כוונה, ועיין באריכות בסימן כ' ובמשנ"ב שם סק"ז].

יעקב דוד מדלוב - ערד

אכילת כרפס לפני הבדלה

ביאור הלכה סימן תע"ג: "ומשמעות הטור וכו' דלהרא"ש לא חיישינן וכו' ואפילו כשמברך" - וצ"ע הלשון משמעות, והרי כותב בפירוש לדעת אדוני אבי הרא"ש וכו' אין חילוק אם יברך אם לאו. עוד צריך להבין מדוע הגר"ז אומר לאכול הכרפס לפני הבדלה, דלכאורה מה יהא אם יחכה עם אכילת הכרפס ללפני רחצה.

בסימן רע"א ס"ג להסתפק האם קטן שמלא לוגמיו הוא פחות מרוב רביעית, סגי במלא לוגמיו ידידי לענין קידוש ולא לענין ד' כוסות. ולפי"ז אם יש להם קטן שמלא לוגמיו פחות מרוב רביעית יכול לעשות הבדלה, ואין בשתייתו כמוסיף על הכוסות, אלא ששים שם בניה"ל בצ"ע. (ועד עיין בסימן רע"ב לענין ערבות, ויש לדון האם הכא שייך לבקש מאחר שפוסק כדעת השו"ע ואין לו בעיה של מוסיף על הכוסות, או שהוא כבר באמצע שולחן ערוך שמוכח לו לשתות שיעשה להם הבדלה, שהרי התבאר בפוסקים שרק באופן שאין אפשרות אחרת מהני מדין ערבות).

ועל הסבא שהביא בניה"ל שהכא שההבדלה על הכוס לא נראה כמוסיף על הכוסות, יש להעיר שרואים מהר"א טירנא הו"ד בדרכי משה לענין שלא לעשות כוס של שבע ברכות בפנ"ע משום מוסיף על הכוסות, שיש חשש של מוסיף על הכוסות גם במקום שאומר על הכוס דבר שמוכיח שלא בא להוסיף עוד כוס.

נוכר שלא הבדיל אחר שתיית הדי' כוסות

במ"ב סי' תע"ג ס"א כתב שאם שכח להבדיל ונוכר אחרי ששים את שתיית הדי' כוסות, יבדיל על כוס חמישי. ויש להקשות למה שלא ימתין עד למחר ואז יבדיל, ולא יכנס לבעיה של נראה כמוסיף על הכוסות. וצריך לומר משום שלמחרת לא יוכל לברך על הנה, ומוכרח לברך על הנה בלילה שלא על הכוס, וזה לא לכתחילה, וגם שמהגמ' ערבי פסחים ומהרמב"ם קצת משמע שההבדלה למחרת הוי כתשלומין, והדין של מוסיף על הכוסות לא הוזכר בכל הפוסקים, וגם שהכא נוסח ההבדלה מוכיח עליו שאינו מוסיף על הכוסות. [אלא שבניה"ל סי' תפ"ט ד"ה בלא ברכה כתב שהבדלה עיקר זמנה עד יום ד'].

יצחק אלחנן חורב - נוה יעקב

כיצד עושים חרוסת

איתא בגמ' (פסחים קט"ז ע"א) מאי מצוה, ר"ל אומר זכר לתפוח, רי"ח אומר זכר לטיט. אמר אביי הלך צריך לקהויה, וצריך לסמוכי לקהויה זכר לתפוח, וצריך לסמוכיה זכר לטיט. תניא כוותיה דרי"ח תבלין זכר לתבן, חרוסת זכר לטיט. ופירש"י זכר לתפוח שהיו יולדות שם בניהם בלא עצב שלא יכירו בהם המצרים. וצריך לקהויה, להטיל בו תפוחים דאית ביה קיהוא זכר לתפוח וכו'. ע"ש. וכ"כ הר"ן, וכ"כ הר"ף והרא"ש. ויש לדקדק למה צריך לקהויה שיהיה חמוץ, והרי לכאורה היו יולדות בלא עצב וזה שמחה, ונראה פשוט שהיו מתאפקות לא לבכות, וזה הקושי וזה העצב, ולכן צריך לזכור זאת.

וכתב הב"י דהלכתא כאביי, ואע"ג דתניא כוותיה דרי"ח, ע"ש. ונראה דמשו"ה כתבו הר"ף והרא"ש גם דברי אביי לאשמעינן דהוי הלכתא. והטור כתב וז"ל: והחרוסת הוא זכר לטיט שהיו אבותינו משתעבדים בו, לכך צריך לעשותו עב זכר לטיט ומדברים תמוצים זכר למרור. וכתב הב"י דהוא ט"ס דכיון דמצריך לעשותו מדבריו תמוצים א"כ נקט כאביי, וא"כ הטעם זכר לתפוח, דאל"כ מנ"ל הא דזכר למרור והא לא אדכר בגמ', אע"כ צ"ל זכר לתפוח וזכר למרור, ע"ש.

אולם הב"ח פליג וסובר דהלכתא כרי"ח, והעיר על הב"י שהגיה בטור זכר לתפוח, ואמנם נקטינן גם כאביי אך לא מטעם דזכר לתפוח, אלא זכר למרור וימרוך את חייכם, והיו שיניהם קהות מעבודה קשה שבחומר ובלבנים, ע"ש.

והרמב"ם (פ"ז ה"א) כתב החרוסת מצוה מד"ס זכר לטיט שהיו עובדים בו במצרים, כיצד עושים אותה, לוקחים תמרים או גרוגרות או צימוקים וכי"ב דורסים אותם, ונותנים לתוכה חומץ ומתבלים אותם בתבלין כמו טיט בתבן וכו'. עכ"ל. משמע שפסק כרי"ח זכר לטיט, ואעפ"כ כתב ונותנים לתוכה חומץ, ועו"כ כמ"ש הב"ח דהכל זכר לטיט, וכן נראה מדברי המרדכי (דף ל"ד ע"א) דלא הזכיר אלא זכר לטיט שכתב בוה"ל: עושין חרוסת מכל מיני מאכל מתוק מרים ותמוצים כמו הטיט שיש בו כל דבר וכו', ע"ש.

ובפירוש תבלין כתב הטור כגון קנמון וזנגביל הדומים לתבן שהיו מגבילים בו הטיט. וכתב המרדכי בשם הרוקח לכך משימין בחרוסת קנה וקנמון וזנגביל, לפי שא"א לדוכן היטב שלא יהא בהם חוטים קשים, וזהו זכר לטיט שהיה התבן מעורב בו, ע"ש. והתוס' כתבו (ד"ה צריך) דבירושלמי אמר אית דעבדי זכר לדם, וכן עמא דבר לסמוכי, ובשעת אכילה מקלשין אותו בין וחומץ, וכ"כ הטור.

ובתשובות הגאונים כתבו שיש לעשות מפורזת שנדמה לכנסת ישראל, כגון תפוח דכתוב תחת התפוח [וכתב הב"ח דלא משום דלכתא כר"ל, ואזיל לשיטתיה], רימון כפלא הרימון, התאנה חנטה, אמרתי אעלה בתנאי, אל גינת אגוז, ושקדים ע"ש ששקד הקב"ה על הקץ. ומיהו הטור העתיק רק תפוח אגוז ותמר, והב"ח כתב דהטור פליג על התוס' וס"ל דרך מה שנאמר על גאולת ישראל, אולם מהב"י נראה דלא פליגי ע"ש.

נמצא דמהרמב"ם והמרדכי מוכח דרך זכר לטיט, והב"ח סובר דכך גם הר"ף והרא"ש סוברים, אך הב"י סובר זכר לטיט וזכר לתפוח, וס"ל דכ"ה דעת הר"ף והרא"ש. ונפק"מ מלכוונה, אך לכי"ע צריך להכין אותם הדברים.

ומרן בשו"ע השמיט סדר הכנת החרוסת, ורק הרמ"א כתב וחרוסת יעשה זכר לטיט, ואח"כ נותנים בו יין או חומץ זכר לדם, ועושים מפירות שנמשלו בהם ישראל וכו'. מבואר דנקט רק כהטעם זכר לטיט, וכדברי הב"ח ופשוט לשון הטור, אך הוסיף הרמ"א שקדים ורימונים ולא כהב"ח, אך תמר לא כתב, ואולי לאו דוקא נקט. והלבוש כתב זכר לטיט וזכר למרור וזכר לדם, ולא הזכיר זכר לתפוח. ע"ש.

ומכל הני פוסקים מוכח שצריך לעשות מדברים תמוצים, אף להפוס' כשיטת רי"ח זכר לטיט, וכמ"ש הרמב"ם והמרדכי הנ"ל, וא"כ קשה ע"מ שנהגו כיום לעשותו מתוק, וראיתי בחזו"ע (ליל הסדר עמ' צ"ח) שכתב ליישב המנהג שהרי נחלקו ר"ל ורי"ח, וקיי"ל כרי"ו שהעיקר זכר לטיט, וא"צ שיהיה בו קיהוא וחמיצות זכר לתפוח, ע"ש. ויש להקשות ע"ד שהכי מוכח מהרמב"ם והמרדכי להיפך וכנ"ל. ומיהו בשו"ת חזו"ע ח"ב (עמ' תשכ"ה) יישב מנהג זה ע"פ מ"ש בסדר פסח של רבינו יונה (עמ' רס"ט) דאביי דאמר צריך לקהויה זכר לתפוח, ברייתא לא שמעי' ליה, ומשו"ה הוה חייב להא דר"ל. ויש לפרש דאיתא לדאביי למצוה מן המובחר, ומיהו עיקר מצוות חרוסת לסמוכיה זכר לטיט, ויש ליתן בו תבלין, וכן הלכה. וכן מוכח מדברי הריטב"א. ע"ש היטב. ותשקוט הארץ, ועכ"פ לכתחילה דואי שעדיף לעשות עם יין או חומץ שיהיה קצת מר, כמ"ש כל הפוסקים הנ"ל.

מאור זאדה - חולון

מצות חבילות בכוס ראשון

בשעה"צ סי' תע"ג (סקי"ב) מביא על הדין שמברך על כוס שני בורא פה"ג וגם ברכת הנה, והרי אין עושין מצוות חבילות, ומסביר שהכא דא"א בענין אחר שרי. ולכאן צריך להבין למה התעורר לשאול על כוס שני יותר מכוס ראשון, הרי כוס ראשון זה גם אחד מארבע כוסות, ולמה עליו פשוט שעושין מצוות חבילות חבילות.

נפשית, והוסיף עוד דברגן עשו הגבלה על ברכת השחינוי לימי התשלומין כי השו הדבר לקרבנות, ששבעה ימים אלו יש להם שייכות לחג השבועות. ע"כ. ושמוח לבי כי יכונית לדעתו.

אמנם נכון שיש לעיין אם בדברים אלו שכתבתי אפשר ליישב גם קושית הא"ר בסי' תצ"ד מה שהקשה על החי' מיו"ט של שמני עצרת שהוא יו"ט לעצמו לענין פ"ר קש"ב, ומ"מ הוא תשלומין לקרבנות ראיה וחגיגה של חג הסוכות, ויש מקום לדון בזה, מ"מ יש מקום בדברים אלו ליישב הערת השע"צ על דברי החק יעקב.

תקוותי שדברי אלו יתקבלו אצל הלומדים ויהיה לזכות עבדו ליישב דברי החק יעקב, אם כי בוודאי קיימת הכרעת השע"צ שתמך יתדותיו על הא"ר והפמ"ג דאין לברך שהחינוי בימי התשלומין.

א. מ. קליינהנדלר - אשדוד

סימן תע"ה

אכילת מצה

במשנ"ב סי' תע"ה סק"ט כתב בתוך דבריו: 'והסכימו האחרונים דצריך רק להכניס לפיהו את שני הזיתים בבת אחת ולרסקם, עכ"ל. ולכא' קשה איך שייך להכניס לפה גודל של שני זיתים של מצה בבת אחת, הרי מצה זה דבר קשה, וכל כזית יותר גדול מהפה, וכנראה שצ"ל שכוונתו במילים בבת אחת, לא ממש כפשוטם של המילים, אלא שכמה שיותר מהר יכניסם לפה, ודאי כבר לפני שמכניסם לפה לגמרי יצא שישברם עכ"פ מעט.

ואח"כ ראיתי במשנ"ב מהדורת דרוש, שהביאו בהערה 13 בשם מרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל, שביאר שיכניס לפיו חתיכות מצה קטנות מעט מעט, וילעס אותן, ולא יבלע עד שיכניס לפיו שני כזיתים, ויבלע כזית ועוד כזית.

יעקב משה הכהן קליין - מודיעין עילית

אכילת הכורך

בביאור הלכה סימן תע"ה ס"א ד"ה ואומר זכר למקדש, הקשה דאמירת זכר למקדש הוא הפסק בשיחה בין הברכה לאכילת הכורך, וכתב דדווקא לומר דגם אמירה זו היא מענין הסעודה כמו טול בריך, וצידד למחוק תיבת "ואומר", וסיים בצ"ע. ונראה ליישב בפשיטות דמש"כ המחבר שלא לשוח הא אינו משום דהוה הפסק בין ברכת המוציא לכורך, אלא משום דהוה הפסק לברכת אכילת מצה שהוא ברכה על המצוה, ומהשתא הגם דאמירת זכר למקדש כהלל אינה מענין הסעודה, אך מ"מ זה מענין המצוה וע"כ לא הוה הפסק, ובפרט שמבואר במשנ"ב סקט"ו שהאידינא שאין בית המקדש קיים כל עתה ויסודה של מצות כורך הוא לזכר בעלמא, והרי גם האמירה היא מתועלת הזכירה, וכן יש להוסיף שכל הדין שלא לשוח הוא רק לכתחילה, ואינה מעכבת בדיעבד כמבאר במשנ"ב סק"ד.

ישראל טנצמן - קרית ספר

אין לו ירוקת לטיבול ראשון אלא מרור

איתא בשו"ע סימן תע"ה סעיף ב': "אם אין לו ירוקת לטיבול ראשון אלא מרור, יברך עליו בטיבול ראשון בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור, ובטיבול השני יטבלו בחרוסת" וכו'. ולכאורה יש לתמוה אמאי לא חשיב הפסק בין ברכת אכילת מרור לאכילתו, הרי אחר ברכת המרור אוכל לשם כרפס פחות מכזית, ובודאי שלא יצא ידי חובתו גם בגלל שלא כיון לצאת, אלא אדרבה כיון לשם כרפס, וגם בגלל שלא אכל כזית, ואח"כ נוטל ידים ומברך על המצה, ולמה לא יחשב הפסק, וקשה לומר שכיוון שהתחיל באכילה של אותו מין לא חשיב הפסק, זה קשה מאד כמו שנתבאר לעיל שאין מתכווין כלל לצאת, וגם אכילתו פחותה מכזית ולא חשיב אכילה, ואמנם בסימן ר"ו כתב המ"ב שאם הפסיק בין הברכה לאכילה בשתיקה אפילו זמן מרובה, בדיעבד לא צריך לחזור ולברך אם לא הסיח דעתו, וא"כ יתכן שהוא הדין לדידן, ואמנם אצלינו יש הפסק בדיבור שיה גרע טפי, אבל יתכן שלא חשיב הפסק כיון שאומר דברים שהם צורך הסעודה. אמנם כל זה יועיל רק בתנאי שלא מסיח דעתו בינתיים עד האכילה, וצ"ע.

מצות מרור קודם כרפס

במשנה ברורה סי' תע"ה ס"ק כ"ח הביא דעת פוסקים החולקים על דברי השו"ע, וסביר שעדיף לאכול מרור בתחילה למרות שאוכל את זה לפני המצה, ואחרי אכילת מצה יאכל כרפס. והנה יש לתמוה מה ענין אכילת כרפס לאחר סיפור יציאת מצרים ואכילת מצה ומרור, הרי כל מטרת אכילת הכרפס היא להתמיה התניקות כדי שיטאלו ועו"ז יספר יציאת מצרים, כיון שיש ענין שהסיפור יהיה דרך שאלה ותשובה, וא"כ אחרי שסיפר יציאת מצרים מה הענין להתמיהם, הרי כבר סיפר יציאת מצרים. וצ"ל בדוחק שעדיין יש ענין לעוררם ולהתמיהם כיון שש"ע זה יבינו יותר ויפנימו יותר את הסיפור ששמעו. עוד יש לתמוה על דבריו שכתב שבטיבול השני א"צ לטבול דווקא בחרוסת, ולכאורה לעיל אמרנו שאין לטבול הכרפס בחרוסת כיון שזה טיבול מיוחד למרור, ועוד יש להבין הרי יש חשש שכנה אם אוכל בלא טיבול בחרוסת, הרי אמרנו שיש ארס במרור ויוצא ע"י טיבול בחרוסת, ואם לא יטבל בחרוסת יבוא לידי סכנה, ואמאי לא חיבובו לטבול דווקא בחרוסת.

משה לנדאו - רמת שלמה

אכל כזית מצה והוא נכפה

ל"ע במש"כ השו"ע סי' תע"ה ס"ה: "אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו, ואח"כ נתרפא, חייב לאכול אחר שנתרפא וכו'", ובמ"ב סק"ח, רוצה לומר באותו הלילה, דלמחר בודאי אינו מברך שוב ברכת אכילת מצה, ע"כ. ומשמע מסתימת לשונו, דאם נתרפא במשך הלילה אפי' אחר חצות דחייב לאכול, היינו עם "ברכה", ולכא' להנ"ל אין יכול לברך מספק (דוחק לומר, דהיינו דוקא למי שהיה יכול לאכול מקודם), ולכא' היה למ"ב להזהיר ע"ז, וצ"ע.

מצה מחוץ לתחום

כ' הביאורה סי' תע"ה ס"ז דמי שאין לו מצה לא יצא ביו"ט חוץ לתחום עבור זה, ועי' עכ"ם להביא שרי, ואפשר אף כשלא יביא לו כי אם אחר חצות, ע"כ. ולכא' גם הכא היה לו להזהיר, שלא יברך (אא"כ נימא כ"ל, דכשלא היה יכול לאכול ולברך מתחילה, מחמת שלא היה לו מצה, ונימא דמש"כ בדדיעבד יאכל בלי ברכה, היינו כשהיה לו מצה וכו', רק נתאחר מאיזה אונס וכדו'), וצ"ע.

בדין ברכת המצוה כשעושה אותה והוא פטור

כ' בשע"צ סי' תע"ה סק"ט על מה שנת' שם דמי שהיה נכפה... יצא יד"ח, לאפוקי שומר אבידה או משמר המת אף דהוא ג"כ פטור אז מכל המצוות... אם אכל או מצה יצא יד"ח, דהוא "אישי", אלא שאז לא חיבתו תורה, מפני שהוא עוסק במצוה אחרת, ומ"מ מסתפקנא אם יוכל אז לברך ברכת אכילת מצה "אשר קדשנו במצוותיו

וציונו וכו'", (דאך יאמר וציונו) כיון שהוא אז אינו מצוה ע"ז, עתמ"ד. ולפ"ר צ"ע דמ"ש מ"נשים" דע"כ לפני אשכנז ומברכות ואומרות וציונו, אף שלא נצטוו, אלא כפי' הראשונים דאפשר לברכו על האנשים שנצטוו. ש"מ דכן הובא בס' הערות בסוכה כ"ו א' מהגר"ש א"א, וצ"ן שם דתלי' בנידון האחרונים בגדר הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, אם הו' "פטור" או כעין "אונס" (ויש שתלו בזה עוד נידון האחרונים בעוסק במצוה "דרבנן" אם פטור ממצוה דאורייתא [ולדוגמא, נידון בביאורה"ל סי' ע"ב ס"ז בעוסק במצות ניחום אבלים, אם נפטר ממצות ק"ש דאו', עיי"ש], דלכא' א"נ דהוי גדר ד"פטור", מסתבר דשייך רק במצוה דאו'. אבל אם משום דאונס, נ"ל דגם קיום מצוה דרבנן בכלל זה, וצ"ע ואכ"מ). ועל עיקר הקושיא מנשים ה' נ"ל, דבשאר מצוות דאיכא מאן דחייב, שפיר שייך לברך אטו האחרים (דכל ישראל ערבים), משא"כ הכא דליכא מאן דחייב בכהאי גוונא. ודוק.

דוד הלוי מוריאל - ירוחם

תמכא למרור

עי' בה"ל סי' תע"ה ס"ב על מנהג מי שאוכל תמכא למרור שלכא' ברכתו שהכל, כיון שאין דרך האנשים לאכול כך, ועי' סי' ר"ה ד', ואמנם חשבתי אולי מפני החרוסת נחשב כטיבול וממילא יהא דרוכו בכך, ולא משמע כ"כ.

ניעור המרור

סי' תע"ה סעיף א', יש להעיר על מה שאמרו לנער המרור, דלכא' הוא בורר פסולת מתוך אוכל, ובשלמא למאן דאמר הותרה שלא לצורך יש ליישב, אבל למי שחולק מאי נימא. ואולי אינו אלא השיכבה העליונה, אבל א"כ לא שמענו להקפיד בכך (ויל"ע אם יש מכאן ראיה שאין בורר מומת דיני התורה, כגון טבל מתוך מתוקן).

אם לטבול המצה בחרוסת

סי' תע"ה סעיף א', עי' פלוגתא אם לטבול המצה בחרוסת או במלח (ולדין אף מלח לא מפני שהוא פת נקיה), ולכא' הא הו' ג' תירוצים, ועי' דבשלמא בכורך החרוסת הוא מחמת ספק משא"כ כאן (ט"ז סי' תע"ה), ועי' סוף סי' תע"ו דיש נוהגים לא יותר מב', ויל"ע.

שמואל ניסן גולן - רמות

אם יכול לכתחילה לקחת מצה שאינה שלימה למצה אמצעית דיחץ

סי' תע"ה סעיף ז', מצוי מאוד שנשברו מקצת המצות שבחבילה, ואינו מוצא ג' מצות שלימות, ונבאר דלכאורה לכתחילה יכול לקחת ב' מצות שלימות, ולמצה אמצעית יניח מצה השבורה קצת. בבית יוסף סוף סימן תע"ה הביא, כתב האגור בשם מהר"י מולין אם נשברה אחת (מד' מצות) דנתי לפני מורי, ולקח אותה במקום השניה כיון דבלאו הכי בוצעין אחת, וכן פסק הרמ"א סעיף ז' ואם נשברה אחת מהן לוקחים אותה לשניה, דבלאו הכי פורסין אותה.

ונמצא דאף דב' מצות מצה דהמוציא ומצה דלפוס משנה ודאי בעיני מצות שלימות, מ"מ מצה אמצעית דבין כה וכה עומדת לבציעה אפשר לכתחילה ליקח מצה שאינה שלימה, ומ"מ נראה דאין לקחת פרוסה למצה אמצעית דא"כ יבטל מצוות חכמים לבצוע המצה, דטעם הבציעה משום דדרכו של עני בפרוסה, והכא היא כבר פרוסה ומדוע יבצע שנית, ונראה דהכא איירי במצה שאינה שלימה ומ"מ אינה פרוסה, ושפיר יקיים בה יחץ כמצוותו.

ואף דכתבו לשון דיעבד אם נשברה אחת מהן, נראה דלא כתבו לשון אם אלא משום מנהגן לאפות ב' מצות מעשרון אחד, אבל לדידן דלא נהגינו הכי יכול לקחת מצה שאינה שלימה אפי' לכתחילה.

עוד יש לדון אם יכול לקחת מצת מכונה לחם משנה, נראה לכאורה דמצה שלא נאפתה לשמה, אף דאין יוצאים בה ידי חובתן באכילתה, מ"מ אפשר לקחתה לחם משנה, דהא מצד דין בציעה על ב' מצות כשאר ימים טובים יכול לבצוע אף על מצה שאינה עשויה לשם מצת מצוה, ורק מצה דאכילת מצה בעינן שתהיה אפוייה לשם מצת מצוה, ולכן מצה ראשונה צריך ליקח מצה העשויה לשם מצוה משום שיטות הראשונים דסדרי המצה ראשונה היא מצת מצוה דאכילת מצה, וכ"ש מצה אמצעית משום אפיקומן ומשום פרוסת היחץ ד"א דבה מתקיים דין אכילת מצה, אבל מצה השלישית שהיא משום לחם משנה לא בעינן מצה האפוייה לשם מצוה.

וא"כ לכאורה יכול לקחת מצת מכונה למצה שלישית, דאף דהמנהג שלא לקחת מצת מכונה למצת מצוה דחיישנן שמא לא היא לשמה, מ"מ לחם משנה כשירה, ומצאתי דכן כתב בב"ה"ל (סי' תפ"ב סד"ה מי שאין לו) דמשום לחם משנה יכול לצרף מצה שאינה שומרה, אלא דמ"מ יש ענין ליקח מצה כשירה למצה שלישית כדי שיוכל לעשות בה מנהג כורך, דכתבו הפוסקים דמצת לחם משנה יעשה בה הכורך כדי שיקיים מצוה בשלושתן, וכן פסק השו"ע סעיף א' ואחר כך נוטל מצה שלישית ובוצע ממנה וזכרה עם המרור.

ונראה פשוט דכ"ז אינו אלא כשהמצה השלישית מזומנת לפניו, ומשום הידור מצוה יקח ממנה, אולם אין צריך להדר לכתחילה שתהיה מזומנת לו לצורך הכורך, ואף הוא יכול לכתחילה לקחת מצות מכונה לחם משנה, ואף שלא יוכל לעשות בה מצוות כורך שפ"ד, דאין לו מצה שלישית לכורך ויקח משאר מצות.

יוסף ויצמן - קרית ספר

אכילת המצה

בשו"ע סי' תע"ה סעיף א' כתב: "ויאכלם בהסיבה ביחד". ומפרש על זה במשנ"ב ס"ק ח': "ביחד, שאם יאכל מתחילה כזית של המוציא דהיינו מן השלימה, הרי הוא כמפסיק בין ברכת על אכילת מצה לאכילת הפרוסה שעלה קאי הברכה, ואם יאכל הפרוסה מקודם ואח"כ השלימה ג"כ הוא כמפסיק להני פוסקים דסדרי בברכת על אכילת מצה קאי על השלמה, ועל כן יאכלם ביחד", עכ"ל.

משמעות דבריו שעיקר חשש הפסק זה בין ברכת מצה לאכילת המצה, ולעומת זאת כלפי ברכת המוציא אין חשש כ"כ של הפסק, ואילו היינו יודעים איזה מהם הוא מוציא ואיזה מצה, אז וודאי שאוכל קודם מצה ואח"כ מוציא.

וצ"ע דבשו"ע כתוב להיפך בזה לשונו: "ואם אינו יכול לאכול כב' זיתים ביחד יאכל של המוציא תחילה ואח"כ של אכילת מצה". ומבואר במשנ"ב ס"ק י': "של המוציא תחילה, היא השלימה העליונה דמיעיקר הדין עלה קאי ברכת המוציא, ולא הו' כהפסק בדיעבד מה שאוכלה בין ברכת אכילת מצה לאכילת הפרוסה כיון שהיא באה לצורך אותו כזית, דהיינו לצורך ברכת המוציא שצריך לברך גם על כזית של הפרוסה", עכ"ל.

הנה במפורש דעיקר ההפסק שייך יותר בברכת המוציא יותר מברכת המצה, וא"כ היה לו למשנ"ב בס"ק ח' לפרש להיפך, דחיישנן להפסק בין ברכת המוציא לאכילת

המוציא, וכיון דלא ידעינן איזה מהם שייך להמוציא, לכן מספק צריכים לאכול שניהם בב"א.

וכיון ומציון המשנ"ב לדברי החק יעקב, עיינתי בדבריו וראיתי דלכאורה יש לפרש בפשטות דבריו באופן אחר, ואעתיק כאן לשונו: "ויאכלם בהסיבה ביחד. הטעם נראה לי פשוט אף לאותו דיעה שייברך על השלימה המוציא ועל הפרוסה אכילת מצה, או איפכא, א"א לברך ולאכלם אז"ו וכו', צריך לברך ב' הברכות תחילה, וא"כ אם יאכל אח"כ פרוסת המוציא לבד יהיה הפסק בין ברכת מצה לאכילתה, וכן להיפך", עכ"ל.

הנה הנראה הוא שהחק יעקב בא לבאר אפי' אליבא דדיעה אחרת, דהיינו גם כשאנו יודעים איזה מהם הוא המצה ואיזה מהם הוא המוציא, עדיין בכל אופן יהיה הפסק, דאם יאכל פרוסת המוציא יהיה הפסק למצה, "וכן להיפך" היינו ר"ל דאם יאכל פרוסת מצה, ג"כ יהיה הפסק להמוציא.

והיינו דלכתחילה חוששים בשתייהם להפסק בין במצה ובין בהמוציא, ורק כשאנו יכול מעדיפים לאכול תחילה את פרוסת המוציא תחילה, וכמו שמבאר בס"ק י' במשנ"ב שגם חשיב לצורך מצה כיון דבא לצורך המוציא, והמשנ"ב שהבין "וכן להיפך", היינו למ"ד ההפך שמוציא על הפרוסה ומצה על השלימה, הדברים נראים תמוהים וסותרים לשו"ע וכו"ל, וצ"ע.

קושיה עצומה

בשעה"צ בסי' תע"ה ס"ק ל"ט מסתפק בשומר אבידה, שהינו עוסק במצוה פטור מן המצוה, והחמיר ואכל או מצה, האם יכול לברך "וצוננו" כיון שלא נצטוו, צריך ביאור מאי שנא מנשים במצוות עשה שהזמן גרמא דפסק הרמ"א בסי' תקפ"ט סעיף ו' דיכולות לברך אע"פ שלא נצטוו ופטורות, וצ"ע.

מקור מנהג ה"קערה" וזמן הבאתה

א. הנה במס' פסחים דף ק"ד ע"א, כתוב במשנה: "הביאו לפניו [ירקות] - רש"י, ומוסיף הרשב"ם - אחר שבירך על היין מטבל בחזרת [אם אין שם ירק אחר בשביל הכרפס] וכו', הביאו לפניו [אחר אותו טיבול - רש"י ורשב"ם] מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין וכו', ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח".

ב. הנה מהמשנה נראה, שבזמננו לא היו מביאים אחר קידוש אלא רק את הכרפס, ורק אחר אכילת הכרפס הביאו את כל שאר הדברים, כדי לומר עליהם את ההגדה, וכמו שבביא תוס' מהגמ' לקמן סוף דף קט"ו 'לחם עוני - לחם שעונין עליו דברים הרבה", וכן כד' לומר מצה זו, מרור זה, כדלקמן דף קט"ז ע"ב.

ג. מאידך בטור ובשו"ע מובא, להביא את כל הקערה מיד אחר קידוש, וצריך ביאור מדוע שינו את המנהג ממה שמובא במשנה שרק אחר אכילת הכרפס מביא את שאר הדברים.

[אמנם יש לציין שבתוס' שם במשנה בדה"ה הביאו, ביאור באופן שונה מפירש"י ורשב"ם, ולפירושם המשנה מדברת על החזרת השולחן, לאחר שעקרוהו כדי שישאל הברך, ומיד מחזירים כדי לומר עליו ההגדה. אך רש"י והרשב"ם ביארו את המשנה כפשוטו, דמייירי בתחילת החת המצה על השולחן, וכן מבאר הר"ן, ופי' התוס' קשה, שאם כפירושם דמייירי בחזרת השולחן אחר שאילת הברך, א"כ אין המשניות כסדר, שהרי במשנה שלאחר זה מבואר, "מוזג לו כוס שני, וכאן הברך שואל", וזה דוחק לסרס את כל המשנה שאחר שדיברנו על החזרת השולחן חוזרים למה שהיה קודם לכן שמוזגין הכוס והברך שואל].

ד. עוד יש להבין מה הטעם לדין זה, מדוע יש צורך להביא את כל הדברים מיד אחר הקידוש, הרי אפשר להביא בזמן המצאים, דהיינו לפני שמתחיל הא לתמא עניא.

ה. ובשו"ע הגר"ו מביא קצת טעם למנהג, בסי' תע"ג סעיף כ"ה, וזה לשונו: "ונהגו להביא כל דברים אלו לפני בעל הבית מיד אחר קידוש קודם אכילת הירקות", ומצוין שם שמקור הדין הוא טור שו"ע. ולאחמ"כ מביא במוסגר טעם לדין זה (כדי שיהיה הקידוש סמוך להתחלת הסעודה, דהיינו הבאת המצה והמרור, עי' סי' רע"א), עכ"ל. הנה הביא טעם מחודש לדין זה, שעי"ש שבביא מיד אחר הקידוש את המצה והמרור, חשיב כסמוך לסעודה. אמנם זה טעם מחודש שלא מצוין מקורו, ונראה שמטעם זה כתב לטעם זה בתוך סוגריים, כיון ולא מצא מקור לזה, ולא פסיקא ליה טעם זה, כידוע ללומדי שו"ע הגר"ו שכשיש סוגריים הוא משום דלא פסיקא ליה דין זה.

ו. והנה כדי לבאר הענין בהרחבה נראה, דיש להבין מה הוא מקור מנהג הקערה, והנה המעיין בגמרא לא ימצא מקור לזה, אכן הגר"א במילתיו הקצרות הראנו את מקורו, על שו"ע סי' תע"ג סעיף ד' "מביאין לפני בעה"ב קערה", ומצוין הגר"א לתוס' בפסחים קט"ו ע"ב ד"ה למא.

המבואר שם הוא, שבזמן חז"ל היו עוקרים את השולחן מלפני בעה"ב, קודם שאילת התניקות כדי שיכירו התניקות וישאלו, אך כל זה היה אפשר בזמננו שהיו שולחנות קטנים והיה אפשר לעקור את השולחן, אך בזמננו שהשולחנות גדולים ואיכא טורח גדול בעקירתו, כתבו התוס' דנהגו לחלק הקערה, דלהוי כעקירת שולחן, ולפ"ז מובן הטעם מדוע נהגו לעשות קערה לכל התבשילין, דזהו בכדי שיוכל לסלקם בשביל שאילת התניקות.

ז. ואחר הבנת חילוק המנהגים בין זמן חז"ל שעקרו השולחן לבין מנהגינו שזה בעקירת הקערה, מובן גם בפשטות החילוק שנהיה בין זמננו לזמננו לגבי הבאת הדברים לשולחן, דנהגו בזמן חז"ל היה השולחן מונח לפניו מתחילת הסדר, ולשם הביאו את הדברים אחד אחר השני, ועוד לא היה נהוג בקערה, ולכן לא טרחו אחר הקידוש להביא את כל הדברים, והביאו רק את הכרפס כדי לאכלו, ורק לאחמ"כ הביאו את כל שאר הדברים לצורך ההגדה, וכמו שכתבו רש"י ורשב"ם בביאור המשנה.

אמנם למנהגינו שהנהיגו לעשות קערה, ממילא כשמביאים אחר הקידוש את הכרפס, מביאים כבר את כל הקערה כולה שהכל מונח בה. [ואפשר גם להוסיף ביאור, שבזמן חז"ל כיון והיה צריך להביא אחד אחרי השני, זה היה גורם קצת הפסק בין הקידוש לכרפס, ולא רצו להפסיק לכתחילה, משא"כ בזמננו שמביאים בב"א לא שייך הפסק].

ח. ונראה שזו כוונת הט"ז בסי' תפ"ו, וזה לשונו: "עוד כתוב בטור, וביאור לפניו קערה שיש בה ג' מצות וכו', במשנה אמרו, הביאו לפניו מטבל בחזרת כו', הביאו לפניו מצה וחזרת כו', ופי' רש"י ורשב"ם שהבאת מצה היינו אחרי טיבול הראשון, וכאן לא סידר הטור כך, לפי שבמשנה מייירי במביאין לו זה אח"ז או יעשה כסדר ההוא, אבל בטור הזכיר שביאור הכל ביחד", עכ"ל.

נראה בפשטות שנתכוון לחילוקינו הנ"ל בין זמננו שעוד לא נהגו במנהג הקערה, ולכן הביאו בוא"ז, משא"כ בזמננו שהנהיגו את הקערה שמביאין הכל בב"א.

ט. עוד יש לציין בדרך אגב, שבשו"ע איתא להביא הקערה אחר קידוש, אמנם כיום הרבה נוהגים להניח הקערה עוד קודם הקידוש, ויתכן שעושים כן כדי שלא יצטרכו



להפסיק לאחר הקדוש בחינם, ובכפ"ג העיר זאת במשבות זהב ס' תפ"ו, וזה לשונו: "אנו נוהגים להביא הקערה וכל מה שצריך קודם קידוש", עכ"ל.

יצחק נתן הויזמן - ערד

אם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד

בש"ע ס' תע"ה סעי' א': ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד, יאכל של המוציא תחילה ואח"כ של אכילת מצה - עיין במשנה ברורה שביאר דאין הכוית של המוציא חשוב הפסק בדיעבד כיון שהיא באה לצורך אותו כזית, ולא הבנתי, דעד כמה שנקט השו"ע הדקיק יותר היא שיטת הראשונים שהשלימה העלוונה היא להמוציא וממנה יאכל ראשונה, למה שיאכל ממנה כזית שלם, הרי סגי במעט ממצת המוציא, ואח"כ עדיף לו כזית מן הפרוסה שהיא יותר עומדת למצות מצה, ושאר כל הכוית ממצת המוציא לכאורה כן נחשב הפסק בין ברכת מצה לאכילת המצה.

אמנם עדיין חוששים שהשלימה העלוונה היא העומדת למצות מצה, ואוכל ב' כויתים, רק שהשו"ע דן את איהו כזית להקדים, כי אם משום מצות המצה יבחר את איוו מצה שיבחר להתחיל בה קיום המצוה, דממ"נ אחת הפסק כלפי השניה, אבל הוסף השו"ע סברה דבכה"ג של דיעבד יש להקדים מצת המוציא, דלא מצאנו שמצד טעם זה לבד יש להקדים מעט ממצת המוציא לפני מצת מצה, דרק משום דלא ידעי מי היא המצה אנו אוכלין מיד משתי המצות יחד (ויש לדחות שזה נאמר רק כלפי מה שאוכלים כזית שלם מכל מצה בבת אחת, ולא כלפי מעט הנצרך להמוציא וצ"ע), ורק אחר דיש לפנינו או כזית מהשלימה קודם או כזית מהפרוסה קודם, בזה עדיף להתחיל במצה של המוציא, שהיא נצרכת גם למצת המצה כדביאר המ"ב.

ועדין קשה לי אם מצא השו"ע לומר דיש יחס יותר עיקרי לומר שהעלוונה היא להמוציא והשניה למצה, בשלמא כשהוא אוכל ב' כויתים יחד שפיר מרויח את כולם יחד, אבל כשממילא אוכל כזית אחרי כזית, למה אין לו להקדים את כזית של מצה לפני כזית של המוציא, כדמשמע במשנה ברורה בסק"ח כזית של מצה קודם למצת המוציא לכתחילה, ואם לא איירי המשנה ברורה בסק"ח רק כלפי כזית שלם מכל מצה, ולעולם פשוט שצריך להתחיל במעט מהמוציא לפי המצה של אכילת מצה, מובן שיש להקדים מצה של המוציא, אך אי"כ למה אוכל ממנה כזית שלם, שיאכל מהעלוונה מעט, ואח"כ יבחר ממנה לאכול כזית ראשון, או אדרבה יעדיף לאכול כזית ראשון מהפרוסה שהיא יותר עומדת למצות מצה, ואח"כ ישלים כזית גם מהעלוונה לחוש שמא היא של אכילת מצה.

ואולי זה פשוט להשו"ע שאם מתחיל במצה אחת, ראוי לו לקיים בשלימות מצות אכילת מצה במצה זו עד כמה שאולי היא המצה של מצות מצה, דאין ראוי להתחיל בה מעט ולעזוב אותה ולקיים קודם המצוה באחרת, ואחר טעם זה צריך להוסיף שכבר נחשב שכל הכוית של המוציא אינו חשוב בדיעבד הפסק לכזית ממצה פרוסה, כי הרי משום ספק צריך לאכול כזית שלם ממצה ראשונה שמתחיל לאכול ממנה, אי"כ כל זה שייך להמוציא, והוא לצורך אכילת מצה, ואי"ו הפסק, אבל לא להתחיל בהמוציא אולי פשוט שאי"ו ראוי, כי יש להקדים המוציא לאכילת מצה.

אלא דחידוש הוא שלא הוזכר כל כך, ולפי"ז לא צריך לטעם של המשנה ברורה בס"ק ח' דכל כזית הוא הפסק לחבירו, דגם אם היה הדין שעי"י שמתעסק בקיום מצות מצה, ואין יודע במה לקיימה אם בשלימה אם בפרוסה, ולצורך זה מתחיל באחת מהם ואוכל כזית, ואח"כ ממשיך לאחרת אולי שם קיום המצוה, עדיין יש לנו להצריכו לאכול משתי המצות כזית מכל אחת בבת אחת, דהרי יש להקדים המוציא למצה לפחות במעט, ולא להתחיל במצה של אכילת מצה, וכיון שאוכל אפילו מעט ממצה שאפשר שהיא עומדת למצות מצה צריך לאכול ממנה כזית, ולא את המשך הכוית לאח"כ, ובשביל כך יהיה מחויב לאכול כזית מכל מצה בבת אחת, וצ"ע.

הטיבול בחרוסת

בשעה"צ ס' תע"ה אות י"ג: פ"ח וכדיוחיא דש"ס דבריח חרוסת סגי להמית הארס, ואינו אלא משום מצוה זכר לתפוח - הלשון הזה הוא קשה, שפתח בתנא קמא דחרוסת בשביל קפא, וסיים באבא שאול דחרוסת משום מצוה. ועיין בפ"ח שכתוב שם בתור ב' טעמים למנהג זה, א' דקפא מריחא מיית, ועוד שאין קפא מצוי בינינו, ורק דק"ל כאבא שאול, לכך סגי בטיבול מעט.

ברכת המצה של כורך

משנה ברורה ס' תע"ה ס"ק ט"ז: ומ"מ לצאת רק בזה ידי אכילת מצה ואכילת מרור אי אפשר בזה"ז אפילו להלל וכו' - לפי"ז קשה מה שכתב השו"ע לא יסיח בדבר שאינו מענין הסעודה עד שיאכל כריכה זו, כדי שתעלה ברכת אכילת מצה וברכת אכילת מרור גם לכריכה זו, וכדביאר במשנה ברורה ס"ק כ"ד דהא עושין אינו זכר למקדש, ואז היה עיקר המצוה רק בכריכה (ואף תמה בביה"ל על שמוציאין בפה זכר למקדש כהלל), כל זה למה הרי זה רק זכר, ומה שייך שתחול על זה ברכה, הרי אפילו להלל אין לזה שום משמעות של קיום מצוה כיון שאינו יוצא בזה רק במה שאכל קודם. אמנם בתוס' (דף קט"ו ע"א ד"ה אלא מברך) כתבו דאף שלפי הלל את המצה צריך בזה"ז לאכול לפני הכריכה שלא יבטל המרור את טעם המצה, מ"מ אחר המצה לפי הלל היה ראוי מיד לעשות הכריכה, כי מצות המרור דרבנן שהיא בתור על מצות ומרורים של דאורייתא מצותה בכריכה, אי"כ לפי הלל בימינו מצות מרור דרבנן מתקיימת רק בכורך ולא לפני כן, ובוה גם מובן דיש משמעות לכריכה של מצה עם מרור, דאם כמש"כ המ"ב אולי אין שום משמעות לכריכה בלי שהקרבן פסח ביניהם, ואי"ו אלא זכר בעלמא, משא"כ לפי תוס' נשאר המצוה של דרבנן בכריכה זו (ורק יל"ע אם יש גם מצוה מדבריה לאכול המצה בכריכה כמו שאמרו על מרור, אבל נראה דמצה שמצותה דאורייתא לא הוסיפו חז"ל עליה שום חיוב).

אחי טעם מרור ומבטל לטעם מצה

משנה ברורה ס' תע"ה ס"ק ט"ז: כשיאכלם ביחד אתי טעם מרור ומבטל לה לטעם מצה שהוא מדאורייתא אפילו בזה"ז, ומשום זה צריך לאכול מתחילה כל אחד בפ"ע - דאחר שאכל מצה הרי מה שיוסיף לאכול מצה הוא רשות ומבטל למצה דרבנן. ויל"ע לפי הגר"א שבכל מצה יש מצוה דאורייתא קיומית, ובלילה ראשון לכא"ל לכו"ע יש מצוה בכל מצה ומצה שאוכל, וכמו שמצאנו ברבא (ק"ז ע"ב) שהיה שותה כל ערב הפסח יין כי היכי דנגרדיה ללבייה דניכול מצה טפי לאורתא, הרי שברבינו מצה יש תוספת מצוה, ולכא"ז זה מדאורייתא, ואעפ"כ מבואר דמצוה קיומית זו נחשבת רשות ומבטלת מצות מרור, אף שהמרור מדרבנן המצה מבטלת להמרור, ויל"ע אם במצה של כורך מקיים המצוה קיומית להגר"א וכן כדברא, דאולי כלפי מצוה זו אתי מרור שאין בו שום מצוה רק זכר למקדש כהלל, ומבטל להמצה שאוכל עמה (ואפילו אם יאכל הכריכה מיד בכזית מרור הראשון כבתוס' בדעת הלל, אולי מרור דרבנן מבטל מצה דאורייתא).

ישקענו כולו בחרוסת

שו"ע ס' תע"ה: וישקענו כולו בחרוסת - לא ידעתי למה כתב כן, הרי דחה זאת בב"י כאן ולק" ס' תפ"ו.

אכילת מרור לכרפס

משנה ברורה ס' תע"ה ס"ק כ"ו: דלאחר שכבר מילא כריסו ממנו קודם לכן בלי ברכה אינו הגון לברך אח"כ וכו' ואוכל ממנו מעט לשם כרפס וכו', ומ"מ הברכה אינה לבטלה שמברך אותה כדי לאכול המרור שאחר המצה וכו' - ובשעה"צ ציין לתוס' בסוגיין ובדף ק"כ, והנה בלשון המ"ב נראה דאין שייכות בברכה להמרור שאוכל בכרפס, רק שיש בעיה של אחר שמילא כריסו, ובאמת יש כאן הפסק בין הברכה לאכילה, רק שאין זה חשוב הפסק כמו שביאר, ובאמת סיים המשנה ברורה ובלבד שלא יפסיק בדבורים אחרים, ובשעה"צ כ"ח "פשוט".

אמנם הזכיר בשעה"צ כ"ו תוספת מדברי התוס' דמועלת הברכה מאחר שאוכל ממנו מעט, ועפ"ז יש לי להבין דאולי אי"ו כי"כ פשוט לא להפסיק בדיבורים אחרים, כי כן יש משקל לעסק המצוה שמתחיל עכשיו, ובתוס' ק"כ השוו הדברים לברכת על אכילת מצה שהיא על כזית אחרון שאוכל באפיקומן, ולא מצאתי שיש לימנע מלדבר כל משך הסעודה, אלא דסגי מה שכבר אכל מעט בתחילה, אמנם בתקיעות שגם הושוו בתוס' כן נזוהרים מלדבר שום דיבור שלא מהתפילה בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, ומצאתי בשל"ה (ריש מט' פסחים) וז"ל: "ועוד מטעם אחר שלא ישיח שום שיחה עד אחר אכילת אפיקומן, כי ברכת בורא פרי האדמה שמברך על הכרפס קאי ג"כ על אכילת מרור כמ"ש רשב"ם, וכן הסכים הרא"ש, ושעל כן אין לברך בורא נפשות רבות אחר אכילת כרפס אף אם היה אוכל כזית כדי שיהיה פטר ברכת פרי האדמה הנה גם על המרור, וא"כ אין ישיח ויפסיק ביניהם במה שאינו מעניינים של הסדר. כשמברך אמצה ומרור יכוין בברכתם גם על הכריכה, גם מן הראוי כשמברך על אכילת מצה שיהיה במחשבתו ג"כ אכילת אפיקומן שיאכל בסוף, וכשהוא כך אין יפסק", עד כאן לשונו הק'.

(ואולי לשי' תוס' עצמם היה פשוט להמ"ב דאין להפסיק בכל זה בדיבור אחר, והא דלא פסק כן בכזית מצה כי הראשונים חלקו ע"ז, ולא חשש לתוס' עד כדי כך).

עוד יש לדון דהמ"ב נקט כלשון התוס' שבכרפס אוכל ממנו מעט, לעומת מה שכ' בס"ק כ"ו באכילה שאחר המצה "וצריך לאכול ג"כ כזית מטעם זה", וכן בס"ק כ"ח לדעת החולקים דהגיש דבראשון לדידהו חייב לאכול אז כזית וכו', ובשני כתב ואינו מחויב לאכול כזית וכו'. אמנם ענין אכילה פחות מכזית בכרפס לא הוזכר בתוס', אדאדרבה בכרפס רגיל נקטו תוס' לברך ברכה אחרונה. וא"כ אין מוכח בתוס' דמעט שכתבו היינו פחות מכזית, כי לא כתבו שיש דין לאכול מעט, רק כתבו להסמיך הברכה למה שאוכל מעט מהמרור, והרי הושו למצות מצה ותקיעות שופר, שבהם הסמוך להברכה הוא שיעור שלם, כזית מצה וג' תקיעות לג' השיטות, דהרי תוקעין לו תקיעות מיד אצל הברכה, נמצא שלא נמנעו מאכילת שיעור שלם כדי שבדוקא לא יקיים המצוה רק במרור השני. ואדרבה יש מקום לומר להיפך, דכן צריך לאכול גם בתחילה כזית שלם מהמרור, כי אם צריך את הסברה של אוכל ממנו מעט בטענת הברכה כדי שתועיל הברכה, אולי זה דוקא כשמקיים מעשה של אכילת מרור, וכשאינו אוכל כזית אף דיש כאן מרור מ"מ אכילת מרור ליכא. כמש"כ המשנה ברורה (ס' תע"ג ס"ק מ"א) "כיון שמברך על אכילה ואכילה כזית משמע, וגם אינו מקיים בזה מצות מרור". והב"ח ס' תע"ג אצל הדין שא"צ כזית בכרפס, נקט דלא שייך כלל טענה של אחר שמילא כריסו על פחות מכזית מרור ע"ט.

אגב, יש כאן לדייק בדבר התוס' שנקטו לדבר פשוט שיכול לברך על אכילת מרור בכרפס, ולפטר בזה את המרור שמקיים בו המצוה שהוא אחר המצה, ולא איכפ"ל מהפסק, ובוה הענין עצמו חולקים תוס' על הרשב"ם לענין ברכת בורא פרי האדמה דפשוט שיש הפסק, ואין יכול לפטור בכרפס את המרור, אף ששניהם מרור אחד שאוכל ממנו מעט לכרפס ואח"כ כזית למרור, אף שגם ברכת אכילת מרור היא על אכילה מ"מ שאני ברכת הנהנין מברכת המצוות, ואף שהמצוה כאן היא במעשה הנהא, כלפי ענין המצוה שבוה סגי בברכה אחת].

להקדים כורך למרור

מ"ב ס' תע"ה ס"ק כ"ח: ודע דהרבה פוסקים חולקים ע"ז וכו' - לפי"ז יל"ע אולי היה ראוי להקדים כורך למרור, שהרי באכילת מצה מכיון על הכריכה, ואם משום המרור הרי אינו אלא להתמיה התינוקות ואי"צ כזית וחרוסת, משא"כ כריכה של מצוה זכר למקדש כהלל שייך לעצם מצות מצה ומרור, אך אולי עדיף שלא לשנות הסדר בשביל כך.

טעם טיבול השני

שעה"צ ס' תע"ה אות כ"ט: וכן משמעות הר"ף, אלא שצ"ע על הרא"ש שהעתיק דברי הר"ף וכו' - אולי אפשר שאי"ז מוכח בדברי הר"ף שכתב "והלכתא כרב חסדא, ואמאי מטבילי תרי זימני כדי שיראו התינוקות וישאלו", דאף שהעמיד הקושיה דוקא אליבא דרב חסדא שפסק כוותיה, דמשמע שהקושה לו לצורך מה הטיבול השני אם מברך כבר על הראשון, כלומר וכבר יוצא בו כמו שהבין השעה"צ, מ"מ אפשר מדלא הק' להדיא אמאי מטבילי זימנא אחריתא, אפשר שהק' למה לנו בכה"ג שאין לו שאר יקרות, להקדים הברכה לפני קיום המצוה, שימנע מאכילה ראשונה ויברך כעיקר הדין את ברכת המרור אצל קיום המצוה, ות' דכל זה שוה לנו כדי שיראו התינוקות וישאלו, אך אף לדעת רב חסדא עצמו, אין צריך לחזור אחר שאר יקרות כמו שציידו בתוס', אי"כ נראה שאין בוה שום דוחק לרב חסדא, ולכתחילה שפיר דמי לברך בומן הכרפס בשביל לקיים מצות המרור רק אחר המצה, ומה תמה הר"ף ואמאי מטבילי תרי זימני לפי רב חסדא יותר מלרב הונא. ובמלחמות ג"כ נראה שדייק לשון הר"ף כהשעה"צ דטיבול שני אינו אלא כדי להתמיה התינוקות.

לעשות אותיות להכירא

משנה ברורה ס' תע"ה ס"ק מ"ו: ואין לעשות אותיות להכירא, שכשוברין אותה הוי מוחק ביו"ט - עי' ס' ש"מ סעי' ג' במ"ב באיזה אופן יש את האיסור של הרמ"א.

אהרן פרוש - מודיעין עילית

אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור

דעת השו"ע (בסימן תע"ה סעיף ב') דאם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור, דיברך בטיבול ראשון בורא פרי האדמה וכן על אכילת מרור, ויאכל מעט לשם כרפס, ובטיבול השני כשמגיע למרור אז יטבלנו בחרוסת, ויאכל לשם מצות מרור כזית ובלא ברכה. ובוה מחד אנו מרויחים שנוהג כסדר שבתחילה מטביל לשם כרפס ואח"כ אוכל המצה ואח"כ אוכל המרור, דבעינן מצה והדר מרור כדכתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו". אלא דברכת על אכילת מרור מברך בתחילה בטיבול הראשון, ואע"פ שאו אינו אוכל לשם מרור, והטעם דאינו הגון כשאוכל עתה המרור וממלא כריסו ויברך רק

אח"כ בטיבול השני, ואע"פ שיש בזה הפסק שמברך עתה על אכילת מרור, ובפועל מקיים המצוה אחר קריאת ההגדה ואכילת המצה, כתב במ"ב דאי"ז חשוב הפסק דמברך כדי לאכול המרור שאחר המצה.

ודעת הרבה פוסקים דעדיף טפי לכיון כזית אכילת מרור הראשונה לקיים מצות מרור, כיון שמברך אז אשר קדשנו וכו', ויאכל אז כזית ויטבול בחרוסת כדן מרור, ובמרור השני יאכל בלא ברכה ואי"צ כזית ולשם כרפס, ויטבול במי מלח או חומץ.

והנה לב' הדעות הנ"ל מברך על אכילת מרור בטיבול הראשון, אלא דאיפולגו האם יקיים עתה מצות המרור או שרק עתה מברך, אבל עצם המצוה יקיים כשיאכל המרור בפעם השניה אחר אכילת המצה. ולכא"ו איכא בזה עיעה פשוטה מאוד, דיברך בתחילה האדמה ויאכל פחות מכזית לשם כרפס, ואין שייך בזה ממלא כריסו מאחר ואוכל מעט פחות מכזית דאין ע"ז שם אכילה, וכיון להדיא שלא לצאת במרור זה שאוכל לשם מרור, ואחר קריאת ההגדה ואכילת המצה יברך על המרור על אכילת מרור ויאכל לשם מצות אכילת מרור כזית, דבזה מרווחינן דנוהג כסדר אכילת הכרפס אמירת ההגדה ואכילת מרור, וכן את הברכה אומר בזמנו כשבא לאכול אכילת המרור ולא מקודם לכן, וכן אין כאן מילא כריסו דהא בתחילה אכל מעט פחות מכזית ולשם אכילת הכרפס.

אברהם חיים שמסיאן - זכרון יעקב

ניעור החרוסת מהכריכה

במשנ"ב סימן תע"ה סק"ז הביא בשם המאמר מרדכי שגם במצה הכרוכה עם המרור אחרי שטובל אותה בחרוסת צריך לנערם מהחרוסת, ובבית יוסף הביא בשם האגודה שלא צריך לנער אלא לאכול עם החרוסת, והמאמר מרדכי הקשה הרי כמו שיש דין לנער את המרור מהחרוסת כדי שלא תבטל המרידות, אף בכריכה צריך לנער שהרי הכריכה היא זכר להלל, וכמו שהלל היה מנער אף אנו צריכים לנער. ולכאורה אפשר לתרץ שאף שהלל היה מנער זה הוא משום שהלל היה יוצא בכריכה את הכזית מצה ומרור ופסח דאורייתא, ואתי טעם חרוסת דרבנן ומבטל לטעם מצה ומרור ופסח דאורייתא (כמו שכתב תוס' קי"ד ע"א ד"ה אע"פ, עיי"ש בהגהות מהר"ב שנשברו), אבל אנו שכבר יצאנו את הדין דאורייתא גם לפי הלל שהרי מרור בזמן הזה דרבנן, וממילא כלפי דין תורה אין דין בכריכה לכו"ע, לכן אין דין לנער שהרי לא שייך הדין של טעם מצוה דרבנן יבטל את הטעם של המצוה דאורייתא (ועוד עיין ב"ח ובעוד אחרונים שכל הדין של כריכה הוא חומרא, ואפשר שלא החמירו עד כדי כך).

בדין בליעת המצה בבת אחת

בבית יוסף סימן תע"ה ס"א הביא דהתרומות הדשן למד מדברי המרדכי שיש דין לבלוע כזית של מצה בבת אחת, וכן כזית של מרור, ועיין בתרומת הדשן דמשמע שפשיטא ליה שגם אם אין דין לבלוע בבת אחת, אבל יש דין ללעוס את כל הכזית ביחד. והמגן אברהם סק"ד כתב משמע מהגמ' שילתי פרק גיד הנשה שיש דין לבלוע בבת אחת, ושם כתב רש"י שסתם אכילה משמע בבת אחת.

ויש להקשות שהרי ר' יוחנן פליג על ר"ל שם והלכה כר' יוחנן, אח"כ ראיתי שכן הקשה במחנה"ש, וצ"ב ביאור תירוצו. (ועוד עיין בתרו"ד שהלך עם תוס' שם בסוגיא ולא כרש"י, וצ"ע). ועוד יש להקשות עד כמה שבאיסורים יש הלמ"ס ששיעור אכילה הוא בכדי אכילת פרס, מהיכי תיתי שיהיה דין לכתחילה לבלוע בבת אחת, והניחא אם זה היה דין ששמעבך שדווקא בבת אחת, היה אפשר לומר שההלמ"ס כדי אכילת פרס נאמרה רק באיסורים, אבל מהיכי תיתי שיהיה דין לכתחילה (כדוגמא לא מצאנו שדין לבדו דופנן עוקמה זה לא לכתחילה, אלא עד כמה שיש הלמ"ס זה לכתחילה).

עוד יש להקשות גם אי נימא שיש דין שיהיה אכילה כמה שיותר מהירה, מהיכי תיתי שיש דין ללעוס בבת אחת את כל הכזית, הרי האכילה זה הבליעה. ואת קושיא זו אפשר ליישב שגם הלעיסה זה חלק מהאכילה, כמו שמצינו בגמ' שם בסוף פ"ז דחולין שהמאכל שנמצא בין חתניכים סמוך לבית הבליעה מצטרף לכזית, אי"כ כשלועס את הכזית חשיב שאוכל אותו, וכן אדם שאוכל פרי ובתוכו תולעת שלא פירשה, ובתוך פיו פירשה לפני שבלע, לא חשיב תולעת שפירשה, עיין חזו"א על השו"ע יו"ד סי' פ"ד, וצ"ע.

למה לא מברך על אכילת מצה על המצה האחרונה

במשנ"ב סימן תע"ה סק"ב הביא דברי המהר"ל שיברך המוציא על הג' מצות, ויניח המצה השלישית להשטמ מידו, ויברך על אכילת מצה על הפרוסה עם תפיסת העלוונה, ויש להעיר הרי כתב השו"ע בסוף הסעיף שמשבירך על אכילת מצה לא יסיח דעתו עד שאוכל את הכריכה, כדי שהברכה תלך גם על הכריכה, אי"כ למה שומט המצה השלישית מידו, הרי ממנה לוקח את הכריכה.

טעם רשות מבטל טעם מצוה

המגן אברהם סימן תע"ה ס"א הביא בשם התה"ד שהאוכל מרור פחות מכזית והוא בריה שלמה אין יוצא ד"ל"ח הואיל ואין יוצאים בשורשים, וביאר המח"ש שהואיל ולא יוצאים בשורשים אתי טעם שורשים שהם רשות, ומבטלים את המרור שהוא חובה (והפ"ח כתב טעם אחר). וכתב רעק"א שיש לדון בדברי המח"ש דדווקא באוכל מצה שחייב ומרור שפסור, אתי טעם מרור ומבטל חלק מהמצה הואיל ובטל טעם המצה, ומהחלק במצה שלא קיבל טעם לא יוצא הואיל ואין כזית, אבל הכא הואיל ונשאר מעט מהמרור שלא קיבל טעם מהשורשים יוצא בו ד"ל"ח אע"פ שאין בו שיעור כזית, הואיל ואוכל את כל הבריה.

דברי רעק"א צריכים ביאור, שהרי הואיל וטעם המרור בטל מחמת השורשים חשיב שלא אכל את החלק הזה שקיבל טעם מהמרור, אי"כ למה חשיב שאכל את כל הבריה. ואפשר שדמי לאוכל אבר מן החי שצריך לאכול גם את הגידים ועצמות, ורק אז חשיב שאכל אבר שלם, וכן לענין אוכל בריה, ואע"פ שאם יאכל כזית עצמות לא יעבור איסור הואיל ואינם ראוים לאכילה, וצ"ע.

עוד יש לעיין בעיקר הדין של אתי טעם רשות ומבטל טעם מצוה, הרי אע"פ שבטל הטעם של המצוה מחמת הטעם של הרשות אמאי לא יצא ידי חובת אכילה המצוה, שהרי סוף סוף אכל את ממשות המאכל, ומאי גרע מאדם שאכל דבר איסור וביטל את טעמו ע"י שאכל עמו דבר היתר, שחייב על אכילת גוף הדבר אע"פ שבטל טעמו. ואין לומר שזה דין מיוחד במצה ומרור דבהם בעינן טעם, כמו שמוכח מבלע מרור וממצה מבוטלת, עיין תוס' מנחות כ"ב ע"ב ד"ה מכאן.

עוד צריך לבאר מנ"ל לתנאים שבאכילת מרור צריך לטעום את טעם המרור, ובאכילת מצה צריך שיהיה בה טעם (לאפוקי מצה מבוטלת).

יצחק אלחנן חורב - נוה יעקב

ברכת הנהנין על חריין

בביה"ל ס' תע"ה ד"ה בטיבול ראשון הביא מהמ"א שלא מברך על תמכא (חריין) ברכת הנהנין כי לא נהנה ממנו, ולביה"ל מברך כיון שחייבה תורה לאכול נהיה אכילה



חשובה, וא"כ אם יהיה מנהג לאכול תפוח אדמה חי בתנוכה יברך עליו האדמה, כי דרך לאכול כך היום הזה, אך אולי דווקא כשציווי התורה לאכול, וא"כ גם במרוך לא מפורר יברך האדמה. ובסלר חי לכרפס יברך שהכל, דשם אין מצוה דוקא בסלר, אבל לסברא ראשונה אולי יברך האדמה גם ללא סברות המ"א סי' תע"ג ס"ק ד', והמ"א לשיטתו כאן ודאי שלא סובר את סברת הבה"ל.

שלמה אקרמן - קרית ספר

בענין חולה שאיבד חוש הטעם שאכל מצה ומרור

כתב השולחן ערוך סימן תע"ה ס"ג וז"ל: בלע מצה יצא, אבל אם בלע מרור לא יצא, דטעם מרור בעיני וליכא, עכ"ל. ועיין במ"ב אות כ"ט דלכתחילה בעיני שילעוס המצה עד שירגיש הטעם בפיו, ובדיעבד סגי בכך שבמצה גופא יש טעם, גם אם לא מרגיש את טעם המצה. ולכאול לפ"ו חולה שאיבד את חוש הטעם בפיו יצא יד"ח מצה, ולאריך גיסא בכה"ג לא יצא יד"ח באכל מרור כי לא הרגיש טעם המרירות בפיו, וכדכתב השו"ע דבלע מרור לא יצא דבעיני טעם מרור וליכא.

בענין אנסוהו גויים לבלוע מצה, א"נ חולה שאנסוהו גויים לאכול מצה

כתב השולחן ערוך סימן תע"ה ס"ד וז"ל: אכל מצה בלא כונה כגון שאנסוהו נכרים או לטעם לאכול יצא ידי חובתו, כיון שהוא יודע שהלילה פסח ושהוא חייב באכילת מצה, עכ"ל. וכתב המשנה ברורה אות לד' וז"ל: ואע"ג דמצוות צריכות כוונה, תירצו המפרשים דבמידי דאכילה שעל כרחו נהנה גרונו עדיף טפי וכמתכוון דמי. ודע דכמה פוסקים חולקין על זה, עכ"ל. ולכאול גם לסוברים דיצא יד"ח, אם אנסוהו לבלוע מצה לא יצא יד"ח כי לא הרגיש טעם המצה, וכדכתב המ"ב ס"ק כ"ט שבבלעה אין מרגיש טעם המצה, דמשו"ה עדיין יש חסרון שלא כיוון לקיים המצוה, וה"ה בחולה שאיבד חוש הטעם בפיו שאנסוהו לאכול מצה לא יצא מטעם שלא הרגיש טעם המצה, דלכן יש עדיין חסרון שלא כיוון לקיים המצוה.

יהונתן פייקוב - אופקים

בטעם דלא מברכים על המצה כל שבעה

הבעה"מ בסוף פסחים הביא, יש ששואלים למה לא מברכים על אכילת מצה כל ז' בכסוכה, והרי גמרינן מהדה"ד דלילה הראשון חובה מאן ואילך רשות, ות"י הבעה"מ אדם יכול לאכול דברים אחרים, אבל בסוכה א"א בלי לישון ג' ימים. ובמהר"ם חלאוה הביא את הבעה"מ בתוספת הסבר, דאין יאמר וצונו דמשמע דלא סגי בלא"ה.

ובאורחות חיים הלכות סוכה אות ל"ו הביא עוד תירוץ מרבינו שמואל שקלי, דכשאוכל מצה בשאר ימים זה רק להשביע רעבונו דאינו ראוי בחמץ, ודומה לאוכל בשר בהמה טהורה דלא מברך "לאכול בשר בהמה טהורה", אבל הישיבה בסוכה היא ודאי לקיים המצוה בלבד.

במאירי סוכה כ"ז ע"א כשהביא את שני התירוץ כתב: וכשנדקדק בדבר יפה הכל ענין אחד, וצ"ב כוונתו, והגלוני הש"ס בקידושין ל"ח חולק וסובר דיש מחלוקת בין התירוץ, ולבעה"מ יש מצוה קיומית לאכול כל הפסח, וכ' דאל"כ כל דבריו מיותרים ואינו כדאים לכתב, וכן מזה שלא תי' כתי' דרבינו שמואל שקלי, סובר שאין שום מצוה, וכן באבנ"ז ביאר דלבעה"מ יש מצוה קיומית, וצ"ב דברי המאירי שהשוה אותו.

יש מקום לבאר כוונת המאירי, ולומר [ולקמן נביא מי שביאר כך בגר"א] דהמצוה בשאר ימים היא לא בקי"ע אלא על דרך השלילה, שאי אכילת חמץ מתבטא ע"י האכילת מצה, ולא מברכים על קיום ל"ת, וא"כ גם לרבינו שמואל שקלי יש מצוה בשאר הימים, ולא מברכים מטעם הנ"ל, ולכן הבעה"מ ורבינו שמואל הם אותה שיטה, ולשניהם יש מצוה בשאר ימים. וכוונת הבעה"מ דכיון שאפשר לאכול דברים אחרים א"כ זה רק קיום הל"ת, לא לאכול חמץ, ודוחק קצת.

ואפשר לומר מהלך לאידך גיסא כמו שכ' בספר חוט שני להגר"ק שליט"א בכוננת הבעה"מ, דשאלתו שכיון שבסוכה מברכים בשאר ימים ובמצה לא, משמע שבמצה אין מצוה בשאר ימים, וע"ז הקשה מ"ש הרי ילפינן מהדה"ד דלילה הראשון חובה והשאר רשות, ות"י דכיון שאפשר לאכול שאר דברים א"כ כוונת התורה במצות תאכלו שאם אתה בא לאכול דבר שבר חימוץ תאכל מצה ולא חמץ, ולכן לא מברכים על ז', ובסוכה שא"א בלי לישון ע"כ שהכונה שהישיבה עצמה מצוה. ולדבריו חשבתי שדברי המאירי ג"כ מיושג' למה הכל אחד, ויוצא דגם לבעה"מ אין מצוה בשאר ימים, ודלא כגלוני הש"ס ואבנ"ז שסוברים דלבעה"מ יש מצוה בשאר ימים [וע"ע מהלך שלישי בכוננת המאירי בקול מהיכל מהגר"ר מיכאל שילוני שליט"א].

וכידוע שהגר"א סובר דיש מצוה קיומית כל ז' כמוכא במעשה רב ע"ש, ובאמת יש כמה שיטות שסוברו דיש לברך על המצה כל ז'. בספר יפה ללב ח"ב סי' תע"ה מביא סימוכין לכך, ובשו"ת פאר עץ חיים כ' לברך, ובמש"ב דבר לנצי"ב יו"ד סי' ע"ז כ"א מסופקין אם יש בזה ברכה לבטלה [ע"פ יסודו בהעמק שאילה דגם לרמב"ם מי שמברך על הלל לא הוי לבטלה], ובמקומו של השד"ח היו מברכים, מ"מ כשהגיע לשם השד"ח הכריז בכל הבתי כנסת שאצלו לבטל מנהג זה ובשום אופן לא לברך, וכשמצא רשום אצלו שלגר"א יש מצוה שלח לרבנים לברר האם מברכים ולמה לא, וענו שני טעמים:

א. הגאון ר' משה אלופין זצ"ל כ' לשד"ח דכל הימים נפטרים בברכת לילה ראשונה כטפילה לגבי עיקר, דשאר ימים אינם חובה ולכן נטפל [משא"כ בסוכה כשאוכל הוי חובה], והוכיח מסוכה מ"ה ע"ב דכאן לא מפסקי ימים מלילות ולכן נטפל, ובאמת מן הגר"ח שליט"א ג"כ כ' כן דזה יוצא בברכת לילה הראשון, ובתשובות והנהגות ח"ב סי' רל"ג חידש שישנון לפטור כל הימים [ויל"ע דלכאול א"צ כוונה כיון שהוי כטפילה לגבי עיקר].

ב. הגר"ר יעקב זלמן ליפשיץ זצ"ל כ' לשד"ח דבשאר הימים המצוה היא על דרך השלילה לקיים את הל"ת לא לאכול חמץ ע"י שאוכל מצה, ועל קיום ל"ת לא מברכים, וראיתי שהגר"ק שליט"א בחוט שני כיון לזה מדפנשיה, וכ' דאולי זה כונת המ"א שהביא ממהר"ל שכ' שלא מברכים, דאין מצוה באכילתו "אלא שאין אוכל חמץ", ויש ליסוד זה בית אב בבעל העיטור ה"ל מצה ומרור שכ' כעין זה. [ולעיל כתבתי שיתכן שזה כוונת המאירי למה בעה"מ ורבינו שמואל שקלי הם דבר אחד]. ועל פי יסוד זה כ' הגר"ק שליט"א דא"צ לשמה כדי לקיים בשאר ימים, וכן אפשר עם ממרר על המצה, דהעיקר שלא אוכל חמץ וזה הקיום, ודלא כמו שראה מביאים שהגר"א קוטלר זצ"ל הקפיד לאכול כל יום מצות יד לקיים הגר"א [לפי המהלך הקודם זה באמת מצוה בקי"ע], ויש להקפיד בזה לכאול].

ועל מהלך זה שהמצוה על דרך השלילה, העיר הג"ב ב"צ פלמן זצ"ל, דבמעשה רב כתוב שלא אכל אחר פסח מצות שיוצאים בהם יד"ח, ולהנ"ל מכל מצה היה לו

לימנע [א.ה. ותוס' מעש"ר כ' שגם שלא לשמה לא אכל, אבל מחשש חימוץ שעבר עליו הפסח, ולהנ"ל היה צריך לימנע כי מקיימים המצוה], וצ"ע.

ג. ידידי הגר"ז כהן שליט"א תירץ ע"פ הר"ן בקידושין שביאר דנשים מברכות על מעשהה"ג כיון שאנשים מצויים, ומבואר דבלי זה לא כיון שעל מצוה קיומית שאף א' לא חייב כעת לא מברכים, ואמרתיו שיתכן שזה כוונת בעה"מ. ויל"ע מברכת אכילת תרומה (אע"פ שאין חיוב - חזו"א שביעית) ומשחיטה, וע"י במועדים וזמנים ח"ג סי' רט"ז שביאר על שחיטה דזה ברכת השבח והכוונה לתקון האיסור, ויל"ע מאכילת תרומה.

להשיח בסעודה בליל הסדר [מדין סכנה]

בסי' ק"ע כ' השו"ע אין משיחין בסעודה שמא יקדים קנה לושט, ובמ"ב ג"כ פסק כן, ולא הביא שום צד קולא בזה, אך כידוע שבשע"ת שם הביא דהא"ר כ' בשם הפרישה דבזמנם אכלו בהסיבה ולכן הקפידו בזה, אך היום לא, והברכ"י כ' דלפ"ז בליל פסח דהאכילה בהסיבה יש לזוהר בזה, והשע"ת הק' דבגמ' משמע דבהסיבת שמאל אין חשש זה כלל, וא"כ הסיבה שלהם של שמאל היה, וכ' השע"ת וצ"ל דאף אם מיסב בשמאל יש חשש כשמדבר משום שהקול יוצא דרך הקנה, ונפתח השיפוי כובע ע"י הדיבור, וע"כ צ"ל כדאמר' בעלמא והאיזנא דדשו בה רבים שומר פתאים ה', ולפ"ז אין לחלק בין לילי פסחים לשאר השנה, עכ"ד השע"ת.

ובדע"ת למהרש"ם כ' על דברי השע"ת: ועי' ב"י אהע"ז סי' ט' שהביא את התורה"ד שכ' דצ"ע אי שייך למימר האי טעמא דשומר פתאים ה' לת"ח. וכוונת הדעת' בזה להשיג על השע"ת. וכן לענין הדין שכ' הרמ"א בסי' תנ"ה ואין לשפוך מים שלנו מכח מת או תקופה הנופלת, וכ' הט"ז שם סק"ג הטעם במרדכי פסחים רמז תקצ"ג דליל שימורים הוא לה', וכ' עוד ואפי' בשאר של לילת של פסח דשומר פתאים ה', וחלילה שיאיר דבר תקלה במצות ה', וכ' ע"ז הדעת' הנ"ל דבת"ח לא אמרינן שומר פתאים ה', א"כ ת"ח יש לו להחמיר. וע"י שבת הלוי ח"ג סי' ק"ג שג"כ הביא את התורה"ד הזה.

והחיד"א בשו"ת חיים שאל סי' נ"ט כ' דרק במה שכ' הש"ס שומר פתאים ה' סמכין, ובכתבי קה"י החדשים חולין סי' מ"ג לענין להמתין מלשות עד שישקטו הבעבעות [חולין ק"ה] כ' דלא ראה נזהרים בזה, ואולי שומר פתאים ה', אך כ' דאולי אמר' כן רק כשהז"ל היתרו משום דשו ביה רבים, משא"כ בדבר דדשו בזמנינו, ע"כ. ולפ"ז גם לענין לדבר שההיתר לא כ' בגמ' תלוי בזה.

אך בצמח צדק אבהע"ז סי' י"א אות ח' יש משמעות שסובר דגם בת"ח אמר' שומר פתאים ה', ודלא כתורה"ד, ע"ש שמוכ"ח לא כתורה"ד, וכן בשו"ת בן פורת ח"ד סי' י"א להגר"י ענגיל [בעל גלוני הש"ס] האריך דסמכ"י על כך לכתחילה [אך יל"ע לשיטתו אם גם בדבר שלא כ' בגמ']. ועי' קובץ תשובות ח"א חו"מ סי' רי"ט.

אמירת הפסוק בכורך

באכילת כורך אמורים זכר למקדש כהל... לקיים מה שנאמר "על מצות ומוריים יאכלוהו". והנה פסוק זה נאמר לגבי פסח שני, ונתקשו האחרונים למה הביאו פסוק זה, ולא מש"כ בפרשת בא ומצות על מוריים יאכלוהו.

הרש"ש בפסחים קט"ו כ' דמהפסוק בפרשת בא מוכח רק שאוכלים פסח ומרור ביחד, אך לא מוכח שאוכלים גם את המצה יחד, ולכן הביאו את הפסוק על מצות ומוריים יאכלוהו דמשמע שיאכל שלשתם יחד, וגלי לן בפסח שני וה"ה לראשון [והטעם שהתורה שינתה בלשון, ביאר הרש"ש דבפסח ראשון גם בלי ק"פ אוכלים מצה, אך בפסח שני המצה רק בגלל הפ"ק, לכן שם כ' על מצות ומוריים יאכלוהו].

ובחת"ס או"ח סי' ק"מ ביאר שכ' פסוק זה דפסח שני לרבותא שאפי' שבפסח שני המצה והמרור טפלים לפסח, אין הם מבטלים אותו, דמצות הם ואין מבטלות זו את זו.

ובשם הר"י מבעלזא הובא שהוא לשון בקשה וצפיה לישועת ה' שתקדם לבוא עוד לפני פסח שני, ונוכה לקיים מה שנא' על מצות ומוריים יאכלוהו, ובעל השו"מ הק' על כך דהרי יחיד נדחה ואין ציבור נדחין, והשיב על כך האדמו"ר מבעלזא דבירושלמי פסחים ס"ג ע"ב יש ר"ר מחלוקת באם יבנה בין ראשון לשני ביהמ"ק, האם גם בזה אמר' יחיד נדחה ואין ציבור נדחין, וא"כ לפי ר"י א"ש הת"י.

ובשם מרן הגר"ש זצ"ל הובא לת' דהפסוק בפרשת בא א"א להביא את חציו הראשון ואכלו את הברך בלילה הזה, כיון דאין לנו ק"פ, ולומר רק חציו השני ומצות על מוריים אי אפשר, דכל פסוק דלא פסקיה משה אנו לא פסקינן, אך הפסוק בפסח שני יש אתנתא לפני המלים על מצות ומוריים יאכלוהו, וכשיש אתנתא הרי כ' במגן גיבורים ח"א סי' נ"א בשם בנו של הי"ן ובונו דאין בזה בעיה של כ"פ דל"פ משה. עכ"ד. ויש לציין על זה שהמ"ב לא ס"ל כן, דכ' בסי' רע"ט לא להתחיל קידוש בשבת בבוקר מעל כן ברך דהו"ל פסוק דל"פ משה, ושם הרי יש אתנתא, והמ"ב כ' שיש טועים בזה. [ויש שישבו שם, ע"ש בערוה"ש ומהר"ם שיק]. והבן איש חי ברב פעלים ח"א סי' י"א ס"ל כיצן ובונו דאין רק לגבי אתנתא (ולא לגבי "זקף קטן" שגם בזה היקל הי"ן ובונו). ויש שמחדשים [הגר"י פיק שחידש כן לבעל העטרת צי, והובא במהרצ"ח ברכת י"ב וי"ד, ומובאים בספר באר יוסף כ' כי תבא עמ' רצ"ג, ע"ש] וסוברים דאם אומר מאמצע הפסוק עד סופו מותר, ולשי' בשני המקומות זה מהאמצע עד הסוף [וכאמור המ"ב לגבי קידוש בשבת בבוקר לא ס"ל כן].

יוסף חיים הלוי בירנבוים - קרית ספר

בגדרי המצוה באכילת המצה ובדין טיבול בחרוסת

טור סי' תע"ה: כתב רב עמרם ויברך המוציא ויטבל בחרוסת ויאכל, וכן כתב הרמב"ם ז"ל ואינו יודע טיבול זה בחרוסת למה, אי משום מצה שאין בה מלח וצריך ליטבל במלח, וכן הוא לשון הירושלמי וטמיה ליה במלחא. ועוד הק' בעל המנהגי לדבריהם שמצה היא זכר לחירות, וחרוסת זכר לטיט, והאין יתחברו זה עם זה יעו"ש.

וברבינו מנוח פ"ח מחו"מ הלכה ח' ישב דעת הרמב"ם, וכתב ומה שאמרו דמצה זכר לחירות וחרוסת זכר לשעבוד ואין לערב, זה אינו, שהרי בזמן שביהמ"ק קיים כורך מצה ומרור ואוכלין יחד, ומצה זכר לחירות ומרור זכר לשעבוד. וצ"ב מה שהק' בספר המנהגי דמ"ש לטבול מצה בחרוסת מלכורך מצה ומרור, וכמש"כ הרבינו מנוח. ונראה בכונתו דזה ודאי ששייך לכורך המצה שהוא זכר לחירות עם המרור שהוא זכר לעבדות, דבדואי א"י תרתי דסדרי, דזה גופא הכוונה שהיינו בשעבוד ויצאנו לחירות, ושייך לכורך שני המצוות ביחד. אולם החרוסת א"י מצוה בפנ"ע וכמו שסיים הטור, ואין מברכין על החרוסת אע"פ שהוא מצוה לפי שהוא טפל למרור. וכלפי זה ס"ל לספר המנהגי דאין מקום לחבר החרוסת עם המצה, דרק עם המרור הוא נטפל ושייך אלו דשתייהם גורם על השעבוד, משא"כ במצה שהוא זכר לחירות אין מקום לטבול בחרוסת, דאף דשייך לעשות עוד מצוה דמורה על שעבוד, אבל לא בדבר שיהיה נטפל למצה, וד"ק.

ב. ובדעת הרמב"ם דטובלים המצה בחרוסת, כתב הב"ח ומה שהק' בספר המנהגי שמצה היא זכר לחירות וחרוסת זכר לטיט, אפשר לומר דכוונתו להורות בטיבול זה שהוציאנו מעבדות שהוא מטיט שהחרוסת זכר לו, לחירות שהמצה זכר לו, וכשמטבילין בו את המרור כוונתו בענין אחר להורות דהמרירות שמיררו אותו היינו בעבדת הטיט. ומבואר בדבריו דלדעת הרמב"ם אף שהמצה הוא זכר לחירות שייך גם להטבילו בחרוסת, והחרוסת יתיה טפל למצה, ומורה בזה שהוציאנו מעבדות לחרות.

ובחי' חת"ס על השו"ע כתב בדעת הרמב"ם דזה לפי הטעם דמה דרכו של עני בפרוסה, והוה המצה זכר לשעבוד, א"כ יעשה עם המצה זכר לטיט, אבל למאי דאמרינן מצה זו שאנו אוכלין על שלא הספיק וכו' והוה זכר לחירות, א"כ אין מקום לחרוסת עם מצה. וצ"ב כוונתו, דהא גם הרמב"ם ס"ל דהוא גם זכר לחירות, ובפ"ח הלכה ד' כתב ומגביה המצה בידו ואומר מצה זו שאנו אוכלין ע"ש שלא הספיק בציקים וכו'. וצ"ע, וראיתי בחי' חת"ס בפסחים דף קט"ו ע"ב שכתב דיש במצה ב' טעמים, אחד זכר לעניות שהיו אוכלין כן במצרים כדרך העבדים שמאכלים אותן לחם שלא נתחמץ באשר שמשביע מהר, ואינו רעב מאותה אכילה כ"כ מהרה, וגם דרכם בפרוסה לקבל פרס משלחן רבם, והטעם הב' זכר לחירות שלא הספיק בציקים להחמץ עד שנגלה עליהם ממ"ה הקב"ה וגאלם, יעו"ש בכ"ד.

והנה הבית יוסף כתב ע"ד הטור דלדעת רב עמרם מברך המוציא ומטבל בחרוסת, וכ"כ הרמב"ם, וכתב ע"ז הב"י דאע"פ שמדברי הרמב"ם נראה דעל כזית דאכילת ממצה קאמר דמטבל בחרוסת ולא אכזית דמוציא, לא דק רבינו בהכי מאחר שהוא סובר ששום אחד מהם אינו מטבל בחרוסת.

והנה בדברי הרמב"ם לא נזכר כלל שצריך לאכול שני כזיתים, וז"ל הרמב"ם בפ"ח ה"ח: בזמן הזה שאין שם קרבן, אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה ומטבל מצה בחרוסת ואוכל וכו', ובפשוטו לא נראה שיש כאן שני כזיתים, וטובל רק הכזית שבייך עליו על אכילת מצה. אולם הב"י כן למד דאף לדעת הרמב"ם צריך לאכול שני כזיתים, וטובל רק הכזית שבייך עליו על אכילת מצה. וצ"ב למה רק הכזית שבייך עליו על אכילת מצה, ובפשוטו דרק הכזית שבייך עליו על אכילת מצה שבו יש קיום מצוה של אכילת המצה צריך לטבול בחרוסת, ולא הכזית שמברך עליו המוציא.

ובהך דינא דצריך לאכול שני כזיתים, הק' הב"ח דלמה צריך לאכול כזית ממה שבייך עליו המוציא יעו"ש, וגם בביאור הלכה תמה מאוד למה צריך לאכול שני כזיתים ע"ש, ואולי יש לחדש לפי מה שנתבאר דבאכילת המצה יש שני קיומים, קיום של זכר לעבדות וקיום של זכר לחירות, ואפשר דלזה הצריכו לאכול שני כזיתים, כזית מהפרוסה שמברך עליו על אכילת מצה דבזה מקיים הזכר לעבדות, ואילו מהמצה השלימה שע"ז מברך המוציא בו מקיים את הזכר לחירות, ולכן צריך עוד כזית.

ובזה יבואר היטב מה שדקדק הב"י לדעת הרמב"ם דרק הכזית דמברך על אכילת מצה מטבל בחרוסת, והיינו משום שבכזית הזה מקיים את הזכר לעבדות, ושפיר ראוי לטבולו בחרוסת וכמש"כ החת"ס, משא"כ הכזית שמברך המוציא דהוא זכר לחירות, אותו אינו טובל בחרוסת כיון שהמצה זכר לחירות, והחרוסת זכר לעבדות, וכמו שהק' בספר המנהגי.

ולפי השיטה שהביא הטור דהמוציא מברך על הפרוסה, ועל אכילת מצה על השלימה, אפשר ג"כ כהנ"ל דיש שני קיומים, אלא דסברי דבעל אכילת מצה מקיים את הזכר לחירות ולכן הוא על השלימה, ואילו המוציא שעל הפרוסה בו מקיים את הזכר לעבדות.

ג. ברמב"ם פ"ח הלכה ו' כתב וז"ל: ואח"כ כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת, ומברך ברוך אתה ה' אמ"ה אשר קדשנו במצוותיו וצונו על אכילת מצות ומוריים, ואוכלו, ע"כ. ומבואר בדבריו דקודם מטבל בחרוסת ואח"כ מברך. ואילו בהלכה ח' כתב: בזמן הזה שאין שם קרבן, אחר שמברך המוציא לחם וחוזר ומברך על אכילת מצה, ומטבל מצה בחרוסת ואוכל, וחוזר ומברך על אכילת מרור ומטבל מרור בחרוסת ואוכל, ולא ישהה אותו בחרוסת שמא יבטל טעמו, וזו מצוה מד"ס וכו'. ומבואר דקודם מברך ואח"כ מטבל, וצ"ב החילוק.

ואולי יש לומר דהחילוק בין כשכורך מצה ומרור דמטבל תחילה, לבין מצה שקודם מברך ואח"כ מטבל, נראה דיש לבאר היטב, דאף שמבואר בדברי הרמב"ם דגם את המצה טובלים בחרוסת, ולא חשש לקושיית המנהגי, אבל אעפ"כ חלוק הטיבול שמטבל המצה לטיבול של הכורך, דכמו שכתב הב"ח דהטיבול של המצה בחרוסת להורות שהוציאנו מעבדות של טיט לחירות, וא"כ יש לומר דאף דשייך בזה קיום בטיבול בחרוסת, אולם א"י מצטרף לגוף המצוות מצה, ולכן הברכה של אכילת מצה לא כוללת את החרוסת, ולכן קודם מברך ואח"כ מטבל, משא"כ בכורך מצה ומרור שמטבל בחרוסת, בזה הגדר שהחרוסת הוא השלימות במצות המרור, וא"כ הברכה של שמברך על אכילת מצות ומרורים כוללת גם את הטיבול בחרוסת כיון שהוא מצטרף לגוף המרור, וזהו שלימות בקיום מצות המרור, ולכן קודם מטבל כדי שהברכה תהיה גם על החרוסת.

אולם זה לא אתי שפיר ממש"כ הרמב"ם דגם המרור בלחוד קודם מברך על אכילת מרור ואח"כ מטבל, ולהנ"ל היה צריך להיות שבוה קודם מטבל ואח"כ מברך, כיון שהחרוסת הוא שלימות במצות המרור, וצ"ע [והנה הרמב"ם סיים ולא ישהה אותו בחרוסת שמא יבטל טעמו וכו', וצ"ב למה לא כתב זאת הרמב"ם על זמן שביהמ"ק קיים שמטבל המצה ומרור ביחד בחרוסת שיהיה שלא להשהות בחרוסת. ולכאול נראה דעת הרמב"ם דבאופן שכורך מצה ומרור אין בזה חשש של קפא, וכמו שהביא בהגהות מיימוניות דלית ביה משום קפא, וא"כ כל הטיבול הוא מחמת המצוה, ולכן אין לחוש שיהיה אותו בחרוסת, אבל כשהו מרור לחוד שבוה הטיבול משום קפא, יש לחוש שיהיה אותו בחרוסת, ולכן צריך להזהיר על זה שלא ישהה אותו בחרוסת שלא יבטל טעמו]. ואולי אפשר קצת דסובר הרמב"ם דבמרור בלחוד בזה לא יתקנו דין טיבול בחרוסת כחלק ושלמות למצות מרור, ורק בזמן שביהמ"ק היה קיים שעשה את המצה כתיקונו, בזה יתקנו לטבל בחרוסת, אבל עכשיו שמרור דרבנן והוא רק מצוה מד"ס לא יתקנו על זה דין טיבול בחרוסת בתור מצוה, אלא רק משום קפא. ואפשר יותר דהנה הרמב"ם נראה שפוסק כהלל דכתב שכורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת, והראב"ד כתב על זה זהו כהלל, יעו"ש ובמ"מ, והרי דבר זה בלא"ה עושים זכר למקדש, וכמש"כ הרמב"ם וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש, וא"כ יתכן שלא יתקנו על המרור בלחוד מצות טיבול אלא רק משום קפא, וא"כ א"ש דבמרור בלחוד קודם מברך ואח"כ מטבל, כיון שאין החרוסת בזה כחלק ממצות המרור וכתבנא, וע"י.



אי ברכת המוציא הזה ברכת המצות

ד. בתוס' בברכות דף ל"ט ע"ב כתבו דאין לעשות המוציא וגם על אכילת מצה מן הפרוסה, דהוי כעושה מצות חבילות חבילות, וכתבו ע"ז ונראה לי דהא הוי ברכה של נהנין, ואינם נקראים חבילות חבילות, דהא אקידוש מברכים קידוש וברכת היין, יעו"ש.

ולכאוי בדעת הסוברים דכן מברך על כל אחד ברכה אחרת, ואינו מברך המוציא ועל אכילת מצה, נראה בזה דיש גם בברכת המוציא קיום מצוה, ולכן שייך בזה לומר דאין עושין מצות חבילות חבילות, ולפי מה שנתבאר א"ש דגם בברכת המוציא יש קיום מצוה, וצריך על זה כוזה בפנ"ע שהוא זכר לחירות (או זכר לעבדות לשיטה שברכת המוציא על הפרוסה), אמנם דבר זה נסתר לכאוי מגמג' ברה"ד דף כ"ט ע"ב בעי רבא ברכת הלחם של מצה וברכת היין של קידוש היום מהו, כיון דחובה הוא מפיק, או"ד ברכה לאו חובה היא, וכתב שם רש"י מהו על אכילת מצה ומקדש ישראל לא תיבעי לך דחובה נינהו ומפיק, אלא ברכת המוציא וברכת היין מיבעיא לך שאין באות אלא לפי שהמברך צריך שיטעום, ואי אפשר ליהנות בלא ברכה, אי נמי לא טעם איהו אי אפשר דלא יתיב ליה לחד מנייהו למטעם ובעי ברכה מאי, כיון דחובה היא אכילת מצה חובה עליו, וכן קידוש היום חובה עליו, וא"א שלא בהנאה, והנאה א"א בלא ברכה, נמצאת המצוה תלויה בברכת המוציא ומפיק, או"ד ברכת הנאה לאו חובה למצוה אתאי שאף בכל ההנאות היא נונהת.

ומבואר בגמ' דברכת המוציא הוא ברכת הנהנין אלא דהוא חובה, ומוכח דלא כמש"כ דברכת המוציא יש בו גם מברכת המצות. אולם יעו"ש בפיר"ח שם על הגליון דכתב בעי רחבא ברכת הלחם של מצה שצריך לברך המוציא ועל אכילת מצה, וברכת היין של קידוש היום שצריך לברך ברכת היין וברכת קדוש היום, מי אמרינן כיון דחובה היא מפיק, או"ד ברכה לאו חובה היא. ומבואר מפשטות דבריו דלא כרש"י שהספק רק על ברכת המוציא, אלא ס"ל שספיקת הגמ' גם על ברכת על אכילת מצה, ואף שהוא בודאי ברכת המצות, ויש להתבונן בזה.

[ועי' חק יעקב סימן תע"ד סעיף ב' דכתב דאפשר לברך על מרור בורא פרי האדמה, אף אם אינו ראוי לאכילה, ובטעם השני כתב משום דברכת הנהנין אלו הם כברכת המצוה יעו"ש. ובמג"א סימן תע"ג ס"ק י"ט הביא בשם המהר"ל דמברך בורא פרי האדמה על הכרפס קודם הטיבול כדי שיהיה עובר לעשייתו, וה"ה במרור, והק' על זה המג"א דהא הברכה לא קאי רק על האכילה דמברך בורא פרי האדמה, וה"ה גבי מרור, וצ"ע, עכ"ד. ולכאוי חזינו דבר מחודש בדעת המהר"ל דס"ל דהברכה בורא פרי האדמה הוא גם על מעשה הטיבול, ולכן צריך לברך קודם הטיבול כדי שהברכה תחול גם על הטיבול, ומוכח דס"ל דהברכה של בורא פרי האדמה שמברך על הכרפס והמרור הוא גם ברכת המצות, ולכן צריך שהברכה תחול גם על הטיבול כיון שהוא חלק מהמצוה, וצ"ע.]

אי צריך הסיבה בשני הכיזים הראשונים

ה. והנה לפי מש"כ לזון דיש שני קיומי דינים באכילת השני כזיתים, וכן בשני הברכות ברכת המוציא וברכת על אכילת מצה, ולשיטה דמברך המוציא על השלימה בו מקיים את הזכר לחירות, ובברכת על אכילת מצה על הפרוסה מקיים את הזכר לעבדות. ויל"ע דלפ"ז רק בכזית של המוציא יהיה צריך להסב כיון שהוא זכר לחירות ושייך בו הסיבה, אבל הכזית של הפרוסה שהוא זכר לעבדות לא יהיה צריך הסיבה כמו שבמורו אינו מיסב, וצ"ע.

ובתוס' בדף ק"ח ע"א בד"ה מאי כתבו בסו"ד דמה שצריך הסיבה במצה היינו כשנברכין על אכילת מצה ובאפיקומן, ובפשטות לאפוקי שאר מצה שאוכל בסעודה, והתוס' לא הזכירו שצריך לאכול שני כזיתים.

והנה הרא"ש בסימן ל' כתב, ומאותו ג' מצות יבצע השניה לשנים וישמור החציה לאפיקומן, ויניח חציה בין שתי השלימות, ועל הראשונה יברך המוציא, ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה, ואוכלן ביחד מכל אחת כזית וכו', ונראה דבריו דצריך בעצם שני כזיתים ולא רק מספק דלא ידעונו על מה מברך. ובסוף כתב דהרוצה לצאת ידי חובת שניהם יברך המוציא ועל אכילת מצה, ויבצע מן השלימה ומן הפרוסה כאחד. אבל מה שהצריך שני כזיתים הוא גם אם מברך בודאי המוציא על השלימה ועל אכילת מצה על הפרוסה.

וברא"ש סימן כ' כתב, ומצה בעי הסיבה בכזית ראשון וכזית של אפיקומן, וקצת צ"ע דהא הרא"ש מצריך שני כזיתים, ולמה כתב רק בכזית ראשון. ולהנה"א אפשר דדוקא הכזית שמברך עליו המוציא דהוא אכילת הראשון בו צריך להסב כי הוא זכר לחירות, ומש"כ המותר השני של הפרוסה דהוא זכר לעבדות בו אי"צ הסיבה ואף שאוכלן כאחת, אבל בעצם החיוב הוא רק מצד הכזית הראשון, ונפק"מ כשאינו יכול לאכול כאחת שיצטרך הסיבה רק בכזית ראשון ולא בכזית השני, ויל"ע.

מרדכי דב אגסי - רמת בית שמש

בלע מצה יצא

בפסחים דקט"ו ע"ב אמר רבא בלע מצה וכו', כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה לא יצא, וכתב הר"ן בדס"ה ע"ב שאף ידי מצה לא יצא שאין דרך אכילה בכך, והובא בב"י בס"י תע"ה ס"ג, וכ"כ בש"ע שם שלא יצא לפי שאין דרך אכילה בכך, ולפי טעם זה כתב המשנ"ב בסקל"ג בשם הפר"ח כאן שאם כרך המצה בדבר מאכל ובלע יצא, אע"פ שיש הפסק בין המצה לגרונו, כיון ששניהם מיני מאכל דרך אכילה בכך.

והנה הפר"ח ביאר האי דאמרינן בלע מצה ומרור כאחד, ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא, שיצא ידי מצה משום שהמרור מין מאכל הוא, ומין במינו אינו חוצץ, משא"כ בסיב, ולכן מש"כ ברכה במרור יצא לאו דוקא מרור, אלא ה"ה אם כרכה בשאר מיני אוכלין דבכל גוונא יצא יד"ח מצה. וכנראה שהמשנ"ב הבין מדבריו משמם שדרך אכילה בכך.

אמנם ראיתי להמאירי בפסחים שם שכתב שמי שבלע מצה יצא, שמ"מ אכילה בלא לעיסה אכילה היא, בלע מצה ומרור כאחד ידי מצה יצא שאין כאן ביטול אחר שלא לעס המרור, וא"א שלא נגע משהו של מצה בפיו, שאין הכריכה מונחת בכך מפני שאינה קיימת ומתפרקת. כרכן בסיב של דקל הראוי לאכילה, ר"ל שכר המצה בתוך המרור וקשרן בסיב שלא תתפרק, עד שנמצא כשנבלעו שניהם שלא נגע ממש המצה בפיו, אף ידי מצה לא יצא. ומבואר שהמאירי מבאר שבבלע מצה בלבד יצא, שמ"מ כיון שנוגע בפה שם אכילה עליו, ולכן גם בבלע מצה ומרור כאחד יצא כיון שנוגע בפה כנ"ל, אבל ככרכן בסיב לפי ביאורו שקשר אותם, ואז בשעת בליעה לא ניתן למצה לגעת בפה, אז כבר אין כאן אכילה ולכן לא יצא.

ויוצא מדבריו שרק אם כרך במשהו באופן שלא יוכל להתפרק בפה והמצה לא תגע בפה, רק אז לא יצא, ולא משנה אם זה ראוי לאכילה (ובאמת שהמאירי כתב במפורש שהסיב ראוי לאכילה) שדרך אכילה בכך או לא, וא"כ יוצא לנו שמש"כ המשנ"ב בפשיטות בסקל"ג שאם כרך המצה בדבר מאכל ובלע שיצא, לאו מילתא פסיקתא

היא, ולדעת המאירי זה רק באופן שמתפרק בפה, אבל אם יש משהו או שע"י הכריכה כגון שקשר אותו וכנזכר לעיל לא יצא. ועוד, שהמאירי שם הוסיף שיש דוחין את עיקר דין זה של בלע מצה יצא, ושכן דעת הר"ף, והמאירי לא דחה אותם שם ע"ש, א"כ מן הראוי להחמיר בדבר.

אלעד כהן - חולון

האם רשאי להסב באכילת מרור

כתב הטור ס' תע"ה: ויברך על אכילת מרור ויאכלנו בלא הסיבה, עכ"ל. משמע דבדוקא יאכל בלי הסיבה, כיון דהוא זכר לעבדות, ואם מיסב הוי תרתי דסתרי, וכ"מ ממ"ש רבינו יחיאל וז"ל, מספק"ל בכריכה אי בעי הסיבה כיון דמרור לא בעי הסיבה, ע"ש. ואם יכול לכתחילה להסב מאי מספק"ל, אלא ודאי דס"ל דלא יאכל בהסיבה אלא בדיעבד, ויותר נראה דס"ל דאף בדיעבד לא יצא. ודו"ק. ומיהו בב"י כתב שאם רצה לאכול בהסיבה, משמע דאפי' לכתחילה, ובשו"ע העתיק לשון הטור ויאכלנו בלי הסיבה, ואין הכרח שחזר בו.

ומלשון המג"א שכתב ואם אכלו בהסיבה יצא, משמע דדוקא בדיעבד. ועי' למ"ב שכתב אם רצה לאכול בהסיבה רשאי, וציון בשעה"צ למג"א, ע"ש. ולענ"ד המ"א חולק וס"ל דרק בדיעבד וכו"ל. וש"ר שכ"כ בפר"ח, והוסיף עוד מדיליה להביא ראיה דאפי' שבא זכר לעבדות אפשר בהסיבה, מהא דאיתא בגמ' (ק"ח ע"א) דאיכא מ"ד תרי כסי קמאי בעו הסיבה, ותרי כסי בתראי לא, ואיכא מ"ד איפכא, ומסיק הש"ס דלאפוקי נפשיה מפלוגתא אדי ואדי בעו הסיבה, ע"ש. ומיהו יש לדחות קצת דמנ"ל דלכתחילה, דלמא התם דלא אפשר בה כמו כורך דחייב משום מצה, אף שבמרור לא מסיבים אפי"ה חייב להסיב. וע"ש שהביא עוד ראיות, ואכמ"ל.

מאור זאדה - חולון

כזית מכל אחד

שו"ע ס' תע"ה ס"א: "ואח"כ יבצע מהשלימה העליונה ומהפרוסה משתיהן ביחד ויטבלם במלח, ויאכלם בהסבה ביחד כזית מכל אחד, ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד יאכל של המוציא תחלה ואח"כ של אכילת מצה", עכ"ל השו"ע.

והנה בענין שיעור הכזית הביא המ"ב בס' תפ"ו ע"פ הכרעת השערי תשובה [במחלוקת אם הביצים נתקטנו], שבמצוה דאורייתא יקח השיעור הגדול, ולכן יתייבב לאכול מצה עד שיעורו כביצה, עכ"ד.

והנה כתבו בשם כמה מפוסקי זמנינו, שאף שמבואר בשו"ע ליקח למצה שני כזיתים, אחד מהשלימה ואחד מהפרוסה, מ"מ א"צ ליקח מהשיעור הגדול רק בכזית אחד [שהרי המצוה דאורייתא מתקיימת בכזית אחד], והואר לציון סובר שסגי שבין שני הכזיתים יצא כזית אחד מהשיעור הגדול, עכ"ד.

ולפני כמה שנים שמעתי בזה ממו"ר הגר"י עדס שליט"א טענה אלימתא, שהרי בטעם השו"ע שלוקחים שני כזיתים ביאר המ"ב [וזה מהפר"ח ושא"י] כיון שיש מחלוקת אם ברכת אכילת מצה קאי על השלימה או על הפרוסה, לכן לצאת כל השיטות לוקחים כזית מהשלימה וכזית מהפרוסה, וא"כ כיון שלוקחים כזית מהשלימה כדי לצאת את השיטות שצריך לקיים [המצוה דאורייתא] בשלימה [עכ"פ לכתחילה], וכן לוקחים כזית מהפרוסה לצאת השיטות שצריך לקיים [המצוה דאורייתא] מהפרוסה [עכ"פ לכתחילה], א"כ כיון שכל כזית שלוקחים הוא בשביל לקיים את "המצוה דאורייתא" לכתחילה בכזית זה [לכל חד כדאית ליה], ראוי שכל כזית יהא מהשיעור הגדול, עכ"ד.

מבואר בדבריו שהבין שבמחלוקת שהובאה במ"ב על מה קאי ברכת אכילת מצה, על השלימה או הפרוסה, כלול בזה נידון האם מקיימים המצוה דאורייתא בשלימה או בפרוסה.

ולכאוי כך משמע בלשון הפר"ח שהוא מקור המ"ב, שכתב "משום דלא ידעונו בהי מנייהו נפיק משום אכילת מצה", עכ"ד. משמע שיש כאן מחלוקת באיזה מצה מקיימים את המצוה של אכילת מצה.

ויש לציון שכך משמע ממה שהקשה הגרשו"א זצוק"ל במנחת שלמה, במה שלוקחים כזית מהשלימה וכזית מהפרוסה ואוכלים ביחד, שמכיון שמקיים את המצוה בכזית אחד, או מהשלימה או מהפרוסה לכל חד כדאית ליה, א"כ הכזית השני שאוכל מכיון שהוא רשות מבטל את טעם הכזית שמקיים בו את המצוה. וכמו שמהאי טעמא לא יוצאים י"ח מצה ומרור בכורך לבד, כיון שהמרור דרבנו והמצה דאורייתא, אתי טעם מרור ומבטל המצה]. מבואר שנוקט שקיום מצות אכילת מצה שנוי בפלוגתא אם מקיימים בשלימה או בפרוסה, ולכן הקשה שהכזית הב' יבטל לעומת זאת, על הנהגה זו בדברי המ"ב שמעתי טענה, דהנה המ"ב הביא מהאחרונים "שצריך רק להכניס לפיו את שני הזיתים בבת אחת ולרסקם, אבל אין מחוייב לבלעם בבת אחת, אלא די שיבלע כזית לערך בבת אחת ואח"כ יבלע השאר, ובדיעבד אפי' בלע הכזית מעט מ"מ יצא, כל שלא שהה מתחילת אכילתו עד סופה יותר מכדי אכילת פרס", עכ"ד.

מבואר לכתחילה יש לבלוע כזית בבת אחת, והרי אם נאמר שקיום המצוה דאורייתא מתקיים או בשלימה או בפרוסה, הרי כיון שהכניס ב' הכזיתים לפיו וריסקם, כאשר בולע כזית הוא מורכב מהשלימה והפרוסה יחד, וא"כ לא מקיים המצוה אלא רק כאשר יבלע הכזית השני, וצריך להגיע כאן לצירוף של בכדי אכילת פרס. וא"כ מה הענין לבלוע כזית בבת אחת, אחרי שאין בכזית זה בכדי קיום המצוה. ובהכרח צריך להגיע לצירוף של בכדי אכילת פרס, א"כ כבר מעיקרא יוכל לבלוע מעט מעט. ולכאוי מזה משמע שכל"ע מקיימים המצוה בשתי המצות.

ולכאוי אפשר לדחות, דאף שבאמת בבליעת הכזית הראשון לא קיים המצוה, מ"מ יש ענין שיבלע כזית בבת אחת, די ש לומר ששם "אכילה" לכתחילה הוא בבליעת כזית בב"א, וכיון שיש מצוה של "אכילת מצה" יש ענין שבכל חצי כזית שבא לקיים בו המצוה יהא לזה שם אכילה לכתחילה. ולכן יבלע כזית בב"א, שאז החצי כזית של הרשות [לכל חד כדאית ליה] מועיל לתת שם "אכילה" לחצי זית שמתחיל לקיים בו המצוה, כיון שבסח"כ יש כאן בליעה של כזית [והעירוני שלפ"ז גם הכזית השני יש ענין שיבלע בבת אחת, וא"ז מודגש במ"ב].

ולכאוי כהנהגה הנ"ל שמקיים המצוה או בשלימה או בפרוסה, מוכח מהמ"ב, דהנה מבואר בשו"ע שיאכל שני הכזיתים ביחד, ועד עתה התבאר למה בכלל צריך שני כזיתים, ואכתי צריך לבאר למה לאכלם ביחד. וביאר המ"ב [מהחק יעקב] שאם יאכל קודם כזית מהשלימה בנפרד ואח"כ כזית מהפרוסה בנפרד, הרי לסוברים שברכת אכילת מצה קאי אפרוסה, הרי שאכילת הכזית מהשלימה הוי הפסק בין הברכה לאכילת הפרוסה. ואם יעשה להיפך, אז יהא הפסק לסוברים שהברכה של אכילת מצה קאי אשלימה, עכ"ד.

ובפשטותו מדחשיב "הפסק" מבואר שלא מקיים את המצוה באותה אכילה, דאם כן אמאי הוי הפסק, הרי מיד שסיים הברכה מתחיל לקיים המצוה באיזה מצה שאוכל.

מאידך, שמעתי מהגר"ר נפתלי קופשיץ שליט"א שמהב"ח מבואר שיוצא י"ח בכזית הראשון שאוכל, דהשעה"צ הביא מהב"ח טעם אחר להא דאכל ביחד, "דאם יאכל של המוציא תחילה [היינו השלימה, דמסתמא הברכה הראשונה עלה קאי העיקר שהיא העליונה] יצא בה ידי חובת מצה, ואנן בעינו לכתחילה לחם עוני לשם מצה דהיא הפרוסה ולא השלימה".

מבואר בב"ח שלא אמרינן שיאכל מהשלימה, ומ"מ יתכוון שהמצוה תתקיים בפרוסה שיאכל אח"כ [לשיטתו שהברכה על הפרוסה], אלא דודאי מקיימים המצוה בכזית הראשון שאוכל.

והוסיף הגרנ"ק, שגם החק יעקב שכתב שאם יאכל הכזיתים בזה אחר זה יחשב הפסק, וכו"ל, אין הכרח בדבריו שלא מקיימים המצוה בשתי המצות, דלעולם י"ל שמודה שמקיים המצוה בכל מצה שאוכל, ומ"מ כיון שהברכה חלה על אחת המצות או השלימה או הפרוסה, יש כאן הפסק במה שאוכל קודם את המצה שלא עליה חל הברכה, אף שבאמת מקיים גם באכילתה את המצוה דאורייתא.

ושייך לומר שהברכה חלה על מצה מסוימת, כדמצינו בברכות הנהנין בשו"ע שאם בייך על פרי ונאבד, ולוקח פרי אחר שגם היה לפניו, צריך לברך שוב. ואף שאם היה אוכל הפרי שבייך עליו, היו נגדרים אחריו שאר הפירות, ונפטרים באותה ברכה. והענין הוא שהברכה חלה על פרי מסויים, והשאר נטפלים ונגררים.

ולפ"ז צ"ל שמה שצריך לאכול שני כזיתים אינו בשביל עצם קיום המצוה, ולחשוש לשיטות באיזה מצה ראוי לצאת, אלא אף שמקיימים המצוה לכו"ע בכל מצה שיאכל קודם השלימה או הפרוסה, מ"מ כיון שהברכה חלה על מצה מסויימת, והזוכר בברכה "אכילה", ואכילה בכזית, לכן צריך ליקח מכל מצה כזית.

ולפ"ז יש הנהגה למה שהובא לעיל מכמה פוסקים, שא"צ ליקח השיעור הגדול בשני הכזיתים, כיון שאין אנו לוקחים את שני הכזיתים בשביל לקיים המצוה דאורייתא לכל אחד כדאית ליה, אלא רק משום שלא ידוע על מה חלה הברכה והזוכר השם "אכילה" שזה בכזית, וזה לא בשביל הקיום מצוה דאורייתא, וסגי בשיעור הקטן.

כורך

המ"ב בס' תע"ה סקט"ז ביאר במה שלא יוצאים י"ח בזה"ז ידי חובת מצה ומרור, בכורך, אף לדעת הלל שבזמן המקדש כך היו מקיימים המצוה, מכיון שבוה"ז מרור דרבנן ומצה דאורייתא, אתי טעם מרור ומבטל טעם מצה שהוא דאורייתא, ולכן צריך קודם לאכול כל אחד בפ"ע, ואח"כ לעשות כורך זכר להלל בזמן המקדש, עכ"ד.

והקשה לי גיסי הרב שלום אהרן דנינו שליט"א, מה איכפ"ל שטעם מרור מבטל טעם מצה, הרי קי"ל בלע מצה יצא, כיון דלא בעינו טעם מצה, עכ"ד.

והנה בעצם הענין שאתי מרור ומבטל להמצה, יש מפרשים שאין הכוונה לביטול הטעם של המצה, אלא לדין "ביטול ברוב", והיינו דאולי בלעיתם יחד יהא תערובת של מיעוט מצה ברוב מרור ויתבטל ברוב. ולפ"ז לק"מ, שאין הענין כאן שבטל "טעם" מצה, אלא שהמצה גופא בטלה ברוב.

ועוד יתכן לומר דגם אם הא דמבטל המרור למצה ענינו שמבטל "טעם מצה", יש ליישב אף דקי"ל בלע מצה, שהרי כבר הביא המ"ב בס"ג להקשות בהא דקי"ל בלע מצה יצא, מהא דקי"ל דבמצה מבושלת לא יוצאים י"ח כיון דנתבטל טעם מצה, חזינון שצריך טעם מצה, ותירץ [ממ"א וט"ז] דמבושל גרע שהפת עצמה אבדה טעם מצה. אבל בבלע מצה יש טעם במצה, אלא שהוא לא הרגיש הטעם בפיו, עכ"ד המ"ב.

ויתכן דגם כשלוטעם מצה ומרור יחד דמי למצה מבושלת, שטעם המרור גורם שהמצה מאבדת את הטעם שלה, וא"ש.

ובלאו הכי יש ליישב עפ"י מש"ה המ"ב בדינא דבלע מצה יצא, שזה רק בדיעבד, אבל לכתחילה צריך ללעוס המצה, דלכתחילה צריך להרגיש טעם מצה. וא"ש דלכן הצריכו לאכול מצה ומרור כ"א בפ"ע קודם הכורך, משום דלכתחילה צריך להרגיש טעם מצה.

ברכת המצות בעוסק במצוה

בשעה"צ ס' תע"ה אות ל"ט כתב ששומר אבדה או משמר המת, אע"פ שהוא פטור אז מכל המצוות [ואפי' יכול לקיים שניהם, אם צריך לטרוח אחר זה, לדעת כמה פוסקים], אם אכל או מצה יצא ידי חובתו, "דהוא איש" [כוונתו לאפוקי מאכל בעת שטתו שמבואר שם בשו"ע שלא יצא י"ח כיון שהיה אז פטור מכל המצוות, וביאר המ"ב שאז הוא שטת ואינו בכלל איש], אלא שאז לא חייבתו התורה מפני שהוא עוסק במצוה אחרת. ומכל מקום מסתפקנא אם יוכל אז לברך ברכת אכילת מצה אשר קדשנו במצוותיו וציונו וכו', כיון שהוא אז אינו מצוה על זה, עכ"ד השעה"צ.

ולכאוי צ"ב, שהרי לדעת הרמ"א אשה יכולה לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, ומבואר דאע"פ שאינה מצוות בזה, יכולה לומר "וציונו", וא"כ מאי שנא שומר אבדה שמסופק בזה השעה"צ. ונראה לבאר, דהנה בטעם הדבר שאשה יכולה לברך "וציונו" על מ"ע שהזמן גרמא, אע"פ שאינה מצוה ע"ז, כתב המג"א בס"י (מובא במ"ב שם סק"ד) "ושייך לומר וצונו כיון שהאנשים נצטוו, וגם הם יש להם שכר", עכ"ל.

וביאר שם המחצית השקל, שכשהאשה מברכת "וצונו" אין הכוונה שצויה אותה, אלא הכוונה על כלל אומות ישראל שנצטוו בה [יעו"ש מה שביאר בהמשך דברי המג"א "וגם הם יש להם שכר", ועולה מדבריו שא"ז טעם נוסף לבאר האין אומרת "וצונו", אלא בא לבאר מה הענין שמברכות הנשים "וצונו" והכוונה על האנשים, והוא כיון שעכ"פ האשה מקבלת ע"ז שכר כמי שאינו מצוה ועושה. ואלמלא שנצטוו הגברים על זה, לא היו הנשים מעלים על דעתם לקיים מצוה זו, דאי"ז ממצוות המושכלות, ולא היו מגיעים לשכר זה, ולכן מברכות על מה שנצטוו הגברים, יעו"ש]. ע"כ תורף דבריהם.

ומעתה י"ל שיש חילוק בין אשה במצות עשה שהז"ג, לבין עוסק במצוה, דאשה שפיר אומרת "וציונו" כיון דהגברים נצטוו בזה, משא"כ בעוסק במצוה לא שייך לומר "וציונו" ולבאר דקאי על כלל האומה, שהרי במצב זה של קיום המצוה בזמן שהוא עוסק במצוה, אין אף אחד בעולם שמצוה ע"ז. ולכן נסתפק בזה השעה"צ דאולי לא יוכל לומר "וציונו", והצד השני שיוכל לברך, ד"וציונו" לא קאי דווקא על המצב שנתון בו כעת, אלא ש"ציונו" באופן כללי.

ברכת המצה לאחר חצות

בשו"ע ס' תע"ה סעיף ה' מבואר באכל מצה והוא נכפה בעת שטותו, ואח"כ נתרפא, חייב לאכול אחר שנתרפא, וכ' המ"ב וז"ל: "רוצה לומר באותו הלילה, דלמחר בודאי אינו מברך שוב ברכת אכילת מצה, בדיים אינה אלא רשות וכדלקמיה", עכ"ל. וקצת צ"ב דמשמע מלשונו דדווקא למחר אינו מברך, אבל באותו לילה יכול לברך אפי' לאחר חצות, ואילו בס"י תע"ז סק"ו כתב המ"ב דכל שכן שכזית ראשון



שמברכים עליו על אכילת מצה, שצריך ליהרר מאוד שלא לאחרו עד אחר חצות. ובדיעבד אם אחר, מסתפקים הראשונים אם יצא ידי חובתו, ועל כן יאכלנו ולא יברך עליו על אכילת מצה, עכ"ל.

וצ"ל שבס"י תע"ה קאי לכו"ע שלא יברך למחר, אבל הר"ה דגם לאחר חצות לילה כבר לא יברך מספק.

סבור שהוא חול

בס"י תע"ה ס"ד מבואר בשו"ע דאם אכל מצה וסבור שהוא (יום) חול או שאין זו מצה, לא יצא. והבאה"ל הביא מהחך יעקב שדעתו שבמרוך אף אם לא ידע שהוא מרור או ססבור שהוא חול, ג"כ יצא, ועיקר סברתו דמילתא דרבנן לכו"ע לא בעי כוונה [ועיני"ש בבאה"ל מש"כ בזה].

וצ"ב אמאי לא עורר הבאה"ל דלפי מה שכתב בדיבור הקודם דד"ן זה של השו"ע בסבור שאינו מצה שלא יצא, הוא אף למ"ד מצוות א"צ כוונה. והוכיח כן מכמה ראשונים, והביא שהר" ירוחם הביא מתוס' שחולקים, דלמ"ד מצוות א"צ כוונה, יוצא גם בסבור שאינו מצה.

א"כ דינו של החך יעקב שכתב שבמרוך כיון שא"צ כוונה, יצא גם בסבור שאינו מרור, תלוי במח' הראשונים הנ"ל, מה הדין בסבור שאינו מצה, למ"ד מצוות א"צ כוונה, דלראשונים שלא יצא, א"כ ה"ה במרוך אף שא"צ כוונה, לא יצא בסבור שאינו מרור.

שמואל מזרחי - בית שמש

בענין מצות מצה והערות בדברי המ"ב

כתב השו"ע סימן תע"ה סעיף א': אוחו את המצות בידו ומברך וכו'... והנה מעיקר הדין היה צריך לאחו שתי מצות שלמות ולברך "המוציא", ולאכול מעט (כדי שלא תהיה ברכה לבטלה), ואח"כ לאחו המצה הפרוסה (שהיא לחם עוני) ולברך "על אכילת מצה", ולאכול כזית בהסיבה לצאת יד"ח מצות מצה. אלא כיון דיש פלוגתא על מה קאי הברכה, לכן עושים כמה שינויים:

- א. צריך לאחו את שתי המצות העליונה והפרוסה, ולברך את שתי הברכות ביחד (והחתונה היא רק משום לחם משנה, ושומטו בין ברכת "המוציא" לברכת "על אכילת מצה").
- ב. צריך לבצוע משניהם ביחד, ולא בזה אחר זה, כדי שלא יהיה הפסק בין בציעה ראשונה לאכילה (דהרי צריך לאכול משניהם ביחד כדלקמן).
- ג. צריך לאכול ב' כזיתות משניהם משום הפלוגתא הנ"ל.
- ד. כשאוכל משניהם צריך לאכול ביחד ולא בזה אחר זה. והוא משני טעמים: א. משום שעי"ה האכילה מכל אחד הוא עושה הפסק בין כל ברכה על כל מצה (והרי יש לו בזה פלוגתא כנ"ל).
- ה. צריך לאכול משניהם כזית מכל אחד, משום דיש ספק על איזה מהם קאי ברכת "על אכילת מצה".

כשאוכל הכרפס אין צריך לטובלו בחרוסת

עי' מ"ב ס"י תע"ה סק"ח שכתב דכשאוכל הכרפס אינו צריך לטובלו בחרוסת דוקא, אלא בחומץ או מי מלח נמי סגי. ומשמע דמ"מ רשאי לטובלו בחרוסת. וצ"ע דבמ"ב ס"י תע"ג סעיף ז' משמע שאינו רשאי לטובלו בחרוסת, אלא דוקא בחומץ או מי מלח. וצ"ל דהתם בס"י תע"ג הטעם שלא יטבלנו בחרוסת הוא כדי שלא יהיה נראה שמקיים מצות מרור [שדינו ג"כ בטיבול בחרוסת], אבל כאן איירי שכבר קיים מצות מרור קודם הכרפס. ולכן אין לחוש לזה, ואין קפידא אם יטבלנו בחרוסת.

שחיית חמור מדינה בין כוס שלישי לרביעי

כתב המ"ב (סימן תע"ט סק"ה) לחוש לטעם השני (מיחוי כמוסיף על הכוסות), ולאסור שחיית חמור מדינה בין כוס שלישי לרביעי, ואילו לעיל ס"י תע"ג סק"ט' כתב דמשקה שאינו משכר מותר לשתות בין כוס ראשון לשני ולא אסר חמור מדינה. וצ"ל דהתם בס"י תע"ג הוא רק משום זהירות בעלמא (כמש"כ בשו"ע) ולא חש להחמיר, אבל הכא דינא דגמרא הוא.

לצאת יד"ח מצה באכילת מצה ומרור ביחד

כתב המ"ב ס"י תע"ה סק"ז דלצאת יד"ח מצה באכילת מצה ומרור ביחד בזמן הזה אינו יוצא אפי' לדעת הלל, דאיתי מרור דרבנן ומבטל טעם מצה דאורייתא. ע"כ. ומש"כ אפי' לדעת הלל, פ"י לא מבעיא לדידן אפי' אי מרור הוא ג"כ דאורייתא לא יוצא דמבטל טעם מצה, אלא אפי' הלל דס"ל דאי מרור דאורייתא לא מבטל טעם מצה, משום דס"ל דזהו צורת אכילתם ביחד כדכתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו", אבל מידה דבמרור דרבנן לא יוצא, וטעמו משום דכיון דאין זו צורת אכילה ביחד בזמן הזה מדאורייתא, מבטל ליה לטעם מצה. והנה בין לדידן ובין לדעת הלל מדוע לא יוצא, הרי קיימ"ל "בלע מצה יצא", דלא בעינן טעם מצה, וא"כ מה לי שמבטל ליה לטעם מצה, מ"מ אכל מצה.

וצ"ל דנהי דלא בעינן שירגיש טעם מצה בפיו, מ"מ בעינן שיהיה בחפצא דמצה טעם מצה, וכמו לעינין מצה מבושלת, דכשאין בה טעם מצה לא חשיב מצה.

אוריה סקנרדיון - בני ברק

בענין אם כל בני הבית צריכים לאכול ב' כזיתים

כתב השו"ע ס"י תע"ה סעי' א': ויאכלם בהסיבה ביחד כזית מכל אחד, ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד, יאכל של המוציא תחילה ואח"כ של אכילת מצה, וביאר במשנ"ב שאם יאכל מתחילה כזית של המוציא דהיינו מן השלימה הרי הוא כמפסיק בין ברכת על אכילת מצה. ואם יאכל מן הפרוסה ואח"כ השלמה, ג"כ הוא כמפסיק להפסיקים שברכת על אכילת מצה קאי על השלימה, עכ"ל. ובשעה"צ אות' ו הביא טעם נוסף בשם הב"ח, דאם יאכל מהמוציא דהיינו מהשלימה שמתמנא הברכה חלה עליה, יצא ידי חובת מצה, ולכתחילה בעי' לחם עוני, והיינו שיאכל מן הפרוסה, ואם יתחיל לאכול מן הפרוסה הרי אין מעבירין על המצוות.

ויש לשאול דהנה מלשון השו"ע משמע דכל המסובין יאכלו יחד ב' כזיתים, וזה צ"ב דבשלמא בעה"ב לב' הטעמים יש לו לאכול ב' כזיתים, אבל מדוע בני הבית יש להם לאכול, דמה שייך הפסק, והרי הם מקבלין את הכזית שהם מייחדים אותו לשם מצוות אכילת מצה, וגם אם נאמר שהם מקבלין ממצת בעה"ב והספק הוא גם עליהם.

יש לשאול לפי הטעם שכתב הב"ח שלא יוכל לקחת מהפרוסה משום מעבירין על המצוות, וזה אינו שייך אלא לבעה"ב ולא למסובין, שהרי אם יביא להם מהפרוסה בלבד אינו מעביר על המצוות, שהרי כבר לקח לעצמו מהמצוה הראשונה.

ונראה דס"ל לב"ח דכיון שבעה"ב מוציאם בברכתו, אם לא יביא להם מהמצוה העליונה נחשב כמעביר על המצוות אף להם, וזה דבר מיוחד מאוד שגם כה"ג שייך מעביר על המצוות.

ויש באחרוני זמנינו שכתבו שאה"נ בני הבית אינם צריכים לאכול ב' כזיתים, וזה תמוה מאוד שהמשנ"ב לא פ"י וחילק חילוק חשוב זה.

והנה בביאור הלכה האריך להוכיח שהחייב לאכול מכל אחד כזית הוא רק לכתחילה, אבל בודאי בדיעבד די כזית אחד משניהם, שודאי אם כיוון לקיים כזית מצה יוצא, ועדיין צ"ב מדוע לא פ"י שלבני הבית דאי אין להם להחמיר בזה, וצ"ע.

והנה יש לעיין בהא דמוסכם בשו"ע שלכתחילה יאכל ב' הכזיתים יחד, וזהו דבר שצריך תלמוד, דהנה מקורו בתרומת הדשן, אלא דדבר זה צריך תלמוד שהרי כלל בדיניו שאכילה שלא כדרך אכילה אינה אכילה, והרי בכל השנה דרך בני אדם לאכול מעט מעט, והנה לביל פסח בולע בבת אחת, ואין בכך דרך אכילה, וביותר יש לתמוה לשיטה שצריך לאכול ב' הכזיתים יחד ולבולעם, והרי זה דאי אין דרך אכילה, וביותר אם מחמיר כשיטה של ב' דקות מאת הכנסתו לפה יש לדון שחומרתו גורמת לו לא לצאת כלא.

יהודה משה עברני - מודיעין עילית

אנסוהו לאכול מרור

ס"י תע"ה בביאור"ל ד"ה כגון שאנסוהו נכרים, הביא דהמשנ"ב מסתפק באנסוהו לאכול מרור אי יצא כמו במצה, או דלא יצא כיון שהוא מר ומזיק ואינו נהנה, וצ"ע לד"ו בטיבול דשם הכריע דמרור צריך לברך כיון דראוי לאוכלו ע"י תיקון או משום דאחשבה. ולכא"ו מה הפסק, דהרי לקמן בד"ה לא יצא כתב דבמרור שהוא דרבנן אף בלא ידע שהוא מרור יצא, דבדרבנן לכו"ע לא בעי כוונה, וא"כ אמאי באנסוהו לא יצא הר"ז מדרבנן, וצ"ע.

שמעון פרג'ון - מודיעין עילית

סימן תע"ו

שלא יאכל האפיקומן אכילה גסה

כ' הרמ"א ס"י תע"ו ס"א: "ולא יאכל ולא ישתה הרבה יותר מדי, שלא יאכל האפיקומן על אכילה (בדפר"ח נמחק "על") גסה או ישתכר וישן מיד, וכ' המ"ב סק"ז "ותני בתוס' חייב אדם לעסוק בהלכות פסח כל הלילה". ולפ"ר צ"ב, דלכא"ו אם ישן מיד, אין החיסרון רק שלא עסק בהל' פסח כל הלילה, אלא שמפסיד כל שאר מצוות הלילה, אפיקומן, ברכהמ"ז, כוס ג' הלל וכו', כוס ד', ואם נתכיון גם לזה אין ביישן חכא, דמקומו בס"י תע"ט ס"א, במשנ"ת שם דלא ישתה יין בין כוס ג' לד'. ונר' שפשיטות, דבאמת לא מייירי כה"ג ד"פסיד כל המצוות, דודאי גם אם יש לו איה שעה קודם חצות, ודענו לישן כחצי שעה וכדו', ואח"כ להמשיך כל המצוות בהתעוררות וכו', ע"ז כ' הרמ"א וכדעתים המ"ב, דסו"ס מפסיד בזמן זה קיום האי מצוה רבה המיוחדת לדיל הסדר, לעסוק בהלכות פסח כל הלילה כפשוטו, ואמנם יתבאר לקמן ס"י תפ"א ב', דהוי "עד שתחטפנו שינה", ודאי דאם אדם מביא זה ע"ע בריבוי אכילה ושת", לא שייך לזה, ועוד דזהו"נ גם שם דנו האחרונים אם הרי פטור או אנוס (ונפק"מ אם התעורר אח"כ קודם סוף הלילה, אם יש לו מצוה זו, דוק), ועכ"פ ודאי דלכתחילה צריך לימנע להגיע לזה במהלך הסדר. ואם כנים הדברים, יתבאר בזה דצריך גם להזהר מאוד שלא לדבר סתם דיבורים במהלך הסעודה (מלבד סגולת הלילה), מהר"ט דבאותו זמן מבטל בעצמו מצוה זו לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה, והוא פלא.

דוד הלוי מוריאל - ירוחם

לא לעשות יותר מג' טיבולין

עי' סוף סימן תע"ו דיש נוהגים לא לעשות יותר מג' טיבולים, ולכא"ו טיבול לאו דוקא במעשה, וא"כ למשל יאה אסור לאכול בלינצ'ס ברוטב, ויל"ע.

שמואל ניסן גולן - רמות

סימן תע"ז

בדין אכילת "מצה" אחר חצות אם מברך או לא

כ' השו"ע ס"י תע"ז ס"א: "יהא זהיר לאוכלו - את האפיקומן קודם חצות", ובביאור"ל שם הביא מח' הראשונים בזה, דיש שפסקו כראב"ע דסו"ז אכילת ק"פ והמצה בחצות. וכן משמע מכמה משניות. ויש שפסקו כר"ע, דהלכה כמותו מחבירו, דהזמן הוא כל הלילה, אמנם "א דמדוברנן בעדינין הרחקה עד חצות, וכדנח" רש"י ותוס' ועוד בברכות ד' א' בהא דאמר' דהנאכלין ליום א' מצותן עד שיעלה עמוד השחר, ועו' אמרינן דאמרו חכמים "עד חצות" להרחיק את האדם מן העבירה, אם קאי גם ע"ז (ואולי תלי' אם יש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשוא"ת, או דסו"ס היו נגד המפורש בתורה, ואכמ"ל)]. וזה כ' במ"ב סק"ו דמש"כ השו"ע קאי על האפיקומן. אבל כ"ש כזית הראשון שמברכין עליו על אכילת מצה, שצריך ליהרר מאוד שלא לאחרו עד אחר חצות, ובדיעבד אם אחר מסתפקים הראשונים אם יצא יד"ח, ועל כן יאכלנו ולא יברך עליו על אכילת מצה, עכתו"ד בזה.

הסיבה באפיקומן

כ' השו"ע ס"י תע"ז ס"א: בדיני אכילת אפיקומן "ויאכלנו בהסבה", וכ' המ"ב "ובדיעבד אם שכח ואכלו בלא הסבה אינו צריך לחזור ולאכול אם קשה עליו האכילה", וכ' שעה"צ דמקוה"ד בפר"ח שסמך בדיעבד ע"ד הר"מ, אמנם אם אין קשה לו יחזור ויאכלו, דלד' רש"י ורשב"ם דאפיקומן יוצאים עצם המצוה ד"מצה"... ולדידהו בודאי צריך לחזור ולאכול בהסבה, עכתו"ד. ומש"כ השעה"צ אמנם וכו', אי"ז מד' הפר"ח, וצ"ע, א. דהשו"ע ס"י תע"ב ס"ז סתם דכל מי שצריך הסבה, אם אכל או שתה בלא הסבה לא יצא, וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסבה, ואם ס"ל כדל' הפר"ח כר"מ, באמת הר"מ לא הזכיר הסבה ב"אפיקומן", ואם באמת השו"ע לא היה כותבו, שפיר היינו אומרים דהיינו בדיעבד, אבל כיון וכתבו לזה גם באפיקומן, וכלל בס"י תע"ב שם דכשצריך להסב חוזרים, מהיכ"ת דאי"צ לחזור הכא (ש"מ בבאר הגולה שם שמקוה"ד ברא"ש, ובר"מ כ' זה רק על ה"אכילת מצה", וכנ"ל).

וביותר צ"ב ע"ד המ"ב שכ' שם בסק"ב "מיהו באפיקומן אם שכח ולאכול בהסבה לא יחזור ויאכלנו, דהא אסור לאכול ב' פעמים", וצ"ע ע"ז בשעה"צ דסומכין על הראב"יה (דבזה"ו אין שייך הסבה), או ע"ד הרמב"ם שלא הזכיר הסבה באפיקומן, ע"כ. וזה סותר למש"כ כאן דאם לא קשה לו האכילה, יחזור ויאכל. [ובמ"ב דרשו ציינו בזה לכמה אחרונים עיי"ש]. ולו"ד הו"א דמש"כ דאי"צ לחזור ולאכול "אם קשה עליו האכילה", היינו שכבר שבע כל כך, דבזה כ' לעיל בס"י תע"ו סק"ו פעמים דל"ה אכילה, ודאי דגם לא יכניס עצמו לספק קיום המצוה כדן, ויתכן דלא יועיל כלום, ואדרבה יוכל ליכשל באיסור לאכול אחר ה"אפיקומן", אף לדינא ס"ל למ"ב דודאי

דמספק כשלא היסב יחזור ויאכל, לצאת ד' הראשונים דזה עצם המצוה ד"מצה", וכדמוכח בשו"ע דחש להו, והעתיק הכא בהל' אפיקומן דיאכלנו בהסבה, וסתם לעיל דכשלא היסב כשצריך יחזור, דוק, [ובעיקר הגידון כמדו' דיש שתלו בגדר דין הסבה אם זו מצוה נפרדת או דהוי חלק מהמצוה, דא"נ דזו מצוה נפרדת, מסתבר דנכנס בכה"ג שאכל האפיקומן בלי הסבה, בספק איסור מדינא דגמ' לאכול אחר אפיקומן, ובתוספת ד' הראב"יה וד' הרמב"ם. אבל א"נ דהוי חלק מהמצוה, א"כ לצד דלא יצא, עדיין לא אכל אפיקומן, ועי"א].

לא היסב באפיקומן

ס"י תע"ז ס"ב: "ואם לא נזכר עד אחר שבירך בופה"ג (-על כוס דברכהמ"ז) לא יאכל האפיקומן וכו'", ובמ"ב סק"א הביא מכמה אחרונים, דלפי מנהגו כמ"ד דברכהמ"ז בעלמא אינה טעונה כוס, גם עכשיו יאכל האפיקומן ויברך ברכהמ"ז בלי כוס, עכ"ל. ובפשטות ממשך אח"כ הסדר הלל וכו', וסומך על כוס ג' ששתה מקודם. ויל"ע דלכא"ו אחר שתקינו חכמים מצוה לכל כוס כוס, וכמשנ"ת בס"י תע"ב ס"ח דאם שתאן זא"ז, או אפי' א' מרן (מ"ב סק"ז) לא יצא, א"כ במה מתקיימת בכוס הג' ששתה מקודם "כוס דברכהמ"ז", אם לא אכל האפיקומן ונזכר, ואכלו עתה, ויברך עתה. ובפשטות אפש"ל דהוי כוס דברכהמ"ז דכזית ראשון, דמרור ודסעודה, אך לכא"ו א"נ כראשונים דכמשנ"ת חיישי' לשיטתייהו - עכ"פ לכתחילה, דעצם מצות מצה היא באפיקומן, נמצא דלא שתה "כוס ג'" על הסדר דברכהמ"ז. ובפרט למש"כ האחרונים (עי' א"ר) דעיקר תקנת כוס ג' היתה אחר "גמר אכילתו", וליכא. [אא"כ נימא דהכי עדיף טפי, משישתה עוד כוס עם ברכה, והרי הוא בחשש "מוסיף על הכוסות" (אף דבביאור"ל ס"י תע"ג ס"א ד"ה עד שהתחיל, הביא דהאי דינא לא נזכר בכל הפוסקים עיי"ש), ודאי דאין בדינו משקל הסברות שבכל דבר].

דוד הלוי מוריאל - ירוחם

מקום שנהגו לעשות שימור למצת מצוה משעת קצירה

כתב השו"ע ס"י תע"ז: אבל במקום שנהגו לעשות שימור למצות מצוה משעת קצירה, אפי' לא נזכר עד אחר ההלל יטול דיו ויברך המוציא ויאכל אפיקומן (וכן אם לא אכל בתוך הסעודה מצה שיוכל לסמוך עליה לענין אפיקומן, חייב לטול דיו ולאכול אפיקומן). וכתב הרמ"א ויחזור ויברך על הכוס, ואין לחוש במה שמוסיף על הכוסות, וכתב המשנ"ב שמה שכתב הרמ"א שאין לחוש למוסיף על הכוסות הוי משום שכוס שלישי ששתה קודם אפיקומן היתה בטעות, ממילא מצוות כוס שלישי חוזרת להיות על הכוס ששותה כעת.

ולכאורה צ"ב בטעם זה, דהא מצינו לעיל שדווקא בכה"ג שלא יצא כלל יד"ח כגון בשתה פחות משיעור או שלא על הסדר (ס"י תע"ב ס"ק כ"ו) וכדו', אולם בנידון שלנו אמנם הוא שנתה בטעות, אבל לכאורה הוא יצא ידי חובת כוס שלישי.

ויש להוכיח זאת מהמשנ"ב עצמו בס"ק י"ז שכתב שמי שכל השנה לא מקפיד לברך ברהמ"ז על הכוס, יכול לטול דיו ולאכול שוב הפעם אפיקומן ולברך שלא על הכוס בכל מקרה, וממילא אינו נכנס כלל לבעיה של מוסיף על הכוסות, משמע שיצא ידי חובת כוס שלישי שכבר שתה לאחר הסעודה, אע"פ שלכאורה היא היתה בטעות, משום שיעדין לא אכל את האפיקומן, וא"כ לא מובן טעמו של המשנ"ב שכתב ברמ"א שאמאי לא נחשב כמוסיף על הכוסות משום שזה היה בטעות, הא סו"ס הוא יצא בזה ידי"ח כוס שלישי, וא"כ ששותה שוב פעם מיחוי כמוסיף על הכוסות.

יהושע אברהם ספיר - מודיעין עילית

בענין האוכל אפיקומן שלא על השובע

בדין אדם שאכל אפיקומן ולא היה שבע, האם יצא, יש לדון בדיקוי המשנ"ב מה דינו, דהנה בס"י תע"ז סעיף ב' בענין אדם ששכח לאכול אפיקומן ונזכר אחר כוס שלישי, פסק בשו"ע שאם אכל מצה שמורה בתוך סעודתו יצא בזה ידי אפיקומן ולא יחזור לאכול. וכתב על זה במשנ"ב ס"ק י"ב: "ואף דקיי"ל בס"י תע"ח דאחר אפיקומן אין לאכול שום דבר, ואיהו הלא אכל אחר המצה עוד דברים אחרים, מכל מקום בדיעבד יצא", ונראה מדבריו שאין מעכב בזה אע"פ שאכלו באמנה הסעודה ועדיין אינו שבע.

מאיךך בס"ק י"ג כתב: "בתוך הסעודה. הא אם לא היה לו שמורה כלל בתוך הסעודה, אף שבתחילת הסעודה אכל הכזית מצה שמורה כדן, חוזר ואוכל אפיקומן, דלא יצא מצות אפיקומן בזה, דהא בעינן שיהא נאכל על השובע [פר"ח ופמ"ג]". מכאן נראה דזה לעיכובא, שאם אכלו שלא על השובע לא יצא.

והנראה לומר הוא, דאם אכלו על כוס ריקה, שלא אכל כלום קודם לזה, לא יצא, כיון ולא חשיב כלל על השובע, ולא מקיים בזה מצות אפיקומן [ואע"פ שאכל מעט כרפס, אינו מועיל לזה]. אך כשאכל מקצת סעודתו אפי' שלא סיים ואינו שבע, די בזה יוצא כיון ועכ"פ אינו רעב לגמרי, והוי קצת על השובע, וכמוכח שלכתחילה יש לאכול על השובע ממש, דהיינו אחר כל סעודתו, אך בדיעבד די במקצת סעודה. היוצא מזה הוא שאדם שאכל אפיקומן כשאינו שבע, אף עכ"פ אכל קמטא בלילה זו, יצא וחשיב על השובע, ואין צריך לחזור ולאכול.

יצחק נתן הויזמן - ערד

שכח לאכול אפיקומן בהסיבה

משנה ברורה ס"י תע"ז סק"ד: ובדיעבד אם שכח ואכלו בלא הסיבה א"צ לחזור ולאכול אם קשה עליו האכילה - לעיל ס"י תע"ב ס"ק כ"ב כתב: מיהו באפיקומן אם שכח לאכול בהסיבה לא יחזור ויאכלנו, דהא אסור לאכול שתי פעמים אפיקומן, וכאן נקט לחזור ולאכול אם לא קשה לו. וי"ל דשם איירי שהפסיק הרבה עד שאם יחזור ויאכל אפיקומן יראה כאוכל ב' פעמים אפיקומן, כמש"כ שם, אבל אם עדיין הוא סמוך לאכילה קודמת, אין שום בעיה לחזור ולאכול. ויל"ע מהו השיעור של שני פעמים אפיקומן, דבשו"ע לא מצאנו אלא איסור אכילת אפיקומן בב' מקומות או כשישנו בני החבורה, אבל הפסק זמן לא מצאנו, ויל"ע בזה. ואולי לעיל לא אסר רק אחרי ברכת המזון, לאפוקי מכזית ראשון שצריך לחזור ולאכול בהסיבה אפילו אם נזכר רק אחר ברכת המזון (ורק שברכת על אכילת מצה כ' המ"ב ובהי"ל שלא יברך מספק), ע"ז כתב ומיהו על אפיקומן לא יחזור ויאכל, שאז זה ממש אכילת שתי פעמים אפיקומן, וע"ב.

נט"י כשהחזר לאכול אפיקומן אחר ברהמ"ז

משנה ברורה ס"י תע"ז סק"ו בסופו: ואח"כ יסעוד סעודתו - ולענין נט"י שנית עיין ס"י תפ"ג סק"ו.

אהרן פרוש - מודיעין עילית

מי שנהג לאכול משעת קצירה ושכח לאכול אפיקומן

סימן תע"ז ס"ב: מקום שנהגו לאכול משעת קצירה ושכח לאכול אפיקומן, ואכל בתוך הסעודה מצה השמורה משעת לישא, צריך לחזור ולאכול אפילו סיים



את כל הד' כוסות. וצ"ב הרי מעיקר הדין יוצאים די חובה גם במצה השמורה משעת לישא.

ובלבוב כתב דהואיל ונוהג לאכול מצה שמורה משעת קצירה הוי כמו נדר. וצ"ב לפי דבריו למה כתב השו"ע מקום שנהגו לאכול מצה שמורה וכו', דהיה לו לומר כל אדם שרגיל לאכול מצה השמורה משעת קצירה (ועיני מ"א כאן, וביה"ל ריש הלכות ק"ש).

עוד יש להקשות לפי מה שכתב הדגול מרובה ועוד אחרונים שהנוהג מנהג להחמיר, וצריך פעם אחת להתנהג לא לפי החומרא שנהג, אין בזה איסור של עובר על הנדר הואיל ולא מתכוון להפסיק עם מנהגו לגמרי, א"כ אמאי הכא צריך לחזור ולאכול אפיקומן (ועיני שו"ת יחיד ח"ב סי' ע' בנידון זה של הדג"מ).

עוד יש להקשות איך אפשר לסמוך על המצות שאכל בתוך הסעודה, הרי מצות צריכות כוונה, וכתב השו"ע בסימן תע"ה סי"ד שאם לא ידע שמחויב לאכול מצה אינו יוצא.

ואפשר לומר בדוחק דאף שהשו"ע כתב שאם לא ידע שמחויב לאכול אינו יוצא די חובה, מכל מקום בב"י העתיק את לשון הר"ן שכתב שאם יודע שעכשיו פסח וזו מצה יצא די חובה, ואף שבשו"ע העתיק את לשון הר"ן המגיד שכתב שאם לא ידע שמחויב לא יצא די"ח, זהו משום שבשו"ע העתיק את לשון הרמב"ם, והרב המגיד מפרש אותו (אף שגם הר"ן בא להסביר את הרמב"ם).

אח"כ ראיתי שהקשה כן בפר"ח, ותיצ"ב דהואיל והאפיקומן הוא רק זכר בעלמא אין צריך כוונה. עוד יש להקשות על סברתו של הלוטש, הרי הואיל ומצות אפיקומן בנידון דידן אינה צריכה כוונה, א"כ בשעה שאכל ממילא יצא די חובת אפיקומן, אע"פ שהיו כאילו נדר שלא לאכול מצה לא שמורה, שהרי לא היה כוונה בהדיא שלא לצאת (דבכה"ג מ"ד מצות אינן צריכות כוונה מודה), ואפשר שהואיל ואם יצא די"ח באכילה זו עובר על נדרו, יש אנו סהדי שמתכוין שלא לצאת, כמו שכתב המשנ"ב סימן רע"א ס"א לענין קידוש שאפילו שהתפלל ערבי יש אנו סהדי שרוצה לצאת די חובת קידוש על הכוס, ולקיים את המצוה כתיקון חכמים.

ואע"פ שהתם מוכח מהמ"א שלא סובר כן, מכל מקום נבאר בהמשך דהכא עדיף טפי ואפשר דמודה, אלא שיש להקשות דהתם בקידוש הואיל ומצות צריכות כוונה אם אין כוונה לצאת לא יוצא, אבל במצות שעי"א אכילה יוצא די חובה אף בלא כוונה, שהרי כפוהו נזכרים לאכול מצה יצא.

ואפשר לומר בדוחק שהואיל ואם מתכוון בהדיא שלא לצאת אף במיד דאכילה לא יוצא, כמו שכתב המשנ"ב סי' תע"ה סק"ל, אמרינן דמסתמא שאינו רוצה לצאת חשיב כמתכוון בהדיא שלא לצאת.

אלא שיש להוכיח שלא אמרינן על די המסתמא דחשיב כמתכוין בהדיא שלא לצאת, מצות מהשו"ע סי' תפ"ט ס"ג דהמסתמל עם הציבור מבעוד יום מונה עמהם, ואם יזכור יברך ויספור משתחשך, ומדויק שם דדווקא במכיון בהדיא שלא לצאת, ולא אמרינן מחמת המסתמא דחשיב כמתכוין בהדיא שלא לצאת.

אלא שיש לדחות קושיא זו ולחלק דבספירת העומר לא אמרינן מחמת המסתמא דחשבינן ליה כמתכוין בהדיא שלא לצאת, הואיל והוא סופר עם הציבור, וממעשיו נראה שמתכוון לצאת, משא"כ באפיקומן תוך הסעודה שאוכל אחריו עוד מאכלים שמעבירים מפיו את טעם המצה, וגם שהוא רגיל לאכול מצה שמורה משעת קצירה, ובסעודה אכל מצה ששמורה רק משעת לישא, ככה"ג אמרינן מחמת המסתמא דהוי כמתכוין בהדיא שלא לצאת.

ויש להוכיח כחילוק זה, שהשו"ע שם ס"ד כתב: מי ששואל אותו חבירו ביה"ש כמה ימים היום לעומר, יאמר לו אתמול היה כך וכך. וביה"ל כתב שאם הוא אדם שרגיל לספור בכל יום משתחשך, אף אם ענה לחבירו בביה"ש יכול לחזור ולספור משתחשך בברכה דהוי כמתכוין בהדיא שלא לצאת. ויש להעיר למה הביה"ל לא אמר את הדין הזה בסעיף הקודם לענין המונה עם הציבור מבעוד יום, שיכול למנות משתחשך בברכה רק אם מכין בהדיא שלא לצאת, שאם זה אדם שרגיל לספור בכל יום משתחשך אף אם לא כיון להדיא שלא לצאת יכול לחזור ולספור בברכה. אלא בהכרח כחילוק הע"ל שבמקום שרואה ממעשיו שמתכוין לצאת, לא אמרינן דמחמת המסתמא חשיב כמתכוין בהדיא שלא לצאת.

ומה שסיים הביה"ל בצ"ע לדינא, אפשר שהוקשה לו אי אמרינן מחמת מעשיו דהוי כמתכוין בהדיא שלא לצאת, א"כ גם במי שרגיל לספור בכל יום בביה"ש נימא דהוי כמתכוין בהדיא שלא לצאת, הואיל ובכל יום מונה בברכה, וכשעונה לחבירו נמצא מפסיד את הברכה. ואף שיש מקום לחלק בין מי שרגיל לספור משתחשך, דהתם מחמת המצוה עצמה מוכח דהוי כמתכוין בהדיא שלא לצאת, משא"כ בסופר בלי ברכה שזה לא מחמת המצוה עצמה, וכעין סברא זו כתב הביה"ל סי' שכ"ג ד"ה ימלאנו, מכל מקום יש גם סברא הפוכה דבסופר בלא ברכה מוכח מעשיו ממעשיו דאינו יוצא במצוה, משא"כ ברגיל לספור כל יום משתחשך לא מוכח ממעשיו עכשיו שלא מתכוין לצאת, אלא רק מחמת הזמן מוכח שלא מתכוין לצאת.

ובנידון דידן לענין האוכל מצה שאינה שמורה משעת קצירה תוך הסעודה, גם מחמת האכילה עצמה וגם מחמת הזמן של האכילה, מוכח שמתכוין שלא לצאת שהרי רגיל לאכול מצה שמורה משעת קצירה, וגם אוכלים אחר אפיקומן, ועכשיו אוכל את האפיקומן בתוך הסעודה.

יצחק אלחנן חורב - נוה יעקב

בענין הסבה באכילת אפיקומן

הנה נח' רבותינו הראשונים האם אפיקומן בעי הסבה, דהרמב"ם (פ"ז מחו"מ ה"ח) שצריך הסבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ד' כוסות, ומשמע שאפיקומן א"צ הסבה, אך הר"א (פסחים ק"ח ע"א) כ' ומצה בעי הסבה בכזית ראשון וכזית של אפיקומן, וכ"פ הטו"ש בעי"ט תע"ז שיש לאכול אפיקומן בהסבה.

ויל"ע מה הדין בדיעבד אם אכל בלא הסבה, ונא' בזה דעות שונות: הפרי חדש (ר"ס תע"ז) כ' שבדיעבד יש לסמוך ע"ד הרמב"ם, ושכ"מ בירו', וכ"פ בשו"ע הרב (ס"ד), והכנה"ג בהגדתו פסח מעובין (סי' ש"יז) כ' לתלות ד"ז במח' שהובאה בבי"י (סי' תע"ז) בנאבד האפיקומן אם יאכל מצה אחרת, דלמ"ד דיאל אחרת, דכל המצות שלנו בחזקת שימור, ה"נ יחזור ויאכל, ולמ"ד דסמכינן על מה שאכלו בסעודה כ"ש שאם אכל בלא הסיבה שיצא. ודחה דדוקא בנאבד האפיקומן שאינו לפנינו, אבל כאן יחזור לאכול בהסבה. ובשלחן גבוה (סי' תע"ז סק"ב) הכריע, שאם נזכר קודם ברכהמ"א, כיון שאין חשש לברכה שא"צ, יחזור לאכול לצאת די"ח לכו"ע, אבל אם נזכר אחר ברכהמ"א יסמוך ע"ד הרמב"ם שא"צ הסבה באפיקומן. והח"י אדם (כלל ק"ל סי' י"ג) פסק, דכמו שבב' כוסות האחרונים כשלא הסב סמכינן על הראב"ה דס"ל שבוה"ו א"צ להסב לפי שאסור להוסיף על הכוסות, ה"ה לאפיקומן שא"צ לחזור ולאכול שוב, שהרי אסור לאכול אפיקומן פעמיים.

ולכא"ו יש להביא ראיה לנידון זה מד' מרן בשו"ע בס"י תע"ז ס"ד, שאם שכח לאכול אפיקומן ונזכר לאחר ברכהמ"א ואכל בסעודה מצות שמורות, יסמוך על מה שאכל ולא יאכל אפיקומן, ואע"פ שבסעודה מסתמא אינו אוכל בהסבה (דדוחק לומר דמיירי דוקא במי שאכל בהסבה כמ"ש ברמב"ם שהמייסב בכל הסעודה ה"ו משובח), אמנם אין ראיה זו מספקת להקל יותר מד' השולחן גבוה שהקיל במי שבייך כבר ברכהמ"א, דהא כאן ג"כ לא הקיל השו"ע רק למי שכבר בייך, וכמו שכ' הא"ר המובא במ"ב (סי' תל"ח סק"א) שמי שאכל דבר אחר לאחר האפיקומן, רק לפני ברכהמ"א יחזור ויאכל שוב אפיקומן.

ובדעת המשנ"ב בזה קיימת סתירה, בס"י תע"ב סק"ב ע"ד הרמ"א שבאכילת מצה אם לא הסב יחזור לאכול בלי ברכה, כ' המ"ב שבאפיקומן לא יחזור ויאכלנו, דהא אסור לאכול ב' פעמים אפיקומן, וכ' בשעה"צ (סקל"ג) "חיי אדם, וסומכין על הראב"ה או ע"ד הרמב"ם שלא הזכיר הסבה באפיקומן, עי' ב"י". כל קבל דנא בס"י תע"ז סק"ד כ' דאם שכח ולאכלו בלא הסבה א"צ לחזור ולאכול אם קשה עליו האכילה, ובשעה"צ צ"ע לפר"ח שסמך בדיעבד ע"ד הרמב"ם, ובסו"ד (סק"ד) כ' שמד' רש"י ורשב"ם משמע שבאפיקומן יוצאים עצם המצוה באכילת מצה, אלא שתקנו לברך בתחילת הסעודה, וצריך באמת לכוון בברכה לפטור גם האפיקומן, ולדידהו בודאי צריך לחזור ולאכול בהסבה, עכ"ל. וצ"ע שבס"י תע"ב משמע שבכל אופן א"צ לחזור, וכטעמו של הח"א.

ובשו"ת אג"מ (ח"ב או"ח ס"ז) כ' ליישב, דמ"ש בס"י תע"ב איירי שנוזר לאחר ברכהמ"א, ולהכי חשיב כב"פ אפיקומן (דאיסורו משום שאסור לאכול דבר אחר אפיקומן), משא"כ בס"י תע"ז איירי שנוזר לפני ברכהמ"א, ובה"ל דחשיב הכל אכילה אחת. ועוד, שכיון שלא הסב, התברר שהאפיקומן שאכל לא יצא בו, וכמו שנוזרה סברא זו לענין מוסיף על הכוסות, עכ"ד. והביאו בחזו"ע סי' מ"ה, וכ' עליו דלא משמע כן מסתימת ד' המ"ב.

וכ' ליישב באופ"א, שבס"י תע"ב קאי ע"ד הרמ"א, ואזיל לשיטתו שבהסבה סמכינן ע"ד הראב"ה כל היכא שיש חשש איסור בהוספה וכמו לענין ד' כוסות, ולכן בב"ג אינו חוזר ומיסב, משא"כ בס"י תע"ז אזיל בשיטת מרן השו"ע, ולכן ג"כ לא הזכיר לסמוך על הראב"ה, וכ' שבאם לא קשה לו שיחזור ויאכל.

ועוד יש לבאר את ת' של האג"מ, דטעם החילוק בין לפני ברכהמ"א לאח"כ יש לבארו כמ"ש בשלחן גבוה שלא לגרום ברכה שא"צ, אולם יש לבארו בעוד אופן, ע"פ ד' הח"א שאסור לאכול ב"פ אפיקומן, דכוונתו שאסור לאכול אחר אפיקומן, וי"ל דכ"ז שהוא בתוך סעודתו חשיב כאכילה אחת, ומכל הני מצות אפיקומן, ולפיכך שפיר יאכל שוב (אמנם בח"א גופא ס"ל שגם בזה לא יאכל שוב, דסו"ס הסיח דעתו מהמצוה). אך לאחר ברכהמ"א ודאי דאינו ממשיך את אכילת אפיקומן, ולהכי בזה פסק במ"ב להנחת האג"מ דלא יאכל שוב (כל המקורות למאמר זה משו"ת חזון עובדיה סי' מ"ה).

הושעאל חדד - חיפה

בענין אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור

בענין אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור, שיש אומרים שיאכל המרור תחילה ויקיים המצוה בכזית, ואח"כ יעשה טיבול שני לשם כרפס, כתב הפר"ח (סי' תע"ז סק"ב) דאין דעתו נוחה בזה, דהכרפס הוא להיכרא דתינוקות, ולא מצינו שיהיה היכרא לתינוקות ואתר מקמי שאלת "מה נשתנה", אבל בתר שכבר הגידו לתינוקות הטאלה והתשובה ופתרון הענין למה יטבול פעם שנית, ועל כן כתב כדברי מרן ז"ל שיאכל מעט תחילה לשם כרפס, ואח"כ יקיים מצותו מרור במקומה, וכתב באשל אברהם דכיוון שלא לצאת במרור זה די חובה, וצ"ב, דגם אם יכוון לצאת די חובה מה יועיל לו, והרי אוכל פחות מכזית, וכתב המ"ב דאם אוכל פחות מכזית הו"ל ברכה לבטלה, דבענין שיעור אכילה, שהרי מברך "על אכילת", אמנם ראיתי בהגהות חכמת שלמה הכא דס"ל דבמרור סגי בכל שרו וא"צ כזית, ולפי"ז אתי שפיר דכיוון שלא לצאת די חובת מרור אף שאוכל פחות מכזית, ומש"כ השעה"צ (סקכ"ו) בשם התוס' דהברכה על המרור מועלת כיון שבכ"ז טועם ממנו מעט, זה דאי אינו מתאים לדברי הא"א שהביא בשעה"צ הקודם (סקכ"ה), וטעם אחר הוא, וקצת צ"ע אם עושה כדברי הא"א מכוון להדיא לא לצאת די"ח, מה יועיל לו ברכת "על אכילת מרור" בזה שאוכל ממנו מעט, והרי מכוון להדיא שלא לשם מרור, ומסתבר דהמ"ב כתב כך רק לומר שאם לא כיון להדיא שלא לצאת די"ח מרור, שגם בזה אין ברכה לבטלה דמועיל לו מה שאכל מעט ממנו.

בענין ברכה אחרונה על הד' כוסות

בענין ברכה אחרונה על הד' כוסות מברכין רק על כוס רביעית, ואף שעבר שיעור ע"ב דקות, דאין היסח הדעת מהשתייה, דרוצה לשתות עוד (א"א בוטשאטש ס"א), אך כתוב בהגדש"פ למרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א (עמ' ל"ו) שלכתחילה אין לשהות שיעור ע"ב דק, ורק אם עבר בדיעבד לא יברך ברכה אחרונה.

יוסף חזן - באר שבע

סימן תע"ח

ביאור איסור אכילה לאחר אכילת אפיקומן

כתב המחבר (סי' תע"ח ס"א) וז"ל: אחר אפיקומן אין לאכול שום דבר. וביאר המשנ"ב (סק"א) בזה"ל: כדי שיהיה יעבור מפיו טעם מצה של אפיקומן, שהוא מצוה על ידי טעם אותו מאכל, ובדיעבד אם אכל אחריו שום דבר יחזור ויאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן. עכ"ל. והדבר צריך ביאור מהו הענין שישאר טעם מצה בפיו, ולשם מה הצריכו זאת רבנו, ובפרט דחזינון שהקפידו כל כך עד שאמרו שאם בדיעבד אכל מאכל אחר שצריך לחזור ולאכול מצה לשם אפיקומן, כלומר שדון זה שיהא טעם מצה בפיו הוא לעיכובא [ולא עוד אלא שהוא מבטל את האכילה הראשונה, שהרי צריך לאכול שוב לשם אפיקומן, כלומר שנתבטל האכילה הראשונה], ומה ראו על ככה להחמיר בזה. וביותר יש להקשות, שהלא עיקר הלחלה קי"ל שאדם יוצא די חובתו במצה הנאכלת תחילה לאחר ברכת המוציא מצה, וכל אכילת אפיקומן אינו אלא לזכר הפסח שנאכל על השובע (עי' לעיל סי' תע"ז ס"א ושעה"צ סק"ד), ואם כן מדוע צריך שישאר בפיו טעם מצה שנאכלת לזכר בלבד ולא מעיקר הדין.

עוד יש להקשות, שהנה נחלקו הראשונים והאחרונים בדין שתייה לאחר אפיקומן, עי' במשנ"ב סק"ב, ולכאורה תמוה כיצד יתכן לומר שאסרו חכמים לשתות יין שלא יעביד טעם מצוה, והלא מצווה ועומד הוא לשתות עוד ב' כוסות יין, ועל דרך זה יש להקשות לאחר שגמר את כל סדר ליל הפסח שמצד אחד כבר שתייה יין, ועדיין אסור לו לחזור ולשתות עוד יין שלא יעביד טעם מצה, אף שכבר עבר הטעם על ידי שתיית הכוסות. וכבר הקשה כן החק יעקב (סק"א), והובאו דבריו בבאר היטב, וז"ל: ומדכתב המחבר אין לאכול משמע דלשתות שפיר דמי כמו ששותין עוד השני כוסות וכו'. וצריך ביאור טעם האוסרים.

כן צריך לברר באופן שבלע אפיקומן, שיוצא בו כשם שמבואר לעיל (סי' תע"ה ס"ג) בלע מצה יצא, האם מותר לו לאכול אח"כ, שהרי לכאורה לא שייך הטעם שלא יעבור מפיו טעם מצה של אפיקומן, כיון שבלע את האפיקומן. ובפשטות ודאי שאסור לו, שהרי לא מצינו מי מהפוסקים שיעיר לדון בדבר האכילה כי האי גוונא, ומשמע שאין חילוק, וצריך ביאור מדוע באמת אסור. ובמ"ב הוג' חדרש הביאו שהגרש"ז איערובאך זצ"ל כתב שאף שבלע עדיין איכא טעם מצה קצת, ועל כן אסור לאכול אחריו. אך לכאורה קצת קשה, שהרי לגבי מרור מבואר שם שבלע מרור לא יצא משום דבעינן טעם מרור וליכא, והרי שלא חשיב טעם קצת, ומאי שנא אפיקומן ממרור.

ונראה לבאר כי באמת אין טעם האיסור כפשוטו, אלא שחז"ל תקנו לאכול מצה על השובע דומיא דפסח שנאכל על השובע, והגדרת 'נאכל על השובע' הוא שנאכל באחרונה, ומפני כך אסור לאכול אחר האפיקומן, שבוה מתבטא וניכר שאכן נאכל על השובע. ועוד בזה, שחששו חז"ל שלא יאכלו באמת על השובע וימשיכו את הסעודה לאחריו, על כן אסרו לאכול, וממילא כל הרוצה ותאב לאכול בעל כרחו עליו לאכול תחילה קודם שיאכל את האפיקומן, וממילא הוא יאכל על השובע.

ועל פי זה מבואר היטב הטעם שאסור לשתות יין אחר אכילת האפיקומן, אף שעליו לשתות עוד ב' כוסות יין, שאכן אין הטעם כדי שלא יעבור טעם מצה, אלא בכדי שיאכל את האפיקומן לשובע, ומפני כך אסור גם שתיית יין מלמד המחויב מד' ד' כוסות. ומתאי טעמא בלע אפיקומן אסור לו לאכול אחריו, אף שאין טעם מצה בפיו.

אמנם לכאורה מהגמ"ל מוכח דלא כדברינו, דהכי איתא (פסחים קי"ט): אמר רב יהודה אמר שמואל אין מפטירין אחר מצה אפיקומן, תנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, אחר הפסח הוא דלא אבל לאחר מצה מפטירין, לא מביעיא קאמר, לא מביעיא אחר מצה דלא נפיש טעמייהו, אבל לאחר הפסח דנפיש טעמיה ולא מצי עבדיה לית לן בה, קמשמע לן. ומבואר שטעם האיסור הוא שלא להעביר טעם המצוה מפיו, ומפני כך יותר פשוט שאין לאכול אחר מצה דלא נפיש טעמייהו מלאכול אחר פסח. וצריך לומר שכל דברי הגמ"ל הם רק בדרך ה"א, וכלומר שלא תאמר שזוהו טעם האיסור וממילא יש לחלק בין מצה לפסח, קמ"ל מתני' דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, ואף דנפיש טעמיה, ובע"כ דאין הטעם שלא להעביר טעם המצוה [שא"כ היה צריך להתייר בפסח וכנ"ל] אלא הטעם הוא מפני שצריך לאכלם על השובע, וממילא אין חילוק בין פסח למצה.

אך במ"ב מבואר בהדיא שהעיקר להלכה אם מעביר הטעם או לאו, שהרי כתב הלך (סי' תפ"א סק"ג) שמוותר לשתות עפ"ל טראנק [משקה תפוחים] שאינו מבטל טעם מצה ונחשב כמים, ומוסיף אכן בעפ"ל טראנק שבושא את התפוחים בבית המדרש ויש להם טעם גדול יש אוסרים, והרי להדיא שתלוי אם למעשה מעביר את הטעם אם לאו. ובדוחק יש לומר, שאם אין לו טעם חזק הרי הוא כמים ומותר כשם שהתירו במים, ואם יש לו טעם גדול שוב אינו נחשב כמים [וכן הוא הלשון בשו"ע הרב], והרי הוא נכלל בשם 'משקה' שאסרו חכמים לשתות כל המשקין חוץ מן המים.

והנה כתב המחבר להלן (סי' תפ"א ס"א) אחר ארבע כוסות אינו רשאי לשתות יין אלא מים, וכתב המ"ב (סק"א) הרבה טעמים יש בזה, א. שלא ישתכר משום שמצוה לספר ביציאת מצרים כל הלילה. ב. שלא יהא נראה כמוסיף על הכוסות. ג. שלא יתבטל טעם מצה מפיו ע"י שתייתו, וכמו שאסרו לאכול אחר הסדר מטעם זה. ולכאורה יש לתמוה מדוע אותם שנקטו הטעמים הראשונים שלא ישתכר ולא יוסיף על הכוסות, לא ביארו כפשוטו משום שאסור ולשתות אחר אפיקומן. [ואולי משום דס"ל דאין איסור בשתייה כ"א באכילה]. ועל פי מה שנתבאר אפשר לומר דיתכן דלא יאכל אחר אכילה אלא סמוך לסעודה, ואכל על מה שנתבאר אפשר לאכול ולשתות תיכף אזי מראה שלא היתה אכילת אפיקומן על השובע, אבל כשאוכל ושותה לאחר סיום ההגדה והלל אין זה סתירה כלל לאכילה על השובע. ובהו מדויק מאוד מה שכתב המ"ב בטעם ג' 'שלא יתבטל טעם מצה מפיו ע"י שתייתו, וכמו שאסרו לאכול אחר הסדר מטעם זה', כלומר שבהא גופא נחלקו האם שייך איסור זה לאחר הלל ד' כוסות כמו ששייך באוכל אחר הסדר.

ולדברינו עולה לדינא, שהנה דנו הפוסקים האם מותר לעשן סגיריות אחר אכילת אפיקומן [מלבד דיני יו"ט, וכן אסור צריך לחשוש לחמץ]. אך על פי המבואר ודאי מותר לעשן, שאף שמעביר טעם אכילת מצה, אך לא שייך כלל לגדר אכילה על השובע, ואין מקום לאסרו [ואף הכנה"ג שאסר - כמובא בבאר היטב סי' תפ"א ס"א] היינו משום דס"ל דהרי"ז בגדר שתייה, ולטעמיה אזיל לאסרו גם בתענית ציבור, וממילא נכלל בדברי חז"ל לאסור שתייה אחר אפיקומן].

נחום זאב וינברג - חיפה

בענין שתייה אחר אפיקומן

הנה בענין איסור שתיית משקים אחר אפיקומן [באופן שאינו משכר ואינו חמר מדינת], יש מחלוקת בפוסקים אי חיישין להעברת טעם מצה בזה, או שהאיסור הוא רק באכילה, אבל בשתייה אין העברת טעם מצה. ולדינא יש קצת סתירה בפסקי המשנ"ב אם צריך לחוש לכך,

דבסי' תע"ח ס"ק ב' כתב: "ולכתחילה נכון ליהיר מכל משקה חוץ ממים וכה"ג, כמו שמבואר לקמן בס"י תפ"א במ"ב ס"ק א", עכ"ל. ואילו בס"י תע"ח ס"ק ה' כתב: "וכתבו האחרונים דלאו דוקא יין, הוא הדין שאר משקין המשכרין, מיהו אם אינו משכר מותר, והוא שלא היה חמר מדינה", עכ"ל.

ובסי' תפ"א ס"ק א' הביא שוב לאסור לכתחילה, וזה לשונו: "ויש שכתבו משום וכלא יתבטל טעם מצה מפיו ע"י שתייתו, וכמו שאסרו לאכול אחר הסדר מטעם זה, ולפי טעם זה כל משקה אפי' אינו חמר מדינה ואינו משכר אסור, ומסתמת דברי המחבר והרמ"א משמע שדעתם להחמיר ככל הני טעמי וכו', והנה אף דלכתחילה נכון להחמיר בכל דבר שמבטל טעם מצה, מכל מקום במקום צורך גדול יש לסמוך על סברא הראשונה להתייר לו לשתות שאר משקין שאין משכרין. עכ"ל.

הנה כאן נראה, שמחמיר לכתחילה בכל משקה חוץ ממים והדומה [כגון תה], ובמקום צורך גדול מתייר בכל דבר חוץ מיין אפי' חמר מדינה, וכדבריו כאן גם הוא מה שפסק בס"י תע"ח. ואילו בס"י תע"ח מתייר לכתחילה כל משקה שאינו משכר או חמר מדינה.

וקשה לומר דס"י תע"ח דמיירי קודם כוס שלישית, וס"י תפ"א אחר כוס רביעית אסור כל משקה, ואילו בין כוס שלישי לרביעי דמיירי בס"י תע"ח הוא יותר קל, ומותר שם כל מה שאינו חמר מדינה, בזה דוחק גדול דמה מקום יש לחלק כאן, הרי העברת טעם המצה שווה בכל זה, ובכל אופן הוי העברת טעם המצה.

והיה מקום לומר דאחר ב' כוסות האיסור יותר חמור, כמו שמביא בטור בס"י תפ"א בשם ר' יוסף טוב עלם "שאסור לשתות אחר ארבע כוסות", ולפי"ז זה הטעם שהחמיר במשנ"ב בס"י תפ"א דמיירי אחר ארבע כוסות.



אך מיד אח"כ מביא בטור שם בשם ה"ר"ף "אכלי בשול כזית מצה דמינטרא, ולא טעמין בתר הכי כלום בר מכסא דברכת מזונא וכסא דהלילא, ומאן דצחי לית ליה רשותא למישתי חמרא אלא מיא", עכ"ל.

הנה אסר השתיה חוץ ממים מיד אחר האפיקומן, ועפ"י דבריו הוא מה שפסק בס"תע"ח להחמיר בכל משקה, וכן כתב שם בשער הציון ס"ק ג', וזה לשונו: "עייני ר"ף ובעל המאור ומלחמות ומהר"ם חלאוה טור ס"תפ"א, ולפלא על הפרי מגדים שכתב במהר"ץ לא מוכח רק דאסור בתר ד' כוסות, והמעמין שם יראה דאינו כן", עכ"ל. הנה מוכח דדעת המשנ"ב שאין לחלק בכל זה, והאיסור שייך במים אחר האפיקומן כמו אחר הסדר, ולכן תמוה מדוע בס"תע"ט התייר שתיית שאר משקים.

והיותר נראה לפרש הוא, דמה שכתב בס"תע"ט דמותר כוונתו מדינא, אבל מצד "הדירות וחומרא" כתב בס"תע"ח ותפ"א להחמיר לכתחילה, ודוחק קצת.

יצחק נתן הויזמן - ערד

לאכול אחר אפיקומן

בסימן תע"ח כתב שאסור לאכול שום דבר אחר אפיקומן, משמע שמוותר לשתות. אך המ"ב ס"ק ב' כתב שלכתחילה נכון ליהור בכל משקה חוץ ממים. וקשה, שבסימן תפ"א כתב השו"ע שרק מים מותר, ולמה כאן אסור רק אכילה. וי"ל דשתייה מבטלת את שתיית הכוס הרביעית, אך לא את אכילת המצה. אך המ"ב (שם) כתב שאסור בשתייה שלא יתבטל טעם מצה, וצ"ל דכיון שעומד לשתות כוס רביעי, אין טעם לאסור את השתייה. אך אחרי כוס רביעי, נאסר בכל חוץ ממים.

ובסימן תע"ט כתב השו"ע לא ישתה יין בין כוס שלישי לכוס רביעי, משמע ששאר משקין מותר, ולסברא הנ"ל מובן, ורק יין אסור שמא ישתכר, וקודם כוס שלישי אחר אפיקומן מותר לשתות דבתוך הסעודה לא הגבילו, כמו שבכל סעודה מותר בשתיית יין, ולא חוששים שישתכר ולא יברך בהמ"ו. ולרשב"ם אסור בחמור מדינה בין שלישי לרביעי, כי נראה כמסופיף על הכוסות, ואולי אחר כוס רביעי מותר לרשב"ם, דלא שייך דנסתלק משתייתם. ולספר החינוך אסור לאכול אחר אפיקומן שלא לסלק טעם המצה מהפה, דכתיב מה נמלצו אמרוך מדבש לפי, ומובן למה אין איסור בכוס שלישי ורביעי, כי גם הם מצוה. ולאורחות חיים הסיבה, כי חייבין לספר ביציאת מצרים כל הלילה.

ולאבני נזר, כתיב ואכלתם אותו בחפזון, עד שעת חפזון ישרא טעם פסח בפיו, שנחשב כאוכל אז, ותלוי בזמן אכילת הפסח, גם אם מצות סיפור יצ"מ כל הלילה. אך במנ"ח תולה זמן הסיפור בזמן אכילת הפסח, דכתיב בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, פירושו בזמן המצה. ובשו"ע משמע שכל הלילה אסור, ואין חולק. ואולי כי לכ"ע זמן הסיפור כל הלילה, ולכן גם ר"א שסובר שזמן פסח עד חצות סיפור כל הלילה בלוד ביציאת מצרים.

ובאמת בעבור זה נלמד שלא מספרים מבעוד יום, אך אולי כיון שהמצה כבר מונחת ממשין לספר כל הלילה, ואולי ביום כבר לא שייך לזמן שאכל את המצה ולא נחשב מונח לפניו. ולטעם החינוך, גם אם זמן הסיפור עד חצות, כדאי שישאר טעם המצה בפיו עד הבוקר, ובבוקר לא גזרו עליו תענית.

ואבנ"ז מתייר להתנות אם הלכה שעד חצות, אני אוכל אפיקומן עכשיו, ואחר חצות מותר באכילה. ואם הלכה שעד עלות השחר, אוכל אפיקומן שני אחר סוף אכילתו.

והגר"ש אלישיב אמר, שלגר"א גם אם מדאו' זמנה עד הבוקר, גזרו חכמים שעד חצות, להרחיק מהעבירה גם במצה, ואסור לאכול אחר אפיקומן עד הבוקר, ולא מועיל תנאי האבנ"ז.

אך לאבנ"ז איסור האכילה אחרי אפיקומן, בגלל ואכלתם אותו בחפזון שנאמר בפסח. ואם במצה אסור, זכר לפסח לאכול אחריה, יאסר עד הבוקר גם אם זמן המצה כל הלילה, דלא עשו סייג במצה, דכיון דאוכל האפיקומן קודם חצות, נאסר באכילה אחרי דומיא דפסח. אך הגר"ש סבר כפשוטו הראשונים, שהאיסור לאכול אחר מצה בגלל המצה, ולא בגלל הזכר לפסח. וצ"ל שיוצאין במצה האחרונה חובת מצה כרשב"ם, דלחולקים בטל טעם מצה ראשונה מפיו באכילת הסעודה.

ואולי בשתייה שיש מקילין אחר אפיקומן, יש להקל בצירוף תנאי האבנ"ז גם לדעת הגר"א, ואולי סבר האבנ"ז שכיון שלמ"ד עד חצות מדאו', ולמ"ד כל הלילה גם מדרבנן, מועיל התנאי, לא צריך לחשוש לשיטה שעשו סייג.

ויתכן שהגר"א (בסימן תע"ז) סובר שהגבלת חצות נאמרה רק בפסח, ולכן יזהר לאכול את האפיקומן עד חצות, דודאי שהגבילו את האפיקומן, וא"כ יתכן שכל ההגבלה מחמת הזכר לפסח, ולא במצוות מצה, אבל הבה"ל הבין שההגבלה במצוות מצה כי סובר שלזכר לפסח לא אסרו באכילה, דאינו תפצא דמצוה כל כך.

בקריאת שמע נפסק כר"ג שעד עלות השחר (ריש ברכות), אך להרמב"ם לכתחילה יקרא קודם חצות, ולרא"ש (סימן ט') לכתחילה עד עלות השחר, וברע"א על המשניות מברך ברש"י שרק בקדשים הגבילו, שלא יכשל בקום ועשה, ויתחייב כרת, וא"כ במצה אין לגזור,

וברמב"ם משמע שלא גזרו במצה.

ובהקטר חלבים לרש"י לא גזרו ולרמב"ם (פ"ד ה"ב ממעשה הקרבנות) גזרו. וקשה למה הקטר חמור ממצה, וי"ל דחשו להפסד קדשים, ובק"ש גזרו כי יתעצל יותר, אך באכילה חביב לאדם. והטעם שלרש"י לא גזרו, כי אין כרת בהקטרות נותר. ולחודושי מהר"ח כי הכנים זריזין, דאל"כ אסור בהקטר, אפילו שאינו בכרת, דחשו להפסד קדשים. ואולי ק"ש מותר עד הבוקר, וקשה למה פסח אסור הרי בני חבורה זריזין (פסחים פ"ה ע"א), וי"ל באיסור כרת חוששים גם בבני חבורה, אך בשבת (כ' ע"א) כתוב שמוותר לשלשל את הפסח עם השיכה כי בני חבורה זריזין, אפילו שחשש שמא יתנה הוא איסור כרת. וצ"ל שלא חילקו בין קדשים הנאכלים ליום ולילה לפסח. ולגר"א שגזרו במצה, צ"ל שסובר שהחמירו לכתחילה בשאר מצוות שבלילה.

ישנו כולן לא יאכלו, דנראה כאוכל בשני מקומות. ולראב"ד כי הוי היסח הדעת, ור"א (בתוס' חגיגה כ"א ע"א) כתב שרק אם מסיח דעתו מהדבר לדבר אחר, אך באבד שלא חושש על דבר אחר אינו היסח הדעת, והו"ד דלא כראב"ד.

ובפסחים (ל"ד ע"א) נחלקו אם היסח הדעת הוא פסול הגוף מצד עצמו, או פסול טומאה (והרמב"ם לא הכריע - צ"ח שם) דחוששים שנטמא, ונפ"מ אם יבוא אליהו ויטהר, וביו"ט ספק אם יבוא אליהו (לרמב"ם). ואם לא בא, לא צריך להמתין שיפסל בודאי בלינה, אלא ישרף מיד (מקד"ד). וכיון שבמנתי (סוף פסחים) כתוב שנותר מטמא את הידים, משמע שבישנו לא מטמא את הידים, ואולי כי הוא פסול ספק, אך כיון שאליהו לא בא יפסדו הקדשים, והיה צריך לגזור שטמא את הידים, ועל כרחק שהאיסור לאכול את הפסח בישנו כי נראה כאוכל בשני מקומות. וזה רק מדרבנן, ורק כשמסיח דעתו בהדיא נפסל. אך לראב"ד נפסל בהיסח הדעת, שלא רצו לטמא הידים מהיסח הדעת, דבקל יטמאו הידים, דקל להכשל בהו.

ובפרה לרמב"ם היסח הדעת פוסל רק בשעת עבודה (למשנה אחרונה סוף פ"ד פדרה), ואולי בישנו בשעת אכילה אינו שעת עבודה, וצ"ע אם שוה דין היסח הדעת בפרה ובקדשים, דשיניהם נלמדו מלשון משמרת, דבפרה כתיב למשמרת, ובקדשים נלמד ממשמרת תרומות.

שלמה אקרמן - קרית ספר

ישנו תוך הסעודה

כתב במשנ"ב ס"תע"ח ס"ק י"א דבישנו תוך הסעודה לענין אם לברך המוציא עוד הפעם משום שינה, ע"י לעיל ס"י קע"ח ס"ז ובמ"ב דשם נתבאר דבשית עראי א"צ לברך שוב המוציא, ובשית קבע אפי' על מטתו אי יש מקצת מחבורה מותר לו להמשיך לאכול, מיהו צריך לברך המוציא. ונראה להוסיף דמבואר שם דלגבי נטילת ידים בין בשית קבע ובין בשית עראי צריך ליטול ידי, דהא אסח דעתיה ושמא נגע במקומות המטונפים.

שמעון פרג'ון - מודיעין עילית

סימן תע"ט

שטיפה והדחה בדי' כוסות

כתב המ"ב סימן תע"ט דאם אין הכוס (כוס שלישי) נקי בעי שטיפה והדחה. וצ"ע מדוע לעיל גבי כוס שני (ס"תע"ג סק"ח) כתב דלא בעי שטיפה והדחה כיון שהדיחו כבר לקידוש. וממנ"פ אם אינו צריך בשניהם, ואם נקי אינו צריך בשניהם. ואפשר דכיון דהוא בכוס שלישי לאחר סעודה, אורחא דמלתא הוא שאינו נקי, ולכן נקט כאן המ"ב דבעי הדחה.

אוריה סקנדריון - בני ברק

אשתו ובניו יכולים לומר הודו והאחרים יענו

כתב המ"ב סימן תע"ט (סק"ט) שכשאומרים הלל לביל הסדר אשתו ובניו יכולים לומר הודו והאחרים יענו אחריהם, ומהטעם שנשים מחויבות גם בהלל זה כמו שמחויבות בארבע כוסות, והוסיף בשם החק יעקב דלפי מה שנוהגין לומר הודו בניגון נעימת קול, יש לחוש למאי דאמרין בגמ' זמרון נשי וענין גברי כאש בנעורת, ולכאו' יש לדון במאי קמיירי, דאם מדובר שבבית יושבים רק בעלה וב"ב, א"כ אין את הדין של זמרון נשי וענין גברי כאש בנעורת, ואם מדובר שיש עוד אחרים מחוץ לבני הבית, או גם כשהאשה לא אומרת בנעימת קול אין הדבר הגון שהאשה תאמר הודו והשאר יענו, וכמו שרואים לגבי זימון בסימן קצ"ט סק"ב דכתב המ"ב דנשים לא יצטרפו לזימון משום שאין חברתן נאה שיהיה הצירוף של שלשה ע"ה נשים, ואפילו אשה עם בעלה ובניה ג"כ אין נכון להצטרף מטעם זה, וכן בסק"ז מוסיף שעי"ז צירוף נשים והתחברותן יחד איכא גנאי בדבר, וא"כ מ"ש הכא שיכול לצרף את אשתו לאמירת הודו, ואף שהיא תאמר זאת (כשזה ללא נעימת קול).

ודוחק לתרץ שבהלל שהן מחויבות מפני שהיו באותו הנס, ואם היו יושבות לבדן היו חייבות לומר את ההלל, ולכן מצטרפות גם להלל עם גברים, משא"כ בזימון כשיושבות לבד הם פטורות, דסו"ס גנאי הוא התחברותן יחד, ועוד שלגר"א זימון לנשים הוא חובה, ואעפ"כ מבואר שלא יצטרפו יחד עם הגברים.

ושמעתי לתרץ שאה"נ מדובר שרק בני ביתו נמצאים, ואף שהאשה אומרת בנעימת קול יכולה לומר אנא, וכולם יחזרו אחריה, אבל בהודו שיש כאן גם דין שומע כעונה, שהרי כשהיא אומרת הודו, האחרים עונים פסוק אחר, או גם בעלה אסור לשמוע מדין קול באשה ערוה כשמתפלל או מברך, ולכן בהודו דוקא, שהוא כאומר את הפסוקים מדין שומע כעונה אסור לו לשמוע מאשתו כשהיא מזמרת את ההודו [כמו שרואים בסק"ב שטקן יכול לומר אנא, כי עונים אותו פסוק גופא ולא להוציאם (בהודו)].

אמנם לא נראה לתרץ כך, דהרי סו"ס גבי זימון רואים שאינו הגון שגם אשתו תצטרף לזימון, וכן הלשון של המ"ב זמרון נשי וענין גברי משמע שמדובר על גברים אחרים שאינם מבני הבית.

ונראה לומר דדוקא גבי זימון שהן מצטרפות רק ע"י שאכלו יחד, ממילא זה גנאי ואין התחברותן נאה, וכיודע דהאכילה יחד מקרבת לבבות, משא"כ בהלל שזה לא קשור לאכילה שפיר אשה יכולה לומר הודו והגברים יענו אחריה.

משה נוימן - קרית ספר

שטיפה והדחה בדי' כוסות

מ"ב ס"י תע"ט סק"א: וצריך הדחה ושטיפה אם אינו נקי - ולעיל אצל כוס שני (ס"תע"ג ס"ק ס"ח) כתב וא"צ שטיפה והדחה שכבר שטפו לקידוש, דהתם מוגיגת כוס שני סמוך לראשון, ויותר נראה כדאיתא בבית יוסף ריש ס"י קפ"ג בכוס של ברכת המזון, "מיהו היכא דלא שתו בו בשעת אכילה, ועכשיו בשעת הנבירה מוציאין אותו נקי, נראה שבדאי אין צריך הדחה ושטיפה", ומובן שבין כוס ראשון לשני אין לחוש על הכוס שאינו נקי, משא"כ בכוס שלישי שהסעודה ביניהם, והכוס יכול להיות לא נקי מהמאכלים.

אהרן פרוש - מודיעין עילית

סימן ת"פ

כוס רביעי מתחיל לא לנו

בס"י ת"פ מתחיל השו"ע בלשון 'כוס רביעי מתחיל לא לנו וגומר עליו את ההלל' וכו', ויש לעיין אמאי לא כתב ומוזגין לו כוס רביעי, כלשונוותיו לעיל ס"י תע"ג ס"א וס"ג, ובס"י תע"ט, לגבי ג' כוסות ראשונות.

ובאמת כתב הטור נקט לשונות כאלו בג' כוסות, ובכוס ד' לא כתב לשון מוזגין, וצ"ב בזה. והראני אחד האברכים שליט"א שכבר רואים שינוי זה בלשון במשניות, שבדף ק"ד ע"א איתא במשנה 'מוזגו לו כוס ראשון', וכן אח"כ בדף קט"ז ע"א 'מוזגו לו כוס שני', ואח"כ בדף ק"ז ע"ב 'מוזגו לו כוס שלישי', ואח"כ איתא 'רביעי גומר עליו את הלל', הא קמן שכבר חז"ל לא נקטו לשון מוזגה גבי כוס רביעי.

ואולי י"ל בדוחק, שהתנא לא נקט לשון מוזג גבי כוס ד', כיון שהוא נכתב סמוך לכוס שלישי, או התנא סמך על מה שכתב מוזג לפני כן ממש, משא"כ בג' כוסות ראשונות, שכל כוס נכתבה אחרי הכוס הראשונה, בהפסק גדול של פרטי דיני הסדר, ראה התנא צורך לכתוב מוזג, ולכן גם הטור והשו"ע לא כתבו לשון מוזגה גבי כוס רביעי.

[וראית' להרמב"ם בפ"ח מחמץ ומצה, שבהל' א' וב' לגבי ב' כוסות ראשונות, נקט לשון מוזגה, ולגבי ב' כוסות אחרונות כתב בה"י וי"ל: 'ואח"כ נוטל ידיו ומברך ברכהמ"ו על כוס שלישי ושתוהו, ואח"כ מוזג כוס רביעי וגומר עליו את ההלל, עכ"ל].

יעקב משה הכהן קליין - מודיעין עילית

ברכת על הגפן אחר ד' כוסות

משנ"ב (ס"י ת"פ סק"ו): ומברך אחריו (אחרי כוס רביעית) על הגפן, ובברכה זו יפטור גם הכוס הג', ולעיל (ס"י תע"ד סק"ג) כתב דבברכה אחרונה יפטור את כל הד' כוסות ביחד, וביאר שם דלענין ברכה אחרונה על ב' כוסות ראשונות לא הוי ברהמ"ז סילוק, ע"ש. והנה סתם הכא דב' כוסות ראשונות נפטרו בברכת המזון וב' אחרונים בעל הגפן, ולעיל סתם דכל ד' הכוסות נפטרים בברכת על הגפן, וידוע דתלוי הדבר בפלוגתת הראשונים, דהשו"ע ס"י קע"ד סעי' ו' פסק כדעת הרא"ש דברכת המזון פוטרת אף יין שלפני המזון, ואפי' לא היה לו יין תוך המזון, והביה"ל שם (ד"ה וכן פוטרת) הביא דדעת הרמב"ן במלחמות ודעת התוס' בפסחים דין שלפני המזון צריך ברכה אחרונה ואין ברכת המזון פוטרתו, וחשש בביה"ל שם לב' השיטות, וכן הכא סתם כתרוויהו.

יוסף ויצמן - קרית ספר

אמירת רננו צדיקים

מ"ב ס"י ת"פ סק"ו: ואינו אומר רננו צדיקים - כ"ה בתוס' ק"ח, ולא הבנתי מאי קמ"ל, הרי אמרו על עד נהרות בבל, הרי שדברו אצל ספר התהילים ולא אצל פסוקי דזמרה של שבת לבני אשכנז (וביותר בלשון התוס' שאמרו שאינו מן המזמור, נראה שיש שחשבו שהוא חלק מהמזמור של הודו), אמנם באמת לא לחינם נצמד רננו צדיקים אצל הלל הגדול בפסוקי דזמרה, ע"י לבוש ס"י רפ"א.

אהרן פרוש - מודיעין עילית

לפתוח הפתח כדי לזכור שהוא ליל שימורים

סוף סימן ת"פ ברמ"א: ולפתוח הפתח כדי לזכור שהוא ליל שימורים, ובזכות אמונה זו יבוא משיח וישפוך חמתו על העכו"ם. נראה כוונתו להשאיר הפתח כל הלילה כולו, דכולו ליל שימורים, תדע מגודל ההבטחה בעבור זאת: יבוא משיח, וישפוך חמתו על העכו"ם. ואם הוא לכמה רגעים לא מסתברא שזוכים על כך כך כל, אבל ללילה שלם זו עבודה גדולה של אמונה ובטחון, דאף לכשתחטפנו שינה הפתח לא סגר אחריו, כי עדיין ליל שימורים הוא. אף שיש ברשותו כלי כסף וזהב וכדו' שפיאר בהם שולחנו, ולא חשש, כי מאמין בחי עולמים ובוטח. ע"כ ראויה אמונה זו להביא משיח. ואפשר שבעתות לצרה ושעת הסכנה אפי' לכמה רגעים הוא דבר גדול, כמו בארצות אשכנז שהיו עושים עלילות דם, ובליל הסדר מדרך הטבע עלולים לפגוע ולפרוץ לבתים של האוכלים המצות העשויות כביכול מדם בניהם, ואם מתחזק שלא לפחד כלל ראוי לכל הייעודים.

אריאל אלעזר כהן - רחובות

לענין ברכות הלל

עין אבודרהם סדר הגדה הביא שלפני הסעודה מברכין לקרוא את ההלל, ואחריה מברכין לגמור הלל, וכן עיין מאירי ק"ז ע"ב. ועיין ברמב"ן ק"ח ע"א שהביא דעה שמברכין עליו לפניו ע"ש, ועיין בראב"ה ס"י תקכ"ב שהוסיף שאין שייך לברך שתי פעמים על שתי חלקי מצוה. ועיין טור שיש שנהגו לקרות ההלל בבית הכנסת בברכה בציבור, כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת הגדה.

עין חק יעקב ס"י תפ"ז סק"ח שהקשה שא"כ מדוע מברכין אחר הלל שבסעודה ההללך, ואין סומכין על מה שבידך בבית הכנסת כמו ברכה ראשונה.

ועיין ברמ"א שם ס"ד שכתב שאין נוהגים לקרוא הלל בבית הכנסת בלילה כלל, שהרי יש תוספתא פסחים פ"ה ה"ה בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל [ואינם יודעים לקרוא בעצמם] הולכין לבית הכנסת וקוראין פרק ראשון מן ההלל עד לא לנו שצריך לומר קודם אכילה, ובאים לביתם ואוכלים ושותים וחוזרים לבית הכנסת, וגומרים את ההלל קודם הליכתם לביתם לאכול. מוכח מתוספתא זו שתקנה זו לקרוא בבית הכנסת לא נתקנה אלא למי שאינם יודעים נוטח ההלל, ואינם יכולים לאמרו על הסדר בשעת אמירת הגדה, אבל היודעים לומר בעצמם יאמרו ההלל על סדר ההגדה, וכן כתוב בביאור הגר"א.

ועיין חממת שלמה בהגהותיו לשו"ע שהאריך להוכיח שכן סבר הש"ס שאין מברכין כלל על הלל בליל הסדר, אף לא בבית הכנסת.

וטעם הדבר דהלל של ליל הסדר נאמר בתורת שירה, ולכתחילה צריך לאומרו על היין, ורק בדיעבד למי שאין יודע לאומרו בעצמו התירו לומר בבית הכנסת שלא על היין, כך הסביר בשו"ת בית אבי ח"ג ס"י כ"ג, ומקור הדברים לפי מה שכתב הרי"ף גיאת הלכות הלל בשם רב האי גאון שאומרים הלל בליל פסחים אינן כקוראין אלא כמשוררין שירה, וכן כתב הרי"ם מייגא בתשובותיו ס"י ג"ב, הובא בברכי יוסף סק"ד, שאמירת הלל בליל פסח אינו מצוה שהרי לא היה מקריב הקרבן בלילה אלא כעין שמחת בעלים הוא, ונתנית שבח הודאה לפני המקום, ולכן אין כאן מקום לברכה.

ולכן פירש בבית אבי מה שכתב השו"ע שצריך לאומרו בנעימה דרך שירה ולא תבלה, ויש עוד טעם שלא לאומרו בביהכ"ס, דאין ראוי לומר הלל קודם אכילת המצה, כיון דזמנו של הלל הוא לאחר אכילת קרבן פסח, והמצה במקום הפסח היא, ע"כ ראוי לאומרו לאחר אכילת המצה.

אלימלך לפה - ערד

סימן תפ"א

בדין חיוב סיפור יציאת מצרים אחר חצות

כ' בשו"ע (ס"י תפ"א ס"ב): חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת"מ ולספר בנסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה, ובגמ' בפסחים (ק"כ, ב') כ' אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לראב"ע לא יצא, פשיטא, כיון דאיתקש לפסח כפסח דמי וכו'.

ובמנ"ח כ' דלפי"ז אף סיפור יציאת"מ זמנו רק עד חצות, דהא ברמב"ם כ' דמצות סיפור יציאת"מ היא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וזה זמנם עד חצות. ואכן ע"י בשו"ת משכנות יעקב שהק' לפי דברי ראב"ע, מדוע ישב ראב"ע בידו עם ר"ע ור"ט כשהיו מסובין בב"ב וסיפור יציאת"מ כל הלילה, והא לפי"ד זמן מצות סיפור יציאת"מ הוא רק עד חצות. (ובקה"י כ' דעשה לפי כבודו של ר"ע, ולכן כ' במשנה היכן היו מסובין לומר שזה בגלל שהי' בב"ב). ובמשכנות יעקב כ' לחדש דראב"ע חזר בו, וס"ל דזמן אכילת מצה הוא כל הלילה כר"ע, וה"ה זמן סיפור יציאת"מ.

אמנם יש שחלקו לומר דזמן סיפור יציאת"מ תלוי בזמן אכילת מצה ופסח, וע"י בשו"ת עמק יהושע דהוכיח ממעשה של ראב"ע ר"ט ור"ע שהיו מסובין, דאף דראב"ע ס"ל דסו"ר אכילת מצה ופסח הוא עד חצות, מ"מ סיפור כל הלילה ביציאת"מ.

ובשו"ת משכנות יעקב שם כ' לתרץ דראב"ע דסיפר עמהם לאחר חצות, הוא מצד מצות זכירת יציאת"מ של כל השנה, דמצות זכירה מתקיימת דכל השנה מתקיימת כל הלילה (וע"ע בספר עמק ברכה עמ"י ע"ה שהוסיף בזה). אמנם בס' עמק ברכה הק'



דמה שייך להוסיף בוכירה, והא מיד שהזכיר כבר יצא יד"ח, ומה שייך להרבות בזה. וכן הק' בקה"י דרך בסיפור יש ענין להרבות, אבל לא בזכירה סתם.

ובקה"י כ' לתר"ך דיש ב' מצות בסיפור יצא"מ: מ. הא', בזמן כשיש מצה ומרור לפניך, וזה מצוה מדאו', וזה דינו עד חצות כמזה ופסח, וכאשר מקיים בזה מתחייב מדרבנן במצוה. הב', שזה להוסיף ולהרבות לספר בזה כל הלילה, וזה תקנ"ח מיוחדת, וזה ס"ל לראב"ע דאפשר לקיים מצוה זו מדרבנן גם לאחר חצות.

ובס' עמק ברכה שם כ' לתר"ך דמה דסיפור כל הלילה הוא לאו משום מצות סיפור, אלא משום החיוב לעסוק בהלכות חג בחג, וסיפור יצא"מ נכלל בזה (ובשם הגר"ז זצ"ל מובא דתיר"ך דהם קיימו בזה מצות ת"ת, ולכן סיפרו כל הלילה).

ובס' ירח למועדים (עמ' רכ"ו) ראיתי שכ' דבר נפלא, שדייק מלשון המחבר הנ"ל דחייב לספר ביצא"מ עד שתחטפנו שינה דזה גדר החיוב, ואם ישן ונתעורר אינו חייב לספר. וצ"ע דבתוספתא איתא דחייב אדם לעסוק בהל' פסח וביצא"מ כל הלילה, ואיך נקט דהחיוב הוא רק עד שתחטפנו שינה, וע"כ חידש שם דצ"ל ד"חייב אדם לספר ביצא"מ כל הלילה" אין הכוונה שחייב בזה כמו במצות ת"ת שחייב בכל רגע ורגע, אלא שיש מצות לעשות מעשה סיפור אחד ביציאת מצרים באותו הלילה, וכשמאריך בו הר"י מושבתי. ולפי"ז מובן מה שכ' בשו"ע ועי"ד דהחיוב הוא עד שתחטפנו שינה, דודאי עיקר החיוב הוא כל הלילה, אמנם כשנדרם הר"י נגמר סיפורו והפסיק מצוותו, ולכן אינו חייב לשוב ולהמשיך בסיפור.

ועפ"ז מתור"ך איך קיים ראב"ע את מצות סיפור יצא"מ אף לאחר זמנה לפי שיטתו, דאפשר"ל דחזף ממה שכשממשיך בגוף הסיפור הוא ממשיך את אותו מצוה דאורייתא של סיפור יצא"מ, עוד אפשר"ל שהוא מוסיף אף באיכות המצוה, ועצם הסיפור משתבח כולו ע"י העיסוק בו. ולפי"ז מובן דסיפור ביצא"מ אף לאחר חצות, שתחטפנו שינה, דודאי עיקר החיוב הוא כל הלילה, אמנם כשנדרם הר"י נגמר סיפורו והפסיק מצוותו, ולכן אינו חייב לשוב ולהמשיך בסיפור.

אלימלך בש - קרית ספר

באיסור שתיה

בסוף הסדר, נפסקו ג' זמנים, אחד אחר אפיקומן, השני בין כוס שלישי לרביעי, והג' אחר כוס רביעי, והעמיד המשנה ברורה ס' תפ"א סק"א מהפוסקים ג' טעמים והנפק"מ ביניהם, אמנם לא דיבר בב' טעמים הראשונים אלא על אחר כוס רביעי, ודלא כהטעם השלישי שלא יתבטל טעם מצה מפיו ע"י שתייתו, שלטעם זה האיסור הוא איסור אחד מאחרי אפיקומן והלאה.

לפי טעם האחרון יש לאיסור מיד אחר אפיקומן ואילך, בין שתיית יין בין חמר מדינה בין שאר משקים שיש בהם ביטול לטעם המצה, בין כששתיה שיעור כוס ובין ששתיה פחות מזה, או בכלי שאין ראוי לכוס של ברכה, הנה בס' תע"ט פסק הש"ע ולא ישתה יין בינו לכוס רביעי, והביא המ"ב ב' טעמים לזה ונפק"מ שביניהם, אך לטעם זה של טעם המצה אי"צ לכל זה, דאף משקים אחרים שאינם לא משכרים ולא ארויים לקידוש אסור כבר מאחרי אפיקומן, וקשה לי שלא הזכיר המשנה ברורה שיטה זו בס' תע"ט.

אך יותר קשה לי לשיטתם, מאי הא דתנן בין שלישי לרביעי לא ישתה, דמשמע שיש איסור מיוחד לשתות בין כוס שלישי לרביעי יין או חמר מדינה לפחות, כלומר דמה ששותה בהכוסות עצמם, בין כוסות הללו דהיינו בין כוסות ראשונות, אם רצה לשתות ישתה, בין שלישי לרביעי לא ישתה (וכבר דייקו תוס' ק"ז ע"ב ע"ש) מהא דרבא דחמרא מגריר גריר דאריי ביין, וע"כ אם רק ביין, או כל חמר מדינה, ורובא ליף דינו מדתתירו בין כוסות ראשונות אפילו יין, ולפי פירוש זה שלא יעבור טעם מצה מין חידש התנא, תיפ"ל דאסור מאחרי אפיקומן, והכי הו"ל להתנא למיתנא, אין מפטירין אחר הפסח והמצה לא אכילה ולא שתיה חוץ מב' כוסות אחרונות, כי אי"ז שייך לבין הכוסות יותר מלפניהם ולאחריהם.

מאיך בלשון השו"ע סימן תפ"א אינו ראוי לשתות יין אלא מים, מובן כן לאיסור כשיטה זו כל משקים, וכדפי' הרמ"א דכל המשקים דינם כיון.

ונראה דבדברי המשנה ברורה מבואר קצת ישוב לזה, דנראה דעת המחבר והרמ"א להחמיר ככל הני טעמי, וסיים המ"ב "והנה אף דלכתחילה נכון להחמיר בכל דבר שמבטל טעם מצה, מ"מ במקום צורך גדול יש לסמוך על סברא הראשונה להתיר לו לשתות שאר משקים שאין משכרין, הרי שלא קבעו הלכה כטעם השלישי של טעם מצה, רק חששו להחמיר, ואולי כי הראשונים דחו טעם זה דלא מצאנו שנסארו אחר אפיקומן אלא מאכל, ואדרבה הרי שותה הוא כוס שלישי ורביעי אחר אפיקומן, לכך שפיר בס' תע"ט פסק השו"ע עיקר דינא דמתניתין לפי הטעמים הברורים בראשונים, שלפיהם הוא האיסור הגמור לשתות, וזה דוקא ביין או חמר מדינה או שאר דברים המשכרים, משא"כ שתיית שאר משקים אין אסורים מדינא.

(ועוד אפשר ע"י תוס' ק"ז ע"ב ד"ה רביעי, שכ' "אפי' לפי המפרשים בין שלישי לרביעי לא ישתה שלא יבטל טעם מצה, מ"מ במים לא מיירי אלא בין דומיא בין ראשון לשני ישתה, דמייירי בין כי הכי דנגרריה לבייה כדאמר' לעיל, הרי דגם לטעם זה של להעביר טעם המצה יש צד לאיסור רק יין בלבד ולא שאר משקים, אלא דתוס' נקטו דהנך מפרשים אית להו האי דינא דטעם המצה כפירוש לדין המשנה של בין שלישי לרביעי לא ישתה, ושלישי ורביעי לאו דוקא דה"ה מיד אחר אפיקומן עד סוף, ולכן הכיחו תוס' דס"ל שאין לאיסור אלא יין דומיא דרישא דבין ראשון לשני ישתה).

ועדיין אין הזמנים שוין, דהא מתני' בין שלישי לרביעי תנן ולא אחרי הרביעי, אלא דאי טעם אחר יש כאן, דאף אם לא אסרו אלא יין או שאר משקה המשכר או חמר מדינה, אי אפשר שהשתמשו בטעם דמתנ' בשביל אחרי כוס רביעי נגד המשנה, ובאיור הדבר נראה, דהירושלמי פירש טעמא דמתנ' בין שלישי לרביעי לא ישתה משום שמא ישתה, והר"ף והרבה הראשונים נקטו את דברי הירושלמי, נראה שהוא העיקר לשיטתם (ענין ביה"ל לעיל ס' תע"ב סוף ד"ה אין לחזור), ומפורש בראשונים דחשש שיכרות דהירושלמי שייך רק קודם שיגמור את ההלל, דהיינו בין שלישי לרביעי דוקא, אבל אחרי כן ליכא איסור דמתנ', אלא טעם אחר איכא לסוף הסדר.

ברא"ש הביא מהר"מ (ובטור הביאו מרבינו יונה) טעם שמא ישתכר וימנע ממצות הלילה, שצריך לעסוק בהל' הפסח וסיפור יציאת מצרים, לכן אין לשתות עוד אפילו אחר שגמר הסדר. ועוד טעם אחר יש ברמב"ן במלחמות שמפרש דברי הר"ף שיש ענין דוקא אחר סיום הסדר, שלא יהא מוסיף על ד' כוסות, ונראה כמו שמתחיל בסדר אחר הוצה לאכול פסח מצה ומרור, ואין נמנין על שני פסחים כאחד, ועוד שאם כן לא היה פסח ראשון נאכל על השבע וכן במצה, לפיכך אסור לשתות אחר ד' כוסות, ופירש הר"ן דמקור דעת הר"ף הוא, מהא דתנא חמישי אומר עליו הלל הגדול, אלמא דבלאו הכי אסור ליה למשתה בתר כוס רביעי, ולפי"ז מובן שפירש הרמב"ן

והר"ן אלא שהתירו לו כוס חמישי, והאריכו עליו את הדרך לקרות עליו הלל הגדול, כדשאינו אומר עליו הלל הגדול נראה כמתחיל סדר חדש, משא"כ כשמוסיף הליל על כוס חמישי מעמיד הוא שהכוס המשך לסדר הקודם, ולא דבר חדש. ואלו הם ב' הטעמים הראשונים שהביא המשנה ברורה לאיסור אחר כוס רביעי.

קשה לי בראיית הר"ן מהא דתנא חמישי אומר עליו הלל הגדול, דבשלמא אם כוס חמישי רשות וכדכתב הרמב"ן מובן, דמדובר באדם שרוצה לשתות כוס יין, ומטריחין עליו לומר הלל הגדול, הרי שאסור לו לשתות כרצונו בלי שיאמר עליו הלל הגדול (ועדין קשה כמש"כ הרא"ש דאם בא לומר כוס חמישי רשות, ואם ירצה יעשה כוס חמישי. הכי הוה ליה למימר הרוצה לעשות כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול), אבל לפי מה שצייד הר"ן בד"ה חמישי, דמצוה מן המובחר לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול, לא הבנתי איך יש מכאן ראייה לאסור שתיה סתם אחר כוס רביעי, דאולי יש רשות לשתות כמה כוסות שירצה אחר שגמר כבר שתיית כוס רביעי, רק שמי שבא לשתות כוס חמישי אומרים לו שלא ישתנו סתם, אלא יקיים בכוס מצוה מן המובחר לומר עליו הלל הגדול, אבל איסור ליכא למישמע מינה.

וכן קשה לי על דברי הראב"ד שם, שכתב "ומצוה לעשות כדבריו (כלומר כדברי רבי טרפון) וכו', והחמישי כבר סמכוהו בהגדה כנגד הבאתי, ות"ק נמי לי יפחות לו מד' כוסות קאמר, אבל הוסיף עליהם חמישי הרי זה משובח", והמשך "ומדקאמר אומר עליו הלל הגדול דהלא אמירה לא שתי ליה", מהיכן הוכיח כן, הרי אפשר דמתור לשתות כמה שירצה, רק דאם שותה חמישי אומרים לו שיאמר עליו הלל הגדול, וירויח שמקיים כוס חמישי הרי הוא משובח בזה.

[מדברי הראב"ד יש ללמוד דס"ל שד' כוסות הם דוקא באמירה שאומר עליהם, ולכן דוקא כשיאמר על החמישי הלל הגדול מקיים בו מצות כוס חמישי, ובלא"ה אסור לו לשתותו, ואין לדחות דשאני כוס חמישי שאם לא יאמר עליו הלל הגדול אינו נראה ככוס חמישי אלא כשותה סתם, דמשום טעם זה אין ראוי למנוע מקיים כוס חמישי לאסור עליו לשתות אותו, דאף אם אינו נראה, בפועל הוא כן מקיים כוס חמישי. ועוד שהראב"ד עצמו נקט דאסור לשתות כוסות סתם כדי לעשות היכר להד' כוסות שכנגד הגאולה, א"כ מה מקום יש לאסור לשתות כוס החמישי כשאין אומר עליו הלל הגדול, אם משום שאינו ניכר להיות נפרד מד' הכוסות הראשונות, אדרבה שפיר נראה חמישי כנגד הבאתי, אלא דאי שכלי קריאה אי"ז נחשב מהכוסות, ואחרי שכלי הלל הגדול אין מקיים בו כוס חמישי, מובן שאסור לשתות סתם, כדי שיהא יותר היכר לד' הכוסות שכנגד הגאולה].

כאורה לדברי הרמב"ן והר"ן ברי"ף יש לאסור לשתות יין גם אחר גמר הסדר, והרמב"ן דן בזה שמי שקיים מה שאמרו לו לומר הלל הגדול על כוס חמישי כבר לא הטרירחוהו יותר, ויכול לשתות כמה שירצה, וזה דלא כמו שהסברתי לעיל ע"פ הר"ן, מ"מ סיים דהר"ף נקט לאיסור, ונראה דאף אחר הסדר אסור, דלמעשה נראה שמתחיל סדר חדש במה שמוסיף כוס.

אמנם במרדכי (ל"ד ע"א) שגם העמיד טעם הירושלמי, והוכיח לאסור אחר כוס רביעי מראה זו של כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול, וטעם האיסור פירש משום נראה כמוסיף על הארבעה, ונקט דדוקא לפני סיום הסדר הוא דאסור, אבל אם סילק כל שלחנו אף יין יכול לשתות, ולאכארה להיפך הוא כמבואר בדברי רמב"ן, דאם שייך עדין לסעודה הראשונה יש להתיר, ואם נראה שמתחיל סדר חדש יש לאסור, ואם הבין המרדכי שיש חשש שנראה כמוסיף על מנין ארבעה כוסות, איך למד זאת מהא דבקושי התירו באסטניס וחולה להוסיף כוס חמישי אם לא יכול להתאפק מלשתות עד גמר, ובעליה צו עליו לומר בו הלל הגדול וכו', הרי אדרבה בכך שאינו שותה כוס החמישי סתם אלא אומר עליו הלל הגדול נראה הוא ביותר מוסיף על ארבעת הכוסות, שאם מפריע לו מנין הכוסות היה צריך לא להסכים לגירסת כוס חמישי, וכדעת רשב"ם ותוס' [אם לא דיש מח' תנאים בין ת"ק לר"ט].

ואף דמצאנו בראב"ד שמצוה בכוס חמישי כשמוסיף עליו הלל הגדול, ובלי הלל הגדול נראה כמוסיף על ד' כוסות, אין זה מיישב לדברי המרדכי, דשאני הראב"ד שנקט דכוס חמישי מצוה הוא, דאין ענין דוקא בד' כוסות בלבד, דעדיף כוס חמישי כשבא עם אמירה, וד' כוסות דתנן היינו שלא יפחות מהם, משא"כ להמרדכי שפירש דדק באו עליו בעליה וכלשון הרמב"ן, הרי דד' כוסות דוקא הם, ועדיף לא להוסיף כוס חמישי, רק שהקילו לאיסטניס בעליה, ולאכארה נהפך שנראה ע"ז יותר שמוסיף על ד' כוסות.

ואולי שהרמב"ן יסכים לעצם דברי המרדכי שאם סילק כל שלחנו אף יין יכול לשתות, דאולי ככה"ג אינו נראה שמתחיל סדר חדש כיון שסילק כל שלחנו, וא"כ אולי גם בדעת המרדכי אפשר לדחוק כן, וכהרמב"ן, ובמהרה"ם חלאה נקט (גם בדעת רמב"ן) דאסור כל הלילה.

והטעם השני לדין המשנה בין שלישי לרביעי לא ישתה, הביא המשנה ברורה מרשב"ם שנראה כמוסיף על הכוסות, וצריך לדעת איך סובר הרשב"ם כלפי אחר כוס רביעי, דהא לא גרסי ליה לכוס חמישי כלל, א"כ אפשר דהא דתנן בין שלישי לרביעי לאו דוקא, וה"ה אחרי הרביעי אם ישתה יין נראה כמוסיף על הכוסות, ולפחות עד סיום עריכת הסדר מובן שנראה כמוסיף על הכוסות, אבל לשון המשנה נראה לא, גם דהרשב"ם עצמו הביא פירוש הירושלמי בדף ק"ח, ואדרבה על המשנה עצמה בדף ק"ז ע"ב לא הביא אלא טעם דהירושלמי, וכתב שם דטעם הירושלמי הוא רק על הלל, וא"כ אחר כוס רביעי שכבר סיים ההלל לא שייך האיסור, א"כ קשה בדעת רשב"ם איך הבין בלשון המשנה, האם בין שלישי לרביעי דוקא ביניהם ולא אחר רביעי, או ה"ה אח"כ שיעדין נראה כמוסיף על הכוסות, ואולי ס"ל לרשב"ם דכיון שסיים הלל עם הלל הגדול וברכת השיר לפני כוס רביעי, כבר סיים לא לכל הסדר, ואף אם ישתה עכשיו אינו נראה כמוסיף על הכוסות של ליל הסדר.

דאם איסור שתיה אחר כוס רביעי לא ייירי רשב"ם כלל, והא דלא הסכים לגירסא דכוס חמישי אומר עליו הלל הגדול, אפשר דאפי"ם אם שתיה סתם אחר כוס רביעי מותרת, ככה"ג שמשמר את הלל הגדול דאי מוסיף הוא על הכוסות, עושה במקום ד' כוסות כתקנת חכמים, מוסיף הוא כוס חמישי ומשלים עליו הסדר באמירת הלל הגדול, ע"כ דלא גרסי ליה, וברא"ש פי' דעת רשב"ם דלא גרס כוס חמישי משום דמאן דכר שמיה, ולא משום דאסור לשתות אחר כוס רביעי, ואולי הרא"ש בא להעמיד ראייה לרשב"ם מעצם הלשון של הברייתא, שאם כהספרים שמתירין כוס חמישי מהאי ברייתא, הכי הו"ל, הרוצה לעשות כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול, אבל לא שרשב"ם עצמו מתיר שתיית יין כוס חמישי.

באמת הרא"ש עצמו הזכיר טעם זה דנראה כמוסיף על הכוסות בס"י כ' ו"ל, "אבל בכוס שלישי או רביעי אם ישתה יותר נראה כמוסיף על הכוסות", הרי שגם אחר כוס רביעי נראה כמוסיף על הכוסות, אך אולי זה דוקא סמוך לכוס רביעי, כדאיירי התם שבא לתקן מה ששתה כוס רביעי שלא בהסיבה, והוא בא באמת להוסיף כוס בסדר

להשלים ד' כוסות בהסיבה, לכך נראה כמוסיף על הכוסות, משא"כ בשתיה סתם ששותה לצמאו אחר שכבר סיים הסדר בכוס רביעי, אינו נראה כמוסיף על הכוסות, דזוחק הוא להעמיד חילוקים כאלו.

אלא דהרא"ש לא כתב דבריו בס"י כ' בפירוש על מתנ', דלדין המשנה אולי דוקא נקט רק טעם דהירושלמי משום שיכרות, ובס"י כ' הוסיף איסור הנראה מסברא, שאין להוסיף על הכוסות, דהא ד' כוסות תנן, אבל קשה, שבס"י ל"ג העמיד כפי הירושלמי, וכתב דלפי"ז שייך האיסור רק בין שלישי לרביעי, וטרח לחזר אחר טעם למנהג שאין שותין אחר כוס רביעי וכדמשמע מלשון ר"י טוב עלם, ות"י ע"פ הר"ם הנ"ל, ואף בס"י ל"ד סיים ולמעלה כתבתי ע"פ הירושלמי דאין איסור בשתיית יין, והיינו אחרי כוס רביעי, הרי דמעיקר הדין ליכא איסור לשתות אחר כוס רביעי, ולמה התעלם מהטעם שכתב בעצמו בס"י כ' להדיא גם אחר כוס רביעי (ומה שתי' להתיר לחזור ולשתות בהסיבה לתקן מה ששתה בלא הסיבה, לא יועיל אלא לכה"ג ששתה בלא הסיבה, אבל סתם אסור להוסיף על הכוסות).

ביאור הדבר נראה כמש"כ קרבן נתנאל על ס"י כ' באות ר', שהק' למה בס"י כ' נקט הרא"ש דנראה כמוסיף על הכוסות, ובס"י ל"ג נקט טעם דשיכרות, ות"י בטו"ט, דמטעם שיכרות לא שייך לאסור עליו לתקן מה ששתה שלא בהסיבה, כמו שכוס שלישי ורביעי חייבו חכמים ולא חששו לשיכרות שבהם, ורק מטעם שנראה כמוסיף על הכוסות מתאים לאסור לתקן הכוס ששתה שלא בהסיבה, וטעם דשיכרות שנקט על המשנה, הוא כדי לאסור לשתות יין אפילו כששותה שלא בצורה של קיום ד' כוסות, הוא נקט דוגמא אחת, במה דאיירי שם הרא"ש, ששותה בלא הסיבה, שאינו יוצא בכך לד' כוסות, ואי"ז נראה כמוסיף על הכוסות, אעפ"כ אסור לשתות יין רב משום שיכרות, וכן ה"ה כשישתה שלא בכוס או פחות משיעור וכדו', שהמשנה אסרה את עצם שתיית היין בין שלישי לרביעי, גם בלי תוספת כוס.

ולפי"ז מובן גם הרא"ש בס"י ל"ג, דאין לאסור שתית יין בעצם רק בין שלישי לרביעי ולא אחריו, כי לא שייך טעם דשיכרות, ואם מצד נראה כמוסיף על הכוסות דאי שצריך ליהור בזה לא לשתות בצורה שנראה כמוסיף על הכוסות, כגון שישתה שלא בהסיבה, רק שמצא טעם מהר"ם למנהג שנמנעו מכל שתיית יין אחרי כוס רביעי, אבל מעיקר הדין אינו אסור.

וכשהביא דברי הר"ף (בסו"ס ל"ד) "אוכלין בסוף כזית דמינטרא ולא טעימי לבתר הכי כלום, בר מכאס דברכת המזון וכאס דהלילא, ומאן דצחי לית ליה רשותא למייתי אלא מיא אבל חמרא לא", כתב על זה "ולמעלה כתבתי ע"פ הירושלמי דאין איסור בשתיית יין", לדברינו היינו דאף אם יסכים עם הר"ף שיש לאסור לשתות כוס כשאר ד' כוסות משום דנראה כמוסיף על הכוסות, מ"מ אין לאסור שתיית יין סתם, ע"פ הירושלמי.

וקשה לי דהר"ף עצמו ג"כ הביא דברי הירושלמי פירוש לדינא דמתנ', ואעפ"כ כתב דבריו, ואיך שייך לדחות דבריו מהירושלמי, אלא דהראשונים פי' דעת הר"ף שלא אסר אלא משום נראה כמוסיף על הכוסות, כדביאר הרמב"ן כלפי לאחר הסדר, וזה דאי שייך רק בשתיית יין כצורת שתיית יין של כוס מד' הכוסות, ואפשר דהרא"ש הבין לשון הר"ף דאסר כל שתיית יין, וכמש"כ הר"ף דרך מים מותר, ולמה, הרי אם צחי יכול לשתות שלא בהסיבה וכדו' ואפי"י יין.

לפי דברי הראשונים שפי' דעת הר"ף דרק כשנראה כמוסיף על הכוסות אסור, היה שייך לפרש ברי"ף כדעת הרא"ש, דדינא דמתנ' דאסור בין שלישי לרביעי היינו משום שיכרות, והדין שהוסיף הר"ף אפילו אחרי כוס רביעי זה מסברא, משום שנראה כמוסיף על הכוסות, וזה שייך בין הכוסות ואחריהם, וכן משמע קצת בהג' מרדכי (ל"ח עמודה ב'), שכ' וגם רב אלפס שאסר לשתות לא אסר אלא יין משום דמחזי כמוסיף על ארבע כוסות וכו', ולא האריך כדברי הרמב"ן שנראה שמתחיל סדר חדש. אלא דנתבאר שהרמב"ן והר"ן העמידו כהג' דיש כוס חמישי והוא רשות, וכן גרס הר"ף, א"כ ע"כ דליכא חשש שנראה כמוסיף על הכוסות בין שלישי לרביעי, דד' כוסות היינו שלא יפחות, ולכן כשהתירו בכוס חמישי באו עליו בעליה והטריחוהו לומר הלל הגדול, אף דנראה ביותר כמוסיף על הכוסות, וע"כ הוצרכו הרמב"ן והר"ן לטעם חדש לאחרי הסדר שנראה כמתחיל סדר חדש. ועדין אפשר כהראב"ד, ולעולם עיקר דינא הוא מטעם הירושלמי וזה בין שלישי לרביעי, רק שיש להוסיף לאסור משום שנראה כמוסיף על הכוסות.

ובלשון הר"ף קשה לי דתלה האיסור מיד אחר אפיקומן, ועד סוף הסדר העמיד הכל בתור איסור אחד, ואף דאפשר שכל זמן אסור מטעם נפרד, ולא אמר הר"ף אלא ההלכה למעשה, מ"מ הדין נראה שוה בכל הזמן, ואם כדפי' הרמב"ן הרי בין שלישי לרביעי אסור כל שתיית יין שמא ישתכר, מאידך חמר מדינה מותר, ואחרי כוס רביעי אסור יין רק בצורה של שתיית כוס, וגם חמר מדינה אסור, דבשלמא אם כהרא"ש שנוסף איסור משום שיכרות גם אחר כוס רביעי, למעשה כל שתיית יין אסורה, או אם יש לאסור משום נראה כמוסיף על הכוסות גם בין שלישי לרביעי, אפשר שהר"ף כאן לא התייחס לדינא דמתנ' שהזכיר לעיל עם הירושלמי, אלא דיבר על האיסור שנראה כמוסיף על הכוסות, שזה שייך בין שלישי לרביעי ואחרי הרביעי, אבל להרמב"ן טעם שיש לאסור בין הכוסות אינו מועיל אלא אחרי כוס רביעי, וטעם של אחר כוס רביעי אינו אלא בסוף הסדר ולא בין הכוסות, והדינים בהם חלוקים, ואיך צירפם הר"ף לדין אחד.

ואולי יש מקום לומר דאף שטעם האיסור הוא משום נראה כמוסיף על הכוסות, מ"מ גדר האיסור הוא על שתיית יין בכל צורה וכמות שתיה יש לאסור, כי השתייה הרגילה היא בכוס ונראה כמוסיף על הכוסות, ולפי"ז טעם של הרמב"ן מעמיד המשך להאיסור דהירושלמי, דמשום שיכרות אסור עד כוס רביעי, ומשום נראה כמוסיף על הכוסות המשיכו את האיסור גם אח"כ, ובהו גם מיושב שכ' הר"ף ומאן דצחי לית ליה רשותא למייתי אלא מיא אבל חמרא לא, כי באמת כל שתיית יין אסור לו גם חצי כוס ושלא בהסיבה וכדו' כמו בין הכוסות, לכן אין לו פיתרון אלא למישיתי מיא. אבל זה דלא כהמשנה ברורה שנקט נפק"מ בין הטעמים (בביה"ל ס' תע"ט) כששותה מטע, והמ"ב עצמו נקט דסתימת המשנה והפוסקים נראה דכל שתיית יין אסורה, וצ"ע.

ועוד קשה לי ללשון הר"ף שאסר יין וחרתי מים, ולא כתב מה עם שאר משקים, ובשלמא אם היה כותב להיפך שאסור לשתות יין אלא מים, היה מובן דעיקר האיסור מדובר על יין, אך אין לשתות כלום רק מים, אבל הר"ף אחר שאסר הכל והתיר רק מים, סיים אבל חמרא לא, ובאמת מהראשונים נראה שהבינו כוונתו לאסור רק יין ואולי גם חמר מדינה, אבל בלשון השו"ע כן הבין המ"ב לאסור אפילו שאר משקים (ואולי כי לא סיים כהר"ף להעמיד האיסור דוקא רק על יין), ואפשר דכיון שאסר אחר אפיקומן הכל, ורק כוס שלישי ורביעי כתב דשותים, סיים דאסור לשתות לצמאו רק מים, וחרז והדגיש אבל יין לא, אע"פ שיון עצמו כבר שתה ב' כוסות אין להתיר לו עוד, וזה יותר מתיישב אם טעמו של הר"ף היה כפי הנראה מפשטות לשונו, דבשביל טעם אפיקומן אין לו לשתות אחריו כלום, אבל הראשונים לא רצו לפרש כן ברי"ף.

הנה כתב המשנה ברורה סי' תע"ח סק"ב "ולענין שתיה נחלקו הפוסקים, ויש להחמיר במשקה המשכר, ולכתחילה נכון ליהרר מכל משקה חוץ ממים וכו"ג כמו שמבואר לקמן סימן תפ"א במ"ב סק"א". לא התיחס לחמור מדינה, ואולי יש שייך שנתנה כמוסיף על הכוסות לפני ברכת המזון כי זה משתיה של הסעודה. ויש לדון בשיטות הנ"ל, להנהגה הראשונה וכן להרמב"ם והר"ן שהעמידו טעם הירושלמי, רק שהוסיפו לאסור אחר כוס רביעי כל אחד מטעמו, לשיטתם יל"ע אם שייך לאסור אחר אפיקומן, דהא לא אסרו משום טעם אפיקומן אלא מטעם שיכרות, ובמנתי"ן בין שלישי לרביעי תנן ולא לפני כן, ואולי בין שלישי לרביעי לאו דוקא אלא אחר הסעודה, ועדיין יל"ע אם אחר אפיקומן חשוב אחר הסעודה, דהנה טעם הירושלמי משום שיכרות, ויל"ע אם יש חשש שיכרות אז, דאולי כמו שכתב הסעודה יין שבתוך הסעודה אינו משכר, אולי גם יין שבסוף הסעודה שהוא גם חלק מהסעודה והוא בא לשרות המאכל ג"כ אינו משכר, וא"כ לשיטתם אין לנו מקור לאסור לפני כוס שלישי.

אמנם לשון הר"ף נראה שמד"א אחר אפיקומן אסור כל שתיה, ובשלמא אם ס"ל לחוש לטעם מצה שפיר איסור אחד הוא מאחרי אפיקומן עד הסוף, ואי"ז שייך לבין הכוסות, אבל להרמב"ן והרא"ש הר"ף בא להוסיף רק אחר כוס רביעי, ולפניו כבר אסור מדינת דמת"ל וכטעם הירושלמי, הרי דס"ל שמתעם שיכרות ג"כ יש לאסור מיד בסיום הסעודה גם לפני ברכת המזון, ובין שלישי לרביעי לאו דוקא.

הנה המ"ב ציין בשעה"צ אות ג' ע"י ר"ף ובעה"מ ומלחמת ומהר"ם חלאוה, ולפלא על הפמ"ג שכ"ד דמהר"ף לא מוכח רק דאסור בת"ד כוסות, והמענין שם יראה דאינו כן - ועיין בפמ"ג שביאר דבריו היטב, אמנם בלשון הר"ף כן נראה שאוסר מיד אחר אפיקומן, אבל קושיה זו אינה על פמ"ג, אלא כמו שהביא השעה"צ לעיין במהר"ם חלאוה, שהביא דברי בעל המאור שהזכיר איסור שתית יין גם לפני ברכת המזון, משום שיכרות שימנע מלומר הלל, והמהר"ם חלאוה כתב על פרט זה "כתב רמב"ן דמן דהין אינו נראה כן, דבין שלישי לרביעי דוקא אמרו, וגם שלא נמצא דבר זה לראשונים כלל נראה שלא חשו לו, והטעם משום דכיון דברכת המזון תדירה כל שמוך לא חיישין שמא ישתכר וישכח מלבדך מה שרגיל לעשות, ועוד דכיון שהוא סמוך לאכילה כיון שבתוך המזון הוא ואינו משכר, אבל בין שלישי לרביעי שהפסיק ושהה ברכת המזון איכה למיחש לשיכרות, וכן נראה להלכה", אני לא מצאתי מדברים אלו ברמב"ן, אבל אם כך כתב רמב"ן, ועדיין הרמב"ן מפרש דבריו את הר"ף, הרי לנו שגם הרמב"ן הבין דהר"ף קאי על אחר כוס רביעי כהפרי מגדים, וצ"ע.

אלא שמד"א המשך מהר"ם חלאוה "אלא שהרב אלפסי ז"ל כתב ובתר דאכיל כזית מצה דמיניטרא לית להו למטעם כלום, בר מכסא דברכת המזון וכסא דהלילא, ומאן דצלי לית ליה רשותא למשתי אלא מיא אבל חמרא לא, נראה מדבריו דאפילו קודם ברכת המזון לאחר אכילת מצה לא ישתה כלל", עכ"ל מהר"ם חלאוה, הרי שכבר הוא דייק לשון הר"ף דלא כהפרי מגדים. אבל קשה לי דאם יש לדייק לשון הר"ף הרי כתב דאין לשתות כלום, ולא רק יין, ובאמת לא מצאנו לאף אחד מהראשונים כמש"כ מהר"ם חלאוה לאסור משום שיכרות קודם ברכת המזון רק את דעת בעל המאור, ואם את לשון הר"ף, הרי משמע שאסור כל דבר, וכדעת החוששים לטעם מצה ולאו דוקא יין, וכהנראה לשון השו"ע בסי' תפ"א דאסור חוץ ממים, ואיך קבע המשנה ברורה לאיסור אחר אפיקומן ודוקא דבר המשכר, וצ"ע.

ומה שציין לק"ל לסי' תפ"א, אישוק שצריך להוסיף לטור סי' תפ"א, אבל גם בטור רק העתיק מדברי הרא"ש, והרי הרא"ש להדיא מיידי לענין שתיה אחר כוס רביעי, וחזיר אחר טעם לאיסור, ולכן חישב את ענין טעם אפיקומן וטעם הירושלמי, אבל לא כלפי אחר אפיקומן מיידי, אלא שהעתיק הטור לשון הר"ף, וכן הב"ב בסי' תע"ח כ' "ואם אסור לשתות יין אחר כזית מצה שאוכל בסוף הסעודה, כתב רבינו בסימן תפ"א, הרי שלמד דברי הטור שהעתיק דברי הר"ף דאסור יין אחר אפיקומן, אבל בה"י עצמו הביא בסי' תפ"א, "ומיהו שאר משקין נראה דלמאן דאסור לשתות יין הכי נמי אסור בהו", הרי דמי שאוסר יין ס"ל לאסור משום טעם מצה דאפיקומן, ועדיין משום שיכרות אין מבואר כלל.

ואם כדעת תוס' דגם משום ביטול טעם מצה לא אסור אלא יין (ועיין בפמ"ג הנ"ל), מובן איסור דוקא על יין אחר אפיקומן, ועדיין לא בכל משקה המשכר. ורק אם משתמשים בירושלמי שפ"י משום שיכרות בין שלישי לרביעי, ולומר דשלישי לאו דוקא, דה"ה מאחר האכילה, אז מובן ד"ן לאו דוקא דה"ה כל משקה המשכר.

[באופנים שאינו מקיים מצות כזית אפיקומן באחרונה, כגון ששכח ובירך בהמ"ז וסומך על מצה שבאמצע הסעודה וכדו', לכאן אין את הטעם השלישי, ומותר בשאר משקין].

שתיית כוס חמישי

סי' תפ"א בביה"ל ד"ה ויאמר בסופו: אח"כ מצאתי לשלטי הגבורים שכתב דמדברי הר"ף והרמב"ם משמע דבלי שום חתימה כלל מותר לשתות כוס ה' באמירת הלל, אלא שמדברי הטור לא משמע כן עיי"ש, והוא ממש כדבריו - נראה שמצא הביה"ל בדברי שלה"ג עצמו שבדברי הטור לא משמע כן, ולא מצאתי מפורש כך בשו"ג לפנינו, ואולי מדהזכיר למעלה מהטור והמשך רק מדעת הר"ף והרמב"ם, מובן שמהטור לא משמע כן, ויל"ע.

אהרן פרוש - מודיעין עילית

סיפור יציאת מצרים

שו"ע סי' תפ"א ס"ב: חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שניה, ושם סעיף א': אחר ארבע כוסות אינו רשאי לשתות יין אלא מים. והטעם הראשון במשנ"ב: שמצוה לספר ביציאת מצרים ובנפלאותיו של הקב"ה אפילו כל הלילה, כל זמן שלא חטפנו שניה, ולהכי לא ישתה, שלא ישתכר ויתבטל ממצוה זו. עכ"ל. והוא טעם רבינו יונה, הובא בטור וז"ל: ומנהג פשוט הוא וילתות יין, ופי' הר"ן טעם למנהג לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים, ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו, עד שתחטפנו שניה, ואם ישתה ישתכר, והכי א"י בתוספתא (פ"י דפסחים ה"ח) חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים כל הלילה, וזהו ששינוי (בהגש"פ) מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע שהיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה וכו'.

ויש לדקדק בכ"ז טובא, א. מנלן האי חיובא של "כל הלילה", ב. מהו השיעור של "עד שתחטפנו שניה", ג. אם מהאי טעמא אסור לשתות יין אחר ד' כוסות, נימא שלא לשתות יין בד' כוסות אלא מ"ז ענבים. ד. מה הראיה ממעשה דר' אליעזר ור' יהושע, אדרבה כלפי לייא ומעשה לסתור, דמשמע שליל הסדר אחד היה כן ופרסמו הכתוב, ואף הם לא עשו כן תמיד, וכ"ש המון העם שלא, ואיך נחייב לכלל המון העם בהאי חיובא. ה. בשלמא סיפור יציאת מצרים היא בכלל "למען תספר באזני בנך ובן בןך את אשר

התעללתי במצרים". אך "הלכות פסח" מאי שייטיה להכא, הרי משלושים יום קודם הפסח שואלין דורשין בהן.

הגאון רבי דוד פארוז זצ"ל בספרו חסדי דוד על התוספתא שם הקשה כן, דברישא פתח חייב אדם וכו', והדר מייית מעשה בר' אליעזר משמע שאינו חובה. וכתב שלכך נתחכם מרן בשו"ע וכתב שהחייב הוא עד שתחטפנו שניה, והרבנות דר' אליעזר ור' יהושע היא שלא חטפתם שניה כלל.

הגאון חיד"א בהגדה של פסח שלו "רוע ימין" הביא דברי החסדי דוד, והשיג עליו שהאי פשרה דעד שתחטפנו שניה אינה של מרן, אלא כ"כ הטור מרבינו יונה. והביא שהרמב"ם השיטת היא דינא, ורק כתב שכל המרבה לספר הרי זה משובח, ולא נתן לו שיעור כלל, ובוה פירש דברי המגיד בהגש"פ דכל המרבה לספר ביציאת מצרים ה"ז משובח לומר שאינו חובה, והא ראייה מעשה דר"א ור' יהושע שפעם אחת עשו כן, ולא תמיד, וכ"ש כלל המון העם, ואף ר"ע היה בחבורתם, ואף הוא דס"ל אכילת פסח כל הלילה לא היה עושה כן תמיד. וצריך ביאור איך יפרנס דברי מרן בשו"ע שחייב לעשות כך עד שתחטפנו שניה.

ראיתי במיבאים מדברי קדוש רבינו האר"י החי ז"ל בשער הכוונות סוף דרוש ג' מדרושי הפסח (דף פ"א ע"ג) וז"ל: דע כי ראיתי אנשי מעשה נוהגים לעסוק בתורה כל ליל פסח עד הבוקר, וכמ"ש מעשה ברבי אליעזר וכו'. משמע לכאן שאינו חייב רק לאנשי מעשה, וקשה הרי מרן לא כתב בוה "וראי שמים יעסקו כל הלילה" וכדו', אלא "חייב אדם".

וראיתי בס' אבן השוהם (סי' תפ"ו) שביאר דהחייב הוא עד שתחטפנו שניה, ואותם "אנשי מעשה" התגברו לעסוק בתורה אע"פ שחטפתם שניה, וזה המעשה בזקנים שהתגברו על השניה והמשיכו לעסוק בתורה עד אור הבוקר. וקשה דהוי צער ביום טוב ומניעת שמחת יום טוב, ואיך מותר לעשות כן, כ"ש לקרותם אנשי מעשה, ולחשוך כן בזקנים גדולי רבותינו התנאים.

הגר"מ שטרנברג שליט"א בהגש"פ שלו "טעם ודעת" כתב דאם מתאמץ יותר מדאי יש לחוש למניעת שמחת יום טוב, ומהאי טעמא אמרו עד שתחטפנו שניה. וראיתי שיעתא לדבריו מדברי המהר"ל בגבורות ה' סי' נ"ג על הפסיקה דמעשה בר"א וכו' שכתב שסיפור כל הלילה, כי מרוב שמחת המצוה וחביבותה לא הרגישו צער בנייעורם כל הלילה, ולא היה להם בוה מניעת שמחת יו"ט. וזה פירוש הפוך לגמרי ממה שפירש בו האבן השוהם הנ"ל, ודו"ק.

ידוע שהגר"ז תמה על מנהג העולם שבבילי שבועות שאינו מדינא, רק מנהג, כולם נוהרים להיות נייעורים בו, וליל הסדר שהוא שו"ע מפורש לא נוהרים בוה כ"כ. ואפשר דחששו למניעת שמחת יו"ט, ושאינו ליל שבועות שהוא "היום הנכסף לליבנו כעבד ישאף צלי" (חינוך ש"ן), "שבו הגיע חשוק ונחשק לחושק וחשוק ושמוח שמים וארץ" (אוה"ח שמות י"ט, עיי"ש ע"ד), "עליונים ששו ותחתונים עלו בקבלת תורה הכתובה מסיני" (יצירות מוסף לאשכנזים), לכך כיון דבחביבותא תליא מילתא מסתמא לא ירגישו צער ואדרבה עונג הוא להם, ואיה"נ המצטער יטן. ועל הגר"ז זצ"ל ראיתי כתוב בס' חכו ממתקים ח"א עמ' ש"מ"ח בהער' ר"ב שהיה נייעור יותר מהרגילו כל לילה, אך לא עד עלות השחר, בהסבירו שהדבר מפריעו מאד ביום המחרת (מפי נכדו ר"א גולדברג נר"ו), משא"כ בבילי הסדר השיעור לכולם הוא עד שתחטפנו שניה, ורק ל"אנשי מעשה" שלא מרגישים צער בוה הלילה מרוב חיבת המצוה הוא כל הלילה.

ובס' חוט שני להגר"ן קרליץ שליט"א (ח"ג עמ' רל"ד) הגדיר מהו עד שתחטפנו שניה - שהשינה טורדתו, וכגון שראשו כבד עליו, שאינו צריך ללחום עם השינה ולגרשה, אלא מותר לו ללכת לישן. ויותר מזה ראיתי להגר"ח שליט"א שהשיב לשואלים דבר ה' זו הלכה דהגדר עד שתחטפנו שניה היינו שהוא עייף הרבה, ובמקום אחר השיב דאינו חייב ממש, רק אם עשה כן מצוה ביזו.

מאיידך לשון ה"ב איש חי (בפרשת צו הלכה ל"ז): עד שתכריחונו השינה לישן, והשווה עם לשונו בדרשותיו בן איש חיל ח"א בדרוש לשבת כלה דרוש ג' ד"ה וכן הנמשל וכו', שכתב בתו"ד: ואינו קם לישן אלא עד שתחטפנו שניה. וכ"כ הגאון רב"צ אבא שאול ז"ל באור לציון ח"ג עמ' קס"ג דגדר עד שתחטפנו שניה הוא כפשוטו עד שידעם עם בגדיו, וכן שמעתי בשם הגר"י צדקה זצ"ל דאל"כ נמצא הוא חוסף את השינה, ולא השינה חוטפתו.

ואמרת לבאר מש"כ הבא"ח בהמשך ההלכה מיד בסמוך: "ואיתא בוה"ק פיקודא לספר ביציאת מצרים וכו', וקוב"ה חדי בהאי סיפורה, וכנס לכל פמליא של מעלה ואמר להון זילו שמעו האי שבחא דלתתא, ובהאי סיפורה בקעי רקיעא ויהבו חילא למאריהון וכו'", לומר לנו כיצד סדר המצוה להלחיב הלכות על חשיבות המצוה היקרה והנדירה דק בכה"ג ל"ה צער יום טוב ח"ו. וכמעשהו כאן כך מעשהו בבילי חג השבועות, שכתב בפרשת במדבר: וישערו ללמוד כל סדר הלימוד של זאת הלילה בחשק גדול ובשמחה רבה והתלהבות הלב, כי הלימוד וכו' פרי גדול למעלה, וממשיך לנפש האדם קדושה וטהרה, ואי בוה"ק וכו' ומי האיש אשר ישמע כזאת וכו'. והאר"ך כאן טפי כי כאן אין שיעור דעד שתחטפנו שניה, אלא "יתגבר כארי לישב על המשמר בענינים פקוחות לדחות את השינה".

מיהו אף בבילי שבועות כתב הפלא יועץ בע' עצרת דאם יגרום הדבר שיתגננם בק"ש שחרית, מוטב שישכב על הלילה. וכ"כ היעב"ץ בסידורו בית יעקב סדר ההגדה אות מ"ו (דף רנ"ה ע"ב) שיספר ביציאת מצרים עד שתחטפנו שניה, או שצריך הרבה ללכת לישן על מטתו כדי שיתחזק כוחו שיוכל להשיכים לביהכ"נ ולא יטרד בתפלתו". וכן דעת הגר"י אילשיש זצ"ל בהגש"פ שלו, דמטין מפומיה דאין צריך להרהר על השלחן בספירו, דהא צריך לומר אף בבילי הסדר לכה"פ פר' ראשונה דק"ש שעה"מ וגם ברכת המפיל. וכתב שבדרך כלל רובא דעלמא הם בגדר של עד שתחטפנו שניה לאחר הסעודה, ואם יודע שאם יתעבד מלישן יפריע לו הדבר בתפילת שחרית, ודאי שילך לישן מיד, עכ"ד פי חכם הן, ש"י מד"ן.

ובהיותי בוה ראיתי לכך החיים בסי' תפ"א סק"א שכתב: ויש נוהגין להיות נייעורין עד לאחר חצות כדי לשבח להשי"ת בנקודת חצות בואת הלילה, וזכר ליציאת מצרים, וכמ"ש בוהר פר' בהעלותך דקמ"ט ע"א בשעתא דאתפלג ליליא אתער רוח צפון, וקוב"ה כדן עבד נוקמין, וישראל עבדין שירתא בקול רם, יעו"ש. ואחר חצות י"ל ברכות השחר חוץ מברכות התורה, ואח"כ פתיחת אליהו הנביא, ואיזה קצת דברי תורה או שירות ותשבחות, ואח"כ לישן, ושם סק"י כ' לומר בסעודה מס' פסחים, ולפתוח ד' פרקים אחרונים.

ובנוגע לנידוד שינה ביז'ט, לך נא ראה מש"כ בוה מרן בחזו"ע שבת ח"ב עמ' רי"ז-ר"ח, ובהערה שם אות ח', וע"ע ציץ אליעזר ח"ז סי' כ"ג, לענין נידוד שינה בבילי שב"ק, והעלה בחזו"ע שם דדוקא אם לא מרגיש צער מזה אדרבה ליבו שמח עליו כי ככיר מצאה ידו בתורה, אוי שרי ליה מריה נידודי שיתנו. עיי"ש לשונו הזהב.

ראיתי מי שרצה לדייק בלשון הרמב"ם שצריך כל הלילה לספר, שהרי כתב (פ"ו מחו"מ ה"א): "מ"ע של תורה לספר וכו' בבילי חמשה עשר בניסין" - משמע כל הלילה,

ומ"ש ה"ז משובח היינו דאינו בכלל מסיים שבחי אדונו, כהוא שהוסיף בתפלת י"ח האל העוזר וכו'. וזה אינו, אדרבה בספירו משהו יוצא יד"ח אדורייתא, וכל המרבה ה"ז משובח, ולא כתב שיעור כלל כמה יוסיף ועד מתי, וכמ"ש הגה"ח"א בורו"ע ימין כנ"ל.

ומצינו תיאור כמו חי על ליל הסדר במחיצת הרמב"ם בס' משנה שכיר (לא' מגדולי החסידות) וז"ל: שמעתי ממורי הגה"ק בעל יד שלום מוזאבנא, נכד ותלמיד בעל אמרי נועם מדי"קוב, שהרמב"ם ובנו רבנו אברהם ז"ל ישבו בבילי התקדש החג כל הלילה עד שהבריק עליהם השחר, ולא הספיק לרבינו הרמב"ם [השווה עמש"כ הרמב"ם שחביב בעיניו ללמד דבר השייך לאמונה, יותר מכל אשר אלמדנו] כל הלילה להוציא לבנו כל רגשי לבבו שהרגיש כל אותו הלילה מקדושת הסדר ומענייני יציאת מצרים, והיה בו"ע כלהבת אש מתחילת הלילה ועד סופה, שאלו בנו: איני מבין, הלא אתה בספרך "היד החזקה" הסדרת להגיד בביליה הזה רק איזה מילין קצרין, ועתה אני שומע ממך דברים אשר אינם מספיקים לגומרם כל הלילה, ענה לו הרמב"ם: בני, דע והבן, אני סדרתי מה שמחויב כל אדם להגיד, אבל איני יכול להטיל את הרגשי לבבי על האדם ההמוני, אבל כל אחד מרגיש בביליה הזה כפי תכונתו בקדושה!

בס' אבני יספה (ח"ח סי' צ') כתב לאפוקי מהסוברים שרק כשנרדם בספירו שרי ליכנס למיטתו, אלא הגדר הוא שכל זמן שהוא ער שיעסוק ביציאת מצרים, ולא במסכת ב"ק וכדו', והשיעור הוא עד השניה, אבל מותר לילך לישן כשיסיים ההגדה והסדר, ויארך בספירו כפי יכולתו, וזה כמו שסיים הכה"ח הנ"ל "ואח"כ לישן". ובס' אבני יספה (עמ' קע"ח) נסתפק ר' אלחנן פרץ שליט"א במי שחטפנו שניה מתוך עייפות מוקדמת בלא שהאריך בספירו כלל, דיש לחקור אם עד שתחטפנו שניה הוא סיבה דאנוס הוא, או סימן שכבר סיפר הרבה, עיי"ש.

ועוד כתב באבני ישיש שם שהסיפור יציאת מצרים הוא לא רק בדיבור, אלא בעצם אכילת המצה ושתיית הדי' כוסות יין, שהגר"ץ אמר שהלילה הזה כולו מצה, לכן ירבה בכזיתות מצה כפי יכולתו, שאינו בא על חשבון הסיפור מה"ח, דהאכילת מצה עצמה מספרת, וגם שתיית היין אף שתגרום שינה, רק שלא יוסיף בהם יותר מהמתור בוה.

ומקור העניין להיות נייעורים בוה הלילה ראיתי ל"הנשר הגדול" (ב"י סי' קס"ח ס"י) רבי יצחק אברבנאל ז"ל, שכ' בס' זבח פסח שעניינו הוא לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ואבותינו לא ישנו כל אותו הלילה, ואנו יש לנו לנהוג כאבותינו. ובאבן עזרא עה"פ ליל שימורים הוא לה' כתב כמו שומרי החומות - דכמו ששומרי החומות לא ישנו בביליה אף אנו לא נישן, רק נודה ונספר גבורות ה'. אלא שלא כל מוחא סביל דא, ונתנו דבריהם לשיעורים כנ"ל באור. [בבוה"ק (ח"ב ל"ח ע"א) תנא, הוה נהיר ליליא כינמא דתקופת תמוז, וביום לא ישנים...]. תדע שזה גם לדינא, שהרי א"י במדרש שמלו בביליה ההוא, והרי אין מלין בביליה (שו"ת בית יצחק חיו"ד סי' קכ"ט), והקב"ה ייחד שמו על הלילה הזה "הוא הלילה הזה לה'", אף שאין הקב"ה מייחד את שמו על הלילה שנא' ויקרא אלקים לאור יום, ולחושך קרא לילה, ולא כתיב "קרא אלקים" על הלילה (רבי העשיל מקראק).

והלכות פסח מצינו גם בתשובת ה"ב החכם בהגש"פ אף אתה אמור לו כהלכות הפסח, אין מפרטין אחר הפסח אפיקומן, ועלה דבעית לפרש בס"ד, דהנה כ' רבינו יונה טעם שאין לשתות יין אחר האפיקומן כדי להשאר ער כל הלילה עד שתחטפנו שניה לעסוק בהלכות הפסח וסיפור יציאת מצרים, להורות דספי ליה כתורה הלכות וסיפור יציאת מצרים אפי' כל הלילה, כי חכם לב יקח מצוות, ונא' בני אם חכם לך ישמח ליבי גם אני. ועכ"פ מצינו בהלכות הם חלק מעניין הלילה, ואפשר דדוקא בהלכות קרבן פסח שיעלה עליו הכתוב כאילו הקריבו, ונראה דאף שאר הלכות שהם הקדמה לספיר, דעל כל הלכות פסח לסימניהם וסעיפיהם יש לשאול "וכל כך למה", וע"ז יבוא ויתיישב על נכון כל הסיפור ביציאת מצרים וכל הניסים והגבורות שעשה ה' עמנו, ואנן עבדי ה' ולא עבדי פרעה, והכל זכר ליציאת מצרים כי אותנו הוציא משם. ואם נימא דדוקא בהלכות הקרבן פסח נימא שיעורא דעד שתחטפנו שניה, כי אז אסור להמשיך באכילת הפסח אם נרדם באמצע הדו"ל כעוקר מחבורה לחבורה (עיין פסחים ק"כ ע"א). אלא דא"כ תלוי אם נרדם או נתגנמנו, ואם הוא לבדו או בודדים או כולם, יעיון סימן תע"ח סעיף ב', וכאן עמד קנה.

אריאל אלעזר כהן - רחובות

שיעור סיפור יציאת מצרים

כתב השו"ע סימן תפ"א ס"ב: חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים עד שתחטפנו שניה. ויש לעיין מניין לשי"ע שיעור זה עד שתחטפנו שניה, והרי מקור השי"ע הוא מתוספתא, ושם כתוב כל הלילה, או עד חצות, ומנ"ל השיעור הזה של עד שתחטפנו שניה, וממה נפשך אם ס"ל כל הלילה מדוע כתב עד שתחטפנו שניה, ואם ס"ל עד חצות מדוע כתב עד שתחטפנו שניה.

יהודה משה עברני - מודיעין עילית

סימן תפ"ב

מי שאין לו מצה משומרת

סימן תפ"ב: "מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית מברך קודם על אכילת מרור", וכתב המ"ב (סק"ב) דאם יאכל את המצה בראשונה לא יהיה לו לאפיקומן, ואם ירצה לצאת גם במקום אפיקומן א"כ לא יהיה רשאי לאכול אחריו, וקצת יל"ע למה נקט האי טעמא דלא יוכל לאכול אחר האפיקומן שהוא רק דין לכתחילה, ושביק את הטעם שאם יאכל בראשונה גם לשם אפיקומן, לא יצא כלל יד"ח דהרי מצה נאכלת על השבוע, וכמו שפסק לעיל סימן תע"ז סק"ג שכשאינו נאכל על השבוע לא יצא כלל ידי אפיקומן (אמנם יש שיטות דס"ל שאינו יוצא לכתחילה, אך מדבריו משמע שלא יצא כלל יד"ח).

ואולי אפשר ל' דבא לחדש שלא רק באופן שלא יצא יד"ח כלל באפיקומן או ישנה את הסדר ויאכל קודם מרור, אלא אפילו אם רק לא יצא ידי הלכתחילה, דהיינו שאם יאכל אחר האפיקומן זה אינו לכתחילה לא אמרינן שיעשה את הסדר כרגיל, אלא עדיף הדיעבד הוה לשנות את הסדר מאשר הדיעבד לאכול לאחר אפיקומן, וצ"ע.

משה נוימן - קרית ספר

מי שיש לו ג' מצות לשני לילות הפסח

מי שיש לו ג' מצות לשני לילות הפסח, יאכל בביליה הראשון מהפרוסה ובביליה שני מהשלמות, וכו' הגר"א כי כשאי אפשר לברך גם על פרוסה יברך על שתי שלמות, כדעת הרא"ש שצריך בבילי פסח שתיים שלמות ללחם משנה. וקשה, למה בבילי ראשון לא מברך על השלימות, וי"ל שמברך גם עליהם אך לא אוכל מהם, אך בלשון הרמ"א משמע שמברך רק על הפרוסה.

וקשה שבסימן רע"ד כתוב בוצע על שתי ככרות שלמות, משמע שזה עיקר דין לחם משנה. ולמה לא אוכל מהשלמות בביליה הראשון, ותיזך הרב מלבסקי



שאחילת לחם משנה דיו"ט שני חשובה יותר מאכילה מלחם משנה דיו"ט ראשון, אך בשש"כ (פנה"ה הערה כ"ד) נשאר בצ"ע.

מצות שמורות משעת לישה ללילה שני

ביה"ל סי' תפ"ב ד"ה מי שאין לו: לא"ר אם יש לו מצות שמורות משעת לישה יקח מהם ללילה שני, אך הפמ"ג סובר דכיון שלא עשאן לשם מצוה לצאת בהם ידי חובה פסולות. אך לא"ר י"ל דכשרות כלחמי תודה שעשאן למכור דיוצא בהם די"ח, דחושב אם לא אמכרם אצא בהם ידי חובת מצה (פסחים ל"ח ע"ב), וגם כאן חושב אם אצטרך אצא בהם די"ח.

וקשה, שבסימן תע"ז בשכח לאכול אפיקומן ובירך בהמ"ז ושתה הכוס, יסמוך על מצה שאכל באמצע הסעודה, ולפמ"ג אין יסמוך עליה, הרי לא נעשתה לשם חובה (אפילו ששמורה משעת לישה), וי"ל דשם אין לו מצות שמורות משעת קצירה, וכולן נעשות לשם חובה, משא"כ כאן.

ובסימן תע"ה וסופו כתב הרמ"א שהמנהג לעשות ג' מצות מעשרון, ומשמע שיכול ליקח אחרת למצוה. וצ"ל שחושב גם על מצות אחרות לשם חובה, כי מצות העשרון אינם מהדרות יותר.

לרמב"ם (סימן ת"ס ביה"ל ד"ה מצת מצוה) צריך שימור לכל מצות הפסח, וודאי שלא צריך לכונן בהם לשם חובה. וקשה לפמ"ג, אם צריך עשייה לשם חובה מדכתוב ושמרתם, נמצא דיש שתי הלכות בושמרתם, אך כתב שם בביה"ל דשימור לכל הפסח הוא רק לכתחילה, ואולי לא נלמד מושמרתם. אך לשון הרמב"ם (פ"ה ה"ח ממצה) מורה שנלמד מושמרתם, אך הפמ"ג סובר (מובא בביה"ל ד"ה אין לשון) שיתכן שהוא מדבר גם למצת חובה. ונמצא דיש שתי הלכות בושמרתם, לשם חובה ולשם כל הפסח.

שלמה אקרמן - קרית ספר

מי שאין לו בב' הלילות רק ג' מצות

כתב הרמ"א סימן תפ"ב: "מי שאין לו ב' הלילות רק ג' מצות, יברך ליל ראשון המוציא ועל אכילת מצה הכל מן הפרוסה", וכתב המ"ב ס"ק פ"ח "שפרס ממנה כבר כזית לאפיקומן", ובסק"ט כתב "וב' השלימות לליל ב' משום לחם משנה, יש מאחרונים שכתבו שבוה לא יבצע פרוסה לאפיקומן בליל שני עד אחר ברכת המוציא". ובמכתבן של "אליבא דהלכתא" הקשו מה הדין בליכא לו בשבת לחם משנה לכל הסעודות רק ב' שלימות והשאר פרוטות, והעולם הביאו מה שדפס במ"ב מהדרות דרשו על הגליון בשם שש"כ פ' נ"ה הערה פ"ב להוכיח מכאן דאין צריך לבצוע את הכיכר השלימה לברך עליה המוציא, אלא מספיק לברך עליה המוציא ולבצוע את הפרוסה, שעל כן בוצע אחר ברכת המוציא מהפרוסה דמיעקרא משעת היחץ. ע"כ. והן אמנם צ"ע בלשון האבודרהם המובא בדרכי משה הארוך לעיל סימן תע"ה וז"ל: "אם אין לו אלא שלוש מצות לשני הלילות, כתב אבן ירחי שדי לו בהן כשמברך המוציא ועל אכילת מצה בוצע מן הפרוסה לבד, וי"ל"ע האם באה נקודה אחרי המוציא ואז פירושו דברכת המוציא היא כשהם שלימות כולם, ובוצע ואח"כ מברך על אכילת מצה על הפרוסה, או דליכא נקודה התם ואז כבר היא פרוסה מעיקרא, ומברך תרווייהו אפרוסה ובוצעה, וצ"ע.

אמנם בלאו הכי נראה דאיכא הכי ערובו דברים, וליכא ראייה מנידון דידן לכל שבתות השנה, דהא פליגי הפוסקים אם בדאיכא רק ג' מצות בוצע מקודם המצה המאציעת כסדר הרגיל ביחץ, ואח"כ בברכת המוציא כבר היא פרוסה כמש"כ החק יעקב, ונקט המ"ב כוותיה, דהא את שיטת הגר"ז הביא רק כ"ש מהאחרונים, או כהפמ"ג בדבדלית ליה רק ג' מצות והמוציא יבצע מזו שלוקח נמי לאפיקומן, ולא יבצע עד ברכת המוציא, שלחם משנה הוא מדינא והצטיית המצה ביחץ, ולא מצוה מן המובחר, ועי"ש בסי' תע"ה במשבצות יתב ס"ה.

אכן צ"ע אדברי החק יעקב והמ"ב, דלכאורה צדקו דברי הפמ"ג דלחם משנה הוא מדינא. והיאך ס"ל לחי"ו והמ"ב דעדיף מצוה מן המובחר על פני הלכה, ואשר מזה חפצו להוכיח דאכן ל"ה הלכה לבצוע מהלחם משנה רק לברך עליו ולבצוע מלחם אחר נמי מהני. אמנם זה אינו, דהא איכא לעיל סימן תע"ה פלוגתא דרבוותא אם מברך המוציא על השלימה או על הפרוסה, וחבל ראשונים נקטו דמברך המוציא על הפרוסה, ומקורו מברכות ל"ט ע"ב "הכל מודים בפסח שמיני שלימה בתוך הפרוסה ובצוע, מ"ט לחם עוני כתיב".

והביא הרא"ש בערבי פסחים ס' ל' שיטת הר"ף דמברך על הפרוסה המוציא, וז"ל: "הלכך בפסח מברכין על אחת ופרוסה, אבל בשאר יו"ט בצעינן אתרתי ריפתא וכו', הלכך בעינן ביו"ט למבצע אתרתי ריפתא שלימתא כדבעינן בשבתא, ואתא לחם עוני וגרעה לחדא לאוקמה אפרוסה, הלכך בעינן למבצע אחדא ופלגא". ואמנם הרא"ש פליג דלחם עוני הוא לברכת על מצה, אבל המוציא על שלמים בעינן, ומסיים הרא"ש "וה"ה נמי אם יש לו לחם עוני לאוכלו בתחילה למה לא יברך המוציא על השלימה, הלכך נהגו העם לעשות שלוש מצות".

הא בדלית ליה שלימה שמא מודה להר"ף, עכ"פ מבואר בדברי הר"ף דלשיטתו ליכא דין לחם משנה בפסח, ולכך מברך המוציא על הפרוסה, והשתא תתבאר שיטת החי"ו דלא דחי לחם משנה מקמי יחץ, אלא דהיכא דלית ליה ג' מצות לכל יום פסק כהר"ף ודעימיה דברכת המוציא על הפרוסה, וע"כ ליכא לאוכוחי מהא דהא לאו משום לחם משנה דאיכא הכא, דהא אינו בוצע מיניה, אלא משום דלא בעינן לחם משנה בפסח, דאתיא דין לחם עוני וגרעה ללחם משנה כמש"כ הרא"ש בשם הר"ף.

וכן משמע מדברי החי"ו דדחה דברי הט"ו והלבוש, דליכא למימר דמרווחינן בהא דאית ליה לתרי הימים לחם משנה, דבראשון יש לו לחם משנה חוץ מן הפרוסה, ובשני נמי אית ליה לחם משנה, והביא דברי הר"ף ואזיל על פיו, ומשמע דבדליכא מצות נקיש כותיה, וא"ש דליכא דין לחם משנה בפסח כהר"ף, וליכא לאוכוחי מהא ללכת שבת.

אמנם נראה דא"צ לכל זה, דלאחר העיון במקורם של דברים יתבאר היטב, דהנה המנהיג בסי' פ"ב כתב וז"ל: "וה"ד משה ב"ר יוסף הגאון נ"ע וכו' קבלנו שחדש ומתו לעשות הכל על הפרוסה לברך עליה המוציא ועל אכילת מצה על הפרוסה מדכתוב שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, מה דרכו של עני בפרוסה וכו', למדנו שעל אכילת מצה הבאה חובה ליום קראה הפסוק לחם עוני, נמצא שעל הפרוסה יש לנו לברך על אכילת מצה, ומה דרכו של עני בכל יום המוציא בפרוסה אף כאן בפרוסה, וכדאמרנן נמי בברכות הכל מודים בפסח וכו', ובוצע כל בציעותיו ר"ל להיותם בפרוסה כדרך העני, נמצא שתי הברכות על הפרוסה, ואין כאן משום חבילות, דברכת הנהיגן קודמת לכל הברכות שהן של חובה וכו', ומאותה פרוסה לכרעה כהלל. נמצא לשתי לילות די לנו בשתיים, ונשאר השלישית והשתים השלימות ללחם משנה זכר למן כשאר שבועות השנה יומים טובים", עכ"ל.

ומבואר בדבריו דהביא שיטת הסובר שכל הברכות והבציעות הם על הפרוסה משום דבעינן לחם עוני, וכל זאת אף דס"ל דבעינן ג' מצות, וא"כ דאין מברך כלל על השלימה אין כאן כלל לחם משנה, דכל מה שהוכיחו מהמ"ב הוא דמברך על השלימות ובוצע הפרוסה, והכא כלל אין מברך עליהם. אמנם דא"כ מהו שסיים דלוקח ג' מצות בשביל לחם משנה, והא בפסח משה, והא בפסח ליכא כלל לחם משנה לשיטתו דבעינן פרוסה משום לחם עוני, וכדכתב הרא"ש בשיטת הר"ף דאתיא דינא דלחם עוני ואפיקתיה לדין לחם משנה. אע"כ דאין זה דין לחם משנה כבכל השנה, אלא דמניח לחם משנה על השלחן זכר למן, אך אינו מברך עליהם ואינו בוצע עליהם.

והביאו האבודרהם וז"ל בפנים: "ואם אין לו אלא ג' מצות כתב אבן הירחי כי די לו בהם, כיצד, כשמברך המוציא ולאכול מצה בוצע מן הפרוסה לבד ואוכל, וכריכה של הלל עולה עוד מן הפרוסה, ואינו נוגע בשלימה כלל, נשארים לו שתיים לליל שני, ועשה בהם כסדר הזה". ומהו כסדר הזה, דהנה בליל ראשון שהיו לו ג' מצות בצע הראשונה ליחץ, ויש לו פרוסה המוציא, וה"נ יעשה בליל שני יבצע אחת משתי מצותיו ליחץ, ויברך המוציא על הפרוסה וכנ"ל, וא"כ ליכא כלל לחם משנה ביום השני.

והשתא א"ש מה שלא הזכיר הרמ"א לחם משנה בליל השני, משום דלאבודרהם אין לו, ואי"צ לחם משנה בפסח. אמנם צ"ע, דהמנהיג כתב דאיכא לחם משנה, והיכן הלחם משנה של יום ב', ועוד מהו שכתבו הלבוש והט"ז דיש לו ב' מצות לליל שני משום לחם משנה, והנראה דזהו שכתב האליה רבה סק"ו לבאר דברי הלבוש, דאף שפרוסין המצה ביחץ והרי ליכא לחם משנה, "צ"ל דמ"מ מצוה הוא כשהיה על השלחן בשעת קידוש היום, ואח"כ כשנטלו לפרוס לחם משנה", דהיינו דס"ל כהמנהיג דאין כאן דין לחם משנה כבכל השנה, אלא באיכא הכא דין זכר למן ע"י שהיה מונח על השלחן לחם משנה, ועי"ז אף למנהיג איכא לחם משנה בליל ב'.

והשתא יבואר הענין, דבדאיכא מצות כל הצורך נקטינן דבעינן ליקח ג' מצות ע"מ שתתא פרוסה, והיו שלימות ללחם משנה ולהמוציא וכשיטת הרא"ש ודעימיה, ומברכין על השלימה המוציא כפסק המ"ב, ובוצעים מהשלימה את המוציא. אמנם בדליכא מצות כל הצורך בדלית ברירה נקטינן כשיטת הפוסקים דבפסח אין דין לחם משנה, אלא דבעינן לברורי ולבצועי על לחם עוני, אמנם הרמ"א הביא שיטת האבודרהם בשם המנהיג ולא שיטת הר"ף (המובאת שם במנהיג אח"כ) כפי שהובאה ברא"ש, דלשיטת המנהיג הרי אף דבעינן לחם עוני וליכא דין לחם משנה וכמשנ"ת, אעפ"כ הא כתב המנהיג דבעינן לעשות זכר למן שיהיה לחם משנה על השלחן.

ובהא נחלקו הפוסקים היאך לעשות הזכר הזה, דלהאליה רבה אף בכך שמונח על השלחן מתקיים דין זה ודיו. ולהגר"ז המובא במ"ב שם אם לא יחא לחם משנה בשעת ברכת המוציא (כביים הראשון), אי"ז כלל זכר למן במה שהיו מונחים מקודם על השלחן לחם משנה, וע"כ מאי דבעינן למעבד עבידנן, וע"כ בליל השני לא יבצע המצה עד אחר המוציא. ומשו"ה סתם המ"ב כיש מאחרונים ולא הביא שיטות האחרים, דבעיקר הדין לא פליגי וכמשנ"ת (מלבד הפמ"ג) דליכא בפסח בשעה"ד דין לחם משנה, דבכה"ג פסקינן כמנהיג אלא זכר ללחם משנה, וע"כ ליכא לאוכוחי מהא לשאר שבתות השנה. והעירוני דכ"מ מהגר"ז בהלכות שבת שנקט בלח"מ הטעם של לקיטה ולא של אכילה, ודו"ק.

יואל שרגא הלוי בירנבוים - אשדוד

אין לו מצה משומרת אלא כזית

בשו"ע סי' תפ"ב סעי' א' כתב: "מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית, מברך על אכילת מרור ואוכל, וכשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת, מברך על אכילת מצה ואוכל אותו כזית, ואינו טועם אחריו כלום". ובמשנ"ב (ס"ק פ"ב) כתב שאין יכול לאכול את הכזית המשומרת בתחילה מיד לשם אפיקומן, משום שא"כ לא רשאי לאכול אחריו. וצ"ב למה לא אמר הטעם משום דכשאוכלו בתחילה אינו נאכל על השבוע, ומבואר לעיל סי' תע"ז (במשנ"ב ס"ק פ"ג) דמשום טעם זה לא יצא אפי' בדיעבד, משא"כ לטעם דאינו יכול לאכול אחריו בדיעבד אם אכל אחריו האפיקומן יצא. ויש לעיין.

חולה שאינו יכול לאכול מצה

כתב המשנה ברורה סי' תפ"ב (ס"ק ו'), דחולה שאינו יכול לאכול רק כזית או מי שאין לו שום מצה רק כזית יאכל תבשילו בלא המוציא, ואחר סעודתו יברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל אותו כזית. ובשעה"צ (ס"ק פ"ה) כתב וז"ל: "וכתב הגר"ז שיאכל בלי נטילת ידים, והיינו משום דלא בריירא אם פחות מכביצה צריך נטילה", ומלשונו משמע בלי נטילת ידים כלל, אמנם המעיין בגר"ז יראה שכתב שיטול ידיו ורק שא"צ לברך על נטילת ידים, ובורר שזה ג"כ כוונת השעה"צ, שכן משמע מהמשך דבריו שכתב משום דלא בריירא אי פחות מכביצה צריך נטילה, וסברא זו שייכת לענין ברכה שמשום שלא בריירא לא יברך, אבל נטילה גרידא בעי.

ידידיה חסידיים - רמת שלמה

סימן תפ"ג

אדם שאין לו יין בליל הסדר האם יברך ברכת יהללך שאחר ההלל

כתב השו"ע בסי' תפ"ג ס"א: "מי שאין לו יין בליל פסח מקדש על הפת, שמברך המוציא ובוצע ומניח ידיו עליו עד שגומר הקידוש, ומברך על אכילת מצה ואוכל, ואח"כ אוכל שאר ירקות, ומסלק השלחן ואומר מה נשתנה וכל ההגדה עד גאל ישראל וכו'". וכתב הרמ"א שאם יש לו חמר מדינה יקחנו לארבע כוסות, דלענין ארבע כוסות יש לסמוך על הסוברים שמקדשים על חמר מדינה אף בקידוש של לילה, כדי שיוכל לעשות הסדר כסדרו ולקיים ארבע כוסות [מ"ב]. והמ"א הביא מה שכתב הב"ש בשם האורחות חיים בשם הרא"ה שמי שעושה סדרו על הפת אינו מברך לא גאלנו ולא יהללך, כי שתיים ברכות של כוס עי"ש, אבל השו"ע כתב כדברי הר"ף שאומר גאל ישראל, וכתב המ"א שנראה הטעם משום שהגדה נתקנה על המצה שעושים עליה דברים הרבה [עיי' פסחים דף קט"ו: "לחם עוני - לחם שעונין עליו דברים הרבה"]. אבל יהללך לא יאמר בחתימה להלל לפי שנתקנה על הכוס.

וכן כתב החק יעקב בסק"ד, והוסיף טעם לאמיתית ברכת גאל ישראל אף שאין כוס, לפי שהיא במקום ברכת שעשה ניסים, אך הדרכי משה כתב שייברך ב' ברכות: ברכת אשר גאלנו וברכת יהללך שאחר ההלל. אשר גאלנו יברך משום שהיא במקום ברכת שעשה ניסים, ואף יהללך יברך גם כשאין לו כוס, שהרי בבית הכנסת אומרים הלל בלא כוס ומברכים אחריו ברכת יהללך. וכן כתבו הפרי חדש, הגבדי ישע, נהר שלום ומאמר מרדכי ע"ש.

וצריך ביאור, שכאן הדרכי משה כתב שבלייל פסח אומרים הלל בבית הכנסת ובברכה, ואילו בסי' תפ"ז ס"ד כתב הרמ"א שבלייל פסח אין אומרים כלל הלל בבית הכנסת.

ויש לומר דהנה דעת השו"ע בסי' תפ"ז ס"ד שבלייל פסח קוראים בבית הכנסת הלל השלם בברכה. ומקורו מהתוספתא פסחים [י', ה'], שכתוב שם בהלכה ד': "המקרא את ההלל [למי שאינם בקיאים] הם הולכין אצלו וקוראין, והוא אין הולך אצלם". ובהלכה ה' כתוב: "בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל, הולכין לבית הכנסת וקוראין פרק ראשון [עד "לא לנו" שאומרים קודם אכילתו] ובאין ואוכלים ושותין, וחוזרין וגומרין את כולו. ואם אי אפשר להם כן [לחלק לחצאין], גומרין את כל ההלל". [בבית הכנסת קודם אכילה], [מנחת ביכורים, ועי' בביאור הגר"א שהביא תוספתא זו].

וטעם הרמ"א שחולק וסובר שבזמן הזה אין אומרים הלל בבית הכנסת בליל פסח, כתב בביאור הגר"א שזהו משום שלא ניתקן אלא לאינם בקיאים, ובזמן הזה כולנו בקיאים עי"ש. ולפי"ז י"ל שאין כוונת הדרכי משה לפסוק שאומרים הלל בבית הכנסת בליל פסח, אלא כוונתו להוכיח שאף שאין לו יין בליל הסדר מברך את ברכת יהללך שאחר ההלל, שהרי בזמן שהיו אינם בקיאים אמרו הלל בבית הכנסת בליל פסח ובירכו אחריו בלא כוס יין, ומה שלמעשה אין אומרים הלל בבית הכנסת בליל פסח זהו משום שבזמן הזה כולנו בקיאים ולא שייך טעם התקנה, אך בעבר שהיו הרבה אנשים שלא היו בקיאים אמרו הלל בברכה אף ללא כוס, ומוכח מכאן שאף שאין לו יין בליל הסדר מברך את ברכת יהללך שאחר ההלל.

אך אפשר לדחות את ראיית הדרכי משה:

א. בעבר הרבה מהציבור לא היו בקיאים לקרוא את ההלל, ואם היו אומרים רק את התחלת ההלל בבית הכנסת ואח"כ היו הולכים לביתם לאכול ולשתות, ושוב היו חוזרים לבית הכנסת כדי לגמור את ההלל, היה בזה טיחא דציבורא, וכשהיה קשה להם לעשות כן לא הטרירו את הציבור, ותיקנו שאחר תפלת מעריב יאמרו את כל ההלל בבית הכנסת ובברכה, ואין ראייה לזמן הזה שאנו בקיאים לקרוא וקוראים את ההלל על ד' כוסות, דאפשר שכשאידע שאננס ולא היה לו יין לא יברך אחר ההלל, משום שבלייל הסדר הברכה שמברכים אחר ההלל נתקנה דוקא על הכוס, וכשאין יין לא מברכים אותה.

ב. כותוב במסכת סופרים [פ"כ, ה"ט]: "ומצוה מן המובחר לקרות ההלל בשני לילות של גלויות ולברך עליו ולאומרו בנעימה, ולקיים מה שאמר "ונרוממה שמו יחדיו", וכשהוא קורא בביתו אין צריך לברך עליו שכבר בירך עליו ברבים".

ועי' בשו"ע סי' תרע"א ס"ז שכתב שבבית הכנסת מניחים את נרות חנוכה בכותל דרום ומברכים ומדליקים. וכתב בביאור הגר"א שיש ראייה לכך מהלל בלילי פסחים שנתקן על הכוס, ואומרים אותו בבית הכנסת משום פירסומי ניסא עי"ש.

ומבואר מכאן שההלל הנאמר בבית הכנסת בליל פסח נתקן כדי שהציבור יאמרוהו ביחד בנעימה לרומם את ה' יחדיו ברבים ולפרסם את הנס, וכלל אינו קשור לכוס יין, משא"כ הלל הנאמר בליל הסדר כתבו התוס' בסוכה דף ל"ח. ד"ה "מי" שמסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, וממילא אין ראייה ממה שמברכים ברכת יהללך בבית הכנסת בליל פסח אחר ההלל ללא כוס למקרה שלא היה לו כוס בליל הסדר, דאפשר שהברכה שמברכים אחר ההלל בליל הסדר ניתקנה דוקא על כוס רביעיית, וכשאין לו יין לא יברכנה.

ג. כתב רבינו דוד בפסחים דף ק"ח. "ודאי צריך הוא לאמרו על הכוסות, שכן תקנת חכמים שיהיו הכוסות בשירת ההלל, נמצא שאע"פ שיצא ידי חובת קריאת ההלל שבליילי פסחים, הוסיפו לו חכמים חובה אחרת לקרות אותה על הכוס, ועל אותה חובה תקנו לו יהללך שהוא ברכת השיר", וכתב המגיה דשמא כוונתו שבכלל תקנת חכמים שיהיו הכוסות בשירת ההלל תיקנו לו גם כן ברכת יהללך, אבל אינה בגדר ברכה על מצות ההלל. ולפי"ז אם אין לו יין אינו חותם בברכת יהללך עי"ש. ועי' בר"ן [פסחים דף כ"ו מדפי הר"ף] שכתב שברכת יהללך שבלייל פסח אינה באה על קריאת ההלל לאחריו, אלא על כוס רביעי היא באה, ולכן שינו שמה וקראוה ברכת השיר, והיא ברכה שתיקנו לאומרה על כוס רביעי, ואינה ברכה על קריאת ההלל אלא היא ברכת השבת, ואירבעה ברכות נאמרים על ארבע כוסות בליל הסדר ועל כל כוס ברכה: על כוס ראשון נאמרת ברכת קידוש, על כוס שני נאמרת ברכת אשר גאלנו, על כוס שלישי נאמרת ברכת המזון, ועל כוס רביעי נאמרת ברכת השיר - יהללך ה' עי"ש. ולפי"ז אין ראייה ממה שמברכים ברכת יהללך בבית הכנסת בליל פסח אחר ההלל ללא כוס, למקרה שלא היה לו כוס בליל הסדר, משום שברכת יהללך שמברכים בבית הכנסת היא ברכת ההלל לאחריו, משא"כ ברכת יהללך שבלייל הסדר היא ברכה על הכוס ולא ברכה על ההלל, וממילא כשאין כוס לא מברכים אותה. ועי' במ"ב סי' תפ"ז ס"ק פ"ה שכתב "עיינן במ"א שכתב שכשאין כוס לא יאמר יהללך בחתימה משום שניתקנה דוקא על הכוס, והעתיק החק יעקב את דבריו, אבל הפר"ח הסיק שיתור נראה שיאמרוה, וכמו שכתב הדרכי משה אין הכוס מעכב לזה שהרי אומרים בבית הכנסת הלל בלא כוס. וכן הסכימו כמה אחרונים".

ישראל לאופר - קרית ספר

ברכת ענט"י ברחצה

משנה ברורה סי' תפ"ג סק"ו: ולענין נטילה שנית וכו', ודומיא דפסקי' לעיל דצריך ליטול ידיו וכו', אכן אם כיוון בנטילה ראשונה לגמור סעודתו ולשמור ידיו שלא לטנפם, מסיק שם דא"צ ליטול שנית - נקט כאן דבהשלימה ב' התנאים כוונה בנטילה ראשונה ובשמירת ידיו סג, ואין צריך להחמיר. ובהו הוא דלא כמש"כ לעיל בסי' תע"ז סעי' ב' ובמ"ב ס"ק ט, דהתם אסח דתתיה בברכת המוציא שבירך שברהמ"ז הוא סילוק הסעודה, ובשניהם לא נקט כמו "ורחצה" בסי' תע"ה סעי' א' דנקט דאיכא חובה ליטול ידיו, ואף הצריך בביה"ל לטמא ידיו כדי להתחייב נטילה כדיון בברכה, דשאני התם שנטילה ראשונה היתה רק לדבר שטיבולו במשקה ולא לפת, כמו שציין הביה"ל לסי' קנ"ח, אבל לעולם עיקר הדין תלה בהך ב' תנאים שכיוון מתחילה לאכילה והסיח הדעת משמירת ידיו.

לאקרייץ או עפ"ל טראניק לד' כוסות

מ"ב סי' תפ"ג סק"א: ואפשר עוד דאם שתיית רוב ההמון לאקרייץ או עפ"ל טראניק מותר ליקח אותו לד' כוסות אם אין לו יין - אע"ג דלעיל התיר לשתות מהם לכתחילה אחר ד' כוסות (וה"ה אחר אפיקומן עד אחר הסדר), דלא חשיב ליה אלא מיים, כאן בשעת הדחק העדיף לקיים עליהם ד' כוסות (ובלא ברכה על כל כוס וכוס כמש"כ בשעה"צ). אבל חידוש יש בזה, שהרי נקט דאף קידוש יש לומר עליהם ולא על הפת. (בכה"ג נראה שאין לו לשתות מהם בין כוסות אחרונות, דבאופן שלו הרי נראה כמוסיף על הכוסות, ואולי אף בין ראשון לשני אסור, דליכא סברא דמגמר גריר תאות האכילה רק ביין, אך א"כ ה"ה חמר מדינה היה צריך לאסור, ולא מצאנו רק טעם דשיכרות).

אהרן פרוש - מודיעין עילית



מי שאין לו יין בליל פסח

ש"ע סימן תפ"ג: מי שאין לו יין בליל פסח, מקדש על הפת, שמברך המוציא ובוצע ומניח ידיו עליו עד שגומר הקידוש, ומברך על אכילת מצה ואוכל, ואח"כ אוכל שאר ירקות ומסלק השולחן, ואומר מה נשתנה, וכל ההגדה, עד גאל ישראל, ומברך על המרור ואוכל, ואח"כ כורך מצה ומרור ואוכל, הגה, בלא ברכה. עכ"ל הצריך לנו. ובמשנ"ב ס"ק ז' כתב, בלא ברכה, ר"ל שאין צריך לברך שנית על המצה, אע"ג דהפסק הרבה באמירת ההגדה אחר הברכה ראשונה שברך על המצה, עכ"ל הצריך לנו. והנה לכאן דין זה סותר שיטת הרמ"א [בסי' תע"ד], שס"ל שצריך לברך על כל כוס וכוס, כיון שההגדה וההלל היו היסח הדעת (הפסק), ובפרט הגר"א שציין כך בדין המרור אחר שנטפר בברכת הכרפס סימן תע"ג ס"ו ובמשנ"ב שם אות נ"ו, ובביאור"ל שם ציין דברי הגר"א, וצ"ע. והשיבנו חברי ביהמ"ד בשני אופנים:

- א. דהגדה דאמצע הסעודה לא היה הפסק, דכל הדין דהגדה היה הפסק הוא משום דאסור לו לשתות בתוך ההגדה (סי' תע"ד משנ"ב סק"ד, וכבר קדם לכתוב כן בסי' תע"ג סק"ד ובביאור"ל שם ד"ה הרשות בידו), וכל זה בשתיית יין שכלשון הר"ן (שהוא בעל שמועה זו) "דאינו ראי לשתות כוס אחר על גביו של זה לאחר שמוגז", וא"כ דווקא יין ולא שאר שתיה או אכילה אחרת שאינה מצה, וכאן שהוא באמצע סעודה בפועל, שכבר אכל כזית מצה מיד אחר הקידוש, ויכול לאכול כל מצה שרוצה באמצע, ויין בכל אופן אין לו, וא"כ אין מה שיפעל את ההפסק אף לדעת הגר"א.
- ב. י"ל דיש לחלק בדין היסח הדעת בברכות, בין אחד שבאמצע סעודה, לאחר שאינו בסעודה, שאף אם נאמר שבלא בסעודה היה כן בהגדה לעשות הפסק, מ"מ אדם שהוא בסעודה ומחויב עדיין בהמ"ז, ואפי' שינוי מקום לא היה אצלו שינוי לחייב ברכה אחרת לשיטת הרמ"א, ומטעם שמחויב לחזור למקומו כיון שבכרה אחרונה מחייבת לברך במקום אכילה, א"כ לא היה ההגדה היסח הדעת, אף אם נאמר דאסור לאכול באמצע, וסו"ס אין היסח הדעת, וראיה לזה דבסי' תפ"ד משנ"ב סק"ו גבי מי שאין לו יין דאחר ההגדה, אוכל מרור עם סיבול בחרושת דן המשנ"ב אם צריך נטילה או נפטור בנטילה א', וסיים שאם כיון בנטילה א' לגמור סעודתו ולשומר דיו שלא לטנפם, לא צריך לנטול שנית, ומאיך בביאור"ל סי' תע"ה גבי נטילה של מוציא מצה, אם שמר דיו וכו' מאז נטילת סיבול א', סיים והנכון שבאופן זה יטמא דיו קודם נטילה כדי שיוכל לברך, ומשמע דבאמצע הסעודה שאין.

ציון טייטו - אשוד

סימן תפ"ה

באופנים שנדר ושבועה חלים לבטל מצוה, מתי כופים אותו להשאל ומתי רק מצוה

בסימן תפ"ה מביא במשנ"ב ג' אופנים בהם נאסר באכילת מצה בליל הסדר, א. בנדר קונם אכילת מצה עלי. ב. שבועה בכלול דברים המותרים כגון שבועה שלא אוכל מצה סתם. ג. שבועה על מצוה דרבנן כגון שלא אוכל מצה בליל יו"ט שני של פסח. בדין א' כתב המשנ"ב וכופין אותו שישאל על נדרו, וכן בדין ג' כתב כן, אבל בדין ב' לגבי שבועה בכלול כתב רק "מצוה להתיר לו שבועתו", וי"ל מה החילוק בין המקרים. ונראה לבאר שבדין א' ודין ג' הרי אמר בפירוש על המצוה שאינו רוצה לקיים, ממילא נכנס זה במה שכתוב בגמ' כתובות פ"ו ע"א האומר שלא הולך לעשות סוכה או ליטול לולב וכו' כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. אבל בדין ב' שנשבע בכלול הרי לא אמר שרוצה לבטל המצוה, אלא ממילא חלה השבועה גם על מצת מצוה, ולכן לא כופין אותו, אבל מ"מ מצוה להתיר השבועה כדי שיוכל לקיים המצוה.

ע"כ פירשנו דברי המשנ"ב בעניינינו לגבי מצה, ובוה מצאנו במקום נוסף בו המשנ"ב דן בנושא זה, בהלכות תקיעת שופר לקמן סי' תקפ"ו ס"ה, וגם שם מובאים ג' אופנים בהם חל האיסור ואינו יכול לתקוע בשופר, א. בנדר - שהרי נדרים חלים על דבר מצוה. ב. שבועה ע"י כולל. ג. שבועה אפי' לשמוע מאיש פלוני, ומכיון שמשאיר אנשים אל אסר על עצמו חלה השבועה. ואפי' אין לו אדם אחר שיתקע לו, מ"מ אסור לשמוע מאותו פלוני. והנה באופנים א' וג' לא כתב כלל להתיר האיסור, ורק באופן ב' כתב "וישתדל להתיר שבועתו" (ומיד רואים את השווה שביניהם שגם כאן כתב רק שמצוה להתיר שבועתו), ואם היינו מתייחסים רק לדבריו שבכאן בהלכות שופר לכאורה ה' אפשר לבאר בצורה מחודשת, שהרי באופנים א' וג' נמצא שאינו מבטל כלל המצוה ע"י הנדר או השבועה, שבאופן הראשון כיון שנדרים חלים על דבר מצוה נמצא שאינו מחויב כלל במצוה (רק לכאורה), ובאופן ה' כיון שלא אסר ע"ע לשמוע משאר אנשים ג"כ אינו מבטל כלל המצוה, ואפי' נמצא א"כ שאין עוד אנשים ונמצא שתבטל המצוה, מ"מ לא ה' מוכרח להיות כך, וע"כ אינו מצוה להתיר הנדר. אבל בשבועה אפי' שחלה בכלול, מ"מ נמצא שע"י השבועה אינו יכול לקיים המצוה, והרי הוא עדיין מצוה במצוה, שהרי שבועה אינה חלה על דבר מצוה, אלא שבאסר ממילא ע"י כולל, ולכן שם יש ענין להתיר השבועה, אבל אחר שראינו דברי המשנ"ב אצלנו בענין מזה א"א לפרש כן כלל, שהרי כתב דפי' כופין אותו לישאל על נדרו, וכפי שביארנו טעמו לעיל, ובאמת צ"ע מדוע לא כתב שם שצריך לישאל על הנדר, וי"ל בכל זה.

ישראל קונפניצקי - ערד

נשבע שלא לאכול מצה בליל פסח

בסי' תפ"ה מובאר בשו"ע שאם אמר שבועה שלא אוכל מצה בליל פסח לוקה, ואוכל מצה בליל פסח. והטעם במ"ב כיון שאין שבועה חלה על דבר מצוה, והוי שבועת שוא. והעיר הבאה"ל דלהפוסקים שזמן אכילת מצה הוא עד חצות, א"כ כשנשבע על ליל פסח, כלל זמן הפטור עם זמן החיוב וחלה השבועה בכלול, ואמאי הוי שבועת שוא, אם לא שנדחק לומר דכיון שהזכיר מצה של ליל פסח, כוונתו רק על השעה שבני אדם מקיימין המ"ע של מצה ולא אלאחר זמן, והוא דוחק (דלפי זה יהיה מותר לאכול אחר חצות וצריך עיון), עכ"ל הבאה"ל.

והנה מצויין שמה שמוסגר בסוף הבאה"ל, נמחק ע"י המחבר, ושמעתי לבאר אמאי מחק את המ"ב, כיון דסו"ס להפוסקים שזמן אכילת מצה הוא כל הלילה, א"כ מונח בשבועתו שלא לאכול כל הלילה, וא"כ היא אסור לאכול.

ונראה דזה אינו, שהרי לאותם פוסקים כל הלילה חשיב זמן חיוב, ולא הוי כולל זמן הפטור, ושפיר הוי שבועה לבטל המצוה ולא חל, ומותר לאכול כל הלילה. א"כ שפיר כ' המ"ב שיהא מותר לאכול אחר חצות, דבאמת מותר לכונ"ע.

שמואל מזרחי - בית שמש

סימן תפ"ז

הטעמים שקוראים את ההלל בליל חג הפסח בבית הכנסת

א. כתב הטור בסי' תע"ג ס"ז שהטעם שקוראים את ההלל בליל ט"ו בניסן בבית הכנסת בתפלת מעריב, הוא כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה.

והטעם שאין מברכים ברכת ההלל בבית בסדר ההגדה, כתב הטור בשם הר"ץ גיאת והאבי עזרי שזוהו משום שחולקים את ההלל לשנים לפני הסעודה ולאחריה, וא"כ האיך יברכו כיון שפוסקים באמצע. וכתב הטור שיש לטעם זה סמך במסכת סופרים [פ"ב, ה"ט], שכתוב שם ומצוה מן המובחר לקרות ההלל בשני לילות של גלויות ולברך עליו ולאמרו בנעימה, לקיים מה שנאמר "ונרוממה שמו יחדיו", וכשהוא קורא בביתו אין צריך לברך עליו שכבר בירך עליו ברבים ע"ש.

והקשה החק יעקב בסי' תפ"ז סק"ח מדוע מברכים בשעת ההגדה יהללך אחר הלל הגדול, ולמה לא סומכים על מה שבירך יהללך בבית הכנסת כמו בברכה הראשונה.

ונראה ליישב עפמש"כ הר"ן בפסחים [דף כ"ו מדפי הרי"ף] שברכת יהללך שבביל פסח אינה באה על קריאת ההלל לאחריו, אלא על כוס רביעי היא באה, ולכן שינוי שמה וקראוה ברכת השיר, והיא ברכה שתיקנו לאומרה על כוס רביעי, ואינה ברכה על קריאת ההלל אלא ברכת השבח היא, וארבעה ברכות נאמרות על ארבע כוסות בליל הסדר, על כל כוס ברכה: על כוס ראשון נאמרת ברכת הקידוש, על כוס שני נאמרת ברכת אשר גאלנו, על כוס שלישית נאמרת ברכת המזון, ועל כוס רביעי נאמרת ברכת השיר - יהללך ה' ע"ש.

ב. בביאור הגר"א סי' תפ"ז ס"ד כתב בשם התוספתא בפסחים [פ"י, ה"ה] שטעם אמירת הלל בבית כנסת בליל פסח, כדי להוציא ידי חובה את שאינם יודעים לקרוא בביתם ע"ש.

ג. בביאור הגר"א סי' תרע"א ס"ז כתב על מה שכתב השו"ע שבבית הכנסת מניחים את נרות החנוכה כותל דרום ומברכים ומדליקים, שיש ראייה לכך מההלל בליל פסחים שנתקן על הכוס, ואומרים אותו בבית כנסת משום פירוסימי ניסא ע"ש.

ד. הכף החיים בסי' תפ"ז אות לו"ו כתב בשם שער הכוונות טעם אמירת הלל השלם בבית הכנסת בליל פסח, לפי שבשאר יו"ט ושבט עולים העולמות במדרגות מדרגה אחר מדרגה בכל תפילה ותפילה, משא"כ בליל פסח בפעם אחת עולים כל המדרגות, וזהו ע"י תפילת ערבית של ליל פסח, ולסיבה זו אומרים הלל גמור בליל פסח, משא"כ בשאר לילי ימים טובים ע"ש. ובפירוש מתוק מדבש על הזוהר [פרשת תצוה דף קפ"ב:] כתב שהמלכות שהיא סוד חג מצות נתקדשה בליל הראשון של פסח על ידי הארת המוחין דגדלות שקבלה מו"א ונתיחדה עימו, ומטעם זה אומרים הלל שלם בליל חג הפסח ע"ש.

והנה הטור בסי' תע"ג ס"ז כתב שיש מחלוקת אם מברכים "לקרוא את ההלל" קודם קריאת ההלל הנאמר בהגדה בליל ט"ו ניסן: הריצב"א היה מברך עליו שתי פעמים, אחת קודם אכילה ואחת אחר האכילה, וכן נהג המהר"ם מוטרנבורג. אבל הרי"ף גיאת ואבי העזרי כתבו שאין לברך עליו כלל, לפי שחולקים אותו לשנים לפני הסעודה ולאחריה, וא"כ האיך יברכו כיון שפוסקים באמצע, וכן היה נוהג הרא"ש, וכן ראינו לעשות בכל דבר שיש ספק בברכתו שאין לברך דברכותו אינן מעכבות [ע"י ר"ה דף ל"ד:].

והוסיף הטור וז'ל: "ויש מקומות שנוהגין לקרות ההלל בבית הכנסת בציבור כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה, ומה טוב ומה נעים ההוא מנהגא, ויש לו סמך במסכת סופרים [פ"ב, ה"ט] וכו', ומצוה מן המובחר לקרות ההלל בשני לילות של גלויות ולברך עליו ולאמרו בנעימה, ולקיים מה שנאמר "ונרוממה שמו יחדיו" [תהילים ל"ד, ד']. וכשהוא קורא בביתו אין צריך לברך עליו שכבר בירך עליו ברבים", ומבואר שנהגו לקרוא את ההלל בבית הכנסת בליל ט"ו ניסן כדי לרומם את ה' בציבור, וגם כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה. ואפשר שזהו ג"כ כוונת הטור במה שכתב "ומה טוב ומה נעים ההוא מנהגא", "מה טוב" הכוונה שיש רווח מצד הדין, שבזה שנוהגים לומר הלל בבית הכנסת בציבור ולברך לפניו פוטרם את הספק אם צריך לברך קודם ההלל שאומרים בליל הסדר בהגדה, "ומה נעים" הכוונה שאומרים את ההלל בבית הכנסת בציבור בנעימה, ולקיים מה שנאמר "ונרוממה שמו יחדיו".

בענין דעת הגר"א באמירת הלל בליל פסח בביהכ"ס בברכה

השו"ע בסי' תפ"ז ס"ד כתב שאומרים הלל בליל פסח בבית הכנסת בברכה. והרמ"א כתב שאין אנו נוהגים כן. ובביאור הגר"א הביא מקור למנהג השו"ע מהירושלמי, מהתוספתא, וממסכת סופרים שהביאו התוס' בברכות דף ז"ה. והר"ן בסוף פסחים.

והגר"א ב"יאר את טעם הרמ"א שחולק וסובר שלא אומרים הלל בליל פסח בבית הכנסת, שזוהו משום שהמנהג לאומרו בבית הכנסת נתקן להוציא את מי שאינו בקי, כדמשמע בתוספתא סוף פסחים "בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל הולכים לביהכ"ס וקוראים פרק ראשון, והולכים ואוכלים ושתיים וחוזרים ובאים וגומרים את כולו, ואם אי אפשר להם כן גומרים את כולו". והמנהג לא ניתקן לבקריים, ובזמן הזה כולנו בקריים ע"ש. והגר"א לא כתב מפורש הכרעתו בזה. בשו"ת אגרות משה [א"ח ח"ב סי' צ"ד] כתב שהנוהגים כשיטת הגר"א אומרים הלל בביהכ"ס בליל פסח בברכה ע"ש. וכן כתב הגר"י שריה דבליצקי שליט"א [ב"ה השולחן] הנדפס בסוף סידור הגר"א בהוספת סי' קט"ט ששמע מהגר"י שלמה כהן זצ"ל נכדו של הגאון רבי שלמה מוילנא זצ"ל, שבבית מדרשו של הגר"א בוילנא נהגו לומר בליל פסח בתפלת מעריב הלל שלם בברכות [בליל א' דפסח, ובליל ב' בחו"ל], והוסיף הגר"ש דבליצקי שליט"א שכנראה בדואי שזו היתה דעת הגר"א אף שלא ניזכר דעתו ומנהגו בשום מקום, וגם בשו"ע בביאור הגר"א לא הכריע בזה, ואפשר לומר שמנהגנו בארץ ישראל לגמור את ההלל בברכה בליל פסח בביהכ"ס אינו לקוח ממנהג הספרדים וכמו שפסק בשו"ע סי' תפ"ז ס"ד, אלא הוא ג"כ דעת הגר"א שתלמידיו באי הארץ הנהיגו כאן למעשה בקרב האשכנזים פרושים ע"ש. אך בספר "עיר הקודש והמקדש" [כ"ח, ט] כתב הגר"מ טיקווינסקי זצ"ל שבכמה דברים נוהגים האשכנזים את מנהגי הספרדים, כמו אמירת הלל בביהכ"ס בליל פסח בברכה, מלבד יחידים שאינם נוהגים כן עפ"י הגר"א.

דין אדם שלא נוהג לקרוא הלל בביהכ"ס בליל פסח כשנמצא במקום שנוהגים לקרוא

א. כתב בשו"ת אגרות משה [א"ח ח"ב סי' צ"ד] שהנוהגים כשיטת הגר"א אומרים בבית הכנסת הלל בליל פסח, ואם מתפלל שם מי שלא נוהג לומר הלל בבית הכנסת בליל פסח גם צריך לומר עמם, ואסור לו לשנות מפני המחלוקת, וממילא גם אסור לו לצאת מבית הכנסת כיון שהכל יבינו שיצא משום שחולק עליהם, אבל אין לו לברך כי זהו בצנעא, דלא ניכר כ"כ אם מברך אם לא. ואם היה באופן שיהיה ניכר שלא בירך, צריך גם לברך [דודאי אין להחשיב במקום שנהגו כמותם כספק ברכה לאסור אף לאלו שלא נוהגים כן אם נמצא שם], ולכן אם הוא השו"ע צריך גם לברך, וכן אף אם אינו שו"ע מ"מ אם יהיה ניכר לציבור שאינו מברך צריך לברך עי"ש.

וכע"ז מצאנו מקרה מצוי בענין לא תתגודדו: דהנה כתב הרמ"א בסי' תקס"ו ס"א שבתענית אחר קריאת התורה במנחה מפטירין בדרשו' בהמצאו ע"ש. והספרדים אינם נוהגים להפטיר במנחה, אכן, ספרדי שמתפלל במנין של אשכנזים וקראוהו לעלות לתורה שלישית, כתב בשו"ת דברי יציב [א"ח ח"ב סי' רמ"ח] שחייב לקרוא את הפטירה בברכותיה להוציא את ציבור האשכנזים כמנהג הבית כנסת. ואם לא יקרא הוי בגדר לא תתגודדו, והוי פרהסיא יותר ממה שכתבו לגבי תפילין בחול המועד בבית כנסת אחד [ע' בא"א מבוטשאטש א"ח סי' ל"א], דהכא אווושא מילתא טפי לשנות המנהג שהעולה שלישית בתענית ציבור במנחה מפטיר בברכותיה ע"ש. ופעם ראיתי שבתענית ציבור קראו לכן ספרד לעלות לתורה שלישית בבית כנסת אשכנזי, ועלה לתורה אך לא רצה לקרוא את הפטירה וברכותיה, ודבר זה גרם למחלוקת גדולה, והיו שם צעקות וכעס.

ב. כתב בשו"ת שבט הלוי [ח"ו סי' מ"ט] ששאלוהו בזמן שכן ארץ ישראל נמצא בימי הפסח וכדומה בחו"ל, והוא נמצא עמם בביהמ"ד, בפרט שחל ח' דפסח בשבת והציבור קורין הלל, האם כדאי שיצא בן א"י מביהמ"ד כי אצלו לאו זמן הלל, ואסור לקרוא הלל דרך שירה שלא בזמנו [ע' שבת דף ק"ח], וכי"ב כשמתפלל עם הציבור בליל ב' דפסח בחו"ל והם קוראים הלל, והשבט הלוי השיב שאל יפרוש מהצבור ויקרא עמהם הלל אך ללא ברכה, משום שזוהו זמן הלל לבני חו"ל, והם מודים ומשבחים להקב"ה, והוא עומד עמהם בציבור, וצריך לשבח עמם על דרך המבואר בברכות דף כ' כדי שלא יהא כל העולם עוסקין בו והוא יושב בטל, ועי' א"ח סי' ס"ה ס"ב ומ"מ סק"ט ע"ש. וכיון שעושה שבביל כך פשוט שאינו ח"ו בגדר מחוקף ומגדף, וגם כל הטעמים שהביא שם רש"י והמאירי בטעם האיסור לומר הלל שאינו חייב בו לא שייכים בנידון זה ע"ש.

ביאור מנהג הגר"א שלא בירך בעצמו על חצי הלל אלא יצא מהשו"ע, ואילו במנהג הלל דליל פסח שאומרים בביהכ"ס בירך בעצמו

כתוב בתוספות מעשה רב אות מ' בשם הגר"ח מוואלוז'ין זצ"ל שאמר, שכשאמרו חצי הלל הגר"א מוילנא זצ"ל לא היה מברך לא לפניו ולא לאחריו, אלא השו"ע בירך וכיון להוציא, והגר"א ענה אמר וקרא בלא שבירך מעצמו ע"ש [והתכוין לצאת בברכות השו"ע].

ושאלתי את הגאון ר' שריה דבליצקי שליט"א מדוע הגר"א לא בירך על חצי הלל בעצמו, וכפי שפסק הרמ"א בסי' תכ"ב ס"ב, והשיב משום שישנה מחלוקת אם מברכים ברכה על מנהג חצי הלל, דעת השו"ע בסי' תכ"ב ס"ב שבא"י וסביבותיה אין מברכים על הלל דראש חודש, ודעת הרמ"א שאף יחיד מברך ע"ש, לכן לא בירך בעצמו [הוסיף שזה "ררע במיעוטו כמו שאומרים"]. עכ"ד. ועי' בערוך השולחן סי' תכ"ב ס"ח שכתב: "וראה לי דבראש חודש וחול המועד וכו' המתפללים עם הציבור לא ידעתי למה יברכו בפני עצמן, הלא יכולים לענות אמרן על ברכת השו"ע בתחלה וסוף, והעונה אמרן כמברך, ולמה לנו להרבות בברכות במקום שלגדולי רבותינו הוי ברכה לבטלה, וכן אני נוהג", ע"ש.

והגאון ר' שריה דבליצקי שליט"א הוסיף ואמר לי שזה גם הטעם לאלו שנוהגים שלא לברך בעצמם על ההלל שבביל פסח שאחר מעריב, אלא שומעים את הברכות מהשו"ע ויוצאים בברכות, עכ"ד. [בספר ארץ ישראל סי' י"ז כתב הגר"מ טיקווינסקי זצ"ל שיש מהפרושים בירושלים שנוהגים לבקש מהחזן שיוציא אותם בברכה תחלה וסוף, ובלוח א"י כתב שכן נהג הגאון רבי שמואל סלאנט זצ"ל].

והנה בשו"ת אגרות משה [א"ח ח"ב סי' צ"ד] כתב שהנוהגים כשיטת הגר"א אומרים הלל בבית הכנסת בליל פסח בברכה. וכן עי' ב"ה השולחן" הנדפס בסוף סידור הגר"א בהוספת סי' ק"ט שכתב הגר"י שריה דבליצקי שליט"א ששמע מהגר"ר שלמה כהן זצ"ל נכדו של הגאון רבי שלמה הכהן מוילנא זצ"ל, שבבית מדרשו של הגר"א בוילנא נהגו לומר בליל פסח בתפלת מעריב הלל שלם בברכות ע"ש. ומבואר שכל אחד מהקהל בירך, וצריך ביאור הלא כמו שהגר"א נהג בחצי הלל שלא לברך בעצמו אלא לצאת מהשו"ע שמברך משום שיש מחלוקת אם לברך על מנהג הלל דראש חודש לכן בעצמו לא בירך, בטעם זה ג"כ היה צריך לנהוג בליל פסח שלא לומר בעצמו את ברכות ההלל אלא לצאת מהשו"ע בברכות, משום שיש מחלוקת אם בכלל אומרים את ההלל הזה [וממילא גם נפק"מ אם מברכים על הלל זה].

ונראה בטעם הדבר לחלק בין הלל דראש חודש שהגר"א בעצמו לא בירך על ההלל, לבין הלל בליל פסח בבית הכנסת שהגר"א בעצמו בירך עליו, משום שמכך על מה שכתוב במסכת סופרים [פ"ב, ה"ט] "יחיד גומר בהן את ההלל וכו' וי"ט הראשון של פסח ולילו וכו' מצוה מן המובחר לקרות הלל בשני לילות ולברך עליהן ולאומרו בנעימה, לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו". ומבואר שבביל פסח מברכים על ההלל בביהכ"ס, משא"כ גבי הלל של ראש חודש לא מוזכר בגמרא במפורש שמברכים עליו.

ועוד י"ל דהנה כתב השו"ע בהלכות חנוכה בסי' תרע"א ס"ו: "ומדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא", וכתב הב"י שם ב"ה "ומי"ש בשם שו"ת הריב"ש סי' ק"א ששמנהגו ותיקין הוא להדליק בבית הכנסת משום פירוסימי ניסא, כיון שאין אנו יכולים לקיים המצוה כתיקונה שכל אחד ידליק בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד האומות תקיפה, וכל אחד מדליק בפתח ביתו מבפנים, ואין פרסום הנס כי אם לבני ביתו לבד, לכן הנהיגו להדליק בבית הכנסת לקיים פירוסימי ניסא, ואע"פ שאין מברכין על מנהג זהו דוקא במנהג קל כמנהג ערבה שאינו אלא חטטה בעלמא, אבל בזה שהוא לפרסם הנס בבית הכנסת ברבים מברכים עליו אע"פ שאינו אלא מנהג, וכדעת ר"ת בתוס' ברכות דף י"ד, ד"ה "ימים" שמברכים על הלל דראש חודש אע"פ שהוא מנהג ע"ש.

והקשה בשו"ת חכם צבי סי' פ"ח דלפי מה שפסק השו"ע בהלכות ראש חודש סי' תכ"ב ס"ב שבארץ ישראל וסביבותיה אף הציבור לא מברכים על הלל דראש חודש, ובב"י כתב שהטעם הוא משום שאין מברכים על מנהג ע"ש. א"כ קצת קשה מדוע פסק השו"ע שאף בארץ ישראל מברכים על מנהג הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, הלא אין מברכים על מנהג.

והנה החכם צבי שאפשר שהשו"ע סמך על הטעם השני שכתב הב"י בשם הכלבו שההדלקה והברכות שבבית הכנסת הם כדי לפרסם את הנס ולסדר הברכות בפני העם, שיש בזה פירסום גדול להשם יתברך וקידוש שמו כשמברכים אותו במקלות. וז"ל הכלבו בסי' מ"ד: "ונהגה כל המקומות להדליק נר חנוכה בבית הכנסת להוציא מי שאינו בקי ושאינו דו"י בואת, גם כי הוא הדור מצוה ופרסום הנס וזכר למקדש".

והנה כתב השו"ע בהלכות חנוכה סי' תרע"א ס"ו "ומדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא", וכתב בביאור הגר"א וז"ל: "מדליקין" - "ראיה מההלל בליל פסחים שנתקן על הכוס, ואומרוין בבית הכנסת משום פירוסימי ניסא כמו שכתוב בירושלמי בענין ברכה הסמוכה לחברתה והרי אשר גאלנו, שניא שאם שמעה בבית



ונראה שכל חיזושו של הפמ"ג גם בדין שאם התחיל רצה יכול לתקן תוך כדי דיבור, וכן בדין שתוך כדי דיבור זה ארבע תיבות דיצא, ולדעת המחבר השו"ע שעסקין שלא טעה לדעתו אלא טעה רק בדיבור, אך דעתו היא צלולה שהיום יו"ט, הלכך עסקין בתוך כדי דיבור שהדיבור שדבר עדיין אינו פוסל, והוי כזמן אחד, ולכן בזה סגי בזמן של ד' תיבות, וכן אפי' שהתחיל רצה עדיין לא איכפת לן מכיון שבטעות הדין מוגדר שעוד לא סיים עם הברכה של יו"ט.

משא"כ בשאר מקומות שאדם טעה גם בדעת ולא רק במעשה או בדיבור, היכא דתוך כדי דיבור הוא שעדיין לא גמר בדעתו, בזה אם התחיל ברכה אחרת או עובר זמן של ג' תיבות אין לו את האפשרות לתקן מכיון שאדם כבר גומר דעתו, וא"ש שיטת הפמ"ג מקושיות הב"ח.

ונראה להכריח זאת, שהנה ישנה סתירה בדברי הנימוק"י במסכת נדרים דף פ"ז ע"א שכתב שם בד"ה והלכתא, שזמן של תוך כדי דיבור זה ד' תיבות, ואילו במסכת בבא בתרא דף קכ"ט ע"ב ד"ה מה שהעלנו נוקט שזה ג' תיבות, והיא קושיא אלימתא. אך להנ"ל הדברים בס"ד מתבארים היטב, שאילו במס' בבא בתרא עסקין בדברים שחסרו בגמירות דעת, שעוד לא החליטו בדעתו כיצד להקנות או להקדיש וכד', ולכן הזמן הוא ג' תיבות. משא"כ במסכת נדרים עסקין באדם שעשה קריעה בטעות על אביו, ונתברר שזה בנו, אם היה תכ"ד יצא ידי קריעה.

והנה הרי הכא אין חסרון בגמירות דעת, אלא שמעשה הקריעה לא היה בזמן הזה בתוך כדי דיבור מועיל, שהרי זמן אחד עם המעשה דוהו הזמן הוא ד' תיבות, וא"כ מתורצת הסתירה בדברי הנימוק"י וכן בדעת הפמ"ג, דו"ק.

ישראל סעידי - אלעד

הזכיר שבת ביו"ט

בבעל הטורים על הפסוק וביום שמחתכם ובמועדיכם וכו' (במדבר י' י'): כתב: "שמחתכם" בגימטריא "גם ביום השבת" (ת"ח), והוא מספרי כאן.

וקשה, דהנה באו"ח ס' תפ"ז ס"ד כ' הרמ"א בשם תשובת המהר"ל, ואם אמר אתה בחרתנו והזכיר בו שבת, אפי' הכי צריך לחזור ולהזכירו ביעו"י, מיהו אם לא הזכירו ביעו"י א"צ לחזור (ב"י). וביאר במ"ב שצריך לחזור ולהזכירו, כמו שמוזכר שניהם באתה בחרתנו וא"צ לחזור: א. דיש בזה פלוגתא דרבוותא אם צריך להזכירו, ולכן בדעת א"צ לחזור. ב. וגם בלא"ה הרי הזכיר פ"א באתה בחרתנו, ואינו לעיכובא בדעיבד לכ"ע. ודע דהרבה אחרונים הסכימו שאפי' לפתחילה אין להזכיר של שבת ביעו"י, וכן המנהג, ועי' בלבוש שכתב טעם נכון לזה שצריך יעו"י נתייחד על הזכירה ועל הפקידה, ואין שייך זכרון אלא ביו"ט ובר"ח דכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובר"ח וגו' וזכרתם, ולא זכר שם שבת כלל, עכ"ל. ולדברי הטור הנ"ל (מהספרי) נזכר שם שבתות, וצ"ב.

והנה בספרי שם הנוסח (פסקא ע"ז) וביום שמחתכם ובמועדיכם אלו שבתות, ר' נתן אמר אלו תמידים, ובמועדיכם, אלו שלש רגלים, ובראשי חדשיכם, כמשמעו. וגו' הגר"א וביום - אלו שבתות, ר' נתן אמר אלו תמידים, שמחתכם - אלו ג' רגלים, ובמועדיכם אלו ר"ה ויה"כ, ובראשי חדשיכם כמשמעו, ובפי' כתר כהונה הביא גי' הליקוט "וביום שמחתכם אלו שבתות, ר"נ אמר אלו תמידים, ובמועדיכם אלו רגלים", ולפי המשמעות שת"ק דרש "וביום שמחתכם" שזה מוסב על השבתות שניתנו לעונג ושמחה, כמ"ש כן הזרע אברהם בשם הברית אברהם, ויעו"י באב"ע וביום שמחתכם ובמועדיכם, ששבתם מארץ אויב או נצחתם האויב הבא עליכם, וקבעתם יום שמחה כימי פורים ושמנת ימי חנוכה, רק המעתיקים פירושו וביום שמחתכם - שבת, והתקיעה שישמעו ישראל וידעו כי העולות יקריבו ויכוונו להם לשם, עכ"ל הראב"ע. א"כ בדברי ראב"ג מתאימים לגירסת שלפנינו, אמנם גירסת הגר"א אינה כן, אלא וביום אלו שבתות וכו', שמחתכם אלו תמידים, ע"כ.

ואח"כ מביא סעד לגירסת הגר"א מדברי הרמב"ן בשם הרי"ף גיאות, שא"א צידוק הדין של מת בר"ח ובמועד, בחנוכה ובפורים, ולומד ממרע"ה שא"א בשבת ר"ח ושבת חנוכה, והללו ימי שמחה ניהו דכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובר"ח, ע"כ מדברי הרמב"ן, ואי נימא כג' הספרי וביום שמחתכם קאי על שבתות, הרי בשבת גופא אומרים צד"ה, ולא מסלקין לי' משום שמחה, אבל להגר"א א"ש וביום אלו שבתות, ואח"כ מסביר ג"כ למה מתאים "וביום" על שבת דקביעא וקיימא, וא"צ קידוש ב"ה, ולכן גם כידוע לא אומרים מקדש ישראל והשבת (כמו בג' רגלים ור"ה ויה"כ ור"ח) כבמועדות התלויים בישראל, ולפי שקדושת השבת ביחוסו יומא הוא דקגרים, והוא נקרא מועד מצד מדתו של יום בעצמותו, ולכן הוא שרמוה התורה להשמיענו דין תקיעה בקרבנות המוספין בשבת באותו המאמר "וביום", והוא שדרשו וביום אלו שבתות, ע"כ מדברי ה"כרתי כהונה". ולכא"ו לא מבעיא לגירסת הספרי, וכ"ה באב"ע, וכן הגימטריא של הטור קאי על "שמחתכם", קשה שמוזכר בפסוק שבת, אלא אפי' לגי' הגר"א השינוי הוא שלא מוזכר שמחה בשבת בפסוק זה, וכן ששבת הוא "יומא", אבל עדיין לשון המ"ב צ"ב שכתב שלא נזכר בפסוק זה כלל. וכידוע ענין זכרון שאנחנו נזכור את השי"ת, והוא זוכר אותנו, ובפי' האב"ע "ויכוונו לבם לשם", א"כ זה גם בשב"ק.

בספרי זוטא הגי' ביום זה יו"ט, וביום זה שב"ק, וביום זה יה"כ, ובס"י ספרי אפרים מבאר שהס"י לומד דרשא מהוא"ו ומהב"ת גם וביום, גם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם, עיי"ש. ועכ"פ זה ברור שיש שייכות לזה, שגם יה"כ וגם שבת נקראים "יום" (ימים יוצרו ולו אחד בהם זה יה"כ, ועיין במאמר הזוהר שנדפס בסידורים לליל שב"ק ש"יום" הוא כח הרוחני הנותן מזון כל אחד "ביומא", והכח של "יום" שבת הוא משפיע לכל "ימי" השבוע).

שאלו קסטנבוים - אשדוד

סיכום השיטות סימן תפ"ז (טור, ב"י, שו"ע, מ"ב)

תפ"ז, א. בב"י הביא שמנהג בני ספרד הוא לומר ביו"ט את יום פלוני הזה את יו"ט מקרא קודש הזה, ובחובה"מ את יום פלוני הזה את יום מקרא קודש הזה. וכתב הב"י דנראה לו להלכה כמנהג זה, והטור ס"ל כרב האי גאון שלא אומרים את זה, כי זה כבר כלול במה שאמר את חג פלוני הזה. השו"ע כתב כדכתב בב"י, והרמ"א הגיה ע' לקמן ת"צ ג' [ושם כתב הרמ"א דאין נוהגים לומר מקרא קודש כלל לא ביו"ט ולא בחוה"מ].

בב"י הביא שרבינו ניסים והכלבו ס"ל שכשחל פסח בשבת אין אומרים ברכת מעין שבע, והאבודרחה כתב שנהגו לאומרה, וכתב הב"י דעכשיו פשט המנהג שלא לאמרה, וכ"כ בשו"ע.

בשו"ע כתב דאם בתפילת יו"ט טעה וחתם מקדש השבת, ותיקן תכ"ד ואמר מקדש ישראל והזמנים יצא, וביאר במ"ב (סק"ד) שזמן תכ"ד הוא ג' תיבות, והביא בשה"צ (ג') שזו דעת רוב האחרונים, אולם הפמ"ג כתב ד' תיבות.

ולחתום בשל שבת לבד, ומעתה תיקשי אמאי אין אנו נוהגים כן אלא מתפללין תפילה של יו"ט ומזכירין בו של שבת, וצ"ע.

והנה יעו"י בס"י תפ"ז ס"ק י"ב ובשעה"צ שם דדעת הדרך החיים שמי שלא אמר אתה בחרתנו ואמר יעו"י, ונזכר אח"כ בין ביו"ט שחל בחול ובין ביו"ט שחל בשבת [והזכיר שבת ביעו"י], א"כ לחזור לראש אפי' נזכר קודם ברוך אתה ד', והמ"ב כתב ע"ז בשעה"צ שלדעתו א"י"ו ברור, ולכא"ו נר' שהדה"ח ס"ל שצריך הברכה אין לה נוסח קבוע אלא התחילי דצריך להתחיל בהזכרת עניינו של יום ולומר ברכת והשיאנו וכו' או רצה במנוחתינו וכו', והאופן איך להזכיר מתחילה אינו אלא מנהג, ואינו בגדר מטבע שטבעו חכמים, ולהכי סגי במה שהזכיר וא"צ לחזור לראש.

ולפי"ז יתכן דלדה"ח גם בשבת כן הוא שעיקרו להזכיר שבת ואחריו רצה וגו', וזהו מנהג איך להזכיר את השבת, וע"ז ש' גי' מיני תפילות ונוסחאות איך להזכיר את השבת, והיינו בג' בחינות של השבת כדפי' הטור, אך ביו"ט אנו מזכירין השבת בבחי' שבת השייכת ג"כ ליו"ט שתהא כעין הזכרה משותפת, ועי' היטב.

[וכבר סבור הייתי לומר שכל הברכה אינה אלא מוהשיאנו או או"א רצה במנוחתנו, וקודם לכך אינו אלא הקדמה בעלמא, אך למש"כ האחרו' שצריך להזכיר שם החג בפרטות, וד"ו אינו נזכר בוהשיאנו, וכמו"כ למש"כ במ"ב לגבי שבת דלא סגי במה שמוזכרו סמוך לחתימה, עיי"ש ס"ק י"ג, אך בהכרח שגם הפתיחה שמקודם שבו מזכירין השבת, ושם הי"ו בפרטות הוא פתיחת הברכה ומעיקר נוסחת הברכה ומטבעו שטבעו חכמים].

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה חרדית בית שמש

ברכת הלל

א. כתב הטור דהר" מאיר מורטנבורג לא היה מברך לגמור את ההלל אף כשגומרים אותו אלא לקרוא את ההלל, כי היה אומר כשמברך לגמור אם יחסר ממנה אות אחת או תיבה אחת היו ברכה לבטלה. והשעה"צ קשה דאם מחסר אז גם מברך לקרות היו ברכה לבטלה כיון דלא יצא ד"ח הלל, וממילא הברכה לבטלה.

והנה מדברי המשנ"ב משמע דפשוט שאם חיסר אות ולא השתנתה משמעות המילה, שיצא ד"ח (וכן במגילה לשתי הדיעות בסיומן תר"צ באות הבאה). וא"כ לכא"ו היה אפשר לתרץ דזה הנפק"מ שחיסר אות ולא השתנתה משמעות המילה, דיד"ח ההלל יצא, אבל הברכה בלגמור הוי לבטלה (ול"צ להדחק דהר"מ סבר כהדעה הראשונה בס"י תר"צ). והשיבונו חבירי שליט"א דזה פשוט דגם חשוב שגמר אם רק חיסר אות ולא השתנה כלל משמעות המילה, וגם הברכה ל"ה לבטלה.

ב. ובמה שיתרץ השעה"צ בזה"ל: ואפ"ל דסבר ר"מ וכו', דלענין מגילה אין מדקדקין בטעותיה, היינו אף אם לא קרא התיבה כתיקונה גם כן יצא, ומסתברא ה"ה לענין הלל, ולזה אמר אם יאמר לקרות לא יהיה חשש ברכה לבטלה, משא"כ אם יאמר לגמור אף אם ידלג אות אחת הרי לא גמר, ויש כאן חשש ברכה לבטלה.

ראשית יש לעמוד דחידוש גדול למדנו ממשנתו דהכהן הגדול המשנ"ב, דהנה בס"י תר"צ ס"ד בהא דאין מדקדקין בטעותיה, מתבאר בבב"ל שם שיש שתי שיטות בזה (לדעה קמיינתא), דלדעת הר"ן והרשב"א (וכן הוא העיקר להל) היינו אם קרא את כל המילים דווקא, אלא דגם אם שינה משמעות יצא, אבל אם לא קרא מילה לא יצא, ולדעת הרא"ו אפי' אם דילג מילים שאינן מפסידין הקריאה יצא.

והנה כאן השעה"צ דקדק בדבריו דאם רק שינה משמעות עדיין אין בזה חשש ברכה לבטלה, אלא רק אם נוסף דגם דילג אות אחת. ולמדנו מזה דגם לפשיטות שם דבהחסי תיבה לא יצא, מ"מ בהחסי אות שפיר יצא אע"ג דהשתנה המשמעות ע"י חיסור אות, דע"ז מייירי הכא. וקאמר דמצד ההלל יצא, אלא דברכה דלגמור לא קיים.

ג. והנה הקשה הרב אורי שרעבי שליט"א על תירוצו דהשעה"צ כיון דיצא יד"ח ההלל מדוע ל"ח שפיר דגמר ההלל, ואמרו דאם היינו אומרים דסבר המהר"ם כדעת הרא"ו דאין מדקדקין בטעותיה אפי' אם חיסר תיבות, ודאי דהוה א"ש דלגמור הקריאה לא גמר ובכ"ז יצא יד"ח, אולם אין לומר כן, דהא בטור בשם המהר"ם מורטנבורג אומר דאם חסר תיבה או אות, ומכ"ז דגם משום אות הברכה היא לבטלה. וצ"ל כיון דהחסי אות והשתנה המשמעות חשיב חיסרון בהילול ולא גמר ההלל, ומ"מ א"י חסרון בקריאת ההלל והמגילה ולכן יד"ח המצוה יצא.

ד. והנה לשון הטור ור"ה מאיר מורטנבורג לא היה מברך לגמור אלא לקרא את ההלל, כי היה אומר כשמברך לגמור אם יחסר תיבה אחת או אות אחת הוי ברכה לבטלה. והנה מחד גיסא מב"ו כדברי השעה"צ כנ"ל דבחיסור אות הוי ברכה לבטלה, אולם מב"ו עוד דגם שחיסר תיבה הוי ברכה לבטלה רק אם בריך לגמור, אבל כשמברך לקרוא ל"ה ברכה לבטלה, ועכ"פ ה"ט משום דשפיר יצא יד"ח, וא"כ יש ללמוד מזה כדברי הרא"ו הנ"ל דאין מדקדקין בטעותיה היינו אפי' כשחיסר תיבה. וצ"ע דבבב"ל ל"ה מתייחס אליו כדעת יחיד, ומצאתי כאן דהמהר"ם מורטנבורג סובר כוותיה.

אולם באמת דבמהר"ם מורטנבורג המובא במרדכי (פ"ב דשבת אות רפ"ו שציניו הב"י) כתב בזה"ל: "ורבינו מאיר היה נוהג אפי' ב"ח ימים שהיחיד גומר תיבה לברך לקרות ולא לגמור, משום שמא ידלג אות אחת בקריאת ההלל". ולא כתב תיבה אחת, וא"כ אין ראיה מהמהר"ם עצמו שבחסרון תיבה יוצאים יד"ח, אולם עכ"פ מדברי הטור לכא' מוכח שסבר כהרא"ו, וצ"ע.

יהונתן אבא פרג'י - אופקים

אמר מקדש השבת וחזר בו תכ"ד

כ' מרן השו"ע ס' תפ"ז סעיף א': ואם אמר מקדש השבת וחזר בו תכ"ד יצא, אחרי שהוא ידע שהוא יו"ט, ע"כ. ובמשנ"ב כ' דרוב הפוסקים ס"ל דאע"פ שלא ידע שהוא יו"ט יצא, ע"כ. וכן הוא בס'י ר"ט סעיף ב' שלא הזכיר שם פרט זה, וכן בס'י תקפ"ב סעיף ב', שוב מצאתי במאמר' ס' ק"ט סק"ב דבס"י תפ"ז מרן העתיק את לשון התוס', אע"ג דאיהו ס"ל כמש"כ בס'י ר"ט בשם הרי"ף והרא"ש ודלא כהמ"א.

טל טוויג - תל ציון

שיעור תוך כדי דיבור

הביאור הלכה בסיומן תפ"ז סעיף א' מביא את דעת הפמ"ג שאפי' שהתחיל רצה כל שלא אמר ד' תיבות יכול לחזור ולתקן, ומקשה עליו שכיון שהתחיל ברכה אחרת אפי' תיבה אחת לא מהני תיקון, ומוכיח זאת מסימן ק"ד וכן מסימן תקפ"ב בשערי תשובה יעו"ש. עוד מקשה שער הציון בס"ק ג' על הפמ"ג גבי תוך כדי דיבור שנוקט שזה ד' תיבות, ולשון המ"ב שזה פלא שהרי תוך כדי דיבור זה ג' תיבות, כמו שכתבו האחרונים בסיומן ר"ו.

ונראה לענ"ד בס"ד ליישב את ד' הקושיות בחדא מוחתא, דהנה השו"ע סובר שמהני תוך כדי דיבור רק כשהוא ידע שהוא יו"ט, ומביא כדעת המשנה ברורה בסעיף קטן ה' שרוב הפוסקים כבר חולקים וסבירא להם שאפי' שלא ידעו שהוא יו"ט ג"כ מהני חזרה בתוך כדי דיבור, וכך מכריע להלכה.

הכנסת יצא", ע"ש. ולפי זה אפשר לכאר את מנהג הגר"א שאף שבהלל של ראש חודש לא בריך בעצמו, וחשש לשיטה שאין מברכים על מנהג חצי הלל, מ"מ בהלל שאומרים בבית הכנסת בליל פסח ברבים כדי לפרסם את הניסים שעשה הקב"ה לאבותינו במצרים, וביציאת מצרים בריך בעצמו, משום שגם עצם זה שמברכים את הקב"ה ברבים יש בזה ג"כ פירסום הנס וקידוש שמו יתברך.

מקור הדברים: במילואים לספר מעשה רב ע"ו כתב שכונת ביאור הגר"א הנ"ל לבאר את דעת השו"ע שסובר שמברכים על הדלקה בביהכ"ס, אעפ"י שדעת השו"ע שבא"י וסביבותיה אין מברכים על מנהג הלל דראש חודש, מ"מ בהדלקת נרות חנוכה שבביהכ"ס מברך משום פירסומי ניסא, וכדעת השו"ע שמברכים על מנהג הלל בליל פסח בביהכ"ס ע"י"ש. ועפ"י"ז כתבתי שכמו שאין סתירה בשו"ע, כן י"ל שאין סתירה במנהג הגר"א עצמו, אך יש לכאר באופן אחר את דברי ביאור הגר"א הנ"ל, דיש לומר שהגר"א לא הביא ראיה לברכה אלא רק לעצם המצוה, שאף שמקיימים את המצוה בבית מקיימים אותה גם בביהכ"ס משום פירסום הנס ברבים, וגם לפי ביאור זה נכון תירוץ הנ"ל, ש"מ"מ מבואר שסידור אמירת הלל בביהכ"ס בליל פסח כדי לפרסם את הנס ברבים.

וביתר ביאור יש לומר: שמדינא הגר"א סבר שמברכים על הלל דראש חודש [ועל חצי ההלל שאומרים בחול המועד פסח ובאחרון של פסח] כדפסק הרמ"א, ומ"מ כיון שיש חולקים [ע"י שו"ע ס' תכ"ב ס"ב] לא בריך בעצמו אלא יצא בברכות משה"כ, משא"כ בהלל דליל פסח שאומרים בבית הכנסת בריך את הברכות בעצמו כדעת השו"ע בס'י תפ"ז ס"ד, ולא חשש לשיטה שלא אומרים את ההלל בליל פסח בביהכ"ס, משום שכאן חוץ ממה שהברכות הן על ההלל, גם נועדו כדי לפרסם את ניסי יציאת מצרים ולקדש את שמו יתברך ברבים. ואף שבאמירת הלל בדילוג יש בו ג"כ משום פירסום הנס [בראש חודש, ומיום א' דחזו"מ פסח עד סוף פסח, ועי' ברכות דף י"ד], מ"מ בהלל השלם של ליל פסח הנאמר בבית הכנסת יש בו פירסום הנס גדול יותר, שהרי בדיעבד אומרים את ההלל שבדילוג ביחידות, ולפי הרמ"א ס' תכ"ב ס"ב היחיד גם מברך עליו, משא"כ הלל הנאמר בליל פסח בבית הכנסת נתקן לאומרו רק בציבור כדי לפרסם את הנס ברבים, ואף בדיעבד אינו נאמר ביחידות [עי' בסמוך סק"ב].

ב. בהגדה של פסח ממרן הגר"ש אלישיב זצ"ל [עמ' 21] כתוב: "בירושלים נוהגים לומר בתפלת ערבית הלל בברכה, ודין זה הוא חובת הציבור, דמי שמתפלל בביתו לא יאמר הלל אלא בסוף הסדר, אבל נשים המתפללות בעזרת נשים נחשב לתפלה עם הציבור, ואומרות את ההלל יחד עם הקהל" ע"ש.

הדלקת נרות חנוכה בביהכ"נ כאמירת הלל בליל פסח בביהכ"נ

כתב השו"ע באו"ח ס' תרע"א ס"ו שמדליקים על חנוכה, ומברכים על ההדלקה [בבית הכנסת] משום פרסומי ניסא. וכתב בביאור הגר"א ד"ה "מדליקין" - ראיה מההלל בלילי פסחים שנתקן על הכוס, ואומרים בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, כמש"כ בירושלמי בענין ברכה הסמוכה לחברתה והרי אשר גאלנו, שניא שאם שמעה בבית הכנסת יצא".

ביאור כוונת הגר"א: שאפילו שחייבים להדליק נר חנוכה בבית, מ"מ מדליקים נר חנוכה גם בבית הכנסת כדי לפרסם את הנס ברבים. וראיה לזה מהלל שקוראים בבית הכנסת בליל פסח, אף שנתקן לאומרו בבית בליל הסדר על הכוסות, מ"מ קוראים אותו גם בבית הכנסת אחר מעריב כדי לפרסם ברבים את הנס שנגאלו אבותינו ממצרים, וכמבואר במסכת סופרים (פ"כ ה"ט) "מצוה מן המובחר לקרות הלל בשני לילות של גלויות [בבית הכנסת, ר"ן ונוסחת הגר"א], ולברך עליהן ולאומן בענימה לקיים מה שנאמר "ונרוממה שמו יחידו" [תהילים ל"ד], וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך שכבר בריך ברבים" ע"ש. וכשקוראים את ההלל בבית הכנסת ביחד מתפרסם הנס ברבים, ושאלו מה הראיה מקריאת ההלל בליל פסח בבית הכנסת, להדלקת נר חנוכה בבית הכנסת לענין הברכה, הלא רק בבית הכנסת מברכים לפני ההלל בליל פסח, ולא מברכים לפני ההלל הנאמר בהגדה על הכוסות, משא"כ בנר חנוכה אפילו שמברכים בהדלקה שבבית מברכים גם על ההדלקה שבבית הכנסת. ולפי מה שנתבאר באמת הגר"א לא הביא ראיה לענין הברכה אלא רק לעצם המצוה, שאף שמקיימים את המצוה בבית, מקיימים אותה גם בבית הכנסת משום פרסום נס ברבים, ועוד, שהרי הדיבור המתחיל שכתב הגר"א זהו "מדליקין", ולא כתב "מדליקין ומברכין", ומשמע שקאי על עצם ההדלקה ולא על הברכה. ש"מ שכן ביאר בשו"ת שבת הלי ח"ו ס' פ"ד.

ושאלוני דא"כ מדוע הרמ"א בס'י תפ"ז ס"ד סובר שאין אומרים הלל בבית הכנסת בליל ט"ו ניסן, ומאי שניא מהדלקת נר חנוכה בבית הכנסת שמודה הרמ"א שמדליקים כדי לפרסם את הנס ברבים, ונראה דעיינן בביאור הגר"א שם שכתב שטעם הרמ"א משום שהלל בליל פסח בבית הכנסת נתקן לאנשים שאינם בקיאים לקרוא את ההלל, וכיון שבזמן הזה כולנו בקיאים לכן אין קוראים את ההלל בבית הכנסת בליל ט"ו ניסן לדעת הרמ"א, עי' תוספתא פסחים (פ"ה, ה"ה): "בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל [ע"י פכירוש מנחת יצחק שכתב: שאין להם בביתם מי שיועד לקרוא את ההלל, ואין שם אלא בקי אחד שהוא הש"א], בליל פסח חולקים את ההלל קודם הסעודה ואחר הסעודה, וכיצד יעשו], הולכין לבית הכנסת וקורין פרק ראשון, והולכין ואוכלין ושותין, וחוזרין ובאין וגומרין את כולו. ואם אי אפשר להם כן גומרין את כולו" [אם א"א לחלק לצאצאין גומרין קודם אכילה את כל ההלל, מנחת פסחים (ב"י)]. משא"כ גבי ההדלקת נר חנוכה בבית הכנסת כתב הכלבו [בס"י מ"ד הובא בב"י ס' תרע"א ס"ד ד"ה "ומי"ש שמניחין"ו] וז"ל: "ונהגו כל המקומות להדליק נר חנוכה בבית הכנסת להוציא מי שאינו בקי ואינו זריז בזאת, גם כי הוא הדור מצוה ופרסום הנס וזכר למקדש", עיי"ש. ואף שבזמן הזה לא שייך טעם הראשון שהרי בזמן הזה כולנו בקיאים, מ"מ שייך טעם השני שנהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת להדר את המצוה ולפרסם את הנס ברבים וזכר למקדש, ובית כנסת נקרא בית מקדש מעט [עי' מגילה דף כ"ט ויאהי להם למקדש מעט, אמר רבי יצחק אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל"]. ועי' בשו"ע ברמ"א ומ"ב שם שהטעם שמניחים את המנורה בביהכ"ס כבית דרום, משום שהוא זכר למנורה שמקומה בדרום, וכן מסדר את הנרות ממוזרח למערב ענין המנורה שנותניה היו מסודרים בין מזרח למערב, כן יסדר את נרות החנוכה בביהכ"ס ע"ש.

ישראל לאופר - קרית ספר

בנוסח התפילה של יו"ט שחל בשבת (סי' תפ"ז)

הנה העירוני (ש"ב הרהר"צ רח"י אוברימייסטר שליט"א ודודי הגה"צ הרי"ד ס' שליט"א) דלכא"ו צ"ב מ"ט ביו"ט שחל בשבת ליכא לחילוקי ג' מיני תפילות כבכל שבת, ולאחר שהעירוני נתעוררתי לעיין עוד בדבר, דהרי במ"ב ס' תפ"ז בביה"ל מוכח מן הגמ' דעיקר הברכה האמצעית היא של שבת, ומעיקר הדין יש לנו לפתוח



בה"ל ד"ה תכ"ד, הביא מהפמ"ג דאפי' התחיל "רצה", כל שלא אמר ד' תיבות יכול לחזור ולתקן, והבה"ל חלק עליו וס"ל שאפי' אם הוא בתוך הזמן של תכ"ד אבל התחיל כבר בענין אחר, ולא שהה גרידא, התיקון לא עולה לו, והביא שכך היא דעת המטה יהודה.

כאמור השו"ע כתב שאם אמר מקדש השבת וחזר בו תכ"ד, צא, אחרי שהוא יודע שהוא יו"ט, ודייק במ"ב (סק"ה) מהשו"ע שדוקא שבעת שאמר בא"י חשב שיו"ט רק שבתתמה נכשל בלשונו, מהני לו תיקון בתכ"ד, אך אם מתחילה חשב ששבת, לא יהני לו תיקון, והביא שרוב הפוסקים ס"ל שאף שמתחלה חשב ששבת, כל שתיקון שבתתמה בתכ"ד, צא (והביא שם שגם הגר"א הכריע כן להלכה).

השו"ע כתב שכשחל פסח בשבת אומר "את יום המנוחה הזה ואת יום חג המצות הזה", ובמ"ב (סק"ו) כתב דמנהגו לומר "את יום השבת הזה", ונראה נראה ופשוטיה. בשו"ע כתב שכשחל פסח בשבת חותם מקדש השבת וישראל והזמנים, ובה"ל ד"ה מקדש הביא שכתב כנסת הגדולה דבדיעבד אם חתם רק בשל יו"ט יצא, כיון שהזכיר שבת באמצע, והפ"ח ועוד ס"ל דבין שהזכיר שבת לבד, או יו"ט לבד לא יצא, והבה"ל נאמר בצ"ע היכא שחתם רק ביו"ט, אולם היכא שחתם שבת בלבד הכריע שיצא, וכ"כ במ"ב (סק"ז).

כאמור לשו"ע חותם מקדש השבת וישראל והזמנים, ובמ"ב (סק"ח) הביא דיש אומרים ישראל בלא "ו", אבל מנהגנו כהשו"ע.

תפ"ה ג', בבי' הביא משו"ת מהר"ל שיש אומרים שכשחל יו"ט בשבת אין להזכיר של שבת ביעלה ויבוא, ויש אומרים שמוזכרים, וכתב בבי' דכיון דפלוגתא דרבונתא היא, דביעבד סמכין על האומרים שלא להזכיר. בשו"ע לא כתב בזה דעתו, וברמ"א כתב כהבי' שצריך להזכיר שבת ביעלה ויבוא, ואם לא הזכירו לא יחזור, ובמ"ב (סקט"ו) הביא דהרבה אחרונים הסכימו שאפי' לכתחילה אין להזכיר של שבת ביעלה ויבוא, והביא שכן הוא המנהג [והלבוש כתב טעם למנהג, שעיקר יעלה ויבוא נתייחד על הזכירה והפקידה, ואין שייך זיכרון אלא ביו"ט ובר"ח, דכתב "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם וגו' ונוכרתם", ולא נזכר שם שבת כלל].

תפ"ז ד', בשו"ע כתב "בליל ראשון של פסח גומרים הלל הציבור בנעימה, בברכה תחילה וסוף, וכן בליל שני של שני יו"ט של גלויות", וברמ"א כתב דאנו לא נוהגים כן, ואין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת ההלל כלל.

אביחי כהן - אופקים

הנפק"מ דליל פסח נקרא ליל שימורים

א. שו"ע תפ"ז א' בסופו: "ואין אומרים (בחל פסח בשבת) ברכת מעין שבע", וכ' המ"ב דמבואר בסי' רס"ח, טעם אמירת ברכה זו מפני המזיקין, ופסח הוא ליל שימורים, עכ"ת. ומקורו בטור בשם בעל העיטור המובא בר"ן, וכ"כ הריטב"א ב"ה י"א ב', במשנ"ת שם במח' ר' יהושע ור"א מתי נברא העולם, נדחלקו גם מתי עתידים ליגאל, ולר"י דרשו מנד' "ליל שימורים" - ליל המשומר ובא מששת ימי בראשית - לגאולה, ולר"א, לילה המשומר ובא מן המזיקין. וכ' הריטב"א דמכאן אמרו דכשחל פסח בשבת, ש"ץ היורד לפני התיבה ערבית אין לו לומר אותה ברכה מעין ז', וכ' אף דבכל שבת אומרים אותה, אף שאין שייך הטעם - דביהכ"ס שלנו בתוך העיר, מ"מ אנו תופסין מנהג אבותינו, משא"כ בפסח דהמנהג היה שלא לאומרו. עכ"ת ד' (ותוס' שם הק' דלמבואר בגמ' היינו רק לר"א, ואנן קיימ"ל כו' יהושע, ות' דלר"י תרתייהו דרשי', ובתורא"ש כ' דאיכא תרי פסוקים, עיי"ש). גב. דיוע דכהביא כה"ח בשם המקובלים ועוד אחרונים, דע"פ האר"י צריך לאומרה לברכה זו גם בפסח שחל בליל שבת, וסיים דכ"כ בכמה מקומות דבמקום מנהג לא אמרי' סב"ל, ונראה נראה ופשוטיה.

ב. כ' הרמ"א תפ"א ב', דנוהגים שלא לקרות על מנתו רק פרשת "שמע", ולא שאר דברים שקורין בשאר לילות כדי להגן, כי ליל שימורים הוא מן המזיקין [ויל"ע דהשו"ע לא הביא דין זה, ומד' הכה"ח דלמנהג האר"י צ"ל כל הפסוקים, עיי"ש].

ג. כ' הרמ"א תפ"ז בסופו, ו"א... ולפתוח הפתח כדי לזכור שהוא ליל שימורים וכי', והביה"ל הק' דמה"ט היה צריך לפתוח בתחילת הלילה. ובתורה תמימה הק' דיותר מתאים לפתוח קודם השינה להראות שאין מפחדים, וביה"ל תי' דכשמוגזין כוס ב' דהוי "זוגות", וכדובאב שם בתוס' מסוג' דפסחים ק"ט ב', ולא חישי', מסמנים מילתא גם בפתיחת הדלת, והחק יעקב כ' דאז מוגזין כוס "אליהו הנביא", ופותחין הדלת שימצא הפתח פתוח (ונו' כוונתו, דודאי אליהו הנביא יכול ליכנס בכל אופן, רק לעורר את הרגשות והחושים שלנו, שזה מציאות ממש שיש משהו נכנס, ודוק שנזכר בב"א).

ד. כ' הרמ"א תנ"ה סוס"א, דאין לשפוך "מים שלנו" מכח מת וכי', והביא הט"ז דמקורו במדכ"ב בפסחים אות תקצ"ב, ומשום דפסח "ליל שימורים", ועוד דישמר פתאים ד', והמ"א כ' משום שמור מצוה (ופלא דהמ"ב הביא רק טעם זה). ונ' דתרוייהו בעינן, דטעם הט"ז לכא' שייך רק בליל פסח, וטעם המ"א שייך רק במצות ד"מצוה" וכמשנ"ת במ"ב שם. שו"מ כע"ז בפמ"ג.

ה. כנ"ל דתיקנו ד' כוסות ול"ח לזוגות מה"ט דהוי ליל שימורים [ובמקום אחר נת' הא דאשכחן בכמה ענייני הסדר מנין ארבע (אמנם הוי כנגד ד' כוסות דגאולה, אך זה גופא אומר דרשני), וכן מצאנו ענין דד' קישויות במה שנתנה (וכמבואר בר"מ דתתת הקושי' שהיה בזמן ביהמ"ק הדלילה הזה כולו צלי, הכניסו הקושי' הדלילה הזה כולנו מסובין, וכ"כ הגר"א), ואכמ"ל].

ו. עוד מצאתי (בילקוט יבאורים) דמש"כ הרמ"א תע"ה א' (אחר שכל השו"ע דבאכילת המצות יטבלם במלח), "ואין המנהג לטבלם במלח בלילה ראשונה דפת נקי א"צ מלח", וכבר עמדו דמ"ש שאר אכילות דכן מטבילים, והמ"ב הביא טעם דהוי טפי "לחם עני" עיי"ש, אך שם הביאו מש"כ בלקט ישר - לתלמיד תלמונה"ד, דמשנ"ת בתוס' ברכות מ' א' ד"ה הבא, וכ"ה בשא"ה, ומקורו במדרש, דענין טבילת פת במלח, שלא יקטרג השטן, וממילא בליל פסח דהוא ליל שימורים, א"צ ליה ויל"ע בד' השו"ע, דלענין ברכת מעין ז', חש להא דהוי ליל שימורים, ולא בשאר דברים.

ז. הובא שם מכמה ליקוטים, דגם לענין רוח רעה, י"א דאין שייך בליל פסח, מה"ט דהוי ליל שימורים, אך דיש חולקים ומחלקים בין "מזיקין" ל"רוח רעה", ובעניי' אינו מנין בשניהם. וד' יזכנו דע"י לימוד הלכות "ליל הסדר" נזכה לליל שימורים - מן המזיקין, וללילה המשומר ובא - לגאולה, בב"א.

מקדש השבת וישראל והזמנים

סי' תפ"ז סוס"א בחל פסח בשבת כ' השו"ע: "וחותם מקדש השבת וישראל והזמנים". ובמ"ב סק"ח, וי"א שצ"ל "ישראל" - בלא ו"ו... ומנהגינו כהשו"ע, ע"כ. ונראה בס"ד בכללי הדקדוק, דבדרך כלל כשיש כמה תיבות השייכות זל"ו, או שאומרים וי"ו בכל תיבה שניה, או (במצוי כשאין מנין זוגי) שאומרים וי"ו בתיבה אחרונה. וכמו הכא דאם אומרים מקדש השבת וישראל והזמנים המילה "מקדש"

(היינו הקב"ה מקדש את) מתייחסת לכל הדברים: שבת, ישראל, והזמנים. אך מנהג השו"ע להוסיף תיבת ישראל וי"ו, ולחלק המשפט, ונ' כוונתו כמבואר בביצה י"ז א' בגמ' וברש"י שם, דהקב"ה מקדש השבת. וישראל שהם מקדשים את הזמנים, עיי"ש. וכן המנהג. [ג.ב.] משמתי ממורינו הגרמ"י קראוס שליט"א דיש להקפיד על חלוקה זו גם בשבת ר"ח דמצוי (בעיקר אצל בני אשכנז) דיותר הולך עם הניגון לומר מקדש השבת וישראל וראשי חדשים, ולהנ"ל הוא טעות, וצ"ל מקדש השבת וישראל וראשי חדשים, ופשוט].

הזכרת שבת ביעלה ויבוא

בשו"ע ורמ"א סי' תפ"ז ס"ג, ומקורו בת' מהר"ל, דמוכרים ביעו"י כשחל יו"ט בשבת, בברכה אמצעית גם "שבת", אך כ' הרמ"א (ונרשם בצידו דכ"כ ב"י) דבדיעבד אם לא הזכיר שבת ביעו"י יצא, וכדהביא המ"ב דנחלקו בזה רבוותא [אמנם כדהאר"י הב"י, דבשבת ור"ח, ל"ש להזכיר שבת ביעו"י, א. דאלמלא ר"ח אין הזכרת שבת "בעבודה". ב. שכבר חתם קדושת היום, ולא מצונו הזכרה אחר חתימה [ומה"ט אין מוזכרין לכ"ע ביעו"י דברכהמ"ז, שבת, דכבר אמרו רצה והחליצנו], משא"כ ביו"ט בתפילה דלא שייך טעמים אלו, עכ"ת.ד]. אמנם כ' המ"ב: דע דהרבה אחרונים הסכימו שאפילו לכתחילה אין להזכיר שבת ביעו"י, וכן המנהג (דבני אשכנז), ועי' בלבוש שכל' טעם נכון לזה, דעיקר יעו"י נתייחד על הזכירה ועל הפקידה, ואין שייך זכרון אלא ביו"ט ובר"ח, כדכתיב "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם וגו' ונוכרתם", ולא נזכר שם שבת כלל, עכ"ת.ד. ובביאור ד' המהר"ל והבי" (וכן המנהג דבני ספרד), נ' בס"ד ע"פ המובא שם בספרי לחד מ"ד, דמש"כ "וביום שמחתכם", היינו שבת, והיינו דגם שבת שייך לזכרון, ואמנם בכל שבת לא תיקנו לומר יעו"י, אבל ביו"ט שאומרים יעו"י, שפיר שייך גם שבת לזה (ויל"ע דלפ"ז גם בשבת ר"ח יזכרו ביעו"י, שבת. ולכא' אדרבה, מהא דהצריכו הראשונים טעם דאינו כן, וכנ"ל, ראי' דאה"נ דמעיקר"ד היה שייך, ודוק) [ובמקרא' נת' בס"ד דתלי' בזה אם יש בשבת חיוב "שמחה" - כמו ביו"ט, או דהוי רק דין עונג, וכמדוד דנזכר בא' הגלויות דאליבא, ואכמ"ל. ואולי תלי' בזה חילוק המנהג אם מוזכרין "שימחו במלכותך" בכל תפילה או לא].

דוד הלוי מוריאל - ירוחם

התחיל רצה ביו"ט

בביה"ל סימן תפ"ז ד"ה תוך, ביאור דבריו, במקרה דידן התם מקדש השבת ולא ישראל והזמנים, וצריך לתקן זאת בתוך כדי דיבור, ומסתפק בהתחיל רצה האם יכול עדיין לחזור, ומצדד שמתחיל רצה נעקר הברכה, ומביא ראייה מהדין שלא הזכיר גשם או יעלה ויבוא כל עוד שלא התחיל ברכה הבאה, אף שסיים הברכה שיכול להזכיר ואף שעבר תנ"ד, אך אם התחיל ברכה אחרת הוי עקירה מהברכה הקודמת, וכן כאן אף שעדיין לא עבר תכ"ד והתחיל רצה הוי עקירה, אך זה לא ברור ליה לביה"ל, דאולי אם עדיין לא עבר תכ"ד אולי אף דאמר רצה לא גרע משאר דיבורים שיכול לחזור בתכ"ד (ובהו מסתפק שאולי גם שאר דיבורים הוי הפסק ורק בשתיקה יכול לחזור), והדין שמתחיל ברכה הוי עקירה רק בדברים שאינם תיקון אלא השלמה לברכה הקודמת, כמשיב רוחו ויעלה ויבוא, ועי' מביא בסוף בשם מטה יהודה דאף במה דהוי בתיקון כמלך הקדוש, אף התחיל ברכה הבאה אינו יכול לתקן, ודבר פשוט.

ברוך אתה ה' אדיר במלכה הקל הקדוש

בביה"ל סי' תפ"ז ד"ה מקדש מסביר את הירושלמי דעבר והזכיר אדיר המלוכה לא יצא בכל השנה ששינה מהמטבע, ואמר ברוך אתה ה' אדיר במלוכה הקל הקדוש, ויל"ע מדוע לא הוי כתיקון תוך כדי דיבור, והוי כלא אמר כלל אדיר במלוכה, ולכא' החילוק דכאן לא התכוין לתקן, ותיקון של תוך כדי דיבור זה רק בכוונה לכך.

לא אמר חג פלוני בפרטות

המשנ"ב סי' תפ"ז ס"ק י"א כתב שאם לא אמר אתה בחרתנו ולא יעלה ויבוא רק והשיאנו, אפי' שאמר מועדי קדשך לא יצא כיון שלא אמר חג פלוני בפרטות, משמע מדבריו שאם יאמר במקום מועדי קדשך חג המצות יצא, וכך כתב הפמ"ג שהביא המשנ"ב שמתספק בדין זה האם צריך להזכיר חג המצות בפרטות, או מספיק מועדי קדשך, אך אם אמר חג המצות יצא, וקשה שבס"ק י"ג מביא משמע מהשו"ע שאם לא הזכיר שבת כלל אף ביעלה ויבוא, אף שהזכירו בהשיאנו שלא יצא, ובתור דבריו כיון שמוזכרו סמוך לחתימה לבד בעינין נמי פתיחה, וכאן בס"ק י"א משמע שאם לא הזכיר כלל רק סמוך לחתימה יצא (כנ"ל). ואולי אפשר לתרץ, א. שבס"ק י"א מדובר שאמר רק והשיאנו (לא אתה בחרתנו ולא יעלה ויבוא), וא"כ הסמוך לחתימה הוי ג"כ סמוך לפתיחה, משא"כ בסק"ג מדובר שאמר ג"כ יעלה ויבוא ולא הזכיר שבת, והזכירו רק סמוך לחתימה, וכיון שהתחיל ביעלה ויבוא לא הוי סמוך לפתיחה, ודוחק. ב. בסק"א הנידון הוא ביו"ט ואמר והשיאנו, שבתחילת התפילה גם אמר מועדיך ("את ברכת מועדיך") והתחיל ביו"ט, והגם שלא אמר חג המצות בפרטות כיון שהזכירו סמוך לחתימה יצא, ובדין פתיחה וחתמה מספיק להזכיר מועד, ולאו דוקא חג המצות בפרטות (והוכחה לכך, שאנו פותחים בחג המצות ומסיימים מועדי קדשך), משא"כ בס"ק י"ג שהנידון הוא בשבת שהתפלל תפילת יו"ט, ולא הזכיר שבת רק סמוך לחתימה, ובאמת לא אמר בפתיחה שבת כלל.

הזכיר חג שבועות במקום חג המצות

סי' תפ"ז ס"ק י"א, אם הזכיר חג שבועות במקום חג המצות, עי' כאן בחדושי רע"א שמביא שיצא יד"ח, אך בסימן תרס"ח בהל' שמיני עצרת מביא מח' באם הזכיר בשמיני עצרת חג הסוכות יצא, ומשמע שדוקא בכגון דא יש מח' ששמיני עצרת לא הוי רגל בפני עצמו כ"כ, אך בפסח אם הזכיר חג שבועות בודאי לא יצא.

אחד מבני החבורה - ערד

אמר מקדש השבת וחזר בו תוך כדי דיבור

כתב השו"ע סי' תפ"ז סעי' א' וז"ל: ואם אמר מקדש השבת וחזר בו תכ"ד יצא, אחרי שהוא יודע שהוא יו"ט וכו'. וכתב המשנ"ב ס"ק ה' ר"ל כעת שאמר ברוך אתה ה' היתה כהוגן על דעת לסיים כשל יו"ט אלא שאח"כ נכשל בלשונו, ומשמע מלשון זה דאם טעה בעת שאמר ברוך אתה ה' שהיה סבור שהוא שבת, אפי' אם חזר בתכ"ד לאחור שסיים מקדש השבת וסיים כדן לא יצא, אולם רוב הפוסקים חולקים ע"ז וסבירא להו שכן יוצא יד"ח, וכ"כ בכה"ח אות י"ב כד' המשנ"ב.

ובשו"ע סי' תפ"ז סעי' ו' כתב: אם פתח ואמר ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אדעתא דלימא היום ארבעה, שהוא סבור שהם ארבעה, ונזכר וסיים בחמישיה והם חמישיה וכו', אינו חוזר ומברך, והוסף ע"ז המשנ"ב ס"ק ו' אבל כמה אחרונים הסכימו דאף אם בעת הברכה היה דעתו ג"כ על יום אחר, וכן ספר טעוה, מ"מ אם בתכ"ד נזכר שטעה וסיים תיכף כהוגן יוצא בזה. וכתב השע"צ אות מ"א דכ"ז לפי המאמר מרדכי והחק יוסף, אבל הט"ז ס"ל שבכה"ג לא יצא יד"ח (וכך הסביר את ד' השו"ע,

ודחו דבריו המא"מ והח"י משום דהברכה לא קאי על היום אלא ההוא לה' על עצם המצוה, וכיון שתכ"ד נזכר וסיים כהוגן שפיר דמי).

ולפ"ז היה מקום לומר שהכרעת השו"ע בסי' תפ"ז שלא יוצא יד"ח הוא משום שס"ל שזה ברכת השם ולא ברכת השבח, ולכך חילק בין ספה"ע שיצא יד"ח, וברכת היום בשמ"ע שלא יצא.

אלא שיעו"י בבי" סי' תפ"ז שכתב הטעם שלא חוזר משום שזה ספק דרבנן, ולפ"ז צריך להיות דלא כמשנ"ת, אלא דהחילוק הוא האם זה דאו' או דרבנן, וצ"ע.

אולם יתכן לומר דהט"ז דס"ל דאם כיון על היום שאינו נכון בברכה, וגם ספר, רק שלא יוצא יד"ח, ס"ל כהשו"ע, רק מה שכתב השו"ע שיצא יד"ח זה משום הספק שחצי ברכה חשב כך וחצי חשב כך, וכ"ז משום שברכה על ספה"ע הוי ברכת היום ולא ברכת השבח, דאם היה ברכת השבח לא היה יוצא יד"ח בכל גוונא. ומה שכתב השו"ע בסי' תפ"ז שלא יצא יד"ח, שם איירי כמו שדיבר הט"ז שכל הברכה כיון ששבת היום וטעה.

אולם לפי המאמר והח"י דס"ל דבמקרה של הט"ז יצא יד"ח, אינו מחייב דבסי' תפ"ז ג"כ יצא יד"ח, ומשום דיתכן דבסי' תפ"ז הוי ברכת היום, וספה"ע הוי ברכת השבח.

אך משמע גם בבאר הגולה בסי' תפ"ז שהביא את מקור ד' השו"ע מהתוס' בברכות דף י"ב, ושם מבואר בשם ר"ח שכל הספק בגמ' זה שוכשל בלשונו, אך אם כוונתו היתה שונה וטעוה לא יצא יד"ח, אולם בסי' תפ"ז מקור ד' השו"ע מהב"י שזה משום ספק דרבנן.

יצחק אלחנן מלול - אשדוד

סימן תפ"ח

בגודל מעלת קריאת הלל השלם ביו"ט א'

דפסה ובשבועות - עפ"י הוזהר

כתב הוזהר בפרשת אמור [רע"א מהימנא דף צ"ז:]: בתרגום לשון הקודש כפי שכתב בפירוש הסולם: "וספרתם לכם ממחרת השבת" וגו', מצוה זו לספור ספירת העומר, וכבר העמדנו, וזה סוד כי ישראל א"פ שנטהרו לעשות הפסח ויצאו מטומאתם, עוד לא היו שלמים וטהורים כראוי, ועל כן אין הלל שלם בימי פסח [מלבד יום הראשון] כי עד עתה עוד לא נשלמו כראוי, בדומה לאשה שיוצאה מטומאתה, וכיון שיצאה משם ולהלאה וספרה לה שבעת ימים, אף כאן ישראל כשיצאו ממצרים יצאו מן הטומאה ועשו פסח לאכול על שולחן אביהם [דהיינו המלכות הנקראת שולחן], משם ולהלאה יעשו חשבון לקרב אשה לבעלה שנתחבר עמו, ואלו הם חמישים ימים של טהרה לבוא לסוד עולם הבא [שהוא בינה שיש לה חמישים שיערים] ולקבל התורה ולקרב אשה לבעלה [דהיינו לחבר המלכות עם ז' א"ו], ובאותו יום חמישים הנסתר שהוא שער הנ' מתגלה מצד אחד ומצד אחד נבחן שעודו מתכסה שם, כמו מלך שבא לזמן מועט לבית דידי ונמצא שם.

וכ"כ הוזהר בפרשת תצוה [דף קפ"ב:]: בתרגום לשון הקודש, כפי שכתב בפירוש מתוק מדבש: "את חג המצות תשמור" וכ' שבעת ימי הפסח אינם כשבעת ימי הסוכות, כי הימים של סוכות הם עליונים באימא, והימים של חג המצות הם תחתונים במלכות, ועל כן סוכות אומרים הלל גמור, ובפסח אין אומרים הלל גמור מלבד ביום הראשון וכו'. ואם תאמר כיון שהמלכות שהיא סוד חג המצות נתקדשה בליל הראשון על פסח על ידי הארת המוחין גזדלות שקבלה מו"א ונתייחדה עמו, שמטעם זה אומרים הלל גמור אז בלילה, אם כן למה ירדה המלכות מו"א מיד אחר יום הראשון דפסח, ואין לה עוד שלימות היחוד עד חג השבועות, כי הרי למדנו [בברכות דף כ"ח:] שמעלין בקודש ולא מורדיין, אם כן למה ירדה המלכות למטה בימים התחתונים, דהיינו בימי הפסח הנותרים וכל ימי הספירה וכו', ואז אותו יום העליון שהוא סוד יום החמישים שהוא אימא עלאה בהתעוררות של בני ישראל התחתונים על ידי כוונתיהם בספירת העומר הוציאה ותיקנה את התורה שהיא סוג ז"א שתהיה נכללת במ"ט פנים ע"ש. וכן בכף החיים סי' ת"צ סק"ז כתב בשם שער הכוונות [דף פ"א] שכל האורות שנכנסו בליל פסח הם מתקיימים כל הלילה וכל יום ראשון של פסח, ולכן אומרים הלל שלם ביום ראשון של פסח, ואח"כ מסתלקים לגמרי וחוזרים ליכנס לסדר המדרגות מדרגה אחר מדרגה ע"י ספירת העומר עד חג השבועות, ולכן בשאר ימי הפסח אין אומרים הלל השלם אלא בדילוג ע"ש.

ומזה יש להתעורר על מעלת אמירת הלל השלם בשבועות, דמבואר מהוזהר שביום טוב ראשון של פסח יש קדושה גדולה ואומרים הלל השלם, אך בשאר ימי הפסח אין אומרים הלל השלם אלא רק חצי הלל, משום שבימי ספירת העומר אין שלימות הטהרה. ואחר ספירת מ"ט ימים שאו מתעלים ומתקדשים ומיטהרים, זוכים אנו להגיע ליום הגדול והקדוש יום מתן תורה שיש בו שלימות הטהרה, ואז כבר רשאים גם לומר את ההלל השלם. ויש לשמוח ביותר באמירת הלל בשבועות, דמלבד מה שצריך לומר את ההלל בשמחה, יש גם לשמוח שזכינו להתקדש ולהיטהר, וכבר רשאים אנו לקרוא את ההלל השלם, אך מצוי שאנשים עייפים משום שכל הלילה למדו ולא ישנו, והש"ץ אומר את ההלל במהירות וחיפזון ואחריו נגדר הקהל [בשונה משאר ימים טובים שאומרים את ההלל בענינה וברובנו, ולא זוכים לומר את ההלל בשמחה ובענינה כראוי ליום טוב דשבועות שצריך להזדות ולהלל את הקב"ה בכל לב על שזכינו לקבל את התורה, לכן אדרבא יש להתחזק ביתר שאת לומר את ההלל במתינות, בשמחה ובענינה, ולהזדות לברא עולם על שזכינו בתורה הקדושה.

ישראל לאופר - קרית ספר

מי שנכנס לביהכנ"ס והציבור אומרים הלל

כתב המ"ב סי' תפ"ח דמי שנכנס לביהכנ"ס והציבור אומרים הלל יאמר עמהם, ואפי' בין שתבח ליוצר, וציון למש"כ בס' תכ"ב - והנה שם איירי לענין חצי הלל דר"ח, דמבואר שם מחלוקת הפוסקים האם מברך עליו, וי"א דרק בציבור מברך, וכתב הרמ"א דלכן יזהר לאומרו בציבור. ובמ"ב הביא שכתבו האחרונים לפיכך מי שנכנס לביהכנ"ס בשעה שהציבור אומרים הלל יאמר עמהם. ולכאורה בנידו"ד דאירי בהלל שלם אין שייך טעם זה, ומדוע הצריך המ"ב לאומרו עמהם, ואולי יש לומר מצד ברוב עם הדרת מלך, וכמו בכל דבר שיש הידור המצוה לעשותו ברבים.

זמן שמפסיקין לשאול גשם

כתב השו"ע סי' תפ"ח ס"ג: ומתפללין תפילת מוסף, ואין מוזכרין גשם מכאן ואילך, וכן פוסקים משם ואילך מלשאל בברכת השנים. וכתב המ"ב, דהיינו דבחוה"מ שוב לא יבקש על מטר - ועי' פרישה שכתב שיש נפ"מ כבר במה שמפסיקין ממוסף, לענין מי שטעה והתחיל בשל חול, דהדין דמסיים ברכה זו, וא"כ מי שאירע לו שהתחיל ברך עליו בליל יו"ט או בשחרית יאמר טל מטר, ואם אירע לו כן ממוסף ואילך לא יאמר. [וכ"ז מלשון הר"מ (פ"ב מתפילה הטי"ז) מו' ימים במרחשון שואלין



את הגשמים... כל זמן שמוכר הגשם. ע"כ. הרי תלה הדבר במוריד הגשם, ולא אמר עד י"ד בניסן]. - ובמוסף עצמו אין נפ"מ דפוסק אף באמצע הברכה, אך נפ"מ למנחה.

מינדב גולדשמידט - ברכפול

מדוע מתחילים לשאול גשמים ט"ו ימים אחר חג הסוכות, ואין מפסיקים מלשאול ט"ו ימים לפני חג הפסח

שורש הקושיא

כתב השו"ע בסימן תפ"ח (סעיף ג'): ומתפללין תפלת מוסף ואין מוכירין גשם מאן ואילך, וכן פוסקים משם ואילך מלשאול בברכת השנים.

והנה בסיון קי"ז (סעיף א') כתב השו"ע שבארץ ישראל מתחילים לשאול לבילי שבעה במרחשוון, ושואלים עד תפילת המנחה של ערב יו"ט הראשון של פסח, ומבואר במקורן של דברים שהטעם שאין שואלים עד שבעה במרחשוון הוא כדי שיספיקו עולי רגלים שעלו לרגל להגיע לביתם, ולא יטרידם הגשמים בדרך, ויש לתמוה א"כ מדוע לא פוסקים מלשאול כבר שבועיים מלפני יו"ט הראשון של פסח כדי שלא יטרידם הגשם בעלייתן לירושלים לחג הפסח.

י"ב תירוצים על קושיא זו

והנה קושיא זו כבר דנו בה חכמי זמננו, וכאשר יראה המעיין בשו"ת שערי חיים (רוטו, ח"א סימן כ"ז), ובספר "מרפסין אגרי" (תשרי תשס"ד, עמודים פא-פב), שהובא בקובץ זרע יעקב (גליון כ"ח עמוד תשצ"ט), ובקובץ מבקשי תורה (מרחשוון תשס"ו, גליון מ"ג עמודים י"ב-י"ד), ובקובץ "בית הלל" (גליון כ' עמוד קכ"ה). - והפליא לעשות בזה אחי הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף החדש על המועדים) שאסף וקבץ בזה את כל התירוצים שהובאו בספרים הנ"ל אל מקום אחד במאמרו הנפלא בזה בקובץ שבט הכהונה (חלק ג'), והנני מעתיק כאן את תמצית התירוצים שנאמרו בזה בתוספת הערות וביאורים ועוד תירוצים. [וכמה מן התירוצים שהובאו בספרים הנ"ל הדומים זה לזה כינסתי אותם יחדיו].

יש חילוק בין להמנע מלבקש לבין להפסיק מלבקש

א. הגר"ש אלישיב זצ"ל תירץ שאת קבלת השפע והברכה של הגשם אין רוצים להפסיק לפני הזמן, ולכן ממשיכים לבקש טל ומטר עד יו"ט ראשון של פסח, אך אם עדיין לא התחילה קבלת השפע והברכה של הגשם, נמנעים מלבקש התחלתו עד שיספיקו עולי הרגלים לחזור לביתם, שכן חמור יותר להפסיק בטרם זמן, מלהמנע להתחיל בבקשה. - והיינו כי המניעה מלבקש הוא יותר בגדר שב ואל תעשה, ואת זה אנו עושים עבור עולי רגלים, משא"כ להפסיק מלבקש.

ואפשר להוסיף בביאור הדברים, שכשם שזה פשוט שלא שייך להקשות מדוע לא תקנו חז"ל לבקש להדיא ט"ו ימים לפני חג הפסח שלא ירדו גשמים, ד"ל דכולי האי לא עבדין משום עולי רגלים כיון שזוהו דבר חמור לבקש על מניעת הגשם, ה"נ להפסיק מלבקש הוא ג"כ כמאמץ בטובה, ולכן לא תקנו כן, ורק לאחר את זמן הבקשה שבוה אין שום חשש לכן אנו מתחשבים בזה עם עולי רגלים.

ובשו"ת שערי חיים (שם) ציין בזה להא דאיתא בשו"ע (סימן קי"ד סעיף א') דאין פוסקין [למלמד מוריד הגשם] עד תפילת מוסף של יו"ט הראשון של פסח, וכתב המ"ב (סק"ג) דבמדינתו [אירופה] שאין נוהגין לומר מוריד הטל בימות החמה וכו', ולהכריז להדיא שיפסקו מלומר מוריד הגשם ג"כ אין נכון מפני שנראה כממאנים בגשמים, ע"ד שאמרו אין מתפללין על רוב טובה, וא"כ ה"נ כאן במפסיק מלבקש מפני שהוא רוצה ששוב לא ירדו היו כמאמץ בטובת הש"ת.

בהליכה לבית המקדש אין הגשמים מפריעים

ב. הגר"ח קניבסקי שליט"א תירץ שכשהולכים לבית המקדש אפשר ללכת אף כשירידים גשמים ושליגם, משא"כ כשחוזרים מבית המקדש, וכן רמזו על הפסוק (תהלים נ"ה - ט"ו) "בבית אלוקים נהלך ברגש" - "ברגש" ר"ת "ברד רוח גשם שלג", כלומר כאשר הולכים לבית אלוקים, אפשר ללכת גם כאשר יורדים גשמים ושליגם, משא"כ כאשר חוזרים.

וכע"ז תירץ הגר"י גלינסקי שליט"א דעבדו מצוה יבואו במסירות נפש אף שירידים גשמים, אבל לא ישובו לביתם אחר החג אם ירדו גשמים, ואיכא צערא טובא עקב עכבתם בדרך.

יש מי שהוסיף סמך לזה משיטת בן עזאי דס"ל במסכת שבת (ה' ע"ב) דמהלך כעומד דמי, וכתבו שם התוס' דבירושלמי הקשו (ובמהר"צ חיות העיר שלא נמצא כן בירושלמי לפנינו) דלבן עזאי דס"ל דמהלך כעומד דמי, א"כ אין יש הגזירה דשנא יעבינו ד"א ברה"ר, הרי כיון שמהלך כעומד לא נחשב שהעביר בלא הפסק, ותירצו התוס' בשם הירושלמי, דהגזירה היא שמא יקפוץ ד' אמות ברצף אחד, והקשה הגרע"א בדרוש וחדוש לר"ה (כ"ט ע"ב) בשם חכם אחד, דא"כ מה הגזירה שמא יעבינו ד"א ברה"ר, ומדוע חיישינן שיפוקו וזה לא שכיה, ועיי"ש מש"כ בזה, ואומרים בשם בעל האמרי אמת זצ"ל דמוכח מכאן, דלמצוה צריך לקפוץ, ובעל הפני מנחם זצ"ל הוסיף בזה, דבן עזאי לשיטתו דס"ל (רפ"ב דאבות) היו רץ למצוה קלה כלחמורה, ודו"ק. [וע"ז בענין זה בספר דף על דף במסכת שבת שם]. וממילא לפ"ז יוצא דכשעולה לרגל והולך לקיים מצוה ליכא חשש שיעכבוהו הגשמים, שאינו מרגיש כלל בכל הנעשה עמו מסביב, וע"כ לא היו צריכים שבטיל זה להפסיק מלבקש מטר.

בצאתו מביתו בימות החורף הרי הוא מצוייד כראוי

ג. עוד תירץ הגר"ח קניבסקי שליט"א שכשבאים לעלות לרגל לחג הפסח, כיון שהוא ימות החורף הסדר הוא שאדם יוצא עם מעיל וכדומה ואין לחוש שהגשם ייק לו, משא"כ כשעלו לרגל לחג הסוכות בימות הקיץ, והיה לבושים כפי סדר העולם להיות לבושים בקיץ, וממילא אם אחר החג יתקדו השמים בגשמים יגרם לו הדבר לצער ועיניו בדרך.

כיון שכבר בקשו אין מועיל מה שיפסקו מלבקש

ד. עוד תירץ הגר"י גלינסקי שליט"א דאף אם לא יוסיפו לבקש, יתכן דמה שביקשו כל החורף זה יועיל שעתה ירדו גשמים עד הפסח כיון דעדיין הוא זמן גשמים, ולא יועילו במה שיפסיקו לבקש.

ויש להוסיף בזה ביאור כי אין הגשמים מתחילים לירד עד שביקשו עליהם בני ישראל, וכפי שמצינו בעת בריאת העולם דכתיב (בראשית ב' ה') וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלהים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה, ופירש"י כי לא המטיר - ומה טעם לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך

לעולם התפלל עליהם וירדו, וצמחו האילנות והדשאים. ולמדנו כי אין הגשמים יורדים טרם שביקשו עליהם, ולכן בתחילת החורף מועיל לאחר זמן ירידתם.

והנה לפי תירוץ זה יש להעיר דסו"ס יתקנו לבקש להדיא שלא ירדו אז גשמים, אך לזה י"ל בפשיטות שאת זה דאי לא ניח"ל לחז"ל לתקן שייתפללו שלא ירדו גשמים, וכפי שכבר הזכרתי לעיל (אות א').

הגשמים בימי ניסן נצרכים מאד

ה. הגר"מ מאזוז שליט"א תירץ שכמה פעמים לא ירדו הגשמים דיים עד ניסן, וידוע שגשם היורד בניסן טוב מאד, והוא "מלקוש" הכתוב בתורה, ולכן לא רצו למנוע גשם זה.

ויש להוסיף בזה ביאור כי הגשמים שבתחילת החורף אינם נחוצים כל כך, כי אף אם אינם מתחילים לירד מוקדם הרי יש אפשרות שירדו הרבה גשמים בימות החורף, וכן מוכח מסדר התעניות על הגשמים שרק בהגיע י"ז במרחשוון ולא ירדו גשמים התחילו היחידים מתענים, וב"ד אין גוזרים תענית עד ר"ח סלו, וכדאיתא בתענית (י' ע"א), משא"כ הגשם שבסוף החורף נחוץ מאד עבור הפירות והירקות, ולכן לא רצו להמנע מלבקש עבורם.

וכע"ז תירץ גם בשו"ת שערי חיים (ח"א סימן כ"ז) דהפסקה זו פעמים הרבה הוי קללה, ובפרט בשנת בצורת דאיכא חסרון טובא בגשמים, ולכן חז"ל לא תיקנו להפסיק לשאול ט"ו ימים קודם הפסח.

הגשם שבסוף החורף אינו מזיק

ו. בספר מרפסין אגרי הובא ליישב כי הגשם שבסוף החורף אינו חזק כ"כ כמו הגשם שבתחילת החורף, כפי שמצינו בתחילת מסכת שקלים, שכבר בט"ו באדר היו מתקנים את הדרכים והרחובות שניזוקו מהגשמים לצורך עולי רגלים, למרות שעדיין אומרים ותן טל ומטר.

ולענ"ד אין זה מסתבר שיש חילוק במהות הגשם, ומה שמתקנים את הדרכים הוא לפי שבמעט גשמים של ב' שבועות אין חשש היזק כ"כ.

בחזרה הלכו כולם יחד משא"כ בהליכה

ז. בקובץ מבקשי תורה הובא ליישב דכשבאין לרגל לא באין כולן בכנופיא, אלא יש מקדימין ויש מאחרין, ואין ראוי לקבוע בזה זמן מסוים להפסיק לבקש על הגשמים, משא"כ כשחוזרין לביתם אחר הרגל אז חוזרין כולם יחד, וודאי עבור רוב הציבור ראוי להמנע מלבקש עדיין על הגשמים. - ולא ידענא מהיכ"ת לומר כן, ואולי להיפך חזרו בקבוצות ונסעו כל אחד בפנ"ע.

אם יפסקו מלשאול יהיה צריכים גם לפסוק מלהזכיר

ח. עוד הובא בקובץ הנ"ל ליישב דהרי הזכרת גבורות גשמים בברכת תחית המתים מתחילין מאחרון של חג, ובסוגיית הגמרא בריש תענית מבואר דאף דעדיין לא שואלין, מ"מ כבר הוא סמוך לגשמים, ולכן ראוי להזכיר מה שמשיב הרוח ומוריד הגשם בזמן, אבל בקיץ אינו מזכיר כלל, רק סמוך לגשמים, והנה אם יפסיקו לשאול ט"ו יום קודם הפסח, אז גם ראוי להפסיק להזכיר גבורות גשמים בתחית המתים, דממנ"פ הא בקיץ גם לא מוזכרין גבורות גשמים, והרי גם שבח דמשיב הרוח ומוריד הגשם זה יכול להועיל שיריד גשם, וכמבואר בתענית (כ"ד ע"א) בעובדא דרבי גזר תעניתא ונתיב אילפא קמי' ואמר משיב הרוח ונשיב זיקא, ואמר מוריד הגשם ואתא מיטרא. ולכן לאחר החג, אף דמוזכרין היינו משום דסו"ס הוא סמוך לזמן גשמים, רק לא רוצים מפורש לבקש כיון דמפריע לעולי רגלים, אבל סמוך לפסח אם היו מפסיקין לבקש היה ראוי גם להפסיק להזכיר כמו בקיץ, וזה לא רצו לתקן לגמרי להפסיק ענין הגשמים (עכ"ד).

והנה מש"כ דגם בהזכרה לחוד יש חשש שירד גשם, א"כ מה מועיל מה שאין מבקשים תיכף אחר חג הסוכות אף שאין מוזכרים, וע"כ דלהא לא חיישינן, אכן י"ל באו"א קצת שלא היה יכולם לתקן שבט"ו יום לפני פסח רק יזכירו ולא יבקשו, דלא שייך שבח בלא בקשה רק באופן שבסוף יבוא לדי בקשה וכמבואר שם.

בהליכה לבית המקדש יש שכר פסיעות

ט. עוד תירץ בשו"ת שערי חיים (שם) עפ"י הא דאיתא במסכת סוטה (כ"ב ע"א) דאיכא שכר פסיעות ללכת לביהמ"ד מרוחק מביתו, וא"כ דאיכא שכר פסיעות לעלות לבית המקדש מלבד עצם מצות עלי לרגל, ובשעה דאיכא קושי לעלות לרגל איכא מצוה טובא, והכל לפי הקושי, ועל דבר זה להקל בקיום המצוה אין ענין בזה כלל, משא"כ במוצאי החג (בסוכות) ליכא מצוה מיוחדת לחזור כל איש לביתו, ע"י בפסחים (ח' ע"ב), ואין זה אלא לדבר הרשות, ובה יש ענין שלא יהיה קושי בדבר, [וגם כדי שלא ימנעו מלעלות בפעם אחרת], ולכן י"ל תיקנו דרק משבועה במרחשוון שואלים את הגשמים.

ואולם לענ"ד לאו מילתא דפסיקתא היא דליכא שכר פסיעות בחזרה, וגם הגר"ח קניבסקי שליט"א כתב לי פעם כי יתכן שיש שכר פסיעות גם על החזרה, ואכמ"ל.

שלוחי מצוה אינם נזוקים רק בהליכתם

י. אחי הרה"ג רבי גמליאל הכהן שליט"א תירץ דלעלות לרגל לא חששו שיהיה בדרכים גשמים, ואף שיכולים חלילה למעור מהגשם וכדו' לא חששו לכן, דשלוחי מצוה אינם ניזוקין (פסחים ח' ע"ב), אולם כשחוזרים מירושלים לבית, הרי איכא מ"ד דסובר דשלוחי מצוה אינם ניזוקים דזקא בהליכתן, אבל לא בחזרתם (שם), ולכן חששו שיניקו חלילה מהגשם על הדרכים, ולכן לא מבקשים עד ז' חשוון, שיוכל כל אדם לחזור לביתו בשלום, והבן.

בעלייה לרגל לפסח כל מי שהגשמים מסוכנים לו הוי אונס ופטור

יא. לענ"ד נראה לומר כי כל החשש שחששו בזה חז"ל עבור עולי דרכים לא היה זה מצד טרחה גרידא, רק מפני חשש סכנה או עכ"פ חשש היזק לזקנים וחלולים וכדומה, וא"כ י"ל דבערב פסח שהוא זמן גשמים כל שהגשמים מעכבים בעדו מפני חשש סכנה הרי הוא בגדר אונס ופטור מלעלות רגל, וגדולה מזו מצינו בחז"ל (חגיגה ד' ע"ב) כי מי שהוא בגדר מפנקי ואינו יכול לילך יחף בבית המקדש, פטור מעלייה לרגל - וכבר דנו בזה האחרונים האם יש פטור של מצטער בשאר המצוות שבתורה מלבד סוכה, ומהו גדר הטרדא והצער ליפטור ממצוות עשה, ואכמ"ל, ועכ"פ בחשש חולי ודאי פטור - וא"כ כיון שהם אנוסים לא תקנו להפקיע את סיבת הפטור שלהם, אבל בהג הסוכות שהוא בסוף הקיץ ובאו כולם לבית המקדש בזה חששו שלא יוכלו לחזור, ולא לא התחילו לשאול על הגשמים.

כל הרחוקים מבית המקדש באים רק לפסח שני

יב. בני היקר מנחם מנדל נ"ו תירץ כי הרחוקים מבית המקדש בלא"ה אין באים בחג הפסח רק בפסח השני, שהרי מצות פסח שני הוא לאותם שהם בדרך רחוקה.

[אכן זה תלוי בפלוגתא דתנאי בפסחים (צ"ג ע"ב) מהו נקרא דרך רחוקה, וכן יש לברר אם דרך רחוקה פטור גם מעלייה לרגל].

* * *

מתי הוא סוף זמן ירידת הגשמים

א. מצינו בחז"ל כמה וכמה זמנים להפסקת הגשמים, ויש בזה נפק"מ כלפי שלשה דברים, א' עד מתי שואלים ומוזכרים את הגשמים, ב' למי שנודר עד סוף זמן הגשמים, ג' עד מתי מתענים על עצירת גשמים.

אכן אין זמן אחד לכל הג' נפק"מ הנ"ל, רק לכל אחד יש זמן בפנ"ע, וכבר נתקשו בזה האחרונים מהו סברת החילוק בזה וכמו שיתבאר.

ג' דיעות תנאים עד מתי שואלים את הגשמים

ב. והנה במסכת תענית (ב' ע"א) שנינו במשנה, רבי יהודה אומר העובר לפני התיבה ביום טוב האחרון של חג - האחרון מזכיר, הראשון אינו מזכיר. ביום טוב ראשון של פסח, הראשון מזכיר, האחרון אינו מזכיר.

עוד שנינו שם במשנה (ה' ע"א) עד מתי שואלין את הגשמים, רבי יהודה אומר עד שיעבור הפסח, רבי מאיר אומר: עד שיצא ניסן, שנאמר (יואל ב') ויורד לכם גשם מורה ומלקוש בראשון.

ולכאורה יש לנו בזה סתירה בשיטת רבי יהודה, דבמשנה קמייאת ס"ל דבי"ט ראשון של פסח במוסף פוסקים מלהזכיר, ובמשנה בתרייתא ס"ל ששואלים עד סוף הפסח, וכבר עמדו בזה שם בגמרא (ד' ע"ב), ויש בזה ארבעה תירוצים.

ומסקנת הגמרא דמחזורתא כדעולא דתרי תנאי אליבא דרבי יהודה, וא"כ יש לנו ג' שיטות עד מתי שואלים את הגשמים.

וראה בירושלמי במסכת תענית (פ"א ה"ב) שגם שם הקשו קושיא זו דר"י אדר"י, ומתריצין דחדא אמר בשמו, וחדא אמר בשם רבו רבי יהודה בן בתירא, ועיי"ש בהמשך הירושלמי ובמפרשים איזה אמר בשמו ואיזה בשם רבו.

ולענין הלכה מבואר שם בגמרא דלהלכה כרבי יהודה במשנה קמייאת שפוסקים מלהזכיר במוסף של יו"ט ראשון של פסח, ומאז גם אין שואלים שוב, וביו"ט בלא"ה אין שואלים אלא שגם ממוצאי יו"ט ראשון ואילך אין שואלים.

וכן נפסק להלכה בדברי הרמב"ם בהלכות תפילה (פ"ב הט"ו), ובשו"ע או"ח סימן קי"ז (סעיף א').

ג' דיעות תנאים בנודר עד שיפסקו הגשמים

ג. במסכת נדרים (ס"ב ע"ב) שנינו במשנה עד שיפסקו גשמים [היינו אם נדר על דבר מסוים וקבע זמן לנדור עד שיפסקו הגשמים] עד שיצא ניסן כולו, דביר ר' מאיר, ר' יהודה אומר: עד שיעבור הפסח.

ואמרין בירושלמי שם (פ"ח ה"ה) ר"מ כדעתיה ורבי יהודה כדעתיה, דתנינן תמן עד אימתי שואלין את הגשמים, רבי יודה אומר עד שיעבור הפסח, ר"מ אומר עד שיצא ניסן.

ויש להתבונן לפ"ז לשיטת ר"י במשנה קמייאת דס"ל דמפסיקים לשאול ביו"ט ראשון, מה הדין באומר עד שיפסקו הגשמים, דלכאורה לשיטתו הדין נותן שיהא מותר כבר ביו"ט ראשון של פסח, שהרי אז הוא גמר השאלה לשיטתו.

ואכן בתוספתא במסכת נדרים (פ"ד ה"ו) איתא בזה"ל: עד שיפסקו גשמים עד לילי יו"ט ראשון של פסח, וכתבו האחרונים ה"ה הקרן אורה בנדרים (ס"ב ע"ב), והחסדי דוד והשי"י מנחה על התוספתא והאור שמח על הרמב"ם - דזקך תנא דתוספתא הוא רבי יהודה דמתניתין קמייאת בתענית ואזיל לטעמיה.

ולפ"ז יש לנו ג' שיטות כלפי הנודר עד שיפסקו הגשמים, ואודו לטעמייהו בכל הג' שיטות הנ"ל כלפי סוף זמן שאילת הגשמים.

למ"ד שהנודר אסור עד יו"ט ראשון מה הדין בליל פסח

ד. ודע כי לדעה זו של התוספתא שהנודר עד שיפסקו הגשמים אסור רק עד ליל יו"ט ראשון של פסח, יש לבאר מאיזה זמן מתחיל התירו. ויסוד הספק הוא דהרי כלפי הזכות הנגשם ממשכימם להזכיר גם בליל יו"ט וגם בשחרית של יו"ט, אך את השאלה מפסיקים כבר במנחה של ערב יו"ט, וביו"ט גופיה הרי אין אומרים כלל ברכת שנים, וא"כ אין נידון הנדר האם בתר גמר ההזכרה או בתר זמן השאלה.

וכבר נחלקו בזה האחרונים בביאור התוספתא, דבחסדי דוד שם כתב דגם לילי פסח בכלל האיסור, ומה שאמרו עד לילי יו"ט הכוונה עד ועד בכלל, והטעם דהרי עדיין לא הפסיקו מלהזכיר עד הבוקר [ומ"מ תיכף ביום מותר אף שאין פוסקים עד מוסף], וכן העתיק המנחת יצחק שם על התוספתא [ואולם בשי"י מנחה הביא גם שיטת המנ"ב].

ואולם במנחת ביכורים שם כתב שמותר כבר בלילה שכבר פסקו אז מלשאול, וגם להזכיר א"צ מן הדין, ומה שמוזכרים עד מוסף הוא משום דליכא כנופיא בשחרית, וכן נקטו הקרן אורה בנדרים (ס"ב ע"ב) והחזון יחזקאל שם על התוספתא.

והנה המעיין היטב יראה כי יש כאן ב' סברות לומר שמותר כבר מבערב, א' כיון שכבר פסקו מלשאול במנחה של עיו"ט, ב' דמדינא גם להזכיר אין צריך בליל יו"ט ושחרית, אלא שקבעו את זמן ההפסקה במוסף שאז הכל מצויים בביהכ"נ.

ואולם לענ"ד יש להעיר על הטעם הראשון, דהרי מבואר בגמרא דלא שייך להזכיר באופן שפסקו כבר מלשאול, דשייך רק להקדים הזכרה שהוא ריצוי לפני השאלה, אבל לאחר ההזכרה לא שמענו, וא"כ ע"כ שגם ליל פסח ושחרית הוי בגדר שואלים עדיין, ורק כיון שאין אומרים ברך עלינו ממילא אין שואלים, אבל באמת הוא עדיין זמן של שאלה.

ויש בזה נפק"מ טובא במי שטעה בתפילת יו"ט והתחיל תפילת חול, ונוכר באמצע ברכת ברך עלינו דקיי"ל שצריך לגמור אותה הברכה ואז להמשיך בתפילת יו"ט (עיין באו"ח סימן רס"ח), ומעתה יש לחקור אם ישאל מטר בתפילה זו כיון שעדיין אין פוסקים מלהזכיר עד מוסף, או שמא זמן השאלה כבר נגמר.

וכבר נחלקו בזה האחרונים וכמש"כ המג"א בסימן קי"ז (סק"ב) וז"ל: עד תפלת המנחה, ובטור כתב עד תפלת מוסף, וכהרב"י אינו מדוקדק שהרי בתפלת יו"ט לא שייך שאלה, וכתב הב"ח דנ"מ מי שטעה התחיל תפלת חול ב"ט ונוכר בדרך עלינו שגומר כל הברכה כמ"ש סימן רס"ח, ואותו צ"ל ותן טל ומטר, עכ"ל.

וצ"ע דהא מדינא מיד בערבית ה"ל לפסוק אף מלהזכיר, אלא משום שלא יעשה אגודות נטר"י עד מוסף כמ"ש סי' קי"ד, ובשאלה דלא שייך האי טעמא כמש"ל, א"כ אף יחיד אינו שואל בערבית, וכ"ה בהדיא בתענית דף ד' ע"ב שאלה ב"ט מי איכא וכו' ע"ש, כמש"ל דיצאו המועדות בטל דגשמים לא טובים הן.



ונ"ל דה"ה כשחל השאלה בליל שבת וטעה יחיד והתפלל י"ח, שאינו מזכיר טל ומטר כיון שהצבור לא התחילו, וכ"מ בטור ע"ש (עכ"ל). וכן פסק הבה"ל שם כמסקנת המג"א שלא יזכיר.

**מ"ש לענין שאלה דנקטינן עד יו"ט ראשון
מנדר דנקטינן עד שיעבור הפסח**

ה. והנה לענין הלכה פסק הרמב"ם בהלכות נדרים (פ"י ה"א) שהנודר עד שיפסקו הגשמים אסור עד שיעבור הפסח, וכן הוא בשו"ע י"ד סימן ר"כ (סעיף י"ט). [ומבאר שם ברמב"ם כי דין זה הוא כלפי ארץ ישראל והמקומות שהן כמותה].

ולפמשת"ל לעיל מדברי הירושלמי כי ר"מ ור"י אדו לטעמייהו, וכן נתבאר כי בתוספתא מבואר שאסור רק עד יו"ט ראשון, יש לתמוה על סתירה זו בדברי הרמב"ם והשו"ע, ולענין שאלה והזכרה פסקו כר"י דמשנה קמיינת דפוסקים ביו"ט ראשון של פסח, וכלפי נדרים פסקו כר"י דנדרים שאסור עד שיעבור הפסח, והרי ר"ה ז' אויל לטעמיה דס"ל כן במשנה ב' במסכת תענית, ואנן לא פסקינן שם כוותיה.

והנה קושיא זו כבר הקשה הלח"מ בהלכות נדרים, אך כפי הנראה יש שם איזה ט"ס, שכתב שם דבהלכות תענית (פ"ג ה"ט) פסק הרמב"ם ששואלים גשמים עד סוף ניסן, וזה אינו דשם מיירי כלפי תענית (ובדלה"ק), ולגבי שאלה פסק בהלכות תפילה שהוא עד יו"ט ראשון של פסח וכנ"ל, וכבר העירו עליו בזה הקהן אורה והשיירי קרבן והאור שמח. ויתכן כי באמת כוונת הלח"מ להקשות מדין תענית ולא מדין שאלה, ועל קושיא זו נדון להלן, אך עכ"פ כל האחרונים הנ"ל העירו מסתירה זו של דין שאלה על הגשמים. ויש בזה כמה תירוצים.

וראה בבבאור הגר"א בס"מ ר"כ (ס"ק כ"ו) שגם הוא רמז לקושיא זו בקיצור נמרץ, אך לא פקפק להדיא על הכרעת השו"ע. וז"ל: עיין בתענית ד' ב' ורמיהו כ' תרי תנאי כו' ופסק שם כר"י דמתני' ראשונה (ומבאר בירושלמי דנדרים שם ר"מ כדעתיה ור"י כדעתיה דת"ת' עד מתי שואלין כו' וכמ"ש המפרש במתני' נדרים). (עכ"ל).

א. זמן פסיקת הגשמים הוא סוף הפסח, ומה שאין שואלים מטר הוא מפני שהגשמים בחג סימן קללה

ו. והנה הלבוש שם בס"מ ר"כ (סעיף י"ט) כבר עמד בשיבוש קושיא זו. וז"ל: אמר עד שיפסקו הגשמים אסור עד שיעבור הפסח, ונראה לי אף על פי שאנו מפסיקין מלומר משיב הרוח ותן טל ומטר מיום ראשון של פסח, כי משום דק"ל גשמים בחג סימן קללה, ואין מתפללין על דבר שהוא קללה אף על פי שזמנם הטבעי עדיין עד שיעבור הפסח, אבל בנדרים הלך אחר לשון בני אדם, ולשון בני אדם כן הוא שזמן להפסקת הגשמים הוא משיעבור הפסח, נ"ל (עכ"ל). והעתיקו המלאכת שלמה שם בנדרים.

אכן יש להעיר כי לכאורה יש כאן תמיהה דהיכן מצינו שהגשמים בפסח סימן קללה הם, והרי זה נאמר רק כלפי חג הסוכות, ועוד דלהדיא מבואר בגמרא דרק כשיצא ניסן היו גשמים סימן קללה וכפי שיובא להלן, וצ"ע, ועיין מש"כ בסמוך ליישב קצת.

ב. מה שאין שואלים מטר בפסח הוא כדי שיצאו כל המועדות בטל

ז. בשיירי קרבן על הירושלמי במסכת נדרים שם כתב ליישב עפ"י דברי הירושלמי במסכת תענית (פ"א ה"ב), דאיתא שם דטעמא דברי יהודה דס"ל שפוסקים מלשאלו את המטר ביו"ט ראשון של פסח הוא כדי שיצאו המועדות בטל, מפני שהטל סימן יפה לעולם. וא"כ י"ל כי באמת גם הוא מודה דזמן הפסקת הגשמים הוא עד שיעבור הפסח, אלא שיש טעם מיוחד שלא לשאול ולהזכיר מטר בחג הפסח, ולכן פוסקים ביו"ט ראשון, ולפ"ז ינחה דאנן קי"ל כרבי יהודה דנדרים, ואפ"ה בשאלה קי"ל כרבי יהודה דמשנה קמא דתענית התם יש טעם מיוחד לכך, וכן תירץ בפרוש שושנים לדוד ע"מ נדרים, וכן תירץ האור שמח.

ויתכן כי גם הלבוש הנ"ל נתכוין לזה, ומש"כ סימן קללה הוא לאו דוקא, וכוונתו דהוי טפי סימן ברכה להזכיר טל.

ויש לציין כי הפני משה והמראה הפנים שם דנו בכוונת הירושלמי למה הוצרכו לטעם זה של טל וכלפי איזה יו"ט, יעו"ש. ולפי האחרונים הנ"ל הירושלמי בא ליתן טעם מדוע פוסקים מלשאלו לר"י ביו"ט ראשון של פסח.

אכן לפ"ז תיקשי דברי התוספתא הנ"ל, וכבר העירו בזה האו"ש, וצ"ל דע"כ תנא דתוספתא לא ס"ל כן, וס"ל דלשית ר"מ גמרא והתקופות, ואמרין פ"ק דראש השנה (כ"א ע"א) כד חזית פסח.

עוד יתכן דס"ל לתוספתא דכיון דסו"ס פוסקים כבר מלשאלו יהיה מאיזה טעם שיהיה, ממילא הוי זה בגדר פסקו הגשמים בלשון בנ"א, דכוונתם כשפוסקים מלשאלו ולבקש על הגשמים, משא"כ תנא דמתניתין ס"ל דהכוונה עד שפוסקים הגשמים בפועל.

אלא דס"ל להירושלמי דכיון דכלפי שאלה והזכרה הזכיר רבי כל הג' שיטות, שהרי כולם נזכרו במשנה, וכלפי נדרים הזכיר רק ב' שיטות של ר"מ ור"י, ולא הזכיר שיטת התוספתא במשנה, ע"כ דיש לחלק ולומר שאין זה תלוי הא בהא, דר"ק.

ג. מיו"ט ראשון עד שיעבור הפסח הוי ספק ואולינן לחומרא

ח. לעני"ד יתכן ליישב דאף אם נאמר שגם כלפי נדרים יש לנו ג' שיטות, דמ"מ לענין הלכה יש מקום לחלק, דהנה זה ברוך כי ר"מ ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה, אבל כיון שיש לנו ב' שיטות ברבי יהודה גופיה, ממילא אית' לן למיזל לחומרא כב' הדעות, ולכן כלפי שאלה והזכרה פסקינן מספק להזכיר דאין לשאול בכדי, משא"כ כלפי נדרים הוי ספיקא דאורייתא ואסרינן ליה מספק עד סוף הגשם.

ושוב מצאתי שכבר הקדימני בתירוץ זה בספר באר יעקב על שו"ע י"ד שם (דף פ"ה), וז"ל: ובדוחק יש ליישוב דלענין נדרים פסק להחמיר, ולענין תפילה פסק דלא לימא כי הוא אפשר בכלל ספק ברכה, אבל הוא דוחק דא"כ אם התפלל תוך המועד דפסח ואמר משיב הרוח דקיי"ל דמחזירין אותו, ואמאי יהיו נמי כספק ברכות, אע"ג דלענין תפילה לא אמרינן הכי, וזה מוכח בדוכתי טובי (א"ה) ראה לזה דבספק התפלל קי"ל כרבי יוחנן בברכות דף כ"א ולואי שיתפלל כל היום, ע"ש בגמרא ובתוספות ובפוסקים, וכיון דלא יצא בימות החורף אי לא טעה ומחזירין אותו ה"ל כספק התפלל, ועוד הא כבר אפסק ר"מ ור"י יודא הלכה כרבי יודא, אך זה יש לדחות דהא מצינו כעין זה לעיל בש"ק ס"ק י"ז ע"ש (עכ"ל).

והנה מש"כ בסו"ד דקיי"ל ר"מ ור"י הלכה כר"י לא הבנת, דהרי כאן הספק הוא בתרי תנאי אליבא דר"י, ומה שהעיר לפני כן מדוע חוזר ומתפלל במועד לכאורה מתורץ בדבריו דסו"ס הוי ספק, וקי"ל כל ספק בתפילה להחמיר, ועיין.

עד מתי מתענים על עצירת גשמים

ט. עוד שנינו במסכת תענית (י"ב ע"ב) היחידים חוזרים ומתענים עד שיצא ניסן, יצא ניסן וירדו גשמים סימן קללה שנאמר (שמואל א' י"ב, י"ז) הלא קציר חטים היום וגו'.

וכן פסק הרמב"ם בהלכות תענית (פ"ג ה"ט), וז"ל: תלמידי חכמים חוזרין לבדם ומתענים שני וחמישי ושני עד שיצא ניסן של תקופה, אבל לא הצבור - יצא ניסן של תקופה והוא כשתגיע השמש לתחלת מזל שור אין מתענים, שאין הגשמים בזמן הזה אלא סימן קללה, הואיל ולא ירדו כל עיקר מתחלת השנה.

ומבאר דלענין תענית על הגשמים ממשכים להתענות עד סוף ר"ח ניסן, ומשמע שזמן גמרא הגשמים הוא עד סוף ניסן, ולכאורה יש לנו כאן סתמא דמתני' כשיטת ר"מ הנ"ל - וכבר הבאנו לעיל דברי הלח"מ שכבר העירו בקושיא זו.

אכן בבבאור הגר"א ביו"ד סימן ר"כ (סק"ו) כתב דמשנה זו אתיא אליבא דכו"ע, וכ"כ בשיירי קרבן הנ"ל, ובבאר דהכא שאני שעדיין לא ירדו כלל גשמים ולכן יש צורך גדול לגשמים אלו, אבל בשאר שנים הוי סוף זמן הגשמים בפסח.

וכ"כ החת"ם בחידושיו לנדרים וז"ל: עד שיעבור הפסח וכן פסק הרמב"ם, ובפ"ג מתענית הלכה ט' פסק שמתענים עד שיצא ניסן של תקופה, צ"ל היכא שלא ירדו גשמים כלל מתענים עד שיצא ניסן של תקופה אולי עוד ירחם, אבל בשנה שהגשמים יורדין הוה פסיקת גשמים על הרוב משיצא הפסח, ועיין מ"ש הלח"מ (עכ"ל).

ובאר שמח הנ"ל כתב ליישב באו"א קצת וז"ל: והא שפסק בהלכות תענית פ"ג דמתענין על הגשמים עד שיצא ניסן, הוא משנה שם פ"ק (תענית י"ב ע"ב) ולא פליגי בה תנאי, ותמן אינו ניסן של ירחי לבנה, רק ניסן של תקופה, וכמוש"כ בירושלמי (פ"א ה"ח), וכן פסק רבינו שם, ודברי הלח"מ משנה בזה אינם נכונים במח"כ, ומצאתי שהשיירי קרבן (נדרים כ"ז ע"ב) העיר בכ"ז. אך צ"ע קצת דבירושלמי (תענית פ"א ה"ח) על משנה דיצא ניסן וירדו גשמים סימן קללה הן, אמר רשב"י הדא בשאל ירדו להן גשמים מכבר, אבל אם ירדו להן גשמים מכבר סימן ברכה הן, משמע זמן גשמים הן, אולם ז"א, דאע"ג דסימן ברכה הן מ"מ אין מתפללין עליהן (עכ"ל).

ובצפנת פענח על הרמב"ם שם כתב ג"כ בזה"ל: כן מבואר בירושלמי כאן דבזה לכו"ע אזלינן אחר שנת החמה, אף דשם יש מחלוקת דרבי ורשב"ג בפ"א סה"ג, וזהו דאמר שם לבסוף נצרכה ר"ל לענין להפסיק התענית דאז אזלינן בתר ימות החמה וכי (עכ"ל).

ולא נתפרש לשיטתם דסו"ס מדוע כלפי נדרים לא אזלינן בתר ניסן של תקופה, וע"כ כהאחרונים הנ"ל דהתם שאני.

האם לי ניסן נחשב כניסן או כאייר

י. ויש לחקור באופנים שהזמן הוא עד סוף ניסן, מה הדין כלפי ל' ניסן שהוא א' דר"ח אייר, בתר איזה חודש שדין ליה.

והנה לשיטת ר"מ ששואלים את הגשמים עד סוף חודש ניסן, לא נתפרש מאימתי פוסקים לשאול, ולכאורה הכוונה בליל ר"ח אייר, אך יש לעיין אם הכוונה בליל א' דר"ח או בליל ז' דר"ח. [ואולי גם לשיטתו פוסקים רק במוסף דומיא דר"ח]. וצ"ע.

וכלפי נודר עד שיפסקו הגשמים לשיטת ר"מ שזמנו עד סוף ניסן, לכאורה יש לדמות זה להא דקיי"ל בס"מ ר"כ (סעיף ד') דבאוסר עצמו לחדש מסוים מותר בל' לחודש, דזה שייך לחודש הבא, ולמשל בנידון זידן באוסר ע"ע בשר לכל חודש ניסן, כיון שבא ל' ניסן הותר, אבל אין מזה ראייה לנידו"ד, דהכא לא חלה נדרו בניסן רק בסוף הגשמים, וא"כ זה תלוי בספק הנ"ל עד מתי שואלים את הגשמים לשיטת ר"מ, וכן יש לחקור גם לדין באופן שירדו גשמים בל' ניסן [וליהירושלמי הנ"ל היינו בלא ירדו לפני כן], האם הגשמים אז הם סימן קללה, או שמא זה נחשב אכתי לתוך ניסן, שעדיין לא יצא לגמרי, וע"ע. ולדעת האור שמח הנ"ל אין בזה נפק"מ, שזה תלוי בניסן של תקופה.

אכן לגבי תענית היחידים על עצירת גשמים ליכא למיבעי, דבלא"ה אין מתענים בו ביום כיון שהוא ר"ח, ופשוט.

מחלוקת התנאים עד מתי הוא זמן ומאימתי הוא זמן הקציר

יא. דע דבאר שמח הנ"ל הוסיף לבאר דר"מ ור"י אדו לטעמייהו במה שנחלקו גם בסדר עונות השנה, וכדאיתא במסכת ב"מ (דף ק"ו ע"ב), וז"ל: ונראה לדעת דאולי לטעמייהו עפ"י מה דפליגי בתוספתא דתענית (פ"א ה"ז) ואיית' לה בפרק המקבל (ב"מ) דף ק"ו (ע"ב), [רשב"א] משום ר"מ אומר (כן הגירסא שם בתוספתא) חצי תשרי מרחשוון וחצי כסלו זרע, חצי כסלו טבת וחצי שבט חורף כו', אדר וחצי ניסן קור, חצי ניסן אייר וחצי סיון קציר, ר"י מונה מתשרי, א"כ לר"י מתחלת ניסן הוי זמן קציר, ושם לפי מנין החמה והתקופות, ואמרין פ"ק דראש השנה (כ"א ע"א) כד חזית דמשכא תקופת טבת עד שיתסר בניסן עברה להיא שנתא, ולא תחוש לה כו', א"כ מוכרח להיות חצי ניסן תחלת ניסן של תקופה, א"כ לר"מ תמיד בסוף ניסן הוי זמן קציר, שאז הוי תחלת זמן קציר, דאז הוי חצי ניסן של תקופה, וכיון שהגיע זמן קציר תו אינו ראוי להתפלל על הגשמים, וכאמר בספר שמואל (ש"א י"ב, י"ז) הלא קציר חטים היום אקרא לד' ויתן מטר, שבזמן קציר אינו זמן מטר, אבל לר' יהודה תחלת ניסן הוי קציר, והוא בחצי ניסן, שאז הוי תחלת ניסן של תקופה זמן קציר, וא"כ עד תחלת הפסח זמן שאלת גשמים. אך לפי מה שבארנו לעיל בשם ירושלמי צ"ע קצת, ויש ליישב דזוק (עכ"ל).

**האם בשבת מברכים חודש ניסן אומרים
בברכת החודש ולגשמים בעתם'**

יב. עוד יש לדון בנידון דין כלפי ברכת החודש שבשבת מברכים חודש ניסן, האם מוכירים בו ולגשמים בעתם, והנה מנהגינו הוא לומר בקשה זו כל השנה, אך הספק הוא לאותם האומרים זה רק בימות החורף, וכמומה ל' שאומרים כיון שבחציו הראשון של החודש עדיין מבקשים על הגשמים, ורק בשבת מברכים אייר פוסקים מלאמרו. [ובשבת מברכים חשון יל"ע האם לאומרו, שהרי אין מבקשים על הגשמים עד ז' בחודש, ויש לחלק, ויש לברר מנהג הנכון בזה].

הגשמים שמפסח ועד שבועות הם סימן ברכה

יג. ואגב יש לציין למה שמובא בספ"ק אמרי פנחס (שער שבת ומועדים אות ש"ה) וז"ל: הגשמים שהם מפסח עד עצרת הם רפואה גדולה לכל התחלואים שאין כמוהו בכל הרפואות, היינו לעמוד ראשו מגולה קצת על הגשם שיוירד עליו, גם לפתוח פיו שירדו לתוכו, ומעצרת ואילך יש מהם טובים לרפואה, היינו היורדים בזמן שהארץ צריכה להם אז הם טובים לרפואה, ז"ל הזוהר פ' תוריע כ"ד בזמנא דאסיגי קב"ה חסד בעלמא בעי ב"נ למיהך בשווקא וכי' וכולא עביד טובי, ע"ש היטב (עכ"ל).

המשכיר בית לימות הגשמים מה הדין כלפי חודש ניסן

יד. עוד יש להעיר בסוגיא דידן מענין לענין, מהא דאיתא במסכת בבא מציעא (ק"א ע"ב) במשנה המשכיר בית לחבירו בימות הגשמים - אינו יכול להוציאן מן החג ועד הפסח. ומסקנת הגמרא שם כי מתניתין להודיע קנתו, והכי קאמר: המשכיר בית לחבירו סתם - אין יכול להוציא בימות הגשמים מחג ועד הפסח אלא אם כן הודיעו שלשים יום מעיקרא.

ובמסכת ר"ה (ז' ע"ב) תנו רבנן המשכיר בית לחבירו לשנה, מונה שנים עשר חודש מיום ליום. ואם אמר לשנה זו, אפילו לא עמד אלא באחד באדר, כיון שהגיע יום אחד בניסן, עלתה לו שנה. ואפילו למאן דאמר יום אחד בשנה חשוב שנה - שאני הכא דלא טרח איניש למיגר ביתא לבציר מתלתין יומין, ואימא תשרי סתם, כי אגר איניש ביתא לכולהו ימות הגשמים אגר. ותנא קמא דברייתא, ותנא דידן בניסן נמי מישכח שכ"ח קיטרי, ופירש"י ותנא קמא דבריייתא - דלא אמר לשכירות בתים, קיטרי - עבים מתקשרין, וגשמים יורדין, והוי כימות הגשמים.

והרי לנו שנחלקו אם בחודש ניסן כבר מפסיקים הגשמים, או שמא כיון שלפעמים עדיין יורד ממילא כוונת האדם לשכור גם על חודש זה. [וע"ע בזה בספר כנסת יחזקאל ע"מ ביצה (י"ח ע"א) להגאון רבי יחזקאל עזרא רחמים זצ"ל].

עוד יש לציין בזה להא דאיתא במסכת שבת (מ"ג ע"ב) רב אשי אמר: מי קתני בימות החמה ובימות הגשמים, בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים קתני - בימי ניסן ובימי תשרי, דאיכא חמה (ואיכא צינה) ואיכא גשמים, ואיכא דבש.

אליעזר הכהן רבינוביץ - בית שמש

זמן אמירת הלל בליל פסח

בסי תפ"ח בשע"ת סק"ט דעת הרדב"ז שאם חל בשבת קורים הלל קודם ויכולו, ודעת הפר"ח שלא נהגו כן רק תדיר קודם. וכפר"ח כ' התוס' בשבת (כ"ג ע"ב ד"ה הדר פשטה) כיון דמצוי למיעבד תרווייהו תדיר ופרסומי ניסא, עבדינן תרווייהו ותדיר קודם, וכ"ה ברא"ש (פ"ב ס"י ג), וע"ע מש"כ בחזו"ע - חנוכה (עמ' רל"ב) לגבי ר"ח טבת, שמקדימים ברכי נפשי ואח"כ מזמור שיר חנוכת הבית לדוד.

טל טוויג - תל ציון

ברכת ההלל

סימן תפ"ח סק"ג: מברכים לקרות ולא לגמור, דשמא ידלג תיבה או אות ויהא ברכה לבטלה שלא גמרו ההלל, ובשעה"צ (ג) מקשה דגם בהלל לא יצא, ומתוך דסובר כמ"ד שאין מדקדקין בטעויותיה, וא"כ יצא יד"ח בהלל אך לא גמרו. ויל"ע מדוע לא תירץ דאם יטעה באופן שגם למ"ד מדקדקין בטעויותיה אין מחזירין (כגון יהודים יהודיים בהל' מגלה), לא יגמור והוי ברכה לבטלה, וצ"ל דבטעות כזו (שלא משנה משמעות) לא נקרא דלא גמרו דיהא ברכה לבטלה. ולפי תירוץ השעה"צ יש לעיין מדוע מביא הרמ"א פסק זה, הרי אנו סוברים כמ"ד שמדקדקין בטעויותיה (כמובא בשעה"צ ס"ק ב'), וא"כ גם אם יברך לקרות יוצא שלא יצא ידי הלל, וא"כ הברכה לבטלה. וצ"ל דבאמת סבר דצריך לחזור וגם הברכה לבטלה, אלא דאם טעה ולא שם לב לכך (שאם ישים לב לכך יצטרך לחזור על ההלל) יוצא שלמ"ד אין מדקדקין בטעויותיה יצא ידי הלל, ואם יאמר לגמור הברכה לבטלה, ואם יאמר לקרות לא הוי לבטלה, ולפחות יצא ידי שיטה זו שלא הוי ברכה לבטלה, דיוחק.

אחד מבני החבורה - ערד

ספר ימים בלי שבועות או שבועות בלי ימים

במ"ב סימן תפ"ח בס"ק ל"ח כתב שאם ספר ימים בלי שבועות או שבועות בלי ימים, סופר בלי ברכה (כמו בס"ק ז'). וצ"ע דהרי בס"ק ז' כתב שאם אמר לחבירו הימים בלי השבועות, יכול לספור בברכה, ואולי יש לתרץ ששם בסק"ז שאמר ימים בלי שבועות לא ספר, רק אמר לחברו ולא התכוין לספור גרע טפי ויכול לספור בברכה, משא"כ אם ספר ימים בלי שבועות או שבועות בלי ימים צריך לספור בלי ברכה כי הרי ספר בכוונה (וי"א שיצא בכזה אופן בדיעבד), ואולי בביה"ל ד"ה יספור שאר ימים בברכה, דיבר על הנ"ל.

טוביה יוסף זיטלי - קרית גת

חיסור תיבה בהלל

סימן תפ"ח סק"ב: 'ואם חיסר פסוק אחד או תיבה אחת' וכו', ועיין בשעה"צ אות ב' דבימים שגומרים ההלל צריך לדקדק באותיותיה כבקריאת המגילה וכו', אזיל ע"ד השו"ע, ובסק"ג' כתב המ"ב ע"ד הרמ"א המיוסדים על המהר"ם מרונטרבורג דאם מברך לגמור בדילוג תיבה או אות איכא חשש ברכה לבטלה, ובבאר בשעה"צ סק"ג שהקשה דאף במברך לקרות ודילוג נמי לא יצא כבמגילה, ות' דשיטת המהר"ם כשיטה הראשונה במגילה דאין מדקדקין בה, ואף קרא בטעות נמי יצא, וה"נ לענין הלל, ומשמע מדברי השעה"צ דלכן באמר לקרות אין חשש ברכה לבטלה, משמע דלשיטה דמדקדקים במגילה איכא חשש ברכה לבטלה בדילג תיבה וכדו'. וצ"ע, דבמ"ב לא הזכיר חשש ברכה לבטלה בדילג תיבה וכדו' לשיטת השו"ע, רק סתם זאת בשעה"צ לדעה השניה.

יואל שרגא הלוי בירנבוים - אשדוד

הכרזת השמש 'ותן ברכה'

במשנ"ב סימן תפ"ח ס"ק י"ב כתב וז"ל: והנה אף שהסכימו הפוסקים שאין נכון שיכריז השמש דבר זה בציבור ששוב לא יזכירו גשם ומטר, שנראה כאילו ממאנים על הגשמים, ועל דרך שאמרו אין מתפללין על רוב גשמים, מ"מ נראה לי שנכון מאוד שהשמש יזכיר בחשאי לרוב העולם קודם תפילת מעריב של לילה הראשונה של חול המועד שיאמרו ותן ברכה וכו', עכ"ל.

צריך להבין דברי המשנ"ב שהביא שאין נכון שיכריז השמש על מטר וזכיר בחשאי משום שאין ממאנים על רוב הגשמים, הרי לא מצינו דין להכריז לא להזכיר ותן טל ומטר, רק מכריזים לומר ותן ברכה, וא"כ אין כאן ממאנים על רוב גשמים. ויותר מזה קשה, דהא מקורו של המשנ"ב לא להכריז זה המגן אברהם והחק יעקב בשם הלבוש בסימן קי"ד סעיף ג' שכתבו שבמקומות שבק"ף לא אומרים הזכרה לא מוריד הטל ולא משיב הרוח ומוריד הגשם, כמו במקומו של הלבוש וכדו' שמפסח מפסיקים לומר משיב הרוח ומוריד הגשם, אין נכון שיכריז השמש לא לומר משיב הרוח ומוריד הגשם כי זה נראה כממאנים על הגשמים, ע"כ מדברי הלבוש. אבל על הכרזת ותן ברכה או לא לומר ותן טל ומטר לא כתב, ומהיכן לקח המשנ"ב את הדין לא להכריז על הפסקת אמירת ותן טל ומטר, ולא להכריז לומר ותן ברכה. ועוד קשה על דבריו שהתחיל שאין נכון שיכריז לא להזכיר מטר, ובהמשך כתב שיזכיר השמש בחשאי שיאמרו ותן ברכה, הרי זה ב' דברים שונים, לא להזכיר זה מיאון, ולהזכיר ותן ברכה זה בקשה אבל לא מיאון. ועוד קשה שהתחיל בלא להזכיר מטר, והמשיך שהשמש יאמר בחשאי משהו אחר, וצ"ע.

יהודה לנדה - מודיעין עילית

למה מברכים לקרוא ולא לגמור

הרמ"א בתשובתו סי' ל"ה כתב לברך לקרוא הלל, וכן כתוב בלבוש. והשו"ע בס"מ תרמ"ד ס"א כתב שמברכין לגמור הלל, ועיין שער הציון אות ג' הרי אפילו אם יברך לקרות הלל ואחרי זה ידלג מהלל לא יצא אז, שאין שום נפ"מ אם קורין לקרות או



המשנה ברורה ע"ש, וז"ל: ונראה דאף על גב דבעלמא לא מהני ספק ספיקא לענין ברכות, מכל מקום הכא דהספק ספיקא הוא לענין המצוה, והיא מצווה דאורייתא, מאחר שהטלית כשרה מחמת ספק ספיקא, שפיר דמי אף לברך עליה, וכדמוכח בבית יוסף (סימן תפ"ט), עכ"ל. ודפח"ח. ותעלונוה כליותי שכיונתי לדעתו הרמתה, וכאן עמד קנה.

ארו גבו - אופקים

בענין מי שספר בלי כונה אם יכול לברך כשחוזר וסופר בכונה (סימן תפ"ט ס"ג וס"ד)

ספר על תנאי

א. הנה שיטת הגר"א והפרי"ח דלפי מה דקיי"ל בסימן ס' דמצוות צריכות כונה, ע"כ כל שלא ספר מתוך כונה לצאת יד"ח חוזר וסופר בברכה, וא"צ שיכין שלא לצאת.

והנה בב"י הביא ד' הר"ד אבודרהם שמעיקרא קאמר דכסופר עם הציבור בלא ברכה יכול אח"כ לחזור ולספור בברכה, ומשמע מדבריו (וכדלהלן) דס"ל דכל שלא בירך אף שיצא יד"ח המצוה מדאו, מ"מ מדרבנן צריך לחזור ולספור בברכה, וע"ז כ' דמהרמ"ם מוכח שיצא אף בלי ברכה, וכ' דלפ"ז [דהיינו לפי מה שחוזר בו עפ"י ד' הרמ"א, לא מבעיא דכסופר עם הציבור לא יוכל שוב לברך, אלא] אפי' אם שואלו חבירו מה מנין היום והשיב לו שוב א"י לחזור ולספור בברכה.

והנה מד' הר"ד אבודרהם מב' דלא אתי עלה מצד חיסרון כונה לשם מצוה, אלא משום דס"ל דקיים המצוה והפסיד הברכה, ולכא' צ"ל דס"ל דנקטינן מצוות אצ"כ, וכל הנידון אינו אלא מצד חיסרון ברכה, וע"י בביאור הגר"א מש"כ לדמות ד"ו לק"ש בלא ברכותיה עיי"ש. ולו"ד י"ל דהר"ד אבודרהם הוה ס"ל דכך צורת קיום מצות ספ"ע מדרבנן לברך, ובאמצע הברכה להזכיר הספירה, וכמשמעות דברי כמה מרבתינו הראשונים ז"ל, ואכמ"ל.

ומן הב"י בשו"ע העתיק (בס"ג) תחילת ד' הרד"א שיכול לחזור ולספור בברכה אף שספר עם הציבור, וגם העתיק (בס"ד) את סוף דבריו דכשהשיב לחבירו שוב א"י לחזור ולספור, ודבריו נראים כסותרים זה את זה, וכאשר כבר תמורה הט"ז ומ"א והגר"א ועוד [והגר"א פ"ד ד' ומ"א בס"ג דקאי על הברכה לחוד שנתכין שלא לצאת בהברכה כדי שיוכל לחזור לברך, אך בספירה שפיר יצא יד"ח, ולפ"ז הק"י מתעצמת].

ובמ"א פ"י דהשו"ע איירי במתנה שאם אוזכר בלילה אין אני יוצא בה יד"ח, ועיי"ש עוד דמשום הכי כתב הרמ"א בס"ג אם דעתו שלא לצאת, דבלא"ה א"י לחזור ולברך, אלא דלכא' תיקיט דא"כ אמאי חזר בו הרד"א, ולא נתן עצה זו דתנאי, אכן כד תיזק בל המ"א נמצא יישוב לדו', דעיי"ש במ"א שכתב (בס"ז) דהשו"ע לשיטתו דס"ל דמצוות צ"כ וע"כ מהני תנאי, ומשמע דלמ"ד מצוות א"צ כונה לא שייך תנאי, אך באמת דבריו צ"ע מתורת, חדא, דאמאי לא שייך תנאי למ"ד מצוות א"צ כונה דלהוי כמכוין שלא לצאת אם יזכור בלילה, ועוד צ"ע דאי נימא דלמ"ד מצוות א"צ כונה יצא אפילו כשהתנה להדיא, א"כ לא היה לו להשו"ע לומר שיהויר ויברך כיון דבס"ד חייש למ"ד מצוות אצ"כ לענין ברכה, וכמוש"כ מ"א סק"ח וסק"ח דזהו טעם השו"ע במש"כ ששם השיב לחבירו שוב א"י לברך, ובדוחק יש ליישב דלמ"ד מצוות אצ"כ מספק"ל אי מהני תנאי, וע"כ הרד"א קאמר במסקנתו שלא יברך שוב, אך השו"ע מספק"ל, וכיון דאנן קי"ל מצוות צ"כ וע"כ סומכין לברך (וזה טעם השו"ע בסעיף ג'), ומשא"כ בסתמא (וכוננו דס"ד) שבדאי יצא למ"ד מצוות אצ"כ ס"ל לשו"ע שם דשפיר חיישינן להך מ"ד ולא יחזור לברך. ומ"מ עיקר הדבר שיהא דין התנאי תלוי בפלו' אי מצוות צ"כ או אצ"כ צ"ב וכנ"ל.

והנה מה שלא רצה הרמ"א לפרש ד' השו"ע דאיירי במכוין להדיא שלא לצאת וכד"כ שם הרמ"א, צ"ל משום דאם מכיון להדיא שלא לצאת א"כ למה הוא סופר, ובהכרח דסופר ומתנה, וס"ל להמ"א דבמתנה יש לדון ולומר דתליא בהך פלו' וכנ"ל, וכדמוכח מהרד"א שלא סבירא ליה דמתני תנאי וכנ"ל.

ויש להתבונן דהשו"ע סתם, ודבריו יכולין להתפרש ע"ד תנאי, דהרי זה לא הסיבה שהאדם סופר עם הציבור בלי ברכה כשדעתו לחזור ולספור בלילה בברכה, אך הרמ"א הוסיף שיכוין להדיא שלא לצאת, ואולי באמת הרמ"א פליג וס"ל דבהתנה לא מהני כיון דג"ז תלוי בהך פלו', ולענין ברכה חיישינן למ"ד מצוות אצ"כ וכמוש"כ המ"א סק"ח, וצ"ע.

ולגופן של דברים הנה נת' דלד' המ"א כשמקיים מצוה בתנאי תליא בפלו' אי צ"כ אי א"צ כונה, אכן בט"ז משמע דכשמקיים על תנאי בודאי לא יצא, ולכא' כונתו למ"ד מצוות צ"כ דאי"ז כונה, דכונה מסופקת לאו שמה כונה, ומאידך בהגר"א משמע שבדאי יצא ולא אהני ליה תנאי, שהרי תמה על השו"ע בס"ג אך חוזר לברך, ולא תי' דאתיא משום תנאי, ולכא' משמע שגם למ"ד מצוות צ"כ נמי יצא, ונמצא ג' שיטות דבדר.

והנה נודעו ד' האחרונים ז"ל במה שלמדו מד' תוס' כתובות דף נ"ו והרא"ש בתשו' כלה ל"ה ועוד, דמצד הסברא לא הוי מהני לא תנאי ולא אומדנא [ועי' רעק"א שו"ת מדר"א סי' נ], והיינו שאין כזה מושג מעשה על הצד, דממ"ז או שיש לו דעת וחילאל על כל צד, וא שחנשב שערין לא גמר בדעתו, ובענין דין תנאי מילתא אחרתי לבטל המעשה, דזה לא שייך במצוות, וא"כ שפיר יש לנו להבין סברת הט"ז והגר"א אע"פ שסברותיהם הפוכות, ויותר מסתברא כד' הגר"א, וכמפ"ל שם בתוס' דלולי ח' התורה חילאל המעשה על כל צד, ושפיר יוצא יד"ח לכ"ע, וד' המ"א דשייכא תנאי במצות חידוש הוא.

אכן כד' המ"א אשכחן בשו"ת הרא"ש המובא בב"י לעיל סי' תע"ז דשייכא דין טעות במצוות, שע"י אומדנא שאילו היה יודע לא היה רוצה לקיים המצוה מתבטלת המצוה, וכבר כ' הגרעק"א בתשו' שם שדין אומדנא יסודו מדין תנאי, ומחידוש התורה של תנאי, עיי"ש היטב, וש"מ שתנאי מהני [ולכא' שם מב' כן אף לגבי שתיית כוס שהוא מצוות דאכילה [ומדרבנן], דע"ז לכא' ס"ל להרא"ש שא"צ כונה, וכדחזינן בדבריו שם לגבי אפיקומן שנטאל בלי כונה, אך יש לדחות, ואכמ"ל].

ועכ"פ דבדאי אפטר להבין דכ"ז למ"ד מצוות צ"כ, אך למ"ד מצוות א"צ כונה בודאי לא שייכא תנאי דזה אינו בגדר מכיון שלא לצאת, דדין תנאי הוא תנאי כבנותו שכל כונתו הוא על תנאי, אך למ"ד מצוות א"צ כונה דל מהכא כונתו דיצא, ומה שחשב שאם יארע כן לא יצא יד"ח לא מהני, וכשם שלולי חידוש התורה לא מהני תנאי, ועד כאן לא חידשה תורה תנאי אלא בדבר התלוי בדעתו, אך לא לבטל את המציאות ולאשוויי כבע"כ, שנאמר שא"ל לצאת יד"ח בע"כ, שכשם שלולי חידוש התורה לא היה נחשב ממתן כן כבע"כ, ה"נ אחר חידוש התורה אי"ז כבעל כרחו, אלא שחידוש הוא שיכול להתנות, וזה רק על דבר התלוי בדעתו, שבדעתו תלוי חלות הדבר וביטולו להתנות על זה, ודו"ק היטב.

[אלא שד' התוס' אינן מוסכמים, דברמב"ם מוכח שיש מושג של מעשה על צד, דזה גדרו של תנאי דמעשכי, וכדמטו משמיה דהגר"ח ז"ל בב"י שיטת הר"מ דתנאי

דחוזר וסופר אלא שאינו מברך. ובביה"ל (ס"ח, ד"ה יספור) צידד דדווקא אם טעה בימים באמצע השבוע יוכל אח"כ לספור בברכה, דאי בסוף שבוע מדוע יספור בברכה בשאר ימים, ועיי"ש מש"כ ליישב.

ב. מבואר במשנ"ב סק"ט, דמי שבאמצע השבוע ספר ימים ולא שבועות או שבועות ולא ימים יצא. - והטעם, בלא ספר שבועי, משום דאינו מעבך, דאין חיוב הוכרת שבועי אלא בסוף שבוע, ואינו אלא מנהג, ובספר שבועי ולא ימים, משום שהימים שעברו ספר כל חד ביומיה. - ולכאורה נמוה מאי קאמר, דמאי מהני מה שספר אתמול לספירה דהיום. - ונראה ביאורו, דהרי אומר 'היום שבוע אחד ויום אחד', נמצא דספר גם את היום הזה, ומה שביום שני צ"ל 'היום שני ימים' אינו משום שצריך לומר סכום כל הימים שעד עכשיו, אלא שאם לא יאמר כן אין כאן ספירה ליום הנוכחי, משא"כ כאשר אומר היום שבוע א' ויום א' שמבואר שסופר את היום הנוכחי.

פתח בברכה אדעתא שהן ד'

סי' תפ"ט סעי' ו', היכא דפתח בברכה אדעתא שהן ד' או סיים אדעתא שהן ד', והן ה', וספר כדון, יצא. ומבואר בב"י דכיון דפתח או סיים במחשבה שאינה נכונה הוי ספיקא בגמ' ברכות, ע"כ למ"ד ספירה בזה"ו דא' ספיקו לחומרא, ולמ"ד ספירה דרבנן אזלינן לקולא. ויל"ע דהא הברכה ודאי הויא מדרבנן, וא"כ לכ"ע ה"ל למימר דיצא, ואפי' אם לא יצא בברכה מדוע לא יצא בספירה, הא הברכות אינן מעכבות, ועי' בלבוש שכתב דיצא מטעם הב' הנ"ל.

דילג יום אחד

בביה"ל סי' תפ"ט (ס"ח ד"ה סופר) הביא ד"א דהטעם דמי שדילג יום א' יכול להמשיך לספור, הוא משום דתמימות לא נדרש להצריך כל ימי הספירה, אלא לענין כל יום, שיספור מתחילתו דהיינו בלילה.

ועפ"ז יש שכתבו דמש"כ השו"ע דמי שספר ביום, אף דסופר בלא ברכה, מ"מ בלילות שלאחריו יכול לספר בברכה, וביאר המ"ב דהוא משום ס"ס. אך להנ"ל י"ל דהוא משום ממנ"פ, דאם אמרין דיום א' מעכב היינו דדרשינן תמימות להצריך כל ימי הספירה, ואין מקור להצריך שיספור מהלילה. ואי דרשינן לענין שצריך לספור מבליה, אין מקור לומר דיום א' מעכב. כ"ז שמעתי. [והוא להיפך מסברת הפרי"ח שהובא בשעה"ג, דמי שמצריך תמימות שתהא ספירה מהלילה דווקא, מצריך גם ספירת כל מ"ט יום].

עמינדב גולדשמידט - ברכמפלד

מהי דעת המשנה ברורה לענין ברכה במקום ספק ספיקא

הנה חזינן למשנה ברורה בסימן תפ"ט (ס"ק ל"ח) שהעלה בדין מי שנסתפק אם ספר ספירת העומר בלילה הקודם או לא, שממשיך לספור עם ברכה משום דאיכא ספק ספיקא, שמא הוא מנה, ואת"ל שלא שמא הלכה כמו פוסקים הסוברים שכל יום מצוה בפני עצמו הוא. ע"ש. ולכאורה דבריו סתרי אהדדי. ועוד קשיא טובא לימדנו להועיל בכללי הברכות בסימן רט"ו (סוף ס"ק כ') שאין לברך במקום ספק ספיקא, וז"ל: כתבו האחרונים דאפילו יש ספק ספיקא להצריך ברכה כגון ספק אכל כית או לא, ואת"ל לא אכל שמא הלכה דעל בריה אפילו פחות מזכית מברכין, אפ"ה ספיקו להקל ולא יברך, עכ"ל. ולכאורה דבריו סתרי אהדדי. ועוד קשיא טובא שמוכח מדברי המשנה בכמה דוכתי בספרו הקדוש שהעלה לברך במקום שיש ספק ספיקא. וזה יצא ראשונה, בסימן י"א ס"א פסק מרן בשה"ו וז"ל: החוטין צריך שיהיו טוויין לשמן וכו', שיאמר בתחילת הטוויי שהוא עושה כן לשם ציצית וכו', ע"כ. והמשנה ברורה (שם ס"ק ו') כתב וז"ל: הטווי, ואם טוה מעט ואח"כ אמר לא מהני למה שנטוהו כבר, דספיקו מספקא לן אי אמרין הוכיח סופו על תחילתו. ואם בתחלה ג"כ חשב שיהיה לשמה אך שלא אמר בפירוש, נ"ל דיש לצדד להקל בזה דס"ס הוא, עכ"ל. שמא הלכה כהסוברים שמשחבה סגי, ואת"ל שלא שמא הלכה כהסוברים שכל שאמר אפילו אחר שהתחיל כשר, ורשאי לברך על ציצית זו. ובשניה פסק מרן בשו"ע סימן ב' (ד' סעיף ב') וז"ל: הטיל ישראל ציצית בבגד בלא כונה, ואם אין ציצית אחרים להכשירו יש לסמוך על הרמב"ם שמשכישו, אבל לא יברך עליו, עכ"ל. והבאה"ל (שם, ד"ה בלא כונה) העלה שאם חשב במחשבתו לשמה, יכול לברך עליו, משום דאיכא ספק ספיקא, שמא הלכה שבמחשבה סגי, ואת"ל שלא שמא הלכה כהרמב"ם שמשכישו, ע"ש. ואמרת: אתנה אל ליכי לנסות ליישב את דברי המשנה ברורה בס"ד. הנה ברוב המקרים שדן בהם המשנה הברורה העלה לסמוך על ס"ס לברך, למעט ב' מקומות בסימן ז' סעיף א' לגבי ברכת על נטילת ידיים אחר עשיית צרכיו קודם תפילה, וכן לגבי הלכות ברכות בסימן רט"ו. אמנם בשאר המקרים העלה לסמוך על הס"ס ולברך. ונראה ליישב על פי מה שביאר בשו"ת מתתם לדוד פארוו חלק אורח חיים (סימן ג') וז"ל: דה"נ אף על גב דכי איכא ס"ס מהני, לבטולי איסור דלא תשא לא מהני, אלא למימר דאי בריך, לא קא פגע באיסור דאורייתא, ומיהו אפ"ה מדרבנן אית ליה להחמיר לכתחילה, וה"ט דלא מברכינן בכלהו הנהו מילי כמדובר. ואמנם היכא דחד מהתרי ספיקי הוי ספק דאורייתא שהדין בו להחמיר, מהני חומריה, דלא משגחינן בהיחא חששא דלכתחילה, ואמרין דיברך משום דדילמא חיבי מ' דאורייתא, וספיקו להחמיר, והא עדיך, עכ"ל. וע"ש. ובס"ד אבאר שיחת: הנה כל המקומות שהקל בהן מרן החפץ חיים זיע"א נוגעים במצוות מהתורה. שוית ציצית לשמה ששם הקיל המשנה ברורה היא מצוה מהתורה, כפי שיעויין שהכשר מצוה מהתורה היא ציצית ודאי שפיר עבדינן ס"ס בברכות. ומכל שכן לפי דברי תה"ד שהביאו מרן הבית יוסף (בסימן תפ"ט) ע"ש [בית יוסף אורח חיים סימן תפ"ט וז"ל: כתב בתרומת הדשן (ח"א סימן ל"ז) אם ספק לאחד אם ספר לילה אחד או לא, יראה ד'ספור בברכה מכאן והלאה, ולא מביעיא אם נזכר ביום ההוא שאז ודאי צריך לספור בלא ברכה מתוך הספק, ושוב יספור בשאר הלילות בברכה, והכי נהגינן אפילו בודאי שכח בלילה לספור וסופר ביום בלא ברכה, סופר שוב בברכה דמיקרי שפיר תמימות הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי, אלא אפילו לא נזכר הספק עד ליל השני אף על פי סופר בברכה מתוך הספק, ואף על גב דבדאי שכח יום אחד נהגינן כהלכות גדולות שכתב שכן יום אחד שוב אינו סופר, פירוש בברכה, דבלא ברכה מאי נפקא מינה, דלא כתוספות דפרק רבי ישמעאל, ודלא כאשירי' דשיליה פסחים, מכל מקום בספק מצנין למיסמך עלייהו, ע"כ, עכ"ל]. ומה שכתב בסימן רט"ו (ס"ק כ') לענין ברכות, צדקו גם נעמו דברי קדשו, שהרי כל דין ברכות הנהנין ברכה ראשונה ואחרונה למעט ברכת המזון הינם מידי דרבנן, ולכן לא מועיל ספק ספיקא בברכות. ומה שרצו לומר שאפשר לדייק בשעה"צ סימן ר"ז אות ו', אחר שביארנו שדעת המשנה ברורה פרוסה לפנינו בכל חיבורו הטהור שדוקא במקום של מצוה דאורייתא או ספיקא דאורייתא יקל לברך, אין לדייק כן בדבריו, ודו"ק, ואם לחשך אדם לומר שבסימן תרצ"א בהלכות כשרות מגילת אסתר הנה הקיל הרב זיע"א במידי דרבנן, אף אתה אמור לו שכידוע לכל שמגילת אסתר וכל הלכותיה הנם מדברי קבלה שתוקפם וגבורתם יותר מכל מצוה דרבנן, ודו"ק, ואחר כתבי כל ואת מצאתי לי חבר הוא הרה"ג הלכה ברורה (סימן י"ד דף 311 בשער הציון שלו ס"ק כ') שכתב כדברינו בס"ד בדעת

לגמור, שמים אני אומר שאם מדלג אז לא יצא. עיין פרמ"ג משב"ז סק"א שכתב שאם יברך לגמור לא יצא אם ידלג אות אחת, אבל אם יברך לקרות אף אם ידלג "באונס" יצא, אף שמן הדין מחויב לגמור את כולו בלי דילוג, שהרי עכשיו אין חשש ברכה לבטלה שהרי לא בירך לגמור רק בירך לקרוא וקרא, רק היה לו אונס ולכן יצא, לכן נוהגין לברך לקרוא. וגם אם אמר לגמור לשון אמירה, כמו שמצינו בברכות ט' ע"ב לגבי קר"ש ותיקין היו "גומרין" עד הנץ החמה, ואין הכונה שהיו גומרין לקרוא שמע עד הנץ, שהרי לפני הנץ לא יצא ידי חובתו. לכן נוהגין שהם מברכין לגמור. ועיין ברא"ש ברכות פ"ב ס"ה, ועיין הרמ"א בתשובותיו ס"ל ה"ה שאין כוונת הרא"ש לפסוק כמנהג האומרים לגמור, אלא להליץ על הנוהגים כן.

אבל לכתחילה יש לברך לקרות, כיון שהמדריך כתב שאין לברך לגמור, והרא"ש אינו חולק מה יאמר לכתחילה אלא שבדיעבד כשר, א"כ לכתחילה במקום שאין מנהג יברך לקרות כדי לצאת ידי כל השיטות, ולחוש אף לשיטת המהר"ם.

עוד כתב שם הרא"ש שנהגו בימים שגומרין את ההלל לברך לגמור, ובימים שאין גומרים את ההלל לברך לקרות, ולא מעיקר הדין הוא אלא כדי לרמוז לציבור מתי גומרין ומתי מדלגין.

ובלבטל כתוב שאין לנוהג כן, שהרי האומרים לגמור רק בימים שגומרין את ההלל, מוכח שמפרשים לגמור בלשון לאומרה עד גמירה ולא מלשון אמירה, וא"כ צריכין לחשוש לשיטת מהר"ם הנ"ל שאם ידלגו תיבה אחת נמצא ברכה לבטלה.

אלימלך לפה - ערד

סיכום השיטות סימן תפ"ח (טור, ב"י, שו"ע, מ"ב)

תפ"ח, א. בטור הביא שבשחרית של פסח גומרים את ההלל ומברכים "לגמור את ההלל", והר"י מרוטנבורג היה מברך "לקרוא את ההלל" גם כשהיו גומרים את ההלל. בשו"ע לא ציין מה מברך, וברמ"א כתב "לקרות את ההלל", ובמ"ב (סק"ג) כתב דלרמ"א אם בירך "לגמור" יצא, והביא שם עוד במ"ב, דבמקום שנהגו לברך "לגמור" אין לבטל מנהגם.

תפ"ח, ג'. בטור הביא שמוציאים (בפסח בשחרית) שני ספרים, וקוראים באחד בפרשת בן מן "משכו" עד "מארץ מצרים על צבאותם", ויש מתחילים מן "והיה היום הזה לכם לזיכרון", ובשו"ע כתב כהטור.

בשו"ע איתא דההפסטה היא ביהושע "בעת ההיא", ובמ"ב (סק"ג) הביא שיש מתחילים מ'ויאמר יהושע אל העם התקדשו', והביא המ"ב שכן נוהגים עכשיו.

בשו"ע איתא דבמוסף דיו"ט ראשון של פסח כבר אין מוזכרים גשם, ובמ"ב (סק"א) הביא שדעת הרמ"א (הובא לעיל בסימן הקודם) דבמוסף הציבור מוזכרים עדיין גשמים עד ששומעים מן הש"צ בחזרה שמוזכר גשמים, ואז פוסקים גם הם, ובמנחה כבר לא מוזכרים. [ובתפלת הלחש גם הש"צ מוזכר]. וה"ה דלדעת הרמ"א יחיד שאיחר מלהתפלל מוסף עד אחר שהתפלל הש"צ מוסף, לא יזכיר גשם בתפלתו.

אביחי כהן - אופקים

חיסור פסוק או תיבה מהלל שלם

במ"ב סימן תפ"ח ס"ב ב' כתב שבחיסור פסוק או תיבה מהלל שלם לא יצא, משמע שבחיסור אות יצא אפילו שדומה למגילה (שעה"צ ס"ק ב'), ובמגילה לח"א לא יצא (סי' תר"צ בביה"ל ד"ה אין מדקדקין), י"ל כי חוששים שנשתנה הענין ע"י חיסור האות, וכן משמע בלשון הרמ"א.

אך צריך לברך לקרות ההלל, כי לגמור מחייב לא לדלג אות, דלגמור לגמרי משמע, ובשעה"צ (ס"ק ג') כתב דמצד ההלל עצמו יצא כשאומר טעות שמשנתנה הענין לשיטה אחת (תר"צ, ז"ד).

אבל אם חיסר תיבה לא יצא גם בהלל חוץ מלר"ז (ביה"ל שם), ולכן כתב השעה"צ שרק בטעות שמשנתנה הענין יוצא בהלל (לדעת הטור בשם ר"מ).

הזכרת מוריד הטל

סימן תפ"ח סעיף ג': ומתפללין תפילת מוסף ואין מוזכרין גשם מכאן ואילך. קשה, שלא הזכיר השו"ע שצריך להכריז מוריד הטל, וכן בסימן קי"ד, ורק המ"ב שם (ס"ק ג') הזכיר זאת. ושם י"ל דכתב השו"ע שם, אסור להזכיר מוריד הגשם עד שיכריז השליח ציבור, אך להזכיר מוריד הטל אין איסור כ"כ דיצא בדיעבד גם בחורף, אבל ודאי שצריך להכריז.

שלמה אקרמן - קרית ספר

נכנסים לבית הכנסת

שו"ע סי' תפ"ח ס"א: "שחרית נכנסים לבית הכנסת וקורים הומיות"..." עכ"ל, וצ"ב דפשיטא שצריך ליכנס לבית הכנסת וכמו בכל יום, ומה המיוחד בשחרית של פסח שהוצרך השו"ע לכתוב כך.

ויתכן לומר, כיון שפסק השו"ע לעיל סי' תפ"א שחייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים, ולספר בנסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתתטפנו שניה, עכ"ל. בא השו"ע כאן להשמיענו שאחרי כל זה, אין לבטל משום הכי תפילת שחרית בציבור ובבהכ"ס למחרת.

שמואל מזרחי - הקריה החרדית בית שמש

סימן תפ"ט

בענין הזכיר ימים בלבד או שבועי בלבד

א. במשנ"ב סי' תפ"ט (סק"ז) כתב דמי שספר שבועות ולא ימים, בסוף שבוע, לא יצא. ומשמע דחוזר וסופר בברכה, ולהלן (סק"ט) כתב דמי שספר באמצע השבוע שבועי ולא ימים או ימים ולא שבועי, יצא. ומשמע דא"צ לחזור ולספור.

אבל הפמ"ג (א"א ד') הביא מש"כ המג"א שאם ספר ימים לחוד או שבועות לחוד יצא, וציון למש"כ ח"י דהיינו ביום ח', אבל ביום ז' לא יצא. וכתב ע"ז הפמ"ג, ומ"מ ראוי לחזור ולספור בלא ברכה בכל גווינ, כי ספק ברכה להקל, וכל דלית טורח יספור בלא ברכה. ע"כ. ולכאורה ר"ל דביום ח' שנשלם שבוע, אף דהוא חוזר, מ"מ לא יברך 'דספק ברכה להקל', ומאידך גם ביום ח' יחזור לספור, דאע"ג דהוא ספיקא במידי דרבנן 'כל דלית טורח' יש לחוש גם בדרבנן. [ועיי"ש שהביא ראה ממה שמצינו דאף כשיש חזקת בדוק, אם הוא בעיר צריך למישייליה].

אמנם גם מדברי המ"ב נראה כן, דבסעי' ח' כתב המחבר דאם יש לו ספק אם ספר יום א' סופר שאר ימים בברכה, וכתב המ"ב דה"ה בכל ספק ספירה. ולכן אם טעה בימים ולא בשבועות או שטעה בשבועות ולא בימים, דדינו לחזור ולספור בלא ברכה מבואר בסק"ז, אם לא חזר וספר אפ"ה מונה שאר ימים בברכה. ע"כ. והנה בסק"ז מיירי בסוף השבוע, ואעפ"כ כותב כאן המ"ב דדינו לחזור ולספור בלא ברכה, ולא כדמשמע בסק"ז דלא יצא יספור בברכה. ואף אם נפרש דקאי על מי שטעה באמצע השבוע, לא א"ש, דבסק"ט משמע דא"צ כלל לחזור, ואילו הכא כתב המ"ב



דמעשיו א"צ משפטי התנאים, שא"ז מדין תנאי אלא מדין מעשה על צד ואכמ"ל, ולפי"ז י"ל שייכא גם במצוות וגם למ"ד מצוות אצ"כ, ואולי היינו דמספק"ל אליבא דמ"ד מצוות א"צ כונה וכו', ועי' היטב].

והנה רבינו המ"ב העתיק כאן ד' המ"א בד' השו"ע דמהני תנאי לענין שיוכל לברך, ובסי' מ"ו ל' העתיק ד' הגרעק"א בגליון השו"ע שם לגבי מי שירא שהציבור יעבור זמן ק"ש, ועיי"ש בב"ה"ל שדן על זה ולא הצריך להתנות, ונר' דהתם ס"ל שא"צ תנאי דעיקר ההלכה שאפשר לקרוא ק"ש בלא ברכותיה [וכמוש"כ שם בב"ה"ל לתמוה על הגר"א], וכל שיש חשש שיאחר זמן ק"ש סומך על שיטה זו, וק"ל.

אם יש בס"ג מחלוקת בין שו"ע לרמ"א, ובענין סופר מפלג המנחה
 ג. ובעיקר מש"כ דאולי יש כאן פלו' בין שו"ע לרמ"א, והיינו לפי המ"א דאירי בב"ה"ש וקורא על תנאי, הנה כמו"כ נר' לפי הח"י ועוד שהובא בב"ה"ל דפי' ד' השו"ע בסופר עם הציבור שסופרים מפלג המנחה, וסיים דכונת השו"ע שא"צ להתנות דספירה דקודם שקיעה לאו כלום היא מן הדין עיי"ש, ולכאן תיקשי כאשר כבר הק' אאמור"ר שליט"א דא"כ אמאי כ' הרמ"א דבענין שיהא דעתו שלא לצאת, ודוחק לומר דהרמ"א אירי בגונא דסופר בזמנה ולא קאי על גונא דהשו"ע, ובהכרח דהרמ"א פליג וס"ל דאף קודם שקיעה"ח יש לו לכוין שלא לצאת, דאל"כ יש לחוש לסוכרים דיצא. ואף שצריכים כאן לחשוש ב' השו"ע, א. שמא יוצאים מפלג המנחה, ב. שמא מצוות א"צ כונה, מ"מ מחמת חומר ברכה לבטלה הצריך הרמ"א לכוין שלא לצאת, ובלא"ה לא יברך שחזור וסופר, ודלא כשו"ע שבה"ג התיב לברך אף שלא כיון להדיא שלא לצאת [ועי' עוד בשיח הלכה (על השונה הלכות) לאאמור"ר שליט"א, ובמש"כ שם בעניי בהערות].

אימתי הוה כמכוין שלא לצאת דמהני נמי למ"ד מצוות א"צ כונה
 ג. הנה ד' השו"ע בס"ד והרמ"א בס"ג דלענין ברכה (לפי מ"א), א"נ לענין דרבנן (לפי הא"ר), חיישין למ"ד מצוות א"צ כונה, וע"כ אם לא כיון להדיא שלא לצאת א"י לחזור ולספור [ודלא כהגר"א ופ"ח הנ"ל], ולכאן כונתם שלא הוכרע הדבר שמצוות צ"כ בתורת דאי כי אם בתורת ספק, אכן באמת דלד' המ"א י"ל שהוא הכרעה, אך מ"מ בחשש ברכה לבטלה חוששים גם לצד המיעוט, אך לא"ר דאי הוה בגדד ספיקא, [אכן ד' הא"ר צ"ע, דאי הוה ספיקא א"כ לא יצטרך לחזור ולספור, דספיקא דרבנן לקולא ושמא יצא יד"ח, ועוד דאפילו אי הוה מ"ע דאי הרי כשחזור לקיים מ"ע דא"י מספק אינו חוזר לברך, עי' בפוסקים בסי' ס"ו, וא"כ מה צריך לומר דשאני ספ"ד"ע דהוה דרבנן וצ"ע, גם עיקר ד' הא"ר מבוססים על ד' המ"א ס"ו ס"ב בשם רדב"ז, ולא מצאתי ד"ו בשו"ת הרדב"ז כלל, ועיי"ש בב"ה"ל דבפשוטו נקטין דהוכרע ההלכה כמ"ד מצוות אצ"כ ולא בתורת ספק, עיי"ש היטב].

והנה נמצא דלדידהו ס"ל דבסתמא אינו חוזר לברך, ובמכוין שלא לצאת חוזר וסופר בברכה, וד' ה"ט"ו דכשמישיב לחבירו ה"ל כמכוין שלא לצאת, אך השו"ע פליג וס"ל שא"י כמכוין שלא לצאת, ואף שלא בירך ולא אמר בעומר, ואף שדרכו תמיד לברך ולומר היום כך וכך ימים בעומר, וט"מ בדבך לא סגי להחשיבו כמכוין שלא לצאת.

ומ"מ בסופר בב"ה"ש, או בספר ימים בלא שבעות, כ' המ"ב דנחשב כמכוין שלא לצאת, וצ"ע מאי שנא, וצ"ל שכל שהחיסרון הוא בגוף המצוה שאינו מקיימו בשלימות, ודרכו לקיים תמיד בשלימות, הרי זה מוכח מתוך המעשה גופא שאינו לשם מצוה, אך כל שא"י הוכחה בגוף המעשה מצוה כי אם מצד הוכחות צדדיות למעד הברכה, או מצד מילים שאינם מוסיפים כלום בעצם המצוה אלא שדרכו לאמרו בזמן קיום המצוה א"י כמכוין שלא לצאת.

וטעמא דמילתא נר' עפי' מש"כ בשו"ע של הגרש"ז וצ"ל דלמ"ד מצוות אצ"כ לא סגי באומדנא לומר שלא היה רוצה לצאת דבעינן כונה שלא לצאת, ונר' בביאור סברתו דאין הטעם להך מ"ד משום דהו"ל בע"כ, דהרי להך מ"ד מעשה המצוות הם מצאוות שהאדם עשה את מה שצוהו ד', ואע"פ שעשאו לא מחמת ציווי ד' מ"מ יצא יד"ח שהרי סוכ"ס קיים הציווי, וא"י קנינים שאפשר לומר שאין רוצה לזכות ואין זוכה בע"כ, דאין זוכה אלא קיום דבר ד', והרי קיים, וכל מה דמהני להך מ"ד כונה שלא לצאת היינו טעמא, משום דכשמיכוין שלא לצאת כאלו זהו חפצא אחרת, כאלו א"י מעשה מצוה כלל, שאין מכוין לעשות את אותו המעשה שאמרה תורה לעשות, ואלו עשה דבר אחר, וע"כ לא סגי ע"י אומדנא, דאומדנא לא מהני רק להוכיח שלא מחמת הציווי עשאה, אך לעולם לא אותו מעשה שעליו ציונה תורה, והוא עשאה מסיבה אחרת, דלהך מ"ד לא איכפ"ל בזה, ושפיר יצא יד"ח, ומשא"כ כשמתוך גוף המעשה ניכר שלא נתכוין כלל למעשה שצוהו ד', שהרי עשאה באופן אחר שלא באופן המושלם, ושלא כדרך עשיית המעשה שעושים מחמת ציווי ד', בזה שפיר מוכחא מילתא שזה מעשה אחר [והו"ל כמתכוין לשיר ולא לתקוע, כמתכוין להשיב ולא לספור, ומשא"כ כשאין ההוכחה בגוף המעשה הו"ל כמכוין לספור רק שלא בשביל לקיים צווי ד' אלא בשביל להשיב לחבירו, ולהך מ"ד לא איכפ"ל הסיבה למה עושה כן כי אם שידע ויתכוין מה שהוא עושה], דו"ק היטב.

והפי"ז פשוט שכל ד' הרא"ש בתשו' דמהני טעות במצוות אינו אלא למ"ד מצוות אצ"כ, והן הן הדברים שנת' לעיל דגם תנאי לא מהני רק להך מ"ד, ולפי"ז הוא מבואר יותר דתנאי הוא סברא כלפי' אם רצונו לצאת יד"ח או לא ובסיבה למה הוא סופר, אך א"י נוגע כלל לכונה מה הוא עושה דע"ז לא שייך תנאי, ולהך מ"ד רק כונה שאינו מתכוין למעשה המצוה כלל הוא דמהני, ובמכוין שלא לצאת כמכוין למעשה חול ולא למעשה מצוה דמי.

ועיי"ש בהגר"ז שכ' דכשאומר שאינו מכוין לצאת לא סגי אלא בעינן מכוין שלא לצאת, והן הן הדברים דלא סגי במה שלא עשאה מחמת המצוה, אלא בעינן שיכוין שאין רוצה שיה' ייחשב למעשה מצוה.

ד. והנה בשו"ע הגר"ז שם יצא לידון בדבר החדש, דאם שומע את חבירו סופר אם לא יכוין להדיא שלא לצאת, ואפילו אם חושב שאינו מתכוין לצאת, יצא יד"ח למ"ד מצוות אצ"כ, וממילא שלפי פסק השו"ע והרמ"א א"י שוב לברך, וזו חומרא גדולה שהדבר מצוי מאוד ששומעים את המנן הקודם או את חביריו סופרים, ולד' הגר"ז שוב א"י לברך. [ואמנם עיי"ש בהגר"ז שהמקשיב בכדי לדעת איך לספור כמכוין שלא לצאת, דכל תוכן שמיעתו לידע מה לספור, אך בלא"ה יצא יד"ח למ"ד מצוות א"צ כונה]. והנה יסודן של דברים כבר מבי' בבי' סי' ר"ג דלמ"ד מצוות אצ"כ א"צ כונת שומע ומשמיע לצאת, אך עי' בפרישה סי' ר"ש שכ' דמ"מ כונת שומע שיתכוין להקשיב לכוי' בעינן, אלא דאי מהא לכאן כל מי שמקשיב ונעצר לשמוע כמכוין להקשיב, ומעתה שפיר קאמר הגר"ז שכל שאין לו כונה הפכית כבר יצא יד"ח.

והנה לכאן אע"פ שיש אומדנא כללית שאין בדעתו לצאת או שבדעתו שלא לצאת, לכאן לא מהני כשם שלא מהני במשיב לחבירו, וכמוש"ב דבעינן שיהא מוכח מצורת המעשה ודעת שבשעת מעשה שהוא לשם מצוה, וא"כ כל שלא חשב כן להדיא יצא להך מ"ד, וממילא לשו"ע ורמ"א שוב א"י לברך.

אכן נר' דלפמש"כ המ"ב שכשיש חיסרון בצורת קיום המעשה אפי' בדברים שהם רק ממנהגא בעצם צורת קיום המצוה שפיר אהני אומדנא, ה"נ בנידון דידן שאנו נוהגים לספור ע"י ספירה בפה כל' א' בעצמו ולא ע"י שמיעה, והיינו שאנו מקפידים שכן תהא צורת קיום המצוה, וזה ששומע כסופר שלא כדרכו תמיד בספירתו לקיום המצוה כמכוין שלא לשם מצוה דמי [זאת מלבד מה שיש כאן ס"ס, ספק שא"י בשמיעה, ספק שמצוות צ"כ, וא"כ שפיר יוכל לברך, ואפי' את"ל שאין מברכין בס"ס, רק כספספא א' מן ב' הספיקות נוטה יותר להצריך ברכה, ה"נ כן הוא דעיקר ההלכה דמצוות צ"כ ואפי' בדרבנן, ועי' ביה"ל סימן ס', ודו"ק].

אלא שלפ"ד אתי תיקשי לגבי שמיעת הברכה מהש"ץ או מחבירו קודם שהוא מברך, שלגבי הברכה אין הקפדה שלא לצאת מהש"ץ, ואין כאן שינוי משמעותי מצורת קיום המצוה, אך בזה בודאי כמכוין לברך בעוד רגע בעצמו, דמי לשואל המקשיב בשביל לדעת איך לספור, שכבר כ' הגר"ז דזה כמכוין שלא לצאת, וק"ל.

[ועי' בספר הליכות שלמה מש"כ בשם הגרש"ז א"צ, ובמה שנתפלפלו העורכים שם בדיוקי לשונות בכתבי התלמידים, ובפשוטו לא נתכוין לחלוק על הגר"ז אלא כונתו למש"כ, וק"ל].

ה. ולענין מי שספר דרך לימודו, הנה לכאן דמי לקרא ק"ש תוך כדי לימודו דג"כ תלוי בפלו' אי מצוות צ"כ, אלא ד"ל דכיון דקיי"ל דאין יוצא יד"ח עד שיבין תוכן הספירה, כדי שייחשב ספירה, ועי' מ"ב סוף סק"ה, א"כ כל שלא הבין בשעת לימודו שזה המנין של היום ודאי לא יצא וחוזר וסופר בברכה, אך כל שבשעת לימודו הבין ושם לב שזה המנין של היום, לכאן שפיר נחשב ספסר שלא בכונה לקיים המצוה, ודמי לקרא ק"ש תוך כדי לימודו, ותליא בהך פלו', ולשו"ע ורמ"א שוב אינו יכול לברך באותו לילה.

ו. וי"ל ע"י ב"מ שספר ספירה דלא מהני רק למ"ד מצוות אצ"כ, ולא חזר לספור חוץ מזה, אם יכול לספור למחרת בברכה דהו"ל ס"ס, דספק שיצא וספק שאפי' דיג' יכול לברך, או דילמא שבאמת עיקר ההלכה שלא יצא, ורק לברכה חשו למ"ד אצ"כ, אך השתא שירך על סמך הך מ"ד לא אמרינן וחזרו לעיקר הדין דנחשב כמי שדילג יום א' וא"י לברך.

ואם ספר ספירה שלכו"ע לא מהני דנחשב כמכוין שלא לצאת, פשוט שנידון כדילג, ואם לא ספר שוב באותו יום א"י לברך למחרת, ופשוט.

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש
שבעה טעמים לקטן שהגדיל באמצע ספירת
העומר שממשיך לספור בברכה

שורש הספק

דנו הפוסקים לגבי קטן שנעשה בר מצוה באחד מימי העומר, והיינו מיום י"ז ניסן עד ערב שבעות, האם לאחר שהגדיל הוא ממשיך לספור בברכה או לא, ושורש הנידון בזה הוא עפי' המבואר בשו"ע בס' סימן תפ"ט (סעיף ח') שמי שלא ספר יום אחד אינו יכול להמשיך ולספור את שאר הימים בברכה, וא"כ י"ל דה"נ כיון שבהיותו קטן לא היה בר חיובא, נמצא דמה שספר או ספירת העומר היתה רק משום חינוך, אבל זה נחשב כאילו לא ספר כלל, וממילא לאחר שנעשה גדול אינו יכול להמשיך ולספור בברכה, דלענין ברכה אנו חוששים לסוכרים דכל המ"ט ימים הם מצוה אחת, וכיון שנער זה לא קיים מצוות ספירת העומר בקטנותו [דאף ע"י פ"י שספר הרי לא היה בר חיובא], ממילא אינו יכול להמשיך ולספור בגדלותו.

דעת המחמירים וסברתם

והנה ראשון המחמירים בענין זה הוא החידושי הר"מ, וכמובא בשמו בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ו סימן ק"ב), ובספר ציונים לתורה להגר"י ענגיל (כלל י"ב), ובשו"ת ארץ צבי (פרומר, ס"ס י"ז), וכן הסכים לדינא בשו"ת אבני נור (או"ח סימן תקל"ט), וכתב שם שכן הורה גדול אחד, וכנראה שכונתו להרי"מ זצ"ל.

ותמצית דבריו הוא שאפילו אם ספר בקטנותו בכל יום ויום, אינו יכול להמשיך ולספור בברכה מיום הבר מצוה ואילך, והטעם לזה משום דבקטנותו היה פטור לספור מדינא, וסבירא להו דקטן שעשה מצוה בקטנותו ואח"כ הגדיל בזמן החיוב לא יצא ידי חובתו, והרי זה דומה למי שאכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו, ואח"כ נתרפא ונתפקח, שהוא חייב לאכול עוד הפעם, וכמבואר בש"ס (ר"ה כ"ח ע"א), וברמב"ם (חומ"מ פ"ו ה"ג) ובשו"ע (תע"ה ס"ה), ונמצא דהוי כאילו לא ספר כלל אותם הימים, וממילא אינו יכול להמשיך ולספור בברכה - ומ"מ בלא ברכה חייב לספור, ונדקדק"ל בגדול שחיסר יום אחד ומשום דחיישין לסוכרים דכל יום ויום הוא מצוה בפני"ע, דלפי"ז ודאי חייב מה"ת לספור בגדלותו אפילו אם לא ספר כלל בקטנותו.

והמלבי"ם בספרו ארץ חמדה ע"ת (בפרשת אמור) נסתפק בזה, וכתב דיש שאלה בקטן שהגדיל בימי הספירה, מי נימא כיון דחיובו מתחילה רק מדרבנן מדין חינוך, וספירה דאורייתא לא ספר, וא"כ א"א לו להתחייב אח"כ בגדלותו בספירת העומר (עכ"ד).

האם עד הבר מצוה יספור בברכה

ויש להסתפק לדיעה זו האם באותם הימים שהוא עדיין קטן יספור בברכה, או דכיון שהוא עתיד להגדיל באמצע הספירה ושוב לא יוכל להמשיך לספור בברכה, ממילא אין לו להתחיל כלל לספור בברכה.

ולפלא על כל האחרונים הנ"ל והלקמן שלא העירו בפרט זה, וניחזי אנו - והנה לפו"ר נראה דאין לו לברך בקטנותו, דהרי אינהו ס"ל דלאחר שהגדיל נפסק ממנו חובת חינוך, ונמצא שאין עליו חיוב שלם של ספירה, והיינו דלסוכרים דכל הספירה היא מצוה אחת אין לנער זו בשנה זו מצוות ספירת העומר, דהרי בתחילתו הוא קטן ובסופו הוא גדול, ולא שייך לחלו עליו חיוב על חלק מהספירה, והרי חיוב חינוך של קטנות נפסק כשמגדיל, והחיוב מדינא אינו יכול לחלו רק לאחר שהגדיל, ונמצא שהוא קרח מכאן ומכאן. [ומיהו בלא ברכה סופר כל הימים, לחוש לסוכרים שכל יום הוא מצוה בפני"ע].

ולאחר איזה זמן מצאתי בשו"ת אבני חפץ (סימן כ"ה) שכבר העיר בזה דלסוכרים דאינו ממשיך בברכה א"כ גם מעיקרא לא יברך, והוסיף שם דגם לסוכרים דא"צ לחנך את הקטן בכל הפרטים [וכגון בשאלו של ד' מינים], מ"מ הכא חסר לו בעיקר המצוה, ולכו"ע לא הוי חינוך.

ומיהו לענ"ד יש לדון בזה קצת, דאפשר שזה תלוי במה שדנו האחרונים בגדול מצות חינוך אם הוא הרגל למצות או קיום מצות [ועי' בתורת הקטן פרק א' סעיף ט'), דאם הוא רק הרגל י"ל דגם כה"ג חל עליו החיוב, ואע"ג דקיי"ל דחיוב חינוך הוא על כל חלקי המצוה, מ"מ הכא שנפסק בעל כרחו מאחר שנעשה גדול באמצע, י"ל דמ"מ חל חיוב על ימי קטנותו כדי שיתרגל במצוות, וממילא יכול לברך כיון שהוא

מחוייב משום חינוך. - ויש להביא לזה סמך ממש"כ בתורת הקטן פרק ג' (סק"א) דהיא דאי אפשר בענין חינוך תקנו חינוך גם על חלק ממצוה, וזוה תרצנו שם את קושיית המלוא הרועים (ערך קטן אוכ"נ השני אות ח') ועוד אחרונים האין תקנו חינוך לשעות ביוה"כ, והרי בשאר כל המצוות אין חינוך רק כשהקטן יכול לקיים את כל המצוה בשלימות, וכן את קושיית הקהלות יעקב (סוכה סכ"ח) האין תקנו מצות חינוך למצות עלייה לרגל וכדאיתא בחגיגה (ב' ע"א), והרי מבואר ברמב"ם (חגיגה פ"א ה"א) שהבא בעורה בלא עולת ראייה לא די שלא קיים את המצוה רק עבר גם על הלא, ומ"מ לענין קטן דעת הרמב"ם שאין מחנכים אותו לעולת ראייה משום דהוי חולין בעורה [ולא ס"ל כדעת התוס' בריש חגיגה (ד"ה איהו) עיי"ש], רק למצות ראייה לחוד, ולכאורה לא שייך מצות חינוך ככה"ג, וע"כ דכל היכא שאין אפשרות לחנכו על כל המצוה בשלימות מחנכים אותו בכל מה ששייך, ודוק.

דעת המקילים בזה

ואולם הרבה אחרונים הסכימו לדינא שהוא יכול להמשיך ולספור בברכה לאחר שהגדיל, ואלו הם: השע"ת (תפ"ט סק"ד), והכתב סופר (סימן צ"ט), והמהר"ם שיק (סימן רס"ט), והמנ"ח (מצוה ש"ו), והמהר"ש ענגיל (ח"ו סימן ק"ב), והחסד לאברהם (מהדו"ת סימן נ"ו), והגר"י ענגיל בספרו ציונים לתורה (כלל י"ב), והארץ צבי (פרומר סימן ט"ז), והשו"ת צבי תפארת לבעל הדרכ"ת (סימן נ"ו), והמנחת אלעזר (ח"א סימן ס'), והתורה תמימה בפרשת אמור (כ"ג ט"ו), ושו"ת ממת ידו (סימן י' בד"ה ויש להביא), והערוך השלחן (תפ"ט סעיף ט"א), והכה"ח (שם ס"ק צ"ד).

סברת המקילים בזה

והנה האחרונים שהקילו בזה כתבו בזה כמה וכמה סברות להקל, ונבארם אחת לאחת בעוה"ש"ת.

[טעם א'] אין צריך קיום מצוה לתמימות רק סגי בעצם הספירה
 אף על גב דבקטנותו לא היה מחוייב, ולא נחשב ספירתו למעשה מצוה של גדול, מ"מ הוי בכלל תמימות כיון שסו"ס ספר את כל הימים שעברו. - טעם זה הוא מדברי הכת"ס (סימן צ"ט בד"ה ונבוא לדון), והוסיף דלפי"ז ה"ה אם ספר כמה ימים בלא כונה למ"ד מצ"כ, או אפילו כיון להדיא שלא לשם מצוה נמי הוי בכלל תמימות כיון דסו"ס ספר, ומ"מ סיים שלא מלאו לבו לסמוך על סברא זו לחוד.

ובשו"ת מהר"ם שיק (סימן ע"ג) כתב ג"כ דאף אם ננקוט בכל המצות דמצוה שעשה בשעת פטור אינה מועלת, מ"מ ספירת העומר שאני דסו"ס יש בזה תמימות, דאף שאינו מצוה מ"מ יש בזה קיום מצוה כאינו מצוה ועושה, וסגי בכך לענין תמימות, ועיין בשו"ת להורות נתן (ח"א סימן כ"ו סק"י) שהביא ראייה לסברא זו דגם ספירה שאינה של מצוה מועילה לענין תמימות.

והנה במנ"ח (מצוה ש"ו) ג"כ בן צען זה לענין קטן שהגדיל [וכן עבד שנשתחרר] בתוך ימי הספירה, האם מצטרף מה שספר בקטנותו כדי שיתחייב בגדלותו, או שיה דומה לאכל מצה בעת שטותו דלא יצא יד"ח, וה"נ הוי כחיסר ימים הראשונים, ודעתו שיה דומה להא דמבואר ביבמות (ס"ב ע"ב) לגבי מצות פו"ר אליבא דרבי יוחנן דאם הוי לו בנים בגיותו ונתגייר יצא יד"ח, אף שקיים המצוה היה בשעת פטור, וע"כ הטעם לפי שיעקר המצוה הוא שיהיו לו בנים, והיא מצוה נמשכת גם לאחר שנתגייר, ואף שהכשר המצוה היה בזמן פטור מ"מ מועיל, וסיים שגם כאן נוכל לומר דהיא מצוה נמשכת אף שהיא חדא מצוה, מ"מ לא בטל שם החשבון, וחייב אח"כ בנשתחרר אם מנה קודם, כנלענ"ד בעוה"ש"ת (עכ"ד).

ודבריו צ"ב דמדוע זה נחשב למצוה הנמשכת, וגם מהו הדמיון למצות פו"ר, וכבר נתקשה בדבריו בשו"ת להורות נתן הנ"ל (סקט"ו), ובספר מצות ספירת העומר להגר"פ וייטמן שליט"א (פ"י סימן ל"ח אות ג') צידד לפרש כונת המנ"ח שהשלמת חסרון תמימות דומה להכשר מצוה כדי שיוכל לקיים המצוה בגדלותו, ולכן סגי גם במה שספר בזמן פטור עיי"ש.

ובתורה תמימה בפרשת אמור (כ"ג ט"ו) כתב ג"כ סברא זו דמה שספר בקטנותו מצטרף לענין תמימות, וגם הוא הביא סמך לזה מהא דהוי לו בנים בגיותו דקיים מצות פו"ר. ובשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סימן ע"ו) לפלא הרבה בדברי המנ"ח הנ"ל לגבי פו"ר, ומ"מ לדינא הסכים דבספירת העומר יכול לברך, דכיון דסו"ס ספר א"י שלא היה מחוייב ליכא חסרון דתמימות.

והגר"י ענגיל בספרו ציונים לתורה (כלל י"ב) הוסיף בזה עוד, דכיון דספירה בזה"ז הוא רק זכר למקדש, לכן כיון שסוף סוף ספר את כל הימים אף שהיה קטן סגי בכך לענין זכר למקדש, ובנה יסודו בזה על דברי הר"ן בפסחים (כ"ז ע"א) שכתב דלענין כריכה בליל פסח א"צ מצוה שמורה כיון שהוא רק זכר למקדש, וביאר שם בדעתו דכל שאין הפסול בגוף הדבר ליכא קפיידא במידי שהוא רק זכר למקדש, ולפי"ז ה"ה כאן בספירה בזה"ז שהוא מדרבנן סגי במה שספר בקטנותו כיון דסו"ס ספר, וסיים דאף אם אין הלכה בזה כדברי הר"ן, מ"מ מצטרף זה לעוד ספק דשמא הלכה כהסוכרים דגם אם חיסר יום אחד מברך והוי ס"ס.

[טעם ב'] קטן שקיים מצוה בקטנותו הוי מצוה גמורה

אף אם נאמר דכדי שיהא תמימות צריך מעשה של קיום מצוה, וכל שספר באופן שלא קיים את המצוה אינו יכול אח"כ להמשיך ולספור בברכה, מ"מ הרי דעת כמה אחרונים דקטן שקיים מצוה דאורייתא בקטנותו וכגון שהניח תפילין ונטל לולב ואח"כ נעשה בר מצוה בו ביום [והיינו לסוכרים שזמן הב"מ הוא רק בשעה שנולד בה], יצא יד"ח במה שקיים בקטנותו, ועיקר נידון זה לגבי קטן שקיים מצוה בקטנותו ושוב הגדיל בזמן חיוב המצוה, האם נפטר במה שעשה בקטנותו או לא, נתבאר בהרחבה בספר תורת הקטן (פרק ל"ו) עיי"ש.

וכן מבואר לגבי נידו"ד בשו"ת מהר"ש ענגיל הנ"ל (בתחילת דבריו) דמטעם זה לחוד ס"ל דיכול להמשיך ולספור בברכה, וכן נקט גם בשו"ת מתת ידו הנ"ל, והבין שם דהוה טעמו של השע"ת.

[טעם ג'] קטן שקיים מצוה דרבנן הוי מצוה גמורה

אף לסוכרים דקטן שקיים מצוה דאורייתא בקטנותו אין זה מועיל לו לאחר שנעשה גדול, הכא שאני דספירה בזמן הזה הוא רק מדרבנן, והרי גם בהיותו קטן היה מחוייב מדינא לספור מדרבנן משום חינוך, ונמצא שספר בחיוב - טעם זה הוא מדברי הכת"ס שם (בד"ה ונחזור למקום).

וכ"כ בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג ס"ס), ותמה שם על האבנ"ז וסייעתו שדנו בזה, וכתב שם דרק למ"ד ספירת העומר בזה"ז מה"ת יש לדון בזה וכמבואר במנ"ח (מצוה ש"ו), ומשא"כ לדידן.

ואולם בספר ציונים לתורה להגר"י ענגיל זצ"ל (כלל י"ב בד"ה ושמעת'י) דחה טעם זה, דהרי בקטנותו הוא תרי דרבנן, ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן, ואלם באמת



דין זה שנוי במחלוקת האם קטן מוציא אחרים יד"ח במצות דרבנן (עיי' או"ח סימן קפ"ו ס"ב, וסימן תרע"ה ס"ה, וסימן תרפ"ט ס"ב).

[טעם ד'] לאחר שנעשה ב"מ נשאר עליו חיוב חינוך דרבנן

אף אם נאמר דאינו מחוייב מדאורייתא בספירה כיון שחסרו לו כל הימים שהיו בקטנותו, מ"מ חיוב חינוך שהיה עליו בהיותו קטן נשאר עליו גם לאחר שהגדיל, וממילא יכול לברך משום חיוב זה. - טעם זה כתב הגר"י ענגיל שם בשם חכם אחד, אלא שפקפק בזה קצת דיש לדון בזה האם שייך חיוב חינוך בגדול עיי"ש. [ועיי' מש"כ בזה בתורת הקטן פרק ו' (סעיף ח').]

ובפירוש תפילה של ראש ע"מ תפילין (עמוד ל"ח) כתב סברא זו מדנפשיה דחיוב חינוך לא נפסק בגדלותו, והביא שם ראיות לזה, ולפ"ז מי שנעשה גדול בימי הספירה ממשך לספור בברכה (עכ"ד).

וכן נקטו גם בשו"ת אור לציון להגר"ב צ"א א"ש זצ"ל (שם) ובשו"ת להורות נתן (ח"א סימן כ"ו) ובתשובות והנהגות (ח"ג סימן ק"ב ד"ה וכו"ז) דחיוב חינוך הוא גם בגדול, דהרי חינוך הוא לשון התחלה, וממילא יכול להמשיך ולספור בברכה. [ובלהורות נתן שם הביא סמך לזה מדברי החכ"צ (ס"ט) דגם היכא דליכא החיוב דאורייתא חל מצוה דרבנן עיי"ש].

ובאמת נראה דגם אם ננקוט בעלמא שחיוב חיוב נפסק תיכף כשהגדיל, ואף במצוה שאינו מתחייב אח"כ מדינא מ"מ אין עליו חיוב חינוך, מ"מ הכא יש יותר סברא לומר שיהא חיוב חינוך אח"כ כיון שכבר התחיל החיוב בעודו הקטן, וה"ז דומה קצת להא דאיתא ביבמות (כ"ב ע"א) כדי שלא יאמרו באנו מקדושה חמומה לקדושה קלה.

[טעם ה'] החיוב חל רק על אותם הימים שהוא

גדול ואלו הימים הם תמימות אצלו

בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ז סימן ק"ב) כתב לחדש דלא איכפת לן כלל באותם הימים שהיה קטן, דהחיוב מה"ת חל רק על אותם הימים שהוא גדול, והרי זה דומה לקטן שהגדיל באמצע חג הסוכות שהוא מתחייב מכאן ואילך, והביא ראיה לזה מהא דמבואר בסוכה (כ"ז ע"ב) דקטן שהגדיל בסוכות חייב בסוכה אפילו אליבא דר"א דס"ל דאין עושין סוכה בחוש"מ.

ובציננים לתורה הנ"ל (בד"ה ודע) ג"כ נחית לסברא זו [אך לא הכריע כן רק כתב שהוא חוכך לומר כן], וגם הוא הוכיח כן מההיא דסוכה, והוסיף שם דאע"ג דהתם ילפינן לא מקרא מ"מ נראה דהוי גילוי מילתא, וילפינן גם להכא שהוא מתחייב מתחילת זמן חיובו, ובשו"ת חסד לאברהם (מהדו"ת סימן נ"ו) כתב כן לענין גר שנתגייר שהוא מחוייב לספור שאר הימים בברכה, וגם הוא הוכיח כן מדין סוכה בחור"מ.

וכן בשו"ת כתב סופר הנ"ל (בד"ה ונבוא לדון) ג"כ כתב בתחילה סברא זו, אך כתב לדחותה דכ"ז אליבא דר"א התם, ולדבריו אפשר דילפינן להכא, משא"כ לרבנן שם ליכא שום מקור ע"ז וא"כ אין לנו מקור לזה. [ואולם בשו"ת חסד לאברהם הנ"ל מבואר דס"ל דגם לגבי ספירה יש לזה מקור בקרא עיי"ש].

ובשו"ת פרי הארץ (ח"א או"ח ס"א) דחה ג"כ סברא זו באר"א, דספירה לא דמי לסוכה, דהכא א"א להתחייב באמצע דכאן התורה חיובה לספור חמישים יום, וכולהו יומי אנדיז מה בזה, ולכן קטן שהגדיל ביים תמימי אינו יכול לספור היום ה' ימים משום דלדידיה כבר חלפו ועברו ד' ימים (עכ"ד).

ויש לציין דלפי טעם זה יוצא דאפילו אם לא ספר כלל בקטנותו מ"מ יכול לספור עתה בברכה, וכן נקטו לדינא בשו"ת מהר"ש ענגיל ובשו"ת חסד לאברהם הנ"ל. - ואולם אכן נקטינן להלכה דבאופן שלא ספר כל הימים אינו ממשך לספור בברכה, וכמשנ"ת בגליון הקודם.

[טעם ו'] קטן שנעשה ב"מ בימי הספירה מתחייב

מדאורייתא לספור מתחילת הספירה

בשו"ת ארץ צבי (פרומר ס"ו ס"ז, ובח"ב סימן ל"ו) כתב לחדש דאע"ג דקטן פטור מה"ת מכל המצוות, מ"מ באופן זה שנעשה גדול בימי הספירה, ואילו לא יספור בקטנותו לא יוכל לקיים המצוה בגדלותו, כה"ג חל עליו מדאורייתא חיוב לספור גם בקטנותו, כדי שיוכל לקיים המצוה בגדלותו, ונמצא שהוא בר חיובא מתחילת הספירה. [ועיי' מש"כ בענין זה בתורת הקטן בפרק ל"ו (סעיף י"ז), ושם הובא עוד כמה דוגמאות ליסוד זה].

והנה מלבד כל אלו הטעמים יש להוסיף דהרי כל שורש השאלה הוא רק לסוברים דכל הימים הם מצוה אחת, ואם חיסר יום אחד הפסיד המצוה, אבל דעת הרבה ראשונים שכל יום ויום הוא מצוה בפני"ע, ולדבריהם ודאי מברך בגדלותו, ואף שלא קי"ל כן מ"מ חוי לאיצטרופי לעוד נתינים לכל הטעמים הנ"ל, דהרי היכא דאיכא עוד ספק מצרפינן לדיעה זו, וכמבואר באחרונים בסימן תפ"ט, וכ"ה בציננים לתורה הנ"ל.

[טעם ז'] כיון שהתחיל לספור נעשה אצלו כנדר

וראיתי בשו"ת קנין תורה (ח"ד סימן נ"ז) שכתב בזה טעם חדש מדוע קטן יכול להמשיך ולספור בברכה, מפני שמופלא הסמוך לאיש נדרו נדר מה"ת, והרי קבלה טובה דינה כנדר וכמבואר ב"ד סימן ר"ד, וכיון שהקטן מתחיל לספור על דעת להמשיך לספור כל הימים הרי נעשה הדבר עליו כנדר, ונמצא שספירתו היא ספירה מחוייבת מה"ת, וא"כ ודאי הוי בגדול תמימות (עכ"ד), והעתיקו הפסק"ת (תפ"ט הערה 114). והנה אף שהדברים נחמדים וערבים לשומעיהם, מ"מ לעז"ד יש לדון בזה טובא, דאף שנדרו חל מדאורייתא ס"ו אינו מחוייב לקיים את נדרו, דכשם שהוא פטור מכל התורה כולה כך הוא פטור גם מדיני בל יחל, ומה שחל נדרו מדאורייתא מועיל לו לאחר שנעשה גדול, א"כ כלפי אחרים אם אסר עליהם איזה דבר וכדומה, וכ"ז ברור לדינא, וא"כ ה"נ בנידו"ד חיוב נדרו לא אלים ממצוות ספירת העומר, ובתירוהו אינו בר חיובא.

עוד יש להעיר שאין זה ברור שגם לענין קבלה טובה של מופלא הסל"א אמרינן דהוי כנדר, וכבר דנו בזה חכמי זמנינו. [וכפי שיבאר בס"ד שם בהלכות נדרים].

ושו"ר במאמרו של הגרש"א שטרן שליט"א בקובץ שערי הוראה (חלק ב'), שכבר הקדימני בכל אלו הטענות, ואילו דבריו: חדא דאיכא לעיוני האם גם בקטן מופלא סמוך לאיש אמרינן להאי כללא דמנהג טוב דימי הקטנות עולים לו להיחשב כנדר, ועוד דמה שהאדם עושה מנחת חובת מצוה דמיא עליה מדבריהם לא חשיב לקבלת נדר וייהפך עליו למצוה של תורה, דא"כ בטלו להם מצוות דמדבריהם, וכולהו נהפכים לאחר מספר פעמים להיות של תורה.

ומלבד זה נראה פשוט דנהי דחל דין נדר והקדש על ידו, היינו דעל החפצה חייל דין נדר והקדש לענין לאסור על אחרים ככל חלות הקדש ונדר דעלמא, אבל לגבי דידיה מסתבר טובא דאיהו אינו נאסר מן התורה, דהרי איהו אינו בר אזהרה מדאורייתא,

ואין כל סברא לומר דלגבי נדר והקדש הוקדם זמן חלות חיובו, ולא נתחדשה הלכה זו אלא לענין דליחול חלות על החפצא, וכיון שכן כלפי דידיה אין כאן קיום חובה של תורה אלא חובה דרבנן מדין חינוך בעלמא.

וביותר דאפילו אי נימא דככה"ג נמי חייל עליה דין נדר גמור לכל דבר, ואיהו מוזהר עליה מן התורה, מ"מ אין כאן דין ספירה של תורה, דגוף הספירה היא רק מדרבנן, אלא דחייל חיובה על הגברא לספור מצד איסור נדר שמחייב בכך, אבל אין זה בגדול מצות ספירה של תורה בעצם לענין שתוכל להצטרף לשאר הספירות שהן בעצמותן של תורה, דו"ק (עכ"ד).

היוצא לדינא

ולענין הלכה נקטינן לדינא כדעת רוב האחרונים שנער זה יכול להמשיך ולספור בברכה, וכן נקטו לדינא כמה גאוני זמנינו, ה"ה בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סימן ע"ו), ובשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן ר"ו), ובשו"ת אור לציון להגר"ב צ"א א"ש (ח"א סימן ט"ו וכו"ג סימן קע"ט), והגר"ח קנייבסקי שליט"א בפירושו ע"מ תפילין (עמוד ל"ח), ובשו"ת להורות נתן (ח"א סימן כ"ו), ובשו"ת יען אברהם (סימן ע"ו), ובשו"ת אבני חפץ (סימן כ"ה), ובתשובות והנהגות (ח"ג סימן ק"ב ד"ה וכו"ז). - וכן הוא מנהג העולם, וכמבואר בציננים לתורה ובחלקת יעקב הנ"ל.

והוא הדין לפ"ז בבת קטנה שספרה כל יום והגדילה שרשאה להמשיך ולספור בברכה בגדלותה, והיינו אף שאין בה חובת חינוך למצות ספירת העומר, וכ"כ בספר מצות ספירת העומר (פ"י סימן ל"ח).

באופן שלא ספר את כל הימים בקטנותו

והני מילי באופן שספר את כל הימים כשהיה קטן, אבל אם החסיר אז איזה יום שלא ספרו כלל נקטינן לדינא שאין לו לספור בברכה לאחר שהגדיל - והמקור לדין זה הוא בשו"ת פרי הארץ למהר"ם מורחי (או"ח ח"ג ס"א) דקטן שהגדיל תוך ימי העומר וכן גר שנתגייר בימי העומר מונים שאר הימים בלא ברכה, והובא בברכי יוסף בסימן תפ"ט (סק"כ) וכן בשלמי ציבור (דף רח"צ ע"ג) ובספר מועד לכל חי (סימן ה' אות ח'), ובערוך השלחן (תפ"ט סט"ו), ובכה"ח (שם ס"ק צ"ד). - והנה המענין בכל דברי פרי הארץ יראה להדיא שהשוה להדיא דין קטן שהגדיל לגר שנתגייר, וכל הנידון בדבריו הוא האם שייך שיחול עליו חיוב מאמצע הספירה ואילך, אבל לא העיר כלל האם מה שספר לו בקטנותו עולה לו לענין תמימות, ואשר ע"כ מוכרח מזה דכונתו בקטן שלא ספר בקטנותו דומיא דגר שנתגייר, ומשו"ה פסק שאינו סופר בברכה.

וכ"כ להדיא השע"ת (סימן תפ"ט סק"ד) על דברי הברכ"י בשם הפרי הארץ דזה לא שייך לדין שמתכנים את הקטנים לספירת העומר, ובפרט מופלא הסמוך לאיש, והעתיקו את דבריו הערוך השלחן (שם סעיף ט"ו) והכה"ח (ס"ק צ"ד), וכן נקט גם בשו"ת מתת ידו (סימן ו').

ואולם בקונטרס שמן למנוח על המנ"ח (מצוה ש"ו) דחה דברי השע"ת דבדואי כונת הפרי הארץ גם בספר בקטנותו, וכן כתב מדנפשיה בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן ר"ו). ולפ"ז צ"ל דהפרי הארץ הוי פשיטא דלא ספרה בספר בקטנותו אינו כלום עד שלא הוצרך כלל לדון בזה ולהביא ראיה לזה, וזה אינו ממתבר כלל.

והנה בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סימן ס') הבין ג"כ דכונת הברכ"י בשם הפרי הארץ גם באופן שספר בקטנותו, וכתב שם שעיינן בדבריו ולא מצא שם טעם שלא לברך, ואשר ע"כ נראה שדברי השע"ת ברור מיללו, ותול"מ.

* * *

בירך 'על הספירה' במקום 'על ספירת העומר'

א. מעשה באדם שסיים את ברכת ספירת העומר במילים 'על הספירה', ונוכח קודם הספירה [דאם נזכר לאחר הספירה בודאי אינו יכול לחזור ולברך מכיון שאינו עובר לעשייתן], ולאחר כ"ז דיבור [דאם היה בתוך כ"ז דיבור יכול לתקן את עצמו ולסיים 'על ספירת העומר', וכעת הוא מסתפק האם לחזור ולברך ולספור, או שבדיעבד עלתה לו הברכה ואינו צריך לחזור ולברך אלא לספור באלתה. מה יעשה.

והנה שאלה זו העלה הגה"צ רבי נפתלי צבי ראטענבערג שליט"א, ושאלתו היתה הן כלפי דיבעד, וכן כלפי לכתחילה מדוע תקנו לפרט בנוסח הברכה באיזה ספירה מיירי, והרי במצות עירוב אומרים על מצות עירוב סתמא, ואין מפרטים איזה עירוב, וראה עוד בט"ז ב"ד סימן כ"ח כלפי כ"ז כ"ז סימן ק"כ ס"א כלפי טבילת כלים, ובסימן ש"כ ס"א כלפי ברכת הפרשת חלה, שבכל אלו דן מה צריך לפרש בנוסח הברכה (עכ"ד).

ב. ושוב הגיע שאלה זו למערכת וישמע משה לידידי הגאון רבי משה פריד שליט"א, והציע שאלה זו בפני גדולי פוסקי דורינו, והנני מביא כאן מה שהשיבו לו בזה.

הנה במ"ב סימן תפ"ט סק"ח שבספירה עצמה הזכרת העומר אינה מעכבת, ואם לא אמר אלא היום כך וכך נמי יצא. ואולם בנוסח הברכה יש מקום לדון האם הזכרת העומר מעכבת בנוסח הברכה. והורה הגאון הגדול רבי חיים קניבסקי שליט"א שצריך לחזור ולברך, דחשיב משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות ולא יצא די חובתו. וגם הגאון הגדול רבי דוב לנדו שליט"א נסתפק בדבר, דשמא לא יצא מכיון שברכת 'על הספירה' אינה מוכיחה שמברך על ספירת העומר, דשמא כוונתו לספירת היובל או ספירת זבה וכדו', ולכן אינה עולה לספירת העומר.

וכן הסכימו הגאונים רבי יצחק זילברשטיין, רבי שלמה זלמן אולמן, רבי שמאי גרוס, רבי שמואל אליעזר שטרן שליט"א, שלא עלתה לו הברכה מא' מטעמים הנ"ל: דהוי משנה ממטבע, או שאין הברכה מוכיחה שכונתו לספירת העומר.

והגאון הגדול רבי נסים קרליץ שליט"א הורה שאין לחזור ולברך על הספירה, אלא יספור באלתה. וכן הסכימו הגאונים רבי שמעון בעדני, רבי מרדכי גרוס, רבי יעקב מאיר שטרן, רבי מנדל שפרן, רבי משה ברנדסדורפר, רבי נפתלי נוסבוים שליט"א, וביאר הגר"ש בעדני טעמו דמכיון שבשעת הספירה פירש ואמר היום כך וכך לעומר, בירך שאין כוונתו לספירת יובל או ספירת זבה, ועלתה לו הברכה שבירך 'על הספירה'.

והגר"מ ברנדסדורפר ספירה ראהיה דהא לגבי טבילת כלים מצאנו דאע"פ שכתחילה צריך לברך על טבילת כלים כמו שפסק השו"ע י"ד סימן קכ ס"ג, מכל מקום אם בירך על הטבילה יצא בדיעבד וא"צ לחזור ולברך, ואע"פ שהשלשן על הטבילה כולל גם טבילת אדם, מכל מקום מכיון שאוהו הכלי בידו, ומעשיו מוכיחים שעוסק בטבילת כלים, עלתה לו הברכה, והכי נמי יוצא בברכת על הספירה מכיון שמעשיו מוכיחים שעוסק כעת בספירת העומר.

והגר"מ גרוס הוסיף דאיתא בפוסקים הטעם שאם לא אמר בשעת הספירה 'לעומר' יצא, דהא להרמב"ם (הלכות תמיזין ומוספין פ"ז הכ"ד) מצוה זו נוהגת מן התורה גם בזמן הזה שאין לנו קרבן העומר, נמצא שאין הספירה תלויה בעומר דוקא, וא"כ אין הזכרת העומר מעכבת בספירה. ומהאי טעמא יש לנו לומר שאין הזכרת העומר מעכבת גם בברכה, וממילא מידי ספק בברכות ע"כ לא יצאנו ואין לחזור ולברך.

והגר"מ שפרן ביאר דלא חשיב משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, דשינוי ממטבע הוא כשמשנה את כל צורת הברכה, אבל בזה שהחסיר תיבה אחת לא חשיב משנה ממטבע מכיון שבעיקר הברכה לא שינה כלום. והרב כרמל שליט"א הוסיף, דכמה ראשונים סוברים שנוסח הספירה הוא 'שהיום' [הלא הם הרוקח סימן רצד, וראב"ה ח"ז סי' תקנב, ומהר"ל הלכות ספירת העומר אות טו, ועיי' בביאור הגר"א סימן תפט ס"ו מש"כ בזה], כלומר שהברכה עם הספירה הם ענין אחד, ואין ספירת העומר ככל המצוות שהברכה לחוד והמצוה לחוד, ולשיטתו מכיון שסיים את הספירה וספר 'לעומר' בודאי עלתה לו הברכה, ואף דלא קי"ל כדבריהם לענין נוסח הספירה, מכל מקום יש לצרף שיטתם לענין שלא לחזור ולברך. (ע"כ הובא בגליון וישמע משה אמרו תשע"ז).

ג. ויש לציין לדברי המאירי בשיליה מסכת פסחים (קכ"א ע"ב) שכתב לדון בעיקר תקנת חז"ל בנוסח על ספירת העומר, שלכאורה אינו מובן שהרי אין סופרים את העומר רק את הימים מעת הבאת העומר ואילך, וז"ל: ולשון ספירת העומר לשון קצר הוא, ופירושו ספירה הבאה על יום הבאת העומר, אלא שא"א בלשון הגון ממנו, שאם יאמר על ספירת הימים צריך לפרש הימים, ואם יאמר על ימי העומר הרי אין בעומר אלא יום אחד, ואם יאמר על ספירת הימים הבאה מיום הבאת העומר עד עצרת הרי הוא לשון ארוך יותר מדאי (עכ"ל).

ומבואר מלשונו דלא רצו לתקן לומר 'על ספירת הימים', כיון שאין מובן מזה על איזה ספירה הוא מברך, ויש מזה קצת טעם שזהו לעיובא, אבל יתכן שכונתו שלכתחילה רצו לתקן שיהא מובן על איזה ספירה הוא מברך. אכן המאירי מיירי אפילו באומר על ספירת הימים אלא שלא פירש איזה ימים, וכ"ש שאמר על הספירה גרידא דגרע טפי.

ד. ואגב יש לציין למש"כ בספר דרך אמונה (הלכות יובל פ"י ה"א סק"א) כלפי המצוה על בית דין לפרט שנות השמיטה והיובל, שנוסח הברכה הוא בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירת שני השמיטה, אי נמי על ספירת שני היובל (עכ"ד).

וגם בזה יש להסתפק מה הדין אם בירכו על הספירה לחוד, עוד יש לחקור אם לא ספרו בית דין את השנה עד ליל ט"ז ניסן, וכעת יש לפנינו שתי מצות של ספירה, אחת של ימי העומר ואחת של שנות השמיטה, איזה מהן קודם, וכן אם יכולים לכלול את כל בברכה אחת, והיינו אקב"ו על ספירת העומר ושני השמיטה, או להיפך וצונו על ספירת שני השמיטה והעומר, וראה בגליון זכרון משולם (קובץ א') להגר"ב צ"א ראטענבערג שליט"א אריכות גדולה בענין זה מתי אפשר לכלול שתי ברכות בבת אחת, ואכמ"ל.

אליעזר הכהן רבינוביץ - בית שמש

בענין שומע כעונה (סי תפ"ט ס"א)

בביה"ל סי' תפ"ט ס"א הביא ד' ר"ץ גאות שהיו יושבים כששומעים מהש"ץ הברכה והספירה, ועיי"ש בלשונו, דמוכח שאלו היו סופרים בעצמם פשיטא שהיה להם לעמוד, אלא כיון שיוצאים בשמיעה קיל טפי, והנה מכאן משמע כד' הביה"ל סי' ק"ד דהשומע אינו כעונה ממש, עיי"ש לענין צורך לנקבו, ועיי"ש מה שציין לפמ"ג לענין ימים שאינן נקיות [ובדורגא שרשאי להרהר בד"ת], ויסודן של דברים דאין השמיעה עצם הענייה, וא"ז כד"ב ממש, אלא שעיי"ז יוצא בענייה של חבירו שמתייחסת אליו, וכאשר כבר האריך בזה מן החזו"א ז"ל, ואכמ"ל.

ספירת ימים ושבעות (סי תפ"ט ס"א וסק"ז)

א. הנה לגבי יומא דמשלם שבועי איכא פלוג' אי ספירת שבועות מעכב, אך ספירת ימים ודאי מעכב, אכן בתוך ימי השבוע מפורש דא"צ ספירת שבועות כלל, וסגי בספירת ימים או שבוע ומקצת ימים, וא"צ לספור שניהם כמנהגנו מצד הדין, ול' הר"ן דמנהגינו הוא מצד שהחמירו לו עצמן, וכן לשון הרא"ש בתשו' שהעתיק הב"י שנהגו ומנהג אבותינו תורה היא, ומשמע שא"ז אלא מנהג בעלמא. ולהלן בס"ק ל"ח ובביה"ל שם ד"ה יספור היה פשוט למ"ב שהט"ז שכ' טעה בשבועות ולא בימים יכול לספור למחרת, לא איירי בתוך ימי השבוע, עד שהוכרח להדחק לפרש סברתו ביומא דמשלם שבועי, ובהכרח משום דפשיטא ליה שבתוך ימי השבוע א"צ לחזור ולספור כשלא ספר או שטעה במנין השבועות, דתוך ימי השבוע ליכא למאן דמחייב לספור שניהם, וזה ברור [ויל"ע בדברי הנצי"ב על השאלות פ' אמור, ואינו תח"י].

ב. במ"ב סק"ז כתב שאם לא ספר שבועות ביומא דמשלם שבועי יחזור ויספור ימי ושבעות, ויל"ע מ"ט לא סגי להשלם ספירת שבועות, ומשמע שא"ז ב' דברים, אלא זה גופא צורת הספירה לומר כך וכך ימים שהם כך וכך שבועות, וצ"ע.

אכילה על סמך שומר קודם מצוה (סי תפ"ט ס"ד)

הנה הענין לסמוך על שומר להתייר אכילה קודם קיום מצוה, מבוי במ"ב סי' רל"ב ס"ק כ"ט דמהני אפי' לאחר שהגיע הזמן, וכ"כ בס' רל"ה (ס"ק י"ח) לענין ק"ש אפי' לגבי דאו', וביאר שם שלמד ד"ו ממנחה, ואף שלכא"ו מנחה דרבנן ואיך ילפי' מינה לדאו', צ"ל שהרי כל מקור הדין במנחה מבוי ברמ"א בדרכי משה סי' רל"ב שנלמד מדינא דמנין קבוע שנאמר לגבי קודם ק"ש של שחרית בס"י פ"ט, ואף הדין לגבי לימוד מ"מ ילפי' מינה לאכילה דלא ניחא להו לרבוותא לומר דיש בזה חילוק בין קבוע למצורף רשות, ואחרי שהשוו רבנן ז"ל קריאת שמש ושומר למנין קבוע, ומסתברא דהכל שוה ושרינן כ"ז אפי' באכילה, ועוד שהרי למדו זה מזה, ואי מנין קבוע לא איירי באכילה איך למדו מזה קריאת שמש לאכילה, ואפי' לאחר הזמן, ובאמת שכן משמע במ"א סי' רל"ה סק"ח וכמו שכ' בערוה"ש שמנין קבוע מהני אף לאכילה, ומה שהוסיף קריאת שמש היינו שיש ב' היתרים ובכל א' סגי, ובלבד שיהא הדבר קבוע אצלו שבהגיע הזמן הקבוע או השמש או השומר יפסיק, שאל"כ לא מהני מידי וכמ"ש המ"א סי' רל"ה להדיא, וכ"ה במ"ב סי' רל"ב ס"ק כ"ט. ועי' מ"ב סי' תרנ"ב שדן אי מה שיביאו לו הלולב חשיב שומר, ולאכ"ו הטעם משום שהרי לא הורגל להפסיק מיד כשיגיע הלה, וע"כ מספק'ל אי חשיבא שומר, והיינו כמוש"ל דשומר אין עניינו רק ותוכרת אלא דבר שייכיר לו ודרכו להפסיק מנחתו, שאל"כ לא מהני מידי [וזה מקור ד' הגרש"א שמי שאין רגיל לקום מיד כשהשון מעורר אותו לא חשיב עבדו שומר].

ואף שבס"י תרצ"ב משמע שלא סמך על שומר רק בשעה"ד גדול וכשחלש לבו, ומשמע דבלא"ה אין להקל, הנה שם גם לא סמך על מה שיביאו לו המגילה, וגם אסר טעימה, ובהכרח דהחמירו במגילה יותר, ואכמ"ל.

אמנם צ"ע מ"ט החמיר בס"י תפ"ט ס"ק כ"ג שרק לגבי קודם זמנו סמך על קריאת שמש, ולא לגבי תוך זמנו, ומש"כ שם ספר חוט שני דמחלק בין שמש לשומר לא נהיגא, דהרי נלמדו זה מזה ותווייהו לתוך זמנו, ולכא"ו צ"ל דכיון דחזו"נ דמי"א החמיר לענין התחיל באיסור אף דהוה דרבנן, משום שזה זמן קצר ואין בו לא טירחא ולא שהות, ע"כ גם לא רצה להקל ע"י שומר, וכ"כ בספר שבו"י, ועיי"ש עוד שלפ"ז מי שעוד לא התפלל מעריב, ורוצה לספור אחר מעריב כמחוייב עפ"י דין מצד דין



תדיר וכמוש"נ במק"א, בודאי דינו שוה לקודם ק"ש שיכול לסמוך על שומר או קריאת שמש או מנין קבוע אף קודם ספה"ע דלא חמור מק"ש, וכן ברור לדינא.

ודע שראיתי בספר שבות יצחק שכ' שד' המ"א דלא מהני קריאת שמש אחר זמנה, ולא נמצא מזה זכר במ"א, דכל ד' המ"א סי' ר"ל"ב ס"ק ט"ו איירי על עצם השיטה שרק סודיה גדולה וכו', ועיי"ש במחצה"ש, וכן העתיקו במ"ב ס"ק כ"ו, אך לענין היתר שמש לא דיבר כלל, וגם בסי' ר"ל"ה לא כתב דלא מהני; אלא ששכדן על איסור קודם זמנו כ' דאין להקל משום קריאת שמש כשאינו הולך לביהכ"ג, אבל אין שם זכר לאסור לסמוך על שומר לאחר שהגיע זמנה, והמ"ב לא חשב לדייק כך מהמ"א, ולא חיפש מקור לחלוק עליו כיון שהיה ברור לו שזו גם ד' המ"א, וע"כ גם העתיק ד' המ"א סי' תפ"ט, ולא חשב שזה המ"א לשיטתו [גם ראיתי שם בספר הנ"ל דבר פלא, שלפי טעונו נתק' מ"ט דמ"א להחמיר אח"ז, וכ' דאולי הוא סברא מיוחדת במנחה שזמנה בתחילת מ"ק, וכדס"ל למ"א לענין התחיל באיסור, אך שוב נתקשה מספה"ע, ולא הבנתי, דגם בספה"ע היה אפ"ל כן דגם שם מחמירים בהתחיל באיסור, ויל"פ שזמנה בתחילה דוקא משום תמימות, וא"כ לפי טעונו היה יכול לפרש ד' המ"א ברומא (ובסי' ר"ל"ה באמת אין זכר לאיסור ואין את מה ליישב), אך מ"מ האמת יורה דרכו דאין כאן קושיא וא"צ לתרוץ]. וכבר כ' שמקור הדין מס' פ"ט דאיירי לאחר"ו, ואין מקום לחלק בין קודם לאח"כ.

טעה במחשבתו במנין הימים בזמן הברכה (סי' תפ"ט סעיף ו')

יעוי טור סי' תפ"ט בשם ראב"ה סי' תקס"ו [והנהגה הטור העתיק ד' ראב"ה להחמיר, והב"י תמה דראב"ה סי' תפ"ט ספה"ע מדאו', ואנן קיי"ל ספה"ע דרבנן, ונ"ר שהטור סי' ספה"ע דאו', ומה שסופרים בביה"ש הוא עפ"י ד' תו' במנחות, דמצד תמימות אפשר לספור סמוך לילה, וע"כ אפשר בביה"ש], והאחרונים ז"ל תמהו בהבנת כוונתו דמה הצד לומר שיצא אם סיים בטעות.

א. ובט"ז פ"י דכונתו מדיני ברכות, והיינו דפשיטא ליה לט"ז שהמברך וחושב שהיום יום ד' באמת היום יום ה', אף שזכר אח"כ וספר כדון, כמי שביקר ע"ד פרי אחד ובא לאכול פרי אחר שלא חשב עליו בשעת ברכה, דצריך לחזור ולברך כדא"ב בסוף סי' ר"ו, וקביעת דעתו בזמן הברכה אי תלוי בדעתו בתחילת הברכה או בדעתו בסוף הברכה תליא בספיא, והוא בעיא דלא אפשר, ובדאו' לחומרא ובדרבנן לקולא.

אך דבריו ז"ל צ"ע, שהרי א"כ זה ספק רק בהלכות ברכות ולא בקיום המצוה, ופשיטא דנז"ל להקל כדון ספק ברכות להקל, וצ"ע.

ובגוף דבריו לכאן משמע דס"ל דספירה של כל יום ויום מילתא אחרית, ואולי ס"ל וספירה של כל יום מצוה אחרת, והיינו שיש מצוה לספור כל יום מה שהוא, וא"כ כבה"ג שזה חלק אחר מתוך המצוה הכללית, וע"כ כל ספירה הוה כתורמוס אחר, וצריך לכון בברכתו עליה, אך המ"ב הביא בשם מאמר מרדכי וחק יוסף, ולכא"ו היה נראה דכוונתו דס"ל שכיון שזה אותו מצוה, שהמצוה היא לספור ספירת היום, ומה שהוא חשב שהיום זה ספירה אחרת, אך סוכ"ס נתכוין לאותה מצוה שהיא ספירת היום אלא שלא ידע מהי הספירה היום, ודמי לאחד שרוצה לברך על שתיית כוס זה, וסבר שזה מיץ תפוחים ונתברר שזה מיץ תפוחים, דתירווייהו אותה ברכה וא"כ שלא יתא הוא שותה מה שבתוך הכוס, דא"צ ברכה אחרת, אך לשון המ"ב בדעתם שהברכה על המצוה ולא על היום, וצ"ל דס"ל דכיון שזה אותו ציון, אף שיש דיבור אחר לצורת קיום המצוה בכל יום, וחשב לקיימה בדיבור מסויים ונתברר שצריך לקיימה בדיבור אחר, אכתי הברכה על הציון בתוקפה.

ושמא זהו פלו בעיקר גדר ברכת המצוות אם זה ברכה על הציון, או ברכה על החפצא, דמצוה שאחרי שבה מקיימים מצות ד' הרי היא חשובה וחביבה וצריך לברך עליה, ודו"ק היטב.

ב. והגר"א ז"ל פ"י בדעתו דס"ל דמברך על ספק מצוה, ועכ"פ במקום שכך היתה התקנה לקיים המצוה בברכה, והיינו שיש תקנה בצורת קיום המצוה שתהא בברכה ולא רק תקנת ברכת המצוות, וס"ל דספה"ע תקנו חז"ל שיספור מתוך ברכה, וזה חלק מן הברכה, אלא שגם לדבריו צ"ע, דלגבי המצוה לכא"ו ליכא שום ספק ואמאי הוה ספק מצוה, דממ"ז אם סיים כדון ודאי יצא, ואם לאו דאי לא יצא, ומה ספק יש לו במצוה [ועיי"ש דמדמה לברכות ק"ש, אך גם שם מפ"י דכשיש ספק רק בברכות אין חזון ומברך, ורק בספק על הברכות והמצוה חזון וקורא בברכותיה].

וצ"ל דלפי מסקנתו ביאור הדבר שצורת קיום המצוה מתוך ברכה, וכשיש ספק שלא נחשב ברכה נחשב לקיימה שלא בצורה שתקנו חז"ל, ובכה"ג חזון דהוה כספק שיעקרו בדאו' דיש כאן ספק אם קיים המצוה באופן שנצטווה מדרבנן לקיים את הדאו'. ויסוד לזה נמצאו באבדוהם בשם מחו"ז דבספר בלא ברכה חזון לספור בברכה, ולא אמרינן שכבר יצא הדאו' ואין לו על מה לברך, אלא שמחוייב מדרבנן לספור מתוך ברכה וע"כ חזון לברך. ומ"מ ד' הגר"א בד' ראב"ה אכתי מחודשים יותר, דכשיש לו ספק אם ספר בברכה או בלי ברכה היה לנו לדון כספיא דרבנן, ולדבריו נידון כספיא דאו', וצ"ל משום שזה דין דרבנן איך לקיים את הדאו'.

ומ"מ אכתי צ"ע בגונא דסיים שלא כדון מה הצד שיצא יד"ח דברכה בלא ספירה ממש לכא"ו אינה כלום, דבודאי גם מדרבנן אין הגדר רק לברך על היום אלא לספור מתוך ברכה, והרי לא ספר, וצ"ע [והוה נפק"מ גם למה דמקילים בה"ז לדין דהוה דרבנן, וכאשר תמורה בה"ח ומ"א ופר"ח].

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה חרדית בית שמש

בענין שאל אותו חבריו כמה ימי הספירה

בשולחן ערוך בסיומן תפ"ט סעיף ד' כתב: מי ששואל אותו חבריו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, אבל קודם בין השמשות, כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום.

וכתב המשנה ברורה סימן תפ"ט ס"ק כ"ב בדיבור המתחיל לחזור ולמנות בברכה [שכבר יצא בזה ידי ספירה למד' מצוה א"צ כונה, ואף דאנן קי"ל דצריכות כונה וזה הלא לא כוון לצאת בזה ידי מצוה, לענין ברכה צריך להחמיר ולחוש להך דעה ולא יברך על הספירה שימנה אח"כ, ויש עוד עצה שכיכון בפירוש שלא לצאת בזה ידי ספירה]: כתבו האחרונים דמייירי ששאל אתו קודם שהגיע לשבועות, הא אי שאל לו בשעה שהגיע לשבועות אפילו אמר לו היום כך וכך לאו כלום הוא כל שלא הזכיר שבועות, וצריך לחזור ולספור בברכה.

וכתב בשער הציון שם ס"ק כ"ח ע"ז בזה הלשון: אחר השלמת השבוע שאינו אלא מנהג להזכיר שבועות (כמו שכתב במשנה ברורה) אפילו לא הזכיר לו אלא הימים יצא, ובאליה רבה מבואר להדיא ובכל גווני כל שלא הזכיר שבועות כמנהגו יכול לחזור ולספור בברכה, דמוכחא מילתא שמכוון שלא לצאת, ודי לנו להחמיר הכי דהזכיר ימים ושבועות, שהרי הט"ז חוה"כ ג"כ בזה, עד כאן דבריו, וגם לדברי הגר"א דסעיף זה הוא רק למאן דאמר דמצוה אין צריך כונה, מוכח דלמאן דאמר צריכות

כונה אין צריך ליהור בכל זה, ועל כל פנים באופן זה בודאי נוכל לסמוך להקל כדעת האליה רבה.

ועוד ראיתי במילואים למהדו' דרשו 59 שכתב שם: ואע"פ שלעיל (ס"ק ז') כתב שיש אומרים שספירת השבועות אינה מעכבת בכל אופן, ולכן אם לא ספר שבועות חזר וספור בלא ברכה, מ"מ בענייננו שהוא אינו משיב לשואלו, אם כן מכך שלא ספר כמנהגו מוכח הדבר שכונתו שלא לצאת בספירה זו, ולא נחלקו הפרי חדש והא"ר אלא באופן שהזכרת השבועות אינה אלא מנהג.

ועיין עוד לעומק בדברי החזו"ע שכתב שם באות ל"ג משום ספק ספיא, שמא מצות צריכות כוונה, ועוד שלא ספר שבועות, ולדעת האליה רבה בכהאי גוונא מוכחא מילתא שמכיון שלא לצאת ידי חובה (וכמו שכתב בשמו המשנה ברורה בשער הציון ס"ק כ"ח), ע"כ. ועוד שלדעת מהר"ש הלוי כל שלא ספר שבועות לא יצא י"ח, וכדלקמן, הרי כמה ספקות דבדר, ולכן יחזור ויספור בלילה בברכה, וכן מוכח להדיא בפרי חדש (סעיף ד), ע"ש. וכן מבואר להדיא בשבולי הלקט (סוף סימן רל"ד), וכ"כ בשלמי צבור (דף רצ"ז ע"ג אות כ"ב) ובמשנה ברורה (ס"ק כב), ועיין בשער הציון (שם ס"ק כ"ח) שכתב, שלפי דעת הפרי חדש שיכול לחזור ולספור אחר כך בברכה, היינו דוקא במשלם שבועי, דמנין שבועות לעיכובא, מה שאין כן אחר השלמת השבוע שאינו אלא מנהג להזכיר שבועות וכו'.

אולם הרב דוד אבודרהם (דף סי"ה ע"ב) כתב, שרוב המפרשים אומרים שמצוה למבני ימי ומצוה למבני שבועי, שבאשר משלים שבוע אחד, אומר היום שבעה ימים לעומר שהם שבוע אחד, ובלילה השמיני אומר היום שמנה ימים לעומר שהם שבוע אחד ויום אחד, ומוסיף בכל לילה עד משמלים הספירה. אבל קצת מפרשים אומרים שמזכיר השבועות בסוף כל שבוע ושבוע בלבד, ובלילה השמיני אומר היום שמנה ימים לעומר בלבד, ואינו מזכיר שבוע, וכך יאמר הלאה עד ליל ארבעה עשר, שאז אומר היום ארבעה עשר יום לעומר שהם שני שבועות. ע"כ.

נמצא שלרוב המפרשים יש מצוה למנות שבועי גם בשאר הימים ולא רק במשלם שבועי. [וכן דעת הרב אליה רבה שבכל אופן כל שלא הזכיר שבועות יכול לחזור ולספור בברכה, דמוכחא מילתא שנתכוין שלא לצאת ידי חובה]. וכן המעיין בפרי חדש (סעיף ד') ישר יחזו פנימו שאין חילוק בזה, ע"ש. ועיין בשו"ת קול גדול (סימן מ"ה). ועיין בספר לימודי ה' (לימוד קמ"ז), ובשו"ת התעוררות תשובה חלק ב' (סימן צ"ג), ופעם אחת אירע סטעה השליח צבור ואמר מספר הימים בטעות, ומיד הפסיקוהו כמה אנשים ואמרו את המספר המדוייק של הימים, ולא הזכירו שבועות, והוריתי שחוזרים וסופרים בברכה באותו ערב משום ספק ספיא, ומכל שכן שלא אמרו "היום", וזה ברור. עכ"ל.

צוריה סייג - צפת

ספר ספירת העומר אחר פלג המנחה

כתב הבאה"ה סי' תפ"ט ד"ה אינו יכול לחזור, דמי שספר ספירת העומר אחר פלג המנחה קודם השקיעה יכול לחזור ולמנות בברכה כשיגיע זמן הספירה, דדעה זו של אחר פלג נדחית מעיקרה, וא"צ להחזיר כבגון זה, עכ"ל. ויל"ע דהנה הבאה"ה ד"ה "מבעוד יום" כתב דיש מפרשים דדברי השו"ע בס"ג מיירי לאחר פלג המנחה, וע"ז כתב הרמ"א דדוקא כשכיון שלא לצאת יכול לחזור ולספור בברכה, הא בסתמא אינו חזון לברך, וצ"ע אמאי כתב כאן הבאה"ה דכשנעה בסתמא פשיטא דחזון ומברך, וצ"ע. ושמא י"ל דהמשנ"ב פוסק לעיקר כהפוסקים דמבארים דברי השו"ע בס"ג דמייירי בבין השמשות ולא קודם השקיעה, וצ"ע.

שלמה עמר - בני ברק

בקו הראשונים ז"ל האיך סופרים ביום שני של פסח בברכה ולא חיישינן לזולזול ביו"ט

הקשו הראשונים ז"ל מדוע ביום שני של פסח עבדינן יו"ט וספירת העומר, ולא חיישינן לזולזול ביו"ט כמו לענין ישיבה בסוכה ביום ח' דייבנין ולא מברכינן, ותיריך הר"ן ז"ל בסוף פסחים דשאני ספירת העומר וקידוש דלאו בהדדי אתו, אלא כל חד וחד עבדינן באפי נפשיה, אבל ברכת לישב בסוכה היא בכוס אחד עם הקידוש. עוד תירץ הר"ן דספירת העומר אי אפשר לדחותה משום זולזול, דכיון דיעדינן בקיבועא דירחא הרי חייב בספירת העומר מדאורייתא, ואין ראוי שתיעקר ברכתו, אבל ישיבת סוכה בשביעית ספק שמיני מדרבנן בעלמא הוא, עכ"ל. והובא בכסף משנה פ"ו מהל' סוכה הלכה י"ג, ובמגן אברהם סי' תפ"ט ס"ק א'.

ולענ"ד נראה לתרץ עוד, דחלוק הוא חיוב ישיבה בסוכה מחיוב ספירת העומר, דחיוב ישיבה בסוכה הוא מדיון "יום טוב", ומשא"כ חיוב ספירת העומר אינו מדיון יום טוב דהרי זמנו תלוי ממחרת השבת מ"ט יום, הרי דאין זה מהל' יו"ט כלל, רק קשור "לתאריך". ואשר לפ"ז י"ל דדוקא לענין ישיבה בסוכה ששייך ליום טוב בזה הוי זולזול, דהוי תרת"י דסדרי, דאם אכן עתה יו"ט דשמיני עצרת הרי אין זה יו"ט דסוכות, וה"ז זולזול, שמראה שעדיין יו"ט דסוכות, אבל בספירת העומר שאינה קשורה ליו"ט, אלא לעצם התאריך, הרי אין כאן זולזול ביו"ט דפסח, ודוק.

ואפשר לומר בסגנון אחר קצת עפ"י שידוע שיש שביארו את ד' הרמב"ן בקידושין ל"ד א' דספירת העומר לא הוי מ"ע שהזמן גרמא ונשים חייבות, כיון דאין המצוה תלויה "בזמן", רק "מקרבן העומר" (עי' דברי יחזקאל ועוד), ולפי"ז י"ל דלכן אי"ז זולזול ביו"ט, כיון שאין החיוב קשור ליו"ט או לזמן, רק מ"ט יום מקרבן העומר. ודוק, והראשונים שלא תירצו כן י"ל דס"ל דכיון דנאמר בקרא "ממחרת השבת" הרי דתלה רחמנא במוציא יום טוב, ושפיר הוי זולזול ביום טוב, כיון דיו"ט א' של פסח מופקע מחיוב ספירה.

אי נמי י"ל דס"ל דענין הזולזול אינו קשור דוקא אם הוי מהל' יו"ט, אלא כל שרואים שעדיין לא הגיע התאריך ה"ז זולזול, וכיון שסופרים הרי מראים שהגיע זמן הספירה, וא"כ הוי זולזול ביו"ט. והבן.

נדב פרץ - הקריה חרדית אופקים

ספק שהוא קרוב לודאי שלא ספר אתמול כראוי

הנה כתב בשו"ע או"ח (סימן תפ"ט סעיף ח') שאם הוא מסופק אם דיילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה. ע"כ. וע"ש הטעם במשנה ברורה. והסתפקתי, באופן שביום שבעה עשר לעומר, הוא מסופק שיתכן שאתמול אמר "היום חמישה עשר לעומר", במקום לומר "היום ששה עשר לעומר", והשאלה כאן שזה לא ספק רגיל, אלא יש לו 90 אחוז שאמר "היום חמישה עשר לעומר", ורק 10 אחוז יתכן שאמר אתמול כראוי "היום ששה עשר לעומר", והשאלה אם גם בספק כזה משיך לספור שאר הימים בברכה, או בספק כזה שהוא קרוב לוודאי שטעה ביום אחד, לא יכול לספור שאר הימים בברכה. וצ"ע. ונשמח מאד לקבל חוות דעת רבנן ותלמידהון שליט"א.

נשים בספירת העומר

בבטאון "שבת קודש", פרשת נשא תשס"ד, גליון 32 (עמוד 32), ביקש הרב ת. גוברל שליט"א, הסבר בדברי המשנה ברורה (סימן תפ"ט ס"ק ג') שכתב, דלא יברכו הנשים על ספירת העומר, דעל פי רוב אינן יודעים פירוש המילות. ע"כ. והקשה איזה פירוש הדברים צריך לדעת כאן, והלא אין זה קטע סתום של סליחות וכדומה שאינם מכינים, אלא רק סופרים ימים, ומה שייך לא לדעת בזה פירוש המילות. עכ"ל.

א. בבטאון "שבת קודש", פרשת בלק תשס"ד, גליון 37, (עמוד 32), כתב לתרץ הגאון המפורסם רבי צבי כהן שליט"א (מח"ס רבים ונכבדים), וז"ל, התשובה לכך מבוארת בספרי "ספירת העומר", חלוקה מצות ספירת העומר מתפילה, ספירת העומר היא ידיעה וביור, ואילו תפילה - קריאה, אמירה, לכן תפילה מועילה בלשון הקודש, גם למי שאינו מבין מה שאומר, ואילו ספירת העומר - שמשמעותה ידיעה וביור מה הוא היום בספירה - כשאומר מילים בלשון הקודש, כגון שאומר "היום שמונה ימים", ואינו מבין איזה מספר אמר, לפי שאינו יודע לשון זה - אין זה ספירה (לכן מי שאינו יודע איזה יום בספירה, גם אם יאמר את כל המספרים, שבתוכם כלול המספר של אותו יום, לא יצא ידי חובה, כי לא מברר אצלו מה הוא היום).

כותב אפוא המשנה ברורה, רוב הנשים במקומו לא יודעות לשון הקודש, וגם אם אומרות היום שמונה ימים, אינן יודעות משמעות אמירתן, וממילא אינן מקיימות מצוה באמירה זו, ולכן שלא תברכה, שלא תהא ברכתן לבטלה. עכ"ל.

ב. בבטאון "שבת קודש", פרשת כי תצא תשס"ד, גליון 45 (עמוד 32), ביאר עוד הג"ר פנחס זעליג בלויא שליט"א, וז"ל, נל"ע דפשוט דבזמן המשנה ברורה עדיין לא ידעו המון העם כל כך את שפת לשון הקודש, ובפרט נשים, שעדיין לא היה בזמניהם את הבתי ספר החרדים של היהודים נפוץ, ורק בסוף ימיו של מרן החפץ חיים זיע"א נוסד בית הספר הראשון לבנות, ואם כן היה מאד מצוי שהיו ע"ה ונשים שלא ידעו ולא הבינו כלל את שפת לשון הקודש, רק את הלשון המדוברת בזמניהם. ועיין עוד במשנה ברורה (סימן תל"ד ס"ק ט') לגבי אמירת כל חמירא בערב פסח, דטוב ללמד לע"ה ולנשים את נוסח כל חמירא בלשון שמיניים, והביא שם את הנוסח בלשון אידיש, ולא הביא את הנוסח בלשון הקודש, שלא היה מורגל בפי ע"ה ונשים, וכן הספר "צאינה וראינה", עניינים ותפילות לנשים, גם כן אינו מיוסד על לשון הקודש, לכן כתב המשנה ברורה לגבי ספירת העומר, דעל פי רוב אינן יודעים פירוש המילות, היינו דאינן יודעות את מילות הספירה בלשון הקודש. עכ"ל.

ג. לענ"ד נראה הכוונה שהנשים לא יודעים פירוש המילות בספירה, איזה מילים מעכב, ואיזה לא מעכב, ולמשל שיספרו "חמישה ימים לעומר", ולא יצאו בזה כלל, כיון שלא אמרו "היום חמישה ימים, וכמו שכתב במשנה ברורה (סימן תפ"ט ס"ק כ') שאם לא אמר "היום", לא יצא ידי חובה. עיי"ש. ואתי שפיר בס"ד.

ממילאל הכהן רבינוביץ - בני ברק

מי שנוהג לומר הלל בביהכ"ס ומתפלל עם ציבור שלא אומרים

מי שנוהג לומר הלל בביהכ"ס ומתפלל עם ציבור שלא אומרים, כתב מרן החיד"א זלה"ה (ברכ"י סי' תפ"ט ס"ק ח') שיאמר ביחידות ובברכה, ואפילו בעיר שאין אומרים הלל יכול לומר ביחידות עם הברכה, וכן עשו בעצמם כמה רבנים (מ"ב אות ר"ז), וכתב מהר"ח פלאגי ז"ע (רוח חיים אות ד') שאם שכחו הקהל לומר הלל, מיד כשיגיע לביתו יאמר הלל עם ברכה, וזה קודם לכל דבר.

ומי שלא נוהג לומר הלל ומתפלל בציבור שאומרים ההלל, נראה פשוט שיאמר עמהם, דהרי הוא כאומר כמה פרקי תהילים בעלמא וליכא איסור, רק לענין הברכה לא יברך דזה אינו מינכר שאינו מברך, ולא יבואו עי"ז לדיד מריבה וליכא איסור "לא תתגודדו", וא"כ הוא שליח ציבור וכד' דאו נראה שיברך כמנהג המקום.

יוסף חזן - באר שבע

ספירת העומר לנשים ספרדיות

כתב המגן אברהם (סימן תפ"ט ס"ק א'): נשים פטורות מספירת העומר משום דהוי מ"ע שהו"ג (המב"ס וכ"כ בוורה תצוה ע' ש"יט), ומיהו כבר שויה עליהו חובה. וכ"כ בחק יעקב, אולם בפרי מגדים אורח חיים (אשל אברהם סימן תפ"ט ס"ק א), כתב על דבריו: ומה שכתב שויה עליהו חובה, אפשר כתפלת ערבית, וצ"ע בזה, והא דאי שאין אשה מוציא איש. וכן העיר על המגן אברהם המנחת חינוך (מצוה שו), ונשים ועבדים פטורים ממצוה זו דהוי מ"ע שהו"ג, והמגן אברהם כתב דהאינדא שווייא עליהו חובה. וד"ז צ"ע והוא דבר חדש, דנשים אם קבלו עליהם לעשות מ"ע שהם פטורין יתייבבו מפני דשווייא עליהו חובה. ולא ראיתי כן בשום מקום. ואינו דומה לתפלת ערבית, עיין בראשונים, וכאן יש ידיעות דאסור להו לעשות מ"ע שהו"ג ולכ"ע אינו מצוה כלל, והיאך שווייה חובה. ולא ידעתי מוצא הדברים של דברי המגן אברהם. וכתב בשו"ת רב פעלים (חלק ד, סוד ישרים סימן טו): נמצא לפי סדן של דברים ספירת העומר לא שייכה בנשים, אך כבר כתבנו ענין התיקון הנעשה ע"י ספירת העומר הוא בפ"ע, וענין השערות הוא בפ"ע, וע"כ הגם דמצות הספירה לא שייכה בנשים ואין סופרים כלל. וכ"כ באור לציון (חלק ג' דף קפג): ומן הראוי שהנשים לא תספורנה כלל ספירת העומר, ואף בלא ברכה, ומשום שעל פי הסוד אין לנשים מקום כלל לספירת העומר כנוכח בוורה בפרשת תצוה דף קפ"ג ע"א ע"ש, וכן הביא בברכ"י שם מרע"א מהימנא פרשת אמור דף צ"ז ע"ש, וראה גם בשער הכוונות דף פ"ה ע"ג. ורבינו יוסף חיים בשו"ת רב פעלים ח"א בקונטרס סוד ישרים סימן י"ב למד מכאן שבספירת העומר אף אם הנשים רוצות לקיים את המצוה בתורת נדבה אינן רשאיות כיון שלא שייכות בזה, ע"ש בדבריו באורך. וראה עוד בכה"ח שם אות ב"ט, ועל כן יש לנשים להמנע לגמרי מלספור ספירת העומר, ואף בלא ברכה.

גל אור - צפת

בענין עובר ניתוח בספירת העומר איך תחיל לספור בברכה

א'. מצוי הדבר שבנשים עוברים ניתוח בימי הספירה, וכיון שהיו בהרדמה יפסידו יום אחד לספור בברכה, ויש לדון כיון שיודעים שיעברו הניתוח בימי הספירה, אולי לא יתחילו לספור בברכה, וא"ז גם כשיודעים שחסימיו יום אחד יתחילו לברך.

וניחוי בזה, ידוע דעת הבה"ג המובא בתוס' מנחות ס"ו ע"א ובמגילה כ' ע"ב שאם הפסיק יום אחד ולא ספר, שוב אין סופר משום דבעי תמימות, והתוס' הקשו ע"ז ותימה גדולה ולא יתכן. ולפ"ר דעת הבה"ג שכל ימי הספירה מצוה אחת, וכשמפסיק יום אחד ל"ה תמימות. והתוס' ס"ל שכל יום מצוה בפ"ע, וגם כשחיסר ממשך לברך. והלהלכה כתב השו"ע סי' תפ"ט ס"ח דאם שכח יום אחד לספור, סופר בשאר ימים בלא ברכה. וכ' המשנ"ב ס"ק ל"ז, משום לחוש למד' דספירת שבע שבתות תמימות בעינן. וא"כ עפ"ז מי שידוע שיחסיר יום אחד, לכא"ו לא יתחיל לספור בברכה של"ה תמימות.

אמנם י"ל דאף לדעת הבה"ג שבעי תמימות, ע"כ חזינו שמברך בכל יום. ואם נימא שכל הימים מצוה אחת איך מברך כל יום, וכן הק' על הבה"ג בס' המכריע אות כ"ט

מ"ט דמברך כל יום ע"ש, ועמש"כ לתרץ בס' ברכת רפאל פסח סי' צ"ג ובס' משנת חיים מנחות סי' ט"ד.

ובח' הגר"י מנחות ס"ו ע"א כתב לתרץ שמברכין בכל יום, דמברכין על חלק מצוה שיש בה מעשה מצוה, וכן תירץ לי מרן הגר"ח קניבסקי ומובא בס' מועדי הגר"ח תשו"ק סי' ע"ט. ובס' נהר שלום סי' תפ"ט סק"ה כתב דמדי להייה דסוכה מ"ה ע"ב דמצות סוכה כל שבעה כחדא יומא אריכתא, ואפ"ה מסקנא כר' יוחנן דסוכה שבעה לברכה, ומברך לישב כל יום ע"ש. אולם הפרמ"ג סי' תפ"ט א"א סי"ג והמקור חיים להח"י סי' תפ"ט ס"א הקשו איך מברך בכל יום ושאריו בצ"ע, הרי דס"ל דל"ש ברכה על חלק מצוה ללא קיום מצוה, וע"כ מוכח עפ"י שגם לדעת הבה"ג כל מ"ט הימים בעי תמימות, מדמברך כל יום מוכח שכל יום מצוה בפ"ע, וס"ל דתמימות היינו כל המ"ט יום ברצף. ועפ"י שפיר"ל במי שעובר ניתוח בימי הספירה ויפסיד יום אחד, מ"מ יתחיל לספור בברכה, דכל יום היו מצוה בפ"ע גם להבה"ג, אלא שאח"כ אין יכול להמשיך בברכה אם הפסיק, דבעי מ"ט יום רצופות.

ועיקר יסוד זה ראיתי בתשו' אור לציון ח"א סי' ל"ו בדעת הבה"ג, וכתב דהתוס' דהקשו על הבה"ג תימה, ולא יתכן קושייתם איך מברך בכל יום, ע"כ שכל יום היו מצוה בפ"ע, וכתב האור"צ דגם הבה"ג ס"ל שכל יום מצוה בפ"ע וכש"נ. ועפ"י כתב נפק"מ בחולה שישטור להפסיד יום אחד, דאפ"ה יתחיל לספור, וכן קטן שהגדיל בימי הספירה שדנו האחרונים [ראה מה שצוין בזה בס' בית מתניהו ח"א סי' י"א אות כ"ח ובס' מועדי הגר"ח תשו' קמ"ן] אם ממשיך לברך, וכ"כ האור"צ ח"ג פט"ז סי"ה. וכע"ז בשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' מ"ה בנידון חולה ששעותיו ספורות אם יספור בברכה, וכתב דחזוין שמברך בכל יום, ע"כ גם להבה"ג שכל מ"ט הימים מצוה אחת, לענין ברכה כל ברכה מצוה בפ"ע ושפיר סופר בברכה ע"ש, אולם הרא"ש פסחים פ"י סי' מ"א הביא לבה"ג שאם הפסיק יום אחד אין סופר דבעי תמימות. וכתב ואין נראה לר"י, דכל לילה לילה מצוה בפ"ע היא. הרי שס"ל בדעת הבה"ג שכל הימים מצוה אחת ממש, וזהו דאין נראה לר"י, דס"ל שכל לילה מצוה בפ"ע. ולמש"כ האור"צ גם דעת הבה"ג שכל יום מצוה בפ"ע, כדחזוין שמברך כל יום, ואכן כדברי האור"צ בדעת הבה"ג כתבו המרה"ם שיק מ"ע ש"ו ובשו"ת חסד לאברהם מה"ת אור"ח סי' נ"ו שגם להבה"ג מצוות חלוקות, אלא שחידשה תורה דין תמימות שצריך שלא יחסר שום יום בימי הספירה שהתחייב בהם ע"ש. ולמש"כ מהרא"ש מוכח דעת הבה"ג שכל הימים מצוה אחת. וכן הקשה השיבולי הלקט סי' רל"ד שכל יום מצוה בפ"ע ואין מעכב, וא"כ יהא נפק"מ בתרי דרכי הבנה אלו לחולה העובר ניתוח אם יתחיל לספור וכש"נ, וע"ע בס' טעם הצבי ברכות ס"ט א"ד.

ב'. וראיתי בס' חוט שני לרבינו מרן הגר"ן קרליץ שבת ח"ד עמ' שע"ד, שדן בחולה שצריך לעבור הרדמה בימי הספירה אם מותר למנות ספירה בעבר, וכתב להוכיח ממש"כ המשנ"ב סי' תפ"ט סק"ג בשם השלחן שלמה, דנשים לא יספרו ספירה"ע, שבדאי יטעו יום אחד, וגם ע"פ רוב אין יודעים פירוש המילות. ומשמע כיון שודאי יטעו יום, אין מתחילות לספור, וא"כ מי שיועד בודאי שיום אחד לא יספור אין יכול לספור בברכה. אולם בהליכות שלמה פסח פ"א ס"ט כתב דגם מי שתתי להפסיד יום אחד, סופר בברכה כשיכח, ובדבר הלכה אתו י"ג כתב וא"י ענין למכניס עצמו לברכה לבטלה, כיון ששעשה מה שבמוטל עליו, והוכיח מנידון הפוסקים בקטן שהגדיל אם ממשיך לספור, ולא דנו שלא יתחיל לספור, שבהמשך ל"ה תמימות, וה"ה בעובר ניתוח יתחיל לספור, דאולי גם ישתנה המצב. ובאורחות הלכה 35 שם דמש"כ המשנ"ב דנשים לא יספרו משום דישכחו, שאני נשים שמעיקר הדין פטורות ע"ש. וצ"ע בחילוק זה, דמה בכך דנשים מעיקר הדין פטורות, מ"מ חזוין דלא יספרו שמא ישכחו ויטעו. הרי דאם יחסר אין סופר, וה"ה כשעובר ניתוח וכי"ב. וכן הוכיח מנשים לנידון זה מו"ד בתשו' משנת יוסף ח"ה סי' צ"א, וכתב דהיכן מצונו מי שלא יוכל לספור כל מ"ט ימים שלא יספור בתחילה. וע"ע בשו"ת מגדנות אליהו ח"ד סי' ל"ח א"ב, ובשו"ת שואלן ודורשין ח"ו סי' נ"ג מש"כ בזה.

והלום ראיתי בתשו' קנין תורה ח"ה סי' מ"ה שכתב לדון בחולה העובר ניתוח אם יתחיל לספור, והביא להוכיח מנידון הפוסקים בקטן שהגדיל אם ממשיך לספור, ולא דנו שלא יתחיל לספור, דאח"כ לא יוכל להמשיך, ע"כ מתחיל לספור, וה"ה בעובר ניתוח. וכתב הקנ"ת לדחות הראיה מקטן, עפמש"כ הברכ"י אור"ח סי' תרנ"ח בשם הרא"ם, שבקטן לא איכפ"ל אם מברך לבטלה דליתא בעונשין, ואין מצווין להפרישו, ומש"ה מתחיל לספור. אולם יש להעיר ע"ז ממש"כ הרמ"א אור"ח סי' שמ"ג שבקטן שהגיע לחינוך לכו"ע ב"ד מצווין להפרישו ע"ש. א"כ שפיר מוכח מקטן שהגדיל אם אין ממשיך לספור, ואפ"ה מתחיל, ה"ה בעובר ניתוח. וגם בעיקר הדבר שבקטן לא איכפ"ל מברכה לבטלה, הן אמנם שבתוס' עירובין צ"ו ע"ב שקטן אין מוזהר בלא תשא. אכן ה"ו תליא במה שהארכנו בבית מתניהו ח"א סי' י"א אם קטן מוזהר, ואם נימא שמוזהר בלא תשא, שפיר מוכח ממה שמתחיל לספור, אף שקגדיל לא יוכל להמשיך, ויע"ש בקנ"ת שדן אם מי שחיסר יום בימי הספירה כל ברכתיו לבטלה, וא"כ בעובר ניתוח לא יספור, ובענין זה אם היו לבטלה הארכנו בבית מתניהו ח"א ס"ט אות ט"ז י"ז, קתנו משם. וכן כתבו לדון בעובר ניתוח כשחיסר אם היו לבטלה בשו"ת משנת יוסף ח"ה סי' צ"א ובשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' מ"ה ובשו"ת אורח ישראל להגר"י גרוסמן צ"ל סי' נ"ד ע"ש, וע"ע בשו"ת משנת יוסף ח"ט סי' קכ"ג בנידון זקן ששוכח אם יתחיל לספור.

ובתשו' שרגא המאיר ח"ו סי' ל"א ג"כ נשאל בעובר ניתוח בימי הספירה אם יתחיל, והוכיח מנידון הפוסקים בקטן שהגדיל וכנ"ל, ואם היו לבטלה כשחיסר יום, ומסיק דאם יודע בודאי שחיסר לא יספור בעצמו בברכה, אלא ישמע הברכה מאחר שבהכי לא היו ברכה לבטלה ע"י שוכ"ע ע"ש, וכ"כ בס' משנת יעקב סי' תפ"ט במי שיועד שכמה ימים לא יספור, לא ימנה בברכה, ויאמר לאחר להוציא.

ואכן במשנ"ב סי' תפ"ט סק"ל ל"ז כתב שיכול לצאת מאחר הברכה בספירה ע"ע ע"ש, אולם הצ"ח ברכות כ"א כתב לדון דע"י שוכ"ע בספק היו ברכה לבטלה, וה"ו תליא בגדר שוכ"ע, והארכנו בזה בבית מתניהו ח"א ס"ח אות י"ד ע"ש, וכן כתב להעיר ע"ד השענה"י בשו"ת אדני פו ח"ג סי' ל"ט שה"ו תליא שאם שוכ"ע היו לבטלה, ע"ש. ומש"כ בשו"ת דברי בנייהו ח"ד אור"ח סי' י"ב שבעובר ניתוח מתחיל לספור בברכה. וכ"כ בס' הליכות אבן ישראל ח"א עמ' ר"א סי' י"ח בשם הגר"י פישר זצ"ל שעובר ניתוח סופר. וכ"כ בס' תארץ ישראל סי' כ"ג אות ט' בשם הגר"ח פ"ש שייבנגר צ"ל דגם כשיועד שידלג יום אחד יספור ע"ש. ובס' שיח חכמה פסח סי' ס"א בהערה הביא מהגר"י זילברשטיין שישמעה הברכה מאחר ע"ש.

ושאלתי למרן הגר"ח קניבסקי בעובר ניתוח בימי הספירה ויפסיד יום אם יתחיל לספור, וכתב לי, צ"ע. הרי שנסתפק בזה. אולם בס' הליכות חיים ח"א השיב ע"ז שלא יספור. וכן בס' ויכתוב מרדכי עמ' של"ט. וכן באוצר עינים עוז והדר מנחות ח"ד מערכה ל"ט ובס' שערי ציון ח"א עמ' פ"ח בשם הגר"ח ק"ש שלא יספור. ועמש"כ לדון בדברי מרן הגר"ח, הגרא"ב פנקל צ"ל בס' בנתיבות ההלכה ל"ט עמ' 31. והגר"א

גרינבלאט צ"ל בעל הרבבות אפרים א"ל דגם מי שיועד שפסיד יום משום ניתוח יתחיל לספור, ומובא בקובץ בנתיבות ההלכה ל"א עמ' 351, ובעמ' 354 מובא כן גם מבעל השבט הלוי. וע"ע מש"כ בזה הרה"ר רבי יצחק אוהב ציון בס' שערי ציון ח"א מועדים עמ' צ"ג.

מתניהו גבאי - ירושלים

ספר מפלג המנחה

הנה אף שבמשנ"ב בס' תפ"ט ס"ק י"ג כתב ובברכה כדן (היכא ספסר מפלג המנחה), מ"מ יש מקום להחמיר בזה, עפ"י מש"כ בשעה"צ ס"ק י"ז בסופו וז"ל: אלא דמ"מ אין לדחות דברי הא"ר בזה לגמרי וכו'. וכן משמע להדיא בה"ל בס"ד ד"ה אינו יכול, שכתב וז"ל: ואין להחמיר **בגנון זה** (היכא שהשיב לחבירו מפלג המנחה - היום כך וכך), כיון שדן זה נתון במחלוקת כמש"כ לעיל, משמע דאם ספר להדיא מפלג המנחה יש מקום להחמיר לא לברך. ויתכן שכיון שלא הביא זה במשנ"ב אין לפסוק לפוטרו מספק בברכה, אלא **חייב** (ולא רק עדיף) לשמוע ברכה מאחר. וכן נפק"מ מנב"ל זה דלכתחילה אפי' בשואלו חבירו מפלג המנחה ישיב לו הספירה של היום, ולא של הלילה הבא, ודו"ק.

ישראל קונפונצקי - ערד

מסופק אם ספר

שעה"צ סימן תפ"ט ס"ק ה': אם מסופק אם צריך לספור דצריך לספור בלי ברכה, נכון לשמוע הברכה מאחר, ויחשוב לצאת יד"ח אם הוא מחוייב. ובמ"ב מהדו' דדרשו הבניו שיתנה שאם הוא פטור, יכיון שלא רוצה לצאת, כי יש בשומע כעונה ברכה לבטלה, אבל אפשר שכונת השעה"צ, אם פטור לא צריך לצאת יד"ח, דקיים כבר המצוה, אבל אין בשמיעה איסור ברכה לבטלה.

שלמה אקרמן - קרית ספר

בענין עשיית תנאי שדעתו כך לתמיד בספירה"ע ושאר דוכתי

בספר ספירת העומר להג"ר צבי כהן שליט"א פ"ח סט"ז כ' שטוב להתנות בתחילת ימי הספירה שכל שייכור את המנין שלא לצאת בספירה זו, אפי' אם לא יזכור תנאי זה בעת שזיכור את המנין. והביא ב' מקורות לדבריו, א. ממדרים כ"ג ע"ב הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד ברה"ו ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל. ב. בס' י"א נפסק שיאמר בתחילת הטוויה שעושה כן לשם מצות ציצית, והביא המ"ב מהפמ"ג דדי בזה אפי' ליום אחר, דסתמא לשמה קאי, דכל העושה ע"ד ראשונה הוא עושה.

ובספר שונה הלכות עם ביאור תורת המועדים כ' בתורת המועדים שהגר"ח ק שליט"א אמר לו שלומר שמהני מדין מסירת מודעה, הרי יש ב' דעות בשו"ע יו"ד סי' קי"א סי"ד האם המסירת מודעה מועילה רק אם לא זכר את התנאי כלל בזמן הנדר, ולדעה זו איה"נ שהיו עצה טובה, אך לדעה השניה שצריך שתוכד"ד לנדר יזכר במסירת מודעה, ויאמר בלבד שסומן על התנאי, וכ' השו"ע יש לחוש לדבריהם, לשי' זו ל"מ התנאי אא"כ זכור תוכד"ד.

וראיתי בספר שערי זבולון להג"ר זבולון שוב שליט"א (ספירה"ע סי' ס"ג) שכ' לדחות לגמרי את כל הדימוי לע"ד ראשונה ולמסירת מודעה, דעל דעת ראשונה הוא עושה מצונו בעושה וממשיך מעשיו, אבל לא מצונו שאם א' יאמר על כל תויותיו שיהיו לשמה ואחרי כמה ימים יטוה דגאמר ע"ד ראשונה הוא עושה, ולכן פשוט שאם א' יאמר לפני ספירה"ע שכל פעם שיאמר ספירה יהא כוונתו לשם מצוה דהיא לא יועיל לספירות שאח"כ, וממסירת מודעה דחה דבגדרים הפשט שהיו נדר וטעות ע"י המסירת מודעה וכדב' רע"א בשו"ע שם, אבל בספירה"ע אין שייך ד"ד דסוף סוף קיים את המצוה, וכן בשו"ת נתיבות אדם להג"ר מתניהו דייטש שליט"א סי' י"ג דחה כן, ובספר הליכות שלמה פ"א מובא מהגרשו"א צ"ל שלי"מ מסירת מודעה כזו.

וכעת אביא בעו"ה עוד נדונים שדנו מחמת דינא דמסירת מודעה, הדין דע"ד ראשונה הוא עושה.

בשו"ע סי' רע"ט ס"ד כ' דאם התנה מע"ש על הנר שיטלטלנו משיכבה, מותר לטלטל אחר שכבה, והרמ"א כ' וי"א דל"מ תנאי, וכן נהוגין במדינות אלו, ובתשב"ץ ח"ד סי' ז' כ': שאלתי עוד כי ראיתי נהוגין לטלטל נר שהדליקו בו בשבת, ולא ידעתי מנין להם זה, כי בגמ' אסרו לטלטלו, וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם ז"ל, וכ"כ הרי"ב בעל הטורים ז"ל, אגא אדוני כנגדל חסדך האר עיני האם יש להם שום סמך או שום צד היתר לסמוך עליו, כי בקשתיהו ולא מצאתיהו. והתשב"ץ האריך שם להשיב לו ולחפש צד היתר, והעלה שיש ב' צדדי היתר, וא' מהם הוא ע"י תנאי מע"ש לטלטלו אחר שיכבה, וכ' התשב"ץ ויש לי ספק בענין זה אם צריך להתנות בכל שבת, או אם די להתנות בשבת אחת לכל השנה, שיאמר כל נר שאדליק לכל שבת ושבת בשנה זו אני מדליקו על מנת שכשיכבה אטלטלנו בשבת, כדאמרו" בנדרים כ"ג ע"ב הרוצה שלא יתקיימו נדריו יאמר ברה"ו כל נדרים שאני עתיד לידור בשנה זו יהיו בטלים, ואפשר לומר שאפי' לא התנה כלל, מאחר שהכל נהגו לטלטל היו כאילו התנו שע"מ כן הם מדליקין, וכ"כ קצת מפרשים בענין שמיטה דהאינא דנהגו שלא להשתמש הו"ל כאילו התנה עמו שכלהו ע"מ שלא ישמטנו בשביעית, וא"כ גם לענין נר של שבת כל המדליק על דעת המנהג הוא מדליק, ואפשר שלזה נותנים פירויר לחם לעשות זכר שהמנהג לטלטל, סוף דבר ע"י תנאי בכל שבת הדבר ברור שמוותר לטלטל לצורך גופו ולצורך מקומו, וגם המטלטל ע"י תנאי אחד לכל השנה יש לו ע"מ לסמוך, אכן המטלטל ע"י תנאי בכל שבת אפי' לצורך עצמו של כלי יש לו ע"מ לסמוך, עכ"ל.

ובברכ"י סי' רע"ט סק"ה הביא דברי התשב"ץ דהמטלטל ע"י תנאי אחד לכל השנה יש לו ע"מ לסמוך, אך כמובן שאפשר לחלק בין תנאי לענין מוקפה לתנאי נדידון דידן, דבמוקפה הרי גילה דעת שלא מקצה מדעתו, וזה יותר מובן.

ובדעת תורה סי' תרע"ד כ' לענין מש"כ הא"ר ומחצה"ש דבהתנה תחילה לכו"ע מותר לכבות את הנר חנוכה לאחר חצי שעה, דא"כ מי שנהג כן איזה פעמים א"צ להתנות יותר, דמסתמא היו כהתנה.

עוד דנו במש"כ הרמ"א בס' ר"ו סי"ה וטוב לזהר לכתחילה להיות דעתו על כל מה שביא לו, האם מועיל לעשות תנאי שלעולם כשמברך דעתו על כל כמה ששיבאו לו, ובשו"ת אבני ישפה ח"ה סי' ח' סק"ז בענין מי שרגיל לכוין בברכת הטלית, ל' השע"ת דמי שנוהג כך כמה פעמים אף אם אח"כ לא כיון כך מסתמא על דעת מנהגו הוא מברך, וכ' האבני ישפה ללמוד מכך שכל דבר שעושים אותו כמה פעמים הרי זה חזקה שכך מכוונים, וכיון שתנאי לתמיד תלוי בפלוגתא ביו"ד לענין מסירת מודעה, נראה שבצירוף דברי השע"ת דהיא מהני, ולכן יעשה אדם תנאי שתמיד כשיברך דעתו על כל מה שביא לו, ויעשה כן כמה פעמים ואז יועיל לתמיד, ע"כ דברי האבני ישפה. מאידך בספר פתחי הלכה להג"ר בנימין פארסו למסירת מודעה כתב דזה פשוט הרי שלי"מ שפעם אחת יאמר לשם מצות מצוה ויועיל לכל ימיו, והחילוק בזה דיש דברים שצריכים כוונה חיובית ויש שמהני כוונה שלילית, מי שנודר צריך שיהיה פיו ולבו

שוים, וכשמוסר מודעה נחשב כנדר בלא דעת, אך כשצריך כונה חיובית ל"מ, ולכן המברך על דבר מאכל מן הסתם נכלל רק מה שלפניו.

ובספר וזאת הברכה הביאו בשם הגר"י פישר זצ"ל דלא ברור אם מהני תנאי לתמיד שפוטור הכל בברכתו, ולכן תמיד יכוון, אך מאידך ראיתי באבן ישראל כרך חידושי אגדה עמ' רכ"ט מדרשת שבת הגדול שלמלמד שם על דיני מגיס, וכ' שעדיף להוריד את הסיר מהאש כדי להוציא, וכ' ויכול להתנות על כל השנה שכל מה שיוירד בשבת מהאש הוא ע"מ להחזירו, עכ"ד. והוא חידוש גדול ונורא, ולכא"ו לא כפי שהובא בשמו בענין ברכה לתמיד, ויתכן שאפשר לחלק בדחזרה סגי גילוי דעת, וצ"ע (ויל"ע אזה הם תלוי במחלוקת רעק"א והאבי עזרי לענין סיר שנפל האם צריך כונה חיובית כדי להחזיר, או סגי שאין כונה שלילית).

בא"א מבוטשאטש מהדו"ת סי' ח' כ': וגיליתי דעתי פעם אחת על כל ימי חיי שתהא ברכה הסתמית שעל הט"ג קאי גם על הט"ק, גם אם אשכח בשום פעם מלכוין להוציא הט"ק בהברכה, והובא שכן פסק הגר"ש"א זצ"ל למעשה. ובביה"ל סי' ח' סי"ג לגבי מש"כ השו"ע דאם מתפלל בביתו והיה דעתו לפטור כשיברך על הט"ק לפטור את הט"ג מהני, כ' הביה"ל ואם רגיל ללבוש אותו בכל יום היו כאילו דעתו לזה, ומהני אף בסתמא (ויש גם תנאי דהא"א והאפיקי ים בפניני ים בענין כוונת השמות).

והגר"ש דבליצקי שליט"א חיבר קונטרס תנאים טובים, כל מיני תנאים שטוב לאדם לעשות, ובהקדמה שם כתב דאת התנאי שתמיד מכוון לפטור כל מאכל לא מצא באיזה ספר, וא"י פשוט שמהני, ולכן יתנה כן אך לא יסמוך על כך לכתחילה, אלא בדיעבד כששכח לכוין.

ומהגר"ח קניבסקי שליט"א שמעתי ששאל את החו"א בענין תנאי לתמיד כשקורא לפני זמן ק"ש הראשון, דאם הזמן שני יצא אח"כ וכו', והביא לו הגר"ח ק כן מספר עמק יהושע אחרון (שם קאי על הדעות היחידות שזמן ק"ש לעולם באותו זמן ולעשות תנאי לתמיד), והחו"א אמר אולי הוא צודק, עוד בדרך אמונה בביה"ל פ"ד מהלכות תרומות ה"כ לענין תנאי שאם יעלה היין מהבור בשלום יהיה תרומה, דן דאולי מהני כזה תנאי לתמיד דומיא דמוטעא.

ודנו גם בתנאי להרבה שבתות שיוכל להפריש, דמהר"י אגאזי בלקט הקמח כ' שמהני, והש"ש כ' פ"א הע' כ"ד כ' דהגרשו"א זצ"ל אמר לו שזה תמוה, והוא תנאי מהני רק לפירות שברשותו (בטבל דאי), ובהליכות שדה גליון 129 כ' הגר"י אפרתי שליט"א דלא מבעיא להגרשו"א דגדר התנאי מע"ש היו שההפרשה (או תחילתה) חלה בע"ש דל"מ, אלא אפי' להחזו"א שיה תק"ח דתנאי כזה מתיר "להפריש בשבת", מ"מ זה כשנראה שמפריש מע"ש ואינו נר' כמתקן אח"כ, אך כשאין הפירות ברשותו לא תקנו שמועיל התנאי [שאל"כ דהא"ר ינאי יכל לעשות תנאי, ויל"ע].

[וישל"ד גם בענין אי שייך לעשות תנאי שאינו מסמיח דעת, כגון שהוריד תפילין של ראש אחרי התפילה, ופסאום וזהו מקום שצריך לצבוע, ורוצה לחזור ולהניח, האם שייך שיתנה לתמיד שאינו מסמיח דעת מהתפילין כשיוירד עד שיראה שאין מקום שלא צבוע].

ובעיקר דין "דכל העושה ע"ד ראשונה הוא עושה", דנו באחרונים האם זהו דין או אומדנא, ובסוגיא בובחים ט"ו נר' שנחלקו בזה הגר"ו והשפ"א, ובאו"ז הל' יבום וק"י סי' תרי"א כ' כמה ראיות שלא סומכים על מה שהאדם אומר אח"כ אלא כמו שחכמים הכריעו את דעתו, ובברכ"א שבת דף צ' כ' דאע"פ שנה" דע"ד ראשונה הוא עושה זהו אומדנא, ולכא"ו נסתר מדברי האו"ז, וביאורו דא"י נסתר, דכוונת האו"ז שע"ד ראשונה תלוי בדעת האנשים במצב כזה מה רצונם, וע"ז בטלה דעתו ומחשבתו אם היא נגד האומדן של חכמים, והאומדנא מה דעת האנשים במצב כזה היו דברים שבלבו ולב כל אדם שהיו דברים.

ומרן הראש ישיבה שליט"א באילת השרח זבחים מ"א כ' בסברת ע"ד ראשונה הוא עושה, דכיון שחשב כן בתחילה ולא נשתנה אצלו דבר, שהרי לא חישב לאפוקי ממחשבה זו, ממילא הדין הוא דנמשך המחשבה על כל מה שממשיך לעשות, דכאילו חשב בהם אע"פ שבאמת לא חשב כלום (אך בדרך מ"ב ע"א כ' דמשמע דע"ד ראשונה הפשט שנוקטים שנתכוין במחשבתו בשאר העבודות ג"כ לפיגול, ע"ש), והוסף שם דע"פ דין דע"ד ראשונה הוא עושה יש לומר בנוגע למה שכ' בחי' רבינו חיים הלוי (הל' תפילה פ"ו) דצריך שבתפילה ירגיש עומד לפני ה', ואם לא א"י מעשה תפילה אלא מתעסק, ונר' לכא' דכיון שכשעמד להתפלל נתכוין לכך וידע שעומד לפני המלך, נמשכת מחשבתו על כל התפילה, וכל זמן שאין חושב הפקעה מזה הוי כמחשב בכל התפילה שעומד לפני ד', ואין על זה שם מתעסק, וגם כשמחשב ברעיוניו דברים אחרים א"י מפקיע כוונה זו, ע"כ (והגר"ח נראה דס"ל דצריך בפועל שירגיש כל התפילה עומד לפני המלך, ול"מ ע"י דין דע"ד ראשונה הוא עושה).

יוסף חיים הלוי בירנבוים - קרית ספר

לא הזכיר שבועות

במשנ"ב סי' תפ"ט סקכ"ב כתב וז"ל: כתבו האחרונים דמייירי ששאל אותו קודם שהגיע לשבועות, הא י שאל לו בשעה שהגיע לשבועות, אפי' אמר לו היום כן וכך לאו כלום הוא כל שלא הזכיר שבועות, וצריך לחזור ולספור בברכה, עכ"ל. וכתב בשעה"צ סקכ"ח, פ"ח וא"ר, מיהו מפר"ח משמע דדוקא היכי דשבועי הוא לעיכובא כגון במשלם שבועי, אבל אחר השלמת השבוע שאינו אלא מנהג להזכיר שבועות (כמו שכתבנו במ"ב), אפי' לא הזכיר לו אלא הימים יצא, ובא"ר מבואר להדיא דבכל גוויי כל שלא הזכיר שבועות כמנהגו יכול לחזור ולספור בברכה, דמוכחא מילתא שמכוין שלא לצאת, ודי לנו להחמיר היכי דהזכיר ימים ושבועות, שהרי הט"ז חוכך גם בזה, עכ"ד, עכ"ל. יש לבאר שכונות שעה"צ בדבריו שהט"ז חוכך גם בזה, הוא לא נאמר לגבי ימים ושבועות, אלא הט"ז כאן בסק"ז חוכך אפי' בימים, והוא סובר שאפי' בימים כשחבירו שואלו כמה היום, ונעה לו היום כך וכך, לא יצא בזה יד"ח וחזור ומונה בברכה, ורק שלכתחילה השו"ע מזהיר שירחיק מזה.

יעקב משה קליין - מודיעין עילית

שומע כעונה - לעמוד בשעת הברכה כמברך

ביה"ל סימן תפ"ט ד"ה ומצוה, מלשון הקדמון ר"ץ גיאות משמע ששומע כעונה אינו צריך לעמוד בשעת הברכה כמברך, וצ"ע שבסימן תר"צ ס"ק א' בשעה"צ מבאי שבמגילה גם השומעים יעמדו בשעת הברכה דשומע כעונה, והוי כמו מברכים בעצמם (ועי' משנ"ב מהדו' דדרשו בחלק ו' שדן בכך).

מנהג בראשי תיבות

בביה"ל סי' תפ"ט ד"ה ומונה מבואר דאם מנהג בר"ת היו ספק אם יצא, וק"ל דספירת העומר דרבנן, וא"כ יחזור ויספור ללא ברכה, ומקור דבריו מחק יעקב, וצ"ע דגם אם ספירת העומר דא"י מדוע דוברך, הרי הברכה הוי דרבנן (ובענין קושית הט"ז על הבה"ג), וצ"ל דס"ל לח"י דספר בר"ת לא הוי ספק רב, אלא ספק שיותר נוטה



שערי ישיבת חברת אהבת שלום

לומר דלא יצא, ואם היו דאו היה יותר מתמיד דלא ספר כלל וצריך לחזור ולספור
בברכה.

ספירת העומר לפני עלינו

מ"ב ס' תפ"ט סק"ה: וקודם עלינו. ע"י לקמן ס"ט שבמוצאי שבת או יו"ט סופרים
לפני הבדלה אחרי קדיש תתקבל, מוכח מכאן שסופרים לפני עלינו, ומדוע אינו מביא
ראיה מכאן.

אחד מבני החבורה - ערד

ספירת העומר ע"י כתיבה

מי ששולח תזכורת ע"י כתיבה לזכור לספירת העומר, וכותב היום כך וכך
לעומר, והוא עצמו עוד לא ספר, האם יכול אח"כ לספור בברכה. האריך בזה בברכ"י
חאו"ח ס' תפ"ט, ודן שם במי שהיה כותב לחבירו כתב בין השמשות, וכתב ריש מילין
ט"ב לספירה, יש מי שנסתפק אם יאמר י"ד, והאריך בצדדי השאלה, א. מהא דפסק
מן לעיל סימן מ"ז דכותב בדברי תורה צריך לברך. ב. מדין שצריך פסוק מפייה ולא
מפי כתבם, ג. מדין שבועה בכתב. והאריך שם דמה שצריך לברך ברכת התורה, היות
וכותב דברי תורה הרגילות הוא להוציא בשפתיו בעת הכתיבה חלק מדברי תורה
שכותב, משא"כ בכותב מכתב ימי הספירה אין הדרך להוציא בפיו.

ועיין בשו"ת רע"א ח"א סימן כ"ט שהביא דברי השי"י לחלק בין כתיבת ד"ת
לשבועה, וזה תורף דבריו משום דמ"ע של ת"ת נפקא מקרא דושנתם לבניך ולמדתם
את בניכם, מש"ה ממעטים הרהור, דבהרהור לא שייך ללמד לבניו, משא"כ בכתיבה
עדף בזה מהרהור, דע"י כתיבה יכול ללמד לאחרים והוא בכלל ושנתם לבניך.

ובענין שבועה האריך בברכ"י כהפוסקים שלא חל שבועה בכתב, ועיין בשו"ת רע"א
כ"ט-ל"ב, והביא שם תשובת דודו הגאון רבי וולף אייגר, ודנו בזה, ולמסקנא לא יצא
דבר ברור למעשה, וכן בשו"ת חת"ס ח"ו סימן י"ט דן בזה ולא יוצא ברור למעשה,
ע"ש.

והנה בדין שבועה בכתב הארכתי בספר זכרון (שנכתב לע"נ הגאון ר' יהושע העשל
רייזמן ז"ל), ואתיקה הנוגע לענינינו, עיין ח"ב עמ' תתנ"ה.

בגמ' שבועות (כ"ו ע"ב) אמר שמואל, גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו שנאמר
"לכטא בשפתיים", וברש"י, ואם לא הוציאה בשפתיו אינה שבועה, ע"כ. ויש לחקור
בגדר הדיבור, האם הוא גזירה של דיבור, ז"א היות והשבועה והנדר הם פועלות
איסור שע"י האדם, וחלות האיסור נעשים על ידו, נלמד מהפסוק שחלות האיסור
נעשה ע"י דיבור, א"כ דיבורו הוא פועל האיסור. או דנימא שאין האיסור ע"י דיבור,
רק האיסור הוא הסכמת הלב לאסור, רק שכל זמן שלא הוציא בשפתיו אין הסכמתו
הסכמה גמורה.

ובגמ' גיטין (ע"א ע"א) תניא, "אם לא יגיד" פרט לאלם שאינו יכול להגיד, אמאי
הא יכול להגיד מתוך הכתב, אמר ליה אביי עדות קאמרת, שאני עדות דרחמנא אמר
"מפיהם" ולא מפי כתבם. ודעת ר"ת, הו"ד בתוס' ביבמות (ל"א ע"ב) ב"ה דחזו וז"ל,
ואר"י דשמע מר"ת, שנוהגים עכשיו ששולחין העדים עדותן בכתב דם לב"ד, ולא
קרינן ביה מפיהם ולא מפי כתבם, כיון שהם זוכרין עדותן, והא דתני במי שאחזו
ואם לא יגיד וכו' דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם, שאני אלם שאין ראוי להגיד
כדאמרין (מנחות קו ע"ב) כל שאין ראוי לבליה וכו', עכ"ל.

והנה בעדות דאי אין העדות פועלת את המעשה אלא מאמת בפני ב"ד, ודין הדיבור
הוא רק בתנאי קבלת העדות, וע"ז אומר ר"ת שדין התנאים הוא דוקא מי שאין ראוי
לדבר, אבל הראוי לדבר אין הדיבור מעכב, דיכול להביע עדותו ע"י הכתב ומאמת
עדותו ע"י, ולפי ר"ת כתב בתומים (סי' צ"ו ס"ק ה') וז"ל, אך עדיין יש לפקפק בכל
שבועה אם כותב ואינו אלא עם לשיטת ר"ת אינו מועיל, דהא בעדות כתיב מפיהם
להדיא, ומ"מ סבירא ליה לר"ת דביכול להגיד היו מתוך הכתב ג"כ בע"פ, דראוי לבליה
אין בילה מעכבת, והיו כמו בפיהם, א"כ י"ל לענין שבועה נמי דכתיב מבטא שפתים,
מ"מ כל הראוי לבליה אין בילה מעכבת והיו כנשבע בע"פ, דמאי שנא מפיהם גבי
עדות ומאי שנא מבטא שפתים גבי שבועה, ומהכ"ת לחלק, וצ"ע.

ודברי התומים צ"ב, דהנה דין הגדת עדות הוא להעיד על המעשה, ודין העדות
הוא בתנאי קבלת העדות, וע"ז אמרין כל הראוי לבליה, אבל בשבועה ממ"מ, אם
אלם אינו יכול להשבע בכתב, ע"כ שזה גזירה"כ שיה"י בפה, דהרי אין הדיבור בתנאי
קבלת השבועה.

וצ"ל שהתומים סובר דעיקר נדר ושבועה היא קבלת הלב, והדיבור הוא תנאי אין
שיחולו השבועה או הנדר, ואין זה עיקר הנדר או השבועה, והוי כדין עדות דשייך הדין
של כל הראוי לבליה אין מעכב.

וביותר מבוארת הגדרה זו בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' רכ"ז) שם האריך בדין
שבועה בכתב, והסיק דאפילו החולקים על ר"ת יסברו דשבועה בכתב מהני, וז"ל
ב"ה ואחר נשיקת כפות וכו', הנה סברת חוות א"ר הוא כך, דודאי לענין פשט
רוצה לקיים על עצמו שום דבר ולחייב עצמו בדבר או כיוצא בזה, לענין זה האדם
הדכתיבה עדיף מדיבור. אמנם להדיע דבריו לחבירו לדברים היוצאים מלבו שיכנסו
ללב חבירו בענין זה הדיבור עדיף, וזה פשוט מאד לכל מבין ויודע.

לכן לענין עדות דבעינן שהב"ד יקבלו דברי העדים ועיין בדבריהם האמת אתם
ויבתנו דבריהם, א"כ הסבירא נותנת שע"י דיבור פיהם יבחנו דבריהם ומחשבתם יותר
מאשר יכתבו, על כן מפיהם ממעט מפי כתבם וכו', משא"כ במקבל על עצמו שום
דבר, ולענין קיום הדבר עדיף כתיבה מדיבור, א"כ נהפוך הוא, דרחמנא אמר אפי'
רק לבטא בשפתים בעלמא נתחייב, מ"כ בכותב דעדיף, והשתא כשמוציא הרהורי
מחשבתו ע"י הבל פיו מתחייב לקיימו ולא יחל, מ"כ כשהוציאם ע"י כתיבה וכו',
עכ"ל.

והנה בדין שבועה בכתב נחלקו הפוסקים, ונראה לבאר מחלוקתם בעצם מהות דין
נדר ושבועה, דאם נאמר דנדר ושבועה עצם הדיבור מביא את חלות האיסור, ז"א
שהדיבור יש בו הכח להתפיס איסורים רק שהיחויב עצמו בדבר או כיוצא בזה, בנדר הדיבור
יש בו קדושה להחייב קדושה על החרץ, ובשבועה הדיבור הוא הכח האוסר על
האדם, לא יועיל כתיבה, דלבטא בשפתים כתיב, וזהו חידוש התורה שעצם הדיבור
הוא הפועל את האיסור. אבל אם נאמר דדין הדיבור הוא רק לגלות הסכמת הלב,
מסתבר שמועיל כתיבה כמבואר בחתם סופר.

והנה כתב הרמב"ם (בפ"ג מהלכות נדרים ה"ג) וז"ל: כיצד המתפיס בנדרים חייב,
שמע חבירו שנדר ואמר ואני כמותך בתוך כדי דיבור, הרי זה אסור במה שנאסר בו
חבירו. ובמ"מ הקשה וז"ל, יש לתמוה, בדאומר ואני כמותך למאי איצטרך שיהי'
תוך כדי דיבור, דעד כאן לא אמרין בגמ' רפ"ד דנזיר דבעינן שיתפיס תוכ"ד דנדר,
אלא באומר ואני לבד, דאם לא אסור תוכ"ד דנדר לא הוי דיבור כלל, ולא משתמע
מדבריו אחיאי קאי, אבל כשהוא תוכ"ד קאי אדברי הנדר, אבל באומר בפירוש ואני

כמותך אפילו אחר כמה ימים, והפת הזאת כבשר הזה הרי נתפשה ואסורה וכו',
ועי"ש שהאריך שבנזיר הריני כמוך מבואר דאין צריך תוכ"ד.

ובאור שמח כתב לתרץ וז"ל, ברור דבנזיר שאמר ואני כמותך ודאי דלא בעי שיהא
תוכ"ד, דענין נזירות הוא חלות קדושה על גוף האדם כמו שחלה קדושת כהן על
כהן, כן חלה על הנזיר קדושת נזיר וגופיה קדוש, לכן כי אמר ואני כמותך דהוי
דיבור שלם דיחול עליו קדושת נזיר כמו על הנודר בנזיר. אבל נדר הלא חלה קדושה
על החפץ ויש מעילה בקונמות, אבל על הנודר ליכא איסור וקדושה, רק דרמי עליה
דגברא איסור בל יחל כמו שמצווה על כל איסורים שבתורה, אבל לא נעשה שינוי
וקדושה יתירה על גוף האדם, לכן בעי שיהא תוכ"ד, דאל"כ לא משמע מאני כמותך
מובן שלם שיהא על הנדר, דהוי רק איסורא וקדושה דחפצא. ועיין בר"ן שבועות
בשמועה דמתפיס בחפצא דנדר, וכמש"א ראשי נזיר כבדו נזירה, וכל דבר שהנשמה
תלויה בה ה"ז נזיר ופשוט וכו', עכ"ל.

וביאור דבריו, דבנזיר הוי איסור חפצא שחל על הגוף קדושה, ולכן כשאמר אני
כמותך אפילו לאחר זמן שייך דין התפסה, אבל בנודר שאינו איסור חפצא על הנודר,
שוב בעי תוכ"ד.

ולכאורה דין תוכ"ד שהדיבור שאמר הראשון חל על השני, ואין לזה שום שייכות
להתפסה, דהרי לא שייך התפסה בנודר. וזה תמוה, א. דהרמב"ם כתב, כיצד המתפיס
בנדרים, משמע דזה דין התפסה. ב. לפי"ז גם בשבועה מהני תוכ"ד, דהרי תוכ"ד מהני
שדיבור הראשון עובר לשני, ולענין זה בנדר ושבועה דינם שוה דגם בנדר אין זה
איסור חפצא, ומפורש חילק הרי"ף בשבועות בין נדר לשבועה ואפילו תוכ"ד, דהרי
הביא ראי' שבנדר מהני נזירות שאמר תוכ"ד, ודו"ק. ובחידושי הר"מ על יו"ד (סי' ר"ד)
כתב בתחילה לבאר שהדיבור של הראשון חל על השני, והקשה דא"כ גם בשבועה
מהני, ובשו"ע משמע דחלוף דין נדר משבועה.

ובמתנה אפרים (סי' ב') כתב וז"ל, דהתם היינו טעמא משום דהוי תוכ"ד, ואדיבוריה
קא מתפיס, אבל אם אמר לאחר כדי דיבור ואני כמותך לא אמר כלום, דגופו אינו
אסור. וביאור הדברים כתב הגאון ר"ש שקאפ זצ"ל בחידושי (סי' ג') וז"ל, ונלע"ד,
דשתי התפסות הן, התפסה העיקרית בנדרים כקרבן וכו', ויש התפסה שניה על
הדיבור שיהי' דבר זה כדין שהיה מהדיבור של הראשון, וזה ענין התפסה אחריתא
וכו'. ולפמ"ש"כ דבריו נכונים ומובנים, דהרמב"ם איירי כאן לענין התפסה שניה, היינו
התפסה על הדיבור, ובנדרים מהני התפסה הראשונה רק באומר על הכנר זה כזה,
אבל אם אומר על האיש הנודר ואני כמוהו ליכא התפסה ממין הא' ורק התפסה
בדיבור, ובכה"ג לעולם צריך בתוכ"ד, ורק בנזירות אם אומר ואני כמוהו דהנזיר עצמו
חל עליו קדושה שייך גם התפסה הראשונה, ומש"ה מהני גם לאח"ז, עכ"ל.

וביאור דבריו מדוע בהתפסה הב' צריך תוכ"ד נראה לפי מה שביארנו לעיל, דדין
הדיבור אינו גילוי והסכמה למה שהסכימה לבו, אלא זה פועלת חלות הנדר, דע"י
דיבורו חל על החפץ קדושה, וע"כ בכח הדיבור מונח כח הקדושה שחל על החפץ,
א"כ הרי הדיבור עצמו חפץ אסור, רק שהדיבור ישנו בעולם רק תוכ"ד, דהרי יכול
לחזור תוכ"ד, אבל אח"כ אין כבר דיבור ואין במה להתפיס, אבל תוכ"ד מתפיס בחפץ
אסור. וזה רק לשיטה שהדיבור הוא חלות קדושה, אבל אם הדיבור הוא גילוי למה
שהסכימה לבו לא שייך להתפיס בדיבור, שאין הדיבור פועל חלות הנדר, ודו"ק.

כבר נתבאר שדין שבועה בכתב הוא מחלוקת הפוסקים כנ"ל, וא"כ לכאורה דין
ספירת העומר ע"י כתיבה תלוי במחלוקת הנ"ל. ועיין באריות בשו"ת רע"א ח"א
כ"ט-ל"ב, וא"כ לכאורה אם כותב אגרת להזכיר את יום ספירת העומר, והכותב עוד
לא ספר, צריך שיכוין בפירוש שאין מתכוין לצאת.

שמיעת הספירה מהחזן

בשו"ע או"ח סימן תפ"ט ס"ו: מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי
הספירה בזה הלילה, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר היום כך וכך אינו יכול
לחזור ולמנות בברכה.

והנה בב"י הביא שו"ת הרשב"א ח"א סימן תנ"ח וז"ל: שאלת כשחזן מקדים לברך
והקהל עונין אחריו אמן, מי שחזר ובירך לאחר מכן אם הוא ברכה לבטלה, תשובה
אם דעת היחידים שלא לצאת בספירת השליח ציבור צריך לחזור ולברך, אע"ג דקיי"ל
מצות אין צריכות כונה כתבו רבותינו הצרפתים דדוקא מן הסתם, אבל אם אין רוצה
לצאת בו לא.

ומזה הוציא המחבר שאם שאל אותו חבירו וענה לו סתם היום כך וכך, ולא נתכוין
לא לצאת, אינו יכול לברך היות ומצות א"צ כונה, ועיין בט"ז ס"ד ז' שחלק על המחבר
וז"ל: וק"ל למה לא ישיב היום כך וכך, דהא אין זה אלא תשובה למי ששואל אותו,
וא"ל שזה כמו שמונה סתם דכתב ב"י בשם הרשב"א דיצא דמצות א"צ כונה, אלא
דוקא אם דעתו בפירוש שלא לצאת כמ"ל הרמ"א בסמוך, זה אינו דהא אישכחן
בסימן תפ"ז שכתב הטור בשם הר"ש דאם אין יודעים לברך ברכת המיון, הוא
מקרא אותם מלה במלה, ומוכח התם דלא יצא הוא בזה, דהא כתב הרי"ף אי דעבי
עושה כל הסדר תחלה בבית אחרים, ואח"כ הולך לביתו ואוכל, וע"ז קאי הר"ש.

ועוד ראיה מסימן תרנ"ח ס"ו, לא יתן ביום ראשון לולב לקטן קודם שיצא בו, משמע
בימים אחרים שרי, והא התם כשנותן לקטן מקרא לו הברכה מלה במלה, ואפי"ה הוא
יוצא בו אח"כ, אלא דהא דזה דומה למתכוין שלא לצאת, וא"כ ה"נ במשיב לשואל.
ולכן כתב הט"ז נ"ל דכאן לא ההי"ח אלא לתחילה שירחיק מה דאפשר. ודבריו
תמוהים, דהרי המחבר אינו יכול לחזור, משמע שאין לו לברך, עיין פמ"ג מש"ז.

ועיין בבאה"ל בד"ה שאם יאמר שכתב וז"ל: ועוד נראה לעניות דעתי שאם היה זה
בין השמשות, והאיש הזה המשיב רגיל תמיד לברך דוקא בצאת הכוכבים, מסתברא
דאופן זה הוי כמכוין בהדיא שלא לצאת, ומותר לו לחזור אחר כך ולמנות בברכה,
ולמעשה צריך עיון.

ודברי הבאה"ל צריך עיון, דהרי גם אחרי צה"כ ג"כ היה צריך מצד סבא' זו לברך,
דהרי מדובר באחד שרגיל לברך לפני הספירה ומתכוין לשם מצוה, הרי דאי שיענה
לחבירו אין כוונתו שיצא דהרי הוא רוצה לברך, ומדוע נאמר שיצא. וע"כ צריך לומר
היות ואין צריך את כוונתו, א"כ ע"כ השמיעה לבד כבר יצא היות והוא כמו שאמר סתם.
וביותר בשו"ע הרב מבואר בסימן תפ"ט ס"ב וז"ל: אפילו לא ספר עמהם (היינו עם
הציבור) כלל ולא נתכוין כלל להוציא, וגם הוא לא נתכוין לצאת בשמיעתו אלא שמע
לפי תומו, לא יברך כשיספור בלילה שהשומע כעונה, ואפילו אם היה מחשב אין אני
מתכוין לצאת בספירה זו, אין זה כלום להאומרים שמצות אין צריכין כונה, אלא אם
כן מחשב אני מתכוין שלא לצאת בה.

ולכאורה דבריו צ"ב מה ההבדל אם מחשב מפורש שאין אני מתכוין לצאת בספירה
זו, לבין אם מחשב אני מתכוין שלא לצאת בה, ונראה דכשמחשב שהוא לא מתכוין
לצאת בספירה זו לא מונח שאינו רוצה לצאת בספירה זו, אלא מונח שמתכוין שלא
יהיה לשם מצוה, והיות ולמ"ד מצות א"צ כונה אין צורך במחשבתו, והוא הרי בעצם

שמע רק שלא נתכוין מפורש שלא לצאת הרי נתקיים המצוה. משא"כ כשמתכוין
מפורש שלא לצאת הרי חושב בפירוש שאין רוצה לקיים המצוה. ולכאורה הרגיל
שלא לספור בין השמשות לא עדיף ממחשב מפורש שאין מתכוין לצאת.

והנה לא שמענו שהעולם מקפיד בעת שהחזן אומר הברכה לכיון שאין רוצה לצאת
(ויש המקפידים), ולכאורה צ"ל כשמתכוין לומר הברכה הרי זה כמכוין לא לצאת
בברכה של הש"צ, וזה הכל כשעומד לספור ולברך, אבל כשסופר ואין ברצונו כעת
לומר ברכה לכאורה תלוי אם מצות צריכות כונה או לא.

יוסף חיים צבי מונדרי - קרית גת

ספירת העומר מבעוד יום

כתב השו"ע סי' תפ"ט ס"ג: "המתפלל עם הציבור מבעוד יום מונה עמהם בלא
ברכה, ואם יזכיר בלילה יברך ויספור". יש מח' אחרונים האם כוונת השו"ע מבעוד יום
דאיירי בבין השמשות או מפלג המנחה, ובמשנה ברורה הביא דעת ה"א דאיירי בבין
השמשות, ובבה"ל הביא הדעה השניה.

ולכאורה יש להבין היך משמע בדברי השו"ע דאיירי בבין השמשות, דהלא הב"י
הביא מקור דין זה בשם האבודרהם וז"ל: "המתפלל עם הציבור מבעוד יום מונה
עמהם בלא ברכה, מימור אמר אם אוזכר בלילה בביתו אחזור ואברך כדן וכו'",
ממשיך הב"י ואומר "אבל הרמב"ם כתב אם מנה ולא יברך יצא, ולפיכך צריך להזהר
מי ששואל אותו חבירו וכו' שיאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם אומר לו היום כך
וכך נמצא שכבר מנה, ואינו יכול למנות בברכה. ודווקא שהגיע זמן הספירה דהיינו
בין השמשות, אבל אם שאל אותו מבעוד יום ואמר לו כך וכך יהיה הלילה אין בזה
חשש".

הרי הרמב"ם סבר שלפני בין השמשות לאו כלום הוא, והביאו הב"י לאפוקי
מדעת האבודרהם, ומוכח שנו"י דלפני בין השמשות מפלג המנחה, ולכן השו"ע
כתב מבעוד יום כפשוטו איירי מפלג המנחה ולא בבין השמשות. ועוד, דאם כוונת
השו"ע לבין השמשות מדוע לא כתב בהדיא המתפלל וכו' בבין השמשות וכו', וכמו
שכתב בסעיף שאחרי זה.

בנימין הינדי - גבעת זאב

במנחה לומר למנצח בנגינות אחרי ספירת העומר

נשאלתי מידידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אוהב ופרדס
יוסף על המועדים), חזינו בני תימן דאומרים לאחר הספירה מזמור למנצח בנגינות
מזמור שיר אלוקים יחננו, ומאריך רבינו השתלי"י זת"ם השמיט דברי המ"א שכתב
דומש לומר מזמור אלוקים יחננו, הא כיצד, ע"כ. ואשר נראה לומר בהקדים
דמנחה זה לומר אחר הספירה למנצח בנגינות מנהג קדום הוא, ונזכר כבר בספר
העקידה לדבי יצחק עראמה, וביאר טעמו וז"ל, והנה להיות הימים האלה שמתחילת
ספירת העומר ועד תשלומה, בכללם ופרטם, מסכמים עם כללי ופרטי המזמור הזה,
רצוני בהיות מספר הפסוקים כמספר השבועות, ומספר התיבות כמספר הימים, היה
מנהג בכל ישראל לקרוא אותו בכל לילות זה הזמן סמוך לספירה, עכ"ל. והדברים
מבוארים יפה בספר אבודרהם וז"ל, מפני שיש בו מ"ט תיבות, חוץ מן הפסוק הראשון
שהוא פתיחת המזמור, והם כנגד שבעה שבועות, עכ"ל. ומהר"ף בע"ח (ח"ב דף מ"א
ע"א) הביא עוד, שפסוק ישמחו י"כ יש בו מ"ט אותיות. וכ"כ מהר"ח פלאגי בשו"ת
לב חיים, אלא שהעיר ע"ז שאין בפסוק זה אלא מ"ז אותיות. אך כבר העירו המגהרים
שם, שנעלמו ממנו דברי מהר"ח" בשרע הכוונות (ספירת העומר דף פ"ו ע"ב) שיש
בפסוק זה מ"ט אותיות, כיון שתיבת תשפט ותיבת מטר חשבינו להו ככתובים מלאים
וא"ו, אף שבספר תהלים הם חסרים וא"ו. ורבינו שהשמיט דברי המג"א שכתב דיש
נוהגין לומר כאן דין, אלא לומר שבאשכנז יש נוהגים לאמרו, וממילא כל מקום לפי
מנהגו, אין ואנו צריכים לדברי המג"א כדי לידע מנהגינו הפשוט. ומה שהעלה רבינו
בשם הלבוש, מנהג אמירת הרחמן יחזיר וכו' הוא מפני שאין הדבר תלוי במנהגי
המקומות, שהרי כל ישראל נוהגין לאמרו, והוא כמו הלכה שאין להשמיטה, וגם
הוצרך להעלות זאת כדי להביא טעם אמירתו. ובפרט שתפילה זו אינה נוהגה בשופר
ובכלל, ומאי שנא, עיין פ"ח, לפיכך הוצרך להעלות מנהג זה וטעמו.

הגירסא בספירת העומר

נשאלתי מידידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אוהב
ופרדס יוסף על המועדים), כיצד הגירסא בספירת העומר, האם בב"ת בעומר או
בלמ"ד לעומר, והיכן מקומה, ע"כ. ואשר נראה לומר, דהכי גרסינן בב"ת בעומרא
ולא גרסינן לעומרא בלמ"ד, וכן גירסת הרמב"ם בתשובה בתיבת יד בעומר בב"ת.
וכן נראה דעת רבינו שהעלה הגהת הרמ"א שהוסיף ארבע פעמים תיבת בעומר
בב"ת, כמו שהעתקנו לעיל. אך יש לדחות ראיה זו, שהרי דרכו של רבינו להעלות
דברי הפוסקים כלשונם, לצורך ידיעת עיקר הדין, ולא נחית לדייק בגירסא, כי סמך
על הגירסא הפשוטה והמקובלת בפי הכל (כמו שהעירו ע"ז בכמה מקומות). וכאן
הוכרח להעלות הגהת הרמ"א לומר דלכתחילה יש להזכיר תיבת בעומר שהשמיטה
מן (עיין משנ"ב שם סק"ח בשם האחרונים), ולא עוד אלא דבנודן דידן יש הכרח
לומר דלא נחית לדייק הגירסא, שהרי הרמ"א הוסיף תיבת בעומר בסוף הנוסח, לאחר
מניין השבועות, וכך היא גירסת האשכנזים, ואלו אנו גרסינן תיבת בעומרא אחרי
מניין הימים לפני מניין השבועות, ורבינו לא העיר ע"ז כלום, כי לא נחית הכא לדייק
הגירסא. אולם בדרך אחרת יש להוכיח שדעת רבינו לגרוס בעומרא בב"ת, שהרי
הט"ז שם סק"ג כתב על הגהת הרמ"א וז"ל, בעומר, כן מנהגינו. אבל בדברי הר"ן
סוף פסחים שמביא הב"י נזכר שם לעומר בלמ"ד. ונראה דיותר נכון מנהגינו וכו',
עכ"ל. ואם איתא דדעת רבינו דלא כרמ"א דגרס בעומר, היה לו להעלות גירסת הר"ן
שהובאה בב"י ובט"ז כדרכו בשאר מקומות. ומדהשמיט גירסת הר"ן, מוכח דסבירא
ליה שהעיקר בגירסת רמ"א בעומר בב"ת. וממילא לדין שסופרים בלשון ארמי, יש
לומר בעומרא, כי אין שום חילוק בזה בין לשון ארמי ללשון הקודש, בשתי הלשונות
יש לומר בב"ת. וכן תמצא למהר"ף בע"ח (ח"ב דף מ"א ע"ב) שחיקו גירסתיו
בעומרא, מכח דברי הט"ז דגרס בעומר, עיין שם.

ולענין מקום תיבת בעומרא, כבר כתבנו שמנהגינו לאמרה אחרי מניין הימים לפני
מניין השבועות, דלא כהגהת ומ"א. וראיתי להגר"פ פראנק זצ"ל בספר מקראי
קודש שנתן טעם לדבר, משום דחיישינן לשיטת רבינו ירוחם דסבירא ליה דספירת
ימים מדאורייתא, אבל ספירת השבועות מדברנן בזמן הזה. ואם יאמר תיבת בעומר
בסוף אחרי ספירת השבועות שאינה מדאורייתא, נמצא שספירת השבועות מפסקת
בין ספירת הימים שהיא מדאורייתא לבין תיבת בעומר, עכ"ז. ואע"פ שאמירת תיבת
בעומר אינה לעיכובא, ואף אם לא אמרה כלל יצא, מ"מ כיון דלכתחילה צריך לאמרה,
ראוי לאמרה באופן היותר טוב, דהיינו אחרי ספירת הימים שהיא מדאורייתא לשיטת
רבינו ירוחם. אלא שטעם זה אינו מחוור כ"כ, שהרי הרמב"ם שהוא מאירה דאתרין
סובר שגם ספירת השבועות היא מדאורייתא אפילו בזמן הזה, וא"כ אדרבה היה לנו

חיוב נשים במצות ספיה"ע

כ' בשו"ע (תפ"ט א') בליל שני מתחילים לספור ספיה"ע, ובמשנ"ב (סק"ג) כ' ונשים ועבדים פטורות ממצוה זו דהוי מ"ע הדומ"ג, וכל המג"א מיהו כבר שויה עלייהו חובה, וכמדומה בדמדינתנו לא נהגי כלל לספור. ובשעה"צ הביא את הברכי יוסף דנשים שנוהגות גם בשאר מצוות עליהם חובה כגון לולב, יכולים לקבל מצוות ספיה"ע כחובה.

ובמנ"ח (מצוה ח') הביא להקשות על דברי המג"א וז"ל: ודבר זה צ"ע, והוא דבר חדש דנשים אם קבלו עליהם לעשות מצות עשה שהם פטורים, יתחייבו מפני דשוויא עלייהו חובה, ולא ראיתי כן בשו"מ, ואינו דומה לתפילת ערבית. ע"י בראשונים. וכן יש דעות דאסור להו לעשות מ"ע שהז"ג, ולכו"ע אינו מצוה כלל, והיאך ישוויו חובה. ולא ידעתי מוצא הדברים של דברי המג"א.

וע"י בשו"ת משנה שכיר (או"ח ח"ב קל"ג) שכל לבאר דברי המג"א כן, דהרי פסקו הטור והמחבר (תצ"ג ד') דנהגו הנשים וכן האנשים שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעה"ח ואילך, ובטור כ' דהטעם הוא לחד מ"ד דכיון שהוא זמן ספיה"ע, ובמצות הספירה כ' "שבתות" מלשון שבות, והיינו שרמזה תורה שבזמן הספירה יש לשבות ממלאכה, לכך אסור במלאכה. ובשו"ע הרב כ' דלטעמא הנ"ל נשים שאינן סופרות אפשר שיש להן לשבות ממלאכה כל הלילה.

לפי"ו אפשר"ל דברי המג"א דלכך שוויהו עלייהו חובה, כדי שיהא להם מותר לעשות מלאכה לאחר הספירה, ולא יצטרכו להימנע עד הבוקר ממלאכה.

אמנם יש להקשות דעדיין ק"ל המנ"ח במקומה עומדת מה שייך לכאן שוויהו עלייהו חובה, דל"מ בשו"מ דדבר שהן פטורות בו יוכלו לקבל ע"ע חובה, ואם אין להן דבר זה למצוה אין יקבלו עליהן חובה. ואמנם הביא שם דברי הא"ז שכל שם להדיא דאמרי' בנשים שכל מ"ע כגון סוכה לולב ושופר דאפי' מדינא הן פטורות, מ"מ חייבות אם חפצות לקבל עול מצוות, ולכך כמו שאנו מתפללים תפילת ערבית אע"פ שהוא רשות. וחז"ל מדבריו שדימה מצוות לולב וכדו' לתפילת מעריב, ודלא כדברי המנ"ח.

ובאמת שכדברי המנ"ח לחלק בין מצות לולב וכו' לתפילת מעריב, כ' בדרכ"מ (קפ"ח ח') דבכל דבר שיש בוה פלוגתא כגון תפילת מעריב אם הוא רשות או חובה, בוה שייך לקבל ע"ע חובה. אבל בספיה"ע דליכא פלוגתא, בוה לא שייך קבלו עלייהו חובה.

וזה ממש כדברי המנ"ח שכל ולכו"ע אינה מצוה, דכיון דליכא בוה פלוגתא, ואין מ"ד דס"ל דהוא מצוה, א"א לקבל ע"ע חובה.

ואת דברי המג"א ניתן ליישב עפ"י דברי הרמב"ן (קידושין ל"ד) שכל על מצוות ספירה שאי"ז מ"ע שהז"ג, אלא הוי מ"ע שלא הזמ"ג. ובוה יתבאר היטב דכיון דאיכא מתאן דס"ל דמצוות ספיה"ע אינה מ"ע שהז"ג, הרי נשים חייבות בהו, והר"ז דבר שבפלוגתא כמו שכל בשם הדרכ"מ הנ"ל, ושפיר יכולות לקבל ע"ע חובה, והוא כתפילת ערבית, ומובן דברי המג"א דשייך לקבל ע"ע חובה.

ובשו"ת דברי יציב כ' דאפשר"ל דרק במצוה דא' לא שייך שוויה עלייהו חובה משום איסור בל תוסיף, ואולם בדברנן אפשר דשייך שווי' עלייהו חובה (לשיטות דבדרבנן ליכא בל תוסיף), וא"כ "ל דבספיה"ע ס"ל למג"א כרוח הפוסקים דרבנן הוא, ולכך שפיר שווי עלייהו חובה.

אלימלך בש - קרית ספר

קידוש וספירת העומר

שו"ע ס' תפ"ט ס"ט: "ליל שבת וליל יו"ט מברכים וסופרים אחר קידוש בבית הכנסת", וכתב המ"ב "ואם סופר בביתו יספור קודם קידוש, דאסור לאכול קודם ספירה וכנ"ל, עכ"ל.

וצ"ב דאכתי יוכל לקדש קודם, ולספור ספיה"ע, ואח"כ לאכול.

ובפשוטו "ל כיון דבעינן קידוש במקום סעודה, כאשר סופר בין הקידוש לסעודה, אי"ז כ"כ קידוש במקום סעודה, ויש כאן דבר מחדש שזמן מועט כזה של הספירה כבר פוגע בקידוש במקום סעודה.

[ואולי אין הענין כאן רק מצד "משך הזמן" של הספירה, אלא כיון שמקיים כאן מצוה, ודרוש כאן כוונה לקיים המצוה, יש כאן במדה מסויימת הסחת דעת מהסעודה, וחסר בקידוש במקום סעודה]. ו"ל עוד, דבאמת אין חסרון במה שסופר בין הקידוש לסעודה, מצד חסרון הסמיכות בין הקידוש והסעודה, אלא כעין מה שפסק השו"ע בס' תנ"ב שבבילי הסדר לא יאמר הקידוש עד שתחשך. וביאר המ"ב לפי שאכילת מצה הוקשה לפסח שאינו נאכל אלא בלילה, והקידוש צריך להיות בשעה הראויה למצה, עכ"ד. ולא נתבאר במ"ב מאיזה דין הקידוש צריך להיות בשעה הראויה למצה. [ויעיי' בט"ז שהוא מקור המ"ב]. ואולי הביאור שבדין קידוש במקום סעודה נכלל גם שהקידוש יאז בזמן שראוי לעשות הסעודה, וכיון שעיקר הסעודה בליל פסח זהו המצוה של אכילת מצה, לכן צריך שהקידוש יאז בשעה שראוי למצה.

ועפ"י ז"ל שזה הביאור גם כאן, בהא דלא יקדש ויספור ויאכל, דכיון שאסור לאכול קודם הספירה, א"כ כשמקדש קודם ספירה, אין כאן קידוש בשעה הראויה לסעודה, וחסר בדין קידוש במקום סעודה.

ספיה"ע מפלג המנחה

שו"ע ס' תפ"ט ס"ד: "מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בוה הלילה, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, אבל קודם בין השמשות, כיון שאינו זמן ספירה אין בכך כלום", עכ"ל. ובמשכ"ח השו"ע אבל קודם ביה"ש וכו', כתב הבאה"ל סוד"ה "אינו יכול": נראה לי פשוט אפי' היה אחר פלג המנחה וכבר התפלל המשיב מעריב, אפי"ה אין להתמיר בכגון זה, ויכול אח"כ לחזור ולמנות בברכה כשיגיע זמן הספירה, דדעה זו של אחר פלג נדחית היא מעיקר הדין, ואין צורך להתמיר בכגון זה, עכ"ד.

הנה ממה שהדגיש הבאה"ל "בכגון זה", משמע דדווקא באופן זה שספירתו מפלג המנחה היתה בדרך תשובה לשאלת חבירו, ולא כדרך ספירה וגילה, בוה הקיל לספור שוב בברכה כשיגיע הזמן. אבל אם ספר כדרך ספירה מפלג המנחה, משמע שלא יוכל לספור שוב בברכה.

וצ"ע דכתב השו"ע בס"ג המתפלל עם הציבור מבעוד יום מונה עמהם בלא ברכה, ואם יזכור בלילה יברך ויספור. וכתב הבאה"ל ב"דה"מ מבעו", שהרי אחרונים מפרשים "מבעוד יום" היינו מפלג המנחה ולמעלה. ואף שאין זה זמן ספירה, יש מקומות שחששו שאם לא יספירו עכשיו, שיכחו ותתבטל תורת ספירה. וסמכו על מי שאומר שאין להתמיר יותר מק"ש ותפילה, ואפשר לספור. ואומר השו"ע שאף מי שהוא ת"ת, אם לבו נוקפו שיטרד וישכח לספור, יכול לספור עם הציבור ולא יברך, כיון שמעיקר הדין אי"ז זמן ספירה, וכשיגיע הזמן בלילה יברך ויספור, ואינו ברכה לבטלה דספירה

בברכה, וזה בעצם מה שרצו להרויח שיוכלו להשאר לישב, ואף שהברכה מחייבת עמידה כמ"ש בס"א.

הננאל יעקב - רמת שלמה

ספירת העומר אחר התפילה

בסימן תפ"ט בביה"ל ד"ה אחר ערבית, כתב שדעת המור וקציעה שמה שסופרין העומר אחר התפילה משום שבדורות הראשונים היה המנהג להתפלל ערבית קודם הלילה וכו'. ובחק יעקב כתב דמדינא צריך להקדים קריאת שמע משום שהוא תדיר. ויש לעיין מדוע יש שייכות לתדיר, הרי כיון שבספירת העומר יש דין שתהינה תמימות, ודין זה ליכא בקריאת שמע, א"כ עדיף טפי להקדים ספירת העומר, שכן לא אמרינן תדיר היא שיש ענין רק היא ששויים, וכמו שהוכיח בשו"ת פעולת צדיק ח"ב סימן קע"ט. ומאיה טעמא כתב שמקדימים ספירת העומר להלל אע"פ שהלל הוא תדיר טפי. והנראה טפי לומר שזה כונת המור וקציעה, ומ"מ אפשר שדעת הפעולת צדיק שמקדימים קריאת שמע מ"מ כיון שהוי מצוה דאורייתא, ועדיף להקדימה מדרבנן.

ספר העומר בראשי תיבות

בסימן תפ"ט בביה"ל ד"ה מונה וחולק, כתב בשם החק יעקב דהיא ספר העומר ב"ת נחלקו הפוסקים, אזי כיון דעיקר מצוה בוה"ז מדרבנן אין להחמיר מספיקא, ויחזור לספור בלא ברכה. וצריך ביאור, הרי ק"ל דברכות אין מעכבות, ומה בכך אם הוי דאורייתא (דמשמע מיניה שאם היה דאורייתא היה דין שונה), וכמו שהביא כבר הבית יוסף בסוף סימן תע"ז בשם תשו' הרשב"א ונתשו' הרא"ש.

טעה בספירת העומר

בסימן תפ"ט סעי' ב' בשעה"צ ס"ק ט"ז התפלא ע"ד הגר"א שכתב סברא אחרת לחלק מדוע אם ביום תשיעי אמר עשרה דאינו יוצא ובעי לספור שוב בברכה, לפי שאין צריך לציבור, ולכך שאני מתפילה בציבור שלא מטריחין להו לחזור ולהתפלל אם טעו ביום המעונן. ותמה השעה"צ למה הוצרך לטעם זה, ולא הסתפק בטעם רשב"א שהוא נגד האיש שסופר עשר, והיא למעשה יום תשיעי עד צאת הכוכבים. ולאורה ניתן ליישב שהגר"א רצה ליישב דבר זה גם לפי דעת התרומת הדשן בסי' רמ"ח (הובא בב"י ובש"ך בירור"ד ריש סימן קצ"ו) שכל דבר שתלוי באדם בספירת העומר וכספירת שבעה נקיים, האדם הוא הקובע אימתי לילה, וכמו שנא' בערבית שנתפללים בוקר צהרים וערב כדברי הפס", וכמו שמבינים שערבית שהאדם קובע שם הלילה, כך בכל דבר שתלוי באדם, ואף שבש"ך צידד כמהר"ל שפליג וראייתו מדין דהכא בספירת העומר, "ל שהתרה"ד פליג ע"ד הרשב"א האלו. ולכך בא הגר"א וכתב טעם אחר, דלא דמי לציבור שטענו. וע"פ דברי התרה"ד (שחש להם לכתחילה גם הרמ"א בס' קצ"ו לחומרא), יש ליישב גם דברי האלה רבה והרע"ש שס"ל שאחר שהתפללו פלג אין חזור ומברך, והיינו מדין סב"ל. ויש לעיין, ועוד קצת יש לעיין שדלמא לפי דברי התרה"ד יתבאר דברי הרא"ש (בתחילת הסימן) שס"ל שכיום שמצות ספירה מדרבנן, אזי מספיקא עדיף להרויח תואנות סמוך לשקיעה. וכבר תמה בשולחן גבוה ע"ד דמה בכך שהוי מצוה דרבנן, ואם נימא כהתרה"ד אתי שפיר טפי.

בענין חדש

בסימן תפ"ט סעי' י' בביה"ל ד"ה אף בזמן הזה, כתב בשם האור זרוע דבספר איסור חדש יש לסמן בשעת הדחק על הסוברין דחדש דרבנן, והוי ספק דרבנן. ולאורה יש לתמוה דמה בכך דהוי דרבנן, הא איסור חדש הוי דבר שיש לו מתירין דאפי' באלף לא בטיל, וכמבואר במשנ"ב ס' שכ"ה שגם שאיסורו דרבנן אמרינן הכי. ומקורו מהגמ' בביצה דספק וכן גיד גוי אסור. ובשלמא שיש ספק ספיקא כבר ביאר הש"ך בסימן קי"י ס"ק נ"ו, והאמת יורה דרכו דיש חילוק בין ספק דמצאיות כמו שמבואר בסימן שכ"ה דהספק אם הגוי תלש בשבת או לא. לבין ספק דדינא כהאי דכתב המשנ"ב בסימן שי"ח סעי' ב' בשם הפמ"ג דספק פלוגתא דנעשה שבת שרי. והכ"נ כאן הוי ספיקא דדינא אם בכלל יש איסור, ואפשר לומר דשעת הדחק שאני.

ניר כהן - אשדוד

ספק ספיקא בספירת העומר אי מברך או לא

כ' בשו"ע (תפ"ט ח') אם שכח לברך בא' הימים וכו' סופר בשאר ימים בלא ברכה, אבל אם הוא מסופק אם דילג יום ולא ספר יספור בשאר ימים בברכה. ובמשנ"ב (ס"ק ל"ח) כ' דהטעם הוא משום ספק ספיקא שמא לא דלג כלל, וא"ת לומר שדילג שמא הלכה כאותן פוסקין דכל יום הוא מצוה בפנ"ע, עכ"ל.

והנה חז"ל כאן להכרעת המ"ב בספק החיי אדם (כלל ה' אות ו') דקיי"ל דספק ברכות להקל, ואין מברכין בספק חיוב ברכה. ונסתפק שם במקום שיש ספק ספיקא לחייב ברכה האם מברך או לא, ומסיק שם דאמרי' בס"ס דספק ברכות להקל. וכאן במ"ב משמע דס"ס בברכות להחמיר לברך, וכן לעיל (ס"ק ל"ד) כ' דמי ששכח בלילה לספור וספר ביום דמכאן ואילך סופר בברכה, ובשעה"צ (שם מ"ה) כ' משום דהוי ס"ס לחיובא שמא יכול לספור גם ביום, ואת"ל וכו' שמא כפמ"ג דאין הימים מעכבים.

וקשה דבסי' רט"ו ס"ק כ' כ' במשנ"ב בשם האחרונים דאפי' יש ס"ס להצריך ברכה כגון ספק אכל כזית או לא והיה בריה, ויש ס"ס להתמיר, אפי"ה ספיקו להקל ולא יברך, עכ"ל. ולכא"ו דבריו סתרי אהדדי, ממש"כ אצילנו בספירת העומר שמברך.

והנה נ"ל בת"י הדבר, דבעלמא ס"ל למשנ"ב דבס"ס אין מברכין כמש"כ בסי' רט"ו בה"ל ברכות. ומש"כ בסי' תפ"ט דמברך הכא משום דס"ל כדעת תוס' במנחות (מ"ו ע"א) דגם מי שדילג יום אחד ממשיך לספור בברכה, דכל יום מצוה בפנ"ע היא. ורק בודאי דילג חיישי' לדעת הבה"ג שאין יכול לספור, אך אם מתווסף עוד ספק שמא ספר ולא דילג, או כשספר ביום דיש אומרים דבוה מהני הספירה שלו אז חוזר ומברך, אבל בעלמא כשיש ס"ס ממש לא מברכין.

ושמעתי בוה נפק"מ לדינא במי ששכח לספור, ונוכר למחרת בביה"ש של היום של אחריו, וספר בלא ברכה, האם ימשיך לספור ברכה.

ובשו"ת בית שלמה דן בוה, ופסק בתחילה דיכול לספור בברכה מחמת שיש ס"ס שמא ביה"ש הוא, ואת"ל שהוא לילה שמא כתוס' שגם בדילג יום א' יכול לספור, ובא"ד דחה דברים אלו דלכא"ו יש להתמיר דשמא זה לילה, ואת"ל שהוא יום שמא ספירת יום אינה ספירה, ולדעת בה"ג איכא ס"ס להחמיר, וא"כ ככה"ג ל"ה ס"ס להתייר.

אבל אי נימא כמש"כ דמעיקר הדין נקטי כתוס' במנחות, וגם בדילג יום א' יכול לספור בברכה, אלא דלכתח"ל חיישי' לבה"ג דלא יברך, אבל כשמתווסף עוד ספק אף שאינו ספק ספיקא גמור, מ"מ כיון שיש צד שביה"ש הוא יום, וספירת יום הוי ספירה, הרי"ז מצטריך להקל וא"כ יוכל לברך. וכ"כ שם בשו"ת בית שלמה, וצ"ע.

לחוש לדעתו ולומר תיבת בעמר לבסוף, שתהיה חוזרת גם על ספירת השבועות. ויש להעיר שאכן גירסת הרמב"ם בתשובה לומר בעומר לבסוף, כדלקמן דף של"ח פסקת שבעה שבועי שלמי. ובפרט שדעת רוב הפוסקים ורבינו דבזמן הזה אפילו ספירת הימים היא מדרבנן כדלקמן דף שד"מ, והיה לנו לחוש לדעתם ולומר תיבת בעומר בסוף. וראיתי כתוב בשם סידור עבודת ישראל, שהביא תשובה להרה"ג ר' משה טוביה מוונזוהיים זצ"ל, שגם הוא כתב טעם זה, וביאר שראוי לומר שהלכה כדבריו, מפני שזוהי השיטה המכרעת בין מאן דאמר דהספירה כולה מדאורייתא, לבין מאן דאמר כולה מדרבנן, ע"כ. אף שלענין שאר דינים נקטינן כדעת רוב הפוסקים שהספירה כולה מדרבנן.

והנה דעת הר"ן שספירת הימים היא העיקר, ועיקר ספירת השבועות הוא רק שבע פעמים בסוף כל שבוע ושבע, וכ"כ רבינו השת"ל זת"ם בסימן תפ"ט סק"ו, ואם כן אפשר דמטעם זה אומרים בעומר אחר ספירת הימים שהוא העיקר, ומשום דלא פלוג, גם בסוף כל שבוע אומרים בעומר אחר הימים, אף שאז מן הדין צריך לספור שבועות, ועדיין צריך תלמוד.

ומצאתי שכמהנהגיו לומר בעומרא בין מנין הימים למנין השבועות, מבואר גם בדברי כמה רבנן מקמאי, הלא המה רש"י בספר הפרדס, הר"ן בשלהי פרק ערבי פסחים, הרב אורחות חיים והרב כלבו, ונראה מדבריהם שגירסא זו אינה תלויה במחלוקת רבינו ירוחם ושאר פוסקים, גם הנה"ח סימן תפ"ט ס"ק ל"ד כתב בשם האר"י והרש"ש לומר תיבה זו בין מנין הימים למנין השבועות, אם כי גירסתם לעומר בלמ"ה, וכבר נתבאר שגירסתנו בב"ת.

טעה החזן בהכרזה לפני ספירת העומר

נשאלתי מדידי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף על המועדים), במה שנהגו בני תימן שש"ך מברך ומוציא את כולם, וקודם הברכה מכריזו ואומר אתמול כך וכך, אם טעה ואמר בהכרזה את המספר שצריכים לספור היום מה הדין, ע"כ. ואשר נראה לומר דהש"ך דטעה בהכרזה ואמר המניין שצריכים לספור היום, כגון שאמר ביום רביעי אתמול ארבעא ימי בעומרא, נראה שלא יצא בוה ידי חובת הספירה, ויכול לברך ולספור. והנה מרן בסימן תפ"ט ס"ד כתב וז"ל, מי ששואל אותו חבירו בין השמשות, כמה ימי הספירה בוה הלילה. יאמר לו, אתמול היו כך וכך. שאם יאמר לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, עכ"ל. וכתב ע"ז רבינו שם ס"ק י"ג, שאם כיון בפירוש שלא לצאת אלא להודיע לחבירו מנין הימים לא יצא. ע"ש. ובנדון דידן אע"פ שלא כיון בפירוש שלא לצאת בהכרזה, מ"מ הלא אמר בהדיא אתמול, וגילה דעתו שאין זו ספירה, והוי כאילו כיון בפירוש שלא לצאת. ובר מן דין, הלא כתב רבינו שם, שאם השיב לחבירו כך ימים ולא אמר היום, לא יצא, וצריך לחזור ולמנות בברכה, ע"כ. וא"כ כ"ש בנדון דידן, דלא זו בלבד שלא אמר היום, עוד אמר בהדיא אתמול, וגרע טפי, ופשיטא דלא יצא. ועוד יש לצרף לזה כסניף, סברת האומרים דמי ששכח לספור יום אחד שאינו יכול לברך בשאר ימים, אם הוא ש"ך יכול לברך להם, מדין ערבות.

הרב חזקיה דחבש - רב ק"ק "שתילי זיתים"

ראש העין, ומח"ס "שתילי זיתים"

עם פירוש באר מרים ג' חלקים

ספירה בתחילת הלילה כשמאחר להתפלל ערבית באופן קבוע

א. ע"י פסק"ת שהביא מאגר"מ (ח"ד צ"ט) דמעיקר דינא אמר' בוה 'תדיר ואינו תדיר' אף כבה"ג, ואין להקדים הספירה, רק מדינא יצוה הכל אחר המעריב. אך שבה"ל (ח"ו ג' ג') מדינא מסכים שיש לברך ולספור כה"ג בתחיל הלילה, אף דק"ש הוי תדיר ומקודש, דכל שלא באו ביחד אינו דיני קדימה הרגילים. וליישב מנהג ישראל שלא מקדימין לספור רק סופרים אחר מעריב דחיישי' לשכחה, לכן קבעו לעולם לספור אחר ערבית ביחד כל הציבור (ובאמת דמצנינו סברא זו שהקילו הרבה יותר בעצם קיום המצוה מחמת שכתת וביטול המצוה לגמרי, כמבו' סעי' ג' בבה"ל לענין ספירה בברכה אחר פלג מבע"י, וסמכו בוה על איזה ש"י דחוויה דהאידינא זה רק זכר למקדש, ואינו תלוי בלילה שהוא זמן הקצירה, ודי דהגיע זמן שנחשב כלילה לפי איזה מצוות כק"ש ותפלה, א"כ כ"ש בוה שהוא רק לענין אקדמוי וזריים תמימות, דחשש שכחה להמתין עם המצוה), ועד"ז כתב בשערי חג פסח (להגה"ר טישור שליט"א), ועי' מנח"י (ט' ס"ה ב') שהביא מי שכל ליישב המנהג דבעי ציבור בספיה"ע, והביא לש' כזה משלה"ק, אך נשאר בוה בצ"ע.

ב. ובאור לציון (ח"ג פט"ז א') כ' דמי שמאחר להתפלל ערבית בסדר יומו צריך לעמוד בתחיל הלילה ולספור הספירה של אותו יום, מאחר דלשי' השו"ע דין הספירה בתחיל הלילה אינו רק 'זריזין' אלא לכתח"ל מדיני הספירה, ד'תמימות' קאי אכל יום ויום, ומה שסופר כל הלילה אינו אלא בדיעבד, ואף לדין תדיר דערבית אין לחוש פה, דמעיקר הדין יכול כמבו' בגר"ז, סתם ולא פ'.

ולעיל סי' תל"א ח' לענין בדיקת חמץ א' קודם לערבית בגוונא שאין חשש שישכח ערבית, או דבכ"ע 'קדים ערבית כיון דתדיר ואינו תדיר קודם, ושם הכריע השעה"צ (י"א) דעביד כמור עביד, וכן מבאיים מהמ"ב לק' סק"ח שכל לענין אחר צאה"כ דשרי לספור אפי' היה מוצ"ש דאכתי אסור במלאכה, מ"מ כבר לילה, ושם כ' שיכול לספור אפי' קודם ערבית.

ובאגר"מ דף צ"ט מבאר שמדין ציבור לא מצאנו בספיה"ע, ומשו' תימות ל"ל, דדוחק לומר דיש ענין להקדים מחמת כן לרגע הראשון של הלילה, ולו דמשך כל הלילה הוא דיעבד, אלא כוונתו לומר דהוא מעלה בעלמא 'להיכר תמימות' מלבד ענין הרויזות.

ומסתבר ליה דדהיתר באכילה קו' הספירה הוא דכמו שמנין קבוע הוא היתר לענין הספירה, דא"צ לספור מיד מתחיל הלילה, אפי' שאין בוה ענין הלכתי של ציבור וכד', א"כ ה"ה לפי איסור האכילה דקודם המצוה ג"כ יכול לאכול, כי סומך על הקביעות דלאחר זמן שלכן יכול לאכול, דלא חמיר דין האכילה קודם ק"ש דא' שהותר ע"ס קביעות, ה"נ הדרבנן שלאכול קודם קיום המצוה דספירה דנתירו מחמת הקביעות של קיום המצוה לאחמ"כ.

דין עמידה להיוצא בברכת הספירה בשומע כעונה

מי שהיה שומע כעונה בספיה"ע א' צריך לעמוד בעצמו אף שאינו סופר כי חשיב כסופר, או העמידה דוקא מי שסופר בפועל יעמוד משום האסמכתא ד'קמה' קומה, אבל השומע אינו סופר ממש. ולכא"ו תלוי זה בהגדר דשומע כעונה, אי ממש א"כ כל דיניו קאי ביה וצריך לעמוד בעצמו, או שאינו כעושה ממש, ורק התוצאה של המעשה של העושה מתייחס גם לשומע ממנו ותו לא, וא"כ א"צ לעמוד בעצמו, ונוכח מעמידה בספירה דמבו' דשייך להיות שומע כעונה, וא"צ כל השומעים לעמוד



קמייאת לאו כלום הוא מעיקר דינא, עכ"ד הבאה"ל. א"כ חזינו דאף שסופר "כדרך ספירה", כיון שהוא קודם ביה"ש יכול לספור בלילה בברכה.

ואין לומר דמייירי שכספסופ מפלג, עשה תנאי בדעתו שאם יזכור בלילה, אינו רוצה לצאת בספירה זו (וכמש"כ המ"ב בסקט"ז בדעת המפרשים במש"כ השו"ע "מבעוד יום" דהיינו בין השמשות), דא"כ כשאומר הבאה"ל וכשיגיע הזמן יברך ויספור ואינו ברכה לבטלה, הו"ל לתת טעם דלא הוי ברכה לבטלה כיון שעשה תנאי שאם יזכור בלילה לא יצא בספירה שמקודם. ומדנתן הבאה"ל הטעם "דספירה קמייאת לאו כלום הוא מעיקר דינא", משמע דאף בלא תנאי יוכל לספור בלילה בברכה, ואף שספירתו היתה כדרך ספירה ולא בדרך תשובה לשואלו, וצ"ע.

שמואל מזרחי - הקריה החרדית בית שמש

לספור מיד בתחילת הלילה

הנה בביה"ל סי' תפ"ט (ד"ה אחר תפלת ערבית) הביא ב' טעמים למה שסופרים ספירת העומר אחר תפילת ערבית, טעם המור"ק שנהגו בדורות ראשונים להתפלל ערבית קודם הלילה, ורק אחר מעריב הגיע זמן הספירה, וטעם הח"י דמדינא צריך להקדים ק"ש ותפילה דהוי תדיר ושאינו תדיר, ועפ"יז לכאורה מי שרגיל להתפלל מעריב בשעה יותר מאוחרת צריך לספור ספיה"ע בזמנה, דמה דאמר' תדיר ושאינו תדיר הוא דוקא כשיש לו לקיים את שתי המצוות באותו זמן כידוע, וכן ראיתי בשו"ת שבת הלוי (ח"ו סי' נ"ג אות ג') דהכי ס"ל, ומיישב שם מנהג העולם שנוהגים לספור גם אחר תפילת ערבית מאוחרת, משום שהשיחה מצויה בספיה"ע, ואם נאמר לכל יחיד לספור מיד בצאה"כ לא יזכרו מזה ויבואו לשכחה ויפסידו המצוה, אך למעשה דעתו דעדיף לברך מיד בצאה"כ, וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ג פט"ז תשובה א') דמדיון "תמימות" צריך לספור בתחילת הלילה, ואף שעדיין לא התפלל מעריב, ונראה דלא חששו למעלת "ברוב עם", משום דאינא בכמה פוסקים שמעלת "ורזיים מקדימים למצוות" גדולה יותר ממעלת "ברוב עם", ובפרט כאן שלכמה פוס' הכי נתקנה המצוה שיקיימו אותה בתחילת הלילה מדיון "תמימות". ובכה"ח (סק"ב) כתב "תיכף שיזכור יברך ויספור, ולא יאמר כיון שאיחורתי אחרתי ואמתין עוד מעט, לפי שכל מה שמתאחר יותר גורם אחיזה אל החיצונים ביותר". ובענין הלימוד זכות שכתב רבינו השבט הלוי, נראה פשוט שטעם זה מספיק רק להוראה לציבור, כי אם נאמר לכולם לברך בתחילת הלילה, ואז הציבור לא יספרו כלל אחר ערבית, יש לחוש לשכחה אבל היום שבכל ציבור מברכים אחר התפילה אין לחשוש לזה, כי אף אם לא ספר בתחילת הלילה, יזכור משום הציבור שמברכים אחר התפילה, וכל שכן במקומותינו שנוהגים בני ספרד כמ"ש הכה"ח (סק"פ) שיש נוהגים שאחר תפילת שחרית החזן מגביה קולו, וסופר מה שספרו בליל אמש, והציבור חוזרים אחריו וסופרים ג"כ, ונמצא שהציבור מוזכרים לכל יחיד גם אחר תפילת מעריב וגם אחר תפילת שחרית, וליכא לחוש לשכחה בכל יחיד ויחיד.

יוסף חזן - באר שבע

שומע כעונה בספירת העומר

סימן תפ"ט סק"ה: "והכא גילתה התורה שלא יצא כל שלא שמע בעצמו". ומבאר דליכא בספירה שומע כעונה, משום דספירה אינה אמירה, אלא ספירה הוא מעשה ספירה, והמעשה הזה נעשה בדיבור. ועפ"יז יבואר מש"כ המ"ב לקמן דאם לא מבין לה"ק לא יצא, ובק"ש ועוד מצונו דיצא, ומ"ש הני מהא, אכן עפמשנ"ת דאין הספירה בדיון דיבור, אלא דין מעשה ספירה, הרי שאני דלא בעינו דיבור מסוים, ובכה"ג א"צ שיביניהו, דבלה"ק זה הלא הפרשת שמע, ואמרו אף שאין מבין, אך האמירה איכא הכא, אבל ספירה שהיא מעשה אין מעשה מצוה ללא ידיעה והבנה על מה שעושה, דלולי זה הוה כמתעסק.

עיקר זמן ספירת העומר

סימן תפ"ט: "ואם שכח לספור בתחילת הלילה", ומשמע דעיקר מצותה בתחילת הלילה, עד שהרא"ש ס"ל דלכתחילה יברך בבה"ש שהוא ספק דרבנן משום תמימות, שלא יאבד את התמימות אם יעכב הספירה לאח"כ, וא"כ מ"ט היום לא מקפידים להתפלל בימי הספירה תפילת מעריב בזמנה.

אכן נראה דטעם שנשתקע המנהג בימינו מפני הישיבות והכוללים, שסדרי הלימוד הם בתחילת זמן ערבית, שביטול הלימוד בשביל מצוות נאמר רק בדברים מסוימים כבדיקת חמץ ונר חנוכה, אבל כאן לא מצונו כה"ג רק אכילה ומלאכה כשאר מצוות, וסמכו על כך שלדעת חלק מהפוסקים כל שמברך בלילה הוה תמימות. אמנם כל מי שבאפשרותו לקבוע עצמו לתפילה בזמנה בספירה, ודאי לכתחילה כן צריך למעבד, דלחלק מהראשונים רק בכך מקיים דין תמימות.

ספירת העומר בין השמשות

בב"י סימן תפ"ט הביא שיטת הרא"ש דלכתחילה יברך בבה"ש משום תמימות משום דהוה ספיאק דרבנן, ושיטת הר"ן דלא יכניס א"ע לכתחילה לס"ב, וצ"ע היאך נקט הרא"ש שישכנס לכתחילה לספק, והנראה דהרא"ש שליטתו ממ"נ אם יברך עתה הוא ספק יום ספק לילה, ואם יברך אח"כ ספק הפסיד תמימותו, ע"כ בכל גווני לא יצא מידי ספק וע"כ יקדים המצוה.

יואל שרגא הלוי בירנבוים - אשדוד

נשים בספירת העומר

מש"כ המ"ב סי' תפ"ט סק"ג דבמדינותינו המנהג דאין "נשים" סופרות, והביא מס' שולחן שלמה הטעם דבדואי טיעו יום א', ומחברי זמנינו נו"נ באדם היודע שיהי' לו איזה אונס שלא יוכל לספור, אם שייך ג"כ טעם זה, או רק בצירוף דהוי מ"ע שזמ"ג ונשים פטרות (ובמב"ד כ' נן מהגרש"א), ובעיקר הסברא ל"ע, דידוע קו' תוס' בכתובות ע"ב א' ד"ה וספרה, הא דאין מברכת זבה, כמו שמברכין על ספיה"ע, וסו"ד ד"זבה שאם תראה תסתור, אין לה למנות", ורגילים לפרש כוונתם דסותר למפרע, ולפ"יז יל"ע דבספיה"ע ללאו' גם לדעות דכל המ"ט היו מצוה א' ארוכה, לא נ' דכששוכח יום א', או אפי' כשדואי לא יספור יום א', הוי סתירה "למפרע", ואמאי לא יספור בברכה. ושמעתי אבל"ח ס' מהג"ה הגר"א גניחובסקי וצ"ל דאן א"נ דאפשר לצאת יד"ח גם בספירה, ולדוג' ראובן יצא ביום ה' משמעון, ואח"כ שמעון שכח איזה יום לספור, דאטו נימא דאיגלאי מילתא דלא הועילה ספירתו, ושוב גם ראובן לא יוכל לספור, וצ"ע. [וע"ד הדרוש, ידוע עצתו דהגר"ז זילברשטיין שליט"א, דאדרבה אם יתחיל, תהי' לו ס"ד להמשך]. אך דלכא"ו כמשנ"ת במ"ב לקמן כמה פעמים דאיכא למימר בכל ס"ס לברך בספיה"ע, וא"כ גם אם הוה יודע שדאי יפסיד יום א', הוי רק ספק אם יעקר למפרע, ושמא כל יום הוא בפני"ע. ומסתבר כדחובא מהגרש"א דאנשים כן יברכו, וצ"ע.

ס"ס בספירת העומר

במש"כ המ"ב בכמה מקומות דבכל ספק בספיה"ע, נקטי' לחומרא דאפשר לברך, דאיכא ס"ס, ידוע דיש מקומות דסותר עצמו, אך נ' דלענין ספיה"ע הוי יותר מכל ס"ס, ומשום דנ' דלדינא פסקין כדעות דכל יום ויום הוי מצוה בפ"ע, ורק חוששים לד' החולקת, וע"ז מהני עוד צירוף אפי' דספק להחמיר, ודוק.

עמידה בספירת העומר

בסי' תפ"ט ס"א בביה"ל ד"ה ומצוה, הביא מהרי"ג דאף דאיכא אסמכתא דצריך לעמוד בספירה, במוצ"ש שאומרים לאחר תפילת ערבית ויהי נועם וקדושה דסדרא כשהו יושבין, נהגו ראשונים לברך ש"ץ מעומד, וכל הקהל עונין אמן ככוונה, שלא להטריח הציבור לחזור ולעמוד, ודייק בדבריו דהיינו גם שיוצאין בספירתו, עכתו"ד. ולכא"ו יל"ע דאם יוצאין מדיון שומע כעונה, אמאי גם הם אי"צ לעמוד ככל אדם הסופר בעצמו, ומכאן יהי' מקור לדעות דא"ו ממש עונה אלא כעונה, ומקובל דנח' בזה הביה"ל והחוו"א לענין ברכת כהנים אי מהני שומע כעונה, אך כבר למעלה בקודש, דהמעשה רוקח הביא המנהג לענות "ברוך הוא וברוך שמו" גם על ברכות שיוצאים בהם יד"ח [וכד"ל"א שוה מנהג הספרדים, ואכמ"ל בזה], והק' ע"ז דכיון דשומע כעונה א"כ הוי כהפסק בברכה, וכמו שאדם יברך ויאמר בא"י ב"ה וב"ש אמ"ה וכו', והאריך שם לדחות טענה זו, ודואי דא"ו כעונה ממש, דא"כ גם לא יענו "אמן", דהא העונה אמן אחר ברכותיו הוי מנונה, וראי' דא"ו ממש כעונה, ולכא"ו גם מהרי"ג כמבואר כן, דאף דהסופר בעצמו צריך לעמוד, כשיצא יד"ח מצינא יכול לישב. וצ"ע לדינא.

זוד הלוי מוריאל - ירוחם

סיכום השיטות סימן תפ"ט (טור, ב"י, שרי"ע, מ"ב)

תפ"ט א'. בב"י הביא מהרא"ש דבספק חשכה יכול לברך, וא"צ להמתין עד שיהיה לילה ודאי, כיון דהוי ספיאק דרבנן, ועוד נראה דעדיף טפי סמוך לחשיכה משום "תמימות", והתוס' כתבו דאינו נראה, והביא שם בב"י דהר"ן כתב שרוב המפרשים מסכימים דספירת העומר בזמן הזה דרבנן זכר למקדש, משום דאין קרבן ואין הבאה, אולם שיטת הרמב"ם שספירת העומר בזה"ז דאורייתא.

בשו"ע כתב בליל שני אחר תפילת ערבית, מתחילים לספור העומר, ולכא"ו משמע בשו"ע דלכתח' עכ"פ יספור משחשכה, ובענין האם הספירה מדרבנן או דאי' לא כתב דעתו.

ובבה"ל ד"ה לספור הביא בזה מח' ראשונים גדולה, והביא שדעת השו"ע שספירת העומר בזה"ז דרבנן, ואפשר שראיית הביה"ל היא מסעיף ב' שכתב דהמדקדקים סופרים מצה"כ, משמע דמדינא אפשר גם לפני צה"כ בספק לילה, דהרי ספיאק דרבנן, וכפי שביאר במ"ב (סק"ד).

וראי' יותר ברורה מלקמן סעיף ו' דכתב בב"י דלמ"ד דהספירה בזה"ז מדרבנן, אם פתח או חתם כדבעי שפיר דמי, ופסק כן בשו"ע.

בבה"ל ד"ה אחר הביא שהמור וקציעה כתב דהטעם שסופרים לאחר תפילת ערבית משום דבדורות הראשונים היה המנהג להתפלל ערבית קודם הלילה, ובסוף התפילה התחיל הלילה, וזו הוי סופרים כדן בתחילת הלילה, אולם בחק יעקב כתב דמדינא צריך להקדים ק"ש ותפילה שהוא תדיר.

במ"ב (סק"ג) הביא מהפוסקים דנשים פטרות מספירת העומר דהוי מ"ע שהזמן גרמא, אולם המג"א כתב שכבר שווהו עלייהו חובה, וכתב המ"ב שכמדומה במדינתנו לא נהגי נשי כלל לספור [ובשולחן שלמה כתב דעכ"פ לא יברכו דהא ודאי יטעו ביום אחד, וגם על פי רוב אינם יודעים פירוש המילות].

במ"ב (סק"ה) וכן בבה"ל ד"ה ומצוה, הביא דדעת הלבוש והחק יעקב שיש דין של ילכ"ם בספירת עומר, וכל אחד צריך לספור לעצמו, ולא מהני בזה שומע כעונה, אולם הפר"ח מיקל בזה, והכריע בבה"ל דלכתח' בודאי צריך כל אחד לספור לעצמו, אכן בדיעבד אם שמע מחבירו וכיון לצאת יחזור ויספור בלי ברכה, והביא שם במ"ב דכל הנדון הוא הוה רק בספירה עצמה, אבל בברכה עצמה לכו"ע אפשר לצאת ע"י אחר, וכמו בכל הברכות. מהו מנהג ישראל שכל אחד מברך בעצמו, ואין סומכים על הש"צ, ובשה"צ (ה') הביא דמ"מ פשיטא דאם יש לו ספק באיזה ענין, דצריך לספור בלי ברכה, אם יכול לשמוע הברכה מפי אחרים בודאי נכון לעשות כן.

בטור כתב דסופר הימים והשבועות, דהיינו סופר ביום א' היום יום אחד וכן הלאה, וביום השביעי' אומר היום שבעה אחד שהם שבעה ימים, וביום השמיני יאמר היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד, וכך הלאה עד ארבעים ותשע, וכתב האביעזרי דיש אומרים שרק ביום דמשלים שבוע (7, 14, 21, ...) סופר ימים ושבועות, אך מהם ואילך א"צ לספור גם ימים של שבוע שעבר, דהיינו ביום השמיני יאמר היום שבוע אחד ויום אחד, וא"צ לומר היום שמונה ימים, שכבר נמאם בשבוע שעבר.

ויש אומרים שאין להזכיר השבועות אלא בסוף השבוע, כגון ביום שביעי יאמר היום שבעה ימים שהן שבוע אחד, וביום השמיני אינו אומר אלא היום שמונה ימים עד שיגיע לארבע עשר, וכן לעולם. וכתב הטור דהמנהג הכא כמו שכתב בתחילה, ובשו"ע פסק בהטור.

במ"ב (סק"ז) הביא דאם ספר ימים לחד ולא ספר שבועות, לעו"ש מג"א וח"י יצא בדיעבד, אך דעת מהר"ש לוי הפר"ח וא"ר שצריך לחזור ולספור ימים ושבועות רבנן, והמ"ב הכריע שצריך לחזור ולספור בכה"ג, אך בלא ברכה, ואם שכח לחזור ולספור, מונה שאר ימים בברכה. והביא עוד שם במ"ב שאם ספר שבועות ולא ימים, לא יצא לכ"ע.

בשו"ע כתב ביום הראשון אומר היום יום אחד, והרמ"א הוסיף "בעומר", ובמ"ב (סק"ח) הביא שברוב הפוסקים הנוסח הוא "לעומר", והביא במ"ב דכ"ז רק לכתח'י, ובדיעבד אף אם לא אמר "בעומר" או "לעומר" יצא.

במ"ב (סק"י) הביא דהטעם דנוהגים לומר אחר הספירה "יהי' שיבנה ביהמ"ק וכו'", הוא דלכוון שכשיביהמ"ק יהיה קיים נקיים מצות הבאת העומר, והביא השה"צ (ט"ו) דכך כתב בשיבולי הלקט, שכתב גם עוד טעם דמאן דיומא כולו היה אסור באכילת חדש שביהמ"ק היה קיים, מתפללים לה' ששוב יהיה כדבר הזה, וכתב שם בשה"צ דלסבורים שהספירה בזה"ז דרבנן לא צריך למצוא טעם לאמירת היה"ר, כי גוף המצוה לזכר ביהמ"ק.

בבה"ל ד"ה מונה והולך הביא שנח' באחרונים היכא שספר בר"ת, כגון שאמר היום ב' ימים וכדומה, אם יצא, והביא דכתב החק יעקב כיון דלרוב הפוסקים עיקר ספירה בזמן הזה אינו אלא דרבנן, אין להחמיר מספיאק, ויחזור לספור בלי ברכה.

תפ"ט ב. בשה"צ (י"ז) הביא שאם ספר לפני ביה"ש אחרי פלג המנחה, לאחר תפילת ערבית חזר וסופר אך בלא ברכה, והא"ר נשאר בזה בצ"ע, והשה"צ תמה עליו, והביא גם מהגר"א דס"ל דבכה"ג יחזור ויספור בלא ברכה, אך כתב השה"צ שאין לדחותו לגמרי, ובמ"ב (סק"ג) כתב שיחזור לספור עם ברכה, ולא חילק היכא שספר לפני או אחרי ערבית.

במ"ב (סקט"ו) נראה שפוסק כהמג"א שאם בירך בבין השמשות יצא בדיעבד, אבל הא"ר מפקפק בזה, ומצדד בנידון שיחזור ויספור לצאת הכוכבים בלי ברכה, ובבה"ל ד"ה וכן, נשאר בצ"ע היכא שספר לפני הזמן של ג' רבעי מיל (רבע שעה) קודם צה"כ. תפ"ט ג', בב"י הביא מהאבודרהם בשם מחזור ויטרי שהמתפלל עם הציבור מבעו"י מונה עמהם בלא ברכה, מימר אמר אם אוזכר בלילה בבית אחזור ואברך כדן, ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבועות למצוה, אבל הרמב"ם פליג וס"ל שאם מנה ולא בירך יצא, בשו"ע כתב כהמחזור ויטרי, ובמ"ב (סקט"ז) ביאר דברי המחזור ויטרי, שמתנה בדעתו שאם אשכח אצא בספירה הראשונה (ולחבנה זו צ"ב במה חלק הרמב"ם, ועיין ט"ז).

בבה"ל [וכן סתם כדעה זו במ"ב (סקט"ז)] הביא דדעת הט"ז והגר"א ועוד שהנדון באבודרהם הוא, שאת ספירתו הראשונה ספר בבין השמשות, אולם הלבוש א"ר ועוד מפרש מבעו"י, מפלג המנחה, והביאר בזה הוא דכיון שהספירה לרוב הפוסקים היא מדרבנן זכר למקדש, הכא שחששו שמא ישכח יוה"ד לספור, התירו לספור כבר מוזמן זה.

תפ"ט ד, במ"ב (סק"כ) סתם להלכה כהמג"א והט"ז דס"ל שאם לא אמר "היום" לא יצא י"ח, ובשה"צ (כ"ה) הביא שהא"ר והמאמר"ר פקפקו בזה כט"ז, והמאמר"ר כתב דאין לדחות את דברי הט"ז בזה.

במ"ב (סק"ב) סתם כדעת הא"ר שאם שאל את חבירו אחר שהגיע לשבועות, ואמר לו היום כך וכך לעומר ואמר לו רק את הימים, חזר אח"ז וסופר עם ברכה, ובשה"צ (כ"ה) הביא שדעת הפר"ח שרק ביומא דמשלים שבוע, חזר ומברך אחר בשאר הימים, אם ספר רק ימים יצא, ולא חזר ומברך.

[ומתבאר מהשה"צ שלמרות שלעיל (סק"ז) כשהביא המח' היכא שספר ימים ולא שבועות, הכריע שיחזור ויספור בלא ברכה, כאן סתם שיברך, כי בגר"א כ' מסעיף זה הוא רק למ"ד מצוות א"צ כוונה, ובלאו הכי דעת הט"ז בזה בעיקר הדין דהרי בזה מכיון שלא לצאת].

בשו"ע כאמור כתב שאם אומר לחבירו היום כך וכך אינו יכול לחזור לברך, ובבה"ל ד"ה שאם, הביא שהט"ז חכך בזה שחשיב בזה כמתכוין שלא לצאת, ובבה"ל נשאר בצ"ע למעשה שאם זה היה בבין השמשות, והאיש הזה המשיב רגיל תמיד לברך רק בצה"כ, אולי מסתבר דהוי כמתכוין שלא לצאת, ויכול לברך אחר כך על ספירתו.

ברמ"א כתב שאם התחיל לאכול לאחר שהגיע זמן הספירה [דהיינו כביצה פת או מוזנות], צריך להפסיק מאכילתו, ובמ"ב (סק"ה) הביא שדברי הרמ"א הם למ"ד שספירה בזה"ז דאי', אך כתוב בפר"ח ובגר"א דאנן דקיי"ל שהספירה בזה"ז מדרבנן, אינו פוסק מאכילתו בכה"ג, אולם כתב החוק יעקב שהרמ"א חשש רק כאן למ"ד שהוא מדאור, משום שהוא דבר שאין בו טורח כלל להפסיק מעט ולספור.

בטור הביא את האביעזרי דהיכא דפתח אדעתא דלימא היום ארבעה שסבור שכן הוא, ונוכר וסיים בחמישה, והן חמישה, וכן שהם ארבעה ופתח אדעתא דארבעה שכן בחמישה, מי אולין בתר פתיחה או בתר חתימה, וכ' האביעזרי דמסתבר דבתרוויהו לא נפיק, ובב"י ביאר דעת האביעזרי שכתב כן משום שסבר שהספירה בזה"ז דאי', אך לפוסקים שס"ל שרק מדרבנן נפיק, ובשו"ע פסק שיצא. ובמ"ב (סק"ב) הביא דאהרונים תמהו על הדין השני בשו"ע, דכיון שספר לבסוף חמישה, והוא בכלל אוחז ביום הרביעי, היאך יוצא, ולכן לדינא חלקו בלבוש, ב"ח ועוד על השו"ע, וסבירא להו שיחזור ויברך שוב "ארבעה ימים" [אולם בדין הראשון לא פליגי עליה], ובבה"ל ד"ה או איפכא, הביא שדעת הט"ז לחלוק לגמרי על השו"ע, וגם במקרה הראשון ס"ל שלא יצא, וצריך לחזור ולספור שוב עם ברכה.

תפ"ט ז', בטור הביא שכתב בה"ג שאם שכח לברך כל הלילה, שיספור ביום (משמע לכא"ו עם ברכה), אך לב"י אין נראה כן, והרא"ש כתב שיספור ביום, אך ללא ברכה. בשו"ע פסק כהרא"ש.

במ"ב (סק"ז) סתם להלכה דהיכא שספר ביום משום ששכח בלילה, מכאן ולהבא סופר בכל הלילה בברכה, ובשה"צ (מ"ה) ביאר דהוא משום ס"ס לחיובא, ספק אם אפשר לספור ביום, ואת"ל כהסבורים שאין ספירה ביום, ספק האם הימים אינם מעכבים זה את זה, והביא שם שכן היא דעת המאמר"ר, נהר שלום ועוד, ודלא כהפר"ח שס"ל שבשאר הימים סופר בלא ברכה.

תפ"ט ח', בטור הביא שבה"ג כתב שאם שכח לברך באחד מן הימים, שלא יברך עוד בימים שלאחריו, ורב סעדיה כתב שאם שכח באחד מן הימים, יברך בימים שלאחריו, חוץ מלילה הראשון, שאם שכח ולא בירך בו שלא יברך עוד, ורב האי כתב שבכל הימים אם שכח ולא בירך, יברך בשאר לילות. בשו"ע פסק ככה"ג שלא יברך, אך כתב שיספור [בלי ברכה], ובביאור היאך יקיים בספירתו "תמימות", ומה מועילה ספירתו, הביא הבה"ל בשם רב האי גאון שמקיים תמימות ביומא דמשלם שבועי, כי כשכל שבוע מחשב כל השבוע, בסוף מתקיים "שבעה שבועות תמימות", עוד כתב רב האי שגידי ביום שלמחרת גם את הספירה של אהמול ששכח, ובכך מקיים "תמימות", והביא הבה"ל דבשאר פוסקים שלא הזכירו זה כתבו ד"תמימות" קאי אכל יומא שהתחיל לספור מבערב, אבל לא שהימים מעכבים זה את זה. והביא שם בבה"ל שהא"ר כתב שטוב לחוש לרב האי ולספור בכה"ג גם את הספירה של אתמול, אך שאר אחרונים לא הזכירו זה.

בבה"ל ד"ה בלא, הביא שס"ל לנהר שלום שמי שהיה אונן בזמן ספירת העומר וקבר את מתו, סופר לאחר הקבורה בלא ברכה, ובשאר הימים סופר עם ברכה, ולא דמי לתפילה שהיה פטור באניותו שאינו מחויב בתשלומים, דספירת העומר ביום אינה בתורת תשלומין, אלא זה אכתי בזמן החיוב, אולם אם היה אונן גם ביום למחרת, בשאר הימים יספור בלא ברכה, ובבה"ל פקפק בדבריו שכתב שאין זה בתורת תשלומים. ובעיקר דין הנהר שלום, הביא נודע ביהודה שס"ל שאונן יספור בלא ברכה, וימשיך בימים שלאחר מכן לספור עם ברכה.

תפ"ט ט, בשו"ע כתב שכשחל יו"ט אחרון של פסח (בחול'ל) במוצ"ש, דאז אומר קידוש והבדלה בפעם אחת, יש לספור קודם שמברך על הכוס, וביאר במ"ב (סקמ"ג) ואע"ג שאם יקדש קודם יקבל קדושת יו"ט, עדיף לאחר יציאת השבת שקדושתה גדולה מקדושת יו"ט, והביא שם במ"ב דדעת הט"ז דאפי' חל יו"ט האחרון בחול, יספור קודם הקידוש, כי עדיף לו לאחר את קדושת שבעי של פסח שהיא מה"ת, מלהקדים קדושת יו"ט אחרון שהוא רק מדרבנן, אולם חק יעקב, א"ר וש"א חלקו על הט"ז, דלא ליתו לזלוזלי ביו"ט שני.

תפ"ט י', בבה"ל ד"ה אף, הביא שהרי"ף, רא"ש ורמב"ם ועוד ס"ל שחדש אסור מה"ת גם בחול'ל וגם בזה"ז, והאור זרוע ועוד ס"ל שבחול'ל חדש הרי מדרבנן, ובשו"ע פסק כהרי"ף, רמב"ם ורא"ש.

במ"ב (סקמ"ה) הביא שרוב העולם אין נוהרים כלל מאיסור חדש, ויש אחרונים שלימדו עליהם זכות משום שקשה ליהור בזה, וסבורים שיש לסמוך בדוחק זה

על הראשונים ש"ל שחדש בחו"ל הוא רק מד"ס, מפני שגורו מפני ארץ ישראל רק במקומות הסמוכים לא"י, ויש אחרונים שלמדו זכות, שסוברים שחדש נוהג רק בתבואה של ישראל (והנפק"מ תהיה בתבואה של ישראל בחו"ל), וכתב המ"ב דאף שאין למחות ביד המקלים, אך מ"מ כל בעל נפש יחמיר בזה לעצמו ככל מה שאפשר לו. ובהב"ל ד"ה אף בומן הביא שבשכר, פליטת כלים ובשמרים יש יותר צדדים להקל.

אביחי כהן - אופקים

זמן איסור אכילה קודם הספירה

שלחן ערוך (סי' תפ"ט ס"ד): מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, אבל קודם בין השמשות כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום. הגה: וכשהגיע הזמן אסורין לאכול עד שיספור וכו', ע"כ. וצריך לדעת מה כונת הרמ"א שכתב כשהגיע הזמן, אם רצה לומר בין השמשות שאז אפשר לספור מעיקר הדין, או ר"ל צאת הכוכבים שכך ראוי לעשות, וכמנהג המדקדקים כמבואר כ"ו לעיל (סי' ט"ב).

ולפום ריהטא משמע שר"ל בין השמשות, שהרי מרן סיים דבריו בזה"ל: אבל קודם בין השמשות כיון שאין זמן ספירה וכו', וע"ז כתב הרמ"א וכשהגיע הזמן וכו', משמע דר"ל הזמן הנוכח דהיינו בין השמשות (ואי לאו הכי הו"ל להביא דין זה בסעיף ב' ששם כתוב שהמדקדקים אינם סופרים עד אחר צה"כ וכן ראוי לעשות, וע"ז היה כותב וכשהגיע הזמן וכו'). וכן מתבאר מדברי הגמג' אברהם (סק"א) שהקשה ע"ד הרמ"א וז"ל, צריך עיון דהל"ל שחצי שעה קודם הזמן נמי אסור, ונ"ל שהיה טעם שר"ל שלא אכל עד אחר הספירה מפני שיוצאין מבה"כ חצי שעה סמוך לבין השמשות וס"ל דאסור לאכול וכו', לכן יש להחמיר, אך במקום שנהגו שהשמש קורא לספור ספירה אין להחמיר קודם זמנו, ואפשר דבזה מיירי הרמ"א, ולכן כ' וכשהגיע הזמן וכו', עכ"ל הרמ"א. מפורש יוצא שהבין בדברי הרמ"א דר"ל כשהגיע בה"ש, ומקשה דהל"ל חצי שעה קודם, וזה היה טעם שר"ל שלא אכל חצי שעה סמוך לבה"ש.

מיהו בחק יעקב (סקט"ז) מבואר דפשיטא ליה דכונת הרמ"א לזמן צאת הכוכבים, ועפ"ז כתב דניחא הא דלא כתב הרמ"א שחצי שעה קודם הזמן נמי אסור, כיון שאז בלא"ה אסור משום קריאת שמע ותפילה, ובעי לאשמעינן אף שכבר התפלל וקרא ק"ש בזמנה, מ"מ לא יאכל כיון שהגיע זמן הספירה, וסיים שבחינם טרח המ"א לחלק בחילוקים שונים בשביל קושיא זו, עכ"ל. אולם לפמנש"ת דס"ל למ"א שחצי שעה קודם בה"ש יש לאסור, א"כ לא בחינם טרח הרמ"א בזה, שהרי משום ק"ש ותפילה אסור לאכול מחצי שעה קודם צה"כ, ומשום הספירה יש לאסור כבר מחצי שעה קודם בה"ש, ושפיר הקשה המ"א ע"ד הרמ"א דהל"ל שחצי שעה קודם זמן הספירה נמי אסור.

אשר על כן יש לתמוה על מה שכתב המשנה ברורה (בסק"ג ובשעה"צ) שפשוט דמש"כ הרמ"א כשהגיע הזמן ר"ל צה"כ, דבבה"ש אף שמותר לספור מטעם ספיקא דרבנן, עכ"פ איננו מחוייב עדיין, גם כתב שהסכימו האחרונים שיש להחמיר שלא לאכול מחצי שעה הסמוך לספירה והלאה, ולפי דבריו היינו מחצי שעה קודם צה"כ. וקשה אך נתעלם מדברי הרמ"א שהזמן היינו בה"ש, וחצי שעה קודם היינו קודם בה"ש, ומה שטען דבבה"ש אף שמותר לספור, עכ"פ איננו מחוייב עדיין, הנה פשוט לו שאין לאסור אכילה אם איננו מחוייב במצוה, והו עצמו אינו מוכרח לכאורה, ד"ל כדיון שיכול לקיים המצוה עכשיו, לכן אם רוצה לאכול צריך לקיימה קודם אף שאיננו מחוייב. והכי מסתברא, שהרי כל טעם איסור אכילה קודם הספירה (או קודם ק"ש ותפילה) הוא כדי שלא ימשך באכילתו ויפסיד קודם המצוה, ומשום הכי כל שאפשר לו לקיים המצוה, אע"פ שאיננו מחוייב ב' לו לקיימה קודם האכילה (ואף למסקנת הרמ"א ושי"א שיש להחמיר מחצי שעה קודם הזמן, י"ל כדיון שהוא סמוך לזמן שיכול לספור דהיינו סמוך לבה"ש, החמירו שימתין לזמן זה לספור קודם, וכמו גבי תפילה וכדלקמיה). תדע שהרי לדעת מרן בסי' רל"ג אין להתפלל מנחה לתחילה בשש ומחצה, ואע"פ גורו לדעתו בסי' רל"א שלא לאכול מחצות, הרי שאע"פ שאיננו מחוייב, ואף אין להתפלל לתחילה בזמן זה, מ"מ גורו שלא לאכול עד שיתפלל, ועל כרחק משום שסוף סוף יכול להתפלל בזמן זה, לכן אמרו שיתפלל ואח"כ יאכל (וע"ע בשעה"צ לעיל סי' רל"ה סק"ג דוד"ק), וה"נ הכא כיון שמותר לספור בבה"ש מטעם ספיקא דרבנן אסור לו לאכול אז, אלא אם ירצה יספור ואח"כ יאכל.

ולא אחזק כי ראיתי בדרכי משה שכתב בזה"ל, ונראה דכי מטא זמן ספירה אסור להתחיל לאכול עד שיספור, ואם התחיל אחר שמתא זמן חיובו וכו', עכ"ל. הרי שנקט בלשונו זמן חיובו, וזה משמע לכאורה כדברי השעה"צ דתלו בזמן חיובו דהיינו צה"כ ולא בה"ש. אך נראה שז"ו כדאי לדחות משמעות דבריו בשו"ע ואת הבנת הרמ"א בדבריו, ואפשר דהא דקאמר זמן חיובו לאו דוקא ור"ל זמן מצותו, או שכיון שהתחיל לאכול קודם הספירה לכן שפיר קרי ליה זמן חיובו, שמחוייב היה לספור קודם.

היוצא מכל זה, דעת הרמ"א (כהבנת המ"א) שכשהגיע בין השמשות אסור להתחיל לאכול עד שיספור, והסכמת הרמ"א (ושי"א) שיש להחמיר מחצי שעה קודם בין השמשות (והרמ"א אפשר דמיירי במקום שנהגו שהשמש קורא לספור), וכ"כ הכף החיים (סקס"ד) בשם הגר"ז שהחצי שעה קודם היינו קודם בין השמשות, ושכ"מ מהמ"א, והרי זה כמבואר.

יוסף משדיאן - רמת בית שמש

הנכנס לביה"כ ושומע שהציבור עומדים לספור ספירת העומר ועדיין לא התפלל מעריב האם יספור עמהם

כתב השו"ע בסי' תפ"ט: בליל שני אחר תפילת ערבית מתחילין לספור העומר. וכתב בביה"ל הטעם בשם המור וקציעה מפני שבדורות הראשונים היה המנהג להתפלל ערבית קודם הלילה, ובסיים המעריב התחיל הלילה, ואז היו סופרים כדון בתחילת הלילה. ומשם החק יעקב כתב דמדינא צריך להקדים ק"ש ותפילה משום תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם.

ובס"ק פ"ח כתב המשנ"ב וז"ל: כתבו האחרונים דאם יצאו הכוכבים מותר לו לספור אפי' לא התפלל עדיין מעריב, ובפשוטו נראה שלא חששו לחק יעקב הנ"ל, אמנם עדיין יתכן אולי לומר שיתכוונו לומר שאפי' לא התפלל מעריב נחשב ללילה לכל דבר, ולא מעריב הספירה, ומדינא קאמרי ולא לתחילה (ע"ש).

ואם לאחמ"כ לא יאה לו הברוב עם שיש לו עכשיו [עם הציבור שסיימו להתפלל], יש כאן עוד צד לומר שיכול לספור עם הציבור קודם מעריב, וצ"ע למעשה.

אח"כ מצאתי עוד שהבאר היטב מביא לשון השל"ה שכתוב כדבריו שספירה בציבור מצוה היא.

יעקב דוד מדלוב - ערד

מנהג כל ישראל שכל אחד מברך וסופר לעצמו

הנה המ"ב סי' תפ"ט כתב דמנהג כל ישראל שכל אחד מברך וסופר לעצמו, ולא סומך על הש"צ, ולא הזכיר שצריך לכוון שלא לצאת מהש"צ. וקשה דכיון דקיימ"ל דבמצות דרבנן לא בעינן כוונה לצאת [לחלק מהפוסקים, ועוד משום חומרא בשם שמים, ע"י ק"ז], לכאורה יוצא מהש"צ אף אם לא נתכוון (ואף שלקמן רמז לזה בסק"ו, מ"מ היה לו להזהיר על כך להדיא).

וצ"ל דיש כאן ס"ס שאינו יוצא, דשמא הלכה כהרמב"ם שהוא דאורייתא, וא"כ בעינן שיתכוון בפירוש לצאת, ואת"ל כהטור שהוא מדרבנן, שמא הלכה כהפוסקים שאין בספירת העומר דין שומע כעונה. אמנם כל זה אתי שפיר לגבי הספירה, אבל לגבי הברכה לכ"ע הוא מדרבנן, ואמרינן בה ג"כ דין שומע כעונה לכ"ע, והדק"ל. ואולי כיון דמצוה שכל אחד יברך ויספור לעצמו [או משום "וספרתם לכם" או משום דמצוה בן], והברכה והספירה כהדדי ניהו, מסתמא מתכוונים לא לצאת.

טעו ציבור ביום המעונן

לגבי הדין שטעו ציבור ביום המעונן שצריכים לחזור ולספור, ולא משגחינן בטירחא דציבורא כמו תפילה, ביאר המ"ב בשם הרשב"א משום שהוא נגד החוש, דכיצד יכול לספור עשרה ימים והוא נמצא ביום התשיעי, משא"כ תפילה יכול להתפלל מקודם בדעיבד. והביא בשעה"צ את הגר"א שכתב לחלק חילוק אחר, דספירת העומר אינו צריך ציבור ואין טירחא דציבורא, ונשאר עליו בצ"ע מדוע ניד מטעם הרשב"א. ונראה דבא הגר"א לחדש דנפק"מ לעוד דנים דרבנן שאינם צריכים ציבור, שיהיה צריך לחזור ולקיימם. ולדוגמא בעלמא, כגון נר חנוכה אם הדליק קודם ביה"ש (שלא בע"ש), דאם לפי הרשב"א זה אינו נגד החוש, דזקיק שרגא שטיהרא לא מהני, אבל סמוך לביה"ש קצת ערב הוא. ולטעם הגר"א יהיה צריך לחזור ולהדליק דאין טירחא. ובאמת טעם הגר"א טעמא דמסתבר הוא, דלדבריו ליכא קושיא מעיקרא.

אוריה סקנדריון - בני ברק

היכן בתפילה ראו לספור העומר

הנה מצאנו שסופרים העומר לפני עלינו כדי שיתקיים כמה שיותר "תמימות", וכלשון המשנ"ב (סימן תפ"ט סק"ב) דכל מה דאפשר לאקדומי מקדמינן כדי שיתקיים יותר מה שכתוב "תמימות תהיינה". והטעם נראה ברור דהרי זה מצוה דאורייתא, ועל כן מחוייבים אנו מרגע שירודת החשיכה לספור ספירת העומר, אך מכיון ויש גם את מצות קריאת שמע שגם היא דאורייתא, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם מחוייבים אנו להמתין מעט ולקיים מצוה יקרה וחשובה זו, רק לאחר קריאת שמע (ביה"ל ד"ה אחר תפילת ערבית), אך לאחריה מיד אי אפשר לספור מכיון ויש את ברכות קרי"ש שלאחריה, ולאחריהם גם אי אפשר לספור מכיון ויש לסמוך גאולה לתפילה. וא"כ אפשר לספור רק לאחר קדיש תתקבל שלאחר שמו"ע, ולכן מקדימים את הספירה לעלינו שאז הן חלק מהתפילה, עד כאן ברור.

אך זה צ"ע מה זה שבמצי"ש סופרים רק אחרי ויהי נועם ואתה קדוש, הרי לפי מה שראינו לעיל טפי היה לנו להקדים מצות עשה דאורייתא לפני אמירתם, שאינם אלא מנהג (אמנם סודתם בהר"י קדוש שהובא בטרם בשם הגאונים, ומקורו בזהר פרשת בראשית), וברור שמצות עשה דאורייתא יש להקדימה לפני מנהג, קדום ככל שיהיה.

ואולי אפשר לומר לחד גיסא, שלתפילה יש סדר מסוים, והיות וכך נתקנה התפילה לא משנים בה דבר, ומצוה שאינה קשורה לתפילה עצמה אין לנו להכניסה לסדר התפילה (ולא כמו הלל ושופר וכד' שהם חלק מהתפילה), ולכן מסיימים התפילה כרגיל עד לאחר קדיש תתקבל שאז סופרים, שאז אין זה כבר סדר התפילה, וקדיש תתקבל הרי נאמר לאחר ויהי נועם ואתה קדוש (משנ"ב ס"ק מ"ט).

ולאידך גיסא אפשר לומר שדין תדיר נאמר כשיש שתי מצוות עשה דאורייתא ואנו מסתפקים מה קודם, ובהו הורונו חכמינו שתדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם, אך לאחר שכבר קיימנו את המצוה, וכדיון דידן קריאת שמע, אין אנו מחוייבים לקיים המצוה השנייה תיכף ומיד אלא רק מצד רזיון מקדימין וחביבות מצוה אך לא מצד החיוב, ולכן אפשר לסיים התפילה כרגיל ככל מוצאי שבת ורק לאחמ"כ לספור העומר, דק במצוות עשה נאמר תדיר, ודיויק בלשון המשנ"ב (סק"ב) שאין חיוב מדינא להקדים הספירה אלא רק משום חיוב מצוה, כדי שיתקיים יותר מה שכתוב תמימות תהיינה.

שמחה בונם סטלר - ערד

טעה בימים או בשבועות

במ"ב סי' תפ"ט ס"ק ל"ח נקט בפשיטות דבין טעה בימים ובין טעה בשבועות צריך לחזור ולספור בלא ברכה, אכן המעיין בס"ק ז' ובס"ק ט' נראה לכא' דישנו חילוק לדינא בין המקרים, ובין מקרים שלכא' אינו צריך כלל לחזור ולספור, ויש מקרים שלכא' צריך לחזור ולספור בלי ברכה (כגון טעה בימים בימי דמשלם שבעה דנקט המ"ב בלשון "לכ"ע לא יצא"). גם בב"ה" (סעיף ח' ד"ה יספור) ישנה משמעות אחרת ממש"כ בס"ק ל"ח.

והנה בפמ"ג (א"א תפ"ט, ד') ובחי' אדם (כלל קל"א, א') מבואר דבכל גוויי יחזור ויספור בלא ברכה, וכמו"כ איכא כמה פוסקים דס"ל הכי, וא"כ לכא' הוי סב"ל (וכמו"כ מספק יחזור ויספור, ובפרט דליכא טורח כ"כ). ומאידך מדהשמיט המ"ב ד"ז משמע לכא' דלא ס"ל הכי. גם משמעות ה"ל בסק"ז ובסק"ט לא נראה כן. ולא מצאתי לע"ע מי שעמד בזה, מלבד בשו"ת הלכות דרמזו לזה בס"ק י"ז ונותר בצ"ע.

אברהם יעקב אלדד - אשדוד

בדין טעה בספירת העומר

בשולחן ערוך (תפ"ט, ה') אם אינו יודע החשבון ופתח אדעתא דלסיים כמו שישמע מחבירו, ושתק עד ששמע מחבירו וסיים כמוהו, יצא. אם פתח אדעתא דלימא היום ד' וכו' אינו חוזר ומברך. ובט"ז (סק"ה, ט') משמע דכ"ז בדעיבד, אבל לתחילה לא יברך עד שיהא לו בירור בשעת הברכה כמה צריך לספור אח"כ, ומביא הדטור כתב חלוקות אלו בשם אבי עזרי, וס"ל דאולינן לחומרא כיון דספירה דאורייתא. ומביא ראי' מאמת ויציב למאן דס"ל דהוא דאו'. ומקשה הט"ז דמ"מ ברכות אינם מעכבות. וי"ל כדיון דהספירה דאורייתא הוי כאילו גם הברכות דאורייתא. וזה מוכח שם בלאו הכי, דאם לא כן למה חוזר ומברך, הא ברכות אין מעכבות, אלא כדפרישית. ובב"כ' כ' כדיון דספירת העומר בזה"ו דרבנן, ספיקו לקולא. וכתב דע"כ כונת אבי העזרי דפתח וסיים היינו אברכה דהיתה כונתו בטעות. ונ"ל ברור דאם היתה הברכה כולה בטעות, אלא שנוכר אח"כ בשעת ספירה כראוי, צריך לחזור ולברך שנית על מה שיספור. וראיה מדין תורמוס דבגמ' הביאו הטור ושו"ע (סי"ח) בבירך על פרי ונפל מידו דצריך

לברך שנית במה שיאכל אח"כ, אע"פ שמונה לפניו, כיון שלא היה דעתו לאכול אלא אההוא שבירך עליו. וכן הבאתי מסימן ק"מ בבירך על התורה והראו לו מקום לקרות שלא כראוי, דצריך לחזור ולברך כמו שכתוב שם, והכא נמי כן הוא. אבל כאן אין ענין לזה אלא הפסוק בברכה, ודומה לפתח תחילת הברכה אדעתא דחומרא וסיים בדשיכרא. ואין זה ענין לההוא דתורמוס שזכרנו. ובגמג' אברהם (סק"ב) הביא דברי הב"ח דאם טעה וסיים בה' חוזר ומברך שהרי אמר שקר, וכד' הפוסקים (סי"ט), וכ"כ בלבוש. מיהו נ"ל דאינו חוזר ומברך רק יספור שנית, דהא בברכה א' יוצא א"כ הפסיק ביניהם הרבה, ואם נוכר תוך כדי דיבור ואמר ב', יצא אע"פ שלא ידע מתחילה שהם ד', וכ"ש כשידע שהם ד' רק שטעה בדיבורו ונזכר תוכ"ד דיצא.

ובפר"ח הקשה בהא דמנה ה' בסוף, דלד הברכה מ"מ הספירה טובה, וכתב הרמב"ם (פ"ו מתנ"מ) דאם מנה ולא בירך יצא. וזה פשוט ומוסכם דברכות אין מעכבות, ובסיפא צ"ב דאך יצא כאן, הרי הוי מנין בלב. ובפרי מגדים (משב"ז ט') קשה מה ספק שייך כאן, כיון דהספירה היתה כראוי רק הברכה ספק, סב"ל אף למ"ד דאו', ובט"ז אות ו' דמנה בלא ברכה יצא. ובשלמא אי הספק בספירה עצמה שפיר, כמו בק"ש (פי"ז, וצ"ע, ובאשל אברהם (סק"ב) ומכל מקום קשה במ"ד דבברכה הראשונה יצא, דהא הפסיק כדי דיבור בשאמר היום יום א' לעומר, וא"כ כשסופר שנית הוי מופלג מהברכה יותר מכדי דיבור. וכ"ש שס"ל דבמילה אחת הוי הפסק בין ברכה למצוה וחוזר ומברך. והגר"א הקשה דבספק אף דאורייתא אין מברך רק לרבינו יונה, ולדין רק בק"ש דכך תיקנו, וכתב שאפשר לפי נוסחא שלהם שאומר בספירה שהיום, ומשמע מדבריהם שהוא סיום הברכה. ובאליהו רבא מבאר דכונת הסו"ח קודם ספיר, דכיון שטעה בדעתו בשעת הברכה הרי לא אהניא הברכה. ויש לדון במה נחלקו הב"ח והמג"א, דלב"ח א' יצא גם בברכה, ולמג"א כ"ז שלא הסיח דעתו יצא בברכה, דנחשב שטעוק בענין הספירה, וצ"ב.

ומצאנו נדון כעין זה בשאר מצוות בפוסקים, ויש לעיין אם יש לדמות המצוות זו לזו ולספירת העומר.

לגבי ציצית: באחרונים הביאו תשובות מוצל מאש (סי"ד) שפעם אחת נתנו לו טלית להתקטף, וקודם העטיפה בא שמש ביה"כ' וחטף מידו באומרו שבא בעל הטלית, ומביא מדין תורמוס שאם אינו לפניו לכ"ע וכתב לחלק דכיון דחובה הוא דעתו על טלית שילבש, ולא דמי לפרי שאין חובה לאוכלו, ואין דעתו אלא על מה שהיה בידו בשעת ברכה. ובמשנה ברורה (ח', מ"א) אם בירך על הטלית ונפל מידו קודם שנתקטף בו והגביהו ולבשו א"צ לברך שנית, ואפילו נפסלו אז ציציותיו והיה לו ציצית מוזהבת ונתקם מיד אין צריך לברך שנית, דכיון שעדיין לא עשה מצוות לא הסיח דעתו (כמו בתפילין לקמן בס"ב). ובערך השולחן (ח', ב') מביא דברי המוצל מאש וכתב, ולי אין נראה לחלק, דהא קיי"ל גבי קידוש דהוי דבר שבחובה שאם נשפך הכוס קודם שיטעום מביא אחר ומברך כמ"ש סרע"א, וכ"כ הב"ח סתקפ"ה בשם מהר"ל גבי שופר, וכ"כ הלק"ט (ח"ב סר"ח).

לגבי תפילין: בשו"ת זרע אמת (ח"ה פ"ה מ"ה) מי שבירך על תפילין, ובתחילת ההיזוק נפסק הקשר והוצרך להניח תפילין אחרות, מביא הקושיא בשו"ע שבתורמוס פסק שצריך לברך. ובסימן ק"מ הביא ב' דעות בס"ת, והביא תירוצי האחרונים, וכתב דכאן לכ"ע צריך לברך דודאי אין דעתו רק על תפילין אלו, ומביא מהט"ז (ק"מ ד') שתייך עוד דבס"ת איכא חיוב עליו לקרוא ודעתו לצאת חיובו, אבל בתורמוס אין עליו חיוב לאכול, ולפי"ז לכאורה ה"ה בתפילין והקשה עליו. ומביא מהחוט השני שהשיג על הט"ז ומסיק שיחזור ויברך. ובמחזיק ברכה (כ"ה, ט') אמנם אם נפסק הקשר ורוצה להניח תפילין אחרים נ"ל דיברך, כמ"ש בספר הנוכר (מאמר מרדכי), ד"ל דידו הרבנים הנוכרים בזה. ומביא דברי הזרע אמת דמסיק דיחזור ויברך. ובמשנה ברורה (כ"ה, נ') נבפסק הקשר: ואם אין שם מי שיודע לתקן הקשר והוצרך לקחת תפילין אחרים, בכל גוויי צריך לחזור ולברך, דדמי להא דסמ"ן ר"י ס"ו [בשעה"צ: ארצות החיים ושערי תשובה].

לגבי שופר: בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סר"ח) אם באמצע התקיעה נאבד השופר והביאו אחר אם יברך, כמחלוקת בשמנצא טעות בס"ת והביאו אחר אם מברך, כך מחלוקת כאן, אבל התם מטעמא אחרינא נגזו בה וכו', אבל הכא מיירי שהביאו שופר מן החוץ, ואפשר לדמותו לההיא דבירך על הפרי ונמאס וכו', אבל מ"ש הב"י גבי תוקע שנתעלף שאחר תוקע ולא יברך וכו', נראה דלא דמי, דהתם כשבירך על הפרי ונפל והביאו אחר, על מה שהיתה כונתו ליהנות אבד, ואבדה הברכה, אבל הכא הא אינו נהנה מן התוקע, אלא מן השופר, והכי דייקא הברכה לשמוע קול שופר, ולא קאמר לשמוע קול תוקע בשופר.

ובפר"ח (תקפ"ה, ג') אם התחיל לתקוע בשופר כשר ונפסל א"צ לחזור ולברך, ויתקע שאר תקיעות בשופר כשר, אבל אם היה סבור שהיה כשר ונמצא פסול צריך לחזור ולברך ולתקוע מתחילת התקיעות. ובמשנה ברורה (תקפ"ה, ב') מביא תשובת בנין עולם (סל"א) דאם נטלו השופר באמצע התקיעות והביאו לו שופר אחר א"צ לברך, אבל בין ברכה לתחילת התקיעות צריך לברך, ושם מדמה בין זה לט"ת שאם התחיל לקרוא מס"ת אחד וממשיך בס"ת ב' א"צ לברך, משא"כ כשלא התחיל.

לגבי לולב: בגמג' אברהם (תרנ"א, כ"ה) כתוב בארחות חיים מעשה בהר"מ שנטל לולב ובירך, ואח"כ ראה שלא היה בו ערבה, וחזר ונטלו עם הערבה ובירך על נטילת ערבה ושהחיינו וכו'. וכ"כ הראב"ד. עכ"ל ב"י, וצ"ע דבסימן תרע"ב דאם הדליק ביום ד' ג' נרות, מדליק עוד א' בלא ברכה, כי הברכה שעשה תחילה על חיוב מכל הנרות עשהו וכו'. ולכך נ"ל דהאח"ך והראב"ד לשיטתם אולי דס"ל דצריך לברך על כל א' בפני עצמו, אבל לדין אין צריך לברך אא"כ סח, ולכך השמיטו דין זה בשולחן ערוך. ובשער הציון (תרנ"א, ע"ד) דצריך לברך דלא כמג"א, דהאחרונים תירצו קושיותו, עיין בלבוש א"ר ובגדי ישע, וטעמם בפשיטות דכיון דבעת הברכה לא היה דעתו כלל על הדס וערבה אחרת א"כ הוא עתה נטילה חדשה, ודמי לתורמוס שבירך עליו ונפל מידו, אף שהיה לפניו תורמוס אחר ואוכל, מכל מקום צריך לברך על השני. והכא נמי דכותייה וכמ"ש בסימן ק"מ, ג', ואף ה"ה"א קמא מודה בעניניו.

לגבי קידוש: בשו"ע (רע"א, ט"ו) קידש וקודם שטעמו וכו' נשפך הכוס קודם שיטעמו ממנו, יביא כוס אחר ומברך עליו בפה"ג ואינו צריך לחזור ולקדש. ובמג"א (סקל"ב) מביא תרומת הדשן דאם נתברך שהיה מים יחזור ויקדש, ואם היה דעתו לשתות עוד יין א"צ לברך הגפן. וברעק"א בנוסח הקידוש שאמר על כוס מים ל"ה קידוש, והוי הפסק בין הגפן לשתיית יין אחר, ויש לדון בזה בדברי המג"א.

לגבי קריאת התורה: בשו"ע (קמ"ג, ד') אם נמצא טעות בס"ת וכו', אם נמצא באמצע קריאת הקורא גומר קריאתו בספר הכשר ומברך לאחריה, ואינו חוזר לברך לפניו, ובמשנה ברורה הביא מחלוקת אם עדיין לא קרא אם יחזור ויברך לפניו כיון שלא היה לברכה על מה לחול. ובתשובת חוט השני (סס"כ) לאבי החוות יאיר שאם קודם הקריאה צריך לחזור ולברך, וכ"ש מפרי דהכא אין דעתו ולא היה לפניו. ואף דהביא בשו"ע (ק"מ) מחלוקת באם הראה לו במקום אחר, התם י"ל דדעתו על כל



התורה שלפניו. ומביא ט"ז י"ד (רע"ט) דבס"ת אין ב' חיובים, ולכן דעתו שאם יפסל בראשונה יצא בשניה, אבל בתורמוס שנפל בשוגג אין דעתו על השני.

ומקשה דזה לא שכיח ואין דעתו ע"ז וכמו בתורמוס ומאי שנא, ומביא מהב"ח י"ד שם שכתב ג"כ דבס"ת דעתו על הפרשה והס"ת הוה. ובשבות יעקב (ח"א ס"א) בנמצא טעות שא"צ לברך שנית, דלא דמי לתורמוס דהתם אוכל פרי אחרת, משא"כ בס"ת הכל הוא פרשה אחת, מה לי כתובה בזה או בס"ת אחרת וכו', ועיקר הברכה נתקנה שאנו מביחין הקב"ה שחבר בנו נתן לנו התורה מסיני. ודעת קצת פוסקים בנמצא טעות בס"ת קורא על פה כמבואר ביו"ד (סרע"ט), אלא דקיי"ל דאין לקרוא בע"פ דברים שבכתב וכו'. וכיון שדעתו היה לברך על פרשה זו, מה לי אם קורא בס"ת זו או אחרת, נ"ל דא"צ לברך שנית. ובשו"ת הרדב"ז (ח"א סרמ"ח) כתב לחלק בין תורמוס לס"ת, חזא דס"ת קמיה ודעתיה על כל הפרשיות, ותו בשלמא ברכת הנהנין כיון דתורמוסא נפל ולא מיתני מיניה ליכא למיבעי אי מברך זמנא אחריתי, אבל ברכת התורה ברכת המצוה היא, ובכל קריאה באיזה מקום שיהא איכא מצוה, א"כ שפיר מיקרי ברכת המצוה וא"צ לחזור ולברך. ויש לדון לדבריו אם גם בס"ת אחר לא יחזור ויברך.

ובדעת המשנה ברורה לגבי ציצית כתב דאם נפסלו הציציות והחליפן א"צ לברך, ובתפלין כתב דבתפלין אחרים חוזר ומברך, ובשופר חוזר ומברך, ובקריאת התורה מביא מחלוקת אם לא קרא עדיין, ובלולב כתב לברך דממי לתורמוס. וכבר הקשה כן במשמרת חיים (ח"א עמ' ס"ו) דבשופר פסק כבנין עולם, ובקריאת דאף קודם שקורא א"צ לחזור ולברך, וכתב דיש לחלק והיינו לסברת השבות יעקב דבקריאת התורה עיקר הברכה על הפרשה והרי קורא הפרשה, אבל בשופר הברכה על תקיעה בשופר, וכמו בציצית ותפלין הברכה על הנתת התפלין ולבשת הציצית, וכן צ"ל בדעת הרב חיד"א, דבמחזיק ברכה גבי תפלין אם נפסק הקשר הסכים למאמר מרדכי דחוזר ומברך, ומאי דק"ש פסק כשבות יעקב שאין חוזר ומברך, וצ"ל כמ"ש. אמנם צ"ב בציצית דלאקראה המצוה בציצית ולא בבגד, ואמאי אין חוזר ומברך. וצ"ל דכיון דהמצוה בלבשה, ובגד זה מקיים המצוה ע"י לבשתו, נחשב הבגד להצא המצוה, והברכה חלה ביחס לבגד זה אף בציציות אחרים.

והנה לבאר דעת הט"ז יש לומר עפ"י מה שדנו בספרים במה שתקנו חכמים ברכת המצוות, האם חכמים קבעו וחייבו שכאשר עושה מצוה יברך, או שקבעו אותו כחלק מן המצוה. והעושה מצוה בלא ברכה ה"ז כחיסר חלק מן המצוה עצמה. ולאקראה תלוי בזה הנוהג באחרונים אם אומרים סב"ל כשיש ספק במצוה ולא בברכה, האם אומרים דכיון שמספק צריך לחזור ולעשות המצוה חוזר ומברך, או דנחשב שיש ספק ג"כ על הברכה וסב"ל, והיינו כ"ל דאם הוא חלק מהמצוה א"כ בספק שחוזר ועושה המצוה חוזר ועושה המצוה עם כל הפרטים גם הדרבנו, וכמו בספק בקידוש ובספק ברהמ"ז לענין ברכה רביעית. ובספק קרא ק"ש ועוד. אבל אם הוא מצוה בפני"ל הברכה, א"כ אף דיש ספק ג"כ במצוה ה"ז ספק בפני"ל ולא יברך מספק. ומצוה י"ל דאם התקנה דרבנן כאשר עושים מצוה מברכים על מה שתנו לו הקב"ה מצוה, א"כ בשעת הברכה הכונה היא על עצם המצוה שמוּדִים להשי"ת על המצוה, אבל אם נאמר שה"ז כחלק מהמצוה א"כ כבר עכשיו עסוק בעצם המצוה, וסובר הט"ז שצריך שידע עכשיו כמה היום דהרי המצוה היא בכל יום על ספירת היום, ולא על ספירת העומר הכללי. אמנם יש לדון בדעת הט"ז האם איירי אף כשעדיין הוא תוכ"ד מן הברכה, ויסובר דבה"ג לא מהני תוכ"ד, או דאיירי דוקא אחר שעבר תוכ"ד ולכן אין יכול לתקן הברכה, וצריך לחזור ולברך.

ונראה עוד דספירת העומר שאני משאר מצוות, וס"ל להט"ז לדמותו בברכת הפירות. וטעם הדבר דהרי אין במצוה זו מעשה, ובברכה שיש אחריה מעשה י"ל דעיקר הכונה היא במעשה, אולם במצות ספירת העומר דכל המצוה בדיבור א"כ י"ל דס"ל לט"ז דאם הברכה אשר קדשנו זה חלק ממצוה המעשה הספירה, שאינו סופר סתם אלא סופר משום המצוה, וס"ל שצריך לברך כמה היום, דעיקר הספירה היינו כשיודע כמה היום ומבטא בשפתיו. ודעת החולקים על הט"ז: במאמר מרדכי (תפ"ט, ז) אדעתא דלסיים כמו שישמע מחבירו לכאורה, היה נראה להוכיח מכאן דדוקא בירך אדעתא דלסיים כמו שישמע, אבל אם בירך בבירור על דעת לומר ה' ונזכר אחר שגמר הברכה שאינם אלא ד', צריך לחזור ולברך. וכן ראיתי להרב ט"ז ז"ל שכתב כן בפשיטות. אמנם אחר העיון אינו מחזור, דלא מצונו שיצטרך לחזור ולברך בשביל חסרון כונה וכו'. והראיה שהביא הרב ט"ז בתורמוס בסר"ז ומסק"מ נראה לי דלא דמי להכא כלל, שהרי כאן אינו מברך על דבר שבידו או שרואה אותו לומר דלא חלה הברכה עליו, דו"ק.

ובמשנ"ב (תפ"ט, ל"ב) כתב: אבל כמה אחרונים הסכימו דאף אם בעת הברכה היה דעתו ג"כ על יום אחר וכן ספר בטעות, מ"מ אם בתוכ"ד וכו'. ובשער הציון (ס"ק מ"א) נאמר מרדכי וחק יוסף, וכן משמע מהג"ז, ודלא כט"ז וכו' דהברכה אינו קאי על היום אלא הודאה להשם על עצם המצוה, וכיון שתוכ"ד נזכר וסיים כהוגן שפיר דמי. היוצא מזה דלמאמר"ז הברכה בספירת העומר שאני מכל הברכות שהם על דבר מסוים, ואומרים שחלה הברכה על הדבר כציצית ותפלין שופר ולולב, משא"כ ספה"ע. ובס"ת יש לדון כדלעיל האם הברכה על הס"ת או על הפרשה או על עצם המצוה. והלסבר הב' שהביא השע"צ דהברכה על עצם המצוה, וכמו שהבאנו לחקור דהברכה היא כדבר בפני עצמו להודות להשי"ת על המצוה, ומ"מ צ"ל דס"ל למשנ"ב דהכא שאני מכל המצוות, דהרי בשאר מקומות פסק דאם נתחלק לו חוב המצוה חוזר ומברך, דכאן דליכא חפץ מצוה סובר דהברכה על חיוב המצוה שפקדשנו וקב"ה וצונו. והנה מקדוש לכאורה ליכא ראי' כלל בדענין בשעת הקידוש שיהא יין ביזו ולא מים, ולכן לא שייך שעכשיו יחך כוס יין ויצא ידי קידוש, אבל ברכת המצוות י"ל דהוא על עצם המצוה, ויכול לקחת טלית או תפלין אחרים ולקיים המצוה. ולענין דברי המג"א דאם לא הפסיק הרבה א"צ לחזור ולברך, ומשמע מדבריו שאף אם ספר בטעות בנתיים לא היה הספירה הפסק, וכ"ה בגר"ז (תפ"ט, כ"א) דאף אם טעה בתחילה בדעתו, ובירך על דעת לספור בטעות, וספר בטעות, א"צ לחזור ולברך לפי שיוצא בברכה שבירך כבר אם לא הפסיק בנתיים בדברים אחרים. אבל הספירה הראשונה אינה חשובה הפסק כיון שנתעסק בדבר שבירך עליו, אלא שלא עלה ביזו כהוגן. והיינו דס"ל דגם טעות נחשב עוסק במצוה זו, וכמו מי שבירך לתקע בטעות או נתקל בתקיעתו, ולא נאמר שצריך לברך שוב דהתקיעות היו הפסק, אלא אומרים שנחשב כעוסק בעצם המצוה. ולכן המג"א לשיטתו גם בקידוש, דאם נתברר שהוא מים, באם היה בדעתו לשתות עוד יין א"צ לברך בפה"ג, ולא אומרים דנוסח הקידוש יחשב הפסק כקושיית הגרעק"א, דס"ל למג"א דגם עוסק בטעות נחשב כעוסק במצוה. והנה לגבי שופר במ"ש הפ"ח דבשופר פסול צריך לחזור ולברך ולתקוע מתחילת התקיעות, כתב הפך החיים (תקפ"ה, ל"ז), ואפשר שטעמו משום דאלו התקיעות הפסולות הוא הפסק בין הברכה ובין התקיעות הכשירות שצריך לחזור ולתקוע, אבל אם תיכף אחר הברכה קודם שיתחיל לתקוע הרגיש בו שהוא פסול, והביא אחר דא"צ לחזור ולברך כיון שאין הברכה על השופר עצמו כמו לולב ופרי,

אלא לשמוע קול שופר. וצ"ב לדעתו א"כ אם תקע ונתקל האם יצטרך לחזור. וצ"ל דשופר פסול שאני, ולמג"א ודאי דל"ה הפסק כדלעיל. וצ"ל דס"ל לפר"ח דשופר לתקיעות היו כבגד לציצית דהמצוה מתקיימת בו, וסובר דהברכה על דעת שופר זה או מטעם דהברכה חלה עליו, או מטעם שדעת האדם על שופר זה והוא הכיחוס הדעת.

ובמחלוקת המג"א ורעק"א, בשער הציון (רע"א, פ"ד) משמע דלא פסק כרעק"א, אך בביה"ל (רח"צ, ה') ד"ה אין, העתיק דברי הרעק"א, והאריך בזה במנחת שלמה (ח"א י"ח) ובשש"כ בכמה מקומות.

שלמה יוסף בבייך - נוה יעקב

ספירת העומר אחר ערבית

א. בשו"ע סי' תפ"ט סעי' א' כתב: "בליל שני **אחר תפלת ערבית** מתחילין לספור העומר". ובביאור הלכה הביא ב' ביאורים מ"ט נקט השו"ע דהספירה היא אחר תפלת ערבית, א. במאור וקציעה כתב משום דבדורות הראשונים היה המנהג להתפלל ערבית קודם הלילה, ובסיים המערבי התחיל הלילה ואז היו סופרין כדן בתחלת הלילה. ב. בחק יעקב כתב דמדינא צריך להקדים ק"ש ותפלה שהוא תדיר.

ולטעם החק יעקב דהוא משום תדיר, יש לדון מה הדין כבה"ג שאין לו מנין כעת לתפלת ערבית והוא ממתין להתפלל מאוחר יותר, דלאקראה כבה"ג לא שייך סברא דתדיר קודם, דדוקא כשב' המצוות מונחות לפניו, והשאלה איזה מצוה להקדים, אמרינן דיקדים את התדיר, אבל כבה"ג הנ"ל אין ב' המצוות מונחות לפניו.

אלא שמורינו ראש הכולל הגאון ר' אריה ויינפלד שליט"א הביא דיש בזה מחלוקת בשו"ע (סי' רפ"ו סעי' ד'), וז"ל: "היו לפניו שתי תפלות, אחת של מנחה ואחת של מוספין, כגון שאיחר מלהתפלל תפילת מוסף עד ו' שעות (ומחצה, טור) שהוא זמן תפלת מנחה, צריך להתפלל של מנחה תחלה ואח"כ של מוסף. הגה: ומיהו אם הקדים של מוסף, יצא (ב"י בשם הרשב"א). וי"א דהיינו דוקא שצריך עתה להתפלל שתיהן, כגון שרוצה לאכול, ואסור לו לאכול עד שיתפלל מנחה, אבל אם א"צ עתה להתפלל מנחה יכול להקדים של מוסף. הגה: ומיהו אם הגיע מנחה קטנה יתפלל מנחה תחלה (הרי"ו והרא"ש בשם ירושלמי). ויש מי שהורה שאין עושים כן בצבור להקדים תפלת מנחה לתפלת מוסף, כדי שלא יטעו", ויעו"י בזה.

ב. בהנ"ל נמצא דיאכא מחלוקת במתפלל אחר שהגיע זמן ספירת העומר אי יכול להקדים ספירת העומר, דלטעם המור וקציעה יכול להקדים ספירת העומר, אבל לטעם החק יעקב יקדים ק"ש ותפלה משום תדיר.

והנה יש לדון מ"ט המור וקציעה לא כתב הטעם כחחק יעקב, הא טעם החק יעקב שפוט משום דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

והיה מקום לומר משום דס"ל דכיון דספירת העומר איכא פוסקים דס"ל דהוא דאורייתא, משא"כ תפלת ערבית ודאי דרבנן, להכי לא נאמר דתדיר דרבנן קודם לשאינו תדיר דאורייתא. אבל א"א לומר כן, דהא איכא נמי קריאת שמע שהוא דאורייתא.

ונראה לבאר, דכיון דעיקר מצות ספירת העומר היא בתחילת הלילה כלשון השו"ע סעי' א' "ואם שכח לספור בתחלת הלילה הולך וסופר כל הלילה", דמשמע דלתחילתה מצות ספירת העומר היא דוקא בתחילת הלילה, ורק בדיעבד אם שכח סופר כל הלילה, והיינו טעמא כדי שיתקיים דין תמימות (כדכתב הביאור הלכה לקמן סעי' ח' ד"ה סופר), ס"ל לומר וקציעה דדינא דתמימות שהוא דין בקיום המצוה דספירה כתיקונה עדיפא על דינא דתדיר שאינו חלק מעצם קיום המצוה, אלא דין צדדי להקדים מצוה תדירה לחברתה.

ומורינו ראש הכולל הגאון ר' אריה ויינפלד שליט"א הביא דמצונו ראה לכן, דהנה המשנ"ב לעיל סי' תל"א (סק"ח) גבי בדיקת חמץ ותפלת ערבית מה קודם, כתב "ולענין תפלת מעריב אותן המתפללים מעריב בזמנו בצבור יתפללו מקודם דטורח לקבצן אח"כ, וגם אין לחוש כ"כ שישכח לבדוק שהרי תפלה היא דבר קבוע, ואין שייך בו שנא ימשוך, והמתפלל בביתו יתן לאחר לבדוק והוא יתפלל דע"ז יקיים שניהם בזמנם, ואי ליכא אחר יתפלל תחלה, אכן אם הוא רגיל להתפלל לעולם ביחודי יבדוק תחלה, דכיון דרגיל בכך לא חיישינן כ"כ שמא ישכח. והחק יעקב כתב דלעולם יתפלל תחלה, דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם". ולאקראה טעם החק יעקב מסתבר דהא תדיר קודם, אלא ע"כ דס"ל דכיון דעיקר מצות בדיקת חמץ הוא בתחילת הלילה, כלשון השו"ע (שם סעי' א') "בתחילת ליל ארבעה עשר בניסן וכו'", וכתב המשנ"ב (שם) תיכף אחר יציאת הכוכבים, להכי עדיף להקדים בדיקת חמץ כדי לקיים המצוה כתיקונה, מלהתפלל קודם ערבית ולקיים תדיר. וע"ז גופא פליג החק יעקב וס"ל דדינא דתדיר קודם עדיפא.

ונמצא לפ"ז, דהחק יעקב לשיטתו הכא גבי ספירת העומר דס"ל דדינא דתדיר קודם עדיפא על קיום המצוה כתיקונה, ס"ל כן גם גבי בדיקת חמץ שצריך להקדים מעריב לבדיקת חמץ משום דתדיר קודם.

ג. והנה במשנ"ב לקמן (סק"ח) נראה שסתם כהמור וקציעה דאפשר להקדים ספירת העומר לתפלת ערבית, דהנה כתב המשנ"ב שם, "כתבו האחרונים דאם יצאו הכוכבים מותר לו לספור אפילו לא התפלל עדין מעריב ואפילו הוא במו"ש, דהא לילה הוא לכל מילי, ואפילו לקדש ולהבדיל מותר קודם תפלה, אלא שאסור במלאכה עד שיבדיל", ודבריו הם דברי המג"א (סק"ז), ומלשון המג"א שכתב מותר לו לספור אפ"י לא להתפלל עדין מעריב, משמע דשרי לכתחילה לספור קודם מעריב, ואף דהמג"א רק אתא לאשמעינן שחשיב כלילה לכל מילי אפ"י לא התפלל מעריב, מ"מ אי ס"ל דיש להקדים מעריב משום תדיר קודם הו"ל להזכיר דמשום דינא דתדיר קודם אסור לו לספור קודם מעריב.

ד. בהנ"ל לדינא, יעו"י בשו"ת אגרות משה (ח"ד או"ח סי' צ"ט ד"ה עכ"פ) שכתב, שעדיף להקדים תפלת ערבית לספירת העומר משום דינא דתדיר קודם.

מאיך בשו"ת שבת הלוי (ח"ו סי' נ"ג אות ג') כתב דמעיקר הדין יספור בתחילת הלילה אפ"י קודם מעריב, אלא שמ"מ יש ללמד זכות על המנהג שסופרים אחר מעריב כדי שלא ישכחו. והוסף "ואיה"נ כשלא היה סיבה מתפלל גם מעריב מאוחר כמה שעות בלילה וביחידות, אמנם יכול לספור בתחלת הלילה, ולא ראיתי טעם לאחר הספירה בזה". וכן בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק ט"ז תשובה א') כתב, דלתחילה יש לספור מיד בתחילת הלילה. וכן ספר, אף אם הוא באמצע אכילתו יפסיק ויקום ויספור ספירת העומר ומשיך באכילתו. וכן המתפלל בפילת ערבית בשעה מאוחרת, יספור מיד בצאת הכוכבים אף קודם תפילת ערבית, והכל כדי לקיים תמימות.

המתפלל עם הציבור מבעוד יום

בשו"ע סי' תפ"ט סעיף ג' פסק: "המתפלל עם הציבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה, ואם יזכר בלילה יברך ויספור", ומצינו ב' שיטות בביאור דברי המחבר, א'

דהבעוד יום היינו בין השמשות (וע"ז העיר הגאון ר' יוסף דיין שליט"א, דהא בסעי' ב' הגדיר השו"ע את בין השמשות כשתחשך, יעו"י ש). ב' דמבעו"י היינו מפלג המנחה.

ויעו"י בביאור הלכה (ד"ה מבעוד יום) שהביא את השיטה הב', וז"ל: "ודע דיש הרבה אחרונים דמפרשי מבעו"י היינו מפלג המנחה ולמעלה, ומאי דקאמר מונה עמהם היינו משום דאע"ג דמעיקר הדין כ"ז שאינו לילה אינו זמן ספירה וכדלעיל בסעיף הקודם, מ"מ יש מקומות שנהגו להקל בזה משום שהיו רגילין להתפלל מעריב קודם חשיכה, וחששו שאם לא יספור אז בצבור וילכו כ"א לביתו, ישכחו מחמת טרדא ולא יספירו ותבטל עיקר תורת ספירה, וע"כ סמכו במקום הדחק איש מי שאומר דבספירה בזה"ז שהוא רק זכר למקדש לרוב הפוסקים אין להחמיר בה יותר מבק"ש ותפלה, וכיון דחשבו זו להתחלת לילה, וקורין שמע ומתפללין מעריב, כמו כן יש לנו לחשוב ללילה לענין ספירה, וקאמר דאף מי שהוא ת"ח **אם לבו נוקפו** שמא יטרד וישכח לספור ביחידות יכול לספור עם הצבור, אך לא יברך אז עכ"פ, דמעיקר הדין אין זמן ספירה אז, אלא שלא מחינן במנהג אותן המקומות, וכדי שלא יתבטלו לגמרי ממצוה זו, וכשיגיע הזמן בלילה יברך ויספור, ואינו ברכה לבטלה דספירה קמייתא **לא כלום הוא מעיקר דינא** וכנ"ל".

ויש להבין דבריו, דהא כתב דהת"ח רוצה לספור מבעו"י משום דלבו נוקפו שמא ישכח, וא"כ היה לו צד שיצא בספירה זו אם לא יזכר לספור כשתחשך, ובע"כ דמייירי שעשה תנאי שספירתו תעלה רק אם לא יזכר, וא"כ מ"ט כתב הביאור הלכה בסו"ד דיכול לספור כשתחשך בברכה, ולא היה ברכה לבטלה משום דספירה קמייתא מעיקר דינא לאו כלום הוא, הו"ל למימר דא"י ברכה לבטלה כיון שעשה תנאי, וצ"ע.

מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה

כתב השו"ע סי' תפ"ט סעי' ד': "מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, אבל קודם בין השמשות, כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום". ומבואר דאפ"י שהוא מפלג המנחה, כיון דהוי קודם בין השמשות לאו כלום הוא.

וצ"ב, דהא בשעה"צ לעיל (סק"ז) הביא מהא"ר בשם העולת שבת שלמד בדעת השו"ע דמהני ספירה בבין השמשות בדיעבד ואינו חוזר ומברך, וא"כ מ"ש הכא. ויעו"י ש בא"ר שכתב ע"ד העולת שבת וצ"ע, ואולי זה מה שהוקשה לו ע"ד.

והיו שרצו לומר, דהשו"ע פסק לגמרי כהשיטות דמצוות צריכות כוונה וגם לענין ברכה, ולהכי בסעי' ד' דאיירי בלא נתכוון לספירה קודם בין השמשות חוזר וסופר בברכה, משא"כ בסעי' ב' שנתכוון לספירה, אין לומר כן, דאי השו"ע לא חשף לשיטות שמצוות לא צריכות כוונה, א"כ מ"ט כתב שאם אמר לו בין השמשות היום כך וכך אינו חוזר וסופר בברכה, הרי לא נתכוון לספירה.

עוד היו שרצו לדחוק ולומר דהכא כיון שלא היתה כוונת לספירה בצירוף זה שהוא קודם פלג המנחה חוזר ומברך. וא"ז נראה, דמהיכי תיתי דמהני צירוף זה, ועוד דהא לשון השו"ע "לאו כלום הוא" לא משמע כן, וצ"ע.

ידידיה חסידיים - רמת שלמה

אם הם ארבעה ופתח אדעתא דלימא ארבעה וטעה וסיים בחמשה
שו"ע סימן תפ"ט ס"ו: "או איפכא שהם ארבעה ופתח אדעתא דלימא ארבעה וטעה וסיים בחמשה, אינו חוזר ומברך". ובמשנ"ב הביא תמיהת האחרונים בזה, דהלא בפיו ספר יום שאינו ואמאי אינו חוזר ומברך, ומסיק דיספור מחדש ויברך, דברכתו ראשונה היתה לבטלה כיון שספר אחריה יום אחר.

הנה דברי השו"ע באמת מוקשים מאוד וכקו' המשנ"ב. ובואדי פה קדוש כרבינו יוסף קארו יצוק"ל לא טעה בדבר פשוט כ"כ, וע"כ נצט"ל דמש"כ "אינו חוזר ומברך" אין כוונתו דאין צריך לספור שוב, וכדמצונו שקורין לספירה בלשון ברכה, אלא כוונתו דא"צ לברך שוב על מצות הספירה, אבל ודאי לספור שוב מיד חיוב, שהרי עדיין לא ספר את היום של עכשיו, וממילא עדיין לא קיים מצות ספירה.

אמנם הוא גופא קשיא, דכיון שספר יום שאינו הרי זה הפסק בין הברכה לקיום המצוה, וא"כ כיון שלא תיקן עצמו תוכ"ד הרי ברכתו לבטלה, ומדוע באמת פסק השו"ע שאינו מברך שוב. והנראה בזה בס"ד בעור ה' צורי וגואלי, בהקדם דברי הב"י כאן שביאר הטעם דבספק חוזר ומברך ואין בזה ספק ברכה לבטלה, ודימה זאת לברכות ק"ש דבאיכא ספק אם אמר אמת ויצב חוזר ואומרה כולה עם החתימה, אף דברכות דרבנן כיון שהברכה חזא מילתא היא עם עצם המצוה להזכיר יצ"מ, וכיון שחוזר להזכרת יצ"מ חוזר נמי אברכתה, ולכא"פ דחז"ל תיקנו שיצאו המ"ע דהזכרת יצ"מ כבה"ג, וא"כ בכל גוונא מחייב לחזור ולומר היצ"מ דאורייתא, חייב לקרואה כתיקונה וכצורת הקריאה שקבעו לה חז"ל, והם קבעו שצורת קריאתה זה ע"י אמירת ברכתה המתוקנת לה.

וחיזין מדברי ב"י אלו חידוש נפלא, דבספירת העומר הברכה היא ג"כ חלק מהמצוה וצורתה, ואינו רק ברכת המצוות, ולכן בספק חוזר נמי אברכה, דצריך לקיים המצוה כצורה שתיקנו לה חז"ל.

וכע"ז כ' הגר"א כאן בביאור"ג (אות ט"ו), והביא מהמודכי שנוסחתינו בספירת העומר היתה לומר "שהיום", והיינו שהספירה היא ממש המשך מהברכה, וכנ"ל שחז"ל תיקנו לקיים מצות ספירת העומר בצורה ובאופן של ברכה, דהיינו שאנו משבחים את הבורא שצונו לספור שהיום כך וכך לעומר.

היוצא מזה שמלבד שנוסח זה הינו ברכת המצוות, יש בזה ג"כ נוסח ברכת שבח להקב"ה, שע"י אמירת נוסח שבח זה שמשולב בו הספירה של היום הנוכחי, ע"ז יוצא ידי חובת המצוה.

ולפ"ז א"ש, דהמחבר שכ' באופן הב' שאינו חוזר ומברך היינו שאינו מברך שוב על מצות הספירה וכנ"ל, אבל ודאי מחויב לספור את ספירת היום הנוכחי, שעדיין לא ספרה וכנ"ל, והמחבר ס"ל דאין כאן ברכה לבטלה, דיש כאן שבח לבורא עולם על מצות הספירה, שהרי ביום חמישי באמת סופרים היום חמשה ימים לעומר, וע"כ משבח בברכתו, ואין כאן שקר, ולכן יצא ד"ח ברכת המצוות [שהרי בספירת העומר צ"ל שהאריכו את ברכת המצוות שבסופה אומרים היום כך וכך, וזה חלק בלתי נפרד מהברכה וכנ"ל, ולכן גם כאן אף שלא יצא ד"ח ספירה בברכה זו, שפיר יצא בא ד"ח ברכת המצוות, שהרי בספירת העומר, זו צורת ברכת המצוות עלה], וחייב מיד לספור את ספירת היום הנוכחי.

והנה אף דמעיקר דינו היה צריך לברך ג"כ, שהרי כשבא לקיים המ"ע דאורייתא חייב לקיימה כתיקון וכאופן שקבעו לה חז"ל, והם תיקנו נוסח הספירה עם הברכה, מ"מ כיון שאם יברך ויספור נמצא דברכתו הראשונה ודאי לבטלה, התינו לו חז"ל לספור עכשיו מיד בלי ברכה כדי שברכתו הראשונה תעלה לו וינצל מודאי ברכה לבטלה, וזה שונה מספק אמר אמת ויצב, דכיון שבא לקיים המ"ע, חייב לקיימה כתיקונה אף שיש כאן ספק ברכה לבטלה, ופשוט.



האם אמרינן סב"ל כשהספק במצוה

כתב השו"ע סימן תפ"ט ס"ח בשם התרומת הדשן באדם שמשופק אם ספר יום אחד שממשיך לספור בברכה, א"ע"פ שנחלקו הראשונים האם כל הימים הם מצוה אחת, הואיל וספירת העומר דאורייתא ממשיך לספור בברכה.

ומשמע שאם ספירת העומר הוי דרבנן לא היה מונה בברכה, ונראה משום ספק ברכות להקל, ועיין בשדי חמד מערכת ברכות סימן א' סעיף י"ח סק"ב שהביא דעת הרדב"ז שלא אמרינן ספק ברכות להקל במקום שהספק הוא במצוה, והביא שיש הרבה דפליגי עליה, וכן נקט באול"צ בהקדמה לח"ה. ומהתרומת הדשן היה מוכח דלא כרדב"ז. וכן יש להוכיח מהחק יעקב סק"ח (והו"ד בביה"ל) שהביא מחלוקת בספר בראשי תיבות, וסיים הואיל ולרוב הפוסקים ספירת העומר דרבנן יספור בלי ברכה, א"ע"פ שהמחלוקת היא במצוה ולא בברכה. וצ"ע.

האם איכא ברכה לבטלה מדין שומע כעונה

סי' תפ"ט ס"א בשעה"צ סק"ה כתב שאם יש לו ספק האם צריך לספור ישמע הברכה ממישהו אחר, וייחשוב בדעתו לצאת בהברכה אם הוא מחוייב בדבר. משמע מלשון השעה"צ שאם הוא לא מחוייב בהברכה הוא מתכוין לא לצאת בברכה. וצ"ב למה, ואפשר שסבר השעה"צ דהוי כברכה לבטלה מדין שומע כעונה. וצ"ע. (שו"ר במשנ"ב מהדורת דרוש שצינו תסירה במשנ"ב בזה).

תרחי דסתרי בספירת העומר בסעודה שלישית

במשנ"ב סימן תפ"ט סק"ח הביא בשם האחרונים שאם יצאו הכוכבים יכול לספור אפילו במצוה שבת קודם תפילת ערבית. ואם סופר בסעודה שלישית, כתב המ"א שאומר רצה (ואין בזה תרתי דסתרי). וצריך ביאור, שהרי לענין מי שהתפלל ערבית בסעודה שלישית כתב המ"א בסו"ט קפ"ח שאינו מוכיז רצה בברכהמ"ז, ובסימן רס"ג הסתפק המ"א במי שאמר ברוך המבדיל בסעודה שלישית האם יאמר רצה בברכהמ"ז, ובסימן תצ"א סק"א כתב לענין האוכל בסעודה שהתחיל אותה בשביעי של פסח ונמשכה עד אחרי צה"כ, שאוכל חמץ, עיין סימן רס"ג. ונראה שכוונתו שיש ספק לענין רצה בברכהמ"ז, ושם המשנ"ב כתב שלא יאמר רצה בברכהמ"א.

ויתכן לחלק בין תפילת ערבית ברוך המבדיל ואכילת חמץ לספירת העומר, שהתם זה מעשים נכרים מאוד באופן יחסי לספירת העומר שזה אמירה קטנה, ולכן לא נראה תרתי דסתרי. וצ"ע.

דעת הגר"א בטעו ביום המעונן

שו"ע סימן תפ"ט ס"ב: אם טעו לספור ביום המעונן חוזרים לספור לכשתחשב, וכתב הרשב"א דא"ע"ג שציבור שהתפללו ערבית מבעוד יום אין צריכים לחזור ולהתפלל, התם משום טרחא דצבורא, אבל לענין ספירה שאמר יום הבא בשעה שעדיין זה יום. והגר"א כתב חילוק אחר דבתפילה צריך ציבור ולא מטריחנין ליה, משא"כ בספירת העומר שאין צריך ציבור.

יש להעיר לפי הגר"א בציבור שהתפללו יהיה צריך להיות חיוב על כל יחיד להתפלל ביחידות כמו ספירת העומר, ולפלא ששם הגר"א לא העיר כן.

יצחק אלחנן חורב - נוה יעקב

בענין מי ששואל אותו חבריו כמה סופרים

יש לעיין אליבא דדעת השו"ע הרב (הגר"ז) שיש דין שומע כעונה, שאפי' אם אינו מכוון לצאת אלא בסתמא יוצא ידי חובתו. וא"כ בנידון דידן באדם ששואל את חבריו, אולי גם השואל יצא ידי חובה ויצטרך למנות אח"כ בלא ברכה, או שמא אומרים שהשואל ודאי כיון לא לצאת, שהרי לשם כך שואל בשביל שידע כמה הוא צריך למנות בעצמו, וכאילו כיון במפורש שלא לצאת, וצ"ע.

בדין טעה בימים

כתב המשנה ברורה סי' תפ"ט סקל"ח: ולכן אם טעה בימים ולא טעה בשבועות או טעה בשבועות ולא טעה בימים, דדינו לחזור ולספור בלא ברכה וכו"ל בס"ק ז', אם לא וכו', עכ"ל (ועיין ביה"ל). ויש לעיין בדבריו, דבס"ק ז' איתא דחזור בלא ברכה רק לגבי טעה בשבועות, אבל לגבי טעה בימים משמע שם שחזור אפי' בברכה, שכותב שלכו"ע לא יצא יעווי"ש. ואם תאמר שכוונתו על דבריו שם בשעה"צ (סק"א), שמכ"כ שם בשער הציון שאם אוזח לאחר שבעה ימים כגון שאמר היום שבוע אחד ויום אחד, ולא אמר מקודם היום שמונה ימים, הדין הוא שיוצא, גם זה קשה שא"כ א"צ כלל לחזור ואפי' בלא ברכה (כך נראה בפשטות), ולכאורה דבריו שלא בדיוקא, וצ"ע.

זאב שמעון מנלה - ערד

אמירת היום בספירת העומר

בטעם החילוק בספירת העומר בין מילת "היום" שמעכב (סימן תפ"ט מ"ב ס"ק כ' וכו' א'), למילת "בעומר" שאין מעכב, הרי יש יתור משמעות לדבריו אם אומר "חמשה ימים בעומר" מאשר אומר "היום חמשה ימים", שאין משמעות למה חמשה ימים, ונראה פשוט שאין מתייחסים למשמעות דבריו האם מובן מה הוא אמר, אלא התורה אומרת שצריך לספור את היום, ואם לא אמר "היום" א"כ לא ספר את היום, אבל "בעומר" התורה לא אומרת שצריך לומר לעומר, רק חז"ל תיקנו לספור למשהו מסוים, ולכן מילת העומר אין מעכב.

אריה וידילבסקי - ערד

בדין סופר מעומד

כתב הטור סימן תפ"ט וז"ל: וצריך לספור מעומד ולברך תחילה, עכ"ל. וכתב על זה הבה"ו וז"ל: כ"כ הרא"ש בסוף פסחים (סי' מ"א) וכי מברכי מברכינן מעומד, דת"ר בקמה תתל לספור אל תיקרי בקמה אלא בקומה, וכ"כ הרמב"ם ו"ל בפרק ז' מתמידין ומוספין ואין מוניין אלא מעומד, ואם מנה מיושב יצא. עכ"ל.

וכתב בהגהות והערות אות ב' דהגר"ב כתב דצ"ל דס"ר פירוש דסמכה רגנן ולא לגרוס דת"ר, וע"ש בהגהות על הרא"ש בשם הגר"ב דכתב דלא נמצא ת"ר כזה בש"ס, ונראה עוד להכריח דקשה לגרוס דת"ר משום דבטור כתב וצריך לספור מעומד, דמשמע דאינו ליעיובא אם לא ספר מעומד, והב"י כתב ע"ז דכ"כ הרא"ש, ואי נימא דהגריסא דת"ר בקמה וכו' משמע דהוא דרשה דאו ליעיובא הוא, וזה לא כהוצא מהטור דאינו ליעיובא, וא"כ היאך שפיר לומר כ"כ הרא"ש, וכן מדכתב הבי' בתר הכי בבדק הבית דכ"כ הרמב"ם, וכתב שם להדיא דמונין מעומד, אבל אם מנה מיושב יצא, דא"כ ודאי כן הפשט גם ברא"ש, דאל"כ היאך שייך לומר דכ"כ הרמב"ם. ומ"מ צ"ע דהב"י גופיה כתב דת"ר, ומדבריו גופא נבאר דצריך להיות כתוב דס"ר דאל"כ יקשה כנ"ל.

יהונתן פייזקוב - אופקים

והנראה לומר בדעת המ"ב שנחלקו האחרונים בביאור דברי הגמ' במנחות דדרשינן וספרת לך, שתהא ספירה לכל אחד ואחד, האם בדרשא נאמר שזה דין על כל אחד ואחד לספור בעצמו, או שהפסוק בא למעט ב"ד שאין ספירת העומר בשביל שזה רק על ב"ד, אלא זה מצוה לציבור ולא לב"ד, אבל לא נאמר שזה על כך יחיד ויחיד לספור אלא רק בא לאפוקי מב"ד. והנה מצאנו דבר זה ששייך לומר שהמצוה קאי על ציבור, במסכת סוכה מ"א ע"ב ודמ"ג ע"ב דדרשינן ולקחתם לכם שתהא לקיחה לכל אחד ואחד, והקשה בכפות תמרים אמאי איצטרך קרא בלשון רבים לומר לך שתהא לקיחה לכל אחד ואחד, והלא מצות לולב הוה מצוה שבגופו כמו תפילין וחליצה ושמיעת שופר, ולא שייך בזה דין שליחות, ומה בעי פסוק למעט. ובשפת אמת שם הקשה גם על אותו הדרך למה צריך קרא שתהא ספירה לכל אחד ואחד, ובשלמא בספירת העומר דהשוה לכל אחד ואחד כיון שהיה הו"א לומר שזה דין על ב"ד כמו יובל, אבל נטילת לולב מה שייך לומר על ב"ד, וע"ש שתירץ שזה חלק מהדרשא למעוטי שאול, אמנם בערך לנר שם תירץ שהיה הו"א שמצות לולב יהיה מצוה כמו קרבנות ונסוך המים, שזה מצוה שעם ישראל צריך שיעשה אבל לא לכל אחד ואחד, וזה בא הפסוק לחדש שיש מצוה לכל אחד ואחד. והנה כדברי הערוך לנר לכאורה מבואר בדברי הרא"ש ש יש פרק לולב הגזול, שהקשה על הדין שהחסרון בלכם הוא רק ביום הראשון, א"כ למה שאר הדרשות שלומדים מהפסוק ולקחתם לכם לא ממועטים רק ביום הראשון, וכגון הדין שתהא לקיחה תמה, וכן ולקחתם שתהא לקיחה לכל אחד ואחד שהיה רק ביום הראשון ובשאר ימים, והיי"ב לקיחה אחת בשביל כולם, וכן הקשה ברשב"א. ולכאורה מבואר בדבריהם שהיה צד במצות לולב שזה מצוה כללית שיהא ניטל לולב, וזה נתמעט ולקחתם שתהא לקיחה לכל אחד ואחד. והנה אחר שמצאנו שיש מצות שהם מצות כלליות ולא על כל יחיד ויחיד, יש לדון מה נתמעט מפני וספרת לך שתהא ספירה לכל אחד ואחד, האם נתמעט שזה לא דין בב"ד כיובל אלא דין על הציבור, או שהפשט הוא שזה דין על כל יחיד ויחיד, וקאמר שבוה נחלקו הרשב"א והר"י גיאיות לפי המ"ב, דהרשב"א לומר שזה דין על כל יחיד ויחיד, ושם לא שייך דין שומע כעונה כיון שבספירה לא שייך דין שומע כעונה, והר"י גיאיות סובר שזה מצוה על הציבור ולא על כל יחיד ויחיד, ולכן אין דין של שומע כעונה. והנה שני צדדים אלו מבוארים בלשון הרשב"א שהקשינו וז"ל: שתהא ספירה לכל אחד ואחד, קשיא הרי משמע לכל אחד, אדראב וספרתם לכם משמע דלרבים מוזהר רחמנא דהיינו לצבור או לב"ד, אבל לא לכל יחיד ויחיד, ע"כ. ומשמע דבדבריו ש"ג אפשרות על מי לתלות את חיוב הספירה, א. על ב"ד. ב. על הציבור. ג. על כל יחיד ויחיד.

ולכאורה אף בלשון המ"ב מבואר שבוה נחלקו האחרונים, דז"ל: אבל יש מהאחרונים שכתבו דכונת התורה הוא רק דלא נימא דמצוה זו אב"ד לבד קאי כמו בשמיטה ויובל, אלא קאי אציבור, עכ"ד. משמע שעיקר המחלוקת היא שקאי אציבור, ולכן יש דין שומע כעונה, וכלשון זה מבואר אף בפר"ח שהבאנו לעיל שהמיעוט הוא שזה קאי אציבור ולא על ב"ד, והוציא מהדברים ד' דעות, דעת הא"ר שיש דין שומע כעונה כמו בשאר מצות התלויים באמירה, דעת הפמ"ג שכ"כ חידשה תורה דין שומע כעונה [והבנת הדבר אפשר שכל שזה משום שהמצוה היא ספירה], דעת הרשב"א שאין דין שומע כעונה כיון שזה מצוה של כל יחיד ויחיד, ולא שייך ספירה שומע כעונה, דעת הר"י גיאיות שזה מצוה על הציבור ושייך שומע כעונה.

בנימין זאב בקר - מעלות דפנה

גדר מכוינ שלא לצאת

ביה"ל סי' תפ"ט ס"ד הסתפק במי שרגיל לספור אחר צה"כ, ושאל אותו חבריו בביה"ש כמה ימים לעומר וענה לו, האם חשיב כמכוון שלא לצאת. [ודעת הט"ז שתמיד כשעונה לחבירו חשיב כמכוין לא לצאת, והאליה רבה כתב שאם הזכיר רק ימים ולא הזכיר שבועות (בגוונא שיוצא יי"ח בסופר כדרכו), הכא שעונה לחבירו ולא מכוין לספור חשיב כמכוין לא לצאת].

ויש להקשות מאי שנא כפיהו נכרים לאכול מצה שיצא, אע"פ שמסתמא במעשה הצפיה נראה כמכוין שלא לצאת. ואפשר דשאני התם שאין סיבה לתלות שלא רוצה לצאת, משא"כ הכא יש סברא שלא רוצה לצאת הואיל ומעדיף לספור בברכה (עיין ביה"ל סימן שכ"ג לענין טבילת כלי בד"ה ישאלנו). ועוד יש לחלק הדין מדי דאכילה ועי"ש. ויש להקשות על ביה"ל שסובר על פי ההסתכלות הכללית שרואים אותו כמכוין לא לצאת, א"כ תמיד נימא דהוי כמכוין לא לצאת הואיל "וערום לא יתרום", ואדם לא רוצה לעשות מצוה בלי ברכה. וי"ל בדוחק שהברכה אינה חלק מהמצוה, לכך אינה מוכיחה שאינו רוצה לצאת בספירה זו. אלא שיש להקשות אמאי לא נימא באדם שרגיל לספור בציבור, שאף אם עונה לחבירו כמה ימים בעומר נראה כמכוין שלא לצאת. ואין לדחות דספירת העומר בציבור יש בזה רק מעלה של רוב עם, משא"כ בספירה בביה"ש יש בזה חיסרון, דעיין בספר שיח ההלכה בשם הגר"ש וכתב דחשיב כמכוין שלא לצאת, דאם לא כן אדם ששומע מהש"צ ברכה על ספירה"ע"מ או הלל לא יוכל לברך לעצמו, שהרי לענין ברכה חוששים למ"ד מצות א"צ כונה.

ועוד יש להעיר שהרי סופרים אחרי תפילת ערבית דתדיר קודם, ולפ"ז אדם שעונה לחברו קודם שהתפלל ערבית גם כן נימא דהוי כמכוין בהדיא שלא לצאת.

הטעם שהסופר בביה"ש יצא

דעת המ"א סימן תפ"ט ס"ב שאם ספר בביה"ש אין צריך לחזור ולספור אחר צה"כ, ובביה"ל הבין דטעמו משום דספירת העומר דרבנן, וספק דרבנן לקולא, וכן משמע בפמ"ג ובא"ר, והעיר איך אפשר לומר ספק דרבנן לקולא, הרי זה תרי קולי, גם לומר שלד' יהודה זה ספק יום ספק לילה, ולר' יוסי זה ודאי יום, וסיים בצ"ע.

ויש להעיר עוד לפי טעם הביה"ל בדברי המ"א, הרי כתב הר"ן לענין ד' כוסות דצריך להסב בהם אע"פ שהגמ' מסתפקת איזה כוסות צריך להסיב בהם, וספק דרבנן לקולא, הואיל ולהסב הוי מילתא דלית ביה טרחא (והביא עוד טעם עיין שם), והכא בספירת העומר הוי מילתא דלית ביה טרחא (שו"מ שכן העיר במש"ו סק"ה).

ועיין במחצית השקל דכתב שטעמו של המ"א הואיל ויש פוסקים (עיין תוס' מנחות ס'ו ע"א ועי"ש בפסקי תוס') שאף לכתחילה יש לספור בביה"ש משום דין תמימות, בדעיבד סמכינן עליהם, ולפ"ז ניאח.

קושיא בדברי המשנ"ב בדין תדיר

ביה"ל סימן תפ"ט ס"א הביא בשם החק יעקב שהטעם שסופרים ספירת העומר אחרי ערבית, הואיל ותדיר ואינו תדיר תדיר קודם, ומאיך בסימן תל"א ס"ב הביא המשנ"ב דברי החק יעקב במי שמפלה יחיד באור ל"ד, דיתפלל קודם בדיקת חמץ הואיל ותדיר קודם, ומאיך המ"א פליג, וכתב השעה"צ דעביד כמור עביד, וצ"ב למה לא הכריע כמו הח"י. ונראה משום שיש פוסקים הסוברים שזמן בדיקת חמץ קודם השקיעה, וצ"ע.

ואמנם המחבר ס"ל דכל זה דוקא כשתפח אדעתא דלימא ארבעה, אבל אם פתח אדעתא דחמשה וסיים בחמשה, נמצא דתחילת ברכתו וסופה היה אדעת יום שאינו, ובוה ס"ל למחבר דלא יצא יד"ח ברכת המצוות [וזה כדעת הט"ז כאן וכראיתו מתורמוס, עיין שעה"צ ס"ק מ"א].

ומה דברישא היאכ דפתח אדעתא דלימא היום ארבעה יצא יד"ח, אף בדרכתו היה אדעת יום שאינו, הוא כנ"ל, דכיון דסיים בחמשה, והם באמת חמשה, נמצא דסיים הברכה אדעת יום האמיתי שהרי עצם הספירה הוא חלק בלתי נפרד מהברכה וסיומה.

ולפי יסוד זה יובן מש"כ המודכי דאילו ספירת העומר דאורייתא היה חייב לחזור ולספור בב' האופנים, וכ"פ באמת הטור, עי"ש בב". ולהג"ל יובן היטב דכיון שחז"ל תיקנו נוסח למצות הספירה, לכן אם בברכה היה דעתו על ארבעה והיום חמשה נמצא דנוסחתו מקולקלת, ולכן ברישא אף שספר היום האמיתי לא יצא יד"ח, וגרע מאלו היה סופר רק היום חמשה ימים בלי הנוסח שתיקנו חז"ל, וד"ק היטב.

יעקב יוסף לנדאו - ערד

מצוה על כל אחד ואחד לספור לעצמו

שו"ע סימן תפ"ט ס"א: ומצוה על כל אחד ואחד לספור לעצמו, ובמ"ב סק"ח כתב דכתוב וספרתם לכם, משמע שהמצוה חל על כל יחיד ויחיד, והנה משמע דכזה דבספירה אינו כשאר מצוות התלוין באמירה לענין קידוש והבדלה, דאם שמע מחבירו ונתכוון למצוא יוצא גם משום ששמע כעונה, והכא גילתה תורה דלא יצא כל כמה דלא ספרו בעצמו, אבל יש מהאחרונים שכתבו שכונת התורה הוא רק דלא נימא דמצוה זו היא על ב"ד לבד כמו בשמיטין, אלא קאי אציבור, ובאמת אם נתכוון למצוא יוצא עכ"פ, ובבה"ל ד"ה ומצוה על כל אחד שכתב שנחלקו בזה הלבוש והחק יעקב עם הפר"ח, דדעת הלבוש והר"י דכמו במצות לולב דרשינן ולקחתם לכם לכל אחד ואחד, אף בספירת העומר צריך כל אחד לספור לעצמו, והביא דזה פלוגתא בראשונים במנחות ס"ה ע"א בסוגיין ספרה לכל אחד ואחד שכל אחד חייב לספור, וביאר בחדושי הרשב"א (הובא בספר מאחד הראשונים על מנחות המיוחס להרשב"א) דאי כוננת התורה לצבור לבד ולא לכל יחיד ויחיד, הוה ליה למימר וספרתם ונתכוון למצוא יוצא גם משום דבא לומר לכל אחד הם דמצוה על כל יחיד ויחיד בפנ"ע, ומאיך דעת הר"י גיאיות שיוצאים בספירה של הש"י, א"כ באנו למחלוקת ראשונים, עכ"ד. וצ"ב דברי הבה"ל מהיכן למד בדברי הרשב"א שא"א לצאת יד"ח ספירה מדין שומע כעונה, שהרי ברשב"א מבואר שזה לא מצוה על הצבור אלא מצוה על כל יחיד ויחיד, ועדיין יש מקום לצאת מדין שומע כעונה, שהרי דין שומע כעונה זה שכל אחד נשמע כאילו ספר בעצמו, וא"כ היכן מצינו ברשב"א שאין דין שומע כעונה.

ועוד צ"ב דהנה בעל המימרא שאין דין שומע כעונה בספירה הוא הלבוש, וכתב הלבוש וז"ל: שלא יוצאים מדין שומע כעונה, וכמו שמצינו בלולב דכתבם ולקחתם לכם, ודרשינן שהיא לולב לכל אחד ואחד, והקשה האליה רבה מה ענין נטילת לולב לספירת העומר, מצוות לולב הוה מצוה שבגופו, ולא שייך במצוה שבגופו שומע כעונה, משא"כ מצוות ספירה זה מצוה שתלויה באמירה, ובאמירה ודאי שייך דין שומע כעונה, ולכאורה זה קולא גדולה מה היה הדמיון, אמנם אף במ"א לא הוקשה לו קושיית הא"ר, דז"ל בסק"ב: יספור לעצמו, הרי דסבירא ליה דעכ"פ בעי יספור בעצמו, וכמו שכתבו בגמ' וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד, וכמו שאמרו בלולב ולקחתם לכם שהיא לקיחה לכל אחד ואחד, ובב"י כתב בשם הרשב"א שיוצא בספירת הש"י וצ"ע, ואפשר כיון דקי"ל דשומע כעונה הוה ליה כאילו ספר בעצמו עכ"פ, ואף דבריו לא נראה שסובר כה"ר, שזה פשוט ששייך דין שומע כעונה, אלא מדמה את זה ללילה, ומסיים בלשון אפשר שיש דין שומע כעונה, וצ"ב שלכאורה קושיית הא"ר היא סברא פשוטה, אמנם מלשון המ"א שכתב אפשר דחילל דשומע כעונה כאילו ספר בעצמו, נראה שנתפסק בעצם דין שומע כעונה אם הוא רק שיוצאים יד"ח, או שהביאור הוא שזה כאילו ספר בעצמו.

והנה בשמו"ג (סק"ב) הביא קושיית הא"ר, וכתב וי"ל וספרתם משמע כל ישראל, ולכן שאינו יוצא בשמיעה מהש"י, משא"כ ביובל, ומבואר בדבריו שיש גזה"כ בספירת העומר, והוא יוצאים מפני שומע כעונה, ובפר"ח הקשה על הפמ"ג וא"ת אמאי לא ילפינן מהכא דשומע כעונה, מדאיצטרך קרא דכל אחד יספור לעצמו, מכלל דבעלמא שומע כעונה, ובפרק לולב הגזול ילפינן מקרא אחרינא, וי"ל דעיקר קרא דוספרתם לכם לאו אתא אלא ללמוד על עיקר מצות ספירה לצבור, דאי הוה כתיב וספרת הו"א דמיירי אב"ד, קמ"ל וספרתם דקאי אציבור, ודאי שלכתחילה יקרא כ"א לעצמו, אבל בדעיבד יוצא מהש"י, ומבואר בדברי הפר"ח שעיקר הטעם הוא שקאי אציבור ולא על ב"ד, וצ"ב דהנה לא דרש את הפסוק לכם, ועוד צ"ב על המ"ב אמאי לא הזכיר דברי הפמ"ג שאומר שלא יוצאים ספירה"ע"י שומע כעונה.

ואפשר לבאר דברי המשנ"ב שאין דין שומע כעונה בספירה, אולם לא משום הפמ"ג, דהפמ"ג סובר דבעצם מצד הסברא צריך להיות דין שומע כעונה, אלא דגזה"כ שאין דין שומע כעונה בספירה, והאפשר דהמ"ב סבר שאין דין שומע כעונה מצד הסברא, דהנה מצאנו חילוק דין בין ספירה לשאר דברים שדינם באמירה, כדנה"ב סק"ה מביא מהאחרונים שכתבו דספירה מותר בכל לשון ובלבד שיבין אותו הלשון, ואם אינו מהן אפי' בלה"ק לא יצא, דכיון דלא ידע מאי קאמר אין זה ספירה, ובשעה"צ כתב שזה דומה למה שנפסק בשו"ע שצריך לומר איזהו מקומן בכל בוקר, וכתב שם במ"ב שדווקא אם הוא מבין מה שאומר, ושונה משאר דברים שבלה"ק תמיד יוצא כיון שאמירת איזהו מקומן זה מצינו ללמוד תורה, ושם לא שייך לצאת בלא להבין, ומצאנו שיש נפ"מ בדמיון שחם באמירה, דלדבר שעיקר הדבר הוא אמירה אם אמר יצא, ודבר שעיקר הדבר הוא לא באמירה אלא למד או ספירה צריך להבין מה שאומר, ולפ"ז אפשר לומר שאף לענין שומע כעונה לא נאמר דין זה רק בדבר שעיקר הדין הוא האמירה, אבל ספירת העומר שעיקר הדין הוא הספירה, והאמירה זה רק ההיכי תמציי לספירה, בוה לא שייך דין שומע כעונה, וזה כמו לולב שלא שייך שומע כעונה, ולכך הבין המ"ב בדברי הרשב"א שאם נאמר דין שעל כל אחד ואחד לספור לעצמו, א"כ לא שייך שהיה בוה דין שומע כעונה כיון דבספירה אין דין שומע כעונה, ודלא כהפמ"ג שכתב שזה גזה"כ שאינו יוצא בשומע כעונה, אלא מעצם הדין לא שייך שומע כעונה, ולכן לא הזכיר המ"ב בדברי הפמ"ג, וזה גם כוננת הלבוש שדימה את זה לדין לולב ותפילין שאין שם דין שומע כעונה, אלא שהא"ר פליג וסובר שעד כמה שצורת המצוה זה באמירה, א"כ ודאי שייך בזה שומע כעונה.

אמנם צריך להבין לפ"ז מה דעת הר"י גיאיות שהביא המ"ב שיוצא מדין שומע כעונה, דאי נימא שהר"י גיאיות סובר כדברי הא"ר ששייך דין שומע כעונה אף בספירה, א"כ הדרא קושיא לדוחתא דמהיכי תיתי שהרשב"א לא סובר כה"א"ר.



סימן ת"צ

אמירת הלל השלם בחוה"מ פסח למי שלא אמרו בפסח ראשון והמסתעף לקטן שהגדיל

יש לדון מה הדין במי שלא אמר הלל ביו"ט ראשון או שאמר חצי הלל, האם יאמר באחד משאר הימים הלל השלם, או שמא לעולם אין אומרים הלל השלם בחול המועד וביום טוב אחרון של פסח כלל.

וראיתי מובא שהגר"ח מברסק זצ"ל הורה שמי שלא אמר הלל השלם ביו"ט ראשון יאמרו בחוה"מ, וכן הורה הגר"ח קנייבסקי שליט"א. ולכאורה זה תלוי בטעם הדבר שאין אומרים הלל השלם בחוה"מ פסח, ושלשה טעמים בדבר:

[א.] במסכת ערכין (י' ע"ב) מבואר שהטעם הוא מפני שימי חוה"מ פסח אינם חלוקים בקרבנותיהם מיו"ט ראשון, ולפי"ז יוצא דכל המועד של פסח טעון הלל אלא דסגי בהלל שאמרו ביו"ט ראשון שכל החג הוא המשך לו, ולפי"ז אם לא אמרו אז מסתברא שצריך לאמרו בחול המועד.

[ב.] הט"ז בסיומן ת"צ (סק"ג) הביא בשם המדרש דבשביעי ש"פ אין אומרים משום מעשי ידי טובעים בים, ולכן אין אומרים בחוה"מ שלא להחשיבים יותר מיו"ט אחרון, ולפי"ז לכאורה בכ"ג אין לומר הלל בחוה"מ, ואף אם לא אמר ביו"ט ראשון כבר עבר זמנו.

[ג.] הכלבו (סימן נ"ו) כתב דבחוה"מ פסח אין חיוב אכילת מצה, ולא דמי לסוכה שיש בו מנות לולב כל שבועה, והובא בא"ר (סימן ת"צ סק"ו), וגם לפי טעם זה לכאורה אין לומר בחוה"מ כשלא אמר ביו"ט ראשון.

אך אפשר דשני טעמים אלו של המדרש והכלבו הם רק דלכן לא תקנו בהם חיוב מיוחד, אבל עדיין יש בהם אפשרות של תשלומים של יו"ט ראשון כיון שלא עבר עדיין החג, וצ"ע לדינא.

וחפשתי אחר מקור דברי הגר"ח זצ"ל, ומצאתי שכן הובא בשמו בהגש"פ מבית לוי (קובץ הוספות עמוד קכ"ח), וטעמו באמת עפ"י דברי הגמרא הנ"ל בערכין הדשים מועד ויו"ט מצד עצמו טעון הלל, אלא שבחג הסוכות כיון שהימים חלוקים בקרבנותיהם, ממילא כל יום הוא יו"ט בפני"ע ואומרים בו הלל, משא"כ פסח הכל מועד אחד, ולכן סגי באמירת הלל ביום הראשון, וא"כ אם לא אמרו אז נשאר עליו החיוב על אחד משאר הימים.

ויש להוסיף דגם אם ננקוט שלגדול יש בזה חיוב באופן הנ"ל, עדיין יתכן שעיקר זמן החיוב הוא ביום הראשון, ובשאר הימים הוא מדין תשלומין, וא"כ ס"ס אין בזה חיוב לנער זה מעיקר הדין כיון שהיה פטור בשעת עיקר החיוב, וכמשנ"ל בתורת הקטן פרק ל"ו (סעיף ד').

ולאחר זמן רב מצאתי את שאהבה נפשי בספר כפי חיים על עניני ברכת כהנים להגר"ח רפפורט שליט"א (מנשטטר, בסוה"ס קונטרס בירור הלכה עמודים קכ"ט-קמ"ח) שהאר"ך טובא בענין זה, ודעתו נוטה דלעולם אין אומרים הלל השלם בשאר ימי הפסח. [וע"ע בקובץ היכלא (ח"ב עמודים ס"ט-ש"כ)].

ודע דמדון תשלומין גרידא אף שכבר עבר הזמן, ודאי לא שייך לומר הלל השלם בחוה"מ שאין תשלומין להלל, וכמש"כ בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ת ח"ד סימן קל"ה בד"ה ודרך אגב), והובא בדע"ת (תפ"ח ס"א), וכן מבואר בשו"ת האלף לך שלמה (סימן קצ"ה) שאין תשלומין להלל לאחר זמנו.

קטן שהגדיל בימי חוה"מ אם חוזר לומר הלל השלם בברכה

עוד יש לדון בקטן שהגדיל בחול המועד פסח האם הוא מחוייב לומר הלל השלם ביום הבר מצוה, או באחד משאר ימי המועד לאחר שהגדיל, שהרי יום טוב של פסח טעון הלל שלם, אלא שאנו סומכים על מה שאמרו ביום הראשון, והרי הוא היה קטן ביום טוב ראשון של פסח, ולמעשה נראה שיש להקל בזה.

והנה ספק זה הוא מדברי הגר"ש"א אויערבך זצ"ל, וכמובא בספר הליכות שלמה (תפילה פ"ו אות י"א עמוד קס"ו). ומסקנתו להקל בזה, ומשום דחיוב הלל הוא דרבנן, ובמילא דרבנן סומכין על מה שקיים בקטנותו - ועיקר ענין זה כבר נתבאר בתורת הקטן פרק ל"ו, וע"ע בשו"ת משנת יוסף (ח"א סימן כ"ד).

ובספר נטעי גבריאל (פסח ח"ג פ"ו ס"ט) כתב שנכון להדד שאימרו הלל השלם ביום שהגדיל בלי ברכה, וכפי הנראה כונתו לאחר שאימרו הלל בדילוג בברכה כמו כולם יחזרו לומר שוב הלל השלם בלא ברכה, ויל"ע למה לא אמרין תיכף הלל השלם בברכה, דהרי אין בזה חשש ברכה לבטלה, ולכאורה גם מטעם הפסק לא שייך שהרי הכל מאותו הענין, אף שאין בזה חיוב היום, ויתכן דמ"מ אסור לשנות ולומר הלל השלם כשאומרים רק חצי הלל, אכן אם אנו חששים בזה לספק הא"ך יכול בתחילה לומר הלל בדילוג בברכה, והרי הוא ספק שמא אינו יוצא בזה יד"ת, ואף שיש תקנה דתיכף כשיגמור הלל בדילוג יאמר עוד הפעם הלל השלם, אך עדיין לא יצאנו מידי ספק כלפי הברכה האחרונה, ואפשר דבכל אופן אין זה ברכה לבטלה לומר בדילוג, כיון שזהו חובת היום, אלא שעל אדם זה רובץ חיוב לומר הלל השלם, ואפשר שאינו מחוייב לאמרו דוקא ביום זה שהרי יכול להשלימו גם בשאר ימי החג, ודוק.

[ואגב יש לציין דביום שיש חיוב לומר הלל השלם, אם אמר הלל בדילוג וכבר הסיח דעתו, מסתברא שחוזר ואומר הלל השלם בברכה, ואולם בשו"ת שבת הלוי (ח"ו סימן ס"ב) הורה שיאמר ככה"ג הלל השלם בלא ברכה, עיי"ש טעמו ונמוקו, והובא בפסק"ת (תפ"ח א'), ולענ"ד יל"ד בדבריו, ושי"מ שכבר העירו בזה על דברי בעל השבה"ל].

והנה מדברי הגר"ש"א מוכח דפשיטא ליה שמי שלא אמר הלל השלם ביום ראשון של חג, חייב לומר הלל השלם בחוה"מ, דאל"ה אין שום מקום להסתפק לגבי קטן שהגדיל - וכבר נתבאר לעיל מה שיש לדון בזה.

הא"ך יתכן מי שהיה מחוייב לומר הלל השלם ואמר לא לנו, ושוב באמצע הלל נשתנה דינו ומדלג אהבתי

חידה: שלשה אחים עומדים בבית אחד, הראשון מברך וקורא הלל-השלם, השני מברך ואומר חצי-ההלל [היינו שמדלג על פרק "לא לנו" ופרק "אהבתי"]. והשלישי מברך, ואומר גם פרק "לא לנו", ואילו פרק "אהבתי" הוא מדלג, ושלשתן עושים כדון! - כיצד יתכן הדבר.

[א.] בן חו"ל שחזר בו מדעתו לחזור בתוך היו"ט

שאלה זו נשאלה ע"י הגאון המופלא רבי אברהם גניחובסקי זצ"ל ותשובתו היתה כך: הנה, העובדא שבאותו מקום עומדים שנים וקוראים זה הלל השלם וזה חצי יצויר בקל, בימי הפסח, שהרי ביום הראשון [ובחול"ל גם ביום השני] של חג הפסח, קוראים

הלל השלם, ואילו בימי חוה"מ אין קוראים כי אם חצי ההלל, וממילא יצויר הדבר בארץ ישראל ביום ראשון של חול המועד פסח, והאחד הוא בן א"י וקורא חצי ההלל כדון, ואילו אחיו בן חו"ל הוא, ולדידיה יו"ט שני של גלויות הוא וצריך לקרוא הלל השלם, [ואמנם כעת נמצא הוא בארץ ישראל, אך כיון שדעתו לחזור למקומו הרי דינו כדון בני חו"ל], וכדיוע. אך דבר הפלא הוא אותו האח הקורא התוספת הראשונה, והיא פרק "לא לנו" כדרך שאומרים בהלל השלם, ואילו פרק "אהבתי" הוא מדלג כאשר מדלגים בימים שאומרים רק חצי ההלל.

ובזה האר"ך הגאון זצ"ל באריכות דברים נחמדים בהלכה שתחילתם נעוץ במעשה הבא. כאשר באו הרוזי מבלגיה לבקר בארץ ישראל שהו כאן בחג השבועות ע"מ לחזור לביתם, והנה ביו"ט שני של גלויות ששמרוהו כדון הרוצה לשוב לחו"ל היו מהלכים בדרך לכותל המערבי, ובא לקראתם עני המחזר על הצדקה והוציאה האם מעות ונתנה לו. כאשר התפלא בעלה על שטילטלה מעות, השיבה לו: "החלטתי היום להשאר כאן, למען חינוך הילדים, ולא לשוב עוד לחו"ל"...

ומזה יצא לדון בכמה וכמה נידונים בהלכה, שראשיתם הוא, האם אכן כך הוא הדבר שבן חו"ל הנמצא בארץ והיתה דעתו בתחילת היום לשוב לביתו שבחו"ל, וכבר נתחייב בדיני יו"ט שני של גלויות ועתה משנה הוא דעתו בתוך היום, מועיל לו להפוך חגו ליום חול מאותה שעה ואילך.

והביא הגאון ששמע מהגר"ש גריינמן זצ"ל ששאל אחד שאלה זו לפני בעל החו"א זצ"ל, והשיב לו שבכגון זה צריך להתיישב עם הגר"ח זצ"ל. וכן שמע שאכן סיפר הגר"ח זצ"ל להגר"מ שך זצ"ל שקיבל שאלה זו מבעל החו"א. והגאון רבי נתן גשטטנר זצ"ל [בשו"ת להורות נתן ח"ב סימנים כ"ז וכ"ח] הביא ששאל הוא עצמו שאלה זו לבעל החו"א, ועל אתר השיבו שנפסק החג באמצעו.

[ומזה יצא לדון בנידונים רבים, ומהם, דין הבדלה, ואמירת אתה חוננתנו בכה"ג, ואם יכול לשוב בו מהחלטתו שלא לחזור לארץ ולהתחייב שוב בחיוב יו"ט של גלויות, ומה כח האשה להחליט כן במקום שיש לה בעל, והדין באם התנתה ע"מ שירצה בעלה. עיין בכל זה בקונטרס "אגן הסהר" עמוד 226, ובספר "בנתיבות ההלכה" כרך ל"ח עמ' 107, ובספר "ויאמר הנני" עמ' 40, ובקובץ שיעורים ביצה אות ט"ז, ותשובת הגר"מ שך להגר"ח בזה הראנו הרב רש"ע הרצל שליט"א בספר ישורון חלק י"א עמ' 204.]

עכ"פ מעתה, בן חו"ל הנמצא בארץ ביום ראשון של חול המועד פסח, כיון שדעתו לחזור מתחיל לקרוא הלל השלם וע"כ קורא הוא פרק "לא לנו", אך כיון שהגיע לאהבתי כי ישמע ה' חזר בו מכוונתו לשוב לביתו, ורוצנו מעתה להשאר בארץ, וכיון שנהפך לבן ארץ ישראל, וכאמור, שוב לא יקרא פרק "אהבתי", רק ידלגנו כמנהג בני ארץ ישראל. כן צייר הגאון זצ"ל, ונפלא. [והובא כזה בקובץ נצח ישראל (גליון י"א)].

[ב.] קטן שהגדיל וחזר והקטין

ולענ"ד יתכן לומר עוד אופן דמשכח"ל באחד מימי חוה"מ, ועפ"י מה שחידש הגר"ח מברסקי זצ"ל כי מי שלא אמר הלל השלם ביו"ט ראשון של פסח ואמרו בחוה"מ (הובא בהגש"פ מבית לוי הוספות עמוד קכ"ח), ולפי"ז הוסיפו מקצת פוסקים כי מי שהיה קטן ביו"ט ראשון של פסח, אף שאמר הלל השלם, אם נעשה בר מצוה בחוה"מ חוזר ואומר אז הלל השלם בברכה, כי לא יצא יד"ח במה שאמר בקטנותו, עיין בהליכות שלמה (תפילה פ"ו אות י"א עמוד קס"ו) [וע"ע עוד בכל זה בהרחבה בספר חינוך הבנים כהלכתו פרק נ"ה סעיפים ג'-ד'].

ומעתה זה שאמר הלל בדילוג היינו כרוב העולם שאומרים כן בחוה"מ, וזה שאומר הלל השלם היינו מפני שלא אמר ביו"ט ראשון או שהיה אז קטן וכעת נעשה גדול, וזה שמתחיל לומר הלל השלם ושוב מדלג משכח"ל במי שהיה קטן ביו"ט ראשון, וכעת נעשה בר מצוה, וחייב לומר הלל השלם, והיה גדול בתחילת ההלל, ולכן התחיל לומר הלל השלם, ושוב נעשה קטן באמצע ההלל, וכיון שהוא קטן הרי כבר אמר הלל השלם בקטנותו וצריך לומר כעת רק הלל בדילוג, ולכן הוא מדלג.

והאופן שהיה גדול בתחילת הלל ובאמצע נעשה קטן, משכח"ל לפי דעת מקצת אחרונים כי עבד כנעני כיון שחיובו במצות כאשר נעשה בר מצוה בגיל י"ב, ואם שחררו האדון חוזר ונעשה קטן עד שנת י"ג [עיין קובץ הערות יבמות ס"א סק"ג], וא"כ מייד שבתחילת ההלל היה עבד ונעשה בן י"ב שנה באותו היום, ובאמצע הלל שחררו האדון וחזר לקטנותו.

אכן כ"ז לפלפולא ולא להלכה למעשה מחמת כמה טעמים:

- א. כי דעת רוב רובם של האחרונים כי גם עבד כנעני נעשה בר מצוה בשנת י"ג כיון שהוא זכר, וכמשנ"ל בספר תורת הקטן פרק נ"א (סעיפים ל"ג-ל"ז), וכן עיקר.
- ב. דעת הרבה פוסקים כי אשה פטורה מהלל בפסח ובשאר מועדים דהו"ל מ"ע שהו"ג, וא"כ גם עבד כנעני פטור, וא"כ כ"ז שלא שחררו הרי לא היה מחוייב כלל, [ואף ש"ל דמ"מ קורא הלל בגד אינו מחוייב, אך לפי"ז לא בשחררו ונעשה קטן יתכן שלא נפטר במה שקרא ביו"ט ראשון כיון שאז לא היה בר חיובא, ועיין].
- ג. דעת הרבה פוסקים דבמילא דרבנן סגי במה שעשה בקטנותו, ואינו חוזר ומתחייב כשנעשה בר מצוה, כיון שגם בהיותו קטן היה מחוייב מדרבנן [עיין בתורת הקטן פרק ל"ו], ולפי"ז בנעשה בר מצוה באמצע חוה"מ ד"ל באמירת הלל השלם ביו"ט ראשון.

אליעזר הכהן רבינוביץ - בית שמש

אמירת הלל בפסח

סי' ת"צ סע' ד': כל הימים של חוה"מ ושני ימים אחרונים של יו"ט קורין ההלל בדילוג, ובי' במשנ"ב הטעם משום שבשביעי של פסח נטבעו המצרים, אמר הקב"ה מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרין שירה, וכיון שבז' לא אומרים בחוה"מ ג"כ אין אומרין שלא יהא עדיף מיו"ט. והנה יש להוסיף דבגמרא ערכין איתא טעם אחר, דבסוכות גומרין ההלל כל יום משום דחלוק בקרבנותיו, א"כ כל יום חג בפני עצמו הוא ולכן גומרין ההלל, מיהו בפסח דאינו חלוק בקרבנותיו כולו חג אחד הוא, ולכן ביום א' גומרין ההלל ובשאר הימים קורין בדילוג. ולכא' אמאי המשנ"ב לא הביא טעם זה דאינו חלוק בקרבנותיו, ואדרבה טעם זה הוא סיבה מפורשת לחוה"מ שלא נאמר, ואילו לטעם דמעשי ידי טובעים בים בעי' לטעם נוסף דאין חוה"מ עדיף מיו"ט אחרון. ובספר די אהרן כתב ליישב דכיון דלענין דינא לא נפקא לן מיד, כתבו האי טעמא שהוא פשוט יותר, ע"כ. ויש להעיר לכאורה בנפסק"מ בין הטעמים, וכן מובא בהגדה של פסח מבית לוי עמ' קכ"ט בשם הגר"ח מברסקי, דמי שלא אמר הלל ביום א' דפסח אי יש לו תשלומין בשאר ימי החג, והיינו שביים ב' דחוה"מ יאמר הלל השלם, דלטעם דמעשי ידי טובעין א"כ זהו סיבה שלא לומר הלל השלם בחג, ולא מצינו שיש בזה דין תשלומין, מיהו לטעם דאינו חלוק בקרבנותיו א"כ מבואר דהחג הוא סיבה לומר הלל השלם, ופסח דכולו רגל אחד הוא א"כ אמר' הלל השלם רק ביו"ט א', משא"כ בסוכות דחלוק בקרבנותיו הוי טעם לומר כל יום הלל השלם, ולפי"ז מי שלא אמר ביו"ט א' דפסח יוכל להשלימו ביום אחר דחוה"מ, וא"כ איכא

נפק"מ טובא בין הטעמים, ואמאי הניחו טעם דחלוק בקרבנותיו הובא להדיא בגמ', והביאו טעם דמעשי ידי הוא מהמדרש, ואולי אדרבה מכאן נוכיח דליכא דין תשלומין, אמנם בהגר"ח הנ"ל משמע דאיכא דין תשלומין, ומשמע דזו"א ס"ל האי טעמא ורק דלא הביאורו, וצ"ע.

ובעצם הבנת הטעם דמעשי ידי טובעין בים יש להבין דלכא' זהו טעם למלאכי השרת שלא יאמרו שירה, ואדרבה הא' ישראל אמרו שירת הים, וא"כ מהו הטעם שכינם לא אמרו הלל. ונראה לכא' עפ"י דמהרש"א שם בערכין י' ע"ב גבי אמירת הלל ברה"ו ויה"כ, דאי' בגמ' דהטעם דלא אמר' משום ספרי חיים וספרי מתים פתוחים וישראל אומרין שירה, וכתב מהרש"א היינו שירת ההלל, אבל שירת או שיר אומרים ברה"ו ויה"כ דאינו אלא סיפור דברים, ולפי"ז מב' דגם בקריעת ים סוף המלאכים רצו לומר שירת ההלל, וע"כ נאמר הטעם מעשי ידי טובעין בים, אבל שירת הים שפיר דמי דזהו סיפור הנס וההצלה, ולפי"ז גם אינו בכלל טעם זה ול"א הלל הגדול.

(וראיתי להוסיף דברי החת"ס בדרך דרוש בהאי טעמא דמעשי ידי טובעים בים ואתם אומרין שירה, דהנה בסנחריים מלאכי השרת אמרו שירה והרוג כל החילות בלילה אחד ע"י שירתם, ולפי"ז גם כאן רצו להרוג המצרים ע"י שירה, וע"ז ענה הקב"ה מעשי ידי טובעין בים, דהיינו שבשעבוד המצרים הטביעו את התנוקות ביאור, וא"כ מידה כנגד מידה מגיע להם ליטבע בים, ואתם רוצים להרגע ע"י שירה).

שמעון פרג'ון - מודיעין עילית

חוה"מ וב' יו"ט אחרונים של יו"ט קורין הלל בדילוג

שו"ע סי' ת"צ ס"ד: "כל הימים של חוה"מ וב' יו"ט אחרונים של יו"ט, קורין ההלל בדילוג כמו ברה"ו", ובמ"ב סק"ז הביא הטעם מהמדרש דכיון ובז' דפסח נטבעו המצרים, ואמר הקב"ה מעשי ידי טובעין בים וכו', וכיון ובשביעי אין אומרים אותו (הלל שלם) על כן גם בחוה"מ אין אומרים אותו שלא יהיו עדיפי מיו"ט האחרון, עתה"ד. והקושי' ידועה, דלא הביא הטעם המפורש בגמ' ערכין י' א', בחילוק בין פסח לסוכות דגומרין ההלל כל יום, דחלוקין בקרבנותיה משא"כ בפסח. וציינו דכה"ק מהרש"א ברכות ט' ב', עיי"ש. וביותר דהמ"ב לקמן תרמ"ד - בדין הלל דסוכות, הביא בסק"ד הטעם, דבסוכות כל יום חשוב כיו"ט בפני"ע - דחלוקין בקרבנותיהן, ושמעתי ממר דודי הרב"י הלוי מילר שליט"א (וכבר נדפס בעוד ספרים) הא דבעינן ב' טעמים, משום דאשכחן ב' סיבות לאמירת הלל, א. יום טוב. ב. נס, ולדוגמא דיו"ט דשבעות, לא היה בו נס, וההלל הוא משום דהוי יו"ט, אמנם "חנוכה" אינו יו"ט, וההלל משום הנס.

והנה צריך טעם להא דאין גומרים ההלל בחוה"מ, והיינו לכא' משום שלא היה בהם נס מיוחד, וכן משום יו"ט אין אומרים, דאין חלוקים בקרבנותיהם, אמנם עדיין צ"ל הלל בז' דפסח משום הנס [ומשמע קצת דמה"ט גם היה סיבה לאמרו בחוה"מ, דדוק], ועל זה אמר' הטעם דאין אומרים שירה דמעשי טובעין בים. [ומה"ט נמי ל"א בחוה"מ כמשנ"ל - שלא יהיו עדיפי מיו"ט אחרון]. ונפק"מ בין הטעמים, במי שלא אמר עדיין הלל בתח"י הפסח, דמשום הלל דיו"ט מסתבר דיכול להשלים בכל ימי הפסח, אמנם מטעם דמעשי טובעין וכו', לכא' אין לאמרו, אך דיתכן דעיקר האי טעמא דמעשי וכו', היינו שלא לומר הלל משום הנס, ואי"ז סותר לומר ההלל מצד היו"ט (וכמו דהלל בדילוג אמר' - ממנהגא, ע"י תוס' בערכין, וצ"ע), ובאמת יוכלו לאמרו. עתה"ד.

דוד הלוי מוריאל - ירוחם

חילוק בין חוה"מ פסח לחוה"מ סוכות לענין אמירת הלל

דבר ידוע הוא שחלוק חול המועד פסח מחול המועד סוכות לענין אמירת ההלל, שבחג הסוכות גומרים ההלל כל שמונת ימי החג, משא"כ בחול המועד פסח אין גומרים את ההלל אלא ביו"ט ראשון, ובשאר ימי החג אומרים ההלל בדילוג.

ובטעם הדבר נאמרו ב' טעמים בגמרא ובמדרש, א. בגמ' בערכין י' מבואר דטעם החילוק הוא כיון שחג הסוכות שהוא חלוק בקרבנותיו, וכל יום מספר הקרבנות אחר, ולכן כל יום הרי הוא כיו"ט בפני עצמו וגומרים בו את ההלל, משא"כ בחג פסח כל ימי החג בקרבנותיהם שוים, ולכן אומרים בו הלל גמור רק ביו"ט ראשון ולא בשאר ימי החג. ב. טעם ב' הובא במדרש שעם ישראל עברו בתוך הים ונטבעו המצרים כקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר להם הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. ומטעם זה אין אנו גומרים את ההלל בשביעי של פסח, שהוא זמן קריעת ים סוף שנטבעו המצרים, ואין לומר שירה כשמתכלין ונענשין מעשה ידי הקב"ה, ויש לשאול דלפי טעם זה מדוע אין אומרים הלל גמור בחול המועד, והרי טביעת המצרים היה בשביעי של פסח. ותירץ המשנ"ב סי' ת"צ דאה"נ שילטעם זה ראוי לומר הלל גמור בחול המועד, אלא כדי שלא יאמרו שחול המועד עדיף מיו"ט אחרון לכן תיקנו שלא יאמרו גם בחול המועד. והנה בשו"ע סי' ת"צ הביא הלכה זו שבפסח אין גומרים ההלל אלא ביו"ט ראשון, וביאר המשנ"ב הטעם על פי המדרש מעשה ידי וכו'.

והנה טעם זה דמעשה ידי טובעים בים שלמדנו ממנו שאין לומר הלל גמור במפלת המצרים צ"ע, דאדרבה בקריעת ים סוף יש ללמוד שיש לומר שירה אך במפלת הרשעים, דהנה א"פ שמע הקב"ה את מלאכי השרת מלומר שירה, בני ישראל יחד עם משה רבינו אמרו שירה בשעה זאת שטבעו המצרים, ומצינו שנשתבחו בזה שאמרו שירה על הים, אשר מוכח מזה שעם ישראל אמרו שירה בשעת מפלתן, דמי שנעשה עימו הנס יש לו לומר שירה, דדוקא מלאכי השרת מנע אותם הקב"ה מפני שלהם לא נעשה, וכיון שבזמן הזה יש אובדן וכליון למעשה הקב"ה, ויש צער קצת בזה שהיה צריך ללכתם, לכן להם אין לומר שירה, אבל מי שנעשה עימו הנס ונפדה מצרתו אדרבה צריך לומר שירה, ומטעם זה אמרו ישראל שירה, ולפי"ז אף אנו בניהם מוטל עלינו לומר שירה, שהרי נס אבותינו הוא נס שלנו, וכמו שמצינו בברכות ובשו"ע הרואה מקום שנעשה נס לאבותינו מברך ברוך שנעשה נס לאבותי במקום הזה, וממילא צ"ע מדוע אין אנו גומרים הלל בכל ימי החג.

עוד יש לעיין שהנה ביאור המפרשים הטעם דאין לומר שירה כשמעשה ידי הקב"ה טובעים, הוא מטעם דבנפול אויבך אל תשמח. וצ"ע דהרי פסוק זה נאמר דוקא באויב יהודי, אבל באויב גוי אדרבה יש לשמוח שמחה רבה, וכמו שמצינו במגילה ט"ז, כשמרדכי עלה על הסוס בעט בהמן, אמר לו המן והרי כתוב בתורתכם בנפול אויבך אל תשמח, ענה לו מרדכי זה דוקא ביהודים, אבל אצל הגוים אדרבה כתוב ואתה על במותימו תדרוך. הרי מבואר שלא שייך פסוק זה במפלת הגוים, וצ"ע מדוע הביא המשנ"ב וכו' הבי' טעם זה.

עוד יש להקשות דהנה בברכות ט' ע"א ק"ג שירות אמר דוד לפני הקב"ה, ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים. ומשמע שמפלת הרשעים הוא סיבה לומר שירה, ולא להמנע מלומר שירה. [עיין מהרש"א שם ובחור"י רכ"ה מה שחידשו בזה]. אמנם אולי יש מקום לחלק ולומר דקודם מתן תורה לא היה לישראל שם



יהודים עדיין, ולא היה חילוק בניהם לאומות העולם, וכמו דאיתא הללו עובדי ע"ז וכו', ממילא שייך לומר כלפיהם בנפול אויבך, אולם מהא דירשאל שבאותו הדור אמרו שירה משמע להיפך.

וכן מצינו בחזקיהו מלך יהודה שביקש הקב"ה לעשותו מלך המשיח, אלא שלא אמר שירה בשעה שנעשה לו גם עם סנחריב, ומשמע שנעשה שלא אמר שירה.

יהודה משה עברני - מודיעין עילית

חילוק בין מוסף לבין שחרית

ע"י בטור סי' תצ"ע סעי' ג' בשם ר' האי שמחלק בין מוסף לבין שחרית, ולכא' זהו פסק השו"ע, אבל המנהג לבני עמ"מ שכן לומר, ומנ"ל מקור לזה, ואולי הוא ממש"כ הטור שאינו יודע חילוק, ודו"ק.

שמואל גולן - רמות

אמירת שיר השירים בשבת חוה"מ

כתב הרמ"א סי' תצ"ט סעי' ט' וז"ל: ונוהגין לומר שיר השירים בשבת של חוה"מ, ואם חל שבת ביו"ט האחרון אומרים אותו באותו שבת, וכן הדין בסוכות עם קהלת, עכ"ל. ואומר המשנ"ב בסק"ז על דבריו ונוהגין לומר שה"ש וכו', וז"ל: מפני שמפורש בו ענין יציאת מצרים, עכ"ל. יש לבאר לפי הנראה אין פסול מפורש בשה"ש על יצ"מ, רק יש את הפסול בפ"א פסול ט', ולסתם ברכבי פיעה דמייתוך רעיון, שלכא' זה לא דבר מפורש על יצ"מ, אלא הכוונה בזה ששלמה המלך רמו על יצ"מ בכמה מקומות, וכמו שרואים בתרגום, לדוגמא הפס' הנ"ל, וכן לעיל פס' ד', ובפ"ב פסוקים ח' וט'. במשנ"ב שם ממשיך ואומר: ובסוכות קהלת מפני שהם ימי שמחה, וכתב בקהלת ולשמחה מה זו עושה, עכ"ל. וצ"ע למה כתב טעם זה, ולא את הטעם שכתב בדרכי משה, שזה מפני שכתוב בו תן חלק לשבעה וגם לשמונה שהם ימי החג, וכן לגבי הטעם שכתב לגבי קריאת רות בשבועות זה לא הטעם שכתב בד"מ בשם האבודרהם.

יעקב משה קליין - מודיעין עילית

סיכום השיטות סימן תצ"ט (טור, ב"י, שו"ע, מ"ב)

תצ"ט, ג'. ב"י (נמצא בתחילת סימן תפ"ז) הביא שמנהג בני ספרד לומר ביו"ט בשמו"ע את יום פלוני הזה את יום טוב מקרא קודש הזה, ובחומ"מ את יום פלוני הזה את יום מקרא קודש הזה. ובטור ס"ל כרב האי גאון שלא מוסיפים את יום מקרא קודש וכו', וכן ביו"ט לא מוסיפים את יו"ט מקרא קודש הזה. והשו"ע פסק כפי שכתב ב"י, והרמ"א אצלנו בסעיף הגיה עליו, וס"ל דאין נוהגים כלל לומר "מקרא קודש", לא ביו"ט ולא בחוה"מ. והביא המ"ב (סק"ז) דכתבו האחרונים דמנהגו לומר "מקרא קודש" בין ביו"ט ובין בחוה"מ, ואין אומרים "את יו"ט" אפילו ביום טוב.

תצ"ט, ג'. בטור הביא שרוב עמרים כתב בשתפילת מוסף מוסיף על הפסוקים של "הקרבנות" - "וביום השביעי מקרא קודש", וכתב הטור שאין נוהגים כן. ובשו"ע לא דיבר מזה.

תצ"ט, ט. בד"מ (א') הביא שנהגו העולם לקרות שיר השירים בפסח מפני שמדבר בענין יציאת מצרים, ובחג השבועות רות מפני שכתוב בו בתחילת קציר שעורים, ועוד שאבותינו שקיבלו התורה נתגיירו, וכך רות נתגיירה, ובסוכות קהלת מפני שכתוב בו תן חלק לשבעה וגם לשמונה, שהם ימי החג. ובמ"ב (סק"ז) הביא טעם לקריאת קהלת בסוכות מפני שהם ימי שמחה, ובקהלת כתיב "ולשמחה זו מה עושה", והטעם לקריאת רות הביא מהילקוט, ללמדך שלא נתנה תורה אלא ע"י יסורין, ועי'.

בד"מ (א') הביא דהמנהג הוא כמו שהביא במהר"ל שהקורא בחמש מגילות מברך על מקרא מגילה, ואפי' היא כתובה בין הכתובים, ודלא כהמרדכי שכתב שאם היא כתובה בין הכתובים יש לברך עליה על מקרא כתובים. ברמ"א כתב דהעם נהגו שלא לברך עליהם על מקרא מגילה וגם לא על מקרא כתובים. במ"ב (סק"ט) הביא שהט"ז פסק כהרמ"א, והמג"א הסכים עם הפוסקים שמצריכים לברך בכלם חוץ מקהלת, והגר"א כתב דגם על קהלת יש לברך. וכתב המ"ב דהנוהג לברך עכ"פ שכתובים על קלף, בודאי אין למחות בידו.

בד"מ (א') הביא דהמנהג כמו שכתב במהר"ל שיש לומר אף ביו"ט אחרון של פסח זמן חירותנו, ולא כה"א דסברו דיש לומר זמן שמחתנו.

אביחי כהן - אופקים

סימן תצ"א

סיכום השיטות סימן תצ"א (טור, ב"י, שו"ע, מ"ב)

תצ"א, א'. ב"י הביא שדעת התוס' ורש"י שאין מברכים על הבשמים במוצ"ש שחל בו יו"ט, והתוס' ביארו דמשום שיש לו מאכלים משונים וטובים מיישב דעתו ממילא, ובמרדכי וכן ברבינו גרשום ורבינו משולם איתא שמברכים על הבשמים, והב"י כתב שנהגו שלא לברך, ובמ"ב (סק"ג) סתם דכתבו הפוסקים דביו"ט שחל במוצ"ש אין מברכים על הבשמים.

אביחי כהן - אופקים

אכילת חמץ במוצאי פסח

מ"ב סי' תצ"א סק"א: מי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעו"י עד הלילה ועדיין לא התפלל והבדיל, מותר לאכול חמץ, דכיון שחשכה הו' לילה לכל מילי, אלא שחכמים אסרו במלאכה עד שיבדיל, עכ"ל המ"א וט"א. ובדפוס ראשון ה' כ' "ולפי דעתי ה' נ' שטוט דבדוא"י אין לאכול חמץ, והיינו בדאמת המ"ב בא לחלוק ע"ד המ"א [והרבה נתקשו בזה, וכן יצא מכתלי ביהמ"ד, שו"מ כע"ז בס' פסקי תשובות עיי"ש], וכדכתב הטעם דכיון דאוליין בתר התחלת הסעודה, ויצטרך לומר יעו", א"כ יהי' תרתי דסתי, ע"כ. אמנם המ"א שם בס' קפ"ח נוקט לדינא דאוליין בתר השתא, וא"כ אין חיסרון אם ע"י שיאכל חמץ לא יאמר יעו", דע"פ דין א"צ לומר, ודוק, ולק"מ [ובמ"ב דרשו ציינו האחרונים נתק' בזה, דהבינו דהמ"ב מסכים לדינא עם המ"א דמותר לאכול, רק דיש בעי' עם היעו", וחיפשו היכ"ת דמשכח"ל היתר זה אם ע"י שאחר יוציאנו (וג"ז צ"ע דלכא' עד כמה שיוצא ביעו", ואצלו הו' תרתי דסתי, מה הועיל אא"כ נימא כמשנ"ת דבאמת שומע רק כעונה הדוק), אז נפק"מ בשתיית שרר לכוס ברכתמ"ז לנוהג בזה תמיד (וג"ז צ"ע דלא נכנס בל' המ"א לאכול חמץ, ולהנ"ל לק"מ)].

דוד הלוי מוריאל - ירוחם

מי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעו"י

בס' תצ"א (סק"א) כתב המ"ב בשם המג"א דמי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעו"י עד הלילה מותר לאכול חמץ, ואח"כ כתב אמנם אם עדיין לא בירך בהמ"ז בודאי אין לו לאכול חמץ וכו', ע"ש. ולכאורה זה תמוה מאד, דבדואי המג"א מיידי לפני בהמ"ז, דאל"כ איך יכול לאכול לפני שמבדיל, ומצאתי בדפוס "עו והדר" שיש בזה גירסא אחרת "ולפי דעתי היה נראה שפוט דבדואי אין לו לאכול חמץ", וכו'.

ולפי"ז א"ש דפליג על המג"א הנ"ל, ונראה דהוא הגירסא היותר נכונה [וגם כה"ח הוכיח דהפוס' דברו גם כשהוא לפני ברהמ"ז, ע"ש].

יוסף חזן - באר שבע

יו"ט שחל במוצ"ש לא מברכים על הבשמים

מ"ב סי' תצ"א סק"ג: יו"ט שחל במוצאי שבת לא מברכים על הבשמים, מפני שנתקן על הצער של הנשמה היתירה, ויש אכילה ושתייה וזה מפי' אותו, וצ"ב. וכי מי שאוכל מלוח מלכה עם בשר כמו שיש ענין בזה כמבואר במ"ב (סי' ש' סק"א), לא יברך על בשמים. ועוד, והרי זה בא ליישב את הנפש (מ"ב סי' רצ"ז סק"ב), שזה הענין בבשמים שזה דבר שהנשמה נהנית בו, ולא במין מאכל שחביב עליו, ואיך משיבים את הנפש באוכל.

פנחס זרביב - אשדוד

סימן תצ"ב

בענין המנהג לאכול מאכלי חלב בחג השבועות

יש להבחין שלכא' יש כאן שני מנהגים, א. לאכול מאכלי חלב, וכטעם ר' סעדיה גאון שלא מצאו מה לאכול בחוורם ממתן תורה, ולכן אכלו מאכלי חלב, הרי שיש כאן מנהג לאכול מאכלי חלב דוקא. ב. לשתות חלב, כמאמר הכתוב דבש וחלב תחת לשונך, שלכאורה כונת הפסוק על חלב ממש. אמנם יתכן שבמאכלים העשויים מחלב ג"כ יוצא ענין טעם זה.

יעקב דוד מדלוב - ערד

סיכום השיטות סימן תצ"ב (טור, ב"י, שו"ע, מ"ב)

תצ"ב, א'. השו"ע כתב דיש נוהגים להתענות בה"ב אחר הפסח וכן אחרי סוכות, וממתני'ם שיעבור כל חודש ניסן ותשרי ואז מתענים, והגיה הרמ"א שמתענים מיד בה"ב שאפשר להתענות, והמ"ב (סק"ג) ביאר דהרמ"א בא לאפוקי ממה שכתבו בשם מהר"ו שימתנו להתענות עד י"ז בחשוון.

אביחי כהן - אופקים

נוהגים להתענות שני וחמישי ושני אחר הפסח

לכאורה אמה דכ' בס' תצ"ב ס"א יש נוהגים להתענות שני וחמישי ושני אחר הפסח, ובבאר הגולה כתב דהטעם משום התוספתא בקידושין דכ' דסקדא דשתא ריגלא, ולכא' כ"ז בזמנ'ם שהיה רגל והיו עולים לביהמ"ק, ואולי אפ"ל דמש"ה הו' רק מנהגא, ואולי אפ"ל דדעת הרמ"א דעשאוהו כת"צ משום דהו' זכר למקדש, א"נ לכפר על מה שחטאו כשהיה ביהמ"ק, עוד נ"ל דבדא אפליגו השו"ע והרמ"א, דמשמע מהרמ"א דכיון דעבר הפסח יש מתענים, כיון שכת' וז"ל "מיד בה"ב שאפשר להתענות", דלרמ"א ס"ל דמדי אחר הפסח מתענים כיון דבא לכפר על הפסח, משא"כ להשו"ע דהו' רק זכר א"כ אפשר לחכות לאחר הפסח.

אליהו אהרון דניאלי - באר שבע

כמה פריטים בענין מי שברך למתענים בה"ב שלאחר המועד

כתב הרמ"א סי' תצ"ב ומתענים מיד בה"ב שאפשר להתענות, וכתב ע"ז המשנ"ב שבניסן המנהג שאין מתענים בו כלל, וכונתו בחודש אייר, ועוד כתב שכיון שהגיע הזמן שאפשר להתענות אין לאחר יותר. ועוד כתב [בסק"ג] ומברכין בביה"כ בשבת הראשון שאחר ר"ח למי שיתענה בה"ב. והנה אם ר"ח יצא ביום א' מה יעשה, שהרי צריך להתענות בה"ב מיד לאחר ראש חודש, ומצד שני צריך לעשות המי שברך שבת קודם, ובשבת לא יכל לעשות לפני ר"ח, שאנן לפי הלוח שלנו לא יתכן שר"ח אייר יחול בשבת-ראשון, ולכן יוצא שפיר שלא יוצא א' באייר ביום ראשון בשבוע אלא בשישי-שבת, וא"כ אם יחול א' אייר בשבת יוכל כבר לעשות מי שברך בשבת, אפי' שכתב לעשות המי שברך בשבת הראשון שאחר ר"ח, שפיר אפשר לקרותו לאחר ר"ח, שבלישנא דבני אדם ר"ח נקרא א' בר"ח, כלומר ל' ניסן, ושבת אפשר לקרוא כמו אחר ר"ח. [וכך מבאר בר"ן ונדרים ריש פרק ח' שר"ח בלישנא דבני אדם הוא א' דר"ח].

מה שכתב שכשיש מילה או חתונה באותה שבת שמברכין בו בה"ב, נוהגין לברכו במנחה משום "מהיות טוב", נראה לפרשו בשני פנים, א. בענין התענית הוא ענין של צער, ואינו ראוי להזכירו בעת שמחה, ואולי יש להוסיף ביתר עומק דתענית זו באה על חשש שנכשלו בעבירה בעת שמחה, וא"כ יכול להשיב את שמחתם במקצת כשיזכרו שיכולים להגיע לידי עבירה ע"ז, ולכן תיקנו להעביר המי שברך במנחה, עוד יתכן שמפני שהבעלי שמחה לא יכול לקבל על"ע התענית בחתונה (ואולי גם במילה שהשליש למילה יוצא ביום ב').

יעקב דוד מדלוב - ערד

הטעם שאמר גדול אחד במנחה ישראל לאכול מאכלי חלב

בשבועות, ואגב יתבאר מתי היה מקרא קודש בשנה של מתן תורה, והאם ומתי ירד המן ביום מתן תורה [ופטוטי דאורייתא טבין]

כתב המשנ"ב בסימן תצ"ב ס"ק ו"ז: ואני שמעתי עוד בשם גדול אחד שאמר טעם נכון לזה, כי בעת שעמדו על הר סיני וקבלו התורה [כי בעשרת הדברות נתגלה להם ע"י זה כל חלקי התורה כמו שכתב רב סעדיה גאון שבעשרת הדברות כלולה כל התורה], וירדו מן ההר לביתם, ולא מצאו מה לאכול תיכף כי אם מאכלי חלב, כי לבשר צריך הכנה רבה לשחוט בסכין בדוק כאשר צוה ה', ולנקר חוטי החלב והדם ולהדיח ולמלח ולבשל בכלים חדשים, כי הכלים שהיו להם מקודם שבישלו באותו מעת לעת נאסרו להם, על כן בחר להם לפי שעה מאכלי חלב, ואנו עושין זכר לזה, וטעם זה הוא אליבא דר"ח דלכ"ע התורה ניתנה בער"ש, עכ"ד.

והנה לכאורה יש לתמוה למה לא היה להם מה לאכול, והלא היה להם את המן, ואמנם אפשר לומר שרצו מאכל נוסף לכבוד יום מתן תורה, אבל לכאורה משמע מדבריו שאומר "לא מצאו מה לאכול תכף כי אם מאכלי חלב", נראה בפשיטות שלא היה להם כלל לאכול. אמנם אם נתבונן נמצא דלכאורה לא הספיקו ללקט את המן באותו יום עד ש"רוח השמש ונמס" כארבע שעות (ברכות ריש פרק ב'), דבני ישראל היו יושנים כל הלילה, והוצרך הקב"ה להעיר אותם כדי לקבל התורה, ולכאורה לא היה להם פנאי ללקט אז את המן מפני המהירות ללכת להר סיני, וכמו שמשמע מפשטות הפסוקים "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר וגו' ויוצא משה את העם לקראת האלוקים וגו'". וגם אם נאמר שכל המראה הגדול יכל להיות ברגע אחד (חוץ מזה שמשנה רבינו עלה להר בפועל וירד), אבל כבר שנינו בשבת בסוגיא דבמתן תורה על כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה חזרו ישראל לאחוריהו י"ב מיל, והיו מלאכי השרת מדרך אותן, ואמנם מלאכי השרת יכולים ברגע אחד להחזירם י"ב מיל, אבל הלשון מדרך אותן משמע מעט מעט אפי' פחות מהליכת אדם רגיל, וכמו שרש"י מפרש שם בהדיא מדדקי, מסייעין אותן להתקרב מעט מעט, שהיו חלשים

כאשה המדדה את בנה בתחילת הליוכו, עכ"ד. ואם נעשה חשבון שהליכת מיל היא שמונה עשרה דקות כפול 12 מיל כפול שתי דיברות ששמו מפי ה' בעצמו, נמצא למעלה משבע שעות מהלך אדם רגיל, והיות וזה היה בריבוי לקח יותר זמן, א"כ ודאי שהמן כבר נמס כשחזרו ממתן תורה ושפיר לא מצאו מה לאכול.

אמנם הרי היה אז יו"ט, והרי תוס' מביאים בריש ביצה מדרשים חלוקים אם ירד מן ביו"ט או לא, ואם נאמר שירד מן ביו"ט מוכן מה שכתבנו, אך אם נאמר שלא ירד מן ביו"ט הרי ירד להם מעיו"ט גם בשביל יו"ט, ומה שלקטו הרי נשאר להם ושפיר היה להם מה לאכול.

אך אי אפשר לומר דלמ"ד הוסף משה יום אחד מדעתו ודחה את מתן תורה, כי דרש מהפסוק "וקדשתם היום ומחר", היום כמחר, מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו, אמנם זה לגבי יום קבלת התורה, אך לגבי עצם חג השבועות הרי נאמר בפ' פנחס "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם וגו' עד ממחרת השבת השביעית תספרו תמישים יום וגו' מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו", וא"כ אפשר שעצם היו"ט לא דחה משה רבינו ממקומו, ורק את עצם מתן תורה דחה ביום, וא"כ יוצא שלמ"ד שביו"ט לא ירד מן, ובעיני' ירד כפול, א"כ בה' סיון ירד מן כפול ובל' סיון היה יו"ט, ואז קיבלו התורה, ואז לא היה מקרא קודש, וירד להם מן ונמס כמו שכתבנו.

אמנם גם אם נאמר שכשיום מתן תורה נדחה ביום גם המקרא קודש נדחה עמו, יתכן אולי לומר שהרי בכלל עד מתן תורה עדיין לא קיימו המצות, חוץ משבת שקיבלו כבר במרה ודינים, וא"כ נמצא שעדיין לא היה להם המצוה של ספירת העומר וביום החמישי מקרא קודש, ולכן לא היה ערב יום מתן תורה ערב יו"ט, ולכן לא ירד בערב מתן תורה מן כפול, ורק משקיבלו את התורה נהיה יו"ט, ואפשר לומר שבאותו יום לא ירד להם מן כלל מפני שביום כבר קיבלו התורה מיד בבוקר וכבר נהיה יו"ט. אמנם נראה יותר שאם אכן נכונים דברינו שהיו"ט נהיה רק משעת קבלת התורה, יש מקום לדון האם יתכן שהתורה ניתנה לפני הנץ החמה, שהרי הגמרא דורשת בשבת בריש סוגיא דמתן תורה "לא מראש בסתר דיברת", שהתורה לא ניתנה בלילה במקום חושך בסתר. והיה מקום לומר שעד הנץ החמה עדיין נחשב לסתר, או שמא "סתר" הכונה דוקא חשך גמור כדוגמת לילה, אבל יתכן כבר שלפני הנץ ניתנה התורה, ובכל אופן אם נאמר שהתורה ניתנה אחרי הנץ נמצא שהמן כבר ירד, שהרי המן ירד לפני נץ החמה, שבנץ כבר נאמר בפסוק "ותעל שכבת הטל", וברש"י כשהחמה זורחת עולה הטל שעל המן לקראת החמה, נראה שבנץ כבר הספיק לעלות הטל שעל המן לקראת החמה.

בכל אופן לפי עיון זה נמצא שלא היה להם מה לאכול, או מפני שהמן שירד לפני הנץ לפני מתן תורה שהיה עוד קודם שנקרא ליו"ט נמס, או שכלל לא ירד להם מן באותו יום, א"כ מוכן שפיר שכשירדו מן ההר לא מצאו מה לאכול.

עוד יתכן שכלל לא היה יו"ט בשנה הראשונה שיצאו ממצרים, כי יתכן שיו"ט של שבועות חל רק אם הקריבו העומר, ואמנם בזמן הזה ג"כ חל, אבל יתכן שזה רק משנחרב ביהמ"ק אבל קודם לכן לא היה, וצ"ע.

עוד יתכן שכלל לא היה יו"ט בשנה הראשונה שיצאו ממצרים, כי יתכן שיו"ט של שבועות חל רק אם הקריבו העומר, ואמנם בזמן הזה ג"כ חל, אבל יתכן שזה רק משנחרב ביהמ"ק אבל קודם לכן לא היה, וצ"ע.

עוד יתכן שכלל לא היה יו"ט בשנה הראשונה שיצאו ממצרים, כי יתכן שיו"ט של שבועות חל רק אם הקריבו העומר, ואמנם בזמן הזה ג"כ חל, אבל יתכן שזה רק משנחרב ביהמ"ק אבל קודם לכן לא היה, וצ"ע.

יעקב דוד מדלוב - ערד

זמן תענית בה"ב

משנ"ב סי' תצ"ב סק"ג מביא בשם מהר"ו שמתענים דווקא מ"ז בחשוון, נראה לומר דטעמו משום שאין מתענים על הגשמים לפני מ"ז בחשוון וא"כ עדיף להחרם יחד מאשר שיתענו פעמיים ולפי"ז אחרי פסח גם לפי מהר"ו א"צ להתמין עד י"ז באייר, ודו"ק.

זאב שמעון מנלה - ערד

סימן תצ"ג

תחנון במנחה של ל"ב לעומר

האחרונים נחלקו האם אומרים תחנון במנחה של ל"ב לעומר. עוד נחלקו האם מותר להסתפר בליל ל"ב, ומבואר בדברי הגר"ז, דמאן דס"ל שמותר להסתפר בליל ל"ג נמצא שמתחיל יו"ט מבערב, ולכן אין אומרים תחנון במנחה שלפניו, ומ"ד שאין מסתפרים עד הבוקר, אזי אומרים תחנון במנחה שלפניו, שהרי אינה סמוכה ליו"ט. אבל בשע"צ כתב דאף למ"ד דאין מסתפרים בלילה, מ"מ א"א תחנון במנחה שלפניו [לכא' משום דס"ס למחרת היו יו"ט]. ולביאור המ"ב זו דעת הרמ"א שכתב להדיא דא"א תחנון במנחה של ל"ב, ולענין תספורת כתב שאין מסתפרין עד ל"ג בעצמו, וביאר המ"ב עד יום של ל"ג, [אמנם באליהו זוטא כתב דיל"פ שמש"ע עד יום של ל"ג עצמו' בא לאפוקי יום ל"ב. וכע"ז בשע"ת בשם מו"ק].

ועיקר המחלוקת האם להסתפר בליל ל"ג, מבואר שם, דמ"ד דאסור להסתפר בליל ל"ג, ס"ל דל"ג ימים מתן, והא דמקילין ביום ל"ג הוא משום מקצת היום ככולו, וס"ל דלא אמרינן מקצת היום ככולו אלא בבוקר, כדנקטינן לגבי כל אבילות. ומ"ד דשרי להסתפר בליל ל"ג ס"ל דל"ב ימים מתן, וא"צ לנהוג אבילות אלא ל"ב יום ולכן מותר מבערב. וכן מבואר בלבוש. [ועיקר מש"כ דמתן רק ל"ב ימים, כן מבואר כבר במהר"ל]. ועי' מלבושי יו"ט שהיקל להסתפר בליל ל"ג, ומשמע דביום ל"ב פשוט לאיסור. וכן מבואר להדיא באליהו זוטא שם.

עמינדב גולדשמידט - ברכפלד

האם מותר לנשים נשואות או בחורות פנויות

וילדות להסתפר בימי הספירה

הנה תחילה וראש יש לחקור בשורש הענין, מדוע אסור להסתפר בימי הספירה. הטור בסימן תצ"ג כתב וז"ל: נוהגין בכל המקומות שלא לישא אשה בין פסח לעצרת, והטעם שלא להרבות בשמחה, שבאותו זמן מתן תלמידי ר"ע. וכתב הר"ז גיאת דוקא נישואין שהוא עיקר שמחה, אבל לארס ולקדש שפיר דמי, ונישואין נמי מי שקפץ וכנס אין עונשין אותו, אבל אם בא לעשות בתחלה אין מורין לו לעשות כך, וכזה הורו הגאונים. ויש מקומות שנהגו שלא להסתפר, ויש מסתפרין מל"ג בעומר ואילך שאומרים שאז פסקו מלמות. מצאתי כתוב מנהג שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה עד שחרית, משום תלמידי רבי עקיבא שמתו סמוך לשקיעת החמה ונקברו אחר שקיעת החמה והיה העם בטלין ממלאכה, על כן גזרו שלא לעשות שמחה ביתיים, עכ"ל. ובשו"ע (שם סעיף ב') פסק וז"ל: נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג בעומר, שאומרים שאז פסקו מלמות, ואין להסתפר עד יום ל"ד בבוקר אלא א"כ חל יום ל"ג בערב שבת, שאז מסתפרין בו מפני כבוד השבת, עכ"ל. נמצאנו למדים שטעם האיסור להסתפר הוא אבילות על מותם של תלמידי רבי עקיבא. ולכאורה הואיל והטעם הוא משום אבילות, למה לנו לחלק בין גברים לנשים, אלא יש לומר שהכל חייבין להתאבל, כפי שאין הבדל בין איש לאשה לענין חתונה או שמיעת מוזיקה וכל כיו"ב, אם כן מדוע נעשה הבדל בדבר הזה. ואכן מצאתי



ביופי הכתב וכו' כתיבה לאחרים לאו מלאכה גמורה מיקרי, ואנן תרתי בעינן מלאכה גמורה וארוכה וכנ"ל [ואם כתב חידו"ל נר' פשוט דבמקום מצוה לא נהגו, וזה פשוט].

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה חרדית בית שמש

איסור מלאכה בזמן ספירת העומר

נראה הדעה צ"צ בסי' תצ"ג סקט"ו מקומו אינו שם אלא בסעיף קטן ה'בא, שהרי רק שם דיבר על ב' הטעמים שנאסרה מלאכה. ומצאנו במ"ב איש מצליח שהעיר בזה, וכתב דהרי בתחילת השעה"צ הנ"ל כתב "ט"ו וש"א", וזה לא משם אלא מהשכנה"ג, וא"כ מוכח שאינו מקומו שם אלא בסעיף קטן ה'בא, דהוא באמת מדברי ה"ט"ו וש"א.

רועי פנחס מדר - באר שבע

מי שקפץ ונכנס

כתב בשו"ע סי' תצ"ג ס"א מי שקפץ ונכנס אין עונשין אותו, וכתב במ"ב דווקא בנישואין שעשה עכ"פ מצוה, אבל אם נסתפר בימי העומר היו נהגים לקנוסו ולהענישו. ויל"ד היכא שכוננו לשם מצוה, וכגון שהיה לו הרבה שיער והפריע לו בהנחת תפילין, וכמבואר במ"ב בסימן כ"ז ס"ק ט"ו עיי"ש.

חספורת וה"ה נישואין ביום ל"ד בבוקר

דעת השו"ע סי' תצ"ג ס"ב שחספורת וה"ה נישואין שריא ביום ל"ד בבוקר, ולא בל"ג כדעת הרמ"א, ויל"ד דנהגו כהיום נהגו לשמחו ביום ל"ג בעומר, והובא בא"י ז"ל דהוא יום שמחת רשב"י, אך נמשך השמחה ברציפות גם במוצאי ל"ג בעומר, והיה מן הראוי שמהשקיעה שאחר ל"ג בעומר יעמדו מלשמוח עד לל"ד בבוקר.

זמני האבילות בספירת העומר

בביה"ל סי' תצ"ג ס"ג ד"ה יש נהגים, ביאר בטוטו"ד השיטות שבאבילות, והדעה השניה ביאר דמתו תלמידי ר"ע ל"ג ימים שלמים, ובימים שאין אומרים תחנון לא מתו, והיינו חוץ מו' ימי הפסח ועוד ו' שבתות, וב' ימי ר"ח אייר ויום אחד ר"ח סיון, וא"כ נשאר ל"ג ימים שמתו, ולפי"ז מתו עד עצרת.

ויל"ע א"כ היאך אנו נהגים לעשות הל"ג או מפסח עד ל"ג בעומר, או מר"ח עד ג' סיון ברציפות, והרי לדיעה זו לא היה האבילות ל"ג יום ברציפות, אלא נפתרס על כל הימים עד עצרת, ותו קשיא דהא אנו מחשבין את השבתות שבאמצע למנין ימי האבילות, והלא בזה בין כה ובין כה לדעה זו לא עשו אבילות.

נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה

כתב בשו"ע סי' תצ"ג ס"ד נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעה"ח ואילך, ובמ"ב הביא הטעם כיון שנקברו אחר שקיעה"ח והיו העם בטלים ממלאכה, ובטור מבואר דלמ"מ זה המנהג שלא לעשות מלאכה הוא עד שחרית, ויל"ע דהא אע"פ שנפטרו ונקברו הרבה מן התלמידים, הא מ"מ היו ג"כ קברנים רבים, וא"כ השהיה למת עד קבורתו לא היתה לזמן גדול ומרובה. וכן מצאתי בלשון השעה"צ בס"ק ט"ז שכתב וז"ל: "עליו"ד נראה דאף לטעם הראשון אין להחמיר משקיעה"ח ואילך **רק כדי קבורה**", דמשמע שזמנו מעט ולא עד שחרית כלשון הטור, וצ"ע.

אברהם חיים שמסיאן - זכרון יעקב

להקל ביום ב' של חודש סיון

בשעה"צ בסימן תצ"ג (ס"ק י"ג) כתב: "אף שלא אדע בבירור מאין מצא המנהג הזה להקל ביום ב' של חודש סיון", ע"כ. ואפשר דנהגו משום שהיו יום שאמר משה לישראל לקדשם לתורה, שאמר להם "אם שמוע תשמעו" וגו', כמ"ש המשנה ברורה בסימן תצ"ד (ס"ק ח') שלכן אין אומרים בו תחנון, ובפרט שכבר עברו עליהם ל"ד ימים שנהגו בהם מנהגי אבילות. ויתכן שהמשנה ברורה מייאן בזה לשיטתו, שהנה ביאר לעיל (בס"ק ט') שמש"כ הרמ"א (בסעיף ב') שאין אומרים תחנון היינו גם במנחה של ל"ב. אמנם בחק יעקב (ס"ק ו') בשם המעדני יום טוב, והובא גם בבאר היטב (ס"ק ה') וכן באליה רבה (ס"ק ז') ובשו"ע הרב (ס"ה) כתבו שלפי המנהג שאין אומרים תחנון במנחה של ל"ב, מותר להסתפר ולישא אשה גם בלילה ל"ג בעומר, שאין אבילות נהוגת לדבריהם אלא ל"ב יום. ושמה שכתב הרמ"א אכ"כ שאין להסתפר בלילה ל"ג בעומר זה לפי שיטה אחרת, דתחנון ולהסתפר הא בראת תליא.

אבל המשנה ברורה שסתם שלא לומר תחנון במנחה של ל"ב, ומשמע שפרט כן דבדברי הרמ"א, למרות שדעת הרמ"א להסתפר אין להיתר בלילה ל"ג, כנראה שכוננו לחלק בין תחנון לבין להסתפר, ואינם תלויים בזב"ז [אולי על דרך שציינו בתשעה באב שאין אומרים בו תחנון (שו"ע סימן תקנ"ט סעיף ד') אף שנוהגים בו מנהגי אבילות], וממילא לשיטתו סבר שאין אי אמירת תחנון בב' סיון מספיקה בשביל שלא ינהגו בו מנהגי אבילות.

ויש לעיין לפי מנהג זה, מה הדין בפסח שני לאותם הנוהגים שלא לומר בו תחנון, כמ"ש בפרי חדש (סימן קל"א ס"ק ז'), האם לאחורונים לדליל הכורכים תחנון ולהסתפר זה בזה יהיה מותר להסתפר בו, ואולי לא אלים כל כך פסח שני, שבשו"ע וברמ"א לא נפתרש שלא לומר בו תחנון, למרות שהביאו הרבה ימים שאין אומרים בהם תחנון (בסימן קל"א ועוד). ועכ"פ מנהג אותם מקומות שהוזהר במשנה ברורה, שלא הקילו בפסח שני, יתכן שגם אמרו בו תחנון, כמ"ש בפרי מגדים (סימן קל"א מ"ז ס"ק ט"ו) מנהג כזה.

יעקב שלזינגר - חיפה

חל ר"ח אייר בשבת

מ"ב סי' תצ"ג סק"ה: "אם חל ר"ח אייר בשבת, כיון שיש תוספת שמחה יש להיתר להסתפר בע"ש מפני כבוד השבת". ומלפנים תקשיתי ממה שהביא המ"ב בסי' ר"ס סק"ז דיש מקומות שאין מגלחין בר"ח אפי' חל ביום עש"ק, כי כן ציוה רבינו יהודה החסיד, וא"כ אמאי סתם הכא להיתר דלקביעות החדשים דידן, לא משכח"ל שהיה ר"ח אייר בשבת, דביום ג' ה"ה חל ר"ח (ודוחק לומר דהכא מיירי מדיני ספיה"ע, ובפרט דגם יש נפק"מ לענין נישואין), ומצאתי בס"ד במ"ב מהד"ו דרשו שציינו בזה, ושמעתי דמוה הוכיחו דמש"כ בסי' ר"ס אינו מעיקה"ד רק מנהג בעלמא, וככה"ג נדפדק שרי, וצ"ע.

לשמוע מוזיקה בלילה בעומר

מעודי תמהתי על המנהג בלילה ל"ג בעומר לשמוע מוזיקה וכדו ולרקוד וכו', דלכאון לא למנהג השו"ע ההיתר רק בל"ד בשחרית, והן למנהג הרמ"א ההיתר רק בל"ג בשחרית. וגם למנהג וילנא, וכן במנהג המובא עוד דהקילו בל"ג בעומר, אמנם מ' דעדין היו רק בשחרית ולא מבערב. [וגם א"נ דהיינו לנשמת רשב"י כדהובא מהאחרונים, שמא יל"ח דבאמת היינו דוקא במקומו - במיחוץ, וא"ל להקל בכל מקום רק לצורך זה, ופוחמנ"ד, א"כ נימא דכיון וזה גופא דאסור לשמוע שירים מטי"פ

דאם היו מקדשין בשביל שלא יקדמונו אחר היה ראוי לעשות סעודה בריקודים, ולכא"כ כ"ה ג"כ במזרח גרושתו, דסוכ"ס מצוה קעביד [ועי' ערך לחם למחריק"ש כאן], שמוטר לעשות ריקודין ומחולות, ויל"ע לפי"ז בסעודת מצוה של ברית מילה או סיום מסכת דלישתי ריקודין ומחולות [ושמעתי ממקור מוסמך ונאמן שהיה מעשה בשיבת קול תורה והגרש"ו אויערבאך זצ"ל אסר ד"ז], וצ"ע.

ויתכן ששמחה כשאין הדרך לבטא את זה בריקודין אין להיתר בה ריקודין, ועכ"פ לפי"ז פשוט שגם האוסרים שירה בפה יתירו בכה"ג משום דבמקום מצוה לא נהגו איסור.

ויעוי' בפמ"ג מ"ז סק"ב שכ' לאסור ריקודין ומחולות של רשות בחוה"מ, ויל"ע מה הכונה של רשות, האם דוקא כשאין מכוין לשם שמחת יו"ט או גם כשמטכיון לשם שמחת יו"ט [ונימא שאין דרך לבטא שמחת החג דפסח וכו' (זולת סוכות ושמחת תורה) בריקודין ומחולות], אך לשוננו משמע דרק בשל רשות אסר, דהיינו כשזה לא לשם מצוה, ועי'. [ומ"מ אין להוכיח מזה לברית מילה, דסוכ"ס זה מצות שמחה מה"ת, וכל א' מחייבי מן התורה לעורר עצמו וכו"ב לשמחה בדרך המעורר אותם].

והנה מה"ט פשוט מאוד שכאשר אחד עושה נישואין, ובאופן שמותר לו לפי מנהגו באופן ספירת הימים, בדבואי רשאים אחרים להשתתף בשמחתו בריקודין ובמחולות, דהדר הו"ל סעודת מצוה וריקודין של מצוה גם לאותם הנוהגים עדיין אבילות, ועד"ז לנוהגים אבילות לאחר ל"ג בעומר, ולענין סעודת ה' ברכות שבמים שלאחר ל"ג בעומר לחתן שנשא אשה בל"ג בעומר, וכ"ז בורה. [וגדולה מזו כ' באגרו"מ ח"א סי' קנ"ט ואכמ"ל, ולא הוצרכתי להאריך כ"כ, אלא לפי שראיתי שבמנח"מ מחמיר בזה טובא, עי' חיד"ס סי' פ"ד, ודבריו ז'ל צע"ג].

בענין ברכת שהחיינו והמסתעף (סי' תצ"ג סק"ב)

הנה לשון המ"ב סי' תצ"ג סק"ב ואין ראוי להרבות בשמחה, ומ"מ אם נודמן לו איזה ענין שצריך לברך שהחיינו יברך, הנה מקישור הלשון משמע דיש להכח שלא להרבות בשמחה, ולהכניס עצמו למצב הגורם לברך שהחיינו הרי זה ג"כ ריבוי שמחה, ואדרבה שאם כבר נמצא במצב זה אין חיסרון בעצם הברכה, דלא דמי לבין המצרים שאין ראוי לברך על הזמן [וכמו שכתבו בס'מון תקנ"א סי' ז' ובמ"ב שם], אך להכניס עצמו למצב זה שפיר הוא בכלל ריבוי שמחה ואסור.

ומעתה צדקו דברי הגאון בעל חוט שני בכל דבריו המובאים בדרשו [מס' 4], ומ"מ נראה דהוא אין לקנות פרי חדש, אך בקנה כבר ויתקלקל הוא כמי שנמצא כבר במצב של ריבוי שמחה דרשאי לאכול ולברך, אך בבגד חדש ידחה לבישתו, ולד"דן שאין מברכין אלא בשעת לבישה ש"מ שיעקר השמחה בשעת לבישתו, ואין להרבות בשמחה בימים אלו, ודו"ק היטב [ולענין דירה, נר' שהקניה וכן הכניסה לגור זהו ריבוי שמחה, אבל העברת חפצים א"י ריבוי שמחה, או נכנס לפני פסח ועושה רק סעודה לאחר פסח שזה כבר נמצא במצב זה השמחה, והרי בסעודה גרידא ליכא איסור ושפיר דמי].

בענין המנהג שלא לעשות מלאכה בימי ספה"ע לאחר שקיעה"ח (סוף סי' תצ"ג)

יש לברר מהו גדרו של מלאכה שנהגו בה איסור, ומצאנו ביעב"ץ בסידורו וכן הוא בכף החיים סי' תצ"ג בשם אחרונים דהיינו במלאכה גמורה וארוכה (ויעו"ד עוד בספר בית דוד סי' רע"א, ואינו תח"י), ויל"ע בטעמא דמילתא, ועוד יל"ע אם דוקא בגדרי מלאכות או כל התעסקות שיש בה שיהיו, ונר' לכא' דנהגו בטור מב' ב' טעמים למנהג זה, א. משום זכר לאבילות ולביטול מלאכה, שבזמן הקבורה. ב. משום דבעינן שביטה בזמן הספירה דכתבי' שבע שבתות וכו', והנה נר' שלטעם א', בהאי היינו דוקא דבר הגורם היסח דעת, ועכ"פ קביעתו עצמו להתעסק עיי"ז אינו מתעסק ואדרבה מסיח דעת מן המת, ומאיידך לטעם ב' לכא' במלאכות תליא מילתא, אלא דמאיידך מסתברא דא"י כ"י ט"ו, ואולי אפי' לא כחור"מ, ורק במלאכות מסוימות וחשובות הוא ששבותין, וכיון שלא נזכר בפוסקים נפק"מ בין הטעמים הנ"ל לענין איזה מלאכה ש"מ דגם לטעם ב', הכוונה למלאכה חשובה שדרך האדם לקבוע עצמו להתעסק בה, ומאיידך כנר' שלא החמירו גם לטעם א' רק במלאכה מדלא כ' הפוסקים הרן נפק"מ וכנ"ל, וע"כ בהכרח דהשתא שהוא רק לזכר לא החמירו ע"ע, אלא כאשר איכא תרתי מלאכה גמורה וארוכה שבוה לחוד שייכי שני הטעמים יחדיו, ורק בכה"ג אסרו. [וגדר מלאכה גמורה יעוי' ברמ"א ומ"ב ריש ס' תס"ח דתיקון כליו וכתיבה דרך לימודו לאו מלאכה גמורה הו"ן].

ונר' ראה לדבר, דנהג רוב האחרונים פי' דקאי גם על האנשים, ותיקשי דאמאי נקטו נשים, ולכא"ה התי' לפי שדרך נשים לעשות בזמן זה מלאכה, ומשא"כ האנשים שאין עוסקין בזמן זה במלאכתן שדרכן לעבוד בשוק, ובאין בשעה זו לביתן או שהולכין לביה"כנ' למעריב וכו' [וגם בלא"ה אסורין קודם מעריב במלאכה גמורה המתמשכת, שקשה לאדם להפסיק באמצע משום הגזירה שמא משך], וע"כ אורחא דמילתא דבליא הכי אין עושין מלאכה בזמן זה, ואין ניכר כ"כ מנהגם בזמן זה, ובהכרח דאיירי רק במלאכה גמורה וארוכה שאין דרך האנשים לעשות בזמן זה, משא"כ מלאכות קצרות, וק"ל.

וראיתי בספר אשל אברהם להג"ק מבוטשאטש זצ"ל שמשמע מנייה דכל האיסור בחוה"מ נאסר בזמן זה, וכנר' שפי' ע"ד היעב"ץ במור קציעה והמקו"ח שטעם מה שאמרו שבע שבתות מלשון שביטה, דהיינו שימי הספירה היו ראויים להיות כחור"מ, וע"כ נוהגין כחור"מ לכה"פ בזמן מצות הספירה, אך דבריו חידוש, ובפשוטו קיל מחוה"מ דלא החמירו ע"ע רק שלא להפכו לזמן חול, דהיינו זמן שמתעסקין בו, וכעין המב' במור קציעה שיהא זמן זה ניכר ונוכר שזכור ענין היותו זמן המיוחד לספורה, וממילא שפיר קאמר בסידורו דהיינו רק במלאכה גמורה וארוכה.

ונר' פשוט דהדחת כלים וכדו' אף שיש בהן עסק רק לא נאסר דבעינן מלאכה גמורה, ועוד נר' פשוט דבכלל תנאי מלאכה גמורה שיהא מלאכת עבודה ולא מלאכות אוכ"נ וצרכי הגוף כאפיה ובישול, ולא מצד היתר לצורך, אלא שאינו בגדר מלאכה גמורה, וראיתי בספרו של הגרמ"ק שליט"א בשם שו"ת בית דוד סי' רע"א שדוקא דומיא דאריגה ותפירה, ולכא' דמי לערב פסח אחרי חצות, ואולי אפילו קיל דהכא בעינן גם מתמשכת, ובוודאי דעכ"פ דלא חמור מזה [ונשאלתי בעינין הפעלת מכונת כביסה, ונר' שכיון שזה מלאכה גמורה וארוכה, אף שהוא עושה עכשיו באופן של מעשה א' מ"מ ג"ו בכלל, וכאשר נהגים כן בר"ח דמין המלאכה נכלל במנהג, ועי"ן].

ומ"מ למעשה נודע ד' הח"י והבית דוד העירעה"ש שרק נשים הנוהגות בכך צריכות לנהוג כך, אך מי שלא התרגלה לנהוג כך לא מחוייבת לקבל ע"ע מנהג זה, ועי' בכף החיים, וכ"ש באנשים.

ובענין כתיבה בכתבית הדיוט כ' בא"ה הנ"ל דשרי כדן חוה"מ לכמה רבונות, אך הנ"ל כל שאין מתמשך שפיטא דשרי ולקבוע עצמן לכתוב ענין ארוך, מ"מ אם זה לעצמו הו"ל מלאכה שאינה גמורה וכמו"ש במ"ב סי' תס"ח דכל שאינה מדקדק

ולכן נראה לע"ד הקטנה מאד שמוטר לגמרי לברך על בגדים שיש בהם שמחה יתירה כדברי האליה רבה (סימן תקנ"א ס"ק י"ז) ודעמינה [וז"ל: אבל באליה זוטא שלי (ס"ק כ"ו) כתבתי בשם מלוושי יום טוב (ס"ק ב') דבמלוש איכא שמחה טפי אסור גם אף בשבת, עכ"ל, ע"ש], ולחדש הבגד דוקא בשבתות שבינתיים תע"ב, ודע, שכל זה דוקא בבגדים חשובים הראויים לברכת "שהחיינו", ודו"ק.

האם מותר להסתפר ערב יום המילה, או כל ההיתר הוא רק ביום המילה, וכיצד יכון הידין בברית מילה שחל ביום א' שרי להסתפר ביום השישי (בערב שבת)

הנה חזינן למור"ם ז"ל בדרכי משה אורח חיים סימן תצ"ג (סוף אות ג') שכתב וז"ל: מצאתי כתוב בהנהגות מנהגים (מהר"א טירנא עמי ע"א אות מ"ח) כ"ד לעומר היה מילה, ומה"ר דוד מלאנצה"ט היה בעצמו בעל ברית, והיה מגלח זקנו כדרכו ביום שקודם מילה סמוך לערב קודם הליכות לבית הכנסת, וצוה להאב להסתפר ג"כ, עכ"ל. ע"ש. ובהגה (שם סוף ס"ק ב') כתב וז"ל: ומי שהוא בעל ברית או מל בנו, מותר להסתפר בספירה לכבוד המילה, עכ"ל, ע"ש. ולאורה יש לעיין קצת בדברי מור"ם ז"ל, נמאר וסתם בהגה ולא ביאר שיחתו, אלא כתב שמוטר להסתפר לכבוד המילה, ומשמע שדוקא באותו היום קאמור אבל קודם לכן לא, אבל המעיין בדרכי משה הנ"ל מוכח שמוטר אפילו מבע"י להסתפר, וצ"ע, ואולי יש לומר שמה שכתב מור"ם ז"ל שברית שחלה ביום א' מותר כבר ביום ו' להסתפר ביום שיש לכבוד שבת, בזה גילה דעתו שמשמ"ס הוא לתספורת אף ביום קודם המילה, וצ"ע. ואכן מצאתי שנחלקו רבותינו האחרונים רדין סתפורת ביום המילה. ראש החולקים כזה הוא כנסת הגדולה בשיירי כנסת הגדולה על ב"י חאו"ח (אות ח'), שהעלה שאין לסתפר אלא ביום המילה, ע"ש. ודע, שגם לפי סודן של דברים, הנוהגים על פי האר"י זיע"א, אין מסתפרים אף בנודמן לו ברית מילה בימי הספירה. וכן כתב בשערי תשובה סימן תצ"ג (ס"ק ח') וז"ל: ובשם האר"י ז"ל כתבו שלא להסתפר כלל עד ערב הגו השבועות ע"ש, וכ' באגרות הרמ"ז סוף סי' ב' שלפי מנהג האר"י ז"ל אפי' אם יזמן ברית מילה אין להסתפר בכל זמן העומר, עכ"ל, ע"ש. ועוד מצאתי לכה"ח סופר זיע"א (אות ל"ה) שכתב וז"ל: ועיין להרב פחד יצחק אות מ' ערך מוהל שכתב בשם הרמ"ז דה"ד לדידהו שמלון בבהכנ"ס מיד אחר תפילת שחרית, שאין לו פנאי לגלח ביום המילה עצמו יעו"ש, וכן הסכים הרב גור אריה הלוי, והב"ד עיקרי הד"ט סימן כ"א אות ט' יעו"ש. עכ"ל. ומשמע מדברי רבותינו האחרונים הנ"ל שכל ההיתר הוא דוקא באין לו פנאי בבוקרו של יום להסתפר, אבל אם יש לו פנאי כגון שנמאחר הברית לצאה היום, אין היתר להסתפר מבע"י ע"ש. וכן דקדקו נכון בדברי הבה"ח הנ"ל במשנה ברורה מהדורת "דרשו" (סוף הערה מס' 26) ע"ש. ומנגד חזינן ללהקת פוסקים העומדים בשיטת הדוכי' משה, וזה יצא ראשונה בפרי חדש אורח חיים סימן תצ"ג (ס"ק ב') כתב וז"ל: יש מי שכתב שאינם מותרים להסתפר אלא ביום המילה לשמחת המילה, ולי נראה להיתר ערב יום המילה, ואם חל המילה ביום שבת אף בחמישי מותרין, ובאלו העניינים הלכה כדברי המיקל מכולם, עכ"ל, ע"ש. וכן כתב האליה רבה (שם אות י') וז"ל: בעל ברית רכז, פירוש מוהל או סנדק דשוין הם כמ"ש בס' תקנ"ט, ובאליה זוטא (סק"י) תמהתי על עולת שבת (סק"ב), גם הקשיתי על שיירי כנסת הגדולה (הגהות ב"י אות ח') ועולת שבת (סק"ב) שלא התיירו אלא ביום המילה עצמו, דליתא, דמבואר בהנהגות מנהגים (מנהגי אייר אות מ"ח) דמסתפרין ביום שקודם המילה סמוך לערב קודם כניסה לבית הכנסת, עכ"ל, ע"ש. וכן פסק המשנה ברורה (שם ס"ק י"ג) וז"ל: היינו אפילו ביום שלפני המילה סמוך לערב קודם הליכה לבית הכנסת, ואם חל המילה בשבת, מותרים להסתפר בערב שבת אפילו קודם חצות, עכ"ל. ובערוך השולחן (שם ס"ק ג') ביאר הטעם מדוע רשאים להסתפר אף ביום קודם המילה, וז"ל: וכן נהגו במדינות אלו שלא להסתפר בימים אלו, והוא ג"כ ענין אבילות, ומי שהסתפר קונסין אותו על שעבר על המנהג ולא עשה מצוה, ופשוט הוא דאם צריך לבריאותו להסתפר דמותר, וכן כשיש מילה בימים אלו מותרים בעלי הברית דהיינו המוהל והסנדק ואבי הבן להסתפר ביום שלפני המילה סמוך לערב, מפני שיו"ט שלהם, עכ"ל, ע"ש. ולך נר' אה עוד בחו"ע יו"ט (דף רס"ד) שאסף איש טהור להקת פוסקים חבל נביאים העומדים בשיטת האליה רבה והפרי חדש. ומ"מ נראה מבין ריסי עיניו שנקט להלכה ולמעשה כדברי הבה"ח בשם הרב פחד יצחק ודעמינה, וז"ל: אם חל ברית המילה בתוך ימי הספירה, מותר לאבי הבן והסנדק והמוהל להסתפר ולהתגלח ביום המילה, והאלי ויום טוב שלהם הוא. ואם יש סיבה המונעת את אבי בעלי הברית מהסתפר ביום המילה, יכולים להקדים ולהסתפר אף ביום שלפני המילה. ובפרט שהם זרועים לקיים מצוה המיוחדת מיד לאחר תפילת שחרית, עכ"ל, וקצת צריך עיון על מה ערשה הארץ, ומה רוב האחרונים כפי שכתבנום לעיל ס"ל שמוטר לגמרי להסתפר אף ביום שלפני, ואולי יש לומר שכל דבריו הם מהיות טוב, ועיין.

אריז גבו - אופקים

בטעם ההיתר לארס ובענין גדרי ההלכות הנוהגים בימי הספירה (סי' תצ"ג סק"א)

הנה בטור מב' שההיתר לארס, לפי שא"י כ"כ שמחה, וצ"ע אמאי הוזהקו המ"א והמ"ב לומר הטעם משום שמא יקדמונו אחר, וי"ל דכ"ז רק לאותו שנהגו היתר בתספורת, אך לדידן דתספורת אסירא אף שזה שמחה מועטת יותר מנישואין, ה"נ לארס היה לנו לאסור לא לאו משום שמא יקדמונו אחר, ודו"ק.

והתבוננתי דבלשון הטור איתא שכיון שבאותו זמן מתו תלמידי ר"ע אין ראוי להרבות בשמחה, ולפי"ז א"י בכלל דין לנהוג אבילות אם יש שלא להרבות בשמחה [והעתיקו במ"ב סק"ב], אכן אולי לפי המנהג שלא להסתפר י"ל שיסודו דין ניהוג אבילות במקצת וגדרו למעט בשמחה, ומ"מ אינו בין המצרים, וכ"ש שלא ט"ה הימים שבתחילת חודש אב, ולהכי שרינן סעודות בין לאירוסין ובין לשידוכין או רשות, וק"ל.

לקנוס בחספורת (סי' תצ"ג סק"ד)

הנה בב"ח מבואר שאף בנישואין שאינו של מצוה נמי לא קנוס כיון שזה אבילות ישנה שאינה אלא מנהג, ולכא' כ"ש בתספורת דאף שאינה של מצוה מ"מ הרי קיל טפי שזה מנהג שבתחילה לא נאסר בכל המקומות, וכנר' משום שזה פחות שמחה, שבדואי לא היה לנו לקנוס, ואולי זהו פלו בין הב"ח לכהנ"ג (עי' באר היטב) [ועי' מ"ב סק"א ושעה"צ שם שהעתיק מהב"ח לאסור נישואין של מצוה, והנה הב"ח לא בא לאסור כי אם להקל שלא לקנוס אף שלא במקום מצוה, אלא שמתוך דבריו נלמד שגם במקום מצוה אסור, והמ"ב פסק רק ד"ז מתוך דבריו, ועי' היטב].

סעודת מצוה עם ריקודין ומחולות (סי' תצ"ג סק"ג)

הנה לכא' משמע שטעם האיסור לעשות ריקודין ומחולות בסעודת שידוכין משום דלא חשיבא כ"כ מצוה, וטעם ההיתר לעשות סעודה בלא ריקודין, כ' הח"י לפי שלא נאסר כלל סעודת רשות בימי ספה"ע [וקיל טפי מבין המצרים], וכבר כ' בכה"ח



וכדו' בספיה"ע אינו ברור, ובצירוף הילולת רשב"י מקילים, אך דזה גופא טעמא בעי, וכידוע דבעיקר שמיעת שירים מטייפ, יש מקום עיון משום אבילות דביהמ"ק, וערבך ערבא צריך, והנצרך ליה יתכן דלעולם שרי (ואדרבה אם יש מלאך א' מליץ מני אלף וגו' יודיענ[?]).

נשים במלאכה בזמן ספירת העומר

סי' תצ"ג ס"ד: נהגו הנשים (וה"ה אנשים) שלא לעשות מלאכה וכו'. לא מצאתי הא דאין נוהגים כן. [אא"כ דכיון ונשים אין ספורות, ל"ש בהם הטעם השני דשבות, אבל לכא' הטעם הראשון שייך עכ"פ כדי קבורה, כדכ' בשעה"צ. ושמה כיון שכ' כה"ח ועוד אחרוני זמננו דהיינו דוקא מלאכות גמורות וארוכות, עכ"פ צריך לידע דיש איסור ומה ההיתר, וגו' לא שמענן].

דוד הלוי מוראל - ירוחם

הקשר בין אמירת תחנון למיתת תלמידי ר"ע

בביאור הלכה סי' תצ"ג ד"ה ניהוגים כ' וז"ל: "שיטה שניה הוא מה שאומרים בשם התוספות דתלמידי ר"ע מתו ל"ג ימים שלמים, דהיינו ביום שאין אומרים בו תחנון לא מתו" וכו', והעירני אחד מחשובי האברכים (ה"ה הרב גבריאל גליקסון שליט"א) דבר נפלא בענין ההקשר בין אמירת תחנון למיתת תלמידי ר"ע, הדנה איתא בגמרא ב"מ דף נ"ט ע"ב "דביתו דר"א אחתה דר"ג הוא, מההוא מעשה ואילך לא הוה שבקה ליה לר"א למיפל על אפיה וכו', אשכחתיה דנפל על אנפיה אמרה ליה קום קטלית לאחי" וכו'.

ואפשר דבתלמידי ר"ע ג"כ הכי הוה, ובימים שלא אמרו תחנון לא מתו. [וכאן יש סמך למנהג אלו המקילים ב'א) אמירת תחנון דלפעמים נכנס בגדר ספק פיקוח [נפש].

בונם זייברט - ערד

בענין ימי האבלות בימי ספירת העומר

ידוע מנהג ישראל להתאבל על פטירתן של תלמידי ר"ע באופן נורא ומבהיל שכולן נפטרו מפסח עד עצרת, ומנהג הספרדים בכל מקום (והאשכנזים בארץ) לנהוג מיום שני של פסח עד ל"ד בעומר, שכן קבלו שתלמידי ר"ע מתו אף ביום ל"ד [ומיהא מודו שעיקר מיתתם היתה עד ל"ג בעומר, ומקצת מתו ביום ל"ד], והאשכנזים נוהגים עד ל"ג בעומר דס"ל דביום ל"ד לא מתו כלל. ובב"י הביא דברי הר"ן שועיב בשם התוס' דבעצם מתו במשך כל השקפה מפסח עד עצרת, אלא שלא מתו בימים שאין בהם תחנון, ועלה דמתו במשך ל"ג יום, וכנגד זה נוהגים להתאבל על מיתתם במשך ל"ג יום. ויש שנהגו לחלק ימים אלו מיום ב' אייר עד ערב שבעות, ויש שנהגו להתאבל מיום א' אייר עד יום א' של ימי ההגבלה, ולכאורה יש כאן מחלוקת יסודית האם ימי האבלות ניתנים לבחירה, דצריך להגיע למספר מסוים של ימי אבלות שהוא ל"ג ימים, ובעיני שיהיה רצופים [ומיהו אפשר להקל ביום א' מן הימים שיהיה מקצת היום ככולו ובחור ביום ל"ג], וכל צבור וקהילה יבחרו ימים שלהם, אף שימים אלו אינם מקבילים לימים שבהם מתו בפועל, וזוהי שיטת התוספות.

והשי' הראשונה סוברת שימי האבלות לא ניתנים לבחירה, ובדאי צריך להתאבל בימים שמתו, רק שנחלקו ביום ל"ד האם מתו בו או לא, ולכאורה יש נפ"מ בין השי', כגון אחד שלא נהג אבלות בימים הראשונים של ימי העומר [והוא מן הנוהגים להתאבל בתחילת הימים של ספירת העומר], האם צריך ואפשר להשלים את מנין הימים שחסר, או שאין טעם בכך שהרי אחר ל"ג או ל"ד בעומר אין סיבה להתאבל [ואל תשיבני ממה שקטן שהגדיל באמצע ימי הספירה וחסרו לו ימים של אבלות, לדעת האול"צ שקטנים לא נוהגים במנהגי אבלות ולא שמענו שהוא צריך להשלים, באופן שיכול להשלים, דקטן שאני שהיה פטור בשעתו מלנהוג את הימים שנוהגים בקהלתו, לכן אח"כ לא חל עליו חיוב להשלים, משא"כ גדול שמצוה מההתחלה לנהוג מספר ימים של אבלות].

אך מה שהיה קשה לי קצת לשון הגמ"ב בס' תצ"ג ס"ק י"ד, דנ"ל דלכו"ע נוהגין אסור ל"ג ימים אך יש בזה מנהגים שונים וכו', יש שבחרו אותן מיום שני של פסח עד ל"ג בעומר וכו', ויש שניכו ממ"ט ימי העומר ט"ו ימים הראשונים וכו', ומשמע מלשונו שאף המנהג הראשון היה בדרך בחירה וליה בדרך הכרח שכן צריך להיות שימי האבלות הם מפורחים להיות כנגד הימים שמתו, ואין הדבר תלוי בבחירה כלל. ואמר לי הרב יהושע אויערבאך שליט"א שאפשר לדחוק את הלשון יש שבחרו מיום שני של פסח עד ל"ג בעומר, היינו שכן החליטו וקבעו מכח הסברא הנ"ל שימי האבלות צריכים להיות כנגד ימי המיתה.

אוראל מימון - אופקים

ליד בעומר שחל בשבת

בענין מה שכתב המ"ב שכשיוצא ל"ד בשבת לשיטת המחבר יהיה מותר להסתפר בע"ש מפני כבוד השבת, וכן כתב שכשיוצא ל"ג בעומר ביום ראשון יכול להסתפר בע"ש מפני כבוד השבת, ושאלני אחד האברכים בשלמא זה שכתב לגבי ל"ד היוצא בשבת אפשר להבין, שאחרת מיד שיצא שבת ילך להסתפר, או אמרו שיתספר ביום שישי מפני כבוד השבת, אבל כש"ל יוצא ביום ראשון הרי עד ראשון בבוקר עדיין אסור לו להסתפר, ומה הכוונה שיתספר בע"ש מפני כבוד השבת, ועוד שאלני מה נשתנה ל"ד שכתב שיוצא בשבת, ועל ל"ג כתב שכשיוצא ביום ראשון.

ועל שאלה שניה ששאלני אורו עיני אח"כ, שלפי הסדר דלא בד"ו פסח לא יתכן שיצא ל"ג בשבת, וממילא ג"כ ל"ד ביום ראשון, ויובן הנ"ל, אמנם על שאלה ראשונה ששאלני לא מצאתי תשובה, אמנם אולי אפשר לומר שאפילו שאסור בלילה, אבל העדיפו שכבר יסתפר לכבוד שבת ולא ביום ראשון.

ר"ח אייר שחל בשבת

במה שכתב שכשיוצא בר"ח אייר בשבת יהיה מותר להסתפר בע"ש, העירני אחר האברכים שהרי לפי מה שכתבנו לעיל שעל הסדר שלא בד"ו פסח לא יכול לצאת ל"ג בשבת, כמו"כ כאן ג"כ ר"ח אייר לא יכול לצאת בשבת, אלא היום השני דהיינו א' אייר, וא"כ יוצא ל' סיון דהוא ג"כ ר"ח ביום שישי, והרי כתב במ"ב בחלק ג' בס"מ ר"ס ס"ק ז' בשם המ"א שיש מקומות שאין מגלחין בר"ח אפילו חל ביום ערב שבת קודש, וכן צוה רבינו יהודה חסיד.

ובמה שכתב במ"ב ויש מקומות שנוהגין להקל רק בר"ח אייר ובל"ג בעומר ובר"ח סיון עד שבעות, וכתב בשעה"צ כן משמע מדרך החיים, אף שלא אדע בבירור מאין מצא המנהג הזה להקל ביום ב' של חודש סיון, ולכאורה מה הכלל, הרי כבר לקח על עצמו אבלות הרבה יותר מל"ג ימים, ולמה שלא יהא מותר לו לגלח מר"ח ואילך. ולכאורה הדברים פשוטים שנכון שתקנו ל"ג ימים כנגד הל"ג ימים שיתיר, אבל התקנה היתה שהם יהיו ברצף אחד שלושים ושלש ימים זה אחר זה (אלא שיום אחד באמצע התירו מקצתו ל"ג בעומר), ובשלמא אם תקח על עצמך חומרא את כל

הימים ותוציא מתוכם ימים כמו ר"ח וחול המועד נחא, אבל גם להוציא ימים אלו וגם להוציא ב' אין ספק שאין בו מקום להקל, ולא נשאר לן משום כיוון ל"ג ימים ברצף, על זה תמה בשעה"צ.

תיקון במקומו של שער הצינן

שעה"צ סי' תצ"ג סק"טז, לכאורה מקומו אינו כאן, ויתיישב יותר בטוב אם יהיה מקומו בס"ק י"ט, ושוב מצאתי בעוז והדר החדש שמציניים זה, איברא שאולי אפשר לומר ג"כ שהמעין במקורות יראה שיותר קל לומר שהטעות קרתה מכך שהמקום שציינו את אות ט"ז היה אמור להיות אות ט"ו, ואת ט"ו מיותרת (דהיינו שקבץ שתי הערות אחורה אות ט"ז מס"ק י"ט לס"ק י"ח, ואת ט"ו מס"ק י"ח ל"יז), שהרי בשעה"צ את אחת קודם כבר כתב שכותב כן בחק יעקב ושכספק אין להחמיר, ומה בא לחדש. ולעומת זאת את החידוש שאפילו אנשים שכתבו בס"ק י"ח לא ציין מי המחדש דין זה, ואם נסדר נסדר החדש יובנו שני הדברים.

מי שקפץ וכנס

"מי שקפץ וכנס אין עונשין אותו" - יש לעיין אם יתירו לכבוד שמחת חתן בשבע ברכות ריקודין ומחולות.

בונם זייברט - ערד

שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה ואילך

סי' תצ"ג סעי' ד': נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה מפסח עד עצרת משקיעת החמה ואילך. וכתב במשנ"ב דה"ה האנשים אסורים, והטעם שנקברו אחר שקיעת החמה והיו העם בטלים, עוד טעם כתב שנאמר לשון שביתה בספירת העומר, ולפ"ז אחר שספר מותר תיכף במלאכה, ע"כ. ובשעה"צ כתב שאף לטעם הראשון אין להחמיר משקיעת החמה רק כדי קבורה, ובפרט לאחר ל"ג בעומר בודאי אין להחמיר, ויש לדייק דאם האיסור שוה בין על האנשים ובין על הנשים, מדוע כתב השו"ע נהגו הנשים, והרי דין זה הוא על כולם.

עוד יש להבין דלפי הטעם של שביתה שנאמר בספירת העומר מה שייך טעם זה לנשים, והרי הן פטורות ממצות ספירת העומר.

עוד דלפי טעם זה של שביתה שנאמרה יהיו אסורות כל הלילה, שכל הלילה זמן ספירה, וכיון שאינן סופרות מתי נתיר להן לעשות מלאכה.

ועוד לשון השו"ע משקיעת החמה ואילך משמע בלי שיעור, וצ"ע מדוע לא כתב שיעור זה של כדי קבורה, וצ"ע.

יהודה משה עברני - מודיעין עילית

הטעם שנשים נהגו לשבות

במ"ב סי' תצ"ג סק"ט כתוב שהטעם שנשים נהגו לשבות מפני "שאו זמן ספירת העומר וכו'", ולפי טעם זה אחר שספר מותר במלאכה, וצ"ב לפי"ז למה נשים צריכות לשבות, הרי זה בגלל הספירה, ונשים נהגו שלא לספור כמבואר בס' תפ"ט סק"ג.

נחנח זרביב - אשדוד

מקצת היום ככולו

משנ"ב סי' תצ"ג ס"ק ט"ו: [וגם בראשון של ימי הגבלה בבוקר דווקא דאמרין מקצת היום ככולו, וכתב הח"א וכלו עכ"ל סיון בבוקר מלבד בל"ג בעומר נוהגין בו היתר". ובל"ג בעומר הוא נמי מטעם מקצת היום ככולו, וכמובא בבאיה"ל בשם הפמ"ג. וצ"ע דבפמ"ג משמע דניתן לומר "מקצת היום ככולו" רק על יום אחד, והכא אמרין על ב' ימים].

אליהו בנגי' - פתח תקוה

ריקודין ומחולות של רשות בימים שאין מתאבלין

בשעה"צ סי' תצ"ג סק"ד נסתפק להנהגים היתר עד ר"ח אייר ומר"ח סיון עד עצרת, אם גם בריקודין ומחולות של רשות יש להקל, עכ"ד. לכאורה רק למנהג הזה יש להסתפק, אבל להמנהג שפוסקין האבילות מל"ג או ל"ד בעומר, והטעם משום שמאז פסקו למות, א"כ אין שום סכרא להחמיר מל"ג או ל"ב בעומר משום מנהגי אבילות, דהלא פסקו למות ומאיהו טעם נתאבל.

ורק להמנהג שנוהגים היתר עד ר"ח אייר ומר"ח סיון, והטעם דהם ס"ל דתלמידי ר"ע מתו כל הימים שמפסח ועד עצרת - בימים שאומרים תחנון, וסך הימים שאומרים בהם תחנון הם ל"ג, על כן מתאבלים רק ל"ג יום. ונמצא לפ"ז שבעצם שייך לנהוג אבילות כל הזמן שמפסח עד עצרת, אלא שנהגו רק ל"ג יום כמספר הימים שמתו, אבל מ"מ שייך אבילות אף בשאר הימים, ועל כן מסתפק בשעה"צ אם ריקודין ומחולות יש להקל באותן הימים או לא.

ריקודין ומחולות בחוהמ"פ

במשנ"ב סי' תצ"ג סק"ד כתב: "יש שבחרו אותן -א-ת ימי האבילות) מיום שני של פסח עד ל"ג בעומר". מבואר שמנהגי האבילות למנהג זה הוא מיום שני של פסח, והנה נישואין בלא"ה אין נושאים נשים במועד, וכן בתספורת בלא"ה אין מסתפרין [והמותרין להסתפר בחוה"מ מותרין אף בספיה"ע כמוש"כ בביה"ל], ועל כרחך דנהגו כן לענין ריקודין ומחולות של רשות, ומבואר א"כ דחוהמ"פ אסור בריקודין ומחולות של רשות.

המנהג שנהגו היתר עד ר"ח אייר

בביה"ל סי' תצ"ג סעי' ג' ד"ה יש, ביאר המנהג שנהגו היתר עד ר"ח אייר, דהם ס"ל שמתו כל הימים שמפסח ועד עצרת חוץ מהימים שאין אומרים בהם תחנון, וסה"כ נמצא ל"ג ימים שמתו בהם ועל כן מתאבלין ל"ג יום, וביאר המ"ב הימים שא"א תחנון "שבעת ימי הפסח דהיינו מיום ב' של פסח, ועוד ו' שבתות, וב' ימים ר"ח אייר, ויום א' ר"ח סיון", ע"כ. והנה למעשה א"א תחנון כל חודש ניסן כמוש"כ השו"ע בס' תכ"ט ס"ב, וכן מר"ח סיון עד עצרת ג"כ א"א תחנון כמוש"כ הרמ"א בס' תצ"ד ס"ב, ולמה לא מחשיבים ימים אלו בכלל ימים שא"א תחנון. וצ"ל דכיון דזה מנהג בעלמא לא מחשיבים זה.

אך הא יל"ע במש"כ בביה"ל דלא אומרים תחנון ז' ימים מיום ב' של פסח, והיינו כולל אסור חג, והלא תלמידי ר"ע היו בארץ ישראל, ולא היה יז"ט שני, וא"כ מ"מ לא אמרו תחנון, ואי משום אסור חג, הנה בס' תצ"ד סק"ו כ' המשנ"ב בטעם שאין מתעניין באסור חג של שבעות משום שכשחל שבעות בשבת היה יום טבוח באסור חג. וכתב המ"ב דלטעם זה באסור חג של סוכות מותר להתענות דלא שייך הטעם הנ"ל, אכן מדברי הגר"א משמע דגם שם אסור להתענות, ע"ש במ"ב. ומעתה לפי הטעם הנ"ל באסור חג של פסח ג"כ אפשר להתענות, ולכאורה ה"ה שאומרים תחנון, וא"כ אין נחשב לימים שא"א תחנון (ואי מצד שאסור להתענות בכל חודש ניסן א"כ נחשב כל חודש ניסן, ועל כרחך בזה אינו כיון שזה רק מנהג), וצ"ע.

מקצת היום ככולו

בביה"ל סי' תצ"ג ס"ג ד"ה יש במוסגר - "אלא שיום אחד מהן יש להקל במקצת יום דהוא ככולו, ובחור ביום ל"ג בעומר וכו'". משמע שאפשר לומר רק פ"א מקצת היום ככולו, וצ"ע א"כ במש"כ במשנ"ב סק"טז דבק"ק וילנא נהגו היתר ביום ל"ג בעומר בבוקר, וביום ג' סיון בבוקר, ותרייהו משום מקצת היום ככולו, ומבואר שייך בב' ימים מקצת היום ככולו.

עוד צריך להבין מה סברא היא זו שאפשר לומר מקצת היום ככולו באמצע הימים, ואם אפשר לומר באמצע מקצת היום ככולו, מ"מ לא נאמר כן בכל יום ויום, וצ"ע להבין כ"ז.

לחפוס חומרי המנהגים

במשנ"ב סי' תצ"ג סק"ז כתב שיכול לתפוס חומרי המנהגים, שינהג איסור מפסח עד עצרת חוץ מל"ג בעומר כיון שעושה זה מספק ע"ש. וצ"ע מש"כ חוץ מל"ג בעומר, הלא לדעת המחבר אף ל"ג בעומר אסור ורק ל"ב מותר. וי"ל דכיון דהרמ"א מכריע להתיר בל"ג בעומר, בזה אין להחמיר [היינו לדידן דהולכין כהרמ"א], ורק במח' המנהגים שאין הכרעה לא במחבר ולא ברמ"א, בזה אפשר להחמיר כחומרי שניהם.

מרדכי רובינסקי - ירוחם

סיכום השיטות סימן תצ"ג (טור, ב"י, שר"ע, מ"ב)

תצ"ג א', ב', ג'. בטור הביא שנוהגים בכל המקומות שלא לישא אשה בין פסח לעצרת, והטעם שלא להרבות בשמחה, שבאותו זמן מתו תלמידי ר"ע. והביא בב"י שכן דעת רבינו ירוחם, אולם הביא בב"י שפסקו למות בל"ג בעומר, ולכן מל"ג בעומר שרי לישא אשה, והביא שכן כתב באבודרהם.

בטור הביא עוד שיש מקומות שנהגו שלא להסתפר (ומשמע לכא' מפסח ועד עצרת), ויש מסתפרים מל"ג בעומר ואילך [ונ"ל שהן הן הדעות דלעיל דנישואין ותספורת חד ניהו, כדאיתא בב"מ ובמ"ב]. שיטה שלישית בזה בדרכי משה (ג') הביא מהמהר"ל דיש נוהגים להסתפר עד ר"ח אייר, וכן מקילים קצת במקומותינו [במ"ב (סק"ה) כתב דגם להנהגים איסור עד ר"ח אייר, מ"מ אם חל ר"ח בשבת, כיון שיש כאן תוספת שמחה, שבת ור"ח, יש להתיר להסתפר בע"ש מפני כבוד השבת, וגם לישא אשה בו ביום, כיון שעיקר הסעודה יהיה בשבת ור"ח].

ועיין בב"ה ל"ד ד"ה יש נוהגים שסיים בזה השיטות, וביאר שסברי שמתו תלמידי ר"ע ל"ג יום או ל"ד יום, רק שנחלקו באיזה ימים בדיוק מתו.

בשו"ע השווה דין נישואין לדין תספורת, ופסק בסעיף א' שלא לישא אשה עד ל"ג בעומר, ובסעיף ב' פסק שלא להסתפר עד ל"ג בעומר. וברמ"א (על סעיף ג') הגיה דבהרבה מקומות נוהגים להסתפר עד ר"ח אייר, ומל"ד בעומר ואילך אסור להסתפר. במ"ב (סק"א) סתם להלכה כהב"ח והחק יעקב שמה שאסור לישא אשה זה בין נישואין של מצוה כגון שאין לו בנים, או יש לו, ובשה"צ (א) הביא שדעת ספר שתי דיות ופר"ח להקל בנישואי מצוה, וכן במי שאין לו מי שישמשנו. אולם להחזיר גרושתו פסק המ"ב שמוטר, שאינו כל כך שמחה.

ולגבי תספורת בל"ג בעומר הביא הב"י מהרשב"ץ ועוד שכל יום ל"ג אסור ומקצת ל"ד, והרמב"ן ס"ל ששירי ביום ל"ג עצמו, וכתב הב"י להתיר ביום ל"ג אם הוא ע"ש לכבוד השבת, ובד"מ (א') הביא דהמנהג פשוט כהרמב"ן [ובמ"ב (סק"ג, ח') הביא שהגר"א ביאר בשורש המח' האם יום ל"ג נאסר, דהסוברים שנסאר ס"ל שעיקר מה שפסקו למות זה ביום ל"ג, וביום ל"ד מתו רק מעט, והסוברים שיום ל"ג מותר ס"ל שביום ל"ג פסקו לגמרי מלמות]. ופסק השו"ע דאין להסתפר עד יום ל"ד בבוקר א"כ חל יום ל"ג ע"ש, וברמ"א כתב דבמדינות אלו אין נוהגים כדבריו, אלא מסתפרים ביום ל"ג, ובמ"ב (סק"ג) הביא דיש מהאחרונים שמקילים להסתפר מערב ל"ג בעומר, והביא שם במ"ב מהא"ר דלענין נישואין לא ראה בזה מקילים כי אם ביום ל"ג בעומר בעצמו ולא בלילה שלפניו, אך כשחל ל"ג בעומר בע"ש, דחוק לו לעשות ביום, אפשר שיש להקל לו לעשות בלילה שלפניו.

בד"מ (א') הביא שכתב מהר"ל דאם חל ל"ג בעומר באחד בשבת אסור לגלח בע"ש, אבל מהר"י ויול כתב דשרי, וכן פסק הרמ"א דשרי.

תצ"ג ד', בשו"ע הביא שנהגו שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה ואילך, ובמ"ב (סק"ט) הביא שיש שכתבו דהטעם בזה הוא משום שנקברו אחר שקיעת החמה והיו העם בטלים ממלאכה, ויש שכתבו שהטעם הוא לפי שאז זמן ספירת העומר, ובעומר כתיב "שבע שבתות" מלשון שבות, דהיינו שבזמן הספירה יש לשבות ממלאכה, והביא שם נפק"מ, דלטעם השני אחר שספר מותר תיכף במלאכה.

אביחי כהן - אופקים

מקצת היום ככולו ביום א' של ג' ימי הגבלה

עי' במ"ב סי' תצ"ג ס"ק ט"ו שיש נהגו עד שלוש ימי הגבלה, וכתב בשם המג"א דינהגו גם בר"ח אייר. והנה כתב דמ"מ יש מקצת היום ככולו ביום ראשון של ג' ימי הגבלה, ויש לתמוה דהא גם בל"ג בעומר יעשה מקצת היום, ואיך יעשה פעמים. (ובשלמא מה שיעשה באמצע הימים יש מקום להבין דשם ל"ג ימים מיהו איכא, אבל פעמים מדוע שיעשה ג' ימים).

שמואל גולן - רמות

לאסור לרקוד מר"ח סיון עד שבעות

סי' תצ"ג סעיף א' בשעה"צ ס"ד ק"ד מביא שמר"ח סיון עד שבעות שיתכן לאסור לרקוד אפי' לאלו שמתירין להסתפר בימים אלו, א. נראה לומר בטעם הדבר שריקודים חמורים יותר מתספורת, משום שריקודין הם עצמם מבטאים שמחה ולכן אסור, משא"כ תספורת זה רק דבר המביא שמחה ואינו עצמו שמחה ולכן יש להקל. ב. עוד ניתן לחלק שריקודין הדבר ברור שעושה כן משום שהוא בשמחה ואין טעם אחר לעשות כן, משא"כ להסתפר יתכן שמסתפר משום שיש לו מידי הרבה שערות וכדו' ולכן מקילים. ג. עוד אפשר לומר שריקודים הם בדר"כ ברעש ובפומבי, וחומר יותר מתספורת שיכולים לעשותה בצנעה.

חל ל"ג בעומר ביום א'

סי' תצ"ג סעיף ב', למחבר אם חל ל"ג ע"ש, ולרמ"א אם חל ל"ג ביום א' מותר להסתפר בער"ש משום כבוד השבת. רצונו לומר שאם יסתפר רק אחר השבת נמצא שחזיקה ששבת תעבור ורק אז הסתפר, והוי בזיון לשבת, ולכן התירו כבר קודם שבת, ואולי יש להוציא מאכא להקפיד שלא להסתפר בכל השנה בימי ראשון דהוי בזיון לשבת, וצ"ע.

זאב שמעון מנלה - ערד



לישא אשה בספירת העומר

ס' תצ"ג ס"א, לכאורה יש להקשות אם משום מנהגא לא ישא אשה דעובר בל"ת, ואע"פ שדוחה את זה רק במעט מ"מ הוי ממעט הדמות, ונ"ל דכיון דהוי פיתו בסלו הרי בודאי הוא דלא יחטא.

אליהו אהרון דניאלי - באר שבע

זמן האבילות

ס' תצ"ג ס"א, יש לדקדק הלשון נוהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד ל"ג לעומר, דאם ס"ל עד ל"ג לעומר מה השייכות לעד עצרת, ובטור כתב בין פסח לעצרת, ו"א עד ל"ג, משמע שיש מח' מתי נהגו אי עד ל"ג או עד עצרת, אבל הש"ע שחיבר הלשון צ"ב כוונתו.

רצופים בימי אבילות דספירת העומר

ס' תצ"ג ס"ק י"ד: דלדעה ב' שמתחיל מר"ח עד העצרת לבד מל"ג בעומר עצמו התירוהו במקצתו, ומשום מקצת יום ככולו, ויש להבין, א. מה מהני מקצת יום ככולו, הא למעשה א"ז ל"ג רצופין, וא"ז נמקצת יום דשעה, דהתם הוא בסוף השבועה אבל באמצע הזמן, וכי מצינו בזה ג"כ מקצת יום ככולו לחשב יום מענין הל"ג. ב. ועוד כיון שהסתפר ביום זה מה שייך לומר מקצת יום, הא כל אדם שמסתפר הוא בחלק מהיום, וכיון שנהגו לא להסתפר א"כ כולל לא להיות מסופר, ומה מהני שמדוין מקצת היום ככולו אמרי שנחשב שלא הסתפר, וצ"ע.

שמעון פרג'ון - מודיעין עלית

בענין החומרה של ריקודין ומחולות מתספורת

בשעה צ"צ ס' תצ"ג ס"ב כתב וז"ל: ומר"ח סיון ועד עצרת לאותן הנוהגים להסתפר יש להסתפק אם יש להקל בריקודין ומחולות של רשות, ובטעמו של דבר שחמור ריקודין מתספורת יש לומר, א. שהסתפרות סוף כל סוף היא לצורך יו"ט, ולכן מקילים יותר מאשר ריקודין שאינם לצורך היו"ט. ב. שריקודין מוכיחים על שמחה (שיש למעט בה) בעצם מהותם, מה שאין כן תספורת אינה שמחה בעצם אלא עושים אותה לכבוד השמחה.

יעקב דוד מדלוב - ערד

בדין אי עשיית מלאכה אחר שקיעת החמה בימי ספירת העומר

כתב השו"ע סימן תצ"ג ס"ד וז"ל: נהגו הנשים שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה ואילך, עכ"ל. וכתב המשנה ברורה וז"ל: הנשים והוא הדין אנשים, משקיעת החמה ואילך, הטעם שנקברו אחר שקיעת החמה והיו העם בטלים ממלאכה, ויש עוד טעם בטור לפי שאז זמן ספירת העומר, ובעומר כתיב שבע שבתות מלשון שבות, דהיינו שבזמן הספירה יש לשבות ממלאכה, ולפי טעם זה אחר שספר מותר תיכף במלאכה, עכ"ל.

ולכאורה לטעם השני אין מקום לנשים לנהוג שלא לעשות מלאכה אא"כ שויה עליה חובה לדעת המנ"א, דהא הוי מצ"ע שהזמן גרמא ופטורות מכל דין הספירה, וז"ל המשנה ברורה בסימן תפ"ט ס"ק ג: מתחילין לספור וכי נשים ועבדים פטורות ממזה וז' דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, וכתב המגן אברהם מיהו כבר שויה עליהו חובה, וכמומדה דבמדינותינו לא נהגי נשי כלל לספור, וכתב בספר שולחן שלמה דעל כל פנים לא יצרכו, דהא בודאי יטעו ביום אחד, וגם על פי רוב אינם יודעים פירוש המילות, עכ"ל.

אך צ"ע דשאני טעמים הנ"ל שכתב הטור ע"ש, וכתב נמי ונהגו הנשים שלא לעשות מלאכה משתשקע החמה, אך יש לבאר דהטור נקט האי מנהגא דנשים בתר הטעם הראשון דהוא משום קבורה, וכתב טעם השני של שביתה ממלאכה. ומנהג אי עשיית מלאכה נקט הטור גם על האנשים, דא"כ הפי' דטעם ב' שייך על האנשים בלבד.

ובבאר הגולה כתב דמקור ההלכה מהטור, וכתב עוד ומסמיך למנהגא מקרא דשבת שבתו וכו' ע"ש, דלפ"ז יקשה דמבואר דטעם השני משום שבות מיידי גם אמנהג דנשים.

וצ"ל דכוונת באר הגולה על עיקר המנהג דהוא גם באנשים, כדכתב הטור מצאתי כתוב מנהג שלא לעשות מלאכה וכי ונהגו הנשים וכי ע"ש. וזע"ק.

הונתן פייוקוב - אופקים

סימן תצ"ד

ברכת התורה אחרי שינה (לסי' מ"ז - ונפק"מ לסי' תצ"ד)

שיטת הרא"ש דשינת קבע לעולם הוי הפסק, וגורי שינת קבע לדידיה

א. בטור או"ח ס' מ"ז כתב בשם אביו הרא"ש ז"ל וז"ל: אף אם ישן ביום שינת קבע על מטתו הוי הפסק וצריך לחזור ולברך, אבל אם גריל להתנמנם מיושב על אצילי דיו, שינת עראי היא ולא הוי הפסק, ואם השכיב עצמו על המטה לישן ולא ישן לא הוי הפסק, דבעודו יניעור דעתו על לימודו, עד כאן לשונו.

והנה לכא' מתבאר ברא"ש דלא איכפ"ל כמה זמן הוא ישן בפועל, דבאמת ברגע שנרדם הוי הפסק, דכל שהלך לישון ע"ד שנתקבע הרי יש כאן היסח דעת, ורק שכל עוד שניעור עדיין דעתו על תלמודו, ומשא"כ ברגע שנרדם דחייל היסח דעת.

אכן מ"מ י"ע דניבעי שיהא דעתו לישון זמן מסוים, ומשום דאל"כ לא שם שינת קבע עלה וכהלך לישון שינת עראי, שאף שנרדם לא חשיבא היס"ד, ובאיור הדבר דעצם היותו עראי מורה שאינו מסיח דעת, וא"ז אלא כמנוחה ע"ד להמשיך ללמוד, ורק כאשר הלך לישון שינת קבע אמרינן דזהו היסח דעת מהרגע שנרדם, וכגון שהלך לישון שינת קבע ונרדם להרגיע, והעירו אותו או שלא נרדם. ועד שנרדם להרגיע אחדים כבר הוצרך לקום משנתו, דלדעתי צריך לברך, אך מ"מ בעינן שמצדו הלך לישון שינת קבע, ויש לנו לברר מה היא שינת קבע.

וראיתי בספר שבות יצחק שדייק דהרי הרא"ש מחלק בין מטתו לאצילי דיו, ומשמע דכשהלך לישון על מטתו דומיא דעל אצילי דיו מיקרי שינת קבע, והוספי לדייק דחזינון לגבי סוכה דאפי' שינת פורתא שם קבע עלה כיון דלפעמים סגי ליה לאיניש בכך, יעוי' בסי' תרל"ט. אכן לענ"ד אינו מוכרח כלל, דהרי התם דנו מה"ט קבע אפי' למתנמנם ע"ג אצילי דיו, והכא נידון כעראי, וא"כ לא דמי להתם, והנה זה ודאי דצדקו דבריו, דברא"ש משמע שיעקר החילוק בין מטתו לאצילי דיו, ונפק"מ שפשוט שגם ההולך לישון עם בגדיו ע"ג מטתו נמי מיקרי קבע, אכן מ"מ הרי הרא"ש חילק עוד בין מתנמנם לישון, והיינו דאורחא דע"ג אצילי דיו להתנמנם, ואורחא דע"ג מיטתו לישון, וי"ל דבפחות משינתו נשמי שם מתנמנם עלה, ולאו שם יישן עלה,

וכדחזינון לגבי היישן לענין ר"ר, עי' ס' ד' ס"ק ל"ד, וכן לענין ברכת אלוקי נשמה והמעביר שינה, יעוי' ס' מ"ז ס"ק כ"ד [ויש לזה עוד סיוע מד' השיבולי הלקט שיובא להלן שהוכיח דיום לאו זמן שינה מדאסור לישון ביום שיתין נשמי, ומשמע דבכך דמותו לישון פחות ואפי' מזה על מיטתו אכתו לא מיקרי זמן שינה, דזמן שינה הוא רק זמן שנומד, ומותר לישון שיתין נשמי שזוהו הנקרא שינה ולא נמנום]. ויש להוסיף עוד דאף מתנמנם שע"ג אצילי דיו י"ל פ דאיירי בשינתו נשמינן ואפי' יותר מזה, וכיון שהוא ע"ג אצילי דיו חשיבא מתנמנם, וכמבואר בסוף סימן קע"ח במ"ב שם. ומשא"כ כשהו ע"ג מטתו מיקרי ישן, אך בעומד לישן פחות משינתו נשמינן אפילו על מטתו לאו כעומד לישון דמי ואין כאן היס"ד כלל, וגם להרא"ש א"צ לברך.

ומיהו בעמד לישון ע"ג מטתו מעט ונרדם לכדי שיתין נשמי (שהוא יותר מחצי שעה לפי הדיעה האמצעית שבביה"ל ס' ד), י"ל דבעצם זה שישן בפועל תרדימה שיש לה דין שינה חייל עליה תורת היס"ד והפסק, אף שמעיקרא לא היה דעתו לכך, וק"ל.

ביאור שיטת אביו של האגור דשינה לא הוי הפסק

ב. ובבי' ס' מ"ז הביא שיטת האגור בשם אביו שהורה שלא לברך אפי' אחר שינה, ותמה עליו דמ"ט לא הוי הפסק, ותי' דס"ל כר"ת המובא בתוס' (ברכות דף י"א ע"ב) דאפילו שינת לילה לא הוי הפסק, שאין לברך אלא בבוקר, וכ' דאף שהאגור עצמו כתב שאין הלכה כר"ת לפי שהוא יחיד בד"ו, מ"מ לענין שינת יום יש לחוש לדבריו.

והנה מב' מד' הבי' שישוד סברת האגור הוא ע"ד ר"ת, אלא שמ"מ אינו כר"ת נמש, ולכן ס"ל דמ"מ המשכים קודם אור היום מברך, ובביאור ד' ר"ת אשכחן לכא' ב' דרכים, או דס"ל דברכה"ת נתקנה פעם ביום וקאי על כל היום, ולא שייך ביה הפסק כלל, וממילא עדי משתחיל יום חדש אין לברך, או שמלכתחילה דעתו של אדם עד למחר בבוקר. ולכ' הדרכים אפשר לבאר טעמא דס"ל כר"ת וכטעמיה דר"ת, אך מ"מ המשכים קודם אור היום מברך, דלטעם ראשון י"ל דאגן ס"ל דגם ברכות השחר שבודאי גדרם ברכה פעם ביום אפשר לברך במשכים מחצות ואילך, וטעמא משום שזה תחילת היום דנעשה כבר' חדשה, ומתחיל את היום קודם אור היום, ע"י שקם משנתו, ולטעם שני י"ל פ דס"ל שדעת האדם אינו לפטור עד עלוה"ש אלא עד סוף היום, דהיינו עד ההליכה לישון שנת הלילה שהיא אצלו סוף היום, שאז הולך לישון, וכשקם מתחיל היום החדש, וממילא בעיא ברכה, ויעוי' היטב במ"א ס' מ"ז ס"ק י"ב ובסי' תצ"ד ונפק"מ שם שהזכירו ב' הסברות הנ"ל, עיין שם היטב.

ועיינתי שוב במ"א ס' תצ"ד דמשמע שם דאין הגדר שמכיון עד סוף היום שהוא עד השינה, אלא עד תחילת היום הבא, ועי"ש שכתב דלדידן אפילו שינת לילה נמי לא הוי הפסק, שהוא עומד משנתו להתחיל את היום המחרת, ונפק"מ לפ"ז דבקם באמצע הלילה דעתו לחזור ולישון לא יצטרך לברך, וכבר העלה הפר"ח צד כזה בסי' מ"ו, וכתב שכן מפו' ברמב"ם לגבי ברכה"ש שמברכים כשסיים שנתו, אלא שכתב דמ"מ בברכה"ת אינו כן דסו"ס אסור לו ללמוד, ולדבריו בהכרח שכונתו שדעתו עד סוף היום שהוא עד שינת הלילה, ויעוי' עוד מה שיתבאר להלן בדעתו.

נפק"מ לגבי נייעור כל הלילה

ג. ולשני הסברות הללו בנייעור כל הלילה מברך אחר עלוה"ש, וכברכות השחר שמברך פעם ביום, וגם דעתו רק עד סוף היום, וכיון שהתחיל יום חדש צריך לברך מחדש, אך כבר כ' הגרעק"א ד"ו לר"ת ולאביו של האגור, אך להרא"ש ודעמייה י"ל שבכרה"ת לאו כברכה"ש דמי, ולאו בדעתו לפטור עד זמן מסוים תליא, כי אם בהפסק תליא מילתא, וכל שהפסיק בהפסק גמור נתחייב, וכל שלא הפסיק בהפסק גמור לא נתחייב, ועי"כ להרא"ש בנייעור כל הלילה לא יברך.

ומג"א ס"ל דעיקר ההלכה כהאגור כיון שנהגו כן, ולכתי ס"ל דמברכים בנייעור כל הלילה, ובאמת שכן משמעות לשון השו"ע, וכאשר כבר דייק הגרעק"א שלשון השו"ע ס' מ"ז ס"ב דבלמוד בלילה הולך אחר היום כ"ז שלא ישן, ומשמע שרק הלילה הולך אחר היום ולא יום המחרת שאינו הולך אחר יום הקודם [ודייק שדייק המ"א להיפך צ"ע], וזה א"ש היטב עם דרך ר"ת וכאהגור, ומ"מ כשישן שוב אין לימוד שאח"כ נגדר ליום הקודם [ומנ"א הטעמים הנ"ל וכדפסק השו"ע בסי"ג דהמשכים קודם אור היום מברך].

אך הגרעק"א עצמו כתב דכיון דרוב הפוסקים לא ס"ל כר"ת והאגור בעינן לחוש לשיטתם, ולא לברך בנייעור כל הלילה, וכ"כ הפר"ח (סוף ס' מ"ו) עיין שם. ורבינו המ"ב נמי כתב (בס"ק כ"ה) דד' רוב הפוסקים דלא כהאגור, והמברך אחרי שינת יום לא הפסיד, ועי"כ גם כן כתב (בס"ק כ"ח) דהנייעור בלילה לא יברך שצריך לחוש לחולקים על האגור וכמוש"נ.

גדר שינת לילה דלכו"ע הוי הפסק [זולת לר"ת]

ד. והנה מן האמור למדנו דלכו"ע [זולתי לר"ת] שינת קבע על מטתו בלילה הוי הפסק, והיינו דינא דהשו"ע בסי"ב ובסי"ג, עיי"ש היטב. אך בטעמא דמילתא נתבאר ב' דרכים, או משום שכשמתעורר נעשה כבר' חדשה וכתחילת יום השני לענין ברכה"ש, או משום שמעיקרא היה דעתו בברכותו עד סוף היום דהיינו עד ההליכה לישון, ולכא' איכא נפק"מ בין הטעמים, דלטעם ראשון לכא' א"ז לברך רק אחרי חצות, ולטעם שני יכול לברך אף קודם חצות, דהרי אין דמי לברכה"ש א"כ הרי מפורש במ"ב ס' מ"ז סק"ל לגבי ברכה"ש א"א לברך רק אחר חצות, אך אי משום שתוקף ברכתו עד השינה, א"כ כשמתעורר צריך ברכה חדשה [ועי' בכף החיים בשם הבן איש חי' שעפ"י סוד יש באמת ב' בחי' בברכה"ת, א. מצד חיוב ברכה לפני הלימוד. ב. מצד שזה יום חדש, ונפק"מ שבנייעור כל הלילה מברך בבוקר, ובישן וקם בעוד ליל לטעם א' מברך קודם חצות, ולטעם ב' רק אחרי חצות, ועיי"ש מש"כ בשם חכמי בית קל].

אכן מאידך נר' דגם להטעם דמעיקרא דעתו בברכותו עד השינה, ד"ל שזה רק בהולך לישון כדרך שינת הלילה שהוא סוף היום, וכגון מה דתמאמרא בשם החזו"א דהיינו כשפושט בגדיו, או עכ"פ שצורת השינה היא כא' שסיים את היום שזה השינה העיקרית שלו, ושפיר י"ל דעל עד שינה זו נתכיון בברכתו, אך הישן בדרך עראי בתחילת הלילה אפי' כשעה על מטתו בבגדיו, ובפרט כשהו ע"ד להחליף כח להיות ער הרבה שעות, כ"ש כשדעתו אח"כ לישון בסוף הלילה שוב, דלא מסתברא לומר שברכותו בבוקר היה רק עד שינה זו, שהרי האדם לא מתייחס לזה כסוף היום, וא"כ לא יצטרך לברך, וכן מוטו בי מדרשא בשם החזו"א והגרשו"א זצ"ל, והכי מסתברא.

ומ"מ לענין הסברא הראשונה דהיינו שמברך משום תחילת היום החדש משעה שנעשה כבר' חדשה והיינו מאחר חצות, שפיר י"ל דכל שישן שיתין נשמינן בפועל מברך אחר חצות, דומיא דברכת אלוקי נשמה והמעביר שינה, דנחשב כבר' חדשה.

ומאידך לסברא בתרייתא דבדעתו בשעת ברכתו לפטור עד השינה תליא מילתא, מסתברא שא"צ שישן בפועל שיתין נשמינן, שה"ח כשהלך לישון שינת הלילה ולא נרדם רק להרגיע ונתעורר וכד' שצריך לברך.

והנה נמצא ב' חידושי דינים מהך סברא, א. קודם חצות. ב. אפי' לא ישן בפועל שיתין נשמינן, אך מ"מ א"א לכא' לברך מצד זה רק כשהייתה זו שינה שהתייחסות

האדם אליו היא כאל סוף היום, ומשא"כ להסברא של ברי' חדשה דבשיתין נשמינן ואחר חצות תליא, וי"ל למעשה, ובנפמ"ג סתפק בזה, עיי"ש היטב.

והנה לכא' נר' שרבינו המ"ב לא פשוט ספק זה, דיעוי' במ"ב ריש ס"ק כ"ח שכתב דה"ה בישן בתחילת הלילה שינת קבע על מטתו נמי צריך לברך, ולמד ד"ו מן הלבוש, והיינו שמצד השו"ע בסי"ג היה אפשר לומר שאין מברך רק במשכים קודם אור היום דדומיא דברכות השחר, והיינו אחרי חצות דוקא, ולא בישן בתחילת הלילה, ועי"ז בא לחדש שאף בישן בתחילת הלילה, ורבינו המ"ב למדו מד' הלבוש, אך פירשו בד' השו"ע דהיינו מש"כ כל זמן שלא ישן, דכל שישן אף בתחילת הלילה מברך [ועי' עוד דלהלן].

ובאמת שמ"מ י"ל ששניהם אמת, דגם עד שינה שבתחילת הלילה כשהוא כדרך שינה של סוף היום, וגם עד תחילת היום החדש, שהרי להאגור אי ס"ל כר"ת ובפרט לדייק הגרעק"א בד' השו"ע אמרינן שיעד עלוה"ש חיילא ברכתו ותו לא כיון שזה עד סוף היום, ובעלוה"ש מתחיל יום חדש, וא"כ ה"ה שבישן שיתין נשמינן ואחר חצות שהוא כבר' חדשה נידון בתחילת היום החדש, ולא קאי ברכתו על זמן זה, ונמצא לפי"ז די' לנו ג' אופנים לברך ברכה"ת להאגור, א. בישן שינת הלילה כדרך שמתייחסים לזה כסוף היום, ואפי' נתעורר קודם עלוה"ש. ב. בישן שיתין נשמינן, שיכול לברך אחרי חצות. ג. בנייעור כל הלילה שמברך בעלוה"ש [ולהרא"ש מברך באופן א' ב', ולא באופן ג' וכו' ג'ל].

נייעור בלילה וחזור ולישון

ה. וכיסוד זה דבעינן שינה שבנ"א מתייחסים לזה כשינה עיקרית, שהיא נחשבת אצלם לסוף היום, מתבאר לכא' בפר"ח, דהנה בפר"ח בסי' מ"ו מבין דהקם באמצע הלילה ולומד דעתו לחזור ולישון מברך פעמיים [ועיי"ש שא"ז לפי ר"ת, אך האגור מודה לזה], אך אם לא היה דעתו לחזור ולישון אלא שתקפתו שינה א"צ לחזור ולברך, וביאר השע"ת בשם שלמי ציבור בשם מטה יהודה דכונת הפר"ח לחלק בין מי שדעתו לחזור ולישון, למי שלא היה דעתו לכך, אף שמחמת העייפות נמלך לישון על מטתו כמה שעות עד אור הבוקר, ולכא' ביאור הדברים עפי" הנ"ל דטעמא לאו משום ברי' חדשה שע"ז נחשב כתחילת היום, דהרי לפי"ז הברכה היא פעם א' ביום בלבד, אלא שהוא ע"ד שדעתו עד השינה שזה אצלו סוף היום, ומי שדעתו לחזור ולישון אין מתייחס לזה כמו שכבר התחיל היום, שהרי עדיין דעתו לחזור ולישון, אלא שעל הלימוד שלומד באמצע הלילה צריך לברך דאזא לא הברה קמייאת, כיון שהיתה בתוקפה רק עד שילך לישון וכבר הלך לישון, וגם ברכה שני' היא בתוקפה עד שחזור לישון כיון שזה שינה עיקרית שלו ועדיין לא התחיל היום, וכמו שכ' שם דעדיין לא נתחייב בברכה"ש שא"ז עדיין סוף שנתו, אלא שבכרה"ת מוכרח לברך כיון שרוצה ללמוד, ומברך על הלימוד שבניתיים בלבד [ואמנם יעוי' בפמ"ג שנתקשה בד' הפר"ח עיי"ש].

ובאמת שאף אם נרצה לפרש ד' הפר"ח באופ"א, מ"מ זה ודאי מבין דבדרי' [כאשר דייקו האחרו' הנ"ל בדבריו, וכנר' שדיוקם מדוסיף שהדבר תלוי בדעתו, ומשמע שבתקפה שנתו ונמלך לישון אפי' ישן על מטתו א"צ לברך פעמיים], דלא כל שינה בלילה מצריך ברכה כי אם שינה שמתייחסים אליו כשינה בגלל שזה הזמן לישון, ולא בשינה שהאדם מתייחס לזה כרובץ בין המשפתיים שנת קצת לאגור כח להמשיך בעבודתו שהאדם מתייחס לזה כבאמצע לימודו, דבכה"ג לא הוי הפסק אפי' בישן על מטתו בלילה.

ובאמת שיתכן לפרש סברת הפר"ח באופ"א שהוא סברא בגדרי היסח דעת, שרק שינה כזאת שהיא שינה כי הגיע הזמן לישון, וא"ז שינה של אמצע עבודתו רק זה בגדר היס"ד והפסק, וזה הדבר המשתנה לפי התייחסות האדם אל השינה הזאת, וכפי' זה לכא' מתבאר בפר"ח ס' מ"ו בתשובתו שם בס"ח עיי"ש, ומ"מ הדין נשאר כדרך הנ"ל [ואדרבה שפבי' זה יתיישב יותר תמיהת הפמ"ג שנתקשה לפי ההבנה הקודמת דאמאי לא נימא שדעתו שתחול הברכה עד שינת לילה שלמחר, ולדרך זה לאו בדעתו בשעת ברכה תליא כי אם בצורת השינה תליא], אך מאידך ממשמעות דבריו ריש ס' מ"ו משמע כפי' הקודם דבדעתו בשעת ברכה תליא מילתא, ובהתייחסות האדם בשעת ברכה מה היא סוף יומו תליא מילתא, לפי שבשעת ברכה קובע עד אימתו תחול ברכתו. ומ"מ יש לדחוק דבריו ולפרש דבריו שבריש הסימן על דרך דבריו שבהמשך הסימן, ועי' היטב. [ומ"מ כבר נתבאר דאין נפק"מ בין ב' הדרכים, דלתירווייהו לא בכל שינה בלילה תליא, כי אם בשינה המיוחדת ללילה שהיא שינת סוף היום, ושינה עיקרית שאינה שינת אמצע עבודתו].

ולהלן סק"ז נביא ד' המקו"ח לחות יאיר שג"כ אזיל בדרך זו עיי"ש.

ביורר דעת המ"ב [ודעמייה] בענין ההפסק שעל ידי שינת לילה וגדורו

ו. והנה אע"פ שכן נר' בד' הפר"ח, מ"מ בד' רבינו המ"ב י"לע, דהנה רבינו המ"ב למד דבריו דשינה בתחילת לילה הוי הפסק מד' הלבוש, ולפ"ז יפלא דמה מצא בד' הלבוש יותר מד' השו"ע, וכפי' הנר' משום דהלבוש פתח בכלל דשינה הוי הפסק, ועי"ז המשך דהיינו אפילו שינת קבע ע"ג מטתו ביום, וי"א דרך בלילה הוי הפסק, וכנר' שהמ"ב פי' דזה ודאי שלשני השיטות אזולין בתר אותה שינה, שאותה שינה של הרא"ש וי' הפסק ביום, היא עצמה את התא בלילה הוי הפסק לנו"ע, וכיון שכבר נת' לעיל (סק"א) דפרשיה שלא"ש כל שלחך לישון ע"ד שינת שיתין נשמינן ע"ג מטתו ונרדם אפי' לרגעים הוי הפסק, הנ"כ כ"ה בלילה, ולפ"ז בהכרח אין הביאור כמוש"כ דהא לא בעי שינה עיקרית כדרך שינת סוף היום, וגם לא בעי דוקא אחרי חצות.

וכבר מצאנו בברכ"י בשם ספר שערי ישיעה [ובברכ"י נר' שפוסק כמותו, אך השע"ת נר' שפוסק כמט"י הנ"ל] דפליג על הפר"ח וס"ל דכל שחזור לישון על מטתו מברך פעמיים, ונמצא דלית ל' הך סברות, אלא ס"ל דעצם שינת קבע ע"ג מטתו בלילה בעיא ברכה, וחמירא טפי משינה ביום.

ונר' הביאור בזה עפ"י מה שכבר העיר בספר שבות יצחק, דבשיבוה"ל משמע שיש סברא בעצם חלק בין שינת לילה לשינת יום, דיום לא אברי לשינתא, ואפי' אסור לישון שיתין נשמי, ולילה איברי לשינתא, ובספר הנ"ל ביאר שזה סברא באיכות השינה, דשאני איכות השינה דלילה מדיום, וזה משפיע על גדרי היס"ד, ולא נהיא דמה ענין זה לגדרי היס"ד, אכן נר' דכוונת השיבו"ל דכל שינה ביום מתפרש כשינה באמצע העבודה, דהיינו באמצע זמן המוטל עליו לעסוק בתורה, ועול תורה מוטל עליו, והיינו כרובץ תחת משאו כי התעייף ואוגר כח להמשיך ללמוד, אך בלילה גדר השינה כי זה הזמן לישון, ואף שהאדם גוול בעתו ובזמנו, שזה הזמן לישון, וא"ז כבאמצע זמן העסק, ועי"כ שפיר חשיבא הפסק, ואמנם בהא מיתה צדקו ד' השבו"י, דלשון השיבו"ל משמע להדיא דעל אותה שינה דלא הוי הפסק ביום, הוי הפסק בלילה, וא"ש ד' הברכ"י והמ"ב, ומ"מ מש"כ בספר הנ"ל לחדש דאפי' שינה של הליל' ק' אמה נמי הוי הפסק בלילה לא נהיאר, וכבר כ' דשפיר בעינן שינת קבע ע"ג מטתו



שנתיי ישיבת חברת אהבת שלום

ולא נמנום, וכל פחות משיתן נשמין לאו שניה מיקרי אלא נמנום וכמוש"כ [וגם בד' מהרש"ם שהביא שם אין שום הכרח לדבריו בזה, ולא מסתברא כלל].

ויל"ע בישן שיתין נישמין בסוף היום, וסוף השיתין נשמין בתחילת הלילה היא חשיבא הפסק לדרך המ"ב, וצ"ע [ועי' ספר בר אלמוגים סימן י"א סק"ז מש"כ בזה].

אכן באמת הנה רבינו המ"ב לא הסכים עם ד' הפר"ח הדישן וחזרו וישן צריך לברך לכו"ע, אך מ"מ כ' דלהר"ש צריך לברך והמבך לא הפסיד, וכ"ש בזה, והיינו שודאי שיש מקום לדון גם האגור וידה בזה, אך מ"מ לא הוסיף סברא זו אלא לחזק דבריו הדמברך בזה ודאי לא הפסיד, ודבריו אלו הם כד' הפמ"ג דפליג על הפר"ח. והוה ודאי דלא ס"ל כהסברא דברי' חדשה, ושזו ברכה שמברכים אותה פעם ביום בתחילת היום, שהרי סובר שמברכים אף קודם חצות, ומאיך מוכרח ג"כ דלא ס"ל כהברכ"י, שאם ס"ל שכל שיתת לילה הוי הפסק, כ"ש שהיה לו להסכים עם הפר"ח שאפשר לברך פעמיים, ובהכרח דאיהו ס"ל דיסודו כדרך הפמ"ג שמכין בברכתו שברכתו תחול עד השניה, וס"ל כהפמ"ג דגם במקום באמצע הלילה מכין עד שנת לילה השני, וע"כ ס"ל דלאגור לא יברך פעמיים, ומ"מ שפיר הבין דיש מקום לסברת הפר"ח ג"כ לומר שברכתו תחול עד המשך השניה, וכמוש"כ לעיל דלדרך זו יש מקום לב' הצדדים, משא"כ לשאר דרכים, ומוכרח דהמ"ב אזהר בדרך זו [ואמנם צ"ע הדייק שמאופן שהוכיח דבריו מד' הלבוש, וצריך לדחוק, דמ"מ לא דמי לגמרי, וצ"ע].

ועכ"פ עלה בדינו ד' דרכים בביאר שיטת האגור, והמה שתיים שהן ד', דדרך א' שס"ל כר"ת, ובוהו יש לנו ב' דרכים לבאר מ"ט במשכים קודם אור הבוקר מברך, אי משום תחילת יום חדש בקומו משנתו, או משום שיום קודם נסתיים בתחילת שנתו, ודרך ב' דשינת לילה הוי הפסק, אלא שפר"ח מפרשו על מין השניה שהוא סוג שניה שפירושו היס"ד, וברכ"י בשם ש"י מפרשו שהוא נקבע מחמת הזמן שבו הולך לישון [ועי' להלן נפק"מ לענין הישן ביום צורת שניה לא הלילה, וכגון פושט בגדיו והולך לישון לכמה שעות, וכדרך ההלך לישון אחרי שה' ער כל הלילה, וזה מלבד הנפק"מ הנה"ל לענין נמלך לישון פעם ב' בלילה מחמת עייפותו].

ישן ביום וניעור כל הלילה

ז. והנה הגרעק"א כתב הדישן ביום וניעור כל הלילה מברך מ"מ, והנה נר' ברור דהגרעק"א קאזיל בדרך הב' והמ"א דבהכי אזיל גמי הפמ"ג [ואולי גם הפר"ח וצ"ע וכי"ל], דטעמא דהאגור משום סברת ר"ת דמברך פעם ביום, אלא דס"ל שמברך גם במשכים קודם אור הבוקר כיון שנעשה כברי' חדשה, וא"כ שפיר קאמר דמנ"מ מברך [וכבר כ' דהגרעק"א דייק כן בשו"ע דס"ל לכן לגבי ניעור כל הלילה, ועי' פר"ח סי' מ"א].

אכן אי נימא בד' האגור דס"ל דשינת יום לא הוי הפסק ושינת לילה הוי הפסק וכדס"ל לברכ"י [ואולי גם לפר"ח], ושלאו כך מתבאר ביבולי הלקט, א"כ י"ל לדעולם לא ס"ל כר"ת וביניעור כל הלילה אינו מברך, דרק לאחר שינת הלילה מברך דבזה הוי הפסק, ולא בפעם ביום, אלא בהפסק תליא, [וגם בפר"ח סי' מ"א יש לזה משמענות, עיי"ש היטב בתשובתו שבסק"ח וכי"ל], וכן פ' בספר מק"ח להר"י שכ' דלו יצייר שפושט בגדיו והולך לישון כמה שעות ביום מודה האגור, ובהכרח דפי' דהאגור פליג וס"ל דשינת יום א"י הפסק, ומודה בשניה כשינת לילה [והיינו דמפרש דבעין מין שניה כשינת לילה, וזה כדרך הב' שפירשו לעיל בביאר שיטת הפר"ח], ולפי"ו בניעור כל הלילה לא יברך, וגם בישן ביום וניעור אח"כ בלילה לא יברך וליכא ממ"נ.

ומוזה משמע ג"כ דהמ"ב דהעתיק ד' הגרעק"א, ס"ל בטעמא דשינת קבע בלילה ע"ד הבנת מ"א ופמ"ג ורעק"א וכפשוט ד' ב"י ושו"ע, דהאגור ס"ל כר"ת אלא שבמשכים קודם אור הבוקר פליג [אלא שצ"ע משמענות דבריו שמכח דיוק בלבוש, וצ"ע].

והנה נמצא שבין אם נאמר כהפר"ח ומק"ח ובין אם נאמר כהברכ"י ושער"י, אין מקום למנ"מ דרעק"א, משא"כ לב' הדרכים דהפמ"ג.

ומ"מ נר' דלדינא שפיר אפשר לברך בוגרא דהגרעק"א, וזה אפי' אם נפסקו כד' ברכ"י או פר"ח, ומשום דבאמת הרי רוב פוסקים פליגי על האגור, ובמ"ב כבר כ' דהעיקר כותיהו והמבך לא הפסיד, וכיון שכן "ל דעד כאן לא נהגו כהאגור אלא בהצטרף ש" ר"ת ושי' האגור, אך בוגרא דניעור כל הלילה דל"ת צריך לברך ואין לנו לצרף שי' ר"ת, י"ל דעל כה"ג ליכא מנהגא, ושפיר יצטרף שי' ר"ת עם רוב הפוסקים לברך, ואגור ושיבה"ל יחידאי ניהו [וכ"ש לד' מ"א וסתימת השו"ע שבניעור כל הלילה יברך לדינא, וכמו ש"כ גם הגרעק"א עיי"ש].

ומאיך גם לברך אחרי שינת חצי שעה בתחילת הלילה יש לברך, אף דאיכא דפליגי מ"מ כיון דסוכ"ס לא בריא דבכה"ג איירי אגור תו ליכא מנהגא, והדרגא לד' הוה"פ דס"ל לברך [אכן למ"א שנתו דס"ל דעיקר ההלכה כר"ת ומברכין אף בניעור כל הלילה, לכאזי בכה"ג צ"ע אם לברך, אך המ"ב לא ס"ל כהמ"א בזה וכי"ל].

בן ציון רפאל גרינהויז - הקריה החרדית בית שמש

בענין אסרו חג

כתב המחבר ס' תצ"ד סעיף ג': אסור להתענות במוצאי חג שבועות, וכתב המ"ב ס"ק ו' (בשם המ"א) מפני שכשחל עצרת בשבת ה' יום זביחת הקרבנות אחר השבת וכו', עכ"ל. והנה המעיין במקור הדברים (שציינו בטור החדש) בתוס' ר"ד תגיגה דף י"ח ע"א ד"ה לא יראה כתב לעם ששייך גם בכל שנה, דכתב דגם בכל השנים רוב הקרבנות היו מקריבים לאחר השבת כיון שלא היו מספיקים להקריב כל הקרבנות של כל ישראל ביום השבת, ומוסיף דאפילו בזמן הזה שאין קרבנות הוא כיו"ט, והראי' מר' טרפון שהי' לאחר החרב, ומוסיף עוד דאפילו בחו"ל שעושים ב' ימים יו"ט מספק יש לאסור למחרת בהפסד ובתענית, אע"פ שאנו בקיאים בקבועי דירה, מ"מ כל מה שהיו אבותינו עושים גם אנו עושים, עכ"ת."

עוד כתב שם המ"ב דלטעם המ"א (ה"ל) מותר להתענות למחרת חג הסוכות, אכן מדברי הגר"א והב"י משמע דאין להתענות, ויש להעיר דגם המ"א עצמו ציין לסי' תכ"ט, ושם כתב דמנהג שלא להתענות בכל אסרו חג, והביאו שם המ"ב ס"ק י"ד.

גדליה לין - חיפה

חל שבועות ביום א'

סי' תצ"ד סק"ט: **אין אם חל שבועות ביום א' אין לשתוח בשבת כיון שכונתו לי"ט, ואין שבת מכן לי"ט, אלא ישתחם בי"ט עצמו או בעי"ש.** ע"כ.

ולכאזי יש לשאול בדברים שנעשים בשבת לצורך חול או יו"ט, כל שאינו מפרש בפיו שעשה לצורך חול שרי, וכדלעיל סי' ר"צ סק"ד לא יאמר נלך ונישן כדי שנוכל

לעשות מלאכתנו במ"ש, שמראה בזה שנח וישן בשביל ימות החול, למרות שברור לעצמו ולסביבתו שזה סיבת הדבר, וכגון שאינו רגיל לישן כל שבת, או עכ"פ קם יותר מוקדם, אלא כל שאינו מפרש בפיו אף שכיון לכך בודאי שרי.

(ומתח' חשבתי שההיתר בהנ"ל כי סו"ס נהנה בשבת גופא משה, וכששקם הרי הוא עירני ורענן בשבת גופא, וכן מי שמרבה אכילתו בשבת שחל בערב ט' אב יותר ומרגילותו בשאר שבתות, וכגון שאוכל ד' או ה' סעודות בנתיים שגם בזה אינו אסור, רק שלא יאמר שעושה כן שיהיה לו כוח לצום, וא"כ כשילך לישון ויקום רק אחר השקיעה או אצה"כ שנמצא דכל הנאת התוצאה מהשניה תהיה ביו"ט או בחול, הרי ששינתו בשבת היה רק להכנה לאחר השבת וליתר. וא"ל הרה"ג ג. ג. שליט"א שאינו כן, דפשוט שגם כה"ג מותר כל שאינו מפרש להדיא שעושה זה לצורך אחר השבת, דלא משום הנאת התוצאה הותר לעשות כן אלא מפני שמעשים כאלו הם גופא קיום עונג או כבוד שבת, והם עצמם מעשה היתר בעת עשייתם ממש, וגם אם התוצאה תהיה רק לאחר השבת ג"כ מותר, דסו"ס הפעולה שעשה מצידו בשבת היתה פעולה מובהקת של מעשה היתר של שבת, ורק אם מפרש להדיא ומעמיד כל מעשהו לתוצאה והנאה לצורך שאחר השבת פה מתחילה הבעיה, ומה שמצוי היתר מפני השימוש בשבת גופא מתוצאות המעשה, היינו בפעולות שמצד עצמם אינם מוגדרות כניצול מהות השבת ל'כבוד ועונג', שאז תלוי אם התוצאה באה למעשה בשבת שרי, ואם הועיל בהם רק לאחר השבת הרי זה 'הכנה' לחול ואסור, וכ"ז אפי' בפעולות היתר גמורות בלי דררא דמלאכה או טיטול מוקצה וכד', וכגון קיפול בגדים וסידור הבית או שטיפת כלים והבאת יין לביהכ"ס, דכדי להפקיעם מהכנה לחול צריך שיהנה בשבת עצמה מתוצאות המעשה).

וא"כ קשה דלמה כאן אסר קישוט הבית לקיום המנהג בשבועות בשבת, כ"ז שאינו מפרש בפיו שעושהו לכך' החג וקיום המנהג, ובפרט שגם יש פה הנאה מהתוצאה שהבית מקושט, דמוסיף ומנעים לאדם הדר שם גם בשבת גופא. ונתבאר בזה דא"ר"כ כל שאינו בדבור שפי", וכונה לבד אינו אוסר בזה, אך כ"ז דבדבר המקובל לעשותו ומרגיש עמו טוב וענים, אבל קישוטי הבית כנהוג שזה כולל תליית ענפים והעמדת אילנות בבית מעבר להנחת אגרטל עם פרחים על השלחן, זה אינו בכלל ההיתר הנה"ל. ואפי' לומר בב' דרכים, א. מאחר שזה חורג מהרגיל הרי מוכח לכל שיה ליקום המנהג ולצורך אחר השבת, ופה הכונה בליבו מפורסם לכל וכמי שמוציאו בפיו דמי. ב. א"נ מאחר שזה אינו יותר מקישוט סטנדרטי אלא לקיום המנהג, וכמו ש'כ' שהיו מעמידים אילנות וענפים עד שהאגון ביטל זה מתמת מנהג הגויים, אז מי שמקיים זה בכל פרטיו קשה לומר שהוא נהנה מקישוט כזה, וכמו שיתלו לאדם קישוטי סוכה שלו באמצע השנה בסלון ביתו, דכמה שזה מפרא ומיפיה הסוכה מ"מ בתוך ביתו של אדם זה צבעוניות יתירה ואינו מתאים לאוירה בייתית, וה"ה בזה דכל שחורג מהנורמלי ל"ש לומר בזה ההיתר דנהנה בשבת גופא מזה.

חננאל יעקב - רמת שלמה

נוהגים לשתוח עשבים בשבועות בביהכ"ס

כתב הרמ"א סי' תצ"ד ס"ב: ונוהגים לשתוח עשבים בשבועות בביהכ"ס והביתים וזכר לשמחת מתן תורה, שהיו שם עשבים סביב הר סיני כדכתיב "הצאן והבקר אל ירעו" וגו'. והנה ראשית כל יש ליתן טעם שבוה ליכא פלוגתא, ולכל הדיעות שרי ליתן העשבים ואין בזה משום חוקות הגויים, וכל מה דמוכא בחי"א והביאו במ"ב דהגר"א ביטל להמנהג זהו דזוקא באילנות, ומטעם אחר זכר שבעצרת נידונו על הפירות האילן, ובוה יש משום חוקות הגויים שהיו נוהגים להעמיד אילנות בחג שלהם.

ויל"ד האם להגר"א האיסור איירי באילנות פרי או גם באילנות סרק. ועוד יל"ד האם איירי שהביא אילנות הללו עם האדמה שלהם, אבל אם תלש איזה ענפים מהאילן שרי, וכנהוג כהיום בבתי כנסיות שמביאין רק ענפי אילן, או דלמא דלא שניא, וצ"ע.

אברהם חיים שמסיאן - זכרון יעקב

בענין אמירת תיקון ליל שבועות

במשנ"ב סי' תצ"ד סק"א הביא דאיתא בזהר שחסידי הראשונים היו נעורים כל הלילה ועוסקים בתורה, וכבר נהגו רוב הלומדים לעשות כן, ואיתא בשו"ע האר"י ז"ל: דע שכל מי שבלילה לא ישן כלל ועיקר והיה עוסק בתורה, מובטח לו שישלים שנתו ולא יאירע לו שום נזק.

וכ' בספר בן איש חי ש"ר פ' במדבר סדר הלימוד בלילה הזו, תחילה תנ"ך ואח"כ המדרש ואח"כ האד"ר, כי אין מפורש בזה"ק למלעי באורייתא מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים ובדרשות דקראי וברזי דחכמתא, ותרי"ג מצוות ילמדו קודם המדרש, ואם יש להם זמן ילמדו האדרא זוטא ג"כ, וכבר נודע מנהגו של רבינו חיד"א ז"ל ללמוד בלילה זו שתי האדרות מעומד גם בעת זקנתו, ואשריו ואשרי חלקו, עכ"ד. ובספר כף החיים למרן הגרי"ח סופר זיע"א סי' תצ"ד בסק"ו הביא ממש"כ בזה"ק פ' אמור דצ"ח ע"א חסדי קדמאי לא הווי נמי בהאי ליליא והווי לעאן באורייתא, ואמרי נתי' לאחסנתא ירוחא קדישא לן ולבנן בתרין עלמין וכו' יעו"ש, ובהקדמת הזוהר ח"א דף ח' ע"א כתב דכולו דמתקני תקוהא בהאי ליליא ותחדא בה, כלהו יהון רשימין וכתבינן בספרא דדכסניא, וקב"ה מברך לון בשבעין ברכאן ועשרין דעלמא עלאה יעו"ש, ובסק"ז הביא בסדר הלימוד ממש"כ הזוה"ק, והביא שם את כל סדר אמירת התיקון, יעו"ש בדבריו הנחמדים ובכוונת כל סדר הדברים.

ובספר אול"צ ח"ג פ"ח הביא שנשאל אודות אמירת סדר התיקון שנסדר ללילה זה או אי אפשר ללמוד בדברים אחרים, וכ' דיש ללמוד בליל חג השבועות את התיקון לליל שבועות, ואף בני תורה שנפשו חשקה יותר בלימוד גמרא, יש להם ללמוד בלילה זה את התיקון, ואף אם לא מבינים את כל מה שקוראים, וילמדו גמרא ביום, או לאחר שסיימו כל סדר תנ"ך וקטע זוהר, ובחורים הלומדים בישיבה יעשו כהוראת ראש הישיבה, ועוד הביא שם דאף שבספר חק יעקב סי' תצ"ד סק"א כתב, שא"צ ללמוד דוקא את התיקון, שלא נתקן אלא לעמי הארץ שלא יודעים ללמוד, מ"מ העיקר הוא שאף בני תורה יהו להם להנמנע מקריאת התיקון שמסר האר"י"ל שיש לאומרו, וצא וראה מה שכתב גאון עוזנו חיד"א בספר לב דוד פרק ל"א שקרא תגר על קצת לומדים, שלומדים או את ספרי הרמב"ם או האדרא, ולא לומדים את תיקון האר"י"ל, שלא טוב עשו בזה, וחיובא רמיה עלייהו ללמוד הסדר הלז בכלל כל ישראל, וע"כ יש לקרוא את סדר התיקון, תנ"ך, תרי"ג מצוות, מדרש, וקבלה דהיינו האדרה רבא. ואף מי שחשקה נפשו יותר בלימוד גמרא ונהנה בזה יותר, מ"מ לא ימנע מקריאת התיקון בליל שבועות ויעסוק ביום בגמרא, ואף די לו בקריאת כל התנ"ך וקטע זוהר כדי לצאת את חיוב התיקון, שכן לענין זה לא נאמר בשעה"כ שם כמה שיעור ילמד, ורק בתנ"ך יש סדר מסוים המוכרח ללילה זה, ולכן יכול לקרות התיקון עד חצות, ואחר חצות יעסוק בגמרא כאות נפשו, או ילמד את הציבור תרי"ג מצוות,

ויעמוד יותר על המצוות השייכות בזמנינו, ויש בזה מעלה גדולה, וגם מקיים בזה מצוות עשה מה"ת של ושמעתם לבניך - אלו תלמידך, ובכל השנה יכול ללמוד כאשר תאוה נפשו מלבד שני לילות, ליל הור"ר וליל שבועות, שיש ללמוד התיקון שע"פ האר"י"ל. וכ"כ מרן ה"ה הגר"י הלל שליט"א בשו"ת וישב הים ח"ב סי' י"ב סק"ב לדקדק מדברי שעה"כ, שלימוד התנ"ך הוא עיקר התיקון, ע"ש. ובסק"ו כתב שבוחרו ישיבה נכון שלא יפרשו כלל מהנוהג שבישיבתן, ואם קבעו רה"י שילמדו כסדרי הלימוד הרגילים בגפ"ת, לא יפרשו מהציבור. ועכ"פ ימצא זמן ביני ביני ללמוד סדר המקרא ע"ש, בעומק ובעיון, והמעלות של לימוד זה הם לאין ערוך. ויעו"ש שהאר"י במעלת לימוד התורה ביגיעה שמעלתה היא לאין ערוך. ובארוחות רבינו (ח"ב עמ' צ"ח) הביא ממרן שה"ת הגר"ח קניבסקי שליט"א משמיה דהחזו"א שהיו אנשים שאמר להם שיאמרו את התיקון, והיו אנשים שאמר להם ללמוד.

רפאל משה כהן - קרית ספר

נהגו לאפות לשבועות לחם אחד עם חמאה

במשנה ברורה בסיומן תצ"ד (ס"ק ט"ו) הביא דברי המג"א (ס"ק ח') שנהגו לאפות לשבועות לחם אחד עם חמאה, דאז בודאי יצטרך להביא לחם אחר לאכול עם בשר, ויהיה זכר לשתי הלחם שהקריבו ביום זה.

וצריך להבין למה הוצרכו לזה, הלא בלא"ה יצטרך לחם שלם בשביל סעודת הבשר לקיים לחם משנה, ויחד עם הלחם שאכל בסעודת החלב נמצא שאכל משתי לחם. ואפשר דהמג"א סבר דבסעודות היתרות שאוכל ביו"ט (יתר על החיוב המבואר בסיומן תקכ"ט (סעיף א') שחייב לאכול בו ב' סעודות) א"צ לחם משנה. או שסבר שאם היה אוכל מהלחם שנשתייר מסעודת החלב שבצע בו או בשביל לחם משנה [וכגון שנהרג שלא לאכול הפת עצמה עם לחם כדי להנצל מחשש בשר בחלב], לא היה צריך שוב לחם משנה לסעודת הבשר, כי בלחם זה מקויים כבר דין לחם משנה מאשר קיים בו קודם לכן, ודי בזה, וכדעת האשל אברהם (מבוטשאטש, סימן רע"ד), ולכן נהגו לאפות אחד עם חמאה, שאז בודאי יצטרך להביא לחם אחר לסעודת הבשר, וממילא קיים זכר לשתי הלחם.

יעקב שלזינגר - חיפה

לחם חלבי

כתב המ"ב (סי' תצ"ד סק"טו) דנהגו לאפות לחם עם חמאה, דאז בודאי יצטרך להביא לחם אחר לאכול עם בשר, ובוה מקיים זכרון לשתי הלחם. וצ"ע דהרי לעיל כתב דכיון דנהגו לאכול מאכלי חלב א"כ בודאי יביא שתי לחמים אחד לאכול עם חלב ואחד לאכול עם בשר [דאין לאכול שניהם מלחם אחד]. וא"כ איכא זכרון לשתי הלחם, ומאי האי דנהגו לאפות לחם עם חמאה, וצ"ל משום דלפעמים יאכלו מאכלי חלב ולא לחם, ורק עם מאכלי בשר יאכלו לחם, ואין זכרון לשתי הלחם, אבל עכשיו שנהגו לאפות לחם עם חמאה, ודאי יאכלוהו, ואז ודאי יאכלו עוד לחם עם מאכלי בשר, דעיקר סעודת יו"ט היא במאכלי בשר, ודו"ק.

אוריה סקנדריון - בני ברק

אסור להתענות במוצאי חג השבועות

בשו"ע סימן תצ"ד סעיף ג' כתב אסור להתענות במוצאי חג השבועות, ובמשנ"ב סעיף קטן ו' מביא את הטעם שכיון שזה היה יום זביחת הקרבנות כשבועות היה חל בשבת, והוא כעין יו"ט, ומוסיף ולפי"ו באסרו חג זה סוכות מותר להתענות, אכן מדברי הגר"א משמע דגם שם אין להתענות, וכן משמע בבית יוסף, ובב"י כאן ד"ה כתב האגור מביא את הירושלמי שקורא לאסרו חג בנה דמועדא, פירוש בן המועד, וזה שייך בכל אסרו חג ולא רק של שבועות, וכן טעם זה הביא הגר"א כאן, וצ"ע מבית יוסף סימן תכ"ט שכותב על דברי הטור שאומר "והתלמידים מתענים בו בה"ב מפני חילול ה' ג' ימים, ונראה לי שלשה ימים אחר הפסח קאמר וכו', ומקשה שם בבית יוסף שהרי לא מוצאים אחר הפסח ג' ימים שני חמישי ושני, וא"כ איך אמר מתענים בו, ובתירוצו השני מתרץ וז"ל "אי נמי בני ארץ ישראל שאינם עושים פסח אלא שבע ימים, נשאר מניסן אחר הפסח שמונה ימים, ואם חל פסח ביום חמישי משכחת חמישי שני וחמישי וכו'", יוצא לדבריו שאם חל פסח ביום חמישי או שביעי על פסח חל ביום רביעי, ואסרו חג הוא יום חמישי ומתענים בו, ועיין מגן אברהם סק"ח שדייק שלבית יוסף מותר להתענות באסרו חג, ורק בשבועות יש לחלק ולאסור משום יום שבות, ואילו במשנ"ב אצלו סי' תצ"ד תופס את שיטת הב"י גם כן בסוכות, וצ"ע (וכן ק"ק בחילוק מג"א שהרי הב"י אצלו הביא את הירושלמי, וטעם זה שייך בכל חול המועד).

ישראל וקנין - מודיעין עילית

להביא מאכלי חלב מפני שצריך שיהיו שני לחם

כתוב ברמ"א סי' תצ"ד שהמנהג להביא מאכלי חלב מפני שצריך שיהיו שני לחם, ואם יהיה לחם אחד חלבי בהכרח שיהיה עוד לחם שהרי צריך לאכול עם בשר (ס"ק ט"ו), וצ"ב למה לא ציוו שיביא שני לחמים, ולא צריך לכל הסיבה שבהכרח יביא שני לחמים, כמו שמצינו שבשבת יש מצוה להביא לחם משנה, ואין צריך להביא לחם אחד חלבי.

פנחס זרביב - אשדוד

סיכום השיטות סימן תצ"ד (טור, ב"י, שו"ע, מ"ב)

תצ"ד, א'. בבה"ד ד"ה מבחדש תימצת דברי האחרונים בביאור תוכן נגינת טעם העליון והתחתון, והביא שלמעשה נוהגים בשבועות לקרוא בציבור בטעם העליון, לפי שבו ביום נתנו עשרת הדברות, ובפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן קוראים בציבור בטעם התחתון, והביא שיש נוהגים לקרות בציבור לעולם בטעם העליון (אף בפרשת יתרו ובאתחנן), ורק היחיד קורא לעצמו בטעם התחתון.

תצ"ד, ג'. הרמ"א הביא טעם למה שנוהגים בכמה מקומות לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות, שהוא כמו השני בתשלום שלוקחים בפסח זכר לפסח וזכר לחגיגה. ובמ"ב (סק"ב) הביא בשם גדול אחד טעם אחר למנהג זה, דבעת שעמדו על הר סיני וקבלו התורה לא מצאו מה לאכול כי אם מאכלי חלב, כי לבשר צריך הכנה רבה, לשחוט בסכין בדוק, לנקר, למלוח, ולבשל בכלים חדשים, כי הישנים שהיו להם שבישלו בהם מעת לעת נאסרו, ע"כ אכלו מאכלי חלב, ואנו עושים לזה זכר.

אביחי כהן - אופקים



זו, הלא אינה אלא קולא, לפמש"כ שבולי הלקט (סימן קע"ג) "לחמיר" והלא הטרחיק לעמוד, כי דרך לילי פסחים בדרך הסיבה וחיותו, והיא טעמא נשק הממש"ב לעיקר (בסידן ת"פ סק"א). לכן נקט דמוטב לישב לצאת אליבא דכו"ע, וגם עליו תבוא ברכת טוב.

והנה אף שטוב עין הוא יבורך, וטוב בעיני ה' לברך את ישראל, מ"מ גברא רבה אמר מילתא לא תחייכו עלה, גברא רבה ככחא דהיתרא אמר חומרא, אימנא בה מילתא, דבעינא למשכוני נפשי אדרב ז"ל.

הנה השבולי הלקט הביא הוראת המהר"ם מרוטנבורג דמצות הלל קריאתו מעומד, והביא הטעם בשם אחי ר' בנימין: ע"ש הכתוב הללו עבדי ה' שעומדים בבית ה' (ההללים ק"ה) (ברכ"י תכ"ו, ו'), כלומר הללו את ה' בעמידה, לפי שהללו עדות שבת של מקום ונפלאותיו וניסים שעשה לנו, ומצות עדות בעמידה, וכן היו קורין אותו בעזרה על שחיתת הפסחים בעמידה, שהרי אין ישיבה בעזרה. עכ"ל. וכן נפסק בשו"ע ס"ס תכ"ו. וכן המג"א שם סק"א דאסור אף לסמוך. הביאוה"ל מבין שיש כאן כמה טעמים, א) מקרא. (ב) דין עדות. ג) כהלל דשחיתת פסחים. ותלה דין זה בטעמים, דמקרא איהו"ל דאין לסמוך, אך אם מטעם שחיתת פסחים שרי לסמוך. וכן ראיתי רבים שסברו שיש כאן כמה טעמים.

ולעד"ן שהכל טעם אחד - דין עדות, רק הפסוק השמייענו שגם הלל דין עדות יש לו, ובשחיתת פסחים מציינו שיישמו זאת כפועל דמא אין ישיבה בעזרה. וכל זה נרמז בפסוק, הללו היינו ה'ל, שעומדים - צריך לאומרו בעמידה, בבית ה' - כך נהגו בעזרת המקדש בעת שחיתת הפסח ביום י"ד ניסן. תדע דלא חילוקי' ר' בנימין ב"ר יודן" כמו שחילק לאהמ"כ בטעם הישיבה בהלל דלילי פסח. ודו"ק, ובוהו ניחא קושיית הפר"ח הר"ח שכתב שעומדים - שכבר עמד, ומלך שצריך לעמוד, וקושיית האדר"ת בקו"ל אלה יעמדו דהא מה שעמדו בעזרה הוא משום קדושת העזרה ולא מדיני ההלל. והמקור חיים טען הא גמורו ק"ה בזמירות שחיות של שבת נאמר, וא"כ גם שם בעינו מעומד, דף כרחק דאסקמיתה בעלמא איה, ובעל בשר וכו"ו ישוב בהלל. הבלבש שקטא להו הרי איה קרא לא נאמר בזמוריו ההלל, ושם בזמוריו הראשון שבהלל (תהלים ק"ג) נא' הללו עבדי ה' הללו את שם ה', ולא נא' שעומדים. ולכן עשה גז"ש משם למזמור קל"ד שם נא' כל עבדי ה' העומדים (ענין ברכ"י שם). ולפמש"כ הכל ניחא, ששורש הטעם הוא מדיני עדות, ונרמז בקרא דמה"ל העומדים בבית ה' להם איהתא לומר הלל [ובב"י נקט רק קרא].

ומעתה השאלה מתבקשת מדוע בליל פסח אומרים אותו מיושב, כך מנהג רובא דעלמא, הרי בשחיתת פסחים נהגו לאומרו מעומד, כאן צריך ר' בנימין לכמה טעמים, א) שחולקין אותו ואין מטריחין לעמוד ולישב (לעמוד. ב) שמא טירוף דעתו מתוך סעודתו ויפול הכוס מידו. ג) כבר קראה בביה"ק מעומד, ע"כ לא הטרחיהו שוב לעמוד מעל שלחנו. ד) ובשם מהר"ם מרוטנבורג כתב הטעם כי דרך לילי פסחים דרך הסיבה וחיותו, ואין מטריחין אותו לעמוד, ע"כ. ומריבוי הטעמים תבין חומר הקושיא לקישות הטעמים כי"ד הדוחה נטויה. בב"י סי' תכ"ב השמיטי הטעם שכבר קריב בביה"ק "לענין מה"ר הג"ר חנוך הכהן שליט"א בס' עולת כהן סי' תפ"ז ס"ד ענף ג' מה שהקשה דשמיטי טעמא, ובכלל בדבריו דברים, דמטעם דרך חיות לא מטריחין לעמוד ולישב ולעמוד, ולא לעמוד מעל שלחנו אחר שכבר עמד בביה"ק, ואם יפול הכוס מתוך טירוף הדעת כד' בזיון וקצף.

מיהו כי זה רק לימוד זכות לישוב מנהג העולם אך לא לאסור העמידה, אדרבה כלפי לא, העומד הוא הנהוג בדרך ישרה ובוררה, בלא דיחוקים וחילוקים, כד"ן עדות, שהרי שבוה"ל הדגיש זאת שוב ושוב דאין מטריחין אותו לעמוד, הא אם עמד אשירין, ופלא על הרב הג"ל שלא התייחס כלל להאי לישבא בשבוה"ל, כמה לא חלי' כו' גברא דמריה טעייה, ואף המשנ"ב שהשמיטי האי לישבא בס' ת"פ, בס' תכ"ב כתבו, ולא עדיף ממקור הדברים שלא בא אלא ליישב מנהג העולם, ולא לקבוע מסמרות, וחילי מהגר"ז שכל' בשו"ע סלו"סי תע"ג סמ"ח: ואע"פ שקריאת ההלל היא מעומד, מ"מ הלל שבליה זה קורין אפילו מיושב. ודו"ק.

והנה הרב הנ"ל כתב: וחשבתי שצונגם לחמיר עפמש"כ המטה שהם בשם ס' תהניא. והובא בפרי חדש, שהיות ההלל הוא עדות שבתו של מקום ונפלאותיו, לכן יש ענין בעמידה כמצות עדות. ושוב דחה עפמש"כ הראשונים ההלל דלילי פסחים אינו נאמר בדרך חיוב הללו אלא בדרך זמר ושירה, ושונה במהותו מחובת ההלל דמעודות ור"ח, א"כ אין מקום לחומרא זו.

הנה כי כן אתה הראת לדעת שטעמא דעדות כבר כ' שבוה"ל, גם בוודאי לא נעלם ממנו דברי הראשונים שגדר חיובו בלילי פסחים שונה במבואר ור"ח, כמו שהביא כת"ר מהרשב"א והריב"א והר"ן ור"י מיגאש. ובצדק הלין מר על שנעלמו מהגר"ז, ואנא מוספגא ליה מותו"ס סוכה ל"ח ע"א סוד"ה מי, וטורי אבן מגילה י"ד ע"א ומהר"ץ חיות ערכין י' ע"ב, וכבר הוא בגאונים כמש"כ הר"ן (פסחים כ"ו ע"ב מדפ"ה) בשם רב האי גאון, ושהסכימו עמו רב צמח גאון, רב יוסף גאון, ור"ן בן גיאת ז"ל "שאין אנו רוכזין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה, שכן אנו וכו' לפיכך אנו תשיבן להודות להלל וכו", ודברים מפורסמים כאלו בוודאי לא נעלמו מעיניו, וזה לא היה בנותן טעם לאמירתו בישיבה בליל הסדר ולא נמצא בין כל טעמינו, דאמנם זו סיבה להקל בהפסק באמצע ושאין לברך עליו, כמו שטעם מהריטב"א סוכה להט"א ד"ה מקום, מ"מ יש לו גם חומרא, עיינו מ"ש במשנת יעב"ץ זולתי (סימן י"ט) דמה"ט אם לא הבין לא יצא, כי בשירה חייב להבין, עיי"ש. וה"ו שירה מאן לימא לן שצורתה מיושב, זמירות שבת, הרי השירה שאמרו על הקרבן פסח היה מעומד, ואמרו שם הלל מתורת שירה ודאי.

ושבולי הלקט בס' קצ"ח נתן עוד טעם לאמירת הלל מעומד בשם גאון אחד דגמרינן משכית הגאמר על הקרבן דכתב ויאמר דוד להעמיד גמורים, וכתיב ויעמדו הלויים על הימין וגו', וכתב ויתן מהללים להזכיר ולהודות ולהלל לשם אלוקי ישראל, מה הלל (כצ"ל) בעמידה, אף כאן בעמידה, ע"כ. א"כ מאי שנא ההלל דליל פסח שהוא "בתורת אומר שירה", אתממה. והגאון רצ"פ פרוק צ"ל בחר צבי (פסח, ח"ב סי' נ"ב) בביא מהנצ"ב דאף למקילים כל השנה כטיבולו במשקה, ליל הסדר נטולים ידים"ם (ענין ט"ז סי' תע"א) כח"ל הנהיגו לעשות הסדר כמו בזמן שאכלו פסחים, וכמו בזמן המקדש שאז נזוהר בוה מפני הקדשים. והוסיף הרב צבי שם דמה"ט נהגו לבלבש קיטל, דאנו בליל הסדר אוכלים משלחן גבוה, וצריך לאכול באימה ויראה כאוכל על שלחן המלך, ואז בירושלים אכלו הפסח בגדי פשתן לבן כמ"ש וילבש אותו בגדי שש וכו'. ואף שראיתי בס' יבין דעת חסדי אבות (סי' י"ג אות ב') שלחלק יצא הדלל בעלמא לפינון משעת הקרבת הפסח שאמרוהו מעומד, והלל דליל הסדר הוא זכר לאכילת הקרבן פסח הנאכל מיושב, יש להשיב דמדמציונו ברמ"א בס' תע"ז ס'א"י שיש להקדים לקרוא את ההלל קודם צוות. וכ"כ החיים שם סק"ד הטעם לפי שקרבן פסח טעון הלל באכילתו כמ"ש בפסחים ז"ה ע"א, וא"כ כמו באכילת אפיקומן שהוא זכר לק"פ צריך להקדים קודם צוות, ה"ה בהלל שנאמר באכילתו, וכ"כ השו"ג אות ה', ע"כ. ולפי"ז אינו זכר לאכילה אלא להלל שאמרו עם האכילה - לאחריה, ובוהו אין שום מכריח שהיה מיושב. אדרבה, לפמש"כ בס' האשכול בה"ל ברכת ההודאה (סי' כ"ג) בטעם העמידה בהלל דעלמא, הדיינו משום דכתב ביה "לכם", ודרשינן בפסיקתא רבתי מוספתתם לכם וגו' אלך נאמך בקמה בהלל בקומה, מוכרח שהיה גם הוא מעומד, דהינן חייבים "לכם" אלא חזרו על כל המקרא ולא תמצא אלא הפסוק הזה "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג" (ישעיהו ל', כ"ט), וממנו למדנו בפסחים דף צ"ה ע"ב לומר הלל בלילי פסחים, לילה המקודש לחג טעון הלל, וזה בוודאי ההלל דאכילת הק"פ, ובו כתב "לכם", א"כ מוכרח דבעינן הלל מעומד גם בוה"ז כי נתקן כנגדו, וכמו שביאר בהגהות נחל אשכול שם אות ד' דמה"ט שבולי הלקט לא הביא האי טעמא, כי לשיטתיה אזיל דאין מטריחין אותו לעמוד בלילי פסחים, ולטעם האשכול יוצא שמטריחין אותו לעמוד. וצ"ב מאי יעביד שבוה"ל עם ה"לכם" הזה. מיהו לדין דאי שיש מקום גדול להחמיר ע"ה ולעמוד לחוש לד' האשכול, כדקיי"ל בעלמא בכ"מ שנא' לכם.

ואגב ראיתי דפליגי רבנן בעיקר וטפל בב' ההללים של זאת הלילה, החמדת ימים (ניסן פ'), דף כ"ב ע"א) כתב שהלל שבעודו ההלל שבביה"ק, כי נאמר ביישיבה ולמקוטעין. במסכת המערי חיים מו"ז נ"ג נקט שבתפלה אומרים הלל על שאנו זוכים לומר הלל בהגדה [ולאחרינו נא' יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי, דלאחר ב' הללים הללו יכול להגיע להשכל וכו' (אמרי חיים ליקוטים עמ' קמ"ז), ומובא בס' אור חיינו (לר"א פרלוב נ"י, עמ' 513) שהנחנת יצחק וייס זצ"ל הסכים עימו, וסייעו ממי"ש מו"דים אנהו בין שגאנחו מו"דים לה".

עוד כתב הרב הרוש שליט"א: ויש שרצו בדיק שכל הטעם שהשבה"ל "לחמיר" הוא משום שמא תטרף דעתו "מתוך סעודתו", ולהלל שאח"כ אין חשש זה, ע"כ. ולא ידעתי מי דייק כן, וכי בתוך הסעודה יש הלל, שנאמר דוקא מתוך סעודתו ולא לאחריה, אדרבה לאחר הסעודה הוא יותר בסיכון טירוף. ובחזרו"ע דייק להיפך דמשמע דוקא בהלל הסעודה, אבל בשלפניה לא שייך האי טעמא, וצריך לעמוד. ומ"מ לעיקר הדין פסק שם דשירי לישב לפניה ולאחריה, כי כל' הטעמים שחולקין אותו, ודרך הסיבה וחיותו, יוצא דאי"צ לעמוד,

ואולינן בתר רוב טעמינו. ומה שטחף כי בפרי חדש נראה שהבין השבה"ל שהחשש הוא שמא תטרף דעתו משום שהוא שתי ית ובה מתוך סעודתו, וא"כ אין מקום לזה, הנה בפרי חדש הביא כן משם ס' התניא, לא כל שבבולי הלקט שכתב רק "מתוך סעודתו", ומהר"א אוליאי בהגהותיו ללבבוס סי' תכ"ב הביא ג"כ מהתניא האי שניא, ולפי"ז איהו"ל דאין חילוק בין לפניה ולאחריה. והשתל"ל זתם, כתב דמה"ט לא אומרים קדיש אחר ליל הסדר (שם סק"ג).

אך שבולי הלקט הביא טעמא דאי צריך לעמוד בהלל שלפני הסעודה, וזה חזי לאיצטרופי לענין החומרא לעמוד בבית ע"פ טעמי שבה"ל לעמידה בהלל דעלמא "שעומדים כמ"מ ה", ושכן נאמר בהקרבנת הפסח, ויקח וילקח ויהי"ל ויהי"ל (ושכל טעמי הישיבה בליל הסדר ללימוד זכות באן). והטעם דס' קצ"ח שיש לאומרו כשיר הלויים על הקרבנות בדוכנם, וטעם האשכול דכתב ביה "לכם", בהלל דאכילת הפסח, ותיקנו הסדר כצורת הפסח במקדש, כנ"ל מהנצ"ב.

וידוע שכן נהג גאון מסאתמר בעל קרן לדוד שהגהם בכלו (ויגד משם ס' ה"א אות ז'), וכן בס' שיח אבות שנעמיד אות ס'ו) כתב שהיה עומד בהלל, וכ"כ בס' תפארת איש שהיה עומד עם המסובים, וכ"כ בהגה"ה שם דלכל טעמי שבה"ל אין קפיידא דוקא לישב, דלטעם דאין מטריחין, הציבור רשאי למחול על כבודו משום מצוה המג"א בס' קמ"ד סק"ז, וה"נ מצוה היא שכן נהגו אבותינו הק"י נ"ע, וחששא שמא יפול כוסו מידו, ליהא, דאין מחזיקין הכוס ביד, ועוד דק"ל שליח ציבור שמובטח לחזור לתפלתו בלא טירוף הדעת נושא את כפיו (קכ"ח, כ'). [הובא בוצר ההלכות פסח סלי' תע"ג, עמ' קכ"ב]. הנהיגו ר"ח, גם בחזו"ע העיד גבדולי "אשר ראיתי שיש נהגים לתקן לעמוד", הן כל ק"ך ראיתו עיני ולא פירשה לנו מאי ראה, אם מרביתו, אם מגדולי הדור שהיה מצוי אצלם, או חסידים מאנשי מעשה, הלך ונטל כל חמודי עולם עימו. וזה בבחינת "אני ראיתי, אתה לא ראית" (פסחים נ"א ע"א), ולא ראיתי אינה ראיה.

שוב מצאתי שיעתה מהשל"ה הק' (פסחים, נר מצוה, אות ל"ד): ובשם הר"ר מאיר מצאתי לפי שדרך לילי פסחים דרך הסיבה וחיותו, אין מטריחין אותו לעמוד, עכ"ל. א"כ אע"פ שיושב, ישב באימה ובריאה, ויאמר הכל בכונה ובריאה (עכ"ל), משמע דשפיר טפי לעמוד דרך הוא יותר דרך אימה ויראה,

רק אפ"י היושב ישתדל בוה, וזה כלשון הגר"ז הנ"ל: "אפילו מיושב".

והנה המאירי בפסחים ק"ח ע"א כ' ארבע כוסות כולם צריכים הסיבה, הן שתייתם, הן הדברים שהם מסדרים עליהם, ר"ל קידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברכת המזון. משמע דס"ל שצריך בכלם הסיבה ממש. מיהו לא קיי"ל כותיה, דאף מה שורה מהר"ם שצריך להיות דרך הסבה וחיותו, לא להסב ממש קאמר, רק שלא לטרוח לעמוד, ובבאר היטב כ' בס"ס תע"ג, באמירת הלל אין לשב, משה, אלא באימה ובריאה, שלי"ה. וכ"כ החק יעקב שם סק"ה בשמו. וכ"כ הגר"ז סעיף מ"ח, והגה"ר פ"ב חיים לראש (הלל אות א') דאין להסב בכלל. וכ"כ המשנ"ב סקע"א גבי אמירת ההגדה בשם השל"ה.

ולדין שדושים הקידוש מעומד, חזינו דאף שדרך לילי פסחים - דרך הסיבה וחיותו", לא מוכרח שיהא הכל מיושב, כי גם מלך עומד כשנצרך לדבר. וזו חיותו אמת לישב כרצונו ולעמוד כרצונו. ומש"כ בס' יבין דעת חסדי אבות הנ"ל למנהג המקדשים מיושב דאע"פ שהוא עדות, בלילה זו אנו כמלכים, ומלך מעיד מיושב (ע"כ), ולכאן ה"נ נימא גבי הלל, כי הדוחה נטויה דאטו כל ישראל מותרים לישב בעזרה בלילי פסחים אם הם מורע בית דוד, אתממה, ויושבים מדין קביעות סעודה. עוד זאת י"ל בטעם המחמירים לעמוד בהלל עפמש"כ בחזו"ע שם עמ' ק"ח דיש לעורר המסובים שיאמרו ההלל בהתלהבות, ולא יקראו אותו והם מתנמנמים, ומכ"ש בשחוק וקלות ראש, ולא במרוצה כמשא כבד יכבד ממנו, כי הכל הולך אחר החיתום, והבן.

ובדרך רמז, אם ישאלוהו "למה עומד בהלל הגדה של פסח", יאמר "תבוא עליו הברכה", דחושבנא דדין כחושבנא דדין, בגי' 757 [ענין תוס' ברכות נ"א ע"פ סוד"ה והלכתא, שעשו נוטריקון בברכת מיושב]. עוד שחבתי טעם להתלהבות בהלל דעלמא ע"פ מה שאמרו בשיר השירים רבה (פרשה ב' אות ז') על הנאמר שם (ב' י"ד) "השמעיני את קולך" - זו אמירת ההלל בנעום, ע"כ. והנה לעיל מיניה (שם פסוק י"ג) נא' קומי לך רעייתו וגו', מכאן שאמירת ההלל בהלל.

זאת עולה מן המב"ד, דאמנם היושבים בהלל דואי יש להם ע"מ שישמכו, שכן מנהג ישראל תורה, אך הנהגים לחמיר יש מקום גדול לחומרתם, אלה יעמדו על הברכה ועליהם תבוא ברכת טוב. ומעתה לא עתה פנוי יצהוה על שהשיב את הזקן, כי מי יבוא אחר המלך ארי דבי עליא, ומאן יהיו קמי מלכא, זקן ויושב בישיבה, ואם ריק הוא כמם. ולכן נגימניהו מיושב, והמחמיר תע"ב. ובהא מודינא ליה שאין לכתוב בהגדות "יש לעמוד בהלל", רק "יש נוהגים לעמוד" כמש"כ בהגש"פ חזו"ע, ולכל היותר "מותר לשבת וראוי לעמוד", מיהו יש לזוהר שלא להיות מן המתמיהים, לא יעמוד בין היושבים, ולא ישב בין העומדים.

עוד רגע אדבר אודות תירוצו לקושיית החת"ס בתשובה סי' נ"א. ואומרי יפה תירץ, יפה חילק בין הלל למגילה, אך נראה לענ"ד דהנה החת"ס לא הקשה על שבולי הלל דאם הלל נאמר מעומד, למה מגילת מיושב, כי קא מקשה על האילה רבה קא מקשה, דאם לכברת הגומלי יש דין הלל לענין זה, למה תיגרע מגילת אסתר, אם בגלל ענין הפרסומי ניסא, גם בהגומלי יש ענין לאומרו בשירה ובמושב זקנים - ב' ת"ח, ומה דומה טפי להלל, הגומל או המגילה, אלא ודאי דפרסומי ניסא דמגילה היא היא ההלל והשבח לחי העולמים ית"ש. והאמת והשלום אהבו - אהבת שלום - אליבא דהלכתא. כתורה וכמצוה.

אריאל אלעזר כהן - רחובות
תשובות למדור שאלות מפרנס איגרי גליון פ"ד
תשובה י
איני יודע מי הוכיח דחור"ז היו אף לענין שהיה, ע"י בשו"ע הגר"ז בס' תמ"ב סעיפים ד"ד-ד"ח שם מוכיח דלמג"א לא אומרים חו"נ לענין שהיה, ומביא ט"ז דסובר שאף לענין שהיה אסור (בעיקר דבריו שהוכיח מהט"ז צ"ע, דע"ש בט"ז דמוכח מסוף דבריו דמותר בשהיה), אך ברור שבמג"א לומדים דחור"נ אינו לענין שהיה.

תשובות למדור שאלות מפרנס איגרי גליון פ"ו
תשובה יד
א. עיון בפמ"ג (אשל אברהם) סק"ט דכתב "וא"כ אם עמדו שם המים מעת לעת בולעים מפליטת הכלים שהיה בו דבר או מ"פ הממדים לחמירי", מוכח מדבריו דהבין דהאיסור היכי דהוי ממת ע"ה, או דחשש שמא שיהא ע"ה עדות לית, ומה שהקשה מדוע בדיעבד מותר, אפשר דהוי רק טעם, ובוהו עצמו מסתפק האם טעם מ"פ נמי ממחר להחמיר כמ"פ עצמם, דאף דבאיסור טעם הוי בעיקר אך לגבי חימוץ יל"ע.

תשובה טו
עיון במשנ"ב לקמן ס"ק י' דכתב בשם הפמ"ג "דכונן לפעמים לבדוק המרדה שמכניסין בה המצות לתנור אם אין עליה בצק (דלפעמים כשהיעסה רכה נדבק עליה בצק)", מוכח דלא חש לפירוש שנדבק ע"י המצה, וכך בס"ק ל"ד והמרדה אין צריך להדיחה, דלא חש לפירוש וידע, ובס' תנ"א צ"ל דשם איירי דודאי ישאא פירור, רק אינו יודע אם ירד במצה הראשונה שרדה או אח"כ, בוה מחדש המג"א דודאי נתקנה.

תשובות למדור שאלות מפרנס איגרי גליון פ"ז
תשובה ד
צ"ל דהמ"פ אסורים רק כשיצאו והם בעין או גם שנבלעו (לשיטת המחמירים), אך כשעדו"ה לא יצא מותר.

תשובה ה
חליטה הוי דוקא במים רותחים ולא באש, וא"כ הוי ספק אחד אי נאפה או לאו [דחליטה הוי בישול גמור כלשון המשנ"ב (סי' תנ"ג סק"א) לפי שרתיחת המים מהרים לבשל את הקמח מקודם, עכ"ל]. אך בקלפי באש רק יכול לאפות, דזהו חליטה באפיא.

תשובה ו
עיון בט"ז ופמ"ג שהט"ז מיייר בהרדל עם מים כדברי המחבר, וע"ז אמר שאם אין קמח מותר להשהות, שחומרת קטניות אינו אלא באכילה, אך בשהייה אינה, אך אם מעורב

בוה גם קמח הוי מ"פ עם מים ומחמיץ, ואסור אפי' בשהיה רק לאלוול מיד, והפמ"ג איירי בהרדל ללא מים, וכלשונו ה"ה עם קמח בלי מים דמותר להשהותו [ואינו חולק על הט"ז], ואיירי רק מחשש לשיטת רש"י שלא לשים במי פירות, והא דשאל שיש להקל בחיטים לתותות, בפירוש כתב הפמ"ג ומיהו קמח חיטים לתותים שלנו חמץ הוא, ועי' בתנ"ג בפמ"ג א"א ס"ק ח', עי' שו"ת ת"ד דלתימה שלנו חמץ גמור הוא הרבה במים, למה שכתב הפמ"ג להחמיר דלתותים ולו חמץ גמור, וככה"ג איירי המשנ"ב. ואף הדתירו ללוש לחולה וזקן רק אם אפו מיד כדי לחוש לשיטת רש"י, היינו רק לענין אכילה, אך בשהיה לא חוששים לשיטת רש"י כמבואר בפמ"ג.

תשובה כא
סמך בכאן על השיטות דאף באינו מפליט כמו ביבש בס"ק הקודם דנבואר בו"ד יש בכה מוח' האם כבף פולט, ולכן היקל אף ללא הפסד מרובה [ע"ע לקמן במ"ב ס"ק נ"ג שהתיר בכ"ש בחטה רכוכה בצירוף שאין מחזיקין מזמן לזמן, ולא הצריך הפסד מרובה, ולכאן מטעם שיש צירוף שאין מחזיקין וכו', וגם כאן סמך על השיטות שלא תרי משהו כבף].

ש.ב. ביננפלד - ערד
ברכת מעין ז' בליל פסח שחל בשבת

בטור (סי' תפז) הביא מרב נסים שאין אומרים ברכת מעין ז' בליל פסח שחל בשבת, כיון שברכה זו נתקנה מפני המזיקין, וליל פסח הוא ליל שימורים, וכיון שכן אין צריך לאומרה. ובב"י שם הביא דברי האבודרום שכתב שהנהגה לאומרה, אך סיים שעכשיו המנהג שלא לאומרה, וכן פסק בשו"ע שלא לאומרה.

מאיך גיסא ידוע כי המקובלים ובראשם מהר"י צמח והרש"ש כתבו לברך ברכה זו, וזאת ע"פ דברי רבינו האר"י שאף שהטעם הנגלה של ברכה זו הוא מפני המזיקין, מ"מ ישנם עוד טעמים ע"פ סודה של ברכה זו, השייכים גם בליל פסח, ולכן אין לבטלה אף בליל פסח. (והאמת שמצד הנגלה אין הכרח לסברת רב נסים, שהרי אפשר דאל פלוג רבנן בהכי, והרי גם בבתי כנסיות שבתוך העיר [ולא חוזה לו כמו שהיה בחזו"פ משום מברכים ברכה זו, אף שלא שייך טעמא דמזיקין, וע"כ מושל דלא פלוג, וא"כ אפשר דה"ה בליל פסח, ובוודאי שזהו הטעם של הסוכרים לברך ברכה זו בליל פסח מצד הנגלה, וכאמור כן היה המנהג הקדום של הספרדים, ובכל כה"ג מן הראוי שדברי המקובלים יכריעו.)

רבים כבר האריכו בגידון זה, עי' תשובת הגר"י הלל שליט"א בשו"ת יושב הים (ח"א סי' ז), ואין צורך לכפול הדברים, אך יש כמה נקודות להאיר ולהעיר, ובפרט לשרש כמה טעויות שנשטרשו בענין זה:

א. דעת החיד"א ומהר"א ענתבי - יש שכתבו שהחיד"א ומהר"א ענתבי "העידו שע"פ האר"י ז"ל אין לברך ברכה זו אף בליל פסח", אמנם החיד"א בשו"ב (סי' תרמב) רק כתב ששמע שכה"ע ע"פ האר"י ז"ל, ולא ביאר טעם ומקור השמועה. ומהר"א ענתבי בספרו חכמה ומוסר (אות קצט) העתיק דברי החיד"א הללו, ומסתבר שכלל לא נחית להכריע בדמנשיה בזה שהרי לא שמענו שהיה רב המקובלים, או המבאי מדי שראה דברי החיד"א מאחר שלא ראה להם חולק. והנה דברי החיד"א ידועים, ועם כל זאת כל המקובלים שלאחריהם פה אחד הסכימו לדעת הרש"ט, ואף נהגו כן בעצמם ולא חששו לסב"ל, הרי דשמועת החיד"א נדחה קרו לה, ולא מציינו לאף אחד מן המקובלים דס"ל שכמוהו ע"ה שאף ע"פ מקבלה לאף לברך ברכה זו, וא"כ לכאן הו"ל כדעה יחידאה ולא חיישי' לה.

[יש לציין כי בדעת הרש"ט יש שהבינו שדעתו שע"פ הסתרה אין לה מקום, ומ"מ יש לברכה ע"פ הנגלה (ועפ"ז יש מהם שתמחו אך חלק מסבירתי על רב נסים, ולא נחה דעתם עד שכתבו שהיה קשה לו לשנות מנהגו שנהגו בתומו, והדברים תמוהים ודחויים מעיקרן, שהרי אין מדובר במנהג שנהגו לעצמו אלא בהוראה שהורה לאחרים. וזאת מלבד שעצם ההנחה שנהגו בתומו לברך אינה נכונה, ואכ"מ), ועי' בתשובת הגר"י הלל שדחה הבנה זו מכל וכל, ועי' בשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' כג) שהבין בדעת הרש"ט שדעתו לברכה ע"פ הסוד, וכן סוגיין דעלמא של כל שארי המקובלים.]

ב. יש שטענו דבמקום שנחלקו הפשטנים עם המקובלים יש לילך אחר הפשטנים, אך זו אינה דעת מרן ז"ל וגדולי הספרדים, שהרי מרן ז"ל פסק בשלחנו הטהור בספיקא חריפא שלא לברך ברכת הנותן ליעף כת, ומכל מקום המנהג פשוט אצלנו לברך ברכה זו ע"פ דברי האר"י ז"ל, כמו שעדין החארונים כולם. (ובשכנה"ג (סי' מו) הביא עדות שאף מרן ז"ל בעצמו חזר בו, והיה מברך ברכה זו ע"פ הקבלה). ועוד דוגמאות לדבר, כיון שברכת הלכנה ע"פ הפשט זומנה מתחילת החודש, ולכל היתר מג' ימים אחר המולד, ואילו מרן ז"ל סתם בשלחנו הטהור (סי' תכז) שפשוט שמנה רק אחר ז' ימים ע"פ הקבלה, וכן המנהג. (ודע עוד דהגר"ז ששאש ז"ל כתב שבמקומו במרוקו לא נהגו לברך ברכת הנותן ליעף כח בשו"מ, ומשמע שלא נהגו כדעת רבינו האר"י, וע"פ זה דעתו בכל הענינים הללו לחוש לסב"ל, אמנם אי"ז אילו למנהגם זה, אך מנהג כל שאר הספרדים אין רוב הקהילות במרוקו (כללם) שבמכרים ברכת הנותן ליעף כת, ואין טעם אחר בדבר מלבד הסיבה שכנגד דברי רבינו האר"י ז"ל אין אומרים סב"ל). ונידון דידן עדיף מהא דברכת הלכנה, משום דהתם ליכא סברא בנגלה שיומנה מו' ימים, ואפע"כ פסק מרן ע"פ הקבלה, כ"ש הכא בבירון דידן שאף ע"פ הנגלה רבים וגדולים ס"ל לברך, וכן היה המנהג הקדום, ד"ל דבמקום שנחלקו הפוסקים הקבלה תכריע.

(וממוצא דבר מש"כ אחד מן הטעמים לילך תמיד אחר הפשטנים: "שאין להוציא ספרים בקול גדול ולהכריז שכל העולם צריכים לשנות מנהגיהם שנהגו עד כה בטעות ע"פ גדולי הדורות הפשטנים שנעלמו מהם מאורות הקבלה", "הוא ושמענו לכפות את כל העולם לנהוג ע"פ הקבלה", אין תלונתו כי אם על מרן ז"ל, שהוציא ספר הלכה פסוקה שרתיה די הכל ממשמשת בו זקנים עם נערים, ושם פסק דברי המקובלים בברכת הלכנה ובעוד ענינים.)

רשימת מוקדי הפצה בכל חלקי הארץ לזיכוי הרבים

אבן יהודה < בבית המדרש "המרכזי" | רח' המייסדים | 077-3002994

אופקים < משפחת גבאי | רח' קהילות יעקב 12 | 08-9925696 / 053-3125696 | רחבת האר"י 1 • בבית המדרש "נחלת משה" | רח' השעורה 1

אלעד < משפחת חמד | רח' שמעיה א'10 | 03-8050013 • משפחת אוחיון | רח' שמעון הצדיק 39/8 | 054-8438459 • משפחת הדנה | רח' בן זכאי 45 | 052-7681093 • בבית הכנסת "היכל זרח" | רח' חוני המעגל 34 • בבית הכנסת "חניכי הישיבות" | רח' יונתן בן עוזיאל 19

אשדוד < משפחת רביד | רח' האמוראים 4 | רובע ז' • משפחת טולדאנו | רח' רב חסדא 23/2 | רובע ז' | 08-8650912 • משפחת אטץ | רח' האדמו"ר מבעלו 17/10 | רובע ג' | 08-8567506 • משפחת כהן | רח' הרב אבוחצירה 16/13 | רובע ג' | 052-7173503 • הרב מזור | ביהכנ"ס יחד שבטי ישראל | רח' קק"ל 17 | רובע י' | 053-3186744 • בבית המדרש "שבט הלוי" | רח' ר' אליעזר בן הורקנוס 8 | רובע ז'

אשקלון < משפחת בן שמעון | רח' הר מירון 1 | 08-6717137 • בבית המדרש "שמן המשחה" | רח' הר מירון 1

באר יעקב < משפחת רגינה | רח' רבי מאיר בעל הנס 46/10 | 052-7689444 • בבית המדרש היכל יוסף | רח' קרן היסוד 1

באר שבע < משפחת חודדי | רח' קלאוזנר 15 | 050-6491414 • בבית המדרש "גדיל תורה" | רח' קלאוזנר 15

בית שמש < חפציבה: משפחת ימין | רח' צדקה 5 | 050-4109302 • בבית המדרש "מנין אברכים" | רח' בן איש חי 10 • קריה חרדית: משפחת הלל | רח' אמרי אמת 6/1 | 02-9919341 • משפחת קופשיץ | רח' דובר שלום 11 | 058-3242121 • בבית המדרש "היכל אברהם" | רח' חזון איש 1 • רמה א': משפ' הלל | רח' נחל נחשון 1/5 | 02-9991176 • משפחת לוי | רח' נחל רביבים 13/12 | 02-9995987 • משפחת חזן | רח' נחל שורק 40/19 | 02-9992769 • בביהמ"ד "משכן רפאל" | רח' נחל שורק 27 • רמה ב': משפחת וייסמן | רח' נהר הירדן 56/5 | 02-9996687 • רמה ג': משפחת משדיאן | רח' נריה הנביא 15/7 | 02-9951170 • משפחת סידיאן | רח' ירמיהו הנביא 17/6 | 054-8404944 • בבית המדרש "עטרת דוד" | רח' ירמיהו 24

ביתר עילית < משפחת חכים | רח' מוצפי 11/4 | גבעה B2 | 02-5802990 • משפחת עמר | רח' מז'ריטש 8/7 | גבעה B | 02-5800846 • משפחת דהן | רח' ר' עקיבא | גבעה A | 02-5803220 • משפחת ורטהיימר | רח' הר' אריאלי 2/5 | גבעה A | 5725289-02 • בבית הכנסת "דרכי תבונה" | רח' פחד יצחק 12 • בבית המדרש "מגן אברהם" | רח' החווה מלובלין 43

בני ברק < אור החיים: משפחת קדוש | רח' נועם אלימלך 12/4 | 03-5786480 • בבית המדרש "בנין ציון" | רח' בן זומא 29 • גבעת רוקח: משפחת פנחס | רח' בן פתחיה 17 | 03-5707890 • מערב: משפחת כהן | רח' יחזקאל 8 | 03-6160131 • בבית המדרש "חניכי הישיבות" | רח' הרצוג 31 • מרכז: משפחת מועלם | רח' ברטנורא 12/8 | 054-8482826 • משפחת מועלם | רח' בן יעקב 14/1 | 03-6764690 • משפחת בן שמעון | רח' רבי עקיבא 141/4 | 03-6160565 • בבית המדרש "חניכי הישיבות" | רח' עזרא 60 • פרדס כץ: משפחת בן ששון | רח' אביעד 8 | 054-8490980 • משפחת סאל | רח' ביאליק 28 | 054-848009 • משפחת פרנקו | רח' הפלמ"ח 16 | 052-7656736 • בביהכנ"ס "התאחדות אברכים" | רח' המכבים 48 • קרית הרצוג: משפחת גברא | רח' גניחובסקי 28 | 052-7608061 • בבית המדרש "אבן ישראל" | רח' חי טייב 6 • רמת אהרן: משפחת בן שמעון | רח' טולדאנו 6/6 | 03-5791824 • משפחת זכותא | רח' פורבסקי 12/6 | 03-6193054 • שיכון י': משפחת מועלם | רח' קהילות יעקב 46/6 | 03-5743372

ברכפלד < משפחת אליאוף | רח' ר' יהודה הנשיא 13/10 | 08-9791989 • משפחת אלחדד | רח' רשב"י 19/11 | 08-9743032 • בבית המדרש "משכן התורה" | רח' רבי עקיבא 30

בת ים < הרב יצחק סעד | בבית הכנסת "מרום ישראל" רח' שד' העצמאות 16 | 054-8472050

גבעת זאב החדשה < משפחת כהן | רח' האיילות 31/4 | 02-5869236 • משפחת דבורקס | רח' הרא"ם 8/1 | 02-

5793148 • בבית המדרש "משכן דוד אהרן" | רח' האיילות 2

זכרון יעקב < משפחת כהן | רח' רמת צבי 828/3 | 054-8404788 • בבית המדרש "מסילת ישרים" | רח' רמת צבי 1

חולון < הרב דהן | בבית המדרש "עטרת חכמים" | רח' החיים 4 | תל גיבורים | 052-7221195 • הרב יעקב שבת | רח' דוד אלעזר 43/3 | 052-7628328 / 03-5590668 • הרב אברהם משומר | בביהכנ"ס "צעירי אירן" | רח' אלופי צה"ל 41 קרית שרת | 03-5583404 • בבית המדרש "ישיבת אליהו" | רח' השילוח 23

חיפה < משפחת אדלר | רח' מיכאל 54 | 052-7156567 • משפחת וינברג | רח' בצלאל 24 | 052-7110744 • משפחת מליק | רח' אהבת ישראל 6/2 | רמת ויוניץ | 052-7635411 • משפחת ברדוגו | רח' שדרות הנשיא 78/5 | מרכז הכרמל | 054-8453166 • בית המדרש "היכל התורה" | רח' מקור ברוך 2 | רמת ויוניץ • בית המדרש "אור הכרמל" | רח' שער הלבנון 4

חבריה < משפחת אלמלם | רח' כ"ח 8/17 | 053-3115735 • משפחת בר משה | רח' האבות 400/2 שיכון ג' • משפחת שלום | רח' זלמן שז"ר 33/6 שיכון ד' | 052-7605454 • בביהמ"ד המרכזי "אור תורה" | רח' ורנו 20 • בבית המדרש קהילת החסידים | רח' שור 6

טירת הכרמל < משפחת לוי | רח' ויצמן 16 | 050-2560689 • בבית המדרש "שאגת אריה" | רח' ביאליק 5

טלזסטון < משפחת שרבאני | רח' קדושי טעלו 5/5 | 053-3191911 • משפחת אליאם | רח' יצחק 18 | 053-3191911 • בבית המדרש "נחלי דעת" | רח' אזניים לתורה 7

ירוחם < משפחת גינזבורג | רח' ההגנה 749/21 | 077-2002865 • בביהמ"ד "בית פנחס" | רח' יצחק שדה 1

ירושלים < בית וגן: משפחת טולדאנו | רח' וייסבורג 4/4 | 02-6310514 • משפחת עמר | רח' שערי תורה 17 | 02-6421370 • משפחת יגן | רח' הרב עוזיאל 64/2 | 02-6310155 • בבית הכנסת "מנין אברכים" | רח' החיד"א 21 • גאולה: במשרדי ישיבת "אהבת שלום" | רח' לוי יצחק מברדיטשוב 12 • במשרדי ישיבת "עץ החיים" | רח' בני ברית 18 • גבעת שאול: משפחת דהן | רח' פנחס קהתי 20/10 | 02-6511606 • בביהמ"ד "משכן יחיאל" | רח' בעל השאליות 30 • הר נוף: משפחת שוע | רח' קצנבלויגן 8/3 | 02-6520069 • משפחת סבג | רח' שאולזון 60/8 | 02-1281515 • מעלות דפנה: משפחת שגיא | רח' מעלות דפנה 128/15 | 077-7099949 • מרכז תורני מעלות דפנה 128 • מקור ברוך: משפחת מזרחי | רח' יהודה המכבי 9 | 02-5380755 • נוה יעקב: משפחת טוויל | רח' הרב זיון 75/6 | 02-6567841 • משפחת שילוביצקי | רח' אביר יעקב 7/4 | 02-5852186 • בבית הכנסת "שערי תורה" | רח' זווין 67 • נוה יעקב החדשה: משפחת הלל | רח' הרב רביץ 14 | 052-7644410 • בביהמ"ד לומדי תורה | רח' הרב רביץ 14 • נוה יעקב מרכז: משפחת עדס | רח' שדרות נוה יעקב 7/21 | 077-2113300 • בבית הכנסת "חניכי הישיבות" | רח' ויקטור יוליוס • נוה צבי: משפחת שאהן | רח' אבינדב 20/4 | 02-5388044 • סנהדריה המורחבת: משפחת איטח | רח' סנהדריה המורחבת 104/33 | 02-5811532 • קטמונים: משפחת רוח | רח' בר יוחאי 13 | 052-7627771 • בבית המדרש "חניכי הישיבות" | רח' רבי צדוק 9 • קרית יובל: משפחת בר חיים | רח' גואטמלה 16א' | 077-5002426 • בבית המדרש "לתורה ולתפילה" | רח' גואטמלה 18 • קרית משה: משפחת בן תקוה | רח' ריינס 5/6 | 052-7644409 • רוממה: משפחת לוי | רח' זכרון יעקב 12/52 | 02-5384378 • בבית המדרש הגדול "משכן יצחק" | רח' ראש פינה 6 • רמות א': משפחת חן | רח' סולם יעקב 1/36 | 02-5711257 • בבית הכנסת "מגן אבות" | רח' שירת הים 5 • רמות ב': משפחת אזולאי | רח' צונדק 18/5 | 052-7600708 • משפחת כהן | רח' מינץ 17/2 | 02-5860296 • בבית המדרש "אהל משה" | רח' נלסון גליק 1 • רמות ג': משפחת הלל | רח' חזקיהו שבת 15 | 02-5400219 • רמות ד': משפחת לדרמן | רח' רובין 45/6 | 052-7117599 • רמות פולין: משפחת מועלם | רח' רמות פולין 62/2 | 0583212818 • רמת שלמה: משפחת ויינפלד | רח' קהילות יעקב 6/5 (מתחם) 440 | 02-5860736

מגדל העמק < משפחת שרובאני | רח' קדושי טעלו 5/5 | 053-3191911 • משפחת אליאם | רח' יצחק 18 | 053-3191911 • בבית המדרש "נחלי דעת" | רח' אזניים לתורה 7

מירון < משפחת גינזבורג | רח' ההגנה 749/21 | 077-2002865 • בביהמ"ד "בית פנחס" | רח' יצחק שדה 1

נתיבות < מרכז: משפחת שוורצמן | רח' קהילות יעקב 3/8 | 052-7693053 • משפחת רוזמן | רח' כלפון הכהן 500/11 | 052-7112205 • בבית הכנסת "בית יצחק" | רח' שלום בוניך 1 • שכונת החורש: משפחת אמיתי | רח' האר"י 85/22 | 054-8430982 • בביהכנ"ס משכן שלום | שכונת החורש נתיבות

נתניה < משפחת שרוני | רח' גילי 12/3 | רמת אפרים | 077-7104100 • משפחת מושיב | רח' חטיבת הראל 2/3 | 054-8459970 • משפחת חיון | רח' רבי עקיבא 8/5 | 052-7138900 • בבית המדרש "חניכי הישיבות" | רח' יהודה הלוי 35 • בבית המדרש "אהל יצחק" | רח' חטיבת הראל 8 | נתניה דרום • בבית המדרש "בית אל" | רח' התנועה הציונית 10 | נתניה צפון

עפולה < משפחת וולפא | רח' הרצוג 8 | עפולה | 058-3291790 • משפחת גולדשמידט | רח' מצדה 1 | עפולה | 054-8598145 • משפחת ליפקה | רח' זמיר 3 | 052-7665312 • בבית המדרש "מנין אברכים" | רח' נתן אלבו 1

ערד < משפחת גליקסברג | 054-8479347 • בבית המדרש "היכל נחלת יצחק" | רח' בן יאיר 64

פתח תקוה < משפחת אליהו | רח' ארלוזורוב 18/8 | 054-8407227 • משפחת מורד | רח' ר' יהודה הנשיא 37/5 | גני הדר | 03-9088611 • בבית המדרש "מנין בני תורה" | רח' רוטשילד 87

צפת < משפחת זמיר | רח' ההגנה 175/7 | 052-7684299 • בבית המדרש "זוהר הגליל" | רח' רמז דוד 81

יוסף" | רח' הרב ז'ולטי 8 • שמואל הנביא: משפחת סעד | רח' ארץ חפץ 112/118 | 077-7042423 • תחנה מרכזית: משפחת בן גיגי | רח' אריאל 10/5 | 02-5378929

כרמיאל < משפחת בוכבינדר | רח' מורד הגיא 37/1 | 053-3130078 • משפחת פולק | רח' הדקל 10 | 052-7173536 • בבית המדרש המרכזי "כרם מיכאל" | רח' נתיב הלוטוס 11

מגדל העמק < משפחת דרהין | רח' משעול הדרור 3 | 050-4164705 • משפחת חמו | רח' הרב עובדיה יוסף 29/7 | 054-8410441 • בבית המדרש "תורת חיים" | רח' הרב עובדיה יוסף 25

מעלות < משפחת בן שושן | רח' האיריס 37 | 053-3104444 • בביהמ"ד "עטרת שלמה" | רח' האיריס 37

נהריה < הרב משה ריבוח | 054-8441107 • הרב יוסף אלאחיאני | 054-8433553 • בביהמ"ד "אור נהריה" | רח' רמב"ם 2

נתיבות < מרכז: משפחת שוורצמן | רח' קהילות יעקב 3/8 | 052-7693053 • משפחת רוזמן | רח' כלפון הכהן 500/11 | 052-7112205 • בבית הכנסת "בית יצחק" | רח' שלום בוניך 1 • שכונת החורש: משפחת אמיתי | רח' האר"י 85/22 | 054-8430982 • בביהכנ"ס משכן שלום | שכונת החורש נתיבות

נתניה < משפחת שרוני | רח' גילי 12/3 | רמת אפרים | 077-7104100 • משפחת מושיב | רח' חטיבת הראל 2/3 | 054-8459970 • משפחת חיון | רח' רבי עקיבא 8/5 | 052-7138900 • בבית המדרש "חניכי הישיבות" | רח' יהודה הלוי 35 • בבית המדרש "אהל יצחק" | רח' חטיבת הראל 8 | נתניה דרום • בבית המדרש "בית אל" | רח' התנועה הציונית 10 | נתניה צפון

עפולה < משפחת וולפא | רח' הרצוג 8 | עפולה | 058-3291790 • משפחת גולדשמידט | רח' מצדה 1 | עפולה | 054-8598145 • משפחת ליפקה | רח' זמיר 3 | 052-7665312 • בבית המדרש "מנין אברכים" | רח' נתן אלבו 1

ערד < משפחת גליקסברג | 054-8479347 • בבית המדרש "היכל נחלת יצחק" | רח' בן יאיר 64

פתח תקוה < משפחת אליהו | רח' ארלוזורוב 18/8 | 054-8407227 • משפחת מורד | רח' ר' יהודה הנשיא 37/5 | גני הדר | 03-9088611 • בבית המדרש "מנין בני תורה" | רח' רוטשילד 87

צפת < משפחת זמיר | רח' ההגנה 175/7 | 052-7684299 • בבית המדרש "זוהר הגליל" | רח' רמז דוד 81

קרית אתא < משפחת פורטל | רח' סוקולוב 14/2 | 052-7623288 • בבית המדרש "מעוז חיים" | רח' פינסקר 7

קרית גת < משפחת יודי | רח' האדמו"ר מחב"ד 7/1 | 077-5009732 • הרב חיים טולדאנו | ישיבת קרית התורה | רח' נפתלי 3 | 050-4110914 • בבית הכנסת "קהל חסידים" | רח' גאון הירדן 33

קרית מוצקין < הר"ג יוסף אוחנה שליט"א | 077-3265226

קרית ספר < משפחת נכס | רח' נתיב"מ 13/3 | 08-9741880 • משפחת משען | נתיבות המשפט 55/13 | 08-9742769 • משפחת מאטו | קצות החושן 1/12 | 08-9744983 • משפחת סומך | קהילות יעקב 5/9 | חפציבה | 08-9790772 • משפחת טרבלסי | שדי חמד 20 | 08-9746262 • משפחת בן ישי | רח' הריטב"א 20/8 | נאות הפסגה | 08-9743566 • בבית המדרש "מאור חיים" | רח' נתיבות המשפט 2 • בבית המדרש "חסד לאברהם" | רח' חזון איש 14

רחובות < משפחת בן נאים | רח' מנוחה ונחלה 1/7 | 054-8432431 • משפחת זריצקי | רח' אמרי חיים 2 | 054-8424024 • משפחת קופמן | רח' מרים מזרחי 10 | 050-4156934 • בביהמ"ד הליכות חיים | רח' מדאר 31

רכסים < משפחת טלקר | רח' האלונים 16/3 | גבעה א' | 04-9849781 • משפחת זר | רח' השיקמים 6 | גבעה ב' | 04-9040224 • משפחת טולדאנו | רח' השקד 11 | גבעה ג' | 04-8220661 • בבית המדרש "קטורת תמיד" | רח' הדקל 36 • בבית המדרש "אהל מלכה" | רח' חצב 6

רמלה < משפחת מליאנקר | רח' א.ס. לוי 29 | 050-4155982

תל אביב < הרב יצחק רוזנצווייג | 077-3002994

תל ציון < משפחת ויינפלד | רח' אהבת אמת 15/4 | 02-9709102 • בבית הכנסת "בני תורה" | רח' אהבת אמת 17



אהבת שלום

Gabriel Bildirici Cohen
Halachah Center

בית הוראה

מרכז להלכה
ע"ש גבריאל בילדיריגי כהן ז"ל

לשאלות אקטואליות בכל תחומי החיים על פי התורה מגדולי הרבנים והדיינים שבדורינו שליט"א

הרבנים הגאונים:

- | | | |
|--|---|--|
| רבי אליהו ציון סופר שליט"א
ראש ישיבת רכסים | רבי צבי ובר שליט"א
רב שכונת נוה יעקב | רבי עזריאל אויערבאך שליט"א
רב קהילת חניכי הישיבות - בית וגן |
| רבי משה מרדכי קארפ שליט"א
רב הגבעה הצפונית - קרית ספר | רבי שלמה זעפראני שליט"א
רב קהילת אוהל משה - הר נוף | רבי יעקב טופיק אביעזרי שליט"א
רב העיר ביתר עילית |
| רבי נתן הכהן קופשיץ שליט"א
רב הקריה החרדית - בית שמש | רבי נפתלי נוסבוים שליט"א
אב"ד אהבת שלום | רבי יעקב בן נאים שליט"א
ראש ישיבת נחלת משה |
| רבי שבח צבי רוזנבלט שליט"א
חבר בד"ץ שארית ישראל | רבי יצחק כהן שליט"א
רב שכונת שמואל הנביא | רבי נתן בן סניור שליט"א
אב"ד שכונת אור החיים - בני ברק |

רבני הישיבה וחכמי ורבני מדרש בית ההוראה שע"י ישיבת "חברת אהבת שלום" הרבנים הגאונים:

- | | | | |
|---|--|--|--|
| רבי שלום יצחק טוויל שליט"א
מו"צ נוה יעקב - ירושלים | רבי אריה לייב גולדברג שליט"א
ראש כולל אמת ליעקב - אהבת שלום | רבי יהודה איטח שליט"א
חבר בד"ץ אהבת שלום | רבי ראובן עבודי שליט"א
אב"ד אהבת שלום |
| רבי אברהם גולדברג שליט"א
רב ומו"צ תל ציון | רבי יעקב שילוני שליט"א
ר"מ ישיבת אהבת שלום | רבי נתנאל סאפרין שליט"א
ר"מ ישיבת אהבת שלום | רבי מנשה שוע שליט"א
חבר בד"ץ אהבת שלום |
| רבי יהונתן וינר שליט"א
מו"צ שכונת רמות ירושלים | רבי יעקב בן שמעון שליט"א
מו"צ חניכי הישיבות - בני ברק | רבי חיים כהן שליט"א
מרבני בית ההוראה אהבת שלום | רבי דוד פנירי שליט"א
רב העיר עמנואל |
| רבי בן ציון אלקינן שליט"א
מרבני בית ההוראה אהבת שלום | רבי אברהם זכותא שליט"א
מו"צ חניכי הישיבות - בני ברק | רבי אברהם כהן שליט"א
מרבני בית ההוראה אהבת שלום | רבי אליעזר כהן שליט"א
חבר בד"ץ אהבת שלום |
| רבי יוסף משדי שליט"א
מו"צ בד"ץ שארית ישראל | רבי דוד טבק שליט"א
מו"צ אחוזת ברכפלד | רבי דוד מזרחי שליט"א
מרבני בית ההוראה אהבת שלום | רבי יצחק חיים שרבאני שליט"א
ר"מ ישיבת אהבת שלום |
| רבי יעקב חכים שליט"א
ראש כולל "תורת רפאל" - ביתר | רבי יוסף שוב שליט"א
מו"צ קרית ספר | רבי יצחק דרזי שליט"א
מח"ס שבות יצחק | רבי מרדכי פרחים שליט"א
מרבני בית ההוראה אהבת שלום |

ואתם עמם חכמי ורבני בתי המדרשות שע"י ישיבת "חברת אהבת שלום" הרבנים הגאונים:

- | | | | |
|---|---|--|---|
| רבי שמעון מועלם שליט"א
כולל אור יצחק - אהבת שלום | רבי דניאל זיאת שליט"א
חבר בד"ץ אהבת שלום | רבי אברהם דדש שליט"א
חבר בד"ץ אהבת שלום | רבי אברהם אוהל שליט"א
כולל אור יצחק - אהבת שלום |
| רבי יעקב סעדה שליט"א
כולל אור יצחק - אהבת שלום | רבי רפאל ברוך טולדאנו שליט"א
כולל שמח זבולון - אהבת שלום | רבי יהודה וייסנברג שליט"א
כולל חו"מ - אהבת שלום | רבי שלמה יוסף בביוב שליט"א
כולל אור יצחק - אהבת שלום |
| רבי שלמה פוקס שליט"א
כולל אור יצחק - אהבת שלום | רבי יצחק כהן שליט"א
כולל חו"מ - אהבת שלום | רבי יהושע ולדמן שליט"א
כולל חו"מ - אהבת שלום | רבי אברהם בן חיים שליט"א
חבר בד"ץ אהבת שלום |
| רבי שמואל שאהן שליט"א
כולל חו"מ - אהבת שלום | רבי נסים כהן שליט"א
כולל אור יצחק - אהבת שלום | רבי דוד זדה שליט"א
חבר בד"ץ אהבת שלום | רבי אליהו גאדו שליט"א
כולל אור יצחק - אהבת שלום |

זמני קבלת קהל בבית ההוראה:

ימים א'-ה' בין השעות 8 בבוקר עד 9 בערב רצוף

יום ו' בין השעות 8 בבוקר עד 4 אחה"צ

ברח' רבי נחמן מברסלב 7 (מול ישיבת חברת אהבת שלום) ירושלים ת"ו (כניסה נפרדת לנשים)

ניתן להפנות שאלות בהלכה בכל שעות היום והלילה בטלפון (רב קווי):

02-6255567

או בפקס: 02-6255568 ובדואר אלקטרוני: hc@ahavatshalom.org.il

אור חדש על ציון האיר



הופיע בעה"ו הכרך השני בסדרת **ספר המכתם** השלם

לרבינו דוד ב"ר לוי מנרבונה
על סדר מסכתות הש"ס
ברכות, פסחים, ראש השנה
ביצה, תענית, מגילה, מועד קטן
יוצאים לאור מוגהים ומתוקנים בתכלית הדקדוק
על פי כתבי יד יחידים
עם הערות וצינוני מקורות
ובראשם מבוא מקיף

הופיע לראשונה מכתב יד הלכות תלמוד תורה להרמב"ם עם ביאור משנה כסף

הופיע לראשונה מכתב יד



מאת
מהר"ד יעקב בכמהר"ר מכיר כולי זלה"ה
בעל הספר הנודע "מעם לועז"
והרב המגיה ס' "משנה למלך"
חיברו בשנת ת"ע לערך בעה"ק צפת
יוצא לאור עולם לראשונה מבי"ק המחבר
ובראשו מבוא מקיף לתולדות המחבר וכתביו

להשיג במשרדי ההוצאה: ישיבת אהבת שלום, רחוב ר' לוי יצחק מברדיצ'וב 12, ירושלים | טל' 02-5370970 | פקס 02-5370088 | ת.ד. 5515 ירושלים

הלוח שכבש את עולם התורה

לוח דינים ומנהגים אהבת שלום

כמונהג ק"ק ספרדים ובני עדות המזרח
לשנת תשע"ח

מאסף כל ההלכות, המנהגים
סדרי התפלות, הקריאות והאמירות
כולל דיני ומנהגי מועדי השנה בפרטות
דבר יום ביומו
יוצא לאור על ידי
רבני בית ההוראה אהבת שלום
לוח מפורט לזמני היום והלילה

מחיר מיוחד לזיכוי הרבים

להזמנות מרוכזות:
מוסדות אהבת שלום 02-5370970
לבירור מוקד ההפצה הקרוב לביתך: 05484-29480

מורי הוראה, רבנים וגבאי בתי כנסת,
זכאים לקבלת הספר במוקדי ההפצה ללא תמורה

בית ההוראה אהבת שלום | 24 שעות | רחוב רבי נחמן מברסלב 7 ירושלים
טל' 02-6255567 | פקס 02-6255568 | ת.ד. 5515 ירושלים | hc@ahavathshalom.org.il

10 שנה בלבד



מין הגזים ספר עשירי

הופיע לראשונה מכתב יד



אסופת גזים מתורתם של קדמונים
נדפסים לראשונה מתוך כתבי יד
ביניהם:
ר' שמואל ב"ר סעדיה אבן דגון | תשובות שאלות בעניני טריפות
תעודה לתולדות חוג מקובלי מראש בדרו הראשון, וביאור לחוקי הווה | פרשת שלח
הרב משה הלל
נוסח התעודה לר' שלמה עמאר | פירוש הווה לר' יצחק הכהן מתאורחות | פירוש הווה
לר' יעקב איפרגן | פירוש הווה לר' יעקב מאראגי | פירוש הווה לר' אברהם אזולאי
ר' יצחק דוריה אזולאי • נוסחיקים חידושים על התורה, ושמונת פאת המני הדור
ר' אברהם בוריא | ר' אברהם גוליא | ר' אברהם גושן קטיוב | ר' אברהם יצחקי | ר'
אברהם מיר | ר' אפרים הכהן מוילנא | ר' אפרים בן | ר' ברוך ברזיל | ר' גדליה חזן | ר'
דוד מאבלי | ר' חיים אבאלעמי | ר' חיים אלפאנדי | ר' חיים יוסף דוד אזולאי | ר'
חיים פסאני | ר' יחיאל הכהן | ר' יהודה אשכנזי זוליס | ר' יהודה אבליני | ר' יהודה
בן | ר' יהודה שאף | ר' יהונתן אשכנזי | ר' יוסף קוקני | ר' יונה בן | ר' יוסף מודחי |
ר' יעקב כלי | ר' יעקב מול | ר' יעקב צמח | ר' יעקב ששון | ר' יצחק מודחי | ר' יצחק
ערן | ר' ישעיה אזולאי | ר' ישראל זאבי | ר' ישראל טאר מודחי | ר' סעדיה ב"ר מאיר
סורנאני | ר' מעליה מאיר | ר' משה בן חבב | ר' משה גאלאני | ר' משה גאלאני | ר' משה
| ר' משה גאלק | ר' משה הכהן | ר' משה הלוי דוד | ר' משה מודחי | ר' נתנס מודחי | ר'
שלמה ב"ר ישראל טאר מודחי | ר' שלמה שפמי | ר' שמואל פרימו
מנהגי ק"ק אשכנזים בטריאסטי שבאשליה • ר' יצחק פורמיני
מנהג העיר טרטון בעניני תשעה באב • ר' משה הלוי | ר' יהודה אלמלאח | ר' יעקב
לפמן | ר' יוסף אזולאי | ר' יצחק אולעי
ר' יעקב משה טוליאנו • קברי הקדושים במרוקו • נו המערב ח"ב כ"י
תקנות והסכמות וענינות תקול במדינת מרוקו • קובץ תעודות • הרב אברהם הלל
תעודה א - הסכמת חז"ר פאס להציל מעות קבוצת כפלי החובות | תעודה ב - הסכמת
ב"ד פאס בדבר אלמנה תוך שנת נישואיה להציל נכסי נדונייתה | תעודה ג - מנהג
הכתובה לפי תקנת המגורשים מקאשטיליא | תעודה ד - הסכמת רבני מרוקו לפסק
דין חלוקת הירושה בחייה אחרי ירוש המתואבל יורש שאינו מתואבל | תעודה ה - ספד
להגין על החרש על יקבנו יורש אשתו לנסיין | תעודה ו - תקנת חרר מנאסא בדבר
נדבה כוללת לשלוח ארבע אצות בדבר ירושת הבתולות
סקיית חבורים הנעשים ככבדי די מאורעות תמיני ישראל | הרב אברהם הלל
שער המצות, כ"י ר' רואן בן יעקב | שרת' ויחודשים, ר' רפאל ישעיה אזולאי | דוד
לתשובה, ר' רפאל אברהם שלום מודחי יציע שריב | שרת' ופסקי דין, ר' יהודה
אלמלאח | קינות לט' באב מנהג גיבולטאר | קינות לט' באב, כ"י ר' משה אבן דגון |
אגרת מנחת סתרים לחרמב"ם, כ"י ר' נתן קורנל | קלוסי דינים - הלכות שחיטה
וטריות, ר' יצחק אברהם לילה נג'ל | מקומו ל שבתים, ר' יוסף יצירא

הגליון הבא יעסוק בהלכות יום טוב סימנים תצ"ה-ת"ק

רשימות כוללי הערב "אליבא דהלכתא"

- בית - ביהמ"ד "דרכי תבונה", רח' פחד יצחק 12
- בית גבעה B - ביהמ"ד "מנן אברהם", רח' החוזה מלובלין 43
- בני ברק מערב - ביהמ"ד "תניחי הישיבות", רח' הרצוג 31
- בני ברק מזרח - ביהמ"ד "תניחי הישיבות", רח' עזרא 60
- בני ברק מרכז - ביהמ"ד "בני עיון", רח' בן זומא 29
- אולנה - ביהמ"ד "עין החיים", רח' בני ברית 18
- גבעת זאב ההדסה - ביהמ"ד "משכן דוד אהרן", רח' האילות 2
- גבעת שאול - ביהמ"ד "משכן דוד", רח' בעל העל השאלות 30
- דימונה - ביהמ"ד "אהל משה", רח' תניח הל"ה 23
- דביר - ביהמ"ד "מסילת ישרים", רח' רמת גני 1
- הולון - ביהמ"ד "ישיבת אלוה", רח' השלוח 23
- חופה - ביהמ"ד "היכל התורה", רח' מקור ברוך 2
- חופה מרגל - ביהמ"ד "אור הכרמל", רח' שער הלכמן 4
- מברי - ביהמ"ד המרכזי "אור תורה", רח' ורני 20
- נוה יעקב - ביהמ"ד "לומי תורה", רח' הרב רביץ 14
- נוה יעקב מרכז - ביהמ"ד "תשבי", רח' השלום 702
- סדרי המרגל - ביהמ"ד "שאנת ארז", רח' ביאלק 5
- ירושם - ביהמ"ד "בית פנחס", רח' יצחק שדה 1
- כרמיאל - ביהמ"ד המרכזי "כרם מיכאל", רח' תניח הלכמן 11
- מגדל העמק - ביהמ"ד "תורת חיים", רח' הרב עובדיה יוסף 25
- מודיעין ברכפלד - ביהמ"ד "משכן התורה", רח' רבי עקיבא 30
- מודיעין חפצביה - ביהמ"ד "חסד לאברהם", רח' חזו"א 14
- מודיעין קרית ספר - ביהמ"ד "מאור חיים", רח' תניח המשפה 2
- מעלה אשתי - ביהמ"ד "שלום לעם", רח' צמח השדה 33
- מעלה אשתי - ביהמ"ד "עשרת השלום", רח' הארזים 37
- מעלה אשתי - מרכז תורני מעלות דפנה 128
- נהריה - ביהמ"ד "אור נהריה", רח' רגבים 2
- נוה יעקב - ביהמ"ד "שערי תורה", רח' זון 67
- נוה יעקב - ביהמ"ד "אבן ישראל", רח' ח' סייב 6
- קריית יואב - ביהמ"ד "תניחי הישיבות", רח' ויקטור וילוס 1
- קריית יואב - ביהמ"ד "בית יצחק", רח' שלום בנך 1
- קריית יואב - ביהמ"ד "תניחי הישיבות", רח' יהודה הלוי 35
- קריית יואב - ביהמ"ד "אהל יצחק", רח' תמיכת דראל 8
- קריית יואב - ביהמ"ד "בית אל", רח' התנועה הציונית 19
- קריית יואב - ביהמ"ד "מנן אברהם", רח' נתן אלכו 1
- קריית יואב - ביהמ"ד "תולדות יצחק", רח' בני יואב 64
- קריית יואב - ביהמ"ד "התאחדות אברהם", רח' הנמכים 48
- קריית יואב - ביהמ"ד "מנן בני תורה", רח' רוטשילד 87
- קריית יואב - ביהמ"ד "אור תלמי", רח' רמז דוד 81
- קריית יואב - ביהמ"ד "תניחי הישיבות", רח' רבי עדיק 9
- קריית יואב - ביהמ"ד "מעוז חיים", רח' פנסקר 7
- קריית יואב - ביהמ"ד "קהל חסידים", רח' גאון הורדן 33
- קריית יואב - ביהמ"ד "אבן ישראל", רח' ח' סייב 6
- קריית יואב - ביהמ"ד "תורה ולתפילה", רח' גוואטמאלה 18
- קריית יואב - ביהמ"ד "תלמי דעת", רח' אנויים לתורה 7
- קריית יואב - ביהמ"ד "משכן יצחק", רח' ראש פנה 6
- קריית יואב - ביהמ"ד "הליכות חיים", רח' מראד 31
- קריית יואב - ביהמ"ד "קטורת תמיד", רח' הדקל 36
- קריית יואב - ביהמ"ד "אהל מלכה", רח' הצב 6
- קריית יואב - ביהמ"ד "אברהם", רח' שירת הים 5
- קריית יואב - בבית הנכנס "אהל משה", רח' לסקוב ג' 1
- קריית יואב - ביהמ"ד "אהל יוסף", רח' רבי זולטי 8
- קריית יואב - בבית הנכנס "בני תורה", רח' ארבת אמת 17



כתובת המערכת: רח' אבן יהושע 24 ירושלים. ת.ד. 50526, פקס: 02-5370088-02 כתובת דוא"ל למשלוח הערות והארות: alibadehilcheta@gmail.com