ב״ה.

ספר

ילקוט יוסף

מועדים

ספירת העומר, מנהגי ימי העומר, דיני חדש, ומנהגי חג השבועות

כולל: דיני ספירת העומר, דינים הנוהגים בימי הספירה, מנהגי ל״ג בעומר ופסח שני, דיני ומנהגי חג השבועות, סדר תפלות חג השבועות, ודיני חדש.

במקורותיהם מהש״ס הראשונים והאחרונים, עד אחרוני זמנינו,

בתוספת פסקיו של אאמו״ר
פוסק הדור מרן רבנו עובדיה יוסף זיע״א

לפי סדר השלחן ערוך - מסימן תפט עד סימן תצד

מאת: **יצחק יוסף**
הראשון לציון הרב הראשי לישראל
ונשיא הרבנות הראשית

שנת תשע״ט
עיה״ק ירושלים ת״ו

©
כל הזכויות שמורות למחבר

להערות ותגובות: a0772249906@gmail.com
טל: 077-2249906

הקדמה

ב"ה. שבט תשע"ט

אודה ה' מאד בפי ובתוך רבים אהללנו, תבענה שפתי תהלה להשי"ת על כל הטוב אשר גמלני, ועל אשר זיכני להניח ברכה בפני רבים, את סדרת הספרים **"ילקוט יוסף"** מ' כרכים, וג' חלקי **"עין יצחק"** וב' חלקי **"שלחן המערכת"**, וב' חלקים של שו"ת **"הראשון לציון"**, שטיפחתי בעמל וביגיעה בס"ד עשרות בשנים, וממקור קדוש יהלכון מדברי הש"ס הראשונים והאחרונים, הב"י, ש"ע ונושאי כליו, עד ממעיין תורתו של מרן אאמו"ר פוסק הדור זיע"א, והנה עתה אנו זוכים להוציא לאור עולם כרך זה שהוא כרך נוסף בסדרת המועדים של "ילקוט יוסף" הכולל בתוכו את דיני ספירת העומר, דינים הנוהגים בימי הספירה, מנהגי ל"ג בעומר ופסח שני, דיני ומנהגי חג השבועות, סדר תפלות חג השבועות, ודיני חדש. במקורותיהם מהש"ס הראשונים והאחרונים, עד אחרוני זמנינו, בתוספת פסקיו של אאמו"ר פוסק הדור מרן רבנו עובדיה יוסף זיע"א לפי סדר השלחן ערוך - מסימן תפט עד סימן תצד, וכן שיעורים שנאמרו על ידינו בס"ד בישיבת **"חזון עובדיה"**. הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו.

וכבר מלתי אמורה, כי דרכנו בקודש להפיץ את אור תורתו של מרן הש"ע, ומרן אאמו"ר זיע"א, ומשתדלים ליישב דבריו מפני השגות חכמי הזמן. וכבר מצינו כן בשו"ת שיבת ציון (סי' עט סד"ה עוד נראה) שהקשה ע"ד אביו בעל הנו"ב, ולאחר קושייתו כתב "אך מה אעשה הדבר יצא מפי קדוש אאמו"ר הגאון זצ"ל וצריך אני לקבל דבריו, ואין אני כדאי לחלוק עליו בסברא בדבר שהוא תקע בו יתדות". (הו"ד בפת"ש אהע"ז סי' יז ס"ק קכח). וכבר נתבאר כזאת בספר עין יצחק ח"א (כללי הפוסקים הראשונים ס"ד) שדרך הפוסקים שאף אם עומדים בקושיא, עכ"ז פוסקים הלכה כן. (וכדרך שאמרו בעירובין י'. ומשום דתיובתא הוא והלכתא? אין, משום דתני רבי חייא כוותיה). ורק אם ראינו שאחר שהקשה בב"י, השמיט דעה זו בש"ע, יש לנו לומר דמה שהשמיטה בש"ע הוא מפני שכוונת תמיהתו בב"י לחלוק על אותה סברא. וכמ"ש המהר"ח פלאג'י בספר חקות החיים (דף סז:), והובא בשד"ח (כללי הפוסקים, סי' יג סוף אות ה). וכמבואר כ"ז בשו"ת יבי"א ח"ב (או"ח סי' ח אות ג' ד' וי'). ושכן מצינו בכמה דוכתי בש"ס, "תיובתא והילכתא? אין". (עי' עירובין טז: כתובות מא: בב"ק טו:). וכן מבואר בשו"ת יבי"א ח"ה (חו"מ סי' ד) דהראב"ד פעמים שמשיג על דברי הרמב"ם אף שדעתו כוותיה. וכן מצינו ברבנו אברהם בנו של הרמב"ם שטרח הרבה ליישב דברי אביו. וגם המהרי"א בספרו בני אהרן (סי' נו) טרח ליישב דברי אביו המבי"ט ולא הזדרז לחלוק עליו. וגם הכתב סופר (או"ח סי' קי"ז, וסי' קכב) כתב בטוב טעם ליישב דברי אביו, ועוד כהנה מגדולי הדורות.

וכאן המקום לעורר על כמה ממחברי זמנינו, שמציגים כמה מהמחלוקות בהלכה בין גדולי הדור, ובתחילה מביאים זאת בתור דעות בהלכה, ואח"כ כותבים בסגנון של "הכרעה" ומסקנא למעשה של הרב הכותב בעצמו, וכגון, ולכן יש להחמיר, או הנוהגים כן י"ל ע"מ שיסמוכו, וכדומה. ועל זה יש להעיר, דמאחר שראו בודאי שיש השגות ודחיות כלפי אותם אחרונים שעל פיהם באים להכריע למעשה, ואינם מביאים את הנימוקים מדוע בכל זאת למעשה צריך לחוש לדבריהם, או רשאי לסמוך עליהם, ואמאי הכריעו כאותו פוסק בלא לשדד עמקים לבדוק הראיות לכאן ולכאן. ומי נתן להם את הכח והעוז להכריע בלי דחיות וראיות, והיכן האחריות שלהם בהוראה. והיה להם

להביא את הדעות ודי בזה, או שידונו עד הסוף, ויכתבו את סיכום הנימוקים שלהם מדוע בכל זאת להכריע כך או כך, שזוהי דרכה של תורה, ולא להכריע מתוך התעלמות מכל הטענות והדחיות, אלא או להתמודד ולהכריע, או למשוך לגמרי עצמו מלהכריע. [ואמת המדה בזה, מי שמכריע לחלוק, מבלי להזכיר את היסודות והראיות העיקריות שיש בדברי מרן זיע"א, ובדברי תלמידיו שהרחיבו שיטתו למי שנתקשה. או לחילופין, מי שמזכיר מקצת היסודות והראיות אבל לא את הכל, ודוחה את המקצת באיזה מו"מ קל. או לחילופין, שמזכיר כל היסודות והראיות, אבל דוחה אותם בגילי דחיטתא כלאחר יד ושלא בכובד ראש הראוי למי שדן בדברי גדול הדור. ופעמים מצוי עוד סוג לצערנו, ואותו קשה לזהות מבלי לבדוק אחר דבריו וראיותיו במקורותיהן, והרבה ת"ח לצערנו נפתים אחר סוג זה בתומם, והוא, שמראה עצמו נושא ונותן ביסודות ובראיות ובעומק העיון ובאריכות לשון, ונראה שעשה באמת עבודה גדולה לעמוד על האמת ועל הבירור, אולם אחר הבירור במקורות שמביא וביסודות שעליהם נתמך, נמצאים לצערנו ולדאבון לבנו סילופים השמטות הטעיות והוצאת דברים מהקשרן זעיר כאן וזעיר שם, באופן שע"פ אותה הטעיה קלה ויחסית נידחת, מניח את כל דברי רבותינו לפירושים שונים ולמהלכים משונים. והקשה שבזה הוא, שכאשר מחליט איזה בחור או אברך או אפילו ת"ח להתגייס לטרוח ולעמוד על הדברים, ומגלה הטעויות שנטע זה בדבריו, באיזה מאמר או חיבור, תיכף נחשד על היותו חסיד שוטה שאינו מסוגל ללמוד ולהבין ולקבל שיש צד שני, אולם מי יגלה עפר מעיניהם של התמימים החושדים כך, שכל עוד שלא יבררו בעצמם סוגיא אחת כזו לאורכה ולרוחבה ויפגשו הטעיות וסילופים אלו בעצמם, לא יהיה בידם לעמוד על אמיתת הדבר ולהאמין עד היכן הדברים מגיעים.]

ובהיות וסידרת הספרים **"ילקוט יוסף"** מסודרת לפי סדר הש"ע, שיש בדבר זה תועלת מרובה ללומד ב"י וש"ע על הסדר, הוצרכנו לחזור על דיני חדש, המופיעים בש"ע או"ח סי' תפט, מיד לאחר הלכות ספיה"ע. ואף שהלכות אלו ברובם נדפסו לפני יותר מעשרים שנה בספר ילקו"י על הלכות ערלה ושעטנז, בדיני מצוות התלויות בארץ, מ"מ יש בדבר זה תועלת ללומדים ב"י וש"ע על הסדר, בסימן תפט. וכמובן אין בית מדרש בלא חידוש.

ואציב בזה מצבת זכרון לאדוני אבי עט"ר, רבינו ומאורינו, אור העולם ופלאו, נר ישראל וקדושו, שכינת אלהיו על ראשו, רבן של ישראל, אספקלריה המאירה, דמגליין ליה טמרא, בפלפול וסברא, מרא דשמעתא וגמ', אליו פי יקרא, דיתיב בעילתא דרא, כחד בדרא, שר התורה, עמוד התוך אשר כל בית ישראל נשען עליו, גדול הדורות האחרונים, מרן רבנו **עובדיה יוסף** זצוק"ל, שנלב"ע ביום המר והנמהר, ג' מרחשון תשע"ד. לעד מלך, לאורו נלך, בתורתו נתבונן, נחסה ונתלונן. נהגה חוקיו, ולא נסור מפסקיו, עד בקרוב נחזה פניו, לימין משיח צדקנו.

ואזכיר בזאת גם את נשמת אמי הרבנית הצדקת מרת מרגלית בת זכייה ע"ה. ת.נ.צ.ב.ה.

ונות בית תחלק שלל, עזרתי בחיים מרת רות [לבית עטייה] שתחי', יהי רצון שנזכה יחד שלא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו ומפי זרע זרענו עד עולם. אמן.

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מבוא

מילי דאגדתא בעניני ספירת העומר

[מתוך שיחות שנמסרו במשך השנים בישיבת "חזו"ע" בימי העומר ולקראת חג השבועות].

הנה ידועים דברי הרמב"ן בפרשת אמור, כי ימים אלה של ימי ספיה"ע, יש בהם קדושה, וקדושתן כעין קדושת חוה"מ. וצריך להבין, מה מצאו חשיבות כל כך בימי העומר עד שדימו זאת לחוה"מ. לכאורה בחגים יש יו"ט ראשון ויו"ט אחרון, והימים שבינתיים הם ימים מקשרים, אבל מה ענין חוה"מ לימי העומר.

והנה ידוע שכאשר הקב"ה נתגלה למשה רבינו בפעם הראשונה, היה זה מתוך הסנה הבוער באש, ואמר לו, בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה. כאן הקב"ה רמז לו למשה שעיקר מטרת יצי"מ היתה לשם קבלת התורה. ובאמת בני ישראל במצרים ציפו וייחלו לתורה הקדושה. והיו סופרים את העומר כאסיר המונה את הימים שנותרו לו בכלא. כך ישראל מרוב תשוקתם לקבל את התורה ספרו את העומר וציפו לקבלת התורה.

ואמרו במדרש [הובא בס' העיטור, וברשב"א ח"ג סימן רפד] שכשיצאו בני ישראל ממצרים שאלו את משה רבינו, אימתי עבודה זו, אמר להם לסוף חמישים יום, והיו מונים החל מהלילה שאחריו, ליל ט"ז ניסן, כל אחד ואחד לעצמו, עד יום נתינת התורה. מכאן קבעו חכמים לספיה"ע בזמן הזה. וע' בחת"ס (על פסחים, סי' תל סק"ד) שבשנת יצי"מ החלו בני ישראל לספור מהלילה שאחר ט"ז ניסן, ובזה יישב את קושית החק יעקב אם עשור לחודש ניסן היה שבת, הרי פסח היה ביום חמישי, ואיך יתכן שיום מתן תורה שהוא ביום החמישים חל אז בשבת. וכאשר ניתנה התורה אף נצטוו על כך ע"י הקב"ה, להראות בנפשנו התשוקה הגדולה אל היום הנכבד הנכסף ללבנו. [מורה נבוכים ח"ג פרק מג. הכתב והקבלה ויקרא כג, כא].

וכך בכל הדורות ספיה"ע נועדה לעורר בנו את התשוקה והצפייה לתורה הקדושה, כביכול אנו מקבלים אותה מחדש מידי שנה.

נמצא שיציאת ישראל ממצרים היתה יציאה מעבדות לחירות, אבל לא זו היתה המטרה הסופית, עיקר המטרה שיהיו בני חורין מבחינה רוחנית.

חג הפסח מסמל את החירות הגופנית. וחג השבועות מסמל את החירות הרוחנית. והימים שבינתיים הם הימים המקשרים ביניהם, והם ימי הכנה לקבלת התורה. כי חירות פיזית בלי חירות רוחנית אינה חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה. [מסכת כלה פרק ה' הלכה ג'].

ולכאורה אמאי ישראל היו צריכים להמתין כל כך לקבל את התורה, הרי הם רצו לקבל את התורה, והדבר בא לידי ביטוי בכך שספרו את העומר, דבר המראה שהמתינו בקוצר רוח לקבלת התורה, א"כ שיקבלו אותה מיד עם צאתם ממצרים. אלא מובא בחז"ל משל על

זה, לבן של מלך שהיה חולה, וכשהבריא ביקש המלך לשלוח אותו להמשיך ללמוד, ואמר לו הפדגוג שעדיין הבן לא כשיר לשלוח אותו ללמוד. טרם הגיע זיוו של בנך. עד שעברו עוד כמה ימים שהתחזק, אמר לו הפדגוג עכשיו הגיע זיוו של בנך. כך ישראל במצרים, ואתכם לקח ה׳ גוי מקרב גוי, מה הללו עובדי עבודה זרה אף הללו עובדי עבודה זרה, והיו שקועים במ״ט שערי טומאה, וכמו שאומר הזוה״ק, ואילו היה שם לא היה נגאל, שאם ישראל היו נשארים במצרים עוד כמה זמן, היו מגיעים לשער החמישים של הטומאה, ולא היו יכולים להיגאל. ולא היו יכולים לקבל את התורה עד שיתקנו את הקלקול. וכל יום מורידים שער טומאה אחד ונכנסים לשער קדושה, עד שעברו מ״ט יום של העומר ונעשו ראויים כבר לקבל את התורה. וימי העומר הם כעין שבעה נקיים, שהאשה צריכה להטהר לבעלה, ולכן נצטוו על שבעה שבועות, כי לקבלת התורה לא מספיק שבעה ימים, אלא שבעה שבועות. ולכן התורה תלתה מצות ספיה״ע עם ראשית הקציר, כי האדם כל השנה עובד בשדה, חורש, זורע, ומטפל, ועדיין לא הגיע לתכלית, וזה יגיע בעת הקציר שרואה את עמלו עושה פירות וקוצר מה שיגע. ופן יחשוב האדם כי זהו תכליתו בעוה״ז, לכן תיכף ציותה התורה בעת שאתה קוצר, דע לך כי לא הגעת לתכלית האמתית, עליך לספור שבעה שבועות כדי להגיע לתכלית האמתית שהיא לקבל את התורה, ובכל שנה צריך הכנה חדשה ולהתבונן לקבל את התורה עלינו.

נמצא שימי הספירה הם ימים של התעלות והתבוננות בייעודו של האדם עלי אדמות, ולדעת כי אדם לעמל יולד, עמלה של תורה, כמו שאמרו בגמ׳ סנהדרין (צט:), אדם לעמל יולד, איני יודע אם לעמל פה נברא אם לעמל מלאכה נברא, כשהוא אומר כי אכף עליו פיהו - הוי אומר לעמל פה נברא. ועדיין איני יודע אם לעמל תורה אם לעמל שיחה, כשהוא אומר לא ימוש ספר התורה הזה מפיך - הוי אומר לעמל תורה נברא.

והדבר רמוז בקרבנות, בפסח מביאים בביהמ״ק מנחת העומר העשויה משעורים, כדי להתיר את השעורה החדשה, ובשבועות מביאים מנחת חטים, שתי הלחם. השעורה היא מאכל בהמה, והחטה מאכל אדם, והדבר בא לרמוז כי בפסח בני ישראל יצאו ממצרים ורצו חירות, אבל גם בהמה רוצה חירות, אינה רוצה שיסגרו אותה, ולכן מביאים מנחת שעורים. ואילו בחג שבועות מביאים מנחת חטים, מאכל אדם, לרמוז כי זו מטרת החירות ואינו נחשב כאדם אלא מי שמקבל עליו עול תורה. וכ״ז כדי להודיעם שאינם צדיקים הראויים לקבלת התורה, כי מעשיהם עד עתה כמעשה הבהמה.

ונשים לב כי חג הפסח נקרא חג האביב, והוא חל בתקופה שהאילנות מלבלבין, בתקופת הפסח יש פרחים על האילנות, אבל שלא נחשוב שזו היתה עיקר מטרת נטיעת האילנות, לצורך הפרחים, אלא העיקר היה לפירות היוצאים מאותם אילנות, ובתקופת חג השבועות הפרחים נופלים ומתחילים להראות ניצני הפירות. שזה העיקר. וכך הוא לגבי יצי״מ בפסח שנחשב כאותם פרחי האילנות, אבל המטרה היא חג שבועות שאז הוא זמן יציאת הפירות, שזה היה עיקר מטרת יציאת ישראל ממצרים.

אבלות בימי העומר

ידוע מה שאמרו בגמ׳ יבמות (סב:) שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לר״ע, וכולן מתו בפרק אחד מפסח ועד עצרת, מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמם, עד שבא ר״ע אצל רבותינו שבדרום, ושנאה להם, רבי מאיר ור׳ יהודה ור׳ יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם שהעמידו תורה אותה שעה. מטעם זה אנו נוהגים מנהגי אבלות עד ל״ד בעומר.

והשאלה נשאלת, הרי זה אירע לפני אלפי שנים, ויש לנו דין בש״ע (יו״ד סי׳ שצה), שאין מתקשין על המת יותר מדאי, וכל המתקשה עליו יותר מדאי, על מת אחר הוא בוכה, אלא ג׳ ימים לבכי, שבעה להספד, שלשים לתספורת ולגיהוץ. מכאן ואילך אמר הקב״ה אי אתם רשאים לרחם עליו יותר ממני. ההיא איתתא דהוה בשיבבותיה דרב הונא, הוו לה שבעה בני, מת חד מינייהו הוית קא בכיא טובא, שלח לה ר״ה לא תעבדי הכי, לא אשגחה ביה וכו׳, לסוף מיתו כולהו. וגם תלמידי חכמים אין בוכים עליהם יותר מל׳ יום, ואין מספידין עליהם יותר מי״ב חודש, כמבואר שם. דלא עדיפא ממשה רבינו ע״ה דכתיב ביה [דברים לד, ח] ויבכו את משה שלשים יום. וא״כ אמאי אנו מתאבלים עד היום.

רואים מכאן שחלוקה אבלות זו משאר האבלויות, אמנם כל אבלות מתיישנת לאחר י״ב חודש, ומוצאים לה ניחומין, אבל על אבלות זו אין ניחומין גם אחר שנים רבות. כי זו אבלות על התורה שעם ישראל הפסיד. אבלות על דבר שהיה ואיננו. שהרי העולם היה שמם מתורה עד שירד ר״ע לרבותינו שבדרום ושנאה להם, וכל התורה שבידינו היא מכח תורתם. אבל הפסדנו את כל העשרים וארבע אלף תלמידים, ואין לנו מושג כמה תורה איבדנו לדורות. הרי לכל תלמיד יש חלק בתורה, ותן חלקנו בתורתך, חלק שאין לשני. במשך אלפי שנים אור התורה זורח רק מחמשת התלמידים, והיאך היה אור התורה זורח אילו היו כל העשרים וארבע אלף תלמידים חיים עוד ומעבירים את התורה הלאה. ולכן אין ניחומין על אבדן זה.

והנה בגמ׳ מכות י. אמרו, אמר רבי, הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחברי יותר מהם, ומתלמידי יותר מכולן. נמצא שהרב האמיתי הוא החברותא, החבר. ממנו הוא מקבל יותר מרבותיו. ואם זה כך הרי שהדבר מחייב לנהוג בו כבוד יותר מרבו, ותלמידי ר״ע לא נהגו כבוד זה בזה, לא כתוב שביזו זא״ז, אלא בסך הכל לא נהגו כבוד, היתה כאן פגיעה במושג רב, ופגיעה בהעברת התורה, ולכן תורתם לא נתקיימה. והקב״ה מדקדק עם חסידיו כחוט השערה, שרק בגלל מה שלא נהגו כבוד זה בזה, נגזרה הגזרה עליהם. ובפרט כי הם היו צריכים להנהיג את הדור, והיו למדין מהן, והוא ענין של מדות, ולכך לא היתה עצה אחרת. ומה שרבם לא הוכיחם, הוא מפני שבתחלה ר״ע עצמו לא ידע הטעם, ורק אח״כ נודע לו הטעם, ואמרו במדרש רבה (קהלת יא, ו) שר״ע אמר לשבעת תלמידיו החדשים ״הראשונים לא מתו אלא מפני שהיתה עיניהם צרה בתורה זה לזה, אתם לא תהיו כן, מיד עמדו ומלאו כל אר״י תורה״, וטעם זה על כי היו צרי עין נתחדש לו אח״כ. ותלמידי ר״ע עצמם סברו שנהגו כדין, שהרי לא ביזו אחד לשני, והטענה עליהם היתה ״שלא נהגו כבוד״, וסברו שלא היה צריך יותר. וכאשר ראו

שהתחילו למות, אף שמסתמא היו בהם שהרהרו בדבר וחזרו בתשובה, אך היה מאוחר מדאי, וכבר נגזרה הגזירה, ולא הועילה תשובתם כדי להראות לדורות חומר ענין המדות שבין אדם לחבירו.

בש"ע הנ"ל מובא, כל מי שאינו מתאבל כמו שציוו חכמים, הרי זה אכזרי, אלא יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה. ע"כ. ולכן מי שאירע לו אבל, צריך לפשפש במעשיו, ואם לאו הרי זה אכזרי, מתאכזר על עצמו, כי מטרת האבלות לקיים מה שאמר שלמה המלך, והחי יתן אל לבו כי זה סוף כל האדם, לתקן את מעשיו ולהתחזק בתורה ויראת שמים. אלא שבכל אבלות אנחנו לא יודעים במה להתחזק, ועל כן מתחזקים בכל. אבל באבלות זו על תלמידי ר"ע אנו יודעים בשל מה באה גזרה נוראה זו, שלא נהגו כבוד זב"ז, והתיקון לזה להרבות בכבוד חכמים.

ובאמת מדוע מאורע זה אירע דוקא בימים אלה קודם מתן תורה. בספר שם משמואל מבאר זאת, כי מטרת יצי"מ היתה לקבל את התורה, בהוציאך את העם וגו', ומה שלא קיבלו את התורה מיד מפני שלא היו ראויים מהעבירות שהיה בידם, מה אלו עובדי ע"ז וכו'. וגם בכל המסעות שהיו במדבר לא היו באחדות, ורק כשהגיעו להר סיני נאמר ויחן שם ישראל, בלב אחד כאיש אחד, ובודאי שבימים אלה בני ישראל עבדו על עצמם להרבות בענינים שבבין אדם לחבירו עד שהגיעו למדרגה בלב אחד כאיש אחד. ולכן תלמידי ר"ע נענשו דוקא בתקופה זו, שהרי היו צריכים להרבות באחדות ובכבוד איש לרעהו, ובפרט תלמידי חכמים זב"ז, כדי להיות ראויים לתורה. וכאשר לא עשו כן נגזרה הגזרה הנוראה.

עוד על אבלות בימי העומר

בימים אלו של ספיה"ע יש כמה מנהגי אבילות, ומהם שאין נושאין נשים, אף שיש בזה מניעת מצות פריה ורביה. וכ"ז כדי שנזכור מה שאירע בימים אלו, ואת הלקח הנלמד מכך, ובאמת שצריכים ליזהר מאד שלא להכשל בדיבור שלא כהוגן אחד נגד השני ח"ו, ובפרט בקרב בני התורה שהשטן מתגרה בהם, ולפעמים ע"י מילה אחת אפשר לאבד את הכל.

ובירושלמי (נדרים פרק ט) מובא בשם ר"ע, ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה. ולמה דוקא ר"ע אמר זאת, אלא מפני שרפו ידיהם בתורה ומתו כ"ד אלף תלמידים שלו בתקופה כל כך קצרה זו, יצא ר"ע ולימד זאת, שזה כלל גדול בתורה.

רבותינו ז"ל תיקנו לנו מנהגי אבילות אלו, כמו שלא להסתפר, ואכן כולנו לא מסתפרים, אולם צריך לחשוב על זה למה באמת אנו עושים את זה, וכל אחד צריך להרגיש על בשרו מה זה ועל מה זה, ולא לחיות בתורת שיגרא, שכולם לא מסתפרים בימים אלה, וגם הוא לא מסתפר, והוא אפי' לא מתבונן באמת למה הוא עושה זאת.

ר"ע אומר שזה כלל גדול בתורה, גדול! ולכן בפרט יש לנו להתעורר בזה בימים אלו. ועיין בקרבן העדה שם, דכוונת ר"ע שבשמירת מצוה זו ינצל מהרבה עבירות. ובפני משה כתב, דמקרא של ואהבת לרעך כמוך עיקר גדול הוא לקיום התורה, שמתוך זה יזהר במשאו ומתנו

עם הבריות, ובכלל זה הקנאה והכבוד וכיוצא באלו, וע"י זה ימנע מהרבה עבירות ויקיים רוב המצות.

נאמר בתורה "את ה' אלהיך תירא", ובגמ' (פסחים כב:) אמרו, עד שבא ר"ע ודרש: את ה' אלהיך תירא - לרבות תלמידי חכמים. ובדרך רמז יש לפרש, שגם תלמידי חכמים צריכים לירא את ה'. שהרי תלמידי חכמים עושים את המצוות מאהבה, הם משקיעים לילות כימים באהבת התוה"ק, זונחים את כל ענייני העולם ועוסקים בתורה. ואם לא היה להם אהבה ללימוד התורה ואהבת השי"ת, לא היו משקיעים כ"כ בלימוד התורה הקד', לכן בא ללמד שגם תלמידי חכמים צריכים לעבוד על יראת השי"ת, לירא מהקב"ה, הגם שהם כל היום כמו בני בית אצל הקב"ה, שהם מצויים בביהמ"ד, ולא מתרגשים מאימת המקום, ולכן אמר שגם הם צריכים לירא מהקב"ה.

וכבר נאמר, שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו (משלי כא, כג). כי יכול להיות אפי' במלה אחת לסבב צרות רבות, וכן להיפך, אם מתאפק שלא לומר אפי' דיבור אחד של דברים בטלים, אומר הגר"א (באגרת לבני ביתו) שזוכה לאור הגנוז שאין כל בריה ומלאך יכולים לשער.

אשריהם בני התורה, שעוסקים בתורה ומקיימים ודברת בם ולא בדברים בטלים. שאם מדבר בם אז יכול לינצל. ואם לא מדבר בדברי תורה אז מוכרח לדבר בדברים בטלים. וצריכים הרבה תפלה לזה. ובעלי בתים אולי לא יכולים, אבל תלמידי חכמים יכולים. ובזה יש לבאר מה שאמר ר"ע זה כלל גדול בתורה.

בספר ערבי נחל (פר' קדושים), כותב על שני פילוסופים גדולים שהיו בעבר, אפלטון ואריסטו (אריסטו היה מאוחר יותר), אפלטון מגדיר את ה"אהבה" כשיש התנגדות, ולדוגמא כאשר הארץ צמאה למים, ואז בא הגשם, מה שהארץ צמאה לגשם זה נקרא אהבה. אבל כשהיא מלאה כבר מים ויורד גשם, זה לא נקרא אהבה. ומביא עוד דוגמא לזה, למוכר שזקוק לקונה ולכן אוהב אותו, אבל המוכר לא אוהב כל כך מוכר אחר. אמנם אריסטו לעג עליו, ואמר שכ"ז נקרא אהבה שאוהב את עצמו, אלא אהבה אמיתית זה רק ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט, יח), שהוא כמוך, ולא שאתה צריך לו, אלא שהוא בדרגתך, כמו ששניהם סוחרים שניהם עשירים, שאע"פ שאינך זקוק לו, עכ"ז אתה אוהבו. ובאמת שזו סברא גדולה.

על פסוק זה של "ואהבת לרעך כמוך" אומר התרגום, כמוך, מאי דסני עלך, לחברך לא תעביד. אך הדרגה הגבוהה יותר היא שיאהב את חבירו ממש כמו את עצמו. [עיין ברמב"ן דזה א"א, דהא קי"ל שאם יש קיתון אחד של מים, חייך קודמין. אלא מפרש הרמב"ן שישמח בחבירו כמו שהוא אצלו, ולא יתעורר אצלו הקנאה. ובזה יש מבארים ענין אחי יוסף. ואכמ"ל].

ולכן הימים האלו מאד חשובים, שאדם ישתדל בהם בשלימות המידות, וכך יחשוב ויתבונן בימים אלו למה באמת אנחנו לא מסתפרים, שכ"ז בא לעורר אותנו להשלים ולתקן את המידות בפרט לקראת מתן תורה.

וזה כלל גדול "בתורה", כלומר בבני תורה, שאין סוף לשלימות. כמו שאומר רבינו יוסף חיים זיע"א בספרו אדרת עליהו על הפסוק בפרשת חיי שרה (בראשית כד, כט), "ולרבקה אח ושמו לבן וגו', וכשמעו את דברי רבקה אחותו וגו', ויבא אל האיש וגו', ויאמר בוא ברוך ה' למה

תעמוד בחוץ ואנכי פניתי הבית ומקום לגמלים". וכתב בזה רמז נורא, "ולרבקה אח ושמו לבן", זהו רמז להשם יתברך שהוא כינוי לבן, המלבין עונותיהם של ישראל, הקב"ה פונה אלינו ואומר, בוא ברוך ה', אתה היהודי, בוא ברוך ה', למה תעמוד בחוץ, כי ע"י העונות האדם יוצא לחוץ, מחוץ למסגרת היהודית, ה' יתברך פונה לכל אחד מאתנו, וגם אל כל הצדיקים, שהם יכולים להכנס יותר פנימה, והם מתעצלים ועומדים בחוץ, ה' קורא לכולם ואומר, למה תעמוד בחוץ, הלא יש עוד מדריגות רבות בקדושה, הכנסו פנימה יותר ויותר. "ואנכי פניתי הבית", זה ביהמ"ק, ה' יתברך אומר לנו, ראו בני, מה עשיתי לכם, אנכי פניתי הבית, פניתי ביהמ"ק, סילקתי שכינתי ממנו, כדי שהאויב ישלוט בו, וכליתי חמתי על העצים והאבנים, כדרך שאמרו במדרש שוחר טוב עה"פ (תהלים עט) מזמור לאסף אלהים באו גויים בנחלתך, קינה לאסף מיבעי ליה, אלא שטובה גדולה עשה ה' שבאו גויים בנחלתך, ושפך חמתו על העצים והאבנים, בכדי שעם ישראל ישאר חי וקיים. וזהו אמרו "פניתי הבית", זה ביהמ"ק. "ומקום לגמלים", והמקום נעשה הפקר לגמלים, כדרך שאמר הכתוב שועלים הלכו בו, והכל נעשה לטובתכם. ועתה אתם אל תעמדו בחוץ. אלא בוא ברוך ה' והכנסו פנימה.

יש כאן תביעה גדולה לכולנו כל אחד ואחד לפי מדריגתו, שיכנסו יותר ויותר פנימה, ובזכות זאת נזכה שה' יתברך יחזיר לנו את בית מקדשינו ותפארתינו בב"א.

הכנה למתן תורה - אהבת ישראל כאיש אחד בלב אחד

הנה מן ההכנות למתן תורה הוא ענין האחדות של עם ישראל, וכמו שמצינו שלפני שנתן ה' יתברך את התורה לעמו ישראל, נאמר בתורה (שמות יט, ב), "ויסעו מרפידים, ויבאו מדבר סיני, ויחנו במדבר, ויחן שם ישראל נגד ההר". ופירשו רבותינו במכילתא (והובא בפירוש רש"י), ויחן שם ישראל, לשון יחיד, ללמד, שחנו "כאיש אחד בלב אחד". כלומר, מתוך אהבת רעים, מתוך אהבת ישראל.

ומלשון הפסוק, שנאמר "ויחן שם ישראל", למדים אנו, כי היו ישראל כאיש אחד ממש, באהבה מוחלטת בלי שום פירוד, וכמו שביאר זאת הגאון רבי צדוק הכהן מלובלין (לקוטי מאמרים עמ' עד), שכשם שאצל איש אחד, אין הוא מרגיש בעצמו התנשאות קצתו על קצתו, כי הוא מרגיש באופן שווה את כל אבריו, בלי הבדל אם יכאב לו אבר זה או אבר אחר, כי כל אחד מאבריו יקר לו מאד, כך ישראל, לא הרגישו התנשאות זה כנגד זה, רק היו שוים ביניהם כאיש אחד ממש.

ובספר ירמיה (פרק ה, א) נאמר, "שוטטו בחוצות ירושלים וראו נא ודעו ובקשו ברחובותיה, אם תמצאו איש, אם יש עושה משפט מבקש אמונה ואסלח לה". כלומר, אמר השי"ת, חפשו בירושלים, ואם תמצאו אדם אחד ההולך בדרכי ה', יסלח ה' לכל העיר בעבורו. והק' הרד"ק, והרי אמר דוד המלך, "נתנו את נבלת עבדך מאכל לעוף השמים, בשר חסידיך לחייתו ארץ", ומשמע א"כ שהיו בזמן החורבן אנשים שהיו עבדי ה' וחסידיו. והשיב הרד"ק בשם אביו רבי משה קמחי, שהחסידים בזמן החורבן, היו מתחבאים בבתיהם ולא היו נראים

בחוצות. וכמו שאמרו בגמ׳ (שבת נה.), שבזמן החורבן, לא היו החסידים מעוררים את עוברי העבירה שיתקנו דרכיהם.

והביאור, כי הן אמנם שכל ישראל ערבים זה לזה, ואם אחד מישראל חוטא, יש לכל ישראל חלק בחטאו, אולם כמו כן להיפך, אם אחד מישראל משתדל בתורה ובמצוותיה, הרי שהוא מזכה בכך את כל ישראל, וכמ״ש רבינו משה אלשיך (בתחילת ספר ויקרא), כי אם אדם אחד מישראל יקריב קרבן, הרי הוא מכפר לכל ישראל, ולכן אמר השי״ת, שוטטו בחוצות ירושלים, אם תמצאו איש אחד שהוא חסיד וצדיק, אכפר לכל ירושלים. אולם זהו דוקא באופן שהחסיד נוהג ברגש אחריות, ומשתדל לזכות את הרבים במעשיהם, אבל אם אינו נושא ברגש אחריות כלפי הציבור, הרי שאז גם השי״ת נוהג באותה מדה, ואינו מכפר לכל עדת ישראל רק בזכות אותם חסידים יחידים. ולכן נאמר ״וכשלו איש באחיו״, איש בעוון אחיו, כלומר, אם איש אחד מישראל חוטא, יש לכל ישראל חלק בחטאו, כי כל ישראל ערבים זה לזה, ולכולנו אחריות זה על זה, כיון שקיבלנו ערבות עבור כל ישראל. (סנהדרין כז:).

ובדרך זו מבארים מה שנאמר בתורה (בראשית פרק יח, כד) לגבי אנשי סדום, שה׳ אמר לאברהם אבינו, אם אמצא בסדום חמשים צדיקים ״בתוך העיר״ ונשאתי לכל המקום בעבורם, ופירש רבינו אברהם אבן עזרא, מה שנאמר ״בתוך העיר״, שבא ללמד שה׳ לא היה נושא לכל אנשי סדום בעבור הצדיקים, אלא אם היו ״בתוך העיר״, מעורבים עם הבריות, ומשתדלים להשפיע עליהם לטובה, אבל עבור צדיקים הנחבאים אל הכלים, לא היה ה׳ נושא לכל אנשי סדום.

ובדורינו זה ב״ה יש צמאון גדול לדבר ה׳, יש אזניים קשובות לדברי התורה, ונתקיים החזון (עמוס פרק ח, יא), ״הנה ימים באים נאום ה׳, והשלחתי רעב בארץ, לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דבר ה׳״, ומרן האמו״ר זצוק״ל, היה מעורר על כך, שעלינו לנצל דבר זה בכל מה שאפשר, לזכות את הרבים, ללמוד וללמד לשמור ולעשות.

נאמר במשלי (טו, לא), ״אזן שומעת תוכחת חיים״, ופירשו המפרשים, ״תוכחת חיים״, היא התורה הקדושה, שהיא חיינו ואורך ימינו, וכמאמר רב סעדיה גאון (בספר האמונות והדעות מאמר ג), ״אין אומתינו אומה אלא בתורתיה״, על כן נקראת התורה תוכחת ״חיים״, שהיא משפיעה חיים אמתיים לישראל, והבינה לעתים (דרוש מו) פי׳ בזה, כי יתרון רב יש לשומע תוכחת מוסר מפי אדם חי, ממה שילמד את הדברים מתוך ספרים, משום שדבר הנכתב בספר, עם כל קדושתו, סוף סוף אין שם חיות כלל, ולכן אינו עושה רושם חזק בלב הלומד, ובמשך זמן מה הולך הדבר ונשכח מלבו של הלומד מתוך ספר, לא כן השומע מוסר מפי חכם, הרי דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב, ובפרט אם החכם שאומר דברי מוסר ודברי תורה, הוא ירא שמים באמת, הרי אמרו, כל אדם שהוא יר״ש דבריו נשמעים, שנאמר ״סוף דבר הכל נשמע, את האלקים ירא״. ובודאי כששומע מפי אדם חי עם תנועותיו ודיבורו בקול נרגש מלב אוהב, הרי הדברים יעשו רושם גדול בלב שומעיהם בלי ספק, וישיגו תועלת רבה מן הדברים.

והשפעת דברי התורה ע״י חכמי ישראל, והנחלתה בקרב העם, צריך שתהיה מתוך הרגשה של יר״ש, ברגש של אחריות רבה על כל האומה, וכאשר יהיו הדברים יוצאים

באהבה, בודאי שיתקבלו באהבה, כמו שנאמר "חנוך לנער ע"פ דרכו, גם כי יזקין לא יסור ממנה", וכבר אמרו במדרש (לקח טוב בראשית פ' נ), "ואתם חשבתם עלי רעה", מכאן שהתוכחה נאה, שמתוך התוכחה באה האהבה, וכמו שנאמר במשלי (כז, ה), "תוכחת מגולה מאהבה מסותרת".

אזכרה ימים מקדם, איך שהיה מרן אאמו"ר זיע"א, מכתת רגליו בכל קצות תבל כדי להנחיל את התורה לכל ישראל, ועינינו ראו לא זר כיצד לפני למעלה מחמישים שנה שכבר אז היה הולך מעיר לעיר וממושב למושב, כדי להרבית תורה ולחזק את ידי הבעלי-בתים שישלחו את ילדיהם לישיבות קדושות על טהרת הקודש, והיה נושא בעול האומה, מתוך יראת ה' שהיתה בלבו, ברגש אחריות בלתי מוגבל על כל אחד ואחד מישראל, ואכן רבים השיב מעון, וזכה להעמיד דורות של לומדי תורה ושל מחבבי תורה.

מבוא לחג השבועות - השפעה על הרבים

במשנה סנהדרין (צ.) שנינו, דשלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להם חלק לעוה"ב, ומי הם ארבעה הדיוטות, בלעם דואג אחיתופל וגחזי. ובגמ' (סוטה מז.) מבואר, מה היה העוון של גיחזי, אחד אמר שהעמיד את העגלים של אחאב באויר ע"י אבן שואבת וכו', ואחד אמר שהניח שם המפורש בפי ע"ז והיתה אומרת אנכי ה' וגו'. ואחד אמר, רבנן דחה קמיה, דכתיב (מלכים ב ו, א): ויאמרו בני הנביאים אל אלישע הנה נא המקום אשר אנחנו יושבים שם לפניך צר ממנו. רש"י מפרש, שהיה דוחה את התלמידים מפני אלישע כשהיה משמש לפניו, והיינו שהיה יושב בשער ביהמ"ד ולא נכנס לשמוע את דרשת רבו, וכשהיו תלמידים באים ורואים אותו אמרו, אם הוא לא נכנס אף אנו לא ניכנס. והלכו להם. והיתה המשנה של אלישע נאמרת ואין אדם נהנה ממנה. וכך נשאר מקום רחב פנוי בביהמ"ד, ולאחר שגיחזי עזב התווספו תלמידים.

ובירושלמי (פ"י דסנהדרין ה"ב), מבואר, שגיחזי היה גיבור בתורה, אלא שהיו בו ג' דברים, עין צרה, פרוץ בעבירה, ולא מודה בתחיית המתים. עין צרה היינו, שמנע מאחרים ללמוד תורה אצל אלישע. נמצא שגיחזי גרם להחלשת הרבים בלימוד התורה ע"י גרמא, אף שלא אמר להם כלום, אבל על ידו רבים קיבלו חולשה, ולכן אין לו חלק לעוה"ב.

ומצינו כיו"ב בגמ' יומא (פו.) ארבעה חילוקי כפרה הן וכו'. החמור ביותר חילול ה', שאינו מתכפר אלא עד המיתה. היכי דמי חילול ה', ר' יוחנן אמר כגון אנא דסגידנא ד' אמות בלא תורה ובלא תפלין. ופי' רש"י, שאין הכל יודעים שנחלשתי בגירסתי, ולמדים ממני להתבטל מלימוד תורה.

ומכאן מוסר השכל לבני ישיבות ואברכים שנמצאים בצוותא, מצד אחד יש מעליותא של דיבוק חברים והתעלות בתורה, שמיעת שיעורים וכו', אבל יש סכנה של החלשת הרבים. כל בחור ואברך שצריך לצאת באמצע הסדר, צריך לחשוב פעמיים אם לא הוא זה שיגרום לחלישות אוירת הלימוד. ואם אינו אנוס יהיה זה בגדר חילול ה'.

בספר מלכים (מלכים ב ו, ח) מסופר, שכאשר מלך ארם בא להלחם עם ישראל, משרתו של אלישע ראה חיל כבד מאד סובב את העיר, ומשרת אלישע פחד, ואז הרגיע אותו אלישע, וכפי שנאמר שם, ויפקח ה׳ את עיני הנער וירא והנה ההר מלא סוסים ורכב אש סביבות אלישע. וביקש ויכם בסנוורים שאנשי ארם לא יראו.

הרד"ק מפרש, שהקב״ה הראה לו רכב אש וסוסים כדי שלא יפחד. וזאת כדי לחזק את לבו. כי אין עושים נס למי שמגלה פחד וחוסר בטחון בהשי״ת.

וכן מבואר בפרשת שופטים (פרק כ פסוק ח), מי האיש הירא ורך הלבב, ילך וישוב אל ביתו ולא ימס את לבב אחיו כלבבו. ובה״ג (בהקדמתו ללאוין רסא) מונה זאת למצות ל״ת, שלא ימנע מלשוב שלא ימס את לבב אחיו. ומביאו הרמב״ן (בפי׳ עה״ת, ובספר המצוות במצוות ששכחם הרב מצוה י׳). ובאמת, לא רק במלחמה כך הוא, אלא גם במלחמת היצה״ר, כי מי שגורם לרפיון בלימוד התורה ילך וישוב לביתו. ונתבונן במה שאמרו על גיחזי שגרם רפיון בלימוד התורה. וראה מה עלה בסופו.

ובפרט בני ישיבות ואברכים יש להם חיוב של זיכוי הרבים בתוך ביהמ״ד, והיינו לגרום לחשק בלימוד של כל הסובבים אותו בביהמ״ד, ללמוד וללמד להגדיל תורה ולהאדירה בכמות ובאיכות, ולחזק את חבירו ברוחניות.

ובספר זכרון שמואל על הגר״ש רזובסקי (עמ׳ תקנט) כותב, דהנה ידועים דברי רבי ישראל סלנטר, שאחד הדרכים לזכות בדין זה להיות מזכה״ר, ואכן, בן תורה יכול להיות בבחינת רבים צריכים לו, ע״י שהוא מתחזק בתורה ובתפלה, בשמירת סדרי הישיבה, בלימוד בחברותא, ואז השפעתו על כל יחיד רבה על כולם.

ובגמ׳ (ברכות סג: מכות י׳) אמרו, א״ר יוסי, מאי דכתיב חרב אל הבדים ונואלו, חרב על שונאיהם של ת״ח שעוסקים בד בבד בתורה, ולא עוד אלא שמטפשין.

ובגמ׳ נדרים (כב:) אמרו, רבי ירמיה מדיפתי אמר, כל הכועס משכח תלמודו ומוסיף טפשות, שנאמר, כי כעס בחיק כסילים ינוח (קהלת ז, ט), ומפרש המהרש״א, כי הכעסן גורם שכל חבריו יתרחקו ממנו וממילא גורס תלמודו לבד, ולכן משכח תלמודו ומוסיף טפשות, שהרי לומד ביחידות. י״א שכיום הספרים הם במקום חברותא, כך כותב בענף עץ אבות, אבל זה בזמן שאין לו חיוב כלפי אחרים. ולא כשלומד בכולל ומחוייב לכלל לגרום לחיזוק אוירת הלימוד בביהמ״ד.

לא בשמים היא

הגמ׳ בב״מ (נט:) מספרת, שהיה ויכוח בין רבי אליעזר לחכמים על תנורו של עכנאי, אם הוא טמא או טהור. ונאמר בגמ׳: באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. אמר להם: ״אם הלכה כמותי, חרוב זה יוכיח״. נעקר חרוב ממקומו מאה אמה. ואמרי לה ארבע מאות אמה. אמרו לו: ״אין מביאין ראיה מן החרוב!״. חזר ואמר להם: ״אם הלכה כמותי אמת המים תוכיח״. חזרה אמת המים לאחורה, אמרו לו: ״אין מביאין ראיה מאמת המים!״ חזר ואמר להם: ״אם הלכה כמותי, כותלי ביהמ״ד יוכיחו!״ היטו כותלי

ביהמ״ד ליפול. גער בהם רבי יהושע אמר להם: ״אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה אתם מה טיבכם? לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע, ולא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר, ועדיין מטין ועומדים. חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו!״ יצאה בת קול ואמרה: ״מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום?״ עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: ״לא בשמים היא״.

וכאן נסתיים הויכוח הנורא בין רבי אליעזר לחכמים, שכמותו לא נמצא עוד בגמ׳. בת קול משמים שוגרה - לאחר שלשה מופתים שהיה בהם משום שידוד מערכות הטבע, ואף בת קול נחלצה לעזרתו של רבי אליעזר והכריזה כי הלכה כמותו בכל מקום. וכביכול היתה התערבות ישירה של הקב״ה בויכוח ההלכתי הזה. היש כח סמכותי גדול מזה? האם היה על רבי אליעזר לצפות לאישור גדול מזה?

אולם כ״ז לא הכריע, גם התערבות זו לא גרמה לחכמים לסגת מעמדתם, עד שנעמד רבי יהושע על רגליו והכריז: ״לא בשמים היא!״ מילים אלה הם חלק מפסוק שבסוף פרשת ניצבים: ״כי המצוה אשר אנוכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא. לא בשמים היא לאמור מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמענו אותה, כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו״ (דברים ל, י״א, י״ד).

וצריך להתבונן מה משמעותה של הלכה זו? ובאמת שהגמ׳ עצמה נדרשת לשאלה זו: מאי ״לא בשמים היא״? אמר רבי ירמיה, שכבר ניתנה תורה מהר סיני ואין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה: ״אחרי רבים להטות״. כאן חידש רבי יהושע יסוד גדול שכתוב: ״אמת מארץ תצמח״, לקח אלוקים את האמת וזרקה לארץ והקב״ה אמר: ניצחוני בני ניצחוני.

והנה קביעה זו: ״לא בשמים היא״, היא שעמדה במרכז התנגדותם של המלאכים להנחלת התורה לבני אדם. כי בגמ׳ (שבת פח:) מסופר, כי בשעה שעלה משה למרום כדי לקבל את התורה, עמדו מלאכי השרת והתנגדו שהתורה תמסר לעם ישראל. וטענו כנגד משה רבינו ״מה לילוד אישה בינינו?״, משנודע להם כי משה רבינו ע״ה בא כדי לקבל את התורה, חזרו וטענו: ״חמדה גנוזה, שגנוזה תשע מאות שבעים וארבע דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם?!״

משה רבנו נצטוה לאחוז בכסא הכבוד ולענות תשובה למלאכים. הוא השיב להם שבתורה נאמר: ״אני ה׳ א-לקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים״ (שמות כ׳, ב׳), והרי ישראל, הם שירדו למצרים ולא המלאכים. עוד מה כתיב בה, ״זכור את יום השבת לקדשו״ (שמות כ, ח), והרי אין מצוה זו נוהגת אלא במי שעושה מלאכה כל ימות השבוע ולא במלאכים אשר בלא״ה שובתים. כך גם איסורי התורה לגנוב, לרצוח, ולנאוף מתאימים לבני אדם ולא למלאכים המשוללים מקנאה ומיצה״ר. לאחר תשובה מנומקת זו הודו המלאכים והסכימו שמקומה של התורה הוא בין בני אדם.

ולכאורה צ״ב, וכי מה סברו המלאכים מלכתחילה, וכי לא עלה על דעתם תשובה פשוטה שכזו?! זאת ועוד, עצם הויכוח אינו מובן. וכי התורה היא כמו חפץ גשמי אשר

נלקח ממקום למקום וכאשר הוא נמצא במקום א׳ נפקד מקומו במקום ב׳?! והלא אפשר שתינתן התורה גם למלאכים וגם לבני אדם. עובדת נתינתה של התורה לבני אדם אינה גורעת כלום ממה שמוחזקת ביד המלאכים, שהרי יכולה להיות גם כאן וגם שם.

שאלה זו מביאה אותנו אל שאלה נוספת. בגמ׳ נאמר, שלא כמדת הקב״ה מדת בשר ודם, שכן, כאשר אדם מוכר חפץ לחבירו, מטבע הדברים הלוקח שמח והמוכר עצוב. הלוקח שמח בחפץ שקנה, אך המוכר מיצר על החפץ שנאלץ למכור אותו רק מפני שהיה נצרך למזומנים. לא כן הקב״ה, אשר גם לאחר ש״מכר״ את התורה לעם ישראל הרי הוא שמח בכך, וגם כאן נשאלת השאלה: מה משמעותה של מכירה זו? כלום לאחר מתן תורה לא נשארה בידי הקב״ה?

ואולם הסבירו, כי הויכוח שבין משה רבנו למלאכים לא נסב סביב שייכותה של התורה לבני ישראל, לזאת גם המלאכים הסכימו, גם הם הבינו שהתורה המעשית שייכת לבני אדם, ועל כך לא היה ויכוח. טענת המלאכים היתה רק בנוגע לסמכות הפסיקה וההכרעה, את זה לא רצו להפקיד בידי האדם. שאף אם יהיה ענק שבענקים, הרי הוא משוחד ואפוף חולשות המונעות ממנו לחתור אל מעמקי האמת הצרופה.

המלאכים לא התנגדו כי תנתן התורה לישראל, אלא למתן סמכות ההכרעה. אך הקב״ה סבר אחרת: ״אחוז בכסא הכבוד וענה להם תשובה״. עם כל חמריותו יכול האדם להתקדש ולהתרומם עד לכסא הכבוד. הקב״ה הסכים כי גם תורת הפסיקה ויכולת ההכרעה תימסר לבני אדם והם אשר יחליטו כיצד יש לעשות וכיצד לנהוג. וגם אם יטעו, הרי אין לדיין אלא מה שעיניו רואות, שכן ״לא בשמים היא״. ומכאן שאם יבואו כל חכמי ישראל ויכריעו שלא כמו שהוכרע במתיבתא דרקיעא - הרי כך ההלכה.

במדרש נאמר, כשהיה משה רבינו ע״ה בשמים, הראה לו הקב״ה למשה מ״ט פנים לומר על דבר טמא שהוא שהוא טהור, ומ״ט פנים לומר על דבר טהור שהוא טמא, אמר משה והיאך ההלכה? א״ל ההלכה מסורה היא בידי כל חכמי דור ודור. וזהו מ״ט ימים של ספיה״ע כנגדם. ויום חג השבועות יום נתינת התורה מסמל את מתן ההכרעה בידי חכמי ישראל.

ובזה מבארים מה שנאמר בגמ׳ (ברכות ה.) א״ר זירא, בא וראה שלא כמדת הקב״ה מדת בשר ודם, בשר ודם מוכר חפץ לחבירו, מוכר עצב (שפירש ממנו דבר חשוב שמתוך דוחקו מכרו) ולוקח שמח. אבל הקב״ה אינו כן, שנא׳ כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו (ששמח הוא ומזהירם מלעזוב את התורה ומשבחה לפניהם). ולכאורה קשה, דמה הדמיון למוכר ולוקח, במכר יש עצבות למוכר שהרי הלך ממנו החפץ, וזבין ואוביד, משא״כ אצל הקב״ה שאלוקים הבין דרכה והוא ידע את מקומה (איוב כח, כג), ולא אביד ולא מידי, אלא, לפי המדרש הנ״ל א״ש, דכיון שההלכה נמסרה רק לחכמי ישראל, ולא בשמים היא, דמי שפיר לחפץ היוצא מידי בעליו. והוא רמוז במ״ש נצחוני בני נצחוני, שההכרעה מסורה בידי בני.

וכפי שמובא בגמ׳ בבא מציעא הנ״ל, גבי המחלוקת בין רבי אליעזר וחכמים, דלכאורה מה סבר רבי אליעזר שכל כך ביקש להוכיח שהלכה כמותו, הרי קי״ל דאחרי רבים להטות, וגם הוא ידע ד״ז בודאי.

אלא י״ל, דס״ל דלאו בכל דוכתא אמרינן אחרי רבים להטות, דבאופן שהיחיד גדול מהרבים, הלכה כיחיד. דהוא גדול מהם בג׳ דברים. הא׳- במדת ההסתפקות במועט שהיתה בו יותר מהם, והרי ע״י מדה זו אדם זוכה ומגיע לקנין תורה, וכמו שאמרו (אבות ו, ד) ״זו דרכה של תורה״ פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, ובתורה אתה עמל. ואמרו ז״ל (ברכות סג:) אין ד״ת מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה. וכן אמרו (נדרים פא:) הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה. הב׳- מדת הענוה שבגינה זוכה האדם לכתרה של תורה, וכמו שאמרו בגמ׳ תענית (ז.) הוי כל צמא לכו למים (ישעיה נה, א), מה מים הולכים למקום שהוא נמוך ואינם מטפסים למעלה, כך תורה מי שמנמיך עצמו ויודע את מיעוטו זוכה לכתרה של תורה, ואף מסייעים בידו בשמים לכוין אליבא דהלכתא לאמתה של תורה. וכמו שאמרו בעירובין (יג:) א״ר אבא ג׳ שנים נחלקו ב״ש וב״ה, הללו אומרים הלכה כמונו והללו אומרים הלכה כמונו, יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלוהים חיים והלכה כב״ה.

ולכאורה מה הויכוח הזה, בודאי שכל אחד מהנחלקים יטען שהלכה כמותו, והנראה, דמחלוקתם יסודית לגבי הכלל של אחרי רבים להטות, דהנה ב״ש מחדדי טפי וס״ל דא״כ הם גדולים יותר בתורה, ובכה״ג לא אזלינן בתר הרוב של החכמים בכמות, אלא אזלי׳ בתר האיכות. אבל ב״ה ס״ל דכיון שהם חכמים בתורה, אין לדבר סוף, שכל אחד יטען שהוא גדול מחבירו, מש״ה אזלינן בתר רבים בכמות תלמידי חכמים ולא רק באיכות.

ואמרו עוד בגמ׳ שם, וכי מאחר דאלו ואלו דברי אלוהים חיים מה זכו ב״ה שתיקבע הלכה כמותן, מפני שנוחין היו ועלובין, והיו שונים דברי ב״ש עם דבריהם, ולא עוד אלא שהיו מקדימים ב״ש לב״ה וכההיא דסוכה. [והיינו, שבזכות מידותיהם הטובות והענוה שהיתה בהם, זכו לסייעתא דשמיא ולשפע אלוקי בחכמה בינה ודעת, בהבנה ובסברא, אליבא דהלכתא. וע״י הענוה זכו לקבל דעת ממי שהדעת שלו]. ומכח הענוה שבהם נקבעה הלכה כמותם. וא״כ גם רבי אליעזר היה גדול מחבריו בענותנותו. הג׳ - זו ההתמדה העצומה והמבהילה של רבי אליעזר. ומאחר והוא עולה עליהם בג׳ דברים אלה, לפיכך סירב לקבל הטענה דאחרי רבים להטות.

והדבר רמוז במה שהוצרך להביא ראיה שהלכה כמותו דוקא מחרוב, אמת המים, כותלי ביהמ״ד. דחרוב מסמל את ההסתפקות במועט, וכמו שאמרו בגמ׳ (ברכות יז:) כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובים מער״ש לער״ש. ולכן גם אצל רשב״י נברא אילן של חרובין לסמל ההסתפקות במועט, ופטור מתרומות ומעשרות וערלה. ואמת המים- מסמלת את הענוה, שהרי המים בטבעם יורדים ואינם עולים, וכותלי ביהמ״ד מסמל את ההסתגרות בתוך כותלי ביהמ״ד להתמדה בתורה, וא״כ ס״ל לרבי אליעזר דבכה״ג לא אמרינן דאחרי רבים להטות, שהיחיד והרבים אינם שקולים, וכמ״ש רבי האי גאון המובא ברמב״ן (סנהדרין כד.) דאחרי רבים להטות הוא דוקא בבי״ד שקולין. [ועיין במשנת יעב״ץ חו״מ סימן כה].

והגאון החקרי לב (ביו״ד ח״א סי׳ פז דף קלג, ובנד״מ עמ׳ תמא ד״ה ומטעם) מחדש, במה שנחלקו הפוסקים הראשונים אם ספק דאורייתא שהוא לחומרא, מה״ת הוא לחומרא, או רק

מדרבנן לחומרא, דהנה כל המחלוקת בספק במציאות, דסוף סוף קמי שמיא גליא מה באמת המציאות, ולכן י״א דהוא לחומרא מה״ת. משא״כ בספיקא דדינא הקב״ה מסר הכרעת הדין לחכמי ישראל, ואם נחלקו הפוסקים ולא נקבעה הלכה כמי, מי שיעשה כמו אחד הדיעות, יש לו ע״מ שיסמוך, היות וקמי שמיא לא גליא כמו מי ההלכה. שלא בשמים היא. וספק דאורייתא בכה״ג לכו״ע רק מדרבנן לחומרא. בזה יובן דברי הגמ׳ (ערובין ו:) דהרוצה לעשות כב״ש עושה, והרוצה לעשות כב״ה עושה עד שיצתה בת קול ואמרה דהלכה כב״ה. וקשה, דאיך קודם הבת קול הרוצה לעשות כב״ש עושה וכו׳, הרי בכל הספיקות בשל תורה הלך אחר המחמיר, דספק דאורייתא לחומרא. והחזו״א (יבמות קלד. ד״ה הא) פירש, דאיירי בתלמידיהם, שבודאי שתלמידי בית שמאי היו עושים כדברי רבם, שהרי קבלו אותו עליהם לרב. אלא שיש לעיין מלשון ״הרוצה״ דמשמע כל הרוצה הוא, ולא רק התלמידים. לפי החקרי לב אתי שפיר, דכיון שבספק פלוגתא דרבוותא ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן הוא, לכו״ע, מש״ה רשאי אדם לקבל על עצמו דברי ב״ה ולנהוג כמוהו.

הרדב״ז כותב דבספק פלוגתא דרבוותא גם באיסור דרבנן אזלינן לחומרא ורק בספק במציאות מקילין בספק דרבנן. וזה נוגד להאמור. ועצם סברתו אפשר לתלותה במ״ש הפר״ח (יו״ד סי׳ ק״י), דבספיקא דדינא לכו״ע ספק דאורייתא לחומרא מה״ת לחומרא. ורק בספק במציאות נחלקו הפוסקים שי״א שרק מדרבנן לחומרא. והסתייע מהר״ן בפ״ק דקידושין (ו:). אמנם, אפשר לדחות ראייתו מהר״ן, כי עיין בריטב״א שם דמבאר הסוגיא דהוא ספק במציאות ולא בדין. ודו״ק.

ובאמת שאף שר״י חלק על ר״א אבל הוקירו במאד, עד שאמר עליו: האבן הזאת דומה להר סיני וזה שישב עליה (ר״א) דומה לארון ברית ה׳. (שיר השירים רבה פרק א) ועיין בראשית רבה (ריש פרשה מב) שר״א אכל קוזזות אדמה כדי שיוכל לעסוק בתורה. [הגהות הרד״ל לפרקי רבי אליעזר אות כג] עד כדי כך ההסתפקות במועט שהיתה לו. ובכל זאת אין משגיחים בבת קול, והלכה כרבים. (ועיין עוד בהקדמת שו״ת יד מאיר ונחל יצחק בפתח השער ד׳, וע״ש בנח״י אות ב׳ לקחת מתנות באדם וכו׳, ובבית הלוי פר׳ יתרו על זה).

ומה שאמר הקב״ה ״נצחוני בני״, עשוני נצחי, דאם לא כן כל אחד יוכיח באותות ומופתים ובכישופים, ויבואו ח״ו לשנות מדברי תורה, וממקורם הטהור והאמיתי, ועל זה שלא שמו לבם לכל הנסים של רבי אליעזר, ועם כ״ז אמרו לא בשמים היא, עשוני בזה ניצחי, ועיין בספר אשי ישראל (סוף פר׳ וזאת הברכה).

הסגולה הגדולה לזכרון היא התשוקה ואהבת התורה באמת בכל לב

ואמרו בשם המדרש ״הדור הדור ואל תצטרך לפלדור״, כלומר, שמי שיחזור על לימודו שוב ושוב לא יצטרך לעשב הפלדור, שהוא עשב חריף ומסוכן, ואפי׳ בבהמה שאכלה ממנו, יש באכילת הבהמה סכנה, אלא שלעומת הסכנה יש בו סגולה לזיכרון, משום שהוא מייבש את הלחלוחית של המוח ומי שאוכלו שכלו נהיה זך ומבריק, וכל מה שלומד זוכר הפלא ופלא כמו מגנט, אך יכול העשב להזיקו בקיבה ולגרום לו חור במעיו, או יכול להשתגע ולצאת מדעתו. וראה במה שכתבנו בס״ד בשלחן המערכת ח״ב (עמ׳ שיט והלאה).

הגאון רבי אליהו לופס זצ״ל שהיה ר״מ בפורת יוסף, מרן למד אצלו שלוש שנים, כשהיה שואל אותו היכן מובאת גמ׳ פלונית והיה עונה לו, היה מתפעל איך זוכר כ״כ. וסיפר, שהחליט ללכת לרוקח ולבקש את הפלדור הזה, ואמר לו הרוקח, יסלח לי כבוד הרב, כבודו לומד לש״ש או כדי שיאמרו עליך שאתה גאון? וא״כ מה לך ולעשב הזה, דייך במה שברא לך הקב״ה, ה׳ לא מצריך אותך שתיכנס לסכנה. (הובא במעדני מלך ח״ג עמ׳ 131).

ומ״מ מובא בספרים כמה סגולות לזיכרון, ובס׳ מדרש תלפיות כתב, שבעת אמירת הקידוש של ליל שבת יאריך וינגן בתיבות ״זכרון למעשה בראשית״, וכן בתפילת שמונה עשרה יכוין היטב בברכת ״אתה חונן לאדם דעת״, ובברכת ״שים שלום טובה וברכה״. אך כמו שאמרנו, ההתמדה והשקידה בתורה, הם הסגולות הטובות ביותר. כי ע״י הרצון העז של אהבת בתורה לדעת הכל, יפתח לבו ומוחו, ויזכור ולא ישכח.

מעלת וקדושת האברכים שמקיימים את העולם

הרמב״ם בסוף הלכות שמיטה ויובל כותב, שכל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה׳ ולשרתו ולעובדו לדעה את ה׳, והלך כמו שעשהו האלוקים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר ביקשו בני אדם הרי זה נתקדש קדש קודשים, ויהיה ה׳ חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעוה״ז דבר המספיק לו כמו שזיכה לכוהנים וללוים.

ומי שיושב ולומד יום שלם בביהמ״ד, צריך לחוש שקיבל טובה גדולה מעל כולם, זכות שלא כל אחד זוכה לה, שהרי אם נעשה חשבון נמצא שמכל היהודים שיש בכל העולם, אולי חצי אחוז יושבים ועוסקים בתורה יום שלם.

ובספר אול״צ (חכמה ומוסר עמ׳ קנח) כתב, שיש להזדרז באכילה כפי יכולתו, וירגיל את עצמו לאכול כל דבר, שצריך שתהא אכילתו לשובע ולא לתענוג, ע״כ צריך לאכול מאכלים מזינים, ולא מטוגנים או מטובלים, ולא יפריע לו העדרם, הם וכיוצא בהם, וכן בסידור הסעודה לא יבזבז מזמנו. אפשר לראות אנשים שבזמן הכנותיהם לאכילה אפשר לאכול שתי ארוחות עם ברהמ״ז כדת. ולא יעבוד את גופו כי אם את אדונו, וע״כ צריך שיחדיר (לעצמו) שהאכילה היא לקיום הנפש ולא להנאת הגוף. כי האדם לא נברא כדי ליהנות מהעוה״ז, ואדרבה כפי הנאתו בעוה״ז מפסיד שכרו לעוה״ב.

וכן לגבי טבילה במקוה בער״ש, שיש להזדרז ולא לבזבז זמנו, וכן לגבי כל דבר, אדם צריך לחשב ולבדוק כמה זמן נחוץ לכל דבר שהוא עושה, ולא להפריז על המדה, ולזה צריך שימת לב יתירה. כי הזמן שעובר הוא האויב הכי גדול של האדם, וכל שיצה״ר מצליח להעביר לאדם את הזמן בהבל וריק זו הצלחה מוחלטת שלו, ועל כן יתבונן האדם בדרכיו לבל יתן ליצה״ר להצליח בכך, אלא יתגבר ויאזור כוחות לעשות חשבון על כל דרכיו ולנצל את זמנו, ובודאי שמן השמים יסייעוהו, שהבא ליטהר מסייעין בידו.

יישוב הדעת וריכוז בלימוד התורה

וידוע שגדולי ישראל היו עושים חיזוק בתוספת לימוד התורה בג׳ ימי הגבלה. ומסופר בלב

אליהו, שהגה״צ רבי אליהו לופייאן זצ״ל נהג לתקן ללמוד ברציפות, והתקנה היתה ללמוד שעה ללא הפסק כלל, ובאותה שעה לא לקום מן המקום אפי׳ כדי לעיין בספר, ולא להשיב לשואלים אותו, ויעץ להניח פתק על הגמ׳ ולכתוב עליו שהוא עכשיו בעבדות, כדי שאם יבוא מישהו ויצטרך לענות לו, יראה את הפתק ויבין שאין להפריעו, וגם שלא יעלב על שאינו משיב לו.

ומביא גם מעשה שר׳ אליהו למד בערב חג השבועות בעבדות כנ״ל, ובא נכדו האהוב עליו ביותר, ור׳ אליהו רמז לו שאינו יכול עכשיו, ולאחר הלימוד ניגש אל נכדו ונתן לו שלום בשמחה רבה. המשגיח דלייקווד, הגה״צ רבי נתן ווכטפויגל זצ״ל כותב וז״ל: מקובלני מרבותי שאם לומדים כראוי בג׳ ימי הגבלה, זוכים לתורה לכל השנה כולה. ופעם אמר שאם אדם היה לומד בלי הפסק במשך ג׳ ימי הגבלה, היה ניצול מכל מיני ביטול תורה כל השנה כולה.

וכמו כן היה המשגיח רבי שלמה וולבה זצ״ל תולה פתק בכתב ידו בג׳ ימי הגבלה וז״ל: קיבלתי ממורי ורבי זצ״ל כי ג׳ ימי הגבלה הם סגולה: מי שלומד בהם בהתמדה רבה ממש בלי ביטול לרגע, זוהי סגולה להצלחה לכל השנה בעלייה בתורה, ואמר שזה כתוב בספרים הקדושים.

ויעויין באגרות הרמח״ל (הנדפס באוצרות רמח״ל ב״ב תשמ״ו), ותמצית דבריו שע״י לימוד בלי להפסיק באמצע מבטלים גזירות רעות. וכתב שם שבזמנו שהיו גזירות רעות רח״ל, הקדמנו רפואה למכה שראינו את הנולד, ושמנו עצמנו לקבוע לימוד שלא יהיה לו הפסק כלל, ובחרנו שבעה לומדים שילמדו בלי הפסק, וקבעו בניהם שהלימוד הזה לא יהיה אלא לתיקון כלל ישראל, והם התחלקו בניהם שכל ת״ח קבע ללמוד בלי הפסק בשעה אחרת, הראשון בשעה א׳ והשני בשעה ב׳ וכו׳, במשך כל היום עד צאת הכוכבים דבר יום ביומו, וכל אחד בשעת לימודו קבע שיתנהג כמו בתפילת שמונה עשרה שלא יפסיק בשום הפסק שבעולם, והראשון לא יפסיק לימודו עד שיתחיל השני, באופן שלא יפסק קול התורה אפי׳ רגע אחד, וזה ידענו כי בזה בחר ד׳ לבטל כל גזירות קשות ובפרט להיות לחומה אל הגזירה הקשה ח״ו.

והנה אחד ממ״ח דברים שהתורה נקנית בהם הוא יישוב דעת, כמבואר במשנה אבות (פ״ו מ״ה). ופירשו שם, שיהא מיושב בדעתו ולא מבוהל בדבריו. ואמרו בגמ׳ עירובין (סה.) אמר רב נחמן בר יצחק, הלכתא בעיא צילותא כיומא דאיסתנא. אמר אביי אי אמרה לי אם קריב כותחא לא תנאי. [אפילו ציווי של עבודה קלה היתה מבטלת אותי. רש״י]. אמר רבא, אי קרצתן כינה לא תנאי. מר בריה דרבינא עבדיה ליה אמיה ז׳ מני לז׳ ימי.

ובמדרש רבה (ויקרא כא אות ז׳) אמרו על רבי חנינא בן חכינאי ורשב״י שהלכו ללמוד תורה אצל ר״ע בב״ב, ושהו שם י״ג שנה, רשב״י הוה משלח וידע מה בגו ביתיה. רבי חנינא לא הוה שלח וידע מה בגו ביתיה. שלחה ליה אשתו ואמרה לו בתך בגרה בא ואשיאה. ואע״פ כן לא נסע וכו׳. אמר ר״ע בפירקיה כל מי שיש לו בת בוגרת ילך וישיאה. קא נסב רשותא ואזיל.

חזינן עד כמה חכמים הקפידו שלא תהיה להם הפרעה בלימוד. אביי אומר, שאפי׳ אם אמו תצוה אותו דבר קטן, הדבר כבר יפריע לו בלימודו. וכן ר׳ חנינא לא רצה לדעת מה קורה בביתו י״ג שנה, וכ״ז מפני שהתורה נקנית ביישוב הדעת, ויש להמנע מכל מפריעים. ואף שרשב״י ידע מה קורה בתוך ביתו, זהו מפני שלפי דרגתו הדבר לא הפריע לו בריכוז לימוד התורה. אבל כל אחד יש לו למדוד לפי כוחו, ואם הדבר עלול להפריע לו בריכוז בלימוד, יש לו להתנתק מהכל כדי שיהיה לו יישוב דעת ללימוד. כי אם אינו מיושב בדעתו ועוסק בתורה, אינו יכול להבין עומק התורה, וכמ״ש הגאון הנצי״ב במכתבו למחזיקי הדת, בשו״ת משיב דבר ח״א (סי׳ מד) וז״ל: באשר זו דרכה של תורה שאין עמלה ותכליתה מתקיים אלא במי שמפנה כל ראשו בה, ונפש עמל עמלה לו, ומסייעו לזכות בה, וא״א להיות גדול בתורה בשעה שעוסק בדברים אחרים, וכל גדולי תורה שהמה גם חכמים בלימודי חול, אינם אלא שנתעסקו בלימודי חול קודם ששקעו ראשם בתורה הקדושה, או אחרי, שכבר נתגדלו מאד בתורה וביראה, אבל ביחד א״א להגיע לתכלית הלימוד. ע״כ. ובס׳ שבט המוסר (רפ״ו) המליץ על זה בשם החכם, תורתו של דואג מן השפה ולחוץ, דהיינו שהטרוד בשעה שלומד אינו יכול להעמיק רק מן השפה ולחוץ.

וראיתי לאחד מבעלי המוסר שכתב, דמגיעים למדרגה זו ע״פ המבואר בכתובות (סב.) בעובדא דרבי חנינא ב״ח ורשב״י, דר׳ חנינא הוה קאזיל לבי רב בשילהי הלוליה דרשב״י, א״ל רשב״י איעכב לי עד צאתי בהדך, לא איעכבא ליה. ופרש״י, בשילהי הלוליה, בסוף ימי חופתו של רשב״י, א״ל המתן לי עד שיכלו ימי חופתי ואלך עמך לבי רב. לא איעכב ליה, אזיל יתיב תריסרי שני בבי רב, עד דאתי אישתנו שבילי דמתא ולא ידע למיזל לביתיה וכו׳. חזיתיה סוי לבה פרח רוחה, אמר לפניו רבש״ע, עניה זו זה שכרה, בעא רחמי עלה וחיה.

ולכאורה למה הוזכר פרט זה שרשב״י ביקש להמתין עד שיגמור ימי חופתו. ופירש אותו חכם, על פי המבואר במדרש קהלת (פ״א אות לז) מעוות לא יוכל לתקון וכו׳, מה שאדם מעוות עצמו מד״ת אינו יכול לתקון. ומה שאדם מחסר עצמו מדברי תורה אינו יכול להמנות, כי הא דרבי יהודה ור״א הוו תניין כחדא, ונסב ליה רבי יהודה אנתתיה, וקדמיה ר״א ז׳ ימים דמשתיתא, ועבר כמה שנים דימטי ביה ולא מטא ביה, הוי וחסרון לא יוכל להמנות. ע״כ. והיינו שלא היה יכול אח״כ להשיגו, ולכן ר׳ חנינא ב״ח לא רצה להתעכב בשביל רשב״י. ולכאורה מה בכך שיתעכב, הרי חבירו הגדול בתורה נושא אשה ומצוה לשמחו, והלא היה בסוף ימי חופתו, וכמו שפי׳ רש״י שם. ועם כ״ז ר״ח הזדרז שלא יטרד מלימודו, ושלא יגיע למצב של מעוות לא יוכל להמנות. והביא שם מדברי הרמב״ם במורה נבוכים ח״ג (פרק חמשים ואחד) שכתב: מכאן אתחיל להישרד אל תכונות ההרגל והלימוד עד שתגיע לזאת התכלית הגדולה, תחלת מה שהתחיל לעשות, שתפנה מחשבותיך מכל דבר, כשתקרא ק״ש ותתפלל, ולא יספיק לך מן הכוונה בק״ש בפסוק ראשון ובתפלה בברכה ראשונה, וכשתרגיל על זה ויתחזק בידך שנים רבות, תתחיל אח״כ כל אשר תקרא בתורה ותשמענה שתשים כל לבך וכל מחשבותיך להבין מה שתשמע או מה שתקרא, וכשיתחזק זה בידך ג״כ זמן אחר, תרגיל עצמך להיות מחשבותיך לעולם פנויה מכל מה שתקראהו משאר דברי הנביאים עד הברכות כולם,

תכוין בהם מה שתהגה בו וכו׳, ותהיה מחשבותיך בהם בעת שתעשה נקיה מן המחשבה בדבר מעניני העוה״ז וכו׳, זאת התכלית אצלי אפשר להגיע אליה מי שיכין עצמו לה מאנשי החכמה בזה הדרך מן ההרגל.

ובגמ׳ יומא (לה:) מסופר על הלל הזקן שלא היה לו כסף להכנס לביהמ״ד, ועלה לגג ושמע דברי תורה דרך הארובה, וירד שלג, עד ששאל שמעיה את אבטליון, אבטליון אחי, מפני מה בכל יום הבית מאיר והיום אפל. ולכאורה למה לא התבונן ויראה סיבת הדבר שאין הבית מאיר. וחזינן, שלמדו בלא להסתכל אנה ואנה, והיו שקועים בספריהם בלא ששמו לבם לסובב אותם.

ובספר מרגניתא טבא (אות כו) כתב: שלא להסתכל לחוץ באמצע הלימוד, אלא רק במה שלומד. ע״כ. וכ״כ באור הרש״ז (ויקרא, מאמר שעט): טוב לגדור שלא להביט אנה ואנה בעת הלימוד, ובאמת דבר זה נכון הוא, שהרי הובא דבר דומה לזה במס׳ שבת (י.) שעל הדיינים להתעטף בשעת הדין. ופי׳ רש״י, שזה מחמת שלא יפנו אנה ואנה. ועוד כתב שם (דף יח) בשם רבינו ישראל סלנטר בספר אור ישראל (דף לא) שכל מצוה או עבירה שיותר קל לקיימן, הם מהחמורות, כגון ביטול תורה בשעה שפנוי מעסקיו. ע״ש. והובא בשו״ת ושננתם (עמ׳ שנה).

ושם הביא על הגר״א שפעם באמצע הלימוד ראה את אחד מתלמידיו שמילמל ברכה, לשאלתו השיב התלמיד כי שמע רעמים חזקים ולכן בירך שכוחו וגבורתו וכו׳. אמר לו הגר״א כשלומדים צריכים להתרכז עד כדי כך שלא לשמוע את הרעמים.

וכתב בספר עבד המלך (דף ט׳) שבנוסף לעוון ביטול תורה יש עוד מצוה ללמוד באימה ויראה, ושיהיה כולו מרוכז ושקוע כולו בלימוד, בלי שימת לב לדברים שמסביבו, כמו סוחר בשעת השוק שהכל עומדים מסביבו לקנות, והוא שקוע כולו במסחרו. ע״ש.

ומסופר על ראש הישיבה הגאון רבנו עזרא עטייה זצ״ל, שמרוב ריכוזו בלימוד גם בלכתו בדרך היה עדיין אחוז שרעפים בלימוד הסוגיות, והיה צועד ברחוב גם בעת הגשמים העזים, ולא שם לבו לכך שיכל ללכת בצידי הדרכים תחת הגגות שהיו בעיר העתיקה בצידי הדרך. ואירע פעם שמרוב ריכוזו הלך בטעות לכיוון הכפר העויין סילוואן, וברגע האחרון ראהו אחד ממכריו והחזיר אותו לכיוון ביתו. וכמה פעמים ראוהו שהולך לביתו ועובר את הבית וממשיך לכיוון מעלה, וכאשר שם לב שעבר את ביתו היה חוזר לאחוריו להגיע לביתו, ושוב היה ממשיך ועוקף את ביתו מרוב ריכוזו בתורה.

ולכן עצה טובה, שקודם הלימוד יסיים אדם את כל עיסוקיו, ואף ילך לצרכיו בביהכ״ס, כדי שבאמצע הלימוד לא תהיה לו שום הפרעה והפסקה, ויוכל ללמוד בריכוז כדבעי.

ומסופר על הגאון החזו״א, שפעם אחת נכנסו אליו כמה נערים, ומכח ריכוזו האדיר לא שם לב לכך, עד שניגש אליו רב מסויים ואמר לחזו״א שהתלמידים הגיעו, ורק אז הרים עיניו מהספר, ודיבר עמהם ובירכם. ופעם הגיע רב מסויים לחזו״א, ורצה לשאול שאלה מסויימת, אחד ממקורבי הגאון החזו״א, אמר לו שרב פלוני רוצה לשאול את הרב שאלה, הגאון החזו״א הנהן בראשו לאות הסכמה, ולאחר כרגע נכנסו לחדרו של הרב לשאול את

השאלה, והיה הרב שקוע בלימודו ולא שם לב בנוכחותם, והיה צריך להפריעו מחדש. ומעשים אלו ראינו כמעט בכל יום אצל מרן אאמו״ר על השקיעות בלימוד, באופן מופלא.

לבטל כל רצונותיו ותאותיו לעשות רצון הבורא יתב׳, שחפץ בלימוד התורה

והשקיעות בלימוד באה ע״י זה שהאדם מבטל כל רצונותיו ותאותיו האישיות, לעשות רצון הבורא יתב׳, שחפץ בלימוד התורה, וכמו שדרשו על הפסוק, בתחלת חומש במדבר, וידבר ה׳ אל משה במדבר סיני, ואמרו במדרש (א, ז) למה במדבר סיני, אלא כל מי שאינו עושה עצמו כמדבר הפקר, אינו יכול לקנות את החכמה והתורה. התורה רוצה ללמד אותנו דרך בקנין התורה, ואומרת צריך שיהיה הפקר כמדבר. ולכאורה למה לא אמר הפקר כהרים וגבעות.

אלא יש כאן רמז, הנמצא בהרים וגבעות ראייתו מוגבלת, יש הגבלה. עד כאן. אבל העומד במדבר הכל פרוש לפניו למרחקים. הרוצה לקנות את התורה, לא סתם שיפקיר עצמו, אלא יפקיר בלי שום הגבלה, בלי שום תירוצים, אין לי חשק או לא יכול. צריך להפקיר את רצונו.

בספרי (פיסקא שמג, ומכילתא פר׳ יתרו) מובא, שהקב״ה הלך לאומות העולם, לעשיו, והציע להם את התורה, שאלו מה כתיב בה, ענה להם לא תרצח, אמרו אי אפשי, שהרי נאמר על חרבך תחיה (בראשית כד, מ), הלך למואב, שאלו מה כתיב בה, ענה להם לא תנאף, אמרו אי אפשי, הלך לישמעאל, שאלו מה כתיב בה, ענה להם לא תגנוב, אמרו אי אפשי, שכבר נאמר ידו בכל ויד כל בו, וכשבא לפני ישראל והציע להם את התורה, מיד אמרו נעשה ונשמע. והתפעלו המלאכים ואמרו, מי גילה רז זה לבני. וצריך להבין האם באמת הקב״ה רצה ליתן את התורה לעשיו, ולמה הציג בפניהם מצוות קשות, יאמר מצוות קלות, כגון כיבוד אב ואם. ועוד, לכאורה מה ההתפעלות מעם ישראל, מי קונה דבר בלי לדעת מה הוא. אלא הקב״ה היה חפץ שכל העולם יקיימו את תורת ה׳, אך כאשר הגוי שואל מה כתיב בה, יש כאן רמז, מה כתוב בה, כי אם זה לא יפריע לנו בשיגרת תאוות לבנו, אינם רוצים לקבל את התורה, כי אינם רוצים לשעבד את כל רצונותיהם לעשות רצון הבורא. יש להם הגבלה. אבל עם ישראל אמר מיד, נעשה ונשמע, והיינו לרמוז שהם מוכנים לקבל את התורה בלי שאלות, מוכנים להקריב את רצונותיהם ותאוותיהם כדי לעשות רצון הבורא. רוצים את התורה בלי שום הגבלה.

ומצינו כן גם אצל רות המואביה, שאמרה לנעמי, אל אשר תלכי אלך ובאשר תליני אלין עמך עמי ואלהיך אלהי. וזו היתה קבלה גמורה, כמו נעשה ונשמע, ביטול העצמיות כלפי רצון השי״ת. ערפה היתה מוכנה לקבל את היהדות אבל בלי למחוק את העבר, יש לה עוד דבר שמהווה אצלה חשיבות מלבד קירבת השי״ת, ולכן חוזרת אל עמה. וזה ההבדל בין אברהם ללוט, לוט הולך עם אברהם מרצונו מארץ מולדתו, לא נצטוה לכך מהקב״ה, אבל בסוף הדרך אברהם העברי, שהוא מעבר אחד ולוט מעבר השני, לוט מורד באברהם ובאלהיו, ומיד נמשך אחר תאותיו לסדום.

ועיין בגמ׳ נדרים (נה.) ממדבר מתנה וממתנה נחליאל, ומנחליאל במות (במדבר כא, יח), א״ל כיון שעושה אדם את עצמו כמדבר שהוא מופקר לכל, תורה ניתנה לו במתנה, שנאמר וממדבר מתנה, וכיון שניתנה לו במתנה נחלו אל, שנאמר וממתנה נחליאל, וכיון שנחלו אל עולה לגדולה, שנאמר ומנחליאל במות. ע״ש. והיינו כאשר האדם מבטל את דעתו וכל כולו נעשה בית קיבול אך ורק לתורה, כל רצונו לעשות רצון בוראו ולעשות לו נחת רוח לקיים מאמרו, ולעסוק בתורה מתוך ציווי הבורא, הרי שאז התורה שוכנת בתוכו. לעסוק בתורה בכל מצב, זה המבחן האמיתי, לעסוק בתורה גם במצבים קשים, מבטל את כל רצונותיו בפני התורה.

ובגמ׳ שבת (פח.) מובא על אותו צדוקי שראה את רבא שמתייגע בתורה ויצא לו דם מאצבעו, ולא הבין מדוע העם הזה פזיז לקבל את התורה, ועוד קודם שיודעים מה כתוב בה הסכימו לקבלה. ומשיב לו רבא, תומת ישרים תנחם וגו׳ (משלי יא, ג), הגוי רואה בהוצאת הדם צער וכאבים ואיבוד דם, רואה בזה פזיזות, אך רבא עונה לו בדמייך חיי, זה גופא שנותנת לנו את זכות קיומנו וחיותינו בעוה״ז, ובמסי״נ אנו עוסקים בה עד צאת הדם. תומת ישרים תנחם, בלי תירוצים, שיעבוד גמור. בתמימות ובלי שאלות והגבלות. וכך נהגו עם ישראל בכל הדורות, עסקו בתורה במסירות נפש, קיימו את התורה.

ומסופר, כי אחד מעינויי התופת שהיה באינקוזיציה היה התנור המרקד, מעמידים חבית גדולה על תנור אש, ומעמידים עליה יהודי ערום, התחילו רגליו להיכוות, היה נזרק בכאביו מעלה ונופל שוב וחוזר חלילה, עד שהיה נחרך כולו כצלי אש, ועל כל כויה וכויה היה צועק שמע ישראל, מסי״נ.

בגמ׳ חולין (ה:) אדם ובהמה תושיע ה׳ (תהלים לו, ז), אותם שיש להם חכמה, אך משימים עצמם כבהמה, מתבטלים כלפי התורה. בלי חשבונות אישיים.

ללמוד תורה מתוך דחקות

בתחלת ספר דברים מובא, שמשה רבינו אומר לישראל, ואשב בהר ארבעים יום וארבעים לילה, לחם לא אכלתי וגו׳. משה רבינו ממחיש לעם ישראל שהיה לו מסירות נפש לתורה, שלא אכל ולא שתה. והיינו שגם שם היה קשה לו, היה לו מסירות נפש, משה ציער ועינה את נפשו לצום ארבעים יום, כאן בעוה״ז א״א לצום ארבעים יום. וכעין זה אמרו בגמ׳ נדרים טו. נשבע שלא ישן ג׳ ימים מלקין אותו וישן. וזו היא שבועת שוא. אבל למעלה בשמים ניתן הכח למשה לצום. גילו שיש לו רצון ומסירות נפש, ואז נתנו לו למעלה הכח לצום.

רואים מכאן יסוד: א״א לזכות לתורה בלי מסירות נפש, וויתור על הנאות העוה״ז. כדברי הט״ז (בסי׳ מז סק״א). דאותם הלומדים מתוך עונג ואינם יגעים בתורה, אין התורה מתקיימת אצלם. וכמו שאמרו בילקוט מלאכי על הפסוק זכרו תורת משה עבדי (מלאכי ג, כב), והלא תורת ה׳ היא, שנאמר תורת ה׳ תמימה, אלא מי שנתן נפשו עליה נקראת על שמו, והיכן מצינו שנתן נפשו עליה, שנאמר, ויהי שם עם ה׳ ארבעים יום.

ובגמ' סנהדרין (כ.) אמרו, שקר החן זה דורו של משה ויהושע, הבל היופי זה דורו של חזקיהו המלך, יראת ה' היא תתהלל זה דורו של רבי יהודה בן עלאי, שהיו ששה מתכסים בטלית אחת ועוסקים בתורה. והיינו, שקר החן, והוא באופן יחסי, יש חן, ויש יופי, ויש שהוא בגדר שקר. דור המדבר, שהיו דור דעה, דורו של משה, למדו תורה מפי הגבורה, זה נחשב בגדר שקר החן באופן יחסי לדורו של ר' יהודה בן עלאי. גם דורו של חזקיהו המלך שלמדו תורה ולא מצאו תינוק ותינוקת מדן ועד באר שבע, שלא היו בקיאים בהל' טומאה וטהרה, דברים קשים, גם דור זה בגדר הבל היופי ביחס לדורו של ר' יהודה בן אלעאי, וכל כך למה, בגלל שהיו מתכסים ששה בטלית אחת ועוסקים בתורה. הרמז בזה, שאז עסקו בתורה במסירות נפש. לא חיפשו תירוצים לפטור את עצמם מהתורה. היו עמלים בתורה, אין בגדים להתכסות, מתכסים ששה בטלית אחת, מסירות נפש. תורה כזו חשובה אצל הקב"ה יותר מתורה שהיתה בדורו של משה ודורו של חזקיהו. בדורו של משה רבינו לא היתה מסירות נפש כמו בדורו של רבי יהודה בן עלאי, ירד להם מן, מן השמים, ענן כיבס להם את הבגדים, לא היה עמל.

ועיין בגמ' מנחות (ז.) על אבימי שנשכחה ממנו מסכת מנחות, ובא לפני רב חסדא שיזכיר לו, ולכאורה מדוע לא שלח אבימי לקרוא לרב חסדא שיבוא אליו, עונה הגמ', סבר, הכי מסתייעא מילתא טפי. ופירש רש"י, משום יגעתי ומצאתי. חיפש אחר היגיעה, מחפש ליגע, יכול למנוע יגיעה זו, אך מחפש אותה בדוקא, וזה מפני שרק כך זוכים לתורה. יגיעה, לגלות מסירות לתורה, וכך זוכים לכתרה של תורה.

חז"ל אומרים (פרקי אבות ג, ה) כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. סיפרו על החפץ חיים, שכאשר נשאל בזמן מלחמת העולם הראשונה, אם זכות התורה עומדת לאדם להשתחרר מעול מלכות, מדוע זכות התורה לא עומדת להם שלא יתפסו למלכות. השיב, מן השמים מודדים לאדם מדה כנגד מדה, אם מקבל הכל בבטחון גמור, אין הכי נמי. ואם זה רופף אצלו ומחכה לראות שיעבירו ממנו, לא מועיל לו. וכן ראינו אצל סיסרא, שנס ברגליו אל האוהל, מבקש מים והיא נותנת חלב, נרדם וכו', אומרים חז"ל שמפני איסור לא יהיה כלי גבר על אשה (נזיר כט.) הרגה אותו ביתד ולא בסייף. במדרש מובא שסיסרא היה גבור גדול, בן שלשים היה, וכבש את כל העולם בכוחו, ולא היה כרך שלא היה מפיל חומה בקולו, ואף חיה שבשדה נותן עליה בקולו לא היתה זזה ממקומה. כשהיה יורד לרחוץ בנחל קישון היה עולים בזקנו כמה דגים מאכל לבני אדם. וגבור זה נפל בידי אשה. במה זכתה לזה, כי היה לה גבורה רוחנית, ידעה שאסור ללבוש כלי זיין, ולכן בזכות התמימות עם התורה, זכתה להכניעו. תומת ישרים תנחם. וכן ראינו אצל חזקיהו המלך שלא נשא אשה, מאחר וראה ברוה"ק שיצאו לו בנים שאינם הגונים, ואמר לו הנביא בהדי כבשי דרחמנא למה לך, לעבד אין מחשבה, הוא משועבד לרבו בלי שום חשבון עצמי.

ובאמת שמצינו אצל הרבה גדולים שלמדו מתוך דחקות, בלי חשבונות שכך קשה ללמוד, כך דוחק ללמוד, למדו בכל מצב. ודוקא בשל כך זכו למה שזכו. ובספר עץ חיים על הגר"ח מוולוז'ין מספר, כי פעם ישב הגר"ח מבריסק לפני תלמידיו, וסיפר להם כי תחת ידו נמצא מכתב מהגאון רבי יואל סירקיש, בעל הב"ח, לחתנו רבי דוד הלוי, בעל הט"ז, וכותב

לו: זיכני השי״ת לעשות בגד חדש של קייטי ליו״ט, ונחסר לי לגמר מלאכה איזה סך, וידוע לך שיש לי אצלך ארבעה זהובים, והמה נצרכים לי כעת, ולכן אבקשך שתשלם לי, ומהארבעה זהובים תתן ששה גדולים לזוגתך, היא בתי שתחי׳, לקנות אגוזים ליו״ט ולשמח לבה. הגר״ח מבריסק כשהיה קורא את המכתב לפרקים בחג השבועות, היו עיניו זולגות דמעות והיה אומר: מזה יש להתבונן איך למדו תורה מתוך עוני ודחקות, והיו מספיקים עצמם ושמחים בתורתם.

גם על המג״א מסופר בספר תולדות יהודי קאליש, לאחר שנשא אשה, נעשה מלמד כדי למצוא את לחמו בצער ובדוחק, ועד היום היו מצביעים על המרתף שבו גר. את ספרו שאת רובי חידושי תורתו כתב בפחם על הקיר באין לו דיו ונייר, ויש מסורת אצל צאצאיו, שלמרות חולשתו הלך ברגל לפוזנא מזמן לזמן כדי לעיין בספרים שלא היו מצויים בקאליש.

על הגאון החסיד רבי רפאל מיוחס בעמח״ס פרי האדמה מסופר בהקדמה לפרי האדמה, מאז היותו כבן שש או שבע, כבר נכנס לישיבתם של אותם אריות בעלי תריסין בישיבת של הרב פרירה, ושם למד בהתמדה. מאז שהגיע לגיל י״ד לא מנע עצמו מביהמ״ד מעלות השחר אפי׳ שעה אחת, בימים ובלילות. זקנו היה הגביר רבי משה הפרנס, והוא היה מכלכל אותו, אבל מאז נפטרה זקנתו, ירד הגביר מנכסיו, וקדמוהו ימי חולי ועוני, ובכל זאת לא עזב את לימודו.

על הקצות החושן מספרים, שהיה כותב בחדרו, אפי׳ שלחן לא היה לו, היה מניח קרש רחב על שני חביות, והפך את זה לשלחן, בחורף היה קור גדול, לא היה לו כסף להסיק את החדר, והיה מתכסה תחת השמיכה וכותב, ומגודל הקור נקפאה הדיו בדיותא והיה מוכרח להחזיק תחת הכר שלא תקפא, והוא צלל במים אדירים והעלה פנינים מים התלמוד והפוסקים.

פעם נסע בעל יד אפרים, רבי אפרים זלמן מרגליות מבראד, כדי לחלוק כבוד לבעל הקצות, ולבקר אותו, נכנס אליו ושאלו איש לרעהו לשלום, התאונן הקצות על מצב הדור ושפלות התורה, חשב שהוא מתאונן על מצבו הרעוע בעניות, שאל אותו על מה אתה מתאנח, אמר לו, אילו כבודו היה גביר לא היה בא לבקר אותי בבית שפל כזה, רק בגלל שאתה ת״ח אתה מרשה לעצמך לבוא לבית שפל כזה, האם זהו כבודה של תורה. שאלו אותו למה קצות לומדים יותר מאבני מילואים, ובפרט שאת האבני מילואים כתב בגיל יותר מבוגר, והשיב, שאת הקצות חיבר בשנות עניותו, ולכן התקבל יותר. את אבני מילואים חיבר כשהיה לו כבר כסף.

על הרב בעל שדה הארץ, רבי אברהם מיוחס, מסופר, שהיה חי חיי צער ועוני קשים, ועסק בתורה בנגלה ובנסתר בשקידה גדולה, עד כי הוכהה מאור עיניו מאז היותו בן ארבעים, עד נ״ח.

רבי עזרא עטייה נולד בט״ו בשבט תרמ״א, בארם צובא, לאביו רבי יצחק, בשנת תרנ״ה, בגיל י״ד עלה לארץ, ורבי יצחק נפטר, האם נשארה אלמנה, ועבדה במשק בית כדי להרויח למחייתה. רבי עזרא בן חמש עשרה התבודד לילות כימים בהתמדה בביהכ״נ שושנים לדוד, ומטביל פת במלח ואוכל, וישן ע״ג ספסלים, וסיפר בערוב ימיו, כי גבר עלינו חסדו זכינו אני ואמא לפיתה שלימה, ולפעמים ביצה וחילקנו לשנים.

האמונה בתורה הקד' וערך קדושתה והשמחה בלימוד התורה

ומן ההכנות לקבלת התורה, הוא הכרת ערך קדושתה, ומי שאינו מכבד ומעריך את התורה כראוי, לא יזכה לקנין תורה. וצריך ללמוד תורה בכבוד ויקר, וגם מתוך אהבת תורה, שהוא שמח בתורה. וכמו שהתורה הקדושה מכרזת (משלי פרק ח): אֲנִי אֹהֲבַי אֵהָב וּמְשַׁחֲרַי יִמְצָאֻנְנִי.

וכיצד נוכל להגיע לערך התורה הקדושה, אמר הגראי"ל שטיינמן, עפ"ד הגאון רבי אברהם אחיו של הגר"א (בעמח"ס מעלות התורה), שיחשוב תמיד, שעבור שניה אחת של לימוד תורה צריכים לתת את כל הנאות עוה"ז, וא"א כלל להודות להשי"ת על שנתן לו את האפשרות הזו של לימוד תורה ברגע קט. ואם יתבונן האדם בזה, בודאי ירגיש הנאה שאין כמוה בעולם בכל קיום מצוה, וכ"ש בלימוד התורה הקדושה. ולכן יחשוב תמיד, שמילה אחת של תורה שוה יותר ממלייארד דולר! (בנתיבות ההלכה קובץ ל"ט עמ' נב, נד).

ובקריינא דאגרתא (עמ' מט) כתב, ידועים דברי הגר"א שכל תיבה ותיבה של דברי תורה הוא מ"ע בפני עצמה, ויכול לזכות ביום אחד לאלפים ורבבות מצוות עשה, ולעומת זאת המבטל יום אחד כבר ביטל אלפי מצוות שכל מצוה של לימוד תורה שקולה כנגד כל המצוות, כדאיתא בירושלמי. וזכות גדולה לארגן את בני הישיבות בבין הזמנים ללימוד וכו', כי התועלת מזה גדולה, והתורה מגינה ומצלא מפגעים רבים רח"ל. ע"ש.

ובשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ג סי' פד) כתב, שאין לעשות חופש לתלמידים בכל יום ראשון בשבוע. ובספר שביבי אור הביא אגרת מהגרצ"פ פראנק זצ"ל שכתב לשומעי לקחו, דמי שנוסע להבריא את גופו בבין הזמנים, ישתדל שלא לגרום חלילה חולשה לנפש, וחכם לב יקח מצוות להזמין לו עיונים בתורה, וכתב שכדאי שיקח אתו במחיצתו ספר קצות החושן, או ספר אחר אשר ינעם לנפשו, כי א"א לעזוב את כח המחשבה בטל בלי עבודה. ע"כ.

ובשו"ת אז נדברו (ח"ו סי' מ) כתב, דהנוסע בתקופת בין הזמנים לרחצה בים, רשאי להיות שם רק כפי מה שדרוש לבריאות וחיזוק גופו, ולא לשם בידור ותענוג בעלמא, ומיד לאחר שיפוש וינוח צריך לחזור לתלמודו. ע"ש.

ומובא בשם הגאון החזו"א (תשוה"נ ב, תסד) שאמר לבחור אחד שצריך ללמוד בבין הזמנים תשע שעות בכל יום, כיון שהרמב"ם (פ"א מהלכות ת"ת הי"ב) כתב שבעל אומנות עוסק במלאכתו שלש שעות ביום ובתורה תשע שעות. ע"ש.

גודל התשוקה והחרטה בעולם הבא על שלא ניצל את חייו לתורה

ואיתא במדרש רבה (בראשית פ"א) ד' תשוקות הן וכו', ואמר הגר"א זצוק"ל יש עוד תשוקה אשר אין בכח איש לצייר ולשער חוזקה וגודלה, בעת שמוליכין את האדם מביתו לקברו, ואז תפקחנה כל חושיו ורואה מה שלא יכול לראות בימי חיותו, ומראין לו עונשי הגיהנום ותענוגי גן עדן, ורואה איך כלה ימיו בהבל. וכל כספו וזהבו אשר עמל עליהם הם לצנינים ולחוחים בעיניו, כי בעבורם קנה לנפשו עונשי הגיהנום, וגם הפסיד תענוגי גן עדן. ומתבונן אז בשכלו הזך כמה תענוגי גן עדן הפסיד בעוה"ז, כי יפה שעה בתשובה ומעשים

טובים בעוה״ז מכל חיי העוה״ב. וכמה שעות בכל ימי חיו אשר הלכו בבטלה, אשר כל שעה ושעה היה יכול להרויח גן עדן בתענוגים נפלאים אשר עין לא ראתה. ומחמת גודל התשוקה אשר הוא רוצה להתעדן שם והוא לא יכול להכנס שם מחמת שהוא מלוכלך בצואת עוונותיו, הוא מרוצה להענש בגהינום בעונשים קשים ומרים, רק שיבוא אח״כ לתענוגי גן עדן, ואין בכוח האדם לצייר גודל שבירת ליבו וחרטו, ואם יהיה לאדם בעוה״ז אחד מאלף אלפים חלק מהצער שיש לו בעוה״ב היה מוכרח למות מחמת שלא היה יכול לסבול גודל הצער. רק בעוה״ב נותן לו הקב״ה כח שיוכל לסבול זה הצער. ואז גודל תשוקתו שיתנו לו רשות לחזור לביתו ולעסוק בתורה ועבודה כל ימי חיו, וממרט שערות ראשו, וקורע את בשרו ואומר אוי לי איך החלפתי עולם בתענוגים נצחיים, על עולם חושך. והצער הזה קשה לו מכל יסורי הגהינום. ע״כ.

וכתב החפץ חיים בספר נדחי ישראל (פרק מג) וז״ל: תורתינו הקדושה היא יסוד הבריאה ושורש כל המציאות, והיא מקור החכמה והתבונה, שבשבילה נברא ומתקיים כל העולם. ואחז״ל שאין שום נברא בעולם לא מלאך ולא שרף שהגיע לדעת אף מצוה אחת עד תכליתה, ורק אלהים הבין דרכה. וכן אמר דוד המלך ע״ה לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד, [ואין תיבה ואות בתורתנו הקדושה אשר לא עמלו עליה כמה אלפים ורבבות מישראל מדורות הראשונים וגם האחרונים, להבינם על בורים, וכולם מצאו בה חכמה ודעת כל אחד לפי שכלו ותבונתו, ואע״פ כן לא הגיעו להשיגם עד תכליתם]. והעידון הגדול מכל העידונין שיהיה לעתיד לבא, הוא במה שיתגלה אז צפונת חכמת התורה שלא נתגלה עוד בעולם.

וערך קדושתה נודע לכל באי עולם בעת נתינתה בהר חורב, שירד הקב״ה בכבודו ובעצמו על הר סיני, בקולות וברקים, ללמד לעמו תורה ומצות, שרעשו אז השמים ובארץ מקול ה׳ החוצב להבות אש, ומלאכי צבאות ידודון ידודון וגו׳, וירד אז במרכבתו הקדושה על ההר ההוא, ופתח כל השבעה רקיעים, וכנגדו פתח כל התהומות, וראו כל ישראל שהוא אלהים יחיד בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, ועל זו העת נאמר אתה הראת לדעת כי ה׳ הוא האלהים אין עוד מלבדו.

ובאותו מעמד קדוש ראו אז את אור פני ה׳, כמ״ש פנים בפנים דבר ה׳ עמכם, והיתה השגתם גדולה כל כך בתורה הקדושה, עד שהשיגו כי היא מקור החיים לכל הבריאה. וכמו שתקנו מסדרי התפלה לומר כי באור פניך נתת לנו ה׳ אלהינו תורה וחיים. ולכן צריך כל איש לפנות כל מחשבותיו לדעת דרכיה ולקיים מצותיה ואזהרותיה.

ומכבוד התורה הוא לכבד ולהוקיר את כל עוסקיה ודורשיה ושומרי מצוותיה מפני שמתדבקין בקדושתה, וכמו שיהושפט מלך יהודה, כשהיה רואה ת״ח היה עומד מכסאו ומחבקו ומנשקו וקורא לו אבי אבי רבי רבי מורי מורי. ונצטוינו לירא מהם כמורא המקום. והוקש כבודם לכבוד המקום, מפני שיש עליהם קדושת התורה. ולכן המבזה ת״ח אין לו חלק לעוה״ב, כאילו מבזה התורה עצמה. ובעו״ה הוקל אצל הרבה אנשים בדור הזה כבוד ת״ח ויראי ה׳, ואין מתבוננים כלל לחשוב שהם עמודי עולם, שבזכותם העולם קיים, שאלמלא הם היה העולם חרב.

מצוה לזכור תמיד ולספר לבניו על מעמד הר סיני

עוד כתב החפץ חיים שם, בענין האמונה בתורה הקדושה: ותורתינו הקדושה לא ניתנה בסתר, שיוכל משהו להסתפק באמיתתה ח״ו, אלא נתנה בגלוי ובפרסום גדול, ועמדו שם ששים רבוא אנשים [לבד מנשים ובנים פחות מעשרים וזקנים מבני ששים ומעלה] וראו כולם בעיניהם המראה הגדול והנורא הקולות והלפידים וההר עשן וקול אלהים מדבר אליהם מלהבות אש, עד שנפשם יצאה בדברו, וכן שמעו את דבר ה׳ אל משה רבם, משה משה לך אמור להם, וע״י זה באמת נקבע בלבם אמונתם בה׳ ובתורתו, ובנבואת משה רבם, וכמו שנאמר הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך, וגם בך יאמינו לעולם. וכתב הרמב״ם באגרתו, שהבטיח הקב״ה ונכנס בערבות, שכל מי שהוא מזרע ישראל יאמינו במשה ותורתו, הם ובניהם ובני בניהם עד עולם.

ולמען לא ישכח המעמד הנורא מדור אחרון, לא סמך הקב״ה על אהבת האבות לבנים, שבודאי יספרו דור אחר דור עיזוז ה׳ ונפלאותיו, למען לזכותם בשרשי האמונה שהיא עיקר הצלחתם בחיים הנצחיים, אלא ציוה והזהיר מאד לזכור זאת בכל יום, ולהודיע לבנינו ולבני בנינו, כדכתיב השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך, והודעתם לבניך ולבני בניך, יום אשר עמדת לפני ה׳ אלהיך בחורב. וכן ציוה והזהיר לזכור יצי״מ תמיד, וכל הנסים שעשה ה׳ לעינינו. וכתב הרמב״ן (בפר׳ בא): האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא והתורה כולה, ובעבור שהקב״ה לא יעשה נסים בכל דור לעיני כל רשע ופוקר וכופר, מצוה אותנו שנעשה תמיד זכרון ואות לאשר ראו עינינו, ושנעתיק הדברים לבנינו ובנינו לבניהם עד דור אחרון, והצריך שנכתוב כל מה שנראה אלינו באמת באותות ובמופתים, על ידינו ובין עינינו. כי ביד חזקה הוציאך ה׳ ממצרים. וכן לכתוב אותו על מזוזות הבתים והשערים. ושנזכיר זה בפינו בבקר ובערב. והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישכחו, ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלהים, כי הקונה מזוזה בזוז אחד וקבעה בפתחו, ונתכוין בענינה כבר הודה בחידוש העולם, ובידיעת הבורא והשגחתו, וגם בנבואה, וגם האמין בכל פנות התורה. עכ״ל.

וגם בכמה דורות אחריהם בימי השופטים, ובימי שאול ודוד ושלמה, ראו ישראל כמה פעמים את השגחת כבוד ה׳ בעולם, וכן בימי חזקיהו ראו כל ישראל את ישועת ה׳, ששלח מלאך והכה במחנה אשור מאה ושמנים וחמשה אלף איש בלילה אחד, כששכבו כולם סביבות ירושלים, ועוד הרבה נסים ונפלאות שנעשו עמהם, וכן בימי מרדכי ואסתר, וכן בבית שני בימי חשמונאים. ובכלל כל זמן הבית הלא נגלה לעין כל תמיד כבוד ה׳ השוכן בתוכם, שבאחת עשרה אמה ממקום כניסת העזרה ולפנים לצד המזבח שהיו מותרין ישראלים לעמוד שם, עמדו כל הקהל בזמן הרגל, שהיה מספרם אלפים ורבבות אנשים שהיה צריך לרוחב עמידתם כמה מילין, ועמידתן היה צפופים, ובעת השתחויה נעשה ריוח שהיו משתחוים רווחים. וכן אש השמים שהיה על המזבח תמיד, וע״י זה היה נשרפו כל הקרבנות כולם שעלו עליו בזמן קצר מאד, כמו בזמן הרגל שהיו מקריבין קרבנות מרובים מאד, מעולת ראיה שהיו

מחויבין להביא כ״א, וכן משלמי שמחה ומנדרים ונדבות ושאר קרבנות שנתחייבו בכל השנה והניחום עד שעת הרגל.

ומפני אמיתת כל אלה שראו אבותינו הכל עין בעין היתה התורה אצלם חיי נפשם, ובחרו לנפשם למות בשמחה, מלעבור על אחת מאזהרותיה בזדון מפני חמת המציק, ובעת שבאו העו״ג למקדש ה׳, והיו הכהנים עומדין בעבודתן, והיו הורגין אותם בחרבות וחניתות, והם לא פסקו מעבודת התמיד, זה נכרת ראשו, ובא כהן השני וקיבל המזרק מידו תיכף, וכן הרבה זה אחר זה, עד שהעלו הכל על המזבח כדין וגמרו עבודת ה׳, ואח״כ כשהציתו האויבים בבית קודש הקדשים, הפילו את עצמם שמנים אלף כהנים פרחי כהונה לתוך האש, להישרף יחד עם בית אלהים, והועלה נפשם בלהב האש השמימה וכן כמה אלפים ורבבות מסרו אז נפשם בשביל דת אל, כידוע ומפורסם בכל ספרי דברי הימים.

וכן מסרו נפשם על קידוש ה׳ בכל דור ודור, עד שבדור אחרון קמו בני בליעל, ויתהללו לחכמים ונבונים, להרוס ולנתוץ את עמודי התורה אשר אבותינו שפכו דמם עליה כמים, והורישוה לבניהם בדמי נפשם, וכ״ז מעזות פניהם ורוע לבם הנשחת, שהם שקועים בתאות כל ימיהם ונטמא נפשם בחלאת הטומאה, אוי להם ולנפשם, והם יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות, גיהנם כלה והם אינם כלים, וכל איש אשר יראת אלהים נגעה בלבבו צריך שימלא לבו חמה עליהם, על שמבזין את תורת ה׳ וההולכים בדרכיו. ויזהר שלא לילך בדרך אתם ולמנוע מנתיבתם. עכ״ד הגאון חפץ חיים.

ארבע שמות יש לחג השבועות

הנה חג שבועות נקרא בכמה שמות, כמ״ש במטה משה (סי׳ תרצ) דארבע שמות נקראו לחג זה: **א. חג שבועות**. לפי שהוא בא אחר ספירת ז׳ שבועות. חג הביכורים, חג מתן תורה. ועצרת. והדבר רמוז במילה שבועות: ש- שבועות. ב- ביכורים. ע-עצרת. ת-תורה. ובאמת, מה משמעות יש לשם שבועות שהשבועות כבר עברו? מה שבועות אלו שייכים לחג?

ב. חג עצרת. לפי שהוא כמו שמיני לפסח. ואיתא בפסיקתא (דר״כ פכ״ח) ראויה היתה עצרת של חג להיות רחוקה ממנו נ׳ יום, כשם שעצרת רחוקה מפסח נ׳ יום, אלא למה הדבר דומה, למלך שבאת לו שמחה, והיו לו בנות נשואות במקום קרוב, ובנות נשואות במקום רחוק, אלו שנשואות במקום קרוב דאית ביומיה דיזלון וייתון, ואלו שהן נשואות במקום רחוק, דלית ביומיה דיזלון וייתון, אמר המלך אני ואתם נשמח ביום אחד. כך בפסח ע״י שישראל יוצאין מן החורף אל הקיץ, לפיכך היא רחוקה ממנו נ׳ יום דאית ביומיה דיזלון וייתון. אבל בחג ע״י שישראל נכנסין מקיץ לחורף קשה להם טרדת דרכים אינה רחוקה ממנו נ׳ יום דלית ביומיה דיזלון וייתון. אמר הקב״ה אני ואתם נשמח ביום אחד. הכא נמי אמר להם (במדבר כט, לה) עצרת תהיה לכם, ולהלן הוא אומר (דברים טז, ח) עצרת לה׳ אלהיך, הכל ביחד. וכתיב (תהילים קיח, כד) זה היום עשה ה׳ נגילה ונשמחה בו, פירוש עמו. וכ״כ בטעמי המצוות לרדב״ז, שנקרא חג העצרת, כיון שהוא כמו יום האחרון לחג הפסח. [והיכן נקרא חג זה בשם עצרת? הוא בתרגום על הפסוק (במדבר כח, כו) ״בשבועתיכם״ ותרגם אונקלוס וכן במיוחס ליב״ע בעצרת יכון.

והובא בברכ״י (תצד, אות א). וכן במשניות (שביעית א, א. ב, א. חלה ד, י. ביכורים א, ג. ועוד) נקרא חג השבועות בשם עצרת].

ג. יום מתן תורתינו. וכרבנן (שבת פו:) דבו׳ בסיון נתנה התורה. ולכאורה אמאי לא הזכירה התורה בפירוש כי בששה בסיון נתתי לכם התורה, כמו שאמר בפסח (שמות יב, יז) כי ביום הזה הוצאתי את צבאותיכם, ובסוכות (ויקרא כג, מג) כי בסוכות הושבתי את בני ישראל וגו׳ (א). לפי שעיקר החג לא נקבע לכך, אלא שהוא עצרת של פסח כמו שנזכר. ועיקר קדושת היום הוא עניין הנ׳, כמו קדושת היובל שבאה מצות התורה וספרתם לכם שבע שבתות שנים וגו׳ וקדשתם את שנת הנ׳. ובעבור שיום הנ׳ מקודש לעניינו הגדול, אנו זוכרים ג״כ מתן תורתינו. (ב) ובעל עקדת יצחק (שער סז) כתב, שאין דרך ומבוא כלל להזהיר על יום קבלת התורה, אחר שאם אין תורה ח״ו אין כאן מצוה כלל, כמו שלא רצו למנות מציאות הש״י בכלל המצוות, שאם אין מציאותו יתב׳ ח״ו אין מקום למצוות. (ג) ועוד, שלא רצה הקב״ה לייחד יום לקבלת התורה, אלא שבכל יום ויום חייב אדם לראות כאילו היום קבלה, כמו שכתוב היום הזה באו מדבר סיני (שמות יט, א), ואומר (עי׳ דברים כו, טז) היום הזה מצוך ה׳ אלהיך. ובמנורת המאור (אבוהב נר ג, כלל ד, ח״ה פ״א) מאריך לתת טעם ענין זה.

ד. ונקרא עוד **חג הביכורים**, כמו שכתוב (במדבר כח, כו) וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה׳ בשבועותיכם. ונקרא יום הביכורים לפי שהוא בימי קציר חטין, ואין מקריבין מנחה חדשה עד שיקריבו שתי הלחם. ושתי הלחם הם רמז לתורה שבכתב ולתורה שבעל פה, כמ״ש (משלי ט, ה) לכו לחמו בלחמי, ואומר ריח ניחוח בעומר ובשבועות, ללמדך שאע״פ שהעומר הוא שעורים הוא ריח ניחוח. וכן בשבועות אומר ריח ניחוח ללמדך שכל האוכל לחם צר ומים לחץ כדי ללמוד תורה, ריח ניחוח הוא יותר ממור ולבונה, וכדאיתא במעשה דר׳ אליעזר (פדר״א פ״א). [ע״כ מס׳ מטה משה].

והאור החיים הק׳ בספרו טור ברקת (סי׳ תצד) כתב, כי השם שבועות הוא לפי שהקב״ה נשבע שלא ימיר אותנו, ואנחנו נשבענו לו שאין אנו ממירים אותו ח״ו.

חג השבועות כולל את כל המועדים

וכתב הג״ר לוי יצחק אב״ד ברדיטשוב, בספרו קדושת לוי (במדבר. מאמר לשבועות), שכל הימים טובים צריכין להיות להם רמז בחג השבועות, שהוא זמן מתן תורה, שהרי בתורה כלול כל הימים טובים, ובעת נתינתה מהכרח שיכלול כל הימים טובים בו. והנה ראש השנה מרומז בו, שיש בו מצות תקיעת שופר, ובמתן תורה נאמר ״וקול שופר חזק מאוד״ (שמות יט, טז) במתן תורה. וסוכות מרומז בו, שישיבת סוכה היא תחות גדפיה שכינתא (זוהר הקדוש ח״ג קג:), וכן היה במתן תורה. וגם א״א להחזיק שבועות רק אחר ספירת ז׳ שבועות, כמו שאמרו בזוה״ק (ח״ג צז:), דהכוונה הוא על ז׳ ימי הבנין. וענין נטילת לולב ג״כ הוא בכוונה זו. ופסח ג״כ כוונה אחת עם שבועות, כמבואר בדברי האריז״ל ששבועות הוא יום ח׳ של פסח כמו שמיני עצרת מסוכות.

בחג השבועות יש מחילת עוונות

עוד כתב בקדושת לוי, "אמנם ענין יום הכפורים צריך לדעת האיך מרומז בו, אפס חכמינו ז"ל אמרו בגמ' (עי' ירושלמי ביכורים פ"ג ה"ג. וברש"י בראשית לו, ג) ששלשה מוחלין עונותיהם, ואחד מהם הוא חתן. והנה כיון דמוחלין לחתן, בודאי מוחלין ג"כ לכלה, דמאי בינייהו, תרוייהו נשואים זה לזה. וחכמינו ז"ל אמרו (תענית כו:) 'ביום חתונתו', זה מתן תורה, נמצא כיון דהיה נשואין בשבועות, ואנו הכלה (עי' שיהש"ר ד, כב. תנחומא תשא, יח), נמחל לנו עונותינו, א"כ זהו רומז ליום הכפורים בשבועות, דביום הכפורים מוחלין עונות גם כן". עכ"ד.

צריכים לשמוח בחג השבועות על מחילת העוונות

ומ"ש בקדושת לוי הנ"ל שבשבועות יש מחילת עוונות, כבר מפורש כן בספר הרוקח (סי' רצה. בשם הירושלמי דלהלן), שלא מצינו שלמי ציבור כי אם בעצרת, על כן אסור להתענות בעצרת, אפי' מי שרגיל להתענות בכל יום ויום, וכמו שאמרו בפסחים (סח:) מר בריה דרבינא יתיב כולי שתא בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי. ועל כן צריכים ישראל לשמוח בו, שמוחל הקב"ה עונותיהם. וכדאמרינן בירושלמי (סוף מס' ראש השנה), ר' משרשיא בשם ר' אידי אומר, בכל הקרבנות כתיב חטאת, ובעצרת לא כתיב חטאת, אמר להם הקב"ה לישראל, מכיון שקיבלתם עול התורה עליכם, מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם. ולכך מקריבין שתי הלחם, על שם ב' לוחות תורה שבכתב ותורה שבעל פה. וכתיב לכו לחמו בלחמי. וב' כבשי עצרת לשלמים, כנגד ב' תורות. ע"כ. ומה שנחשב כאילו לא חטא מימיו, הטעם צריך לומר, שע"י עול תורה, נעשה כמו בריה חדשה. וכעין מה שמצינו גר שנתגייר כתינוק שנולד דמי. וכדאי' בירושלמי (ביכורים פ"ג ה"ג), שהגר מוחלין לו על כל עוונתיו.

ועוד יש להעיר, לפי מה שכתבו המפרשים, שאחרי מתן תורה הוצרכו לקדש את נשותיהם מחדש, אלא שכתב בספר המקנה (קו"א סי' כו ס"א), שהיה שם קידושין ממילא, שנא' שובו לכם לאהליכם, ועשו כן לעיני כל, והן הן עידי יחוד וכו'. וקי"ל שגם חתן שנושא אשה מוחלין לו על כל עוונותיו. וכן הכלה.

סגולה בעת קריאת פרשת מתן תורה בחג השבועות לתורה ולרפואה

ויש שכתבו בשם הגרי"ש אלישיב סגולה לרפואה, על פי דברי המדרש (פסיקתא דר"כ פיסקא יב): "אמר הקב"ה לישראל, בני, היו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה ושנה, ואני מעלה עליכם כאילו אתם עומדים לפני הר סיני ומקבלין את התורה. אימתי, בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים". ע"כ.

ולכן טוב לכוין בשעת קריאת עשרת הדברות, כאילו עומד עתה לפני הר סיני, ושומע את קול השי"ת מתוך האש, שבכל שנה מתחדשת נתינת התורה, וכשם שבמעמד הר סיני, נתרפאו כל החולים בשעת נתינת התורה, כך יכול לזכות לרפואה שלימה מכח התורה הקדושה. וכמ"ש (משלי ג), רפאות תהי לשרך ושיקוי לעצמותיך. וכתיב (משלי ד) כי חיים הם למצאיהם ולכל

בשרו מרפא. [ובליקוטי מוהר״ן (תורה רסז) כתב, ששבועות הוא רפואה לריאה, כי ה׳ כנפי ריאה, הם כנגד ה׳ חומשי תורה (תיקון כה), ובשבועות שמקבלין התורה יכולין לקבל חיות חדש].

סגולה לחג השבועות – ללמד את בניו תורה מיד בתחלת היום

ומובא בשם הרוקח, שיש סגולה להתחיל ללמוד אותיות א׳ ב׳ הקדושים עם התינוק, בשעת עלות השחר של חג השבועות, לפי שהוא זמן מתן תורה, ובכל שנה הקב״ה משפיע בו את התורה, והוא מסוגל ביותר להתחלת הלימוד.

ומקורו בספר הרוקח (סי׳ רצו) שכתב, מנהג אבותינו שמושיבין התינוקות ללמוד בשבועות, לפי שניתנה בו תורה. ורמז שמכסין הנער שלא יראה כלב ביום שמחנכין אותו לאותיות הקדש, גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא. וכעלות השחר יום עצרת מביאין הנערים לשם בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים. ומכסים אותו תחת המקטורין מביתם עד ביהכ״נ או עד בית הרב, על שם ויתייצבו בתחתית ההר. ונותנין אותו בחיקו של הרב המושיבם ללמוד, על שם שנאמר ״כאשר ישא האומן את היונק״, וכתיב ״ואנכי תרגלתי לאפרים קחם על זרועותיו״. ומביאים הלוח שכתוב עליו אבג״ד תשר״ק, תורה צוה לנו תורה תהא אומנותי, ויקרא אל משה, וקורא הרב כל אות ואות מן א״ב והתינוק אחריו וכל תיבה של תשר״ק, והתינוק אחריו. וכן תורה צוה, וכן תורה תהא, וכן ויקרא, ונותן על הלוח מעט דבש ולוחך הנער הדבש שעל האותיות בלשונו. ואח״כ מביאין העוגה שנילושה בדבש, וכתוב עליה, ״ה׳ אלהים נתן לי לשון לימודים לדעת לעות את יעף דבר יעיר בבקר בבקר יעיר לי אוזן לשמע כלימודים, ה׳ אלהים פתח לי אוזן ואנכי לא מריתי ואחור לא נסוגותי״. וקורא הרב כל תיבה של אלו פסוקים והנער אחריו, ואח״כ מביאין ביצה מבושלת וקלופה הקליפה ממנה וכתוב עליה, ויאמר אלי בן אדם בטנך תאכל ומעיך תמלא את המגילה הזאת אשר אני נותן אליך ואוכלה ותהי בפי כדבש למתוק. וקורא הרב כל תיבה והנער אחריו. **ומאכילין לנער העוגה והביצה כי טוב הוא לפתיחת הלב**. ואל ישנה אדם מן המנהג. כמ״ש בפסחים (נ.) ובב״ר (פר׳ וירא), עלית לקרתא הלך בנימוסה. עכ״ל.

המכניס את בנו ללמוד תורה, נחשב כאילו מקריבו להר סיני

והמכניס את בנו ללמוד תורה, נחשב כאילו מקריבו להר סיני, כמו שהביא בארחות חיים (מנהג רז״ל בת״ת אות א). וע״ש סדר הכנסת התינוק.

ומפורש יותר במחזור ויטרי (סי׳ תקח): וכשאדם מכניס את בנו לת״ת כותבין לו את האותיות על לוח, ומרחיצין אותו ומלבישין אותו בגדים נקיים, [כדרך, וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם], ולשין לשמו ג׳ חלות של סולת בדבש וכו׳ [זכר לשלשה עידונין שנתעדנו בהן ישראל. באר. מן. שליו. ולשין אותם בחלב ודבש, משום שנאמר (דברים לב, יג) ויניקהו דבש מסלע. ונאמר (שיר השירים ד, א) דבש וחלב תחת לשונך], ומבשלים לו ג׳ ביצים, ומביאין לו תפוחים ומיני פירות [כשהן מצויין לקינוח סעודה. ועוד דחמרא וריחני פיקחוני]. ומחזרין אחר חכם וחשוב שיוליך אותו לבי״ס. [שכן בנתינתה של תורה חזר הקב״ה על אדם חשוב ולא מצא כמשה רבינו להנתן תורה על ידו. וכל זה כדי שיתקיימו לדורות, כמו שנאמר (ישעיה נט, כא) לא

ימושו מפיך וגו׳, שמעשיהן של צדיקים קיימין לעולם, והקב״ה מסכים על ידם, שנאמר ועצת מלאכיו ישלים], והחכם מכסהו תחת כנפיו [לפי שמחנכין אותו דרך צניעות ודרך ענוה. שכן מצינו בנתינת התורה, ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו. ד״א שלא לעשותו עליל ופומבי לעוברי דרכים, שלא ישלוט בו שום עין הרע ולא שום נזק, שכן בנתינת התורה, לפי שלוחות הראשונות ניתנו בפומבי גדול, ובקולות וברקים וקול שופר, נתקנאו המלאכים, ובא שטן וערבב את העולם וגרם העון ונשתברו לוחות ראשונות, אבל לוחות אחרונות שניתנו בחשאי הן קיימין לעולם. ולפיכך מחזירין אותו לאמו אף מכוסה], ומעלהו לבית הכנסת [כדרך שישראל נתקרבו לפני הר סיני בנתינת התורה], ומאכילין אותו חלות בדבש, ומן הביצים והפירות. והחכם מקרא לו האותיות, [זכר לוידבר אלהים], ואח״כ מחפים אותו בדבש. ואומרים לו. לחוך. ומחזירין אותו לאמו אף מכוסה. וכשמתחילין ללומדו. בתחילה מפתים אותו. ולבסוף רצועה על גביו.

ופותחין לו בתורת כהנים תחילה: ומרגילין אותו לנענע בגופו כשהוא לומד. וכשמגיע לחקת עולם. קורא אותו כעין ציבור. ועושה לו סעודה עליו. לפי שדומה הענין כאילו הקריבו לפני הר סיני, דכתיב ביום הזה באו מדבר סיני, ולא כתוב ביום ההוא, אמרה תורה, בכל יום ויום יהיה בעיניך כאילו הוא אותו יום שניתנה בו תורה. ללמדך שתנהוג בבניך כשתכניסהו לת״ת, כמנהג הזה לכסותו ולהעלותו. שכן מצינו במשה שעשה כסדר הזה לישראל, דכת׳ ויוצא משה את העם לקראת האלהים מן המחנה ויתייצבו בתחתית ההר, נראה כאילו הם מכוסין תחת ההר כשהכניסן לקבל תורה. ע״כ. [ובחמדת ימים (שבועות פ״א) הביא מנהג זה, להושיב התינוקות וללמוד ביום שבועות, ומביאין לוח וכו׳, שזה מסוגל לפתיחת הלב. וכתב, שכל הימים שמר״ח סיון ועד יום שבועות, כולם קדושים ומסוגלים לזה. אמנם, כל זה אמרו לגבי תינוקות קטנים, אבל לילדים הגדולים, הדרך הנכונה הוא לא לעשות סגולות של עוגות, כי אם לשמור פיהם ולשונם ודרכיהם בקדושה. וישמר מדברי בטלה הגורמים להוציא החכמה ולסכל ולאטום הלב. והעוסק בתורה לשמה, מגלין לו רזי תורה מאיליו בלתי הצטרכות לטרוח בסגולות, כי רוח אלהים תלמדנו באשר נפשו חשקה בתורה לעסוק בה לשמה לעשות נחת רוח ליוצרו. ע״כ].

ומכאן נלמד מעלת השולחים את בניהם ונכדיהם, לתלמודי תורה שהם על פי מסורת ישראל סבא, עד כמה גדלה מעלתם.

המלמד את בן בנו תורה - כאילו קיבלה מהר סיני

ואם האבא לא זכה להכיר את ערך התורה, אזי הסבא ישתדל בזאת, על חינוך נכדיו לתורה

ויר״ש. ואיתא בגמ׳ (קידושין ל.), אמר רבי יהושע בן לוי, כל המלמד את בן בנו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני, שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך, וסמיך ליה יום אשר עמדת לפני ה׳ אלהיך בחורב. רבי חייא בר אבא אשכחיה לריב״ל דשדי דיסנא ארישיה, וקא ממטי ליה לינוקא לבי כנישתא, א״ל מאי כולי האי, א״ל מי זוטר מאי דכתיב (דברים ד, ט) והודעתם לבניך וסמיך ליה יום אשר עמדת לפני ה׳ אלהיך בחורב. מכאן ואילך רבי חייא

ב״א לא טעים אומצא עד דמקרי לינוקא ומוספיה. רבה בר רב הונא לא טעים אומצא עד דמייתי לינוקא לבית מדרשא.

והמרדכי שם (רמז תצו) כתב, אית תנא דמחייב ללמד גם בן בנו להוליכו לבית הספר. והביא עוד מירושלמי (שבת פ״א ה״ב דף ו:), שרבי יהושע בן לוי היה רגיל לשמוע הפרשה מבן בנו בכל ער״ש, פעם אחת שכח, ונכנס לרחוץ באחת מן המרחצאות שבטבריא, והיה נסמך על כתפיו של ר׳ חייא בר אבא, נזכר שלא שמע הפרשה מבן בנו, וחזר ויצא לו. ר׳ לעזר בי רבי יוסי אומר, כבר פשט בגדיו, א״ל ר׳ חייא בר אבא ולא כן למדתני רבי אם התחילו אין מפסיקין, אמר ליה חייא בני, קלה היא בעיניך שכל השומע פרשה מן בן בנו כאילו הוא שומעה מהר סיני, ומה טעם, והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה׳ אלוקיך בחורב. [פירש בקרבן העדה, דבמה שמודיע לו, הרי הוא כאילו הוא יום אשר עמדת לפני ה׳].

וביאר המרדכי, שהיה רגיל שבן בנו חוזר לפניו הפרשה בכל ער״ש.

אגרת מהר״ש אלקבץ - על גילוי שכינה אצל הב״י בלילות של חג השבועות

וזה לשון השל״ה (מסכת שבועות פרק נר מצוה אות ו והלאה): ולהראות גדולת מעלת זה הלילה, איך שחביב לפני הקב״ה לבלתי נדום רגע אחת מדביקות התורה, גם יש רשות להפסיק בין ענין לענין לדבר דברי התעוררות מוסר ופשפוש מעשים ולתקן תקנות ליראת ה׳, אכתוב לכם מעשה שאירע קרוב לזמנינו, והועתק מכתב המקובל הר״ר שלמה הלוי אלקבץ, שהיה מתחבר בבית של רבינו ב״י, והופיע עליו רוח הקודש. וזה נוסח הכתב: דעו לכם, כי הסכמנו החסיד נר״ו ואני עבדו, ועבדיכם מהחברים, לעמוד על נפשינו ליל שבועות ולנדד שינה מעינינו ותהלה לאל כן עלה בידינו כי לא הפסקנו רגע, רק אשר תשמעו ותחי נפשכם. וזהו הסדר שתיקנתי וסידרתי בלילה ההוא. ראשונה תורה, קרינן מפרשת בראשית עד ויכלו, בנעימה בקול גדול. אח״כ ׳בחדש השלישי׳ (שמות יט, א) עד סוף סידרא. עוד מפרשת משפטים ׳ואל משה אמר׳ (שם כד, א) עד סוף סידרא. עוד מפרשת ואתחנן ׳ויקרא משה אל כל ישראל׳ (דברים ה, א) עד סוף פרשת ׳שמע ישראל׳ (שם ו, ט). עוד מפרשת וזאת הברכה ׳ויעל משה׳ עד ׳לעיני כל ישראל׳ (שם לד, א - יב). עוד ההפטרה (דשבועות) ׳ויהי בשלשים שנה׳ (יחזקאל א, א), והפטרה ׳תפלה לחבקוק הנביא׳ (חבקוק ג, א). אח״כ מזמור ׳השמים מספרים׳ (תהלים יט), ומזמור ׳יקום אלהים׳ (שם סח), אח״כ ה׳אלפא ביתא׳ (שם קיט), בלא השירות (שם מפרק קכ). אח״כ כל מגילת שיר השירים, וכל מגילת רות, ואח״כ פסוקים אחרונים של דברי הימים. וכ״ז באימה ביראה בניגון ובטעם, לא יאומן כי יסופר. ואח״כ למדנו משנה כל סדר זרעים. ואח״כ למדנו על דרך האמת.

ובעת שהתחלנו ללמוד המשנה, ולמדנו שתי מסכתות, זיכנו בוראנו ונשמע את קול המדבר בפי החסיד נר״ו, קול גדול בחיתוך אותיות, וכל השכנים היו שומעים ולא מבינים. והיה הנעימות רב והקול הולך וחזק, ונפלנו על פנינו, ולא היה רוח באיש לישא עיניו ופניו לראות מרוב המורא. והדיבור ההוא מדבר עמנו, והתחיל ואמר, שמעו ידידי המהדרים מן המהדרים, ידידי אהובי. שלום לכם, אשריכם ואשרי יולדתכם, אשריכם בעוה״ז, אשריכם בעוה״ב, אשר

שמתם על נפשכם לעטרני בלילה הזה, אשר זה כמה שנים נפלה עטרת ראשי ואין מנחם לי, ואני מושלכת בעפר חובקת אשפתות, ועתה החזרתם עטרה ליושנה. התחזקו ידידי, התאמצו אהובי, שמחו ועלצו ודעו כי אתם מבני עליה, וזכיתם להיות מהיכלא דמלכא, וקול תורתכם והבל פיכם עלה לפני הקב״ה, ובקע כמה אוירים וכמה רקיעים עד שעלה, ומלאכים שתקו, ושרפים דממו, והחיות עמדו, וכל צבא מעלה והקב״ה שומעים את קולכם.

והנני המשנה האם המייסרת את האדם, באתי לדבר אליכם, ואם הייתם עשרה הייתם מתעלים יותר ויותר, אבל עם כ״ז נתעליתם ואשריכם ואשרי יולדתכם ידידי אשר נדדתם שינה מעיניכם, ועל ידיכם נתעליתי הלילה הזה, וע״י החברים אשר בעיר הגדולה, עיר ואם בישראל [עיר שאלונקי שביוון], ואין אתם כאותם השוכבים על מטות שן, שינה שהוא אחד מששים במיתה, וסרוחים על ערסותם. ואתם נדבקתם בידו״ד, והוא שמח בכם. לכן בניי התחזקו ואמצו ועלצו באהבתי בתורתי ביראתי. ואילו הייתם משערים אחד מאלף אלפי אלפים ורוב רבי רבבות מהצער אשר אני שרויה בו, לא היתה נכנסת שמחה בלבכם, ולא שחוק בפיכם, בזוכרכם כי בסיבתכם אני מושלכת בעפר. לכן חזקו ואמצו ועלצו בניי ידידי המהדרים, ואל תפסיקו הלימוד, כי חוט של חסד משוך עליכם, ותורתכם עריבה לפני הקב״ה. לכן עמדו בניי ידידי על רגליכם והעלוני, ואמרו בקול רם כיום הכפורים ׳ברוך שם כבוד׳ וכו׳.

ועמדנו על רגלינו וקטרי חרצינו משתרין, ואמרנו בקול כאשר נצטוינו. וחזר ואמר, אשריכם בני, שובו אל לימודכם ואל תפסיקו רגע, ועלו לארץ ישראל, כי לא כל העתים שוות ואין מעצור להושיע ברב או במעט, ועיניכם אל תחוס על כליכם, כי טוב הארץ העליונה תאכלו, ואם תאבו ושמעתם, טוב הארץ ההיא תאכלו. לכן מהרו ועלו, כי אני המפרנסת לכם ואני אפרנסכם, ואתם שלום ובתיכם שלום, וכל אשר לכם שלום, ׳ה׳ עוז לעמו יתן׳

את כל הדברים האלה דיבר אלינו, ושמעה אזנינו, ורבות כהנה וכהנה מענייני החכמה, כמה וכמה הבטחות גדולות. וכולנו געינו בבכיה מרוב השמחה, וגם בשמענו צרת השכינה בעונותינו, וקולה כחולה המתחננת אלינו, ואז נתחזקנו עד אור הבוקר ולא פסק גירסא מפומנא בגילה ורעדה.

ויהי בבוקר, הלכנו וטבלנו, כאשר עשינו שני ימים קודם, ושם מצאנו לשלשה החברים אשר לא נמצאו שמה בלילה ההוא, וגערנו בהם ונספר להם את כל הטובה אשר עשה ה׳ עמנו, וימת לבם בקרבם וסטרו פניהם וגעו בבכיה, וגם אנחנו התחזקנו כנגדם, יען בסבתם לא זכינו עוד והפסדנו, כאשר אמר למעלה. ויאמרו, מי יתן והלילה הזאת השניה נתחבר ביחד ונהיה עשרה, והסכמנו לעשות כן. ועם שבלילה הראשון שינה בעינינו לא ראינו אפי׳ רגע כמימריה, וגם ביום לא הונח לישן, כי דרוש דרש החסיד נר״ו אחר המנחה, וישבנו שם. ועם כ״ז שנסנו בעוז מתנינו ועשינו בלילה השניה כסדר הראשון.

ומרוב השמחה שהיינו עשרה, לא המתינה עד עת קרוא המשנה, ולא עד חצות כמו בלילה הראשון שהיה ממש בחצות הלילה, רק תיכף שהיינו קוראים דברות של משנה תורה, בהגיענו אל פרשת ׳שמע׳, קול דודנו דופק. והתחיל, ׳שמעו ידידים המהדרים מן המהדרים, הקיצו ורננו שוכני עפר, בסוד עפר העליון שני ההי״ן׳ וכו׳, ודברים רבים של חכמה אמר הנה.

אח״כ אמר, אשריכם ידידי אשריכם המעלים אותי, כמה וכמה נתעליתם שאתם עשרה לכל דבר שבקדושה, אשריכם בעוה״ז אשריכם ואשרי יולדתכם, אל תיראו חרפת אנוש, ומגדופם אל תחתו, כי אתם המעלים לכנסת ישראל, ודעו כי אתם מבני עליה׳ כו׳, כדלעיל, ואתם מתדבקים בי, והכבוד חופף על ראשיכם, וחוט של חסד משוך עליכם, ואלמלי ניתן רשות לעין הייתם רואים האש הסובבת הבית הזה, לכן חזקו ואמצו ואל תפסיקו הקשר, והעלוני בקול רם, שמע ישראל, וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, כיום הכפורים. ועוד דברים אחרים כמו חצי שעה. וחזרנו לסוד הלימוד.

ואח״כ כחצות הלילה, חזר הדיבור פעם שנית, ודיבר שיעור שעה ויותר, וחזר לשבח ענין הלימוד ההוא. ואמר, ׳ראו, השמע עם קול מדבר ככם׳ ׳שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך׳, אם זה כמה מאות שנה שמעו או ראו כדבר הזה, ואתם זכיתם. ולכן מכאן והלאה תהיינה עיניכם פקוחות על דרככם, ׳ואיש את רעהו יעזורו ולאחיו יאמר חזק׳, ׳והחלש יאמר גבור אני׳, והחזיקו עצמכם לגדולים, כי אתם מבני היכלא דמלכא, וזכיתם לפרוזדור, השתדלו ליכנס לטרקלין, ולא תצאו מהפרוזדור, כי אשר יצא מפתח שער הפרוזדור דמו בראשו. הקיצו בניי וראו כי אני מסברת אתכם, הקיצו ידידי, התאמצו והיו לבני חיל, ועתה אל תתלוצצו, חזקו ועלצו, וחוט של חסד משוך עליכם מידי יום ביומו. וכו׳. זרו הלאה ומעכו אותה וראו כי אתם שכורים מחמדת העולם, הקיצו שכורים, כי הנה יום בא, ויסיר האדם את אלילי כספו ומאודיו בהנאת העולם, ואת אלילי זהבו חמדת הממון, ועלו לארץ ישראל, כי יש לאל ידכם, רק שאתם מוטבעים בטיט חמדת תבל והבליו, והיוצא מכם ונזור אחור דמו בראשו, וראו את אשר זכיתם אתם מה שלא זכו אחרים מכמה דורות׳. והאריך הרבה בענין הזה.

ועתה בנים שמעו לי, הטו אזנכם, תנו לבבכם, מי פתי ישמע הדברים האלה ולא יקח ערמה, וחסר לב ולא יקנה, מי עיור ועינים לא יראה זכות בזה, ולא יתן אל לבו לשוב אל ה׳ בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו.

אחי ועמי שמעו ותחי נפשיכם, כי החברים השלמים אשר ראו כל זה, רוח חדשה נתן בקרבם. וגם ביום השבת, חזר הדיבור אל החסיד, והפליא לשבח את אשר עשינו בשני הלילות האלה, ואמר פעם ופעמיים ושלש, פקוד לחבריא דיסתמרון מחובייהו, מאחר שנכנסו לפרוזדור ישתדלו ליכנס לטרקלין, כי אשר יצא החוצה דמו בראשו, ואנחנו נקיים. ואז עמד החסיד קודם אכילת הבוקר, וקבצם כולם ביחד, ודיבר הוא אליהם והתרה בהם כאשר ציוה, ואח״כ אמר, אני עבדכם. ויענו כולם ויאמרו, נעשה ונשמע. ותיקנו תקנות רבות. ואחד מהן, שיהיה יום רביעי כולו לזכר החורבן, ושלא נאכל בשר ולא נשתה יין לילו ויומו כל כ״ד שעות, אם לא יהיה בסעודת מצוה או אכסניא או הולך בדרך. וכאלה רבות.

ואתם אחי, הקיצו חיזקו ואמצו עלצו בעבודת יוצרנו, וראו כי כפי המובן מדברי המגיד, ליל ראשון של שבועות גם אתם או כולכם או מקצתם כמו כן נועדתם לעבוד את ה׳ וכן נזכרתם, ובלילה השני לא נזכרתם, לכן עמדו על נפשכם ושימו כל הדברים האלה על לבבכם, ומי יתן והיה פי המדבר אליכם, אז תראו ותתמהו, ופקחו עיניכם ממה שהובטח בקונטרס הזה במראה אחרונה, כי נזכה החסיד ואני לשבת בארץ והחברים, ויבא מלאכים כו׳. לכן כל אחד

יתן אל לבו ועיניכם אל תחוס על כליכם. ולא יעצים עיניכם חמדת העולם ומיעוט ההבטחה, פן תתנחמו ואין לאל ידיכם, כי כבר אמר (שה״ש ב, יב) ׳עת הזמיר הגיע׳, ולא כל העתים שוות, פקחו עיניכם, ואין לי פנאי להאריך בזה יותר, ולבי בוער בקרבי, ראו כמה סיבות סבב האל עלי, מה שאין לשכל האנושי מבואר כן, ואני בער ולא אדע, והיתה הכוונה מאתו יתברך להראות אלי הענין הגדול הזה. ואתם גם אתם התאוששו והתקוששו והשיבו על לב, והחלש יאמר גבור אני, ואיש את רעהו יעזורו, ואני את נפשי הצלתי חזקו אל תרפו ידיכם, ודעו כי גם קבלו החברים הנה כי בערב ת״ב לא יאכלו שום תבשיל ואפי׳ של עדשים וזה כל היום, ובסעודה המפסקת, פת חריבה וקיתון של מים, וכאלה רבות עמהם. לכן חושו על כבוד יוצרכם ותנו אליו כבוד, והזהרו פן תתנחמו חלילה, ואל שדי אתחנן, יתן בלבבכם לחוס על עצמכם, ויזכני להתאחד עמכם על אדמת הקודש לעבדו שכם אחד, אמן. כה דברי לשוני, אחיכם שלמה הלוי אלקווין. עד כאן לשון האגרת.

מדוע זכה הב״י שהשכינה דיברה מתוך גרונו תמיד – ולכוין לאמתה של תורה

והנה מבואר שזכה מרן הב״י שהשכינה דברה מתוך גרונו, מעין המעמד של מתן תורה. וזה היה בכל יום, בפרט בחצות הלילה, וכמ״ש בספר מגיד מישרים (פר׳ ויקהל מהדו״ב): ״ובעדנא דאת קם למצלי ולמקרי בעדנא דקוב״ה משתעשע עם צדיקיא בגן עדן, דהיינו בפלגות ליליא, קוב״ה בך נמי משתעשע, וממשיך עליך חוטא דחסדא, ונשיק לך נשיקין דרחימו ומחבק לך, ושכינתא ממללא עמך, והא אדביקת מה דלא הוה אדביק חד בדרא ולא מכמה דרין (והרי השגת מה שלא השיג אדם אחד בדור ולא מכמה דורות)״.

וכל זה, לפי שלמד תורה לשמה, ומסר נפשו על התורה, ולא הסיח דעת מה״ת, ולכן ג״כ זכה לכוין אל האמת לאמיתה של תורה, ונקבעה הלכה כמותו לדורות.

וז״ל הקדמת ספר מגיד מישרים: והוי זהיר מלהפריד אפי׳ רגע אחד ממני וממשנתי ויראתי ותורתי וכו׳, ואזכך לגמור כל חיבורך ופירושיך ופסקותיך מכל שגיאה וטעות, ולהדפיסם ולפשטם בכל גבול ישראל ככל אשר שאלת מעם ה׳ אלהיך, ואזכך לקיים בך ובבניך מה שכתוב לא ימוש ספר התורה הזה מפיך. ע״כ.

וחז״ל תקנו לברך ״ברוך אתה ה׳ נותן התורה״, לשון הווה, ולא לשון עבר, לפי שנתינת התורה היא בכל יום, וכמו שבמעמד הר סיני נגלה עליהם השי״ת ללמדם תורה ומצוות (תפלת מוסף של ראש השנה), כך העוסק בתורה בלילה שכינה נגדו (תמיד לב:).

וכתב הטור (או״ח סי׳ מז) שבברכת אשר בחר בנו מכל העמים, יכוין על מעמד הר סיני. והב״ח שם כתב, שברכה ראשונה היא ברכת המצוות. אבל ברכת אשר בחר בנו, אינה ברכת המצוות, אלא ברכת השבח, ע״מ שנתן לנו תורתו כלי חמדתו מתוך האש, להורות על קדושתה ורוחניותה, ובחר בנו מכל האומות וקרבנו לפני הר סיני, ולפי שהזהיר אותנו בתורתו שלא נשכח מעמד הר סיני, צריך לכוין בברכה זו להודות על מעמד הר סיני.

צריך ללמוד את התורה מתוך רצון להתקדש להיות מרכבה לשכינה

ועוד כתב הב״ח שם, שכוונת השי״ת מעולם היתה, שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתינו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה, ולכן נתן הקב״ה תורת אמת לישראל במתנה, שלא תשתכח מאתנו, כדי שתתדבק נשמתינו וגופינו ברמ״ח איברים ושס״ה גידין ברמ״ח מצוות עשה ושס״ה שבתורה, ואם היו עוסקים בתורה על הכוונה הזאת, היו המה מרכבה והיכל לשכינתו יתברך, שהיתה השכינה ממש בקרבם, כי היכל ה׳ המה, ובקרבם ממש היתה השכינה קובעת לא תעשה דירתה, והארץ כולה היתה מאירה מכבודו, ובזה יהיה קישור לפמליא של מעלה עם פמליא של מטה והיה המשכן אחד.

אבל כשעברו חוק זה, שלא עסקו בתורה כי אם לצורך הדברים הגשמיים להנאתם, לידע הדינים לצורך משא ומתן, וגם להתגאות להראות חכמתם, ולא נתכוונו להתעצם ולהתדבק בקדושת ורוחניות התורה, ולהמשיך השכינה למטה בארץ, כדי שתעלה נשמתם למדרגה גדולה אחרי מיתתם, הנה בזה עשו פירוד שנסתלקה השכינה מן הארץ ועלתה לה למעלה והארץ נשארה בגשמיותה בלי קדושה, וזה היה גורם חורבנה ואבידתה, והוא אמרו מי האיש החכם וגומר ע״מ אבדה הארץ וגומר ויאמר ה׳ על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם וגו׳. שכוונתי שיתקשרו בעצם קדושת תורתי תורת אמת והשכינה תהא שורה בקרבם, והמה עזבו את תורתי ולא הלכו בה, פירוש, תחלת ההליכה ברוחניות התורה ממדרגה למדרגה כדי שתתדבק הנשמה בעצמות קדושת התורה לא הלכו בה, דהיינו לא הלכו בה לשמה בשעה שבאו לפתוח בעסק התורה ולברך לפניו יתב׳ ולהודות לו על נתינת התורה לעמו ישראל, כדי שיהיו דבקים בקדושתה ובשכינתו יתברך, והוא המכוון בברכת אשר בחר בנו על אשר קרבנו לפני הר סיני ונתן לנו תורתו הקדושה כלי חמדתו שהיה משתעשע בה בכל יום, כדי שתתדבק נשמתינו בעצמות קדושת התורה ורוחניותה ולהוריד השכינה בקרבנו, לא הלכו בה לעסוק בדברי תורה לשמה, ובזה נענשו שנסתלקה השכינה מן התחתונים ואז אבדה הארץ נצתה כמדבר מבלי עובר, כלומר נחרבה ונשארה חומרית מבלי עובר שם קדושת השכינה, כי נסתלקה השכינה לגמרי מן הארץ ועלתה לה למעלה, וכך היא גירסת רב אלפס (ברכות ה ב) ולומדי תורתך לשמה. וכך ראוי לומר. עכ״ד הב״ח.

וכתב הרמח״ל בספר דרך ה׳ (ח״ד פרק ב), שכ״ז תלוי כמה מטהר ומקדש את עצמו במעשיו, שכך הוא ממשיך בתלמודו השפעה כשיעור ההכנה שהכין את עצמו, וכשיעור שירבה בהכנה כן ירבה יקר התלמוד וכחו. והוא מה שמצינו בחכמים הקדמונים, שתורתם היתה מעטירתם כח גדול ונותנת להם מעלה ויקר, מה שלא נמצא בדורות האחרונים, מפני יתרון הכנתם על הכנת האחרונים. וכבר אמרו על יונתן בן עוזיאל, שבשעה שהיה עוסק בתורה כל עוף שהיה פורח עליו היה נשרף, מפני עוצם השראת השכינה שהיתה שורה עליו ע״י לימודו.

אור התורה הקדושה הוא ההשפעה הגדולה ביותר מאת השי״ת אלינו

וראוי להביא כל דברי הרמח״ל שם, על מעלת לימוד התורה הקדושה, ואופן הלימוד הנכון. וז״ל שם: ״בכלל ההשפעות הנשפעות ממנו ית׳ לצורך בריותיו יש השפעה אחת עליונה

מכל ההשפעות, שעניינה הוא היותר יקר ומעולה שבכל מה שאפשר שימצא בנמצאים, והיינו שהוא תכלית מה שאפשר שימצא בנמצאות מעין המציאות האמיתי שלו ית׳, ויקר ומעלה מעין אמתת מעלתו ית׳, והוא הוא מה שמחלק האדון ית״ש מכבודו ויקרו אל ברואיו. ואמנם קשר הבורא ית׳ את השפעתו זאת בענין נברא ממנו ית׳ לתכלית זה, והוא התורה. וענין זה משתלם בשתי בחינות, בהגיון ובהשכלה, כי הנה חיבר האדון ב״ה כלל מלות ומאמרים, שהם כלל ה׳ חומשי תורה, ואחריהם במדריגה נביאים וכתובים, וקשר בהם ההשפעה הזאת, באופן שכשיודברו הדיבורים ההם, תמשך ההשפעה הזאת למדבר אותם. ובתנאי שיהיה ההגיון הזה בגבולים שהוגבלו לו. וכן בהשכלת מה שנכלל בדיבורים ההם לפי דרכיהם האמיתים, תמשך ההשפעה הזאת למשכיל אותם.

ואמנם מדריגות מדריגות יש בהשפעה הזאת, ככל שאר ההשפעות והענינים שבמציאות, ונתחלקו המדריגות האלה בחלקי ההגיון וההשכלה, כפי מה שראתה החכמה העליונה היותו נאות, שבחלק אחד מההגיון תמשך מדריגה אחת מן ההשפעה, ובחלק אחר מדריגה אחרת, וכן בהשכלה. אך אין לך חלק מתלמוד התורה שלא תמשך בו מדריגה אחת ממדריגות ההשפעה הרמה הזאת, אם ישמרו בו התנאים המצטרכים.

והנה זה פשוט, שכל מה שתתעלה ההשכלה, תגדל יותר מדריגת ההשפעה שתמשך על ידה. ולא ישוה מי שישכיל לשון המקראות לבד, עם מי שישכיל כונתם, ולא מי שישכיל הכונה השטחיית שבהם עם מי שיעמיק בה יותר, ולא מי שהעמיק בה קצת עם מי שיעמיק בה הרבה. אמנם היה מחסדו ית׳, שבכל חלק מן ההשכלה תמשך מדריגה מן ההשפעה, עד שכל מי שהשכיל בה ירויח מן ההשפעה הגדולה הזאת מה שנקשר בהשכלה ההיא. ומי שלא הגיע לשום השכלה אלא להגיון לבד, כבר יהיה אמצעי לו לשיחולק גם לו קצת מן ההשפעה הזאת, ונמצא רובן של ישראל זוכים לה, מי מעט ומי יותר.

ואמנם זולת זאת ההדרגה הנמצאת לגמול השתדלות בני האדם בה כשיעורו האמיתי, עוד נמצא בה הדרגה וחילוק לפי מה שצריך לתקן בה כלל הבריאה, עד שאין חלק ממנה שלא יתוקן על ידו ויושלם חלק מחלקי כלל הבריאה. ונמצא שהרוצה לעבוד לפני בוראו עבודה שלימה, צריך שיעסוק בכל חלקיה כפי יכלתו, כדי שיגיע ממנו התיקון אל חלקי הבריאה כלה. ועל הדרך הזה אמרו ז״ל, לעולם ישלש אדם ימיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בגמ׳. ובכלל זה, כל חלקי התורה, שיחלק בהם זמנו עד שיאחוז בכלם ולא יניח ידו מאחד מהם. אך שיעור העסק שיעסוק בכל אחד מהם, ראוי שיסדר לפי מה שהוא האדם, ולפי כל המקרים הקורים אותו.

התנאים באופן לימוד התורה בשביל השגת קדושת התורה

אך התנאים הצריכים להתלוות לתלמוד הנה הם, היראה בתלמוד עצמו, ותיקון המעשה בכל עת. וזה, כי הנה כל כחה של התורה אינו אלא במה שקשר ותלה ית״ש את השפעתו היקרה בה, עד שע״י הדיבור בה וההשכלה תמשך ההשפעה הגדולה ההיא. אך זולת זה לא היה הדיבור בה אלא כדיבור בשאר העסקים או ספרי החכמות, וההשכלה ככל שאר מושכלות

המציאות הטבעי למיניהם, שאין בם אלא ידיעת הענין ההוא, ואין מגיע ממנו התעצמות יקר ומעלה כלל בנפש הקורא המדבר והמשכיל, ולא תיקון לכלל הבריאה. ואמנם ההשפעה הזאת הנה ענינה אלקי כמ״ש, ולא עוד אלא שהוא היותר עליון ונשגב שבענינים הנמשכים ומגיעים ממנו ית׳ אל הברואים, וכיון שכן ודאי שיש לו לאדם לירוא ולרעוד בעסקו בענין כזה, שנמצא הוא נגש לפני אלקיו ומתעסק בהמשכת האור הגדול ממנו אליו. והנה צריך שיבוש משפלותו האנושי, וירעש מרוממותו ית׳. והנה יגל מאד מחלקו הטוב שזכה לזה, אך ברעדה כמ״ש. ונכלל בזה, שלא ישב בקלות ראש, ולא ינהג שום מנהג בזיון, לא בדבריה ולא בספריה, וידע לפני מי עומד ומתעסק. ואם הוא עושה כן, אז יהיה תלמודו מה שראוי לו להיות באמת, ותמשך על ידו ההשפעה שזכרנו, ויתעצם בו היקר האלקי, וימשך תיקון והארה לכל הבריאה. אבל אם תנאי זה יחסר ממנו, לא תמשך ההארה על ידו, ולא יהיו דבריו אלא כשאר כל הדיבורים האנושיים, הגיונו כקורא איגרת, ומחשבותיו כחושב בדברי העולם. ואדרבא, לאשמה תחשב לו, שקרב אל הקדש בלי מורא, ומקל ראשו לפני בוראו, עודו מדבר לפניו ומתעסק בקדושתו ית׳. ואולם כפי מדריגת המורא ושיעור הכבוד והזהירות בו, כן יהיה שיעור יקר הלימוד ומדריגת ההשפעה הנמשכת על ידו, וכמש״ל.

והתנאי השני, הוא תיקון המעשה. כי הנה מי שירצה להמשיך השפעה, ראוי שיהיה הוא הגון ומוכן להמשיכה. אכן אם הוא מטמא את עצמו באשמות ופשעים, ומרחיק עצמו מבוראו, וזונה מאחריו אחרי כוחות הטומאה והרע, ודאי שיאמר בו, ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי וכו׳, וכן אמרו ז״ל, כל המלמד לתלמיד שאינו הגון כאלו זורק אבן למרקוליס. והנה איש כזה, ודאי שתורתו לא תמשיך מן ההשפעה שזכרנו שום מדריגה כלל. ואע״פ כן רז גדול גלו לנו החכמים ז״ל, שאילו לא היו הרשעים עוזבים את תלמוד התורה, סוף שהיו חוזרים למוטב, כי אע״פ שאין בכחם להמשיך שום המשך מלפניו ית׳ כמ״ש, כבר דברי התורה בעצמם מקודשים ועומדים מצד עצמם, עד שבהתמיד העסק בהם יגיע מהם פעם אחר פעם קצת התעוררות, וכמו דמות הארה קטנה שבקטנות, אל העוסק בם, שסוף סוף תגבר עליו ותחזירהו למוטב. והוא מ״ש ז״ל, הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו, שהמאור שבה מחזירן למוטב. ואמנם אין הדברים אמורים במי שיתעסק בה דרך שחוק והיתול, או לגלות בה פנים שלא כהלכה, אלא שיתעסק בה לפחות כמי שמתעסק בשאר החכמות. עכ״ד הרמח״ל.

הלכות ספירת העומר, חדש, ושבועות

פרק א - חיוב הספירה בזמן הזה

א. נאמר בתורה (ויקרא כג, טו) "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה". וקיבלו רבותינו ז"ל (מנחות סה:), שפירוש "ממחרת השבת" היינו מחרת יום טוב הראשון של פסח שהוא יום שבתון, ולא שבת בראשית, לפיכך מצות עשה לספור ספירת העומר החל מליל ט"ז בניסן עד סוף שבעה שבועות. שנאמר (דברים טז, ט) שבעה שבועות תספור לך, מהחל חרמש בקמה. [והיינו משנקצר העומר, שהוא ראשית הקציר תחל לספור שבעה שבועות]. וכתב בשבולי הלקט (סי' רלו) בשם מדרש אגדה, תלה הכתוב יום חג השבועות בספירת העומר, שנאמר "שבעה שבועות תספור לך, ועשית חג שבועות לה' אלהיך", לפי שכאשר נתבשרו ישראל בצאתם ממצרים שהם עתידים לקבל התורה לסוף חמישים יום, שנאמר "בהוציאך את העם ממצרים "תעבדון" את האלהים על ההר הזה", הרי נ' של תעבדון יתירה, לומר לך, לקץ של חמישים יום תעבדון את האלהים על ידי קבלת התורה. וישראל מרוב חיבתם לתורה היו מונים בכל יום ויום, ואומרים הרי עבר יום אחד, הרי עברו שני ימים, שלשה, ארבעה, וכו', כי היה הדבר בעיניהם כזמן ארוך, מרוב חיבתם הגדולה לקבלת התורה, ולכן נקבעה הספירה לדורות. ורבינו יהודה החסיד אמר, לפי שימים אלה ימי מלאכת השדה הם, ואין מי שיגיד לבני הכפרים החקלאים, אם אייר מלא או חסר, לכן אמרה תורה תספרו חמישים יום, ואחר כך מקרא קודש יהיה לכם.[א]

מדוע נאמר תספרו חמישים יום והרי המצוה לספור רק מ"ט

א) **מנחות** סה: סו. בברייתא, וכתבוה הרי"ף (כז:) והרא"ש בסוף מסכת פסחים (סי' מ). וכ"ה בש"ע (סי' תפט). **וכתב הטור** (סי' תפט): ערבית אחר התפלה מתחילין לספור העומר, שזמנו מתחלת ליל ט"ז בניסן. ע"כ. [ילקו"י מועדים עמ' תיב. חזו"ע יו"ט עמ' ריב].

ובמה שנאמר בתורה תספרו חמשים יום (ויקרא כג, טז), יש לשאול שהרי אינם אלא מ"ט יום, ואמאי נאמר חמישים יום. והתוס' תירצו (מנחות סה:), א. לא שציוה הכתוב לספור חמשים, אלא ה"ק, עד ממחרת השבת השביעית שהוא יום חמשים, תספרו.

ב. אי נמי, חמשים יום תספרו, קאי א"והקרבתם" דבתריה, והכי קאמר, עד ממחרת השבת השביעית תספרו, ולא עד בכלל נ' יום, והקרבתם מנחה חדשה. וכ"כ רבינו בחיי (בפר' אמור) וז"ל: כבר ידעת שאין הספירה אלא מ"ט יום, ועל כן תמצא טעם במלת תספרו ואינה דבוקה למלת חמשים. אבל חמשים דבק לוהקרבתם, כי הספירה מ"ט והקרבן ביום חמשים, שלא הזכירה תורה חג שבועות ביחוד כשאר החגים, ושיאמר כן בחדש השלישי בשישי בו חג השבועות, כמו שאמר בפסח בחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות, בא ללמד כי הוא חג נגרר אחר מצות העומר, ומ"ט יום הספורים בין ראשון של פסח עד השבועות, הנה הם כחולו של מועד, בין ראשון של סוכות ושמיני עצרת. ע"כ. וכ"כ בסמ"ק (סי' קמה) שלא נאמר יום חמשים אלא להבאת קרבן. וע"ש בהגהות רבינו פרץ שכתב להוכיח כן מתוך

הפשט. וכ״כ גם האברבנאל, דמש״ה יש טפחא אחר מלת תספרו.

ג. והרא״ש (פסחים פ״י סי׳ מ) כתב, שזה דוחק. אלא כיון שנאמר להדיא שבעה שבועות תספר לך, אין לספור יותר מז׳ שבועות, ומה שנאמר תספרו חמשים יום, כן דרך המקרא, כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת, מונה אותו בחשבון עשירית, ואינו משגיח על חסרון האחד. כמו שאמרו כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים (בראשית מו), וכן ארבעים יכנו (דברים כה). ועיין בשו״ת ערוגות הבושם (סי׳ קסח).

ובתורת כהנים יכול יספור חמישים יום ויקדש חמשים ואחד, ת״ל שבע שבתות תמימות תהיינה, יכול יספור ארבעים ושמונה ויקדש יום מ״ט, ת״ל תספרו חמשים יום.

ממחרת השבת ממחרת יום טוב הראשון

ומה שכתבנו דפירוש ״ממחרת השבת״ היינו מחרת יו״ט הראשון, כן הוא בגמ׳ מנחות סה: אמר רבי יהודה בן בתירא, נאמר כאן שבת, ונאמר להלן עד ממחרת השבת, מה להלן רגל ותחילת רגל סמוך לאותה שבת, דהיינו עצרת המתחלת לאחר השבוע השביעי, אף כאן רגל ותחילת רגל סמוך לה. והיינו יום שני של פסח שיהיה סמוך לשבת, ויו״ט מיקרי שבת, כדכתיב ביום הראשון שבתון.

ואמנם בתקופת בית שני, חלקו הצדוקים על הפרושים ופירשו ממחרת השבת, השבת הראשונה של פסח. ולדעתם שבועות חל תמיד ביום ראשון. ורבותינו בגמ׳ שם למדו דין זה להוציא מלב הצדוקים. וראה בזה בספרא (אמור, פר״א י׳ פרק יב) ובגמ׳ מנחות צה: ובמהרש״א שם. ובאבן עזרא (ויקרא אמור כג, יא), וברמב״ן שם. ובכוזרי (מאמר ג׳ פרק מא). ובילקוט מעם לועז (ויקרא, עמ׳ עה).

ואחד הטעמים ששבת שלפני פסח נקרא שבת הגדול הוא כדי להורות שבשבוע שאחריו יחול יום ראשון של פסח שאף הוא נקרא בתורה שבת. ולכן השבת שלפניה נקראת שבת הגדול. כאותה שאמרו בשבת (סח.) שכלל גדול מורה שיש אחר קטן ממנו. וראה במועדים בהלכה (עמ׳ רצג).

וע׳ בתורה תמימה (ויקרא כג, טז) שמה שהצדוקים הרימו יד על דברי רבותינו בענין זה, משום שהיה קשה להם דא״כ למה לא נאמר בתורה ממחרת הפסח, או מחרת החג, אך לא ידעו כי שם שבת כולל יו״ט, שהוא שביתה והפסק מעבודה, כדכתיב ביום הראשון שבתון, ומה שלא נאמר ממחרת החג, שלא נחשוב אחר שביעי של פסח.

ומה שפסח נקרא שבת מובא בילקוט יצחק בשם ראשי בשמים, דשבת אינה תלויה במעשה בית דין, אלא מקודשת ועומדת היא, וכמו שאמרו מקדש השבת, אבל יו״ט ישראל מקדשין אותו, כמ״ש מקרא קודש. ובפסח ראשון לא היה כח בישראל לקדשו, שהיו במ״ט שערי טומאה, עד שריחם עליהם השי״ת. נמצא דקידוש הפסח הראשון היה ע״י הקב״ה, ולכן נקרא שבת שהיא ג״כ מקודשת ע״י הקב״ה.

האם ישראל ספרו את העומר במדבר בשנה הראשונה ובמשך ארבעים שנה

והנה מצות ספיה״ע נאמרה בפרשת אמור, ולכאורה לפני כן לא נצטוו על כך. וכן משמע בראשונים הנ״ל בשם המדרש, שעם ישראל בשנה הראשונה לצאתם ממצרים היו סופרים את הימים מעצמם, ולא שנצטוו על כך. ובפרט שבשנה הראשונה עדיין לא הקריבו את העומר, ואם הספירה היא לקרבן העומר, לא היה שייך מצות הספירה.

ובמראה יחזקאל (פר׳ במדבר) כתב, שבשנה ראשונה ליצי״מ, עדיין לא נצטוו על ספיה״ע, שענין ספיה״ע הוא לטהר נפשות ישראל, וסופרים בכל יום יותר לעלות במעלות מידי יום ביומו למדריגה אחרת, אבל בשנה שיצאו ממצרים, היה הדבר בפועל, ולא הוצרכו לספירה. **וכיו״ב** כתב בקרן אורה (מנחות סו.) דנצטוו לספור דוקא בבואם לארץ, דוכי תבואו

ב. צריך להזהר מאד בספירת העומר, שכן אמרו חז"ל: בזכות מצות העומר [הקרבן והספירה] זכה אברהם אבינו לירש את הארץ, וכן ישראל זכו לירש את הארץ בזכות מצות העומר. ומי שאינו סופר את העומר הרי הוא מבטל מצות עשה [בזמן בית המקדש], ובזוהר (פר' אמור דף צז ע"ג) נאמר, שאינו נקרא טהור, ואינו ראוי שיהיה לו חלק בתורה. ב)

דכתיב בתחילת הפרשה קאי אכולה פרשתא, וגם על ספיה"ע.

אולם באור החיים הק' (ויקרא כג, טו) כתב על פי הזוה"ק, שמצות וספרתם לכם, טעמה משום הכנה למתן תורה, אחר שהיו בטומאת מצרים [שזולת שהיו נצרכים לטהרה זו, היה ה' נותן להם את התורה תיכף], ונדה סופרת ז' נקיים, וכאן הוצרך ז' שבועות לצד הפלגת הטומאה, וע"י הספירה יטהרו. ע"ש. ומשמע שישראל נצטוו כבר בשנה הראשונה על ספיה"ע.

ובספר מנחם ציון (פר' שמיני) העיר, איך ספרו ספיה"ע במדבר, הרי לא יכלו לומר היום כך וכך לעומר, שהרי לא הקריבו העומר, והרי כתיב מיום הביאכם את עומר התנופה, ובשנה הראשונה לא הקריבו קרבן העומר בט"ז ניסן, ושתי הלחם בשבועות. ובזוה"ק (ח"ג דף צז:) משמע שהמצוה היתה תיכף בעת צאתם ממצרים. ותי' שספרו ליצי"מ (ע' בר"ן סוף פסחים בשם הגדה), ולכן אמר להם משה (שמות יג) היום אתם יוצאים וגו'. (שזה כעין ספירה), ואילו היו סופרים כך מיום ההוא והלאה ולא נפלו ממדריגתן, לא הוצרכו כלל להקרבת העומר. וכ"כ בסידורו של שבת (ח"א ש"ז ענף ב).

ובאור החיים הק' שם ביאר, דמ"ש "ממחרת השבת מיום וגו'", פירושו, מעכשיו קודם שתכנסו לארץ ממחרת השבת, וכנגד אחר ביאתם לארץ אמר מיום הביאכם וגו', ולכן הקדים ממחרת השבת, להיותה מצוה שישנה אז, משא"כ מיום הביאכם שהוא אחר ביאה לארץ.

וע"ע בס' אמרי שפר לרבינו יהודה בן מהר"ם חלאוה (ר"פ ויצא) שמצות ספיה"ע היא זכר לחסדי השי"ת במן שהאכילם במדבר מ' שנה, ולכן ציותה התורה שבבואם לארץ ויפסק המן ממחרת הפסח, יעשו זכר לניסים הללו שהיו בירידת המן. ולכן נקרא ממחרת השבת, על שם המן ששבת ביום הזה.

ואם הקריבו קרבן העומר ושתי הלחם במדבר, הנה אי' במנחות (מה:), לר"ש בן ננס, שכשהיו ישראל במדבר מ' שנה קרבו כבשים בלא לחם. ופרש"י משם שהעומר ושתי הלחם אינן באין אלא מן הארץ. והתוס' גרסו בדברי רש"י, שלא היה להם רק מן. והקשו, דבמנחות (צה) מוכח שהיה להם לחם הפנים, והיו מקריבין מנחת העומר. אלא משום דכתיב כי תבואו אל הארץ, ור"ע שחולק אזיל לטעמיה דכי תבואו לאו דוקא הוא. וע"ע בתוס' חולין (פח:) שבמדבר היו זורעין ומצמיחין. אך יתכן שהיה לזה דין של גידולי נס.

טעמי מצות ספירת העומר

ב) כן הוא במדרש רבה (ויקרא כח, ו), שבזכות ספיה"ע זכה אברהם לירש את הארץ, הה"ד (בראשית יז) ונתתי לך ולזרעך אחריך, ע"מ ואתה את בריתי תשמור, ואיזה זה מצות העומר. וכתב בתוספת חיים שם בשם ספרי המוסר, שכך ישראל זכו לירש את הארץ בזכות מצות העומר. **ועוד** אמרו במדרש, ריש לקיש אמר, לעולם אל תהי מצות העומר קלה בעיניך, שע"י מצות העומר עשה הקדוש ברוך הוא שלום בין איש לאשתו, הוי אומר בזכות קמח שעורים. אמר רבי אבהו ורבי סימון ורבי יהושע בן לוי, היא שעמדה להם בימי גדעון שנאמר (שופטים ז) ויבא גדעון והנה איש מספר לרעהו חלום, ויאמר הנה חלום חלמתי והנה צליל לחם שעורים, מהו צליל לחם שעורים, רבנן אמרי על שצלל עליהם אותו הדור מן הצדיקים, ובזכות מה ניצולו בזכות לחם שעורים, ואיזו זו מצות העומר. ארשב"נ היא שעמדה להם בימי חזקיהו, הה"ד (ישעיה ל) והיה כל מעבר מטה מוסדה אשר יניח ה' עליו בתופים ובכנורות ובמלחמות, תנופה נלחם בה, וכי יש

מלחמת תנופה באותו הדור, הוי אומר זו מצות העומר. ר׳ לוי אמר היא שעמדה להם בימי המן, דאמר ר׳ לוי כיון שראה מרדכי את המן בא כנגדו והסוס בידו, אמר דומה אני שאין רשע זה בא אלא להרגני, והוון תלמידיו יתבין תניין קמוי, אמר להם עמדו וברחו שמא תכוו בגחלתי, אמרו ליה בין לקטול בין לחיי אנן עמך ולא נשבקך. מה עשה נתעטף בטליתו ועמד בתפלה לפני הקב״ה, ותלמידוי יתבין תניין, אמר להם במה אתם עוסקים, אמרו לו במצות העומר שהיו ישראל מקריבין במקדש ביום הזה, אמר להון הדין עומרא במאי הוה דדהב או דכסף, אמרו לו דשעורין, אמר להון קומו דנצחו עשרת מנכון לעשרת אלפים קנטריא דכספא.

והנה בטעם מצות ספיה״ע מצינו כמה טעמים וכדלהלן:

א. זכר למקדש שהיו מונין את העומר. הר״ן שלהי פסחים.

ב. כתב החינוך (מצוה שו), שזה להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה שכל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא. וראה במבוא לספר.

ג. וכן מבואר ברמב״ם בספר מורה נבוכים (ח״ג פרק מ״ג): ושבועות, הוא יום מתן תורה, ולהגדיל היום ההוא, נמנו הימים מן המועד הראשון אליו, כמי שממתין בו הנאמן שבאוהביו, ושהוא מונה יום וגם השעות, וזאת היא סיבת ספיה״ע מיום צאתנו ממצרים עד מתן תורה, שהוא היה הכוונה והתכלית ביציאתם, כמו שנאמר ואביא אתכם אלי.

ד. והר״ן (סוף פסחים דף כח. מדפה״ר) כתב בשם מדרש, שבשעה שאמר להם משה תעבדון את האלהים על ההר הזה, אמרו לו, אימתי, אמר להם לסוף חמשים יום, והיו מונין כל אחד ואחד לעצמו, מכאן קבעו חכמים לספיה״ע. וכ״ה בשבולי הלקט (סי׳ רלו) שהיו מונים את הימים מתוך חיבתן הגדולה על הדבר.

וכ״כ בדרשות ר״י אבן שועיב (יום א׳ של פסח), שמרוב שמחתם שהיו ממתינין לאותו מעמד, היו מונין אותו כך וכך, כחתן המונה היום כשממתין להכנסת כלתו לחופה, ולכן אנו מונין אותו עתה. ע״כ. ולפ״ז, במנין שעשו מעצמם, זכו לכוין לרצון השי״ת, שכבר כתב מצוה זו בתורה.

ה. ור״י אבן שועיב הוסיף, שאין ספק כי יש במנין הזה טעם נכבד ונעלם, כמו שאמרו לזמן המשיח ולאלף השביעי שהוא כולו שבת לחי העולמים.

ועוד כתב שם בשם רב האי, שבזמן הזה שאין הבאת העומר ולא קרבן, המצוה היא מדרבנן, והחשבון הוא לשמחת נתינת התורה, כדאיתא בהגדה.

ו. ובשבולי הלקט (שם) הביא מספר ״טעמים״ של רבינו יהודה החסיד, לפי שהימים הללו ימי מלאכת השדה הן, ואין מי יגיד לכפריים אם אייר מלא או חסר, ולכך אמרה תורה תספרו חמשים יום, ואח״כ מקרא קודש יהיה לכם. וכ״ה ברוקח (סי׳ רצד) שלא נאמר בו׳ בסיון תעשו שבועות, שבשבועות הוצרכו לספירה, שכל הרגלים היו בביתם, אבל בשבועות לא היו מצויין בעיירות, ואיך ידעו מתי חודש סיון. לכן צוה ה׳ לספור, שידעו בכל מקום מתי שבועות. [וסיים, וצוה לספור בלילה ולא ביום, שביום יהיו טרודין וישכחו, וזהו ופנית בבוקר והלכת לאהלך].

ז. ובאבודרהם (עמ׳ רמא) כתב, מפני שהעולם בצער מפסח ועד שבועות על התבואה ועל האילנות, ולכך צוה הקב״ה לספור ימים אלו, שנזכור צער העולם ולשוב לו בלב שלם ולהתחנן לפניו לרחם על התבואה.

ח. **ובצדה לדרך** (מאמר ד׳ כלל ד׳ ה״א) כתב, שהקדמונים היו עובדים לז׳ כוכבי לכת, ולכך הקריב בלעם ז׳ מזבחות, ולכל אחד יש ז׳ ממשלות שהם מ״ט, ולכך ציותה התורה לספור חמישים יום, וניתנה התורה בחמישים, וציוה שלא לעבוד להם, ובשעת מתן תורה קרע הקב״ה ז׳ רקיעים, ופתח ז׳ ארצות לידע שאין אלוה זולתו. והובא בא״ר (סק״ח).

ט. ובספר משיבת נפש הקדמון (ויקרא כג) כתב, שכאשר יצאו ממצרים היו חסרים מעלות השכליות, אחר שעבדו שנים רבות בחומר ולבנים.

וכדי לזכות לתורה שהיא מעלות השכליות צריך להקדים מעלות המידות. ולכן ציוה אותם השי״ת במרה כמה מצוות בענייני המדות, דהיינו דינים, וכיבוד אב ואם, ומצות פרה אדומה. דינים שיפרע לחבירו מה שחייב לו, ושלא יזיק אדם לחבירו, שהוא קיום העולם, וממדה טובה שלא יריע ולא יזיק לחבירו כמו שאינו חפץ לעצמו. וכיבוד אב ואם, להכרת טובה שטרחו בו כל כך וכו׳, ולא יסור מאשר יצוותו גם בלא טעם, וכ״ש לאדון העולם שהוציאנו ממצרים מעבדות לחירות ובעושר גדול, והצילנו מן המות בקריעת ים סוף, והאיר לנו בעמוד הענן ובענני כבוד, שלא נסור מכל אשר יצוה עלינו הן בטעם הן שלא בטעם, כמו פרה אדומה. אך הנה תלמיד אינו עומד ע״ד רבו עד מ׳ שנה, ומחסדי המקום שפתח לנו שערי בינה, שלמדו במ׳ יום משיצאו ממצרים עד ו׳ בסיון, [שיום יציאתם אינו מן המנין, ועוד ז׳ ערבי שבתות שאין קובעין בהם מדרש. ועוד ג׳ חצאי שבתות, שחציו לה׳ וחציו לכם], כמו בארבעים שנה, והחשיב להם יום לשנה.

מצות ספירת העומר מטהרת את האדם וטוב שיכוין לזה

וכתב השל״ה (פסחים נר מצוה אות נט), ענין ספיה״ע, הוא ענין גדול וקדושה עליונה שממשיכים על עצמם, ולכן צריך שיתעורר בלבו בתשובה, ויהיה קדוש וטהור.

ובסדר היום (סדר ספירת העומר) כתב: צריך שיכוין בספירה זו לטהר עצמו ומחשבותיו, להיות מוכן ומעותד ליום החמשים שניתן בו התורה הק׳, וכן עשו ביציאתן ממצרים מתוך כור הברזל, שהיו מוטבעים במ״ט שערי טומאה ונטהרו בימים אלו, וכדי שנזכור החסד הגדול שעשה השי״ת עמהם, ציונו לספור בכל שנה ימים אלו, מיום יציאתנו ממצרים עד יום מתן תורה. ובכל יום שאנו באים במספר, מכוונים בו לצאת משער אחד של טומאה ולהכנס בשער של טהרה, בהטהר לבבנו ומחשבותינו במעשינו הטובים, ולכן ראוי שלא להסתפר בימים אלו כמו שנא׳ גדל פרע וכו׳, מחמת ריחוק הטומאה, עד יום שמחת לבו יום מתן תורה.

גם באור החיים הק׳ (שם) כתב, ״וספרתם״, רמז לסנפרינון, שנשמות ישראל הם בבחינת הלוחות, שהיו מסנפרינון, ובאמצעות תחלואי הנפש יתלכלכו ויחשיך אורם. אבל ע״י מצות ספיה״ע, אתם מאירים את עצמיכם כסנפרינון. ובספר אמרי פנחס (שער ד אות שט) כתב, שימי הספירה הם לטהר הנשמות והנפשות, ולשון ספירה, וזהו מ״ש ״עומר לגלגלת מספר נפשותיכם״, כי ספיה״ע היא כוללת כל הנשמות (חכם הרזים).

וזת״ד הזוה״ק (ח״ג דף צז:): כיון שנכנסו בחלק הקדוש, פסקה הטומאה מהם, ואמר הקב״ה מכאן ולהלן חשבון לטהרה, וספרתם לכם, לעצמכם, כדי ליטהר במים עליונים קדושים, ואח״כ לבוא אל המלך ולקבל את תורתו. שבע שבתות, בשביל לזכות ליטהר במים של אותו נהר שנמשך ויוצא ונקרא מים חיים וכו׳. ואותו טל ירד בשלימות כאשר התקרבו להר סיני, ונטהרו ופסקה זוהמתן. בא וראה, כל אדם שאינו מונה חשבון זה, של אלו שבע שבתות תמימות, לזכות לטהרה, לא נקרא טהור, ולאו בכללא דטהור הוא, ואינו כדאי להיות לו חלק בתורה. ומי שבא טהור ליום ההוא, והחשבון לא נאבד ממנו, יש לו לעסוק בתורה בלילה הזה ולהתחבר בה, ולשמור את הטהרה העליונה שיורדת עליו בלילה הזה, ונטהר. ע״כ.

ומ״מ בספר סידורו של שבת (שם) כתב, שהעיקר אינו בספירה עצמה, אלא שבימים אלו יזכך ויטהר לבבו מכל מיני תאוות ויצה״ר והרהורי הלב. וכפי שמכין עצמו בנקיות וטהרת הלב, ע״י שבירת התאוה וכוחות היצה״ר, כן תתרבה בו אור הקדושה, ושכינת ה׳ תוכל לשכון בקרבו. ולכן קודם בא חג השבועות המעותד לקבלת התורה, [ובכל שנה חוזר למציאות הראשונה], צריך לנקות ולזכך ולטהר את גופו בהארה נפלאה, לצאת מכל שורש הרע והקליפה, בחי׳ מ״ט שערי טומאה, וע״י זה גם שורש חלק נשמתו יבורר ויצא מבחי׳ הקליפות השולטין עליו. ואז ביום הנ׳, שבו

התגלות אור גדול רב ויקר מבחי׳ החמשים, שהוא החירות והיובל הגדול, יאיר האורה על שורש חלק נשמתו.

ומוהר״ן בספר המדות (ע׳ ספירת העומר אות ב) כתב, שביותר צריך ליזהר לטבול לקריו בימי העומר. והובא ביפה ללב (חלק ב אות ח).

ובספר מדבר קדמות (מערכת ע אות יט) הביא מאמרי רז״ל, שהעומר מכניע עמלק ורמז בזה דהעין הוא עשיו, ומ״ר בגימטריא עמלק. ע״ש.

ובחמדת ימים (עומר פ״א) כתב, שבדורות הללו שאין לך יום שאין קללתו מרובה מחברו, יש להתחזק ביותר במצות ספיה״ע, שסגולותיה רבות מאד, וכמו שאמרו במדרש (ויק״ר כח, ו), לעולם אל תהי מצות העומר קלה בעיניך, שע״י מצות העומר זכה אברהם לירש את ארץ כנען, כמ״ש ונתתי לך ולזרעך אחריך על מנת, ואתה את בריתי תשמור, וזו מצות העומר. וא״ר אבהו ור׳ סימון וריב״ל היא שעמדה להם בימי גדעון, שנא׳ (שופטים ז) ויבא גדעון והנה איש מספר לרעהו חלום ויאמר הנה חלום חלמתי והנה צליל לחם שעורים, שניצולו בזכות לחם שעורים. והיא שעמדה להם בימי חזקיהו הה״ד (ישעיה ל) ובמלחמות תנופה נלחם בה, זו מצות העומר. והיא שעמדה להן בימי יחזקאל. ר׳ לוי אמר, היא שעמדה להם בימי המן, ואמר להם המן, נצחו עשרת קנטרין דלדון של קרבן העומר, לעשרת אלפים קנטריא דכספא. ע״כ. הרי שמצוה חביבה מאד בעיני אבינו שבשמים, להגן בעדינו ולהשיב עטרה ליושנה, וארמון על משפטו ישב כבראשונה. וירם קרן משיחו, וקרנים מידו לו, בהם עמים ינגח יחדיו אפסי ארץ, וזרח בחשך אור לישרים, בלבותם.

וסגולת מצוה זו היא גם לטהר את הנפש אשר לא מטוהרת בפשע וחטאה. ועל כן יאותה לנו לכוין כל אלה הדברים בספירה זאת לטהר את נפשנו אשר היא מתקדשת מטומאתה ואת אשר פיגלנו והטלנו חלשי״ם ומום בקדשי שמים, והגברנו הדינין. ובכח סגולת הספירה הזאת ״הנחה למדינות עשה״ וחסד ה׳ מעולם. ואולם יתר פרטי הכוונות שבספירה הזאת, עמקו מאד וכו׳, ולכל אדם די שיחשוב במחשבתו שיש עוד פנימיות ענייני הסודות, ויהיה לבו לשמים בתחינה ובקשה שיהיו לרצון אמרי פיו והגיון לבו כאילו כיון כל אלה, ויכלול כוונתו עם מעשה המצוה של היודעים והמכוונים תעלומי הדברים. ע״ש עוד.

יספור את העומר בשמחה, וברצון לבו להתדבק בז׳ המדות הקדושות

והגאון ר׳ לוי יצחק אב״ד ברדיטשוב בספרו קדושת לוי (פר׳ אמור) כתב, שסוד הספירה הוא, שבשבוע הראשון אנחנו חפצים באהבתו, ובשבוע השני אנחנו חפצים ביראתו, ובשבוע השלישי אנחנו חפצים שיתפאר בנו כאב המתפאר בבנו, ובשבוע הרביעי והחמישי שנאמין באמונת הבורא ב״ה, ובשבוע השישי שנהיה דבוקים ומקושרים בעבודתו, ובשבוע השביעי שאנחנו ממליכים אותו על כל העולם כולו ועלינו. ובימי הספירה, המדות ישרים הללו נמשכים מאת הבורא ב״ה אלינו בית ישראל, ומוטל עלינו להתבודד ולעבוד את ה׳ אלהינו. ובפרט בעת הספירה יש **לאדם לשמוח ולדבק עצמו במדות הישרים הללו**, וכיון שאדם חפץ שמידות ישרים ימשוך בו, בדרך שרוצה לילך מוליכין אותו (מכות י:). ע״כ.

וביוסף אומץ יוזפא (סי׳ תתלא) הביא, שיש שכר גדול למי שסופר את העומר כדין [שלא חיסר יום אחד], **שינצל כל השנה ההיא מכמה מאורעות רעים**, ולכן החרד לדבר ה׳ ואל נפשו, ידקדק בזהירות גדולה לספור ספיה״ע בזמן הראוי.

ראוי להזהר שלא לאבד יום א׳ מספירת העומר שמפסיד טובה הרבה

ורבינו יעקב אביחצירא בספרו פתוחי חותם (פר׳ ראה) הביא בשם רבינו האר״י ז״ל, שכל המוחין וכו׳ באים כולם בליל פסח בפעם אחת בכללותם, וחוזרים ומסתלקים, ואח״כ מליל שני של פסח עד תשלום שבעה שבועות, בכל לילה חוזר ונכנס מה שראוי להכנס באותה לילה, וכן

בכל לילה ולילה, עד תשלום שבעה שבועות שאז נגמרים כולם להכנס. וכניסת המוחין בכל לילה ולילה היא ע״י ברכתינו שאנו מברכים ומונים [את העומר]. ולכן צריך כל בר ישראל להיות זהיר וזריז שלא לבטל מצוה זו בשום לילה, שהרי עושה בזה פגם גדול למעלה רחמנא לצלן. ועל זה הזהיר משה רבנו עליו השלום לישראל לאמר ״שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה וגו׳״, פירוש, אמר להם טעם המצוה בדרך נסתר ודי לחכימא ברמיזא, כלומר, הזהרו שתספרו שבעה שבועות שלמות כאשר צויתי לכם כבר על פי ה׳, וכמו שכתוב וספרתם לכם ממחרת השבת. ודעו לכם שענין גדול יש למעלה בספירה זאת, שע״י הברכה והמנין שאתם מקיימים אתם גורמים חזרת המוחין וכו׳, שבכל לילה ולילה אתם מחזירים מח הראוי לו, וזהו שרמז להם ״מהחל חרמש בקמה״, חרמש ר״ת, מ׳חין ח׳דשים ר׳אשונים ש׳ניים. בקמה לשון קומה, דהיינו דהמוחין הללו הם להגדיל הקומה ולהשלים כראוי, לכן הזהרו בספירתם כראוי. עכ״ל.

בין פסח לעצרת מסוגל לרפואה, ובו ניתן הבאר לישראל

ובגמ׳ שבת (קמז:) איתא, כולהו שקיניי מדיבחא ועד עצרתא מעלו. וכתב המהרש״א (יבמות סב:), שהימים הללו הם זמן ממוצע לבריאות, וקרוב לרפואה.

ובבני ישששכר (חודש אייר א) כתב, שחודש אייר מנוסה בחכמת הרפואה, ומסוגל להריק האצטומכא מעיפושים וחולשת המרה. והטעם, שרוב החלאים באים ממאכלים שאינם לפי מזג האדם, ובחודש זה התחיל המן לירד, לחם אבירים לחם הנבלע באיברים, ולא היה בא מזה שום חולי ושום מכאוב, נמצא בחודש הזה נתרפאו כל החולאים, ונשאר טבע קיים בחודש הזה סגולה לרפואה. ע״כ. ועוד יש לפרש, משום שבימים אלו נאמר להם ״כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך, כי אני ה׳ רופאך״ (שמות טו). וזה נאמר במרה, בימים שבין פסח לעצרת. וכבר נתנו רמז, אני י׳ רופאך, ר״ת אייר. ובאוהב ישראל (שבת פסח) כתב, שימים אלו מסוגלים המה לרפואת הנפש.

וסימן לזה, שבארה של מרים שנברא בביה״ש, ניתנה לישראל בחודש אייר, כמבואר בסדר עולם רבה (פ״ה), והובא בבני ישששכר (אייר מאמר א). ובארה של מרים, מסוגל לרפא כל חולי, ואפי׳ מוכה שחין שימרח על המכה ממים אלו, כמו המעשה שהביא הכלבו (סי׳ מא) על מוכה שחין שאשתו הלכה לדלות מים מן הבאר במו״ש, ונתעכבה וכעס עליה ונשפך הכד, וניתז ממנו טיפות עליו, ובכל מקום שנגעו המים בגופו, נתרפא, לפי שנזדמן לה במים, מן בארה של מרים. וכ״ה במדרש (ויק״ר פרשה כב, ב), דמוכה שחין אחד התרחץ בבארה של מרים ונתרפא. וכ״ה במדרש (במדב״ר פ׳ קרח יח, כב), שסומא אחד ירד וטבל בה נפקחו עיניו. וע״ע בפרדס יוסף (פר׳ קרח אות כו).

ועוד טעם, לפי שחודש אייר הוא הכנה לתורה, והנה הבאר מסוגל לידיעת והשגת התורה, כידוע המעשה שהאריז״ל השקה למהרח״ו מבארה של מרים, ששט עמו בספינה ונתן לו לשתות מימה של טבריה ששם הוא הבאר, ואמר לו שבזה יהיה לו לב מבין וידיעה והשכל ברזין דאורייתא. (פע״ח שער הנהגת הלימוד פ״א. והובא בהקדמת ס׳ נגיד ומצוה, ובס׳ שם הגדולים מע׳ גדולים אות ח), **וכמ״ש** בבני ישששכר שם.

והנה עם ישראל הגיעו לרפידים בחודש אייר (בכ״ג אייר), ושם ניתנה להם הבאר ונלחמו בעמלק, כדאי׳ בסדר עולם שם (פרק ה). וכתב בס׳ מחשבות חרוץ (אות יט. לר׳ צדוק הכהן מלובלין), שכיון שרפו ידיהם מהתורה, ניתן להם בארה של מרים, שהיו טועמין בו טעם יין וכל מיני משקין (מכילתא יתרו א), אבל כמו שהמן היה לחם שמלאכי השרת אוכלין כך הבאר משקה שמלאכי השרת שותין. וטעם יין שבו הוא מהיין המשומר בענביו, והוא סוד טעמי תורה שאין מגלין לאומות העולם. דהתורה נמשלה לכל מיני משקין מים ויין דבש וחלב. וכל נפילה וירידה דישראל הוא לצורך עליה יותר גדולה כידוע. וכן אותו ריפוי ידים היה כדי שיזכו עי״ז זה לבארה של מרים. וזהו הרפואה שקדמה למכה דעי״ז נצחו אח״כ לעמלק להחליש כוחו שנתעורר ע״י הריפוי ידים. ע״כ.

ג. הואיל ונאמר (דברים טז ט): "שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות", דהיינו משעת קצירת העומר, בזמן הזה שאין לנו קצירת העומר, ולא את קרבן העומר שהיה קרב בבית המקדש בט"ז ניסן, דעת רוב רבותינו הפוסקים שאין מצות ספירת העומר נוהגת אלא מדרבנן, זכר למקדש. [ומכללם: רב האי גאון, רבינו ישעיה, הרז"ה, הרוקח, התוס', העיטור, הסמ"ק, רבינו פרץ, מהר"ם מרוטנבורג, הרא"ש, הרשב"א, ארחות חיים, נימוקי יוסף, החינוך, הכל בו, אהל מועד, האבודרהם, סדר היום]. וכן דעת מרן השלחן ערוך.[ג]

הגשמים שמפסח ועד עצרת סגולה לרפואה

ובספר אמרי פנחס (שער ד אות שח) כתב, שהגשמים שמפסח ועד עצרת, הם רפואה גדולה לכל התחלואים, ואין כמוה רפואה בכל הרפואות, והיינו לעמוד ראשו מגולה קצת על הגשם שיורד עליו, גם לפתוח פיו שירדו לתוכו. ומעצרת ואילך יש מהם טובים לרפואה, היינו היורדים בזמן שהארץ צריכה להם אז הם טובים לרפואה. וז"ל הזוהר (פר' תזריע), בזמנא דאסגי קב"ה חסד בעלמא, בעי ב"נ למיהך בשוקא וכו' וכולא עביד טובי. וגם שמעתי שיש גשמים דכורין והם סימן ברכה, ויש גשמים נוקבין. ע"כ.

ואם כופין על מצוה זו, הנה בתורת כהנים (ויקרא פ"י ה"ה) מובא, והניף את העומר וגו' לרצונכם. אין כופין את הצבור בעל כורחו. וכתב במנחת חינוך (מצוה שב סק"ד) בשם זית רענן, דאף שעל תמידין ומוספין כופין, מ"מ כיון שמתיר חדש לא יתרשלו [כדי שיוכלו לאכול מתבואה חדשה] כמבואר בערכין. וכתב בקול אליהו דה"ה על ספיה"ע אין בית דין כופין, דזה תלוי בזה. [הובא בעיקרי הד"ט]. והק' במנ"ח, דהא הוא שעה מועטת, דלאחר היום יהיה מותר חדש בלא העומר. ובשיירי מנחה השיב ע"ז, דבכל ישראל כמה פעמים יצטרך ללחם, ויום לשנה יחשב בכל ישראל ובכל ארץ הקדושה. [ס' ספירת העומר עמו' לח]. והמהרש"ם בספר דעת תורה הקשה, דהיכא דעובר בבל תאחר, גם בחטאות ואשמות ממשכנין, כמ"ש התוס' (ר"ה ו.) ומכ"ש בזה שהזמן עובר לגמרי. וע"ש.

הסוברים שספירת העומר בזמן הזה מדרבנן זכר למקדש

ג) הנה בדין זה מצינו ג' דעות: א. יש אומרים שאין הספירה תלויה בקרבן העומר, והספירה בזמן הזה היא מה"ת. ב. ויש אומרים דכיון שכיום אין מקריבין את העומר, מצות ספיה"ע בזמן הזה היא זכר למקדש ואינה אלא מדרבנן. ג. ויש שחילקו בזה בין ספירת הימים לשבועות, וכדלהלן.

ויסוד המחלוקת על פי המבואר בגמ' (מנחות סו.), גופא, אמר אביי, מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר, זכר למקדש הוא. ופרש"י, אמר, האי מנינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא הילכך ביומי סגי. ע"כ. ובפשטות לדעת אביי ורבנן דבי רב אשי, ספיה"ע בזמן הזה הוא מה"ת, שאין לזה קשר לקרבן העומר, ולכן הצריכו לספור העומר ימים ושבועות, ואילו לאמימר ספיה"ע בזמן הזה מדרבנן, ולכן די לספור את העומר ימים ולא שבועות, והכי משמע מטעמו של אמימר, שאמר, זכר למקדש בעלמא. ומשמע שלדעת אביי ורבנן דבי רב אשי הספירה בזמן הזה אינה זכר למקדש. ולדעתם ענין הספירה הוא צפייה למתן תורה, ואינה תלויה בעומר, והיא מה"ת גם בזמן הזה. ועיין בהר"ן (בסוף ערבי פסחים) שכתב: ובהגדה ג"כ אמרו, בשעה שאמר להם משה תעבדון את

האלוקים על ההר הזה, אמרו לו ישראל, משה רבינו אימתי עבודה זו, אמר להם לסוף חמשים יום, והיו מונין כל אחד ואחד לעצמו, מכאן קבעו חכמים לספיה״ע, כלומר בזמן הזה שאין אנו מביאים קרבן, ולא עומר, מחשבין נ׳ יום לשמחת התורה, כמו שמנו ישראל באותו זמן. וסיים הר״ן, וזהו ודאי דרך מדרש הוא, דעיקרא דמילתא זכר למקדש כדאמר אמימר. ע״כ. ונמצא שלדעת האומרים דספיה״ע מה״ת היינו לשמחת התורה. וכנ״ל. אלא שלד׳ הר״ן זהו דרך דרש.

והטעם שיש אומרים דספיה״ע מה״ת יש שביארו, דהוא משום דאיסור חדש בזה״ז הוא מה״ת, ויש אומרים דמקריבין הקרבנות כולם אע״פ שאין שם בית בנוי, ואוכלים קדשי קדשים בכל העזרה אע״פ שהיא חרבה, שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא [רמב״ם], וכיון דהקרבת קרבנות וקדושת המקדש בזמן הזה הוא כמו בזמן שביהמ״ק היה קיים, הרי דין מצות ספיה״ע בזה״ז הוא כמו בזמן הבית. וראה בחזון יחזקאל קידושין פ״א ה״ח. ובערוה״ש (ס״ג) כתב, דמצות הספירה היא כמו שישראל מנו בתחלה, שנאמר להם שאחרי חמשים יום יקבלו את התורה. אך הקב״ה ציוה להקריב קרבן בתחלת המנין מעומר שעורים, ובסופו מחטים, להורות דבלי התורה אנו כבהמות נדמה. ולכן המצוה גם בזמן הזה היא מה״ת. ואור החיים הק׳ (אמור, כג טו) פירש, ממחרת השבת, מעכשיו קודם שתכנסו לארץ ממחרת השבת, ע״כ. והיינו דמצות ספיה״ע נהגה במדבר, אפי׳ שלא היה קרבן. וממילא גם בזה״ז שאין קרבן מצוה זו נוהגת מה״ת.

והראשונים הסוברים שספיה״ע מדרבנן, צריך לומר דבגמ׳ נחלקו אם צריך לעשות זכר למקדש בדיוק, לספור ימים ושבועות, או די בספירת הימים. ואין הכי נמי לכולי עלמא יש לומר דספיה״ע מדרבנן. וכך מבואר בכס״מ (תמידין ומוספין פ״ז הכ״ד), דמשמע דאביי ורבנן דבי רב אשי נמי סברי דזכר למקדש בעלמא הוא, ואפ״ה סבירא ליה דמצוה לממני אף שבועי. אבל הרמב״ם סבירא ליה דאילו הוה סבירא להו לרבנן דבי רב אשי דזכר למקדש בעלמא הוא, לא הוו מצרכי לממני שבועי, אלא משום דסבירא להו שגם בזמן הזה מצוה מה״ת היא, ופסק כוותייהו. וכ״כ הר״ן לד׳ הרמב״ם. ע״כ.

ואמנם מרן החיד״א בברכ״י (בר״ס תפט) כתב, ודייק קצת לשון הש״ס לשיטה זו דקאמר אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא, ואי אמרת דהא דזכר למקדש אליבא דכולי עלמא הוא, הול״ל לא מני שבועי, כיון דזכר למקדש הוא, אבל השתא דנקט האי לישנא אמר זכר למקדש, משמע דאמימר אמר הכי, ולאו מילתא פסיקתא היא. וכיו״ב כתבו ז״ל בדוכתי אחריני. עכ״ל. אולם אין לזה הכרח, דיש לומר דלכולי עלמא ספיה״ע מד״ר, ויש אומרים דבעינן לעשות זכר למקדש לגמרי. וראה להלן בדברי בעל המאור.

והמקור לשיטות הסוברים דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, **מהפסיקתא** דרב כהנא, ומובא במד״ר (ריש קהלת): שבע שבתות תמימות תהיינה, אימתי הן תמימות בזמן שיש ישועה, דשכינה ביניהן, כלומר בזמן שביהמ״ק קיים מקריבין העומר בפסח, ושתי הלחם בעצרת. ומשמע לפ״ז דהחיוב מה״ת הוא רק בזמן שביהמ״ק קיים. אלא שיש גירסאות אחרות בפסיקתא, דלא איירי לגבי החיוב האם הוא דוקא בזמן שביהמ״ק קיים.

וכ״ד רבינו **האי גאון** [הובא ברבינו ירוחם נתיב ה ח״ד], דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן. [ואפשר שלדעתו יש לעשות זכר למקדש בדיוק ולספור גם שבועות].

וכ״ד התוס׳ (מנחות סו.) שכיון שספיה״ע בזמן הזה מדרבנן יכול לברך בספק חשכה משום דספק דרבנן לקולא. וכ״כ בשו״ת **מהר״ם מרוטנבורג** (דפוס פראג סי׳ שא) כדברי התוס׳. וכ״כ **הרא״ש** (סוף פסחים).

וכ״כ בעל המאור (סוף פסחים), דמצות ספיה״ע אינה נוהגת מה״ת רק בזמן שהיו מקריבים מנחת העומר, ובזמן הזה שאין ביהמ״ק קיים, ואין לנו קרבן העומר, אין ספיה״ע אלא מדברי סופרים. ושם נתן טעם שאין אנו מברכים זמן

בספיה״ע, שאנו מונים ימים ושבועות לזכר בעלמא, ואין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפש ולחורבן בית מאויינו, והכי אסיקנא בדוכתא במנחות (סו.), אמימר מני יומי ולא שבועי זכר למקדש הוא, ואע״פ שאנו מונין ימים ושבועות, מנהג הוא בידינו.

גם הרוקח (סי׳ שעא) כתב, שספיה״ע בזמן הזה מדרבנן. וכ״ד ר״י הובא **ברבינו ירוחם** (הנ״ל, ועיין עוד שם בדף מד סוף ע״ג). וכ״ד **הרשב״א בתשו׳** (ס״ס קכו ח״ג סי׳ רפד). **ושכן דעת רוה״פ.**

וכ״כ רבינו ישעיה הראשון בספר המכריע (ס״ס כט). דאע״פ שהוא עכשיו זכר למקדש, חייב לברך, מידי דהוה אלולב כל שבעה שהוא זכר למקדש. ע״כ. ומשמע דאף שפסק לברך ימים ושבועות, ספיה״ע מדרבנן. אלא שבשבולי הלקט (ר״ס רלד) הביא בשמו אחרת, וכתב רבינו ישעיה, תמיה למה אנו מברכים ביו״ט [שני] של פסח, א״כ עשייתו חול, ויש לומר דכיון שספיה״ע מה״ת אין עשייתו חול. אבל אם היה מדרבנן אז היה עשייתו חול. וקשה לאחי וכו׳. וע״ש בשבולי הלקט דמשמע שדעתו דספיה״ע מה״ת, שכתב ״יש תמהין וכי מה ענין עבודת ביהמ״ק להזכירה עם ספיה״ע [הרחמן הוא יחזיר וכו׳], והלא ספיה״ע אינה תלויה בבנין הבית. וע״ש מה שתירץ, ומשמע דהספירה מה״ת. וכ״ה שם: שאין תלוי בבנין הבית ובהבאת העומר, ונוהגת בכל המושבות. ע״כ.

ודעת הארחות חיים (סוף הל׳ ספירת העומר) דספיה״ע מדרבנן. וכ״ד **הרא״ה** (סוף פסחים), וכן כתבו **הריבב״ן והנימוקי יוסף** (בסוף פסחים). וכ״כ **באהל מועד** (שער הפסח, דרך ו׳ נתיב ב, דף קז.). וכ״כ **האבודרהם** (דף סה ע״ג). וכן כתבו **רבינו פרץ בהגה לתשב״ץ** (סי׳ שצד). **והסמ״ק** (סי׳ קמה), וכ״כ שם **בשם הרשב״א**. [כנראה הוא רבינו שמשון ב״ר אברהם מבעלי התוס׳, כי הרשב״א המפו׳ היה אחרי הסמ״ק. וכן הוא להדיא בספר כתאב אל רסאייל בסופו בתשובת הר״ש משאנץ לרמ״ה ע״ש]. וכ״כ **הכלבו** (ס״ס נה). **ובתוס׳ חכמי אנגליה** (סוף פסחים) כתבו כן בשם **ריצב״א. ע״ש. וכ״ד מהר״ם חלאוה. וכ״ד הרמב״ן.** [ממה שכתבו שספירת העומר הוי מצות עשה שלא הזמן גרמא, כיון שהיא תלויה בקרבן העומר, ואם כן בזמן הזה לכאורה אינה מהתורה. ויל״ד]. וכ״ד **תרוה״ד בלקט יושר** (עמ׳ צ״ו), וכן כתבו **מהר״ם בתשובה** (פראג סי׳ ש״א), **ובספר מצוות זמניות** (פסח שער י׳). **ע״ש.**

וז״ל העיטור (חלק ב הלכות מצה ומרור דף קלז.): א״ר יהודאי מאן דלא מני עומר לילה קמא, לא מני בשאר לילתא וכו׳, וכן אמר רב עמרם, דבעינן תמימות וליכא. ורב האי אמר בתשו׳ אי משום דבעינן תמימות שכח באחד משאר יומי נמי חסר המנין וליכא תמימות וכו׳. ומסתברא כרב האי, דספיה״ע לדידן ליתא מדאורייתא, דהשתא ליכא לא הבאה ולא קרבן וליכא לדקדוקי בתמימות. ע״כ. ומבואר דמסיק דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן.

והר״ן (כח. דבור ראשון) כתב, רוב המפרשים מסכימים דספיה״ע השתא דליכא הבאה ולא קרבן, אינה אלא מדרבנן בעלמא, זכר למקדש, ולפיכך אמרו בתוס׳ דכיון דמדרבנן היא טוב לספור ביום ראשון בספק חשיכה וכו׳. ע״כ. וכ״כ **בהגהות מנהגים** (טירנא). וכ״ה **בסדר היום** (ענין ספירת העומר).

הסוברים שספירת העומר בזמן הזה מן התורה

ואמנם דעת **הרמב״ם** הנ״ל (שם הכ״ב), שמצות ספיה״ע גם בזמן הזה היא מה״ת. וז״ל: מ״ע לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר וכו׳, ומצוה זו על כל איש מישראל בכל מקום, ובכל זמן, ונשים ועבדים פטורין ממנה. עכ״ל. הרי שכתב שהיא מ״ע בכל מקום ובכל זמן, [כס״מ]. ופסק כרבים, דאע״ג דעתה אין קרבן, יש לומר דעיקר הספירה הוא למתן תורה [ועיין במורה נבוכים (ח״ג פמ״ג) ובחינוך, שהובא לעיל בטעם מצות ספירת העומר. וגם בספר הבתים (סה״מ מצוה קנח) ה״ד הרמב״ם שם, שטעם מצוה זו, למנות לקראת מתן תורה, להגדיל היום ההוא, כמי שממתין הנאמן שבאוהביו, שהוא מונה הימים גם השעות וכו׳], כמו שמנו ישראל מקודם לפי המדרש. אך הקב״ה

ציוה להביא קרבנות בתחלת המנין, מעומר שעורים, ובסופו מחטים, להורות דבלתי התורה אנחנו כבהמות נדמה, שמאכלן שעורים, כמו שאמרו בסוטה (טו:) שקרבן סוטה הוא משעורים, היא עשתה מעשה בהמה, לפיכך קרבנה מאכל בהמה. ע"ש. וכשקיבלו את התורה הוי דמות אדם להנה, ולכן קרבנם מן החטים, מאכל אדם. ולכן ציותה התורה להמנות להקרבן, אבל עיקר הכוונה הוא למתן תורה, ולכן המצוה גם בזמן הזה מה"ת. [ערוך השלחן]. וכן ביארו הר"ן והכס"מ בדעת הרמב"ם דסבירא ליה דספיה"ע בזמן הזה מה"ת. [וכן בסוף ספר המצוות להרמב"ם מנה ספירת העומר בכלל המצוות שנוהגות בזמן הזה. והיינו שספירת העומר אינה תלויה בבנין הבית].

וכ"ד רבינו אבי העזרי, ראבי"ה (פסחים סי' תקכו) דספיה"ע בזמן הזה הוי מדאורייתא. וכ"כ האו"ז (סי' שכט) בשמו. וכ"ה בטור בשם הראבי"ה (סי' תפט) לגבי פתח בארבעה וסיים בחמשה. וכן פי' בב"י שם בדעת הראבי"ה. ושכן כתב המרדכי.

וכ"ד רבינו ישעיה מטראני, הובא בשבולי הלקט הנ"ל.

וכ"ד תוס' חכמי אנגליה בסוף פסחים, שהביאו את מחלוקת ריצב"א והרמב"ם האם ספיה"ע מהתורה או מדרבנן, וכתב שנראה שסבר הרמב"ם כמאן דאמר במנחות מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי וכו', ואנו כרבנן בתראי דמנו יומי ומנו שבועי נהגינן, ולפ"ז אין להתיר לברך בספק יום ספק לילה. ע"ש. ומבואר דסבירא ליה שמנהגם כהרמב"ם שהוא מה"ת.

וכ"ד ר' בנימין אחיו של שבולי הלקט בסימן רל"ד בתחלתו ובסופו, שספיה"ע אינה תלויה בבנין הבית. ע"ש.

וכן נראה דעת המאירי, בפסחים (ז:) שכתב וז"ל: וספיה"ע פירשו הם הואיל וזכר בעלמא הוא, מברכים בעל, שאינה אלא כברכת הרשות, וא"ז נראה, שהרי בזמן שביהמ"ק קיים היה מה"ת, ואף עכשיו מ"ע שלו נוהגת בכל מקום ובכל זמן לדעתנו, אף שיש חולקים בכך, כמו שיתבאר בסוף המסכתא. וע"ש בסוף פסחים שכתב, שזו מ"ע לספור ימים של שבעת שבועות בכל מקום ובכל זמן וכו'. ויש אומרים שספיה"ע בזמן הזה אינו אלא דברי סופרים, ומקילין מפני זה לספור קודם חשיכה כל שנתפלל ערבית, ויש מפרשים שספירת הימים מה"ת אבל של שבועות דברי סופרים. [וראה בספר "כתאב אל רסאייל" (עמ' קלט), בתשובת הרמ"ה, דסבירא ליה שספירת העומר מדאורייתא גם בזמן הזה. ורבינו שמשון בר אברהם בתשובתו אליו (עמ' קמח) השיג על זה שספירת העומר בזמן הזה מדרבנן. וחזר הרמ"ה והשיב על דבריו שם (בעמ' קנא), ונסתייע גם מהרמב"ם שספירת העומר בזמן הזה מן התורה].

ובחי' הגרי"ז (מנחות סו.) כתב בשם אביו הגר"ח, לבאר שיטת הרמב"ם שספיה"ע בזמן הזה דאורייתא, והרי בגמ' אי' אמימר אמר זכר למקדש הוא. [והיינו כיון שבסוף הסוגיא הובאו דברי אמימר הוה ליה לפסוק כוותיה]. והנה צ"ב בדברי הגמ', דאטו אם לא יקריבו עומר, תתבטל מצות ספיה"ע, ובעל כרחך צריך לומר, דכיון דחרב המקדש ובטל דין ההקרבה לכך בטלה גם מצות ספירה, אבל פשיטא שאינו תלוי במעשה ההקרבה בפועל, אלא דכיון דבטל דין העומר זהו מבטל גם מצות ספירה, אבל אינו תלוי במעשה בפועל אם הקריבו עומר או לא. ולפ"ז צריך לומר דבגמ' שם איירי אליבא דמאן דאמר דקדושת המקדש לא קידשה לע"ל, ומש"ה כיון דבטל דין הקרבת העומר בטל גם מצות ספירה התלויה בה, אבל למאן דאמר דקידשה לעת"ל שפיר נוהגת מצות ספירה גם בזמן הזה, אף דבפועל אין מקריבין עומר, שאין זה מבטל את המצוה של ספירה, כיון דאפשר להקריב ולקיים דין ההקרבה, וא"כ הרמב"ם דפסק בהל' בית הבחירה (פ"ו הט"ו) דקדושת המקדש לא בטלה ויכולין להקריב בזמן הזה, א"כ מצות ספירה נמי לא בטלה מה"ת. [ועיין עוד בחי' הגר"ח (סטנסל) מנחות שם].

לפ"ז כתבו לבאר בשיטת הרמב"ם, אמאי הביא את הלכות ספיה"ע בהלכות תמידין ומוספין, ולא בין ההלכות הנוגעות לפסח כיתר הראשונים. וכן העיר במבוא לספר המצוות רס"ג,

מהגאון ר' ירוחם פערלא. ולהנ"ל יש לומר דה"ט כיון דלשיטתו הספירה תלויה בדין הבאה והקרבת העומר, ולכך שנה הלכותיה בהל' תמידין ומוספין, ולדעתו דין ההקרבה לא התבטל וקיים גם בזמן הזה. ולכך גם הספירה מהתורה לא התבטלה.

ובספר קרן אורה במנחות שם ביאר מחלוקת הראשונים הנ"ל, דבעינן שתהיה הספירה בדוקא אחר הקצירה, ולכן בזמן הזה שאין קצירה אין חיוב ספירה מה"ת. אבל הרמב"ם דסבירא ליה דהוי גם בזמן הזה מדאורייתא צ"ל דלאו בדוקא שתהיה הספירה לאחר הקצירה, וגם אם ספר לפניה יצא. ולכן גם בזמן הזה שאין קצירה יש חיוב מה"ת לספור.

ונודע מה שנחלקו האחרונים לגבי איסור קצירת תבואה לפני זמן העומר, אם נוהג בזמן הזה או לא, דהנה המשכנות יעקב (ביו"ד סי' ס"ד דף צ"ד ע"ד) העלה, שגם בזמן הזה נוהג האיסור. אמנם ברש"ש (מנחות ע) השיג על דברי המשכנות יעקב וכתב, דבזמן שאין ביהמ"ק מותר לקצור, דאיסור קצירה הוא מדכתיב ראשית קצירכם, וכיון שאין קציר בעומר שרי. ע"ש. ועיין בשאגת אריה (החדשות סי' ח) שהעיר מתוס' ומשטה מקובצת דמשמע מהם שאיסור הקצירה נוהג אף בזמן הזה, ובשפת אמת (מנחות שם) נסתפק בזה וכתב, ומ"מ נראה דאסור משום שמא יבנה ביהמ"ק במהרה, ונמצא דביטל הכתוב ראשית קצירכם. עכ"ל. ויש שכתבו דאף אם נכון הוא שאיסור הקצירה קשור להבאת העומר, מ"מ גם בזמן הזה נקרא ראוי להבאת העומר, לפי מאי דקי"ל דמקריבין אע"פ שאין בית, וקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא, לענין מקדש וירושלים, וכמו שנתבאר בדברי הגר"ח הנז', ולפ"ז אפשר לומר דנוהג האיסור גם בזמן הזה. [ספר מצות ספירת העומר].

בדעת החינוך אם ספירת העומר בזמן הזה מן התורה

והנה בספר החינוך (מצוה שו) כתב בזה"ל: ונוהגת מצות ספיה"ע מדאורייתא בכל מקום בזכרים, בזמן הבית שיש שם עומר קרב, ומדרבנן בכל מקום ואפי' היום שאין עומר קרב בעוונותינו. ועובר על זה ולא ספר ימים אלו בזמן הבית, ביטל עשה. ע"כ. ולכאורה מבואר, דבזמן הזה ספיה"ע מדרבנן, ואמנם יש שגרסו בספר החינוך "בזמן הבית שיש עומר קרב שם, ועתה בעונותינו שאין לנו ביהמ"ק ולא מזבח, מונין אנו ימים ושבועות". ולגירסא זו יתכן שסובר דספיה"ע בזמן הזה מה"ת, שנוהג בזמן שהבית קיים וגם עתה בעונותינו וכו'. ובקצת דפוסים ליתא ובזמן, בעונותינו, ועיין מנחת חינוך אות ה', דנראה דקצת חיסור לשון יש כאן. ונראה דסובר כדעת הראשונים הסוברים דספירה בזמן הזה דרבנן, וצריך לומר ועתה וכו' אע"פ כן מונין אנו הימים ושבועות, דהיינו לאפוקי מדעת הר"מ שכתב, כיון דמונין אנו הימים ושבועות מוכח דספירה היא דאורייתא, והרהמ"ח סובר כרוב הראשונים דספירה דרבנן, מ"מ מונין אנו הימים והשבועות. מ"מ צע"ק שנטה מדעת הר"מ אשר על פי רוב נמשך אחריו, ועכ"פ היה צריך להביא דעת הר"מ ולומר שהוא סובר כסברת רוב הראשונים כדרכו בכל החיבור. ע"כ. ובשער שמעון אחד (א' סי' סח) העיר, דהיאך אפשר לומר שהחינוך סבר דהוי מדרבנן, בו בזמן שכתב שאם עבר ולא ספר ימים ביטל עשה. ע"ש. ובספר מנחת יצחק על החינוך כתב, דהחינוך סבירא ליה כד' הרמב"ם דספיה"ע מה"ת, וצריך לומר בלשונו במקום "מונין הימים ושבועות" "ומונין", והיינו דכיון דהספירה מה"ת יש למנות גם השבועות. ועיין בביאה"ל (ר"ס תפט) שכלל דעת החינוך עם הסוברים דספיה"ע בזמן הזה מה"ת. ע"ש.

חילוק בין ספירת הימים לספירת השבועות - שיטת רבינו ירוחם ושיטת הרמ"ה

ודעה שלישית הוא דעת רבנו ירוחם הנ"ל (נ"ה ח"ד), שספירת השבועות בזמן הבית בלבד הוי דאורייתא, אך ספירת הימים אף בזמן הזה היא מדאורייתא.

וביאר באור שמח (תמידין ומוספין פ״ז הכ״ב) על פי הסוגיא בראש השנה ה. שחג שבועות מורה על תשלומין כל שבעה, שיש עצרת, וכשם שאמרה תורה מנה ימים וקדש עצרת, כך אמרה מנה שבועות וקדש חג השבועות לתשלומין, וממילא כיון שחג העצרת נוהג לעולם, אף מנין הימים מצותו תמיד, ומכיון שתשלומין נוהגים לקרבנות בלבד, אף מנין השבועות אינו אלא בזמן הבית.

והנה רבינו ירוחם ביאר שיטתו שהרי אנו מברכים ספיה״ע, ולא תקנו ברכה לדבר שהוא זכר למקדש לבד, ודמי לכריכה דליל פסח וערבה ביום השביעי של סוכות שאין על זה ברכה. ע״ש. והעירו בזה, דלכאורה לא דמי כלל, דמה שאין אנו מברכים על כריכה בליל פסח לאו משום דלא הויא אלא זכר למקדש, אלא משום דכבר בירך על אכילת מצה ועל אכילת מרור כל אחד בפנ״ע, וכבר יצא י״ח, ולכן אינו יכול לחזור ולברך על הכריכה. ולגבי ערבה בשביעי של סוכות נמי אין הטעם משום שהיא זכר למקדש, אלא כמבואר בסוכה (מד ע״ב) דמנהג נביאים הוא, ועל מנהג לא מברכים בלשון וצונו. ולכן אמרו חביט חביט ולא בריך, קסבר מנהג נביאים הוא. ואין הכי נמי למאן דאמר יסוד נביאים הוא אע״פ שזכר למקדש הוא היו מברכים.

ועוד הקשו מלולב דמברכים עליו כל שבעה, אע״פ שאינו אלא מתקנת ר׳ יוחנן בן זכאי, זכר למקדש, וכמבואר במתני׳ (ר״ה ל. סוכה מא.). וכן בספר המכריע לרבינו ישעי׳ הזקן מטראני כתב בזה״ל: ואע״פ שעכשיו אינו אלא זכר למקדש, חייב לברך מידי דהוי אלולב כל שבעה, שהוא זכר למקדש. עכ״ל. וא״כ צ״ע על דברי רבינו ירוחם שכתב דלא מברכים על ספירת השבועות, משום שעל דבר שהוא זכר למקדש לבד לא תיקנו ברכה.

ועיין בהערות הגר״י פערלא שכתב, דאפשר לקיים את עיקר דברי רבינו ירוחם אך לא מטעמו, על פי מה שכתבו התוס׳ (מגילה כ: בסד״ה כל הלילה) וז״ל: ואחר שבירך על הספירה אומר יהי רצון שיבנה ביהמ״ק וכו׳, משא״כ בתקיעת שופר. וכוונתם לתקיעת שופר במוצאי יוה״כ שהיא לזכר יוה״כ של יובל. וכן ספירת העומר אינה אלא הזכרה עתה לבנין ביהמ״ק, אבל לשופר ולולב יש עשייה. עכ״ל. וא״כ הכי נמי יש לומר דדבר שהוא הזכרה בעלמא זכר למקדש, ואין בו עשייה אלא אמירה בפה לחוד, לא תיקנו ברכה. אבל בדבר שיש בו עשייה כנטילת לולב, תיקנו ברכה. וכ״ז בעיקר הדברים, אבל אין לומר כן לדברי רבינו ירוחם שכתב, דלא תיקנו ברכה בדבר שהוא זכר למקדש בעלמא, ככריכה דליל פסח וערבה בשביעי של סוכות. ותימה הוא.

ובהמשך דבריו כתב ליישב את דברי רבינו ירוחם ע״פ דברי התוספות רי״ד (סוכה מד:) וז״ל: חביט חביט ולא בריך, קסבר מנהג נביאים הוא, מכאן מוכח שאין מברכין על המנהג. ואי קשיא והא מאי דמפטירין בשבת במנחה מנהגא היא ולא חובה וכו׳, ומברכין עליה, כדאמרינן בפרק במה מדליקין וכו׳, ובפרק בתרא דתענית אמרינן, רב איקלע לבבל חזינהו דקרו הלילא בריש ירחא, סבר לאפסקינהו וכו׳, אמר ש״מ מנהג אבותיהם בידיהם, ונוהגין כל העם לברך לקרוא את ההלל, נראה לי לומר כל דבר שהוא נוהג חובה, ונהגו להוסיף עליו, מברכין על אותו מנהג, כגון הפטרה שנוהגת שחרית חובה, והוסיפו לנהוג גם במנחה, וכן ההלל שנוהג חובה בגולה כ״א ימים, והוסיפו לנהוג גם בר״ח, מברכין על אותו מנהג וכו׳. עכ״ל התוספות רי״ד. ועל פי זה מיושבים הדברים, דאף שעל דבר שאינו אלא זכר למקדש בעלמא אין מברכים עליו, אע״פ כן בלולב מברכים, דגם בזמן הזה נוהג חובה מדאורייתא ביום הראשון, והוסיפו ליטול כל שבעה זכר למקדש, ועל מנהג שהוא תוספת על חובה מדאורייתא, תקנו ברכה. משא״כ בכריכה דליל פסח שאין בה חובה כלל מדאורייתא בזמן שאין קרבן פסח, דעיקר החיוב להלל נלמד מהפסוק על מצות ומרורים יאכלוהו, דהיינו שיאכלו קרבן הפסח על מצות, ובזמן דליכא קרבן פסח גם להלל

אינו חובה, וכן ערבה דשביעי של סוכות, דאינה אלא מנהג לבד, והכי נמי דמיא להני ספיה״ע, דספירת השבועות הוא ענין אחר ולא שייך לומר דהוה ליה רק כהוספה לספירת הימים, דהרי גם בזמן הבית סובר רבינו ירוחם שהיא מצוה בפני עצמה, והילכך לא מברכים על ספירת השבועות בזה שהיא לזכר למקדש לבד, ע״ש.

וק״ק דאף אי נימא דספירת שבועות היא מצוה בפני עצמה, עכשיו שתיקנו בזמן הזה לברך הספירה בודאי דחשיב כהמשך החובה, ודמי לנטילת לולב כל שבעה. וצ״ע. וכבר העיר שם, דמסוגיית הגמ׳ שם שאמרו חביט חביט ולא ברין, קסבר מנהג נביאים הוא, ולפי הביאור הנ״ל הוה ליה לגמ׳ למימר, דאף שהוא יסוד נביאים, הרי נתקן על דבר בפני עצמו ואינו סרך של חובה.

ויש שחילקו בין נטילת לולב ובין המצוות הנ״ל, דגבי ספירת השבועות כל מהות הספירה היא לעומר, ובזמן הזה דליכא עומר לא שייך כלל קיום המצוה, דחסר כל שורש ומהות המצוה, ולכן אף שתקנו לספור כיום גם שבועות, לא תיקנו ברכה על כך. משא״כ בנטילת לולב אף שאין חיובה מה״ת כל שבעה, אך מהות המצוה של נטילה שייכת אף שאין מקדש. ולכן מברכים על הלולב אע״פ שחיובו רק מדרבנן זכר למקדש.

ומצינו לעוד ראשונים דס״ל כסברת רבינו ירוחם, שכן דעת הר״י **בר׳** יקר בפירוש התפלות (חלק ב עמ׳ ע״ט) והובא בספר הפרדס לתלמיד הרשב״א, שהקשה אמאי לא מברכים ב׳ ברכות על ספירת הימים ועל ספירת השבועות, ותירץ שלא נכתב חיוב ספירת שבועות אלא גבי עומר, אבל גבי ספירת הימים לא כתיב עומר [אלא מהחל חרמש בקמה], נמצא שספירת הימים בזמן הזה מה״ת, אבל עכשיו שאין לנו הבאת העומר, ספירת השבועות דכתיבא גבי עומר, אינה אלא מדרבנן, ובזמן המקדש היו מברכים הברכה אף על השבועות, אבל עכשיו שאין ביהמ״ק ספירת שבועות אינה אלא לזכרון בעלמא, כוללין אותה עם ברכת העומר וכו׳. ע״ש.

ורבינו אשר בר חיים בספר הפרדס (שער ט פרק יז) כתב, דספירת הימים מה״ת, וספירת השבועות מדרבנן, זכר למקדש.

וכ״כ המאירי (פסחים קכא:) בשם יש מפרשים, שספירת הימים מה״ת, אבל של שבועות מדברי סופרים, ומתוך כך אין סופרים אותן אלא דרך זכר, כלומר כך וכך ימים שהם כך וכך שבועות, לא שיהיו אומרים כך וכך ימים וכך וכך שבועות.

ובאגרות הרמ״ה הנ״ל (המכונה בשם כתב אל רסאייל, לרבינו מאיר הלוי, אגרות שמתכתב עם הרב ר׳ שמשון בר׳ אברהם, באיגרת האחרונה) **השיב לרבינו** שמשון ב״ר אברהם בזה״ל: ותמה אני למה הוצרך הרב לכל זאת, דודאי לא דמיא ברכה דסוכה בשמיני של סוכות בחוץ לארץ, לספיה״ע, דהא דאורייתא והא דרבנן, דבסוכה בשמיני דרבנן, וספיה״ע בליל יו״ט שני דאורייתא. ואיסור מלאכה דידיה דרבנן, ולא שבקינן לברוכי על ספיה״ע דאורייתא משום חששא דאיסור יו״ט שני דרבנן. עכ״ל.

ומבואר דסבירא ליה דספיה״ע בזמן הזה מדאורייתא. ובאגרת השניה שהשיב לר״ש ב״ר אברהם, מתייחס הרמ״ה למה שטען כנגדו רבינו שמשון, שספיה״ע בזמן הזה דרבנן, ומבאר את מהלך סוגית הגמ׳ לפי שיטתו: ודקא קשיא ליה למר מדאמימר, דהוא מני יומי ולא שבועי כי זכר למקדש הוא, מאי קושיא, דילמא ההוא טעמא דאמימר הוא, אבל אנן כאביי סבירא לן, דאביי מצוה נמי למימני שבועי, והלכה לדורות קא משמע לן, ולית לך ראיה מדאביי לאוקומי מימריה מדרבנן, חדא דמצוה סתמא קאמר, ומסתמא דאורייתא קאמר, עד שיתברר לך דמדרבנן קאמר. ועוד דאי מדרבנן א״כ אמימר ואביי במה חולקים, אלא לאו דאמימר סבר מדרבנן, ואביי סבר מדאורייתא. ועל כרחך ליתא לדאמימר, דהא כולי עלמא האידנא מנינן יומי ומנינן שבועי, ודלא כאמימר, אלמא ליתא לדאמימר. עכ״ל.

ומבואר דס״ל כאביי דספיה״ע בזמן הזה מדאורייתא. וגם אמימר לא נחלק לגמרי.

עוד כתב וז״ל: ועוד דכד מעיינת ביה שפיר אמימר ואביי פליגי בשבועי, אבל גבי יומי אפי׳ אמימר מודה דלאו זכר למקדש הוא, אלא מדאורייתא הוא, ואפי׳ בזמן הזה. וכי קאמר אמימר זכר למקדש הוא, אשבועי לחוד הוא דקאמר, דאי איומי נמי, א״כ מאי שנא יומי דהוא מני זכר למקדש, ומאי שנא שבועי דלא הוה מני זכר למקדש, משום דהוא סבירא ליה דמדאורייתא לאו מצוה לממני שבועי אלא בזמן שהעומר נוהג, אבל יומי אפי׳ בזמן הזה נמי. דייקא נמי דכתיב מיום הביאכם, וכי כתיב מהחל חרמש גבי שבועי כתיב, גבי יומי לא כתיב, דכתיב מהחל חרמש תחל לספור שבעה שבועות, וכתיב נמי מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות וגו׳, ואילו גבי יומי לא תלהו רחמנא בהבאת העומר כלל, דכתיב עד ממחרת השבת תספרו חמשים יום, ואי משום דכתיב בתריה והקרבתם מנחה חדשה לה׳, ההוא שיהו מקריבין שתי הלחם ביום חמשים. תדע דלא תלה רחמנא ספירה בשתי הלחם, אלא שתי הלחם דתלה רחמנא ביום חמשים, דכתיב תספרו חמשים יום והקרבתם. ואין להרהר אחר טעם המקרא ולומר, מ״ש שבועי דלא חייב רחמנא אפי׳ בגבולין אלא בזמן שביהמ״ק קיים, ומ״ש יומי דחייב רחמנא אפי׳ בזמן הזה בזמן שאין ביהמ״ק קיים, דא״כ גבי לולב נמי תקשי לן, מ״ש יום א׳ דחייב רחמנא אפי׳ בגבולין, ומ״ש שאר שבעה יומי דלא חייב רחמנא אלא במקדש, אלא גזרת המלך היא, וקא סבר דמני השתא שבועי זכר למקדש בעלמא הוא דעבד, ואמימר לית ליה בהא מילתא זכר למקדש. אי נמי קסבר כיון דמדאורייתא מנינן יומי, לא צריך למימנא שבועי זכר למקדש, דכיון דמנינן יומי מיהת לא משתכחי מצות ספירה. וכי עבדינן זכר למקדש היכא דלא מחייבינן בה מדאורייתא אפי׳ במקצת. ולא דמי ללולב דיום ראשון דאורייתא אפי׳ בגבולין, ואפ״ה עבדינן ליה שבעה זכר למקדש, דהתם כל יומא באנפי נפשה היא, וכל חדא מנייהו מצוה באנפי נפשה היא, אבל הכא יומי ושבועי בהדי הדדי הוו מנו במקדש, וחדא מצוה היא, וכיון דמנינן יומי תו לא צריך. ואביי סבר אפי׳ שבועי נמי דאורייתא. וקי״ל כאביי, ואפי׳ תימא דאביי משום זכר למקדש קאמר, ע״כ לית לך ראי׳ לא מקרא ולא מגמ׳, דאיכא למימר דרבנן גבי שבועי בלחוד, אבל גבי יומי לכולי עלמא דאורייתא. והנה הרב הגדול הרמב״ם נ״ע הסכים לדעתי בה׳ תמידין בסוף פ״ז.

אם דעת הרי״ף דספירת העומר מן התורה או מדרבנן, וההלכה בזה

והנה ראיתי בשו״ת בית הלוי (ח״א סי׳ מא) שכתב, שדעת הרי״ף דספיה״ע בזמן הזה מדאורייתא. וכ״כ במרומי שדה (ראש השנה כח: סוכה מז.). [גם בחזו״ע על הלכות יום טוב עמוד ריג, רלח, וכן ביבי״א (ח״ט או״ח סי׳ קה אות ב) העתיק כן בדעת הרי״ף]. וכפי הנראה למד כן ממ״ש שיש למנות ימים ושבועות, ולפי הסבר הכס״מ הנ״ל, אותם המצריכים לספור ימים ושבועות ס״ל דספיה״ע בזמן הזה מדאורייתא. ולפ״ז הרי״ף שהצריך למנות ימים ושבועות סבירא ליה דספיה״ע מה״ת. אולם אין לזה הכרח לומר שהרי״ף יסבור דספיה״ע בזמן הזה מה״ת, דיש לומר שהוא זכר למקדש, ובעינן שיעשה זכר למקדש ממש. וכמ״ש הרז״ה בסוף פסחים.

וכן מבואר בתוס׳ רי״ד בספר המכריע (ס״ס כט), דכיון דרבנן דבי רב אשי עבדי כאביי הוה ליה אמימר יחיד לגבייהו, ואין הלכה כמותו, אע״פ שהוא עכשיו זכר למקדש. ע״ש. אלמא דאף דסבירא ליה דספיה״ע בזמן הזה רק מדרבנן, מ״מ בעי למימני יומי ואף שבועי.

ולכאורה על כרחנו לומר כן בדעת הרי״ף, דאם לא כן יהיו דעת הרי״ף והרמב״ם שווה דספיה״ע בזמן הזה מדאורייתא, והוה ליה למרן לפסוק כב׳ עמודי הוראה, ואילו מרן העתיק בב״י

דברי התוס׳ דאפשר לספור העומר בביה״ש מטעמא דספק דרבנן לקולא, והביא דברי הר״ן דלרוב המפרשים ספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, וכ״פ לדינא בש״ע, והרי לדעת ב׳ עמודי הוראה הוי ספק בדאורייתא, ולא יוכל לספור ספיה״ע בביה״ש. ודוחק לומר דפסק כן מטעמא דס״ס שמא הלכה כרבי יהודה דמפלג המנחה לילה הוא, ושמא ביה״ש לילה, [עיין בחי׳ הגהות מהרלב״ח על הטור בסימן תפט]. דמסתמא טעמו של מרן כמו שביאר בב״י. ולכן צריך לומר דאין שום הכרח בדעת הרי״ף לכאן או לכאן, וכיון שבדברי הרא״ש מבואר דספיה״ע דרבנן, וכ״ד רוב הראשונים, מש״ה מרן נייד מד׳ הרמב״ם ופסק דספיה״ע מדרבנן.

שוב ראיתי בהערות הגרי״פ פערלא בספר המצוות לרס״ג (עמ׳ 454) שהביא דברי הרי״ף בסוף פסחים הנ״ל, ודייק מדבריו דספירת הימים היא עיקר המצוה, ואביי הוא שחידש לומר שיש גם מצוה בשבועות. שהרי כתב הרי״ף: ומחייבינן למימני יומי דשבעה שבועות מאורתא דחמיסר בניסן, דכתיב וספרתם לכם ממחרת השבת וכו׳. וכי היכי דמצוה למימני יומי הכי נמי מצוה למימני שבועי וכו׳. ע״כ. ומבואר להדיא דעיקר המצוה למנות הימים. והיינו משום דמאי דכתיב בקרא שבעה שבועות יש לפרש ימים של שבעה שבועות. ונראה שהוכרח לזה מדחזינן דאמימר מני יומי ולא מני שבועי, משמע דיומי עיקר, דאם לא כן איפכא הוה ליה למימר. ואפשר משום דסבירא ליה כשיטת רבינו ירוחם דספירת הימים גם בזמן הזה מדאורייתא. ולכן כתב הרי״ף דספירת הימים עיקר. שידוע דרכו של הרי״ף לכתוב רק מה שנוהג בזמן הזה. אלא דמ״מ פסק כאביי לספור גם שבועות זכר למקדש. וראה עוד שם.

ולפ״ז אין הכרח לומר כמ״ש בבית הלוי הנ״ל, דסבירא ליה להרי״ף דספירת ימים ושבועות מה״ת. ומה שמרן הש״ע פסק דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, צ״ל, דהוא משום שאין הכרח בדעת הרי״ף, שיסבור דספיה״ע מה״ת, ועיין מ״ש בעין יצחק ח״ג (עמ׳ תסא). וע״ע בספר מבא השלחן (בתשובות שבסוה״ס סי׳ י). וכיון שמצינו להרא״ש שכתב להדיא שהוא מדרבנן, וכ״ד הרז״ה והר״ן ורוב המפרשים, לכן תפס כדבריהם.

ותמוה מאד מ״ש בשו״ת יצחק ירנן (ח״ו סי׳ טז עמ׳ עג) ״שאין מקור של גאון או ראשון״ שהכריע דספיה״ע מדרבנן וכו׳. ע״כ. ותוך כדי דיבור ממשיך וכותב, ״זולתי דעת התוס׳, שאין אנחנו יכולים לקבל דבריהם, כי דבריהם בנויים על פי חריפות ופלפול, לפי שנשאלו אודות זמן ביה״ש וכו׳, ולכן גם הרז״ה ושאר ראשונים שנמשכו אחר התוס׳, לא נוכל לסמוך עליהם, אפי׳ שהם ״רבים״, וכמ״ש הר״ן בשם רוב המפרשים, וכמובא בב״י״. עכת״ד. ואיני יודע איפוא חונך לדבר כך כלפי הראשונים, ולומר שאין אנו מקבלים דברי התוס׳ הבנויים על הפלפול, ובפרט שהרי הודה שרבים מהראשונים סוברים דספיה״ע מדרבנן, והביא דברי הרז״ה, הר״ן, והב״י, היאך כתב בסמוך ונראה שאין שום מקור של גאון או ראשון שהכריע כן, אטו דברי הר״ן ורבים מהראשונים לא חשיבי כהכרעה, ומה לי אם כתבו שהלכה כאמימר, או שכתבו דאפשר לספור בביה״ש בגלל דספיה״ע מדרבנן וספק דרבנן לקולא, סוף סוף גילו דעתם שספיה״ע מדרבנן, ובפרט שיש ראשונים הסוברים שאין הכרח לומר דאביי שאמר לספור ימים ושבועות סבירא ליה דספיה״ע מדאורייתא, דאפשר דאף אי נימא דספיה״ע מדרבנן, יש לעשות זכר למקדש כמו שהיה במקדש, וכשם שבמקדש ספרו ימים ושבועות, כך יש לעשות זכר למקדש ולספור גם כיום ימים ושבועות, ובזה גופא נחלקו הראשונים אם אביי פליג אמימר או לא.

והיה מי שטען, שאילו מרן הב״י היה רואה דברי הרי״ף שסובר כהרמב״ם היה פוסק כדבריהם שספיה״ע מה״ת. אולם אין זה נכון, שהרי דברי הרי״ף היו גלויים ופרושים לפני הב״י, ועל כרחך שהבין שאין זה ברור בדעתו, ובפרט שהר״ן כתב שהסכמת רוב המפרשים דספיה״ע מדרבנן, ולא ציין שדעת הרי״ף אינה כן. וע״כ שדברי הרי״ף מתבארים אף אם נאמר דסבירא ליה שהוא מדרבנן. ואין שום הכרח בדעת הרי״ף, ונשאר לנו דעת הרמב״ם כנגד דעת רוב הראשונים, ולכן מרן נקט לדינא דספיה״ע מדרבנן.

דעת רוב הראשונים ומרן השלחן ערוך דספירת העומר בזמן הזה מדרבנן

ועכ"פ נמצא שדעת רוה"פ דספיה"ע מדרבנן, ובהם: **רבינו האי גאון, רש"י, תוס', מהר"ם מרוטנבורג, הרמב"ן, הרא"ש, בעל המאור, הרוקח, ר"י, הרשב"א, הר"ן, רבינו ישעיה הראשון, הארחות חיים, הרא"ה, נימוקי יוסף, אהל מועד, האבודרהם, רבינו פרץ, הסמ"ק, רבינו שמשון ב"ר אברהם, הכלבו, העיטור, ריצב"א, מהר"ם חלאוה. תרוה"ד, ספר מצוות זמניות, הגהות מנהגים, סדר היום. והש"ע.** וכן פסקו רוב האחרונים, ומהם: **הלבוש, הב"ח, הפרי חדש, הברכ"י, הגר"א, הגר"ז, עולת שבת, ערוה"ש, ועוד.**

לעומת זאת דעת הרמב"ם, ראבי"ה, האו"ז, והמרדכי, דספיה"ע מה"ת.

ודעה שלישית דספירת ימים מה"ת, ושבועות מד"ר, וכ"ד רבינו אשר בר חיים, רבינו ירוחם, והמאירי.

[**ובדעת** החינוך, וכן רבינו ישעיה הראשון, וכן הטור, וכן הרי"ף, אין הדברים ברורים].

והעיקר כדברי רוה"פ דספיה"ע מדרבנן, שכן נראה דעת מרן בש"ע (סי' תפט ס"ב). וז"ל: המדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות. ע"כ. ומלשונו שכתב "המדקדקים", וכן סיים וכן "ראוי" לעשות, משמע שמעיקר הדין יכול לספור בביה"ש, ורק המדקדקים אינם סופרים עד שיהיה לילה ודאי, וגם ראוי לעשות כן, אבל אינו הכרח מעיקר הדין. ומשמע דסבירא ליה למרן דספיה"ע מדרבנן. ומקור דברי מרן כפי שהביא בב"י מהתוס' והרא"ש דכיון שספיה"ע מדרבנן, שפיר דמי לספור בביה"ש.

וכ"ד האור החיים בספר מאור החיים וז"ל: אין אנו יודעים אם המצוה הזאת של ספיה"ע נוהגת אפי' בזמן הזה בגלות, משום שפשט המצוה נראה שהיא דווקא בזמן הבית, משום שנאמר וספרתם וכו' מיום הביאכם, אבל כשדייקינן היטב בפסוק, נראה שאפי' בזמן הזה, דאם התורה לא ציותה אלא בזמן שביהמ"ק קיים, הוה ליה למימר מיום הביאכם את עומר התנופה תספרו וכו', מאי ממחרת השבת, משמע תרי, ממחרת השבת, ומיום הביאכם את עומר וכו', וגילתה לנו התורה וספרתם לכם ממחרת השבת, בעוד שאתם בגלות, ומיום הביאכם את עומר וגו', כשאתם בביהמ"ק, תספרו גם כן. עכ"ל.

וכ"ד הגר"ז (או' ב), והחיי אדם (כלל קלא או' א). ועיין בברכ"י, שכתב שכן דעת רוב גדולי הראשונים, דספיה"ע מדרבנן, והביא דעת הרמב"ם והחינוך. ושם (אות יב) כתב שספיה"ע מדרבנן.

נפקא מינה אם ספירת העומר מן התורה או מדרבנן

ונפ"מ אם ספיה"ע מה"ת או מדרבנן בזמן הזה:

א. אם אפשר לספור את העומר בביה"ש.

ב. ועוד נפ"מ, אם אפשר לומר ב"לשם יחוד" הריני בא לקיים מ"ע.

ג. ועוד נפ"מ, היכא דפתח על דעת לומר היום ארבעה ימים לעומר וסיים בחמשה, אם חוזר לברך.

ד. ועוד נפ"מ, אם התחיל לאכול כשהגיע זמן הספירה אם פוסק לברך ולספור העומר, או לא.

ה. ועוד נפ"מ, דאם ספיה"ע בזמן הזה מה"ת צריך לכוין שבא לקיים מ"ע מה"ת, דיש אומרים שאם כיוון לקיים מצוה דרבנן על מצוה דאורייתא לא יצא. עיין בחלקת יואב (סי' לג) שנסתפק במי שעשה מצוה דאורייתא, ונתכוון למצוה מדרבנן, אם יוצא בזה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, והביא ראיה מתוס' (ראש השנה כח: ד"ה ומנא) בהא דמוסיפין תקיעות מדרבנן, דאפי' אי הוי שלא בזמנו אחר שיצא ידי המצוה, מ"מ יש לדון משום בל תוסיף כיון שמתכוין לשם מצוה. ע"ש. מבואר דאף דמכוין למצוה דרבנן

עובר בבל תוסיף. ועיין בספר קהלות יעקב (ראש השנה סי׳ טו). ולהלן, וכן בהערה כז.

וע״ע בחזו״א (או״ח סי׳ קכד) שכתב להוכיח מהתוס׳ (פסחים קטו.) שאם כיוון בקיום מצוה דאוריתא שהיא מדרבנן, חסר בכוונה. וע״ע בזה בשו״ת דברי יציב (או״ח סי׳ ריד). ובשו״ת מגדנות אליהו (ח״ד סי׳ לח אות א). אולם בס׳ שלמי מועד (פרק פד) כתב בשם הגרש״ז אויערבך שא״צ לכוין בשעת קיום המצוה אם הוא חייב במצוה זו מדאורייתא או מדרבנן. ע״כ. וצ״ל דכל שמכוין בסתמא לשם מצוה, אדעתא דרבנן קמכוין כפי מה שהוא אמת, וכלפי שמיא גליא. ורק כשמכוין להדיא לקיים מצוה דרבנן, שייך לומר דלמ״ד שהוא דאור׳ לא יצא.

ו, ועוד נפ״מ, לענין נשים אם חייבות במצות ספיה״ע, דאי נימא דמצוה זו בזמן הזה הוי מדרבנן, הרי איכא למ״ד דבמצוות דרבנן אף שהזמן גרמא נשים חייבות. אבל אי נימא דספיה״ע מה״ת, הא קי״ל דכל מ״ע שהז״ג נשים פטורות.

וע׳ בספר הישר לר״ת (הובא בשו״ת מהר״ם, פראג, סי׳ תעג) דעשה דרבנן שוה בכל, והיינו דעשה דרבנן אף שהוא זמן גרמא נשים חייבות. וכ״כ בארחות חיים, דבכל מצוות דרבנן שוו נשים לאנשים. אף דהוי זמן גרמא. וכתב מרן החיד״א בברכ״י (סי׳ רצא) דמתוס׳ והר״ן (מגילה ה.) נראה דפליגי. והק׳ במחב״ר שם, דאי נימא כדעת ר״ת אמאי הוצרך ריב״ל לחייב נשים בנר חנוכה (שבת כג.) ובארבע כוסות (פסחים קח.), מצד שהיו באותו הנס, וכן מקרא מגילה (מגילה ה.) מהטעם הנז׳, הא הוו מצוות דרבנן ותיפוק ליה דעשה דרבנן שווה בכל. וכתב ליישב, דמאי דקאמרי ארחות חיים ור״ת היינו במ״ע דרבנן כעירוב ואבלות וכיו״ב, אבל מ״ע דרבנן על נס שאירע להם לישראל, שהיו בסכנה ונמלטו, כגון ארבע כוסות, מגילה, וחנוכה, אי לאו דנשים היו בכלל הנס, היו פטורות, דלא תיקנו אלא למי שניצול מהסכנה ונמלט, לו ולדורותיו. מש״ה אתא ריב״ל לומר דנשים חייבות בהם משום שאף הן היו באותו הנס. אולם צ״ע אם לד׳ ר״ת והארחות חיים הנשים נתחייבו גם בספיה״ע.

דחיית דברי האומרים שדעת השלחן ערוך דספירת העומר מדאורייתא

והנה הרב אול״צ במאמר שפורסם בשמו בירחון מוריה (ניסן תשנ״ט), כתב, דלא ברירא ליה למרן אם ספיה״ע בזמן הזה מה״ת או מדרבנן. ולכן הנוהגים לומר בנוסח ״לשם יחוד״ בספיה״ע, הריני בא לקיים מ״ע מה״ת וכו׳, אין למונעם מכך, כיון שלדעת הרמב״ם מצות ספיה״ע היא מה״ת אף בזמן הזה, ובני ספרד נגררין אחר הוראות הרמב״ם במקום שמרן לא גילה דעתו להדיא. תדע, דמרן (סי׳ תפט ס״ב) פסק, והמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים. ומשמע שאין זה אלא למדקדקים, אבל מעיקר הדין אפשר לספור בביה״ש. ולכאורה זה אתיא כמאן דאמר דספיה״ע מדרבנן, ובביה״ש הוה ליה ספק דרבנן ולקולא. אך אין זה מוכרח, דיש לומר דאף אם ספיה״ע מה״ת אפשר לספור בביה״ש, מכח ס״ס, שמא הלכה כר״ת (בתוס׳ ברכות ב.) דאפשר לקרוא ק״ש מפלג המנחה, ושמא ביה״ש לילה הוא.

והנה נתכוין בזה לדחות דברי מרן אאמו״ר זיע״א, שמזה שנים העיר על נוסח ה״לשם יחוד״ שלא לומר מ״ע, שהוא בבחינת דובר שקרים לא יכון לנגד עיני, אחר שדעת מרן הש״ע דספיה״ע מדרבנן. [וכן נתבאר בילקו״י מועדים הלכות ספירת העומר. וכך כתבנו בנוסח הלשם יחוד בסידור חזו״ע, ואחר כך העתיקו כן גם בעוד סידורים]. ועל זה בא הרב אול״צ לומר, דאין למחות בידם. ובאמת כבר קדמו בכ״ז הגר״ע הדאיה בשו״ת ודבר שלום (חלק או״ח סי׳ ח), שיש לפקפק בדעת מרן דשמא סבירא ליה דספיה״ע בזמן הזה דאורייתא. ורק בזה פסק שלא לברך [בפתח בארבע וסיים בחמשה ראה להלן], משום חשש ברכה שאינה צריכה, ואזיל הכא והכא לחומרא. [ומרן אאמו״ר זיע״א סיפר, שבזמנו כאשר היה יוצא לאור השו״ת ישכיל עבדי, היה הוא והגרב״צ זצ״ל עוברים על הספר יחדיו, והיו דנים בדבריו, ומן הסתם בזמנו ראה סברא זו בישכיל עבדי].

אולם נראה ברור שדעת מרן דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, וכדעת רוב הראשונים, דהנה בגמ׳ ברכות (יב.) נסתפקו בענין פתח בברכה על דעת שהוא מים, וסיים הגפן, או ההיפך, אם יצא י״ח הברכה או לא, ועלה בתיקו. ובתוס׳ שם הביאו בשם רב אלפס, דלדינא נקטינן בזה לענין שאר ברכות ספק דרבנן לקולא, ורק בברכות שהם מה״ת, כמו בברהמ״ז, אזלינן לחומרא מטעם דספק דאורייתא לחומרא. וכן פסקו הרמב״ם הרא״ש ועוד ראשונים. ובטור (סי׳ תפט) הביא דברי הראבי״ה שאם פתח בברכה ע״ד לומר היום ארבעה ימים לעומר, והם חמשה, ונזכר וסיים שהם חמשה ימים, או ההיפך, שפתח ע״ד לומר היום חמשה ימים לעומר כפי שהוא באמת, וטעה וסיים שהם ארבעה ימים לעומר, בכ״ז צריך לחזור ולברך, דכיון דספיה״ע בזמן הזה מדאורייתא, הוה ליה ספק דאורייתא ולחומרא. וכתב שם הב״י בשם המרדכי, דאף שהברכות הם לכולי עלמא מדרבנן, מ״מ הברכה נגררת אחר עיקר המצוה, וכדין ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר, דחוזר ומברך גאל ישראל, אף שהברכה היא מדרבנן. וסיים הב״י, אבל לפי מה שביארנו בריש הסימן שרוה״פ סוברים דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, ממילא אם פתח ע״ד ארבעה ימים וסיים בחמשה, הוה ליה ספק דרבנן ולקולא. וכ״פ בש״ע (שם ס״ו) אם טעה בימי הספירה שהיה ליל רביעי לספירה, ופתח אדעתא לומר היום ארבעה, וטעה וסיים חמשה, אינו חוזר ומברך. ע״כ. וברור שטעמו כמ״ש בב״י, דקי״ל דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן.

ומבואר דאף שהברכה לכולי עלמא מדרבנן, מ״מ הוצרך להטעם דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, כיון שהברכה נגררת אחר עיקר המצוה, ומדפסק שאינו חוזר ומברך ש״מ דסבירא ליה דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן. שהרי בב״י נגידים ידבר דפסקינן הכי משום שרוב המפרשים ס״ל דספיה״ע בזמן הזה דרבנן, כמ״ש הר״ן, וספיקא לקולא. ובודאי שבש״ע כוונתו לפסוק כדבריו בב״י. וממילא גם מ״ש בסעיף ב׳, והמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, דמשמע דמעיקר הדין אפשר לספור את העומר בביה״ש, הוא מטעמא דהוי ספק דרבנן ולקולא. וכמבואר נמי בב״י שם.

ומה שביאר הרב אול״צ הנ״ל דמרן סמך על ס״ס, הנה ביאור כזה כבר נתבאר בחידושי הגהות בטור שם, ובזה כתב ליישב הסתירה בטור שהעתיק דברי הראבי״ה בשתיקה, שאם פתח על דעת ארבעה וסיים בחמשה חוזר ומברך, דמשמע דסובר דספיה״ע בזמן הזה מדאורייתא, ואילו בתחלת הסימן כתב שאפשר לספור העומר בביה״ש, ומשמע דסובר דספיה״ע מדרבנן. ועל זה תירץ דספירה בביה״ש מהניא משום ס״ס הנז׳. אבל בדעת מרן אין להידחק ולפרש כן, אחר שמרן בב״י רמז לדברי התוס׳ במנחות (סו.) שתלו הדבר אם ספיה״ע בזמן הזה מה״ת או מדרבנן. ואחר שיש לנו גילוי נוסף בדעת מרן, ממילא גם לענין ספירה בביה״ש הוי הטעם משום ספק דרבנן.

וכן משמע מדברי הפר״ח (ס״ס תפט) שכך הבין בדעת מרן, במ״ש ליישב הסתירה בדברי מרן, בענין מי ששאל אותו חבירו כמה היום לעומר, שלא ישיב לו כמה היום, ולכאורה גם אם ישיב לו כמה היום לעומר הרי לא נתכוין לצאת י״ח בספירה זו, ומרן פסק בסימן ס׳ דמצוות צריכות כוונה.

ותירץ הפרי חדש, דכיון דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, במצוות דרבנן לכולי עלמא מצוות אין צריכות כוונה. [וראה בילקו״י סימן ס׳ מה שכתבנו בענין זה]. והיינו דמרן הש״ע חשש לדעת הסוברים דבמצות דרבנן לכולי עלמא א״צ כוונה. ומוכח שהבין בדעת מרן דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן. ואף שבביאור דעת מרן יש דרכים אחרות, כפי שביארנו בילקו״י מועדים (הלכות ספירת העומר), עכ״פ מדברי הפר״ח מוכח שהבין בדעת מרן דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן. ולפ״ז שפיר העיר מרן אאמו״ר זיע״א שלא לומר הריני בא לקיים מ״ע וכו׳. אלא לומר מצות ספיה״ע בסתם. שיש לחוש בזה לבל תוסיף. וראה בהערה כז.

והנה מרן בש״ע (בסי׳ תפט ס״ח): כתב, אם שכח לברך ולספור העומר באחד מהימים, בין

יום ראשון בין משאר הימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה, אבל אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר הימים בברכה. והיינו משום דאיכא ס"ס. ולכאורה הא לא מהני ס"ס בברכות, ועל כרחך דמרן סבירא ליה דספירת העומר מה"ת, ולכן סמך על הס"ס במצוה שהיא מה"ת. וראה להלן.

ויש שהוכיחו מהלכה זו דאף שמרן הכריע בשכח יום אחד שלא לספור בשאר הימים בברכה, מ"מ לא הכריע כן בתורת ודאי, ולכן במקום שיש ס"ס צירף מרן את דעת הסוברים שאף בשכח יום אחד סופר בשאר הימים בברכה. ומקור דין זה הוא בתרוה"ד (סי' לז), והובא בב"י שם, ושם ביאר דאיכא הכא ס"ס, שמא ספר את העומר, ואף אם תמצא לומר דשכח לספור, שמא אף בשכח יום אחד יכול להמשיך לספור בשאר ימים בברכה, דכל לילה מצוה בפני עצמה. ואף דלא סמכינן במילי דברכות על ס"ס, מ"מ במצוה שיש אומרים שהיא מה"ת, כמו בספיה"ע, סמכינן שפיר אס"ס לברך. וכן ביאר בשו"ת מכתם לדוד (חלק או"ח סי' ג'). וע"ע בכה"ח (סי' תפט אות פח).

ועיין בילקו"י ברכות (עמ' שנג) מה שכתבנו להעיר על המשמרת חיים (עמ' כט), במ"ש להקשות מדברי החיי אדם (כלל ה) והפמ"ג (בפתיחה להל' ברכות) דאפי' אי הוי ס"ס אם צריך לברך, כגון ספק אכל כזית וספק אם בריה חייבת אף בפחות מכזית, שאינו מברך, וא"כ אמאי בספק ספר ספיה"ע מברך. ועיין במשנ"ב (סי' רטו סק"כ) דאפי' יש ס"ס להצריך ברכה, ספיקו להקל ולא יברך. ותירץ, דגבי ספק כזית ספק בריה הס"ס הוא על חיוב הברכה, אם מחוייב או לא, אבל לגבי ספיה"ע הספק על הספירה, והספק על הברכה תלוי בספירה, ולכן מהני ס"ס. ע"ש. וזה כעין מ"ש הרדב"ז בתשובה דכשיש ספק על המצוה והברכה נגררת אחר המצוה, מהני שפיר ס"ס. ועיין בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ב (סי' סוז), ובשו"ת לחם שלמה (סי' קיח), ובשד"ח (מערכת ברכות ס"א אות יח סק"י), ובספר נתיבות ההלכה (ברכת הפירות עמ' 28). ע"ש.

אך כבר נתבאר בילקו"י (שם עמ' שנא) דדוקא אם מרן פסק להכשיר ולקיים את המצוה, בזה נקטינן כדעת הרדב"ז, הא לאו הכי מוכח מדעת מרן הש"ע דגם כשיש ספק במצוה ולא בברכה אמרינן סב"ל. והארכנו בזה בכמה ראיות בדעת הש"ע דלא סבירא ליה כהרדב"ז, ולכן לא סמכינן על הרדב"ז אלא כשמרן עצמו פסק בעיקר המצוה, והברכה נגררת. [ראה בילקו"י פסח כרך ב' עמוד תקעח].

ובשו"ת רבבות ויובלות ח"ב (סי' שפא), כתב, דנראה שיש לחלק בזה, דברהמ"ז הס"ס נולד באותו רגע, ובס"ס כזה לא יכול לברך. משא"כ בס"ס בספיה"ע, הלא ביום כן ספר, א"כ עצם הספירה דספר ביום הצילה אותו, ולא הוי כנ"ל ס"ס, ויכול לברך.

אולם יש להעיר בכל זה, שהרי מקור דברי הש"ע לגבי ספיה"ע הוא בתרוה"ד, ושם ביאר לנכון דסמכי' על ס"ס כאשר יש הסוברים שהוא מקיים מצוה מה"ת. ויש להוסיף, דהא דעת רוב הראשונים דכל יום הויא מצוה בפני עצמה, ולדעתם אם שכח לספור יום אחד, יכול להמשיך לספור בברכה. וסברת הבה"ג כתבו התוס' שהיא תימה גדולה, ונראה עיקר כדעת רוב הראשונים, רק שאנו חוששין לסברת המיעוט. ולכן כשיש עוד ספק כלשהו שפיר סמכינן על רוה"פ לברך כשיש ס"ס, בדבר שיש אומרים שחיובו מה"ת.

ובס' מועדי הגר"ח (עמו' פז) עמד בזה, דאיך מועיל ס"ס בברכות, וחילק בין ספיקא דדינא לספק במציאות. אולם להנ"ל הרי מקור הדין הוא מתרוה"ד, ושם ביאר כנ"ל, ולא מטעם שהוא ספיקא דדינא. וע"ע בשו"ת בצל החכמה ח"ה (סי' מה), ובשו"ת ארח ישראל (סי' נד), ובשו"ת משנת יוסף ח"ט (סי' קכג). ע"ש.

ואחר כתבי כ"ז יצא לאור הספר חזו"ע יו"ט, וראיתי שהביא שם מ"ש הרב ישכיל עבדי הנ"ל, שאין זה ברור בדעת מרן אי סבירא ליה דספיה"ע מה"ת או מדרבנן, ודחה דבריו כעין הדברים שכתבנו, וברוך שכיוונו לדעתו הרמה. וכתב שם: ומ"ש הגר"ע הדאיה לדייק ממ"ש

מרן (סעיף ד) מי ששואל אותו חבירו בביה״ש כמה ימי הספירה בלילה הזה, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, ומשמע דסבירא ליה דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, ולכך בביה״ש הוא זמן ספירה, ודחה, על פי מה שמצא למהרל״ח בהגהותיו על הטור, שכתב לתמוה על הטור שהביא דברי ראבי״ה הנ״ל בלי חולק, והרי לפי מ״ש מרן הב״י, הרא״ש סבירא ליה דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, ובע״כ הוא חולק על ראבי״ה, ואיך כתב דברי ראבי״ה בסתם. ותי׳ שיש לומר דלעולם סבירא ליה דספירה בזמן הזה דאורייתא, ומ״ש לעיל שעם חשכה יכול לספור, לאו מטעם הרא״ש שספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, אלא משום שלענין תפלה סבירא ליה לר׳ יהודה דמפלג המנחה לילה הוא, ודעביד כמר עביד (ברכות כז.), מש״ה סבירא ליה שה״ה לענין ספיה״ע, יכולים לספור אז מהאי טעמא. ולפ״ז אנן בדידן מצינן לומר הכי גם בדעת מרן, דמאי דסבירא ליה שאם מנה בביה״ש יצא, אין מזה הכרע לומר דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן. עכת״ד.

ותמיהני עליו שאיך לא ראה מ״ש מרן בש״ע שם בסוף הסעיף בזה״ל: אבל קודם ביה״ש כיון שאינו זמן ספירה אין בכך כלום. ע״כ. ולדבריו הרי מפלג המנחה ומעלה צריך לחוש לכך, אלא ודאי דסבירא ליה למרן דדוקא בביה״ש חיישינן, משום דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן וספק דרבנן לקולא, להכי ביה״ש זמן ספירה הוא. וכן מוכח בתוס׳ (מנחות סו.) שכתבו שיכולים לספור בספק חשכה, וא״צ להמתין עד שיהיה ודאי לילה, כיון דהוי ספק דרבנן ולקולא. וכ״כ בשו״ת מהר״ם (ד״פ סי׳ שב) וכדברי הרא״ש (סוף פסחים ס״ס מ). **ובודאי** שגם מרן אזיל בתרייהו. [והתוס׳ ומהר״ם דחו סברת האומרים שגם מבעוד יום אפשר לברך ולמנות, משום תמימות, ודלא כמאן דאמר בפסקי התוס׳].

ועוד שהפר״ח הנ״ל כתב בדעת מרן שבמצוות דרבנן אין צריכות כוונה. וכ״כ בערך השלחן (סק״ו). וע״ע בברכ״י (סי׳ תפט ס״ק יג). וא״כ הרי מכאן הוכחה דמרן סבירא ליה דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן. ודלא כהגר״ע הדאיה, והאול״צ. וע״ע בביאה״ל (ר״ס תפט ד״ה לספור העומר).

נגד המחדשים שיש ללכת בכל כדעת הרמב״ם, וגם בספיה״ע שהיא מה״ת לדעתו

ואחד התלמידים הראני לחכ״א מאשקלון, שפסק כדעת הרמב״ם, דספיה״ע בזמן הזה מה״ת. והמציא ״שיטה״ חדשה לפסוק בכל כהרמב״ם, נגד דעת כל גדולי הדורות, אולם מסורת הפסיקה מאז מאות בשנים, להורות בכל כהש״ע אף במקומות שלא פסק כהרמב״ם, כמו בנ״ד. וזו באמת מסורת הפסיקה. ודלא כמו שהמציא שם בשם הרה״ג מאיר ועקנין זצ״ל, שרק ״מי שהוא מסר לו את כללי הפסיקה, יכול לפסוק״. ע״כ. [ורומז על עצמו שרק הוא קיבל את מסורת הפסיקה ורק הוא יכול להורות. וכמה רמות רוחא איכא בדברים הללו. וגם יש להניח שכל מה שכותב בשם החכם הנז׳, לא היה ולא נברא]. ואכן מרן הב״י לא בכל הדברים נקט כהרמב״ם גם בארץ ישראל, למרות שהיתה בתחלה אתריה דהרמב״ם. וראה בספר מגיד מישרים (פר׳ ויקהל) שנאמר למרן מן השמים: ומידע תנדע דכל דבעי הרמב״ם **על הרוב** אינון קושטא, בגין דאיהו אדבק גרסאי קדמונאי, כגון ר״ח ורבינו האי, דגרסתהון ברירא, ולזמנין תוספות מסגיאות פלפולא הוו מקשו על ההוא גירסא, ודחו לה, ולית קושטא הכי, ופירוש נמי דמפרש הרמב״ם **הרוב** קושטא אינון. ע״כ. הרי שהסכימו עמו מן השמים ללכת אחר הרמב״ם ברוב הדברים, אבל לא בכל. ובהקדמת מרן בב״י כתב, דכאשר שני עמודים חולקים ביניהם, הלך אחר רוב הראשונים. ולא כתב שאם אחד העמודים הוא הרמב״ם ניזיל אבתריה. אלא גם בכהאי גוונא אזלינן בתר רוב הראשונים. ובילקו״י שביעית (עמ׳ תקפא) כתבנו להעיר אחה״מ על מ״ש עורכי הספר אול״צ, בהקדמה לאול״צ על שביעית, לנקוט בכל

דיני שביעית כדעת הרמב"ם אף נגד רוב הראשונים, והרי בב"י הנז' מבואר לא כן. והן אמת שעורכי הספר אול"צ יכולים לבוא בכח הטענה, מכח דברי הרב שלחן גבוה בהקדמתו, שכתב, דהב"י נכתב לכולם משא"כ הש"ע נכתב רק לבני ספרד דאזלי בתר הרמב"ם, וא"כ מובן למה בב"י לא פסק כהרמב"ם דוקא. אולם אנן לא אזלינן כהאי כללא דהשלחן גבוה, וכדמוכח מהרבה אחרונים שמקשין מהב"י לש"ע, ומשמע שדעתם שגם בש"ע יש לתפוס כרוב הראשונים. ומשמעות כל האחרונים אינה כמ"ש בשלחן גבוה.

ועכ"פ כאן בנ"ד כבר נתבאר שדעת הרא"ש ורוב הראשונים שספיה"ע דרבנן, שלא כדעת הרמב"ם, ודעת הרי"ף אינה ברורה, לכן יש לילך אחר דעת רוה"פ. ומ"ש המאירי (סוכה מו:) בשם יש אומרים, שהואיל וספיה"ע עיקרו מה"ת, אע"פ שבזמן הזה אינו מה"ת לדעת קצת מפרשים וכו'. [ומכאן למד החכם הנז' שיש להורות שספירת העומר בזמן הזה מדאוריתא], הנה אין הכרח שכן דעת המאירי, אלא הביא יש אומרים שאמרו כן. ועוד, שכנגד דברי המאירי יש לנו דברי הר"ן שהעיד בגודלו שדעת רוב הראשונים שספיה"ע מדרבנן. ועכ"פ הראשונים שלפנינו, דעת רובם ככולם שאין הספירה מה"ת.

ומ"ש בדעת השאלתות דרב אחאי גאון (פר' אמור קז) הנה אין שום ראיה מדבריו, שהרי הביא מה שאמרו אביי ורבנן דבי רב אשי, שיש לספור ימים ושבועות, והביא דברי אמימר שדי בספירת ימים, ועל זה קאמר ולית הלכתא כוותיה. ויתכן שיפרש כמ"ש רב האי גאון, דלכולי עלמא ספיה"ע מדרבנן, ולית הלכתא כאמימר שאמר שדי לספור ימים בלבד. אלא יש לספור ימים ושבועות, שיש לעשות זכר למקדש לגמרי. וממילא אין להוכיח מדבריו דסבר שספיה"ע בזמן הזה מדאורייתא.

והנה המשנ"ב בביאה"ל (סי' תפט ד"ה לספור) כתב, שאף שדעת הטור וש"ע ועוד שספיה"ע בזה"ז דרבנן זכר למקדש שהקריבו עומר, וכ"ה סוגית הפוסקים. מ"מ דעת הרמב"ם והרי"ד ורבינו בנימין וראבי"ה ואו"ז שהוא דאורייתא, וכן יש לדייק לכאורה מרב יהודאי ורב עמרם ורי"ץ גיאת. ויש מי שהוסיף שכן יש לדייק מדברי בעל הלכות גדולות שכתב, מיחייב איניש למימני שבעה שבועי וכו' דכתיב וספרתם לכם וכו', אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. וכ"ה ברי"ף וריצ"ג, ולשון מיחייב משמע שהוא מדאורייתא, ובפרט שהעתיקו רק את דברי אביי ולא את דברי אמימר. וגם היראים (מצוה רסא) כתב בסתם מצוה לספור ספיה"ע, וג"כ העתיק דברי אביי ולא דברי אמימר, וכ"ה ברוקח (סי' רצד).

ומעתה לכאורה יש לומר דכיון דהוי כמעט מחלוקת שקולה, ואדרבה בגאונים וברי"ף וברמב"ם מבואר שהיא מה"ת, א"כ יש לנו לומר שאילו מרן היה רואה דבריהם היה חוזר, ומזה קשה ע"ד מרן האמו"ר שנקט שדעת רוה"פ ומרן שספיה"ע בזמן הזה מדרבנן.

אולם ראה בעין יצחק ח"ג (עמ' רנב) שאפשר שמרן הש"ע פסק דהוי מדרבנן, משום שאין זה ברור להדיא בדברי הרי"ף שיסבור דספיה"ע מה"ת. ובעין יצחק (עמ' תסא) הבאנו מהחיד"א בשו"ת טוב עין, שרק במקום שדברי עמודי ההוראה מפורשים, מרן הכריע כמותם אף כנגד רוב הראשונים, אבל כשאין דברי עמודי ההוראה מפורשים, אף שכן נראה מדבריהם, פעמים שהולך אחר רוב הראשונים ודלא כמשמעות דבריהם.

י"א שבזמן הזה שספירת העומר מדרבנן אין לדקדק בתמימות וכמה נפקא מינה בזה

ומטעם שספיה"ע דרבנן הוזכרו כמה קולות בראשונים, שיש אומרים שלכן אין לדקדק בתמימות, וכמ"ש בספר אהל מועד (שער הפסח דרך ששי), שיש שאין מקפידין שיהא ודאי

ד. יש נוהגים על פי הקבלה ליקח מעט מלח בעת שמברכים וסופרים את העומר, ומהם שלוקחים עמו גם משיירי האפיקומן. אולם מנהג זה לא נפוץ בכל הקהלות, וגם מרן אאמו״ר לא נהג בכל זה.ד)

לילה בספיה״ע לפי שאינה אלא זכר למקדש. ע״כ. ובארחות חיים (ספירת העומר אות ה) הביא דברי רב יהודאי גאון ורב עמרם גאון והרי״ץ גיאת, שמי ששכח למנות לילה אחת, שוב אינו מונה בשאר הלילות, דבעינן תמימות וליכא. ודעת רב האי גאון שמונה יום שאחריו. וכתב שמסתבר כרבינו האי, לפי שספיה״ע לדידן אינה מדאורייתא, והלכך אין לנו לדקדק כל כך בתמימות (וכן כתב בכלבו סי׳ נה), והכי איתא בהגדה בשעה שאמר משה לישראל תעבדון את האלקים על ההר הזה, א״ל אימתי, א״ל לסוף נ׳ יום, התחילו כל א׳ ואחד סופר לעצמו, ומכאן סמכו חכמים להיות סופרים העומר בזמן הזה, שהרי אין לנו לא עומר ולא קרבן אלא שאנו מונין נ׳ יום לשמחת התורה, כמו שמנו הם באותה שעה. ועוד כתב להלן, וביאר הר״י עכשיו בזמן הזה שאין הספירה אלא זכר למקדש, אין להקפיד שיהיה ודאי לילה. וכ״כ הגר״ז דנקטינן דזכר למקדש הוא.

וכ״כ העיטור (דף קלז.) שמסתבר כרב האי, דספיה״ע לדידן אינה מדאורייתא, וליכא לדקדוקי בתמימות. וכ״כ רבינו ירוחם (תא״ו נ״ה ח״ד) בשם רה״ג, שבזמן הזה אין לדקדק בתמימות, כי החשבון הוא לשמחת התורה, כדאי׳ בהגדה שמרוב שמחתם שהיו ממתינין לאותו מעמד היו מונין אותו כו״כ, כחתן המונה יום הכנסת כלתו לחופה. ולכך אנו מונין אותו עתה זכר להם. והוסיף רבינו ירוחם שאין ספק שיש בזה טעמים אחרים, רמז לזמן המשיח ולאלף הז׳ שכלו שבת ומנוחה לחיי העולמים וכו׳.

וכ״ה בדרשות ר״י אבן שועיב (יום א׳ של פסח) שיש אומרים שידקדק לספור אחר צאת הכוכבים, ולרב האי אם שכח לספור בלילה, סופר ביום, דבזמן הזה הספירה דרבנן, וליכא לדקדוקי בתמימות, שהחשבון עתה הוא לשמחת נתינת התורה, ולכן בזמן הזה אם לא מנה בלילה ימנה ביום.

גם בספר הפרדס לרבינו אשר בר חיים (שער המעשה) כתב בשם גאון (וכן כתב בשמו הרי״ץ גיאות חלק ב עמ׳ קט), דהיכא דשכח ולא בירך בלילה שעבר, מברך ביום, ועוד שספיה״ע בזמן הזה אינה אלא מדרבנן, שהרי ביהמ״ק חרב וקרבנות בטלין, ואין לנו לא קרבן ולא שתי הלחם. וכיון שכן, אין לדקדק בתמימות כל כך.

והרז״ה (פסחים כח. מדפה״ר) כתב, כללו של דבר, כיון שספיה״ע בזמן הזה, היא לזכר בעלמא, לכן אין להחמיר בזה, ומטעם זה אין אנו סופרין בחוץ לארץ שתי ספירות מספק, כמו שעושים ב׳ ימים טובים מספק.

בענין סגולת המלח בספירת העומר

ד) **הנה** בספר דברי שלום (מנהגי ק״ק בית אל, אות נב, מתלמידי הרש״ש) כתב, בליל א׳ של ספיה״ע נוהגים שכל אחד לוקח חתיכת מלח בידו בעת הספירה, וקודם לכן אומרים סדר קרבן העומר ככתוב בסידורים, וכן עושים גם היום.

ובספר בית הבחירה (דיני העומר אות טז) כתב, שסגולה וסוד גדול, שבלילה הא׳ של ספיה״ע, יקח בידו מעט מלח, ויקרא עליו מזמורים אלו, שיר המעלות שמחתי וגו׳. ומזמור קל״א ה׳ לא גבה לבי וגו׳, ומזמור קל״ג הנה מה טוב וגו׳, ואח״כ יקרא פרשת העומר. ואח״כ יאמר תפלה זו, יה״ר מלפניך ה׳ אלקי ואלקי אבותי שבזכות מצות ספיה״ע, ובזכות שמותיך הקדושים והטהורים היוצאים מהמזמורים הללו מר״ת וס״ת, ובזכות אבותינו הקדושים אברהם יצחק ויעקב, כשיהיה זה המלח לי לשמי (פב״פ. או לשם מי שירצה) ולכל מי שישא את המלח הזה עליו, יהיה לו למגן וצנה מדבר וממגפה ומעין הרע ומכל דבר רע.

ה. אם אמר בליל חג השבועות בדרך שחוק, היום חמישים יום לעומר, נראה שאין לחוש בזה לבל תוסיף. ה)

ואח״כ יתן המלח בידו ויספור העומר. וכן יעשה כל ימי הספירה. ויזהר שלא ישים המלח על הארץ, ושיהיה בידו בשעת ברכה, ואח״כ יהיה זה מסוגל הרבה לעין הרע ויועיל כמו קמיע מומחה ופקיע. עכ״ד. וראה בספר זוכר ברית אבות (עמ׳ 100), ובספר סגולות רבותינו (מזלומייאן, עמ׳ 125), מה שציינו בזה.

וכ״כ הגאון רבי אברהם חמויי ז״ל בספר דבק מאח (מערכת י, אות טז). הובא בספר תורה בציון (עמ׳ נ). ע״ש. ושם הביא מנהג לקחת גם משיירי האפיקומן בידו עם המלח בעת ברכת העומר.

ויש הלוקחים חתיכה אחת של מלח, [יהדות לוב ספר הקהילה, עמוד 376], ויש לוקחים כמה חתיכות מלח כמנין בני ביתם, [יהדות בוכארה, עמוד 589], ונוהגים ליתן אותו ליוצא יחידי בלילה [יהדות מרוקו (בן שמחון, עמ׳ 271) על פי הרוקח. (ועיין שם בעמ׳ 282)]. ובטעם הדבר עיין בספר שלחן הזהב (עמ׳ רכב). ע״ש.

ויש שהעירו איך לוקח את המלח לביהכ״נ מבעו״י, והא איכא הכנה מיו״ט לחול, כשיוצא מביתו לתפלת ערבית קודם השקיעה. אך כבר הבאנו במק״א, שיש אומרים שאיסור הכנה הוא כאשר עיקר מטרתו היא בשביל להרויח זמן בחול, שמחליף עבודת חול בשבת, אבל לא במקום שאם לא יעשה כן בשבת לא יוכל לעשות אח״כ בחול, וראה מ״ש בזה בשו״ת מהרש״ג (ח״א סי׳ סא, סג. ובחלק ב סי׳ נה, וסי׳ קנה).

הוסיף למנות עד חמישים יום האם עובר בבל תוסיף

ה) **הנה** מצוי שיש אומרים בחג השבועות בדרך שחוק, היום חמישים לעומר, ויש לעיין אם יש בזה חשש משום בל תוסיף. שהרי אינם מתכוונים למצוה, ובשביל מצוה שלא בזמנה צריך לכוין לשם מצוה בכדי לעבור בבל תוסיף (ראש השנה כח:). אלא שיש סברא שבמצוות דרבנן שיש אומרים שא״צ כוונה לצאת, ה״ה שא״צ כוונה לעבור בבל תוסיף, וראה בצל״ח (סוכה מו:). [ולגבי ספירת העומר, יש אומרים שכיון שספר יצא ידי חובה, דדי שיש כאן ספירה בפועל גם מבלי כוונה למצוה]. ובספר ארעא דרבנן (מהדו״ק מע׳ אות א סי׳ סג) **הביא** מהמרדכי (סוכה רמז תשעב), שיש איסור בל תוסיף מדרבנן אפי׳ שלא בזמנו, ועיין בשלטי הגבורים (ראש השנה ט: מדפה״ר) בשם ריא״ז. ובמרדכי (מגילה סי׳ תשעה).

אכן אפשר דכיון שאינו מוסיף שבוע, אין בזה חשש, שהמצוה היא להשלים שבעה שבועות [גם למאן דאמר שכל יום הוא מצוה בפ״ע], ולהוסיף יום אחד, אינו כלום. ועיין לשון הרמב״ן (ויקרא כג, טו), ״תספרו חמשים יום״ שיספור שבע שבתות מ״ט יום, ויקדש יום החמשים הנספר בידו, וזה טעם ״תמימות״, שתהיינה מכוונות לא פחות ולא יותר, כטעם תמימים יהיו (במדבר כח יט), שהיתר כמו החסר איננו תמים.

והרב שמחת עולם (דרשה ה׳ לפסח) חקר בזה, האם הסופר יותר ממ״ט ימים עובר בבל תוסיף, וכתב, דכיון דכתיב תמימות, אף התמימות בכלל המצוה, וכאשר סופר אחר שנשלם המנין, אין זה בכלל התמימות של ימי הספירה, ולא שייך בזה בל תוסיף. ובשו״ת שרידי אש (קידושין סי׳ יז. ובת׳ חלק ב סי׳ צ) הוסיף סברא, שמצות ספיה״ע אינה מצוה למנות ימים סתם, אלא למנות את הימים שבין פסח לשבועות [ע״ש לפ״ד הרמב״ן (קידושין לד:) דספירת העומר לא חשיבא זמן גרמא. וטעמו, שמצוה שהזמן גרמא היא מצוה שיש לה זמן קבוע, כמו מצה ולולב, מה שאין כן בספירת העומר, שהזמן הוא עצמותו של המצוה, שמחוייב למנות אותם הימים שבין פסח לשבועות, ולא שייך לומר על זה מצוה שהזמן גרמא], וא״כ אם מנה יום החמשים אחר חג שבועות לא עשה מצוה כלל ולא שייך על זה בל תוסיף. [ודמי למי שישב בסוכה בחודש חשון]. ויש לפלפל בזה.

פרק ב - זמן הספירה

א. זמן ספירת העומר הוא בלילה, ואם שכח לספור בתחילת הלילה סופר והולך בברכה כל הלילה עד עמוד השחר. ואם לא ספר ספירת העומר עד אחר שעלה עמוד השחר, אינו רשאי לספור בברכה באותו יום, מפני שאחר עמוד השחר יום הוא. אלא יספור בלי ברכה, ובלילה שאחריו ימשיך לספור ספירת העומר בברכה. וזמן עמוד השחר הוא שבעים ושתים דקות זמניות קודם זריחת החמה.[1]

ב. אם שכח לספור בלילה, וקם באשמורת, ומסופק אם כבר עלה השחר או לא, יש אומרים שיכול לספור בברכה, כמו בבין השמשות. ויש חולקים, ולכן נכון שיברר הדבר בלוח השנה וכדו', ואם לאו לא יברך. ומי שנזכר בבוקר, שלא ספר העומר בלילה, לכתחלה לא יספור את העומר קודם ברכות התורה, אלא יספור העומר לאחר ברכות התורה. ואם יש חשש שישכח מלספור העומר, יכול לספור העומר [בלי ברכה] קודם ברכות התורה.[2]

זמן ספירת העומר בלילה עד עמוד השחר

1) **כן** הוא בהר"ן (מנחות סו.), דזמן העומר כל הלילה, וכל שלא עבר הלילה תמימות קרינן ביה. וכ"ה בטור (סי' תפט), דזמן הספירה מתחילת הלילה וכו', שכח לספור בתחלת הלילה הולך וסופר כל הלילה. וכ"ה בש"ע (ר"ס תפט) דאם שכח לספור בתחלת הלילה הולך וסופר כל הלילה. ע"כ. ובכל המצוות שזמנן בלילה, היינו עד עמוד השחר, דעמוד השחר יממא הוא.

וזמן עמוד השחר הוא קודם זריחת החמה בשיעור זמן הילוך אדם בינוני ארבעה מילין, ובהיות שזמן הילוך מיל הוא שמונה עשרה דקות, לדעת תרוה"ד ומרן הב"י, יוצא איפוא שזמן עמוד השחר הוא שבעים ושתים דקות קודם הזריחה. וזמנים אלו הם בשעות זמניות, ושעה זמנית היא כשיעור חלק אחד משנים עשר מן היום. דהיינו שאם היום הוא עשר שעות, שעה זמנית היא חמשים דקות, ואם היום הוא ארבע עשרת שעות, שעה זמנית היא שבעים דקות. וראה בהערה דלהלן אם עמוה"ש אכתי זמן ספירה הוא.

ואם נזכר שלא בירך וספר את העומר בלילה, ונזכר למחרת, סופר ביום בלי ברכה כדי שיוכל להמשיך לספור מכאן ואילך בברכה, כאשר יבואר.

שכח לספור בלילה, וקם באשמורת - ומסופק אם עלה השחר

2) **לכאורה** היה נראה שיש כאן ס"ס, שמא עדיין לילה הוא, ויכול לספור בברכה, ושמא הלכה כמאן דאמר שיכול לברך על הספירה גם ביום, ורשאי לסמוך על ס"ס זה לברך ולספור, כמו שהסביר בתרוה"ד (סי' לז) דבספיה"ע מהני לספור בברכה על סמך ס"ס. ובאמת שכן פסק הלכה למעשה בשו"ת מהר"ש ענגיל חלק ה' (סי' מח). ע"ש. אך צ"ע בזה, שהרי סברת האומר שיכול לספור ביום בברכה, היא סברא שנדחית מההלכה, וצ"ע אם אפשר לצרפה לס"ס, משא"כ הסברא דשמא כל יום מצוה בפני עצמה, היא סברת רוב הראשונים. ועיין בחזו"ע יו"ט שהביא דברי המהר"ש ענגיל. וסיים וצ"ע. ולא דמי לספירה בביה"ש, דהתם בודאי יש חיוב לפניו, ובספירה זו מקיים בודאי את מצוותו, מדין ספד"ר לקולא, שהם אמרו לספור והם אמרו שבספק

יי״ח, והוי מצוה ודאית דשפיר דמי לברך עליה, וכמבואר בשו״ת יחו״ד ח״ו (סי׳ לא עמ׳ קסג). משא״כ בספק שמא כבר עלה השחר, דשמא כבר עבר זמן המצוה ושוב אינו מחוייב, ונמצא שאין כאן ודאי מצוה.

וע״ע במג״א (ר״ס תרפז) שהביא מהגהות מנהגים, דמשמע שמי ששכח ולא קרא מגילה של לילה, ונזכר אחרי עמוה״ש, יכול לקוראה עד הנץ החמה, כדמצינו לגבי ק״ש. אם לא שהיה פושע. והשיג ע״ז, דק״ש שאני שתלויה בזמן שכיבה, ויש אנשים שעדיין יושנים בשעה זו. וכתב בא״ר (סי׳ תרפח ס״ק יט) שכ״כ בספר אמרכל. וראה בתש׳ הלק״ט (ח״א סי׳ רפו). ולעומת זה, הפמ״ג שם כתב לסייע קצת שיטת ההגמ״נ לגבי מגילה. וגם הט״ז (סי׳ תרפח סק״ו) כתב מדנפשיה כדעת הגמ״נ, שאפשר ששיעור קריאת הלילה של לילה בשעת הדחק עד הנץ החמה, כמו בק״ש. וכ״כ בס׳ קול הרמ״ז (מגילה פ״ב מ״ג). וכ״כ במטה יהודה (סי׳ תרפז) להקל בקריאת מגילה דרבנן, ק״ו מק״ש דאו׳, אלא שבשו״ת פלא יועץ (סי׳ א) תמה על דבריו. וע׳ בחוט השני (סי׳ כד).

ובחקרי לב (א״ח סי׳ קו) נסתפק במי שנדר להתענות, ושכח ושתה קפה קודם הנץ החמה, אם איבד תעניתו, וכתב ע״פ הגמ׳ (ברכות ח.) הנ״ל, דלכאו׳ בדרבנן בדיעבד נחשב כמו לילה, אע״פ שמדאו׳ יום גמור הוא מעמה״ש כמ״ש המנחת כהן. וגדר תענית לא הוי אלא מדרבנן. והניח בצ״ע. ובשו״ת רב פעלים (ח״ג א״ח סי׳ לד) היקל בזה במקום הצורך, כיון שברבינו עובדיה מברטנורא (פסחים פ״ד מ״ה) משמע שרק לכתחלה אסור לאכול מעמה״ש, אבל בדיעבד אינו חשוב יום לגבי תענית. והגם דבברכ״י (סי׳ תקס״ח אות ב) הביא מתש׳ מהר״י מולכו שאם שתה רביעית מים אחר עמה״ש איבד תעניתו, במקום דוחק יש להקל.

וע״ע במנחת כהן (מבוא השמש מאמר א פ״ה) שהאריך האם להלכה ודאי היום מתחיל בעה״ש, או שיש בזה ספק, וע״ש בשיטת הראב״ע. ובשו״ת מהרש״ם (ח״א ס״א). וראה בילקו״י תפלה א (עמ׳ תקצא) ובשארית יוסף (ח״ג עמ׳ עו) שלגבי תפלת ערבית עד הנץ, יתפלל בתנאי של נדבה.

וע׳ בהגהות הגר״מ הורוויץ (ברכות ח:) שסוף הלילה הוא בזמן האיר-המזרח, והוא מאוחר מזמן עמוה״ש, ולפעמים אף הוא נקרא לפעמים עמוה״ש. [וע״ע בהגהות חת״ס לש״ע (א״ח סי׳ פט) בדעת הרמב״ם בפהמ״ש (ברכות פ״א מ״א) שכמו שכתבו התוס׳ (פסחים צד.) דאע״ג דמתחלת השקיעה הוי ד׳ מילין, מ״מ ג׳ רביעי מיל האחרונים שכבר נכנסה החמה בתוך עובי הרקיע, נקרא ביה״ש, כך בעמוה״ש ג׳ רבעי מיל הראשונים מתחילת יציאת החמה, אין ראויים לתפלה כלל].

וכעת ראיתי שבשו״ת עזרת מצר (סי׳ יז) דן בזה במי ששכח לספור העומר לילה אחת, ונזכר קודם הנץ החמה, אם יכול לספור בברכה. וקודם ברכות התורה. וכתב דלכאו׳ כמו דלגבי ק״ש קורא בברכות, ה״ה לגבי בנ״ד ששכח לספור העומר, אך יל״ד שאני התם דכתיב ובשכבך, וכמ״ש התוס׳ (ברכות ח:) דלשאר מצוות חשיב יום, ובמנחת כהן (מבוא השמש שער י״ד) הרחיב בזה, דמשעלה עמה״ש יום גמור הוא, וגבול היום כפי תורתינו מעלות השחר עד צאה״כ. וגם תמיד של שחר היה קרב משעלה עמה״ש. ואע״פ שבמטה יהודה היקל לגבי מגילה לקרותה עד הנץ החמה, וכמו שמצינו שהקילו לאנוס לקרותה מפלג המנחה (סי׳ תרצ״ב ס״ד). אפשר שמודה שקורא בלא ברכה.

אם יזדרז לספור ספיה״ע בבוקר קודם ברכות התורה. וכתב שם עוד, דזה שנזכר בבוקר, אין לו למנות קודם ברכת התורה, שהרי אפי׳ פסוקים דרך תחנונים כתב מרן דנכון לחוש לסברא ראשונה, וכ״ש שאין לו למנות קודם ברכת התורה שאין כאן תחנונים כלל, אלא מחשש שמא ישכח ולא ימנה עוד כל היום, והוא חששא בעלמא. אם לא שהוא מבני אשכנז שכתב הרמ״א שמנהגם להקל בזה. ואפשר שיוכל לומר גם את היה״ר שאחרי הספירה, ולמנצח וכו׳. אך בני ספרד שקבלו הוראות מרן, גם סהפ״ע לא עדיף

ח. לכתחלה נכון לספור אחר צאת הכוכבים, [והוא כשלש עשרה וחצי דקות זמניות אחר שקיעת החמה, שהוא בתקופת העומר כ-18 דקות]. וכן מנהג המדקדקים במצוות להמתין לצאת הכוכבים. ומכל מקום ציבור שסיימו תפלת ערבית מיד אחר השקיעה, ואינם ממתינים עד צאת הכוכבים, וממילא קיים חשש שחלק מן הציבור ישכח לספור העומר, ויפסידו לגמרי מצות הספירה, נכון שיספרו את העומר בברכה בבין השמשות, שהואיל וספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, ספיקא דרבנן לקולא. [ועוד שיש לצרף סברת האומרים שלשיטת רבי יהודה מפלג המנחה הוי כדין לילה]. אבל כל עוד שלא שקעה החמה אין לספור העומר בברכה בשום פנים. ואפילו בערב שבת לאחר קבלת שבת אין לספור קודם השקיעה. ח)

מפסוקים דרך תחנונים. אלא די״ל דשאני הכא שיש לחוש שאם לא ימהר לספור ישכח ולא ימנה כל היום, וי״א שספה״ע דאו׳ גם בזה״ז, ויש להקדימה לברכות התורה, אך גם בברכה״ת י״א דהוו מדאו׳ אע״פ שאין הלכה כן. ולא דמי לשומע רעמים קודם ברכת התורה, שמברך מיד, דשאני התם שהיא מצוה עוברת. ומה שמניח טלית ותפילין ומברך קודם ברכה״ת, טלית ותפילין שאני דשייכי לתפלה וק״ש. ומה שנוטל לולב ומברך קודם ברכה״ת, משום דס״ס עיקר מצותה ביום, לא כן ספיה״ע דעיקר מצותה בלילה, ולכן נראה דיברך ברכת התורה ואח״כ יספור. ואע״פ שכתב הר״ן (ע״ז יט:) שמותר לפסוק דין קודם ברכה״ת, דשאני התם שאינו אומר הטעם ונחשב כהרהור. ע״ש.

ולהלכה נראה שיספור מיד גם קודם ברכות התורה, אם יש חשש שישכח לספור. בפרט שבלא״ה גם בדברי תחנונים יש מתירים. ולכן יוכל לברך ולספור ולומר יה״ר. רק שמזמור למנצח ראוי שלא יאמר, לחוש לדעת האוסרים לומר תחנונים קודם ברכה״ת, בפרט שכן נמצא בתשובת הרמב״ם, וכמבואר בילקו״י סי׳ מז.

שמעיקר הדין מותר לספור העומר בבין השמשות

ח) **מה** שכתבנו שיש לספור העומר בתחלת הלילה, היינו סמוך לחשכה משום ״תמימות״ (אלא דכשר כל הלילה וכמו שאמרו במגילה כ:). וכ״פ מרן בש״ע (סי׳ תפט סעיף א). ומבואר ברשב״א בתשובה, שיספור מיד בצאת הכוכבים. וכ״ה באחרונים. וכתב בנוה שלום חזן, דטוב שיקבעו בשביל כך לימוד בין מנחה לערבית.

וצבור שסיימו תפלת ערבית בימי הספירה לאחר השקיעה, האם רשאים אז לברך ולספור העומר, או צריכים להמתין עד לאחר צאת הכוכבים, ד״ז תלוי במחלוקת הראשונים, אם ספיה״ע בזמן הזה מה״ת, או מדברי סופרים, וכפי המבואר לעיל הערה ג׳, שלדעת הרמב״ם וסיעתו אין לספור ספיה״ע אלא לאחר שיהיה לילה ודאי, דהיינו לאחר צאת הכוכבים, אבל בין שקיעת החמה לצאת הכוכבים שהוא ביה״ש, שדינו כספק יום ספק לילה, (כמבואר בשבת לד:), אין לספור ספיה״ע, שספק דאורייתא לחומרא. אבל לדעת רוה״פ ומהם, רבינו האי גאון, הרז״ה, ארח״ח, ועוד, וכ״פ מרן בסימן תפט ס״ב, שספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, ממילא רשאים לספור ספיה״ע מיד לאחר השקיעה, דספק דרבנן לקולא. וכן מבואר להלכה בתוס׳ (מנחות סו.) דבספק חשיכה יכול לברך, וא״צ להמתין עד שיהא ודאי לילה, כיון שהוא ספק דרבנן, ועוד אומר דאפי׳ ביום סמוך לחשיכה עדיף, משום תמימות, כדאמרינן לעיל, ואין נראה. ע״כ.

וכך כתב הרא״ש (פר׳ ערבי פסחים ס״ס מ) דנראה דספק חשכה יכול לברך, וא״צ להמתין עד שיהא ודאי לילה, כיון דהוי ספק דרבנן. ועוד נראה דעדיף טפי סמוך לחשכה משום

תמימות. ומיהו התוס׳ כתבו במנחות (סו. ד״ה זכר) דאינו נראה.

וכן כתבו הטור (סי׳ תפט), והרד״א (דף סה ע״ג) בשם התשב״ץ, ובתוס׳ חכמי אנגליה (פסחים עמ׳ צה). **והר״ן** (פסחים כח. מדפה״ר דבור ראשון) כתב, רוב המפרשים מסכימים דספיה״ע השתא דליכא הבאה ולא קרבן, אינה אלא מדרבנן בעלמא, זכר למקדש, ולפיכך אמרו בתוס׳ דכיון דמדרבנן היא טוב לספור ביום ראשון בספק חשכה, כדי שיהיו שבע שבתות תמימות לגמרי. ואין זה נכון שיכניס עצמו בספק לכתחלה, ואי משום תמימות אין להחמיר בתמימות בזמן הזה שהוא מדרבנן, טפי מספירה דאורייתא. אלא כל שספר בלילה תמימות קרינן ביה. [בית יוסף].

ועכ״פ מדברי התוס׳ הרא״ש והר״ן מבואר, דאפשר לספור את העומר בביה״ש. וכ״כ העיטור. וכ״כ בתשו׳ הרשב״א (ח״א סי׳ קנד), ציבור שטעו ביום המעונן ובירכו על ספיה״ע, חוזרין, דהיכי לימא היום עשרה ימים ואינם אלא תשעה, כי אותו היום יום תשיעי הוא ולא עשירי, עד צאת הכוכבים. והמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים. וכן ראוי לעשות. עכ״ל. והוסיף הב״י, שכן הוא מנהג העולם. וכ״ד מרן בש״ע (סי׳ תפט סעיף ב).

והמאירי (פסחים קכא:) כתב, ונהגו לספור קודם שיהא לילה ודאי משום תמימות. ויש אומרים שספיה״ע בזמן הזה אינו אלא דברי סופרים, ומקילין מפני זה לספור קודם חשיכה כל שהתפלל ערבית.

לפיכך אם אין הקהל מוכנים להמתין עד צאת הכוכבים, מכיון שקיים חשש שחלק מן הצבור ישכחו ויפסידו מצות ספירת העומר, נכון יותר לספור בברכה בבין השמשות, דהיינו מיד לאחר שקיעת החמה. וכן העיד הב״ח (סי׳ תפט), שמנהג העולם לספור בברכה בספק חשיכה וכ״כ בשו״ת מהרש״ל (סי׳ יג). וכ״פ בשואל ונשאל (ח״א או״ח סי׳ מ).

ומי שהיה ש״צ במנין שהקדימו להתפלל ערבית, וסיימו את המנין בביה״ש, השיב הגרש״ז אויערבך שלא יימנע מלספור את העומר עמהם בברכה, אלא יספור עם הצבור בביה״ש, ואח״כ כשיגיע צאת הכוכבים יחזור לספור בלא ברכה, לצאת לשי׳ הא״ר שמחמיר בזה. [ועלהו לא יבול, עמ׳ קפא].

היאך נוכל לספור בבין השמשות, הא איכא ספק ברכה לבטלה

ויש שהעירו דאף דקיימא לן ספק דרבנן לקולא, אכתי היאך נוכל לספור בבין השמשות, הא איכא ספק ברכות להקל. אולם זה אינו, דאחר שקבעו חז״ל דסד״ר לקולא ויכולים לספור בבין השמשות, הם אמרו לספור העומר, והם אמרו שבספק יי״ח, לפיכך נהפך הספק כודאי, וליכא דין ספק ברכות להקל. וכמו שביאר זאת בשו״ת יחו״ד חלק ו׳ (סי׳ לא עמ׳ קסג בהערה), וע״ע שם שהביא כמה אחרונים שפסקו שאף בבין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה, יכול לברך על עירוב תבשילין, שהברכה נמשכת אחר המצוה, ומכיון שמותר לערב עירוב תבשילין בביה״ש, כעין מה ששנינו ספק חשכה ספק אינה חשכה, מערבין, דספק דרבנן לקולא, ברוכי נמי מברכינן, וכמו שאמרו כיו״ב התוס׳ מנחות (סו.), שמכיון שספיה״ע בזמן הזה היא רק מדרבנן, מותר ״לברך״ ולספור ספיה״ע בביה״ש, דספק דרבנן לקולא. וכן כתבו הפוסקים. וה״ה לכאן. ושכן פסקו בשו״ת אבני נזר חלק יורה דעה (סי׳ שסח אות ד). ובשו״ת חלקת יואב (מהדורא תנינא ס״ס א). ובשו״ת דברי מלכיאל ח״א (סי׳ א). ובשו״ת מנחת יצחק ח״ז (סי׳ לו, דף פז.), שהמניח עירוב תבשילין בביה״ש, יכול גם לברך.

אמאי אין חוששין לספק ספיקא להחמיר שלא לברך בבין השמשות

והן אמת כי המדובר כאן בביה״ש שהוא מיד לאחר השקיעה, לפי מה שאנו נוהגים כסברת הגאונים, ולכאורה הרי יש בזה ס״ס להחמיר, שמא הלכה כדעת ר״ת (בתוס׳ שבת לה.) וסיעתו שעדיין יום גמור הוא, ואין ביה״ש מתחיל רק לאחר ג׳ מיל ורביע לאחר שקיעת החמה. ואם

תמצא לומר שהלכה כדעת הגאונים שמיד לאחר השקיעה מתחיל זמן ביה״ש, שמא ביה״ש יום הוא. ואע״פ שאנו תופסים עיקר כדעת רוה״פ שספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, וכנ״ל, מ״מ הרי כתב המשנה למלך (פרק ד׳ מהלכות בכורות הלכה א׳), שכל שיש ס״ס להחמיר, אף בדברי סופרים הולכים להחמיר. וכ״כ בשו״ת מקור ברוך (סי׳ י״ד). וכן הסכים לדינא בשו״ת שמחת יהודה אליעזר (סי׳ טו), ושכן הסכים בעל כנה״ג בתשובה כת״י. וכ״כ הגאון רבי יצחק אייזיק חבר בספר בית יצחק (בשער הספיקות סי׳ לט). וכן העלה בשו״ת רב פעלים ח״א (יו״ד סי׳ כח).

אולם המעיין היטב בתשובת הרמב״ם (מהד׳ פריימן, סי׳ סז), ישר יחזו פנימו שסובר שאף בס״ס להחמיר, בדרבנן פוסקים להקל. והו״ד הרמב״ם להלכה באורח חיים (הל׳ שבת אות תכד). ובכס״מ (שבת פרק ל׳ הלכה י״ג). וכ״פ בש״ע (סי׳ רמח ס״ב).

והנה מבואר בכרתי ופלתי (סי׳ ק״י, בקונט׳ בית הספק), שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים, שלדעת הרמב״ם וסיעתו שספיקא דאורייתא לחומרא אינו אלא מדרבנן, שכל הספיקות מדבריהם, יש להקל בס״ס להחמיר בדרבנן, דמה לי חד ספיקא מה לי תרי ספיקי, משא״כ לדעת הפוסקים דספק דאורייתא מה״ת לחומרא, בס״ס להחמיר בדרבנן אזלינן לחומרא. וכן כתבו בפני יהושע (פסחים ט.). והגאון בעל שמן רוקח (בקונט׳ הספיקות סי׳ ז). והגאון מלובלין בשו״ת תורת חסד (חלק או״ח ס״ס ז).

ולפ״ז, כיון שמבואר באחרונים שהעיקר כדעת הרמב״ם שספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, כמ״ש הרדב״ז (ח״ד סי׳ צג), וכן כתבו במחזיק ברכה (סי׳ תקפט סק״ו), והפני יהושע (פסחים ט:). יש להקל בדרבנן אפי׳ כשיש ס״ס להחמיר. וכן כתבו להקל הפמ״ג (יו״ד שפ״ד סי׳ קי ס״ק כה). ורע״א (בהגהותיו לאו״ח סי׳ רמח ס״ב). ומהר״ח אלגאזי בספר בני חיי (או״ח סי׳ ר״ד). והגאון רבי שמואל מטאלון בשו״ת עבודת השם (חלק יו״ד סי׳ ח) ועוד אחרונים.

וסיים בשו״ת יחו״ד (ח״א סי׳ כג), שלכן נראה שמיד לאחר השקיעה אפשר מעיקר הדין לספור ספיה״ע בברכה. [וכן פסק בשו״ת בשמים ראש (ס״ס קכב), שמותר לספור ספירת העומר בבין השמשות, הואיל וספירת העומר בזמן הזה אינה אלא מדרבנן. וכן הסביר בכוונתו מרן החיד״א בספר טוב עין סוף סימן ח]. וכן העיד בספר בני בנימין נבון (דף קד:), שכן מנהג ירושלים להקל. וע״ע בשו״ת בתי כהונה (סי׳ ד׳). ושו״ת פעולת צדיק (חלק ג׳ סי׳ רו).

ומחבר אחד העיר ע״ד מרן זצ״ל, דהיאך פסק שאפשר לספור את העומר בביה״ש, והרי מרן כתב בש״ע דראוי להמתין עד צאת הכוכבים. [ס׳ בעתה אחישנה עמוד רצד הערה 150]. ותמוה, שהרי בש״ע כתב בלשון והמדקדקין, ״וראוי״ ומשמע שזה רק חומרא להמתין לצאת הכוכבים. ובפרט שעיקר הנידון בשו״ת יחו״ד שם מיירי לגבי ציבור, ועל זה כתב שמותר לספור בביה״ש. ואין הכי נמי היחיד אם יודע שאין חשש שישכח ימתין עד צאת הכוכבים. ובשו״ת יחו״ד לא כתב היאך הדין לכתחלה, רק כתב מהו עיקר הדין. וגם בחזו״ע (יו״ט עמ׳ רלב) הדגיש דלכתחלה ימתינו לצאת הכוכבים ורק במקום שיש ציבור וכו׳ יש להקל לספור בביה״ש, דמצד הדין שרי, והדיוק הוא מלשון מרן שכתב וכן ״ראוי״ לעשות, ומשמע שהוא רק ראוי אך אינו מעיקר הדין. [וחבל שמערבים נגיעות אישיות במחלוקת בהלכה].

ואמנם כ״ז לאחר שקיעת החמה, אבל אם עדיין לא שקעה החמה אינם רשאים לספור בברכה. וכמבואר בתשובת הרשב״א (סי׳ רל״ה). וכ״ד מרן הש״ע, והמהרש״ל בתשובה (סי׳ י״ג), והאחרונים. והמדקדקים אינם סופרים ספיה״ע אלא לאחר צאת הכוכבים, כמ״ש הרשב״א בתשו׳ (סי׳ קנ״ד). וכ״ה בש״ע (סי׳ תפ״ט ס״ב). וזהו כרבע שעה לאחר השקיעה. וכן ראוי לנהוג. [ילקו״י מועדים עמו׳ תכא. שו״ת יבי״א ח״ז סי׳ לא. וח״ד סי׳ מג, שו״ת יחו״ד ח״א סי׳ כג. חזו״ע יו״ט עמ׳ רלב].

וכ״ז דלא כמ״ש בס׳ הליכות שלמה (עמ׳ שמט) שהמתפללים ערבית מוקדם, אין להם לספור קודם צאת הכוכבים. ובשמירת שבת כהלכתה (פרק מ״ז הערה קו) הביא מס׳ תורת שבת (לנכד הקרבן נתנאל), שכיון שקיבלו שבת, מידי דהוי לילה לענין שבת, הוי לילה גם לגבי ספיה״ע.

והגרשז״א שם תמה על סברא זו, שהרי גם לרבנן דר״י דאסרי להתפלל ערבית לפני צאת הכוכבים, מ״מ מהני שפיר לענין שבת, וכדמוכח מהגמ׳ ברכות (כז.) דהני דמצלי של שבת בער״ש סברי דוקא כר״י, ולרבנן לא אמרינן מגו משבת לתפלה, והטעם שאנו מקילין הוא רק משום דאסיקו בגמי דעבד כמר עבד וכו׳, והוסיפו להקל אפי׳ בציבור, וגם בשבת, כמבואר במשנ״ב (סי׳ רס״ז סקי״א) שזה רק מפני הטורח לאסוף עוד פעם את הציבור, ולא לענין ק״ש דאורייתא, אבל לא משום מגו דמהני לענין שבת וכו׳. ושמא יש לומר שכוונת התורת שבת לגבי ספיה״ע דרבנן, וכעין סברת התוס׳ (מנחות סו.) שיש עדיפות לספור את העומר אפי׳ ביום סמוך לחשיכה, משום תמימות. וע״ש בפסקי התוס׳.

ובמטה משה (סי׳ תרעג) הביא ממהר״ש, שהראב״ן היה סופר בער״ש כשמשכימים לביהכ״נ בעוד יום, אבל לא בשאר ימים. והמאירי (פסחים קכא:) הביא כן בשם יש אומרים, שכיון שספיה״ע בזמן הזה דרבנן, מקילין לספור קודם חשיכה כל שנתפלל ערבית. אמנם בשו״ת מהרש״ל (סי׳ יג) האריך לדחות מנהג האנשים שסופרים את העומר בער״ש מבעו״י אחר ערבית, ותולין עצמן בזה שתוספת שבת דאורייתא, שזה אינו מועיל להחשב לילה. וע״ע בס׳ המאיר לעולם (דף מז) שאפי׳ בער״ש אין להקל לכתחלה לספור קודם צאת הכוכבים, וע״ש הסבר הדברים.

וזמן צאת הכוכבים מבואר בש״ס ובראשונים שהוא מהלך ג׳ רבעי מיל אחרי השקיעה, ושיעור מיל 18 דקות, וג׳ רבעי מיל הוא י״ג וחצי דקות זמניות. ולשיטת ר״ת הוא לאחר נ״ח דקות זמניות. אבל זמן אחר לא מצינו, וצ״ע מה שחידשו עורכי הספר אול״צ ח״ג (פט״ז אות ו) זמן חדש לצאת הכוכבים, ולפ״ז כתבו, דמי ששכח לספור העומר, ונזכר קודם שיעברו 25 דקות לאחר השקיעה, וספר בלא ברכה, יספור בשאר ימים בברכה. ע״כ. ואיך לא חששו לברכה לבטלה, דהא לפי סתימות הש״ס והראשונים אחר י״ג דקות וחצי זמניות, הוא כבר צאת הכוכבים ואיך תהיה ספירתו באותה שעה מועילה כדי שיוכל להמשיך לספור בברכה. ואילו היו אומרים כן לחומרא, ניחא, כגון לגבי תפלה דרחמי נינהו בצירוף תנאי של נדבה. אך להקל ולברך, תמוה. וע״כ להלכה אין לנו אלא י״ג דקות וחצי זמניות לכל דבר.

אם מותר מדינא לספור גם בבין השמשות שלנו שהוא רק לשיטת ר׳ יהודה

והנה יש שהעירו בזה, שהרי ביה״ש שלנו שנוי במחלוקת, שלשיטת ר׳ יוסי (שבת לה.), ביה״ש שלנו יום הוא, ורק בסוף הזמן מתחיל ביה״ש כהרף עין זה נכנס וזה יוצא. וכבר קדמם בהערה זו המשנ״ב בביאה״ל (סי׳ רסא סוד״ה ושיעור), דלכאורה בדבר דאזלינן ביה לקולא בביה״ש, כגון לענין תענית יחיד (עיין ברא״ש פרק ב״מ סי׳ כד), משמע מדברי הרא״ש וכ״ה ג״כ ברשב״א בשם רבינו יונה, דהוא אפי׳ בביה״ש דר׳ יהודה, ולפ״ז לענין ספיה״ע לדעת המקילין בביה״ש, יהיה מותר לספור אפי׳ בביה״ש דר׳ יהודה. וכן לענין שבות בביה״ש לצורך מצוה דקי״ל בסימן שמ״ב דלא גזרו עליה, וכגון בביה״ש של מוצ״ש, אף דלר׳ יוסי הוא עדיין ודאי יום ולא ביה״ש. אלא דיל״ע לפי מה שכתבו הק״נ והגר״א דהא קי״ל דלחומרא הלכה כר׳ יוסי, וא״כ לדידיה לא הוי אפי׳ ספק לילה קודם לכן, ותרי קולי לא מקילינן לומר דספיקא מותר והלכה כר׳ יהודה דג״ז הוא ספק, וא״כ אפשר בענייננו ג״כ לענין שבות במוצ״ש או לענין ספירה ג״כ לא מקילינן משום ספק דרבנן כיון דלר׳ יוסי אפי׳ ספיקא לא הוי. ע״כ.

אולם כבר השיבו על זה, דודאי מה שהתירו לספור בביה״ש, דיברו על ביה״ש דר׳ יהודה, שהרי ביה״ש של ר׳ יוסי הוא כהרף עין, וזה זמן מועט מאד שקשה לספור בו. וגם אין טורח להמתין מעט עד צאת הכוכבים, ואפשר דכיון דנקטינן דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, וכמבואר בב״י (סי׳ תפט), לכן מקילין תרי קולי. [ומה גם שלכאורה מצינו במשניות כגון בס״פ ב״מ, ספק חשכה ספק אינה חשכה אין מעשרין וכו׳, וכן בסוגיות

ט. יש מהדרין בכל יום להקפיד לספור את העומר מיד בתחלת הלילה, ובפרט בלילה הראשון, אולם לדינא די שלכתחלה יקדים לברך בכל לילה בתחלת הלילה כמדת האפשר. [ומרן החיד"א כתב, שטוב שישתדל לספור לפחות קרוב לחצי שעה מהלילה]. ובליל יום טוב שני בחוץ לארץ יש לספור העומר מיד אחר תפלת ערבית, ולא ישאירו את ספירת העומר לאחר עריכת כל הסדר, שיש חשש שרבים ישכחו מלברך את העומר אם ידחו את הספירה לאחר הסדר. ט)

התלמוד, כגון בדיני מוקצה ובדיני מילה ועוד שדנים על הנעשה בתוך בין השמשות, דסתמן אינם שייכים בדר' יוסי שהוא כהרף עין, אלא רק אליבא דר' יהודה].

ולכאורה לגבי ביה"ש שלנו, יש להעיר יותר, שכל זמן ביה"ש שלנו שנוי במח' הראשונים, ולדעת ר"ת ורוב הראשונים עדיין יום גמור הוא. והפוסקים סתמו גם בזה. גם לענין שבות בביה"ש סתמו הפוסקים להקל בזה. וא"כ ה"ה לענין ספיה"ע. אף שיש לפלפל בזה בטעם הדבר. ולכאורה יש לומר דלו יהא אלא ס"ס להחמיר בדרבנן, הרי קי"ל בדעת מרן, על פי דברי הב"י אורח חיים סימן רמח, דלא עבדינן ס"ס להחמיר בדרבנן. זאת ועוד, דבנ"ד יש לומר ספק נוסף לאידך גיסא, שהרי דעת כמה ראשונים דרשאי לספור כבר מפלג המנחה. וכבר עמד בזה בשו"ת יבי"א ח"ד (או"ח סי' מג), וח"י (או"ח סי' לח), וחלק י"א (או"ח סי' מח), והביא בדבריו גם קושיא זו של הביאה"ל, וביאר באופנים הנ"ל. ע"ש.

ספק דרבנן לכתחלה

ט) ראה בהערה ג, ולהלן הערה כז, בדין ספיה"ע בזמן הזה, שדעת רוב הראשונים שהוא מדרבנן, וממילא אפשר לספור העומר בביה"ש, וכך מבואר בכמה אחרונים (שו"ת הב"ח הישנות סי' קכו, ביאורי הגר"א, ומשנה למלך פ"ד דבכורות, ועוד). **וראה** בשלחן גבוה (סי' תפט סק"ב) שהיה מנהג בשאלוניקי שאנשים חכמים וידועים מתפללים ערבית במוצאי יו"ט ראשון של פסח בספק חשיכה, בכדי לספור את העומר מיד בספק חשיכה, מטעם שבע שבתות תמימות, וכתב שאין נראה לעשות כן.

והרא"ם בתוספותיו לסמ"ג (הל' מגילה דף צז) כתב שלכתחלה אין לעשות ספק דרבנן בידים להקל, ודמי להא דאין מבטלין איסור לכתחלה. ולדעתו גם ס"ס לא עושים בידים, רק אם נעשה כבר דבר זה. והוכיח מדין טומטום ואנדרגינוס שאינם מוציאים י"ח אף את מינם, וס"ס הוא משום ספק דרבנן, ולא עבדינן בידים.

אך כבר כתב להוכיח בספר לימודי ה' (לימוד קפד) שלא כתב הרא"ם להחמיר אלא לגבי מ"ע, שבזה לכולי עלמא ספק דאורייתא לחומרא מה"ת. ושכן כתב המוצל מאש. וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד (פארדו, חלק או"ח סי' יז, וחלק יו"ד סי' כה). וכ"כ בדברי אמת.

והפר"ח (יו"ד סי' קי בכללי הספק ספיקא) כתב לחלוק על הרא"ם, וסבירא ליה דספק דרבנן לקולא הוא אף לכתחלה. ומה שהוכיח הרא"ם מדין טומטום ואנדרגינוס שאינם מוציאים י"ח אף את מינם, לאו משום דלא עבדינן ס"ס בידים, אלא דהוי ספק בגוף וספק בתערובת, כמו ספק טריפה שנתערבה בשני חתיכות כשרות. [ונפקא מינה בכל זה אם מותר להתפלל מנחה לכתחלה בבין השמשות, ספק דרבנן לקולא לכתחלה. ואכמ"ל]. ועיין בעין יצחק ח"ב בכללי ספק דרבנן, מתי עבדי' ספק דרבנן לכתחלה ומתי לא עבדינן הכי.

ומרן בש"ע (סי' תפט, ב) כתב, שהמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות. ע"כ. ומשמע שזו רק חומרא, אלא אפשר לספור בביה"ש, אלמא דעבדי' ספק דרבנן בידים.

[**ובמשכנות** יעקב (ר"ס תפט) העיר שבזמן הבית מסתמא היו סופרים את העומר בלילה הראשון כמה שעות אחר תחילת הלילה,

שהיו שוהין עד אחר קצירת העומר, שקודם שקצרו אי אפשר לספור, שמא לא קצרו, וכמה נתאחרו מלקצור, וכמה פעמים קצרו רחוק מירושלים ושהו כמה שעות. ולכן בליל ב׳ של פסח בחוץ לארץ יש לספור לאחר הסדר, שזה זכר למקדש].

טוב להזדרז לספור את העומר בתחלת הלילה בפרט בלילה הראשון

ולגבי הקדמת הספירה בתחלת הלילה, הנה הלבוש (ר״ס תפט) כתב, דמדכתיב תמימות, ש״מ שצריכין להיות השבע שבתות תמימות, ולא יחסר מהם כלום, וא״כ צריכים להתחיל לספור מתחלת הלילה שנכנס יום ט״ז בניסן, שאם ימתין תוך הלילה וכ״ש עד למחרתו ביום ט״ז, לא יהיו שבתות תמימות, הילכך מצוה מן המובחר לספור בתחלת הלילה. ע״כ. אך דייקא לשון הלבוש שסיים שזה ״מצוה מן המובחר״. ומדברי כל הפוסקים ששתקו מלהזהיר על זאת, מוכח שלא חששו לזה, או שעכ״פ אינו לעיכובא.

והנה כהאי גוונא מצינו בכמה פוסקים לגבי ליל שבועות, שמאחרין לקדש כדי שיהיו ימי הספירה תמימות. וראה להלן בהלכות שבועות, שדעת הט״ז (ר״ס תצד). להמתין לקדש בליל שבועות עד צאת הכוכבים. וכעין זה כתב המג״א (בהקדמה לסי׳ תצד) בשם עמק הברכה (לאביו של השל״ה. דיני ספירת העומר), ומשאת בנימין (בסוה״ס חי׳ דינים אות ד), שבליל שבועות אין מקדשין על הכוס עד צאת הכוכבים דכתיב תמימות תהיינה. ובמש״ז (שם סק״א) כתב דה״ה לגבי ערבית, שמזכיר בתפלה את יום חג השבועות. אך בנחלת שבעה (שטרות סי׳ מה) כתב, שבדוקא נקט המשאת בנימין לגבי קידוש, שלגבי תפלה א״צ להמתין, שאף שמוסיף מחול על הקודש, זהו לענין איסור מלאכה, אבל מ״מ לא נחשב ללילה, ורק אם מקדש על היין, נתקדש היום לכל מילי ולא הוי תמימות. [וזה צ״ע שגם בתפלה מקדש את היום, ומברך מקדש ישראל והזמנים. ויש אומרים שיוצא בזה ידי המצוה מדאורייתא].

ובתום׳ (פסחים צט:) משמע שרק בליל פסח יש להקפיד שיהיה לילה ודאי. וכ״כ ביוסף אומץ (סי׳ תתנ עמ׳ קפז) שלא ראינו לרבנן קשישאי שחשו לזה. ובסידור בית יעקב להיעב״ץ כתב שזה דקדוק קלוש מהאחרונים, ואף מאן דחש לזה, דיו שימתין בסעודה עד צאת הכוכבים, ובתפלה מוטב שיוסיף מחול על הקודש. וראה מ״ש בזה בשו״ת יחו״ד (ח״ו סי׳ ל), ובחזו״ע (יו״ט עמ׳ שה) שעיקר ד״ז אינו מוסכם, וגם להמחמירים א״צ להחמיר בזה רק בקידוש ולא בת׳ ערבית.

והמשנ״ב (סי׳ תפט סק״ב) כתב, שסופרים את העומר קודם עלינו לשבח, משום דכל מה דאפשר לאקדומי מקדמינן כדי שיתקיים יותר מה שכתוב תמימות תהיינה. ע״כ. ולכאורה קאי על כל יום ויום.

והגר״ח ברלין (קובץ שערי תורה ח״ח קונטרס ט׳ סי׳ סח), כתב שזה שייך בכל ימי הספירה, שלא יתפלל ערבית מבעו״י, כדי שלא יזכירו יום ספירה שניה, ביום שהוא עדיין מספירה ראשונה, ומגרע בזה הספירה הראשונה ולא נקרא תמימות. אך בשם אביו הנצי״ב כתב, שהקפידא רק בתפלת חג השבועות, משום דכתיב בשבועות בעצם היום הזה. ובמג״א (סק״ז) ומחצה״ש הובא דעת כמה ראשונים, שיכול לספור אחר ת׳ ערבית, אפי׳ מבעו״י. כמו שהעיר בשו״ת ציץ אליעזר (חי״ג סי׳ נט). והביא משו״ת פאר הדור (סי׳ עו) שאומר עננו במנחה של ערב הצום, אע״פ שאומר ״ביום צום התענית הזה״ ולא התענה עדיין, מפני שבערב שהוא תשלום היום, כבר הוא התחלת יום מחרת, ולכן יכול להתפלל ערבית של שבת בער״ש, וערבית של מוצ״ש בשבת ומבדיל.

ובשו״ת נשמת חיים (סי׳ סב) דייק הגר״ח ברלין מדברי האחרונים הנ״ל, שלא הזהירו כן רק בליל שבועות, ולא בכל לילה, ממ״ט יום, שיזהר שלא להתפלל ערבית מבעו״י, כדי שלא יכלה היום מוקדם, ולא יהיה יום תמים, ועכ״פ בכל כלות השבוע. [אמנם עיקר ההערה שייכת כל תפלות של שבת ויום טוב, כגון ליל ז׳ של פסח, ושבתות של ימי הספירה]. וסיים דאולי אין הכי נמי לדעת

האחרונים הנ״ל יש להקפיד זה בכל ימי ספיה״ע שלא להתפלל מבעו״י. אך לא מצינו כן בפוסקים, ותירץ, שהקפידא היא רק בתפלת שבועות, שמזכיר להדיא שהוא חג השבועות, שהוא היום החמישים, וזה סותר לתמימות, אבל תפלת ערבית סתמא אין קפידא, אפי׳ ערבית של שבת.

כמה טעמים שראוי להקדים את ספירת העומר

ובמור וקציעה (סי׳ תפט) כתב, שראוי להקדים את הספירה מכמה טעמים, שזמן הספירה מתחלת הלילה. ובכל המצות קי״ל שהויי מצוה לא משהינן, וילפינן מקרא אין מחמיצין את המצוות, וכל מצות שזמנן ביום, לכתחלה זמנם מיד משהאיר היום, דזריזין מקדימין למצוה מצפרא, ומצות שזמנן בלילה, חיובן חל מיד בתחלת הלילה. ובפרט בספיה״ע דבעינן תמימות, [ויש אומרים שאם לא בירך וספר בתחלת הלילה, שוב לא יברך], לכן א״א לאחרה, שמצותה דוקא תיכף בכניסת הלילה. והתוס׳ כתבו שמשום תמימות, צריך להקדים לספור סמוך לחשכה. ע״כ. ולפ״ז אם מתפללין אח״כ, לכאורה צריכין לספור קודם התפלה מיד בתחלת הלילה. וע״ע בשאילת יעב״ץ (חלק ב סי׳ פג).

אך בביאה״ל (ר״ס תפט) הביא מהחק יעקב (ס״ק טז) דמדינא צריך להקדים ק״ש ותפלה שהוא תדיר.

וז״ל הרב סדר היום (סדר ספירת העומר), ביום הב׳ של פסח יתחיל לספור מן הלילה ספיה״ע, וצריך שלא יאחר, אלא בתחלת הלילה יספור מיד, כמו שלמדו מקצירת העומר מהחל חרמש בקמה וכו׳. ונהגו הקהל לספור אחר תתקבל, משום דכל הקהל נמצאים בב״ה וברוב עם הדרת מלך, כדמצינו בקצירת העומר שהיה נקצר בעסק גדול.

ובספר מצוות זמניות לתלמיד הרא״ש (הלכות פסח) כתב, והסיבה אשר חייבה לשמור התחלת הספירה מראשית הלילה, מפני שהוא התחלת היום מה״ת, כדבר ה׳ שבע שבתות תמימות תהיינה. ואמרו בתלמוד מנחות, אימתי הם תמימות בזמן שמתחיל בערב. ובזמננו זה שאיבדנו בעוה״ר הבאת העומר אשר בה תלויה הספירה, אין הספירה אלא מדרבנן זכר למקדש. ומי ששכח ולא ספר העומר ״בראשית הלילה״, יש לה ״תשלומין״ כל הלילה, אבל לא ביום. ע״כ. ומסיום דבריו משמע, שגם בזמן הזה שספיה״ע דרבנן, לכתחלה צריך לספור מיד בתחלת הלילה, רק שיש תשלומין כל הלילה.

ובספר צרור המור הקדמון (פר׳ אמור) כתב, דלשון הכתוב ״וספרתם לכם ממחרת השבת״, ללמד שצריך למנות מפסח עד שבועות ממחרת השבת, שהוא ״בתחלת הלילה״, שאז מתחיל הדין, ולכן מצותו בלילה, כדי להשקיט כח הדין של העומר השולט בלילה, בכח מצות הספירה. וזהו וספרתם לכם, לטובתכם, (כמו לך לך להנאתך). וכ״ז להכניע מדת הדין הקשה. ולפי שהם ימי דין, צריך להראות בהן צער ואסורים בתספורת. ולכן אין אומרים שהחיינו על מצוה זו, שאנו עצובים מכח דין העומר.

ובדרשות מהרי״ו כ״ל (נדפס בירחון מוריה קכה עמ׳ ל) איתא, שיש לברך את העומר בתחילת הלילה לפי שצריך ימים שלמים, ואל ימשוך לאחרו שמא ישכח. וכן גם בתפילת מעריב אין לאכול ולשתות קודם, שמא ישכח ויישן ומתחייב בנפשו.

ובדרשות ר״י אבן שועיב (יום א׳ של פסח) כתב, אימתי הן תמימות בזמן שאתה מונה מבערב, ולכן יש לדקדק ולספור בלילה אחר צאת הכוכבים.

ומרן החיד״א בספר מורה באצבע (סי׳ ז אות רטז) כתב, שישתדל מאד בספיה״ע, כי סודותיה רמים ונישאים, וישתדל לספור לפחות קרוב לחצי שעה מהלילה. ע״כ. [ולכאורה מבואר שאפשר להתאחר עד חצי שעה, ואין צריך מיד בצאת הכוכבים, שגם בזה מקיים את ההידור של תמימות, כי בכולי ש״ס זמן סמוך הוא כחצי שעה, וס״ל לחיד״א דכל שהוא סמוך להתחלה שפיר חשיב התחלה].

ובכה״ח (אות יב) כתב, שכל מה שמתאחר יותר, גורם אחיזה אל החיצונים ביותר.

[**וזה** כמו שכתב הרש״ש בספר נהר שלום (דף לב.) לגבי ספירת העומר בחוץ לארץ, שברכת העומר צריכה להיות תיכף אחר ערבית דיום טוב

ב׳, ולא יאחרנה עד אחר הסדר, שאם יאחרנה הרי גורם לתת אחיזה לחיצוניים וכו׳, לפיכך צריך להזהר מאד לאמרה אחר ערבית, ולא יאחרנה עד אחר הסדר כמו שכתבו קצת המקובלים].

בדיוקו של האול״צ מלשון הש״ע - שחובה לספור העומר מיד בתחלת הלילה

והנה בשו״ת אול״צ (ח״ג פט״ז אות א) כ׳ לדייק מלשון הש״ע, שלכתחלה חובה לספור מיד בתחלת הלילה, שכתב מרן (סעיף א), בליל שני אחר תפילת ערבית מתחילין לספור העומר. ואם שכח לספור בתחילת הלילה, הולך וסופר כל הלילה. ומשמע שאם סופר אח״כ הוי רק דיעבד, שלכתחלה צריך לספור מיד בתחילת הלילה. וכמבואר באול״צ (ח״א או״ח סי׳ לו) שמרן חושש לדעת התוס׳ (מנחות סו.) שגדר תמימות הוא, לספור בתחלת הלילה, שבכל לילה ולילה תהיה ספירה תמימה. וכ״ד הרא״ש (פסחים פ״י סי׳ מ). ועל פי זה כתב: א. שאם התחיל לאכול בהיתר, כשהגיע זמן הספירה, יפסיק ויקום ויספור ואח״כ ימשיך באכילתו. ב. המתפלל ערבית בשעה מאוחרת, צריך לספור מיד בצאת הכוכבים אף קודם תפילת ערבית ואפי׳ ביחיד. ע״כ.

וכ״כ בשמו בס׳ חמדת משה (ס׳ הזכרון להגר״מ דיין, ח״א עמ׳ קצד), שאמר לו הגרב״צ זצ״ל, שלדעת מרן ״תמימות״ תהיינה, היינו שיספור מיד בתחלת הלילה, ושיש לו לספור מיד אפי׳ קודם תפלת ערבית, ואפי׳ קודם ק״ש, כי ק״ש אין זמנה בדוקא בתחלת הלילה ממש, כמו בספה״ע שיש דין של תמימות. ולא כתב מרן שסופרים אחרי תפלת ערבית, רק בזמנם, שהיו מתפללים מוקדם קודם הלילה. ולכן להלכה מי שיש לו מנין מאוחר של תפלת ערבית, יספור קודם את העומר, ואח״כ יתפלל. ע״כ.

אולם בפר״ח שם כתב, שלדעת מרן (בסעיף ו) ספיה״ע בזמן הזה דרבנן, ולפ״ז אפי׳ התחיל לאכול באיסור גומר סעודתו ואח״כ סופר [ושדברי הרמ״א הם רק לשיטת הרמב״ם]. וע״ע באחרונים שם, ולא העירו שהרי לכתחלה חובה לספור מיד בתחלת הלילה, כמו שדייקו עורכי הספר אול״צ מלשון הטור והש״ע. וכן מפורש בפמ״ג שם (מש״ז ס״ק יא), דהכא קיל מבדיקת חמץ, שהרי זמנה כל הלילה. וכן מבואר באחרונים שם, דלמאן דאמר ספיה״ע דרבנן, א״צ להפסיק. ולא העירו, שהרי לכתחלה זמן ספיה״ע הוא דוקא בתחלת הלילה. וכ״ה במשנ״ב (ס״ק כה, וס״ק כז). [אלא שהאור לציון סבירא ליה שרק דעת מרן לחוש לדברי הטור, ולא דעת הרמ״א. אך בפרי חדש קאי להדיא לדעת מרן].

וגם בחזו״ע (יו״ט עמ׳ רמו) פסק את דברי הרמ״א, שאם התחיל לאכול בהיתר, אינו צריך להפסיק סעודתו לספור את העומר, אלא יספור את העומר כשיסיים את סעודתו. ואפי׳ אם התחיל באיסור, כיון שספיה״ע בזמן הזה דרבנן, מן הדין אינו צריך להפסיק, אלא שכיון שאין בזה טורח כלל, יפסיק ויספור. והדיוק מדברי הש״ע אינו מוכרח כל כך.

והנה מקור דברי מרן בזה, הוא מלשון הטור (ר״ס תפט) שכתב, וזמן הספירה מתחילת הלילה, שכח לספור בתחלת הלילה סופר והולך כל הלילה. ע״כ. ובלבוש משמע שלמד דקאי על הלילה הראשון משום תמימות, ע״ש שמצוה מן המובחר לספור מיד בתחלת ט״ז ניסן, כדי שיהיו מ״ט יום שלמים.

וגם אפשר לפרש כוונת הטור לא לענין חובה ממש, אלא שראוי לחוש לשיטות הראשונים שמטעם תמימות יש להקדים לספור בתחלת הלילה. וכן בדברי התוס׳ והרא״ש שעדיף לספור אפי׳ בביה״ש, אפשר שזה להידור מצוה, ואין כל הכרח שכוונתם לחיובא. ועכ״פ גם אם דעת הטור לחיובא, שעיקר הזמן דוקא בתחלת הלילה, אפשר שהש״ע העתיק לשון הטור כדרכו, ולא נתכוין לחיובא, רק להשתדל בזה לכתחלה. ונודע מ״ש השיירי כנה״ג (סי׳ שיט הגהות בית יוסף אות יב) שמרן הש״ע תפס לשון הרא״ש אע״ג דלא סבירא ליה הכי. וכיו״ב כתב במטה יהודה (סי׳ תקפב אות ב). וכ״כ במטה יהונתן (יו״ד סי׳ פז ס״ו) בדין דם שבישלו. וכ״כ ברב פעלים (ח״א יו״ד סי׳ יז). וביד מלאכי (כללי השלחן ערוך אות יא) כתב שדרך מרן

להעתיק לשון הפוסק אות באות, אפי׳ שיש איזה פירוש בדברי הפוסק ההוא שאינו מסכים עמו, ויש נפ״מ לדינא בזה, אע״פ כן מעתיקו כלשונו. וכ״כ בשלמי צבור (דף שו ע״ג). ובמאמר מרדכי (ס״ס תרנה).

אלא שיש לעיין אם אפשר לומר כן הכא בדעת מרן, דדוקא באופנים שמרן הש״ע אינו סובר כלל להלכה את הלשון שציטט, וכגון בסי׳ שיט בהלכות בורר לגבי מלבן בסודר, שמרן לא סובר כלל את הדברים שכתב לענין מלבן, רק העתיק לשון הרא״ש ככתבו לענין בורר, וסמך על המבואר במקומו בהל׳ מלבן דלית ליה ההיא דהרא״ש. אבל בנ״ד שמרן מעתיק בש״ע את לשון הטור לדינא, ומתכוין שנפרש בש״ע דלא כפי שנפרש לשון הטור, וכ״ש שלא מבואר במקום אחר דלית ליה ההיא דהטור, והרי בעלי הכללים הנ״ל כתבו להדיא (במקור הדברים) דבעינן שיתבאר ממקום אחר דלית ליה את אותו הדין, דסמך על המבואר במקומו. ומה גם דאדרבא קי״ל שסומך על הלומד בש״ע, שיפרש לשונו כפי מה שמתפרש אותו לשון במקורו.

ובדרשות מהר״ח או״ז (סי׳ כא) כתב, ש״מצוה״ לספור בתחילת הלילה ולא יאמר יש לי שהות כל הלילה לספור, אלא יספור מיד. [ושמא זהו מחשש שכחה ואונס שינה, או משום זריזין מקדימין]. וכ״כ הגר״ז (תפט, ג) שכל הלילה כשר לספיה״ע, שאם שכח ולא ספר בתחלת הלילה, ונזכר קודם עמוד השחר, חייב לספור, אבל לכתחלה ״מצוה מן המובחר״ לספור בתחלת הלילה, ״מיד אחר תפלת ערבית״.

וכן מוכח מדברי כל הפוסקים, שלא הזהירו להקדים תפלת ערבית בכדי לספור את העומר תיכף בתחלת הלילה. [ועיין עוד בשו״ת שבט הלוי ח״ו סימן נג אות ג]. ובזה ניחא טפי, מה שלא הקפידו לספור מיד אחרי תפלת י״ח, ומנהגינו לספור אחרי שיר המעלות ועלינו לשבח, לפי שא״צ למהר כל כך.

וגם מצד תמימות, אפשר שרובו ככולו. ורק להידור מצוה עדיף שיהיה תמימות ממש.

ואף לשון התורת כהנים ורש״י (ויקרא כג, טו), ״תמימות תהיינה״, מלמד שמתחיל ומונה מבערב, דאם לא כן אינן תמימות. ע״כ. אין הכרח שצריך למנות מיד בתחלת הלילה. ופשוט. וזו ג״כ כוונת הגמ׳ (מנחות סו.) יכול יקצור ויספור ויביא ביום, ת״ל שבע שבתות תמימות תהיינה, אימתי אתה מוצא ז׳ שבתות תמימות, בזמן שאתה מתחיל לימנות מבערב. [וכן פי׳ הגאון רבי זלמן שם בגמרא, שיתחיל הוא לספור יום הראשון בליל ט״ז קודם אור הבוקר. וזה כמו שכתב הר״ן הנ״ל (פסחים כח. מדפה״ר), שכל שספר בלילה תמימות קרינן ביה].

ואמנם לשון הרמב״ם (תמידין ומוספין פ״ז הכ״ב), ״ומתחילת היום מונין, לפיכך מונה בלילה מליל ט״ז בניסן״. ולכאורה צריך שיהיה בתחלת הלילה. אך יש לפרש כוונת הרמב״ם שמונה בלילה ולא ביום, שהלילה הוא תחלת היממה. [ועיין עוד בפיהמ״ש להרמב״ם (מנחות פ״י מ״ג) שכתב, ולא תהיינה תמימות אלא אם יתחיל לספור מתחלת הלילה, לפי שראשית היום מתחלת לילו. וכן כתב בפי׳ הר״ב שם. ושמא נקט לשון ״תחלת״ הלילה, משום שכן ראוי לכתחלה. ועיין עוד במנחת חינוך (מצוה של) דלגבי ספירת שמיטין ויובלות, דלא כתיב תמימות, נראה דמותרין לכתחלה לספור בכל השנה, אם לא משום זריזין. ובקרית ספר (תמידין ומוספין פ״ז) כתב, דכל הלילה כשר לספירת העומר, שכל שמצותו בלילה כשר כל הלילה, ואם קצרוהו ביום כשר, דעיקר ילפותא דתמימות לא הויא אלא אספירה].

ודייקא נמי שהפוסקים לא הזהירו על כך שחובה לדקדק לספור מיד בתחלת הלילה, ועכ״פ תיכף ממש אחר תפלת ערבית קודם ההלל וקודם עלינו לשבח. ובש״ע (תפט ס״ט) כתב, שבליל שבת וליל יו״ט סופרים את העומר אחרי הקידוש בביהכ״נ, ובמוצ״ש ויו״ט, קודם הבדלה אחר קדיש תתקבל. ועכ״פ ש״מ שאין קפידא כל כך לספור ממש בתחלת הלילה, ורק לאפוקי שלא ישתהה הרבה. [וגם אפשר ללמד זכות על מנהג העולם שלא סופרים את העומר מיד, אף לשיטת המחמירים לספור מיד, שסומכים על שי׳ ר״ת בענין צאה״כ, שהרי כך ההלכה מעיקר הדין לפי רוב הראשונים ומרן].

אימתי יספרו את העומר בחו"ל יו"ט שני אם אחרי התפלה או אחרי ליל הסדר

ושוב ראיתי בשו"ת פעולת צדיק (חלק ב סי' קעט) ששיבח מנהגו של חכ"א שהיה מהדר להתפלל ערבית בליל יו"ט שני של פסח מבעו"י קצת, כדי שבהגיע זמן העומר יספור בתחלת הלילה קודם ההלל. וסייע לזה מלשון הגמ' (מנחות שם) והרמב"ם הנ"ל [וחידד את הראיה מלשון הרמב"ם, מדלא קאמר בקיצור, ומליל י"ו בניסן מונין וכו']. ושאין לחוש לתדיר, כיון שאינן שוים שיש מעלת קדימה בזמן לספיה"ע שלא יתאחר אחר כניסת הלילה מעט. אך כבר כתבנו שאין ראיה מלשון הגמ'. והדיוק מלשון הרמב"ם אינו מוכרח כל כך.

והחיד"א (בברכי יוסף אות ה, וכן במחזיק ברכה אות ב) כתב אפי' לגבי הלילה הראשון, בחוץ לארץ שהוא יו"ט שני של גלויות, שזולת חשש שכחה, יש לספור אחר עשיית כל הסדר. ודלא כמו שפקפק בזה היעב"ץ (מו"ק סי' תפט, ובשאלת יעב"ץ חלק ב סי' פג). ותמה על זה, שהרי מי שמכוין בסדר הפסח ובספיה"ע כוונות רבינו האר"י ז"ל, בודאי הוא דבר קשה לקרות ההלל בביהכ"נ ולספור העומר ולעשות הסדר ולכוין בכל כונות האר"י ז"ל, ולא יכוונו יחדיו כמבואר ליודעי חן. וגם נותנים טעם נכון לדבריהם ע"ד האמת (וכמו שכתב גם כן בחמדת ימים), ונראין דבריהם. אלא שלמעשה הוא נגד הדין וקרוב שישכח. ושוב מצא בכתבי הרמ"ע מפאנו שלא יספרו העומר בליל ב' עד אחר הסדר.

[**וכ"כ** בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' י), שלמי שיודע בסוד ה', נראה כחוכא ואטלולא לספור העומר ואח"כ לקדש. ובפרט שאומרים הלל בבית הכנסת, דאיך יכון עם ספירת העומר ליום קטנות. ושכ"כ באגרות הרמ"ז (סי' כב), שאחר קריאת ההגדה בליל ב' מתעלמים האורות וכו', הרי דסבר די"ט שני אינו כראשון. ואחר זמן אמרו לי משם הרב המקובל המופלא מהר"ש שרעבי זלה"ה שהיה אומר שבחו"ל ליל יום טוב שני יספור אחר ערבית קודם הסדר ויעש לו מטעמים על דרך האמת. ואני עני במקומי אני עומד שיש לנהוג כהרמ"ע והרמ"ז והרב הנשי"א ז"ל. ע"כ. וראה גם בשו"ת טוב עין (סי' ח)].

ולמעשה, אצל כלל הציבור כיון שיש לחוש לשכחה, לכן ודאי ראוי שבחו"ל יספרו את העומר מיד אחרי תפלת ערבית בליל יו"ט שני. ויש לנקוט בזה כפי הפשט שאין בזה סתירה, וכלשון מרן (סי' תפט ס"א) ושאר ראשונים: בליל שני אחר תפלת ערבית מתחילין לספור העומר". כ"ש דלרבנו הרש"ש כ"ה נמי ע"ד הסוד. ובפרט שיש חשש שרבים ישכחו לספור אחרי הסדר, ובפרט דאז כבר תרדמה נופלת עליהם מחמת רוב האכילה וד' כוסות. וגם אסור לאכול קודם שיקיים המצוה, וכמו שהעיר בשו"ת מהרש"ג (ח"א א"ח סי' ל). וכ"ש שיש לחוש ג"כ לשכרות. וכ"כ בסידור בעל התניא (דיני ספה"ע), שהמקדים לברך ולספור מיד אחרי התפלה, הוא מוקדם לברכה. וע' בשו"ת בשמים ראש (סי' קכ) ובשם רבינו קלונימוס. [ויש מי שכתב ליישב שאכילת מצוה שאני, כמ"ש הצל"ח (ברכות ב.) לגבי אכילת תרומה לכהנים קודם ק"ש].

וכלשון מרן (סי' תפט ס"א) ושאר ראשונים: בליל שני אחר תפלת ערבית מתחילין לספור העומר". כ"ש דלרבנו הרש"ש כ"ה נמי ע"ד הסוד.

וכתב בס' פרי צדיק (ויקרא מאמר לחג הפסח אות יז) שמנהגם לספור ביו"ט שני מיד אחר תפילת ערבית, ואין לחוש לתרתי דסתרי, שמברך לספור העומר, ומברך על אכילת מצה ומרור, דממ"נ גם אחרי הסדר הוא תרתי דסתרי. ולכן יש להקדים ספה"ע שעיקרו מדאו', למצוות יו"ט שני שהם מדרבנן לנו דבקיאין בקביעא דירחא. ואף דסו"ס הוא תרתי דסתרי, אצל השי"ת לא שייך תרתי דסתרי שיוכל להיות שני הפכים בנושא אחד ושניהם אמת.

והבא"ח בספרו אורח חיים על הגדה של פסח (עמ' רז אות ד) הביא שתי הדיעות בזה,

וכתב, דלא זכינו לראות פשר דבר בכתבי האריז״ל, רק מצאנו שהרש״ש בנהר שלום (דף כה ע״ב) כתב דצריך לספור ספיה״ע קודם הסדר, ואילו תלת סבי דמייתי החיד״א ס״ל דצריך לספור אחר הסדר. ולהלן (בדף ריח אות א) הביא הבא״ח פלוגתת הרש״ש והחיד״א בדין זה, וכתב שמנהג זקינו רבי משה חיים ז״ל היה נוהג כסברת הרמ״ז ז״ל לברך העומר ולספור אחר הסדר כולו, לפי שהיה נגרר בכל מילי אחר דעתו של החיד״א, (כמ״ש בשו״ת זבחי צדק סי׳ קי אות קנח, ובתשובה חא״ח סי׳ ל), אלא שלא רצה מהר״מ חיים לשנות מנהג כל אנשי העיר, דחשש פן ישכחו לספור העומר אחר שתיית הד׳ כוסות והסדר כולו, אולם היו כמה משפחות שנהגו כמנהג סביו ז״ל לברך ולספור אחר הסדר כסברת החיד״א, ודלא כסברת הרש״ש בנהר שלום אשר מנהגו לילך אחריו תדיר. ע״כ. וזה חידוש שהבא״ח עשה שלא כדעת הרש״ש. [ובס׳ תורה בציון ספה״ע (עמ׳ יט) כתב, שאצלם חזרו בהם ועשו מעשה כהוראת הרש״ש, לברך בחו״ל בליל שני מיד אחרי תפלת ערבית, ולא אחרי הסדר].

איך סופרים את העומר בחו״ל ביו״ט שני ולא חששו לזלזול יו״ט

ועצם הדבר שסופרים את העומר בחוץ לארץ ביו״ט שני, עיין בכס״מ (פ״ו דסוכה הי״ג) שהק׳, דהיאך מברכים על הספירה ביו״ט שני ולא חיישינן שמא יבואו לזלזל ביו״ט שני, דהא מהאי טעמא לא מברכים על הסוכה בשמיני עצרת. ותירץ דהתם אומר על הכוס את יום ש״ע הזה, ואם יברך על הסוכה סתרי אהדדי, משא״כ כאן. אי נמי כיון דאנן בקאינן בקיבועא דירחא א״כ מדינא א״צ לישב בשמיני בסוכה, ולכן אין מברכים, אבל הכא הוי איפכא דמדינא צריך לספור היום.

והר״ן (סוכה כב:) כתב, דספיה״ע א״א לדחותה משום זלזול, דכיון דידעינן בקיבועא דירחא הרי חייב בספיה״ע מדאורייתא, ואין ראוי שתיעקר ברכתו. וע״ע במאירי שם (סוכה מז.) ובשבולי הלקט (סי׳ רלד) בשם רבנו ישעיה, ובכס״מ שם בתירוץ הב׳. ומה שהעיר ע״ז בשו״ת חת״ס (חיו״ד ס״ס רנ).

ובשו״ת הראב״י אב״ד (סי׳ יד) תי׳, שאין מבטלים גוף המצוה של ישיבה אלא שאין מברכים עליה. [ואין לספור בלא ברכה, כיון שעיקר ספה״ע דאו׳, משא״כ סוכה ביום השמיני. ועוד דכיון שמוכרח להעיד היום א׳ לעומר, אין נפ״מ אם גם יברך ע״ז].

גם הרמ״ה באגרותיו (סי׳ עד), עמד בזה, והביא תי׳ רבינו שמשון משאנץ, דספה״ע שאני שאינו מברך סמוך לקידוש. ושם (עמ׳ קלט) תמה ע״ז, שהברכות סותרות זל״ז אף כשאינן בב״א, ועוד שסופרים בבהכ״נ סמוך לתפילת יו״ט. וע״ע ספיה״ע, מחלוקת בדבר. אלא כתב תי׳ אחר, דודאי לא דמיא ברכה דסוכה בשמיני לספיה״ע. דהא דאו׳ והא דרבנן. דאילו בסוכה בשמיני דרבנן ומצות יו״ט בשמיני דאו׳, ואי מברכינן אסוכה דרבנן, אתי לזלזולי בדאו׳, דאמרי חולא הוא, וקא נגעי באיסור מלאכה דאו׳, ואילו ספיה״ע בליל יו״ט שני דאו׳, ואיסור מלאכה דידיה דרבנן, ולא שבקינן לברוכי על ספיה״ע דאו׳ משום חששא דאיסור יו״ט שני דרבנן. ע״כ. [ועיין בר״ן סוף מסכת סוכה. מגן אברהם (תפא, א) חק יעקב אות ב׳].

ובשו״ת אג״מ (ח״ד סי׳ צט) כתב להדיא, שיותר מסתבר שמצד תמימות אין קפידא שלכתחלה יספור בתחלת הלילה ממש, אלא כיון שכל הלילה כשר לספור, לא נפיק מכלל תמימות, שוה כל הלילה לזה, והוא רק מעלה בעלמא להכיר ענין תמימות, לבד ענין הזריזות, ולכן מקדימין לעלינו, שלכן ודאי אינו מעלה לדחות ענין תדיר שהוא דין גמור כדסובר החק יעקב. ע״כ. וכ״כ במנחת יצחק (ח״ט סי׳ נה) שמלשון הש״ע מבואר שיש מצוה לכתחילה לספור בתחילת הלילה מיד אחר ערבית. [ומה שכתבנו בילקו״י מועדים (ספירת העומר הערות אות כ), שלכתחלה יש לספור סמוך לחשכה משום תמימות, ורק בדיעבד כשר כל הלילה, וכמ״ש במגילה (כ:). הנה כ״ה הלשון בקול סיני (גליון ל׳ עמ׳ רכח). אך לשון דיעבד לאו דוקא הוא, אלא שלכתחלה צריך להזדרז, אבל לא שיש בזה חיוב גמור].

וכ"ה מנהג העולם, כמו בישיבות הקדושות שאין מקפידים להתפלל מיד בצאת הכוכבים כדי לספור סמוך לתחלת הלילה ממש. אלא סומכים על כך שיש מנין קבוע. וראה לעיל ד"ה ולגבי ולהלן הערה יח.

וכיו"ב נתבאר בילקו"י פסח כרך א' (סי' תלא סעיף ג), שדעת עורכי הספר אול"צ שחובה לבדוק את החמץ ממש בתחלת הלילה, ונסתייעו מדברי הגר"א (בביאורו שם בר"ס תלא) על פי הירושלמי. אך השבנו על זה, והוכחנו מהראשונים שאין הכוונה שעיקר זמנה הוא דוקא בתחלת הלילה, ונפ"מ כשיש שיעור תורה קבוע אחר צאת הכוכבים, שיכולים להמשיך את השיעור, משום ביטול תורה דרבים. עש"ב. [ומ"ש בתשוה"נ (ג, קמח), שמעיקר דין הספירה חייבים להקדים בתחלת הלילה, שצריך לקדש את היום הזה תיכף בתחלתו, כמו קדושת בכור, שאף שקדוש מאליו, מצוה להקדישו, לכן ראוי להקדים להקדישו מיד בתחלתו כדי שיחול על פיו, וחל לכל היום כולו, שבספירה הוא שמקבל על עצמו כל לילה, ולכן אין להקדים התפלה בליל שבועות, כדי שלא לערב קדושה בקדושה. וכן הוא ענין קידוש של שבת. ע"כ. הנה כל כיוצא בזה הם חידודי דאורייתא, ואינם שייכים לענין פסק הלכה למעשה].

בדברי מרן שלכתחלה צריך לקרות קריאת שמע בכל לילה מיד בצאת הכוכבים

ויש לציין למה שפסק מרן בש"ע (או"ח סי' רלה ס"ג) שלכתחלה צריך לקרות ק"ש מיד בצאת הכוכבים, וזמנה עד חצי הלילה, ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר יצא. ע"כ. ולכאורה זהו עפ"ד תלמידי רבינו יונה (ברכות א. מדפה"ר) שהובאו בב"י שם, דלכתחלה לדברי הכל צריך לקרותה מיד ביציאת הכוכבים, דמ"ש (ברכות ד:) שלא יבא מן השדה בערב וכו', פי', שאע"פ שבא מן השדה קודם זמנה, אסרו עליו לאכול ולשתות, אלא יקרא וישנה וכו', בכדי שיתפלל [ויקרא קריאת שמע] מיד בצאת הכוכבים. וכן בבאר הגולה וביאור הגר"א שם כתבו על דברי מרן, שזה כדברי תר"י הנ"ל. והיינו משום סייג שעשו חכמים.

ואולם צ"ב, אמאי יפסוק מרן כדברי תר"י נגד התוס' והרשב"א והרא"ש והטור, שהובאו בב"י שם, דס"ל שאפי' לכתחלה יכול להמתין לקרות עד שיעלה עמוד השחר, ורק שאין לו לאכול ולישן עד שיקרא. וגם ברמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ט) משמע כדעת הרשב"א, וע"ש בכס"מ (בסו"ד). וצריך לומר שכיון שסיים הרשב"א (ברכות ט.) שאע"פ שנראה שיכול להתעכב עד חצות, וכן משמע בירושלמי שאמרו אי בעיתון מתעסקא באורייתא, תהוון קריין שמע קודם לחצות ומתעסקין. אלא שלא כתבו כן הרי"ף ושאר הגדולים, ונראה מדבריהם שכיון שנכנס בתוך זמנו אינו רשאי להתעכב אלא צריך לקרות, כפשטה דההיא ברייתא דאדם בא מן השדה בערב וכו'. ומה שנ"ל כתבתי. ע"כ. לכן יש לחוש לדברי רבינו יונה. וא"כ זה מצוה מן המובחר ולא חיוב. וכ"ה לשון המאירי (ברכות ב.) לכתחלה מצוה מן המובחר לקרותה בצאת הכוכבים, ואם הוא טרוד בעסקיו או שאינו רוצה לקרותה עדיין, רשאי לשהותה לכתחלה עד חצות. [ועיין במאירי שם חידוש, שלגבי אנוס שלא קרא כל הלילה, שיכול לסמוך על ר"ש לקרותה עם הנץ, יש לחזק ולהתיר עד ג' שעות שהיא זמן קימה אף לבני מלכים].

ואמנם המשנ"ב שם פירש דברי מרן בש"ע בשם הלבוש, שזה משום זריזין מקדימין למצות. ולפ"ז אין בזה חיוב ממש להקדים. אך צע"ג שלשונו של רבינו יונה לא משמע כן. אלא משמע דמשום אונס שינה וכדומה חייבו חכמים למהר לקרוא ק"ש בתחלת זמנה. וצ"ע בזה בדעת מרן הש"ע.

ועוד, דאי משום זריזין מקדימין למצוות, זהו דין ששייך בכל המצוות, ומאי קא משמע לן מרן בזה. [ואף שיש לומר שגם הלבוש מודה שכאן יש יותר חובת זריזות להקדים ולקרות מיד, משום אונס שינה, וסבירא ליה שדין זריזין הוא מחמת חשש אונס, ולכן ביאר משום זריזין, ולעולם מודה שבקריאת שמע

י. אין צריך להמתין בספירת העומר לזמן צאת הכוכבים של רבינו תם. וגם המחמירים לשמור על זמן רבינו תם במוצאי שבת, בספירת העומר יכולים להקל לספור את העומר בצאת הכוכבים לפי זמן הגאונים. והרוצה להדר במצוה, די שיחזור ויספור בלי ברכה משהגיע זמן צאת הכוכבים של רבינו תם.[י]

לכתחלה צריך דוקא לקרותה תיכף בצאת הכוכבים. מכל מקום לשון הלבוש שם, לכתחלה "מצוה מן המובחר" צריך האדם לקרותה מיד בצאת הכוכבים, דזריזין מקדימין למצות. ומבואר דס"ל שאין בזה חיוב, רק מצוה מן המובחר. ואילו בשלחן ערוך משמע שיש בזה חיוב או קצת חיוב. ועיין עוד במאירי (ברכות ב.) שכתב, דלכתחלה "מצוה מן המובחר" לקרותה בשעת צאת הכוכבים, ואם הוא טרוד בעסקיו או שאינו רוצה לקרותה, עדיין רשאי לשהותה לכתחלה עד חצות, ואם לא קראה עד חצות קוראה עד עמוד השחר ויצא בה בדיעבד. ע"כ. אך לשון השלחן ערוך "צריך" לקרותה מיד]. ומ"מ לכאורה העולם אינם נזהרין בזה כל כך לקרות ק"ש תיכף ומיד בצאת הכוכבים. וגם מגדולי התורה לא ראינו שנזהרים בזה. ואולי ס"ל שגם דברי רבינו יונה, הוא מחמת שכחה ואונס שינה, וכיום שיש מניינים רבים לתפלת ערבית, ומצוי שיש לו מנין קבוע לתפלה, ולכן לא מקפידים בזה כל כך, והא קמן שלא באים לידי שכחה. ובפרט שדברי רבינו יונה אינם מוסכמים בשאר ראשונים, וס"ל דמה שאסרו חכמים לאכול קודם זמן ק"ש, היינו שאסרו עליו לעשות מעשים שיביאוהו לידי שכחה, אבל לא שחייבוהו לקרות ק"ש מיד בצאת הכוכבים. וצ"ע.

ויתכן, דאף שמרן כתב שיש לו לקרותה מיד בצאת הכוכבים, לא שבא לפסוק בהחלט כדברי תר"י, רק לחוש לדבריהם. אבל אין זה חיוב גמור. אלא שזה ספק סייג דרבנן. ובחיי אדם (ח"א כלל לד) כתב, לכתחילה מצותה מיד בצאת הכוכבים. ואם אין לו פנאי כגון שלומד עם אחרים, זמנה עד חצות. ע"כ. ולכאורה טעמו משום שבמקום צורך כזה יש לסמוך על שאר הראשונים. וראה מ"ש בזה בפתח הדביר.

אם להמתין לזמן רבינו תם בספירת העומר

י) **הנה** נודע שרבים נוהגים להחמיר על עצמם במידי דאורייתא וחוששין לסברת ר"ת ורוב הראשונים, כמו במוצ"ש ובמוצאי יום הכפורים, שאינם עושים מלאכה ואינם אוכלים עד שיגיע זמן צאת הכוכבים אליבא דר"ת. ויש לעיין אם גם לגבי ספיה"ע ראוי לחוש ולהמתין לברך ולספור רק אחר שיגיע זמן ר"ת.

ובכה"ח (סי' תפט ס"ק מד), הביא בשם הרב בתי כהונה (חלק ב סי' ד) שהעמיד וקיים מנהגם של צבור, שסופרים כל שרואים כוכבים. שמנהגם ראוי להתקבל בסבר פנים יפות, ואין לערער על מנהג זה. ובפרט דלרוה"פ ספיה"ע בזמן הזה דרבנן. וכל המערער ובא לבטל מנהגם, מגרעות נתן, שגורם לכמה בני אדם להתבטל ממצות הספירה, גם אין לדקדק במי שיספור בתוך הרביע הראשון, כי הוא ספק חשיכה, דדעת רובא דרבוותא דשפיר דמי. וכן נתפשט המנהג ברוב תפוצות ישראל, לספור מיד אחר צאת הכוכבים. אבל בעיה"ק טבריא תובב"א נהגינן כסברת ר"ת, ואין סופרים עד אחר עבור שעה ורביע מהלילה. [סידור בית עובד].

והנה לענין ק"ש לא ראינו רבים שמקפידים בזה להמתין לקרוא ק"ש של ערב אחר זמן ר"ת, אחר שקראוה בביהכ"נ עם הצבור. וכנראה דשאני מ"ע מלא תעשה. אלא שבפתח הדביר (או"ח סי' רלח) אחר שתמה על המחמירים בספיה"ע שהיא מדרבנן בזמן הזה, ומקילין בזה בק"ש שהיא מדאורייתא. כתב, דאכן ראוי להחמיר בזה לגבי ק"ש דאורייתא, לחזור ולקרות ק"ש אחרי זמן צאת הכוכבים לר"ת, ויכול גם לסמוך על ק"ש שעל המטה, ויקרא כל הג' פרשיות, ויכוין לקיים מצות ק"ש, ולקיים מ"ע של זכירת יצי"מ, ויכוין היטב בפסוק ראשון, וטוב שיקרא לפני חצות

לילה אפי׳ שאין בדעתו לשכב עד אחרי חצות. ע״ש. אך לא ראינו שנהגו כן גם החכמים.

ובמנחת יצחק (ח״י סי׳ מג) הביא מהרב בתי כהונה, שנכון יותר לספור את העומר אחרי צאת הכוכבים לשיטת הגאונים, ולא לפני זה, וטעמא משום דאיכא ס״ס להחמיר, דהיינו שמא כר״ת והרי הוא יום ודאי. ואם תמצא לומר כדעת הגאונים, הרי ביה״ש לדעתם ספק ושמא יום הוא. ואע״ג דכיון דמידי דרבנן הוא עבדינן תרווייהו לקולא, מ״מ אין זה דרך שיבור לו האדם. אבל הנכון אחר הרביע [דהיינו אחר צאת הכוכבים לשיטת הגאונים], דאז להגאונים הרי הוא לילה ודאי, ותפסינן לקולא, ואין חוששין לשיטת ר״ת, דהוה פלוגתא דרבוותא במידי דרבנן וא״צ להחמיר בביה״ש בזה. וביותר, דאפי׳ לספור לפני צאת הכוכבים, לכל השיטות הוי רק להמדקדקים כמבואר בש״ע (סי׳ תפט, ב) בזה הלשון ״והמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים וכן ראוי לעשות״, א״כ הוי רק חסרון בדקדוק, וכ״ז אם הוי קודם צאת הכוכבים, מכ״ש היכא דלרוב הדעות הוי אחרי צאת הכוכבים, ורק לשיטת ר״ת לא הוי צאת הכוכבים, בודאי דיש להקל.

ובחמדת ימים (עומר פ״א) כתב, שראוי ליראי ה׳ וחושבי שמו שלא לברך על הספירה עד סוף גבול זמן צאת הכוכבים של ר״ת, כדי לברך הברכה בלי שום פקפוק. שהרי רוב הגדולים תפסו כשיטת ר״ת. ע״כ.

ובשו״ת מנחת יצחק ח״ד (סי׳ מה אות כ׳) שנכון לספור עם הצבור אחרי צאת הכוכבים, אפי׳ לפני שהוא לילה לשיטת ר״ת, ולהחמיר יספור עוד פעם בביתו בלא ברכה. ובתשובתו ח״ט (סי׳ נה אות א) כתב שכוונתו למי שאינו נוהג בכל עניניו כר״ת, אלא רק לענין מוצ״ש, שאין לו להמתין אלא יספור עם הציבור.

והאדמו״ר מקלויזנבורג בתשובותיו דברי יציב [שנדפסו עם ספר שפע חיים חלק ב] כתב, סוף דבר הכל נשמע, שאין אני רואה פתח להתיר לכתחלה לספור ספיה״ע קודם צאת הכוכבים לשיטת ר״ת, בין בימות החול ובין בער״ש, מכיון שיש ספק בקיום המצוה וסב״ל, אין להקל בזה כלל, ובפרט במנין של חסידים ויראים המהדרים במצוות, שיש להם לעשות המצוה מן המובחר ולהסתלק מן הספק.

אולם נראה שהוא חומרא בעלמא, כי באמת א״צ להחמיר להמתין שלא לברך עד שיגיע זמן ר״ת, מאחר וספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, וכ״כ מרן החיד״א **בברכ״י** (סי׳ תפט אות י״ב), שספיה״ע לרוה״פ בזמן הזה דרבנן, ובמידי דרבנן אין להחמיר כסברת ר״ת בביה״ש. ע״ש. ובפרט שיש לחוש שמא ישכח, ולכן עדיף טפי לספור מיד עם הציבור בביהכ״נ. וגם ירויח בזה תמימות לדעת הגאונים והמנהג.

ועוד יש לדון בשיטת ר״ת בתוס׳ ריש ברכות (ב.) לגבי ק״ש של ערב מפלג המנחה, היאך הדין לגבי נר חנוכה ומגילה. וראה בש״ע (או״ח ס״ס תרצב) לגבי מגילה באנוס קצת. ויש לחלק. ובביאור הגר״א שם כתב, הטעם, משום דמפלג המנחה הוא לילה אף לק״ש, וכן לקידוש והבדלה (ברכות פ״ד). ודוקא למי שנוהג תמיד כר״י. ועיין פר״ח שחלק ודחה דבריו. ע״כ. וא״כ יש צד לומר שגם לשיטת ר״ת שפיר דמי כשסופר כעת בצאת הכוכבים שלנו. ועוד שיש אומרים שאפשר לספור קודם הלילה בסמוך לו.

ועוד, דאפי׳ להרמב״ם וראבי״ה דס״ל דספיה״ע מדאורייתא, יש לומר שדוקא בחשש איסור כרת, כמו במוצ״ש ומוצאי יום הכפורים, בזה יש לנו לחוש ולהחמיר כשיטת ר״ת, אבל במ״ע שאינו חמור כאיסור לאו שיש בו כרת, א״צ לחוש לחומרא לר״ת, ובפרט דקי״ל דספיה״ע מדרבנן.

וגם יש לצרף בזה שיטת הרדב״ז שהברכה נגררת אחרי המצוה, וכיון שלענין המצוה יש להקל בדרבנן ולקיים המצוה בשעה זו, בפרט שכן המנהג, לכן הברכה נגררת אחריה.

והרוצה להדר במצוה, די שיחזור ויספור בלי ברכה משהגיע זמן צאת הכוכבים של ר״ת. אך המתפלל עם הצבור אחר צאת

יא. מנהג יפה אף נעים נהגו בכמה קהלות מישראל שבימי הספירה בין מנחה לערבית קוראים מעט מפרקי אבות, ושומעים מפי תלמיד חכם מוסר השכל מענין הנאמר בפרקי אבות, דבר הלמד מענינו, וממשיכים בזה עד שיגיע זמן צאת הכוכבים, כדי שיספרו העומר לכתחלה אחר צאת הכוכבים. ונמצא מצוה גוררת מצוה, שבכדי לקיים המצוה מן המובחר לספור אחר זמן צאת הכוכבים, לומדים תורה ברבים. וראוי לעשות כן בכל קהל, וכל המזכה את הרבים זכות הרבים תלויה בידו. יא)

יב. יש נוהגים לספור את העומר מיד אחר קדיש תתקבל של ערבית, אבל בירושלים נוהגים לספור העומר אחר סיום עלינו לשבח. ובמקומות שיש אנשים שממהרים לצאת לפני גמר עלינו לשבח, ושוכחים לספור את העומר, השליח צבור יכריז קודם קדיש תתקבל, שאחר עלינו לשבח סופרים את העומר. יב)

הכוכבים, לא ימתין לספור את העומר לזמן ר״ת, גם אם הוא נוהג כר״ת לחומרא במוצ״ש, ואם יזכור יספור אח״כ בביתו אחר זמן ר״ת בלא ברכה, לחומרא. וכמו שהעלה כן במנחת יצחק (ח״ו סי׳ מה).

יא) **כן** הוא באבודרהם, ועוד. וכתב באלשי״ך (פר׳ אמור): ללמוד ספר משלי ומסכת אבות, ומחלקים הפרקים לפי מנין השבועות. וכ״ה בחזו״ע יו״ט (עמ׳ רלו). וע״ע לקמן בדיני מנהגי ימי ספיה״ע (סעי׳ מו).

אם להקדים ספירת העומר לעלינו לשבח

יב) **הנה** מצינו בנידון זה כמה מנהגים. בארחות חיים (אות ד). מובא בשם רב האי גאון לומר ספיה״ע אחר קדיש תתקבל, קודם עלינו לשבח, וכן מבואר בדברי רבנו יצחק בן גיאת, וב ספר האשכול. ואין לומר שלדעת הארח״ח בלא״ה א״צ לומר עלינו לשבח בערבית, שהרי הארחות חיים בהל׳ שני ובחמישי (דף כ״א ע״ב אות ח׳) כתב לומר עלינו גם בערבית. וכ״ה בשער הכוונות (דף נ׳ ע״א) שיש לומר עלינו לשבח גם אחרי תפלת ערבית.

גם בספר סדר היום (לרבי משה מכיר זצ״ל הודפס בשנת תקנ״ג, בסדר יום ראשון ויום שני של פסח) כתב, ונהגו הקהל לספור אחר תתקבל, משום דכל הקהל נמצאים בביהכ״נ, וברוב עם הדרת מלך, כדמצינו בענין קצירת העומר שהיה נקצר בעסק גדול. עכ״ל.

וכן מבואר במהרי״ל (בהלכות ספירת העומר אות ט״ו, בשינוי נוסחאות אות ה׳ בעמ׳ קנ״א).

גם בספר נוה שלום להגאון רבי אליהו בכור חזן (הודפס בשנת תרנ״ד, מנהגי נא אמון ומצרים, בדיני העומר ס״ג) הביא את דברי ספר סדר היום הנ״ל, והוסיף, וכן נהגו פה זולת אם לא הגיע עדיין זמן הספירה, שאומרים עלינו לשבח ואח״כ סופרים. עכ״ל.

וכ״כ בספר נהר מצרים (להגאון רבי רפאל אהרן בן שמעון, הודפס בשנת תרס״ח בהלכות העומר אות כ״ה) וז״ל: המנהג פה פשוט העירה לספור אחר קדיש תתקבל, ולא אחר תפלת ערבית כולה. ודלא כמנהג עיה״ק ירושלים ת״ו, ומנהגם יפה הוא, כי בעוה״ר פשתה המספחת שבאמירת עלינו לשבח הקהל יוצאים מביהכ״נ, ויש חששא טובא שישכחו את ספיה״ע. אכן קודם תתקבל כל הקהל נמצאים שם. וכן מנהג נא אמון יע״א, וכמ״ש רב אחאי גאון בספר נוה שלום אות ג׳. עכ״ל.

וכ״כ החק יעקב (סי׳ תפ״ט סק״כ), אחר קדיש תתקבל, כן הוא באבודרהם. וכן במוצ״ש ג״כ סופרין מיד אחר קדיש תתקבל, אף למנהגינו שאומרים ויתן לך קודם הבדלה, מ״מ סופרים מיד אחר קדיש תתקבל, קודם ויתן לך, וכן נוהגים. עכ״ל.

וכ״כ הפמ״ג (שם בא״א סקט״ו) דיראה כמ״ש החק יעקב וא״ר, קודם ויתן לך. עכ״ל.

וכן משמע מהמור וקציעה (ר״ס תפ״ט) שכתב, באמת מן הדין היה ראוי לספור קודם התפלה, דספיה״ע דאורייתא, ואף לפי מ״ש הר״ן בשם מפרשים שהסכימו דהשתא אינה אלא מדרבנן, מ״מ יש לה עיקר מפורש בתורה. משא״כ תפלה שאין לה אלא רמז בדרך אסמכתא, פשיטא דספיה״ע קדמה, אע״ג דתפלה תדירה, אפ״ה ספירה יש לה דין קדימה בלי ספק, דהיא עכ״פ כמו דאורייתא, והויא כי מקודש ותדיר לגבי תפלה. אלא דמשום דכבר נהגו להתפלל ערבית מבעו״י, לכך סדרו תפלת ערבית קודם ספיה״ע, כדי שתפגע ספיה״ע בעונתה האמיתית. ואע״פ כן אין מנוס מלהקדימה ככל האפשר, מיד בהתחלת הלילה, וכדמסיק הטור דזמן הספירה מתחילת הלילה, והיינו משום דכל המצוות קי״ל שהוי מצוה לא משהינן, וילפינן מקרא אין מחמיצין את המצות, לפיכך דין כל מצות שזמנן ביום לכתחילה משהאיר היום, דזריזין מקדימין למצוה מצפרא. וכן הדין במצוות שזמנן בלילה שחיובן חל מיד בהתחלת הלילה, ויש על כן במצוה זו דמצותה דוקא בכניסת הלילה תיכף, מטעם נוסף מיוחד בה משום דבעינן תמימות. ויש אומרים שאם לא בירך וספר בתחילת הלילה שוב לא יברך. הא ודאי א״א לאחרה. ע״כ. והיינו קודם עלינו לשבח.

וז״ל מרן בב״י (ס״ס תפט): כתב רבי דוד אבודרהם, בליל מוצ״ש נהגו לספור את העומר אחר שאומרים ויהי נועם וסדר קדושה וקדיש תתקבל. והטעם שאין סופרים מיד אחר הקדיש שאחר העמידה, מפני שאותו קדיש אינו שלם אלא עד לעילא, ואין לספור אלא אחר קדיש תתקבל כמו בשאר לילות. וכ״פ מרן בש״ע סימן תפט ס״ט וז״ל: ״ובמוצ״ש ויו״ט, קודם הבדלה אחר קדיש תתקבל״.

ולשון מרן בש״ע בסעי׳ א׳: בליל שני אחר תפלת ערבית מתחילין לספור העומר, ע״כ. ויכול להתפרש דהיינו אחר כל התפלה כולה, כולל עלינו לשבח. וכך הוא מנהג ירושלים. וכן הבין בדעת מרן בנהר מצרים (הנ״ל) שכתב, המנהג פשוט פה במצרים לספור העומר אחר קדיש תתקבל, דלא כפשטות דברי מרן ז״ל. ע״כ. הרי שהבין בדעת מרן שסופרים ספיה״ע אחר כל תפלת ערבית, ואע״פ שסיים שם להצדיק מנהג מצרים לספור אחר קדיש תתקבל, מ״מ העד העיד בנו שמנהג ירושלים כפשטות דברי מרן.

ואם כי בדעת מרן אין הדבר מוכרח, וכמ״ש בביאה״ל בשם היעב״ץ במור וקציעה, אכן בחק יעקב כתב, דמדינא צריך להקדים ק״ש שהיא תדירא. ע״כ. ומבואר שדעת מרן אינה ברורה שיש לספור העומר אחר התפלה כולה. ועכ״פ פשטות דברי מרן כהבנת הרב נהר מצרים. וכך הוא המנהג בירושלים. ואין לנו לבטל במחי יד מנהג ירושלים ופשטות דעת מרן.

ואמנם מדברי מרן בש״ע בס״ט, לכאורה משמע שסופרים לאחר קדיש תתקבל, ולפ״ז מ״ש אחר התפלה היינו אחר עיקר התפלה שהיא תפלת י״ח, אולם שמא בזמנו של מרן לא היו אומרים עלינו לשבח בערבית.

ובמ׳ מעשה רב להגר״א (סי׳ סט) וכן בשערי רחמים להגר״א (שיו״ל ע״י הגאון רבי אברהם צבי הירש קאצנלנבוגן, הל׳ ברכת ציצית ותפילין ותפלה אות נ״ז), ומובא בליקוטי מהרי״ח (ח״ג דף ל:), ובדרכי חיים ושלום (סי׳ תרכה) כתבו, שסופרים אחר עלינו לשבח.

ובהגהות שם כתב הטעם, כי עלינו לשבח נתקן בשביל התפלה, עיין בסימן קל״ב, וספירה אינה מענין התפלה, והיא מצוה בפני עצמה, ואין להפסיק במצוה אחרת בין התפלה לעלינו לשבח. ובשו״ת באר שרים (להגאון רבי אברהם יפה שלזינגר ח״ו סי׳ מ״ג אות ו׳) **הביא בשם** ספר מנחת העומר (להג״ר פנחס זעליג הכהן שוורץ הי״ד סי׳ תפ״ט אות ל״ג) **שכתב טעם אחר בזה**, ע״פ קובץ המאסף (שנה י״ח כרך ב׳ חוברת ג׳ סי׳ ל״א) דמה שנהגו **ברוב תפוצות ישראל** לספור אחרי אמירת עלינו לשבח, כדעת הגר״א, מפני שמקדימין בתפלת ערבית כנודע, ואילו הספירה יש קפידא טפי מפני התמימות, ולהכי כל מה דאפשר מאחרין לה. עכת״ד.

ובספר אמרי קודש מהרה״ק מסטרעליסק כתב, שהיה אומר בעצמו הקדיש שאחר

הספירה, ואמר שהקדיש הזה אינו שייך לאבלים. ובליקוטי מהרי"ח שם, וכן במנחת עומר (ס"ק לג) כתבו דמזה נראה שספר אחר עלינו לשבח.

וכן משמע מהלבוש (סי' תפט ס"ט) שכתב, ליל שבת ויו"ט מברכין וסופרין לאחר קידוש. ונוהגין לספור העומר בליל מוצ"ש אחר שאמרו סדר קדושה וקדיש תתקבל, ע"כ. והרי הקידוש שמקדשין בביהכ"נ היה אחרי עלינו לשבח, ומשמע דהספירה היתה אחר עלינו לשבח. ורק במוצ"ש סופרים אחר תתקבל.

גם בשו"ת תנא דבי אליהו (להגאון רבי אליהו מני זצ"ל שנת תנש"א פרק ו' הל' חודש ניסן אות מ"ח עמ' ת"ו) כתב, דברכת העומר אחר גמר עלינו לשבח וכו'. עכ"ל.

גם בכה"ח (אות קב) כתב, שצריך לספור העומר אחר עלינו לשבח, כדי שלא להפסיק בסדר התפלה. ע"כ. וכן בשו"ת חמדת יוסף (ח"ה סי' רמ"ג) כתב לספור אחר עלינו לשבח, שכל התפלות שלנו מיוסדות ע"פ הקבלה, א"כ כיון שאמירת שיר למעלות ועלינו לשבח לפי הקבלה הם חלק מהתפלה, לא שייך להכניס מצוות שלא שייכים בתוך התפלה אלא לאחריו. וכ"כ בספר תורה מציון (עמ' כ'), שמנהגינו לספור את העומר אחר עלינו לשבח. ושכ"ד רבינו האר"י ז"ל בשעה"כ (דרוש הקדיש ועלינו לשבח). והביא שם עוד טעמים ע"פ הקבלה.

חקירה בעיקר התקנה לומר עלינו לשבח בסוף כל תפלה

והביאו מספר הררי קדם (מחידושי תורתו של הגאון רבי יוסף בער הלוי סאלאוויציק, גאב"ד דבוסטון ח"ב סי' ק"ט) שביאר, שפלוגתתם תלויה בחקירה האם עלינו לשבח הוא חלק מסידרי התפלה, או דהוי כתפלה בפני עצמה, שיאמר כן בשעה שיוצא מביהכ"נ. ועיין בב"ח (או"ח סי' קל"ג) שכתב, ואומר עלינו לשבח כדי לתקוע בלבנו קודם שנפטרים לבתינו יחוד מלכות שמים, ושיחזק בלבנו אמונה זו שיעביר הגלולים מן הארץ, והאלילים כרות יכרתון לתקן עולם וכו', כי אז גם כי יש לכל אחד מישראל משא ומתן עם הגוים עובדי ע"ז וגילוליהם, ומצליחים, לא נפנה לבבינו אל האלילים ואל יעלה במחשבה חס ושלום שום הרהור עבירה. ולפ"ז נראה דעיקר חובת עלינו לשבח הוא בשעה שהוא יוצא מביהכ"נ. ומנהג החת"ס היה שלא לומר עלינו לשבח לאחר מנחה בע"ש, שלא יוצאין מביהכ"נ אז עד לאחר ערבית. וכן מה"ט לא אומרים עלינו לשבח לאחר מוסף ביוה"כ, ולאחר מנחה, כי יושבים כל היום בביהכ"נ. אולם יש שנוהגין לומר עלינו לשבח בשבת לאחר תפלת שחרית, ואומרים עוד פעם לאחר מוסף, ופלוגתתם הוא אם עלינו לשבח הוא חלק מהתפלה, א"כ בכל תפלה צריך לומר עלינו לשבח בפ"ע. וכ"כ בשע"ת (רל"ג א') בשם האר"י, וצריך לומר עלינו לשבח אחר ג' תפלות היום. ומשמע דלשיטתו הוא מסדר התפלה, דאי הוי על גמר עבודתו ויציאתו מביהכ"נ, א"כ דינו להיאמר רק כשגומר סדר התפלה של אותו יום. ונראה דגם מה שלא נהוג עלמא לומר עלינו לשבח לאחר שחרית בשבת ור"ח, הוא משום שמתפללים שחרית ומוסף בחדא מחתא, ואין כאן גמר התפלה. אבל באמת עיקר דינו הוא לאחר התפלה. ובזה נראה לבאר הפלוגתא לענין ספיה"ע, דאם עלינו לשבח הוי גמר התפלה, כיון שהספירה היא מצוה בפני עצמה, שזמנה גם לאחר התפלה, א"כ תפילת עלינו קודמת לספירה, משום תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. והוא צריך לומר את תפלת עלינו שהוא חלק מתפלת ערבית קודם ספיה"ע. אבל אם עלינו נאמר על גמר תפלתו ויציאתו מביהכ"נ, א"כ דינו לספור קודם, ורק אח"כ סמוך ליציאתו אומר עלינו ויוצא מביהכ"נ. עכ"ל.

וכיו"ב מבואר בהגהות על ספר מעשה רב הנ"ל, שכתב, כי עלינו לשבח נתקן בשביל התפלה, עיין בסימן קל"ב, וספירה אינה מענין התפלה והוא מצוה בפני עצמה, ואין להפסיק במצוה אחרת בין התפלה לעלינו. ע"כ.

מי תיקן נוסח עלינו לשבח

והנה מחבר אחד כתב, שיש לשנות את מנהג ירושלים ולספור את העומר אחר קדיש תתקבל, קודם אמירת שיר המעלות ועלינו לשבח. ועיקר סמיכתו, דאע"ג דאמירת עלינו לשבח היא תדירא יותר מספיה"ע, מ"מ אין אמירת עלינו לשבח בגדר מצוה כלל, רק בגדר רשות ומנהג טוב, וסדר התפלה מסתיים באמירת קדיש תתקבל, ואמירת שיר המעלות ועלינו לשבח לא נזכרת בדברי כל הפוסקים, והמעיין בספר הרד"א ישר יחיזו פנימו שאינו מזכיר כלל ענין אמירת עלינו לשבח לא אחר תפלת שחרית ומנחה ולא אחר תפלת ערבית. [שו"ת תפלה למשה ח"ב סימן טו], וע"ש שהביא דעות הפוסקים אם לומר אחר כל תפלה עלינו לשבח, או די לאומרו אחר תפלה אחת בלבד, וסיים, ולכל הדברות אין לחשוב אמירת עלינו לשבח בגדר מצוה רק בגדר מנהג טוב ונכון. והוה ליה כדבר הרשות לגבי ספיה"ע, וא"כ לא שייך בזה הכלל דתדיר קודם כדי שנקדים עלינו לשבח לספיה"ע.

ואנא דאמרי, הנה במה שתפס בפשיטות דאמירת עלינו לשבח אינה נזכרת בדברי כל הפוסקים [אלא בחלק מהם] ואינו אלא בגדר מנהג טוב וכו', תמוה מאד שהעלים עינו ממ"ש רב האי גאון, הובא בארחות חיים (אות ד'). וכן במחזיק ברכה (סי' קלב סק"ב), וז"ל: עלינו לשבח יהושע תקנו, ואחר החרבן תקנו ריב"ז לומר אותו בכל יום. וגרסינן בעירובין ומני מגזרי ריב"ז שבחא דהדורא דארעא לבתר צלותא אתקן. ויש לומר אותו בכונה בעטיפת ראש מפני שאין שבח כמוהו ליוצרנו ועלה על כל השבחות שבעולם. והאריך שם הגאון בסודו הרבה. ובש"ס עירובין דקמן לא אשכחן הא דמייתי הגאון ז"ל. ע"כ.

ומ"מ כבר כתבנו דמה שלא הובא נוסח זה בגמ' שלפנינו, עיין בהגהות של המהדורא החדשה, שכתבו, שהדבר ידוע שלגאונים היה תלמוד שהיו בו כמה הוספות שאינן לפנינו. [ואף שלד' רב האי גאון בלא"ה סופרים את העומר קודם עלינו לשבח, כוונתינו בזה, שא"א לומר על עלינו לשבח שהוא מנהג טוב ואינו בגדר מצוה כלל, אלא יסודתו בהררי קודש].

ובתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' מד) הובא בשם רב האי גאון, שיהושע בן נון תיקן נוסח עלינו לשבח, כשנכנסו לארץ, שיאמרו זה התיקון להבדיל בין משפחות האדמה וגויי הארצות. וכ"ה בתשובת רבינו גרשום מאור הגולה (הובא בשער הכוונות ובמחזיק ברכה) שעלינו לשבח יהושע תיקנו. [וכ"כ בס' שושן סודות (אות קז ברכת השנים), שכאשר ניצח יהושע את ל"א מלכים, תיקן תפילות עלינו לשבח לאדון וכו', כלומר אנו צריכין לשבח על מה שעלינו, והוא אין סוף ית']).

וכ"ה בעוד ראשונים ואחרונים כמובא בספר תפלה לאיש (פרק א'). והביא שם מספר כתר שם טוב (תרצד, ח"ב עמ' קד) שהביא משם רבי מנשה בן ישראל שכתב, שעלינו לשבח אנשי כנה"ג יסדוהו. והו"ד בס' אוצר דינים ומנהגים. וכ"ה בס' דברי שאול ויוסף דעת להגאון רבי שאול יוסף נתנזון.

דברי החיד"א שריב"ז תיקן לומר עלינו לשבח אחר התפלה

ושמא יהושע תיקן הנוסח, ואנשי כנה"ג יסדו לאומרו בתפלה. כלשון החיד"א בס' מחב"ר (סי' קלב) בשם רה"ג, שאחר החורבן תיקנו ריב"ז לומר אותו בכל יום. גם בס' דבש לפי (מערכת ע', אות ט) הביא מתשו' רבינו האי גאון ז"ל כ"י, דרבן יוחנן בן זכאי תיקן שיאמרו עלינו לשבח אחר תפלה. והאריך הגאון בתשובה הנזכרת בסודות עלינו לשבח. [והובא בכף החיים פלאג'י (סי' יז אות כ). וכתב שהגאון בעל כנסת הגדולה תיקן, שהשליח ציבור ירגיל את כל הציבור לומר עלינו לשבח בקול רם, בשפה ברורה ובנעימה, וכמו שנוהגים בימים נוראים, כן ינהגו בכל יום].

ובשם לקוטי גורי האר״י ז״ל כ״י, הביאו, שעלינו לשבח תיקנו יהושע בן נון שבא מיוסף הצדיק ע״ה שנקרא שור, ועלינו לשבח גי׳ שור. [וכ״כ בחי׳ חת״ס עה״ת (שמות לב, לה), שיהושע הוא כנגד שור בקדושה, ותיקן עלינו לשבח גי׳ שור], ותיקנו בזמן שכבש יריחו וסיבב אותה ז״פ, ובכל פעם הזכיר שם אחד משם מ״ב. והשם הראשון הוא ר״ת אב״ג ית״ץ, גי׳ עלינ״ו לשב״ח, שעשה לנו הנס ע״י שם מ״ב. וז״ס לעושה נפלאות גדולות לבד״ו, גי׳ מ״ב, שכל הנסים והנפלאות שהקב״ה הוא עושה הוא ע״י שם מ״ב לבדו ולא בשם אחר, כי כל השמות אחרים עולים על ידו, ובזה הערך הוא גדול משאר השמות. וגם שם א׳ מע״ב שמות הוא וש״ר, והוא אותיות שור, והם שם ל״ב מע״ב שמות. [ובספרו קשר גודל (סי׳ כ אות ט) כתב, עלינ״ו, גי׳, ומעומד. ומקורו בכלבו (סי׳ טז)]. ובמגלה עמוקות (ואתחנן, אופן קלג) כתב, שה׳ אמר למשה, שיצוה ליהושע, שיקיף את יריחו בז׳ הקפות עם שם של מ״ב, וכשהקיף יהושע ז׳ פעמים, תיקן עלינ״ו לשבח, וחתם יהושע שמו בנוסח עלינו למפרע. ועד אין עוד תיקן יהושע. וע״ז אמר הקב״ה למשה, רב לך, הרבה עניינים תקנת לישראל בנוסח עלינו לשבח שתיקן יהושע על סוד ז׳ שמות של מ״ב על ז׳ חומות של יריחו עד אין עוד, אל תוסף דבר אלי עו״ד דייקא, שעל נוסח זה קא מכוין, רק צו את יהושע. ואח״כ ע״ל כ״ן נ״קוה ר״ת עכ״ן, תיקן אותו עכן כשמעל בחרם, וחתם שמו בראש, והתפלל להעביר גילולים מן הארץ, שדנין ג״כ בשריפה כל האלילים כרות יכרתון, שהם דומין ג״כ לחרם].

והמאירי בברכות (לב.) כתב וז״ל: כשם שצריך המתפלל לשהות מעט קודם תפלה, כך צריך לשהות מעט אחר התפלה שלא יהא נראה כפורק משאוי מעליו והולך לו, ״ולטעם זה תיקנו לומר לאחר התפילה שיר מזמור או עלינו לשבח״. עכ״ל. חזינן מדברי המאירי שאכן מתקנת חז״ל הוא שיש לומר מזמור או עלינו לשבח אחר התפלה, כדי לקיים שהייה אחר התפלה, וא״כ אין זה כמנהג בעלמא.

וראה בשבח אמירת עלינו לשבח בילקו״י תפלה כרך ב׳ (עמ׳ תנח). ובספר ארחות ציון ח״ב (פרק י׳ אות לח) הביא בשבח עלינו לשבח ע״פ הפשט וע״פ הקבלה, שבו יורד אור מקיף לכל העולמות, וגדול הוא מאד האור הפנימי שירד בתפלה עצמה, וע״י סיפור שבח ה׳ וגינוי החיצוניים, נחלש כח הקלי׳ והיא מתבטלת.

ומעתה כיון שעלינו לשבח הוזכר בגמ׳, ובדברי רב האי גאון, וחשיבא כחלק מהתפלה, א״א לומר שהוא מנהג בעלמא ואינו בגדר מצוה כלל, כדי להקדים את ספיה״ע לפניו, ולדחות האי כללא דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. והפלא, שבתפלה למשה שם הזכיר דברי המחזיק ברכה הנז׳, והתעלם מהמשך דבריו של מרן החיד״א שכתב להדיא כמו שנתבאר.

ועוד תמיהני, שהרי עינינו הרואות מנהג ירושלים שהמליצו עליו גדולי הדורות, כמו מנהג זה שהוזכר בנהר מצרים הנ״ל, והיאך בא זה לבטל מנהג שהסכימו עליו, ולהנהיג מנהגים אחרים, אחר דאנן קטני דקטני כלפי גאוני הדורות הקודמים, ואין לשנות מנהגים שלא בהכרח גמור כמו בנ״ד, [אלא אם כן מנהג שיש בו שמץ של איסור דבזה גדול הדור יכול לשנות מנהגים, וכדעת הרא״ש, נימוקי יוסף, הריטב״א, הריב״ש, הפרי חדש, ועוד רבים]. ואדרבה לפי המבואר מנהגינו עדיף טפי, שהרי אמירת עלינו לשבח הוזכרה בגמ׳ ובגאונים, ויש לומר בזה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ומה שמצינו למרן באמו״ר ששינה כמה מנהגים, כמו במה שנהגו רבים להדליק נרות שבת ואח״כ לברך, וכן במה שנהגו מקצת נשים ספרדיות לברך על לולב וסוכה, הנה בכל אלה הרי קצת נשים נהגו נגד דעת רוה״פ ומרן הש״ע, וגם יש סרך של איסור במנהגם, וכבר כתב הריב״ש דבכל כהאי גוונא צריך החכם שדבריו נשמעים לבטל המנהג. שלדת הרמב״ם ומרן הוי ברכה לבטלה. משא״כ בנ״ד שיש סימוכין דקשוט למנהגינו, וכמבואר.

שוב יצא לאור הספר חזו״ע יו״ט, ושם (עמ׳ רלה) חזר מרן באמו״ר וכתב, שבירושלים נוהגים לספור אחר סיום עלינו לשבח, ואין אחר המנהג כלום.

הנוסח הוא "וגורלנו ככל המונם"

והנה בסדר רב עמרם גאון השלם (סי׳ קיד) כתב בנוסח עלינו לשבח "שלא שם חלקנו כהם וגורלנו ככל המונם". וכ"ה בתשובה המיוחסת לרב האי גאון שהובא בראשונים ובאחרונים. וכ"ה בסידור רבינו שלמה מגרמיזא (עמ׳ קכד). וכן בפירוש התפלות לר"י בר יקר (עמ׳ פט). ובספר תשובות פסקים ומנהגים למהר"ם מרוטנבורג (סי׳ רצ). וכ"ה בספר תפלה למשה (לרבי משה קורדבירו שער שביעי סי׳ יא), שיש לומר וגורלנו ככל המונם. וכ"ה בכל הסידורים.

וכן הנוסח במחזור ויטרי (עמ׳ עה). וכן הנוסח בסידור רע"ג (ר"ה מוסף) ופירוש הרוקח (אות קלב), **ובתשב"ץ** קטן (סי׳ רנג) **ובאבודרהם** (במוסף של ר"ה עמ׳ ער), שאומרים שלא שם חלקנו כהם, שנאמר בירמיה (י, טז) לא כאלה חלק יעקב, כי יוצר הכל הוא. ועוד כי חלקנו לשמור דברך שנאמר (תהלים קיט, כז) חלקי ה׳ אמרתי לשמור דברך, ולא כן חלקם. וגורלנו ככל המונם, שנאמר (שם טז, ה) אתה תומיך גורלי ולא גורל האומות. ע"כ.

והביאור בגירסא זו דתיבת "לא" אזיל על התיבות "שלא שם חלקנו כהם" וגם על התיבות וגורלנו ככל המונם, וכיו"ב מצינו בכמה דוכתי:

א. בישעיה (פרק מב, ח), אני ה׳ הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן, ותהילתי לפסילים. ע"כ. והיינו שלא יתן תהלתו לפסילים. וכ"כ הרד"ק והמצודות שם.

ב. וכן בתהלים (פרק לח, ב) ה׳ אל בקצפך תוכיחני, ובחמתך תיסרני. דתיבת אל קאי על כל הפסוק. וכמ"ש האבן עזרא שם. וכן פירש דוד עצמו בתהלים (ו ב) ה׳ אל באפך תוכיחני ואל בחמתך תיסרני, וילמד סתום מן המפורש.

ג. וכן "אל תעשה עמנו כלה תאחז ידך במשפט" דתיבת אל קאי על כל הפסוק. דאל"כ הרי נאמר ואל תבוא במשפט את עבדך כי לא יצדק לפניך כל חי, אלא הפירוש הוא אל תאחז ידך במשפט, ומלת אל שבתחלה חוזרת גם על זה. וכן פירש הרב אהלי יעקב במחזור לראש השנה (בסליחות דף יב ע"א). ע"ש.

ד. וכיו"ב בפרשת קורח (טז, יד) אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאותנו ותתן לנו נחלת שדה וכרם. ופירש רש"י, ותתן לנו, מוסב על "לא" האמור למעלה, כלומר, לא הביאותנו ולא נתת לנו נחלת שדה וכרם.

ה. וכן בפסוק בפרשת וזאת הברכה "יחי ראובן ואל ימות ויהי מתיו מספר", ר"ל אל יהי מתיו (אנשיו) מספר. וכ"כ רבינו בחיי שם. וכיו"ב פירש הר"א בן עזרא.

ועפ"ז כן הוא הביאור שלא שם חלקנו כהם וגורלנו ככל המונם, וא"צ לשנות ולומר "ולא" גורלנו ככל המונם. וכן הנוסח בכל הסידורים. וכן הנוסח במחזור ויטרי, ובסידור רב עמרם גאון. וכ"ה בסידור עבודת ישראל (להגאון רבי יצחק בר, שנת תרכ"ח) שתיבת שלא קאי על גורלנו ככל המונם. ואמנם באוצר התפלות הביא מרבינו בחיי (פר׳ וזאת הברכה פרשה לג אות כח) שכתב לומר ולא גורלינו ככל המונם. אך כיון שבכל הסידורים לא כתוב כך, והביאור ברור וגלוי דתיבת לא קאי על כל הפסוק, אין לבלבל את הצבור בנוסחאות אחרות ולשנות ממה שנהוג בכל הדורות. ובשו"ת יבי"א ח"ח (או"ח סי׳ יא אות כד) אחר שהביא דברי רבינו בחיי, כתב ליישב את הנוסח הנהוג אצלינו וגורלנו ככל המונם, כנ"ל. ובסידור של כסא רחמים הוסיפו תיבת לא, ובילבלו את הצבור, שזה אומר בכה וזה אומר בכה. ובס׳ ויען שמואל הפריזו על המדה וקיללו, שהאומר וגורלנו ככל המונם, יה"ר שגורלו יהיה ככל המונם [ח"ו]. וע"ע בספר "רבנו" (עמ׳ שכו) שכתב שמרן זצ"ל לא היתה דעתו נוחה מכל "השינויים" הרבים בסידור הנז׳. והוסיף רבנו שיש בזה גאוה, לומר שזה רק המדוייק. ע"כ.

וע"ש בקונטרס לאוקמי גירסא (שבסוף סידור איש מצליח מהדור׳ ג׳, אות מה) בזה"ל "אהבת עולם: מהר והבא עלינו ברכה ושלום (מהרה). תיבה זו

יג. יש מקומות שנהגו לומר קדיש יהא שלמא אחר ספירת העומר ואמירת אנא בכח, ומזמור למנצח בנגינות וגו'. אך אין מנהגינו לומר קדיש. יג)

יד. יש שנהגו לפתוח את ארון הקודש בעת ספירת העומר. ולא נהגו כן. יד)

נראית ככפל לשון ויש לדלגה. ואע"פ שבשער הכוונות גרס לה בעניותינו לא מצינו לה חבר בשום מקום לומר ומהר מהרה". עכ"ל. ותמוה דלא סגי ליה דברי האר"י בגודלו. והיאך חולק מדעתו על שעה"כ. ובעצם הערתו כבר ביאר כפילות לשון זאת החסיד יעב"ץ הובא בילקו"י (שבת א ח"ג עמ' תשע"ג, ופורים תשע"ג, עמ' תקסט).

וכיו"ב שינו בסידור הנז' ומחקו בתרגום מלכותיה "קאים" לעלם ולעלמי עלמיא, מפני שאינו מסתדר עם הדקדוק, שמלכותיה הוא לשון נקבה, וקאים הוא לשון זכר. ולדבריהם כל קהילות אשכנז וספרד במשך מאות רבות בשנים כולם כאחד משבחים ואומרים בשפת עילגים. ואמנם על הקושי הזה כבר קדמוהו רבנן, היעב"ץ, והנתינה לגר, לחם ושמלה על ת"א, וכתבו יישובים לזה. והוסיף היעב"ץ "ואולי יש בזה סוד ואני לא ידעתי", כי כן הגירסא בשער הכוונות. אבל עם כ"ז מחקו בסידור הנ"ל תיבת קאים. ועשו את הכל טועים.

וכיון שחלקו על שעה"כ, חלקו על המסורת של תרגום אונקלוס. ראה מגילה (ג.). ושינו בניקוד בתפלה, וכהנה שינויים, ולא זו היתה דרכם של גדולי הדור שהכרנום. ודי בזה. [וכבר הרחבנו בזה יותר בילקו"י פסח ח"ג תשע"ח עמ' רכב והלאה, ובספר עין יצחק ח"א, ע"ש. וחבל מאד שכל מי שחולק עליהם סופג דברי בזיונות קללות ונאצות, והוציאו חוברות בעידוד רבם ובהם דברי בזיונות ושקרים, ביזוי תלמידי חכמים, אף שכל כוונתינו להגיע לחקר האמת].

יש שנהגו לומר קדיש יהא שלמא אחר ספירת העומר ואמירת אנא בכח

יג) וידוע שאין להרבות בקדישים, וכמ"ש המשנ"ב (סי' נ"ה סעק"א) דכשם שטוב למעט בברכות, כך טוב למעט בקדישים, ולכן מבואר בספר ילקו"י דיני אבלות (פרק ל' סעיף ב') אע"פ שנתבאר שיש שבח גדול באמירת הקדיש, הנה יש להקפיד מאד בענין ריבוי הקדישים, שלא להרבות בקדישים, וכגון אם למדו קודם תפלת ערבית, ואחר הלימוד אמרו קדיש על ישראל, ומיד אח"כ מתפללים ערבית, אינו צריך לומר שוב חצי קדיש, אלא יאמר והוא רחום וכו' ברכו את וכו', וכן כל כיו"ב. וכן בנ"ד מאחר שאמרו קדיש לפני עלינו לשבח, או לנוהגים לומר קדיש אחר עלינו לשבח, אין להוסיף עוד קדיש אחר ספיה"ע. [וע' בליקוטי שיחות חלק ו' עמ' 296]. מאידך יש לומדים שע"פ הקבלה יש צורך באמירת קדיש להעלות מה שנתברר בספיה"ע והמזמורים, ואף שי"ל ע"מ שיסמוכו, נראה שראוי להמנע כל שאין ראיה ברורה למנהג. אולם גם בנ"ד שאין שמץ של איסור, נראה דמכיון שלא נמצא מנהג זה בספרי הפוסקים, והרי מפיהם אנו חיים, לאו שמיה מנהג, דמשמע דלא שמיע להו ולא סבירא להו לפוסקים להשמיענו מנהג זה ולעשות לו קיום. ולכן גם הנוהגים כן רשאים לבטלו כל שיש בזה טורח ציבור.

יש שנהגו לפתוח את ארון הקודש בעת ספירת העומר

יד) הנה יש שנהגו לפתוח את ארון הקודש בעת ספיה"ע, ובאמת שלא מצינו מקור לזה בספרי הפוסקים. ויש שכתבו הטעם משום שקצירת העומר ועבודתה היא עבודת מקדש, ומאחר שאין לנו בית מקדש, אז ההיכל הוא מעין מקדש מעט. ובזה רוצים לחוש בקדושת ימי העומר, כמ"ש הרמב"ן בפרשת אמור. ובקובץ זכור לאברהם (שנת תש"נ עמ' ש' במאמרו של ר"א זיתוני נר"ו) על מנהגי לבנון, כתב, נוהגין לפתוח את ארון הקודש בזמן שסופרים את העומר. והטעם,

טו. הנוהג תמיד לספור העומר אחרי עלינו לשבח ומתפלל במנין שסופרים לפני עלינו לשבח, יספור עמהם ברוב עם, ולא יספור לבדו אחרי עלינו לשבח. וכן ספרדי שמתפלל בבית הכנסת של יוצאי אשכנז, שסופרים את העומר קודם עלינו לשבח, עדיף שיספור עם הציבור, ואחר כך יאמר עלינו לשבח. טו)

טז. המתפלל ערבית עם הצבור מבעוד יום בימי הספירה, סמוך לחשכה, וסיימו התפלה בבין השמשות, וברצונם לספור מיד ספירת העומר בבין השמשות טרם ילכו לביתם, והיחיד הזה נוהג בכל לילה לספור העומר אחר צאת הכוכבים, כמנהג המדקדקים במצות, אך מאידך הוא חושש פן ישכח לספור בביתו, ויפסיד לגמרי את מצות ספירת העומר בשאר הלילות, טוב שיספור עם הצבור בלי ברכה, ויחשוב ויתנה בדעתו לאמר: אם אשכח לספור בלילה בביתי, הריני סומך על ספירה זו לצאת בה ידי חובתי, ואם אזכור בלילה לספור העומר, אני מכוין שלא אצא ידי חובת ספירת העומר במה שאני מונה עכשיו עם הצבור. ואז כשיזכור בלילה יספור בברכה כמנהגו הטוב לספור אחר צאת הכוכבים. טז)

כיון שאנו סופרים בשביל חג השבועות שהוא קבלת התורה. וכן נהגו מקדם בעיר דמשק. ע"כ. ויש מי שכתב השערה בזה, דיתכן שחכמי הדור ראו שיש איזה זלזול באמירת ספיה"ע שלא היתה נאמרת בכוונה רבה, או שהיו האנשים ממהרים לצאת מביהכ"נ לפני ספיה"ע, לכן פתחו את ארון הקודש להפיל מורא רב יותר על המתפללים, וממילא יאמרו את הברכה ביתר כוונה, כעין יום כפור, וגם עי"ז לא ימהרו לצאת מביהכ"נ לפני ספיה"ע, כי פתיחת ההיכל עושה רושם ולא ירצו להפסיד אותה.

ונודע מ"ש מהר"מ אלאשקר (סי' יח) בשם הרמב"ן שראוי לכוף את ראשנו תחת כפות המנהג, והמשנה את המנהג ימתח על העמוד ח"ו. ע"ש. וכוונתו רק למנהגים כגון אלו שאין בהם שום שמץ של איסור. וגם למנהגים שהסכימו עליהם גדולי הדור. וכבר כתבנו במק"א שבכל מנהג שיש בו שמץ של איסור, רשאי גדול הדור שדבריו נשמעים לבטל אותו מנהג. וכמו שכתבו הרמ"ה והריטב"א, הרשב"א, הרא"ש, והנימוקי יוסף, והריב"ש, ועוד ראשונים ורבים מהאחרונים.

טו) **דברוב** עם הדרת מלך. ובפרט שיש אומרים שכן יש לנהוג, וכמ"ש רב האי גאון המובא בארחות חיים (אות ד). וכ"ה בנהר מצרים הנ"ל. וע' בשל"ה (פסחים ג.) בשם הרשב"א שיש מעלה לספור את העומר בצבור. והובא בבאר היטב (סי' תפט סק"כ) ובחק יעקב (ס"ק טז). ועוד דלכאורה יש לחוש בזה משום לתא דלא תתגודדו, מאחר שנמצא במקום שנוהגים כן, ולדידיה אין שמץ איסור לנהוג כמותם, ויש פנים מסבירות למנהגם כאמור.

ספר את העומר בבין השמשות, אם יספור אחר כך בברכה

טז) **והיינו** בספק חשיכה, שמונה עמהם בלא ברכה, וימנה על תנאי שאם ישכח מלמנות הערב, הרי הוא מכוין לצאת י"ח בספירה זו, ואם לא ישכח מלמנות, הרי הוא מכוין לא לצאת י"ח בספירה זו. והוא על פי המבואר בש"ע (סי' תפט ס"ג) לפי ביאורם של הט"ז הגר"א והמשנ"ב שם. והן עתה ראיתי בקובץ ויען שמואל (תשס"ה), שמח"ס יצחק ירנן כתב, **שברור אצלו** שיש טעות סופר בחזו"ע, כי אם יספור בביה"ש, לא יוכל לספור אח"כ בברכה, וע"ש שפירש דמ"ש מרן בש"ע מבעו"י אינו ספק חשיכה, אלא מבעו"י ממש, והוא על פי דברי ר"י בתוס' מנחות

סו. ע״ש. וכדרכו הזדרז לתקן במה שאינו צריך תיקון, כי יסוד הדין מבואר בש״ע הנז׳, על פי ביאור הט״ז והאחרונים שם, דמבעו״י דקתני היינו ספק חשיכה, דכיון דספיה״ע מדרבנן, מעיקר הדין מהני לספור ספיה״ע בביה״ש, והצבור סומך על עיקר הדין, והוא רוצה להחמיר על עצמו ולחוש להסוברים דספיה״ע מה״ת, ולכן רוצה לספור מאוחר יותר בצאת הכוכבים, אך ירא שמא ישכח מלספור, לכן עושה תנאי כאמור. וכיון שיש כאן כוונה נגדית שאם יזכור אינו מתכוין לצאת ידי חובת הספירה במה שסופר בביה״ש, אין כאן חשש ברכה לבטלה במה שיברך ויספור שוב בצאת הכוכבים, שכבר כתבו תלמידי רבינו יונה בברכות יב. דבכוונה נגדית לכולי עלמא הכוונה מעכבת. נמצא שהמשיג הנ״ל בחנם השיג על דברי מרן אאמו״ר זיע״א. [ותופעה זו מצויה לאחרונה אצל כמה ת״ח שכאשר יוצא להם בסוגיא בשונה מהמבואר בדברי מרן אאמו״ר זיע״א, ממהרים לכתוב שהוא ט״ס או להוציא את דבריו מהקשרם בדרכים שונות, ופעמים מזדרזים לעשות כן אף בדברי הראשונים שסותרים לדבריהם, במקום לשוב ולעיין בדברים ולזכות לרדת לסוף דעתם].

ויש להוסיף, דהנה במחזור ויטרי (ס״ס קד) כתב, המתפלל עם הצבור מבעו״י, (פי׳ הט״ז והגר״א דהיינו בספק חשכה) מונה עמהם ספיה״ע בלי ברכה, מימר אמר, אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך ואספור ספיה״ע, ואם אשכח הרי מניתי עתה ימים ושבועות למצוה. וכ״כ הרשב״א (סי׳ רלה) בשם רש״י. וכ״פ מרן (סי׳ תפט ס״ג). וכתבו המג״א והאחרונים שם, שיכוין בלבו שאם יזכור בלילה בביתו, הרי הוא מכוין בפירוש שלא לצאת בספירתו שעם הצבור. ועיין בב״י (או״ח סי׳ תקצ), בהא דתיקן ר׳ אבהו תשר״ת תש״ת תר״ת ג׳ פעמים, והקשו דלמה לי כל הני, והלא די בתשר״ת ג׳ פעמים, ואח״כ יתקע ש״ת תש״ת תש״ת, (שהתקיעה אחרונה של תשר״ת השלישית תועיל לפשוטה שלפניה לסדר תש״ת), ואח״כ ר״ת תר״ת תר״ת. והביא מה שתירצו התוס׳ (ראש השנה לג:) והרא״ש והר״ן שם, והרא״ם בחי׳ הסמ״ג כתב, דס״ל מצות צריכות כוונה, וא״כ לא מצי לאחשובי תקיעה אחרונה של סדר תשר״ת לשם תקיעה ראשונה לסדר תש״ת, ותנאה לא שייך הכא, שא״כ אין כוונה לא לתקיעה אחרונה ולא לתקיעה ראשונה ואינו יוצא בה י״ח לא לזה ולא לזה, וכתב על זה מרן הב״י, ואין דבריו נוחים לי, דבתנאה נמי שפיר מקרי מכוין, ואף שהוא מתנה משום ספק, מ״מ מכוין הוא לצאת ידי חובת התקיעה. ע״כ. **ומרן** הש״ע כאן גבי ספיה״ע אזיל לשטתיה בב״י (סי׳ תקצ), דמהני תנאה אף למאי דקי״ל מצות צריכות כוונה. ועיין בשבולי הלקט (סי׳ מח) שכתב בשם הראב״ד, בק״ש של ערבית (מבעוד יום), אני נוהג לענות אמן אחר ברכת מעריב ערבים ואהבת עולם שאומר הש״צ, וקורא ק״ש עם הצבור כקורא בתורה, ועונה אמן אחר ברכת אמת ואמונה והשכיבנו שאומר הש״צ, ומתפלל ערבית עם הצבור, וכשמגיע זמן צאת הכוכבים אני חוזר וקורא ק״ש בברכותיה, ואיני משגיח על סמיכות גאולה לתפילה של ערבית, ומה שאני עושה כן מפני שאני ירא משכחה, ואם ח״ו אשכח מלקרות שמע בעונתה אהיה כאחד מן הצבור שקראו מבעו״י אע״פ שאינם קוראים את שמע בעונתה. ע״כ.

ונראה שגם הוא ז״ל נהג לעשות כן ע״י תנאי שהיה חושב בלבו שאם ישכח לברך ולקרות את שמע בעונתה, דהיינו בלילה, הוא מכוין לצאת בברכותיו של הש״צ, שענה אחריו אמן, ואם יזכור בלילה, הוא מכוין עכשיו שאינו יוצא י״ח ברכת ק״ש ששומע מפי הש״צ. ודמי לעצת רש״י הנ״ל לגבי ספיה״ע.

וכ״כ רע״א (בחי׳ לאו״ח ס״ס מו) שאם הצבור ירא שיעבור זמן ק״ש, יכוין בדרך תנאי בק״ש דקרבנות שאם יעבור הזמן יצא י״ח בקריאה זו, ואם לא יעבור לא יצא בזה, אלא בק״ש שאומר בברכותיה. וכמ״ש בש״ע (תפט ס״ג) לענין ספיה״ע.

דבר שאי אפשר לעשותו על ידי שליח לא מועיל בו תנאי

אלא דלכאורה יש להקשות ממה שאמרו בכתובות (עד.) שכל מעשה שא״א לקיימו ע״י שליח, כגון חליצה, אין תנאי מועיל בו, משום דילפינן מתנאי דבני גד ובני ראובן, והרי מצות

ק״ש וספיה״ע ותקיעת שופר א״א לקיימן ע״י שליח, שהן חובות הגוף, וא״כ איך יועיל תנאי בהן. ויש לומר ע״פ מ״ש הרמב״ן בחי׳ לב״ב (קכו:) וזה לשונו: ואיכא למידק דהיכי מהני תנאי בנזיר (כדתנן בנזיר יא.) והא כל תנאי שא״א לעשות המעשה ע״י שליח, לאו תנאה הוא. ויש לומר דהא דגמרינן מתנאי דבני גד ובני ראובן הני מילי בתנאי שבין אדם לחבירו, אבל תנאי שבינו לבין עצמו בכל ענין הוי תנאי. ונכון. ע״כ.

והן אמת שהתוס׳ (נזיר יא.), כתבו וז״ל: וא״ת תיפוק ליה דנזירות א״א לקיים ע״י שליח, ואמרינן בכתובות (עד.) דבעינן תנאי דומיא דבני גד ובני ראובן שנתקיים המעשה ע״י יהושע שהוא שליח משה, אבל בעלמא לא מהני תנאי. ויש לומר שכיון שאחרים יכולים להביא קרבנות תחתיו, נחשב כאילו כל המעשה יכול להיות ע״י שליח. ע״ש. ומוכח דס״ל שאף בינו לבין עצמו לא מהני בכהאי גוונא תנאי. ועיין בשטמ״ק (נזיר יא.) שהביא הקושיא הנ״ל, ותירץ בשם רבינו עזריאל, דהכא לא בעינן שיהיה אפשר לקיימו ע״י שליח, דדוקא במעשה בידים, כגון קנין חליצה וקידושין וגיטין וכיו״ב ודאי שאם א״א לעשות המעשה ע״י אחר אלא בעצמו, המעשה אלים, ואפי׳ לא נתקיים תנאו לא נתבטל המעשה, אבל נדר ונזירות שא״צ מעשה בידים, לא אלים שיתקיים אם לא נתקיים התנאי. ע״כ. וכן כתבו התוס׳ כתובות (נו.). וכ״כ הרמ״א בדרכי משה (אהע״ז סי׳ לח אות ב) בשם הגהות מרדכי כתובות. וגם לתירוץ זה ניחא הכי גבי ק״ש שאינו מעשה אלא דיבור, אתי דיבור ומבטל דיבור.

ועיין בשער המלך (סוף פ״ו מאישות), שהקשה לפי מ״ש הריב״ש (סי׳ קלא), וכ״כ הרמ״א (יו״ד סי׳ שה), שא״א לפדיון הבן ע״י שליח, א״כ איך אמרו בקידושין (ו:) שמתנה על מנת להחזיר בפדיון הבן מהני, והא בלא״ה התנאי בטל והמעשה קיים. והניח בצ״ע.

ועיין בהפלאה (כתובות עד.) שכתב, דדוקא גבי מעשה ילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן, משום דמסברא לא אתי דיבור של התנאי ומבטל מעשה, מש״ה בעינן משפטי התנאים, אבל פדיון הבן שהוא דיבור, מסברא ידעינן דאתי דיבור ומבטל דיבור.

ובשו״ת נו״ב (מהדו״ק חלק יו״ד סי׳ סז) כתב, ולא מצאתי מפורש אם אמר אדם לשלוחו צא והשבע עבורי שלא אוכל ככר זה אם חלה השבועה, ונ״ל להוכיח שגם בזה אמרינן שלוחו של אדם כמותו, דאם לא כן קשה ע״מ שמצינו בכמה מקומות שבועה על תנאי כך וכך. ובשבועות (כח.) שבועה שלא אוכל ככר זו אם אוכל זו. והרי אחד ממשפטי התנאים הוא שיוכל לקיים המעשה ע״י שליח, ואם א״א להשבע ע״י שליח א״כ בטל התנאי, והשבועה קיימת בכל ענין. אלא ודאי שיכול לאסור איסר על נפשו ע״י שליח. ע״כ. ולפי מה שכתבו הרמב״ן ורבינו עזריאל והגהות מרדכי הנ״ל, אזלא ראייתו.

ועיין להב״י (או״ח ס״ס תלד) שכתב, שהטעם דלא מהני הפקר ע״י שליח, כמ״ש הר״ן, משום שהפקר יש לו דין נדר, כמ״ש הרמב״ם (נדרים פ״ב הי״ד), ונדר אין בו דין שליחות, שהאומר לחבירו קבל נדר זה בשליחותי שאהיה אסור בו אינו כלום. וכ״כ בהדיא הרשב״ץ בספר יבין שמועה (דף כה ע״ג). וזה מבואר היפך דברי הנו״ב. ועיין בדברי בעל המאור (ביצה כ.), וברמב״ן במלחמות שם, ובמחנה אפרים (הל׳ שלוחין סי׳ ז). וצ״ע. [ילקו״י ח״א (מהדו״ק תשמ״ה, עמ׳ קא והלאה). ילקו״י מועדים עמוד תיב. ועמוד תרטו. ירחון קול תורה תמוז תשס״ג עמוד יד. חזו״ע יום טוב עמוד ריד ורלג].

ובעיקר דברי מרן הש״ע הנ״ל, לכאורה אמאי לא יעדיף לספור מיד עם ברכה בלא לעשות תנאי, שהרי מעיקר הדין מותר לספור בביה״ש, ואם לא יספור כעת בביה״ש בברכה יש חשש שישכח ויפסיד הברכה. ולכאורה מוכח מזה שעדיף ההידור לספור בצאת הכוכבים ולא בביה״ש, למי שרגיל להקפיד לברך בצאת הכוכבים. ובפרט יש לומר כן לדידן שביה״ש שלנו הוא ודאי אינו לילה לשיטת ר״ת וכל דעימיה.

יז. סופרים את העומר אחר תפלת ערבית, מפני שתפלת ערבית תדירה יותר, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. וגם יש בתפלת ערבית מצות קריאת שמע, שהיא מצות עשה מן התורה, מה שאין כן מצות ספירת העומר בזמן הזה שהיא מדרבנן. [ומי שמתפלל ביחידות מחמת סיבה כלשהיא, נכון שלכתחלה יעשה לו סימן מיוחד, כדי שלא ישכח לספור העומר אחר ערבית]. יז)

יח. מי שמתאחר מלהתפלל ערבית, יש אומרים שראוי שיספור את העומר מיד ואפילו ביחיד, כדי לקיים יותר "תמימות", שיהא היום כולו ספור מיד בצאת הכוכבים, וחביבה מצוה בשעתה. ויש אומרים שימתין מלספור את העומר עד לאחר תפלת ערבית, משום דתדיר ומקודש ושאינו תדיר תדיר קודם. [שקריאת שמע ותפלה הם "תדיר" לגבי ספירת העומר, וגם קריאת שמע דאורייתא, וזה "מקודש" טפי ממצות ספירת העומר בזמן הזה שהיא מדרבנן לרוב הפוסקים]. וגם כדי לספור את העומר בציבור וברוב עם. ולהלכה אם רוצה לספור מיד, רשאי. וגם אם רצה להמתין ולספור אחרי התפלה בציבור רשאי. ואם כבר עבר יותר מחצי שעה אחר צאה"כ, יקדים להתפלל ערבית משום תדיר. ועל כל פנים בכל מקום שיש חשש שישכח לספור, עדיף שיברך ויספור מיד. יח)

יז) **לשון** הש"ע (ר"ס תפט) בליל שני אחר תפלת ערבית מתחילין לספור העומר. וכבר הזכרנו לעיל מ"ש בס' מור וקציעה בטעם דסופרין אחר התפלה, משום דבדורות הראשונים היה המנהג להתפלל ערבית קודם הלילה, ובסיום המעריב התחילה הלילה, ואז היו סופרין כדין בתחלת הלילה. אכן בחק יעקב (ס"ק ט"ז) כתב, דמדינא צריך להקדים ק"ש ותפלה שהוא תדיר. [ביאה"ל].

מי שמתאחר להתפלל ערבית, אם יספור העומר מיד ואפילו ביחיד

יח) **ראה** לעיל הערה ט' מה שכתבנו בזה. והנה בנ"ד יש לדון מצד ב' דברים: א. מצד תדיר ושאינו תדיר דתדיר קודם, והרי תפלת ערבית היא תדירה, ולכאורה בכל אופן יש להקדימה לספיה"ע. ב. מצד שיש להזדרז לספור העומר בתחלת הלילה, בכל הלילות, כדי שיהיו תמימות, כל הימים בשעה חדא.

והנה במגילה (כ:) תנן, כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים וכו', זה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום, דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה. וגירסת הרי"ף והרא"ש שם, **כל הלילה כשר לקצור את העומר ולספיה"ע**. וכן כתבו בתוס' הרא"ש (מגילה שם). וכן גירסת ראבי"ה (חלק ב סי' תקצא, תקכו), כל הלילה כשר לקצירת העומר ולספיה"ע. וכ"ה בעיטור (הל' מצה ומרור דף קלז), **וביראים** (סי' רסא), **וברוקח** (סי' רצד), **ובמרדכי** (מגילה סי' תשפא, תתג), **ובשבולי הלקט** (סי' רלד), **ובאוהל מועד** (פסח דרך ו נ"ב) **ובארחות חיים** (הל' ספירת העומר), **ובכלבו** (סי' נה), **ובספר הפרדס** (שער המעשה), **ובתשובת מהר"ם** (ד"פ סי' תרמה), **ובאגודה** (מגילה פ"ב סי' כב). **וכ"ה במאירי** (פסחים קכא:), **ובריא"ז** (מגילה פ"ב ה"ג).

וכן מפורש בירושלמי (מגילה פ"ב ה"ז) תני כל הלילה כשר לספיה"ע, א"ר יוחנן דר"א בר"ש היא, דדרש, מהחל לקצור תחל לספור, מעתה יצא לו חוץ לתחום כיון שחשיכה יתחיל לקצור, איפשר לו לכווין, לפיכך כל הלילה כשר.

ואמנם בספר מצוות זמניות (הל' פסח) לתלמיד הרא"ש כתב, דמי ששכח ולא ספר העומר בראשית הלילה יש לו תשלומין כל הלילה, אבל לא ביום. ע"כ. ושמא יש לפרש לשון "תשלומין" לאו בדוקא, רק שמצוה לספור בתחלת הלילה.

וע״ע בקצור ש״ע (סי׳ קכ ס״א) שכתב, שהמצוה היא לספור תיכף בתחילת הלילה אחר צאת הכוכבים, ובדיעבד זמנה כל הלילה.

האם עשו סייג בספיה״ע עד חצות. ובשטמ״ק (ברכות דף ב.) כתב, והאי דלא תני הכא קצירת העומר וספיה״ע משום דמצותן לכתחלה עד עמוד השחר. וכ״כ להלן (ברכות ט.) דקצירת העומר לכתחלה כשר כל הלילה. והוא כדברי רש״י שם (ב.). [והמאירי (ברכות ב.) כתב, שקצירת העומר וספירת העומר, זמנן כל הלילה ולא עשו בהם שום סייג. שלא עשו סייג אלא במה שאם עבר הלילה בטל חיובו. ובשו״ת עונג יום טוב (סי׳ מג) כתב, שלכתחילה צריך לקצור ולספור מתחילת הלילה כדי שיהא תמימות].

וכיו״ב דנו הפוסקים לגבי נר חנוכה בער״ש, שלד׳ הבה״ג כיון שקבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות, ידליקו קודם נר חנוכה ואח״כ נר שבת, אבל לדעת החולקים על הבה״ג, וכ״ד מרן בש״ע (סי׳ רסג) שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות, לכאורה צריך להדליק קודם נר שבת, ואח״כ נר חנוכה, דתדיר ושאינו תדיר קודם. ואולם עכ״ז אנו חוששין לכתחלה לדעת הבה״ג ומדליקים קודם נר חנוכה ורק אח״כ נר שבת, ולכאורה הרי תדיר קודם. אלא צ״ל שדין זה דתדיר קודם אינו לעיכובא, ולכן כדי לחוש לדעת הבה״ג מדליקים קודם נר חנוכה. ובזה מיושבת קושית הדרכי משה (סי׳ תרעט) שהביא בשם הרשב״א בתשובה (ח״א סי׳ אלף ע), ורבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתיב ט׳ חלק א׳ סא ע״ד) דידליק של שבת תחלה, דתדיר ושאינו תדיר קודם. וצ״ל שדעת מרן דתדיר ושאינו תדיר אינו לעיכובא רק להידור מצוה, ולכן כדי לחוש לבה״ג שפיר אמרי׳ דלכתחלה טוב להדליק קודם נר חנוכה ואח״כ נר שבת. וראה בשלחן גבוה שם ובשו״ת יבי״א ח״ב (חאו״ח סי׳ טז), ובילקו״י על חנוכה (סי׳ תרעט).

וכבר כתבנו שעורכי הספר אול״צ (ח״ג פט״ז אות א) כתבו לדייק מלשון הש״ע, שלכתחלה חובה לספור מיד בתחלת הלילה, ושלכן המתפלל ערבית בשעה מאוחרת, יספור מיד בצאת הכוכבים אף קודם תפלת ערבית ואפי׳ ביחיד. ע״כ.

אולם כבר נתבאר, שמלבד שדעת הר״ן שבזמן הזה ספיה״ע דרבנן, א״צ לדקדק בזה. הנה גם בדברי התוס׳ יש לפרש שאין זה לחובה רק להידור מצוה, וכמבואר בלבוש ובש״ע הגר״ז. ועוד, דעכ״פ אפשר שאין צורך לדקדק לספור ממש בתחלת הלילה, רק שלא יעבור זמן רב מתחלת הלילה. וגם יש לומר דבשביל תמימות א״צ לספור מיד בתחלת הלילה, אלא די שרוב הלילה או מעט יותר יהיה ספור ועומד. וגם אפשר לפרש דברי הטור שלכתחלה צריך להקדים בתחלת הלילה, בעיקר לגבי הלילה הראשון, וכמו שנראה מדברי הלבוש.

והשל״ה הק׳ (פסחים ג. הובא בבית יוסף ואליה רבה סי׳ תפט) כתב, דבמקום שיש חבורה שמתפללים מעריב בזמנו ראוי להתחבר להם, שמצוה גוררת מצוה. ק״ש בזמנו, וגם ספיה״ע בציבור. ומבואר שיש ענין לספור את העומר בציבור.

וכ״כ בסידור היעב״ץ (סדר יו״ט א׳ ש״פ) שסופרים בביהכנ״ס ברוב עם. ומ״מ אין זה כמו חובת תפלה בציבור, כמבואר בביאור הגר״א (סי׳ תפט ס״ב), ע״ש היטב שרק תפלה צריכה ציבור ולא ספיה״ע. וע״ש בדעת הרשב״א ויש לפלפל בזה.

ובמנחת יצחק (ח״ו סי׳ מה) כתב, שגם הנוהג כר״ת לחומרא בכל, עדיף שיספור ספיה״ע עם הצבור, קודם צאת הכוכבים של ר״ת. ולחומרא יספור אח״כ בביתו בלא ברכה. ושם בח״ט (סי׳ נה) דן במנהג העולם לספור את העומר אחת ת׳ ערבית, גם אם מתפללים מאוחר, אע״פ דבכהאי גוונא לא שייך תדיר. ובפרט שיש מצוה לכתחילה לספור בתחילת הלילה מיד אחר תפילת ערבית, כלשון הש״ע. ושם (ח״ט סי׳ נו) כתב סברא, דאף דק״ש תדיר, מ״מ אין קורין ק״ש קודם ולספור אח״כ ביחידות, דבזה שייך אל תפרוש מן הצבור כיון שסופרין בזמנה, וגם משום רוב עם.

והרב מעם לועז, וכן מהר״ח פלאג׳י במועד לכל חי, כתבו, שאם מצא צבור שסופרים את העומר, ואח״כ לא יהיה לו מנין, צריך לספור עמהם ואח״כ יתפלל מעריב. וכ״כ בריש ספר הנהגות חזו״א (עמ׳ נו אות ד) דאפשר לספור ספיה״ע

עם הציבור לפני ק״ש וברכותיה. ומשמע לכאורה דסבירא ליה שרוב עם עדיף מתדיר, וכ״ה בארחות רבינו (חלק ב עמ׳ צד) וע״ע בביאה״ל (ר״ס תפט) בשם מור וקציעה (שם), ובדעת החק יעקב (שם ס״ק טז).

ובם׳ קרן אורה (זבחים פט:) חילק בין דברים שהם חובת היום, שהתדיר קודם גם כשאינו לפנינו, לבין שתי מצוות שאינן חובת היום, שאם התדיר אינו לפנינו יעשה את שאינו תדיר תחלה. ולפ״ז תפלת ערבית וספיה״ע כיון שהן חובת היום גם כשאינו עומד להתפלל ערבית חייב להמתין לספור רק אחרי ערבית. וראה עוד בשו״ת דברי מלכיאל ח״א (סי׳ ט).

ובשו״ת שבט הלוי (ח״ו סי׳ נג) נשאל בזה, מדוע נוהגים לספור את העומר אחרי ערבית, גם כשמתפללים מאוחר בלילה, והרי מלשון הטור משמע שעיקר המצוה בתחלת הלילה, והשיב, שמקדימין ערבית משום תדיר ומקודש. אבל אין הכי נמי אם מאחרין להתפלל כמה שעות בלילה, א״כ לא באו מצות מעריב וק״ש וספיה״ע ביחד, ומן הדין בודאי להקדים ספיה״ע. וללמד זכות על ישראל שאין עושין כן, יש לומר משום שספיה״ע הוא דבר הנשכח בקלות, ואם צריך לספור כל אחד בתחילת הלילה לבד, ואח״כ יבואו להתפלל בציבור ולא יספרו, קרוב שהרבה מאד ישכחו הספירה לגמרי, לכן הנהיגו שיספרו בזמן שצבור מתפללים, ואין הכי נמי כשלאיזה סבה מתפלל גם מעריב מאוחר כמה שעות בלילה וביחידות, אין טעם לאחר את הספירה לאחר תפלת ערבית. ע״כ. [ובהליכות שלמה (ח״א פט״ז הערה צ) כתב, שמי שמתפלל ערבית מאוחר וחושש שמא ישכח לספור, יש עצה טובה שיספור בתחלת הלילה בלא ברכה, ויתנה, שאם יזכור אחר כך לא יצא י״ח בזה, ורק אם לא יזכור הוא יוצא בזה י״ח].

ובשם הגרי״ש אלישיב כתבו שמי שיש לו מנין קבוע לת׳ ערבית, לא יקדים לספור ביחידות, וגם א״צ להקדים תפלת ערבית, אלא יתפלל בזמנו הקבוע ויספור אחר ערבית. (משנת הגרי״ש פסח עמ׳ קעב). ואם רואה ציבור שסופרים, יספור עמהם אפי׳ קודם התפלה, אם יודע שאח״כ אינו עתיד להתפלל בציבור. [משנת הגרי״ש עמוד קע]. וכן מבואר בדרך החיים, שהמתפלל ביחידות וחושש שמא ישכח לספור ספיה״ע, יספור לפני מעריב.

וכעין זה כתב בשו״ת אג״מ (או״ח ח״ד סי׳ צט), שאם יש לו מנין קבוע, אין לו להקדים ספיה״ע, כיון שערבית וק״ש תדיר הוו. ואינו מוכרח. ויש להעיר מדברי המג״א [הובא במשנה ברורה ס״ק יח] שכתב, דאם יצאו כוכבים מותר לו לספור אפי׳ לא התפלל עדיין מעריב. אלא שבא״ר (ס״ק כא) פירש דברי המג״א דמיירי שאין לו אז פנאי להתפלל מעריב, ובזה מותר לו לברך על הספירה קודם מעריב שלא ישכח. או דטעמו דרגיל לשכוח הספירה, לכך יקדימנו בשעה שזוכר.

וע״ש באג״מ שתמה על המדקדקים שמברכים על הלולב בביתם קודם התפלה, והרי תדיר קודם. והיוצא מדבריו דתדיר קודם גם כשאינו עומד עתה לקיים שניהם. והעירו על דבריו מהפמ״ג (סי׳ כה משז״ סק״ד) שכתב, אם אינו רוצה לעשות שניהם מיד, לא שייך תדיר קודם. ובמשנ״ב (סק״ז) הביא בשם הפמ״ג דאם אין התדיר לפנינו, א״צ להמתין. ומשמע שהדין כן גם במצוות שהם חובת היום.

ולפ״ז אתי שפיר אותם הנוהגים ליקח לולב בביתם קודם התפלה, שהרי אין שניהם לפניו מיידית.

תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם - כשאינו רוצה לקיים עתה את ב׳ המצוות

ובעצם הדבר אם שייך תדיר קודם גם כשאינו רוצה לקיים עתה את ב׳ המצוות, עיין בברכות (כז:) ת״ר היו לפניו שתי תפלות, אחת של מנחה ואחת של מוסף, מתפלל של מנחה ואח״כ מתפלל של מוסף, שזו תדירה וזו אינה תדירה. והיא פלוגתא דרבי יהודה ורבנן. ופסק רבי יוחנן הלכה כרבנן דאמרי מתפלל של מנחה ואח״כ מתפלל של מוספין. וכ׳ רבינו יונה שם, דמיירי במי שרוצה להתפלל שתי התפלות מיד כשהגיע זמן מנחה גדולה, אבל אם אינו רוצה

להתפלל עכשיו מנחה אלא מוסף, יכול להתפלל מוסף תחלה. ואף שלדעת רבינו יונה יכול לכתחלה להתפלל מזמן מנחה גדולה, מ״מ כשאינו רוצה להתפלל עתה מנחה אינו צריך להקדים את התדיר. וכ״ה ברשב״א שם, דלמה יתחייב להקדים ולהתפלל מנחה מחמת תפלת המוספין. ע״כ.

אולם התוס׳ שם כתבו, מכאן יש ליזהר ביום כפור להתפלל שחרית קודם שש שעות ומחצה, דאל״כ היו צריכים להתפלל מנחה קודם. ור״י אומר דאינו צריך, דמה שאמרו בגמ׳ שמקדים מנחה, היינו כשיש לו לעשות צרכיו שלא יוכל להתפלל תפלת מנחה בזמנה וצריך לעשות שניהם מיד. כגון שהיה לו לילך לסעודה גדולה, ומתיירא שמא יימשך בסעודתו או ישתכר, אבל אם יש לו שהות להתפלל אחר מוסף תפלת מנחה בזמנה, אין לו להקדים מנחה, אלא יתפלל כסדר מוסף ואח״כ מנחה. ודעת הרמב״ם שבצבור אין מקדימין מנחה שמא יטעו ויתפללו מנחה קודם זמנה.

ומרן בש״ע (סי׳ רפו ס״ב) פסק, היו לפניו שתי תפלות, אחת של מנחה ואחת של מוספין, כגון שאיחר מלהתפלל תפלת מוסף עד ו׳ שעות (ומחצה, טור) שהוא זמן תפלת מנחה, צריך להתפלל של מנחה תחלה ואח״כ של מוסף. ויש אומרים 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. ויש מי שהורה שאין עושים כן בצבור להקדים תפלת מנחה לתפלת מוסף, כדי שלא יטעו. וראה בילקו״י שבת כרך א׳ חלק רביעי (סי׳ רפו סעיף כה) דהעיקר כמ״ש מרן בסתם. שהרי בכל אופן צריך להתפלל מנחה. ולכן יקדים מנחה ואח״כ מוסף. [ורק בצבור יש אומרים שיתפללו כסדר כדי שלא יטעו].

ולכאורה ה״ה כאן שיש להקדים התדיר, שהיא תפלת מעריב, ורק אח״כ לספור את העומר.

ומתחלה היה נראה לחלק דבשתי תפלות כיון שעסוק באותו ענין, בתפלה, בזה צריך להקדים את התדיר, אבל בשתי מצוות שונות, שהם שני ענינים נפרדים לגמרי, כגון בתפלה ולולב, או בתפלה וספיה״ע, או במעריב ונר חנוכה, יש לומר שאם אינו רוצה לעשות שניהם עכשיו, לא אמרינן תדיר קודם. ולכן רבני הישיבות שיש להם מנין קבוע לתפלת מעריב בישיבה, מדליקין נר חנוכה, ורק אח״כ מתפללין ערבית עם בני הישיבה. שהרי אין בדעתם לקיים שניהם עתה. וראה בילקו״י חנוכה.

אלא דלכאורה מדברי מרן זיע״א בחזו״ע חנוכה (עמ׳ עא) משמע שאינו מסכים לחילוק זה. אולם מנהגם של רבני הישיבות אתי שפיר לפי המבואר בטבעת המלך (עמ׳ של), דבשעת צאה״כ שהוא עיקר זמנה אמרינן חביבה מצוה בשעתה אף נגד תדיר. והבאתיו להלן. ומיהו לגבי ספיה״ע יש שחששו בזה, שאם יקדים לספור העומר בתחלת הלילה, ואח״כ בשעה מאוחרת יותר יתפלל ערבית, שמא ישכח ויספור שוב. ואינו מוכרח.

ועוד י״ל מטעם אחר, ואפשר שהוא העיקר, ע״פ מ״ש מרן אאמו״ר זיע״א בספרו טבעת המלך על הרמב״ם (מאו״י ח״ג עמ׳ של), דאחר שדן בארוכה לגבי נר חנוכה במי שבא לביתו בשעה מאוחרת, והעלה שיקדים להתפלל ערבית משום תדיר, (וכן העלה גם בחזו״ע חנוכה עמ׳ עא), כתב וז״ל: ונראה שאם הגיע לבית מיד עם צאת הכוכבים יקדים להדליק נרות חנוכה, שהיא מצוה בזמנה, וחביבה מצוה בשעתה (פסחים סח.), ואח״כ יתפלל ערבית שזמנה כל הלילה. עכ״ל. ולפ״ז י״ל גם בדין ספיה״ע, דמאחר שי״א דבעינן מתחילת הלילה ממש ומשום תמימות, ולפחות תוך חצי שעה וכדברי החיד״א הנ״ל, שפיר י״ל בזה לדעתם של החיד״א וסיע׳ שהיא מצוה בזמנה, וחביבה מצוה בשעתה, ויש להקדימה, אבל לאחר חצי שעה מתחילת הלילה, לכאורה יש לחזור לדין תדיר, וכל האמור לעיל.

ברכת המזון וספירת העומר מה להקדים

ובשו"ת שאגת אריה (סי' כא) כתב לדון במי שהיה יושב ואוכל בלילה, ועדיין לא קרא ק"ש של ערבית, או באחד מימי הספירה, ועדיין לא ספר ספיה"ע, ולפניו גם ברהמ"ז, איזה מהן קודמת האם ברהמ"ז קודמת להן, או שהן קודמות לברהמ"ז. הנה לכאורה יש לומר שברהמ"ז קודמת לק"ש, מפני שהיא תדירה הימנה, שק"ש היא שתי פעמים ביום ואילו ברהמ"ז היא כמה פעמים ביום. אולם תדיר נחשב רק תדיר שבחובה, ואילו תדיר המצוי לא נחשב כלל לתדיר לענין קדימה. וברהמ"ז לא הוי תדיר שבחובה רק תדיר המצוי, שהרי אינו מחוייב לאכול פת, ואם ירצה לא יאכל פת ולא יתחייב בברהמ"ז לעולם. וראיה לזה מהסוגיא בזבחים (צא.) דאיבעיא לן תדיר ומקודש איזה מהם קודם, ואמר, ת"ש שלמים של אמש וחטאת ואשם של יום, שלמים של אמש קודמין. הא אידי ואידי דיום חטאת ואשם קדמי, אע"ג דשלמים תדירי. ודחו, אמר רבא מצוי קאמרת תדיר קמיבעיא לן, מצוי לא קמיבעיא לן, כלומר שלמים אינם נקראים תדיר, מפני שאין תדירותן חובה, אלא מתוך שהם באים בנדר ונדבה, מצויים הם יותר מחטאת ואשם, ומצוי אינו נחשב לתדיר. וה"ה ברהמ"ז המצויה יותר, אינה נקראת תדיר, שהרי אינו מחוייב לאכול פת. ואע"פ שלאחר שאכל פת בע"כ מחוייב לברך, הרי גם שלמים לאחר שנדר ונדב בע"כ מחוייב להביאם ולהקריבם, ואע"פ כן נתבאר בגמ' שאינו נקרא תדיר שבחובה. והטעם משום דאזלינן בתר עיקר חיובם, והואיל שאין חובה לנדור ולנדוב, לא נקראים תדיר שבחובה. וכמו כן בברהמ"ז אע"פ שלאחר שאכל פת חייב לברך, אזלינן בתר עיקר החיוב, ואין חיוב לאכול פת, ולכן לא נקרא תדיר. ואע"ג שיש גם בברהמ"ז שעיקרו של חובה, כגון בשבתות טובים שמחוייב לאכול פת ולברך, וגם מהאי טעמא אם לא הזכיר שבת ויו"ט בברהמ"ז צריך לחזור, עכ"פ לגבי ברהמ"ז הללו ק"ש תדיר יותר, שמחוייב לקרותה פעמיים בכל יום ויום, ואלו ברהמ"ז הללו הם רק בשבתות ויו"ט.

עוד כתב שמסתבר גם לומר כן, שהרי כל עיקר דין קדימה של תדיר, נלמד מהפסוק עולת הבוקר אשר לעולת התמיד, א"כ זה דוקא בתדיר החשוב כמו עולת התמיד שהוא של חובה, אבל תדיר המצוי בלבד, מכיון דאמר רבא שאינו חשוב כל כך כתדיר של חובה, א"א ללמוד מתמיד שיקדם לשאינו תדיר, ואפי' לגבי עצמו אין דין תדיר עליו. ומבואר שתדיר המצוי לא נחשב כלל לתדיר, ולכן אין דין להקדים ברהמ"ז לפני ק"ש. אלא שעדיין יש לעיין אם ק"ש תקדם לברהמ"ז מטעם זה גופא שהיא תדיר של חובה לגבי ברהמ"ז שאינה אלא תדיר המצוי, או דילמא כיון שברהמ"ז עכ"פ הוי תדיר של מצוי לגבי ק"ש. אע"פ שמעלה זו אינה גורמת חיוב להקדימה, עכ"פ תועיל מעלת המצוי לומר שלא תקדם לה מצוה של חובה שאינו תדיר כמותה, ולא יהא נחשב מחמת חובתו לתדיר, כיון שהמצוי מיהא מצוי יותר, ונאמר ששניהם שקולים ולאיזה שירצה יקדים. ומסקנתו שהסברא הראשונה נראית עיקר, שאין שום מעלה בתדיר של מצוי, אפי' לגבי עצמו, וכמאן דליתא דמי. ולכן ק"ש שהיא תדיר של חובה, קודמת לברהמ"ז. וע"ש בסוף סימן כב שכתב, שק"ש קודמת לספיה"ע, שק"ש נוהגת בכל יום והיא תדיר שבחובה.

ולפ"ז אין להקדים ברהמ"ז לספיה"ע. אולם יש לדון אם יש להקדימה מסיבה אחרת, שברהמ"ז חיובה מדאורייתא כשאכל שיעור כדי שביעה, ואילו ספיה"ע לרוה"פ בזה"ז היא רק מדרבנן, והוי כמקודש הקודם לתדיר. אולם השאגת אריה (בסי' כב) כתב להוכיח שאין שום דין קדימה למצוות של תורה לפני מצוות שהם מדרבנן. וטעם הדבר דלכאורה אמאי לא תקדם מצוה של תורה, והרי קי"ל דכל המקודש מחבירו קודם, אלא דהיא הנותנת דמכיון שמצוה דרבנן קילא משל תורה, נחשבת לגבה כדבר הרשות, וכל ההלכה שתדיר או מקודש קודם נאמרה דוקא כאשר רוצה לקיים שתי מצוות באותו זמן, דאז יש להקדים את החשובה במעלתה, ואם לא עושה כן יש כאן זילותא. אבל אם רוצה להתעסק עדיין

יט. בני ישיבות העוסקים בלימודם בשעת צאת הכוכבים, לא יפסיקו לברך ספירת העומר בעת לימודם, אלא יספרו אחר תפלת ערבית שמתפללין בישיבה. יט)

כ. מי שנאנס ולא התפלל מנחה, ומתפלל ערבית שתים, הנכון הוא שיספור את העומר אחר תפלת התשלומין של מנחה. ואם מתפלל עם הצבור והם סופרים את העומר אחר תפלת שמונה עשרה של ערבית, או אחר עלינו לשבח, יברך ויספור עם הצבור, דברוב עם הדרת מלך, ואחר כך יתפלל תפלת תשלומין. כ)

בדבר הרשות, ורק אח״כ לקיים את המצוה, הרשות בידו, מפני שבאופן זה אין זילותא ביחס למצוה החשובה במעלתה. וכמו כן מצוה דרבנן נחשבת כדבר הרשות ביחס למצוה של תורה, וכשמקדים המצוה דרבנן הרי הוא כמקדים דבר הרשות לשל מצוה, ואין כאן זילותא ביחס למצוה של תורה. ולכך אין בענין זה דין קדימה. ולאחר שאין מצוה של תורה קודמת לשל דרבנן, הרי דין קדימה בין שתיהן כדיני הקדימה בשאר המצוות, שכל שהיא תדירה היא הקודמת, ואפי׳ אם המצוה מדרבנן היא התדירה יותר, היא קודמת לשל תורה שאינה תדירה כמותה, מכיון שרבנן תיקנו לנהוג במצוות של דבריהם כעין דאורייתא. וכן להיפך שאם המצוה של תורה תדירה, לא גרע והיא קודמת למצוה מדרבנן שאינה תדירה כמותה. ע״ש. ובמק״א כתבנו עוד בד״ז בתדיר ושאינו תדיר במצוה דאורייתא כלפי דרבנן.

יט) **על** פי המבואר בהערה לעיל.

מתפלל ערבית שתים, מתי יספור את העומר

כ) **לכאורה** יש להקדים את ספיה״ע על פני העמידה השניה, שהרי אין כאן הטעם דתדיר קודם, ועוד דבספיה״ע יש אומרים שהיא מה״ת גם בזה״ז, ואילו בתפלת התשלומין לכ״ע היא מדרבנן. ועוד, דככל שמקדים מקיים תמימות תהיינה וכמבואר לעיל. ועוד, דברוב עם הדרת מלך. ועוד, דאם ימתין לספור אחר העמידה השניה, יש לחוש שמא ישכח מלספור העומר.

ומאידך הרי יש להסמיך את ב׳ התפלות זה לזה, ולכתחלה אין להפסיק בינותם, כמבואר בש״ע (סי׳ קח), דרק מעניני התפלה עצמה אפשר להפסיק, כמו לשמוע את החזרה ותחנון וקדיש, אבל ספיה״ע אינה שייכת לתפלה, ולפ״ז יש לספור לאחר התפלה השניה. ומיהו א״ז לעיכובא כ״כ כמו שביארנו בילקו״י תפלה (כרך א׳ סי׳ קח), דאמנם לכתחלה יש להזהר שתפלת התשלומין תהיה סמוכה ממש לתפלה שהיא חובת השעה, בהפסק שהייה כדי ד׳ אמות. מ״מ אם היה עוסק עדיין בתפלה ותחנונים, כגון שלא התפלל מנחה, ובערבית עבר לפני התיבה כש״צ, ובכדי שלא יהיה טורח צבור, רוצה לסיים כל שאר התפלה, והקדישים, ואח״כ להתפלל תשלומי מנחה, רשאי לעשות כן אף לכתחלה. וה״ה לכל יחיד שמעכב תשלומי מנחה עד שישמע הקדישים שאחר י״ח של ערבית, הרשות בידו לעשות כן. ולפ״ז גם כאן יכול לעכב את ספיה״ע עד לאחר התפלה השניה, ואין לחוש שמא ישכח, אחר שהוא רגיל לספור בכל ערב אחר עלינו לשבח.

והנה מרן בש״ע (סי׳ קח ס״ג) כתב, ״שתפלת התשלומין היא דוקא בזמן תפלה, אבל בשעה שאינה זמן תפלה לא״. ומקור דבריו ברשב״א ברכות (כו.) שכתב: ״ומיהו דוקא בזמן תפלה, לפי שכיון שהוא זמן תפלה והוא עסוק בתפלתו חוזר ומשלים מה שטעה בתפלתו, אבל שלא בזמן תפלה לא. דאל״כ מאי קאמר מתפלל ערבית שתים או מנחה שתים, לימא טעה ולא התפלל שחרית קודם חצות חוזר ומתפלל לאחר חצות, א״נ הו״ל למימר טעה ולא התפלל מנחה חוזר ומשלימה כל הלילה. ע״כ. וסובר מרן דמ״ש הרשב״א לפי שהוא זמן תפלה ״והוא עוסק בתפלתו״ לאו דוקא, אלא כל שהוא עדיין זמן תפלה, אף שהפסיק בין התפלה שהיא חובת השעה, לתפלת התשלומין, אין בכך כלום.

אבל המהריק״ש בהגהותיו כתב, שתפלת התשלומין צריכה להיות דוקא עם התפלה

שבזמנה, שתהיה סמוכה לה מיד אחריה. וכן כתבו הראב"ד והרשב"א בפירוש. וכן נראה מדקדוק לשון הרמב"ם בפ"ג מהלכות תפלה וכו'. עכת"ד. וכ"ד הלחם חמודות (ריש פרק תפלת השחר אות ה). ע"ש.

וכ"כ הפר"ח (בסעיף ג) שכן היא כוונת הרשב"א והראב"ד. ושלא כהבנת הב"י והרמ"א (בר"ס פט). ע"כ. וכ"כ הפרישה (בסק"ב), והסכים לזה הערך השלחן.

והא"ר (סק"ד) הביא דברי הלחם חמודות והפרישה, וכתב, דמה שדקדקו כן מדברי הרשב"א שכתב "והוא עוסק בתפלתו" אינו מוכרח, דאפשר דלאו דוקא נקט, אלא כל זמן התפלה עוסק בתפלה קרינן ביה, וכדעת הש"ע והלבוש. וכן מבואר בב"י (סי' פט). וכן מוכח מדברי התשב"ץ והגהות סמ"ק. ומ"מ נראה שאם הפסיק והניח עסק התפלה והלך לו יש להחמיר שיתפלל אותה בנדבה. ע"כ.

והיעב"ץ בספר מור וקציעה, כתב שראיית הרשב"א אינה מוכרחת, וכן נראה מהש"ע שלא פסק בכל כדברי הרשב"א, אלא רק שתהיה בזמן תפלה. ע"ש.

ובשו"ת זרע יעקב בן נאים (סי' יג) כתב, שמדברי מרן בב"י (סי' פט) והרמ"א שם, וכן מדברי מרן הש"ע (סי' קח), שהשמיט מ"ש הרשב"א "והוא עוסק בתפלתו", מוכח שאינו ממעט אם ריחק תפלותיו זו מזו, דמרן לא דריש סמוכים, אלא רק למעט זמן שאינו ראוי לתפלה העקרית. וזה פשוט וברור בכוונת מרן. אלא שכבר השיגו על זה הבית חדש והטורי זהב והפרי חדש, וכדבריהם מוכח מדברי הראב"ד בהשגותיו (פרק ג' מהלכות תפלה), לפיכך כיון שלא יצא הדבר מידי מחלוקת אם הרחיק תפלת התשלומין מהתפלה העיקרית, יתפלל אותה נדבה וא"צ לחדש בה דבר. ע"ש.

והמאמר מרדכי (סק"ב) כתב, שאף שדעת הרבה מהאחרונים שאם אחר שהתפלל תפלה העיקרית הלך לעסקיו, אינו יכול להתפלל תשלומין, אין כן דעת מרן והרמ"א והלבוש, וכ"ד המג"א, ומ"מ לכתחלה יש להזהר כדברי האחרונים לסמוך תפלת התשלומין לתפלה שהיא חובת השעה, ולהתפלל אותה מיד לאחריה. ע"כ.

וע"ע בשו"ת קרית חנה דוד חלק ב' (חלק או"ח סי' י) שהעלה שלכתחלה יש להזהר להסמיך תפלת התשלומין לתפלה העקרית. ובדיעבד שהפסיק ופנה לעסקיו יתפלל אותה נדבה. ע"ש.

וכ"כ מרן החיד"א בקשר גודל (סי' כב אות ה).

וע"ע בספר תורת חיים סופר (סי' קח סק"ט) שכתב לתמוה על הכרעת איזה אחרונים שיתפלל אותה נדבה, מכיון שבספר תשב"ץ והגהות סמ"ק מוכח כהש"ע שאין להקפיד לסמוך התשלומין לתפלת חובה, ואפי' אם רצו לחוש לשיטת המחמירים, עכ"פ היה להם לומר שיתפלל בתנאי שאם מחוייב הוא להתפלל תשלומין תהיה לחובתו, ואם לאו לנדבה. ע"ש.

וכן נכון לעשות, ובפרט שגם מרן והרמ"א סבירא להו שלא הפסיד תשלומין בכהאי גוונא.

ונראה שלכל הדברות אין להקפיד אם מפסיק בין התפלה העיקרית לתפלת התשלומין בעניני התפלה, כגון שאומר מזמורים, ועונה קדישים, וכמבואר בשו"ת הריב"ש (סי' קמ) לענין אמירת "אשרי" בין תפלת ערבית לתשלומי מנחה. וכן פסקו מרן הש"ע (סי' רל"ד סעיף ב) והרמ"א (סי' קח סעיף ב). והאחרונים האריכו בזה אם יש לעשות כן לכתחלה, מפני שעל פי הקבלה אין לומר אשרי אחר ערבית, אבל משום הפסק בין תפלת חובה לתשלומין לא דנו כלל, משום דפשיטא להו דאין בכך כלום, וכן מדוקדק לשון הפר"ח וסיעתו, שדוקא אם התפלל תפלת החובה, "והלך לעסקיו", שוב אינו יכול להתפלל תשלומין, אבל הפסקה מעניני התפלה לית לן בה.

וכן דייק לנכון בשו"ת פעולת צדיק חלק ג' (סי' סא), שאע"פ שצריך להסמיך תפלת התשלומין לתפלה העיקרית, מ"מ אם מפסיק בתפלות ותחינות או במזמור אין בכך כלום. כיון שהם מעניני התפלה. ושכן מוכח מלשון הפרי חדש. ע"ש.

וממך לזה ממ"ש בכיו"ב באו"ז ח"א (סי' כב), שאע"פ שאמרו בירושלמי (הובא בתוספות ברכות יא:) שאין ברכת אהבה רבה פוטרת מברכות התורה אא"כ שנה לאלתר, מ"מ אם הפסיק בעניני תפלה וכדומה אינו נחשב להפסק. ע"ש. (ועיין עוד בספר מאמר מרדכי סי' מז סוף סק"ז).

כא. בתי אבות של זקנים שמקדימים ללכת לישון מוקדם, ומתפללים ערבית בכל יום מפלג המנחה וגומרים קודם שקיעת החמה, וסופרים את העומר קודם השקיעה, נראה שאין להם לספור את העומר בברכה. אלא ראוי ללמדם שיספרו את העומר בלא ברכה על ידי תנאי, שאם יזכרו אחרי כן בהגיע הזמן, יספרו שוב בברכה קודם שילכו לישון, והספירה הראשונה תהיה כמאן דליתא. וגם יקפידו לספור את העומר שוב בלי ברכה על כל פנים בבוקר אחר תפלת שחרית. ואם לא ישמעו לנו וסופרים בברכה מפלג המנחה, יש להעלים עין מהם, כיון שיש מקילים בזה בשעת הדחק גדול כזה, להתיר לספור מפלג המנחה בברכה. אולם המבקרים שם לא יברכו, אלא ימנו עימהם בלא ברכה על ידי תנאי. כא)

ומעתה ש״צ ששכח ולא התפלל מנחה, ועבר לפני התיבה בערבית, רשאי לסיים תפלת ערבית עם הצבור בקדיש תתקבל ושיר למעלות וקדיש יהא שלמא, ואח״כ יתפלל תשלומי מנחה. כדי שלא להטריח הצבור להמתין לו עד שיסיים תפלת התשלומין. ועיין בש״ע (סי׳ קכו סעיף ד) שאם טעה ש״צ בתפלת לחש בדברים שמחזירים אותו עליהם, אינו חוזר להתפלל שנית, מפני טורח צבור, אלא סומך על תפלת החזרה. ע״ש. ודון מינה לנ״ד.

וכ״פ הגאון ר׳ אברהם פלאג׳י בשו״ת ויען אברהם (הנ״ל, חלק או״ח סי׳ יב), ושכן כתב הפמ״ג. ע״ש. ונראה עוד שגם יחיד שבא להתפלל תשלומין, רשאי להמתין לענות קדישים וברכו, ואח״כ יתפלל תשלומין לתפלה הסמוכה. וע״ע שואל ונשאל ח״ה (סי׳ יא).

והנה הגאון ר׳ שלמה קלוגר בשו״ת האלף לך שלמה (חלק או״ח סי׳ נא) כתב, מי ששכח להתפלל ערבית ליל ר״ח, ויש לו להתפלל שחרית שתים, וגם מוסף, אם יפסיק בין התפלה העקרית לתשלומין בתפלת מוסף, אין התשלומין סמוכה לתפלה העקרית, שהמוסף מפסיקה באמצע, ולכן התשלומין קודמת למוסף, ועוד שבמוסף אין השעה עוברת והתשלומין הוי שעה עוברת. ע״ש.

אבל מרן החיד״א בברכ״י (סי׳ קח סק״ד) הביא להלכה דברי הגאון ר׳ ישועה זיין בשו״ת שערי ישועה, שאם שכח להתפלל בר״ח שחרית ומוסף, ונזכר במנחה, יתפלל מנחה ואח״כ מוסף, ואח״כ תשלומי שחרית. וכ״פ בקשר גודל (סי׳ כב אות ג). וכ״כ בשלמי צבור (דף קסח ע״ד). וכ״כ בשערי תשובה (סי׳ קח סק״ז).

וכ״פ הא״ר (שם סק״ו) בשם מלבושי יו״ט, שיש להקדים מוסף לתשלומי שחרית, שמוסף זמנה הוא, והשחרית תשלומין. ע״ש. וכ״ז שלא כדברי הגרש״ק הנ״ל דפשיטא ליה שאין להפסיק במוסף בין שחרית לתשלומי ערבית.

והגאון ר׳ אליהו רוגלר בשו״ת יד אליהו (סי׳ ח) בא מעשה לידו שבהיותו חולה בחוה״מ לא התפלל שחרית ומוסף עד המנחה, ונסתפק אם יתפלל התשלומין של שחרית מיד אחר מנחה, ואח״כ מוסף, או דילמא כיון שתפלת שחרית בתשלומין אינה תדירה נגד מוסף, יש להתפלל של מוסף קודם תשלומי שחרית. ע״כ. ולא זכר שר מדברי הברכ״י והאחרונים הנ״ל. ע״ש. וכן נראה עיקר. [ושלא כמ״ש הכף החיים סימן קח ס״ק יד, שאין דבריו מחוורים. וכבר השיג עליו בספר בית ברוך ח״ב עמוד רלו. ועיין עוד בספר מנחת אהרן (כלל טז סי׳ מב, דף קלט ע״ב ודף קמ ע״ב). ובספר רבבות אפרים סימן רעט. ע״ש].

זקנים הישנים מוקדם ומתפללים ערבית בכל יום מפלג המנחה

כא) **ראה** בש״ע סימן תפ״ט ס״ג. ונחלקו הפוסקים בביאור דברי הש״ע, אם קאי בשקיעה וקודם צאת הכוכבים, או דקאי מפלג המנחה וקודם השקיעה. וראה שם בנושאי הכלים ובמשנ״ב, דמשמע מהם דמפלג המנחה לכולי עלמא אינו יכול למנות. וכתב בביאה״ל, שיש

הרבה אחרונים [הלבוש, אליה רבה, חק יעקב, מאמר מרדכי, ונה"ש] דמפרשי מבעו"י היינו מפלג המנחה ולמעלה, ומאי דקאמר מונה עמהם היינו משום דאע"ג דמעיקר הדין כל זמן 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 יספרו אז בצבור וילכו כ"א לביתו ישכחו מחמת טרדא, ולא יספרו, ותתבטל עיקר תורת ספירה, וע"כ סמכו במקום הדחק על דעת יש מי שאומר דבספירה בזמן הזה שהוא רק זכר למקדש לרווה"פ, אין להחמיר בה יותר מבק"ש ותפלה, וכיון דחשבי 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. דמעיקר הדין אין זמן ספירה אז, אלא שלא מחינן במנהג אותן המקומות כדי שלא יתבטלו לגמרי ממצוה זו, וכשיגיע הזמן בלילה יברך ויספור, ואינו ברכה לבטלה, דספירה קמייתא לאו כלום הוא מעיקר דינא. ע"כ.

ועכ"פ בנ"ד יש להם ע"מ לסמוך, אך בודאי שראוי ללמדם לכתחלה שלא לעשות כן, אלא יספרו יחד את העומר בהגיע הזמן משתחשך. אך כיון שהם זקנים וא"א שיתאספו יחד שוב אחר התפלה, ומסתמא ישכחו, ולאחר את תפלת ערבית בימי העומר ג"כ אינם יכולים, לכן לפחות ראוי ללמדם להסמיך את ספיה"ע לק"ש שעל המטה, או לארוחת הערב, אם אוכלים משתחשך, ובפרט אם אפשר לעשות תזכורת ע"י רמקול. ועכ"פ יספרו מפלג המנחה בלא ברכה, וע"י תנאי אחד שיעשו מתחלה עבור כל ימי הספירה. ואם גם זה א"א, אין הכרח למחות בהם כיון שיש להם ע"מ לסמוך. [ולגבי ספירת היום הבא בברכה, גם כן צ"ע אם לפי הדין יכולים לספור שוב, אם אינם נוהגים לספור את העומר גם כן ביום. וצריך לומר שסומכין על ספק ספיקא, שמא כל יום מצוה בפ"ע כדעת רוב הפוסקים, ושמא מפלג המנחה שפיר דמי. ויש לפלפל בזה, ועי' להלן בסוף ההערה בזה].

וע"ע בקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב (ח"ג סי' פד) לגבי מדינות בחוץ לארץ שצאת הכוכבים מאוחר, שאין להתיר להם לספור את העומר מפלג המנחה.

בדעת מרן אם מפלג המנחה נחשב בשעת הדחק כלילה לכמה דינים

והנה לגבי מגילה פסק מרן (ס"ס תרצב) דמי שהוא אנוס קצת, וקשה עליו לישב בתענית כל כך, יכול לשמוע **קריאתה** מפלג המנחה ולמעלה. **ובב"י** (ר"ס תרפז) **הביא** כן בשם ארחות חיים (מגילה אות כג בשם הראב"ד) שנהגו לקרות המגילה מבעו"י ליל י"ד, כדי להקל על האנוסים (חלשים). וראה מה שהאריך בזה בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סי' מג), ושיש להקל למעשה במקום צורך לקראה בברכותיה מפלג המנחה, וגם למוקפים חומה שיכולים לקרוא בי"ד אחר פלג המנחה.

ומקור הדברים הוא בתרוה"ד (סי' קט), ושם ביאר הטעם כיון שלר"ת זמן זה חשוב לילה לענין ק"ש, וכ"ש לענין קריאת המגילה. וכ"כ בשו"ת בנימין זאב (סי' קכו) שעושין כר"ת דמפלג המנחה ולמעלה חשיב לילה, ודעת ראבי"ה שכן עיקר, ומותר ג"כ לשמוע המגילה מפלג המנחה. מ"מ אפשר שמרן לא סמך על סברא זו בלבד, אלא בצירוף סברא שכתב המאירי (מגילה ב.) לגבי דין המפרש בים, שמכאן למדו גדולי המפרשים (הראב"ד בהשגות במגילה ג. ה. ובספר תמים דעים סי' רמג), לחולות ויולדות, שרשאין למהר קריאתן מבעו"י, עפ"ד הגאונים, שהמפרש ויוצא בשיירא, קורא בי"א או י"ב או בי"ג, דאנוסים כבני כפרים חשיבי שהקילו להם. וגם יש סברא די"ג זמן קהלה לכל היא, כמ"ש בשו"ת בשמים ראש (סי' רלט).

ובשו"ת שיח יצחק (סי' שסב) חידש, שהקילו בקריאת הלילה לפי שאינה עיקר המצוה, ושבחמדת אריה (פ"ב) כתב שקריאת הלילה היתה רק הכנה שיבינה ביותר ביום בקריאתה, וזהו מ"ש ולחזור ולשנותה ביום. [וע"ש בבשמים ראש שכתב, שכל דבר של אמירה אנו עושים מפלג המנחה ואילך דחשיב כלילה, כמו קידוש היום, ואפילו הבדלה במוצאי שבת. ע"כ. וזה כולל גם ספירת העומר].

ואמנם גם לגבי נר חנוכה כתב מרן (או"ח סי' תערב ס"ה) בשם יש אומרים שהטרוד יכול להדליק נר חנוכה מפלג המנחה, ובלבד שיתן בה שמן עד שתכלה רגל מן השוק. ומקורו בארחות חיים (חנוכה אות טו). ואע"ג שהחיד"א בספר כסא רחמים עמ"ס סופרים (דף סג.) כתב שיותר נראה שדעת מרן בסתם לחלוק על דעה זו. מ"מ בחזו"ע חנוכה (עמ' סז) הוכיח שכן דעת מרן שאפשר להקל בשעת הדחק בזה. [ומאי דאיתא במסכת סופרים פ"כ, שאם הדליקו מבעוד יום אין מברכין עליו, יש לומר דשם לא נתן שמן כשיעור עד שתכלה רגל מן השוק].

אך יש לדחות, דנר חנוכה שאני שסוף סוף עיקר המצוה הוא בפרסום הנס שבלילה, והגם שהדלקה עושה מצוה וצריך להדליק בזמן של חיוב, מ"מ אין הכרח לדקדק כל כך בזה, ודו"ק. ובשו"ת זבחי צדק (או"ח סי' ל) הביא מהרב מעשה רוקח (חנוכה פ"ד ה"ה) שאם נותן בה שמן הרבה שתדלק עד שתכלה רגל מן השוק, גם לרמב"ם יכול להדליק מבעו"י ובברכה. [ויתכן לומר, שנר חנוכה אינו תלוי בלילה, ודי שסמוך ללילה, וכמו שכתב בשבט הלוי (ח"ט סי' קמב)].

אם סברת רבינו תם דמפלג המנחה הוי לילה גם לקריאת שמע

ובפרט דיש לומר שגם לשיטת ר"ת בתוס' (ברכות ב.) דלר' יהודה מפלג המנחה הוי לילה גם לק"ש, היינו רק לפי ביה"ש של ר"ת, שזה סמוך ממש (3 דקות) לשקיעת החמה. ולא לפלג המנחה שלנו שהוא מוקדם הרבה. וראה לשון הרמב"ן בתורת האדם (שער האבל, ענין אבלות ישנה), שפלג המנחה קרוב לתחילת שקיעת החמה, מהלך של"ד אמות בקרוב, וקסבר ר' יהודה דלענין תפלה "בתר שמשא אזלינן", דבעינן לתפלת המנחה ייראוך עם שמש, ולפני ירח דור דורים לשל ערבית. ומשעה שהתחיל השמש להשתקע, מהלך ג' מיל ורבע, הוא זמן שיכול להוסיף בו מחול על הקודש. וז"ש ר' יהודה אומר עד פלג המנחה, והוא קרוב לתחילת השקיעה, אין ביניהם אלא מהלך של"ד אמות בקרוב. וכל זמן שהחמה זורחת בארץ, יום גמור הוא אינו בכלל תוספת, ואף שפלג המנחה קודם מעט לזמן זה, זמן מועט הוא, וכשמתפלל בו של שבת קודם גמר תפלה מתחיל השמש לשקוע והגיעה שעת התוספת. והמאירי (ברכות כז:) כתב, שכבר ג' דקות קודם שקיעה אין החמה נראית לרוב בני אדם, ולכן אפשר להחשיבו לתוספת שבת וכדו' עש"ה.

[**וכן** לדעת התנאים בברייתא (ברכות ב:) דמקדמי זמן קריאת שמע קודם צאת הכוכבים, לשיטת רבינו תם בענין צאת הכוכבים יש לבאר שכל זה אחר ששקעה גוף השמש. ולשון הרשב"א (ברכות ב:) גם עני אינו מקדים לאכול אלא רק לאחר השקיעה, ורבינו האי פי', משעה שקדש היום, היינו תחלת השקיעה, שהוא הזמן הראוי לתוספת קדש מן החול, ואין זה בין השמשות כפירוש רש"י. וכן המאירי (שם) כתב, שגם התנאים שהקדימו זמן קריאת שמע, אין מהם מי שמקדים לפני שקיעת החמה, ורק מהשקיעה יש לסמוך על זמנים אלו בשעת הדחק, דמכל מקום זמן שכיבה הוא. ומשקדש היום בערב שבת, היינו אחר שקיעת החמה. ושם (ב.) כתב המאירי, אף שתפלת ערבית זמנה גם בתחומה של חמה, פי' מפלג המנחה, קריאת שמע שאני, שהכתוב תלאה בזמן שכיבה, ואין זה זמן שכיבה בתקופה של חמה לעולם לשום אדם, ומכל מקום "לאחר שקיעת החמה" ובשעת הדחק, יצא. ע"כ. ושם (ד"ה ואף על פי) כתב, שמכמה צדדים הצבור מתפללים על הסדר וקורין בברכותיה מ"שתשקע החמה", והחסידים חוזרים וקורים בבתיהם את שמע בברכותיה, ושמא תאמר דמכל מקום אחת מהן ברכה לבטלה, אין זה כלום, שמששקעה חמה הוא ספק זמן. ע"כ. וצ"ע].

בדברי שבט הלוי שהיקל לבית אבות לברך על ספירת העומר קודם פלג המנחה

וראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קכג) שנשאל בזה, לגבי בית אבות "נוה שמחה", שמתפללים מפלג המנחה ולמעלה, וכתב, שכיון שמצינו בש"ע (סי' תרצ"ב ס"ד), להקל בשעת הדחק

לענין קריאת המגילה, לקרוא מפלג המנחה, וכן בסימן תרע״ב לענין נר חנוכה, מוכח מזה שלכל הדברים יש לחשוב בדוחק מפלג המנחה ולמעלה השייכות ליום שאחרי זה, וכאשר מבואר היטב ברשב״א (ברכות נא:), וכדמצינו שמקדש ומבדיל מפלג המנחה. וא״כ המתיר בזה לזקנים חלושים, שאין לך שעת הדחק גדולה מזו, גם אם הם מברכים אע״פ שאין זה מדת תלמידי חכמים כמובן, אין להרהר אח״ז כלל, ומה טוב שיספרו אח״כ בלי ברכה, ואם ישכחו, אין הקב״ה מקפח מהם שכר המצוה, בפרט בספירה בזמן הזה זכר למקדש. עכת״ד. אלא שיש מקום להשיב ולפלפל בראיותיו, ולכן קשה להורות להקל בזה, ורק יתכן לומר להעלים עין. אך פשוט שא״א להורות להם לעשות כן.

ובפרט שכתבנו סברא שלא היקל ר״ת שמפלג המנחה נחשב לילה, רק לשיטתו בענין צאת הכוכבים. וכנ״ל.

וכן ראיתי מי שהעיר דמ״ש הש״ע להתיר בשעת הדחק להדליק נר חנוכה מפלג המנחה, הוא רק לשיטתו דסבירא ליה כר״ת בענין צאת הכוכבים, ולא בפלג המנחה שלנו שאור היום בתקפו. (מוע״ז חלק ב סי׳ קנב. תשוה״נ ח״ה סי׳ רכג). וראה בילקו״י חנוכה מהדו׳ תשע״ג (עמ׳ רטו), וכן בילקו״י פורים (סי׳ תרפ״ז) מה שכתבנו בזה.

אם אחרי פלג המנחה נחשב כבר מיום הבא לכמה דברים

והנה בשו״ת שבט הלוי (חלק י״א סי׳ קכד) ביאר בדעת התוס׳ (מנחות סו.) והרא״ש (פסחים פ״י סי׳ מ) והטור (סי׳ תפט) שכתבו להקל לספור קודם חשיכה, לפי שכל שהוא סמוך ללילה, ספיה״ע באותה שעה שייכת ללילה הסמוכה אח״כ. משום שהסתלקות אור יום הקודם, יש לו כבר ענין שייכות עם יום הבא. וסיוע לזה ממ״ש הרמב״ם (שבת פרק כ״ט הי״א) שיכול לקדש מבעו״י, וכן להבדיל מבעו״י, והיינו מפלג המנחה ואפי׳ שאין תוספת שבת. ובמג״א (סי׳ רסז) הביא מרבינו טובי׳ (במרדכי מגילה סי׳ תשצח) דעכ״פ כיון דמדרבנן חייב, יוצא בזה גם קידוש לילה דאורייתא. וברמב״ם נראה דגם מה״ת יוצא דקידוש והבדלה סמוך ללילה, וכעין זה הוא סברת הראשונים הנ״ל גם לענין ספיה״ע. ובב״י (או״ח סי׳ רעא) כתב בשם הרשב״א שמעיקר הדין יוצא י״ח קידוש מבעו״י סמוך ללילה. ונראה טעמו כמ״ש הרשב״א (ברכות נא:) בטעם שמבדיל מבעו״י אף שעדיין שבת הוא, דכי מטי שקיעה ראשונה של חמה, חשיב כיום הבא וכבר קדש היום, וכבר חל חיוב הבדלה במוצ״ש. ע״כ. וזה חידוש גדול שאף שהסתלקות החמה בשקיעתה עדיין לא גורם לסוף היום, כמבואר בריש ברכות, מ״מ כל זמן זה עד צאת הכוכבים שייך ליום הבא, ונקרא קידוש היום, וראוי גם להבדלה. וזה כעין מ״ש התוס׳ (זבחים נו.) דלענין דם שנפסל בשקיעת החמה, מודה ר״ת שזה משקיעה ראשונה, ושם ילפינן מדכתיב ביום הקריבו, וזה כבר אינו יום. והיינו דלענין הרבה דברים קבלנו שסוף היום הוא בצאת הכוכבים (שקיעה שניה), אך לכמה דברים הסתיים יום שעבר כבר בשקיעה ראשונה. וכך יש לבאר סברת התוס׳ והרא״ש לענין ספיה״ע. אע״פ שהרשב״א גופיה (ח״א סי׳ קנד) מחמיר בזה לגבי ספיה״ע. עכ״ד.

ויש לפלפל בזה, דמ״ש בדעת הרא״ש והטור, אינו מוכרח בדעתם, ויותר נראה שלא הקילו רק בביה״ש, וכן משמע בקיצור פסקי הרא״ש (פסחים פרק י סי׳ מ). אך גם זה יש לומר דשמא לא כתב הרשב״א הנ״ל (ברכות נא:), אלא לשיטתו בענין צאת הכוכבים דסבירא ליה כשיטת ר״ת שיש שתי שקיעות, וזה שייך משנכסית החמה מעינינו, ולא בפלג המנחה שלנו שהוא זמן רב קודם שקיעת החמה. ודו״ק.

ושוב ראיתי בשבט הלוי (ח״ט ס״ס קמב) גופיה שכתב כן, שאף שכתב הרשב״א (ברכות נא:) דמפלג המנחה ואילך יש להתחשב עם החיובים של יום הבא, דכיון שבא שקיעה ראשונה של חמה חשיב כיום הבא, כ״ז רק לשיטת ר״ת דאיכא ב׳ שקיעות, ומשקיעה א׳ חשיב כבר כיום הבא לענין כמה דברים. וסבירא ליה דהא דמבדיל

כב. במוצאי שבת סופרים העומר קודם ההבדלה בבית הכנסת. וכן בחוץ לארץ כשחל יום טוב האחרון של פסח במוצאי שבת, [דאז אומר קידוש והבדלה בפעם אחת], יש לספור קודם שמברכין על הכוס בבית הכנסת. [ובארץ ישראל לא שייך דין זה, דקיימא לן לא בד"ו פסח]. כב)

דברכות היינו אחרי שקיעה ראשונה. ולכן נראה דגם לרשב"א שחל חיוב יום הבא אין ללמוד משם לנר חנוכה ומגילה אלא קצת מאוחר מתחלת פלג המנחה דהיינו רק משקיעה ראשונה ואילך לר"ת. ותרוה"ד (סי' קא) סמך ע"ד ר"ת בריש ברכות. ע"כ. וצ"ע.

למעשה אם יש להקל בספירת העומר מפלג המנחה כמו לגבי מגילה

ועתה נדפס שו"ת יבי"א חלק י"א, ושם (חלק או"ח ס"ס מח) הביא מ"ש בספר ביה"ש טוקצ'ינסקי (עמ' עה) שתמה ע"ד החק יעקב בשם פסקי תוס' שיש מקילין לספור מבעו"י, כיון דהוי לילה לענין ק"ש ותפלה, שא"א לעכל דברים אלו, שלא הקילו רק לענין תפלה שנתקנה כנגד איברים ופדרים. משא"כ ספיה"ע דכתיב ממחרת השבת. ע"כ. והשיב על דבריו, שיושב ודורש כמשה מפי הגבורה, והלא זה מח' ראשונים להדיא בריש ברכות. ומרן בסוף סימן תרצב פסק להקל לקרוא את המגילה מפלג המנחה למי שחלש. וכדעת האשכול (חלק ב עמ' כב), והארחות חיים (מגילה אות כג) בשם הראב"ד, והכלבו (סי' מה), והמאירי (ריש מגילה). ועיין בריש סימן תרעב. וא"כ למה נחמיר כל כך שלא לספור מבעו"י על צבור זקנים שיש חשש שישכחו מלספור אח"כ. ואם מ"מ נחמיר בזה לחוש לסב"ל, מ"מ אין זו סברא זרה. כי דעת הרבה אחרונים כן, ראה במאמר מרדכי (סק"ה) וחק יעקב (ס"ק יג), ובביאה"ל (ס"ג ד"ה מבעוד יום) והוסיף שכן דעת הלבוש (ס"ג) והא"ר (סק"י, סקי"א), ונהר שלום (סק"ב), ועל כולם מרן הש"ע. ויסודתו בהררי קודש על פי דברי ר"ת שמפלג המנחה הוי לילה אף לק"ש. ועיין בפתח הדביר (הנ"ל, סי' רלה סק"ד) מה שהאריך בזה, ומצדד שכן דעת מרן לגבי ק"ש. ואף אם לא נפסוק כר"ת, הכא הוי מילתא דרבנן ולא עדיף ממגילה דהויא מדברי קבלה, וכבר האחרונים הביאו דברי הגמ"נ בשם ראב"ן שבער"ש סופרים מבעו"י. עכת"ד היבי"א שם.

ומ"מ בחזו"ע (יו"ט עמ' רלב) כתב, שאם לא שקעה חמה אין הציבור יכולים לספור ואפי' בער"ש לאחר קבלת שבת. וע"ש בעמוד רל"ד הערה כב. אלא דנראה שיועילו הדברים בחזו"ע הנ"ל, לענין שמי שמנה מבעו"י אחר פלה"מ, דמאחר שדעת הרבה אחרונים כן, ואינה סברא זרה, יוכל לסמוך ע"ז להמשיך למנות בשאר לילות בברכה מטעם ס"ס. וכ"פ בכף החיים (סי' תפט אות מז), ע"ש.

במוצאי שבת סופרים העומר קודם ההבדלה

כב) כתב בתרוה"ד (סי' ס), דבליל שבת או ליל יו"ט מברכים וסופרים לאחר הקידוש, ואע"ג דנהגו במוצ"ש ויו"ט לברך ולספור קודם הבדלה, התם היינו טעמא משום דאפוקי יומא מאחרינן ליה (עיין פסחים קה:). וכשחל יו"ט האחרון של פסח במוצ"ש, דאז אומר על הכוס קידוש והבדלה בפעם אחת, יש לספור קודם שמברכין על הכוס בביהכ"נ, דיש לאחר ההבדלה היותר שנוכל. ע"כ. ואמנם לדידן בארץ ישראל מעולם לא יחול שביעי של פסח במוצ"ש, שהרי לא בד"ו פסח (ואם חל שביעי של פסח במוצאי שבת, ע"כ פסח חל ביום ב'). וגם בחוץ לארץ כיום ברוב המקומות אין מקדשין בביהכ"נ, וכמ"ש הכה"ח (סי' תפ"ט אות ק"ה). ע"ש.

וכתב הרד"א (עמ' רמ) בליל מוצ"ש נהגו לספור העומר אחר שאומרים סדר קדושה וקדיש תתקבל, והטעם שאין סופרים מיד אחר הקדיש שאומר לאחר התפלה, מפני שאותו קדיש אינו

כג. במקומות שנוהגים לקדש בבית הכנסת, בלילי שבתות שבימי ספירת העומר, מברכים וסופרים את העומר אחר הקידוש. כג)

כד. בלילה שמברכים ברכת הלבנה, יש להקדים את ספירת העומר ואחר כך לברך ברכת הלבנה. ואם יש חשש שהלבנה תתכסה בעבים ולא יוכלו לברך, יברכו מיד ברכת הלבנה קודם ספירת העומר. כד)

שלם, אלא עד לעילא, ואין לספור אלא אחר קדיש תתקבל כמו בשאר לילות. ע"כ. וכ"פ בש"ע (סי' תפט ס"ט). וכן עיקר להלכה.

ואף שרע"א העיר שיש לדון שכ"ז אי נימא דהבדלה מדרבנן, אבל לסוברים דהבדלה מה"ת יש להקדים ההבדלה קודם ספיה"ע. מ"מ יש לומר דכשחל יו"ט אחרון במוצ"ש, וההבדלה היא בין קודש לקודש לכולי עלמא הבדלה מדרבנן, שעיקר הסמיכה דהבדלה מקרא דכתיב "ולהבדיל בין הקודש ובין החול". ולפ"ז יש לספור העומר קודם ההבדלה. וע"ע בשו"ת יבי"א חלק ד' (חא"ח סי' כג סק"ח) דביאר דרע"א לטעמיה אזיל דאף שהזכיר הבדלה בתפלה, מ"מ כיון שבדעתו להבדיל אח"כ על היין, הוה ליה כנתכוין בפירוש שלא לצאת י"ח בהבדלה שבתפלה, וההבדלה שעל הכוס הויא מה"ת. ועכ"פ מנהגינו פשוט לספור העומר אחר עלינו לשבח, קודם ההבדלה.

וכשחל יו"ט אחרון במוצ"ש הטעם שסופרים את העומר קודם הקידוש, משום דאפוקי יומא מאחרינן כמה דאפשר, ואע"ג שמקבל הכא קדושת יו"ט בקידושו, מ"מ קדושת שבת גדולה מקדושת יו"ט. ודעת הט"ז דלאו דוקא אם חל יו"ט אחרון במוצ"ש, דה"ה אפי' בחול נמי יש להקדים ספירה לקידוש, דטפי עדיף לאחר קדושת יום השביעי שהוא מה"ת, מלקבל קדושת יו"ט אחרון שאינו אלא מדרבנן. אבל האחרונים חלקו עליו. [שם].

לספור העומר אחר הקידוש בבית הכנסת

כג) ש"ע סימן תפט ס"ט. שכל מה שנוכל להקדים קדושת היום יש לנו להקדים. ואם סופר בביתו יספור קודם קידוש דאסור לאכול קודם ספירה. ומ"ש מרן דכשחל יו"ט אחרון וכו', היינו בחוץ לארץ, דשביעי של פסח אינו חל במוצ"ש, וליל שני של פסח אין מקדשין בביהכ"נ, כמ"ש בסימן תפ"ז. [הגר"א. חק יעקב. ומשנה ברורה].

אם להקדים ברכת הלבנה לספירת העומר

כד) הנה יש כמה טעמים להקדים ספיה"ע. משום תמימות, ומשום מקודש (ראה בצל"ח ברכות ד: ד"ה ריב"ל), שהרי יש אומרים שספיה"ע בזמן הזה דאורייתא, ומשא"כ ברכת הלבנה שהיא ודאי דרבנן לכולי עלמא. גם מחשש שכחה, אם יש שיצאו מיד אחרי ברכת הלבנה, קודם שיספרו הציבור את העומר. [וגם על פי הסוד יש להקדים ספירת העומר בתחלת הלילה כמדת האפשר]. ויש אומרים מטעם שספיה"ע חשיבא מצוה הכרחית, משא"כ ברכת הלבנה, שאם לא ראה לבנה בחידושה לא חל עליו חיוב כלל לברך ברכה זו. ויש לעיין דשמא ספיה"ע חשיבא תדירא יותר מברכת הלבנה ויש להקדים הספירה לברכת הלבנה משום תדיר, ואף שברכת הלבנה באה בכל חודש, מ"מ ספיה"ע חשיבא תדיר כיון שנוהגת יותר ימים בשנה, ובכל יום ויום מימים אלו.

אלא שיש לעיין דברכת הלבנה היא בכל חודש, ואילו ספיה"ע רק בתקופה קצרה בשנה. וצ"ע מה נחשב תדיר בכה"ג, ואם ברכת הלבנה חשיבא כתדירה יותר, א"כ יש להקדימה, אם לא שספה"ע הוי מקודש טפי, שיש לה עיקר בתורה, וי"א דהוי מדאו' גם בזה"ז. וראה במטה אפרים (סי' תקפא ס"ו) דס"ל שברכי נפשי הוי תדיר יותר

פרק ג - אמירת לשם יחוד וסדר קצירת העומר לפני הספירה

כה. פשט המנהג אצלינו לומר לפני ספירת העומר "לשם יחוד", וגם מי שאינו רגיל לומר לפני כל מצוה "לשם יחוד", שדי לו בזה שמברך לפני כל מצוה שזה מעורר אותו לכוין לשם מצוה, מכל מקום בספירת העומר הכל נהגו בזה אצלינו, ואין לשנות. כה)

ממזמור לדוד ה' אורי, (שנוהגים בני אשכנז לאומרו באלול ועשי"ת), כיון שאומרים אותו בכל חודש. [וע' ברמב"ם (תמידין פ"ט ה"ב) דתדיר ומקודש יקדים איזה מהם שירצה].

וגם יש לדון כשראה הלבנה כבר שמתחייב לברך קודם ספיה"ע. ויש שתירצו שבספיה"ע כבר נתחייב קודם. וע"ע בשו"ת להורות נתן ח"א (סי' כ"ז, וח"ה סי' לא), **ובס'** מצות ספיה"ע (פ"ה סי' י"ח), **ובשו"ת** דבר יהושע ח"ב (סי' י"ג), **ובשו"ת** רבבות אפרים ח"ב (סי' קכ"ט אות מ"ז). ולמעשה מקדימין ספיה"ע לברכת הלבנה, דאחר ברכת הלבנה הכל מתפזרין, ולא הכל ישמעו שמברכים ספיה"ע. וטורח צבור הוא להטריח את כולם לחזור לביהכ"נ.

אמירת לשם יחוד לפני כל מצוה ולפני ספירת העומר

כה) הנה מקור המנהג לומר "לשם יחוד" לפני קיום כל מצוה, הוא על פי המבואר בזוה"ק (פר' תזריע, ופר' יתרו, דף צג ע"ב): אמר ר"א, בכל עובדי דבר נש לבעי ליה דלהוון כולהו לשמא קדישא, למדכרא בפומיה שמא קדישא דכולא הוא לפניה. ואי איזדמן ליה עובדא ויכוין בה, זכאה איהו, ואע"ג דלא מכוין בה זכאה איהו דעביד פקודא דמריה, אבל לא אתחשיב כמאן דעביד ריעותא לשמה וכו'. ואפ"ה אי לאו תמן רעותא דלבא דאיהו עקרא דכולא, על דא צלי דוד ואמר ומעשה ידינו כוננה עלינו וכו', דהא לית כל בר נש חכים לשוואה רעותא ולבא לתקנא כולא, ויעביד עובדא דמצוה, ועל דא צלי צלותא דא ומעשה ידינו כוננה עלינו. מאי כוננה עלינו, כוננה ואתקין תיקונך לעילא כדקא יאות, עלינו אע"ג דלית אנן ידעין לשוואה רעותא, אלא עובדא בלחודוי. ע"כ.

ודעת רבינו האר"י ז"ל היתה לומר לשם יחוד לפני קיום כל מצוה, וכמ"ש בהקדמת שער המצות, וז"ל: העושה מצוה אין די לו עשייתה, אבל צריך לקיים מה שאמרו רז"ל שיכוין בעשיית המצוות שהוא עושה אותם לשם עושיהן, שהוא ה' יתברך וכו'. ואין זה מתקיים אלא במי שיודע כוונת התפלה והמצוות. ומכוין בעשייתם לתקן עולמות העליונים, וליחדא שמיה דקודשא בריך הוא עם שכינתיה, ואין כוונתו לקבל שכר. ע"כ. וכן מבואר בשער רוה"ק (דף י'), דקודם שאדם יעשה איזה מצוה או צדקה, יאמר לשם יחוד וכו'. ע"ש. [ולכאורה משמע מד' האריז"ל שעיקר דבריו מכוונים לשרידים אשר בסוד ה' הם באים, וכמו שכ' ואין זה מתקיים "אלא במי שיודע כוונת התפלה והמצוות" וכו'. ודו"ק].

ואמנם בשו"ת נו"ב (מהדורא קמא יו"ד סי' צג) כתב לערער על הנוהגים לומר "לשם יחוד" לפני כל מצוה שעושים, שהרי סתמן לשמה קאי, כמו שאמרו בכיו"ב בגמ' ריש זבחים, וגם די בברכה לעורר הכוונה. דהברכה היא התעוררות הדיבור והמחשבה, וכל מצוה שיש בה ברכה לפניה, א"צ לומר שום דבר לפניה, רק הברכה, דמצוות הוו כקדשים, דסתמא לשמן קאי. וכל דבר שאין ברכה לפניו אני נוהג לומר בפי הנני עושה דבר זה לקיים מצות בוראי, ובזה די וא"צ יותר. וכתב עוד, שלדעתי זו רעה חולה בדורינו, ועל הדורות שלפני זמנינו, שלא ידעו מנוסח זה ולא אמרוהו, והיו עמלים כל ימיהם בתורה ובמצות, הכל על פי התורה ועל פי הפוסקים אשר דבריהם

נובעים ממקור מים חיים, ים התלמוד, עליהם נאמר תומת ישרים תנחם, והם הם אשר עשו פרי למעלה, וגדול מעל שמים חסדם. אבל בדורינו הזה כי עזבו את תורת ה׳ ומקור מים חיים שני התלמודים, בבלי וירושלמי, לחצוב להם בורות נשברים ומתנשאים ברום לבבם, כל אחד אומר אנכי הרואה, ולי נפתחו שערי שמים, ובעבורי העולם מתקיים, אלו הם מחריבי הדור. ועל הדור היתום הזה אני אומר כי ישרים דרכי ה׳, וצדיקים ילכו בם, וחסידים יכשלו בם. ע״ש.

ותלמידו בשו״ת תשובה מאהבה ח״א (סי׳ א׳) כתב, ומעיד אני עלי שמים וארץ שראיתי אחד שרצה לברך על אתרוג המהודר של רבינו, וכשראהו אומר יהי רצון קודם נטילת הלולב, כעס ורגז ואמר בקצף גדול, האומר יהי רצון איני מניחו לברך, ולא הניחו לברך. והגר״ח מצאנז חש לדברי הנו״ב שלא לומר לשם יחוד, הואיל ויצא הדבר מפיו. [וכן הוא למנהג הגר״א וחב״ד].

גם בשו״ת מים חיים (סי׳ סז) כתב שיש להמנע מאמירת לשם יחוד. ע״ש. וכוונתם על היחודים והכוונות שעל פי הסוד, אבל בודאי דמודו שיש לכוין קודם עשיית המצוה לשם מצוה, דמצוות צריכות כוונה.

ואמנם מדברי הזוה״ק הנ״ל חזינן בשבח העולה מאמירת לשם יחוד לפני קיום המצוות. וכדׄ האר״י ז״ל.

גם מרן החיד״א בספרו מורה באצבע (סי׳ א׳ אות א׳) כתב, קודם כל לימוד וכל מצוה טוב שיאמר לשם יחוד וכו׳, ואל תשגיח במי שמזלזל בזה. ע״ש. וכ״כ עוד במחזיק ברכה (סי׳ רלא סק״א), בשם הרב סולת בלולה, שלפני כל מצוה יאמר מצוה זו אני עושה לשם יחוד קב״ה ושכינתיה, וכתב, ובמטו מיניה דמר הגאון הנו״ב שהטיח דברים על אמירת לשם יחוד, ולשרי לן מר, וכמ״ש בקונטרס שמחת הרגל. ולא רק בתפלה ודבר מצוה ינהג לומר שהוא לעבודתו יתברך שמו, שבזה הוא מסלק החיצוניים, אלא אפי׳ בדברי העולם יאמר לשם ה׳, כדי שלא תשרה סטרא אחרא בשום מעשה ממעשיו הגשמיים, ויועיל ג״כ להצלחה. ע״כ.

ובקונטרס שמחת הרגל האריך יותר בזה, וכתב, ואל תשגיח במ״ש הנו״ב, ובא לכלל כעס על חסידי ארצו, והוא חולק בידים נקיות על רשב״י וחביריו קדושי עליון, ועל רבנו האר״י אשר רוח ה׳ דיבר בם, ואליהו זכור לטוב אתרחיש להו כאשר ידבר איש אל רעהו. ע״כ.

וכ״כ הרב מעון הברכות (פרק ה׳), ודחה דברי הגאון הנו״ב, וכתב שנכון מאד שייסדו לנו קדמונינו המקובלים אמירת לשם יחוד בכל המצוות שנגמרו ע״י בעלים המהדרים לקיימן. ע״ש.

ובשו״ת חסד לאברהם (חלק או״ח סי׳ ט׳) הפליג הרבה בשבח אמירת לשם יחוד, וכתב שהגאון הנו״ב לא היה דעתו שלא לומר נוסח זה, אלא היתה לו כוונה אחרת. ע״ש. כי לאחר שקמה כת שבתי צבי חששו מאד מכל דבר חסידות הנעשה שלא ע״י העוסקים בתורה. וראה עוד בשו״ת חזו״ע חלק ראשון (כרך ב׳ ס״ס כט, עמ׳ תקסט).

גם היעב״ץ בסידורו העיד על אביו החכם צבי שהיה אומר לשם יחוד לפני כל מצוה שקיים.

גם מהר״ח פלאג׳י בספרו כה״ח (סי׳ א׳ אות א׳) הביא דברי החיד״א הנ״ל שיש ליזהר קודם שבא ללמוד או לעשות איזה מצוה, שיאמר לשם יחוד וכו׳. ושהרב ראשית חכמה (שער אהבה פרק ט׳) החמיר בזה, דצריך לומר לשם יחוד לייחד שני שמות הוי״ה ואדנו״ת. ויכוין שבזה תתעלה השכינה מהגלות. והכי איתא בתיקונים הנוספים (תיקון ז׳ דף קמו) שיכוין לאקמא שכינתא מן גלותא, ואפי׳ בשאר מעשים גשמיים יאמר לשם ה׳, כמ״ש בראשית חכמה (בפרק ט׳ משער אהבה), ובשער הקדושה (פרק טו) כתב דזו היתה מעלת האבות, דאפי׳ במעשים גשמיים היו מייחדים לשם ה׳. ע״כ. וכן האריך בזה בשו״ת רב פעלים ח״א (סי׳ א׳). וכ״ה בשו״ת תורה לשמה (סי׳ יז, וסי׳ תע), ובכה״ח (סי׳ ס׳ אות יא). ע״ש.

ובספר קציני אר״ץ (סי׳ א׳) הביא מהעטרת זקנים (או״ח סי׳ כה) שסידר כוונות לתפילין, וסיים,

והירא את דבר ה׳ יצא ידי חובת כולם, ומי שאינו מכוין כוונת התפילין, אזי נחשבים התפילין בראשו ובזרועו כמו אבנים. ע״ש. והעיר עליו, דהפריז על המדה לומר כן, דזה ניחא לפי דרגתו הוא, ולפי מדרגת דורו, אבל לדורותינו א״א לומר כן, והרי אמרו חז״ל ובלבד שיכוין לבו לשמים.

ומבואר היפך מדבריו בזוה״ק [הנ״ל].

גם בשמן ששון על שער המצות שם כתב וז״ל:

נראה ענין זה אפי׳ למי שאינו יודע כוונת התפלות, דרחמנא לבא בעי, לבד שיכוין שעושה אותה המצוה או תפלה כבן העושה רצון אביו, ויאמר קודם כל לשם יחוד וכו׳, ובזה נחשב לו כאילו כיוון כל הכוונות, ומתקן עולמות עליונים.

ורא״ת ממה שאמרו בזוהר הנ״ל.

ואמנם מי שהרגיל את עצמו לכוין לשם מצוה בעשיית המצוה, כפי המבואר בש״ע, אינו חייב לומר לשם יחוד, כי עיקר אמירת הלשם יחוד היא לעורר הכוונה של המצוה. ואם מתעורר לכוין ע״י הברכה, די בזה. וכמ״ש כן בשו״ת חזו״ע ח״א (כרך ב׳, עמ׳ תקסו), דמעיקר הדין אין צורך באמירה בפה מלא שעושה לשם מצוה, וכגון אמירת לשם יחוד, וכיוצא בו, ולא דמי למה שכתבו התוס׳ (ע״ז כז.) שבכתיבת הגט דבעינן לשמה, צריך שיפרש בפיו בתחלת הכתיבה ויאמר אני כותב לשם פלונית וכו׳. וכן גבי כתיבת ס״ת ע״ש. וכ״ה בש״ע (סי׳ לב סעיף יט), מ״מ בכוונת המצוות די במחשבה וא״צ אמירה מפורשת בפיו.

וכ״כ בערוה״ש. וכ״כ בבאר היטב.

ואף שהגאון רבינו יוסף חיים בספר לשון חכמים, תיקן נוסחאות לשם יחוד לכל מצוה ומצוה, ונדפסו במחזורים, מ״מ ידוע דהגאון הנ״ל חסדאין מיליה על דרך הקבלה, והאומרם ומכוין לבו לשמים, ודאי שיש לו על מה לסמוך, אבל אין בזה שום חיוב. ואשרי השם דרכיו ואורחותיו, כמו שדרשו חז״ל (מועד קטן ח.) שזוכה לראות בישועת הקב״ה, שנאמר, ושם דרך אראנו בישע אלהים. ומ״מ אפי׳ למי שאומר מצוות צריכות כוונה, די במחשבה, ואין צורך באמירת ״לשם יחוד״, ובפרט כשמברך על המצוה, הברכה שעל המצוה היא הכוונה לקיום המצוה, ורק ממדת חסידות יש נוהגים לומר ״לשם יחוד״ על קיום המצוה. ע״ש.

ובאמת, שהנסיון מוכיח שפעמים רבות על-ידי אמירת הלשם יחוד הקצר המובא בסידורים, מתעוררים לכוין לשם מצוה, כי בלא זה מכח ההרגל שוכחים מלכוין. ואף שהברכה גורמת לכוונה, מ״מ מחמת ההרגל לא תמיד הברכה מזרזת לכוונה. וכן ראינו להרבה מגדולי חכמי הספרדים, שנהגו לומר לשם יחוד קודם קיום מצוה. [רק שלא כולם דקדקו לומר את הנוסחאות הארוכות שנדפסו בלשון חכמים הנז׳].

ולכן אף שמרן אאמו״ר זיע״א לא נהג לומר לשם יחוד קודם ציצית ותפילין תפלה וכדו׳, מ״מ מי שע״י אמירת הלשם יחוד יזכור לכוין לשם מצוה, נראה שעדיף שיאמרם. ודרכו של מרן אאמו״ר לומר לשם יחוד קודם אכילת כזית פת בסוכה, ומדגיש, שהוא זכר לענני כבוד וכו׳ כדברי מרן בש״ע. כוונת המצוה בטעמא דמילתא. (וראה בילקו״י על הלכות סוכה בטעם הדבר). וכן דרכו היה לומר לשם יחוד קודם ספיה״ע, אחר שהכל נהגו כך ברבים. וגם הרי דעת הרמב״ם והראבי״ה דספיה״ע דאורייתא, ועל זה סמך מרן בש״ע בסימן תפט ס״ד, במי שנסתפק אם ספר את העומר או לא שיכול לברך בשאר הימים מכח ס״ס. ואע״פ שדעת מרן לדינא דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, מ״מ מהני סברת החולקים לברך במקום ס״ס. וכמו שנתבאר בשו״ת תרוה״ד (סי׳ לז). וכיון שכן הוא דעת הרמב״ם, וגם כך נהגו ברבים, לכן לא שינה מהמנהג ודרכו לומר לשם יחוד קודם הספירה. אבל בשאר מצוות, הגם שהם מדאורייתא, כמו ציצית ותפילין, מסתמך על הברכה שתעורר לכוונה. וזכורני, כאשר תקענו בשופר בר״ה בביהכ״נ אצל מרן אאמו״ר, אמר לי באחד הפעמים לדלג הנוסח לשם יחוד ולהזדרז לתקוע, כדי להספיק תפלת מוסף בזמנה, ושלא לגרום לטורח צבור. אך ברוב הפעמים אמרנו לשם יחוד בנוכחותו. שלא רצה לשנות ממה שהכל נוהגים.

גם בס׳ מועדי הגר״ח (עמ׳ עא) הביא שהחזו״א לא אמר ״לשם יחוד״. וגם הרה״ג ר״ח קנייבסקי

כו. האומרים לשם יחוד לפני כל מצוה יאמרו, ליחדא שם יו״ד ק״י בוא״ו ק״י. או שיאמרו ליחדא אות יו״ד ואות ה״א באות וא״ו ואות ה״א, דהוי דרך כבוד טפי. (יבי״א ח״ט סו״ס יב.) ולא יזכירו ח״ו אותיות שם הוי״ה כמות שהן. שההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעולם הבא. (עבודה זרה יח.), וכתבו הפוסקים והמקובלים, שאף ההוגה שם ה׳ במילוי אותיותיו, דהיינו שאומר כל אות בפני עצמה, הרי הוא בכלל הוגה את השם באותיותיו. כו)

השיב, שאצל החזו״א לא נהגו לומר לשם יחוד. אך אביו הסטייפלר זצ״ל היה אומר לשם יחוד לפני כל מצוה, כמובא בס׳ דרך שיחה ח״ב (עמ׳ ת״פ). ועיין בדרך אמונה (פ״ב מתרומות הט״ז, ביאו״ל ד״ה כל) ובס׳ דעת נוטה (ציצית עמ׳ כ).

והגרי״ש אלישיב היה אומר בקצרה בכל לילה קודם ספיה״ע, הנני מוכן ומזומן לקיים מצות ספיה״ע, ויהי נועם וגו׳. ומדלג כמו שכתוב בתורה, וכן מדלג לשם יחוד וכו׳. וביאר טעמו כיון שיש בזה חשש איסור של בל תוסיף. (הליכות האיש הנהגות דיני ספירת העומר). וכן נהג הגרש״ז אויערבך לעצמו, אך לא הורה כן לאחרים.

וכתב המהר״ח פלאג׳י בכה״ח (סי׳ א׳ אות ג׳): קודם עשיית מצוה יקרא במאמרי הזוה״ק המדברים באותה מצוה, ואם לאו בר הכי הוא, לפחות יקרא פסוקי המצוה ההיא במקראי התורה, קודם עשיית מצותו, כדי שידע וישכיל צוויו יתברך אשר קדשנו במצותיו וצונו, ויעשה הדברים לשם פועלן, כי מצוות צריכות כוונה, ואם לא כיון לא עשה ולא כלום. ואם הוא בלילה לא יהגה במקרא. ועיניך תראה מה שכתוב במדרש תנחומא (פר׳ צו) דבהקרבת הקרבנות קודם ההקרבה היו קורין פרשת העולה, כדי להשלים ההקרבה עם הקריאה. והגר״ז היתה דרכו לעשות כן גם בצרכי הגוף באכילה ושתיה ושינה, ללמוד תחלה דבר השייך לאותו מעשה, ובזה היה מקיים בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך. ע״כ.

ובספר יפה ללב חלק ט׳ (סי׳ ה׳) כתב, דכשיאמר במצותיו יכוין באותה מצוה שלפניו שמברך עליה כאילו מקיים כל רמ״ח עשה, דאיתא בזוהר (פר׳ נשא דקכ״ד) דכל מאן דקיים פקודא חד כדקא יאות, כאילו קיים רמ״ח פקודיהון דעשה, דלית פקודא דלאו איהו כלילא מכלהו רמ״ח וכו׳, ולכן אומרים במצותיו בלשון רבים, דתחשב כאילו מקיים כל מצוות עשה כאמור. ע״ש.

שלא להזכיר שם ה׳ באותיותיו בנוסח לשם יחוד

כו) בסנהדרין (צ.) שנינו, ואלו שאין להם חלק לעוה״ב וכו׳, ובגמ׳, תנן התם אבא שאול אומר, אף ההוגה את השם באותיותיו. ובתוס׳ עבודה זרה (יח.) כתבו, הוגה את השם באותיותיו, פירש רש״י, שדורשו במ״ב אותיות, ורוב העולם מפרשים שקורא בפירוש אותיות השם המיוחד כאותיות של שאר תיבות, (כלומר, שאומר אותיות שם ה׳, בניקוד שבא חולם קמץ), וזה אין לעשות, וכדאמרינן (בפסחים נ.) לא כשאני נכתב אני נקרא, אני נכתב ביוד הי, ונקרא באלף דלת. ואפי׳ להזכיר אותיות יוד הי כמו שרגילים העולם, נראה לר״י שאין להזכיר, שהרי גם יוד הי הוא שם המיוחד. [ואסור למוחקו]. ע״ש. ובתוס׳ סוכה (ה׳ רע״א) בד״ה יוד הי מלמעלה, כתבו, אע״פ שיוד הי שם גמור הוא, אם מזכיר שתי האותיות אין זה הוגה את השם באותיותיו, כיון שאינו מזכירן לשם שם שלם. ע״כ. כלומר מכיון שהאמת היה כתוב בציץ, קדש לה׳, בשם הוי״ה שלם, וכאן מזכיר רק קיצור השם, לפיכך אין בו משום הוגה את השם באותיותיו, שדוקא כשמכוין לשם יה ומזכיר אותיותיו הוא בכלל הוגה את השם באותיותיו. וזו לשון האגודה על סוכה שבסוף שו״ת מהרי״ו, בשם ר״י, דכיון דהכא היה כתוב בציץ השם שלם, ולזה כוונת התלמוד, אע״פ שאותן שתי אותיות שם במקום אחר, כאן אינו חושש להזכירן. ע״כ. וע״ע בתוס׳ שבועות (לה.).

כז. בנוסח "לשם יחוד" שלפני ספירת העומר יש להשמיט את הנוסח: "הריני בא לקיים מצות "עשה" של ספירת העומר כמו שכתוב בתורה וספרתם לכם וגו'", אלא יש לומר: "הרינו באים לקיים מצות ספירת העומר" וכו'. דשב ואל תעשה עדיף. [כיון שלדעת רוב הראשונים ומרן הש"ע ספיה"ע בזמן הזה היא רק מדרבנן, ודובר שקרים לא יכון לנגד עיני, וגם יש לחוש לבל תוסיף]. כז)

ע"ש. (ועיין במאירי סנהדרין צא: עמ' שכט. וצ"ע). וכתבו הפוסקים והמקובלים שאף ההוגה שם ה' במילוי אותיותיו, דהיינו שאומר כל אות בפני עצמה, הרי הוא בכלל הוגה את השם באותיותיו, ואמנם כ"ז לענין שם הוי"ה, אבל לענין שם אדנו"ת, וכן לענין שם אהי"ה, יש להקל לאומרו באותיותיו, וראה בילקו"י השכמת הבוקר (סי' ה' סעיף ח' עמ' תעו) מה שכתבנו בזה. ולכן עדיף יותר שיאמרו ליחדא שם יו"ד וה"א בוא"ו וה"א, או שיאמרו ליחדא אות יו"ד ואות ה"א באות וא"ו ואות ה"א, דהוי דרך כבוד טפי. (יבי"א ח"ט סו"ס יב.).

אם שייך לומר "מצות עשה" על מצוה מדרבנן

כז) על פי המבואר בהערה ג' שדעת רוה"פ ומרן הש"ע דספיה"ע בזמן הזה מדרבנן, והיאך יאמר הריני בא לקיים מ"ע, הא דובר שקרים לא יכון נגד עיני. וגם יש לחוש לבל תוסיף, כפי שיבואר. וכיו"ב כתב הרב מאורי אור (באר שבע, דף מ.) גבי ברהמ"ז, שלא יאמר הריני בא לקיים מ"ע של ברהמ"ז, אלא סתם "מצות ברהמ"ז", דלפעמים אינו אוכל כדי שביעה [ומן הפת, לכמה פוסקים], וליכא מ"ע. ע"כ. ושם (עוד למועד דף לב.), כתב, שהאומרים לשם יחוד, יאמרו סתם הנני בא לקיים מצות ספיה"ע, ולא בנוסח הריני בא לקיים "מ"ע" של ספיה"ע, כיון שבזמן הזה לרוה"פ ספיה"ע מדרבנן. ע"ש.

וכ"ש שלא לומר כמו שכתוב בתורה וכו'. ודלא כמ"ש בכה"ח (סי' תפט סק"ז). ומ"ש שכ"ה בסידור הרש"ש, לאו מר בריה דרבינא חתים עליה כידוע, וכמ"ש בעוד יוסף חי, שסידור הרש"ש בכת"י נאבד וכו'. [וגם מהרח"ו בספר שערי קדושה (ח"א שער רביעי) מנה מצות ספירת העומר בזמן הזה מן התורה, וכדעת הרמב"ם. ומכל מקום להלכה אין לנו אלא דעת מרן השלחן ערוך].

והנה הרמב"ם (פ"ב מהלכות ממרים ה"ט) כתב, והאוסר בשר עוף בחלב ואומר שהוא בכלל גדי שאסור מה"ת, עובר על בל תוסיף, ע"ש. ומשמע דלאו דוקא בית דין שאומר כן עובר בבל תוסיף, אלא גם ביחיד. ולפ"ז אפשר שאם אומר בנוסח לשם יחוד "הריני מקיים מ"ע של ספיה"ע כמו שכתוב בתורה וספרתם לכם" עובר על בל תוסיף, מאחר שרוה"פ ומרן סבירא ליה דספיה"ע בזמן הזה אינה אלא מדרבנן. ועיין בשו"ת מנחת אלעזר ובשו"ת דברי יציב שג"כ חששו בזה לבל תוסיף. [וכל שכן לפי דברי הגר"ח מבריסק שבזמן הזה אין כאן מצוה אפילו מדרבנן, רק לעשות זכר למקדש. ראה מ"ש בזה להלן]. ובספר ויען שמואל העיר על זה, שהרי הרמב"ם סובר דספיה"ע מדאורייתא, וא"כ אמאי יעבור על בל תוסיף. אולם אלו דברים שבאו מתוך הרגל ללמוד הרבה אחרונים בשטחיות, כי הכוונה בזה, דאחר שההלכה נפסקה כדי' הב"י דספיה"ע מדרבנן, ודלא כהרמב"ם, ממילא יש לחוש לבל תוסיף אם יגיד מ"ע, ולדוגמא הביא מ"ש הרמב"ם בענין אחר, לגבי בשר עוף בחלב. ואין לזה קשר לד' הרמב"ם הסובר דספיה"ע מה"ת.

וכן בשו"ת חלקת יואב (או"ח סי' לג ד"ה אבל) כתב, ובמצות ספיה"ע בזמן הזה שיש בה מחלוקת אם היא מה"ת או מדרבנן, ולרוה"פ אינה אלא מדרבנן, צריך לכוין שהיא מצוה מדרבנן, שאם לא כן הרי הוא עובר על בל תוסיף, וכמ"ש הרמב"ם (הנ"ל).

וע"ע בשו"ת יד נתן (דף צג:) שכתב בשם האדמו"ר מקלויזנבורג בספר שפע חיים ח"ב, וז"ל: וזה לי ימים רבים שאני נוהג לדלג מה שאומרים

בנוסח לשם יחוד, לקיים מ״ע של ספיה״ע כמו שכתוב בתורה וספרתם לכם וגו׳, כיון שלדעת רוה״פ ספיה״ע בזמן הזה דרבנן, ושמחתי שמצאתי בארחות חיים החדש שהביא כן בשם ספר מאורי אור. וביותר יש לחוש לשיטת הרמב״ם (הנ״ל), שבכלל בל תוסיף יש במי שאומר על תקנת חכמים שהיא מצוה מה״ת. וע״ש בח״ב (סי׳ כא) שכתב עפ״ד הבכורי יעקב (ר״ס תרנח), לגבי ירושלים אם דינה כמקדש לגבי לולב בחוה״מ, וכתב, שהנמצא בירושלים יטול לולב בכוונת ספק אם מה״ת או מד״ר. וה״ה בספיה״ע יכוין לקיים מצות ספיה״ע אם מה״ת או מדרבנן. ועיין במשנ״ב (סי׳ לא סק״ח) בענין הנחת תפילין בחוה״מ, דאיכא מחלוקת בפשטנים אם חייבים, ולכן המניח תפילין בחוה״מ יכוין אם אני מחוייב אני מניחן לשם מצוה, ואם לאו אין אני מניחן לשם מצוה. ובזה אינו עובר בבל תוסיף.

ובשו״ת פאת שדך (חלק ב סי׳ קח) בתשובת הגרא״י זלזניק כתב, שהוא מזהיר על זה, זה עשרות בשנים, ושוב שמע מהרה״ג רבי חיים דרוק (בעל אורות חיים) שאמר לו שהרה״ג רבי דוד בהר״ן היה מעיר על זה, שיש בזה בל תוסיף. ועיין בשו״ת דבר יהושע (ח״ב או״ח סי׳ פט).

ועיין בתשוה״נ (חלק ב סי׳ רמז) דלכאורה אמאי תיקנו לספור את העומר בדיוק כמו שספרו בזמן ביהמ״ק, והא איכא למיחש למיחזי כבל תוסיף, וכתב, דשמא אם מקפידים לברך בביה״ש מוכיחים שהוא מדרבנן, ותו ליכא למיחש למיחזי כבל תוסיף. וע״ש שהביא דברי הגר״ח מבריסק דבספיה״ע לא תיקנו שהמצוה תתקיים בזמן הזה, אלא חייבו מצוה חדשה זכר למקדש, ולכן אין שהחיינו למצוה שיסודה רק לזכר. וראה עוד במ״ש בח״א (סי׳ שי) דאיכא בזה גם ״דובר שקרים לא יכון לנגד עיני״.

והנה גם להרמב״ם הסובר דספיה״ע מה״ת, אם לא יזכיר בלשם יחוד מ״ע, אינו מפסיד כלום, דגם אי נימא דמצוות צ״כ, אין הכוונה שיחשוב שהוא מ״ע, אלא די שיחשוב שעושה כן לשם מצוה. וכמדוקדק מלשון מרן בסימן ס׳ (ס״ד) שכתב ׳ויש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה׳ ולא כתב ׳לצאת ידי חובת מ״ע׳.

ויתכן לומר שגם עצם ידיעת ההלכה, יש בה מצוה, שהחושבים שגם בזמן הזה מצוה מה״ת לספור את העומר, ושמא יש במחשבתו משום לתא דבל תוסיף.

והנה אע״פ שרבינו הרש״ש זיע״א בספר נהר שלום הנ״ל (דף לב.) כתב בתו״ד, שברכת העומר לבני חו״ל תהיה אחר ערבית כשאר לילות, כי אין לה שייכות עם הסדר בלילה זו לבני חוץ לארץ, שספיה״ע היא מ״ע דאורייתא שהם בשני פרצו׳ חג״ת ונה״י, וסדר לילה זו לבני חוץ לארץ, מדרבנן, שהם ביסוד וכו׳. ואם יאחרנה גורם לתת אחיזת לחיצוני׳ בכלי מוח החכמה. ע״כ. והובא בקצרה בשו״ת רב פעלים (ח״א סוד ישרים סי׳ ו). מ״מ אין לפסוק הלכות על פי הסוד. וע׳ בס׳ תורה מציון (עמ׳ לח).

ואעיקרא כל הני מילי דלשם יחוד יתור נפיש וא״צ מדינא, וכמו שביארנו בילקו״י השכמת הבוקר (סי׳ ה׳), ובשבת כרך א׳ חלק ראשון ריש סימן רמב, ועיין בשו״ת חזו״ע (ח״א ס״ס כט). דהברכה עצמה הויא כוונה, כמ״ש בנו״ב (מהדו״ק חלק יו״ד סי׳ צג), ושם פקפק באמירת לשם יחוד.

אלא שכבר נהגו אצל הספרדים לומר לשם יחוד קודם ספיה״ע, שהדבר מועיל לכוין לשם מצוה.

ועכ״פ יהיו דבריו מועטים לפני השי״ת, ולא יאמר ב״לשם יחוד״ דברים שיש בהם חשש שינוי מן האמת, וחשש בל תוסיף. וכ״כ בס׳ הליכות אבן ישראל ח״א (עמ׳ ר״ט) שיש לחוש בזה לשקר.

תשובה על דברי הטוענים בנוסח הלשם יחוד "לקיים מצות עשה"

והנה באחד הסידורים שיצאו בשנים האחרונות כתבו בנוסח הלשם יחוד בספיה״ע, שיש לומר הריני בא לקיים מ״ע וכו׳, וזאת אף דנקטינן לדינא כדעת מרן הש״ע דספיה״ע מדרבנן.

ובהקדמה שם ביארו, שכתבו כן עפ"ד הרא"ש במו"ק (פ"ג סי' מג) שכתב, וגוערין בו כעובר על מ"ע דרבנן. ע"כ. הרי שקרא למצוה דרבנן מ"ע.

אולם שאני היכא דמפרש "מצות עשה דרבנן", ואדרבה משמע דסתם מ"ע יש לחוש בזה לבל תוסיף, או משום דובר שקרים לא יכון לנגד עיני. ועוד, דשאני נוסח הלשם יחוד שקודם ספיה"ע, שאומרים בו הריני בא לקיים מ"ע של ספיה"ע כמו שכתוב בתורה וספרתם לכם ממחרת השבת" וכו'. ומלשון זה שאומר כמו שכתוב בתורה הרי זה כמפרש להדיא שמצוה זו היא מה"ת. ולכן יש להמנע מזה.

וגם תמוה מאד, דמה יועיל לגבי רבים שטועים לחשוב כן שיש בזה מצוה מדאורייתא. והנידון של הפוסקים הוא על עצם המחשבה, שבמחשבתו עובר על בל תוסיף, ואין זה ענין לפירושים והבנות במשמעות נוסח הלשם יחוד שאומר לפני כן.

והראוני בספר שבות יצחק (פסח מהדורת תשע"ב עמ' שלב) שג"כ כתב בשם הגריש"א, שאין לומר בנוסח לשם יחוד הנני בא לקיים מ"ע של ספיה"ע, משום שיכול לעבור בזה באיסור בל תוסיף. וכ"כ בספר אשרי האיש ח"ג (עמ' תכד) שלא לומר נוסח זה.

ושם כתב, שכן הורה ג"כ הגרש"ז אויערבאך שאין לומר מ"ע מהטעם הנ"ל, שמד' הרמב"ם נראה שלא רק באומר כן בתורת הוראה בבית דין עובר בבל תוסיף, אלא בכל גוונא עובר.

וזה דלא כמ"ש בשמו בהליכות שלמה (עמ' שנ) שאין בזה משום בל תוסיף, ע"ש שנדחקו טובא ליישב איזה מנהג (פי', הנוסח הנדפס בכמה סידורים). אבל אין שום איסור ושום חשש לשנות מנהג כזה. וראוי ליישר ארחותינו כפי הנכון והישר. ובפרט שיש בזה חשש איסור אם טועה לחשוב כן. ומסתמא יש מעמי הארץ שטועים לחשוב כן, בפרט שמוסיפים כמו שכתוב בתורה וספרתם וגו'. והתירוצים שכתובים בהליכות שלמה שם, לא יועילו לגבי מי שטועה בזה. וכ"כ בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' ריד). וכ"כ בהל' חג בחג (עמ' ט), ועוד רבים. גם בס' שאלת רב ח"א (עמ' שנ"ט) השיב הרה"ג ר"ח קנייבסקי, שיש לדלג "מ"ע". וראה עוד בס' נזר החיים (עמ' רד). וראה ברע"א (פסחים ק"כ:), ובשו"ת דברי משה (סי' כ"ט), ובשו"ת יד נתן ח"ב (סי' כ"א אות ו'), ובשו"ת רבבות אפרים ח"ז (סי' רמ"ב) ובשבט הקהתי ח"ג (סי' קסט).

ומ"ש בהליכות שלמה שם (מועדים, פי"א ה"ב) להביא ראיה דאפשר לומר מ"ע על מצוה דרבנן, דדמי למ"ש בכנה"ג (כלל א) שיש איסור דרבנן דקרו ליה איסור עשה. הנה יש הבדל בין כשאומר סתם איסור עשה, שאפשר לפרש דהיינו מדרבנן, לבין כשאומר בלשון ציווי מ"ע, דסתם מ"ע הוא מדאורייתא, ויש לחוש לבל תוסיף. ועיין בחזו"ע יו"ט (עמ' רטו).

וכן משמע מדברי הרמב"ם (בריש הל' מגילה) שכתב, "קריאת המגילה בזמנה מ"ע מדברי סופרים". הרי שהוצרך להדגיש מדברי סופרים. וכן מבואר ברשב"א (שבת מט.) שכתב, ואפי' על התפלה שהיא "מ"ע דרבנן" מסר דניאל עצמו עליה. וכ"ה בריטב"א (פסחים נב.) אבל במורד במ"ע דרבנן לא שייכא שמתא, אלא מכין אותו מכת מרדות דרבנן. ע"כ. הרי שדייק לכתוב מ"ע דרבנן, אבל סתם מ"ע הוא דאורייתא.

גם הריב"ש (סי' שצח) כתב, דהאוכל בלא נטילת ידים, עובר על מ"ע דרבנן. הרי שהדגיש מ"ע דרבנן.

וכן הרדב"ז (ח"ו סי' ב אלפים צא) כתב, ושאר כתבי הקודש אין קריאתן מ"ע מדרבנן ואיך יברך עליהם וכו'. ע"כ. הרי שגם הוא הדגיש מ"ע דרבנן, אבל סתם מ"ע קאי על מצוה דאורייתא. וכ"ה בש"ע (סי' תקמח ס"ג) ידחה עשה של דבריהם מפני עשה של תורה. ע"כ. הרי שאף במקום שנקטו לשון מצות עשה לדרבנן, אין זה אלא בתוספת ביאור שזה מדרבנן, אבל לא מצוי שכתוב עשה סתמא והכוונה לעשה מדרבנן.

ועיין בשו"ת רב פעלים ח"ג (סי' כב) שדן בענין אמירת לשם יחוד קודם סעודות שבת, שאם מצות עונג שבת היא מה"ת, צריך שיאמר בפיו שהוא בא לקיים מ"ע מה"ת. ואם היא מצוה

מדרבנן יכוין בלבו ויאמר בפיו שהוא מקיים מ״ע מדרבנן. ע״ש. ומבואר דצריך לפרט דבריו ולומר מ״ע מדרבנן, הא לאו הכי סתם מ״ע היינו מה״ת.

ועיין בספר לב שומע (מערכת מ׳ אות כו) שהביא מספר מגלת אסתר (דף ו) דלא מצינו מצות דרבנן שיקראום להם חכמי הגמ׳ מצוה או ציווי, אלא תקנה או גזרה, דלשון מצוה לא שייך אלא בדאורייתא, ומש״ה הקשו בחולין (ר״פ כל הבשר) על מצות נטילת ידים, מאי מצוה היא, והשיבו מצוה לשמוע לדברי חכמים, והיינו דבלא זה לא שייך לקרוא לדבר דרבנן בלשון מצוה.

ומתחלה חשבנו להסתייע בזה מדברי רש״י ותוס׳ בברכות (כ:), דבמצוה דרבנן לא שייך לקרותו ״מצות״ עשה, שכתב: ה״ג תפלה דרחמי נינהו, ולא גרס פשיטא, דהא לאו דאורייתא היא. ע״כ. והיינו שאין לגרוס פשיטא, הואיל דכתיב בה ערב ובוקר וגו׳ כמ״ע שהזמן גרמא וכו׳. והרי א״א לכתוב על מצוה דרבנן ״כמ״ע שהזמן גרמא״, דהא אינה מ״ע.

ולפ״ז יוצא לדעת רש״י דלא שייך לקרות מ״ע על מצוה דרבנן. אולם שוב בינותי שאין מכאן ראיה לנ״ד, דעיקר כוונת רש״י לומר דבמצוה דרבנן לא שייך לפטור את הנשים מצד מ״ע שהזמן גרמא, דלא נאמר האי כללא אלא במ״ע דאורייתא. ורש״י לא התכוין ללשון עשה. וכן מבואר בתוס׳ שם (ד״ה בתפלה), שכתבו, דמאחר ותפלה דרבנן מאי מ״ע שייכא ביה. ורש״י לא גריס ליה, שהרי תפלה דרבנן היא, ומאי מ״ע שייכא ביה, ומ״מ יש ליישב, דהא על הלל דרבנן דנשים פטורות מהאי טעמא דמ״ע שהזמן גרמא הוא, כדאמרינן בסוכה (לח.) וכו׳. ע״כ. הרי דאיירי גבי הכלל דמ״ע שהזמן גרמא דנשים פטורות. [ועיין עוד ברש״י על הרי״ף במו״ק, המובא ברא״ש (פ״ג אות ג) גבי עשה דיחיד].

ועיין להרא״ש (ברכות פ״ב סי׳ טו) שכתב, והא דאמרינן בפרק ואלו מגלחין, אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד, אע״פ שאינו אלא מדרבנן קרי ליה עשה, כדאיתא בזבחים (ריש פ״ג) דקאמר דטבול יום הנכנס במחנה לויה עובר בעשה, ובהדיא מוכח דלית ביה אלא איסורא דרבנן. ע״כ. ומשמע דגם איסור דרבנן קרי ליה עשה. אלא שיש לבעל דין לטעון, שיש לחלק בין מילי דאיסורא, להיכא דנקטי סתם ״מ״ע״. ולגבי עשה דרבים דוחה עשה דיחיד, שפיר קרי ליה עשה, והוא לשון מושאל מהאי כללא דעשה דוחה לא תעשה, אבל לשון מ״ע סתם, לא יכון על דבר דרבנן. ודו״ק.

עוד יש להוסיף דאיכא דסבירא ליה דהיכא דאמרינן סתם ׳עשה׳ משמע דהוי דאורייתא, וכעין זה כתב לדייק במכתם לדוד פארדו (חלק יו״ד סי׳ מב) מד׳ הרמב״ם שרק מי שחוטף לחבירו מצוה דאורייתא חייב עשרה זהובים ולא מצוה דרבנן. והוכיח כן מלשון הרמב״ם (חובל פ״ז הי״ד) שכתב, שהורו חכמים שכל המונע את חבירו מלעשות ׳מ״ע׳ שראוי לו לעשותה, וקדם אחר ועשאה, משלם לו עשרה זהובים. עכ״ל הרמב״ם. משמע דבמצוות דרבנן אינו חייב. וע״ש במכתם לדוד [וכן כתב בשרשי הים ח״ג דף ט. והובא בחזו״ע שבת א עמוד קסד] דמשמע דהיכא דאמרינן ׳מ״ע׳ סתם, הכוונה מדאורייתא. ואם יאמר בלשם יחוד סתם מ״ע גרע טפי.

וגם מה שהעירו מהרמב״ן (יבמות ז:) שכתב: ולפי פירוש זה יכול היה התנא דברייתא לשנות, מוטב יבא עשה של תורה וידחה עשה של דבריהם, אלא מפני שחכמים העמידו דבריהם במקומות הרבה כנגד של תורה, עשאן כאילו שניהם תורה והחמירו בחימור של תורה. ע״כ. הנה גם שם קאי על מילי דאיסורא. וכנ״ל. וכן נראה מדברי הרמב״ן בשבת (מט.), שאם גזרו לבטל מ״ע ודאי תבטל ואל יהרג, וכן מצינו בדניאל שמסר עצמו למיתה על התפלה שהוא מ״ע דרבנן. ע״כ. הרי שהדגיש מ״ע דרבנן.

ולפ״ז גם מה שהעירו מדברי ביאור הגר״א (או״ח סי׳ תקמח סעיף ג) שכתב: והא דקאמר אתי עשה לאו מדאורייתא, אלא עשה דרבנן, כמ״ש בראש השנה בפ״ד מ״ט, שבתון עשה וכו׳, ואע״פ שאינו אלא משום שבות. וכן טבול יום הנכנס למחנה לויה עובר בעשה, שאמרו בזבחים ג״כ מדרבנן. כמ״ש בפסחים ובריש יבמות. ע״כ. הנה להחילוק הנ״ל אין להוכיח מדבריו דקרי מ״ע סתם

על מילי דרבנן, דחילוק יש בין כשכותבים ״מ״ע״ סתם לבין עובר בעשה, ולא קאמר מ״ע. ולשון בני אדם לומר מ״ע על מילי דאורייתא בלחוד.

ולפ״ז יש לדחות הראיה שרצו להביא מדברי תלמידי רבנו יונה (ברכות ט:) וז״ל: אבילות היא מה״ת, ולפי מאי דכתבינן לעיל דליכא מאן דאמר מה״ת אלא אנינות בלחוד. א״כ קשיא דהא אמרינן בהדיא לשון אבילות, ואפ״ה קרי ליה עשה. ומתרצים שאע״פ שאינו אלא מדרבנן קרי ליה עשה, שכך מצינו הרבה מקומות בתלמוד שקורא עשה לדבר שאינו אסור אלא מדרבנן. כדאמרינן בזבחים (ל:) דטבול יום אם נכנס במחנה לוייה עובר בעשה, ובפירוש מוכיח במסכת סוטה שאין בו אלא איסורא דרבנן, ואפ״ה קורא אותה עשה. זו היא שיטת רבני צרפת ז״ל. עכ״ל.

ולהאמור יש לחלק בין איסור עשה ללשון בני אדם שאומרים מ״ע רק על מצוה שהיא מה״ת, ועל מצוה מדרבנן מוסיפים מ״ע מדרבנן. וכך הלשון השגור בפי המחברים, דכשיש מצוה מדרבנן השייכת למצוה מדאורייתא מכנים למצוה דרבנן ״מ״ע דרבנן״ ועיין בסידורים שהביאו לשון נוסח לשם יחוד של קידוש בער״ש, שתיקן הרי״ח הטו״ב שכתב הרינו באים לקיים מ״ע לקדש את השבת, ולקיים מ״ע דרבנן לקדש על היין וכו׳.

וכך יש לומר גם במה שהביאו מספר באר שבע (תמיד ספ״א) שכתב וז״ל: ואפשר לומר דאפי׳ ת״ק סבר דבונה בית בהר הבית אינו עובר בלא תעשה, כי פשטיה דקרא לא איירי בבונה אלא דוקא בנוטע. ואף שהרא״ם סתר דעה זו, וכתב, דא״כ לא היה שונה בלשונו עובר בלא תעשה, אומר אני דאשתמיטתיה להרב ז״ל הא דאמרו בפ׳ אין עומדין, כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, והא ודאי שאינו ר״ל שיהיה לאו בו מה״ת, אלא איסורא דרבנן בלחוד איכא, ואסמכוה לקרא דלא תשא. וכ״כ בהדיא רבינו יונה (בברכות פרק אלו דברים). הרי אמרו לשון עובר ואפ״ה אינו אלא אסמכתא. וכן הא דאמרינן (ספ״ק דברכות) כל הקורא לאברהם אברם עובר בלאו, שנא׳ ולא יקרא עוד את שמך אברם, והא ודאי שאינו ר״ל בלאו גמור, דא״כ מנו בעלי מוני המצות לאו זה במנין הלאוין. וכן הא דאמרינן (בפרק חלק) כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו, שנא׳ ולא יהיה כקרח וכעדתו וגו׳. נמי אסמכתא בעלמא כמו שפירשנו שם. עכ״ל.

וגם זה אינו אלא לגבי איסור לאו, דמצינו בכמה דוכתי שאמרו שעובר בלאו והיינו אסמכתא, וכן באיסור עשה, אבל בלשון בני אדם כשאומרים מ״ע סתם, היינו מצוה מה״ת, אא״כ מפרשים מ״ע מדרבנן. ועיין למרן החיד״א בברכ״י (סי׳ רצא סק״ח) שהביא בשם הארחות חיים שכתב, דנשים חייבות בג׳ סעודות שהיא ״מ״ע מדרבנן״, וכן מצוות דרבנן איש ואשה שוים וכו׳. והובא בגנת ורדים (דף עב ע״ד). הרי שהדגיש מ״ע מדרבנן.

ועיין בשו״ת יבי״א ח״ד (סי׳ י״א אות א) שהביא לכל הני רבוותא והסכים עמהם דלאו כל לאו הוא מדאורייתא, ופעמים שהלאו הוא אסמכתא, אלא שבא להורות דחמיר טפי. ע״ש.

ועיין בספר דברי שלום (עפג״ן, ח״ז סי׳ תפט) שכתב לחלוק ע״ד מרן אאמו״ר זיע״א בענין אמירת מ״ע בנוסח לשם יחוד שבספיה״ע, ולא התייחס למ״ש בחזו״ע בטעמא דמילתא, שיש לחוש לבל תוסיף, או משום דובר שקרים לא יכון לנגד עיני. ועיקר דבריו דמצינו שאמרו עובר בלאו וכדו׳ גם במילי דרבנן, והעיר על דברינו בילקו״י בזה״ל: ונראה שנעלם לרגע מהגר״י יוסף שליט״א דברי מרן אביו זיע״א, ולכן נטתה דעתו לסבור דאין מצות דרבנן מדאורייתא, והעלה בדבריו או דאיכא מ״ע מה״ת, או דהיא מצוה דרבנן, אבל מ״ע דרבנן ליכא להו כלל. ע״כ.

ואנא דאמרי, לא נעלם מאתנו כל מה שכתב, אך מה יענה ביום שידובר בו לטענה דיש לחוש בזה לבל תוסיף, וגם שכך הוא לשון בני אדם, שאין אומרים על מצוה דרבנן מ״ע סתם, אלא מ״ע מדרבנן, ולא דמי לאיסור לאו, או לאיסור עשה, דבזה מצינו שמכח האסמכתא אמרו עובר בלאו גם במילי דרבנן, להראות חומר הענין, וכן מצינו שאמרו עובר בעשה. אבל לא מצינו שיאמרו שמקיים מ״ע על מצוה שהיא מדרבנן. והוא חילוק נכון. ומעתה אין שום הערה על דברינו.

וגם אני תמה אחר שראה דברינו שהוכחנו שדעת מרן הש"ע דספיה"ע היא מדרבנן, אמאי חזר על דברי האול"צ שטען דשמא מרן הש"ע סובר דספיה"ע מה"ת, ומה שהתיר מרן לספור בביה"ש הוא משום דאיכא ס"ס, שמא ביה"ש לילה, ושמא הלכה כרבי יהודה דמפלג המנחה אפשר להתפלל ערבית. והרי בילקו"י דחינו זאת בפשיטות אחר המחילה, בטוב טעם, שהרי בב"י כתב הטעם משום ספק דרבנן לקולא, וא"א לחדש טעם אחר בדעת מרן ההיפך ממ"ש מרן עצמו בב"י. וקבל האמת ממי שאמרו. ולפ"ז מרן סובר דספיה"ע מדרבנן, ואם יאמר בלשם יחוד הריני בא לקיים מ"ע סתם, וכמו שכתוב בתורה וכו', כשאינו מפרט מ"ע מדרבנן, יש לחוש משום בל תוסיף, וגם אינו לשון בני אדם לומר מ"ע סתם על מצוה דרבנן. ועיקר הטענה שהובאה בילקו"י ובחזו"ע הנ"ל אינה מחמת הלשון מ"ע גרידא, אלא מהמשך הדברים כמו שכתוב בתורה וכו'. ודו"ק. והרב בן איש חי עצמו בנוסח לשם יחוד מדגיש מ"ע מדרבנן, או מה"ת.

ולא מובן מ"ש בהמשך דבריו, דמה שרצו להוכיח מדברי רבינו הגרי"ח, דגם דעתו נוטה כן, נראה דאינו מוכרח כיון דבודאי שסובר כדעת רבותינו המקובלים שמה שאנו אומרים "מצות עשה" קאי על תיקון מצוה זו בשורשה העליון. ע"כ. ואינו מובן, שהרי רבינו הגרי"ח מצא לנכון להדגיש בנוסח הלשם יחוד קודם הקידוש "מצוה מה"ת ומצוה מדרבנן", וא"כ מהו שכתב "בודאי" סובר וכו'. וגם מ"ש: וא"ת דלא כל רבותינו המקובלים סברי הכי, מ"מ דעת תלמידי רבנו יונה, והבאר שבע, ועוד ראשונים ואחרונים שאפשר לקרוא למצוה שהיא מדרבנן בשם "מ"ע" וכו'. הנה להאמור אין מדבריהם שום הוכחה לנוסח לשם יחוד בספיה"ע.

אמור מעתה, דמ"ש בספר הנ"ל שלא היה צריך למסדרי הסידורים להשמיט תיבת "עשה" מהלשם יחוד, והוא בבחינת "הגם לכבוש את המלכה עמי בבית וכו'". ע"כ. הנה להמבואר לא צדק בדבריו, ולא ענה על עיקר הטענה, דאחר שאומרים כמו שכתוב בתורה וכו', יש לחוש לבל תוסיף. וחבל שכתב בלשון חריפה: לכבוש את המלכה וכו'.

ואמנם בספר הליכות מועד (מלכא, עמ' שעה) כתב, ומ"מ הנוהגים לומר בנוסח לשם יחוד "הנני בא לקיים מ"ע של ספה"ע כמו שכתוב בתורה וכו', וקשה להם לשנות מנהגם, יש להם ע"מ שיסמוכו, ורשאים להמשיך במנהגם. מב' סיבות. שלדעת הגרש"ז אויערבאך יש לפרש לשון מ"ע, מדרבנן. ומה שאומרים כמו שכתוב בתורה, היינו שרבנן תקנו מצוה זו כעין מה שכתוב בתורה. ועוד, שדעת האל"צ מטעם שדעת הרמב"ם שספה"ע בזה"ז דאו', **ובדעת מרן אין הכרע כ"כ**. ע"כ.

ואני תמה עליו הרי הוכחנו בראיות ברורות שלשון מצות עשה קאי על מצוה דאורייתא, ורק כשאומרים מצות עשה מדרבנן, הוי דרבנן, א"כ מה מקום לחזור על טענה זו בלא לענות על הראיות שהובאו בזה. וכן במה שתפס כדברי האול"צ, והרי מזה שנים שכתבנו להשיב על כל הדברים כדרכה של תורה, והוכחנו שדעת מרן הש"ע ברורה בלא ספק שספיה"ע בזה"ז מדרבנן, והמחבר הנז' לא השיב על כל הראיות שהבאנו בזה.

הערות בנוסח לשם יחוד שקודם הקידוש

והנה בבן איש חי (בראשית אות כט) כתב, שקודם הקידוש יאמר, הנה אנחנו באים לקיים מ"ע דאורייתא לקדש וכו', ומ"ע דרבנן לקדש על היין וכו'. ע"ש. אולם יש להעיר, דמאחר דלא נפקא מפלוגתא אם יצא י"ח קידוש מה"ת בתפלה, לכן שב ואל תעשה עדיף. ובהליכו"ע (ח"ג עמ' לג) העיר על דברי הבן איש חי, שהרי לעיל (אות יט) כתב דחיישינן למי שסובר שיוצאים י"ח קידוש מה"ת בתפלה. וכן בדין, שכן דעת כמה פוסקים ראשונים, הרשב"א והרי"ד בספר המכריע, וכן כתבו המג"א ורוב האחרונים. וא"כ למה לן לעיולי נפשיה בפלוגתא. וכמו כן קידוש על היין יש

אומרים דהוי מה״ת. ועיין בערך השלחן (יו״ד סי׳ רלט ס״ק יא). ולכן שב ואל תעשה עדיף, אלא יאמר ״לקיים מצות קידוש על היין״ וכו׳. [ועיין בשו״ת רב פעלים (ח״ג או״ח סי׳ כב) שנוסח זה סידרו רבינו הרש״ש, שכתב בנוסח לשם יחוד בקידוש ליל שבת, הריני מקיים מצות עשה דאורייתא לקדש את השבת, ולקיים מצות עשה דרבנן לקדש על היין. והוכיח מזה שצריך לכוין בפרטות על מצוה שהיא מן התורה, לשם מצוה מן התורה, ועל מצוה שהיא מדרבנן, לשם מצוה מדרבנן].

גם בחמדת ימים (שבת קדש פ״ז) כתב בנוסח לשם יחוד שקודם הקידוש: הריני מוכן ומזומן לקיים מ״ע לקדש על היין כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, וכו׳. וצ״ע שהרי להרבה ראשונים קידוש על היין הוא מדרבנן. ויש ליישב שהכוונה על עיקר הקידוש. [גם בספר שערי קדושה (ח״א שער ד) מנה במצות מן התורה, לקדש על היין בשבת בכניסתו ובהבדלה ביציאתו. ולכאורה לאו דוקא נקט, ומשום שעיקר מצות קידוש הוא מן התורה נקט הכי]. אך צ״ע שהרי יש אומרים שכבר יצא י״ח בתפילה. וכן עוד צ״ע במ״ש להלן שם (פרק יד) לגבי קידוש היום: הנה אנכי בא לקיים מ״ע לקדש על היין קידושא רבא וכו׳. ע״כ. והרי קי״ל שקידוש היום מדרבנן.

ושמא טעמו של הרב חמדת ימים, משום שאף שמה״ת המצוה היא לקדשו פעם אחת בכניסתו, מ״מ בכל פעם ופעם שמקדש שוב בדברי שבח, מקיים מצוה. ולכן גם אם קיים מצות קידוש מה״ת בתפלה, מ״מ מקיים שוב מ״ע במה שזוכר עתה את השבת בקידוש, ורק שאינו מחוייב בזה, אבל מ״ע מיהא איכא. אך אין זה מוסכם, וראה מ״ש בזה בילקו״י שבת א׳ החדש (סי׳ רע״א אות כו). וע״ש בשיטת הרמב״ם בזה. [והנה אף על פי שהוכחנו במק״א בדעת הריטב״א דכל שיש לו יין עקרו חכמים דין קידוש בתפלה, ואינו יוצא ידי חובה בתפלה אף מן התורה, ולפי זה כשבא לקדש על היין יכול לומר הריני בא לקיים מצות עשה וכו׳, מכל מקום אין זה מוכרח לדינא בד׳ שאר הפוסקים, וכדמשמע מהפוסקים הנ״ל, ובפרט להסוברים דיוצא ידי חובת קידוש מן התורה בדברי שבח. ולכן כל שהתפלל יש להמנע מלומר הריני בא לקיים מצות עשה. ושב ואל תעשה עדיף].

וכן במ״ש בבן איש חי שם [בהמשך נוסח הלשם יחוד שקודם הקידוש], והרי אנחנו מוכנים לקבל עלינו מ״ע של התשובה, כמו שנאמר ושבת עד ה׳ אלהיך ושמעת בקולו. ע״כ. הנה הדבר שנוי במח׳ אם המצוה היא הוידוי או התשובה. ודברי הגרי״ח כאן מיוסדים ע״ד החיד״א בעבוה״ק (עניני שבת) שצריך להרהר בתשובה קודם אמירת ויכולו, שהרי מעיד על מעשה שמים וארץ, ורשע פסול לעדות, וע״י שיהרהר בתשובה נחשב כצדיק. ועיין בילקו״י שבת כרך א׳ חלק שני (סי׳ רסח ס״ז) בדיני אמירת ויכולו.

ושם הבאנו לשון הרמב״ם (הל׳ תשובה פ״א ה״א) כל מצוות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו, חייב להתודות לפני ה׳ ברוך הוא, שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו׳. והתודו את חטאתם אשר עשו. זה וידוי דברים. וידוי זה מ״ע. ע״כ. ומשמעות דברי הרמב״ם שעצם התשובה אינה מ״ע, אלא כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות, והיינו, שהוידוי הוא המצוה, ולא עצם התשובה. וכ״כ המנחת חינוך (במצוה שסד) בדעת הרמב״ם, שאם לא עשה תשובה, אין עליו עונש על מה שביטל עשה, רק על העבירות שעבר, ולא מוסיפין לו עונש על ביטול עשה. ודלא כהרמב״ן, שפירש שהפסוק (דברים ל, יא יד) כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום, לא נפלאת ולא רחוקה היא ממך, כי קרוב אליך הדבר מאד וגו׳. היינו על מצות התשובה, כדכתיב, ושבת עד ה׳ אלוקיך. נמצא שהדבר שנוי במחלוקת, ועל כן שב ואל תעשה עדיף.

וראה עוד בבן איש חי (פר׳ שמות אות ה) שכשאומר ובנו בחרת מכל עם ולשון וקרבתנו מלכנו, יכוין לקיים מ״ע לזכור מעמד הר סיני, ונתינת התורה, שקרבנו השי״ת לשמו הגדול ע״י התורה, וקיבלנו מלכותו עלינו, וכשאומר לשמך הגדול, יכוין לקיים מ״ע לזכור מעשה עמלק, שבעבורו אין השם שלם ואין

כח. יש נוהגים לומר בסיום הלשם יחוד הפסוק ויהי נועם ה' וגו' ב' פעמים, ויש שאינם אומרים אותו כלל. ומנהגינו לאומרו פעם אחת. כח)

הכסא שלם, ויכוין לצפות לה' שבקרוב ימחה שם עמלק, ויהיה שמו יתב' גדול, שישתלם השם והכסא, וכשיאמר באהבה להודות לך, יכוין לקיים מ"ע לזכור מה שעשה ה' למרים, שהשי"ת לא ברא את הפה לאדם רק להודות לו בו, ולא ישתמש בו באיסור, ובפסוק אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, יכוין לקיים זכירת יצי"מ, וכנזכר בספר הכוונות, ופרי עץ חיים.

[ומקורו בשעה"כ (דף יט:) וז"ל, דע כי ד' מצות עשה צריך האדם לקיים בכל יום שהם ענין זכירה, והם ד' זכירות הכתובים בתורה שתלוים בזכירת הלב. ואלו הם, הא', זכרון מעמד הר סיני וקבלת התורה, וכמ"ש יום אשר עמדת וכו' בחורב וכו', וכתיב בתריה פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וכו', והיא אחת מרמ"ח מ"ע להרמב"ן ז"ל. זכירה ב', זכור את אשר עשה לך עמלק והיא מצוה שנית, וזכירה ג' זכור את אשר עשה ה' אלהיך למרים והיא מצות עשה שלישית, וזכירה ד' זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, והיא מצות עשה רביעית. ע"כ. אולם הדבר שנוי במחלוקת, ולכן לענין הלכה שב ואל תעשה עדיף].

ועוד כתב בבן איש חי (ש"א פר' תרומה אות ג), שקודם הקדושה של נקדישך יכוין לקיים מ"ע זו שנצטווינו בפסוק ונקדשתי בתוך בני ישראל, שפירשוהו בזוה"ק שנתחייבנו לקדש שמו יתברך בסוד קדושת נקדישך ונעריצך. וכ"כ בספר **עוד יוסף חי** (פר' תרומה אות ב). [ומקורו בשעה"כ (דף טל.) וז"ל, תחילה תכוין לקיים מצות עשה אחת שנצטוינו בפסוק ונקדשתי בתוך בני ישראל, ופירשוהו בזוהר (ח"ג דף צג.) שנתחייבנו לקדש שמו יתב' בסוד קדושת נקדישך ונעריצך, וז"ש בתוך בני ישראל, רמז בזה שצריך האדם לכוין כי בהמשיכו הקדושה העליונה אליו יתב' שתמשך עליו גם כן בחי' הקדושה ההיא, ויתקדש האדם מקדושתו יתב', וזהו ונקדשתי בתוך בני ישראל שהם יתקדשו והוא יתקדש עמהם בתוכם. זש"ה והתקדשתם והייתם קדושים כנז' בר"מ, שנקבל הקדושה מקדושתו ית' שנמשכה עלינו. ועיין עוד בשו"ת התשב"ץ (ב, קסג) לגבי הנשבע שלא לעבור לפני התיבה, שזה נשבע על מ"ע מדאורייתא. שלעבור לפני התיבה, הוא להוציא את הרבים י"ח בדברים שבקדושה, ומונקדשתי בתוך בני ישראל למדו שאינם בפחות מעשרה. וכן קריאה"ת מדאורייתא, שאפי' ברכה"ת מדאורייתא].

אך גם בזה יש להעיר, שכיון שאין הדבר מוסכם בראשונים, ומפורש **ברא"ש** (ברכות מז:) דונקדשתי קאי על מסירות נפש, וכל דין קדושה הוא מדרבנן. וכ"ד התוס' (ברכות שם), והמאירי (גיטין לח:), והר"ן (מגילה כג:) ועוד. וראה בשו"ת **יבי"א** (ח"ב סי' לד אות ב). ע"כ שוא"ת עדיף משום חשש איסור "בל תוסיף". ואף שכ"כ בשער הכוונות, מ"מ לא נפקא מכלל ספק, ולדעת הפשטנים יש כאן חשש בל תוסיף.

אלא דלכאורה בכל הנ"ל יכוין על תנאי, שאם האמת כשיטת הסוברים שיש בזה מ"ע, הרי הוא מכוין לקיים מ"ע, ואם יש בזה מצוה דרבנן מכוין רק לקיום מצוה מדרבנן, ואם אין בזה מצוה כלל, מכוין שלא לקיים מצוה כלל. וכעין מ"ש מרן בש"ע לגבי תפילין של רש"י ור"ת.

כח) ע' בספר דרכי חיים ושלום (אות תרכה) **שהגאון** ממונקטאש לא אמר ויהי נועם כלל. וע"פ המקובלים נכון לומר ויהי נועם לפני כל מצוה, מובא בבן איש חי בכמה דוכתי. וראה בכה"ח (סי' קמב אות ד).

בסוף נוסח לשם יחוד, אומרים פסוק ויהי נועם וגו'

והנה המקור לאמירת ויהי נועם, כתב בס' אגרא דפרקא (אות קעח) **שהוא** עפ"ד הזוה"ק (ח"ב דף צג:) שמי שמזדמנת לו מצוה ועושה אותה ומכוין בה כוונות הראויות בגבהי מרומים, צדיק

הוא. אמנם גם אם אינו מכוין בה, צדיק הוא, שעושה מצות אדונו, אבל לא נחשב כמי שעושה רצונו לשמה, ויכון בה ברצון וכו', שהרי הקב"ה רוצה לבו ורצונו של האדם, ואפ"ה אם אין שם רצון הלב, שהוא עיקר הכל, על זאת התפלל דוד, ואמר ומעשה ידינו כוננה עלינו וגו' (תהלים צ, יז), שהרי לא כל אדם חכם לתת רצונו ולבו לתקן הכל ולעשות מעשה המצוה, ולכן התפלל תפלה זו, "ומעשה ידינו כוננה עלינו", פי' כונן והתקן תיקונך למעלה כראוי, שאין אנו יודעים לתת רצון ולב, רק מעשה לבד. "ומעשה ידינו כוננהו", לאותו דרגה שצריכה להתקן, כוננהו בחיבור אחד להיות מתוקן במעשה זה כראוי. ע"כ.

וכתב באגרא דפרקא שם, דמכאן מודעא רבה, שיאמר האדם קודם כל מצוה מעשיית ויהי נועם וכו' ומעשה ידינו כוננהו, ואז אפי' אם אינו מכוין כוונה הראויה, השי"ת יכונן מעשיו שיתקנו התיקון הראוי בגבהי מרומים. ע"כ. וכבר קדמו בס' חמ"י (שב"ק פ"ד, סוכות פ"ד) עפ"ד הזה"ק הנ"ל, ושלכן מנהג חסידים, להקדים בכל מעשה עבודת הקודש לבטא בשפתים ולומר לשם יחוד וכו' ויהי נועם וגו'.

וכ"כ החיד"א בס' פני דוד (פר' ויקהל פקודי אות ט) עה"פ, וירא משה את כל המלאכה וגו' כן עשו ויברך אותם משה. וארז"ל מה ברכה ברכם, יה"ר שתשרה שכינה במעשה ידיכם ויהי נועם וגו'. וביאר בזה, שכל הדברים צריכים מחשבה ודיבור ומעשה, כדי להיות הענין בתכלית השלימות, וכאן משה רבינו ע"ה ראה באספקלריא של קודש דיש מקצת אנשים שלא עשו בכוונה הראויה מספיק, (וז"ש וירא משה את כל המלאכה, והנה עשו אותה, פי', שרק בענין המעשה כן עשו כמצות ה', אך יש מהם שלא נעשה בכוונה הראויה), ולכן ברכם שתשרה שכינה במעשה ידיכם (ידיכם דייקא), אף שהיה מעשה בלי כוונה, ויהי נועם וכו' ומעשה ידינו, כוננה אתה עלינו, כאילו עשינו בכוונה הראויה, ואחר שכבר הוא מתוקן, מעשה ידינו כוננהו לעילא, וכמ"ש בזהר הקדוש.

וכ"כ בס' בעל שם טוב עה"ת (פר' פקודי אות א, מהקדמת ס' בן פורת יוסף דף ח, ט), בביאור מה שאנו אומרים קודם עשיית כל מצוה ויהי נועם. שזהו כמו שמצינו בפרשת פקודי שעל כל פרט נאמר "כאשר צוה ה' את משה", לפי שיש בכל מצוה יש מעשה ודיבור ורצון, וכוונת התפלה והמצוות היא נוראה, וגם מבני עלייה לא יודעים חלק אחד ממליון חלקים שכוונו אנשי כנה"ג בכוונת התפילה, וכן בכוונת המצוות, ומצוה בלא כוונה הראויה היא חסרה, שמן כוונת המצוות נעשה לבוש לנשמה בג"ע העליון, ולכן העצה יעוצה, לכלול את עצמו וכוונתו בתפילה ובמצוות, ואפי' באכילתו, לשתף כוונתו עם שאר שלומי אמוני ישראל, היודעין כוונת התפילה והמצוה, ועל סוד כוונת אנשי כנה"ג וכיו"ב, ולכן כתב האר"י לקיים קודם תפילה מ"ע של ואהבת לרעך כמוך, לכלול כוונתו ותפילתו עם היודעים הסודות. והנה גם בעשיית המשכן, היה נצרך כוונה גדולה, ושתהיה מחשבתן על מלאכת המשכן העליון, וכמ"ש (תנחומא נשא יח) שבהקמת המשכן למטה הוקם המשכן של מעלה, וכיון דלאו כל מוחא סביל דא, לכן בכל פעולה ופעולה של כלי המשכן היו אומרים בפירוש, אנו עושין על הכוונה שצוה ה' את משה. ע"כ.

וכ"כ בשו"ת תורה לשמה (סי' יז) ע"פ הזוה"ק הנ"ל, שלכן הזהירו הקדמונים לומר פסוק ויהי נועם וכו' קודם כל מצוה וקודם כל תפלה ועסק התורה, יען כי באמירת הפסוק הזה תתעורר תפלת דוד המלך ע"ה, ואז תקובל ברצון אותה מצוה ותפלה אע"פ שלא כיון האדם בסוד שלה. [וע"ש, שהזהירו לומר קודם שיעשה המצוה, שהוא מוכן לעשות מצוה זו כאשר צונו השי"ת בתורתו הקדושה, ויאמר גם כן בפירוש שאני עושה מצוה זו לעשות נחת רוח ליוצרנו ולקיים כוונת בוראינו אשר צונו במצוה זו. ואפילו כשמתפלל כל תפלה או בקשה, יכוין לקיים מ"ע שצוונו ית' להתפלל אליו בעת צרתינו, להורות כי הוא אלהינו ואנחנו עמו ועבדיו ואליו עינינו תלויות כעיני עבדים אל יד אדוניהם, ואין לנו שום עזר אם לא ממנו יתברך]. והביא ראיה לזה ממ"ש בתשובת רבינו חיים בן רבינו יצחק (בעל ההגהות אשרי) בת' כ"י, שאשה שלשה מצת מצוה דבעיא שימור לשם מצוה, ושומרת מן החימוץ אך לא לשם מצוה,

דדי באדם העומד שם ומתכוין שיהא שימור זה לשם מצוה, וכדמצינו בטבילה שאם הטבילו חבירו מהני כוונת המטביל. ורק לגבי גט לא מועיל חש"ו כותב וגדול עומד על גביו, דהתם כתיב וכתב לה לשמה, שהכותב יתכוין לשמה. ע"כ. ומזה יש ללמוד ק"ו, שגם מחשבתו ית' כביכול תועיל למעשים שלנו, להיות מסודרים ע"פ הסוד, כי לפניו אנחנו עושים הכל וממנו הכל ושלו הכל. ולמדנו מכאן שצורך גדול יש בפסוק ויהי נועם לאמרו קודם כל תפילה ומצוה ועסק התורה. עכ"ד.

ובכה"ח (סי' רלו ס"ק כב) כתב, דהגם שאין אנו מכוונים ע"פ הסוד, מ"מ צריך להתפלל על סדר הכוונה, והשי"ת ברחמיו הוא יסדר, וע"ז אנו אומרים קודם כל תפילה ולימוד ויהי נועם וכו', שמבקשים מהשי"ת שהוא יסדר הלימוד והתפילה כפי בחינתם במקום עליון.

וכתב בבא"ח (ש"ב שמיני אות יט) שקודם הטבילה טוב לומר [במקום נקי, כגון חוץ לבית הטבילה] פסוק ויהי נועם. וכ"כ לגבי טבילת כלים (ש"ב מטות אות ד), שטוב לומר קודם הברכה פסוק ויהי נועם. והחיד"א (ברכי יוסף א"ח סי' מו אות טז. עבודת הקודש קשר גודל סי' ה' אות ל), כתב שהנוהגים לומר לפני כל מצוה וברכה ולימוד פסוק ויהי נועם, יזהרו שלא יאמרו כן קודם ברכת התורה. [וראה בילקו"י סי' מז ס"י, שאין זה מעיקר הדין, כיון שאומרו לשם תחנונים ולא לשם לימוד].

וז"ל הרב פלא יועץ (ערך ויהי נועם), קודם כל מעשה טוב צריך לומר ויהי נועם, ויש בו רזין עילאין בכל אות ואות וכל תיבה ותיבה. כי דלונו מאד ואין אנחנו יודעים לכוין בשום דבר כוונות הראויות לכוין, כי כל דבור ומעשה ומעשה יש בו רזין עילאין ורזי דרזין ובונה בשמים עליותיו, ואפי' החכמים היודעים צפוני סודות לא יוכלו להשיג א' מיני אלף אלפי אלפים מתעלומות חכמה, כ"ש אנן יתמי דיתמי שאין אנו יודעים כלום אלא דברים כפשטן, רק זאת תהיה נחמתנו שגילו לנו רז"ל שכח מצוות האל יתברך פועלות בסגולה ועושות רושם למעלה אף שנעשות בלתי כוונה פרטית, ורק שיכוין בכללות שעושה המעשה הזה לקיים מצות אלקי"ו, ולעשות נ"ר לפניו, ולתקן הדברים בשורשן לדעת כל הקדושים ולדעת הקב"ה ית"ש. וע"ז מתפללים קודם כל מעשה ודבור, ומעשה ידינו כוננה עלינו. ואף שבלי אמירת ויהי נועם ג"כ המצוה פועלת למעלה בדרך סגולה, מ"מ אינו דומה המכוין למי שאינו מכוין, שהמכוין פועל יותר ומעורר הדברים העליונים ביותר.

ובבן איש חי (ש"ב פר' כי תבא אות ה) כתב לגבי קביעת מזוזה, שיאמר תחלה לשם יחוד וגו', ואח"כ יאמר פסוק ויהי נועם ה', "ויכפול אותו שתי פעמים". והטעם לזה מבואר בבא"ח לעיל (ש"א פר' מקץ אות ה), לפי שיש ב' סוגי כוונות בפס' זה. א. ע"פ הזוה"ק, שאף שאין אנחנו יודעים לכוין בסוד המצות והתפילות, השי"ת ישלים כונתינו, ויעלה עלינו כאילו כוננו בכל הכונות הראויות לכוין, ועי"כ במעשינו תהיה כוננה לעלות למעלה לעשות פעולתה. ב. בסידור הרש"ש כתב לכוין בפס' זה, שאם חטאנו וגרמנו לסלק אור הקדושה שנמשכה עלינו במעשים טובים, הנה אתה האל ברחמיך תכונן ותתקן לאותם מעשים טובים, ותחזור להמשיך עלינו אור אותה הקדושה. ולכן יש מדקדקים לכפול בכל פעם פסוק זה, כדי לכוין כונה אחת באמירה ראשונה, וכונה אחת באמירה שניה, והוא מנהג יפה, משום דבלא"ה יש טעם בפעמיים. ע"כ.

בענין סגולת אמירת ויהי נועם

ובענין אמירת ויהי נועם, כתב מהר"ם (תשב"ץ קטן סי' רנח), שחשמונאי ובניו היו הולכים למלחמה ואמרו ז"פ ויהי נועם וב"פ אורך ימים אשביעהו ונצחו. ושם (סי' רנז) כתב, שבויהי נועם נעלם אות ז', לומר לך כל האומרו ז' פעמים אינו יכול להזיק לו כלי זיין.

ובבא"ח (ש"א חנוכה אות כג) כתב, שסגולה לשמירה, לומר כל לילה אחר ההדלקה, ז' פעמים

כט. הנוהגים לומר בנוסח "לשם יחוד" שלפני ספירת העומר, את הפסוק "וספרתם לכם וכו' שבע שבתות תמימות תהיינה", יכולים לאומרו גם בליל מ"ט לספירה, ואין למחות בידם, שיש להם על מה שיסמוכו. ורשאים אחר כך לספור את העומר בברכה. ומכל מקום הואיל וספירת העומר בזמן הזה רק מדרבנן, לכן יותר נכון להשמיט מהנוסח של לשם יחוד אמירת הפסוק הנ"ל, בכל הלילות של הספירה, ודי לומר הרי אנחנו באים לקיים מצות ספירת העומר לעשות נחת רוח ליוצרינו וכו'. כט)

ויהי נועם וכו', ומזמור יושב בסתר. וכנזכר בס' מל"ח. ע"כ. אולם במל"ח (סי' כז אות יג) הביא כן מס' הזכירה (דף סט.) שסגולה לשמירה מעולה כל השנה, שיאמר בחנוכה כל לילה אחר הדלקת הנרות, ז' פעמים ויהי נועם. ע"כ. ולא פירש לגבי יושב בסתר, ושמא כוונתו לומר רק פסוק ויהי נעם ז' פעמים. ובס' בעש"ט עה"ת (פר' מקץ, מסידור ר' שבתי) הביא, שסגולה מהרמב"ן לומר בחנוכה אחרי ההדלקה, ויהי נועם וגו' כל תיבה ז' פעמים, והוא טוב מאוד, ושהבעש"ט אמר, לומר ז"פ ויהי נועם יושב בסתר כפשוטו, והיה נוהג לומר כן ג"כ בימים נוראים ובכל עת צרה שלא תבוא, ויכוין שני נוני"ן. ובמשנת חסידים (תקון המגפה פ"ד) כתב בין הסגולות, לומר ז"פ ויהי נעם. ואח"כ יאמר כל מזמור יושב בסתר.

והחיד"א בעבה"ק (צפורן שמיר סי' כד אות חי) כתב, שסגולה לשמירה טוב מאד לומר ויהי נועם כולו ישר והפוך ז' פעמים, ויכפול פסוק אורך ימים אשביעהו. וכ"כ שם בכ"ד. [ובספרו מדבר קדמות (מערכת ו' אות ד) כתב, שטוב לומר ז' פעמים בכל יום ויהי נועם אחר תפלת שחרית, ולכוין "ישאונך פן תגוף באבן רגלך על שחל ופתן" להנצל מקליפת יפת בר עשו הרמוז בר"ת. ויש שאומרים אותו ישר והפוך].

אמירת לשם יחוד לפני ספירת העומר - ביום האחרון

כט) **על** פי המבואר בהערות הנ"ל. והנה רבינו דוד אבודרהם בהלכות ספיה"ע, הביא מה שפסק הרמב"ם (בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הלכה כה), אם מנה ספיה"ע ולא בירך, יצא י"ח, שאין הברכות מעכבות. וכתב על זה, לפיכך מי ששאל אותו חבירו בביה"ש, שהוא זמן ספירה, כמה היום לספיה"ע, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך, נמצא שכבר מנה ספיה"ע, ויצא י"ח, ושוב לא יוכל אח"כ לחזור ולמנות בברכה. וכ"פ מרן בש"ע (סי' תפט ס"ד).

ולכאורה נראה שה"ה בנידון שלנו, שאם יאמר הפסוק שבע שבתות תמימות תהיינה, בתוך נוסח לשם יחוד, הרי כבר מנה ספיה"ע של אותו לילה, ולא יוכל אח"כ לברך על ספיה"ע. וכ"כ להזהיר על זה בספר טהרת המים (מערכת ע אות כ). וכ"כ בכה"ח (סי' תפט סק"ז), שבלילה האחרון לספירה אין לומר את הפסוק הנ"ל בנוסח לשם יחוד, מהטעם הנ"ל.

אולם הנה כבר הקשו האחרונים על דברי מרן הש"ע הנ"ל, שהרי מרן עצמו פסק בש"ע (סי' ס ס"ד): יש אומרים מצות אינן צריכות כוונה, ויש אומרים שצריכות כוונה, וכן הלכה. וכיון שהמשיב לשאלת חבירו כמה היום לספירה, לא נתכוון בתשובתו לשם מצוה, הרי לא יצא י"ח, ולמה לא יוכל לספור אח"כ בברכה.

ותי' המג"א, שמרן חשש בספק ברכות לסברת מי שאומר מצות אין צריכות כוונה. וכ"כ **החק יעקב שם**. (וכן מבואר בביאורי הגר"א שם. וכן כתב הגאון רבי זלמן שם סעיף יד). [וכיו"ב כתב הב"ח בסוף סי' קפח, בטעם הדין דמי ששכח לומר רצה והחליצנו בברכת המזון של סעודה שלישית בשבת אינו חוזר. דאף שלהלכה צריך לאכול פת בסעודה שלישית, מ"מ חיישי' להחולקים שא"צ לאכול פת בסעודה שלישית, ולכן אם שכח רצה והחליצנו אינו חוזר].

והט"ז כתב לתרץ שמרן לא פסק כן אלא לענין לכתחלה, שיש להתרחק מזה ככל האפשר,

אבל בדיעבד אם השיב לו היום כך וכך, כיון שלא נתכוון למצוה חוזר וסופר אח"כ בברכה.

אבל הגאון רבי יונה נבון בשו"ת נחפה בכסף (או"ח סי' ח) דחה דברי הט"ז, שאין כן משמעות דברי מרן שסיים, שאם יאמר לו היום כך וכך, לא יוכל לספור אח"כ בברכה, ונדחק מאד בזה. ע"ש. וכן החק יעקב (ס"ק טו) תמה על הט"ז בזה, שהוא היפך משמעות דברי מרן הש"ע. וכ"כ המאמר מרדכי (סק"ו). (ועיין עוד בשלמי צבור דף רצז ע"ג).

וכבר כתבנו לעיל מה שכתבו הפר"ח והא"ר (שם) ליישב ד' מרן, דמה שפסק בסימן ס' שמצות צריכות כוונה, היינו במ"ע דאורייתא, אבל במצוות דרבנן אינן צריכות כוונה, וכמו שהביא המג"א (סי' ס') בשם הרדב"ז, ומצות ספיה"ע בזמן הזה מדרבנן, לפיכך גם בלא כוונה יוצא י"ח, ואינו רשאי לספור אח"כ בברכה. ומ"מ למעשה דעת הפר"ח לחלוק בזה על הש"ע, ולדעתו גם מצות דרבנן צריכות כוונה. ע"ש. והובא בשעה"צ (סי' תפט ס"ק כג וס"ק כו). וכ"ד היעב"ץ במור וקציעה שם. ונקטינן דאף במצוות דרבנן, מצוות צריכות כוונה, כמו שהארכנו להוכיח בילקו"י סימן ס', שכן מוכח ממ"ש מרן בב"י (סי' ריט) והא דאמרינן שיצא בשמיעתו אם כיון לצאת, אתי כמאן דאמר מצות צריכות כוונה. ולפי דעתו הכי נמי בעינן שהמברך יכוין להוציאו, כדאמרינן בראש השנה (כח:) דאילו למאן דאמר אין צריכות כוונה לא בעינן שיכוין לצאת, כדאי' התם. ע"כ. ומבואר דאף שברכת הגומל מדרבנן, צריך המברך שיכוין להוציאו, והשומע יכוין לצאת, והוא מדין מצוות צריכות כוונה. אלמא דמצוות צריכות כוונה היינו גם בדרבנן. וכ"ה בש"ע שם, שאם בירך הגומל לעצמו, ונתכוין להוציא את חבירו, ושמע חבירו וכיוון לצאת, יצא אפי' בלא עניית אמן. ע"כ. ומשמע שאם לא כיוון לצאת, לא יצא י"ח, דמצוות צריכות כוונה גם בדרבנן, והוא לעיכובא. ועיין בש"ע (סי' ריג ס"ב) "שאין המברך מוציא אחרים אא"כ יאכל וישתה עמהם, ואז יוצאים בשמיעתן שמכוונין אליו, אפי' לא יענו אמן". וכן בסעיף ג' שם: אין יוצא י"ח בשמיעת הברכה, אפי' יענה אמן, אא"כ שמעה מתחלתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה י"ח, והמברך נתכוין ג"כ להוציאו י"ח.

ע"כ. הרי שהצריך כוונה גם בברכות דרבנן.

וכ"ז אחה"מ דלא כמו שכתבו עורכי הספר אול"צ שדעת מרן הש"ע כהרדב"ז דבמצוות דרבנן א"צ כוונה. ובשו"ת יחו"ד (ח"ו סי' כט) הביא מהאחרונים שכתבו דזהו תלוי ביסוד הדין דבעינן כוונה אי הוי מה"ת, וא"כ יש לומר דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, או דבעינן כוונה רק מדרבנן, וא"כ רבנן לא החמירו כולי האי במצותם, והוה ליה כעין גזירה לגזירה. והוסיף הפר"ח (שם) דאע"ג שבב"י (סי' תעה) מבואר להדיא דאין חילוק בין מצוות דרבנן או דאורייתא. ואפשר שאח"כ נתיישב בדבר, ולכן פסק להחמיר לגבי ספיה"ע. ע"כ. אמנם היחו"ד שם כתב דמהב"י וש"ע סימן ריג [הנ"ל] מוכח דגם בדרבנן מצות צריכות כוונה. ודלא כמ"ש הפרי חדש. ע"ש. [וע"ע בשו"ת משפטי צדק (סי' יב) שכתב לענין בירך בורא נפשות רבות על מים שפטר את הפירות, אפי' שלא נתכוין עליהם, כיון דיש לחוש למאן דאמר דמצות אין צריכות כוונה. והובא בילקו"י ברכות (עמ' תקכז). ובהליכות עולם ח"ב (עמ' פט) ובחזו"ע ברכות (עמ' קפט). וצ"ע דמהשלחן ערוך בסימן ריט מוכח דאין בזה חשש ספק ברכות להקל גם כן. ושאני לענין ספירת העומר דחיישינן בזה טפי משאר דוכתי, כמו שיתבאר להלן].

והנה במ"ש מרן בש"ע הנ"ל (סי' ריג ס"ג) שאינו יוצא י"ח בשמיעת הברכה אפי' אם יענה אמן אא"כ שמעה מתחלתה ועד סופה וכו', כתב על זה הא"ר (סק"ה): בעולת תמיד תמה, שהש"ע סותר למ"ש בסימן ס' ס"ד שתי דעות אם מצות צריכות כוונה, וא"כ היה לו לפסוק כאן שאף שלא כיון יצא, דסב"ל. ולפע"ד לא קשיא מידי, שהרי סיים הש"ע שם שהלכה שמצות צריכות כוונה, נמצא שכך הלכה, ולא מטעם ספק או חומרא. וכ"פ הלבוש שם. ועוד נראה לי שהב"י סמך בזה על מ"ש בסימן תקפ"ט, שאפי' למאן דאמר מצות אין צריכות כוונה, הני מילי בדבר שיש בו מעשה, אבל מצוה התלויה באמירה בלבד צריכה כוונה. וה"נ תליא באמירה. ע"כ.

ולפ"ז נראה שגם בברכות דרבנן פשיט"ל למרן שצריכות כוונה, ואינו חושש גם לספק ברכות, ולפ"ז א"א לתרץ דברי מרן בסימן תפט, לא כתירוץ המג"א ולא כתירוץ הפרי חדש. והא"ר (סי' תפט סקי"ב) העיר על קו' המג"א, דלא קשיא מידי, לפי מ"ש המג"א עצמו בסימן ס' שבמצות דרבנן אין צריכות כוונה, וספיה"ע בזמן הזה מדרבנן. ונראה דלדברי המג"א קאמר, וליה לא סבירא ליה. (ועיין עוד בספר שבילי דוד כללי ברכות דף ה:).

ובשו"ת מחנה חיים (ח"א או"ח סי' כג) כתב, שטעמו של הרדב"ז שמחלק בין מצות דאורייתא למצות דרבנן, משום שהיא מחלוקת גדולה בפוסקים, והרבה מהם סוברים שמצות אין צריכות כוונה, לכן בדאורייתא יש להחמיר ולפסוק שמצות צריכות כוונה, דספק דאורייתא לחומרא, ואילו במצות דרבנן נקטינן להקל דסד"ר לקולא. וכמו שמצינו בדין ברירה שחילקו בין דאורייתא לבין דרבנן מהאי טעמא. (ומ"ש שכן ראה בספר קדמון אחד ואינו זוכר מקומו, הנה כן מבואר בר"ן רפ"ב דגיטין). וקדמו הגאון רבי רפאל משה בולה בספר חיי עולם (פר' לך לך דכ"ו ע"ד), שכתב ג"כ להסביר בזה החילוק בדין מצוות צריכות כוונה בין מצות דאורייתא לדרבנן. ודחה קושית הפר"ח מהא דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, שגם מרן יודה דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אלא שכאן יש להסתפק אם הלכה כמאן דאמר מצוות צריכות כוונה או לא, ולכן פסק בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא.

וק"ק ממ"ש בש"ע (ס"ס ריג) שמוכח שאף בברכות דרבנן מצוות צריכות כוונה לעיכובא. (וכן הוא בשלחן ערוך סי' ריט ס"ה). ולמטוניה דמר היה אפשר עוד לומר כמו שנתבאר לעיל שהדבר תלוי במחלוקת האחרונים אם מצוות צריכות כוונה מה"ת, או רק מדרבנן, שבשו"ת קול אליהו (ח"א או"ח סי' לד) כתב שגם למאן דאמר מצוות צריכות כוונה אינו אלא מדרבנן. וכ"כ בבית יצחק (יו"ד חלק ב סי' קסח אות ה) מהמבי"ט (קרית ספר ר"ה פ"ב), וכ"כ הפמ"ג (סי' ס). [אך נראה שאין שום הוכחה מדברי המבי"ט שם, שרק לענין הדין דבעינן שיכוונו השומע והמשמיע כתב דהוי מדרבנן. וכן כתב בערך השלחן יורה דעה סימן קכ ס"ק טז]. וכ"כ הרב המגיה בספר פאת ים (דף פט:). ועוד.

ולעומתם דעת הגאון רבי יהודה נג'אר בספר מועדי ה' (דף נח) שמצוות צריכות כוונה מה"ת, והוכיח כן גם מרשב"ם (פסחים קיד:). וכן הוכיח בערך השלחן (חושן משפט ס' הזכרון מערכת מ' אות כא). וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה אסאד (או"ח סי' קעג). וע"ע בשו"ת אמרי בינה (או"ח סי' יד), ובשו"ת תורת חסד מלובלין (סי' מט), ובשו"ת שאילת שמואל (סי' ח), ובספר חקר הלכה (מערכת מ' דף ל"ב ע"ד).

ולפ"ז יש לומר שאם מצוות צריכות כוונה מה"ת, גם במצות דרבנן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אבל אם מצוות צריכות כוונה רק מדרבנן, יש לומר שלא תיקנו כן אלא במצות דאורייתא, משא"כ במצות דרבנן תקנתא לתקנתא לא עבדי'. [ועיין בשדי חמד מערכת מ' כלל סא מה שהאריך בדין מצוות צריכות כוונה אם הוא מן התורה].

ומיהו בשו"ת הרמ"ץ (או"ח סי' י' אות יג) כתב סברא להיפך, דבמצוה דרבנן שאין החיוב חזק כל כך לכל הדעות צריך כוונה גמורה לשם מצוה. וכ"כ בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סי' טז). ועיין בברכ"י (סי' תפט ס"ק יג) מ"ש בדברי המקראי קודש, שמרן סובר שאף בדרבנן צריכות כוונה. וע"ע בספר חיי עולם (דף כו ע"ג), ובשו"ת קרית חנה דוד (חלק ב ס"ס יא).

עכ"פ בנ"ד דהוי מצוה שבדיבור יש לומר דלכולי עלמא מצוות צריכות כוונה, וכנ"ל. וכן כתבו בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' לד), ובשו"ת נהרי אפרסמון (חלק או"ח ס"ס כב), וכן צידד בדברי צבי (או"ח סי' ס'). ועיין במשנ"ב (סי' ס' ס"ד), ובביאה"ל שם, ובשו"ת יבי"א (ח"ג או"ח סי' ח' אות ט, וסי' כח אות כד).

המורם מכל האמור דאף שדינו של מרן הש"ע שנוי במחלוקת הפוסקים, ואינו מוסכם להלכה, מ"מ למעשה אנו אין לנו אלא דברי מרן הש"ע שקבלנו הוראותיו. אולם הנה מבואר בט"ז (סי' תפט סק"ז), שדוקא אם אמר לו היום כך וכך לעומר לא יוכל אח"כ לספור בברכה, אבל אם השיב לו מספר הימים ולא הזכיר בדבריו 'היום',

בודאי שלא יצא, שהרי עיקר המצות בספיה"ע לומר היום כך וכך. וכ"ה דיוק לשון מרן שכתב שאם יאמר לו היום כך וכך וכו'. ע"כ. וכן פסקו המג"א (שם סק"ט), והגר"ז (שם סי"ד), ובשלמי צבור (דף רצז ע"ג), ובמאמר מרדכי (סק"ו).

ואע"פ שהא"ר (ס"ק יג) חולק על דברי הט"ז, ומפרש שגם כשלא אמר תיבת היום, הדין כן, נראה שהעיקר כדעת רוב האחרונים, מאחר שבגוף הדין של מרן הש"ע איכא עקולי ופשורי טובא, הבו דלא להוסיף עלה. ולפ"ז בנידון שלנו שאומר את הפסוק שבע שבתות תמימות תהיינה, ואינו אומר היום, אין לחוש לזה כלל.

ויש להוסיף עוד על פי מ"ש בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' קיד), שהלומד בש"ע בליל שמיני לספירה, וקרא מה שכתוב בש"ע (סי' תפט ס"א): וביום שמיני יאמר היום שמונה ימים לעומר שהם שבוע אחד ויום אחד, רשאי לחזור אח"כ ולספור העומר בברכה, שהרי לא היתה כוונתו אלא לשם קריאה, ונעקרה כוונת המצוה, ואפי' לדעת מי שאומר מצות אין צריכות כוונה, באופן כזה אינו יוצא י"ח ספיה"ע. ע"כ. וכן כאן כשאומר הפסוק בתוך נוסח לשם יחוד, אין כאן כוונה כלל אלא לקריאת הפסוק ולא לשם ספיה"ע.

ואמנם הגאון רבי אהרן אלפנדארי בספר יד אהרן העיר על זה ממ"ש בברכות (יג.) היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיוון לבו יצא. ובגמ', שמע מינה מצות צריכות כוונה וכו'. ומוכח דלמאן דאמר מצות אין צריכות כוונה, יוצא בקריאתו בתורה. וכן הקשה בערך השלחן (סי' תפט סק"ב) ודחה דבריו מהלכה.

ומיהו בשו"ת פני מבין (או"ח סי' קלג) כתב, שמצות ק"ש תכליתה משום ת"ת, וכמו שאמרו במנחות (צט:) שאם קרא ק"ש שחרית וערבית קיים והגית בו יומם ולילה. אבל הלומד בש"ע שמקיים מצות ת"ת, נעקרת ממנו מצות ספיה"ע, וכמ"ש כיו"ב הר"ן (סוף פ"ד דראש השנה), שאפי' למאן דאמר התוקע לשיר יצא שמצות אינן צריכות כוונה, אם תקע ונתכוון למצוה אחרת לא יצא, ודמי למתעסק, וכמו שאמרו בריש זבחים, דמינה מחריב בה לאו מינה לא מחריב בה. ע"ש. ועכ"פ בנ"ד שהאומר לשם יחוד לפני המצוה בודאי שכוונתו לקיים המצוה לאחר מכן, והרי הוא כאילו כיוון במפורש שלא לצאת י"ח המצוה, ובזה אפי' למאן דאמר מצות אין צריכות כוונה, אינו יוצא בע"כ י"ח המצוה, כמבואר בתוס' (סוכה לט ד"ה עובר). וברא"ש (סוכה פ"ג סי' לג), ובשו"ת הרא"ש (כלל ד' סי' ט'). וכן כתבו האו"ז (חלק ב סי' שיג), והשבולי הלקט (סי' שסו). וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (פ"ק דברכות יב), והר"ן (סוף פ"ג דראש השנה), בשם רשב"ם. וכ"כ הארחות חיים (הל' לולב אות כא) בשם רבינו האי גאון ורבי יצחק בן גיאת. וכ"כ המאירי (סוכה מב). וכ"ד הרשב"א (בתש' סי' תנח), והובא בב"י (סי' תפט). וכ"ד רבינו ירוחם, הובא בב"י (סי' תעה). וכ"כ הרשב"ץ (בפסקיו לראש השנה כח: ובפירושו לברכות מב: עמ' רנג).

ודעת הרא"ה שיוצא י"ח בכל אופן, אפי' כשמכוין שלא לצאת, דעה יחידאה היא, ולית דחש להא. וכ"כ בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' כו). ועיין בספר חזו"ע פסח (עמ' קמ והלאה).

ויש להוסיף צירוף נוסף, כי מבואר במנחות (סח:) מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, וכאן בנוסח לשם יחוד הרי לא הזכיר מספר הימים כלל. ואע"פ שסיים בלשון הפסוק תספרו חמשים יום, בודאי שאינו כאומר המספר המדוייק של הלילה שהוא תשעה וארבעים יום. וכבר כתב הרא"ש בפסקיו (פ"י דפסחים סי' מ'), יש מקשים, שכיון שנאמר תספרו חמשים יום, למה אנו סופרים מ"ט יום, ונראה לי שכיון שנאמר בפירוש, שבעה שבועות תספור לך, אין לספור יותר משבעה שבועות, ומה שנאמר תספרו חמשים יום, כן הוא דרך המקרא כשמגיע המנין לסכום של עשרות פחות אחד, מונה אותו בחשבון עשרות ואינו משגיח על חסרון האחד. (ועיין בקרבן נתנאל שם).

ועיין בפר"ח (סי' תפט ס"ד) שכתב שצריך למנות ימים ושבועות לעיכובא, ופירש מ"ש מרן שאם יאמר לו היום כך וכך לא יוכל לספור אח"כ בברכה, שזהו בימים הראשונים של הספירה, שעדיין לא הגיע לכלל שבוע, אבל לאחר מכן, אם אמר לו היום כך וכך, ולא סיים שהם כך וכך שבועות וימים, לא יצא, וסופר אח"כ בברכה.

ל. הנוהג לומר "לשם יחוד" של ספירת העומר, וכעת מתפלל ערבית במקום שסופרים את העומר מיד, מבלי להמתין לאמירת לשם יחוד, עדיף שיברך ויספור תיכף עמהם מבלי אמירת נוסח לשם יחוד, שברוב עם הדרת מלך. ל)

לא. מנהגינו לקרות קודם ספירת העומר ביום הראשון, את סדר קצירת העומר, ומנהג יפה הוא, משום ונשלמה פרים שפתינו. [וכן תיקנו חכמינו ז"ל קריאת התורה של ט"ז בניסן, לקרות ענין מצות קצירת העומר]. ויש בזה גם תועלת כדי להבין את ענין ומהות מצות ספירת העומר. לא)

וכ"כ בשלמי צבור (דף רצז ע"ג), שלפי דעת מהר"ש הלוי בתשובה (או"ח סי' ה) שצריך לספור ימים ושבועות לעיכובא, עכ"פ אם הגיע לסוף שבוע ולא השיב לחבירו אלא מספר הימים לא יצא, ורשאי לחזור ולספור בברכה. וכ"ד המשנ"ב בביאה"ל (סי' תפט ס"ח), שספירת הימים והשבועות בסיום כל שבוע היא לעיכובא.

ולפ"ז כאשר לא מנה מספר הימים בדיוק, לא יצא, וסופר אח"כ ספיה"ע בברכה. ועכ"פ יש בזה צורך המצוה, ולא גרע ממ"ש התוס' והרא"ש (סוכה לט) שאפי' נטל הלולב ומיניו קודם שיברך, רשאי עדיין לברך עליו, משום שמצוה לנענע, אע"פ שאינו מעכב המצוה. וכ"כ רבינו זרחיה הלוי בעל המאור (בפ"ק דפסחים ז:), ועוד. וע"ע בשו"ת רע"א (מהדו"ת סי' יג). ומבואר כ"ז בשו"ת יבי"א ח"ג (סי' כח). ובשו"ת יחו"ד ח"ו (סי' כט). ובירחון קול תורה (תשרי תשס"ד עמו' עג). ובחזו"ע יו"ט (עמו' רטו).

עדיף לדלג על אמירת לשם יחוד כדי לספור ספירת העומר עם הציבור

ל) **כן** נראה. ואמנם בהליכות שלמה (עמ' שנ) כתב, שיכול לומר נוסח לשם יחוד, אע"פ שיצטרך לספור את העומר אחרי שהציבור יסיימו, שאף שסופר אחרי כן, כיון שהוא באותו מעמד, נחשב ספירה בציבור. ע"ש. ונראה דעדיף טפי לספור ביחד דבזה איכא ברוב עם. [ויכול גם כן להסמיך לומר נוסח קצר: הריני בא לקיים מצות ספירת העומר, לשם יחוד קוב"ה ושכינתיה, בשם כל ישראל. ואם נותר זמן ימשיך, ויהי נועם וכו'. וכן בכל מצוה]. זולת המקובלים המכוונים על פי הסוד, שפשוט שלא ידלגו על כל הכוונות הן בברכה והן בספירה [וזה לוקח אצל אחדים מהם קרוב לשעה ויותר], כיון שזה נצרך להם, ולצורך התיקונים שיש בזה. ועדיף זה ממעלת ברוב עם. **ובמועד** לכל חי (סי' ה אות כ) כתב, מי שחננו ה' להתפלל ערבית במנין שכולם סרים למשמעתו, יאמר קודם הספירה לשם יחוד כאשר הובא במחזורים, וגם בכל שבוע יאמר התפלה שסידר החיד"א (כף אחת סי' כ). וידוע המחלוקת שהיא לשם שמים בין מורינו הרב חנן אלקים ומורינו הרב בתי כנסיות (ח"ב סי' ד). ובחמדת ימים (עומר פ"א) כתב, שמי שלא התפלל ערבית ומצא הצבור מתפללים העומר, ימנה עמהם ואפי' במוצ"ש, ואח"כ יתפלל, מפני שברוב עם הדרת מלך. וכדמצינו בקצירת העומר שהיה נקצר בעסק גדול וכו'.

נוהגים לקרות קודם ספירת העומר ביום הראשון, את סדר קצירת העומר

לא) **בכמה** מקומות נוהגים כן לקרוא סדר קצירת העומר לפני ברכת העומר שמברכין פעם ראשונה, דהיינו במוצאי יו"ט ראשון של פסח, אחרי תפילת ערבית. ובחמדת ימים (עומר פ"א) כתב, שמנהג חסידים לקרות קודם ספיה"ע סדר מעשה העומר. והוא ענין גדול בנגלה ובנסתר שתעלה קריאתו במקום הקרבתו כמ"ש "ונשלמה פרים שפתינו". ויש סוד באמירה זו. ומטעם זה תיקנו לומר אחר הספירה "יה"ר שיבנה ביהמ"ק" וכו', מה שלא תיקנו בשאר המצוות כגון שופר

ולולב. מפני שבזמן הזה אין עומר וה״ן דברים, ומשך האורות הנמשכות למעלה ע״י הבל הדיבור של הספירה, המה בסוד מקיפין. ובשובו לציון ברחמים ונקריב עומר שעורים אזי נוגה כאור תהיה אל הקודש פנימה, מבית ומחוץ תצפנו, משא״כ בשופר ובלולב שיש בהן מעשה. ע״כ.

וכתב מהר״ח פלאג׳י (כף החיים סי׳ א אות ג): קודם עשיית מצוה יקרא במאמרי הזוה״ק המדברים באותה מצוה, ואם לאו בר הכי הוא, לפחות יקרא פסוקי המצוה ההיא במקראי התורה, קודם עשיית מצותו, כדי שידע וישכיל צוויו ית׳ אשר קדשנו במצותיו וצונו, ויעשה הדברים לשם פועלן, כי מצוות צריכות כוונה, ואם לא כיוון לא עשה ולא כלום. ובתנחומא (פר׳ צו) אי׳, דבהקרבת הקרבנות קודם ההקרבה היו קורין פרשת העולה, כדי להשלים ההקרבה עם הקריאה.

אם צריך לדעת את מהות ענין ספירת העומר

והנה יש לחקור לגבי מצות ספיה״ע, באדם שאינו יודע כלל מהות המצוה, כגון שלא יודע מענין קרבן העומר ושתי הלחם, ולא מענין ספיה״ע, רק יודע שיש מצוה לספור את העומר, האם מקיים בזה מצות ספיה״ע. וראה בילקו״י חנוכה לגבי מצות נר חנוכה, באדם שאינו יודע על נס חנוכה, רק יודע שתיקנו חכמים להדליק נר, האם חסר לו בקיום המצוה עצמה. ואולי לכן תיקנו לומר הנרות הללו אנו מדליקים וכו׳. או כדי שבשעת ההדלקה יזכור את הנס, שבזה עיקר תועלת המצוה, שבאותה שעה שמדליק יזכור את הנס, וידע על שום מה מדליק. וכן לגבי פסח מצינו (פסחים קטז:) כל שלא אמר ג׳ דברים אלו לא יצא י״ח, פסח על שום מה וגו׳. וצ״ע.

ובילקו״י ארבעת המינים (סי׳ תרנח ס״א עמ׳ תרמד) הבאנו כיו״ב מהגרשז״א בספר שלמי מועד (עמ׳ קמט), שכיון שמצות לולב כל שבעה [חוץ מהיום הא׳] היא מתקנת ריב״ז משום זכר למקדש, לכן חייב כל אדם ללמד בביתו שנטילת הלולב בשאר הימים היא בגלל דרישת ציון, כמ״ש (סוכה מא.) מנלן דעבדי׳ זכר למקדש דכתיב ציון היא דורש אין לה, מכלל דבעיא דרישה. וכיון שכל התקנה היתה בשביל כך, צריך לדעת זאת. והערנו על דבריו ממצות ספיה״ע בזמן הזה, שלא שמענו להזהיר על כך. ועיין.

ונפ״מ בזה במי שספר את העומר מתוך מחשבה שפירוש העומר הוא ימים שאין מסתפרים בהם, אי הוי כמכוין להדיא שלא לצאת. ומסתבר דכיון שהמצוה היא לספור את היום, וסוף סוף הוציא המספר בפיו, מה איכפת לן אם כיוון במחשבתו אמאי סופרים. אין זה אלא כטועה בטעם המצוה ולא במעשה המצוה.

חידושו של הרב מבריסק בגדר המצוה של ספירת העומר זכר למקדש

והנה הרז״ה בסוף פסחים כתב דמה שאין מברכים שהחיינו על ספיה״ע, מפני שאיננה אלא זכר למקדש. וכן מבואר בספר המכריע (סי׳ כט), שאע״פ שהוא עכשיו זכר למקדש, חייב לברך, מידי דהוה אלולב כל שבעה שהוא זכר למקדש. וכתב עוד הרז״ה, שאפי׳ למאי דקי״ל כאביי ורבנן דבי רב אשי דמנו יומי ומנו שבועי, מ״מ הוא זכר למקדש, ואע״פ כן חייב לברך, מידי דהוה אלולב כל שבעה שהוא זכר למקדש. והגר״ח מבריסק תמה על זה, שהרי מברכים שהחיינו על מצוות דרבנן. [ועיין עוד באהל מועד (שער הפסח דרך ו), שיש שאין מקפידין שיהא ודאי לילה בספירת העומר לפי שאינה אלא זכר למקדש. וכן הוא בסמ״ג (עשין ר) בשם רבינו שמשון ברבי אברהם, דלכה״פ אהני מה שאינו אלא זכר למקדש דבספק חשיכה יכול לברך].

וביאר הגר״ח מבריסק, שיש ב׳ סוגי מצוות דרבנן שתיקנו אחר זמן ביהמ״ק, יש מצוות שחכמים תיקנו להמשיך את המצוה של התורה בזמן הזה. ויש מצוות שלא תיקנו אותם רק בתורת זכר למקדש. ובגמ׳ (מנחות סו.) איתא, מנינן יומי ולא שבועי, שהוא זכר למקדש הוא. ולכאורה סוף סוף יש כאן חיוב מדרבנן של ספיה״ע, ואמאי לא נימא כעין דאורייתא תקון. אלא שספיה״ע תלויה בקרבן העומר, ולכן לא תיקנו שאותה המצוה תמשיך גם בזמן הזה. אלא עשו חכמים מצוה

חדשה, בשביל לעשות זכר למקדש. ולכן שפיר יש לומר שלא תיקנו שהחיינו למצוה כזו.

ולפיכך אומרים אחרי הספירה, יה"ר שיבנה ביהמ"ק, מה שלא מצינו בשופר ולולב. אלא שספיה"ע בזמן הזה היא רק לזכר, אבל שופר, וכן לולב (כל שבעה) הם המשך של אותה המצוה בזמן הזה. ויש שהעירו שלפי סברא זו, פשוט טפי שלא שייך לומר "מ"ע", ו"כמו שכתוב בתורה".

גם בחידושי הגרי"ז מבריסק (מנחות סו.) כתב שזו דעת אמימר (שם) דמני יומי ולא שבועי דזכר למקדש הוא, שאין זו תקנה שתקנו רבנן "מצוות ספירה", דא"כ הוה ליה למימני גם שבועי, דגם לשבועי בעי זכר כמו ליומי, אלא דזו תקנה שיהיה זכר למקדש, וזו תקנה דרבנן מיוחדת זכר למקדש, ולכן תקנו רק למימני יומי ולא שבועי. וכן לגבי נטילת לולב במדינה זכר למקדש, שאין הפירוש שחכמים תקנו שמצות לולב שהיתה נוהגת במקדש תהיה נוהגת במדינה כל שבעה זכר למקדש, שהרי כמה דברים שפוסלים במקדש כשרים במדינה, אלא הוי מצוה מיוחדת שחכמים תיקנו זכר למקדש, ובמצוה זו אין כל הדינים הפוסלים במקדש.

וע"ע בלשון הגר"ז (תפט, סעיף יא), אחר הספירה נוהגין לומר יה"ר שיבנה ביהמ"ק, לפי שעכשיו אין אנו סופרין אלא זכר למקדש, "ואין בספירה זו עשיית מצוה כלל", שהמצוה הוא לספור לעומר, ועכשיו אין לנו עומר לספור לו, אלא שחכמים תיקנו לספור "זכר למקדש", לפיכך מתפללין שיבנה ביהמ"ק ונקיים המצוה כתקונה.

ורבינו ירוחם (דף מד ע"ג) כתב, שאין לברך על ספירת שבועות, שבזמן הזה ספירת השבועות היא זכר למקדש, ועל דבר שהוא זכר למקדש בלבד אין מברכים, כמו בכריכת מצה ומרור בליל פסח.

והר"ן (פסחים כז. מדפה"ר) כתב בדעת הרי"ף שאפשר שכיון שמצות כורך אינה אלא משום זכר למקדש בעלמא, מסתייה דעביד לה אפי' ממצה דלא מינטרא. [ועיין עוד במכתם לדוד פארדו (או"ח סי' ו) בקהל שיש להם רק אתרוג אחד, אבל הם רבים, ולקהל הסמוך מ' שעות מרחק אין להם אתרוג כלל, ובימי חול המועד ביקשו שישלחו להם אתרוג, שהרי הם כבר קיימו המצוה דאורייתא ביום הראשון, ועתה יזכו הם לפחות בחול המועד, ולפחות ביום אחרון של חג. והשיב להם, דבשאר ימות החג אין המצוה דאורייתא, ואפילו לא חיוב גמור מדרבנן, "ואינו אלא תקנתא בעלמא משום זכר למקדש". ולכן יש להעדיף כבוד הבריות על תקנה זו, ואין לך כבוד הבריות גדול מזה שקהל גדול נעדרים ומשוללים לגמרי ממצוה רבה כזו כלל ועיקר, וכאילו אינם מאותם שיצאו בדימוס ביום הכפורים, ועתה שלחו שליח, ואם יחזור ריקם תוחלת ממושכה כזו מחלת לב, ומוסיפין יגון על יגונם. לכן ישלחו להם את האתרוג, ויקיימו גמילות חסדים דאורייתא. ועוד שיסתפקו בתקנת חכמים זכר למקדש בלולבים שיש בידם לרוב, שכתב הרא"ש בשם הראב"ד (או"ח סי' תרנא) דאף שד' המינים מעכבין זה את זה, מכל מקום כשיש שם לולב ולא אתרוג, מצוה ליטול את הלול' לבדו בלא אתרוג לזכר בעלמא. וכן פסק בשלחן ערוך (תרנא, יב), ואם כן אי משדרי האתרוג לא מיקרו בהו דוחין את המצוה לגמרי. ושם בסימן ז', הסכים לזה מהר"א סגרי, דמשום זכר למקדש נתקנה, וכבר עשוהו בימים שעברו, וחייבים להניח לאחרים גם כן שיעשוה].

ויש לשאול על חידושו של הגר"ח, מנוסח הברכה "וצונו על ספיה"ע", שהרי לדבריו אין כאן מצוה בעצם הספירה, אלא במה שעושים זכר למקדש. וצריך לומר דסוף סוף מדברי סופרים תיקנו לספור משום זכר למקדש, ושפיר שייך נוסח הברכה.

ויש מקשים על דברי הגר"ח, שהרי אנו מצפים שמהרה יבנה המקדש, וכמו שאומרים תיכף אחר ספיה"ע, הרחמן הוא וגו'. והרי כשיבנה ביהמ"ק, באמצע ימי ספיה"ע, כבר אין צורך לעשות זכר למקדש, וא"כ לכאורה יפסיקו לספור ספיה"ע, לפי חידושו של הרב מבריסק שאין זו ממש מצוה דרבנן של ספיה"ע, אלא כל ענין המצוה הוא לעשות זכר למקדש. וא"כ תיקשי איך מברכים על כל הימים הראשונים. ושמא אין הכי נמי חידושו של הרב מבריסק הוא רק למאן דאמר שכל יום הוא מצוה בפני עצמה. או דסבירא ליה

פרק ד - דיני הברכה, ונוסח הברכה והספירה

לב. צריך לברך קודם שיספור העומר: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על ספירת העומר". ואף על פי שספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, מכל מקום אפשר לומר בנוסח הברכה "וצונו", הואיל ונאמר בתורה "ושמרת לעשות ככל אשר יורוך", והוי כאילו הקדוש ברוך הוא בעצמו ציונו לקיים מצות רבותינו ז"ל, ולכן שפיר יש לומר "וצונו". וכמו שמברכים בנוסח כזה על הדלקת נרות חנוכה ועל נטילת ידים ועל שאר מצוות דרבנן. לב)

שעכ"פ יש ענין לעשות זכר למקדש כל יום בפני עצמו, ושיהיה שייך ברכה על זה.

אך אפשר שכאשר תיקנו חכמים ספיה"ע זכר למקדש, תקנו כן מתחלה לכל המ"ט ימים של הספירה, ולכן גם אם יבנה המקדש באמצע ימי ספיה"ע, כיון שכבר חלה תקנת חכמים לספור את העומר בשנה זו במשך מ"ט יום, יש לנו להמשיך את התקנה ולספור. ואי נמי, כיון שאם נחוש לכך, לא נוכל לספור את העומר, לכן מתחלה תיקנו חכמים על דעת זו.

י"א שלעתיד לבא יבנה בית המקדש בט"ו בניסן

ועוד יש לומר לפי מה שכתבו המפרשים, שבנין ביהמ"ק השלישי, שיבנה במהרה בימינו, יהיה ביו"ט של פסח, כי בניסן נגאלו ובניסן עתידים להגאל, וכמו שכתוב (מיכה ז, טו): "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות". וחנוכת ביהמ"ק שתהיה נמשכת שבעת ימים תתקיים לאחר הפסח, כי אין מערבין שמחה בשמחה. והובא בחזו"ע (ריש הלכות פסח), ובילקו"י פסח כרך א' (סי' תכט). א"כ אע"פ שהגאולה ראויה לבא בכל עת, מ"מ בנין ביהמ"ק ידוע לנו שלא יהיה באמצע ימי ספיה"ע, ואולי שייך לעשות זכר למקדש כל זמן שלא נבנה ביהמ"ק בפועל.

והמקור לכך שיבנה ביהמ"ק בט"ו בניסן, כן הביא בספר מור וקציעה (סי' תעג), שהמקדש יבנה בפסח, בזמן של גאולה ראשונה. ושלכן אוכלים ביצה בליל פסח (שיש בה זכר לאבילות), לפי שנוכחו לדעת שלא זכו לגאולה בשנה זו. ע"כ. ומשמע שביהמ"ק צריך להבנות ביו"ט ראשון של פסח. וכן הביא החיד"א בס' ככר לאדן (סי' ג, על מס' סופרים פכ"א הלכה ב) מס' מצודת דוד בשם הגאון החסיד מהר"ר אלעזר מקראקא, במה שאמרו שלעתיד לבא עתיד המקדש להבנות בניסן, שנא' אין כל חדש תחת השמש. דהנה בר"ה (ל.) דאבני אימת וכו', ומסיק בחמיסר או בליל שיתסר בניסן. ע"ש ברש"י ותוס', וקשה דחששא רחוקה היא שיבנה ביהמ"ק בי"ט, או בלילה. אלא שאמרו בזוה"ק דמחיית עמלק תהיה בי"ד ניסן, וידוע שאחר מחיית עמלק יבנה המקדש, וא"כ חששא דריב"ז קרובה מאד היא, שקודם ט"ו ניסן, א"א שיבנה ביהמ"ק, עד שימחה זכר עמלק בי"ד. ומיד אח"כ בט"ו יבנה ביהמ"ק. וכיון שאין מערבין שמחה בשמחה, לכן יהיה החינוך בשבעה ימים שאחרי פסח, ולכן יצא כל החודש בקדושה. וכ"כ בספרו מעשה רקח עמ"ס פסחים. ע"כ. והובא בקיצור בהגהות חת"ס (או"ח סי' תכ"ט).

מברכים על ספירת העומר אף שהיא בזמן הזה מצוה דרבנן

לב) על פי הגמ' בשבת (כג.), גבי נר חנוכה, והיכן צונו, רב אויא אמר מלא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. רב נחמיה אמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך. ע"כ. הרי שמברכים גם על מצוות דרבנן. ונראה דהיינו טעמא דרב נחמיה דנייד הכא מדרשא דלא תסור דקדים מיניה, וכל מילי דרבנן אסמכינהו אקרא דלא תסור (ברכות יט:), משום שאין לברך על מצות לא תעשה.

לג. נכון לברר קודם הברכה מהו המספר של העומר, כדי שלא יפסיק בשהייה בין הברכה לספירה, וגם שלא להכנס בספיקות אם בשעת הברכה היתה דעתו על מספר אחר. לג)

וכמ״ש בספר איסור והיתר (כלל נח דין קד) וז״ל: ומה שאין מברכים על הגעלה, משום שהיא לפרוש ממצות לא תעשה שלא לאכול נבלה, והוי כמו ניקור גיד וחלב שאין מברכים עליו, ולאו דעריות שמברכים עליו הוא אגב עשה דקידושין. וכ״כ בשו״ת הרשב״א (סי׳ יח). וכ״כ רש״י בספר הפרדס (דף כח.). ואי קשיא לך למה אנו מברכים על השחיטה, ואין מברכים על הבדיקה, מפני שאין מברכים אלא על מ״ע, כגון לולב שופר ציצית ותפלין וכיו״ב, אבל מצות לא תעשה אין מברכים עליהם, ובדיקת הבהמה היא מצות לא תעשה, לפרוש מאיסור טריפה, שנאמר ובשר בשדה טריפה לא תאכלו. וכ״כ הפמ״ג (יו״ד מש״ז ר״ס יט), דמ״ש הש״ע שם שצריך לברך על השחיטה קא משמע לן דאף שאין לברך על מצות לא תעשה, שחיטה יש בה מ״ע דוזבחת וכו׳. ע״ש. ולכן הוצרך רב נחמיה להביא הפסוק שאל אביך ויגדך, שהוא אופן חיובי, כמ״ע, וה״ה שגם מרישיה דקרא דלא תסור יש ראיה, מדכתיב ושמרת לעשות ככל אשר יורוך. וכ״כ הרמב״ם (חנוכה פ״ג ה״ה). וכ״כ בספר המכריע (סי׳ כט). [חזו״ע יום טוב עמוד ריט].

וע״ע בשואל ומשיב תנינא (חלק ב ס״ס ח) שהק׳,

דלמאן דאמר דנשים פטורות ממ״ע דתשביתו, היאך יכולה לברך על בדיקת חמץ שהיא הצלה ללאו דבל יראה בלבד. ומתרץ, דניקור הגיד כל הפעולה באה להנצל מאיסור, משא״כ כאן חכמים ציוו לבדוק החמץ. ע״ש. וכנראה כוונתו דהכא יש ציווי ותקנת חכמים, ועל זה מברך, אף שעיקר התקנה היתה להצלה מלאו דבל יראה אליבא דרש״י.

והכי משמע מדברי הרא״ש (פסחים פ״א סי׳ י) שכתב,

הבודק צריך שיברך, דלא תימא אינה כל כך מצוה כיון דאינה אלא לבער את החמץ מן הבית. ע״כ. והיינו דאין זה רק הצלה מלאו, אלא תקנת חכמים לבדוק. וע״מ ששומע ומקיים תקנה זו על זה שייך לברך. וע״ע בראש״ש (כתובות פ״א סי׳ יב) שכתב, שמברכים על השחיטה, אף שאינו מחוייב לשחוט ולאכול, ואפ״ה כשהוא שוחט לאכול מברך, דהתם א״א לו לאכול בלא שחיטה וכו׳, וגם התם אפקיה קרא בלשון ציווי, דכתיב וזבחת ואכלת, אבל הכא כתיב כי יקח איש. ועוד דבקדשים א״א בלא שחיטה, הילכך מברכין על כל שחיטה. ע״ש.

נכון לברר קודם הברכה מהו המספר של העומר, כדי שלא יפסיק בשהייה

לג) **כ״כ** בכיו״ב בש״ע הגר״ז (סי׳ רו אות ג׳)

דאפי׳ בשתיקה לכתחלה אסור להפסיק שיעור של אמירת שלש תיבות. אך אם שהה יותר א״צ לחזור ולברך. וכ״פ החיי אדם (כלל ה׳ אות ט׳), דאסור להפסיק בין הברכה לעשיית המצוה אפי׳ בשתיקה יותר מכדי דיבור, וכ״ש שצריך ליזהר שלא ישהה כדי הילוך כ״ב אמה, דיש אומרים שצריך לחזור ולברך. ובדיעבד נראה לי דאפי׳ שהה יותר מכדי הילוך כ״ב אמה אע״פ שהיה שלא לצורך כלל א״צ לחזור ולברך. ע״ש. ושם בנשמת אדם (אות ט׳) כתב, דלא מצינו בש״ס אלא שדיבור הוי הפסק, ולא מצינו שיאמרו תיכף לברכה אכילה, כמ״ש הט״ז (בסי׳ ח׳). ואפי׳ באלו שאמרו חכמים תיכף לנטילה ברכה, אין הכוונה בתוך כדי דיבור, כדאיתא בהדיא ברשב״א, והביאו הב״י (סי׳ קפח). ואפי׳ אי נימא דהליכה כ״ב אמה הוי הפסק, הני מילי בהליכה, אבל לא בשתיקה. וכ״ה במשנ״ב (סי׳ כה ס״ק כט) דלכתחלה אסור להפסיק אפי׳ בשתיקה אם שוהה הרבה שלא לצורך,

לד. בין הברכה לספירה לא יפסיק אפילו לעניית אמן על ברכה ששומע מחבירו, ואם הפסיק בדיבור שלא לצורך ספירת העומר, חוזר לברך שוב על ספירת העומר. אבל אם כבר ספר ימים והפסיק בדיבור קודם שספר השבועות, אינו חוזר ומברך. ואם הפסיק בשהייה אינו חוזר ומברך.לד)

אפי׳ לא הסיח דעתו. וכ״כ עוד בסימן רו (ס״ק יב) על מ״ש מרן שם: כל אלו הברכות צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה. הג״ה, יותר מכדי דיבור. וכתב המשנ״ב, היינו כדי שאילת תלמיד לרב וכו׳, ומיירי בשתיקה אבל בדיבור אפי׳ מלה אחת הוי הפסק כל שהוא שלא לצורך הברכה. ועוד יש חילוק בין שתיקה לדיבור, דבדיבור הוא לעיכובא וצריך לחזור ולברך, אבל בשתיקה הוא רק לכתחלה, אבל בדיעבד אפי׳ שהה הרבה יותר מכדי דיבור, א״צ לחזור ולברך כל שלא הסיח דעתו בינתים. וכ״ה בבן איש חי (פר׳ בלק אות ג׳). ע״ש.

הפסיק בדיבור לאחר שספר הימים קודם שספר השבועות

לד) **הנה** בספר מנחת העומר (ס״ק יא) נסתפק אם בין ברכתו לספירתו, או בין ספירת הימים והשבועות, שמע ברכת ספיה״ע מאחר, אם יענה אמן, שהרי זה מאותו ענין. ודימה ד״ז לעניית אמן על ברכת תפילין בין הברכה להנחת תפילין של יד, ובין הנחת תפילין של יד לתפילין של ראש, והביא מחלוקת הפוסקים בזה. ע״ש. ובשיירי מנחה שבסוף הספר (סי׳ ט-יא) הביא, דלא שייך חיוב לענות אמן על ברכתו של אחר בעת שהוא עצמו עוסק עתה באותה מצוה, דאין לך אמונה יותר מזה. ודוגמא לזה המברך אותה ברכה יחד עם אחר, או אומר מודים עם הש״צ שאינו עונה על דברי חבירו. ע״ש.

ובשו״ת יבי״א חלק ט׳ (סי׳ פב) הביא מ״ש בכה״ח להגר״ח פלאג׳י (סי׳ יח אות א), שאסור להפסיק בין תש״י לתש״ר אפי׳ לענות אמן או קדושה, ואפי׳ לאמן על ברכת תפילין של חבירו, ומיהו בדיעבד אם ענה אמן על ברכת תפילין של חבירו, א״צ לברך על התש״ר על מצות תפילין. ע״כ. וכתב עליו ביבי״א בזה״ל: משמע שאם ענה אמן על ברכה אחרת צריך לברך על התש״ר על מצות תפילין. וכ״פ המשנ״ב (סי׳ כה ס״ק לו). ושם בבאה״ל (ד״ה ואם הפסיק) הביא שכ״כ הרא״ש. וכן העלה בשו״ת זכור ליצחק הררי (ס״ס ג). ע״ש. אבל המאירי בספר מגן אבות (ריש עמ׳ טז) כתב דאמן לא הוי הפסק בדיעבד. ע״ש. וסב״ל. ואף דלכאורה לדידן יש כאן ס״ס להצריכו לברך על תפילין של ראש, שמא הלכה כר״ת שתמיד צריך לברך גם על תפילין של ראש ״על מצות תפילין״ אפי׳ לא הפסיק בדיבור בין תש״י לתש״ר, ואם תמצא לומר כהחולקים, שמא אם הפסיק באמן הוי הפסק. וכן העיר בארצות החיים (סי׳ כה ס״ק ע) כיו״ב לגבי אם הפסיק וענה קדושה, שיש ס״ס כנ״ל. [אף שסוף לשונו מגומגם שסיים ובספק ספיקא כזה בברכות ודאי יש להקל. והרי הספק ספיקא הוא להחמיר לברך. והפתחי עולם ס״ק כח הביאו כראוי]. וכ״כ בשו״ת אג״מ כרך ד׳ (או״ח סי׳ קי עמ׳ רצט). מ״מ הרב כה״ח סופר (בס״ק סג) כתב לדחות דברי הפתחי עולם הנ״ל דס״ס בברכות לא מהני. ע״ש. ועיין בזבחי צדק יו״ד (סי׳ יט ס״ק יז וכג). ועצי היער (סי׳ כה ס״ק נו).

ובעיקר הדין שכתב המהר״ח פלאג׳י שלכתחלה לא יענה אמן אפי׳ על ברכת תפילין של חבירו, אף שהדבר שנוי במחלוקת, כי בשו״ת פנים מאירות ח״א (סי׳ נט) כתב להתיר לענות, כיון שהוא באותו ענין של התפילין, והוי הויה אחת לתרוייהו. וחולק על מ״ש בשו״ת דבר שמואל אבוהב (סי׳ קמב) שלא לענות. והרב ארצות החיים (סי׳ כה ס״ק עא) כתב שלדעתו יש להקל לענות אמן על ברכת תפילין של חבירו, דלא כהדבר שמואל.

לה. אם עבר וספר ספירת העומר בלי ברכה יצא ידי חובתו, שאין הברכות מעכבות את המצוה. לה)

לו. ולפיכך אם בשעה מאוחרת בלילה נתעורר אצלו הספק אם ספר את העומר בתחלת הלילה או לא, יספור בלי ברכה, שיוצאים ידי חובת המצוה גם בלי ברכה, וכן כל מי שמסופק אם בירך על העומר או לא, ונזכר באותה לילה, אין לו לספור באותה לילה בברכה, ואינו רשאי לברך משום דספק ברכות להקל, ובלילה שאחריו ימשיך לספור ספירת העומר בברכה. לו)

ע"ש. וכ"כ בספר סוכת דוד (דף ג ע"ב) שדברי הפנים מאירות יותר ברורים מדברי הדב"ש, מ"מ העיקר כדברי הרב ע"ה דשב ואל תעשה עדיף. וכ"פ בשו"ת מעט מים (סי' סג). וכ"כ בשו"ת אג"מ פיינשטיין ח"ד (חלק או"ח סי' קי עמ' רצט). וכן עיקר. [ע"כ משו"ת יבי"א ח"ט].

ספר את העומר בלא ברכה יצא ידי חובה

לה) **על** פי המבואר ברמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז הכ"ה) "וצריך לברך בכל לילה בא"י אמ"ה אקב"ו על ספיה"ע קודם שיספור, מנה ולא בירך יצא ואינו חוזר ומברך". ע"כ. ובכס"מ שם כתב, דפשוט הוא דברכות אינם מעכבות. וכ"ה באבודרהם. וכ"כ בארחות חיים (הל' ספירת העומר אות ב). וכן מבואר מתשו' הרשב"א (ח"א סי' שיט) ושם נשאל על מה ששנינו היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיוון לבו, אם חוזר בברכותיה וכו', או דילמא אסור לברך ברכותיה וכו', והשיב, הקורא ק"ש בלא ברכותיה יצא, דברכות אינן מעכבות, וכדתנן היה קורא בתורה וכו', וגרסינן עלה בירושלמי, הדא אמרה שברכות אינן מעכבות וכו'. ע"כ. וכן כתבו האחרונים, ומ"ש הגר"א (בס"ג) דסבירא ליה דהברכה מעכבת, צ"ע, דז"ל שם: היינו ביה"ש שיוצא בדיעבד, כיון שהוא ספק דרבנן כנ"ל, וכמ"ש בס"ד. וסבירא ליה דהברכה מעכבת לענין זה שיחזור ויברך, וכמ"ש בסימן ס' ס"ב לענין ק"ש. וכמ"ש בירושלמי (פ"א דברכות). אבל הרד"א עצמו חזר בו וכתב אבל הרמב"ם כתב אם מנה ולא בירך יצא. וכן עיקר. ואפשר דסבירא ליה לש"ע כדעתו הראשונה דמהרמב"ם אין ראיה, דשם איירי שיוצא ידי ספירה. וזה שכתב הרב בהג"ה אם היה דעתו וכו' דוקא לענין הברכה. אבל בסעיף ד' כתב דברי הרד"א בחזרתו. ומק"ש אין ראיה כמ"ש הרשב"א, דברכות לא על ק"ש נתקנו. ועיין ברשב"א סימן רל"ה שתמה מאד על זה, ושיש מי שכתב כן בשם רש"י, אך לאו רש"י חתום עליו. ע"כ. וצ"ע. ועיין בספר לב מבין (הל' קריאת שמע פ"א) אם הרמב"ם סבירא ליה דברכות מעכבות.

הברכות כולן הוו מדרבנן, אף דאיכא סברא לגבי ברכות הנהנין

לו) **דכיון** שהברכות הם מדרבנן, ספק דרבנן לקולא, וסב"ל, לכן ימנה בלי ברכה.

ומילתא אגב אורחא בעניני ברכות, דהנה צריך לבאר במה שהוצרכו להאי כללא דסב"ל, ולא הסתפקו בהאי כללא דספק דרבנן לקולא, משום דבכל ספק דרבנן אם ירצה להחמיר רשאי, אבל בעניני ברכות לא די בכך שהם מדרבנן וספק דרבנן לקולא, אלא גם אינו רשאי להחמיר ולברך. והוא מחומר איסור ברכה לבטלה. ונודע כי לדידן קי"ל דאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מה"ת, כמבואר בתשובות הגאונים, ובדברי הרמב"ם, וכ"ה בש"ע (סי' רט ס"ג), וכ"ד מרן החיד"א, מהר"י עייאש, ועוד, כמו שהארכנו בזה בספר עין יצחק חלק ב' בכללי ספק ברכות. ע"ש.

למה לי קרא סברא היא

ומה שכתבנו דהברכות הם כולם מדרבנן חוץ מברהמ״ז, הנה בגמ׳ ברכות לה. למדו דין ברכה, שיש לברך ברכת הנהנין וכדו׳, ״סברא הוא, אסור לו לאדם שיהנה מן העוה״ז בלא ברכה״.

ולכאורה אחר שאמרו בגמ׳ דהוא סברא, לכאורה ברכות הנהנין כולם יהיו מה״ת, שהרי בגמ׳ אמרו בכמה דוכתי, דלמה לי קרא סברא הוא, ונודע כי הברכות כולם מדרבנן, כמו ששנינו במשנה ברכות (כ:), בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו. ופי׳ רש״י, כיון דברכות לאו מדאורייתא מחייב, לא אצרכוהו רבנן. ע״ש. הרי שהברכות הם מדרבנן. וכן בירושלמי (רפ״ק דברכות) אמרו, דבספק בירך ברהמ״ז דאורייתא, אלמא דשאר ברכות מדרבנן, ולכאורה אם למדו דין ברכות מסברא, הרי בעלמא תמיד סברא חשיבא כדאורייתא, אטו יהיו הברכות כולם מה״ת.

והנה מצינו בכמה מקומות שהגמ׳ אומרת דלמה לי קרא סברא הוא, ע׳ בגמ׳ ב״ק מו: גבי המוציא מחבירו עליו הראיה, דלמה לי קרא סברא הוא, דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא.

וכן בגמ׳ כתובות (כב.) גבי הפה שאסר הוא הפה שהתיר, דאמרו שם, דלמה לי קרא סברא הוא.

וכן אמרו בגמ׳ נדה כה: למה לי קרא סברא הוא. ע״ש.

וכן אמרו בשבועות (כב:) שבועה שלא אוכל, ושתה, חייב, איבעית אימא סברא, ואיבעית אימא קרא. איבעית אימא סברא, דאמר ליה אינש לחבריה, נטעום מידי, ועיילי ואכלי ושתו. ואיבעית אימא קרא וכו׳.

וע׳ בחזקוני (בראשית ז כא): ״יש כמה מצוות שחייבים בני אדם לשמרן מכח סברת הדעת אע״פ שלא נצטוו״. ע״כ.

וע׳ בפני יהושע (ברכות לה.) שדייק מלשון כל הפוסקים, דלפום הך מסקנא דהכא כל ברכת הנהנין הן מדרבנן לבר מברהמ״ז לחוד, ולרשב״א ברכת ז׳ מינין דלאחריו נמי מדאורייתא, אבל בשאר ברכות מודה. ותמוה דהא בכל הש״ס משמע דמידי דאתיא מסברא הוי מדאורייתא, ואדרבה מקשה הש״ס הא למה לי קרא סברא הוא. וע״ש שכתב דאפי׳ אם תמצי לומר דסברא זו הוי נמי מדאורייתא, אפ״ה אתי שפיר הא דקיי״ל דסב״ל, משום דלא שייך להחמיר דכיון דאסור לברך ברכה שאינה צריכה, מש״ה ממילא אזלה לה הך סברא. ע״ש.

אולם מה שתפס הפני יהושע בפשיטות, שסברא זו שאסור ליהנות מהעוה״ז בלא ברכה, היא סברא דאורייתא, אינו מוכרח, כי לא כל הסברות שוות, וכמבואר בתוספות (שבועות כב סע״ב ד״ה איבעית אימא), שיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך, וצריך הפסוק להשמיענו הסברא, ולא כל סברא היא אלימתא שתהיה דאורייתא. וכן העיר בזה השד״ח (ח״ה עמ׳ 210) לגבי ברכות הנהנין, כי מאן יימר לן שצריך לברך בדוקא, אולי די במה שמודה לה׳ באופן כללי, ולא על כל דבר שאוכל ושותה. ומ״ש עוד הפני יהושע, שאפי׳ אם הברכה דאורייתא יש לומר סב״ל משום ספק לא תשא, בירושלמי (הנ״ל באות ב) מבואר שלא כדבריו, אלא בברהמ״ז שהיא דאורייתא אומרים ספק דאורייתא לחומרא ומברך, ואין חוששים לסב״ל. ועכ״פ דעת כל הפוסקים שברכות הנהנין הן מדרבנן, ולכן אומרים סב״ל.

ובאמת שהצל״ח בברכות (שם) השיג על הפנ״י, וכתב, דלא אשכחן הא ״דלמה קרא סברא הוא״ רק כאן לענין הפה שאסר, ובב״ק (מו:) לענין המוציא מחבירו עליו הראיה, שהם דינים איך לדון, אבל לומר על דבר שהוא מסברא שיחשב כמצוה דאורייתא לא מצאנו, דאם היה הדבר כן, לחנם נכתבו המצוות השכליות. ע״כ.

ואכן בכל מה שאמרו בגמ׳ סברא הוא, הוא בדבר שיש בו הגיון מסתבר, וכגון לענין מוחזק, שחזקה מה שתחת ידי אדם הוא שלו, והמוציא מחבירו עליו הראיה. וזה דבר שהשכל מחייב אותו. וכן לענין יהרג ואל יעבור בשפיכות דמים, שלמדו זאת מסברא דמאי חזית דדמא דידך סמיק טפי וכו׳, וגם זה הוא אלימתא.

לז. יש מי שאומר שיש להזדרז בימי הספירה לעשות סימנים שלא ישכח לילה אחד מלספור ספירת העומר, דשמא ישכח לספור העומר פעם אחת לילה ויום, ולא יוכל לספור עוד בברכה, וגם כל הברכות שבירך על ספירת העומר בלילות שעברו יהיו ברכות לבטלה, ונחשב כביטל מצות עשה. ויש אומרים דאף אם ישכח יום אחד, לא היו ברכותיו ברכה לבטלה, שאף שנתברר למפרע שלא קיים "תמימות" אין אומרים דמה שעשה עד עתה לא היה מעשה מצוה, כיון דסוף סוף עשה מה שנצטווה לספור באותו יום בברכה, והמצוה לא נתבטלה למפרע. ומיהו לכתחלה בודאי שראוי לעשות סימנים שלא לשכוח לספור את העומר בכל הלילות. לז)

השוכח לספור העומר לילה ויום, אם ברכותיו למפרע הם ברכה לבטלה

לז) **הנה** בספר סדר היום (סדר ספירת העומר), כתב, וצריך שיהי' זהיר שלא יאבד יום אחד בלי ספירה, ויספור אותו בזמנו הראוי לו, ואם שכח יום אחד ולא ספר בטלה כל הספירה כולה.

וכן בספר יוסף אומץ יוזפא (לפני כ-450 שנה, סי' תתלא) כתב, אם לא ספר בלילה עד היום אסור לברך, והרי הפסיד כל שכר ברכה כי רב הוא, ואפשר שגם למחרת ישכח מלספור והוי מעוות לא יוכל לתקון, חדא דאז בכל ימי הספירה אסור לו לברך אם שכח פעם אחת, וצא וחשוב כמה ברכות וכמה עשרות זהובים הפסיד זה, ועוד דכתיב תמימות תהיינה, ואם דילג יום אחד מהספירה אינן תמימות ונמצא שביטל מצוות רבות כל ימות הספירה ממ"ט יום. ובפירוש מצאתי בסדר היום שכל הספירה בטילה. ע"כ.

גם מרן החיד"א במורה באצבע (אות ריז) כתב, יש להזדרז בימי הספירה לעשות סימנים שלא ישכח לילה אחד מלספור ספיה"ע, שאפשר שישכח לספור גם ביום, ולא יוכל לספור עוד בברכה, וגם כל הברכות שבירך על ספיה"ע בלילות שעברו יהיו לבטלה, וביטל מ"ע. ע"כ.

ומה שסיים שביטל מ"ע, ק"ק, שהרי לרוה"פ ספיה"ע דרבנן זכר למקדש, וכמ"ש ג"כ בברכ"י (ר"ס תפט), וכ"כ הפר"ח (שם ס"ב, וס"ד) דקי"ל שספיה"ע מדרבנן זולת לדעת הרמב"ם, ושכן דעת מרן.

והנה מ"ש התוס' (כתובות עב.) שלא תיקנו ברכה בספירת זבה, שאם תראה תסתור, משא"כ בספיה"ע, אין ראיה, שהתוס' לשיטתם שחלקו על בעל הלכות גדולות. ובס' מועדי הגר"ח (עמ' כח) הביא בשם הגר"ח, דשמא סבירא להו להתוס' שספיה"ע כל יום הוי מ"ע בפ"ע. והביא שם שכן תירצו בשו"ת ויחי יעקב (ס"י), ובשו"ת עטרת משה ח"ב (או"ח סי' קע"ד), וע"ע בשד"ח (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 (פר' 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 דענייא ח"א (סי' ק"ז), ובתשובות והנהגות ח"ג (סי' קמז).

והנה הגם שהחיד"א עצמו במחזיק ברכה (קו"א סי' קנח) הביא מ"ש הריטב"א (חולין קו:), שהמברך על נטילת ידים ונמלך ולא אכל כביצה, לא הוי ברכה לבטלה, וא"כ לכאורה ה"ה בנ"ד, נראה דסבירא ליה דשאני התם שמכיון שנטל ידיו נסתיימה מצות הנטילה שעליה הוא מברך, אע"פ שיש תנאי שיאכל כביצה פת. משא"כ הכא דלמאן דאמר שכל ימי הספירה חשיבי מצוה אחת, אם שכח לילה אחד, חיסר מן המצוה והוה ליה ברכה לבטלה. ובשו"ת חזו"ע (ח"א עמ' תק) כתב, שיותר נכון לומר שלא נתכוין החיד"א באמת שיהיו ברכותיו לבטלה למפרע, אלא לזרז ולהזהר בדבר עד כמה שאפשר, ואין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו.

וע' במשנ"ב (סי' תפט סק"ג) שהביא מספר שלחן שלמה דבמדינותינו לא נהגי נשי כלל לספור, ועכ"פ לא יברכו על ספיה"ע, דהא בודאי יטעו ביום אחד. עכ"ל. והיה מי שחשב שדעתו כד' החיד"א שאם ישכחו יום אחד הכל יהיה למפרע ברכה לבטלה. ולכן הנשים אינן מברכות על ספיה"ע. אולם זה אינו, דכוונת המשנ"ב דאפשר שהנשים יטעו במספר הימים של ימי העומר, כי סופרות ביחיד ואינן באות לבית כנסת בכל יום, משא"כ לדידן שמתפללים בצבור. אבל אין לחוש שמא ישכחו, כי עדיין לא הוי ברכה לבטלה מפרע. ודו"ק.

ועיין בתשו' הרשב"א (ח"א סי' יח) שכתב לבאר אמאי אין אנו מברכים על מצות צדקה לעני, ותירץ, דחיישינן שמא העני לא יתרצה בצדקה, ונמצאת ברכתו למפרע ברכה לבטלה. והוכיח כן ממה שאמרו בכתובות (מ.) אי אמרה לא בעינא מי איתיה לעשה כלל. ע"ש. ומשמע מדבריו שאכן אם המעשה יתבטל הויא ברכתו לבטלה, ולד' הריטב"א הנ"ל הרי בשעה שבירך דעתו היתה לקיים המצוה, ואמאי תהיה ברכתו לבטלה. ומשמע דהרשב"א לא סבירא ליה כד' הריטב"א. וכן הוכיח השד"ח (מערכת ברכות סי' א' אות כט).

והנה הגר"ש קלוגר בשו"ת קנאת סופרים (סי' לט) שבסוף שו"ת טוב טעם ודעת כתב, שמי שמאבד יום אחד מהספירה אין ברכותיו למפרע לבטלה.

ועיין במשמרת חיים (ח"א ספירת העומר אות ב) שביאר, דאף להפוסקים שכל ימי הספירה מצוה אחת משום תמימות, מ"מ תיקנו ברכה על כל יום ויום, אף שהוא רק חלק מהמצוה, משום שחלק זה ראוי להצטרף לעוד חלק וכו', ובשעת ספירתו ראוי להצטרף לסיום הספירה, ולכן גם אם לבסוף שכח יום אחד, אין ברכותיו לבטלה, כיון שבשעה שספר היה המספר ראוי להסתיים כראוי. ע"ש. אלא שמאידך יש לומר דמה בכך שהיה ראוי להצטרף לשאר הימים, הרי אם שכח יום אחד איבד את הרצף, ואמאי לא יהיו ברכותיו לבטלה.

ובשו"ת יד יצחק (חלק ב סי' מח) הביא קו' הרב השואל על מ"ש בעל הלכות גדולות, שאם לא ספר לילה אחד לא יספור עוד בברכה, דבעינן תמימות וליכא, שא"כ לעולם לא יברך על ספיה"ע, דשמא ימות חיישינן. [וכבר כתב הרא"ש (נדרים ג:), שאפילו למאן דאמר (גיטין כח.) דלשמא ימות לא חיישינן, מכל מקום לזמן מרובה כימי נזירות חיישינן. אלמא דל' יום חשיב זמן מרובה, ואם כן ניחוש לשמא ימות בתוך ימי הספירה]. ותי', דשאני הכא שספר מה שביכולתו, ורק מן השמים עיכבוהו, וכתיב במתים חפשי כיון שמת נעשה חפשי מן המצוות, והוה ליה כאילו תמימות ולא הוי ברכה לבטלה.

ותימה דמה יענה על שכחה, לדברי הסוברים דלא חשיב אונס, וכמ"ש הרמ"א (יו"ד סי' רלב ס"ב). ועיין בשער אפרים (סי' כח בהגה), **ובשבות יעקב** (חלק ב סי' קמח), **ובנחפה בכסף** (חושן משפט סי' כג). **ועיין במג"א** (סי' קח ס"ק יא), **ובברכ"י** (שם סק"ו), **ובערך השלחן** (סי' שיח סק"ג). **ובספר זר זהב** ע"ס המכריע (דף לז.) קבע מכח קושיא זו, דלא כבעל הלכות גדולות דסבירא ליה דבעינן תמימות בספיה"ע, שא"כ מדוע מברכים על ספיה"ע, הא איכא למיחש פן ישכח לספור לילה אחד. (ועיין במנחת יהודה שם).

וכיו"ב כתב בשו"ת אבן יקרה תליתאה (סי' קעו), והביא בשם מחבר אחד (ואת שמו לא הגיד) דאיך מברכים על ספיה"ע ולא חיישינן שמא ימות ולא תהיינה תמימות, ותי' המחבר עפמ"ש (קדושין מ.) חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, ולכן אפי' ימות נחשב כאילו ספר ממש, וכתב על זה האבן יקרה, שבמח"כ דברים אלו דברים בטלים הם, דאטו מי שנאנס ואין לו ד' מינים יוכל לברך על נטילת לולב וכו', ועוד אם שכח ולא ספר לילה א', יספור בברכה בשאר לילות, כיון דשכחה הוי כאונס, לדעת כמה פוסקים, כמ"ש המג"א סי' קח, ויהיה כאילו ספר, אלא ודאי שאין בזה ממש. ע"ש. ויש לדחות.

והנה היד יצחק תירץ עוד, דסבירא ליה לבעל הלכות גדולות דברכה שאינה צריכה

מדרבנן, ולא חיישינן לשמא ימות דספק דרבנן לקולא, ואף דסב"ל, כיון דליכא האידנא שום ריעותא לא חיישינן. ע"כ.

וכ"כ בשו"ת אבני צדק (חלק יו"ד סי' פו), שהקשה ג"כ לדעת הפוסקים דס"ל שמצות ספיה"ע בכל הימים מצוה אחת היא ובעינן תמימות. א"כ למה לא ניחוש שמא ישכח לספור יום אחד מן הימים ותהיה ברכתו לבטלה. ותירץ על פי שיטת הפוסקים דאיסור ברכה שאינה צריכה הוי רק מדרבנן, ולא חששו לספק דשמא ישכח וכו'. ולפי מ"ש בנשמת אדם (כלל ה), אפי' להרמב"ם דסבירא ליה שאיסור ברכה לבטלה הוא מה"ת, זהו דוקא אם מברך ברכה שאינה צריכה דרך שחוק והיתול, אז אסור מה"ת, אבל אם מברך בכוונה להודות לה', אינו אלא מד"ר, וספקו להקל. הילכך אין לחוש לזה. ע"ש.

וע"ע בשו"ת רב פעלים (ח"ג או"ח סי' לב, לג), שכתב להוכיח שגם במ"ע יש מצוה בחצי שיעור, ממה שתיקנו לברך על ספיה"ע בכל לילה, והרי יש לחוש שמא ישכח לילה אחד, ולא יספור גם ביום, ונמצא כל ברכותיו לבטלה, אלא ודאי שיש קצת מצוה בחצי שיעור, ולכן אין ברכותיו לבטלה. ואף דלכתחילה אין ברכה על מקצת מצוה, הנה בדיעבד לא הוו ברכותיו לבטלה, דמה שספר קיים קצת מצוה ולא הפסיד את המצוה לגמרי, וגם חצי מצוה טעונה ברכה, כשם דחצי שיעור באיסור אסור מה"ת, כך לגבי מצוה. [ויל"פ בזה]. וההיא דתוס' (כתובות עב.) שאם תסתור הוי ברכה לבטלה, שאני התם שעיקר הספירה בעבור הטבילה, ואם תראה אזדא לה מצות הטבילה והוה ליה ברכה לבטלה. ובשו"ת חזו"ע (ח"א סי' כח עמ' קנה ומהדו"ב עמ' תקט) העיר על זה ממ"ש הריטב"א (חולין קו:) דבכהאי גוונא לא הוי ברכה לבטלה. [אמנם יש לחלק בזה בין נידון הריטב"א לדין ספירת העומר].

ובספר איילת השחר עה"ת (בהר כה, ח) הביא מ"ש התוס' (מנחות סה:), דאצל זבה דכתיב וספרה, לא שייך בה ברכה, כיון שסותרת, דאי חזיא אפי' בשביעי סתרה. ע"כ. וביאר, דזה ניחא גם לדעת בעל הלכות גדולות שבספיה"ע אם לא ספר יום אחד שוב אינו סופר משום דבעיא תמימות, דמ"מ שם סופרים בברכה כיון שהספירה תלויה בידו, ואם נחשוש לשכחה אין לדבר סוף, משא"כ זבה דסתירת טהרתה אינו תלוי בה אלא משמים, לכך אינה מברכת.

אם יש קצת מצוה בחצי שיעור של מצות עשה

ובנידון של חצי שיעור במ"ע האריך בזה בשו"ת חזו"ע (ח"א סי' כח). אך שמא הכא גרע, דהוי מצוה דרבנן לרוה"פ. ועוד, דאם בעינן תמימות, אפשר שחסר באיכות של המצוה, וגרע מחצי שיעור במצוה, שהוא חצי שיעור באיכות. אלא דעכ"פ יש לצרף סברת הגרי"ח שכתב להדיא דמהאי טעמא לא חשיב ברכה לבטלה.

ובעיקר דברי הרב פעלים בדין חצי שיעור במ"ע, הנה כבר קדמו בזה בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' שפג), ושם העלה שחולה שאינו יכול לאכול כזית מרור רק פחות מכזית, חייב לאוכלו זכר למקדש, שכן היה הדין בזמן הבית, וזאת מלבד שדעת קצת אחרונים שאם אין לו כזית מחוייב לאכול חצי כזית, שכשם שחצי שיעור אסור מה"ת, כן הדין לגבי מצוה. שיש קצת מצוה באכילת חצי שיעור מצה או מרור, וגם רשאי לברך על ספיה"ע בשם ומלכות, [ואין חוששין שמא ישכח], וראיה ממ"ש הרמ"א בדרכי משה (סי' ח' אות ה') דהיינו טעמא שמברכים על טלית קטן על מצות ציצית, ולא בלמ"ד, משום שיש פוסקים דס"ל שאין יוצאים י"ח בטלית קטן, לכן מברכים בלשון על, שמברך על אשר ציונו את המצוה, אף שעכשיו אינו מקיים המצוה כתיקונה. וא"כ בנ"ד רשאי לברך על אכילת מרור אף שעכשיו אינו אוכל מרור כשיעור. ע"ש.

אולם כבר ביארנו במק"א, שאין לברך על אכילת מרור כשאינו אוכל שיעור כזית, וראה בילקו"י פסח כרך ג' בדיני ליל הסדר (עמ' תרטו).

גם הגר"י גוטליב בשו"ת יגל יעקב (חלק או"ח סי' סד) חילק כן, והוסיף לחלק בין ברכת נטילת

ידים שהרשות בידו מתחלה שלא יאכל, לברכת המצות דלא סגי שלא יספור העומר אח"כ, אם שכח אין הכי נמי דהוה ליה ברכות לבטלה, כמ"ש מרן החיד"א. וצ"ע. ותמה על הקושיא, שהרי כך היתה המצוה, ואי נחוש לזה א"כ לעולם לא משכחת לה מצוה זו, וכך נצטוינו לברך על הספק.

ועיין בשד"ח (מערכת יום הכפורים סי' א אות ג) שהביא מ"ש רש"י (שבת כד.) בשם הגאונים, שלא לומר עננו בשחרית של יום תענית, שמא יאחזנו בולמוס ויאכל, וכתב, וקשיא לי טובא דא"כ איך מצאנו ידינו ורגלינו בברכת ספיה"ע, והלכה רווחת בישראל שאם שכח לילה אחת שוב אינו מברך, דבעינן תמימות, וא"כ איך תקנו ברכה כלל על ספיה"ע, ואף אם תמצא לומר דלמיתה לא חיישינן, מ"מ לשכחה במשך שבעה שבועות ודאי שיש לחוש, וא"כ הוה ליה למפרע ברכותיו לבטלה. וצ"ע. ע"כ.

ובשו"ת חשב סופר (או"ח סי' ד) כתב, שכל הקו' היא אליבא דהתוס' (כתובות עב.) שהטעם שהזבה אינה מברכת על ספירתה, משום שמא תראה ותסתור, ומיהו לדידן מיהא ליכא למיחש לשמא ישכח, דהא התוס' פליגי על בעל הלכות גדולות וס"ל שכל יום ויום מצוה בפני עצמה, ואף דאכתי לא נפקא מפלוגתא, הוה ליה ס"ס, שמא לא ישכח, ואם תמצא לומר פן ישכח, שמא הלכה כהתוס' ורוה"פ שכל יום מצוה בפני עצמה היא, וממילא לא חיישינן לברכה לבטלה.

ועיין בספר אז נדברו (ח"ז עמ' קכו) שכתב שאף אם נתברר למפרע שלא קיים "תמימות" אין אומרים דמה שעשה עד עתה לא היה מעשה מצוה, כיון שעשה מה שנצטווה לספור באותו יום בברכה, והמצוה לא נתבטלה למפרע. ע"כ.

וכיו"ב כתב בטעם הצבי (דף ע:) שאפי' לבעל הלכות גדולות אם שכח לילה אחד לא הוי ברכה לבטלה למפרע, וכל מה שספר עולה לו לחשבון המצוה. וזה שלא כמ"ש מרן החיד"א במורה באצבע הנ"ל, דלמפרע יהיו ברכותיו לבטלה.

ובספר תולדות זאב (דף רנז:) עמד ג"כ בקושיא זו על התוס' (כתובות עב.) דמ"ש מדין ספיה"ע, ותי' שאין כוונת התוס' שאף אם היו חז"ל מתקנים ברכה על ספירת ז' נקיים, וראתה וסתרה הויא ברכה לבטלה, זה אינו, שהרי הריטב"א (חולין קו:) גבי ברכת על נטילת ידים כתב, דלא הוי ברכה לבטלה, אלא שלא רצו לקבוע ברכה על זה שמא תראה ותסתור, והיינו דוקא באשה פרטית, משא"כ בספיה"ע דהויא מצוה כללית לא חששו. ע"ש. ובאמת דבלא"ה אין זה דומה לנידון הריטב"א וכנ"ל.

והנה בתוס' (כתובות עב.) כתבו, ואם תאמר למה אין הזבה שסופרת שבעה נקיים, מברכת על ספירתה, כמו שמברכים על ספיה"ע. ויש לומר משום דשמא אם תראה תסתור, אין לה לברך. ע"כ. [ובספר בתי כנסיות (סי' תפט) כתב שזבה אם תראה סותרת לגמרי, וצריכה לספור מחדש, וברכותיה לבטלה, מה שאין כן ספירת העומר שאם שכח לא פקעה מצוה מיניה. ועוד, שבזבה אין הדבר תלוי ברצונה, מה שאין כן בספירת העומר שיכול להתאמץ שלא לשכוח. ועיין בטהרת הבית (חלק ב עמ' שכה) מה שפלפל בדבריו].

וראבי"ה (פסחים סי' תקכו) כתב, ומה שאין ברכה על ז' ימי נקיים של זבה, "ואפי' ספירה בדיבור לא עבדי", אלא בשתיקה, נ"ל דהיינו טעמא משום שאין אנו בקיאים בדמים, וזמנין שהיא סבורה שהיא זבה, ואינה זבה, והו"ל ברכה לבטלה.

והחינוך (מצוה שלז) כתב, שאע"פ שכתוב בזבה וספרה לה שבעת ימים, באה הקבלה ופירשה לנו שאין ספירה זו אלא השגחה בימים, לפיכך לא ראינו מעולם שהזבה תמנה ימי ספירתה, וכן מנהג ישראל בכל מקום, והנח להם לישראל אם אינם נביאים וכו'. ע"כ.

וכ"כ האשכול (ח"א סי' מד): ומה שאמרה התורה וספרה לה שבעת ימים, לאו למימרא דבעיא ספירה בפה, כמו בספיה"ע, אלא חשבון בעלמא הוא, כדי שתדע מתי תוכל לטבול, ותחוש שיהיו ז' נקיים.

ומכאן מוכח דלא כמ"ש השל"ה שהזבה צריכה לספור בפיה ימי שבעה נקיים. וכבר השיב

עליו בשו"ת נו"ב (מהדו"ת חלק יו"ד סי' קכג-קכד), ושכן כתב הרמב"ן על התורה. וכן כתבו בשו"ת חת"ס (חלק יו"ד סי' קנח). ובשו"ת יהודה יעלה אסאד (חלק יו"ד סי' רלא).

ועיין ברדב"ז (ח"ד סי' כז), מ"ש על תירוץ התוס' הנ"ל, והוא ז"ל כתב לתרץ שספירת ז' נקיים אינה מצוה הכרחית, שהרי אם לא רצתה להזקק לבעל, או לאכול קדשים, אלא להשאר טמאה כל ימיה, הרשות בידה, לפיכך אינה מברכת, וא"צ להוציא הספירה בפה. ע"כ. ועיין להפר"ח (סי' תפט ס"א), שהקשה על הרדב"ז שהרי שחיטה, שיוכל לפטור עצמו ממנה ואי בעי לא עביד, ואע"פ כן מברך עליה, וכן כמה מצות. ולכן העיקר כמו שכתבו התוס'. וכן הקשה הכנה"ג יורה דעה (סי' קצה הגה"ט אות ב). וע"ע בספר טהרת הבית ח"ב (עמ' שכא).

הפריש חלה ונשאל עליה אי הויא ברכה לבטלה

וע"ע ביבי"א (ח"א יו"ד סי' כ"א) לגבי המפריש חלה, וחזרה ונתערבה בעיסה, אם מותר להשאל עליה ויחזור ויטול שנית חלה אחרת, או"ד יש לחוש בזה שגורם שתהא ברכתו שבירך ברכה לבטלה למפרע, ועיין להרמ"א (יו"ד סי' שכג) שכתב, חזרה ונתערבה העיסה, ואין מאה ואחד לבטלה, אם לא אכל העיסה, ישאל לחכם ויתיר לו, כנדר, שנשאלין על ההקדשות, ויחזור ויטול חלה אחרת. ע"כ. ומקורו מתשו' המיימוני (הל' זרעים סי' א) בשם סמ"ק, שע"י השאלה נעקרה קדושת החלה מעיקרא. וכ"ה בש"ע (סי' שלא סמ"ח) המפריש תרו"מ וניחם עליהם, הרי זה ישאל לחכם ויתיר לו כדרך שמתירים שאר נדרים, ותחזור חולין כמו שהיתה.

וע"ש ביבי"א שביאר ד"ז עפ"ד הריטב"א בחולין קו. ובתש' חת"ס (חלק יו"ד סי' שכ) ביאר, שאם הפריש תרומה, ואח"כ נשאל על הפרשתו, לא הויא ברכתו לבטלה למפרע, שהרי הוא מברך וציונו להפריש חלה תרומה, וענין הפרשת תרומה הוא שיישאר לו כח לשאול עליהם, וכה ציונו להפריש תרומה ע"ד זה שיכול לישאל, וכן עשה והפריש.

וכיו"ב מצינו להחת"ס (יו"ד סי' רנג) בדין גר קטן שמטבילין אותו ע"ד בית דין, האם יברך על הטבילה הואיל ובידו למחות כשיגדיל, ולכאורה הויא ברכתו ברכה לבטלה. וכתב, שכיון שהרוב אינן מוחין הוי כמוחזק לן שלא ימחה. ע"ש. ויש להוסיף, דבקטן ליכא למיחש ללאו דלא תשא כמ"ש התוס' (ראש השנה לג.) דצריך לחנכו כדי שיתרגל במצוות, ולכן מברך על הטבילה וליכא לאו דלא תשא. ועיין תוס' (פסחים פח.) ובשו"ת יבי"א ח"ב (או"ח סי' יג אות ג-ה).

ושמעתי שהביאו ראיה לזה, מהמבואר בנדרים כב: אין נזקקין באלוהי ישראל, ופרש"י, שאם נדר באלוהי ישראל אין להזדקק להתיר לו את נדרו, מכיון שנדר חמור הוא. וע"ש במסקנה והלכתא נזקקין באלוהי ישראל. וכ"פ מרן (יו"ד ר"ס רכח, ור"ס רל) מתירין שבועות ונדרים אפי' נשבע באלוהי ישראל. והרי אם ישאל על שבועת ה' נמצא למפרע שהוציא שם שמים לבטלה, ועובר על לא תעשה, אלא ודאי כיון שבשעת שבועתו לא הזכיר שם ה' לבטלה, אף שאח"כ נשאל על זה אין זה שם ה' לבטלה. שבשעה שנשא שם ה', לא היה לשוא.

ועוד הביאו ראיה לנ"ד, ממ"ש בכתובות ג: וגיטין לג. דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה, ואמרו בגמ', תינח דקדיש בכספא, קדיש בביאה מאי וכו', ולכאורה גם בקדיש בכספא היאך הפקיעו חכמים לקידושיו מיניה, והרי כל מה שבירך בחופה יהיו ברכותיו לבטלה. וע"כ דכיון שעשה כמצוה בעת הברכה, גם כשהפקיעו חכמים את הקידושין לא הוו ברכותיו לבטלה.

ועוד הוכיחו זאת ממה שפסק הרמ"א (אהע"ז סי' קנז ס"ד) המקדש אשה ויש לו אח מומר, יכול לקדשה ולהתנות בתנאי כפול שאם תפול לפני מומר ליבום, שלא תהיה מקודשת. ולכאורה אם אכן יתברר שנפלה לפני יבם מומר הקידושין בטלים למפרע, והרי כל הברכות שבירכו בחופה

לח. זקן מופלג סופר ספירת העומר בברכה, ואין לו לחוש שמא ימות. וכן מי שיודע מראש שיצטרך לעבור ניתוח מסובך בהרדמה בימי ספירת העומר, וכנראה לא יוכל לספור ספירת העומר במשך יממה שלמה [משקיעה לשקיעה] (כיון שיהיה מורדם), יש אומרים שאף על פי כן סופר את העומר בברכה במשך כל הימים שלפני הניתוח. [דשמא הלכה שכל יום ויום הוא מצוה בפני עצמה, וגם יש אומרים דבכל אופן אין ברכותיו הראשונות לבטלה, ושמא מצד המציאות לבסוף ידחה הניתוח ויוכל להשלים את הספירה, ועוד צירופים. ומעיקר הדין אין עליו חיוב לדחות את הניתוח לאחר ימי ספיה"ע בשביל שלא יפסיד את ספיה"ע באותו יום, ואת הברכה מכאן ואילך]. ולמעשה יכול לספור בתחלה בברכה. [שיש איזה צד דשמא הרופאים טועים, או שיש לחוש דשמא מצד המציאות לבסוף ידחה הניתוח ויוכל להשלים את הספירה, ויוכל לספור תוך היממה], ואם לאחר הניתוח, לא ספר לילה ויום, יספור מכאן ואילך בלי ברכה. לח)

יהיו ברכה לבטלה. והיאך מועיל לעשות לכתחלה תנאי כזה ולגרום לברכות לבטלה. וע"כ שכיון שבאותה שעה שמברך לא היו הברכות לבטלה, לא חיישינן למה שיהיה אח"כ. ועיין בתרוה"ד (סי' רכג), ובתשב"ץ (חלק ב סי' יז), ובשו"ת נחלת שבעה (סי' כב אות ח), ובשו"ת חיים שאל (חלק ב סי' לה אות סח), ובשו"ת נו"ב (סי' נד), ובחקרי לב (אהע"ז סי' נח), וברב פעלים (חלק ב אהע"ז סי' ו).

מי שצריך לעבור ניתוח בימי הספירה, יכול לספור בינתים בברכה

לח) **כן** כתב בשו"צ מור ואהלות (אהל ברכות סי' מ') שזן מופלג כב מאה שנה, חייב לברך על ספיה"ע, שיש לו חזקת חיים, ומיד ספק לא נפקינן, והוי ס"ס, שמא ימות, ושמא כל יום מצוה בפני עצמה. והו"ד בארחות חיים ספינקא (סי' תפט סק"ה). וציינו לשו"ת יד יצחק ח"ב (סי' מה) שכתב, שאין לחוש שמא הזקן ימות, דאין חסרון בתמימות אלא אם מפסיק בעצמו, ולא אם עיכבוהו מן השמים. וכבר כתבנו לעיל מ"ש בשד"ח (מער' יוהכ"פ סי' א אות ג') דהיאך תיקנו ברכה על ספיה"ע ולא חששו שמא ישכח, דאף שאין לחוש למיתה תוך ז' שבועות, מ"מ יש לנו לחוש לשכחה. וצ"ל דאף אם ימות מ"מ כיון שעושה כתקנת חכמים שתיקנו בכל יום לברך, מה שהוא מת הרי הוא אנוס, ואנוס רחמנא פטריה.

ומה שכתבנו לגבי חולה שצריך לעבור ניתוח, הנה בנידון זה יש לדון בכמה אופנים, באופן הנ"ל של ניתוח, וכן במי שבא לביהכ"נ רק בשבתות, וכן מי שיודע שבכל שנה מצוי שהוא שוכח לספור כמה ימים. וכן חולה אלצהיימר, שקרוב הדבר שישכח מלברך באחד מימי העומר, האם בכל אלה רשאים לברך בתחלת ימי העומר.

וכבר הזכרנו בהערה הנ"ל מחלוקת הפוסקים במי ששכח לספור יום אחד, אם כל ברכותיו שבירך עד כה הוו ברכה לבטלה, שדעת הרב סדר היום, ומרן החיד"א, שברכותיו הוו לבטלה. ואילו הגר"ש קלוגר דעתו שאין ברכותיו לבטלה. ועיקר הנדון תלוי במח' הראשונים, שדעת התוס' במנחות (סו.) בשם בעל הלכות גדולות שאם הפסיק יום אחד ולא ספר, שוב אינו סופר דבעינן תמימות. והתוס' חלקו על זה, וכתבו שהוא תימה גדולה ולא יתכן. וכן הביאו הראשונים מרב האי גאון, שחייב להמשיך לספור בשאר לילות בברכה. וכ"כ רב כהן צדק (שערי תשובה סי' רמד). וכן האריך להוכיח בספר המכריע (סי' כט). וכ"כ המנהיג (הל' פסח סי' סד). וכ"ד הרא"ש (פסחים פ"י ס"ס מא), ועוד רבים.

וכתב בחי' הגרי"ז (מנחות שם) שהתוס' ובעל הלכות גדולות נחלקו אם ספירת כל הימים היא מצוה אחת, ומה שמברכין בכל יום, משום

שכן הדין בכל המצוות, דכל זמן שלא קיים את כולה מברך גם על חלק ממנה, או"ד כל יום ויום הוא מצוה בפ"ע. וכ"כ החינוך (מצוה שו) בשם יש אומרים "לפי שכולן מצוה א' הוא וכיון ששכח יום א' מהן הרי כל החשבון בטל ממנו".

ומרן בש"ע (סי' תט ס"ח) פסק שאם שכח יום אחד לספור את העומר, מכאן ואילך סופר בשאר ימים בלא ברכה. ושמא דעת מרן דאף שמעיקר הדין הלכה כדעת רוב הראשונים, שחייב לספור אף שהפסיד לילה אחת, שכל לילה מצוה בפני עצמה, מ"מ מטעם סב"ל חשש לדעת בעל הלכות גדולות.

ולפ"ז בנ"ד כשיודע שבהמשך הימים לא יוכל לספור, לכאורה אינו יכול לספור בינתים, שיש לו לחוש לבעל הלכות גדולות הסובר דבעינן תמימות.

ואמנם לכאורה אין הדבר ברור שיפסיד הספירה, דאפשר שיבריא בע"ה ולא יצטרך לניתוח, או שהניתוח יידחה. וכ"כ בשו"ת קנין תורה (ח"ה סי' מה), שיכול לספור בברכה.

בביאור האול"צ בטעמו של הבה"ג - שאם חיסר יום אחד הפסיד המצוה

והנה בשו"ת אול"צ (ח"א או"ח סי' לו) כתב, שגם בעל הלכות גדולות מודה שכל יום ויום הוא מצוה בפני עצמה, רק דס"ל שמשום "תמימות" לא שייך ספירה שלימה אם חיסר יום אחד, שהרי אין כאן רצף של ספירה, ואיך יספור היום יום ה', אם אתמול לא ספר ד'. וז"ש הרי"ץ גיאת (הל' ספירת העומר) בשם רה"ג, שאם שכח יום א' יספור בליל שני שתי ספירות, וכיון דמני גם של אתמול לא נפק מכלל תמימות תהיינה.

[**ועיין** בחינוך (מצוה שו) בשם גדולי דורו שמי ששכח יום אחד יאמר אמש היה כך בלא ברכה, ומונה האחרים עם כל ישראל. גם בביאור הלכה (ד"ס סופר) הביא מהרי"ץ גיאת בתירוץ ב', שאם שכח יום אחד, יספור בליל שני שתי הספירות, אתמול היה אחד בעומר, ויום זה שני בעומר, וכיון דמני גם של אתמול לא נפק מכלל תמימות תהיינה. וכן מובא בשינוי קצת בשבולי הלקט (סי' רלד) בשם הגאונים. וכן כתבו בתניא רבתי (סי' נ). ובאליה רבה (סק"ח) כתב שכן יש לנהוג. ובביאור הלכה העיר, ששאר פוסקים לא הזכירו סברא זו, וכתבו דתמימות קאי אכל יומא, שיתחיל לספור מבערב, ולא לענין שיעכבו זה את זה].

ומיים, דלפ"ז מודה בעל הלכות גדולות באדם שברור לו שיצטרך לעבור ניתוח ולא יוכל לספור כמה ימים, דמ"מ יתחיל לספור העומר בברכה. שהרי גם בעל הלכות גדולות מודה שכל יום הוא מצוה בפ"ע, רק שאם חיסר יום אחד, בטל ממנו הרצף, ואינו ענין להימים שמקודם. וכ"ה באול"צ ח"ג (פט"ז ס"ה).

ובשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' עו) כתב, דיש לומר בדעת בעל הלכות גדולות, שרק אם חיסר ממש לא חשיבי עוד תמימות, אבל אם ספר הכל, רק שהיה בפיטור, שפיר קרינן בהו תמימות. ונפ"מ גם בגר שנתגייר בימי הספירה, ולגבי אונן. וע"ע בשערי תשובה (סי' תפט סק"כ. הובא בכף החיים שם אות צד).

והיינו דלסברת האול"צ סגי ברצף אף שלא יספור הכל, שהרי בניתוח יודע שלא יספור הכל, ולד' הרב הר צבי צריך שיספור הכל רק שלא חייב שתהיה ספירה של חיוב. והאול"צ כתב סברת הרב הר צבי שם לגבי קטן שהגדיל דלא חייב ספירה של חיוב.

וכ"כ הגר"נ גשטטנר (מוריה קובץ ג' עמ' סו) שגם ספירה שאינה של מצוה מועילה בשביל "תמימות" לדעת בעל הלכות גדולות.

אולם הראשונים שתמהו ע"ד בעל הלכות גדולות לא הבינו כן בדבריו. ולא נוכל לחלוק על דבריהם ולהבין אחרת בדברי בה"ג. ודו"ק. [וצ"ע טובא על עצם הדברים שבקובץ מוריה הנ"ל, דלא כתב שהראשונים הבינו כן בד' בעל הלכות גדולות וחלקו עליו, אלא שלא הבינו כן בדבריו. ואם כן קשה, מנין לנו הכח לבאר בדעת בעל הלכות גדולות בשונה ממה שהבינו הראשונים בדבריו. ואדרבא יש לנו ללמוד מדבריהם מה היא דעת בעל הלכות גדולות ולשעבד הבנתנו ועיונינו לדבריהם].

וגם מרן זיע״א בחזו״ע מיאן בסברת האול״צ דסגי ברצף, ולפ״ז בקבע תור לניתוח בהרדמה ליממה שלימה, לא יברך אף קודם הניתוח, שכתב (בעמ׳ רכג) וז״ל: ואין זה אמת, שאין זה הביאור של תמימות, ולא זו הדרך ולא זו העיר לפרש פירוש לא נכון כדי לחלוק על הפוסקים הנ״ל, ולעשות מעשה להכנס לספק ברכה לבטלה, מאחר דקי״ל סב״ל. ומה כחו יפה לחלוק על רבותינו האחרונים לעשות מעשה לברך ברכות מבלי שום הכרח נכון. ואפי׳ לדבריו דהיינו רצף אחד, צריך להיות הרצף מן הלילה הראשון של הספירה עד הסוף בחיוב, ואילו כאן פטור היה בימי קטנותו, וכמאן דליתא דמי. עכ״ל. ומבואר שמיאן בעצם הביאור של ״רצף אחד״ מכל וכל, שהוא נגד הבנת כל רבותינו גדולי האחרונים.

וכמו כן דחה בהחלט גם את סברת האול״צ וההר צבי דמהני ספירה אפי׳ אינה של חיוב בשביל תמימות, וכנ״ל. וכן להלן (עמ׳ רכד) הביא להדיא דברי ההר צבי הנ״ל וכתב וז״ל: ובמחכ״ת ירד להציל ולא הציל, שמכיון שמעשה קטן לאו כלום הוא, מה שספר בקטנותו אינו כלום, וכמאן דליתא דמי. עכ״ל. ומבואר דלא סמך לצרף סברות האול״צ וההר צבי אפי׳ לספק, שהרי הכריע שם בקטן שהגדיל שלא ימשיך בברכה, אף שיש בזה ס״ס, שמא לא בעינן תמימות, ושמא כהאול״צ והר צבי.

וכן מוכח מדברי הרבה פוסקים קדמונים שדנו לגבי אונן שספירתו כמאן דליתא, ולא דחו בפשיטות דסוף סוף יש כאן ספירה, וא״צ בדוקא ספירה של בר חיובא. [אלא די״א שאונן נחשב בר חיובא או קצת חיובא ורק אריא הוא דרביע עליה. ראה מ״ש בזה שם].

ועוד, דהנה גם בשו״ת כתב סופר (או״ח סי׳ צט) דן בסברא כעין זו, וכתב, דמצד תמימות ליכא קפידא, רק שיהיו הימים ספורים לו שבעה שבועות תמימות. ולכן יועיל אם ספר בכוונה שלא לשם מצוה, דמ״מ יוכל לספור אח״כ בברכה, כיון שספר, ועכ״פ הויין להו ״תמימות״. אך כתב שם דנפ״מ גם לגר שנתגייר בינתים, וכן לאונן שספר בשעה שהיה פטור.

אולם מדברי האחרונים שדנו בדין גר ובדין אונן משמע דלא ס״ל הכי. וגם הכתב סופר שם סיים שמדברי הנו״ב (קמא סי׳ קז) לגבי אונן, מוכח דלא סבירא ליה לסברא זו, ושלכן קשה לסמוך על זה.

ועוד יש לשאול על סברת הכתב סופר והאול״צ, דאם ספירה של גוי נחשבת לספירה, כיון שא״צ ספירה של בר חיובא, רק ספירה כל דהיא, א״כ מדוע כתבו הפוסקים שאם ענה לחבירו כמה ימים לעומר, לדעת הסוברים דמצוות צריכות כוונה שפיר דמי, וחוזר לספור בברכה. [רק שמרן בש״ע חושש לסוברים דמצוות אין צריכות כוונה], הרי סוף סוף ספר את העומר, אע״פ שלא היתה זו ספירה של מצוה.

ובמנחת חינוך (מצוה שו) נסתפק כהאי גוונא בעבד שנשתחרר באמצע ימי הספירה, אלא שמנה בימי עבדותו, האם אע״פ כן בטל ממנו החשבון, כיון שאז לא היה מחוייב כלל, או״ד כיון דעכ״פ עשה המצוה אפי׳ בפטור, מועיל לו אח״כ דאין החשבון בטל. והניח בצ״ע. ולדברי האול״צ פשוט דמהני, ולא מצד דחשיב לו קיום מצוה כמו באשה, אלא אפי׳ בגוי ונתגייר יועיל. ולא משמע כן מדברי הפוסקים. וע״ש במנחת חינוך שהביא מהמרדכי במגילה, בשם רבינו טוביה, שהמחוייב באיזה מצוה מדרבנן מוציא מי שחייב מה״ת, וראיה, שיוצאים י״ח קידוש דאורייתא מפלג המנחה, אף שהוא זמן דרבנן. ולפ״ז גם קטן שמנה את העומר עד שהגדיל, יכול להמשיך לספור את העומר.

אלא דלכאורה יש לעיין, דהא לשיטת התוס׳ (ברכות מח.) המחוייב בדבר מדרבנן, אינו מוציא י״ח את המחוייב בדבר מה״ת, וא״כ היאך הקטן יוכל להמשיך לספור אחר שהגדיל. ואף שלד׳ המרדכי המחוייב מדרבנן יכול להוציא את המחוייב מה״ת, מ״מ כל מה שהסתפק המנחת חינוך היא לפי שיטת הבעל הלכות גדולות דבעינן תמימות, והרי הבעל הלכות גדולות סובר כהתוס׳ שהמחוייב בדבר מדרבנן, אינו מוציא י״ח למי שמחוייב מדאורייתא, עיין רש״י (ברכות שם ד״ה שיאכל). וגם בדעת המרדכי צ״ב דבאמת איך

המחוייב מדרבנן יכול להוציא את מי שמחוייב מה״ת, והרי בראש השנה כט. מבואר שכל שאינו מחוייב בדבר וכו׳, ודין זה של המשנה הוא דין תורה כמ״ש המג״א סימן קצט סק״ז, וא״כ היאך לד׳ המרדכי יוצא י״ח קידוש בזמן שקידש, שהוא רק מדרבנן. וגם מ״ש עוד המרדכי שסומא מוציא י״ח קידוש את ב״ב, אע״פ שלר׳ יהודה סומא פטור מן המצוות, גם זה צריך ביאור היאך מוציא י״ח, הא מה״ת הוא פטור. וע״ש בתוס׳ (ברכות מח:) שהקשו כן על הסוברים שמוציאים י״ח.

ובקובץ מוריה כתב הרב פראנק (נכדו של הגרצ״פ) שהדבר תלוי אם חיובי דרבנן מדין לא תסור, ואז נחשב כמחוייב מה״ת לשמוע לחכמים, או לא. שנודע דעת הרמב״ם (פ״א ממרים ה״ב) דבכל תקנות חכמים איכא לאו דלא תסור. ולפ״ז אתי שפיר דמש״ה אם קידש מבעו״י יוצא י״ח מה״ת, דגם בזמן תוספת דרבנן איכא לא תסור, וכן בסומא, דמה שפטור הוא, רק ממ״ע אבל בלאוין חייב מה״ת, (תוס׳ עירובין צו. ראש השנה לג. וכן כתב רעק״א בתשו׳ קס״ט, גיליון ש״ע יו״ד סי׳ א׳ סק״ט) א״כ סומא חייב בלאו דלא תסור, וממילא בכל חיובי הדברים שלו מדר׳, איכא גם צד דאורייתא, ומש״ה מוציא את בני ביתו בקידוש.

אלא דלפ״ז צריך ביאור מה שאמרו בגמ׳ ברכות כ: דנשים אינן מוציאות את האנשים בברהמ״ז אם חיובן מדרבנן, והא איכא לאו דלא תסור. ולד׳ המרדכי צריך לומר דשאני התם שהנשים לא יבואו לעולם לידי חיוב מה״ת. שרק היכא שיבוא לידי חיוב דאורייתא, איכא לאו דלא תסור. אבל היכא שכל חיובו מדר׳ גרידא, ליכא לאו דלא תסור. ובזה אתי שפיר מה שהק׳ המג״א (סי׳ רסו) על המרדכי מסימן קפו, שקטן אינו מוציא י״ח ברהמ״ז לגדול, אף שיבוא לידי חיוב תורה. ולהנ״ל אתי שפיר שצריך גם שבאותה שעה שחייב מדר׳ יהיה בזה צד מה״ת, ובזה גם המרדכי יודה שאינו מוציא בברהמ״ז לגדול.

ועוד סברא יש לומר בזה, שגם למאן דאמר שהכל מצוה אחת, מ״מ תיקנו חכמים ברכה על כל חלק מחלקי המצוה, וממילא בקטן שהגדיל כשממשיך לברך ולספור אינו נחשב לברכה לבטלה. [ובזה ניחא טפי איך תיקנו חכמים לברך על ספירת העומר, ולא חששו שמא ישכח לברך יום אחד, או שמא יחלה ח״ו באופן שלא יוכל לספור]. אלא שדעת רוב האחרונים לגבי קטן שהגדיל שאינו יכול לברך כאשר בתחלה לא היה מחוייב. וראה להלן הערה קכא.

גם בספר מעיין הרועים (עמ׳ נו) כתב בשם הגר״ש שבדרון זצ״ל, שהרי אנו מברכים על כל לילה ולילה ברכה בפני עצמה, וע״כ שהברכה חלה על כל חלק וחלק של המצוה בנפרד.

ונפ״מ מזה גם לנ״ד, לגבי מי שהוצרך לעבור ניתוח, שיש לומר מחמת סברא זו, שכל זמן שלא חיסר את המנין, שפיר סופר בברכה, שאין זה נחשב ברכה לבטלה, כיון שתיקנו ברכה על כל חלק מחלקי המצוה, ובינתיים הוא מקיים את המצוה כתקנה שלא חיסר שום יום.

ושוב הראוני כן בשו״ת בצל החכמה (ח״ה סי׳ מה), שאפי׳ חולה שלדעת הרופאים שעותיו ספורות, יספור ספיה״ע באותו לילה בברכה גם באמצע ימי הספירה. וכן מי שיודע בעצמו שקרוב מאד שישכח לספור באחד מן הימים, אפ״ה בינתיים יספור בברכה, ויעשה לעצמו סימנים מועילים שלא ישכח. שגם להסוברים שכל מ״ט ימי הספירה מצוה אחת היא, הברכות שעל ימי ספירות אלו כל ברכה מצוה דרבנן בפני עצמה, ויוצא י״ח אותה ברכה שבאותו לילה גם אם ישכח לספור ביום מחר. וע״ע בשו״ת מר ואהלות (ברכות והודאות סי׳ מ).

ושם בח״ו (סי׳ פט) הביא מהגמ׳ זבחים (ה:) שכל מצוה שנגמרה ונעשתה כתיקונה, אינה מתבטלת אח״כ, וכן יש לומר שכל ברכה וברכה שתיקנו חז״ל לברך על הספירה של אותו יום, הוי מצוה בפנ״ע, ונגמרה המצוה של אותו יום וא״א שתתבטל למפרע ותהיה ברכה לבטלה.

ולעיל הבאנו מ״ש בס׳ אז נדברו (ח״ז עמ׳ קכו) שאף אם נתברר למפרע שלא קיים ״תמימות״, כיון שעשה מה שנצטווה לספור באותו יום בברכה, מה שעשה עד כה נחשב מעשה מצוה, ולא נתבטל למפרע.

גם בקובץ מבית לוי (ניסן תשנ"ח עמ' פג) כתב, שמי שזקוק לעבור ניתוח בימי הספירה, מותר לו להתחיל בספיה"ע בברכה על אף שלא יוכל לספור במשך יום או יומיים לאחר הניתוח. שדעת הגרש"ק בספר קנאת סופרים (השמטות עמ' פ), שגם אם ישכח יום אחד אין ברכתו לבטלה. [וע"ש שכתב לחלק בין תמימות "יהיו" לתמימות "תהיינה". ומ"ש המשנה ברורה (סי' תפט סק"ג) וכף החיים (שם ס"ק ט) בשם שלחן שלמה הקדמון, שהנשים לא יספרו דודאי יטעו יום אחד. ועוד כתב משום שע"פ רוב אינן יודעות פירוש המלות, המעיין שם יראה שאין טעמו משום דהוי ברכה לבטלה למפרע, אלא משום שאינן יודעות הדין וימשיכו לספור בברכה]. ואף שדעת היוסף אומץ והחיד"א שברכותיו לבטלה, מ"מ הרי יש אומרים שכל יום ויום הוא מצוה בפ"ע, וגם דשמא ידחה הניתוח לבסוף.

גם בהליכות שלמה (עמ' שנז) כתב, שמי שעתיד להפסיד ספירת יום אחד או יותר, אע"פ כן סופר בברכה כל זמן שלא חיסר יום אחד. כיון שהוא עושה כעת מה שמוטל עליו, ולכן אינו נחשב כמכניס עצמו לברכה לבטלה.

[**ויש** שהביאו מעשה בזקן אחד מופלג למעלה ממאה שנים, ששאל את החכם, שהרופאים אומרים לו שלא יחיה יותר מחודש נוסף, האם יכול להתחיל ספירת העומר בברכה, והשיב לו החכם, בדרך משל, לתינוק שרוצה סוכריה מאמו, שקופץ ומברך שהכל, והיא נותנת לו שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה. וכך בנידון דידן הקב"ה יאריך ימיו שלא תהיה ברכותיו לבטלה. וסיפרו שכך היה, שהאריך ימים עד אחרי שבועות, שלא כדברי הרופאים, אלא כפי ששמע לעצת החכם. (בנתיבות ההלכה ל"ט עמ' קנב). אמנם האמת, שזה רק חשש ברכה לבטלה, ודבר זה תלוי במחלוקת הפוסקים, ואין זו בהכרח ברכה לבטלה כאשר עשה את המוטל עליו. ולמעשה ודאי יש בזה ס"ס ברור, שמא כל לילה מצוה בפ"ע, ושמא יחיה יותר ממה שאמדו לו הרופאים].

וכן מבואר במ"ש בשלחן שלמה [הובא במשנה ברורה סימן תפט סק"ג] דנשים לא יברכו על העומר, דהא בודאי יטעו ביום אחד ואינן יודעות הדין שאם שכחו יום אחד אין להן לספור עוד בברכה. ע"ש. ומשמע דמחמת שבודאי ישכחו יום אחד אין זו סיבה שלא יתחילו לספור בברכה, אלא זו סיבה שמא ימשיכו לספור גם אחר ששכחו יום אחד. וה"ה לנ"ד. ודו"ק.

וכ"כ הגראי"ל שטיינמן בספר ימלא פי תהלתך (עמ' תקטו עיונים בתפלה), שמי שיודע שבכל שנה שוכח איזה יום אחד לספור, נראה שאע"פ כן יספור בברכה, ורק לגבי נשים כתב המשנ"ב שלא יברכו כיון שמסתמא ישכחו יום אחד, משא"כ איש שמדינא מחוייב בברכה. ע"כ.

ובספרו איילת השחר (כתובות עב. תוד"ה וספרה) דן, במי שיודע מראש שיום אחד מימי הספירה לא יוכל לספור, וכתב שמסתבר שעיקר תקנת ספיה"ע לא היתה תלויה בעתיד לספור כל הימים בשלימות, דהא אין שייך חזקה על העתיד לומר שלא ישכח, אלא מעיקרא היתה המצוה שיתחיל לספור כסדר, וממילא יכול לברך גם כשנראה לו שלא יוכל לספור כל הימים. ע"כ. ולפי סברא זו כאשר שכח יום אחד, לא נחשב שלמפרע בירך ברכות לבטלה.

ובשו"ת משנה הלכות (חלק י"א סי' שצא) כתב, שיש לומר בזה אין לך אלא מקומו ושעתו, וכל שהגיע זמן ספיה"ע אין לנו לחשוב מה יהא בסופו. ואפי' גוסס ר"ל סופר את העומר מיד בברכה הגם שלא יוכל לגמור כל הימים, דאין לו לחשוב מה יהא בסופו אלא כל שיוכל לספור יספור, ורק לבטל בידים אסור. ויש עוד לפלפל בזה.

ועדיין צ"ע אם אפשר לסמוך על הסברות הנ"ל, אחר שבחזו"ע (עמ' רכג-ד) מבואר להדיא שלא צירף סברות הר צבי והאול"צ הנ"ל אפי' לס"ס, ונראה שהבין שסברתם הויא נגד משמעות הבנת כל גדולי הראשונים והאחרונים בדעת בעל הלכות גדולות, ולכן אינה אפי' בבית הספק. ולכאורה כך יש לנו לומר בדעתו אף לגבי כל אחרוני האחרונים הנזכרים כאן, שדבריהם נגד משמעות כל הפוסקים. ובחזו"ע לא צירף לגבי קטן שהגדיל אלא סברת הראשונים דס"ל שקטן

לט. הנמצא בבית האסורים בימי הספירה, והמקום מטונף, ואינו יכול לברך על ספירת העומר, רשאי לספור העומר בלי ברכה, ואף על פי שמצוה היא, ואין ראוי לכתחלה לעשות מצוה במקום מטונף, מכל מקום כדי שלא יפסיד לגמרי המצוה לאחר שיצא מבית הסוהר, יכול לעשות כן. לט)

שהגיע לחינוך מוציא את הגדול במצוה דרבנן, כמבואר בדבריו (בעמ׳ רכו-ז), וגם בזה כתב שלכתחילה אין לסמוך על זה, שלא עושים ס״ס בברכות, ואפי׳ בספיה״ע אלא מפני שיש אומרים שהיא של תורה, וכאן שכל הצירוף של אותם ראשונים מותנה בזה שספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, א״כ הדרינן דלא עבדינן ס״ס בברכות. ולכן קטן שהגדיל לכתחילה לא יברך דלכתחילה לא עבדי׳ ס״ס בברכות, ורק המיקל אין למחות בידו, דסוף סוף יש כאן ס״ס וליכא לא תשא. [והנה בשו״ת חסד לאברהם (מהדו״ת או״ח סי׳ נו) חידש שגר שנתגייר בימי הספירה, יספור מיום גירותו והלאה בברכה, שכיון שסופר כל ימים שנתחייב, מיקרי תמימות. אך זה חידוש, ואינו נראה להלכה, דמסתבר שאין זה נחשב תמימות. ועוד דגם לשיטתו, גר שאני שלא היה בר חיובא כלל, משא״כ באנוס וכדו׳].

ועכ״פ בנ״ד שצריך לעבור ניתוח וכו׳, אין הכי נמי יספור כל הימים בתחלה בברכה, דשמא הרופאים טועים. ושמא לא יהיה מורדם עשרים וארבע שעות.

וע״ע בנ״ד בס׳ הליכות חיים (ח״א עמ׳ קיב), שו״ת קנין תורה ח״ה (סי׳ מ״ה), שו״ת שרגא המאיר ח״ו (סי׳ לא), שו״ת משנת יוסף ח״ה (סי׳ צא), ס׳ חוט שני שבת ח״ד (עמ׳ שעד), ס׳ הליכות אבן ישראל (עמ׳ ריא), ס׳ אשרי האיש ח״ג (עמ׳ תכז ס׳ יח), שו״ת דברי בניהו ח״ד (סי׳ יב). ע״ש.

ונשאלתי באדם שחלה במחלת השכחה רח״ל, ושוכח מיד מה שדיבר, וגם בספיה״ע ישכח מיד מה שיספור, האם יכול לספור בברכה, דשמא אין זה נחשב ספירה. ולכאו׳ נחשב ספירה, כיון שבאותה שעה מבין מה שאומר, ויכול לברך.

אלא שיש לחוש שחולה זה שיש לו מחלת השכחה, הרי יש להניח שישכח לספור יום אחד או שנים אם יתחיל לספור בברכה. ונראה שאם יש לו מי שיזכיר לו בכל יום לספור, יספור בברכה. כמ״ש בשו״ת בצל החכמה ח״ה (סי׳ מה), ובשו״ת אורח ישראל (סי׳ נד), ובשו״ת משנת יוסף ח״ט (סי׳ קכג). ע״ש.

ומי שחלה במחלת אלצהיימר רח״ל, ואינו יודע מה נעשה עמו, כתב בשו״ת משנ״י (ח״ט סי׳ קכג) שלא יספרו עמו בברכה, שלא לגרום לו ברכה לבטלה, וכמו שאין מקחו מקח ולא קנינו קנין, שאין בו גמירות דעת, ה״נ אין בו דעת לספור, אפי׳ אם את התפלות הוא אומר בשיגרא דלישנא, דבספירה בעינן דעת, ובלי זה לאו ספירה היא. ע״כ. [וס״ל (ח״ד סי׳ צא אות ה) שמי שצריך לעבור ניתוח ויפסיד יום אחד, לא יכול להתחיל בברכה]. אמנם לכאו׳ נידון זה תלוי במח׳ האחרונים אם יוצא י״ח ספיה״ע בלשון הקודש, כשאינו מבין את הלשון. אא״כ נימא שגם למ״ד שיצא זהו דוקא שמבין עכ״פ בלבו את עצם הספירה וכמה ימים היום לעומר, ורק שאינו יודע מה מוציא מפיו. ועוד יש לדון, שאם דינו כשוטה גם אין כאן חשש של ברכה לבטלה. וכמו שמתפלל ומברך כל הברכות.

העומד במקום מטונף אם יכול לספור העומר

לט) **הנה** בדבר עשיית מצוה בלי ברכה במקום מטונף, יש לדון בזה על פי דברי הגמ׳ ב״מ קיד: מנין לערום שלא יתרום וכו׳. ופרש״י, שאין אדם מברך כשהוא ערום, ותורם בעי ברכה. משמע שאם אינו צריך לברך, כגון שלאחר שבירך והפריש, בא תינוק וטינף, רשאי להמשיך לתרום ולעסוק במצוה. וכן משמע עוד מהגמ׳ קידושין לב: יכול יעמוד לפניו [רבו או זקן] בבית הכסא

ובית המרחץ, ת"ל תקום והדרת, במקום שיש הידור. ומשמע דהא לאו הכי היה מותר לקיים המצוה בבית המרחץ. וכן משמע בירושלמי (פ"ק דדמאי ה"ד), מחללין דמאי בבית המרחץ, שאינו טעון ברכה, אבל ודאי לא, מפני שטעון ברכה. משמע שכל הקפידא שלא יברך אבל עצם עשיית המצוה אפשר לקיימה בבית המרחץ.

וכך משמע גם באגודה [מובא ברמ"א בהל' שחיטה, סימן יט], שהשוחט במקום מטונף שיש שם ריח רע, יתרחק ד' אמות יברך, יכנס וישחט, והרי בשחיטה איכא מצוה, ולכן מברכים אף שאין מברכים על סילוק מלאו, אבל שאני שחיטה שכתוב בה וזבחת, כמ"ש הרא"ש בכתובות ז: ומשמע שמותר לקיים מצוה במקום מטונף. ורק הברכה יברך בחוץ.

וכ"כ החיד"א בטוב עין (סי' יח אות לז) דרק קימה בפני זקן בבית המרחץ, אין לעשות במקום מטונף, דלאו הידור הוא, משא"כ בעשיית שאר המצוות.

ולפי כ"ז יהיה מותר לספור העומר בלי ברכה במקום מטונף, ומלילה של מחרת כשיהיה במקום שאין בו טינוף, יספור בברכה.

אלא שבזוה"ק (פר' תרומה) איתא, שצריך לקיים המצוות במקום טהור ונקי. וכיון דמצוות צריכות כוונה, א"א לכוין במקום מטונף, דהוה ליה מהרהר בדברי תורה במקומות המטונפים.

[**אלא** שיש אומרים שבמצוות שבין אדם לחבירו, כמו צדקה, שבלאו הכי נעשית המצוה, אין צריך לכוין. ובשו"ת לב חיים ח"ב (סי' קעג), כתב לענין ספירת העומר במקום מטונף, שיספור בלי ברכה, כדי שלא יאבד המצוה לגמרי בשאר לילות, כשיצא לחופשי מבית האסורים].

ויש לומר בזה, דמוטב לקיים המצוה (בלי ברכה) בלי כוונה, ולצאת י"ח הראשונים שפסקו דמצוות אין צריכות כוונה, ממה שיתבטל מהמצוה לגמרי, ובפרט שיש אומרים דהא דמצות צריכות כוונה אינו אלא מדרבנן, וכמ"ש בשו"ת קול אליהו (ח"א או"ח סי' לד) דהא דמצוות צריכות כוונה אינו אלא מדרבנן. וכ"כ המהר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (סי' קכז בד"ה והנה לפי"). ע"ש. ועיין בפי' רשב"ם פסחים (קיד:) וברש"ש שם. ובשו"ת יהודה יעלה אסאד (או"ח סי' קעג). ובספר חזו"ע ח"א (סי' כט). ובצירוף דעת הסוברים דכל מה דהקפידה התורה "והיה מחניך קדוש" אין זה אלא מ"ע שמחוייב לקיימה היכא דאפשר, וכל שא"א לקיימה לא חל החיוב. שלא אמרה התורה בלשון איסור. ולפ"ז מותר לעשות מצוה בלי ברכה במקום מטונף בשעת הדחק ואונס גמור דלא סגי בלא"ה. ודברי הזוה"ק הם היכא דאפשר, אבל לא אם מבטל המצוה ע"י כך.

ועיין בביאה"ל (סי' תקפח ס"ב) שכתב, שמותר לתקוע בשופר בראש השנה במקום מטונף, שרק תפלה וברהמ"ז ושאר ברכות אין לברך במקום מטונף. או כשגופו אינו נקי. ושוב הביא את דברי מטה אפרים שהחמיר בזה, שאין לקיים מצוה במקום מטונף. ע"ש.

והנה גם אי נימא שלדברי הזוה"ק הוא לעיכובא ואין לקיים שום מצוה במקום מטונף, הנה היכא שנחלקו הזוה"ק ותלמוד דידן, וכן הירושלמי, הלכה כדברי תלמוד דידן והירושלמי, כמו שביארנו בעין יצחק ח"א כללי הירושלמי. וכיון דמשמע מדברי תלמוד דידן וכן מהירושלמי שאפשר לקיים מצוה במקום מטונף, הכי נקטינן לדינא.

ובשו"ת יד אליהו (רגולר. חלק או"ח סי' יד) דן במי שחבוש בבית האסורים במקום מטונף אם רשאי בכל זאת לקרות ק"ש, כדי שלא יתבטל ממצות ק"ש. דאפשר דמה שאמרה תורה והיה מחניך קדוש, אין זה אלא מ"ע שמחוייב לקיימה היכא דאפשר, וכל שא"א לקיימה לא חל החיוב, שהרי לא אמרה התורה בסגנון שאסור לקרות ק"ש במקום מטונף כי אם המצוה להיות מחנה ישראל קדוש וטהור, ודמי למ"ש בש"ע אורח חיים (סי' יג ס"ג) גבי מצות ציצית. ואפשר דאתי עשה דק"ש ודחי עשה דוהיה מחניך קדוש. עכת"ד. ופשיטא שלדעת היד אליהו שרשאי לקיים מצוה בלי ברכה.

וכ"כ בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ג (סי' לט אות ד) לענין נטילת ידים באמבטיא, שהביא מה שהעיר בשו"ת שם משמעון (סי' ט) שאין לעשות מצוה במקום שאינו נקי, והביא מ"ש העיקרי הד"ט בשם הרב טוב עין הנ"ל, וכתב שכיון שהתיר הרמ"א שחיטה במקום מטונף, הכי נמי נטילת ידים להא דמיא, ומכ"ש לפי מ"ש הנשמת אדם שהאיסור להרהר בדברי תורה במקום מטונף הוא רק מדרבנן.

ועיין בדרכי תשובה (סי' יט ס"ק כא) שהביא דברי העקרי הד"ט שהעיר מדברי הרמ"א, ע"ד הרב טוב עין, ודחה שעד כאן לא כתב החיד"א אלא לגבי לולב ואתרוג שהיא מצוה חיובית, משא"כ שחיטה. וע"ע בשו"ת משנה הלכות (חלק ה' סי' יח), ובשו"ת לב אברהם (סי' יז). [ילקו"י מועדים הערה ט'. שו"ת יבי"א ח"ו חלק יורה דעה סימן כט אות ה. חזו"ע יום טוב עמוד רנב].

הוכרח לקיים מצוה במקום מטונף - אם יכוין לשם מצוה

ויש לעיין, האם כשמקיים מצוה במקום מטונף יכוין לשם מצוה, או שיקיים המצוה בלי כוונה, דשעת הדחק כדיעבד דמי. וע' ביבי"א ח"ו הנ"ל דאפי' מצוה עצמה אפשר לקיים במקום מטונף, רק שלא יברך. וה"ה שיוכל לספור את העומר בלי ברכה.

ומ"ש בביאה"ל הנ"ל לאסור מטעם מצות צריכות כוונה הוא משום דלא גרע מהרהור בדברי תורה, ולכן נחשב לאונס כשהמקום מטונף, יש להעיר לפי מ"ש החי"א בנשמת אדם (כלל ג סי' ב), שנראה לו שהרהור בדברי תורה במקום צואה ובמבואות המטונפות הוא רק מדרבנן, דמדאורייתא לא נאסר אלא בדיבור ממש, דהא קי"ל הרהור לאו כדיבור דמי. ורק חכמים החמירו בהרהור ואסרוהו במקומות אלו. וכדמוכח מד' תר"י (ברכות כ:) במתני' דבעל קרי וכו'. וכן מבואר עוד בשערי תשובה לרבינו יונה (שער ג סי' מד). ואפשר שכן דעת ספר חסידים, שהובא במג"א (סי' פה סק"ד), שמותר להרהר בדברי תורה בבית הכסא להנצל מאיסור הרהור אשה, וכמו שאמרו (בעירובין לב:) ניחא ליה לחבר למיעבד איסור קל כדי שעם הארץ לא יכשל באיסור חמור. אע"פ שמד' רש"י בשבת (ק"נ.) לא משמע כן. ובב"י (סי' פה) הביא מ"ש רבינו ירוחם בשם הירושלמי שמותר להרהר בדברי תורה לאונסו בבית הכסא, וכתב עליו מרן שזה מבואר בזבחים (קב:) לאונסו שאני, ופרש"י שהיתה שמועתו שגורה בפיו והרהר בה בעל כרחו. ונראה שרבינו מנוח בא לחדש על פי הירושלמי שא"צ לדחוק עצמו כשמצטער על כך, מפני שהרהור בדברי תורה בבית הכסא אינו אלא מדרבנן. ואילו מההיא דזבחים אין ראיה כל כך שאפשר שהרהר בשמועתו שלא בכוונה. עכת"ד. וע"ע בברכ"י (סי' פה סק"א). לפ"ז אם עבר וספר העומר או תקע בשופר בכוונה לשם מצוה, נראה שיצא י"ח, כיון שאין האיסור רק מדרבנן. (ובפרט למאן דאמר דהא דקיימא לן מצות צריכות כוונה הוי רק מדרבנן).

והכי נמי בחבוש בבית האסורים במקום מטונף רשאי לספור או לתקוע בלי ברכה ולצאת י"ח דשעת הדחק כדיעבד דמי. ודמי למ"ש הרשב"א (ברכות כב:) אהא דתניא היה עומד בתפלה ומים שותתין לו על ברכיו פוסק וממתין עד שיכלו המים וחוזר, וכתב על זה, מסתברא לי שא"צ להרחיק ממקום המים כלל, מדלא קתני ומרחיק ד' אמות כדקתני גבי ראה צואה כנגדו, והיינו טעמא משום דבצואה בעינן והיה מחניך קדוש, אבל מי רגלים אינו אסור מדאורייתא אלא כנגד עמוד, הילכך אם לא התחיל מרחיק מדרבנן אבל בעומד בתפלה לא, ונראה עוד שאפי' אם בא להפסיק ולהרחיק אסור. וכ"כ רבינו יונה שם. וכן הסכימו התוס' (שם כב:). וכתב מרן הב"י (סי' עח) דהכי נקטינן כהרשב"א דרב מובהק הוא, ודלא כהגמ"י. וכתב הפר"ח (ס"ס צ) שכן עיקר, ודלא כמ"ש בש"ע סוף סימן צ' להרחיק ד' אמות. [ובחקרי לב (חלק או"ח סי' נד) כתב גם כן שיש לסמוך על מ"ש מרן בבית יוסף יותר מהשלחן ערוך, אבל בשו"ת יוסף אומץ (סי' סט) כתב לדחות דברי החקרי לב וכתב שהעיקר כמו שכתב בשלחן ערוך]. ועיין

מ. עבר וספר במקום מטונף בלי ברכה, ואחר כך הגיע למקום שאין בו טינוף, אינו רשאי לברך על הספירה, שהרי כבר יצא ידי חובת הספירה. אך טוב שיחזור לספור בלי ברכה. מ)

באחרונים (ס״ס צ). ולפי דעת הרשב״א וסיעתו הכי נמי הכא בדין הרהור בדברי תורה במקום מטונף למאן דאמר דהוי רק מדרבנן, יש לדמותו למי רגלים, דבדיעבד וכן בשעת הדחק היכא דלא אפשר שפיר דמי לקיים מצוה בכוונתה.

ובשו״ת מעט מים (סי׳ צה) נשאל במי שנמצא במקום מטונף, אם רשאי לספור העומר כדי שלא יאבד ממנו המצוה בשאר לילות. וכתב, דהא דקי״ל אסור להרהר בדברי תורה במבואות המטונפות, זהו דוקא לכתחלה, אבל כשהוא אנוס והמצוה מתבטלת ממנו מכל וכל אם לא יעשנה במקום מטונף, רשאי לעשותה בלי ברכה. וכדמוכח ממ״ש הב״י (סי׳ פה) בשם ר׳ מנוח על פי הירושלמי וכו׳. ומ״ש בספר טוב עין בשם גדול אחד שיקיים המצוה בלי שום כוונה, ק׳ דהא קי״ל מצות צריכות כוונה, ויש לומר דהיינו לפי מי שאומר מצות אין צריכות כוונה ולחוש לסברתו עדיף שיקיים המצוה בלי כוונה ממה שיבטלנה לגמרי. אי נמי כשנוטל לולב ויודע שהוא חג הסוכות דמי למ״ש בש״ע (סי׳ תעה ס״ד) באנסוהו לאכול מצה בליל פסח שיצא י״ח כיון שיודע שזוהי מצה והלילה פסח.

ומסקנא דדינא, שמותר לעשות מצוה בלי ברכה במקום מטונף כשהוא שעת הדחק ואונס גמור דלא סגי בלא״ה. ומה שאמרו בזוה״ק (פר׳ תרומה) שצריך לקיים המצות במקום טהור ונקי, זהו רק כשהדבר אפשרי, וכמ״ש בזוה״ק (פר׳ צו דכ״ח:) דמצות דאורייתא דמקיימי רבנן תורה איהי לגבייהו. וכ״כ בשו״ת משנה הלכות (ח״ה סי׳ יח). וכ״ש שרשאי לעשות שם צדקה וגמילות חסד, שהן מצוות שבין אדם לחבירו, ואינן צריכות מחשבה לשם מצוה.

ונראה שאף במצות תקיעת שופר במקום מטונף, אם הוא אנוס לכך, שפיר יש לסמוך על הביאה״ל, שיוכל לצאת י״ח, משום שלא מצינו שאסור לקיים מצוה במקום מטונף. וכדבריו מפורש בשו״ת הלק״ט (חלק ב סי׳ נז). וכנראה שזה נעלם משו״ת אורח משפט (סי׳ קלט), שנסתפק בדין תקיעת שופר, שיש לומר שכיון דלזכרון קא אתי (ראש השנה כו.), כתפלה דמי. וע״ע במכתבי תורה להאדמו״ר מגור (סי׳ כו). ובעמק ברכה (עמ׳ יד). וכמבואר ד״ז בשו״ת יבי״א (ח״ו יו״ד סי׳ כט), ובחזו״ע תרו״מ (עמ׳ קס והלאה). [ועיין עוד בילקו״י ציצית, סימן ח׳ הערה יב].

עבר וספר במקום מטונף בלי ברכה, ואחר כך הגיע למקום שאין בו טינוף

מ) היכא דעבר וספר במקום מטונף בלי ברכה, ואח״כ הגיע למקום אחר שאין בו טינוף, אינו רשאי לחזור ולברך על הספירה, כיון שכבר יצא י״ח. ואין הברכות מעכבות. ומ״מ נכון שיחזור לספור בלי ברכה, וע׳ בשו״ת התעוררות תשובה (סי׳ קלג) שדן בכיו״ב במי שהיה במקום מטונף, והרהר הברכה בלבו, ואח״כ ניקו את אותו מקום באופן שנהיה נקי לגמרי ומותר לברך בו, ועדיין עליו חובת ברכה זו, כגון ששתה מים לצמאו ובירך בהרהור, או שבירך ברכת המפיל ע״י הרהור, אם מותר ומחוייב לברך ברכת זו, יען שלא בירך אותו רק בהרהור, וכתב, שאם יחזור לברך שמא כבר יצא י״ח, וברכתו כעת היא לבטלה. וע״ש שהביא מהרמב״ם (פ״א מהל׳ ברכות הי״א) שכתב, השומע ברכה מהברכות מתחלתה ועד סופה, ומתכוין לצאת בה י״ח יצא, ואע״פ שלא ענה אמן. ע״כ. ותמוה, הרי בכל מקום שיוצאים מצד שומע כעונה, כגון קריאת המגילה, קריאת הלל, ושופר, צריכים השומע והמשמיע לכוין לצאת ולהוציא י״ח. וכאן כתב הרמב״ם אם נתכוין השומע יצא, ולא כתב אם כיוון המברך להוציאו. וכן משמע מהירושלמי כדברי הרמב״ם, ותמוה יותר שלא עורר אחד מהמחברים ע״ז. אבל ניחא כיון שהשומע מתכוין לצאת בזה, ושמע כל

מא. אם כשהיה במקום המטונף עשה תנאי ואמר, שאם במשך הלילה יהיה במקום שאין בו טינוף יחזור לספור בברכה, ואינו מתכוין לצאת ידי חובה בספירה זו, יספור עתה בלי ברכה, ואחר כך כשיגיע למקום שאינו מטונף יוכל לברך ולספור. (מא)

מב. אין לברך שהחיינו על ספירת העומר, כיון שהספירה נתקנה זכר למקדש, וגם אין מברכים שהחיינו על מצוה שבדיבור. [ועוד טעמים יש בזה, עיין בהערה]. (מב)

הברכה, א"כ יצא בזה מצד הרהור, והרמב"ם כ' לשון דיעבד אם נתכוין יצא, אבל לכתחלה צריך באמת לברך בפה ולהשמיע לאזנו, או שיתכוין המברך להוציאו, והוה כאילו הוציא מפיו ומשמיע לאזנו. ע"ש. ובנ"ד פשוט שלא יחזור לברך, שהרי ספר בפיו כדת וכדין, ואין הברכות מעכבות, וכבר יצא י"ח. ואם ירצה יחזור לספור העומר בלי ברכה במקום שהגיע אליו שאינו מקום מטונף.

מא) על פי המבואר בש"ע (סי' תפט ס"ג). והארכנו בזה לעיל הערה טז. וכבר נתבאר שם, דמהני תנאי במצוות.

כמה טעמים שאין מברכים שהחיינו על ספירת העומר

מב) הנה יש בזה כמה טעמים: א. הר"ן (סוף פסחים) הביא מהרז"ה (שם) שספיה"ע אינו אלא לזכר בעלמא, ולכן לא הצריכו בו ברכת שהחיינו. וכ"כ הרוקח (סי' שפא), שלא מברכים שהחיינו על העומר לפי שאינו אלא זכר בעלמא, כדאמר במנחות בפ' ר' ישמעאל. וגם אין היכר בימים. ע"כ. וכ"ה בשבולי הלקט (ס"ס רלד). ובארחות חיים (הל' ספירת העומר אות ג, דף פג ע"ד). ובספר הפרדס לרבינו אשר בר חיים (עמ' קלד). ובספר צרור החיים לתלמיד הרשב"א (עמ' קלא). ורבינו ירוחם (דף מד ע"ד). וע"ע במחזיק ברכה (סי' תלב) מה שהביא בזה מהפוסקים. [חזו"ע יו"ט עמו' ריט]. וראה לעיל הערה לא, שהזכרנו את חידושו של הגר"ח מבריסק, שספיה"ע נתקנה רק בתורת זכר למקדש. ולא שאותה המצוה תמשיך גם בזמן הזה, אלא עשו חכמים מצוה חדשה, בשביל לעשות זכר למקדש. ולכן שפיר יש לומר שלא תיקנו שהחיינו למצוה כזו.

ב. ועוד, שברכת שהחיינו היא רק בדבר שיש בו שום הנאה, כגון נטילת לולב שבא לשמחה, ותקיעת שופר לזכרון בין ישראל לאביהם שבשמים, ומקרא מגילה דחס רחמנא עלן ופרוקינן. ופדיון הבן שמברך אבי הבן שהחיינו, לפי שיצא בנו מספק נפל. דכל ששהה שלושים יום באדם אינו נפל. וספיה"ע אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפשנו לחורבן בית מאויינו. [שו"ת הרשב"א סימן קכו]. וכיו"ב כתב הראב"ד (תשובות סי' קיא) שכל מצוה שאין בה שמחה לגוף, אין מברכין עליה זמן.

ג. ורבינו חיים פלטיאל (ויקרא כג, טז) תי' בשם רבו, שיוצא י"ח שהחיינו בכוס הקידוש. וכבר מבואר כן בספר האשכול (דף קנט.), דלא נהוג עלמא לברוכי שהחיינו על ספיה"ע, דקא נפקינן בזמן דמברכין אכסא דיו"ט. וכ"כ המאירי (פסחים ז:) שנפטר הוא בברכת זמן של יו"ט. וכ"ה בלבוש.

ד. ויש אומרים משום שעיקרה של מצוה זו, הוא הכנה למצות הקרבת שתי הלחם בעצרת, והשלמת המצוה היא בחג השבועות, וכשמברך שהחיינו על החג, הברכה עולה לכאן ולכאן. וכ"כ מהרי"ל (מנהגים. ספירת העומר) בשם מהרא"ק, דאינו אלא כמכשירי מצוה, דעיקר מנינא משום רגל דשבועות, ועדיין לא הגיע סוף שבעה שבועות. וכ"כ הרדב"ז (ח"ד סי' רנו), שכל מצוה שהיא הכנה למצוה אחרת, תיקנו שיברך שהחיינו על המצוה העיקרית ופוטר את שתיהן, וספיה"ע היא הכנה לעצרת, דכתיב שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה וגו' ועשית חג שבועות לה' אלהיך, ולכן מברך שהחיינו בחג השבועות ועולה לכאן ולכאן. וכמו לגבי עשיית סוכה שהיה צריך לברך שהחיינו בשעת העשייה, ואפ"ה לא מברכינן לה אלא בשעת המצוה. והובא בשו"ת מהר"י בירב (סי' סב).

ה. ורבינו ירוחם (תא"ו נ"ה ח"ד) הביא כעין תי' זה, שאין אומרים זמן אלא על דבר שהוא גמר המצוה, וזה אינו נגמר עד מ"ט יום. וכתב שאינו נראה, דהא סוכה אינו נגמר עד לאחר זמן, ומברכין.

ובספר הפרדס (שער המעשה) כתב, שספיה"ע יש בספירתה גמר המצוה, ואע"פ כן אין מברכים בה שהחיינו, ולכאורה יש לומר משום שאין גמר המצוה עד סיום המנין, אך מ"מ קשה מחנוכה.

והרדב"ז (ח"ד סי' רנו) כתב, שאין גמר המצוה עד סוף הספירה, ולכן א"א לברך שהחיינו בתחלת הספירה שהיא חלק מצוה ולא בסופה, שאין מברכין שהחיינו בסוף המצוה.

ו. ויש אומרים דיש לחוש שמא ישכח לספור יום אחד, ונמצא ברכה לבטלה, שהרי לא עשה מצוה בשלימותה. [מה שאין כן ברכת הספירה, דיש לומר שתיקנו ברכה על כל חלק מחלקי המצוה]. והראוני שכן כתב בכתבי הגרי"ז מנחות סו.

ז. והר"ן (סוכה מו.) הביא בשם יש מי שכתב, משום שאם לא ספר בלילה לא יספור ביום, מש"ה לא אמרינן ביה זמן. והביאו הרדב"ז (הנ"ל) וכתב, ונ"ל בטעמו של דבר, דכיון שאם לא ספר בלילה אינו סופר ביום, נמצא שאותו היום אין לו תשלומין, וכיצד יברך והגיענו לזה"ז לספור חמשים, והוא לא ספר כל החמישים. ומה שחוזר וסופר בלילה של אחריו, זמן אחר הוא זה. [ובשלמא אם לא ספר בלילה סופר ביום, נמצא זמנה קבוע, וכל הנ' יום זמן אחד הוא, ומצי לברוכי שהחיינו. וכעי"ז ביאר בחמדת ימים (עומר פ"א) בשם הרלב"ח, שאם היה יכול לספור ביום, כולהו לילי כחדא ליליא אריכתא דמו, ומברך זמן שכבר הגיע לתחלת זמן כל המצוה. אבל כיון שיש הפסק בזמן, דיומי מפסקי, וכל לילה ולילה הויא חלק מצוה שלא נגמרה המצוה עד שימנה מ"ט ימים, לכן לא מברכינן זמן. והוא בשו"ת מהרלב"ח (סי' סב), דכיון דספירת יום לאו שמה ספירה (שהרי אינו יכול לספור ביום מדינא, ובברכה, שאז היה נחשב הכל מצוה אחת מתמשכת, כיון דלא מפסקי לילות מימים), ויש הפסק למצוה, נמצא שכל יום הוי חלק מהמצוה ולא הגיע לכלל קיום כל המצוה. ואת"ל דמברכים שהחיינו גם על חלק מהמצוה, הרי צריך לברך כל יום שהחיינו, שהרי בכל יום הוי ספירה אחרת. משא"כ בסוכה שמקיים כל יום אותה מצוה שעשה ביום הראשון. ולכן נחשב שבכל יום עושה מצוה שלימה, וביום הבא חוזר על המצוה שעשה אתמול].

ובשו"ת פרי הארץ (ח"ג סי' א) תמה, דא"כ כיצד מברכין שהחיינו בנר חנוכה והרי כל יום הוי חלק מהמצוה, דהא א"א להדליק ביום. וכ"כ להדיא בס' הפרדס (שער המעשה ד"ה ולפ"ז) וז"ל: ויש מי שכתב שהטעם שאין מברכין זמן על ביעור חמץ, משום דעדיין לא נגמרה המצוה, שעדיין צריך ביטול, ואין זה נכון, שהרי בחנוכה בלילה הראשון מברכין זמן אע"פ שלא נגמרה המצוה עד יום שמיני. וגם קשה ספיה"ע שאע"פ שיש בספירתה גמר המצוה, אין מברכים בה שהחיינו. וא"ת שאין גמר המצוה עד סיום המנין, מ"מ קשה חנוכה. ע"כ. ובשפ"א תמה, דא"כ יברך בכל יום בימי ספיה"ע שהחיינו, כיון שאינו דומה מצוה של היום למצוה של אתמול. ולהסוברים דהוי מצוה אחת, י"ל דכיון דבעי' תמימות, והוי מצוה אחת אריכתא, מש"ה אין מברכים שהחיינו. וע' בריטב"א (שבת כג ד"ה נס) שכתב: אבל זמן כולהון כחד יומא נינהו, פירוש, שכולם כמו מצוה אחת. ע"כ. ומשמע דס"ל דהכל הוי חיוב אחד. ופליג על הר"ן בדין ברכת שהחיינו על חלק מקיום המצוה. ושאני ספיה"ע דאין מברכין שהחיינו כיון שהוא זכר לביהמ"ק, ואין בה שמחה.

ח. ובדרשות ר"י אבן שועיב הנ"ל, (יום א' של פסח) כתב טעם על פי הסוד, לפי שאין ברכת זמן אלא על השמחה, וזה, עניינו מורה דין, כי העומר בא מן השעורים, ולכן נהגו לגדל שפם עד עצרת, ואין כונסין בזה הפרק.

גם בפרדס יוסף (ויקרא כג, טו) תי', שימי העומר הם ימי דין והם ימי משפט רשעים בגופם (עדיות פ"ב מ"י), והיתה מגיפה בתלמידי ר"ע, ולכן מצות הספירה בתחילת הלילה להחליש תוקף הדין השולט בלילה, וברכת שהחיינו באה רק על שמחה. [ומהרח"ו בספר עץ הדעת טוב (פר' ראה) כתב,

פרק ה - עמידה ומעלת ברוב עם בספירת העומר

מג. מצות ספירת העומר צריכה להיות מעומד. וסמכו חז"ל דין זה על הנאמר (בפר' ראה טז. ט): "מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות", אל תיקרי בקמה אלא בקומה [וגם הברכה תהיה מעומד]. ומכל מקום אם מנה מיושב יצא.(מג)

שימי ספירת העומר הם ימי דין גמורים לכל הפרטים, ולכן כתיב תספור לך, להנאתך ולטובתך, ואין שום טובה גדולה מזו. ולכן נצטוינו להקריב שתי הלחם בשבועות כאשר יצאו החטים מידי סכנה, להודות להש"י על כל אשר גמלנו]. ועיין בהר"ן (פסחים כח.), ובמטה משה (סי' תרסט). ובשו"ת יהודה יעלה (או"ח סי' קנד), ובספר שער בת רבים (אמור ע"ג).

ט. ויש שתירצו עפ"ד הרמב"ן (קידושין לד.) שמצות ספיה"ע אינה תלויה בזמן, פי', שהיא תלויה במצות העומר, וממילא מצות הספירה נגררת אחריה. וכיון שאין מברכים שהחיינו רק על מצוה הבאה מזמן לזמן, א"כ לשיטת הרמב"ן שמצות ספיה"ע אינה נחשבת באה מזמן לזמן, אין לברך עליה שהחיינו. וי"ל.

י. ובספר אמרי פנחס (שער ד אות שח) כתב הטעם, שאין התשוקה על הימים הנספרים, רק על היום שאחר הספירה, ואז מברכין שהחיינו, כי כל ימי הספירה היינו סופרים ומצפים ליום הנכבד והנחשק ההוא. ועוד, שאינו דבר חדש כי כל העליות היו בלילה הראשון, אלא שעכשיו הם עולים מדרגה אחר מדרגה. ועוד, שאינה מצוה שלימה, כי כל יום נכנס מוח אחד ולא מוח שלם.

יא. ויש שכתבו שאין מברכים שהחיינו מפני שיש בה ספירת ימי חיי האדם, ואין לברך על כך שהחיינו. וראה בפי' האלשיך הקד' (ויקרא כג, טו).

יב. ובס' ערך שי תירץ, שאין מברכים שהחיינו רק על דבר הבא מזמן לזמן, כמו אחת לשלושים יום, משא"כ מצות ספה"ע שמתמשכת למשך מ"ט יום נחשבת כעין מצוה תמידית שלא שייך בה ברכת שהחיינו. וע"ע בקדושת לוי (פ' נשא) שביאר משום שספה"ע היא כעין טהרת ז' נקיים, ונמצא שהיו מצפים תמיד מתי יעבור המספר הזה, והלואי והיה כלים כל ימים אלו ברגע אחד, לכן לא שייך לברך שהחיינו שהגיענו לזמן הזה של קיום המצוה שמצפים מתי יעברו ימים אלו.

לעמוד בשעת ספירת העומר

מג) **בתשובת** הגאונים (שערי תשובה סי' עט) אי', כך הוא מקדמונינו, דאסמכתא לכל הברכות שיהיו מעומד, דכתיב ויעמוד ויברך את כל קהל ישראל, וספיה"ע כמו כן בעמידה, דכתיב מהחל חרמש בקמה, מה ת"ל בקמה, ללמדך שבקימה ובעמידה תספור, ותקיעת שופר מעומד.

וכ"כ בספר האשכול (ר"ס כג): הגאון בתשובה כתב, שכל הברכות מברך מעומד. וחזי לן דהיינו ברכות המצות שאין בהן הנאה, אבל ברכות הנהנין כגון אכילת מצה וסוכה וקידוש והמוציא וברהמ"ז א"צ, ולא ראינו מימינו מי שיברך מעומד. ואמרי רבוותא שש מצות ברכתן מעומד, עומר, דכתיב מהחל חרמש בקמה תחל לספור, בקומה. ומדכתי' התם וספרתם לכם, ילפי' מיניה שאר מצות דכתיב בהו לכם, קידוש לבנה, החודש הזה לכם. ציצית, והיה לכם לציצית. שופר, יום תרועה יהיה לכם. לולב, ולקחתם לכם. מילה, המול לכם. ובירושל' נמי איתא כל הברכות מעומד, ועל ברכת המצות קאמר, ולא על ברכת הנהנין. ע"כ. וכ"כ בארחות חיים (הל' ציצית אות כז וכח).

ומקורו כבר במדרש תנאים (דברים טז, ט), בקמה תחל לספור, אל תקרא בקמה אלא בקומה, מיכן שאין מברכין על ספיה"ע אלא מעומד. ע"כ. ואין זו דרשה גמורה, דהא הברכות

רק מדרבנן. ושמא עיקר הכוונה לספירה עצמה, והברכה תיקנו אגב המצוה. וצ״ע.

ובשבולי הלקט (מילה סי׳ ד) הביא מרבינו טוביה, דילפינן מספיה״ע שהוא מעומד, דכתיב בקמה, ובספיה״ע כתיב לכם, וספרתם לכם. וכן במילה כתיב המול לכם. [ויש סימוכין מדכתיב ויעמוד כל העם בברית].

ורבינו אשר ב״ח בספר הפרדס (ריש שער ט) כתב, קבלה בידינו מהגאונים שצריך לברך מעומד כל ברכה של מצוה. וכן הביא בברכ״י (או״ח סי׳ ח) מת׳ הגאונים, אסמכתא לכל הברכות מעומד דכתיב ויעמוד ויברך לכל קהל ישראל, ואנו כך קבלנו מרבותינו אסמכתא זו, וספיה״ע בעמידה דכתיב בקמה ותקיעת שופר מעומד.

גם הרמב״ם (תמידין ומוספין ז, כג) כתב, ואין מונין אלא מעומד, ואם מנה מיושב יצא. וכתב מרן הכס״מ שם, שזו קבלה מפי רבותינו ואסמכוה אקרא, דבקמה קרי ביה בקומה. ושבזוהר פרשת תצוה כתב סוד הדבר למה צריך למנות מעומד. ע״כ. וז״ל הזוה״ק (חלק ב דף קפב: קפג.), דאלין מתקדשאן ובעינן לסלקא לה לעילא, דכד ביתא דמטרוניתא אתקדשת כדין סלקת לעילא לאתקשרא באינון יומין עלאין לעילא, ועל דא אנן עבדין חושבנא בקיומא [פי׳, מעומד], על קיומנא קיימין, בגין דאינון יומין יומין עלאין אינון. וכן בכל זמנא דעאל בר נש לאינון יומין עלאין בין בצלותא בין בשבחא אצטריך לקיימא על רגלוי ירכין וגופא כחדא. ע״כ. והובא בקצרה בערוה״ש.

והדרשה דא״ת בקמה אלא בקומה, הובאה בהרי״צ גיאת (ח״ב עמ׳ קח). **וברא״ש** (סוף פסחים). **ובשבולי הלקט** (סי׳ רלד). **ועיין בספר יראים** (ס״ס קיד) **שהביא דרשא זו, וכתב,** ״דרשא זו שמעתי ולא ידעתי מקומה״. וכבר הבאנו מהכס״מ בשם הר״י בן גיאת שדין זה **קבלה מפי רבותינו, ואסמכוה אקרא,** וה״ד בא״א (סק״ג). והברכ״י (או״ח סי׳ ח סק״ב) **הראה מקומה בפסיקתא** (פר׳ אמור). **בפסוק וספרתם לכם. והמאירי** (פסחים קכא:) **כתב דין זה בשם תוספתא.**

ובספר המחכים כתב טעם נוסף שספיה״ע מעומד, לפי שכל מעשה העומר מעומד, וכ״ה במחזור ויטרי (ח״א עמ׳ שא), **ובשבולי הלקט** (סי׳ רלד).

ורבינו בחיי (דברים טז, ט) כתב, וארבעה דברים הן שמצותן מעומד, ואלו הן: עומר, ציצית, מילה, לולב. **ובשבולי הלקט** (סי׳ קצח) כתב בשם גאון, דז׳ מצוות נהגו רבנן מעומד, ברכת כהנים, הלל, שופר, לולב, קריאת התורה, מגילה, וספיה״ע, וכולהו אסמכינהו רבנן אקראי. **ובאבודרהם** (בדף טו ע״ג) הניח סימן למצות שברכתן מעומד, על״ץ של״ם, עומר, לבנה בחידושה, ציצית, שופר, לולב, מילה. כי בכל אלה כתוב לכם. וסיים: ויש מצות שמברכים עליהם מעומד למצוה מן המובחר, ואם לא בירך מעומד אין לחוש, כגון הלל ומקרא מגילה וסוכה. ויש אומרים כלל לזה, שכל מצוה שאין בה הנאה מברכים עליה מעומד. ע״כ.

והעיטור (הל׳ ציצית ש״ג ח״ב) כתב: כתב רבינו טוביה (בפסיקתא פר׳ אמור הנ״ל), שצריך לברך על ציצית מעומד וכו׳, ואלו הן ג׳ מצות שצריכות להיות מעומד, עומר ציצית ומילה. ורב חביבי היה אומר שכל מצוה שלא ניתנה ליהנות מברך עליה מעומד, כגון עומר, הלל, לולב, מילה, שופר, מגילה ונטילת ידים. [יחו״ד ה׳ סימן ד הערה ב. וח״ד סימן יח אות יא ס״ק טז. וראה עוד בילקו״י או״ח סי׳ ח במקורות לסעיף טז]. **וע״ע בשו״ת מנחת אלעזר** (ח״א סי׳ מח), **ובשד״ח** (ח״א כללים מערכת הבי״ת פאת השדה סי׳ כט, עמ׳ שצד, ועמ׳ קז), **שהאריכו בדין ברכה מעומד.**

בדיעבד אם מנה את העומר מיושב יצא ידי חובתו

ולענין דיעבד כבר כתב הרמב״ם הנ״ל (תמידין ומוספין ז, כג) דאם מנה מיושב יצא. וכ״כ המאירי (פסחים קכא:). וכ״כ הרוקח (סי׳ רג) **גבי אם** תקע בשופר מיושב, שבדיעבד יצא י״ח, וכן מבואר באחרונים סימן תקפה. וראה להלן סעיף מה, מו.

מד. השומע ספירת העומר מאחר ויוצא ממנו ידי חובה, לכתחלה גם הוא צריך לעמוד על רגליו בשעת הברכה ובשעת הספירה. ורק במקום טורח ציבור מצינו בפוסקים שהקילו בזה. [וכן הדין לגבי ברכת הגומל, שכל היוצא י״ח בברכה זו לכתחלה יעמוד בעת הברכה, אך אין זה מעכב בדיעבד או במקום טורח]. מר)

ובמ׳ ארעא דרבנן (מערכת א סי׳ ז) כתב בנידונו, דכיון שבדיעבד יצא, שמ״מ שדין זה רק מדרבנן, דאי מדאו׳ אין חילוק בין לכתחילה לבדיעבד זולתי בקדשים דבעינן שנה עליו הכתוב לעכב. ובהגהות עפרא דארעא שם כתב, דיש ליישב ולומר, דהך כללא דבדאו׳ לא מפלגינן בין לכתחילה לבדיעבד, היינו כשמפורש האיסור בכתוב, אבל כשאינו מפורש יש חילוק, ובזה תשובה מוצאת למ״ש לגבי ספה״ע מעומד שבדיעבד יצא, דמנא ליה הא דיצא בדיעבד, והא נפק״ל מקרא דאל תקרי בקמה אלא בקומה, ובדאו׳ לא מפלגינן בין לכתחילה לבדיעבד, והשתא ניחא כיון דלא נזכרה עמידה בפירוש בכתוב אלא מכח אל תיקרי יוצא בדיעבד. וכן ניחא הך דתשובת הרשב״א (תורת הבית בית ד׳ שער ד׳ לב.) דהתם נמי אינו מפורש בכתוב, אלא החיוב דגוף הליבון באש, וכן חיוב הטבילה במים, אבל בסדרן אי זה מהם קודם אינו מפורש. עכ״ד.

וע״ע בתוס׳ (פסחים יא.) דאין לתמוה מי איכא מידי דמדאורייתא לכתחלה אסור ובדיעבד שרי, דאיכא מילי טובא דבעינן שישנה הכתוב עליו לעכב כגון קדשים. וראה בשד״ח (כלל טו אות ד. ובפאת השדה שם כלל ה).

והגם שבא״ר (סי׳ ח סק״ב) דייק מהאבודרהם (דף יט) שאפי׳ דיעבד לא יצא מיושב. [וכתב, שדוחק לפרש שרק אינו יוצא ידי מצוה כתיקונה]. ושגם מ״ש בדרשות מהר״ש (סי׳ שמו) לגבי ציצית שבדיעבד יצא אף מיושב, ושבמלבושי יו״ט ג״כ כתב, שאם ישב אינו חוזר, ולא דמי לקריעה (ביו״ד ר״ס ש״מ) שלא יצא. מ״מ כתב, שאפשר שדעת מהר״ש דדוקא בקריעה אם אינו עומד בשעת קריעה נסתלקה המצוה, וה״ה בספירה ושופר ולולב ומילה, דלא יצא מיושב, אבל בציצית אף שאינו עומד בשעת עיטוף מ״מ כל זמן שלובשו המצוה עליו, ואם עומד אח״כ מעט, יוצא. ע״כ. מ״מ אין לנו אלא דברי הרמב״ם שאפי׳ בספיה״ע יצא י״ח בדיעבד. וכ״כ בשו״ת מראה יחזקאל (סי׳ כ) דגם בעומר גופיה הוא רק לכתחלה, כיון שאין זה דרשה גמורה רק כמו אסמכתא דילפינן לה מאל תיקרי בקמה אלא בקומה. וכ״כ בערוה״ש (סי׳ תרנא) שאם נטל לולב מיושב, יצא, דאין זה עיכוב בדיעבד ואף גם לכתחלה אינו אלא מפני כבוד המצוה, ומה שכתבו דילפי׳ לכם לכם מעומר, זהו סמך בעלמא.

וע״ע בפמ״ג (א״א סי׳ ח סק״ב) שכתב בדעת הסמ״ק, דבעומר וכן בהנך מצות דילפינן מעומר, אף בדיעבד נמי פסול אם עשה מיושב, משא״כ בשאר כל המצוות דרק לכתחלה בעינן שיברך מעומד. אך אינו מוכרח, ויש מי שכתב בדעת הסמ״ק, דס״ל דדינו של הירושלמי דכל הברכות מעומד הוא רק מטעם הברכה, דילפינן מויעמוד ויברך וגו׳ (כמ״ש הרי״ץ גיאת והאשכול), ונפ״מ שאם כבר ברך מעומד וישב, א״צ לעמוד בשביל המצוה, דמה דלכתחלה צריך לעמוד במצוה, זהו משום הפסק, משא״כ כשכבר ישב בברכה, א״צ לעמוד, ואדרבה אם יעמוד, הוי הפסק טפי. משא״כ בשאר המצוות דמדמינן לעומר בעינן דוקא שיעמוד בשעת המצוה אף אם כבר ישב, אבל איה״נ בדיעבד אם עשה המצוה בישיבה שפיר יצא. [שו״ת להורות נתן (חי״ב סי׳ ג)].

וצ״ע אם יש הידור מצוה לחזור ולמנות מעומד, הגם שכבר יצא ידי חובתו.

אם גם השומעים שיוצאים ידי חובתם צריכין לעמוד בספירת העומר

מד) הנה לכאורה גם השומעים צריכים לעמוד, שהרי זה קיום המצוה אצלם, ובקיום מצוה זו והברכה שלה צריך לעמוד. וכיו״ב כתבו במג״א וא״ר (ר״ס תקפה) לגבי תקיעת שופר שגם

השומע צריך לעמוד. וכ״כ בח״א (כלל קמא ס״ו). וזה עפ״ד הרדב״ז (ח״ד סי׳ אלף ק). וכ״כ במחצה״ש (סי׳ תרצ סק״א) לגבי השומעים ברכות המגילה מפי הש״צ, שהרי שומע כעונה וכאילו הוא עצמו מברך. וע״ע ברמ״א (א״ח סי׳ קכד ס״ד) שי״א שצריך לעמוד בשעת חזרת הש״צ, וביאר במשנ״ב (סק״כ) משום דשומע כעונה.

וכן מבואר בדברי הרי״ץ גיאת (ספירת העומר עמ׳ שמב) שכתב, שאף שצריך לספור מעומד, במוצ״ש שאחר ערבית אומר קדושה דסדרא שהעם יושבין, נהגו ראשונים לברך ש״צ מעומד וכל הקהל עונין אמן בכוונה, שלא להטריח את הצבור לחזור ולעמוד. ובאר״ח (ספירת העומר אות ד) כתב כן בשם רה״ג, שבמוצ״ש שסופרים אחר קדיש דסדר קדושה, נהגו ראשונים לברך ש״צ מעומד וכל העם יושבים, שלא להטריח הצבור לחזור ולעמוד וכן מנהג בכל מקומותינו. ע״כ. וסיים הארחות חיים, מיהו בכל הארצות האלה נהגו לעמוד כל הקהל ומברכים מעומד. ע״כ. ומבואר ג״כ שהשומעים צריכים לעמוד, אלא שאפשר להקל בזה במקום טירחא דציבורא. [ודברי הרי״ץ גיאת הובאו בביאה״ל (סי׳ תפט ד״ה ומצוה), וכמה מחברים (תשוה״נ ג, סד. ועוד) הוכיחו מזה שהשומע אין צריך לעמוד, אך האמת דמוכח להיפך. ורק משום טורח צבור דנו להקל]. וכבר דנו האחרונים בגדרי הדין של שומע כעונה. אך נראה דמ״מ כיון שהשומע מקיים בכך את המצוה, צריך לעמוד.

אם מותר לספור את העומר בהליכה או כשהוא מתעסק בעסק קל

ולגבי דין ספיה״ע בעמידה, יש לעיין **אם מותר לספור בהליכה**, דאפשר שעמידה לאו לאפוקי ישיבה לחוד, אלא גם שיהא עומד באימה ובכבוד, ובכלל זה שלא יהא מהלך. וכן צ״ע בשאר מצוות דבעו עמידה.

ובערוה״ש (סי׳ תפט ס״ד) כתב, שעיקר הטעם שצריך לספור מעומד מבואר בזוה״ק (פר׳ תצוה), משום דהספירה ענין גדול כתפלת שמו״ע, ולכן צריך מעומד. ע״כ. ולפ״ז צריך לעמוד ממש.

וכיו״ב יש לדון בשומעים ברכת הגומל מפי העולה לתורה, ומכוין להוציאם, וגם הם מתכוונים לצאת, אם צריכים לעמוד, הנה בספר חשוקי חמד (ב״מ ק״ו.) דן בכיו״ב בקבוצה של חיילים שיצאו בשלום מן המלחמה, וכולם צריכים לברך הגומל, האם אחד יברך לכולם, או שעדיף לכתחילה שכל אחד יברך לעצמו. והאם כולם צריכים לעמוד שם, שידעו שגם הם יוצאים בברכתו? וע״ש שהביא מ״ש בש״ע הנ״ל, שיש דין שומע כעונה גם בברכת הגומל, ורצה לדייק מלשון מרן שרק בדיעבד יכול להוציא את חבירו, אבל לכתחילה כל אחד מברך לעצמו, אלא דמ״ש משאר ברכות שאחד מברך לכולן לכתחילה, כיון ׳שברוב עם הדרת מלך׳, וה״ה בברכת הגומל. ושוב כתב, שאם אחד מוציא את הרבים ידי חובתן, ולא ניכר שהם מודים להקב״ה, יתכן שאינם יוצאים י״ח, מאחר והוא מצווה להודות להשי״ת ברבים, כמו שנאמר ׳וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו׳ כמבואר בברכות (נד:), וא״כ כשלא ניכר כלל שהודה להשי״ת במושב זקנים, כי הם לא יודעים כלל שהיה לו נס והוא מודה להשי״ת, א״כ איך יצא ידי חובתו. וגם נאמר ׳אודה ה׳ בכל לבב בסוד ישרים ועדה׳ (תהלים קיא) ואיך ידעו הישרים והעדה שאירע לו נס וניצל. ולכן העלה שם, שכל הרוצים לצאת י״ח, יש להם לעמוד ליד המברך כדי שכולם יראו שהם רוצים לצאת ידי הברכה, וגם לאחר מכן, יאמרו בקול, מי שגמלנו כל טוב, הוא יגמלנו כל טוב סלה.

אולם אין דבריו נכונים, דאין הצבור צריך לידע את גודל הנס בעת הברכה, ודי שיודעים שהוא אחד מהארבעה שצריכים להודות, ותדע, שהרי מרן הב״י שם, כתב, דמ״ש הטור דצריך שהשומע יכוין לצאת וכו׳, אתיא כמ״ד מצוות צריכות כוונה וכו׳, אבל למאן דאמר מצות א״צ כוונה, לא בעינן שיכוין לצאת. דכיון ששמע את הברכה אפי׳ אינו מכוון לצאת יצא, ע״ש. ולפ״ז כ״ש כשהציבור אינם יודעים.

וע׳ בילקו״י ברכות (סי׳ רי״ט סעיף יב) שמבואר שאף לכתחלה יכול לומר, לחבירו שמברך הגומל

מה. לכתחלה אין לסמוך עצמו על סטנדר בעת שמברך על ספירת העומר, אך זקן או חולה שאי אפשר לעמוד בלי לסמוך על שלחן או סטנדר, מותר להם לברך כשהם עומדים וסומכים על שלחן או סטנדר. מה)

שיכוין עליו להוציאו בברכת הגומל, שגם בברכת הגומל מהני שפיר דין שומע כעונה, וע״ש בהערה שהבאנו מ״ש רע״א בהגהותיו על ש״ע דהכא לא שייך שומע כעונה, כיון שהוא עצמו צריך לברך בלשון אחר, דהיינו לברך שגמלני, ולא לומר בנוסח לנוכח כאילו מדבר על איש אחר, אבל כשענה אמן, שפיר הוי כמודה בעצמו על הענין שהודה חבירו ע״ש, והיינו דענין שומע כעונה הוי כאילו השומע אמר אותן תיבות שאמר המברך, וע״ש עוד בהערה.

וע׳ בשו״ת יחו״ד (ח״ד סי׳ טו) בענין הנשים שחייבות בברכת הגומל, שהאשה תברך בעזרת הנשים כשיש עשרה אנשים בבהכ״נ, וע״ש בהערה שדחה דברי הגאון רבי יוסף ידיד הלוי בספר תורת חכם שכתב שאין לאשה להכנס בין האנשים לברך הגומל משום פריצות והרהורי עבירה, ואני אומר שאין יצר הרע מצוי לשעה קלה כזאת, וכו׳ ע״ש. ומ״מ אם הבעל נסע שבעים ושתים דקות מעיר לעיר ומברך הגומל, יכול להוציא י״ח את אשתו שילדה. ע״ש.

לכתחלה אין לסמוך עצמו על סטנדר בעת שמברך על ספירת העומר

מה) הנה כיו״ב אמרו לגבי תפלת שמונה עשרה דצריך לעמוד, ועמידה על-ידי סמיכה לא חשיבא עמידה. וכמ״ש הב״י (סי׳ צד), דלא חשיב עמידה כשסומך עצמו. ובהגמ״י מפרש הטעם לגבי תפלה, משום דצריך לעמוד באימה. ונפ״מ, היכא שהוא סומך את עצמו קצת שאם ינטל אותו דבר לא יפול, דלטעם הב״י שרי, דחשיב מיהא עמידה. אבל לטעם הגמ״י אסור, דסוף סוף צריך לעמוד באימה וזו אינה אימה לעמוד כשהוא סומך אפי׳ במקצת. וכתב במשנ״ב, דבמקום הדחק יש להקל כטעם הראשון.

ועיין בזבחים (יט.) גבי עבודה בביהמ״ק, דעמידה מן הצד, פירוש ע״י סמיכה לרבנן לא הוי עמידה, וכתבו התוס׳, ונראה שקורין בתורה שלא לסמוך משום דאמרינן בפרק הקורא את המגילה עומד (מגילה כא.), דבתורה בעי עמידה, דכתיב ואתה פה עמוד עמדי, ובירושלמי נמי אמרינן דאסור לסמוך משום דכשם שניתנה באימה כך אנו צריכים לנהוג בה באימה. וכ״כ הרמב״ם (פרק יב מהלכות תפלה), **והרא״ש** (ריש פרק היה קורא), **והטור** (סי׳ קמא).

וכיו״ב כתב הריב״ש בתשובה (סי׳ רסז) דאם היו הדיינים נסמכים על העמוד בשעת קבלת העדות, מותר אפי׳ לכתחלה, משום דעמידה מן הצד לא שמיה עמידה, וסמיכה כהאי גוונא **חשיבא ישיבה**. שהרי אמרו בזבחים כת״ק דרבי יוסי ב״ר יהודה, דלא הוי עמידה. והובאו דבריו בב״י (חו״מ ס״ס כח). והוסיף עוד הריב״ש, דמאי דאמרינן דדיין בישיבה אינו אלא מדרבנן ואסמכתא בעלמא, ובדיעבד כשר, א״כ בעמידה ע״י סמיכה אפי׳ לכתחלה נמי. עכ״ל. ודבריו הובאו להלכה בש״ע (שם): אם קבלו עדים מעומד, פי׳ כשהדיינים עומדים, מה שעשה עשוי, ואם היו נסמכים על העמוד אפי׳ לכתחלה מותר, דסמיכה כישיבה. וכ״ה במג״א (או״ח ס״ס תכב).

ועיין במג״א (סי׳ קמא סק״ב) דאפי׳ בעל בשר אסור לסמוך, ולא שרינן ליה אלא סמיכה קצת כמו שנתבאר בסימן סג, גבי פרקדן. והעיר שם מהלכות עדות (חו״מ סי׳ יז סעיף א׳) דהריב״ש חשיב סמיכה לעמידה. ע״ש. ונראה דהכא משום אימה ורתת. אלא דקשה ממקרא מגילה. וצ״ל דהתם משום כבוד הצבור הוא. וראה בשו״ת קול יעקב (סי׳ יח) מ״ש בזה.

וכן לגבי תקיעת שופר כתב המהרי״ל (בהל׳ ר״ה סי׳ לט): דרש מהר״י סג״ל, התוקע יזהר בעצמו שלא ישען בשעת התקיעה, דהא צריכה להיות מעומד, דכתיב גבי תקיעת שופר ׳לכם׳ כמו בספיה״ע, ואם יסמוך על זרועו להחזיק כח הקול,

מו. זקן או חולה שקשה להם לעמוד רשאים לספור העומר לכתחלה כשהם יושבים, שכל שעת הדחק כדיעבד דמי. מו)

מ״מ יזהר שלא יסמוך כל כך שאילו ינטל משענתו יפול מעמידתו. וכן הדין לתפלה ולחליצה, ובכל מקום שצריך מעומד. עכ״ל. והביאו הדרכי משה והמג״א (ר״ס תקפה). וכ״ה במ״ב (שם ס״ק ב).

ולפ״ז לכאורה יש ליזהר גם בספיה״ע שלא יסמוך עצמו על גבי הסטנדר, באופן שיפול אם הסטנדר יסולק. וכמ״ש במעורר ישנים (סי׳ כז), שהרי המקור לדין עמידה בתקיעת שופר הוא מספיה״ע, א״כ אף בשעת הספירה יזהר שלא יסמוך באופן שאם תנטל משענתו יפול מעמידתו.

ואמנם ע׳ ברמ״א (חושן משפט סי׳ יז סעי׳ א) דאפשר להחשיב סמיכה כעמידה, לענין עדים שצריכים לעמוד בשעת הגדת העדות, ועמידה ע״י סמיכה מקרי שפיר עמידה לענין זה. ובדרכי משה מבואר, שמקור דבריו מתשובת הריב״ש הנ״ל. והיינו, דסמיכה נחשבת כישיבה לענין דיינים, ונחשבת כעמידה לענין העדים, ואינו סותר זה את זה. וביאר הסמ״ע, וצריך לומר דאזלינן הכא והכא לקולא. ואמנם יש שתמהו על הרמ״א, דאדרבה הריב״ש כתב שעמידה ע״י סמיכה הרי כישיבה, ואף לכתחילה הדיינים יכולים לעמוד באופן זה. וראה בט״ז (חושן משפט שם, ובאו״ח סי׳ קמא ס״ק א), ובמג״א (או״ח סי׳ קמא ס״ק א, ובסי׳ תכב ס״ק יא). ומתוך כך הסיקו שלא כהרמ״א שעמידה ע״י סמיכה אינה נחשבת כעמידה במקום שצריך עמידה, הן לענין עדים, והן לענין קריאת התורה. ולענין קריאת הלל שצריך עמידה, שאסור לסמוך עצמו לכותל.

והב״ח (חו״מ סי׳ יז) כתב, שבמקום שהעמידה היא מדאורייתא, כמו לענין קידוש ידים ורגלים, לא מועיל עמידה ע״י סמיכה, אלא דוקא עמידה ממש. אבל במקום שהעמידה או הישיבה היא רק מדרבנן, מועיל גם ע״י סמיכה. כגון לענין העדים, וישיבה לענין הדיינים. וכ״ה באורים ותומים שם. וכעין זה כתב הגר״א (חו״מ שם), דהעיקר לדינא שאינו נקרא עמידה ולא ישיבה.

ומיהו לענין ספיה״ע מבואר בזוהר (בפר׳ תצוה דף קפג.) שענין העמידה בספיה״ע הוא ע״פ הסוד, בגלל התיקונים הנעשים בספירה בימים אלו. וכ״ה גם בתפלה שבימים אלו. ולכך צריך לעמוד. וע׳ בערוה״ש (סי׳ תפט סעי׳ ד). ואפשר דלפ״ז יש להזהר שלא לסמוך בשעת הספירה, וכבר האריך בזה בטו״ט בספר מצות ספיה״ע (עמ׳ רטו). ע״ש. וראה במג״א (סי׳ קמא, ותמד), ובברכ״י (סי׳ תקפה סק״ד).

זקן או חולה שקשה להם לעמוד יספרו את העומר בישיבה

מו) **הנה** הרמב״ם כתב, שאם ספר העומר מיושב יצא. וכ״כ הרוקח (סי׳ רג) לגבי תקיעת שופר. וה״ה לענין הברכה. ואמנם הגאון רבי בצלאל זאב שפראן בתשובה ח״ג (סי׳ נג) כתב, שהאבודרהם חולק על זה וסבירא ליה שאף בדיעבד לא יצא, שאחר שכתב הרד״א דין ספיה״ע ושופר ולולב וכו׳, כתב, ויש מצות אחרות שמברכים עליהן מעומד למצוה מן המובחר, ואם לא בירך עליהן מעומד אין לחוש, כגון מקרא מגילה וסוכה. ע״כ. משמע שבכל הנך דילפינן בהו מגזרה שוה דלכם, גם בדיעבד לא יצא. עכת״ד.

ובשו״ת יחו״ד הנ״ל העיר עליו, דאפושי פלוגתא לא מפשינן, וכוונת הרד״א שבמצות אחרות אפי׳ אם עשה כן לכתחלה אין לחוש לחושבו כעובר על מצות חכמים, אבל בהני דילפי׳ מגזירה שוה דלכם, לכתחלה חייב לעשותן מעומד, ואם לא עשה כן עבר על מצות חכמים, ומ״מ בדיעבד יצא בכל המצוות. וזה ברור. וכיון שבדיעבד יצא י״ח אם בירך מיושב,

מז. המברך על ספירת העומר, וכן השומעים את ברכת הספירה ויוצאים ידי חובה בברכה, נכון שלכתחלה לא יתעסקו בדבר אחר בשעת הברכה והספירה, וכגון לסדר הסידורים וכדו', [וקל וחומר שלא בעניינים אחרים]. אך מעיקר הדין במילי דרבנן ליכא לאיסור זה להתעסק בצרכיו בעת הברכה. וטוב להחמיר בזה.[מז]

יש להקל בזקן וחולה שיברכו ויספרו העומר מיושב, דשעת הדחק כדיעבד דמי. [יחו"ד ח"ה סימן ד. ילקו"י מועדים עמוד תיח. חזו"ע יום טוב עמ' רכז]. וכ"ש מדין תפלת שמונה עשרה, שכתב מרן (סי' צד סעיף ו) דחולה שא"א לו לברך כי אם בשכיבה, מתפלל אפי' שוכב על צדו. וכתבו בכ"מ ובעט"ז, שה"ה בזקן שאינו יכול לעמוד שישב במקומו ויתפלל. וכ"ש לגבי ברכת ספיה"ע.

ואמנם מרן בסימן צח ס"ב כתב, שעכשיו אין אנו נזהרין בכל זה, ואילו בסימן צד סעיף ו' כתב, שהחולה מתפלל מיושב והוא שיכול לכוין דעתו. ובשו"ת יבי"א ח"ג (דף כה:) כתב, דצ"ל בדוחק דגם בסימן צד נקט מרן לישנא דהרמב"ם, וסמך על מה שיכתוב להלן שעכשיו שאין אנו מכוונים אין נזהרין בכל זה. ע"ש.

ועכ"פ חולה שמברך על ספיה"ע, אם יכול לסמוך עצמו על איזה דבר, עדיף שיברך כך. וע' בכס"מ (פרק ה' מהלכות תפלה הלכה ב'), דלאו דוקא חולה, אלא ה"ה זקן שאינו יכול לעמוד, אם יכול לסמוך עצמו יסמוך, ואם לאו יברך כשהוא יושב או שוכב.

להתעסק בעת ברכת ספירת העומר

מז) הנה יש לעיין לגבי השומעים את ברכת הספירה, אם מותר להם להתעסק בדבר אחר בשעת הברכה, וכגון לסדר הסידורים וכדו', דלכאורה אחר שחייבו אותם לכתחלה לעמוד בעת ששומעים הברכה ויוצאים י"ח, מצד דין עמידה בעומר, אסור להם גם להתעסק בשום ענין בעת הברכה והספירה.

והנה מקור הדין שאין להתעסק בעת שאדם מברך, מבואר בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ה), הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית, מברכים ברכה ראשונה, וכוללין ירושלים ושל ארץ וחותמין בשל ארץ, אבל אם היו עושין עמו בסעודתן או שהיה בעל הבית אוכל עמהן הרי אלו מברכים ד' ברכות. א"ר מונא זאת אומרת אסור לעשות מלאכה בשעה שיברך. ע"כ. ופי' בפני משה, שהיו עושין מלאכה וכו', מפני שצריכים למהר למלאכתן, לפיכך אינן צריכים לברך כל ברהמ"ז אלא ברכה ראשונה ברכת הזן, וכוללין של ירושלים בברכה שניה וחותמין בשל ארץ. ומשמע מכאן שאינם רשאים לברך ד' ברכות ולעסוק במלאכתן, ומשום כך הוצרכו לקצר בברהמ"ז. וכן דייק מרן הב"י (סי' קצא) וז"ל: ואיכא למידק למה אמרו שלא יברכו אלא שתים מפני ביטול מלאכתו של בעל הבית, יברכו השתים אחרונות והם עוסקים במלאכתם. וי"ל דמהכא משמע דאסור לברך בשעת עשיית מלאכה. והכי איתא בירושלמי. ע"כ. ומבואר, שאין להתעסק במלאכה בעת שמברך. וכ"ה בש"ע (שם ס"ב): אסור לברך והוא עוסק במלאכתו. וכ"ה עוד בש"ע (סי' קצא ס"ג): אסור לעשות מלאכה בעודו מברך.

והטעם שמרן כפל הדין, כתב הפמ"ג (סי' קצא א"א סק"ב) לאשמעינן דפועלים אי רוצים להחמיר ולברך ולעסוק במלאכה אסורים. ובמשנ"ב ביאר טעם הכפילות, דבסי' קפג איירי שמקודם התחיל במלאכה, דחייב להפסיק בעת שמברך. ובסי' קצא מיירי שהתחיל לברך ובעודו מברך מתעסק בצרכיו. ע"כ. וכתב המג"א שם, דאפי' תשמיש קל אסור לעשות. וכ"ה במשנ"ב שם, שהרי נראה כמברך בדרך עראי ומקרה. והוסיף, וא"צ לומר שלא יעסוק בדבר שצריך לשים לבו אליו. וכתב הט"ז, שאסור אפי' לעיין בדברי תורה דרך עראי בשעה שמברך ברהמ"ז. ע"כ.

ויש לחקור בטעם האיסור, אם הוא משום ביטול כוונה, או משום שנראה מזלזל בברכה ומקיימה דרך עראי. ויש בזה נפ״מ כדלהלן.

ובחקירה זו נחלקו בזה קדמאי, שהלבוש (סי׳ קפג ס״י) כתב, דהטעם הוא מפני שלבו טרוד במלאכה ולא יוכל לכוין. וכ״כ עוד בסי׳ קצא, דהפועלים העושין מלאכה אצל בעל הבית התירו להם חכמים לקצר בברהמ״ז כדי שלא לבטל מלאכת בעל הבית. דחשו חכמים שמא יהיה בעל הבית דוחק למלאכתו אם יאריכו בברכה, ויברכו בלא כוונה, לפיכך אמרו טוב להם שיקצרו ויברכו בכוונה. ע״כ. וכ״ה בעולת תמיד (סי׳ קצא סק״ב) כדי שהמברך יכוין בברכתו ולא יסיח דעת בעת הברכה. ולדעתו הוא דוקא לכתחלה, אבל בדיעבד יוצא, דלא גרע משיכור בסי׳ קפה ס״ה. ובא״ר פקפק בזה דשמא אף בדיעבד לא יצא.

והט״ז (סי׳ קצא סק״א) כתב, דאם עוסק במלאכה מורה על עשייתו המצוה דרך עראי ומקרה, וזה נכלל במאמר תורתינו ואם תלכו עמי בקרי. שפירושו אף שתלכו עמי, דהיינו עשיית המצוה, מ״מ היא בדרך מקרה ועראי. ע״כ. וכ״ה בש״ע הגר״ז (סי׳ קפג סי״ד).

ואמנם יש אומרים שכ״ז דוקא בברהמ״ז דאורייתא, אבל בברכות דרבנן, אין איסור להתעסק באמצע הברכה. ויש חולקים בזה ואומרים שהדין כן גם בברכות דרבנן, כדמוכח מהירושלמי. וכמ״ש במשנ״ב שם (ס״ק לז). והיינו, דבירושלמי הוכיחו דין זה ממה שאמרו הפועלים לא יברכו אלא שתי ברכות, מפני ביטול מלאכה של בעל הבית. ולמה לא יברכו כל הברכות בעודן עוסקים במלאכתן. אלא אמר רב מונא, זאת אומרת אסור לעשות מלאכה עד שיברך. ע״ש. והיינו שאין לברך בעת שעוסקים במלאכתן. והרי ברכת הטוב והמטיב שבברהמ״ז אינה אלא מדרבנן, ומשמע שגם בברכות דרבנן אין לברך ולעשות מלאכתו. וכ״כ הפר״ח (סי׳ סג ס״ח) בתחלה, וע״ש שבסו״ד חזר בו.

ובאמת דלכאורה כן משמע מהב״י והב״ח שם, שהרי הביאו ראיה מברכת הטוב והמטיב שהיא מדרבנן, ואעפ״כ חכמים תיקנו לפועלים לדלגה, כדי שלא יברכו אותה כשהם עוסקים במלאכתם. וע״ז קאמר בירושלמי זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה בשעה שמברך.

ואמנם מצינו לס׳ האשכול (ח״א עמ׳ מא) שסובר, דעשו דין ברכת הטוב והמטיב כדין שאר ברכות של ברהמ״ז, כדי שלא יבואו לזלזל בברכה רביעית. והובא במג״א (סי׳ קפד סק״ז). ולפי זה יש לומר דדוקא בברכת הטוב והמטיב אסר בירושלמי לברך ולעסוק במלאכתו, שאם יקילו בזה יבואו להקל גם בשאר ברכות דברהמ״ז דהוו מדאורייתא, אבל ברכת אשר יצר ושאר ברכות דרבנן, מודו דליכא בהא איסורא. אולם דעת הרמב״ן (שבת כג.) כל שהברכה עצמה מצוה, כגון ק״ש ותפלה וברהמ״ז וכו׳, וספק אמר ספק לא אמר, בשל תורה כברהמ״ז וק״ש חוזר, בשל סופרים כגון תפלה למאן דסבר הכי, אי נמי הטוב והמטיב שבברהמ״ז, אינו חוזר ואומר. ע״כ. הרי שלא חשש שמא יבואו לזלזל בברכה רביעית, והשוה דין ברכה רביעית לשאר ברכות דרבנן. ודו״ק. וראה מה שכתבנו בזה בס״ד בילקו״י ברכות (עמ׳ רפב). ולפ״ז לכאורה גם בברכות דרבנן אין לו לעסוק במלאכתו בעת שמברך.

ובאמת שכן כתב להדיא בט״ז הנ״ל (ס״ס קצא) וז״ל: העתקתי זה כדי שלא תטעה לומר דוקא בשעת ברהמ״ז אסור בעשיית מלאכה ולא בשאר ברכות ותפלה, דודאי גם בכל מילי דמצוה לא יעסוק בשיחה אחרת, ולא הזכירו זה כאן רק לתרץ קושיא, אבל בודאי בכל המצות לא יעשה אותם ועוסק בדבר אחר, כי זה מורה על עשייתו את המצוה בלי כוונה, אלא דרך עראי ומקרה וכו׳, ונראה לי שבכלל איסור זה יש ג״כ שלא לעסוק בתורה באותה שעה, כי זה גורם ג״כ על ברהמ״ז שהיא על צד המקרה והמזדמן, ואפי׳ עוסק במצוה זו, ועסק במצוה אחרת עמה, אינו נכון כי אחד מבטל חבירו. ע״כ. וכ״כ הא״ר (סק״ג), ובחסד לאלפים (סק״ב).

והראוני שכבר קדמו בזה בספר חסידים (מרגליות, סי׳ מו) שכתב: וכשהוא נוטל ידיו ומברך, או כשמברך על הפירות או על המצוות השגורות בפי כל האדם, יכוין לבו לברך לשם בוראו, אשר

הפליא חסדו עמו ונתן לו הפירות או הלחם ליהנות מהם, וצוהו את המצות. ולא יעשה כאדם העושה דבר כמנהג, ומוציא דברים מפיו בלא הגיון הלב, ועל זה חרה אף ה׳ בעמו ושלח לנו את עבדו ישעי׳ ואמר, יען כי נגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני, ותהי׳ יראתם אותי מצות אנשים מלומדה (ישעי׳ כ״ט י״ג). אמר הקב״ה לישעיהו, ישעי׳ ראה מעשי בני כי אינו אלא לפנים, ומחזיקים בי כאדם שמחזיק ונוהג מנהג אבותיו בידו, באים בביתי ומתפללים לפי תפלות הקבועות כמנהג אבותם, בלא לב שלם, הם מנקים את ידיהם ומברכים על נט״י, ובוצעים ומברכים ברכת המוציא, שותים ומברכים כמו שהדבר שגור בפיהם. אך בעת שהן מברכין אינן מתכוונים לברכני. לכן על כן חרה אפו בו, ונשבע בשמו הגדול לאבד חכמת חכמיו היודעים אותו ומברכים אותו כמנהג, ולא בכוונה דכתיב בתרי׳ (שם שם י״ד) לכן הנני יוסף להפליא [את] העם הזה הפלא ופלא, ואבדה חכמת חכמיו, ובינת נבוניו תסתתר, לפיכך הזהירו חכמים על הדבר ואמרו, עשה דברים לשם פועלם. ע״כ.

גם ברוח חיים (פלאג׳י אות ב) כתב, שאפי׳ לפנות הדברים מהשלחן אין לו לעשות, אלא ידיו אסורות ועיניו סגורות, ומה טוב מתוך הספר, והממהרים לקום מהשלחן כשמתחילין לומר הרחמן, לאו שפיר עבדי, כי צריך להיות יושב עד עושה שלום, כמו עקירת רגלים שבעמידה ואז יעמוד. והיכן יאמר ומה שהותרנו יהיה לברכה, דלאו על בני מעיו בלבד הכוונה אלא על השלחן. ע״כ.

אולם המשנ״ב (סי׳ סג סקי״ט) העיר ממ״ש מרן (שם סעיף ז) דמשמע דבברכות ק״ש לית לן בה, ודלא כהט״ז. ולכן מה שיש נוהגים לברך ברכת על נטילת ידים בשעה שמתעסקים בניגוב ידיהם, יש להם על מה שיסמוכו. ע״כ.

והנה מה שהט״ז הוצרך לטעם אחר, שזה נכלל במאמר התורה הקדושה ואם תלכו עמי בקרי, היינו דמברכת הטוב והמטיב שבברהמ״ז ליכא למילף, דשאני התם דאיכא טעמא דלא אתי לזלזולי ביה, וכאשר ביארנו. וכמ״ש כן הרב השואל בשו״ת שלמת חיים (סי׳ טו). וע״ש שהגרי״ח זוננפלד השיב, דפשיטא דמי שיודע שיכוין יותר אם יברך אחר הניגוב, ימתין מלברך עד אחר שינגב. אבל אם יכול לכוין גם בעת שמנגב, הרי הניגוב שייך למצוה, ובודאי אין בו קפידא.

והנה בגמ׳ ברכות (טז.) אמרו, ת״ר האומנין קורין בראש האילן וכו׳, רמי ליה רב מרי בריה דרב שמואל לרבא, תנן, האומנין קורין בראש האילן ובראש הנדבך, אלמא לא בעי כוונה. ורמינהי הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו וכו׳, והתניא ב״ה אומרים עוסקין במלאכתן וקורין, לא קשיא הא בפרק ראשון הא בפרק שני. ופי׳ רש״י, שבטלין ממלאכתן וקורין, כי שיהיו קורין בכוונה. פרק ראשון בפרשת שמע בעי כוונה. ע״כ. נמצא דמה שאין עוסקים במלאכתן בעת הקריאה הוא משום דבעי כוונה. אך הרי״ף שם כתב, אבל לרבא לאו משום דבעי כוונה בכוליה פרק ראשון הוא דאמר דבטלין ממלאכתן, אלא משום דלא לישוי לה עראי הוא. ומש״ה לא ירמוז בעיניו וכו׳. הרי שלדעת הרי״ף הטעם משום שאם עוסק במלאכתו וקורא מראה שהדבר עראי בעיניו.

ומרן בש״ע (סי׳ סג ס״ו) כתב, הקורא קריאת שמע לא ירמוז בעיניו וכו׳ מפני שנראה כקורא עראי. וכתיב ודברת בם, ודרשינן עשה אותם קבע. ע״כ.

ולכאורה נראה דכ״ז לגבי קריאת שמע שמקבל עליו עול מלכות שמים, ואיכא דרשה ודברת בם וכו׳, אבל א״ז קשור לדין שלא יתעסק אדם במלאכתו בעת שמברך שאר ברכות.

אלא דבמה שאמרו שאסור לעסוק במלאכה בעת שמברך, לכאורה צ״ע ממ״ש בש״ע (סי׳ סג ס״ז) היה עוסק במלאכה ורצה לקרות ק״ש, יתבטל ממלאכתו עד שיקרא פרשה ראשונה, כדי שלא יהא כקורא עראי. והיינו רק בפרשה ראשונה. אבל בפרשה שניה יכולים לקרוא ולעסוק במלאכה. ומשמע שהתירו כן אפי׳ לבעל הבית, ולא רק לפועלים. [ע׳ פמ״ג סי׳ קצג משז״ז סק״א]. ואמאי פרשת שניה שרי ומי גרע מברכת הטוב

והמטיב, או שאר ברכות להפוסקים הנ״ל. וע׳ משנ״ב סי׳ סג ס״ק יט. שכתב: ועיין לקמן בסימן קצ״א בט״ז סק״א. וצע״ג. ע״כ. ובפמ״ג הנז׳ כתב, ואפשר דכלימוד תורה חשיב, ושרי לעסוק במלאכתו בעת לימוד תורה, ודוקא בעוסק במצוה לבד מדברי תורה אסור לעסוק במלאכה. ע״ש. והיינו דברכות ק״ש חשיב כעוסק בלימוד תורה דשרי ללמוד בעת שעוסק בצרכיו, ומש״ה הקורא ק״ש מפרשה שניה ואילך מותר לעשות מלאכתו דהוי כקורא בתורה.

והחילוק בין פרשה ראשונה לשניה מבואר בדברי הרמב״ן במלחמת ה׳ (ברכות ט.) שכתב: אפי׳ היכא דלא בעי כונה אסור לרמוז ולקרוץ ולעסוק בדבר, משום שלא יהו מצות עראי עליו, אלא שמפרשה ראשונה ואילך הקילו בה, ואפשר שהטעם כמו שאמרו בירושלמי, מה בין פרק ראשון מה בין פרק השני, אמר רבי חנינא כל מה שכתוב בזה כתוב בזה. מעתה לא יקרא אלא אחד, אמר רב עולא הראשון ליחיד והשני לצבור. הראשון לתלמוד והשני למעשה, או שמא מפני שאין חכמים מטריחין על האדם יותר מדאי, ולפיכך לא גזרו בפרק שני, שמדות חכמים בכל מקום כך היא, וצורת השמועה שבמסכת יומא מוכחת, שכל עיקר לא הביאו שם אותה הברייתא במסכתא יומא במקום שאינו מקומה, אלא מפני שסמכו ענין לו לומר שלכך אסרו לרמוז, שלא יהו עליו מצותיה של תורה כדבר עראי, תדע דהא קתני ודברת בם ולא בתפלה. והא בק״ש נמי מדריש ליה, דאי לדברי תורה בלחוד אינו ענין למעט תפלה. וכך אמרו בירושלמי גבי שואל מפני הכבוד ומפני היראה, עד כדון באמצע פרשה, באמצע פסוק רבי ירמיה מרמז, פי׳ מפני היראה והכבוד. רבי יונה משתעי רב הונא בשם רב יוסף ודברת בם. מכאן שיש לך רשות לדבר בם. ומכאן אמרו ולא בתפלה, כלומר שאפי׳ מלך שואל בשלומו לא ישיבנו. ועוד שכיון שהדברים אמורים לדעת רבא דלית ליה כוונה אלא בפסוק ראשון וכו׳, אלא ש״מ אפי׳ לרב בכל פרק ראשון אסור לרמוז ולקרוץ ולעסוק בדבר אחר בעולם. וזו היא דרך מחוורת באותה שמועה וכו׳, ואמר ר׳ מונא ז״א שאסור לעשות מלאכה עד שעה שיברך, ולכן אמרינן יעשה מלאכה ויברך, הא למדנו שהמברך אסור לעשות מלאכה. וכן השומע מן המברך שאלמלא כן היו מברכים ארבע, או היה בע״ה מברך ופועלים עסוקין במלאכתן ושומעין. וכל זה כדי שיעשה המצות עיקר ולא יעשה עראי. ומכאן אתה דן לק״ש, כמו שמפורש בירושלמי. אלא שהקלו בפרשה שניה בגמרתינו. עכת״ד.

ולמדנו מדבריו שכאשר אסור לעסוק במלאכתו בעת הברכה, אסור גם לשומע להתעסק, דשומע כעונה ודינו כדין המברך עצמו.

ובשו״ת יבי״א ח״ט (או״ח סי׳ צה אות ח) **הביא** קושית הרב השואל בשו״ת שלמת חיים הנ״ל, וכתב, והיא קושיא נכונה, וכבר הקשה כן במשנ״ב (סי׳ סג ס״ק יט הנ״ל) וכן מבואר בהדיא בב״י (סי׳ סו) ולכן מה שיש נוהגים לברך על נט״י בעת שמנגבים את ידיהם יש להם על מה שיסמוכו. ומ״ש בשו״ת מראה יחזקאל (בסוף הספר) מההיא דסוטה (לה.) קוצרים ומשתחוים היו, יש לדחות. ע״כ.

ובקובץ נזר החיים (עמ׳ קסח) כתב, מעשה רב שהחזו״א היה מנגב ידיו בשעה שבירך אשר יצר, ושאלו אותו על כך, השיב שאנשים מחכים לו. אבל זה רק תירוץ, כי הסיבה האמיתית לפי שזה חלק מהמצוה שלא יהיה רוח רעה. גם בשו״ת רבבות אפרים (ח״א סי׳ יז) הביא בשם הרה״ג ר״ח קנייבסקי שלי׳ שאמר, דכיון שהניגוב הוא חלק מהמצוה יש לומר דאין בזה גנאי. ובלא״ה הא איכא מאן דאמר בירושלמי (פר׳ הרואה ה״ג) דכל המצוות מברך עליהן בשעת עשייתן.

והיכא שמפסיק את הברכה לאיזה רגע בברכה, ועושה אז מלאכה קטנה, לכאורה ליכא בזה איסורא, דהא אין הדבר מפריע לו לכוין, וגם אין זה מורה על עשייתו את המצוה דרך עראי, דהא בשעה שמברך גופא אינו עושה שום מלאכה. אלא שבשו״ת שבט הקהתי ח״ב (סי׳ פט) כתב, דלפי הירושלמי [הנ״ל] אין ראיה לאסור אלא בשעה שמברך ממש, אבל בשעה שמפסיק באמצע הברכה אפשר דשרי לעשות אז מלאכה, ואע״ג

פרק ו - שומע כעונה בספירת העומר

מח. מצוה על כל אחד ואחד מישראל לספור ספירת העומר בעצמו, שנאמר "וספרתם לכם", בלשון רבים, שתהיה ספירה בפי כל אחד. ומכל מקום אם נתכוון לצאת בספירת שליח צבור, וגם השליח צבור נתכוון להוציאו, יוצא ידי חובתו בשמיעה, שגם בספירת העומר מעיקר הדין אמרינן דין שומע כעונה.[מח]

שהרמב"ן כתב שהיוצא בברכה ששומע מפי חבירו, לא יעשה מלאכה, אע"ג דשותק [והובא בפתחי עולם סי' קצא], מ"מ שאני התם דשומע כעונה, משא"כ כאן דפוסק לגמרי באמצע הברכה. ומ"מ הסיק שם דנראה לאסור אף בשעה שמפסיק באמצע הברכה דגם אז לא יעסוק בדבר אחר אפי' בשתיקה. ואין נפ"מ בין ברכה ארוכה לברכה קצרה, דבכל אופן אסור.

יש דין "שומע כעונה" בספירת העומר ובברכה

מח) איתא במנחות (סה:) וספרתם לכם, שתהיה ספירה לכל אחד ואחד. ולכאורה משמע שכל אחד צריך לברך בעצמו, כדרך שנאמר לגבי לולב, בסוכה (מג.) ולקחתם לכם שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד. ועיין בתוס' שם (כט:). אך יש לומר דהכוונה היא דזו מצוה על כל אחד, ולא כמו ספירת שמיטין ויובלות שזה מוטל על ביה"ד, ואינה מצוה המוטלת על כל אחד ואחד. ועל זה אמרו בגמ' דספיה"ע אינה כן אלא מצוה המוטלת על כל אחד ואחד.

ובאמת יש לחקור אי מהני שומע כעונה בספיה"ע, דשמא אחר שנאמר וספרתם לכם שתהיה ספירה לכל אחד ואחד, ממילא לא מהני שומע כעונה בספיה"ע. או דנימא דחשיב כאילו מנה וספר בעצמו.

הסוברים דמהני "שומע כעונה" בספירת העומר

ונראה שדין זה שנוי במחלוקת הראשונים והאחרונים, שמדברי הרי"ץ גיאת (ספה"ע עמ' שמב) והארחות חיים (הל' ספה"ע אות ד) בשם רה"ג, מבואר, דשומע כעונה מהני גם בספיה"ע. וז"ל: כתב רבינו האי גאון, במוצ"ש שסופרים העומר אחר הקדיש דסדר קדושה, נהגו ראשוננו שהש"צ מברך מעומד על ספיה"ע, וכל העם יושבים ועונים אמן בכוונה, שלא להטריח הצבור לחזור ולעמוד, וכן המנהג בכל מקומותינו. וכ"כ רבינו יצחק בן גיאת בספר מאה שערים (הל' חדש וספה"ע עמ' קח). וכ"כ האשכול (אלבק. חלק ב עמ' צד). ומוכח דאמרינן שומע כעונה.

וכן משמע בתשו' הרשב"א (ח"א סי' תנח) שנשאל, כשהחזן מקדים לברך והקהל עונין אחריו אמן. מי שחזר ובירך לאחר מיכן אם היא ברכה לבטלה? והשיב, אם דעת היחידים שלא לצאת בספירת ש"צ, צריך לחזור ולברך. ואע"ג דקי"ל דמצות אין צריכות כוונה, כתבו חכמי הצרפתים דדוקא מן הסתם, אבל אינו רוצה לצאת בו לא. ע"כ. ומבואר לכאורה מדברי הרשב"א שאם דעת היחידים לצאת בספירת הש"צ אין הכי נמי מהני מדין שומע כעונה. אלא דיש לדחות דשמא כוונתו על הברכה ולא על הספירה. ואמנם מלשונו "שלא לצאת בספירה" משמע לכאורה דקאי על הספירה. ומשמע דמהני שומע כעונה בספיה"ע.

וכן מבואר עוד בתשובה אחרת (סי' קכו) שכתב: שאלתם מפני מה אין אומרים שהחיינו על ספיה"ע בלילה הראשון? ומפני מה ש"צ אומר הברכה בקול רם, שהרי אינו בא להוציא שום אדם, שכל אחד ואחד חייב לברך לעצמו ואין אחר יכול להוציאו? והשיב, תחלת כל דבר דע שש"צ מוציא את השומעים שהשומע כעונה ואפי'

לכתחלה. כמו שאמרו בסוכה (לט.) אמר רבא הלכתא גבירתא איכא למיגמר מהלילא. הוא אומר ברוך הבא והן אומרין בשם ה', מכאן לשומע כעונה. ואמר רבי חייא בר אבא חכימיא ודרושיא וספריא ורישי עמא אמרי שמע ולא ענה יצא. וגרסינן בראש השנה (כט.) כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין. כלומר כל הברכות של חובה חוץ מברכת הלחם וברכת היין, וכיו"ב, שהן ברכת הנהנין, ומי שנהנה הוא שמברך וכו', ולמי שאינו בקי מוציא בברהמ"ז, וכ"ש בעונה אמן שהאומר אמן כמוציא ברכה מפיו דמי. וכ"ש כאן שאין עיקר המצוה הברכה אלא הספירה. ואם ירצה השומע יוצא י"ח על ידו מן הברכה, ואח"כ כל אחד סופר לעצמו כדרך שאנו נוהגין בברכת ההלל. עכ"ל.

ולכאורה משמע מדברי הרשב"א דמהני שומע כעונה בספיה"ע, ורק אם ירצה ישמע הברכה ויספור בעצמו.

אלא שהמג"א (סי' תפט סק"ב) הבין אחרת בד' הרשב"א, וז"ל המג"א: ואם ירצה שומע הברכה מהש"צ וסופר לעצמו, דכל הברכות אע"פ שהוא בקי יוצא בשליח ציבור, חוץ מברהמ"ז וק"ש ותפלה. וציין לדברי הרשב"א בסימן קכ"ו. הרי שהבין בד' הרשב"א דעכ"פ צריך שיספור בעצמו, ובב"י כתב בשם הרשב"א (סי' תנח), שיוצא בספירת השליח ציבור. וצ"ע. ואפשר דשומע הוי כעונה הוי ליה כאילו ספר הוא בעצמו. ע"כ. נמצא שהמג"א מסתפק בזה אי מהני שומע כעונה בספיה"ע. ואפשר שספק זה הוא בגדר שומע כעונה, דאם שומע כעונה תורת דיבור עליו, הוי כאילו הוא ספר בעצמו. אבל אם שומע כעונה תורת שמיעה עליו, בספיה"ע יש מצוה בדיבור, לספור. ולכן לא מהני בספיה"ע שומע כעונה, דרק לגבי הברכה מהני שומע כעונה אבל לא לענין הספירה.

גם בחק יעקב (סק"ד) הבין בד' הרשב"א דלא מהני שומע כעונה בספיה"ע, גם הרב חק יוסף העלה שצריך כל אחד לספור לעצמו, ולא דמי לעלמא דשומע כעונה, ונדחקו בתשובות הרשב"א. אך אין דבריהם מחוורים לדינא, ולשון הרשב"א מורה דמהני שומע כעונה בספיה"ע ורק אם ירצה וכו'. וכבר הקשה על זה בא"ר (אות א) דמ"ש דגמיר וספרתם ולקחתם, תמוה לגזור גזירה שוה מעצמו.

ולכאורה כן משמע גם מד' הרא"ש (פסחים פ"א סי' י), שכתב: ומברכין "על" ספיה"ע, לפי שנהגו שש"צ מברך להוציא את מי שאינו יודע לברך לכך מברכין "על". ע"כ. ואף שיש לדחות דקאי על הברכה, מ"מ הרי מי שאינו בקי, מסתמא שהש"צ מוציאו גם בספירה. [אלא דיל"ד דאינו בקי שאני].

וכ"ד הפר"ח (ר"ס תפט) שמועיל שומע כעונה בספיה"ע. ושכן מוכח מתשובת הרשב"א (ח"א סי' תנח) ודלא כמ"ש הלבוש. ע"כ. ומתחלה הפר"ח כתב שרק בדיעבד מועיל שומע כעונה בספיה"ע.

ומרן החיד"א בברכ"י (סק"ו), העיר, דהא בדאורייתא לא מפלגינן בין לכתחלה לדיעבד, כמ"ש התוס' גיטין (ג:). וכ"כ הפר"ח עצמו באורח חיים (סי' תסא). וא"כ מהיכא מסתברא דלכתחלה סופר לעצמו. וכבר הפר"ח עצמו סיים בסוף דבריו דמשמע ודאי שאף לכתחלה יוצא בשמיעה, וכמ"ש להדיא הרשב"א בתשו' (הנ"ל), הרי שהרב עצמו חזר בו. ושכ"כ המהרח"א בספר מקראי קודש, ומה שאמרו במנחות (סה:) וספרתם לכם, שתהיה ספירה לכל אחד ואחד, היינו שלא נאמר שהמצוה על בית דין דוקא, כמאמר וספרת לך שבע שבתות שנים וכו'.

וזה דלא כמ"ש הרב יד אהרן דמצוה זו שאני משאר מצות, דבהם איכא שומע כעונה לכתחילה, אך הכא כתיב וספרתם, דלכתחילה בעינן שכל אחד יספור לעצמו, ואם עבר ושמע הספירה מאחר יצא. ודחה החיד"א הנ"ל שאין סברא לחלק בין מצוה זו לעלמא. [ומה שאמרו סופר לעצמו לאפוקי מיובלות שמסור לבית דין].

ומ"ש בביאה"ל (סי' תפט ס"א) לדייק מרש"י (מנחות סה:) שתהא ספירה לכל אחד ואחד, שכל אחד חייב לספור, וביאר בחידושי הרשב"א שם, שאם כוונת התורה היא לציבור לבד ולא לכל

יחיד, הוה ליה למימר וספרתם ותו לא, ומדקאמר לכם משמע לכל אחד, הרי דהמצוה שייך על כל יחיד ויחיד בפני עצמו. ע"כ. במחכ"ת תמוה מאי ראיה, הלא יש לפרש שבא לאפוקי שהמצוה רק על בית דין או חובת ציבור. [וגם הביאור הלכה סיים, דיש לומר שאפילו לפירוש רש"י, אם אינו בקי לספור בעצמו, אפשר שחבירו יכול להוציאו, ולא גרע ממה דקיימא לן לענין ברכת המזון שאין אחד יכול להוציא את חבירו לכולי עלמא אלא אם כן אכל בעצמו, משום דכתיב ואכלת ושבעת, מי שאכל הוא יברך, ואפילו הכי סופר מברך ובור יוצא, ואפשר הוא הדין הכא. וצ"ע. ע"כ]. וראה עוד להלן בד' הביאה"ל.

הסוברים דלא מהני "שומע כעונה" בספירת העומר

ואמנם רבינו יהונתן מלוניל (סוף פסחים) כתב, שתהא ספירה לכל אחד ואחד, שכל אחד חייב לספור ולא שיוציא אחד כל הציבור. וכ"כ הנימוקי יוסף שם שכל אחד מונה לעצמו ולא שיוציא אחד כל הציבור.

והנה גם האגודה (מנחות פ"ו סי' לג) כתב, שתהא ספירה לכל אחד ואחד. ולא שליח ציבור בשביל כולן, וגבי יובל כתיב וספרת לך, דמיירי בבית דין. ע"כ. ואפשר לפרש דלא למימרא שש"צ אינו מוציא את השומע קולו ומכוין כדין שומע כעונה, אלא לאפוקי שלא תהא ספירה זו חובת ציבור, כמו תפלה בציבור, והש"צ בזמן הזה יהיה במקום בית דין בספירת יובל.

ושוב ראיתי בברכ"י (או"ח תפט סק"ו), דיש לומר דש"צ שנקט האגודה לאו דוקא הוא, אלא כונתו דאין המצוה לכל אחד, אלא לאחד בעד כל הקהל, כבית דין ביובל. ואעיקרא אפשר דט"ס הוא, וצריך לומר ב"ד במקום ש"צ, כמ"ש התוס' (מנחות סה:), והאגודה תמיד נמשך אחריהם כידוע. ע"כ.

אלא שרבינו אשר ב"ח בספר הפרדס (שער ט עמ' קנה) כתב, וספרתם לכם, שכאו"א חייב לספור ואין אחד יוצא בספירת חבירו. ע"כ. [ע"ש שהביא מ"ש בתוספתא (ברכות פ"ו ה"כ), עשרה שעשו מצוה אחת אחד מברך לכולן, עשרה שעשו עשר מצוות כל אחד ואחד מברך לעצמו. וכתב שלכן השליח צבור לבדו שבירך לגמור את ההלל, אין הציבור צריכין לברך. והקשה דאם כן מדוע בספירת העומר בציבור, כל אחד מברך לעצמו, וכתב, יש לי לומר דשאני ספירה שהכתוב אומר וספרתם לכם, כלומר כל אחד ואחד חייב לספור ואין אחד יוצא בספירת חבירו. וא"ת יספור שליח צבור בברכה והקהל בלא ברכה ויצאו הקהל בברכת השליח צבור, יש לומר דלאו אורח ארעא לעשות תורה כשתי תורות שיספור שליח צבור בברכה והקהל בלא ברכה]. הרי להדיא דסבירא ליה שאין בזה דין שומע כעונה.

אולם החיד"א בברכ"י (או"ח סי' ח סק"ג) הביא דבריו באורך, וכתב, דמאי דקשיתיה ספיה"ע, לא קשיא מידי לדידיה, כיון שכל אחד מקיים המצוה אין חבירו יכול לברך עליו, לפירושו בתוספתא. ומאי דמשני שאין אחר יוצא בספירת חבירו, אינו מחוור דמה שאמרו שיהא כל אחד סופר לעצמו, הוא לאפוקי שלא יספרו ב"ד, וא"כ למאי דקי"ל שומע כעונה גם בספירה יוצא בספירת חבירו, וכמאי דאסיק הפר"ח סימן תפ"ט. ותו יש לגמגם עליו בהלל דאתי עלה, ויש ליישב. וגם בסוף דבריו יש לעמוד, והיום קצרה, אגב ריהטא, ודו"ק. עכ"ל החיד"א.

וכן משמע מלשון השאלה בתשו' הרשב"א הנ"ל (ח"א סי' קכו) שכל אחד ואחד חייב לברך לעצמו ואין אחר יכול להוציאו. אך כבר כתבנו שמלשון התשובה מבואר דמהני שומע כעונה בספיה"ע. וראה בחק יעקב מ"ש בד' הרשב"א.

וכ"ד הלבוש (תפט ס"א) שמצוה על כל אחד מישראל לספור לעצמו, ואין אחד יוצא בספירת חבירו אפי' אומר אמן, שכן משמעות וספרתם לכם שתהא ספירה לכל או"א. ע"כ. וכ"כ החק יעקב הנ"ל, דבספירה עצמה לא שייך שומע כעונה, דבהדיא מתמעט מקרא וספרתם, שיהא ספירה לכל או"א, כדדרשינן גבי לולב ולקחתם שיהא לקיחה לכל או"א. ע"כ. והאחרונים דחו שבא רק למעט דלא תימא דדמי לספירת יובל שהיא מצוה על בית דין.

והמהרשד"ם (חלק או"ח ס"ס א) כתב, שבספיה"ע צריך שכל אחד יספור בעצמו, [שיש אומרים שאין בזה שומע כעונה מדכתי' וספרתם "לכם"] ואפשר שהש"צ יספור קודם הקהל, שבלא"ה לא יצאו י"ח בשמיעה מהש"צ. משא"כ בשאר ברכות. ע"ש. ומשמע דסבירא ליה שאין דין שומע כעונה בספיה"ע, משום דכתיב וספרתם לכם, שתהיה ספירה לכל אחד ואחד.

שומע כעונה כאשר השומע אינו מבין את הספירה

ולכאורה כן משמע מד' הר"ן (פסחים ז:) במה שדן לגבי נוסח הברכות בעל או בל', שיש אומרים שבמצוות שאפשר לעשותן ע"י אחר מברך בעל, וכשא"א לעשותן ע"י אחר מברך בל', וכתב שיש להקשות מספיה"ע, שמברכין "על" אע"פ שא"א להתקיים ע"י אחר. וסיים דבשלמא בקריאת מגילה מברכין "על" מקרא מגילה, מפני שקריאתה יכולה להתקיים ע"י שליח. עש"ה. [ודלא כמו שכתב בפרי חדש בשמו. ע"ש]. ולכאורה מוכח מדבריו שא"א לצאת י"ח ספיה"ע ע"י שומע כעונה. אך יש שכתבו בשם הגרש"ז אויערבך (ס' עומק הספירה עמ' סח) **שאם אין השומע מבין את הספירה, ודאי לא יועיל לצאת ע"י שומע כעונה.** ומאי דמוכח בהר"ן שאין יוצא י"ח ספיה"ע ע"י אחר, יש לומר דזהו כאשר אינו מבין מנין הימים, שעיקר קיום מצות הספירה הוא בלב, שמבין את המנין, אלא שצריך גם לספור בפיו, ולכן גם אי נימא שמועיל שומע כעונה בספיה"ע, אין זה נחשב מצוה שנעשית ע"י אחר. עש"ה. [וכ"כ בשמו בקובץ קול התורה (ניסן תשנ"ו עמ' כב). שגם למ"ד שמועיל שומע כעונה בספירת העומר זהו רק אם השומע הבין את עיקר הספירה שהיא בלב, ורק שצריך לספור בפה, ועל זה מועיל דין שומע כעונה, ולכן גם כשיוצא י"ח מפי אחר, עדיין עיקר הספירה יוצא על ידי הבנתו שלו].

והנה במאמר מרדכי (סק"א) כתב, דדוקא בדיעבד יצא ע"י שמיעה, אבל לכתחלה צריך לספור בפיו. אולם אינו מוכרח, דמלשון הארחות חיים הנ"ל בשם רב האי גאון, שנהגו ראשונינו לברך הש"צ מעומד והקהל יושבין ועונין אמן בכוונה, שלא להטריח הצבור לחזור ולעמוד. וכן המנהג בכל מקומותינו. עכ"ל. מוכח דאף לכתחלה יוצאים י"ח בשמיעה. וע"ע בשו"ת שואל ומשיב (רביעאה ח"ג סי' קכז).

דין שומע כעונה בק"ש וברכותיה ואם צריך עשרה.

ולגבי ק"ש, כתב הרא"ם (סי' מא) שהשומעים ק"ש ולא קראו, והשומעים סיפור יצי"מ ולא סיפרו, יוצאים בשמיעתן כאילו קראו וסיפרו. וכ"כ בשאגת אריה (סי' ו). ומרן בב"י (סי' סט) הביא מתלמידי רבינו יונה שהש"צ בעשרה מוציא י"ח ק"ש בשמיעה ועניית אמן. והובא בדרכי משה (סי' נט). וכתב המג"א (סי' נט סק"ה) דמשמע דאיירי באינו בקי. ואפ"ה בק"ש צריך עשרה. וכ"כ האבודרהם ומהר"ם אלשקר (סי' י), וכ"פ בחיי אדם (דל"א) שבק"ש ובברכותיה ובברכות השחר, א"א להוציא אלא בעשרה. והגר"א בספר אמרי נועם ריש ברכות כתב, דלכך תני קורין את שמע בלשון רבים, ואילו לגבי ברכות ק"ש תנן בשחר מברך וכו' לשון יחיד, כיון שיכול להוציא את חבירו רק בברכות ק"ש, ולא בק"ש. וע"ע בזה בילקו"י אורח חיים סימן סב (הערה ב). והאריך בזה במאור ישראל (ברכות ב.).

בגדרי הדין של שומע כעונה

והנה בגמ' סוכה (לח:) ילפינן דין שומע כעונה מדכתיב (מלכים ב, כ"ב): "את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה", וכי מלך יהודה קרא, והלא שפן קראהו לפני יאשיהו מלך יהודה, שנאמר בדברי הימים "ויקראהו שפן לפני המלך", אלא מכאן לשומע כעונה. ונודע, שדין זה הוא רק אם השומע מכוין לצאת י"ח, והמשמיע מכוין להוציאו, וכמו שפסק מרן בש"ע (סי' ריי"ג ס"ג).

ובנידון הנז' אי מהני שומע כעונה בספיה"ע, אפשר שהדבר תלוי במה שיש לחקור,

אם מה שנתחדש לנו בהלכה זו הוא שכל דיני הקורא ישנם בשומע, ואם צריך שיקרא בקול רם חשיב השומע כקורא בקול רם, ואם צריך שיקרא מתוך קלף חשיב ג"כ כקורא מתוך הקלף, דשומע כעונה הוא כקורא ממש, ולכן נאמר שהמלך קרא, והיינו דיוצאים י"ח מתורת דיבור, שדברי האומר מתייחסים לגמרי לשומע, כאילו הוא דיבר, ונחשב מבחינה הלכתית כדיבור ממש, או דתורת שמיעה עליו, ויוצא י"ח מדין שמיעה, דיש כאן חידוש, דאפשר לצאת י"ח בב' אופנים, או בקריאת המגילה קידוש וכדו', או בשמיעתה, ודין שמיעה יש לזה. ולפ"ז ה"ה בספיה"ע אי שומע כעונה ממש הוא, א"כ אע"פ דנאמר וספרתם לכם מהני שומע כעונה. [וראה בקהלות יעקב (ברכות סי' יא)].

והנה נפ"מ בחקירה הנ"ל הוא לכמה ענינים:

א. לענין ספיה"ע כנז', אי נימא דבעינן ספירה לכל אחד ואחד, א"כ אינו כדין קידוש שיוצאים י"ח מדין שומע כעונה, אלא איכא הכא דין מיוחד שיספור כל אחד בפיו.

ב. לענין השומע קדושה באמצע תפלת שמונה עשרה, אם יכול להפסיק ולשמוע את הקדושה ולצאת י"ח מהש"צ כדין שומע כעונה, או דילמא דהוי הפסק באמצע שמונה עשרה.

ג. ועוד נפ"מ לענין קריאת פרשת זכור, שהרי בעינן שיקרא הפרשה מתוך ס"ת ובפיו, ואי נימא דשומע כעונה תורת שמיעה עליו בלבד, היאך חשיב כהוציא בפיו וכקורא מתוך הקלף.

ד. ועוד נפ"מ לענין קידוש, דילפינן בספרי שצריך לומר הקידוש בפיו, וא"כ היאך אנו יוצאים י"ח בשמיעת הקידוש מבעל הבית, והא בעינן אמירה בפה. וזה תלוי בחקירה הנ"ל.

ה. וכן נפ"מ לענין קריאת ההגדה בליל פסח, אם יוצא י"ח והגדת לבנך כששומע קריאת ההגדה מאחר, דהיאך יקיים והגדת לבנך בשמיעה. דאף דשומע כעונה, מ"מ כאן יש דין מיוחד שיאמר לבנו.

ו. וכן נפ"מ לענין קריאת עשרת בני המן בנשימה אחת, יש לדון אי מהני לצאת י"ח של קריאה בנשימה אחת, מדין שומע כעונה.

ז. וכן נפ"מ לענין ברכת כהנים בכהן שרוצה לצאת י"ח בשמיעה מכהן חבירו, שאין מברכין אלא בקול רם. והיאך יצא י"ח בשמיעה מכהן חבירו.

ח. וכן נפ"מ לענין סומא אם יכול לעלות לתורה ולשמוע הקריאה מפי הש"צ. דלכאורה סומא רשאי לעלות לתורה, ויצא י"ח מדין שומע כעונה בקריאת הש"צ.

ט. וכן נפ"מ לענין שתיית רביעית יין שתיחשב כסעודה לענין קידוש במקום סעודה, אם שתיית רביעית ע"י המקדש מהני גם לשומעים.

י. וכן נפ"מ לענין המקדש ואחד מהמסובין הפסיק בדיבור קודם שטעם, אבל אחר טעימת המקדש, דאי נימא דכל מעשיו של המקדש מתייחסים לשומע, אינו הפסק, דכבר חלה הברכה.

יא. וכן נפ"מ לגבי ברכות ומצוות שדינם בעמידה, כמו ספיה"ע והגומל, האם גם השומעים צריכים לעמוד, מאחר שנחשבים כאילו הוא עצמו עונה ממש, או שאמירת חבירו פוטרתו, וממילא נחשב כאילו קידש על היין וקרא מתוך מגילה כשרה, ובירך בעמידה. ועיין במשנ"ב (סי' קכד סק"כ), ובשעה"צ (סי' תרצ אות א). וברי"ץ גיאת הנ"ל משמע שהיוצאים י"ח מהש"צ אינם צריכים לעמוד בספיה"ע.

מסקנת ההלכה בדין שומע כעונה בספירת העומר

א. והנה לענין ספיה"ע לכאורה אי נימא דבעינן ספירה לכל אחד ואחד, ממילא אינו כדין קידוש שיוצאים י"ח מדין שומע כעונה, דהכא איכא דין מיוחד שיספור כל אחד בפיו. ועיין במשנ"ב (שם ס"ק ה) שדייק מלשון מרן ["מצוה על כל אחד לספור לעצמו"] דספירה אינה כשאר מצוות התלויות באמירה, לענין קידוש והבדלה וכיו"ב, דאם שמע לחבירו ונתכוין לצאת דיוצא בזה משום דשומע כעונה, דהכא גילתה התורה דלא יצא כל כמה דלא ספר בעצמו. אבל יש מהאחרונים שכתבו דכוונת התורה הוא רק דלא נימא דמצוה זו היא על בית דין לבד, כמו בשמיטין ויובלות

דכתיב שם וספרת לך, אלא קאי אציבור. אבל באמת אם שמע מחבירו שספר והתכוין לצאת, וגם חבירו כיוון להוציאו, יצא, כמו בכל מקום דקי"ל שומע כעונה. וע"ש בביאה"ל (ד"ה ומצוה) שהביא מחלוקת הלבוש והחק יעקב עם הפרי חדש, דהלבוש וחק יעקב ס"ל דלא מהני שומע כעונה בספיה"ע, והפר"ח מיקל בזה. וכן נוטה דעת הברכ"י. וע"ש שתלה מחלוקת זו במח' רש"י (מנחות סה:) והרי"ץ גיאת. ע"ש. וכבר כתבנו לעיל שיש לפלפל בזה דאינו מוכרח כל כך, וגם מ"ש מרן בש"ע מצוה על כל אחד ואחד וכו', היינו לאפוקי מספירת שמיטין ויובלות ששם המצוה על ביה"ד. וגם מרן יסכים דשייך דין שומע כעונה גם בספיה"ע.

וז"ל הדבר שמואל אבוהב (סי' נט): אולם לפע"ד הא דאמרינן שתהיה ספירה לכל אחד ואחד, היינו לאפוקי ספירת שנות השמיטה, שהיא מוטלת על בית דין לבד, אע"פ שלא שמעוה היחידים, וכדדייקי קראי, דכתיב התם וספרת לך, אבל בספיה"ע כתוב וספרתם לכם, בלשון רבים שתהיה ספירה לכל אחד ואחד, ומ"מ הדין בספיה"ע הוא ככל שאר המצות התלויות בדיבור, דאמרינן בהו שומע כעונה, והעונה כמברך, (וכמו שלמדו בסוכה לח:). וכ"כ להדיא הרשב"א (בתש' סי' קכו) וכו'. עכת"ד.

והניף ידו שנית שם (סי' סב) שכתב, ולא אחשוך פי מלומר שאיני זז מסברתי הראשונה בדין ספיה"ע, המיוסדת על העיקר שבידינו שהשומע כעונה, ואין להוציא מצוה זו מכלל שאר המצות התלויות בדיבור. ע"ש.

ומ"ש המאמר מרדכי (סק"א) דדוקא בדיעבד יצא בשמיעה. כתב מרן אאמו"ר על זה, דליתא, שהרי אפי' י"ח קריאת פרשת זכור, שהיא מה"ת, כל הקהל יוצאים י"ח בשמיעתם מפי ש"צ הקורא בתורה, משום שהשומע כעונה. ועיין למהר"ץ חיות בעטרת צבי (סי' ה). ובשו"ת ערוגת הבושם (סי' קסח). **ובשואל ומשיב** (רביעאה ח"ג סי' קכז). ובשו"ת פעולת צדיק (חלק ב סי' קעח). ובסידור עץ חיים התימני (ח"ב דף מא: בהערה). ובחזו"ע פסח (הל' סדר ליל פסח כרפס הערה ג), ושם השיג על השולחן גבוה בזה. [וזה דלא כמו שכתב בספר הליכות מועד (עמ' שצז), שבדיעבד אם שמע מחבירו וכיוון לצאת, יחזור ויספור שוב בעצמו בלא ברכה. ע"כ. אולם אינו צריך, אחר שהעיקר להלכה שיוצא י"ח בשומע כעונה].

ובספר מועדי הגר"ח (עמ' סט) הביא ששאלו מ"ט בספיה"ע כל אחד מברך ולא אחד מברך לכולם משום ברוב עם, כמבו' בש"ע (או"ח סי' רח"צ). והשיב, דצריך שיוציא הספירה בפה, והברכה כעין המצוה.

ורע"א (סי' תפ"ט) כתב, דעדיף שאחד יברך לכולם. וראה בשו"ת המבי"ט (סי' קפ) ועיין בספר בד קודש ח"ד (ס"ב), ובשו"ת מהרשד"ם (ס"א), ובשו"ת יעלת חן ח"א (סי' ל"א) תירוצים נוספים לשאלה הנ"ל.

שומע קדושה באמצע תפלת שמונה עשרה

ב. ובמה שכתבנו דנפ"מ לענין השומע קדושה באמצע תפלת שמונה עשרה, אם יכול להפסיק ולשמוע את הקדושה ולצאת י"ח מהש"צ כדין שומע כעונה, או דילמא דהוי הפסק באמצע שמונה עשרה. ראה בילקו"י תפלה כרך א' (סי' קד) שהדבר תלוי במחלוקת רש"י ותוס' ברכות כא: ובסוכה לח: שדעת רש"י (סוכה שם) דהמתפלל צריך לשתוק וישמע בכוונה. וכשיגמור הקדושה יחזור לתפלתו. וכן יסד רב יהודאי גאון בעל הלכות גדולות. ואילו ר"ת ור"י חולקים בזה, וע"ש בתוס' שם (ד"ה שמע) שהקשו על זה מדאמרינן בברכות (כא:) אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ לקדושה יתפלל, ואם לאו אל יתפלל, ולמה לן כולי האי, יתפלל כדרכו וכשיגיע שם ישתוק. אלא ודאי אם היה שותק היתה שמיעתו מפסקת בתפלתו. וסיימו, ומיהו שמא אע"ג דשומע כעונה מ"מ עונה עדיף ומצוה מן המובחר. ובתוס' בברכות (כא:). סיימו, שנהגו העם לשתוק ולכוין, וגדול המנהג. והטור (או"ח סי' קד) הביא להלכה דעת ר"ת שזה הפסק, וימשיך בתפלתו. וכן כתבו הגאונים. גם האגור כתב דקיבל מרבותיו דחכמי אשכנז נוהגים שלא לשתוק. ועיין בדרכי

משה שם. אך בב״י פסק, והילכתא כדברי רש״י ור״ח שישתוק. וכ״ה בש״ע (סי׳ קד) דישתוק ויכוין ולא הוי הפסק. ונחלקו רש״י ותוס׳ בגדר שומע כעונה, שלד׳ רש״י שומע כעונה אינו ממש כעונה, ותורת שמיעה עליו, וחידשה התורה בדין שומע כעונה שיוצא י״ח בדיבור או בשמיעה, ולכן לא הוי הפסק. אבל ר״י ור״ת סוברים ששומע כעונה הוי ממש כעונה. ולכן הוי הפסק.

ויש לדחות, דלעולם שומע כעונה תורת דיבור עליו, ונחשב מבחינה דינית כאילו דיבר והוציא זאת בשפתיו, אך לענין דין הפסק אמרינן, דאין הפסק אלא במציאות, ולא בדבר שהוא רק מבחינה דינית.

אי נמי דשומע נחשב כעונה לענין לצאת י״ח מצוה, משום שמחשבה טובה הקב״ה מצרפה למעשה, ונחשב כדיבור, ונחשב כאילו ענה קדושה, וכמו שאמרו חז״ל על הפסוק אמרי האזינה ה׳ בינה הגיגי. משא״כ לענין לחושבו הפסק, אין הפסק אלא במציאות ממש, ולא בדבר שהוא מבחינה דינית כאילו אומר, ודמי למחשבה רעה שאינה מצטרפת למעשה (קידושין מ:). וכן תירץ בספר מלא הרועים (מערכת הרהור כדיבור אות ז). ועל כרחנו לומר כן, דאם לא כן כל מי שהרהר בדברים בטלים באמצע התפלה, אטו ייחשב לו כהפסק, הא לא שבקת חיי לכל בריה. וראה בשו״ת יבי״א חלק ח׳ (חלק או״ח סי׳ כב אות ב׳).

שמיעת קריאת פרשת זכור מתוך ספר תורה וכאילו קרא בפיו

ג. ועוד נפ״מ לענין קריאת פרשת זכור, דהא בעינן שיקרא הפרשה מתוך ס״ת ובקול רם, דקרא דלא תשכח קאי על זכרון בלב, וקרא דזכור את אשר עשה לך עמלק היינו שיוציא בפיו. ואי נימא דשומע כעונה תורת שמיעה עליו בלבד, היאך חשיב כהוציא בפיו וכקורא מתוך הקלף. ומדין זה משמע דגדר שומע כעונה הוי כתורת דיבור עליו לכל דבר, וחשיב כאילו הוציא מפיו וקרא בעצמו מתוך הס״ת, וכל הדינים שיש על הקורא ישנם בשומע. כאילו השומע קרא גם הוא בפיו את הפרשה, ומתוך הכתב. ולכן הכל יוצאים י״ח פרשת זכור בשמיעה מהש״צ. ואמנם במנחת אלעזר ממונקאטש (חלק ב סי׳ א) מצדד שכל אחד מהצבור יקרא בפיו פרשת זכור עם הש״צ. וכ״כ מדנפשיה בספר נתיבי עם, כי מדין שומע כעונה לא יוכל לצאת י״ח החיוב המיוחד של קריאה בפה. דשומע כעונה לאו כעונה ממש, וחסר דין של אמירה בפה. אך כבר דחו את דבריו, דדמי לקידוש דבעינן זכירה בפה, ואע״פ כן מעשים בכל יום שיוצאים י״ח קידוש בשמיעה מבעל הבית, דשומע כעונה הוא כעונה ממש, וכל הדינים שיש בקורא מתייחסים אל השומע. וכן מבואר בפר״ח (סי׳ ס״ז ס״א). וכ״פ בפשיטות הנצי״ב בשו״ת משיב דבר (או״ח סי׳ מז). וכן מתבאר בטורי אבן (מגילה יט:). וע״ע בשו״ת שאלת יעב״ץ ח״א (סי׳ עה), ובשו״ת הר צבי (או״ח סי׳ נז). ובשו״ת יחו״ד (ח״ג סי׳ נג).

שומע כעונה בקידוש

ד. ועוד נפ״מ לענין קידוש, דילפינן בספרי (בתורת כהנים ר״פ בחוקותי), זכור את יום השבת, זכור בפה, או אינו אלא בלב, כשהוא אומר שמור את יום השבת לקדשו, הרי שמירת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור, בפה. וכ״ה ברמב״ן (ס״פ כי תצא), וא״כ היאך אנו יוצאים י״ח בשמיעת הקידוש מבעל הבית, והא בעינן אמירה בפה. וע״כ שדין שומע כעונה היינו שיש התייחסות דינית של השומע אל המשמיע לכל מילי. וחשיב כאילו כל אחד מבני הבית אומר קידוש בפיו, דשומע כעונה תורת דיבור עליו. וראה בילקו״י שבת כרך א׳ (חלק שלישי סי׳ רעא). ובשו״ת יבי״א (ח״ה דף כב.), ובשו״ת יחו״ד (ח״ו סי׳ כח בהערה). וכן פשט המנהג לשמוע הקידוש מפי בעל הבית ולצאת י״ח, ואין כל אחד מקדש לעצמו.

[**אלא** שיש להעיר מדברי תורת כהנים וספרא (ריש פר׳ בחוקתי), זכור את יום השבת לקדשו, יכול בלבך, כשהוא אומר שמור הרי

שמירת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתהא שונה בפיך. ופירשו הר"ש והראב"ד, שתהא שונה בפיך הלכות שבת. ומשמע דמזכור ושמור ילפינן לענין הלכות שבת, ולא לענין זכירה בפה. ושמא התם משמעות קרא, והכא ילפותא, ותרי ילפינן מינה].

"שומע כעונה" - בקריאת ההגדה של פסח

ה. וכן לענין קריאת ההגדה בליל פסח, אם יוצא י"ח והגדת לבנך כששומע קריאת ההגדה מאחר, ומכוין לצאת י"ח, דהיאך יקיים והגדת לבנך בשמיעה. דאע"פ דשומע כעונה, מ"מ כאן יש דין מיוחד שיאמר לבנו. וזה החילוק בין מצות זכירת יצי"מ שיש בכל יום וכל לילה, במשך כל השנה, לבין מצות והגדת לבנך שיש בליל הסדר. [שישנה למצוה זו אפילו אם אין לו בן, והוא יחידי באותו לילה]. שבליל הסדר ישנה מצוה לזכור בפה, ובכל השנה די בזכירה במחשבה. והאריך בזה בשאגת אריה. ועיין בספר שבח פסח (דיני מגיד אות ב), ובחזו"ע (פסח מהדו"ק עמו' קמז). ובילקו"י פסח כרך ג' (עמ' שמח). ויש לומר דבהא תליא, דאי נימא דכל מעשיו של האומר מתייחסים לגמרי לשומע, חשיב כאילו השומע אומר בפיו ומקיים והגדת לבנך. אבל הסוברים דאין יוצא י"ח במה ששומע מאחרים, ובעינן שיוציא מפיו ממש, ס"ל דשומע כעונה היינו דיוצא י"ח בשמיעה, ומעשיו של המשמיע אינם מתייחסים לשומע, מש"ה הכא בעינן הגדה בפיו ממש, ואינו יוצא י"ח במה ששומע. וראה בשו"ת לב אברהם ווינפעלד (סי' ח), שחקר בגדר שומע כעונה אם יוצא י"ח בשמיעה בלבד, או שלעולם כל פעולותיו של המשמיע מתייחסות לשומע, וראה מ"ש בזה בספר מאור ישראל ח"ב (עמ' קפג).

ו. וכן לענין מקרא מגילה, דהא קי"ל קראה על פה לא יצא, דאי נימא דתורת שמיעה עליו, ייחשב כקרא את המגילה מתוך החומש, שהרי אין לפניו מגילה כשרה. אך יש לומר דכיון ששמע המגילה מהקורא שקרא מתוך מגילה כשרה, הוי כאילו הוא קרא ממגילה כשרה. בפרט אי נימא דתורת דיבור עליו, שכל מעשה הקורא מתייחס עליו.

שומע כעונה בקריאת עשרת בני המן

ז. וכן לענין קריאת המגילה, במה שקוראים עשרת בני המן בנשימה אחת, יש לדון אי מהני לצאת י"ח של קריאה בנשימה אחת, מדין שומע כעונה, דלכאורה יוצא י"ח כאילו קרא את המגילה, אבל היאך ייחשב כאילו קרא עשרת בני המן בנשימה אחת. ואפי' אם יעצור את נשימתו בעת שהש"צ קורא עשרת בני המן, הא בעינן לקרוא את עשרת בני המן בנשימה אחת, ולא לשמוע בנשימה אחת. ועיין במועדים בהלכה שהביא בשם הגאון הרגאצ'ובי, דאף שיוצאים י"ח במקרא מגילה מדין שומע כעונה, מ"מ בעשרת בני המן דמבואר בספר האשכול, וכ"ה בש"ע, שצריך לקרוא בנשימה אחת, אין יוצאים בזה י"ח בשמיעה, וצריכים כל הקהל לקרוא י' בני המן בנשימה אחת. וכן הו"ד במקראי קודש להגרצ"פ פראנק. ודבריו אתי שפיר אי נימא שבכל שומע כעונה יוצאים י"ח מדין שמיעה, ולא מדין קריאה, א"כ לא שייך שהקהל ישמע וייצא י"ח של "קריאה" בנשימה אחת בעשרת בני המן, ע"י שישמע מהש"צ, אף אם הקהל יעצור את נשימתו. דהרי צריך "לקרוא" בנשימה אחת, ולא לשמוע, ורק את יתר המגילה מהני בשמיעה. אולם אי נימא דכל מה שאומר הש"צ מתייחס לשומע ככל דיניו ופרטיו, נמצא שהשומעים יוצאים י"ח גם בקריאת עשרת בני המן בנשימה אחת, שכל מעשה הקורא מתייחסים לשומעים. וראה במקראי קודש להגרצ"פ פראנק פורים.

שומע כעונה בברכת כהנים

ח. וכן לענין ברכת כהנים בכהן שרוצה לצאת י״ח בשמיעת הברכה והפסוקים מכהן חבירו, דמבואר בפרק אלו נאמרין (לח.) תניא אידך כה תברכו בקול רם, או אינו אלא בלחש, תלמוד לומר אמור להם כאדם שאומר לחבירו. ובפירוש רש״י (בפר׳ נשא) כתב, אמור להם, שיהיו כולם שומעים. וכ״ה בש״ע (סי׳ קכח סעיף יד), אין מברכין אלא בלשון הקודש וכו׳ ובקול רם. וכתב בספר באר שבע (שם), וקשה לי, וכי אין אדם עשוי לומר לחבירו בלחש כמו בקול רם. לכן נראה לי דהאי כאדם שאומר לחבירו ט״ס הוא, וצריך להגיה במקומו שיהיה כל הקהל שומע. וכ״ה בספרי. ע״כ. ומבואר, דקול רם שאמרו היינו שיהיו כל הקהל שומעים אותו.

והנה מלשון הרמב״ם (תפלה פרק י״ד הי״א), ומלשון מרן הש״ע (הנ״ל) משמע, דקול רם שאמרו הוא לעיכובא. שהרי כתב, שאין ברכת כהנים נאמרת אלא בלשון הקודש שנאמר וכו׳, כך למדו מפי השמועה, כה תברכו בעמידה, כה תברכו בקול רם וכו׳. ומשמע שהוא לימוד גמור. וכ״כ במג״א (ס״ק כא) דקול רם הוא לעיכובא. וכ״כ במשנ״ב (ס״ק נג) דלכאורה פשוט שאינו נושא כפיו אם לא שומעים אותו, ויצא מביהכ״נ לפני רצה. וכ״כ בכה״ח (אות צב), ע״ש.

אולם כ״ז כשהוא לבדו, אבל כשיש כהנים אחרים, ורוצה לצאת י״ח מכהן חבירו מדין שומע כעונה, יש לדון אם רשאי לעשות כן, וראה בזה בספר מאור ישראל (בעמ׳ רפא).

ובספר בית הלוי (עה״ת, בסוף הקונטרס לחנוכה) כתב בשם חכם אחד, דכהן אחד יכול לומר ברכת כהנים, ושאר הכהנים ישמעו, ושומע הרי הוא כעונה. והשיג עליו הבית הלוי, דשומע כעונה שייך רק בדבר שא״צ בו אלא אמירה, אבל ברכת כהנים דצריך תנאי נוסף, שיהיה בקול רם, וכמו דנפקא לן (סוטה לח.) מקרא דאמור להם, בזה לא שייך שומע כעונה. דאת השמיעה בעצמה יכול להוציא בתורת שומע כעונה, אבל לא את הקול רם. דסוף סוף הכהן השומע אינו משמיע לעם. ולא עדיף הך כהן השומע מאם היה אומר בפה אך בלחש, דלא יצא.

ולכאורה הדבר תלוי בחקירה אם שומע כעונה הוא לכל מילי, וממילא קיימת התייחסות מוחלטת בין השומע למדבר, וכל הדינים שמקיים המדבר, מתייחסים לשומע. או דילמא דאינו כעונה ממש לכל מילי, ורק תורת שמיעה עליו. והתורה חידשה לנו בילפותא של שומע כעונה דאפשר לצאת י״ח או בדיבור שלו עצמו, או בשמיעה מחבירו. וכפי הנראה הרב בית הלוי סובר דאין שומע כעונה נחשב כעונה ממש לכל הדינים והפרטים, ולכן חסר בשומע דין קול רם שיש בכהנים. ויש מי שפירש בדברי הרב בית הלוי דסבירא ליה, משום שהמצוה היא שהצבור ישמעו את קולם, ודין שומע כעונה לא יכול לפעול להחשיב כאילו נשמע קולם, רק כאילו אמרו הדבר ותו לא. והיינו, דדין קול רם הנאמר בכהנים הוא על הכהנים ועל העם שישמעו הדברים שנאמרים בקול רם, וממילא אף דשומע כעונה תורת דיבור עליו זה ניחא לגבי הכהן דנחשב לו לכל דיניו כאילו אמר את הפסוקים, אבל השומעים הרי לא שמעו אותו כלל, ומה יועיל להם מה שהוא אמר אם הם לא שמעו, הרי לגבי הצבור לא שמעו מאותו כהן בקול רם. דהא בעינן בנשיאת כפים דין קול רם, ומה בכך שהמברך נחשב כאילו אמר בקול רם, הרי סוף סוף השומעים לא שמעו קול רם.

אולם כבר הוכיח במישור במאור ישראל (מגילה כד:) שדין שומע כעונה מהני גם כשיש מצוה להשמיע לאדם אחר, שהרי במצות והגדת לבנך בודאי שאם יש לו בן, חובה עליו לספר ולהשמיע לו סיפור יצי״מ, ואע״פ כן הגדול שבחבורה או עורך הסדר מוציא י״ח את כל השומעים במצות ההגדה בפיהם. וכולם מקשיבים לקריאתו כמו שאמרו בגמ׳ פסחים קטז: מאן אמר הגדה בי רב יוסף, רב יוסף. מאן אמר הגדה בי רב ששת, רב ששת. ופירש רשב״ם, שהם מוציאים את האחרים י״ח. וכ״ה בתוס׳ (מגילה יט:) וברמב״ן

וריטב״א (קידושין לא.) ובמאירי (פסחים קטז:) ובראבי״ה (מגילה סי׳ תקצז), ובאו״ז ח״ב (סי׳ רסו), ור״א מלונדריש בפסקיו לפסחים (עמ׳ קנב.), ע״ש. ומהר״י נאג׳ר כתב בספרו מועדי ה׳ בשם הארחות חיים והכל בו והאגור בשם בעל העיטור, שיוצאים י״ח יצי״מ מדין שומע כעונה. [ראה בילקו״י מועדים, דיני פרשת זכור], שכל הדינים חלים על השומע.

והגאון החזו״א (או״ח סי׳ ז), כתב, שגם בנשיאות כפים שייך דין שומע כעונה, ויכול כהן אחד להוציא כהנים אחרים י״ח ברכת כהנים בשמיעה. ואף דבעינן קול רם, מ״מ הדיבור של חבירו בקול רם מתייחס אליו וחשוב כקול רם.

ויש שהבינו בדברי הרב בית הלוי, שאין דין שומע כעונה יכול לפעול לגבי צורת האמירה, אלא לגבי האמירה עצמה, וכיון דבעינן בברכת כהנים אמירה בקול רם, לא יכול דין שומע כעונה לעשות כאילו אמר בקול רם. [וכן מורה לשון בית הלוי]. ועיין בכנסת אברהם (להרה״ג ר׳ אברהם פרבשטיין, ח״א סי׳ כד).

ועכ״פ אי נימא דשומע כעונה הוא ממש כעונה, וכל הדינים שבקורא מתייחסים לשומע, ממילא גם דין קול רם שיש בכהנים מתייחס לשומע. שוב ראיתי בקהלות יעקב (ברכות סי׳ י) שכיו״ב ביאר בדעת הרב בית הלוי דסבירא ליה דעצם השמיעה נחשבת כעונה, ויוצא י״ח בשמיעה, ולכן בשומע הברכה מפי כהן אחר ליכא בשמיעה זו דין קול רם. אבל אם נפרש ענין שומע כעונה דקריאת ואמירת חבירו פוטרתו, הרי שפיר איכא קול רם של חבירו, ומעשה חבירו מועלת לפטור אותו. וכן משמע באמת מהא דבעינן כוונת משמיע להוציא, ומהא דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים י״ח, ואי סלקא דעתין דהשמיעה עצמה נחשבת כאמירה, מה לנו בזה שהקורא אינו מכוין להוציאו, ומה שהקורא אינו מחוייב בדבר אלא המדבר אינו אלא סיבה שעל ידו איכא שמיעה, והמצוה מתקיימת בשמיעה, אלא ע״כ דמעשה המצוה של חבירו פוטרתו, וכל שאינו מחוייב בדבר אין זה אצלו בגדר מעשה מצוה. וכן אין השומע נפטר אא״כ מכוין להוציאו.

וגדולה מזו כתב בספר אבי עזרי (מהדו״ק הלכות נשיאת כפים פי״ד), שאין כהן אחד מוציא כהנים אחרים בברכת כהנים מדין שומע כעונה, דאף אם שומע כעונה היינו שהוא ממש כדיבור אצל הכהנים האחרים, מ״מ בעינן אמור להם, ובכהאי גוונא אין העם שומעים את הדיבור של הכהנים מהכהנים.

אולם הגאון החזו״א סבירא ליה שיכול להוציא כהנים אחרים י״ח ברכת כהנים בשמיעה. וסבירא ליה דהגדרת שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשמיע זה בדיבור וזה בשמיעה, עד שמתייחס גם הדיבור למצות השומע. ולכן אף במצות שאינו יוצא בדיבור כל דהוא אלא שצריך תנאים בדיבורו, מ״מ יוצא בשמיעה, ואם השמיעה נחשבת כאחד ממיני הדיבור, אכתי הוי כדיבור בלחש שלא השמיע לאוזנו, אלא שדיבור המשמיע מהני ליה לדידיה. וכן כששומע מגילה שאם היתה השמיעה כדיבור אכתי הוי קראה על פה דלא יצא, אלא שכל קריאת המשמיע הוי כדידיה.

והנה המג״א (סי׳ קכח ס״ק יז) כתב, וכל הכהנים מברכים, ואין האחד מברך והאחרים יענו אמן, מפני הטירוף [מבי״ט ח״א סימן קב]. ולכאורה לפ״ז אף דנקטינן דשומע כעונה הוי כעונה ממש, אכתי לא שייך שכהן אחד יאמר ברכת כהנים וחבירו ישמע ויצא י״ח, דאיכא טעמא משום הטירוף. אך בספר משנת יעבץ מועדים (אות ד׳) כתב, דנראה דלא שייך טעמא דטירוף אלא היכא שהכהנים אינם מברכים ברכת אשר קדשנו בקדושתו וכו׳, אבל את הפסוקים יברכך ה׳ וגו׳ הם אומרים בעצמם, דבזה איכא טירוף, אבל אם גם את הפסוקים שומעים מפי חברם הכהן, ליכא טעמא דטירוף.

ודע, שכל הדיון הנ״ל הוא לגבי הפסוקים יברכך ה׳ וגו׳, אבל לגבי הברכה אין דין לברך דוקא בקול רם. ואדרבה בספר האשכול (הלכת ברכת כהנים סי׳ טו) כתב בשם רבותיו, דלא יברכו בקול אלא בלחש. ועיין בנחל אשכול (שם) בטעם הדבר, שלא יהא נראה כמוסיף על הברכות שנצטוה. וכתב, דלא מצא דין זה בשום פוסק, והו״ד בדעת תורה (סעיף י״א).

ולדברי הכל צ״ב, שהרי בברכת כהנים כו״ע מודו שלכל הפחות צריך שהכהן ישא את כפיו בפועל, דאף שיוצא י״ח הברכה והפסוקים בשמיעה מכהן חבירו, מכיון שבחלק מהמצוה צריך לעשות מעשה בגופו, ולא בדיבור, לא מהני דין שומע כעונה, כי צריך שאת מעשה נשיאת כפים יעשה הכהן, ואינו יוצא בזה י״ח מחבירו. ולפ״ז גם בקידוש אמאי השומעים יוצאים י״ח בשמיעה מהמקדש ואינם צריכים לאחוז הכוס בידיהם, שהרי זה מעשה בגופו ולא אמירה.

וכבר עמד על זה בספר משמרת חיים ח״א (שבת, סי׳ יב) וכתב לחלק בזה, דגבי קידוש אין חיוב על הגברא שיהא כוס בידו בעת הקידוש, אלא החיוב הוא על הברכה של הקידוש שתהא נאמרת על הכוס, אבל לא על האדם, וכיון שהמברך אוחז הכוס בידו, מהני שפיר גם לשומעים. אבל גבי נשיאת כפים הרי הוא חיוב על הגברא הכהן לישא כפיו בעת ברכת כהנים, ולכן אף שלגבי ברכת כהנים יוצאים י״ח, [והיינו שהכהנים יוצאים י״ח ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, וגם ביברכך ה׳ וישמרך וכו׳ יוצאים י״ח בשמיעה על ידי כהן אחר שמוציאם י״ח], מ״מ במה ששייך למעשה שבגופו, שאינו תלוי בדיבור ובאמירה, לא שייך דין שומע כעונה. ולכן מאחר שלכל אחד יש חיוב לישא את כפיו, אינם יוצאים י״ח במה שהמברך נושא את כפיו.

ובתוספת ביאור, במצות קידוש אין אחיזת הכוס בידו לעיכובא, ואפשר מן הדין לקדש על כוס יין המונח לפניו על השלחן, ויצא י״ח. ולכן השומעים יוצאים י״ח קידוש כיון שדעתם על הכוס שביד המקדש. ולא דמי למ״ש הגאון רע״א בתשובה (סי׳ ז׳) שאם הקטן מקדש על הכוס לא מהני שאשה גדולה תאמר עמו מלה במלה את נוסח הקידוש ותתן דעתה על הכוס שביד הקטן, ולא נחשב לה קידוש על הכוס. דשאני התם דהקטן והאשה כל אחד עשה קידוש לעצמו, והקידושים נפרדים. משא״כ בנ״ד הכל יוצאים בקידוש אחד, לכן מועיל מה שנותנים עיניהם ודעתם על הכוס שביד המקדש המכוין להוציאם י״ח. ואמנם בברכת כהנים הנשיאת כפים של הכהן זהו חלק במצוה שצריך לעשותה בגופו ממש, ואינו קשור כלל לדין שומע כעונה שמתייחס רק לדינים השייכים לאמירה ולדיבור עצמם. כמו קריאה מתוך הקלף, או אמירה בקול רם שבברכת כהנים, או קריאה בנשימה אחת את עשרת בני המן, ולא לדינים האחרים שאינם תלויים בדיבור אלא במעשה בגופו.

אם סומא עולה לתורה

ט. וכן נפ״מ לענין סומא אם יכול לעלות לתורה ולשמוע הקריאה מפי הש״צ. דלכאורה סומא רשאי לעלות לתורה, ויצא י״ח מדין שומע כעונה בקריאת הש״צ, דאף דקי״ל דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, מ״מ הסומא ישמע מהש״צ ויצא י״ח. ונודע שאין כן דעת מרן בש״ע (סי׳ קלט ס״ג). ולכאורה מכאן מוכח דסבירא ליה למרן הש״ע דשומע כעונה אינו כעונה ממש לכל דיניו. ויש לחלק בין היכא שראוי לבילה להיכא דאינו ראוי לבילה. ובלא״ה אין דין שומע כעונה בקריה״ת, שאינה חובת יחיד אלא חובת צבור, ולכן רק העולה לתורה מברך ולא כל השומעים, דאי משום שומע כעונה הרי כל הצבור שומע. ומטעם זה הצריכו את העולה לקרוא עם הש״צ מלה במלה, ולדעת מרן אין עם הארץ עולה לתורה אם אינו יודע לקרוא עם הש״צ מתוך הס״ת תיבה בתיבה. דכיון שאין קריאת התורה חובת היחיד א״א לומר בזה שומע כעונה. [כ״ה בהר״ן וברמב״ן במלחמות מגילה ה. וראה בילקו״י על הל׳ קריאת התורה ובית הכנסת עמוד כב].

וכן ביאר בביאה״ל (סי׳ קמא) שדעת מרן הש״ע ורוב הראשונים הסוברים שא״א להעלות לתורה סומא, וכן מי שאינו יודע לקרוא עם הש״צ בלחש, ליכא דין שומע כעונה בקריאת התורה. שיש חילוק ברור בין מצוות המוטלות על כל יחיד בפרטות, למצוה שהיא חובת צבור באופן כללי ולא על כל יחיד ויחיד. שבמצוה שהיא חובה על כל אחד ואחד כמו מצות מגילה, מכיון שהיא

חובה על כל אחד לקרוא ולברך, לכן אחד יכול לברך לכולם להוציאם י״ח. משא״כ במצות קריאת התורה שהצבור אינו רשאי לברך על שמיעתו, אלא רק העולה לתורה הוא המברך, וא״כ כשאינו קורא בעצמו אינו אלא כשאר אנשי הצבור ששומעים, ואינו רשאי לברך מכיון שלגבי השומעים לא תיקנו רבנן ברכה בקריאת התורה. דהש״צ אינו מכוין להוציא רק לעולה שקורא בשבילו, וכמו שכתבו התוס׳ שהתקינו כן כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע, ולשאר הצבור אינו אלא שמיעה בעלמא, שאינו מכוין להוציאם, ולא שייך בזה שומע כעונה ממש לדידהו, ולהכי שייך ברכה לגבי דידיה ולא לגבי דידהו. ע״ש.

ומש״ה סומא אינו עולה לתורה, שהרי אינו יכול לצאת י״ח הקריאה מדין שומע כעונה, וצריך לקרוא בעצמו בעל פה, ודברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה. אבל לדעת ספר האשכול ועוד ראשונים, יש דין שומע כעונה גם בקריאת התורה, ומשום כבוד צבור רק העולה מברך, וגם מי שאינו יודע לקרוא עם הש״צ יכול לעלות לתורה. ולפ״ז גם הסומא עולה לתורה, ויוצא י״ח בשמיעת הקריאה. ולמנהג שהסומא עולה לס״ת, יש לומר דסמכו בשעת דחק כזו על הפוסקים הסוברים שיש דין שומע כעונה בקריאת ס״ת, אף שהוא בבחינת כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו.

ועיין בט״ז (סי׳ קמא סק״ג) שהסכים עם מ״ש הב״י בשם האגודה והנימוקי יוסף, דסומא שאמרו בפרק הקורא, דאינו קורא בתורה, היינו משום שאין לקרוא בעל פה. אבל אוקמי לאיניש אחרינא שפותח ורואה, והסומא מברך ועומד בצדו שפיר דמי, משום דשומע כעונה, והביא ראיה לזה. וכן הסכימו בשו״ת משאת בנימין (סי׳ סב), **ובב״ח** (סי׳ קלט).

אולם היעב״ץ בשאילת יעב״ץ (ח״א סי׳ עה) העיר, דמה יתן ומה יוסיף אם יהיה דינו כעונה, הלא אינו אלא עונה בעל פה, ואף שיכוין לצאת י״ח מהש״צ. [ואפשר לומר דבסומא בעינן כל הראוי לבילה, או דבלאו הכי אין דין שומע כעונה בקס״ת, כמו שכתב ביחו״ד ח״ד סימן י״א דהחיוב הוא כללי וחובת צבור, ולא חיוב ליחיד]. וכבר כתבנו שהט״ז מכריע כדעת הנימוקי יוסף, האגודה, והאשכול, דסומא עולה לתורה, ומבאר, דחשיב כאילו גם הוא קרא מתוך הקלף ממש. אמנם בש״ע לא פסק כן, אלא סתם כדברי המשנה דסומא לא עולה לתורה, וכן ראוי לכתחלה לנהוג, אלא שנהגו להעלותו במקום שא״א שלא להעלותו, כגון שיש לו יאר-צייט וכדו׳, וכמ״ש משאת בנימין, הב״ח, זרע אמת, תעלומות לב, הראש״ל ר״מ סוזין, ועוד, שכן המנהג. (ועיין ביחו״ד ח״ד סי׳ יא בהערה).

ובשו״ת הר צבי (ח״א או״ח סי׳ נז) ובספרו מקראי קודש (פורים סי׳ יג) ביאר, דהיעב״ץ סבירא ליה דשומע כעונה אינו לגמרי כאילו קרא מתוך קלף, אלא אכתי חשיב כקורא בעל פה. אך הט״ז סבירא ליה ששומע כעונה היינו שהשומע נעשה כהקורא עצמו לכל דבר, ולכן אם הש״צ קורא מהכתב אף שזה שומע בעל פה, נעשה כאילו גם הוא קורא מתוך הכתב.

וכבר הארכנו בזה בילקו״י ח״ב (עמ׳ פה) ליישב המנהג שיש נהגו להעלות סומא לס״ת, על פי האחרונים שכתבו שהשומע דברי תורה מחבירו צריך לברך משום שומע כעונה. ובכמה אחרונים העידו שהמנהג בארץ ישראל שהסומא עולה לתורה, ויש שחלקו על זה. ועל כן שב ואל תעשה. זולת סומא שיש לו יאר-צייט, או חתן, שא״א למונעו מלעלות לתורה.

י, וכן לענין שתיית רביעית יין שתיחשב כסעודה לענין קידוש במקום סעודה, אם שתיית רביעית ע״י המקדש מהני גם לשומעים. ראה בילקו״י כרך א׳ חלק שלישי סימן רעד.

יא. וכן לענין המקדש ואחד מהמסובין הפסיק בדיבור קודם שטעם, אבל אחר טעימת המקדש, דאי נימא דכל מעשיו של המקדש מתייחסים לשומע, אינו הפסק, דכבר חלה הברכה. אבל אי נימא שהוא מדין שמיעה גרידא, הוי הפסק לענין שלא יוכל לטעום מהיין. אבל אין הכי נמי יצא י״ח קידוש, שהרי אין חיוב על השומעים היוצאים י״ח בשמיעתם לשתות מהיין.

שומע כעונה - בשומע דברי תורה מחבירו

ועיין בשו״ת האלף לך שלמה (חלק או״ח סי׳ לה) שנשאל, גבי השומע דברי תורה מחבירו, אם חייב לברך ברכת התורה, מדין שומע כעונה, או דינו כדין המהרהר בדברי תורה שא״צ לברך. והשיב, שדין זה תלוי במחלוקת שבין רש״י לר״ת בברכות (כא:) ובסוכה (לח:), וכיון דאנן לא קי״ל כד׳ ר״ת ור״י, וכמו שסיימו התוס׳ (ברכות שם), ״שנהגו העם לשתוק ולכוין, וגדול המנהג״, וכ״פ מרן הש״ע (בסי׳ קד) דישתוק ויכוין ולא הוי הפסק, הילכך בנ״ד א״צ לברך ברכת התורה. ע״כ. ובשו״ת יבי״א חלק ח׳ (סי׳ כד) כתב על דבריו, דבעיקר דינו רבים חולקים, ומהם, בשו״ת הלק״ט ח״ב (סי׳ קנט) שכתב, שמכיון דקי״ל שומע כעונה צריך השומע לברך ברכת התורה, ואפי׳ לדברי האגור שהביאו להלכה הב״י (סי׳ מז) שהמהרהר בדברי תורה א״צ לברך ברכת התורה, דהרהור לאו כדיבור דמי, התם הוא דליכא שומע ומשמיע, משא״כ הכא שהשומע כעונה. ע״ש. וכ״כ בערך השלחן (ס״ס מז) שהדבר ברור שהשומע דברי תורה צריך לברך ברכת התורה. וכ״כ בספר מנחת אהרן (כלל ה אות לד).

וראה במחזיק ברכה (או״ח סי׳ מז סק״ד) שהביא מ״ש הלק״ט הנ״ל, והעיר מדברי הרא״ש בפסקיו (בריש פרק הקורא עומד), דהעולה לקרות בס״ת צריך לקרוא בנחת ובדקדוק עם הש״צ, שלא תהא ברכתו לבטלה. וכ״פ בשו״ת הריב״ש (סי׳ רד). וע״ע בתוס׳ ב״ב (טו.) ובמאירי (רפ״ג דמגילה). וכן פסקו הטור והש״ע (סי׳ קמא ס״ב). ולד׳ הלק״ט דשומע כעונה, א״כ יכול לברך ברכות התורה אע״פ שרק שומע. ואמאי כתבו הרא״ש והטור ומרן דאם לא יקרא העולה בנחת תהיה ברכתו לבטלה. [וכבר הקשו כן, הט״ז הפרי חדש ומטה יהודה]. ועוד העיר במחזיק ברכה שם ממ״ש מהר״א הלוי בשו״ת זקן אהרן (סי׳ ס), דמה שאמרו שומע כעונה היינו בהלל וקדושה וקדיש, דשמיעתו הויא כאילו ענה עם הציבור, ויוצא באותה שמיעה. אבל שיברך האדם ברכה במה שיעשה חבירו המצוה, זה אינו, שלא מצינו שיברך האדם על מקרא מגילה ע״ד שחבירו יקרא המגילה וכו׳.

ובמטה יהודה (סי׳ קמא סק״ה) תירץ, דשאני התם שכך היתה התקנה מעיקרא שהעולה הוא הקורא, וגם עכשיו שהש״צ קורא, מ״מ לא נתבטלה התקנה לגמרי, ובעינן שהעולה יקרא עמו בלחש. וכן מתבאר בשו״ת בשמים ראש (סי׳ רצא). וע״ש עוד ביבי״א.

ולפי האמור יתכן דהלק״ט סבירא ליה כדעת הט״ז הנ״ל, דשומע כעונה היינו שכל פעולותיו של המשמיע מתייחסים לשומע. ולכן נעשה כאן השומע כאילו מוציא דברי התורה מפיו ולומד ממש בעצמו, ולכן מחוייב לברך ברכת התורה כמבואר בש״ע (סי׳ מז ס״ג). אלא דמצד הסברא יש לומר דאף אי נימא דשומע כעונה לכל דיניו, יתכן שאין מברכים ברכת התורה אלא בלימוד בפה שהוא דבר הניכר שעוסק בתורה, דבברכת התורה איכא משום ברכת המצוות וגם משום ברכת השבח להשי״ת, ושבח שייך רק בדבר הניכר. ומש״ה אמרו בירושלמי (פ״ט דברכות) שאם שמע רעמים והיה בבית הכסא, אם יספיק לצאת תוך כדי דיבור יצא ויברך, ואם לאו לא יברך. והיינו משום דאחר כדי דיבור לא ניכר שמברך על הרעמים. ומטעם זה פסק מרן בסימן מז שאין מברכים ברכת התורה על הרהור, אף שמקיים מצות ת״ת בהרהור, וכמ״ש הגר״א שם. [מפני שאינו ניכר]. וראה גם בקהילות יעקב (קנייבסקי, פסחים סי׳ מ), ובמשנת יעב״ץ (סי׳ כו).

דעת הרמב״ם בגדר שומע כעונה

והנה בברכות (מה:) אמרו, תנינא שמע ולא ענה יצא. וכ״פ הרמב״ם (פ״א מהלכות ברכות הי״א), וז״ל: כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה י״ח יצא. ואע״פ שלא ענה אמן. ע״כ. וכתב בב״י (סי׳ ריג) שכן כתבו הרשב״א (פרק כיצד מברכין), והר״ן במגילה. וכ״פ

מרן הש"ע שם (ס"ב), שהשומעים יוצאים י"ח אפי' לא יענו אמן. והרמב"ם (הנ"ל) הוסיף, וכל העונה אמן אחר המברך, הרי זה כמברך, והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה. והק' הכס"מ, וא"ת ע"כ בנתכווין לצאת עסקינן, וא"כ מאי קא משמע לן בעונה אמן, הא אפי' לא ענה אמן יצא כמברך. וכתב שם בכס"מ, כשנתכוין לצאת י"ח ולא ענה אמן, אע"פ כן יצא, אבל אינו כמברך, אבל מי שענה אמן יצא כמברך. וכמו שמצינו בשבועות כט: לעניית אמן אחר שבועה, שהרי זה כמושבע מפי עצמו. ודעת הרמב"ם לפסוק כהאי תנא דסבירא ליה שעדיף לברך בעצמו מאשר לשמוע ולצאת י"ח מאחרים, ודלא כרבי יוסי הסובר גדול העונה אמן יותר מהמברך. ע"ש. וביאור דבריו דסבירא ליה להרמב"ם כרש"י בגדר שומע כעונה, דכאשר ענה אמן יש עליו תורת דיבור. דע"י שעונה אמן אז נעשה כמברך עצמו, מדין אמן אחר שבועה, אבל בלא עניית אמן אינו נעשה כמברך עצמו, אלא יוצא י"ח בשומע כעונה מדין שמיעה ולא תורת דיבור עליו.

ומרן הב"י השמיט פרט זה בשולחנו הטהור, ונראה שמאחר ונקטינן דשומע הרי הוא כעונה, גם כשלא ענה אמן בעצמו חשיב כאילו השומע בירך בעצמו. וכמו שהגדיר ד"ז הגאון החזו"א (מועד, סי' כט סק"א), דהשומע נחשב כאילו אמר הברכה עם כל פרטיה בדיוק כפי שעשה האומר, ולכן אע"פ שהשומע אינו אוחז הכוס בידו, מ"מ ע"י דין שומע כעונה נחשב כאילו קידש על הכוס. וכן בקריאת המגילה, אע"פ שהשומע אינו קורא מתוך מגילת קלף, נחשב לו כאילו קרא במגילה כשרה.

ובזה א"ש מ"ש בתשובת המבי"ט (סי' קי"ז), דמצות ברוב עם עדיפא, ולכן כשיש שם רבים, עדיף שאחד יברך ויוציא את כולם י"ח. ע"ש. ואע"פ שאמרו בקידושין (מא.) מצוה בו יותר מבשלוחו, אין דין שומע כעונה כשליחות, אלא התייחסות של השומע אל המשמיע לכל הדינים. והרי הוא מקיים המצוה בגופו. ודו"ק.

ובמשנת יעבץ מועדים (הנ"ל, ובהשמטות ומילואים שם), ביאר בדעת הרמב"ם כנ"ל, והוסיף, דהרמב"ם לטעמיה אזיל (מע"ש פרק י"א ה"ה), דצריך כל אחד ואחד לומר הוידוי, והק' המנחת חינוך דמ"ש מכל המצוות התלויים בדיבור דמהני בהו שומע כעונה? אלא דסבירא ליה להרמב"ם דאין על זה תורת דיבור, וכאן כתיב "ועניתי ואמרת" דבעינן תורת דיבור ממש. ומקור ד' הרמב"ם במשנה (ביכורים פ"ג מ"ז), מקרין אותו, ומפר' בירושלמי דבעינן אמר ממש, ואי שומע כעונה תורת עונה ממש הוא, למה צריך להקרותו, ישמע וייצא י"ח מדין שומע כעונה. נמצינו למדים שגם דעת הרמב"ם דשומע כעונה מתורת שמיעה קאתינן עלה, ואין עליו תורת דיבור ממש.

ומדברי הפוסקים משמע בכמה דוכתי, דגדר שומע כעונה הוא ממש כעונה, ותורת דיבור עליו. ומש"ה יוצאים י"ח שמיעת פרשת זכור מפי הש"צ הקורא מתוך הקלף, אף אם שומעים בעל פה ולא מתוך הקלף. וכן לגבי מקרא מגילה, דאף שאם קראה על פי לא יצא, יוצא י"ח בשמיעה מהש"צ כאילו קרא מתוך הכתב. ומתוך הקלף. ומה שמרן פסק לגבי שמיעת קדושה באמצע תפלת הלחש, אף דבעלמא שומע כעונה תורת דיבור עליו, שאני דין זה, דיש לומר דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, לענין שייחשב כאילו ענה קדושה עם הצבור, אבל מחשבה רעה שייחשב לו כהפסק אין הקב"ה מצרפה למעשה.

ועיין באורך בענין זה בברכ"י (סק"ו). ובעטרת צבי (למהר"ץ חיות סי' ה). **ובשו"ת** ערוגת הבושם (סי' קסח).

ועכ"פ מד' הש"ע משמע שהש"צ סופר תחלה, כדי שהכל ישמעו קודם ממנו את מנין היום, ואח"כ הקהל יספור בעצמו את העומר.

עוד בגדר שומע כעונה - נשיאת כפים, מקרא מגילה, וקידוש

וניהדר לדין שומע כעונה, דהנה הטורי אבן בחי' למגילה (יט:) כתב, דגדר שומע כעונה היינו שכל מעשיו של המשמיע מתייחסים לשומע, וע"ש שהק' על מה ששנו במשנה דהכל כשרים

לקרוא את המגילה חוץ מחש״ו, דלהרמב״ם דהרהור כדיבור דמי, יצא י״ח בשמיעתו מחש״ו מדין הרהור. (ואפשר לומר דמתני׳ מדין קריאה קאתינן) ותירץ הטורי אבן, שאם ישמע מחש״ו אינו מדין שומע כעונה, דאינו בר חיובא, ואז הרהור כדיבור, אבל כדיבור בעל פה, וקראה על פה לא יצא. ואילו בשומע מבר חיובא, דמדין שומע כעונה הוא, חשיב כאילו קרא מתוך הקלף.

וכבר נתבאר שכן ביאר גם הגאון החזו״א (או״ח הל׳ ברכת המזון סי׳ כט) שדין שומע כעונה לא שיוצא בשמיעה גרידא, משום דהשמיעה נחשבת כאחד ממיני הדיבור, אלא דגם הדיבור של המשמיע מתייחס אל השומע לגמרי, והשומע מתאחד עם המשמיע, עד שהדיבור של המשמיע מתייחס לשומע. וכן שאר פעולותיו של המשמיע מתייחסים לשומע. וראיה לזה מדיוצאין בשמיעת קריאת המגילה, ואם הא דיוצא הוא משום השמיעה גרידא, א״כ הוי אצל השומע קריאה על פה ולא מתוך המגילה ולא יצא. אלא על כרחך דהדיבור של המשמיע מתייחס אל השומע, והוי כאילו השומע מדבר בקול רם. והיינו, שהגדרת שומע כעונה ענינו הוא התחברות השומע והמשמיע כאחד, והדיבור של הקורא מתייחס גם להשומע. [וראה מה שכתב על דבריו בקהלות יעקב הנ״ל].

והגאון החזו״א הביא ראיה לזה מהתוס׳ בפסחים (צט: ד״ה לא יפחות), שהקשו שיצטרך כוס לכל אחד ואחד מהשומעים הרוצים לצאת י״ח הקידוש, והיינו טעמא דנהי דהוי שומע כעונה, זה לגבי הדיבור, אבל מה שמחזיק המקדש את הכוס אין זה מתייחס אליו. ומיהו למאי דקי״ל שא״צ כוס לכל אחד, על כרחך היינו טעמא שהשומע הזה שמתכוין לצאת מהמשמיע, כל מעשיו של המשמיע מתייחס אליו. ואם הוא מחזיק כוס, נעשה כאילו גם השומע יש לו כוס בידו. והביא שם שכן מצא בשו״ת בית שלמה (סי׳ יז). ושם הביא מ״ש בחסד לאברהם (סי׳ ח), דשומע כעונה אין פירושו שמעשה המשמיע מתייחס לשומע, אלא רק שהוא יוצא י״ח בשמיעה. ומכאן חשב להוכיח דבמצות מגילה המצוה היא רק השמיעה, דאם המצוה היא דוקא בקריאה איך יוצא י״ח כשאחר קורא את המגילה. אך הבית שלמה השיג עליו, שהרי הברכה היא ״על מקרא מגילה״ ומוכח דהמצוה היא בקריאה. ומה שיוצא י״ח בשמיעה, היינו משום דגדר שומע כעונה פירושו שכל מעשיו של המשמיע מתייחסים לשומע, ואם המשמיע קורא מתוך מגילה כשירה נעשה כאילו גם השומע קורא בעצמו מתוך מגילה כשירה, אע״פ שבמציאות הוא שומע רק בע״פ.

ואמנם בספר עמק ברכה הנ״ל (עמ׳ יז) כתב להצדיק את דברי הרב בית הלוי, דהא דבעינן בברכת כהנים קול רם, לאו דהוא תנאי בהדיבור שיהיה בקול רם, אלא עיקר הדין דבעינן שיהיו כל הקהל שומעים את דיבורו, וזהו דדרשינן בסוטה (לח:) אמור להם, כאדם שאומר לחבירו. ובספרי אמרו, אמור להם שיהיו כולם שומעים, ובטור (סי׳ קכח) משמע דדרשת הספרי עם דרשת הגמ׳ הוי הכל דבר אחד. וכ״ה במרדכי (פ״ג דמגילה סי׳ תתטז). וא״כ נהי דמתייחס הדיבור אל השומע והוי כמדבר בקול רם, מ״מ הרי אינם שומעים את דיבורו של השומע, ולזה לא מהני כאן שומע כעונה. וזו כוונת הבית הלוי. ובזה כתב לבאר מ״ש הרמב״ם (בפרק י״ד מהלכות תפלה הי״ב), שאין הכהנים רשאים להוסיף ברכה, כגון ה׳ אלקי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים. לא בקול רם ולא בלחש, שנאמר לא תוסיפו על הדבר.

ובביאה״ל (סי׳ קכח סעיף כז) הקשה על הרמב״ם, דלמה עובר בבל תוסיף כשהוסיף ברכה בלחש, הא ודאי דאינו עובר אלא כשבירך עם כל התנאים המעכבים בנשיאת כפים, והרי בעינן קול רם מה״ת. ע״ש. ולהנ״ל אתי שפיר, דנהי דכל הדברים שנאמרו בנשיאת כפים מעכבים, מ״מ קול רם לא מעכב, שאין דין לומר דוקא בקול רם, אלא עיקר הענין הוא שהברכה תהיה נשמעת לכל הצבור, ואם המקום קטן ושומעים את קולו, אין דין להיות בקול רם, וממילא כשמוסיף ברכה שפיר עובר בבל תוסיף, גם אם חיסר תנאי זה דקול רם. [ולעיל נתבאר שדין קול רם הוא לעיכובא].

מט. המברך וסופר את העומר באמצעות רם קול, ומכוין להוציא אחרים ידי חובתן, צריך שיוכלו לשמוע את המברך גם בלעדי הרם קול, על ידי שיתאמצו בשמיעתם. ובדיעבד שלא היה אפשר לשמוע מבלי הרם קול, וטעו ונתכוונו לשמוע, יחזרו לספור העומר בלא ברכה, שספק ברכות להקל. מט)

וכיו"ב כתב במקראי קודש (פורים סי' יג) בשם הגרש"י זוין, שאמר בשם הרגאצ'ובי שנתן טעם למה שנהגו צבור השומעים [האירופאים] את המגילה מפי הקורא, שאומרים בעצמם את הפסוקים של עשרת בני המן בנשימה אחת, ונתן טעם לדבר, שאין יוצאים י"ח בשמיעה בדבר שיש תנאי באמירתו, והוא שיאמרם בנשימה אחת. ע"כ.

אך אי נימא דשומע כעונה הוא כעונה ממש, ממילא גם דין זה לומר עשרת בני המן בנשימה אחת, מתייחס לשומע כאילו הוא אמרו בנשימה אחת. וכן המנהג פשוט דהצבור יוצא י"ח מקרא מגילה בשמיעת המגילה מפי הש"צ, גם בעשרת בני המן. [ועיין בחיי אדם בהל' מגילה (כלל קנה, אות כב) שכתב, דמה שנוהגין במקצת המקומות שכל הקהל אומרים עשרת בני המן, אינו מנהג, אלא הקורא יאמרם לבד והקהל ישמעו, כמו כל המגילה דבאמת מנהג זה שהצבור אומר עם השליח צבור עשרת בני המן, אינו נכון. ע"כ. ודעת הגאון הרוגצ'ובר כדעת הגאון היעב"ץ גבי עליית סומא לספר תורה].

ולכן העיקר לדינא שיש דין שומע כעונה גם בברכת כהנים ובספיה"ע. וכן העלה במאור ישראל (מגילה כד.). וראה עוד בילקו"י מועדים (עמ' תכ), ובאורך בס' משנת יעבץ (מועדים סי' כו), ובירחון מוריה (ו' ה', ד-ו), ובשו"ת יבי"א חלק ח' הנ"ל. ע"ש.

גם בספר תוספת שבת מכריח דשומע כעונה הוא כעונה ממש, ומתורת דיבור הוא. וכ"כ בספר בית שלמה. והכי נקטינן למסקנא דדינא.

המברך וסופר את העומר דרך רם קול, ומכוין להוציא את השומעים ידי חובתן

מט) הנה המברך וסופר את העומר דרך רם קול, ומכוין להוציא את השומעים ידי חובתן, לכאורה צריך שהשומעים יוכלו לשמוע את הספירה גם בלעדי הרם קול, והרם קול רק יסייע בידם לשמוע היטב. וכעין מה שביארנו בילקו"י על פורים, בדין שמיעת המגילה דרך הרם קול. ועיין בשו"ת אג"מ (חלק או"ח חלק ב' סי' קח) שכתב, שאפי' אם נאמר שהאמת כדברי המומחים שע"י המיקרופון לא נשמע קול האדם, אלא קול אחר שנעשה מחמת קולו, מ"מ מן הדין יש להחשיב זאת כשמיעת קולו ממש, שכל מה שנשמע הוא מכח קולו ממש, ומנין לנו עצם כח השמיעה איך הוא, שאולי הוא ג"כ באופן כזה שנבראים גלי קול באויר ומגיעים לאזנו. וכן מסתבר לפי מה שאומרים חכמי הטבע, שהקול יש לו הילוך עד האוזן, וגם יש קצת שיהוי זמן בהילוכו עד שיגיע לאוזן, ובכ"ז נחשב שהוא קול האדם. ולכן אפשר שגם הקול שנעשה ע"י המיקרופון ששומעים אותו בעת שמדבר הוא נחשב קולו ממש, וכן מסתבר יותר. וגם מה שאומרים שהוא קול אחר אינו ברור, ולכן מצד ההלכה אין למחות בידי הרוצים לקרוא המגילה ע"י מיקרופון וכו'. ע"ש. וע"ע בשו"ת אג"מ ח"ד (בהשמטות לחלק או"ח סי' קח).

ושם בח"ד (סי' צא אות ד) נשאל בדבר שמיעת הבדלה ע"י טלפון לאשה הנמצאת בבית החולים, והשיב, הנה אם א"א לה שתשמע הבדלה במקומה, ודאי יש לה לשמוע ע"י הטלפון, שיותר נוטה שיוצאים בזה י"ח כדכתבתי במק"א לגבי קריאת מגילה, וה"ה גבי הבדלה, משום דכל מצות דיבור דבחול הוא כמגילה, לבד ק"ש ובהמ"ז שצריך למחות באלו הרוצים לצאת במיקרופון, ולכן, כיון שא"א לה לשמוע הבדלה בבית החולים, צריכה לשמוע ע"י הטלפון, וכן צריך לענות אמן על ברכה ששומעין ע"י טלפון וע"י מיקרופון מספק. ע"כ.

ובשו"ת שבט הלוי ח"ה (סי' פד) כתב שבעיקר דין הקריאה ברם קול דעתו נוטה למ"ש באג"מ הנ"ל. ע"ש. וכ"פ האדמו"ר מליבאוויטש הובא בספר שובע שמחות הנד"מ (עמ' עח).

ואמנם בשו"ת קול מבשר ח"ב (ס"ס כה) כתב, דלענין להשמיע לקהל תפילת הש"ץ וקריאת התורה ותקיעת שופר, לא יצאו השומעים ידי חובת המצוה ברם קול, דגבי מצוה בעינן כולה מכח אדם ולא שיהיה כח אחר מעורב בו. ועי' ר"ה כח. גבי תוקע לתוך הבור קא מיערבב קלא. ע"כ. אולם ל"ד לדין שופר שכל המצוה היא בשמיעה, ולכן קול אחר מעורב בו אינו יוצא י"ח. משא"כ בדין שומע כעונה שהיא התחברות המשמיע והשומע כאחד, דבזה מהני כל ששומע את הקול גם אם יסירו הרם קול.

ובמועדים וזמנים חלק ו' (סי' קה) כתב, דבמסיבות שמתפללין ומברכין ברמקול בימי החול, דגדול אחד אמר שעונה אמן, דדמי לביהכ"נ של אלכסנדריה, ואני מפקפק מאד בדין זה, דכשם שאם שומע ברדיו אינו עונה אמן שאין זה קולו, אף שמדבר עכשיו באותה שעה, ה"ה ברמקול אין יוצאין, ובאלכנסדריה של מצרים היו כולם באולם גדול ונצטרפו בכך. ובכהאי גוונא אף שאינו שומע עונה אמן. ע"ש.

ותמיהני, דאין קשר לענין של הצטרפות, דבזה בעינן שיהיה במקום אחד, לבין עניית אמן שהוא תלוי ביודע איזו ברכה מברכים, שהרי אפי' הפסק כמה בתים עונים אמן אם אין טינופת מפסיקה, כמבואר בש"ע. והארכנו בזה בס"ד בילקו"י על הימים נוראים בדין סליחות. ע"ש.

גם בשו"ת רבבות אפרים ח"ד (ס"ס קעג) כתב, שאין יוצאים י"ח בשמיעת המגילה ברמקול, "אם בלעדו לא היה שומע את הקריאה". והמשתמש במכשיר שמיעה יוצא י"ח באמצעות המכשיר. ע"ש. (ועיין עוד שם סי' קעג אות מח).

והנאון החזו"א כתב להקל בזה, שכיון שהקול הנוצר הוא ע"י האיש המדבר וקולו נשמע מיד כדרך כל המדברים, אפשר דחשיב כשומע ממש מפי האיש המדבר. והביא דבריו הגרש"ז אוירבך בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' ט עמ' סו בהערה), אלא שכתב עליו, שזהו חידוש גדול ואיני מבין דבריו. ע"כ. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (ס"ס לח). ובספר לקט הקמח החדש (עמ' קלט). וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר חלק ח' (סי' יא) מ"ש בזה.

והנה ביחו"ד ח"ג (סי' נד) כתב לבאר הענין בזה"ל: דאלה היושבים סמוך לשליח צבור, והיו יכולים לשמוע היטב את קריאת המגילה מפיו, גם בלעדי הרם - קול, מסתברא ודאי שיוצאים ידי חובה, [וכעין מה שאמרו בגמרא (סוכה ב.), דל עשתרות קרנים איכא צל סוכה]. וראש ישיבה אחד העיר על הראיה מהגמ' סוכה, שאינה ראיה כלל וכו'. אולם דוק בלשון היחו"ד, שלא כתב שם הדבר בגדר ראיה, אלא כדי לסבר את האוזן כתב שהוא "כעין" מה שאמרו וכו', והוא בגדר זכר לדבר כדי להסביר את הסברא, אבל לא כתב שהוא בגדר ראיה. ודי בזה.

והנה יש לעיין במ"ש בזה בחזו"ע ימים נוראים (עמ' כא בהערה), וזת"ד: הנה בשו"ת יבי"א ח"א (חאו"ח סי' יט אות יח) כתבתי לפני כחמישים שנה בשם הגרש"ז אוירבך שהדבר ברור לדעתו שלא יוצאים י"ח תפלה ומקרא מגילה וכו' דרך הרדיו. וגם הלום נדפסו דברים אלו בספרו שו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' ט) וח"ב (סי' יח עמ' ע), וכן הובא כ"ז בספרו הליכות שלמה (תפלה) וכ"ה בהליכות שלמה (מועדים), וכ"כ עוד בס' שלמי מועד, ע"ש. אולם בשו"ת אגרות משה ח"ב (חאו"ח סי' קח) העלה שאין למחות ביד המקלים לשמוע מגילה ע"י רם קול דלפי הביאור של חכמי הטבע מסתבר שקולו של הרם קול נחשב קולו של האדם. גם בשו"ת אג"מ ח"ד (סי' צא אות ד) דהיכא דלא אפשר יש לשמוע הבדלה דרך הטלפון, שהדעת נוטה יותר לומר שיוצאים בזה י"ח. ואף בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' ט עמ' סו) הנ"ל כתב שהגאון חזון איש אמר לו שהקול הנשמע דרך הרם קול או הטלפון אפשר דחשיב כשומע ממש מפי המדבר. ע"ש. גם הגרא"י קוק בשו"ת אורח משפט (סי' מח) כתב כדבריהם, זולת בקול שופר שיש

נ. רשאים הצבור לענות "ברוך הוא וברוך שמו" כאשר השליח צבור מזכיר שם ה' בברכה על ספירת העומר, שהרי אינם מכוונים לצאת ידי חובה בברכתו, אלא מברכים לאחר מכן כל אחד לעצמו. אולם השומע ברכת ספירת העומר מפי אחר, ומתכוין לצאת ידי חובה בברכתו, והמברך מכוין עליו, כיון שיוצא ידי חובה מדין שומע כעונה, יזהר שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו אחר הזכרת שם ה', שכל ברכה שיוצאים בה ידי חובה, אין לשומע לענות ברוך הוא וברוך שמו. ומכל מקום אם עבר וענה ברוך הוא וברוך שמו, יוצא ידי חובה, כי העיקר זה ספירת הימים ולא הברכה. נ)

לדון לאסור משום קול הברה. וכיו"ב כ' הגרצ"פ פראנק במקראי קודש (עמ' צו). וכ"כ בשו"ת ירושת הפליטה (סי' י) דהוי כשומע מפה לאוזן. וגם הגל"י היילפרין בס' מעשה חושב ח"א (עמ' מו) כתב שיש לדון את הטלפון והרדיו כמעשה אדם לענין זה. גם אמר לי בע"פ שדיבר בזה באריכות עם הגרשז"א וכו'. וכ"כ הגרי"מ טולידנו בשו"ת ים הגדול (סי' כט). שיוצאים י"ח בדברים שבקדושה דרך הרדיו או הטלפון. גם בשו"ת פני מבין (חאו"ח סי' לג) פסק שבדיעבד יוצאים בזה י"ח. ובשו"ת מערכי לב (סי' ה, ובהשמטות סי' א) כתב שהשומע ברדיו ומכיר שהמברך אינו מין או אפיקורוס יצא י"ח. והגר"י ענגיל בגליוני הש"ס (ברכות כה:) דן בזה, והביא ממ"ש בשו"ת הלק"ט ח"ב (סי' מה), והעלה דה"נ שמיעה ע"י דבר אחר הוי שמיעה. ע"ש. ובשו"ת שערי דעה (סי' ב) כתב שבשעה"ד יוצאים י"ח במצות עשה ע"י סיוע דבר אחר כגון טלפון. ובשו"ת ירושת פליטה (סי' י) כתב גם כיו"ב. אבל בשו"ת הצל"ח החדש (סי' א) העלה שאין יוצאים י"ח מצות עשה ע"י גרמא וסיוע דבר אחר כגון טלפון, ודלא כהשערי דעה הנ"ל. ובשו"ת מנחת אלעזר ממונקאטש ח"ב (סי' עב) העלה שעונים דברים שבקדושה דרך הטלפון אפילו רחוק כמה פרסאות. ע"כ מחזו"ע ימים נוראים הנ"ל.

ויש לעיין בדבריו אם יש בזה קצת חזרה ממה שהעלה קודם לכן ביבי"א ח"א ובחזו"ע פורים (עמ' נו) עפ"ד הגרשז"א, לאור כל סיעת האחרונים שהזכיר כאן לראשונה, ובסגנון של נטיה משמעותית להכריע כמותם. (וגם מה שהביא בסוף ממחלוקת השערי דעה וירושת פליטה כנגד שו"ת הצל"ח החדש כנ"ל, הנה מדכתב אחר דברי שו"ת הצל"ח "ודלא כהשערי דעה הנ"ל", ולא כתב "ודלא ככל האחרונים הנ"ל", מבואר להדיא שהבין שמחלוקת זו אינה אלא בדיון צדדי, אם מועיל קיום מצוה ע"י סיוע דבר אחר, והיינו אפילו לסברת הגרש"ז אוירבך שאינו ממש קולו של המדבר. דאילו לסברת החזו"א האג"מ הגרא"י קוק והגרצפ"פ וכל יתר האחרונים הנ"ל, שזהו ממש שוה לקולו של המדבר ללא חילוק, תו לא חשיב ע"י סיוע דבר אחר, וכפי שהביא דברי האחרונים הנ"ל בהרחבה בטעמם ונימוקם, ע"ש. ודו"ק.) ועדיין יש להתיישב בדבר.

אולם עכ"פ לענין דיעבד, בודאי יש לחוש לכל הפוסקים הנ"ל, ולכן אם שמע במכוון שספרו את העומר ברם קול, וכן דרך הרדיו או הטלפון, אינו רשאי לחזור ולמנות באותו לילה בברכה, שספק ברכות להקל.

היוצא ידי חובת ספירת העומר בשמיעה מהש"צ לא יענה ברוך הוא וברוך שמו

נ) כן כתבו להקת אחרונים, ובהם הרב דבר שמואל אבוהב (סי' רצה), דכיון דשומע כעונה, ופיו ולבו שוין באמירת הברכה, אם עונה ברוך הוא וברוך שמו הוי כמפסיק ומוסיף ומשנה ממטבע שטבעו חכמים. ע"ש. וכן כתבו בדגול מרבבה (סי' קכד סק"ט), ובספר חידושי רז"ה (שם), ובש"ע הגר"ז (סי' קכד ס"ב), ובמטה יהודה (שם סק"ב), ומהר"ש אביגדור בספרו על ההגדה (דף כד:), ובחיי אדם, ובמשנ"ב (סי' קכד ס"ק כא), ובקצות השלחן (סי' כב, בדי השלחן אות יא), ובשו"ת אג"מ

נא. השומע ברכת ספירת העומר ברדיו, אפילו אם שומע ברכה זו בשידור ישיר, אינו יוצא ידי חובת הברכה, גם אם המברך התכוין להוציאו, שאין זו שמיעה מפי בר חיובא, אלא מפי עץ ואבן. ומכל מקום רשאי לענות אמן כאשר שומע את הברכה בשידור חי, אף אם יש הפסק של כמה שניות, כמו שביארנו בכמה דוכתי. וכן בדיעבד אם נתכוין בשמיעתו דרך הרדיו, יחזור למנות בלא ברכה. נא)

ח"ב (חלק או"ח ס"ס צח), ובספר מגיד תעלומה על ברכות (דף רכח:), ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א (סי' כ), ובאשל אברהם מבוטשאטש (או"ח סי' תצד), ובשד"ח (אסיפת דינים מערכת הפסק אות ט), ובשיורי טהרה (מערכת ב אות לו ע"ט), ובשו"ת מעט מים (סי' סב), ובשו"ת שערי עזרה (סי' כו), ובספר פני יצחק (מערכת הברכות, אות מב). ועוד.

ואף שהרב מעשה רוקח (פרק יא מהלכות ברכות הלכה יא), סייע את מנהג העולם שעונים ברוך הוא וברוך שמו בברכת שופר. ועיקר סמיכתו על מה שהשומע עונה אמן, והרי כל העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה. וע"כ דשומע כעונה אינו כעונה ממש, וממילא יכול לומר ברוך הוא וברוך שמו. ע"ש. אולם החילוק הוא פשוט, דהמברך עצמו שעונה אמן איה"נ הרי זה מגונה, אבל לגבי השומע הרי עניית האמן היא הגורמת להתחברות השומע והמשמיע כאחד מדין ערבות, ודמי לסוטה שנאמר עליה ואמרה האשה אמן אמן, והרי זה כאילו אמרה בעצמה. ואין זה קשור לעניית ברוך הוא וברוך שמו. וכבר דחאו לנכון הגאון רבי דוד פארדו בספר שושנים לדוד (פרק ח' דברכות משנה ח), וסתר את כל דבריו בטוב טעם. כיעו"ש. ובספר ליצחק ריח, (לר' יצחק אבן דנאן מרבני מרוקו לפני 150 שנה) כתב (בחלק ב' בהשמטות אות יב), שלא יענה ברוך הוא וברוך שמו בברכה שיוצא בה י"ח, דהוי הפסק. ע"ש. וראה בילקו"י על פסח כרך ג' דיני קדש סעיף עד.

השומע ברכת ספירת העומר ברדיו בשידור ישיר, אינו יוצא י"ח ועונה אמן

נא) דאף בשידור ישיר הקול הנשמע דרך הרדיו איננו הקול הטבעי היוצא מפי הש"צ, אלא הוא קול הבא ע"י זרם חשמלי באמצעות מברנא, וכ"פ בשו"ת משפטי עוזיאל ח"א (סי' כא) וח"ב (סי' לב) לענין שופר ומגילה, שאין יוצאים י"ח דרך הרדיו אפי' אם התוקע יכוין על כל השומע קולו. וכ"פ בספר שערים המצויינים בהלכה. וכ"ה בחזו"ע פורים (עמ' נו). ובשו"ת יחו"ד ח"ב (סי' סח), וע"ע בתשו' הגר"ח ברלין בשו"ת אהלי אהרן ח"ב (סי' סד). ובשו"ת פרי השדה ח"ג (סי' צא אות ג'). ולענין דיעבד, כבר נתבאר בהערה לעיל שיש לחוש לדברי החולקים, ויחזור לספור בלא ברכה.

ולענין עניית אמן אחר ברכה בשידור ישיר, הנה בגמ' (ברכות מז.) אמרו, ת"ר אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן יתומה. ויש שפירשו דאמן יתומה היינו שעונה אמן על ברכה, ולא שמע את הברכה, ולא יודע מה בירכו. ויש מפרשים שעונה אמן אחר זמן תוך כדי דיבור. ויש מפרשים שהקפידא בזה דוקא במי שמחוייב בברכה. ונחלקו בזה הראשונים, דהנה בגמ' סוכה (נא:) אמרו, תניא, רבי יהודה אומר, מי שלא ראה דיופלוסטון של אלכסנדריא של מצרים לא ראה בכבודן של ישראל. אמרו, כמין בסילקי גדולה היתה, סטיו לפנים מסטיו, פעמים שהיו בה כפלים כיוצאי מצרים, (ששים רבוא על ששים רבוא) והיו בה שבעים ואחת קתדראות של זהב, כנגד שבעים ואחד של סנהדרי גדולה, כל אחת ואחת אינה פחותה מעשרים ואחד רבוא ככרי זהב. ובימה של עץ באמצעיתה, וחזן הכנסת עומד עליה והסודרין בידו. וכיון שהגיע לענות אמן, הלה מניף בסודר, וכל העם עונין אמן. ונאמרו בזה כמה שיטות, וכדלהלן:

א. שיטת רש"י (ברכות מז.) דאמן יתומה היינו שלא שמע הברכה, אלא ששמע שעונין אמן, והא דאמרינן בהחליל (סוכה נא.) שבאלכסנדריא של

מצרים היו מניפים בסודרים כשהגיע עת לענות אמן אלמא לא שמעי וקא ענו, הנהו מידע ידעי שהם עונים אחר ברכה, ועל איזו ברכה הם עונים, אלא שלא היו שומעים את הקול. ע״כ. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ברכות לה. דיבור ראשון) דהיינו שעונה אחר האחרים בלא שמיעה ובלא ידיעה. ודעת הרמ״ע מפאנו (סי׳ קב בתשו׳ השמינית) דאף שלא ידעו איזו ברכה בירך, כל שידעו שעתה הוא סיום ברכה, עונים אמן. וראה בביאה״ל (סי׳ רטו ד״ה שלא).

ב. שיטת התוס׳ (שם נב.) וברכות (מז.), בתירוצא בתרא, שאלכסנדריא של מצרים יודעים היו לכוון סדר הברכות, שזו אחר זו במנין שמונין כסדרן. ע״כ. והיוצא מדבריהם, שאף שלא שמעו את הברכה, אין זה אמן יתומה, כל שיודעים באיזו ברכה הש״צ נמצא, ואיזו ברכה בירך, עונין אמן. אבל עכ״פ צריך שידעו איזו ברכה מברך עתה הש״צ.

ג. ושיטת המאירי בשם יש אומרים, דאמן יתומה היינו שענה לאחר זמן מופלג. וכ״כ האבודרהם. והובא להלכה ברמ״א. וביאר הפמ״ג, דצריך שיענה אמן תוך כדי דיבור, וכן כתבו עוד אחרונים, כמו מור וקציעה, הלבוש, מקור חיים להגאון חות יאיר, ועוד. והיוצא מדבריהם שאין לענות אמן אחר ברכה לאחר שעובר זמן תוך כדי דיבור מסיום הברכה.

ד. שיטת רבנו נסים גאון שהובא בערוך (ערך אמן ב), דקשיא ליה, הא דאמר בריש שלשה שאכלו (ברכות מז.) אין עונין אמן יתומה, והא הכא לא שמעו הברכה, אלא בהנפת הסודרין יודעין שהגיע עונת אמן, והן עונין אמן יתומה. ומפרש בשם רבנן דבני מערבא [ירושלמי], שע״מ שהוא חייב ברכה קאמר, ובענייתו אמן רוצה לצאת י״ח צריך שישמע ואח״כ יענה אמן, ולא יענה אמן יתומה, והא דעונין אמן בהנפת סודרין, היינו בקריאת ס״ת ולא בתפלה, ולא בדבר ששליח מוציא רבים י״ח. וכן מפרש בגמ׳ דפירקין בירושלמי, בימה של עץ באמצע וחזן הכנסת עליה, עמד אחד מהן לקרות היה הממונה מניף בסודרין, והם עונין אמן על כל ברכה וברכה. ובירושלמי בברכות (סוף אלו דברים) קאמר, איזו היא אמן יתומה, הונא אמר רב הן הן דחייב לומר ברכה ולא ידע מה הוא עונה. [תוס׳ סוכה נב.]. ורב כהן צדק גאון אמר, חייב צבור לשתוק ולשמוע כל ברכה וברכה מפי החזן, ואח״כ יענה אמן לאחר שתכלה הברכה מפי המברך.

וכך היא שיטת רוב הראשונים, ובהם הרי״ף (ברכות לה.), **והרא״ש** (פ״ז סי׳ יז בתירוצא בתרא), דאמן יתומה היינו היכא דמיחייב לברכה ועני ולא ידע מה עני. **ובב״י** (או״ח סי׳ קכד) **כתב**, דהכי אמרינן בירושלמי (ברכות פ״ח ה״ח). וכ״כ עוד תלמידי ה״ר יונה (שם) בשם רבינו יונה, שאם התפללו כבר כל אחד ואחד, ולא היו עושים לחיוב שכבר יצאו י״ח, לא נחוש אם לא שמעו הברכה, אלא כשמתכוין לצאת מחיוב בעניית אמן, צריך שישמע הברכה.

והיוצא מזה שאם ענה אמן אחר זמן אין זו אמן יתומה. וכך דעת רוב הראשונים. וכך מפרש ר״ח. וכך כותבים בס׳ האשכול, והראב״ן, ועוד. וכ״פ הרמב״ם (בפ״א מהל׳ ברכות). וכ״ד הראבי״ה, האו״ז, הרא״ה, רבינו פרץ, תר״י בברכות שם, תוס׳ ר״י החסיד, מהר״ם מרוטנבורג, תוס׳ הרא״ש, הריטב״א, הרוקח, המרדכי, האגודה, אוהל מועד, הרשב״ץ.

ומרן בש״ע (סי׳ קכד ס״ח) פסק, שאמן יתומה היינו בברכה שהוא חייב בה וש״צ מברך אותה, והוא לא שומעה, אע״פ שיודע איזו ברכה מברך הש״צ, כיון שלא שמעה לא יענה אחריו אמן, דהוי אמן יתומה.

חזינן שלדעת מרן פירוש אמן יתומה היינו רק בברכה שמחוייב בה ולא שמע, אבל לא הזכיר כלל את הפירוש שלא יענה אמן לאחר זמן.

ולפ״ז בנ״ד בשומע ברכה דרך הרדיו, כיון שכעת הוא שומע ברכה בשידור ישיר, ויודע שמברכים להשי״ת, עונה אמן אחר המברך. וראה עוד בזה בילקו״י על הימים הנוראים בדיני סליחות הערה ט׳.

נב. הרוצה לצאת ידי חובת הברכה של ספירת העומר מאשכנזי המברך במבטא שלהם, יכול לצאת ידי חובת הברכה בשמיעה זו, אף שהשומע רגיל במבטא אחר. דבמילי דרבנן שפיר דמי להקל בזה לכתחלה. וטוב שלאחר שישמע את הברכה מחבירו, יספור בעצמו את ספירת העומר במבטא שלנו. נב)

נג. נהגו לכבד בברכה ובספירה לבן תורה או חכם הקהל, או אדם חשוב. נג)

לשמוע ברכה על ספירת העומר במבטא אשכנזי

נב) דדוקא בפרשת זכור שהיא מה״ת כתבו האחרונים להזהיר שכל אחד ישמע במבטא של בני עדתו, אבל במילי דרבנן כמו הברכה על ספיה״ע, שפיר דמי לצאת י״ח מדין שומע כעונה, גם כששומע את הברכה במבטא אשכנזי. וכן לגבי הזכרת שם ה׳, שמנהגינו לאומרו בניקוד קמ״ץ הדומה קצת לפת״ח, ואילו האשכנזים אומרים אותו בניקוד הדומה לחול׳ם, וראה בילקו״י על פורים (קונטרס אחרון שבסוף הספר סי׳ א׳), ובילקו״י תפלה כרך א׳ (סי׳ קא), שהארכנו בזה, והבאנו ראיות למבטא שלנו בהזכרת שם ה׳, דביטוי ניקוד קמ״ץ דומה לביטוי ניקוד אות פת״ח. וכן מוכח מפיוטי ר״א הקלירי [שיש אומרים שהוא ר״א בן רשב״י, וכמבואר בתוס׳ חגיגה (יג.) ובפסקי רבינו אליהו מלונדריש לברכות (עמ׳ מח.), וראה בעין יצחק ח״א (כללי התנאים והאמוראים הערה כו, עמ׳ רנו)], וכן מוכח מאזהרות לחג שבועות לרבינו שלמה אבן גבירול [לפני כאלף שנה], וכן מוכח מן הפיוט שיסד דונש בן לברט [שהיה לפני כ-1200 שנה], וכן מוכח מהפיוט שסידר רבי יהודה הלוי [שהיה בימי הר״י בן מיגאש, רבו של הרמב״ם] לשבת זכור, וכן מוכח מהתוס׳ ברכות (טו.) בשם הרי״ף. וכן היה מבטאו של רש״י ז״ל, כמדוייק מדבריו בברכות (דף מז:), וכמ״ש בהגהות היעב״ץ שם. וכן נראה דעת התוס׳ (סנהדרין ע.) וכמ״ש בערוך לנר שם. וכן נראה מדברי הרמב״ם במורה נבוכים (פרק סא), וכן נראה מדברי המהרש״א בשבועות (לה:), וכן מוכח מרבי אליהו בחור [המדקדק האשכנזי הידוע שחי באיטליא לפני כחמש מאות שנה, בן דורו של מרן השלחן ערוך], וכן מבואר בדברי הרז״ה המדקדק האשכנזי בספר צהר ותיבה (עמ׳ יז), ושכ״כ הרד״ק במכלול (דף קלו). וכ״כ האשל אברהם מבוטשאטש (סי׳ תקפב) שהמהר״ם מרוטנבורג היה קרוב לארצות הספרדים, ולכן ביטא את הקמ״ץ כמו הספרדים. וכן מבואר בדברי הרשב״ץ בספרו מגן אבות (עמ׳ נה) ובביאור הגר״א לתיקוני הזהר (תיקון יט דף לח סוף ע״ד) ג״כ כתב, שקריאת הספרדים היא הנכונה. ע״ש.

נהגו לכבד בברכה ובספירה לבן תורה או חכם הקהל, או אדם חשוב

נג) במדרש (בראשית רבה (וילנא) פרשת בראשית פרשה כ) תני רבי חייא בגדולה מתחילים מן הגדול, ובקלקלה מתחילים מן הקטן, בגדולה מתחילים מן הגדול שנאמר (ויקרא י) ויאמר משה אל אהרן ואל אלעזר ואל איתמר. ע״כ. והיינו שיש להקדים החכם לכל דבר שבגדולה, כלומר, בכל דבר שע״י הקדמתו תיראה גדולתו לעומת אחרים, שנאמר (שמואל ב ח יח): ובני דוד כהנים היו, וכי כהנים היו, אלא מה כהן נוטל בראש, שהכהן יש להקדימו בכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון בקריאת התורה, וליטול מנה יפה ראשון, אף תלמיד חכם נוטל בראש. ובני דוד חכמים היו, ולכן היה דינם ככהנים. וע׳ בנדרים סב. ובמדב״ר (פט״ו אות יז), ובתו״כ (שמיני), סוף מכילתא דמלואים.

והמנהג הנכון הוא לכבד תלמיד חכם או אדם חשוב לברך ולספור את העומר, לפי שאדם שאינו בן תורה יסבור שהוא מוציא את הרבים בברכתו וספירתו, ויכוין עליהם, ואח״כ

נד. מנהגינו שהשליח צבור או רב הקהל מברך על העומר וסופר, ואחר כך הצבור מברך וסופר כל אחד לעצמו. והוא המנהג הנכון. וטוב ונכון לכתחלה שכל אחד יכוין להדיא שאינו יוצא ידי חובה בברכה ובספירה של השליח צבור, הואיל ונחלקו הפוסקים אם מצות צריכות כוונה, (כמבואר בבית יוסף סי׳ ס, וסי׳ תקפט), ויש הטוענים שלדברי האומרים שאין המצוות צריכות כוונה, כל ששמע מהשליח צבור, או אדם אחר, את הברכה והספירה של העומר, אף על פי שלא נתכוין לצאת ידי חובה, יצא ידי חובה בשמיעתו, ולא יוכל לברך אחר כך כשיספור בעצמו. [ש״ע הגר״ז]. ואף על פי שההלכה היא שמצות צריכות כוונה [כמבואר בש״ע סימן ס ס״ד], ואף למאן דאמר שמצוות אינן צריכות כוונה כאן שמתכוין לברך אחר השליח צבור נחשב כמכוין להדיא שלא לצאת [בית יוסף בשם הרשב״א], מכל מקום בספק ברכות לכתחלה יש לחוש לסברת האומרים שאין המצוות צריכות כוונה לכל הדעות. הילכך טוב הדבר שיאמר בפירוש בתחלת ימי הספירה, ״אני מכוין שבכל לילה מן הלילות של ספירת העומר בשנה זו, שלא לצאת ידי חובת הברכה והספירה של העומר, בשמיעתי אותם מפי השליח צבור, או אדם אחר, אלא רק כשאברך ואספור העומר בעצמי״. נד)

הקהל יברכו ויספרו ויש בזה חשש ברכה לבטלה, על כן מכבדים בן תורה, והוא מכוין להדיא שלא יוציא שום אדם. [הליכות והלכות]. אולם אם הקהל אינו מכוין לצאת י״ח, מה בכך שהמברך מכוין עליהם. אלא יש כאן עשה דכבוד תורה לכבד את לומדי התורה וחכמיה.

ספירת העומר בלי כוונה

נד) הנה יש מנהגים חלוקים בזה אם הקהל מברכים תחלה, או הש״צ כמ״ש בשיירי כנה״ג, והמנהג הנכון שהש״צ סופר תחלה כדי שלא יבואו מיחידי הקהל לידי טעות במנין. ואח״כ הקהל סופר בברכה. וכ״כ מהר״ח פלאג׳י בספר מועד לכל חי (סי׳ ה אות יט). וכ״פ בשו״ת ישא איש (או״ח סי׳ ה). ויש שנהגו שהש״צ מכריז קודם שמברך אתמול היה כך וכך, ומיד הצבור מברך וסופר, ואח״כ הש״צ חוזר וסופר. [מנהג בני תימן].

והנה המהרשד״ם בתשובה (או״ח סי׳ א) כתב בזה״ל: בענין זה ה׳ יודע והוא עד, שכל ימי שראיתי המנהג הנזכר מברכת הטלית הייתי מצטער, ואני הייתי מכוין להתעטף ולברך ראשון בלחש, כדי שלא להכנס בזה הספק, והאריך בזה וקרא תגר על אותם אנשים בביהכ״נ שכל אחד מברך לעצמו, דהא הם מברכים ברכה שאינה צריכה, כיון שיכולים לצאת בברכה אחת שיברך אחד לכולם. וקרא לזה מנהג בורות והוללות, ואסור לעשות כן וישתקע הדבר, ואין לנהוג כן בשום צד, ומי הוא זה אשר מלאו לבו לעבור על לא תשא, פרט לספיה״ע משום דהמצוה היא וספרתם לכם, שכל אחד יספור וכו׳. והו״ד בשלחן גבוה (סי׳ תעג), ובסידור בית עובד (דף לט ע״ב). וכן נראה מדברי המבי״ט בח״א (סי׳ קטז).

ומשמע דלגבי ספיה״ע מודה שהמנהג הנכון שהש״צ יברך ויספור תחלה ואח״כ הקהל יברך ויספור. ומטעם דאין הצבור יוצא י״ח בשמיעת הספירה. אולם א״צ לטעם זה, דבלא״ה הצבור לא נתכוונו לצאת בספירה שסופר הש״צ, ודעת הכל לברך ולספור אח״כ, והוה ליה ככוונה נגדית שכתבו תלמידי רבינו יונה בשם רבינו שמואל (ברכות יב.), דלכולי עלמא הכוונה מעכבת. וכ״כ הר״ן (ראש השנה כח:) גבי הבדלה. ועיין בש״ע (סי׳ ו) גבי ברכות השחר, שהש״צ מברך את כל ברכות השחר, והצבור עונה אמן, וכל אחד חוזר ומברך לעצמו.

ובזה א״ש מה שאין אנו חוששין לדברי הגר״ז בש״ע שלו (סי׳ תפט סי״ב) שכתב, שאם שמע הברכה והספירה מהש״צ או מאיש אחר, ולא נתכוונו להוציאו י״ח, וגם הוא לא נתכוון לצאת י״ח, אלא רק שמע לפי תומו, מ״מ לדעת האומרים שמצות אין צריכות כוונה, לא יברך אח״כ כשיספור העומר בעצמו, שהשומע כעונה, וכ״ש שיש אומרים שבמצות דרבנן לדברי הכל א״צ כוונה. ואפי׳ אם חשב בעת שמיעתו שאינו מתכוין לצאת י״ח, אין זה כלום למאן דאמר מצות אין צריכות כוונה, אא״כ יחשוב לאמר שהוא מתכוין בפירוש שלא לצאת י״ח בשמיעתו. ע״כ.

ולפ״ז לכאורה היה מקום להעיר על המנהג שהש״צ מברך וסופר ספיה״ע תחלה, ואח״כ מברכים כולם וסופרים ספיה״ע, והרי כבר יצאו י״ח בשמיעתם מהש״צ. [מיהו בערך השלחן ריש סימן ס כתב, שאם רוצה לצאת בשמיעה בעלמא צריך כוונה לצאת, ורק כשמזכיר הברכה בפיו אין צריך כוונה. וכן כתבו בשו״ת לשון לימודים (סי׳ נח ד״ה תו), ובשו״ת שרגא המאיר (ח״ה סי׳ צו)].

אלא דנראה דשאני הכא שהכל יודעים שאחר שמברך הש״צ וסופר ספיה״ע, כל הצבור חוזרים לברך ולספור, וחשיב כאילו כיוונו בהדיא שלא לצאת י״ח בשמיעתם מהש״צ, אלא בברכת וספירת עצמם. וכמו שנתבאר לעיל משם תר״י, ״דמטעם זה נוהגים העולם להבדיל בביתם במוצ״ש ויו״ט, אע״פ שכבר שמעו ההבדלה בביהכ״נ הם ונשיהם ובניהם, מפני שבשעה ששמעו ההבדלה בביהכ״נ היתה כוונתם לחזור ולהבדיל בביתם, וכאילו כיונו להדיא שלא לצאת י״ח בהבדלה של ביהכ״נ, כי אם בהבדלה שבביתם״. ע״כ. וכן בנ״ד דכיון שכן מנהגם תמיד, הוי כאילו כיונו בפירוש שלא לצאת בשמיעת הברכה מפי המברך. וה״ה כאן. כי זה אמת ויציב לכל הפוסקים כמעט שאם מכוין בפירוש שלא לצאת י״ח, אינו יוצא בעל כרחו. וכן כתבו התוס׳ (סוכה לט.), **והרא״ש** (סוכה פ״ג סי׳ לג), **והמאירי** (סוכה מב.), **ואו״ז** (חלק ב סי׳ שיג), **ושבולי הלקט** (סי׳ שסו), וכ״כ **הרשב״א** (סי׳ תנח), **והביאו מרן הב״י** (סי׳ תפט). וכ״כ **בב״י** (סי׳ תקפט) בשם האהל מועד. ודלא כהרא״ה שסובר שיוצא י״ח בעל כרחו. ע״ש. וכ״כ **הרשב״ץ** (בפסקיו לברכות מב: עמ׳ רנג, ובראש השנה כח.).

וראה בש״ע הגר״ז גופיה סי״ד, שכתב לגבי מי ששאל את חבירו כמה ימי הספירה בלילה זה, ואמר לו היום כך וכך לא יוכל הוא עצמו לחזור ולמנות בברכה, לפי שכבר יצא ידי חובתו, אבל השואל יכול לספור בברכה, אף ששמע כבר הסיפור מהמשיב, כי בשעה ששמע היה בדעתו לחזור ולספור, שהרי בשביל כך הוא שומע, ונמצא שהיה בדעתו בפירוש שלא לצאת בשמיעה זו, אבל המשיב לא היה בדעתו בפירוש בשעת התשובה שרוצה לחזור ולספור שנית אח״כ, אף שבאמת כן הוא, מ״מ כיון שלא היה בדעתו בפירוש, יצא ידי חובתו להאומרים שאין צריכות כונה. ע״כ. ולפ״ז מה שהזהיר בסעיף י״ב, היינו ששמע מש״ץ במנין אחר, שאם מתפלל באותו מנין א״צ תנאי, שהרי בדעתו מיד לספור בברכה.

וכן דייק בנטעי גבריאל (ח״ג פרק לא הערה ד, ה).

ובשו״ת חזו״ע (ח״ב עמ׳ קמ) כ׳ להעיר ע״ד המהרשד״ם, שאין דבריו מוכרחים, שכבר כתב מרן הב״י (סי׳ ו) לענין ברכות השחר, דמהרי״ל השיב שיכולים לעשות כן, כיון שהשומעים לא כיוונו לצאת. וכ״פ בש״ע שם. ואע״ג דאיכא מאן דאמר דמצוות אין צריכות כוונה, מ״מ כאן במתכוונים שלא לצאת י״ח, לכולי עלמא לא יצא י״ח. וע״ע בתוס׳ (סוכה לט:). ובמועדי הגר״ח (עמ׳ ע׳) נשאל, כשהש״ץ סופר ספיע״ה, אם יש לכוון שלא לצאת בספירה, או שא״צ. והשיב, מסתמא כן הוא. ועיין בשו״ת תשובות והנהגות ח״ג (סי׳ ע״ד), ובשו״ת ישועות משה ח״ג (סי׳ מ״ט), ובס׳ מנחת פתים (הוספות לאו״ח ס״ז), ובהליכות שלמה פסח (פי״א ס״ג).

ובס׳ מצות ספיה״ע (פרק ט׳ סעי׳ ט״ז) יצא לחדש דין, שבכל שנה ושנה, יתנה בפירוש: ״הריני מכוין בכל לילה שאיני רוצה לצאת י״ח בברכת ובספירת הש״צ, כי אם דוקא בברכתי וספירתי בעצמי״. ולמד כן מהא דאמרינן בנדרים (כ״ג ע״ב) הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בראש השנה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל. ועוד הוכיח מדנפסק בש״ע (או״ח סי׳ י״א סעי׳ א׳) שמועילה מחשבה לשמה בתחילת הטוויה לכל

מה שיטוה לאחר מכן, ואף לימים הרבה, כמבואר בפוסקים שם, וא"כ ה"נ בנ"ד. וכן הביא מהא דאיתא בספר ליקוטי הגהות לספר התניא, דאפשר לומר בבוקר בברכות התורה הכוונה ונהי' אנחנו וכו', ולומדי תורתך לשמה, אז אח"כ כל מה שילמד בסתם כל היום הוא ג"כ לשמה. ואפשר לדמות ד"ז למה דאיתא בש"ס (שבת צ' ע"ב) כגון שהצניעו ושכח למה הצניעו, והשתא קמפיק ליה סתמא מהו דתימא בטולי בטלי מחשבתו, קמ"ל כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה. עכ"ל.

והעירו ע"ז, דאין הנידונים שוים כלל אהדדי, דהתם בנדרים דמהני תנאי מעיקרא, הוא משום דהוי נדר בטעות, היות ובשעת הנדר שכח התנאי. ואין זה משום ביטול הדיבור הראשוני, אלא כאמור משום דנדר בטעות לא מהני. וכן מבואר בר"ן נדרים (עה: ד"ה הא). וכן בריטב"א שם (כ"ג:). וכ"כ רע"א בהגהותיו ליו"ד (סי' רי"א) דלא אמרינן אתי דיבור ומבטל דיבור, ולכן לא מהני רק אם אינו זוכר התנאי בשעת הנדר, דאז הוי נדר בטעות. ולכן בעי' שהתנה תחילה, דאל"ה הוי דברים שבלב, וכמבואר ברא"ש (נדרים סי' ד').

ועיין בשערי יושר (שער ה' פרק כ"א) דלא שייך כלל לבטל דיבור שאחר מכן, ואין לזה קשר כלל עם סוגית הש"ס בקידושין נ"ט. דאתי דיבור ומבטל דיבור, דזה שייך רק גבי קידושין וגיטין, באופן דאיכא דיבור שעדיין לא פעל חלות, לא כן בנדר שפעל חלות בתחילת הדרך.

ולכן לגבי ספיה"ע דקי"ל דאף דהיכא שספר הספירה ללא שום כונה יוצא י"ח, ואינו יכול לספור שוב בברכה, אא"כ היה לו כוונה הפוכה שלא לצאת, וכמבואר בש"ע הרב סימן תפ"ט, א"כ מאי אהני תנאי שהתנה מראש לבטל כל מה שיזכיר את מנין הספירה שלא לשם קיום המצוה, מ"מ אם בשעה שספר לא היתה לו כונה הפוכה בהדיא, שפיר י"ח. ושאני נדרים שהוא משום התרת נדרים, דחשיב נדר בטעות.

עוד העירו בזה, דהרי בנדרים כל מאי דבעינן תנאי מעיקרא, הוא כדי שלא יחשב דברים שבלב, ואי הוי נדר בטעות מתבטל הנדר מאליו, גם מבלי תנאי. וכדכתב רע"א הנ"ל. ומעתה אמאי בספיה"ע בעינן שיתנה, אמאי לא נימא דאנן סהדי דלא ניחא ליה לצאת י"ח במצות ספיה"ע, כשספר הספירה שלא בשעת ברכה, וכדי שלא יפסיד הברכה באותו היום, והוי כמי שכיוון כוונה הפוכה, דמהני שיכול לחזור לספור בברכה. אלא ע"כ חזינן מהכי, דכל היכא שלא כיוון בהדיא כוונה הפוכה שלא לצאת, עדיין אמרינן שיוצא י"ח, ואינו יכול לחזור ולספור בברכה. א"כ מה יועיל ויוסיף שאמר כן בתחילה. שמבטל עתה כל פעם שיספור את הספירה שלא בשעת קיום המצוה. היות ואין כאן דין של דיבור מבטל דיבור.

והעיר בכ"ז בס' באר שרים מועדים ח"ד.

ומה שדימה דין זה לטויית ציצית, לא דמי, דהתם הכל הולך אחר תחילת המחשבה שאמר בתחילה, ואין לזה כלל שייכות דיועיל תנאי בתחילת מצות ספיה"ע, או באמצעה, דשם הכונה לבטל באמירה זו איזה אמירה אחר כן, וזה לא יועיל, מכיון דבעינן שיהי' לו אז בשעת האמירה כוונה חיובית בפועל, ואין זה נמשך אחר דיבורו הראשון, וה"ה גבי כוונת השמות הק' דמהני במתנה תחילה, דהכל נמשך אחר מחשבה ראשונה שיהיו לשמה, וכ"ז לא שייך בספיה"ע, כמבואר.

וראה מה שהאריך בזה בס' באר שרים הנ"ל.

וז"ל מרן אאמו"ר: הנה יש נוהגים שהקהל מברך ומונים תחלה, ואח"כ הש"צ, כמ"ש בספר ברכת אברהם (סי' ח). אבל בתשובת הרשב"א (סי' קכו ותנח) מוכח שהיה מנהגם שהש"צ מברך תחלה ומונה ספיה"ע, ואח"כ מברכים וסופרים יחידי הקהל. וכן המנהג הנכון, שהש"צ סופר תחלה כדי שלא יבא אחד מיחידי הקהל לידי טעות בספירתו. וכ"כ מהר"ח פלאג'י בספר מועד לכל חי (סי' ה אות יט). וכ"פ בשו"ת ישא איש (הנ"ל).

[**וכתב** שם, "ולא אכחד כי בילדותי היה המנהג פעה"ק ירושלים בכל בתי הכנסת שהצבור היו מברכים תחלה ואחריהם השליח צבור, אך מזה זמן לא כביר, שגבאי ופרנסי בתי הכנסת נוכחו במו עיניהם שכמה וכמה בני אדם היו טועים במספר ימי ספירת העומר, ולכן הנהיגו בכל בתי הכנסת שהשליח צבור יברך ויספור תחלה, ואף אנן בדידן לא רצינו למחות בידם אף על פי שביטלו מנהג קדמון בירושלים, כיון שידענו שכוונתם לשמים שיהיו הברכה והספירה

כתקנתם. וממילא רווחא שמעתתא כי המנהג הזה הוא היותר הגון ונכון"]. וכ"כ בספר נהר מצרים (דיני ספירת העומר אות כג).

ועיין בשו"ת ויאסוף שלמה (חלק או"ח ס"ס ב) שכתב, שנ"ל טעם נכון למה שנהגו הקהל לברך ולספור ספיה"ע אחר הש"צ, ואילו בהלל גמור אין מברכין אחר הש"צ, אלא עונים אמן ומתחילים ההלל, [וכן כתב הרשב"א בתשו' סימן קכו, לגבי ההלל]. והיינו טעמא לפי שבהלל אם דילגו אפי' תיבה אחת הוה ליה ברכה לבטלה, שאומרים "לגמור" את ההלל, ולכן נהגו שלא לברך וסמכו על ברכת הש"צ שמכוין להוציאם, משא"כ בספיה"ע שאין חשש זה כל אחד ואחד מברך לעצמו. ע"כ.

ואינו מחוור, שאף שמהר"ם כתב שאם אומר לגמור צריך ליזהר שלא ידלג וכו', אבל הרא"ש דחהו, שפירוש לגמור לקרוא. וכן כתבו התוס' (סוכה מד:). וע"ע בטור ובב"י (סי' תרמד). ואנן קי"ל כהרא"ש. וראה להלן בהלכות שבועות סוף סימן תצד.

ועיין בחזו"ע (יו"ט עמ' רלב) שכתב: וראיתי לחסידים ואנשי מעשה שהיו מברכים וסופרים ספיה"ע יחד עם הש"צ, כדי לצאת י"ח הגר"ז הנ"ל. וחומרא יתירה היא. ומ"מ טוב הדבר שבלילה הראשון של הספירה (או מתי שיזכור), בכל שנה ושנה, יתנה בפירוש: "הריני מכוין בכל לילה מן הלילות של ספיה"ע שאיני רוצה לצאת י"ח בברכת ובספירת הש"צ, כי אם דוקא בברכתי וספירתי בעצמי". ודי בגילוי דעת זה לכל הלילות של הספירה.

ועכ"פ לענין דיעבד כולי עלמא מודו דבעינן כונה.

וכמ"ש הערך השלחן. ועי"ל דאמדינן דעתיה דמסתמא אינו רוצה לצאת י"ח מהש"צ אלא רוצה לספור בעצמו. וצריך לומר דאכתי לענין העונה לחבירו אין לסמוך על סברא זו לענין דיעבד, שמסתמא אינו רוצה לצאת י"ח כשעונה לחבירו, דעכ"פ ספר את העומר, ולא איכפת לן במה שאינו מתכוין לקיים את המצוה. וכסברא שנתבאר מהחק יעקב. ודוקא לענין שומע מהחזן, שהוא רק יוצא מדין שומע כעונה, יש לומר שאין זה נחשב כאילו קיים את התוצאה של הספירה, שהימים ספורים, שהרי הוא לא ספר כלל, ורק יוצא מדין שליחות, ולענין זה הוה ליה כשאר מצות, דקי"ל מצות צריכות כוונה, ואנן אמדי' דעתיה שאינו רוצה לצאת י"ח. ודו"ק.

ועוד יש לבאר, דבשומע מהש"צ הרי הוא יוצא מדין שליחות, ולענין זה סגי בסברא כל דהו לומר דלא ניחא ליה שיהיה שלוחו, משא"כ כשהוא עצמו סופר את העומר, הרי יש לחוש שמא מצות אין צריכות כוונה, וכבר י"ח. וכעין זה מבואר בריטב"א בפסחים שהסכים לתוס' באופן שיוצא י"ח מאחרים. וע"ע ביבי"א (ח"ה או"ח סי' יז אות ד).

אם מצות ספירת העומר היא במעשה או בתוצאה

ועיין במנחת חינוך (מצוה שו) שדן בסברא, שמצות ספיה"ע היא מצוה שבתוצאה ולא במעשה, ולכן לא אכפ"ל שהמעשה ייעשה בכשרות, וכמו דס"ל להרבה פוסקים שגם בבן ממזר מקיים מצות פריה ורביה, ולא הוי מצוה הבאה בעבירה, שהעיקר הוא התוצאה. ועל פי זה דן לגבי קטן שהגדיל, דסוף סוף יש כאן ספירה בתוצאה, שהימים היו ספורים אצלו, אע"פ שלא היה בר חיובא. וכמו מי שהביא בנים בגיותו ונתגייר. ולכן כתב שמצות פריה ורביה מקיים בכל רגע ורגע מימי חייו, שהמצוה היא לא להביא בנים, אלא שיהיו בנים, ומצוה זו נמשכת תמיד.

[וצ"ע אם שייך לומר כן גם בספירת העומר. והגרש"י זוין (קובץ שנה בשנה תשכ"ה עמ' צא) כתב, שהספירה מבעוד יום, אינה מועילה לאותו יום, אלא בשביל הימים הבאים שלא יפסיד את החשבון, ושנפ"מ לענין אונן. ע"ש. אמנם האחרונים ביארו מטעם ספק ספיקא. ובחוט שני (סי' שמג) כתב, דאף שקטן אינו מוציא את הגדול, מכל מקום חשיב תמימות, כיון שהיה כאן מעשה מצוה. ע"כ. ואין זה מוכרח, ועל כל פנים לגבי קטן שהגדיל, יל"ד, דאצל קטן הוי כמתעסק בעלמא, וגם תוצאה אין כאן, ול"ד לפו"ר, שזה דבר מציאותי שיש כאן בנים. וגם לגבי פריה

ורביה בשו״ת הר צבי (אהע״ז סי׳ א) חלק ע״ד המנחת חינוך].

ובזה ביאר במנחת אשר (ויקרא סי׳ נא) מ״ש בחק יעקב (סי׳ תפט ס״ק טו) בדברי הש״ע שלא יענה לחבירו כמה היום לעומר, כיון שאם יענה לו, לא יוכל לספור אח״כ בברכה. והק׳ המג״א דהא מצות צריכות כוונה. ותי׳ החק יעקב דספירה שאני. וכוונתו דכיון שהעיקר תלוי בתוצאה שהיום ספור, לכן לא איכפת לן במה שקיים את הספירה בלא כוונה. [ובשו״ת בית שערים (או״ח סי׳ רלו) תי׳ שגם בקיים מצוה בלי כוונה, חשיב שקיים קצת מצוה. ושוב אינו יכול לברך על הספירה בכוונה, דהוה ליה כמברך על דברים שבלב גרידא]. אך בדברי הש״ע יש לומר דמצוות דרבנן שאני, שיש אומרים שא״צ כוונה, ויש לחוש לדבריהם שלא יברך. ויש מי שכתב שחקירה זו תלוי במח׳ האחרונים אי בעינן שיבין את הספירה, ולא מהני אם אומר בלשון הקודש ואינו מבין. ובמור וקציעה (סי׳ תפט) תמה על המג״א בזה, דמאי שנא מק״ש שאם קרא בלשון הקודש יצא, אף שלא הבין. וכן צידד המג״א דלא מהני שומע כעונה בספיה״ע. [ועיין עוד בר״ן פסחים ד. ובשו״ת מהרשד״ם אורח חיים סימן א]. ויש לומר דסברת המג״א, שספיה״ע העיקר הוא בתוצאה שיהיו מ״ט ימים ספורים, ולכן אין די בשומע כעונה, שאף שנחשב שספר, מ״מ אין אצלו את התוצאה של הספירה. ולכן ג״כ צריך הבנה, שאם לא יבין אין הימים ספורים אצלו. ובזה ניחא טפי שיטת התוס׳ בשם יש אומרים שאפשר לספור מבעו״י סמוך למנחה. דאף דבעינן לילה, מ״מ העיקר שיהיה היום ספור, ולכן לא אכפת לן כל כך במעשה המצוה שיהיה בלילה ממש, רק סמוך לו. [אך יש להעיר על כל כיוצא בזה, שאין לפסוק הלכות על פי סברות כאלו, כי בדרך כלל אינם מוכרחים להלכה, והכרעת ההלכה היא רק על פי יסודות מוצקים, ולא דברים מחודשים, הגם שהם נחמדים, ולכן רבותינו הפוסקים בדורות קודמים בדרך כלל לא השתמשו בסברות וגדרים כאלו, לענין הכרעת ההלכה].

השומע ספירת העומר ולא כיוון שלא לצאת ושכח לספור - האם יספור בברכה

ויש לדון במי שלא כיוון שלא לצאת י״ח, ושמע אדם מברך, ושכח לברך בעצמו. האם יוכל להמשיך לברך מכאן ולהבא, משום ס״ס, ספק שמא כל יום מצוה בפ״ע, ואף אם כל הימים הם מצוה אחת, שמא יצא י״ח בשמיעת הספירה מאחר. ואם נאמר שהדין שיכול להמשיך לספור בברכה, א״כ שמא כדאי להוסיף במסירת המודעה שלא יוצא י״ח, תנאי ״אא״כ אשכח לספור את העומר יום ולילה״.

והעירוני שבספר ישועות משה (ח״ג סי׳ מט) נקט שמועיל לו שמיעה זו שיוכל לספור מכאן ואילך בברכה, בצירוף שיטת הרשב״א. ע״ש. אך בס׳ ודברך יאיר השיג על דבריו, דשמא מצות ספיה״ע צריכה כונה, ושמא כשהיה דעתו לספור בעצמו, הוי כמכוין להדיא שלא לצאת, ושמא במצוות שבדיבור לכ״ע בעי כוונה, ושמא כדי לצאת י״ח מדין שומע כעונה לכ״ע בעי כונה.

פרק ז - דיני ונוסח אמירת הספירה והבקשות שלאחריה

נה. רשאי אדם לספור את העומר בכל לשון, ובלבד שמבין את אותה שפה. ויש אומרים שאף כשסופר בלשון הקודש צריך שיבין מה שאומר. ואם אינו מבין לשון הקודש, וספר בלשון הקודש ולא הבין מה הוציא מפיו, לא יצא, ויחזור לספור בלא ברכה בלשון שמבין. נה)

אם צריך להבין את הספירה שמוציא בפיו - ספירת ספק

נה) **מה** שכתבנו שמותר לספור העומר בכל לשון שמבין, כן כתב המג"א (סק"ב). וראה בשו"ת אדמת קודש (ח"א או"ח סי' יא) שהאריך בזה, דהא קרא כתי' וספרתם לכם, וכן גבי נדה כתי' וספרה לה שבעת ימים דמשמע דבכל לשון שמכירים בו יספרו. שלא הקפידה תורה שיאמרו בלשון הקודש רק אותם המנויין במשנה (סוטה לב.) שהם מקרא בכורים וחליצה כו', והני כולהו ילפי להו מקראי בגמ' שם, דכל מקום שנאמר כה, ככה, ענייה, ואמירה, אינו אלא לשון הקודש. משא"כ לגבי ספיה"ע דלא כתיב חדא מהני לישני דקרא, יכול לספור בכל לשון שהוא מכיר בו, ודמיא לשמע ופרשת סוטה דיליף לה בגמ' שם מדכתי' ואמר אל האשה, דברים הנכנסים בלבה שתהא מכרת בלשון. והיוצא מן הכלל, שכל דבר שלא הקפידה תורה שיאמר בלשון הקודש שיותר טוב שיאמר בלשון המכיר בו. עכת"ד.

והמג"א שם סיים, ובלבד שיבין מה שהוא סופר. ואפי' בלשון הקודש צריך שיבין. אולם היעב"ץ במור וקציעה, וכן בערך השלחן (סי' תפט סק"ג) העירו, דבשלמא בשאר לשונות צריך שיבין, אבל כשאומר בלשון הקודש א"צ שיבין, דהנה במשנה (סוטה לב.) מובא, ואלו נאמרין בכל לשון, פרשת סוטה, וידוי מעשר, ק"ש, תפלה, וכו'. וע"ש בתוס' שהקשו, דאמאי לא מנו הלל, קידוש וכו', וכי תימא דנקט מצוות מה"ת, היאך מנה תפלה וכו'. ותי', דמתני' קתני בלשון שהוא מבין דוקא. אבל אם לא מבין א"א. וקידוש והלל גם אם לא מבין יוצא י"ח. [ובתוס' שאנץ כתב דתנא ושייר]. ולד' המג"א יוצא שדין ספיה"ע כתפלה, שבכל לשון מהני ובלבד שיבין, א"כ אמאי לא נקטה המשנה ספיה"ע, דאינו דומה לקידוש. ואף שיש לחלק בין כשאומר בעצמו שיוצא י"ח גם כשלא מבין, לשומע שאינו יוצא י"ח אא"כ מבין מה ששומע, הנה המג"א איירי בסופר בעצמו, ועם כ"ז כתב שצריך שיבין מה שמוציא בפיו. ודו"ק.

ובספר אקים את יצחק (סי' יג) כתב להסביר דברי המג"א שמחלק בין ספיה"ע למקרא מגילה. ולא זכר מדברי היעב"ץ. אך בשו"ת פני מבין (חלק או"ח ר"ס קלב) העלה כדברי המג"א. וכן העלה מהר"י עייאש בסוף ספר שבט יהודה (בהערותיו לשו"ת נחפה בכסף סי' ח דף מא:). וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ה (או"ח סי' יב אות ד). ובח"ח (חלק או"ח ר"ס מה).

ובספר דבר אברהם (סי' לד) כתב ליישב את דברי המג"א, שענין ספירה מהותו לידע כמה היום לעומר, וזה לא שייך רק במבין, ואין ענין דוקא שיוציא מפיו ויאמר, אלא הבנת הענין.

[**גם** הגראי"ל שטיינמן זצ"ל (כאיל תערוג גל' רנא) ביאר בדברי המגן אברהם (סי' תפט סק"ב) שאם ספר בלשון הקודש ולא ידע מאי קאמר לא יצא, דהא לא ידע מאי קאמר ואין זה ספירה, דר"ל שאין זה נחשב שאמר מספר, ובזה יישב קו' המהרי"ל דיסקין (קו"א אות נח) על המגן אברהם, שלגבי בדיקת חמץ (סי' תלד סק"ו) כתב המגן אברהם שדי שמבין את תוכן הענין אף שאינו מבין את פירוש המילות, ואילו כאן לגבי ספירת העומר משמע מדברי המגן אברהם שצריך להבין גם פירוש המילות].

ולפ"ז מי שמסופק כמה היום לעומר, אינו יכול לספור היום כך וכך, או היום כך וכך, דאין

זו ספירה. דספירת ספק לאו שמה ספירה. וראה להלן הערה פ׳ז.

ובזה מיישב שאלת הרז״ה (בסוף פסחים) אמאי בחוץ לארץ לא סופרים ספיה״ע בכל יום מספק, היום שני ימים לעומר, או ג׳ ימים, כמו שעושים בחוץ לארץ יו״ט שני של גלויות. ואמנם בגמ׳ מבואר דאנו בקיאינן בקיבועא דירחא, ורק משום מנהג אבותינו בידינו אנו ממשיכים לעשות יו״ט שני. ואפ״ה מקדשים ומתפללים תפלת יו״ט גם ביום השני, וא״כ אמאי לא נהגו כך גם לגבי ספירה. ועל כרחך דספירת ספק לאו שמה ספירה. שאם יספרו מספק, אין זו ספירה, כי מהות הספירה לידע כמה היום לעומר.

ולפ״ז כתב ליישב דברי השטה מקובצת (ב״מ ו:) בענין קפץ אחד מן המנויים לתוכן, כולן פטורים ממעשר בהמה, דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא ספק. והק׳ התוס׳ וליבטיל ברובא, ואז יתחייבו כולן ושוב יספור והעשירי יהיה קודש. ואין לומר משום דבעלי חיים חשיבי ולא בטלי, דזה אינו אלא מדרבנן. וצ״ע. אולם השטמ״ק תי׳ בשם הרא״ש והריטב״א, דזה גזה״כ ודין ללכת אחר הרוב, אבל זה עדיין לא ודאי ותורת ספק עליו. דכיון דחזינן דאפי׳ היכא דיכול לעשורי ממה נפשך פטור, דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי מן הספק, ואפי׳ כי אמרינן כל דפריש מרובא פריש עשירי ספק מיקרי, אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין, כדכתיב אחרי רבים להטות, ונהפך האיסור להיתר ע״י ביטול ברוב, אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי. הרא״ש. ע״כ. ופירוש דבריהם, דגבי ספירת עשירי, לא חשיב ספירה אלא ודאי, כי מהות הספירה זו ספירה ודאית. וזה תורת ספק עליו.

אולם לבסוף הדבר אברהם חזר בו, שהרי הרז״ה הנ״ל כתב לתרץ, שהוא כדי שלא יבואו לזלזל ביו״ט שני של שבועות בחוץ לארץ. כי בליל שבועות יספרו רק ארבעים ותשע ויבואו לזלזל בו ולחשוב שאינו יו״ט. ומשמע דבלאו סברא זו, יכלו לספור מספק, וספירת ספק שמה ספירה לשלול הספירה לפניה ולאחריה. וראה בזה בשו״ת יבי״א (ח״ח סי׳ מה. וח״ה סי׳ יב סק״ד). ובחזו״ע יו״ט (עמ׳ רלב).

ומי שאינו מבין לשון הקודש, וספר בלשון הקודש, ואח״כ שאל לאנשים מהות הדברים שאמר בספירה, בספר אדמת קודש (ח״א או״ח סי׳ יא) נראה דמהני. וצ״ע.

וע״ע בהעמק דבר (דברים טז, ט) על הפסוק תספר לך, שמשמעות ספירה הוא במחשבה לבד, וכמו בזב וזבה, אלא מדכתיב עוד הפעם תחל לספור, למדנו ספירה בפה, וכמו שמבואר בסוגיא דמנחות (סו.). ע״כ. ולפ״ז יתכן שצריך להבין את הספירה, שיהא ספור בלבו, ואין די בספירה בפיו לבד.

והנה בספר גבורות ה׳ למהר״ל (פרק סב) כתב ליישב למה אין מברכים על סיפור יצי״מ בליל פסח, ותירץ, כיון שעיקר המצוה היא על מחשבת הלב, שהרי צריך להבין מה שאומר, דאם לא כן לא הוי מידי, וכיון שהעיקר הוא בלב, לא שייך לברך על דבר שבלב. וכן אנו מברכים על מקרא מגילה, ולקרוא את ההלל, שהקריאה היא עיקר, בין שיבין או שלא יבין, שכך תיקנו חכמים לקרוא את המגילה ואת ההלל, ולפיכך יש שם ברכה. ע״כ. והיינו, דאף שאין יוצאים ידי חובת סיפור יצי״מ בלא הוצאה בפה, דכתיב והגדת לבנך (ראה בשו״ת חזו״ע ח״א עמ׳ ערה), מ״מ הגדה בפה בלא מחשבת המצוה אינה כלום, דהעיקר בסיפור יצי״מ היא המחשבה, וזה תנאי שיהיה בפה, לפיכך אין מברכים על דבר שעיקרו בלב.

אכן לפ״ז צ״ע אמאי מברכים על ספיה״ע, לפי מ״ש המג״א (סי׳ תפט סק״ב) דאינו יוצא י״ח ספירה אלא כשמבין מה שמוציא בפיו, והרי לדברי המהר״ל לא תיקנו ברכה אלא במצוה שהעיקר שלה במעשה, שהקריאה הוא עיקר בין שיבין בין שלא יבין. ובספר משנת יעבץ (מועדים דף עח.) הוכיח מכאן, דבעל כרחך המהר״ל סבירא ליה כדעת היעב״ץ, שיוצא ידי ספיה״ע גם בלשון שאינו מבין, והיינו שגם בספיה״ע עיקר המצוה היא מעשה הספירה של הימים, ולכן יוצא גם כשסופר בלשון שאינו מבין.

נו. נוסח הספירה הוא "לעומר" ולא "בעומר". ואם אמר בעומר, יצא. וכן אם אמר היום כך וכך ולא אמר לעומר, יצא. והאשכנזים אומרים בעומר. נו)

ומה שכתבנו שאם ספר בלשון הקודש ולא הבין מה שהוציא מפיו, יחזור לספור בלא ברכה בלשון שמבין. הנה יש מי שהעיר ע"ז, שאם אמר את המילים של הספירה מבלי ידיעה כלל כמה המספר של יום זה, אין בזה כלום, ויחזור לספור בברכה. שהרי אין זו ספירה כלל, אלא כצפצוף צפור בעלמא. והאח' דיברו על מי שיודע את המספר, רק שאינו מבין לשון הקודש. ע"כ. אולם סתימת האח' לא משמע כן. וראה בזה להלן סעיף פ' שיש אומרים שאפי' אם מסופק בכלל מה המנין של יום זה יוצא י"ח, [ולדעת הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש ח"ג עמ' תכז) אפילו לכתחלה יכול לברך על ספירה כזו. ולעיל בסמוך הבאנו סברא מס' משנת יעבץ דדי במעשה של ספירה].

נוסח הספירה הוא "לעומר" ולא "בעומר"

נו) **כן** כתבו בשו"ת הרשב"א (סי' תנז). והר"ן (סוף פסחים) שיש לומר לעומר. וכ"ה בכל בו, מחזור ויטרי, תניא, שבולי הלקט. וכ"כ בספר מאורי אור (עוד למועד דף לא:). וכ"ד האר"י ז"ל (בשער הכוונות דף פה ע"ד).

אולם ברמ"א הנוסח הוא לומר בעומר בבי"ת, וכן מובא בספר מאה שערים לרי"ץ גיאת בשם רב האי גאון, לומר כך וכך בעומרא. וכ"ה בסידור רבינו סעדיה גאון. וכ"כ הט"ז (ס"ק ג) דמנהגינו לומר בעומר, אע"פ שבהר"ן נזכר לעומר, נראה יותר נכון מנהגינו, דהא ביום אחד שמנינן בתחילת ליל ז' הוי פירושו במנין ימי העומר אשר יביאו למחר ביום ט"ז, ובימים אחרים הוי ג"כ שפיר דאמנין יומי דעומר קאי כולם, משא"כ אם תאמר לעומר תהיה הכונה בליל ט"ז לעומר, דהיינו למה שכבר הביאו, אבל בעומר לא קאי רק על ימי העומר, דא"א לפרשו על ההבאה, דהבי"ת משמע בתוך, משא"כ בלמ"ד אפשר לפרשו על ההבאה. [וכן נהג החזון איש לומר בעומר. ועיין בארחות רבינו ח"ב (עמ' צג), שהקה"י ספר שניהם. ע"ש].

אולם בפמ"ג (א"א ס"ק ה) כתב דמנהגינו לומר לעומר. וכ"כ בחק יעקב שם, דרוב הנוסחאות הישנות לומר לעומר, דמלת לעומר משמע שהוא ליום העומר כך וכך ימים, משא"כ בעומר משמע שעכשיו הוא זמן העומר, ובאמת זמן העומר הוא רק יום אחד בט"ז בניסן. וכ"כ השל"ה הק'. ומ"מ אין לשנות ממנהג שנהגו מקדם, כי יש להם על מה שיסמוכו. עכ"ד.

ועיין בשו"ת בית יעקב שחמיו הגאון ז"ל היה אומר לעומר, והוא החזיק הנוסח בעומר, והביא ראיה מח"מ סימן רנ"ג. ע"ש. ובאמת אין ראיה משם לכאן, ומצינו בלשון המקרא בשנה השנית לצאתם, וכהאי גוונא טובי איכא, עד כי חדל לספור. וגם בלשון בני אדם נופל יותר לעומר בלמ"ד. וכן נהגו במדינתינו והוא על פי האר"י ז"ל. ועיין בש"ע (אהע"ז סי' קכ"ו) לענין כתיבת הגט לירח פ'. ע"ש. וכ"ה בשערי תשובה כאן. [והגרי"ש אלישיב היה סופר אחרי הברכה פעמיים, פעם ראשונה היה מסיים "בעומר", ופעם שניה מסיים "לעומר". אך מרן זיע"א לא נהג בכך].

וכתב הלבוש: ונ"ל שלא יאמר שהיום יום אחד, שא"כ היה משמעו בא"י שצוני לומר שהיום כך וכך בעומר, והיה משמעותו שבפרט היום הזה לעולם הוא כך וכך לעומר, ואין זו אמת, אלא יאמר היום. ובמג"א (בס"ק ה) כ' שלא יאמר שהיום, משום דמשמע שהוא נתינת טעם למה שלמעלה הימנו, אלא יאמר היום וכו'. וכ"כ בפמ"ג (בא"א ס"ק ה) דמנהגינו לומר היום. וראה בכה"ח (סי' תפט אות לב).

אולם בחק יעקב (בס"ק ט) כ' שהסכמת האחרונים שלא יאמר שהיום, ובאמת מי שאומר שהיום לא אשתבש, דיש לו על מי לסמוך. הרוקח. תניא. מהרי"ל. פסח מעובין. והיינו דמילת שהיום

נז. הלמ״ד שאומרים לעומר צריך להיות בניקוד קמץ, מפני שאות עי״ן שאחריה היא מאותיות הגרון. וכן לנוהגים לומר בעומר. נז)

נח. הנוסח המובא בראשונים הוא לומר תיבת לעומר בין הימים לשבועות, כגון ביום השביעי אומר, היום שבעה ימים לעומר שהם שבוע אחד. וביום השמיני אומר היום שמונה ימים לעומר שהם שבוע אחד ויום אחד. וכיו״ב. נח)

הוא נתינת טעם על מה דמברך עכשיו על ספירת העומר, לפי שהיום כך וכך ימים. עכ״ל.

וכתב המג״א (ס״ק ה) דשבועות וימים לשון זכר הם, כדכתיב שבעה שבועות תספר לך (דברים פר׳ ראה). ובט״ז הוכיח עוד מפרש״י על הפסוק בבראשית (פרק כט פסוק כז) מלא שבע זאת, דהכוונה מלא שבעת ימי המשתה של זאת של לאה, דא״א לפרש דזאת קאי על השבוע, דהוי לינקד השי״ן בקמץ, דשבע ושבוע שני דברים הם. ועוד דשבוע לשון זכר הוא, דכתיב שבעה שבועות תספר לך. עכ״ד רש״י. וכן פירשו שם הרשב״ם, האבן עזרא, ובתרגומים. והו״ד בפמ״ג (מ״ז ס״ק ח). וכתב, דמה שמצינו בפרשת אמור שבע שבתות תמימות, בלשון נקבה, מפני דקאי על שבת, ושבת הוי לשון נקבה, כדכתיב מחלליה וכו׳, קדש היא, וקורא לשבוע שבת, על שם יום השבת, ומה דמצינו העושה בו מלאכה קאי על היום. עכת״ד.

ומכיון דשבוע לשון זכר הוא, צריך לומר שבוע אחד ולא אחת, שני שבועות ולא שתי שבועות, שלשה שבועות עם ה׳ בסוף התיבה, ולא שלש. וכן ארבעה, חמשה, ששה, שבעה.

גם הגרח״פ (מועד לכל חי סי׳ ה אות יד) כתב, יאמר שבוע אחד ולא יאמר אחת, וכן שני שבועות ולא יאמר שתי, [ובדיעבד בכל גוונא יצא. פרי חדש]. וגם יאמר לעומר ולא בעומר דכן הוא גירסת רבינו האר״י זיע״א. גם יאמר מנין המועט תחילה. ובכל אלה אם אמר ההיפך בדיעבד יצא. וכתב במשנ״ב (סי׳ תפט ס״ק ח) דעיקר ד״ז אינו אלא לכתחלה, כדי לבאר שהוא מונה מיום שהקריבו את העומר והלאה, ואם לא אמר אלא היום כך וכך נמי יצא.

ולגבי ספה״ע אם סופרים בלשון זכר או נקבה, וכן אם סופרים בלשון יחיד או רבים, ראה עוד בספר ספיה״ע (עמ׳ צט הערה יב, ועמ׳ קב הע׳ טז). נז) **כן** כתב בפמ״ג (מ״ז ס״ק ג).

לומר לעומר אחר ספירת הימים, קודם ספירת השבועות

נח) **כן** איתא בס׳ הפרדס לרש״י, וכ״כ הר״ן (שלהי ער״פ), והביאו הב״י, ובש״ע (סי׳ תפט ס״א). וכ״ד רבינו ירוחם (בנ״ה ח״ד), הובא במאמר מרדכי (ס״ק ג), וכ״ה בארחות חיים, ובכל בו. וכן הביאו בשם האר״י ז״ל בסידור הרש״ש, ובכה״ח (ס״ק לד), וכ״ה מנהגינו.

והביאו מסידור עבודת ישראל (להרה״ג ר׳ משה טוביה מזונטהיים) שנוסח הספירה הנז׳ הוא ע״פ שי׳ רבינו ירוחם, דספירה הימים בזה״ז מדאורייתא, והשבועות מדרבנן, ולכן יש להפריד ביניהם, ולומר היום שבעה ימים לעומר, שהם וכו׳. ודימה זאת לעניית אמן אחר ברכת בונה ירושלים בברהמ״ז, כדי להפריד בין ג׳ הברכות של ברהמ״ז שהם מה״ת, לברכה רביעית שהיא מדרבנן. ע״ש. אלא דמה שאנו עונים אמן אחר בונה ירושלים הוא מפני שעונים אמן אחר כמה ברכות, כמו המברך את עמו ישראל בשלום, אמן. וכיו״ב. דמה שאמרו כל העונה אמן אחר ברכותיו וכו׳, הוא דוקא אחר ברכה אחת. ומ״מ מה שאנו לא אומרים אמן רק אחר ברכת הטוב והמיטיב, הוא כדי להבדיל בין ג׳ הברכות שהם מה״ת לברכה רביעית. ועיין ברמ״א ר״ס רטו, ובאחרונים שם.

ובס׳ מקראי קודש (להגרצ״פ פראנק, חלק ב פסח סי׳ סד) כתב טעם אחר לנוסח הנ״ל, דחיישינן לשיטת רבינו ירוחם הנ״ל, ולשיטתו אם יאמרו תיבת לעומר רק אחרי ספירת השבועות דאינה מדאורייתא, יש כאן הפסק בין ספירת הימים

נט. כשמגיע לשבעה ימים, אומר היום שבעה ימים לעומר, שהם שבוע אחד. וביום שמיני יאמר: היום שמונה ימים לעומר שהם שבוע אחד ויום אחד, וכן עד שיגיע לארבעה עשר יאמר: היום ארבעה עשר ימים לעומר שהם שני שבועות, ועל דרך זה מונה והולך עד מ״ט יום.נט)

דאורייתא לתיבת לעומר. ע״ש. אלא דלהסוברים שכל הספירה כולה היא מה״ת, אמאי יפסיק ביניהם. והביאו משם ספר מאורי אור (חלק עוד למועד) שהביא שיש אומרים היום כך וכך ימים לעומר, שהם כך וכך שבועות לעומר, וכתב על זה, והוי כמוסיף גורע, והוי הפסק. ע״ש. אולם י״ל דהא גם בלא שיאמר היום כך וכן ״לעומר״ יוצא י״ח, ותיבת לעומר הוא לרווחא דמילתא, לכן ליכא לחוש בזה להפסק.

והנה בספר הפרדס לרבינו אשר בר חיים (עמ׳ קעו), כתב, שעיקר הספירה בזמן הזה היא על הימים, והשבועות הם רק לזכר למקדש, לכן אין אומרים ״היום ארבעה עשר יום ושני שבועות לעומר״, אלא שעיקר הספירה היא בימים, אבל ספירת השבועות בזמן הזה אינה אלא לזכרון בעלמא. ע״ש. [חזו״ע יו״ט עמו׳ ריט].

ודעת הרמב״ם (בסה״מ מ״ע קס״א) שכך היא עיקר המצוה למנות ימים ושבועות בכל יום, וז״ל: דהימים והשבועות מצוה אחת, והראיה הברורה על זה היותינו מונים בכל לילה ולילה שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים, ואילו היו השבועות מצוה בפנ״ע, לא היינו מסדרים ענינה אלא בליל שבועות. עכ״ל. וכן מביא רבינו בחיי (בפר׳ ראה) דיש סוברים דמצוה למנות ימים ושבועות בכל יום ויום, לפי שהשבועות ירמוז לאלף השביעי, ולכן צריך שיזכירם בכל יום. וזו דעת החכם ר״א בן עזרא.

אמנם הר״ן (בסוף ער״פ) כתב, והפירוש הנכון במצוה למימני שבועי, היינו בתשלום כל שבוע ושבוע, אבל ברוב המקומות החמירו על עצמם לומר בכל יום היום כך וכך לעומר, שהם כך וכך שבועות וימים. עכ״ל. וכן היא שיטת הרז״ה (סוף פסחים) שאין למנות שבועות בכל יום, אלא רק במלאת השבועות, והוא המנהג היפה. וכן מובא במרדכי (ספ״ב דמגילה). והראבי״ה מצא כן בתשובות הגאון.

ושיטה שלישית היא שיטת רבינו אפרים, מובא במרדכי שם, והאבי עזרי המובא בטור, שא״צ למנות הימים רק עד שיגיע לשבעה ימים, ואז יאמר היום שבעה ימים שהם שבוע אחד, אבל מכאן ואילך א״צ למנות ימים של שבוע שעבר עם השבוע הבא, אלא ביום השמיני יאמר היום שבוע אחד ויום אחד, וא״צ לומר היום שמונה ימים. וביום התשיעי יאמר היום שבוע אחד ושני ימים, וכן הלאה עד הגיעו ליום ארבעה עשר, ואז יאמר ארבעה עשר יום שהם שני שבועות, וביום חמשה עשר יאמר היום שני שבועות ויום אחד.

ובתשובות הרא״ש (כלל עשרים וארבעה אות יג) כתב, נהגו בכל תפוצות הגלות למנות יומי ושבועי בכל לילה, ואומר שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים, ולא שמענו אדם שערער בדבר אלא הר״ז הלוי ז״ל, ומנהג אבותינו תורה היא. עכ״ל.

ועיין בחק יעקב (סי׳ תפט ס״ק יא), שכתב בשם מהרי״ל, דכשמגיע למ״ט יום יאמר שהם ז׳ שבועות ולמחרתו ערב שבועות. והוא תמוה דמשמע שיאמר כן בשעת ספירה, וליתא, שלשון זה ולמחרתו כו׳ הוא לשון ליקוטי מהרי״ל שכתב זה כדרך המנהגים, שכך הוא הענין שיום מ״ט הוא ערב שבועות, אבל לא שיאמר כן בשעת ספירה. ובשו״ת שבות יעקב ח״ג (סי׳ נב) הקשו לו, והוא ז״ל נדחק להוכיח מדכתב ולמחרתו וכו׳, וליתא. וכן עמא דבר שאין אומרים זה כלל.

נט) **כן** הוא בש״ע כאן. וכן המנהג פשוט.

ס. אחר שסופרים העומר אומרים: "הרחמן הוא יחזיר עבודת בית המקדש למקומה במהרה בימינו". והטעם שאומרים זאת דוקא אחר ספירת העומר ולא אחר שאר מצוות דרבנן, כשופר ולולב שהם זכר למקדש, לפי שבעומר אין לנו עתה אלא הזכרה לבית המקדש, אבל לשופר ולולב יש עשייה. ס)

אחר שסופרים את העומר אומרים "הרחמן הוא יחזיר עבודת בית המקדש וכו'"

ס) **על** פי המבואר בתוס' מגילה (כ:) דאחר שבירך על הספירה אומר יה"ר שיבנה וכו', משא"כ בתקיעת שופר ולולב, והיינו טעמא לפי שאין אלא הזכרה עתה לבנין ביהמ"ק, אבל לשופר ולולב יש עשייה. ע"כ. וכ"ה במחזור ויטרי (עמו' שא). **ובשבולי הלקט** (ס"ס רלד).

ובהדר זקנים (ויקרא פרק כג) כתבו, ומה שאנחנו אומרים אחר ספיה"ע, יהר"מ ה' או"א שיבנה ביהמ"ק וכו', משא"כ בשאר התפלות, לפי שבזמן הזה אין אנחנו חייבין לברך (פי', לספור) מדאורייתא, וספיה"ע הוא זכר למקדש. ולכך אנחנו מתפללים שיבנה ביהמ"ק מפני שאז יהא חובה עלינו לברך (פי', לספור) ספיה"ע.

ובשער הכוונות (פסח דרוש יא) כתב, שסוד ברכת ספיה"ע שבבחי' דיבור והבל היוצא דרך הפה, הוא בחינת אור המקיף, כי אור הפנימי היה נמשך בזמן שביהמ"ק קיים ע"י קרבן העומר, ועתה אין בנו כח להמשיכו לכן אנו אומרים אח"כ הרחמן הוא יחזיר לנו עבודת ביהמ"ק למקומה ב"ב, ועי"כ נתקן איזה תיקון בבחינת אור הפנימי. ועיין בתורה מציון (עמ' נה) שכתב שיש לומר הרחמן הוא יחזיר לנו וכו', כדי לעורר רחמים על בנין ביהמ"ק, וחידוש העבודה בתוכו, כי היא חסרה לנו מצות הקרבת העומר. ויזהר לומר הרחמן הוא יחזיר לנו וכו', ולא כנוסחאות האומרות הרחמן הוא יחזיר עבודת וכו', מכיון שצריך האדם לכלול גם את עצמו, וגם יש סוד בדבר, כי מלת לנו עולה בגימ' שמונים ושש, כמנין שם אלוקים. ע"ש.

ובשו"ת להורות נתן ח"ו (סי' לג) נתן טעם למה יש לומר לנו, כדי שיזכור שספירתינו בזמן הזה היא רק זכר למקדש, ולא יבוא לידי בל תוסיף. ע"ש. וכוונתו לאמירת הרחמן, ולא לתיבת לנו.

נוסח היה"ר שאחר הספירה - חומר הענין שלא לשנות נוסחאות בסידורים

ונוסח היה"ר מובא באבודרהם (תפלות הפסח): אחר שמנה העומר מבקש מאת השם ואו' הרחמן יחזיר עבודת ביהמ"ק למקומה ב"ב. וכ"ה במנורת המאור (פ"ב תפלה הל' חג המצות). **וכן** הלשון בשעה"כ (הנ"ל), **ובקונ'** מעין גנים (ח"ג סדר ספה"ע) להרמ"ע מפאנו, **ובשמן ששון** (על ע"ח שער כה), **ובכמה** ספרי קבלה. וכ"ה בשבלי הלקט (סי' רלד) יהר"מ ה' או"א שתשיב עבודת ביהמ"ק למקומה ב"ב.

ואמנם מצינו בתוס' (מגילה כ:) שכתבו שאחר הספירה אומר יה"ר שיבנה ביהמ"ק וכו'. **והועתק** בס' המנהגים טירנא (פסח אות יח). **וכן** משמע לכאו' הלשון במטה משה (סי' תרסז), **ובשל"ה** (פסחים נר מצוה אות סג). וכ"כ הלבוש (סי' תפט ס"א) **והבגדי ישע** (שם) שאחר הברכה יאמר יה"ר שיבנה ביהמ"ק וכו'. וכ"כ הגר"ז (שם סי"א) שאומר, יה"ר שיבנה ביהמ"ק וכו'. וכ"ה במשנ"ב (שם סק"י), **שמנהג** לומר אחר הספירה יה"ר וכו' שיבנה ביהמ"ק וכו'. ע"כ. וכ"ה במעשה רב להגר"א (אות סט) שכל המנין סופרים יחד, וא"א שום פסוקים רק יה"ר שיבנה וכו'. וי"ג שם שלא אומרים גם יה"ר. [וע"ע בס' פע"ח (ספה"ע פ"ג) שנקט בתו"ד, שאו' הרחמן יבנה בה"מ ויחזיר עבודת בה"מ למקומה].

ויש שכתבו שכך נהגו בכמה עיירות בארצות המערב לומר הרחמן הוא יבנה ביהמ"ק ויחזיר העבודה למקומה בב"א. אך בהרבה סידורים הנוסח כנוסחא שלנו, הרחמן הוא יחזיר

סא. אחר שסופרים את העומר נוהגים לומר למנצח בנגינות מזמור שיר, ואנא בכח. וטוב לומר את ה"למנצח" מתוך הסידור בצורת המנורה. או לכל הפחות יצייר בדמיונו צורת המנורה בעת אמירת הלמנצח. ומבואר בספרי הקבלה, שמי שיאמר מזמור זה מצוייר בצורת המנורה בכל יום, ימצא חן וחסד ושכל טוב בעיני אלקים ואדם.[סא]

לנו עבודת ביהמ"ק וכו'. וכ"ה בסידור לב שמח (לבוב תרכ"ב). ובסידור דעת קדושים. ועוד סידורים רבים. וכיום נפוצים סידורים שכתבו נוסח אחר: הרחמן הוא יבנה בית המקדש ויחזיר העבודה למקומה במהרה בימינו.

ואנו אין מנהגנו אלא בנוסח הנזכר: הרחמן הוא יחזיר עבודת ביהמ"ק במהרה בימינו. שהוא המקובל בידינו, והוא קצר וכולל הכל.

ומ"מ אין לשנות כן בסידורים [ודלא כמ"ש באו"ת (תמוז תשמט סי' קמז. וכסליו תשנ"א סי' מא. תשנ"ז סי' כז עמ' ריט), לשנות הנוסח ומסברא לבד, הגם שלא מצאו כן בשום מקור ושום סידור, ושום סיוע, רק מסברא, ע"ש], ובפרט שכל זה מנהג בעלמא. והרוצה לומר כן לעצמו רשאי, רק שלא יעשה כל ישראל טועים. ולא ישנה בסידורים, שהזהירו גדולי הפוס' דור אחר דור, שאין לשנות בסידורים ממה שנתקבל בקרב כל ישראל, ובפרט בדברים שאינם רק מנהג בעלמא. [כמו שכתב בדרשות מהרי"ל (דף מז:), ובס' חסידים (סי' תרז). ובס' מזבח אדמה (דף ס) כתב שיש חרם למי שמשנה איזה מנהג ממנהגי ירושלים, אף מביהכ"נ לביהכ"נ. וע' בתשב"ץ (ח"ג סי' רצ) נגד מי שירהיב עוז בנפשו לשנות מנהג שנהגו בנוסחי התפלות, וכ"כ בשמש צדקה (א"ח סי' יא) ובשו"ת לב חיים (ח"ב סי' ט)].

ואין זה ענין לשינוי מנהגים שרשאי גדול הדור האמיתי, לשנות מנהגים, דזהו דוקא במנהגים שיש בהם שמץ איסור, וכיון שאין לך אלא שופט שבימיך, והוא השופט שבימיך, אם הוא ראוי לחלוק על כל הגדולים שהנהיגו המנהג, כגון שהביא ראיות מוכרעות ומבוססות בדרך ההוראה הנכונה, וביסס דבריו כראוי, אזי חובתו לשנות את המנהג, כיון שיש בו שמץ איסור. משא"כ מנהגים בנוסחאות התפלה, שאי"ז איסור והיתר. אם לא שבאמת זהו הנוסח הקדמון שנשתבש רק בידי מדפיסי סידורים במרוצת השנים, וכדו'. וגם זה ע"פ גדול הדור שופט שבימיך.

נוהגים לומר למנצח בנגינות מזמור שיר ואנא בכח אחר ספירת העומר

סא) כ"כ האבודרהם (שיר של יום): ויש מקומות שנוהגין לומר בכל יום מימות העומר מזמור שיר אלהים יחננו ויברכנו (ס"ז), מפני שיש בו מ"ט תיבות, חוץ מן הפסוק הראשון שהוא פתיח' המזמור, והם כנגד מ"ט ימי העומר. ועוד יש בו שבעה פסוקים חוץ מן הפסוק הראשון, והם כנגד ז' שבועות. ובמקצת מקומות אומרים אותו בכל יום, מפני שנקרא מזמור המנורה, והקורא אותו בכל יום נחשב כמדליק המנורה הטהורה בביהמ"ק, וכאילו מקבל פני שכינה. כי תמצא בו ז' פסוקים כנגד שבעה קני המנורה. וגם יש בו מ"ט תיבות כנגד מנין הגביעי' והכפתורים והפרחים והנרות שבשבעה קני המנורה, שעולין למנין מ"ט. כיצד גביעים כ"ב פרחים תשעה, כפתורים י"א, נרות שבעה, ס"ה מ"ט. ופסוק ראשון יש בו ארבע תיבות, כנגד מלקחיה ומחתותיה. מלקחיה תרי ומחתותיה תרי. וגם יש מקומות שנוהגין לומר בכל יום שיר המעלות לדוד לולי ה' שהיה לנו וגו' (תה' קכד). ומוסיפין בסופו פסוקים מפוזרים מתהלים.

ובשער הכוונות (דרושי הפסח דרוש יא) כתב, ראיתי למורי האריז"ל שהיה מקפיד וזהיר מאד לומר אחר ספיה"ע מזמור אלהים יחננו כו' כולו מעומד, ולכוין בכל יום ויום מן המ"ט ימים בתיבה אחת ממ"ט תיבות שיש בזה המזמור. גם יכוין באות א' ממ"ט אותיות שיש בפסוק ישמחו

וירננו וכו׳, וזה מספר אותיות המ״ט של הפס׳ ישמחו וכו׳, כדי שלא תטעה בהם תיבת לאמים חסר ו׳, תשפוט מלא ו׳, תיבת משור מלא ו׳. ע״כ.

[**ובספר** הנהגות צדיקים במנהגי מהר״א גאלנטי (אות ז) כתב, שבכל לילי ספירת העומר מכוונים בכל לילה תיבה אחת ממזמור אלקים יחננו, שיש בו מ״ט תיבות, ואות אחת שבפסוק ישמחו וירננו, שבכל לילה כשקורין מזמור זה אחר ספירת העומר כשמגיעין לאותה תיבה שהיא כנגד אותה הלילה מרימים קול באותה תיבה, להורות כי תיבה זו היא של לילה זו, ויש קבלה בידם שמי שמכוין בזה לא ינום לילה אחת בבית האסורים, אפילו שיהיה אסור בדיני נפשות].

ובשלמי צבור (דף רחצ ע״ד) כתב: מצאתי כתוב בשם אגרת הרמב״ן, שכל ימי העומר כשאומרים ברכת כהנים, אם יאמר היחיד מזמור למנצח בנגינות בצורת המנורה יצליח במעשיו, ולא יהיה ניזוק כל היום. וסיים, וטוב לאומרו בכל יום, והאומרו בצורת המנורה בכל יום בהנץ החמה, לא יקרה לו שום מקרה רע, וכאילו הדליק המנורה בביהמ״ק. עכ״ל.

והנה מה שנוהגים לומר אחר הספירה למנצח בנגינות הוא כמ״ש בשלמי צבור שם, בשם נגיד ומצוה, משום שיש בו מ״ט תיבות כנגד ימי העומר, ובפסוק ישמחו וירננו לאומים יש מ״ט אותיות כנגד ימי העומר, אבל מ״ש בשם הרמב״ן שיש לומר המזמור בברכת כהנים, הרי אמרו בסוטה (מ.) על כיו״ב, כל האומרם אינו אלא טועה, כלום יש עבד שמברכים אותו ואינו מאזין? וצ״ע.

וכן בס׳ דרך ישרה להגאון רבי ראובן בן אברהם (שנדפס מחדש על ידי ישיבת שובי נפשי בשנת תשנ״ח. בעמ׳ נ) כתב, שכל האומרו אחר ברכת כהנים בבוקר בכל ימי הספירה יהיה מצליח במעשיו ולא יאונה לו כל און. ע״כ. ומבואר שאין הכוונה על ״ברכת כהנים״ בשעה שנושאים כפיהם לברך את ישראל, אלא אחר ברכת כהנים שאומרים אחר ברכות השחר וברכת התורה (כמ״ש התוס׳ ברכות יא:), ומעתה לא קשיא מידי. וע׳ בשו״ת לב חיים ח״ג (סי׳ כד). ודו״ק. [אמנם לשון הרב שבט מוסר בשם אגרת הרמב״ן, לאמרו בימי העומר בשעה שש״צ אומר ברכת כהנים. וע׳ בשו״ת אבני לוי ח״א סי׳ כח].

ומובא מספר ״יראת אל״ להרוקח, שהרואה אותו תמיד מצוייר בצורת מנורה ימצא חן וחסד בעיני אלהים ואדם, ואומרו בכל יום קודם הנץ החמה, לא יקרה לו מקרה רע וכו׳. והאומרו בבוקר אחר ברכת כהנים ז׳ שבועות בכל ימי הספירה לא יקרה לו נזק בכל השנה כולה ויצליח במעשיו וכו׳. וגם טוב לאומרו ז״פ כשיוצא לדרך לשלום ולהצלחה. ואם יצוייר בביהכ״נ בארון הקודש יגין בעד גזירה לקהל. ויש בשבעת קני המנורה חנינה ברכה אורה ישועה הודה שמחה רננה.

ובבני יששכר (כסלו, טבת מאמר ג אות ז) כתב שמקובל בידינו לומר מזמור ס״ז בצורת המנורה, [ואולי ר״ל בחנוכה]. וכ״כ בספרו אגרא דפרקא (אות קעו) דמקובל בידינו שעל מגינו של דוד היה מצוייר צורת המנורה, [עיין בספר תורת העולה להרמ״א ח״א סוף פ״כ], ונ״ל דהנה סוד המנורה הוא סוד נוק׳ דז״א רחל (מלכו״ת בית דוד), וז׳ נרותיה הם בנין גופה מה״ג המתפשטים בה׳ קצוותיה מחסד עד הוד, ונכללים ביסודה, ואח״כ במלכותה, כידוע מכתבי מרן, [עי׳ ליקו״ת פרשת בהעלותך בטעמי המצות]. והנה מגינו של דוד, להגביר הגבורות על שונאי ישראל היה בשביל זה מצוייר עליו צורת המנורה, וז״ש דוד [תהלים יח כט] כי אתה תאיר נרי וכו׳ בך ארוץ גדוד וכו׳. ומעתה תתבונן כשגברה יד בית חשמונאי נעשה נס במנורה, והושם זכרון לדורות להגביר הגבורות על אויבנו, והדלקה עושה מצוה להאיר אורותינ״ו, כי אורו״ת הם החסדי״ם אשר יאירו לנו, ודי בזה הערה למבין, ותתבונן מעתה אשר מקובל בידינו לומר מזמור ס״ז אלקים יחננו וכו׳ בכל גויים ישועתך וכו׳ בצורת המנורה דייקא.

וכ״כ מהר״ח פלאג׳י במועד לכל חי (סי׳ ה) דבכל ימי העומר יאמר בברכת כהנים מזמור למנצח בנגינות בצורת המנורה, והוא סגולה נפלאה שיצליח בכל מעשיו, ואינו ניזוק כל אותו יום, [ש״ח דף רצ״ח ע״ד משם אגרת הרמב״ן, ועיקרי הד״ט אות י״ד], ומורינו הרב חסיד שבכהונה בספר

שבט מוסר (פרק ל״א) הביא זה בסתם, וכנראה דהבין דהוא לכל ימות השנה.

וכ״ח בבן איש חי (ש״א פר׳ מקץ אות ד) דטוב לומר מזמור אלהים יחננו ויברכנו בצורת המנורה, ובציור השכל בלבד סגי, אם אין ציור מונח לפניו. וכ״ה בספרו עוד יוסף חי (פר׳ ויגש) דכשאומר למנצח מזמור שיר המצוייר בצורת המנורה על קלף או על נייר, יזקוף את הציור של המנורה שמסתכל בו, כדי שיהיה הציור זקוף לפניו, כדמיון המנורה שהיתה זקופה ועומדת בהיכל, ולא יניח הציור מושכב ושטוח לפניו.

ובספר שמן ששון על שער הכוונות (דרושי ספירת העומר, דרוש ה) כתב, גם ראיתי למורי ז״ל שמקפיד וזהיר מאד לו׳ אחר ספיה״ע מזמור אלהים יחוננו וכו׳ כולו מעומד וכו׳, וצריך לומר מה ענין סודו של מזמור זה עיין לעיל וכו׳ דשם כתב לאומרו ג״פ ביום המגפה ב״מ. וגם לאומרו בתיקון חצות, ואיתא בספר חסידים, שהראה הקב״ה למשה רבינו ע״ה את המנורה על טס של זהב, וכתב שם מי שרואה את המנורה בכל יום ומכוין בה, מעלה עליו כאילו הדליקה, ומובטח לו שהוא בן עוה״ב. ע״ש. וכל מי שיראה מזמור זה בכל יום בצורת המנורה, ימצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם. ואם יצייר בביהכ״נ על ארון הקודש, יגן על כל צרה שלא תבא, ומי שאומר כל יום בהנץ החמה לא יקרה לו מקרה רע. והאומרה בכל יום ז״פ כאילו מקבל פני שכינה, ואל יחסר מזונו, ודוד המלך ע״ה כתבו על טס של זהב, והיה מוליכו למלחמה וניצח אויביו. והאומרו בכל יום בימי העומר אחר ברכת כהנים, לא יקרה לו שום נזק כל השנה, וכל האומרו בכל יום ז׳ פעמים כשיוצא לדרך, ילך לשלום. ובעת הדבר ח״ו טוב לכתוב ע״ג המנורה פסוק ה׳ זכרנו יברך וכו׳, עד שמים וארץ. ועיין להחיד״א בעבודת הקודש (צפורן שמיר סי׳ ב אות י״ח) דמה מאד הפליגו באמירת למנצח בציור מנורה, וכתבו ששכרו רב ועצום, וראיתי קונט׳ כ״י לראשונים בסודותיו ותועליותיו. ולעשות נח״ר ליוצרינו נאמר אותו בכוונה בציור מנורה כתוב על קלף. עכ״ל.

ובכה״ח פלאג׳י (סי׳ יב) כתב, ראיתי בספר מדבר קדמות (מערכת ד אות כב) שהביא מספר מנורת זהב, דלדוד המלך ע״ה, הראהו הקב״ה ברוח הקודש מזמור למנצח בנגינות מזמור שיר, אלהים יחננו וגו׳, כתוב על טס של זהב מופז, עשוי בצורת מנורה, וכן הראה אותו למשה רבינו ע״ה, והיה דוד המלך נושא זה המזמור, כתוב ומצוייר וחקוק במגינו, בטס של זהב כצורת מנורה, כשהיה יוצא למלחמה, והיה מכוין סודו, והיה נוצח אותם, ואויביו נופלים לפניו, וע״ש סודות ונפלאות הרמוזות במזמור זה. עכ״ד. ובכן אנן יתמי דיתמי, דלא בינת אדם לנו, ראוי לכוין לדעתם של משה רבנו ודוד המלך ע״ה, וכל קדושים עמו, דהוו ידעי עומקן של דברים, סוד ה׳ ליראיו.

ובספר ״אגודת אזוב״ (לר״י האזובי עמ׳ ר״כ), מובא בשם חכמי הקבלה, מי שיראה מזמור זה מצוייר בצורת המנורה בכל יום, ימצא חן וחסד ושכל טוב בעיני אלקים ואדם. ואם הוא מצוייר על ארון הקודש, יגן בעד גזירה רעה לקהל. ואמרו חכמי הקבלה, שהקב״ה הראה מזמור זה לדוד המלך ברוח הקודש, כתוב באותיות של זהב מופז בצורת מנורה. וכן הראהו למשה רבינו ע״ה, כפי שכתוב בספר (דברים ח, ד): ״כמראה אשר הראה ה׳ את משה כן עשה את המנורה״. ולפני שקורא מזמור זה, טוב לומר, ע״ד משה רבינו וע״ד דוד המלך - ומצליח. והעלה עוד, שדוד המלך ע״ה, היה נושא את המזמור הזה כתוב ומצוייר וחקוק במגינו, בטס של זהב בצורת מנורה, וכשהיה יוצא למלחמה היה מכוון בסודו של המזמור, והיה מנצח את אויביו, והיו נופלים לפניו. וכבר כתב הרמ״א: שהמנורה היתה מצויירת בתוך ה״מגן דוד״. וזכות התורה והאמונה של דוד המלך היתה מגנה עליו.

והגאון בעל ספר ד״י כתב, שבמזמור זה תמצא שבעה ענינים נגד שבעה הקנים שיש במנורה, ואלו הן: חנינה, ברכה, אורה, ישועה, הודאה, שמחה, רננה. שכל הענינים הללו עתידים להיות לישראל, והאומר אותו שיכוון בו. וכל האומר מזמור ה״מנורה״ שבע פעמים (ויכוון בו)

סב. ספירת העומר צריכה להיות בדיבור בפיו ובשפתיו, אבל בהרהור לא יצא, שהרהור לאו כדיבור דמי. (ביאור הלכה סי׳ תפט). ולכן אם הרהר את ספירת העומר בלבו בסתמא, יכול לברך אחר כך, ולספור ספירת העומר בביטוי שפתים. (ועיין בשו״ת יבי״א ח״ד או״ח סי׳ ג אות יז). ולכתחלה צריך להשמיע לאזנו, ואם לא השמיע לאזנו יצא. (עיין בשו״ת יבי״א שם סי׳ יח. ודו״ק). סב)

בצאתו לדרך, או למקום סכנה, או שרוצה למצוא חן וחסד, ילך לשלום ולהצלחה. והקנה האמצעי של המנורה מאיר לשלושה קנים מימין ולשלושה קנים משמאל, והקב״ה רָמַז כביכול על עצמו שהוא זן ומפרנס את הכל. 6 קנים הם 6 צדדים: 4 רוחות השמים, ועוד אחד למעלה ואחד למטה = 6. וקנה האמצעי כביכול כנגד ה׳ יתברך שאין דבר מבלעדיו והוא הסובב את כל העולמות. וגם שבת רמוז ב״מנורה״: 3 ימים של חול מכאן ו-3 ימים של חול מכאן, ובאמצע זהו עץ החיים - שבת שכולו קודש. גם ירושלים רמוזה ב״מנורה״: ידוע שיש בעולם 6 אקלימים (חלקים), וירושלים נחשבת מקום שיש בו ישוב, ירושלים נמצאת בדיוק בנקודה האמצעית של הישוב בעולם. ירושלים מכוונת כנגד גן עדן. האקלים ה-7 זה ארץ ישראל, ו-3 מכאן ו-3 מכאן זה כל הארצות ואנחנו באמצע. והנר האמצעי הוא ביהמ״ק, ואור הנר האמצעי זהו קודש הקדשים. כל העולם רמוז במנורה, הצדיקים כאשר היו רוצים לדעת מה יקרה, היו מסתכלים במנורה (עפ״ד רבינו אליעזר מגרמייזה זיע״א). וראה עוד בס׳ תורה מציון (עמ׳ סא) שהביא בענין חשיבות וסגולת אמירת למנצח בצורת המנורה, ואפי׳ שלא מונח לפניו, שיצייר במחשבתו. וע״ע בארחות ציון ח״א (פ״ד).

ולגבי אמירת אנא בכח, הנה הנוסח אנא בכח חיברו רבי נחוניא בן הקנה, וגדולה מאד מעלת אמירתה, והשמות היוצאים מראשי תיבות שבה, כוחם וסגולתם רבים מאד, והיא מעלה את התפלות והעולמות, כמ״ש בספר הבהיר, ומובא בתורה בציון (עמ׳ סו). וגם בלילה אמירתה מלוה את הנשמה כשעולה למעלה, ומכלה כל המקטרגים. ובזוה״ק האריך במקומות רבים במעלתה וסגולתה. וראה בתיקוני הזוהר (תיקון כא, דמ״ז).

וכתב בשער הכוונות (דף נא. דרושי עלינו לשבח דרוש א), שבנוסח אנא בכח, יאמר כל שתי תיבות ביחד, אנא בכח ויפסיק, גדולת ימינך ויפסיק, תתיר צרורה ויפסיק. כי כל שם מאלו הז׳ שמות של מ״ב, יש בו ו׳ אותיות ומתחלקים לשלושה, בחי׳ בשתים אותיות יכסה פניו, ובשתים יכסה רגליו, ובשתים יעופף, ולכן צריך לחבר כל שני אותיות ביחד. והאריז״ל היה אומר שבח זה ״בנעימה ובניגון״. ע״כ.

ספירת העומר צריכה להיות בדיבור בפיו ובשפתיו, אבל בהרהור לא יצא

סב) הנה לכתחלה יש להשמיע לאזנו את ספיה״ע, כמו בכל הברכות. וגדולה מזו כתב בספר הפרדס לרבינו אשר בר חיים (שער המעשה), **שצריך לברך בקול רם**, משום דכתיב וספרתם לכם. [וסיים, וא״ת והא באשה כתיב וספרה לה, והיא מונה בלחש. יש לומר דשאני התם שאם תספור בקול רם, חיישינן שמא ישמענה בעלה ויספור גם הוא, ואולי תראה היא דם נדות לאחר מכאן ותסתור מניינה למפרע, בלא ידיעת בעלה, ותצא תקלה מהענין]. ע״כ. **ובענין** הרהור אם כדיבור דמי או לא, הנה נודע שנחלקו בזה בגמ׳ ברכות (כ:) שלדעת רבינא הרהור כדיבור דמי, ולרב חסדא הרהור לאו כדיבור דמי. ופסק רבנו חננאל, דהרהור לאו כדיבור דמי, שהרי הגמ׳ טורחת ליישב את דברי רב חסדא. וכ״ד רוב הראשונים, ובהם, רש״י, האשכול, ר״י החסיד, הרמב״ן, תר״י, הרא״ה, הריטב״א, הר״ן, המאירי, הרא״ש, הטור, רבינו ירוחם, מהר״ם ריקאנטי, האגודה, מהרי״ל, והאגור, האו״ז, והראבי״ה.

אך דעת הרמב״ם, הסמ״ג, הריא״ז והרז״ה, דהרהור כדיבור דמי. ומרן בש״ע (סי׳ סב ס״ג) כתב בזה״ל: צריך להשמיע לאזנו מה שמוציא

בפיו, ואם לא השמיע לאזנו יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו. ע"כ. מהסיום ובלבד שיוציא בשפתיו מבואר, דס"ל דהרהור לאו כדיבור דמי. אלא שהאחרונים העירו מהסעיף שאחריו, שבסעיף ד' כתב מרן, אם מחמת חולי או אונס אחר קרא ק"ש בלבו, יצא. הגה, ואף לכתחלה יעשה כן. ומשמע דהרהור כדיבור דמי, ולכן יצא. ולכאורה הוא סותר למ"ש בסעיף ג'. ויש שתירצו, דס"ל למרן, דמה"ת הרהור כדיבור דמי, ורק מדרבנן הצריכו שיוציא בשפתיו, דמדרבנן הרהור לאו כדיבור דמי. ועל כן במקום אונס העמידו דבריהם על דין תורה. ולפ"ז אף אם יעבור האונס א"צ לחזור ולקרוא ק"ש ולהוציא בשפתיו, דמה שקרא ק"ש בהרהור, בעת היותו אנוס, יצא בזה י"ח מה"ת של ק"ש.

ויש שחילקו שבאונס יהרהר ק"ש בלבו, כדי שיצא י"ח מה"ת לכל הפחות אליבא דהרמב"ם ודעימיה.

ויש מי שכתב, דמ"ש בש"ע שאם הרהר בלבו ק"ש מחמת אונס או חולי יצא, לאו דוקא, אלא דקא משמע לן שיהרהר בלבו והקב"ה קובע לו שכר על זה. ודוחק.

ולדינא נקטינן דהרהור לאו כדיבור דמי. ולכן אם הרהר את ספיה"ע בלבו, יוכל לספור אח"כ בברכה, וכ"פ המשנ"ב בביאה"ל (סי' תפט ס"א ד"ה מונה), שאם בירך בלב בודאי לא יצא כלל, דהרהור לאו כדבור דמי. וכ"כ בחזו"ע (יו"ט עמ' רמג), שאם ספר העומר בהרהור לא יצא, דהרהור לאו כדיבור דמי. ואם הרהר בלבד, יכול לברך אח"כ, ולספור ספיה"ע בביטוי שפתים. ע"כ. ועיין במשנת יעבץ מועדים (סי' לא אות ד), ובקהלות יעקב (ברכות סי' י), **ובשו"ת יבי"א ח"ד** (חאו"ח סי' ג' אות יז וסי' ד').

והמהרהר ספיה"ע בלבו, ולא ספר במשך היום, נראה שלא יוכל לספור יותר בברכה, דסב"ל, דשמא כשאר התירוצים דבספירה צריך שיהיה בפיו או בכתיבה, ולא בהרהור. ואם התכוין בהרהור לשם ספירה ראה להלן דאפשר שיועיל.

מי שהרהר בלבו את הספירה, אם חוזר למנות בברכה ביום זה

אלא דלכאורה יש לעיין, דאמאי חוזר לברך והא איכא ספק ברכה לבטלה, שהרי דעת הרמב"ם והריא"ז דהרהור כדיבור דמי, ולדעתם אם מנה את העומר בהרהור לא יכול שוב לברך, וא"כ ניחוש לסברתם דסב"ל.

והנה האחרונים דנו במי שכתב היום כך וכך יום לעומר, אם יצא ידי חובת הספירה, ומסקנת מרן החיד"א בברכ"י (או"ח סי' תפט אות יד) **ובמחזיק ברכה** (שם אות ד) שיחזור וימנה בברכה. ולפ"ז כ"ש בנ"ד, דהרי התם יש ב' צדדים שיצא י"ח, שמא הרהור כדיבור, ושמא עכ"פ כתיבה כדיבור, ואפ"ה החיד"א העלה שיחזור וימנה בברכה.

אלא דשם הנידון שכתב מכתב לחבירו בביה"ש, וכתב בריש דבריו טו"ב לספירה, ואפשר דשאני התם, שהיה בביה"ש, וגם נתעסק בדבר אחר, משא"כ בכותב משחשיכה, ומכוין להדיא לשם ספירה. מ"מ לכאורה נראה דה"ה בזה, ומסתימת הדברים שם נראה שהנידון רק אם כתיבה כדיבור. ושוב ראיתי שהחיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' עד אות נג) הביא מ"ש מהר"א ישראל בשו"ת קול אליהו (סי' ל) שהכותב מכתב לחבירו בימי הספירה היום כך וכך לעומר, אינו יכול לברך. וכתב שיש לדחות ראייתו, וכמ"ש בברכ"י הנ"ל, וסיים, הן אמת דשם היו סניפים אחרים, כאשר יראה הרואה שם וכו'.

וע"ש בברכ"י כמה סניפים להקל בנידונו שיוכל לחזור ולברך באותו יום. א. שמא כתיבה לאו כדיבור. ב. שלא כתב "היום" כך וכך, וכתבו האחרונים שאם לא יאמר היום אף שאמר יום פלוני, לא יצא. ג. שכתב בראשי תיבות, יום טו"ב, ויש אומרים שלא יצא. ד. שלא מנה שבועות, ויש אומרים שלא יצא.

ועכ"פ צריך ביאור דאמאי בנ"ד לא חיישי' לסב"ל.

וצ"ל בפשיטות, דכיון שלדעת מרן הרהור לאו כדיבור דמי, הוה ליה ספק במצוה, ודעת

מרן שלא יצא, ובספק במצוה לא חיישינן לסב"ל. ואף שמרן הש"ע לא כתב להדיא דבכה"ג יחזור לספור בברכה, ושמא היה חושש בברכות דרבנן למ"ד הרהור לאו כד"ד, אולם כבר כתב מרן הש"ע להדיא (בסי' רו ס"ג) לגבי ברכת הפירות שהיא מדרבנן, דאם לא השמיע לאזניו יצא "ובלבד שיוציא בשפתיו", הרי שפסק להדיא דאף בברכות דרבנן לא יצא י"ח בהרהור וצריך לחזור ולברך (וכמבואר שם ביבי"א או' יז). ומוכח שכן דעתו גם בנ"ד שיחזור לספור בברכה.

ואמנם כ"ז דוקא כאשר הרהר הספירה, אך במקום שהרהר הברכה בלבו, דהוה ליה ספק בברכה, סמי בידיה להימלך על ברכה זו שהרהר, ואז יוכל לחזור ולברך בפיו. וכמבואר בשו"ת יבי"א ח"ד (חלק או"ח סי' ג' אות יז) לגבי ברכת המצוות כהאי גוונא. וכן לגבי מי שהרהר ברכת הנהנין בלבו, חוזר ומברך ברכת הנהנין ואוכל, שהרי אפי' נמלך ולא אכל לא הוי כמוציא ש"ש לבטלה, לפי מה דקי"ל דאיסור לא תשא אינו אלא במוציא בשפתיו. [וכמ"ש ובל אשא את שמותם על שפתי]. ומכיון שיכול להמלך ולא לאכול, ראוי לו לעשות כן לתהות על הראשונות, (ולהוכיח ביטולו טוב שיאמר בשכמל"ו), ולחזור ולברך בביטוי שפתים ולאכול, ולא לסמוך על מה שבירך בהרהור ולאכול, מכיון שעי"ז נכנס בספק איסור שהוא נהנה מן העוה"ז בלא ברכה, לדעת רוה"פ ומרן שקבלנו הוראותיו. וגם לענין ברכת המצות אם בירך בלבו, יבטל מחשבת לבו, ויחזור ויברך בשפתיו לצאת י"ח רוה"פ, שהרי אין לקיים המצוה בלי ברכה.

אבל לענין הספירה עצמה אינו יכול להמלך, ודמי יותר לברכה אחרונה, שאם הרהר נפשות או על המחיה בלבו, למ"ד דהרהור כדיבור דמי נמצא שכבר יצא י"ח, ובזה לא יועיל מה שיימלך, שהרי כבר יצא י"ח לחד מאן דאמר. ולכן מי שהרהר נפשות או אשר יצר בלבו, אינו חוזר לברך. ולפ"ז לכאורה גם לגבי הספירה אמראי יכול לחזור ולברך ולספור, הרי שמא יצא ידי חובת הספירה בהרהור. וע"כ לומר דשאני הכא דהוה ליה ספק במצוה ובצירוף דעת מרן שיחזור לברך הכי נקטינן. ודו"ק. וע' בשו"ת יבי"א (ח"ה חאו"ח סי' מב אות ה, וח"ו חיו"ד סי' כו אות ז, וח"ז חיו"ד סי' כז אות ג, וח"ט חאו"ח סי' מז, ובמילואים, וסי' קח אות קצב, ובחיו"ד סי' כ אות א), **ובחזו"ע** (סוכות עמ' קד-קז), **שכתב**, דדוקא היכא שהמחלוקת בברכה חיישינן לסב"ל, אבל אם עיקר המחלוקת במצוה אזלינן בתר דעת מרן בזה, שהברכה נגררת אחר המצוה, לעשותה בשלימות עם הברכה הקודמת לה, כי אין לעשות מצוה בלא ברכה. ע"ש. והכי נמי לענין מי שהרהר ספיה"ע בלבו, דכיון שעיקר המחלוקת במצוה, ולדעת מרן לא יצא י"ח, לא חיישינן לסב"ל, שהברכה נגררת אחר המצוה.

ובזה אתי שפיר, דהנה אם הרהר ספיה"ע בלבו להדיא, ולא ספר אח"כ בפיו, ונזכר רק למחרת אחר צאת הכוכבים, נתבאר שיכול להמשיך לברך ולספור, מטעם ס"ס, וא"כ אמאי לא נחוש למה שהרהר. דא"א לומר דמה שהרהר כמאן דליתיה דמי. ולהנ"ל אתי שפיר. ודו"ק.

ובזה ניחא טפי שמצוי שפעמים רבות שמהרהרים את המספר כמה פעמים קודם הברכה, וסופרים בפה, ואין חוששין שאולי יצא י"ח בהרהור. וע"כ לומר דשאני הכא שהוא ספק במצוה. ועוד, דכאשר בדעתו לברך הו"ל כאילו כיוון להדיא שלא לצאת י"ח בהרהור, כדרך מה שאמרו בסי'מן ו' לגבי השומע מהש"צ ברכות השחר.

ובפרט שלפעמים ההרהור שמהרהר הוא מבלי הבנה, ויש אומרים שבספיה"ע בעי הבנה אף כשסופר בפה. ועוד, דאפשר דלכולי עלמא הרהור מבלי הבנה אין בו ממש, ושוב ראיתי בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' כג) בשם שו"ת ציץ הקודש (ח"ב סי' ז) דבהרהור בעינן שיבין מה שהוא מהרהר. וכ"ז דלא כמ"ש בספר ויען שמואל (ח"ד סוה"ס סי' יד).

ובמ' מועדי הגר"ח ח"א (עמו' עג) כתב ליישב ד"ז, עפמש"כ הקה"י בברכות (סי' י), דגם למ"ד הרהור כ'דיבור דמי, אין זה אלא היכא שמשתמש בהרהור במקום דיבור, כגון מתפלל או מברך בהרהור, שעושה זאת במקום דיבור התפלה והברכה דרמי עליה. ואחשיבה להרהור ונידון

כדיבור. אבל אם באים למחשבתו הרהורי דברים בעלמא, ואינו חושב בהם לשם ענין דיבור, לכ״ע לא נחשבים כדיבור. (ואפשר הכוונה דאי לאו הכי אינו אלא כמתעסק, ודו״ק.) והיוצא מזה דלמ״ד דהרהור לאו כדיבור דמי לא מהני מה שמכוין להדיא שיהיה במקום תפלה או ברכה. ורק למ״ד דהרהור כדיבור דמי חידש בקה״י דבהרהור בעלמא אינו כלום גם לדעתם. 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).

ונמצא שמלבד זה שהספק הוא במצוה, עוד יש כאן ד׳ ספיקות, שמא כמ״ד הרהור לאו כדיבור דמי, שהוא דעת רו״כ הראשונים, ושמא אף כשסופר בפה לגבי ספירה בעי הבנה, ושמא אף למ״ד הרהור כדיבור דמי אינו אלא כשמבין, ושמא אף למ״ד הרהור כד״ד היינו דוקא כשמכוין שהדיבור יעלה כדיבור. וכבר נודע דכשהספק במצוה, או שיש ס״ס, וגם יש דעת מרן לברך, לא עבדינן סב״ל נגד מרן. וכ״ש כאן דתרווייהו אתנהו, גם ספק במצוה, וגם ס״ס, ולכן שפיר עבדינן כדעת מרן הש״ע לחזור ולספור בברכה. [וזה מלבד שבמצות ספיה״ע שיש אומרים שהיא מן התורה, כל שיש ס״ס חשובים, הדרינן לעיקר דינא לברך ע״פ ס״ס].

אלא דלכאורה יש להעיר שהרי מרן בש״ע (סי׳ תפט ס״ד) פסק, שמי ששאל אותו חבירו כמה היום לעומר, והשיב לו ספירת אותו היום, אינו רשאי לספור בברכה באותו יום. והיינו משום שיש לחוש להסוברים דמצות אין צריכות כוונה. ולכאורה כיון שמרן בש״ע (סי׳ ס ס״ד) פסק שמצות צריכות כוונה. נמצא שעיקר המחלוקת במצוה, וכיון שכשהשיב לחבירו ספירת אותו יום לא נתכוין לצאת י״ח, לא יצא. וא״כ יהא רשאי לספור העומר בברכה, שהברכה נגררת אחר המצוה. ואמאי פסק מרן שאינו רשאי לברך על הספירה.

וצריך לחלק בין המחלו׳ בענין מצוות צריכות כוונה, דבזה מרן חושש להסוברים דמצוות צריכות כוונה, לבין דין הרהור שאין לנו לחוש להחולקים, **שאין לדבר סוף**, דההרהור הוא דבר המצוי לפני כל ברכה ומצוה. ולא אשכחן בשום דוכתא שמרן הש״ע חשש לסברת הרמב״ם דהרהור כדיבור דמי. וממילא י״ל שהברכה נגררת אחר המצוה, ואין לחוש לסב״ל.

ולפ״ז אפי׳ בירך וספר בהרהור הלב, יהא רשאי לברך ולספור בביטוי שפתים, שהרי המחלוקת במצוה, ולא יצא ידי חובתו. ולא דמי למי שהרהר ברכה אחרונה דחיישינן לסב״ל, כיון שאינה אלא ברכה. ודו״ק.

ויש להוסיף, דשאני ספיה״ע שכל מהותה היא לספור את את העומר, וזה ניכר רק כשסופר בפיו ולא בהרהור הלב. וכמ״ש בכיו״ב בחוק יעקב (סי׳ תפט ס״ק טז).

הרהר ברכת המזון בלבו אם חוזר לברך בפיו

ומילתא אגב אורחא, הנה מי שהרהר ברכת המזון בלבו, לדעת הרמב״ם יצא י״ח ואינו יכול לחזור ולברך בפיו. ואמנם באכל ושבע שחיובו בברהמ״ז מדאורייתא לכאורה הו״ל סד״א ויש לו להחמיר ולחזור ולברך ברהמ״ז בפיו. וכ״ה ביבי״א (ח״ד חאו״ח סי׳ ג ד״ה ולענין).

ומאידך י״ל דאכתי איכא סד״א לענין ברכה לבטלה, דשמא יצא י״ח בהרהור והיאך יכנס בידים בקום ועשה לספק ברכה לבטלה במה שיחזור לברך בפיו. ומה שתירצו בכל ספק ברהמ״ז שחוזר לברך ולא חיישי׳ לספק ברכה לבטלה, היינו משום דאיכ אחזקת חיוב. אולם חזקה זו אהני לספק במציאות אם בירך או לא, אבל בפסק פלוגתא דרבוותא מאי מהני חזקת חיוב, ולפ״ז אם עבר והרהר ברהמ״ז בלבו אינו חוזר לברך מכח ספק ברכה לבטלה. וכן מבואר בילקו״י ברכות (סי׳ קפד). שאינו חוזר לברך ברכת המזון בפה, ואם רוצה להחמיר ישמע מאחר שמברך על אכילה שלו. וזה דלא כמו שכתב ביבי״א הנ״ל, וכן בחזו״ע (ברכות, עמ׳ צה.) שהביא דעת רוב הפוסקים ומרן הש״ע שאם הרהר ברכת המזון בלבו לא יצא, ולא העיר בזה דהא איכא למיחש לסב״ל.

סג. מי שהרהר בכוונה תחלה את מספר הימים של העומר בלבו, והשתמש בהרהור שיהא כדיבור, ולא כמתעסק בעלמא, ושכח לספור את העומר בפיו בלילה ולמחרתו ביום, יש מקום לומר שיצא ידי חובה לגבי זה שיוכל לספור מכאן ולהבא בברכה. סג)

ובזמנו דיברנו ע״ז עם מרן אאמו״ר זיע״א, והשיב לנו שהוא חוכך בדעתו בזה, ואיה״נ י״ל דאם הרהר ברהמ״ז בלבו אפילו באכל ושבע אינו חוזר לברך, דיש לחוש לאיסור לא תשא שגם זו הוא מדאורייתא לדעת הגאונים הרמב״ם והש״ע. **וע׳** בילקו״י (ברכות, סי׳ קפה ס״ד), שאם היה אנוס בחוליו והרהר ברכת המזון בלבו ועבר האונס, אינו חוזר לברך ברכת המזון. ע״ש. ולא אמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא, משום שהספק במחלוקת הפוסקים.

עבר ניתוח במיתרי הקול ובימים שלאחר הניתוח שפתותיו נעות וקולו לא נשמע

ומי שעבר ניתוח במיתרי הקול ובימים שלאחר הניתוח שפתותיו נעות וקולו אינו נשמע, יש לדון כיצד ינהג לענין ספיה״ע, דהנה בשו״ת חת״ס ח״ו (סי׳ יט) כתב, ששומע כעונה עדיף מהרהור אף למ״ד שהרהור כדיבור דמי, משום שמצוה מן המובחר כשיש דיבור פה והשמעה לאזנו. ולכן יותר טוב שומע כעונה שחברו מדבר והוא שומע באוזן עצמו, דהוה כעונה. ולפי סברתו זו יש לומר ששומע כעונה עדיף ג״כ ממדבר בלחש ואינו משמיע לאזניו. כי בשומע כעונה ישנו דיבור עם השמעה לאזניו. וכן גם נראה שהרי שומע כעונה מועיל לכתחילה, אלא שמצוה מן המובחר שיאמר בעצמו כשיכול, ואילו מדבר ואינו משמיע לאזניו מועיל רק בדיעבד שיוצא י״ח. אבל לכתחילה צריך להשמיע לאזניו. וע׳ בשאגת אריה (בסי׳ ו׳) ששומע כעונה מועיל לכתחילה, ואינו צריך דיבור בפה בדוקא. אולם בת׳ החת״ס הנ״ל כתב, שכל שאפשר לו לדבר בפיו אינו יוצא י״ח בשומע דבור בפה מחבירו, אלא א״כ הוא עומד בתפלה שאינו יכול להוציא בפיו. ולפ״ז א״א לומר כן. אלא שעל פי סברתו של החת״ס שומע כעונה עדיף, אכן כ״ז בשאר מצוות המתקיימות באמירה, אולם לענין ספיה״ע נחלקו הפוסקים אם מועיל שומע כעונה, ולכן עדיף שיאמר הברכה והספירה בפיו, אע״פ שהוא רק חיתוך המילים וקולו אינו נשמע, שהרי בדרך זו לכל הדעות בדיעבד יוצא י״ח, משא״כ בשומע כעונה שהוא דבר השנוי במחלוקת. אולם מי שח״ו אינו יכול כלל לנענע בשפתיו, כגון שיש לו מכשיר בפיו וכדומה, בודאי ישמע מאחר הספירה. ואם יכול לכתוב אף יכתוב את המספר, שגם בזה ישנם דעות שיוצא ידי חובתו. [ספר מצות ספירת העומר עמ׳ שצט].

מי שהרהר בלבו את הספירה, ולא מנה שוב, אם מונה מכאן ואילך בברכה

סג) **ראה** בהערה הנ״ל. והנה בנ״ד שהרהר בלבו את הספירה, ולא ספר אח״כ בפיו באותו היום, וגם למחרת לא ספר את העומר, אם מונה מכאן ואילך בברכה. וכבר נתבאר לעיל שאם ספר בהרהור, יכול לחזור ולספור מיד אחר זה בפיו, דהרהור לאו כדיבור דמי. אולם אם הרהר בכוונת מכוון, שרצה שהרהור זה ייחשב לו כדיבור, ולא ספר בפיו באותו יום, הנה מאחר שנחלקו הפוסקים אם הרהור כדיבור דמי או לא, לפיכך לענין ספיה״ע בשאר הימים מהני שפיר לצרף זאת לס״ס, שמא יצא י״ח הספירה במה שהרהר בלבו להדיא את מספר היום, ואם תמצא לומר דהרהור לאו כדיבור דמי, שמא כל לילה מצוה בפני עצמה. [ועיין בשו״ת יבי״א (ח״ד או״ח סי׳ ג׳ אות יז). ובחזו״ע יום טוב (עמ׳ רמג)]. ומיהו אפשר דכיון שהמהרהר את הספירה בלבו, נקטינן דחוזר ומונה באותו היום בברכה, ואנו לא חוששין לסב״ל, וכמאן דליתא דמי, ה״ה שלא יועיל לגבי שאר הימים. ואי משום שיש כאן ס״ס, הנה מפורש בכמה אחרונים שבספיה״ע גרע טפי דלכולי עלמא בעינן דיבור דוקא. שזו צורת הספירה. ובפרט שהספק לגבי הרהור שכדיבור דמי, הוא רחוק,

כיון שהוא נגד רוב ככל הפוסקים, וכ״פ מרן, וכך פשטה ההוראה שהרהור לאו כדיבור.

וראה בקרן אורה (ברכות ג.), שיש מצוות של דיבור שאינו יוצא בהרהור, כגון הגדה של פסח וקידוש היום וספיה״ע. וכוונתו שגם למאן דאמר הרהור כדיבור דמי, מצוות אלו שאני שלא שייך לקיימם רק ע״י דיבור. כי כך ענין הספירה. [ובשו״ת הרב״ז (סי׳ ו) כתב להוכיח דלא מהני הרהור בקידוש היום. ועיין מה שכתב על דבריו בשו״ת יבי״א ח״ד (או״ח סי׳ ג סוף אות כא), ודן גם כן לענין הגדה של פסח].

גם הפר״ח (סי תפט אות ו) כתב, דאם מנה בלב, לא הוי כלום, דדברים שבלב אינן דברים, והתוס׳ ורש״י בפסחים (סג.) כתבו דכל מחשבת פיגול הוי בפה, וכ״ש הכא דכתיב וספרתם, ושאני ברכות דהוו דרבנן ואיכא למימר דהם אמרו והם אמרו, אבל בספיה״ע דיש אומרים שגם בזמן הזה היא דאורייתא, ודאי בעי ספירה בפה. ע״כ. ואפשר דכוונתו ג״כ כנ״ל, דספיה״ע שאני שגם למאן דאמר הרהור כדיבור דמי לגבי תפלה וברכות, הכא בעי דיבור דווקא. (אולם יש לדחות וכדלהלן. ובדין הרהור לגבי תפלה, ע׳ בשו״ת יבי״א ח״ד א״ח ס״ס ג, וראה גם בחזו״ע ימים נוראים עמ׳ קצז, קצח. ודו״ק).

ובשו״ת רע״א (ח״א סי׳ כט) בתשובת דודו, כתב כן עכ״פ מצד תקנת חכמים. וע״ש שהוכיח מדברי מרן הב״י, דספיה״ע היא דוקא בדיבור, שהרי כתב בב״י (או״ח סי׳ תלב) שלא תיקנו ברכה על ביטול חמץ שהוא דברים שבלב, ומדתיקנו ברכה על ספיה״ע מוכח דבעיא דיבור דוקא. וכתב עוד, דמתקנת חז״ל שתקנו ״לברך על ספיה״ע״, מוכח שאינו יוצא במחשבה בעלמא, וע״כ משום דאסמכוהו אקרא דוספרתם, דמשמע ספירה בפה, וממילא הוי כאילו כתיב ספירה בפה, ודמי לשבועה דכתיב לבטא בשפתים. ע״ש. וכ״ה שם לעיל (בסי׳ כט), דבפשיטות בספירת עומר דכתיב ביה וספרתם, יש לומר דבעי דוקא דיבור, ואף דאין הכרע במשמעות הכתוב שצריך להוציא בשפתיו (וכן לגבי נדה, וספרה לה, א״צ ספירה בפה), ול״מ כן בשום פוסק, מ״מ צריך לומר מצד תקנ״ח שלא יצא רק במוציא בשפתיו, דאם לא כן הוי דברים שבלב ואין ראוי לברך.

וע״ע בתש׳ חת״ס (ח״ו סי׳ יט) שדן כמה נידונים לגבי ספיה״ע, וכתב, לגבי הרהור כדיבור ושומע כעונה, שהעולה מן הסוגיא בסוכה (לו:), שבכל דבר של תפלה ושבח והודיה וברהמ״ז וכדו׳, למאן דאמר הרהור כדבור דמי, סגי מדאורייתא כשמהרהר כך בלבו יהי שם ה׳ מבורך שנתן התורה, דרחמנא לבא בעי. ומ״מ מצוה מן המובחר שיהיה דיבור בפיו והשמעה לאזנו, ולכן יותר טוב כשחבירו מדבר בפיו והוא שומע באוזן עצמו, דהוה כעונה. ומצוה מן המובחר עוד יותר, שידבר הוא בפיו וישמע באזנו ולבבו יבין. ולפ״ז כשאפשר לו לדבר בפיו א״א לצאת בשמיעה, אם לא באנוס כמו עומד בתפלה ושומע קדושה. וכן מי שיכול לשמוע מחבירו אינו יוצא בהרהור לבד, ולא יצא לכתחילה בהרהור, זולת בעל קרי ובשאין אחר יכול לשמוע ממנו. ומ״מ עיקר קרא דילפינן שומע כעונה מקרא דיאשיהו, והתם לא שייך לומר מנ״ל שומע כעונה דילמא משום הרהור, דהתם לא הוי מידי דמצוה דשבח והודי׳ דנימא רחמנא ליבא בעי, אלא ס״ת שמצא קרא לפניו ומעה״כ כאילו קראו בעצמו וכו׳. ע״ש. ויש שהוכיחו מזה דגם למאן דאמר הרהור כדבור דמי, הוא רק בעניינים של שבח להשי״ת ששייך לומר רחמנא לבא בעי, לא כן בקיום מצוות כמו ספיה״ע.

גם הגאון הנצי״ב בספר העמק דבר (ויקרא טו, יג. שם כג, טו) כתב, דלגבי זב כתיב וספר לו, ומשמעות ספירה אינו בפה אלא במחשבה, וזהו ׳לו׳, לעצמו, שהוא נאמן, דלא מיירי אלא בחשבון ימי טהרה. אמנם ספיה״ע שאני דמצוה למימני בפה, וזה נלמד מיתורא דקראי, מדכתיב עוד, תספרו חמשים יום, אלא שבא ללמד דין ספירה בפה. (ולכאו׳ הרי אין לנו לדרוש דרשות מעצמינו, ואולי לא כתב כן לפסק הלכה). וכ״כ עוד בפרשת ראה (דברים טז, ט), עה״פ שבעה שבועות תספר לך. דמשמעות ספירה הוא במחשבה לבד, אלא מדכתיב עוד הפעם ״תחל לספור״, למדנו ספירה בפה. והכי מבואר בסוגיא במנחות (סו). [ויל״ד דשמא בדיעבד יצא למ״ד הרהור כדיבור דמי]. וכתב, שבזה מיושב

בזה קו׳ התוס׳ אמאי אין מברכין על ספירת זבה, ולהמבואר ניחא, שעל מצוה שבמחשבה אין מברכין (ב״י או״ח תלב). וראה בספר טהרת הבית ח״ב (עמ׳ שכא).

ומהר״י אסאד בשו״ת יהודה יעלה (ח״א יו״ד סי׳ שטז) כתב, דיש לומר דאף אם לשון אמירה כולל כתיבה ואפי׳ הרהור, כמו שכתוב אמרו בלבבכם, כי תאמר בלבבך, מ״מ לשון דיבור כמו ודברת בם, וכן לשון ספירה וספרתם לכם, משמע דבעינן ספירת דברים ממש בפועל.

וע״ע במשך חכמה (ויקרא כג, טז) שכתב, ענין הספירה הוא בכל מקום על שיהא משונה מזולתו במכוון. כמו בספירת זב וזבה, כדי שיראה במכוון שיום זה טהור ולא ראה בו זיבה. אבל ״בשבע שבתות״, מה ענין ספירתם מכוון שיהא נשתנה מזולתן, אם לא דזה הוי ספירה ממש בפה. וכן ספירה ביובל בפה כדברי הרמב״ם. ו״תספרו חמשים יום״, שיום חמשים הוא יו״ט. ע״כ. [וראה גם בקהילות יעקב (ברכות סי׳ יב) שאף אם הרהור כדיבור דמי, מכל מקום אין זה דיבור בפה. וכ״כ בשו״ת מגדנות אליהו (ח״ד סי׳ מח) לגבי ספה״ע, דגם אם הרהור כדיבור דמי בכל מקום, ספה״ע שאני, דבעי ספירה בפה דהיינו דיבור ממש].

אולם כל קבל דנא לכאורה מדברי הרמב״ם והסמ״ג ודעימ׳ שפסקו להדיא דהרהור כדיבור דמי, ואעפ״כ בכל הלכות אלו של ספיה״ע לא הזכירו דבעינן ספירה בפה דוקא, מוכח דלית להו הני דרשות לחדש דבעינן ספירה בפה דוקא ולא מהני בהרהור. וכ״ש הרמב״ם שסובר דספיה״ע בזמן הזה מה״ת ולא הזכיר בזה חילוק משאר מצוות שבדיבור. וידועים דברי הגאון בית מאיר שנוח ללמוד מסתימתן של ראשונים יותר מפירושם של אחרונים. וכן מוכח לכאורה מדברי הפר״ח הנ״ל (סי׳ תפט אות ו) שכתב ״ושאני ברכות דהוו דרבנן ואיכא למימר דהם אמרו והם אמרו, אבל בספיה״ע דיש אומרים שגם בזמן הזה היא דאורייתא, ודאי בעי ספירה בפה״. ומשמע דלמ״ד הרהור כד״ד, כל בדרבנן מהני הרהור לגבי ספירה כמו לגבי ברכות, ודו״ק.

ויש לחלק בזה, דאה״נ מדברי הראשונים מוכח שאין חילוק בין ספיה״ע לשאר מצוות בזה מצד עצם הדין של הרהור כדיבור דמי לשיטתם, אולם עדיין יש חילוק במציאות של הרהור. שלגבי תפילה וברכות וכדו׳, שכל ענינם אינו אלא בחיוב של נוסח התפילה והברכה, כפי המטבע שתקנו בהם, אין דרך להרהר אלא באופן זה שהאדם מהרהר את הנוסח בכוונה מכוונת להרהר את הנוסח, משא״כ לגבי ספיה״ע שענינו עצם המנין כמה היום לעומר ואינו תלוי בנוסח, שלא תיקנו בו מטבע מחייב, בזה מצוי לרוב להרהר בעלמא כמה היום לספירה, גם בלי שום כוונה תחילה למטרה של ספירה בהרהור ומחשבה. ובהרהור כזה שאינו בכוונה תחילה, נמצא שאינו אלא כמתעסק בעלמא, דמסתברא אף לדעת הרמב״ם והסמ״ג ודעימיה אינו בכלל הרהור כדיבור דמי.

ואפשר שזוהי עיקר כוונתם של כמה מן האח׳ הנ״ל (לא כולם) שחילקו בין ספיה״ע לשאר מצוות שבדיבור, דבספיה״ע לא מהני הרהור, והיינו בהרהור בעלמא, וכמתעסק דלכ״ע אינו כדיבור. וא״כ לפי אותם אחרונים, לעולם אה״נ גם בברכות ותפילה אם יהרהר בהם כמתעסק ולא בכוונת הרהור, לכ״ע אינו יוצא בזה י״ח, ומאידך גם בספיה״ע אם יהרהר בכוונה מכוונת לשם ספירה בהרהור, יצא י״ח לרמב״ם והסמ״ג ושיטתם. ודו״ק.

והנה בחזו״ע יו״ט (עמ׳ רמג) כתב בסעיף כא, שאם כתב בלילה במכתב, היום כו״כ לעומר, ושכח לספור בפיו, מונה שאר לילות בברכה. [ונקט כמה דברים. א. שכתב כן בלילה. ב. שכתב ״היום״. אך שמא לאו דוקא הוא]. ובהערה ביאר שיש להקל אף שלא מנה שבועות [שיש אומרים שמנין השבועות אינו לעיכובא], וגם כתב כן במכתב ולא נתכוין לצאת י״ח. [שיש לסמוך על הפוס׳ שמצוות אין צריכות כוונה ובפרט מצוות דרבנן]. ושם בסעיף כ׳ כתב, שאם הרהר בלבו את הספירה, יכול לברך אח״כ ולספור בביטוי שפתיים. ומדלא כתב היאך הדין לגבי שאר ימים אם לא חזר ומנה בפיו, קצת משמע שרק הכותב במכתב מועיל, לפי שיש אומרים שכתיבה כדיבור, אבל לגבי הרהור לא יועיל מה שהרהר לחושבו כאילו ספר את העומר כדי שיוכל לספור בשאר הלילות בברכה, ואפשר שהוא כיון שפשטה ההלכה שהרהור לאו כדיבור

סד. הסופר ספירת העומר בכתיבה, כגון שכתב מכתב בלילה "היום טו"ב לעומר", ושכח לספור העומר בפיו לילה ויום, סופר בשאר הלילות בברכה. וגם אם היו ימים שיש בהם שבועות, ולא כתב מנין השבועות, בדיעבד יצא, ואף על פי שלא נתכוין לצאת ידי חובה. [שיש לסמוך בנ"ד על סברת הפוס' דס"ל מצות אין צריכות כוונה, ובפרט די"ל דבדרבנן לכ"ע אין צריכות כוונה]. סד)

דמי. אולם עוד אפשר שכוונתו נמי לפי המצוי, שלא הרהר בכוונה תחילה לשם ספירה בהרהור, שאין דרך להרהר כן, אלא דיבר בהווה, והיינו בהרהור בעלמא כמתעסק, וכגון שהביט בלוח ספיה"ע שעל קיר ביהכ"נ, או בסידור, וראה לפניו את מנין היום, או סתם נזכר והרהר בזה במחשבה. שבזה אה"נ לכ"ע לא אמרינן הרהור כדיבור דמי ולכן לא שייך לצרף שיטת הרמב"ם והסמ"ג ודעימ'.

וכעת הראוני בשם ספר אגורה באהלך (דף יג ע"ג ד"ה אמנם) שכתב להדיא לענין ספירת העומר בהרהור, שיכול לספור מכאן ואיך עם ברכה, משום ס"ס הנ"ל. וכ"ה בספר פתחי תשובה (סימן תפט ס"א דף נה ע"א). וכן פסק מדנפשיה בספר דברי הגאונים (סימן תפט סוף ס"א דף פט ע"ג). וכן העלה הרב בן ציון נשר בירחון מוריה (תשע"ה עמוד רד והלאה). וכ"כ בספר משנת יעבץ (הלכות פסח סימן כו דף עז ע"ג ד"ה ומעתה) שלדעת הרמב"ם אם הרהר ספירת העומר יצא, דאף שכתוב וספרתם, מ"מ לא כתוב לשון דיבור.

וכבר כתבנו לעיל משו"ת ציץ הקודש שכתב, דבשומע כעונה יוצא י"ח אפי' אינו מבין פירוש הדברים, וכמבואר ברמ"א (סי' קצט ס"ו) אבל **בהרהור מסתברא** דבעי שיבין מה שהוא מהרהר. **ועתה** הראוני מובא בשם מרן אאמו"ר שנשאל במי שהרהר ספיה"ע בלבו, כגון שקרא כן בעיניו ולא הוציא בשפתיו, אם יכול לסמוך על זה בשביל לספור בברכה בשאר הימים, והשיב שאין זה כלום. ע"כ. ויתכן דהיינו בהרהור בעלמא וכדאמרן. ועכ"פ מכיון שבעיקר הדין בלא"ה דעת רו"כ הראשונים דכל לילה מצוה בפ"ע, ולכן בהצטרף ספק נוסף אפי' שאינו שקול אנו מורים להמשיך ולמנות בשאר ימים בברכה כנודע, ובאופן שהרהר בכוונה תחילה ע"מ לספור בהרהור לא יצא הדבר מספק, וכ"ש שמסתימת הראשונים הנ"ל משמע טובא שיצא י"ח, הלכך נראה דיש מקום לומר דשפיר דמי להמשיך ולמנות בשאר הימים בברכה. וצ"ע. ורק כאשר הרהר בלא כוונה של ספירה, אינו אלא כמתעסק בעלמא, ואינו רשאי לסמוך ע"ז להמשיך למנות בשאר הימים בברכה.

הכותב במכתב בלילה "היום טו"ב לעומר", ושכח לספור בפיו לילה ויום

סד) **דשמא** כתיבה כדיבור דמי, ושמא כל לילה מצוה בפני עצמה. (ושמא כשכתב חשיב כמהרהר, ולד' הרמב"ם הרהור כדיבור דמי). **ועיין בשו"ת** קול אליהו ח"א הנ"ל (או"ח סי' ל) שהעלה שהכתיבה חשובה כדיבור שבפיו, והוכיח כן ממ"ש מרן בש"ע (סי' מז), שהמהרהר בדברי תורה א"צ לברך ברכת התורה, אבל הכותב דברי תורה צריך לברך ברכת התורה. וכן העלה בשו"ת מגן שאול (סי' כ) בשם מר זקנו. וכ"כ בשו"ת אגורה באהלך (דף יא ע"ג).

וקצת סיוע לזה ממ"ש בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' פ), ששבועה בכתב הויא כשבועה בפיו, וחייב לקיימה, ושכן פסק מהר"י הלוי בן מיגאש. ועיין בשו"ת הרדב"ז ח"א (ס"ס תקפא), ובשו"ת נודע בשערים ח"ב (חלק יו"ד סי' כג). ובכנה"ג (יו"ד סי' רי הגה"ט אות ו).

ועיין בשו"ת נו"ב (מהדו"ק יו"ד סי' סח) שכתב, דבר זה הוא מפורסם בדברי הפוסקים שאין שבועה חלה אלא בדיבור פה, ולא בכתב, ומקרא מלא הוא גבי שבועה לבטא בשפתים, ואמרינן

בגמ׳ גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו, וכל שלא ביטא בשפתיו לא חלה השבועה וכו׳, ועיין בתשובת שב יעקב (חלק ראשון סי׳ מ״ט) שהביא חבילות חבילות של פוסקים ששבועה בכתב אינה שבועה. ואף שמביא שם מתחלה דברי המהרשד״ם שמביא בשם ר״י הלוי, שאם כתב שבועה בכתב ידו ונתן לו חייב לקיים מה שנשבע, אבל אין לחייבו דבר מדיני אדם, הואיל ולא הוציא שבועה מפיו. מ״מ הרי מביא אח״כ תשובות רבות, ובפרט הרא״ם והמבי״ט שאין שבועה בכתב, ואי איכא ביטוי שפתים אין, ואי לא, לא הוי שבועה. וגם המהרשד״ם עצמו כתב, שאין לחייבו דבר בדיני אדם, ולא עוד אלא אף מה שהחמיר הרשד״ם לכתחלה שיקיים שבועתו, היינו בענין דידיה, שהבעל דבר עצמו כתב בכתב ידו ממש בשבועה, לכן לכתחלה יש לחוש אולי כדיבור דמי. וכן באמת רצה החוות יאיר לפסוק. ע״כ.

והנה בשו״ת רע״א (סי׳ כט) ס״ל שאם מנה ספיה״ע בכתב, לא יצא י״ח, וצריך לחזור ולספור העומר בברכה.

ולשיטת הגאון רע״א, יש לעיין, אם מודה מ״מ בכהאי גוונא שכתוב היום וכו׳, ואומר ״היום כמו שכתוב בפתק זה״, דשמא כהאי גוונא יחשב כמו דיבור. ועיין בריטב״א (מכות ו:) שחסרון מפי כתבם בעדות, הוא רק בכהאי גוונא ששולחים טענותיהם לב״ד, אבל כל שנותן עדותו כתובה לב״ד ואומר מה שכתוב כאן אני מעיד, מפיהם קרינן ביה, וכן נהגו. ע״כ. [הגראי״ל שטיינמן בספר ימלא פי תהלתך עיונים בתפילה עמוד תקטו].

והגאון החת״ס בהגהותיו שבירחון האהל (סיון תשט״ז סי׳ כו עמ׳ פה), העיר על דברי הגאון רע״א, שאפי׳ אם הדין בעלמא דכתיבה לאו כדיבור דמי, לענין שבועה, וכיו״ב, מ״מ לענין ספיה״ע יוצא גם בכתב. ע״ש.

ואף שהחיד״א בברכ״י (ס״ק יד) כתב שאין הכתיבה חשובה כדיבור, מ״מ יש כאן ס״ס, שמא הלכה שהכתיבה כדיבור, ושמא כל לילה מצוה בפני עצמה היא, וכמ״ש ס״ס כזה בספר אגורה באהלך שם. ועיין בשו״ת יבי״א ח״ד (חלק או״ח סי׳ ח אות טו והלאה ואות כא) ובמילואים שם. ועוד שם (או״ח סי׳ מג אות ט).

ואם היו ימים שיש בהם שבועות, ולא כתב מנין השבועות, תליא בפלוגתא דרבוותא, אם מנין השבועות הוא לעיכובא, שלדעת מהר״ש הלוי הוא לעיכובא, ולדעת הכנה״ג (בהגהות בית יוסף אות ד) אינו מעכב, ובדיעבד יצא. ובשו״ת אגורה באהלך העלה דבדיעבד שפיר דמי, ויכול למנות מכאן ולהבא בברכה. אע״ג דהוי כעין תרתי לריעותא. ואיכא ס״ס להחמיר, מ״מ כבר נתבאר לעיל (סי״ח אות כו) דבספיה״ע דרבנן לא מהני ס״ס להחמיר. ע״ש. וכן עיקר.

ודע, שהכותב ספיה״ע בכתב, אע״פ שלא נתכוין לצאת י״ח, יש לסמוך בנ״ד על סברת הפוסקים דס״ל דמצות אין צריכות כוונה, כמ״ש הגר״ז בש״ע (סי״ב). ועוד שיש לומר דבדרבנן לכולי עלמא א״צ כוונה. ועיין בילקו״י על הלכות פסוקי דזמרה (סי׳ ס). [ודלא כמ״ש בעלון אחד, שאם כתב מכתב והזכיר בו היום כו״כ לעומר לא יסמוך ע״ז לספור מכאן ואילך בברכה].

והנה לשונו של מרן אאמו״ר בדין זה, שכתב כן ״בלילה״, ולכאו׳ משמע שאם כתב כן ביום, אין לסמוך ע״ז, וי״ל. ועיין.

כתיבה כדיבור דמי והרהור לאו כדיבור דמי

ויל״ע מה דין המגדף את השם בכתיבה, דאפי׳ אם כתיבה כדיבור, שמא כיון דהכתב אינו נקרא בלי ניקוד אינו מועיל, ואפי׳ אם יוסיף ניקוד על הכתב יתכן שזה דבר נפרד, יש לומר שלא יתחייב משום מגדף. אבל בספיה״ע יתכן לומר דיצא ע״י כתיבה כשהוסיף ניקוד משום דא״צ לספור דוקא בלשון הקודש, וע״י הוספת ניקוד לא גרע מאשר אם יספור בשאר לשונות, וצ״ע. (אילת השחר אמור כד, טו). ופשט דברי הפוסקים, שדנו במי שכותב מבלי ניקוד. ועיין.

ובעיקר דין כתיבה והרהור אם כדיבור דמו, הנה להמבואר, דעת החת״ס (ח״ו סי׳ יט)

דבספיה״ע לכולי עלמא הרהור לאו כדיבור דמי, אבל כתיבה מועילה כדיבור, כמ״ש בהגהותיו שבירחון האהל הנז״ל.

והנה הגר״א (בסי׳ מז) עמד ע״ד מרן בש״ע, שבסימן מז ס״ג, כתב, הכותב דברי תורה צריך לברך. ע״כ. והרי הכותב הוא בסה״כ מהרהר, ומשמע דהרהור כדיבור דמי. ואילו בס״ד מרן כותב, שמותר להרהר בדברי תורה קודם שמברך. והרי בשניהם אינו מוציא בשפתיו. ועוד, שהרי מקיימים מצות ת״ת גם בהרהור, שנאמר והגית בו יומם ולילה, ונאמר והגיון לבי, דהיינו הגיון זה בלב, וא״כ אמאי לא יברך ברכת התורה על הרהור, דסוף סוף יוצא י״ח לימוד תורה בהרהור.

ובנשמת אדם כתב ליישב, שהרי בגמ׳ ברכות כא. אמרו, אמר רב יהודה מנין לברכת התורה מה״ת, שנאמר כי שם ה׳ אקרא וגו׳, ושם נאמר אקרא, משמע בפיו, לכן בהרהור אינו מחוייב לברך. ומה שאמרו שיוצא י״ח בהרהור, היינו כשא״א בפיו, שהרי נאמר יהיו לרצון אמרי פי, אמרי, וגם הגיון לבי לפניך. שגם זה יתקבלו לפני השי״ת, שעיקר מצות ת״ת ושננתם לבניך, וא״א לקיים ושננתם לאחר בלי להוציא מפיו. ולכן נאמר בנוסח הברכה בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל. ועיין בגמ׳ ברכות (ו.) שאמרו, מנין לשנים שיושבין ועוסקין בתורה ששכינה עמהם, שנאמר אז נדברו יראי ה׳ איש אל רעהו ויקשב ה׳ וגו׳. ומנין שאפי׳ אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו, שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך. וכתוב אשר אזכיר את שמי, משמע בפיו. אבל הכותב דברי תורה מברך, שהרי אחרים יכולים ללמוד מזה, ולכן מברך.

ויש שהקשו על דברי הנשמת אדם, שמלבד ושננתם יש חיוב ללמוד בעצמו, כמ״ש בספר היראים, שכל זמן שיושב ולומד מקיים מצות ושמתם את דברי אלה על לבבכם, וכן ולמדתם אותם, ושמרתם לעשותם. ועוד קשה, שבחגיגה (ג.) מסופר, היו ב׳ אילמים, בני אחותו של רבי יוחנן, שבכל פעם שהיה רבי נכנס לביהכ״נ ללמוד, היו באים ויושבים לפניו. ומתנענעים ומרחשי שפתותיהם. ביקש רבי רחמים עליהם ונתרפאו, ונמצא דהוו גמירי הלכתא וספרא וספרי וכולה תלמודא, כי היו שומעים ומבינים. אמר מר זוטרא, קרי ביה למען ילמדו. אף שאינם ראויים למסור הדברי תורה לאחרים, אפ״ה למען ילמדו, הם עצמם לומדים. ואם כדברי הנשמת אדם, הרי יכולים לכתוב וללמד לאחרים ע״י כתיבה.

ורע״א כתב ליישב, דהא קי״ל דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, ודברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבם. אבל התירו חכמים לכתוב דברים שבעל פה משום עת לעשות לה׳ הפרו תורתך. ולכן כיון דמה שכותב דברי תורה זה היתר מדרבנן, לכן חכמים תיקנו לברך על דברי תורה שכותב. ונודע מ״ש החת״ס, שאם מערב במחשבתו במה שכותב דברים שבעל פה, כדי להתגדל, עובר על איסור דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן. ולכן רבו רבי נתן אדלר כתב רק ברמזים, מהחשש הנז׳.

אבל בשו״ת אפרקסתא דעניא, (שהיה מרבני רומניה, לפני 120 שנה, ואחרי השואה נעשה לראש רבני הונגריה, ועסק בהתרת עגונות של השואה), כתב, דכיון שהותר הדבר הותר. וגם בחקרי לב התיר זאת. ודחה דברי החת״ס.

וניהדר אנפין לסתירה בדברי מרן בש״ע, בדין הרהור, ויש שכתבו ליישב, שבהרהור כיון שאינו מוציא בשפתיו שוכח מה שלומד לבסוף, ואין התורה בגדר קיום אצלו. וכבר אמרו חכמים (פ״ג דאבות) דהשוכח דבר אחד מתלמודו מתחייב בנפשו, ובסוף הוריות (יג.) מבואר, דהאוכל זיתים שוכח תלמודו של שבעים שנה. והשותה משמן זית מחזיר לו הלימוד של שבעים שנה. ולכן אינו מברך ברכת התורה על הרהור בדברי תורה. משא״כ בכתיבה שיכול לזכור דרך הכתיבה.

ומילתא אגב אורחא, הנה הגר״ש סופר בשו״ת התעוררות תשובה (סי׳ א) כתב, דמי שאוכל זיתים או שמניח כליו תחת מראשותיו, או אוכל ממאכל שאכל בו עכבר, עובר על איסור דאורייתא פן יסורו מלבבך. וכן מה שמבואר בש״ע סי׳ ד׳ היוצא מבית הקברות מבית המרחץ

סה. מי שכתב מכתב לחבירו בבין השמשות, וכתב בראש המכתב היום טו״ב לעומר, יש להסתפק אם יצא ידי חובה בכתיבה זו, ואם יוכל לברך ולספור עוד באותה לילה. ולמעשה נראה דשב ואל תעשה עדיף, ויחזור למנות בלילה בלא ברכה, או יכוין לצאת ידי חובת הברכה בשמיעה מהש״צ. סה)

ולא נטל ידיו אם ת״ח הוא משכח תלמודו, לדעתו הוי מה״ת.

אולם לא ראה דברי רבינו יהודה החסיד בספר חסידים (סי׳ תתרח), שכתב בזה״ל: אחד שאל מחכם, ואמר, עכברים אכלו מלחמי אם אוכל לאכול מן הלחם. א״ל ולמה לא תאכל. א״ל פן אשכח תלמודי, ואני נזהר מלאכול כל מה שמשכח התלמוד, ועתה אני רעב. א״ל החכם אינך חייב עד שישב ויסירם מלבו. ואני רואה אותך שאינך עוסק בתורה ואתה פנוי ובטל מדברי תורה וכו׳, ומוטב לך שלא היית נזהר מדברים המשכחים, כדי שתשכח דברים בטלים שאתה עוסק בהם. עכ״ל. ומבואר בדבריו שאין בזה איסור, ולא דמי ליושב ומסירם מלבו. ונראה דה״ה לאותם הדברים שנזכרו באורח חיים (סי׳ ד סי״ח) הנ״ל. שאין זה אלא גרמא בעלמא. והיעב״ץ כתב, שרבים אוכלים זיתים, כי זה כבוש. ועוד שזה עראי, ולא בקביעות. ולכן נאמר בגמ׳ הרגיל בזיתים. וידוע שאם יכוין בעת אכילת הזיתים ״אל אלקים מצפץ״ ימנע משכחה. ודעת הגאון החזו״א שדוקא זיתים חיים מביא לידי שכחה, אבל לא כבושים.

וניהדר לנ״ד, דהנה בגמ׳ מנחות (מב:) מבואר, שאין מברכים על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה. וכ״ה ברמב״ם. ומעתה יש לומר שהמהרהר בדברי תורה אינו מברך, שהדיבור נחשב גמר מצותה.

והלבוש והישועות יעקב, כתבו ליישב, שלא מצינו שחכמים תיקנו ברכה על מחשבה, ולכן אין מברכים על הרהור בדברי תורה למרות שמקיים מצוה. כמו שלא תיקנו ברכה על תפלה, וכן מבואר בב״י (סי׳ תלט) שאין מברכים על ביטול בערב פסח, למרות שמקיים מצות תשביתו. שהרי הביטול עיקרו בלב ולא במעשה. וכך כותב בארחות חיים (חמץ ומצה סי׳ יג), שחכמים תיקנו ברכה על הבדיקה, ולא על הביטול, כי הביטול בלב, וכ״כ בספר המכתם. וכ״כ בשבולי הלקט (סי׳ רו) שהביטול אינו טעון ברכה כלל, שהרי שנינו מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יו״ט, ועיקר הברכה שאנו מברכין על ביעור חמץ אינה אלא על הבדיקה.

ואמנם רבינו מנוח בספר המנוחה (סוף פ״ב מה׳ חו״מ) כתב בשם רב אחא והראב״ד שמברכים על ביטול חמץ. וכ״כ הכל בו שם בשם הראב״ד. ויש לומר דס״ל כמ״ש הר״ן (פרק כל שעה) שביטול חמץ הוא בפה ולא סגי בלבו דוקא. ומש״ה ס״ל דטעון ברכה. ועכ״פ להלכה אין מברכים על הרהור בדברי תורה, ודלא כהגר״א. ונודע מה שמספרים בשם הגר״ח מוולאז׳ין, כי אמר לו פעם רבו הגר״א שפעם אחת היה באמצע העמידה, ונתקשה בהבנת דברי הזוה״ק, ובשחרית נפל בדעתו יישוב יפה בז׳ אופנים, ושאל הגר״א את ר״ח מוואלז׳ין מה היה לי לעשות, ואמרתי לו לשהות מעט עד שיעבור ההרהור. אמר לו הגר״א כך עשיתי. שהיתי רבע שעה עד שיכולתי לחזור ולהתפלל בכוונה. אך כשסיימתי נשכח הכל ממני ונצטערתי על זה מאד. וכשעמדתי להתפלל מוסף באו בדעתי שוב שבע הפירושים באמצע מוסף, והסחתי דעתי מהר, ואח״כ נמצאו מסודרים לפני.

מי שכתב מכתב לחבירו בבין השמשות, וכתב בראש המכתב היום טו״ב לעומר

סה) הנה יש מהדרין לכתוב כך וכך למטמוני״ם בראש מכתביהם שבימי הספירה. ויש לדון במי שכתב מכתב לחבירו בביה״ש, וכתב בראש המכתב היום טו״ב לעומר, האם יצא י״ח בכתיבה זו, ואם יוכל לברך ולספור עוד באותה לילה. ומרן החיד״א בברכ״י הביא שרצו להביא

סו. הדבר ברור שמי שספר ספירת העומר בחלום לא יצא ידי חובתו, ויספור שוב באותה הלילה בברכה. ואם נזכר ביום, יספור בלא ברכה, ומשם ואילך בברכה. ואם לא ספר בהקיץ גם ביום, נראה שהפסיד הברכה ואינו יכול לסמוך על מה שספר את העומר בחלום, ולמנות משם ואילך בברכה. סו)

ראיה מהא דקי"ל ביו"ד (סי' רכ"א דין יו"ד) במי שנשבע או נדר נדר שלא ידבר עם חבירו, שיכול לכתוב לו מכתב. אלמא כתיבה לאו כדיבור. וגם כאן זה שכתב בכתב ידו טו"ב לספירה, לא הוי כמי שספר בפיו. אולם יש לדחות דשאני נדר שהולכים אחר פיו, וכיון שנדר שלא ידבר עם חבירו, הרי אין הכתיבה בכלל הנדר. [וראה בדברי החיד"א לעיל הערה סב].

ועוד רצו להביא ראיה ממ"ש מרן (בסי' מ"ז סע' ג) דהכותב בדברי תורה צריך לברך. ומשמע דכותב הוי כמדבר. אך יש לדחות, דשאני התם דדרך הכותב בעת כתיבתו לבטא בשפתים, כמ"ש רבי' יונה (בריש פרק היה קורא), ולכן יברך ברכה"ת, אבל לעולם אין הכתיבה כדיבור לענין ספיה"ע. ומה שהק' מהא דקי"ל גבי עדות מפיהם ולא מפי כתבם, דאלמא דכתיבה לאו כדיבור דמי, שאני ברכה"ת דבד"כ מוציא בפיו. ועוד, דשאני התם דבעינן שיבואו ויגידו בב"ד.

ועוד רצו להביא ראיה ממ"ש הכנה"ג (ביו"ד סי' ר"י) מחלוקת הפוס' בנשבע ע"י כתב, ולא ביטא בשפתיו, אי חייב לקיים שבועתו, שיש אומרים שאינו חייב לקיים. וכ"ד מרן בתשו'. וגם המהרשד"ם שהראה פנים להחמיר, והביא תשובת מהר"י הלוי דחייב לקיים, כתב בשו"ת י"ד (סי' קי"ג) דרבו עליו חביריו ועשו מעשה להקל, כמ"ש הרב כנה"ג שם, והרב שב יעקב (ביו"ד סי' מ"ט) דכתיבה אינה כדיבור, ועיין בחוות יאיר (סי' קצ"ד). וא"כ ה"ה בנ"ד שכתב ולא הוציא מפיו, לא יצא. ובפרט היכא שלא כתב היום יום טו"ב, וכתבו האחרונים שאם לא יאמר היום, אף שאמר יום פלוני, לא יצא. ועוד שכתב בראשי תיבות, יום טו"ב, ויש מהאחרונים דסוברים דאם מנה בר"ת, יחזור וימנה, דלא יצא. ותו דלא מנה שבועי, וגם בזה יש מהאחרונים דסברי דלא יצא. באופן דבנדון שלנו מסקנת מרן החיד"א שיחזור וימנה בברכה.

ובאמת דלכאורה איכא הכא ס"ס, דשמא כתיבה לאו כדיבור דמי, ושמא מצוות צריכות כוונה, ובביה"ש שמא יום הוא ולא מהני לספור מספר של היום, ושמא מנין בראשי תיבות לא מהני. ושמא אם מנה ימים ולא שבועות לא מהני, ולפ"ז צדקו דברי מרן החיד"א שיוכל לספור באותו ערב בברכה.

אלא שיש לעיין בזה דכיון שכתב בביה"ש, הוי ספק דרבנן, דספיה"ע בזה"ז מדרבנן, ובספד"ר נקטינן לקולא, וחשיב כספר, וא"כ היאך יוכל לספור באותה לילה בברכה, ומאי דמהני ס"ס בספיה"ע הוא דוקא כדי שלא יפסיד את הספירה לגמרי בשאר הימים, אבל אם המדובר הוא רק לאותו יום אמרי' שימנה בלי ברכה, שאין הברכות מעכבות המצוה, ובשאר הימים לא הפסיד המצוה וימשיך לספור בברכה. ועיין בשו"ת קול אליהו ח"א הנ"ל (או"ח סי' ל) שהעלה שהכותב בימי הספירה היום כך וכך לעומר, לפי פסק מרן ז"ל שוב אינו יכול לברך. וכן העלה בשו"ת מגן שאול (סי' כ) בשם מר זקנו. וכ"כ בשו"ת אגורה באהלך (דף יא ע"ג). וכיון שזו מחלוקת באחרונים אין לנהוג כמ"ש החיד"א, אלא שוא"ת עדיף, ימנה בלילה בלי ברכה, ויועיל לו שלא יפסיד המצוה בשאר הימים מכח הס"ס.

ספר את העומר בחלום, כמאן דליתא דמי

סו) **הנה** לכאורה נדון זה תלוי בדין הרהור בספיה"ע. אך הכא גרע טפי, כיון שהוא ישן, ואפשר שהישן מופקע מקיום המצוה. וכמו מי שאכל כזית מצה כשהוא ישן, שאפשר שיצטרך לאכול שוב כשהוא ער. והארכנו בזה בכמה מקומות, לגבי הישן בחיוב סוכה. (ילקו"י

סוכה עמ׳ תשב-תשכז סי׳ תרלט הערה יט). וראה בשו״ת מתת ידו (סי׳ יד).

ובעיקר הנידון, הנה הגר״ח פלאג׳י (מועד לכל חי סי׳ ה אות טו) כתב, אם היה ישן בתחילת הלילה, ושכח לספור העומר ואחרי כן ספר בחלום, ונזכר בלילה אחרת, האם יכול לספור בברכה או לא, הארכתי בתשובות בס״ד. ע״כ. ומצאנו לו כן בשו״ת לב חיים (ח״ג סי׳ קכו) בדין מי שספר את העומר בחלום כדת וכדין יומי ושבועי, האם חייב לחזור ולספור בהקיץ בלילה ההוא ובברכה. וכן אם לא חזר וספר אם יועיל לו לגבי מכאן ולהבא. וכתב, דפשיטא דלא מהני כלל ספירתו בחלום. ושכן כתב בספרו שו״ת חיים ושלום (ח״א סי׳ ב) שהישן פטור מן המצוות, ואם קיים פו״ר בחלום, לא יצא י״ח. עכת״ד. וכ״כ בנו הרב ביפה ללב (ח״ג סי׳ קכו), הובא בספר מנחת עומר (דף יב:).

מיהו לגבי פו״ר בשינה, כמה אחרונים כתבו שיצא י״ח. שבמצות פו״ר העיקר הוא התוצאה. וכן העיר בשו״ת ציץ אליעזר (ח״כ סי׳ כז), שבשו״ת חיים ושלום שם העלה בהיפך, שאף שכתב בשו״ת שאלת יעב״ץ (חלק ב סי׳ צז) בבא על אשתו בשינה וילדה, לא קיים עי״כ המצוה, דישן לאו בר דעת הוא לגמרי לא למצוה ולא לעבירה לא נשכר ולא נענש. מ״מ העלה הגר״ח פלאג׳י שם שברור הדבר שקיים מצות פו״ר שהוא כבנו לכל דבר. ובשו״ת פרי השדה (חלק ב סי׳ קז) כתב, שמי שבירך שהכל בחלום, ותיכף הקיץ משינתו, ויש מים לפניו, חייב לברך שוב קודם שישתה. ע״ש.

וכבר כתבנו בכמה דוכתי דבעניני הלכה אין להתחשב בחלומות, וכמבואר בגמ׳ סנהדרין ל. הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו, ובא בעל החלום ואמר לו, כך וכך הן, במקום פלוני הן, של מעשר שני הן, זה היה מעשה, ואמרו, דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין. ע״כ. וכך נפסק בש״ע (חושן משפט סי׳ רנה).

ומכאן העירו על מ״ש בבא״ח (פר׳ צו) באחד שאכל לחם בער״פ בבוקר, ולא ניקה את שיניו, וחלם שאכל חמץ עם המצה. והיה לו צער מזה וכו׳. ובאמת שאין להתחשב בחלום, כי פעמים שהוא מהרהורי לבו. וחלומות אין בהם ממש, ובלחם בודאי נעשה פרש.

ואמנם מצינו פעמים שרבותינו התחשבו בחלומות, וכגון מה שאמרו בגמ׳ נדרים ח. נידוהו בחלום צריך עשרה להתירו. והיינו מפני שיש חלומות הבאים ע״י שד, ויש חלומות הבאים ע״י מלאך, וכשיש ספק בעניני ממון אין מוציאין מהמוחזק. אבל לגבי נידוהו בחלום שהוא מילתא דאיסורא, יש לנו לחוש ולהחמיר.

והר״ן כתב שם, וא״ת וכי עדיף חלום מעד אחד דאמרינן של מעשר שני הם בבית לא אמר כלום. י״ל איצטריך, סד״א חלום עדיף שהוא אחד מששים בנבואה, קמ״ל דאפ״ה דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין לאסור לו ממונו, ואע״פ שיש רגלים לדבר דקושטא קאמר, כגון הכא שהודיעו היכן היו המעות טמונין, ואפ״ה לא מהנו החלומות לאסור. וכיון שכן משמע לי מהא דמי שנדר בחלום א״צ היתר, דדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין לאסור המותר. ואע״ג דנידוהו בחלום צריך היתר, כדאיתא בנדרים, התם היינו טעמא דאמרינן דמן שמיא נידוהו, אבל לנדר דהוי איסורא, דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין. אע״פ שהרשב״א הצריך היתר למי שנדר בחלום, בשם מקצת מן הגאונים, דמביאין עשרה בני אדם דידעי למיקרי, ויתירו לו את נדרו, ובחרטה, כמי שנדר ונשבע בהקיץ. ומייתי ראיה מההיא דאמרינן החוטא לחבירו ומת מביאין עשרה בני אדם ומשתטח על קברו, ויאמר חטאתי לה׳ ולך, ויענו כולם מחול לך ג׳ פעמים, וראוי להתנהג על פיהם. עכ״ל הרשב״א. אך הר״ן חולק עליו וכדאיתא בפרק קמא דנדרים.

ובתורת חיים שם כתב, דאע״ג שכיוון בעל החלום מנין המעות והמקום, מ״מ כיון דאין חלום בלא דברים בטלים, שמא מה שאמר לו של פלוני הן, של מעשר הן, דברים בטלים הן. וטעמא דאין חלום בלא דברים בטלים, נראה לפי שכח הדמיון פועל באדם, וכשרואה בחלומו דבר אמת, הדמיון פועל ומוסיף דברים שקרים. ע״כ.

ומצינו בב״י (סי׳ תרנא) שכתב, שלא נתבאר בגמ׳ ובפוס׳ אם צריך לחבר האתרוג ללולב בשעת הנענוע ולנענע שניהם יחד, או אם אינו מנענע אלא אגודת הלולב לבד, ויד שמאלו שהאתרוג בה תהא עומדת במקומה בלי נענוע. אבל ה״ר מנחם מריקנטי (פר׳ אמור) כתב, שצריך לסמוך האתרוג עם שאר המינים שלא להפרידה מן הבנין. וז״ל: סוד זה נגלה אלי בחלום בליל יו״ט הראשון של חג הסוכות, שאז התאכסן אצלי חסיד אחד אשכנזי, שמו הרב רבי יצחק, ואז ראיתי בחלומי שהיה כותב בכתיבה נאה שם הוי״ה ברוך הוא, וראיתי שהיה מרחיק אות ה׳ אחרונה משלש האותיות הראשונות של ה׳, ואמרתי לו מה זה עשית, והשיב כך נוהגים במקומינו. ואני מחיתי בו, וכתבתי אותו שלם. ואשתומם על המראה באין מבין פשר החלום. ובבוקר בעת נטילת הלולב ונענועו ראיתי שהיה מרחיק יד שמאלו שבה האתרוג, מיד ימינו שבה הלולב ומיניו, ואז הבנתי פתרון החלום. כי אמרו חז״ל במדרש רבה (פר׳ אמור, ל, ט) פרי עץ הדר (ויקרא כג מ) זה הקב״ה שנא׳ (תהלים צו ו) הוד והדר לפני וכו׳, הנך רואה שכל ארבעת המינים רומזים להשי״ת, ואין להפרידם. ע״כ. וכ״פ מרן בש״ע (סי׳ תרנא סעיף יא).

ובשו״ת רב פעלים כתב לדון במי שחלם שחילל שבת, אם צריך תיקון, וכתב, דאין הכי נמי אחר שהראוהו מהשמים שחטא, יעשה תיקון.

וידוע הנידון בפוסקים היאך להתייחס לספר שו״ת מן השמים, שהוא לאחד מבעלי התוס׳, מהר״י ממרויש, ששאל הרבה שאלות, והשיבוהו מן השמים בחלום, וכגון במה ששאל לגבי אשה אם מברכת על זמן גרמא, והשיבוהו שתברך. ומרן החיד״א כתב בשו״ת יוסף אומץ (סי׳ פב), שנראה ודאי שאילו שלטו מאור עיני קדשו של מרן בתשובת מהר״י ממרויש שיש לנשים לברך על מ״ע שהזמ״ג, ודאי שכך היה פוסק ומנהיג. ע״ש. אך במחכ״ת אין שום יסוד להשערתו זו, כי איך יתכן שמרן יטוש סברת הרמב״ם שפסק בסכינא חריפא שאין לנשים לברך על מ״ע שהזמ״ג, וכ״כ הראב״ד בפירושו לתורת כהנים, ויפסוק כד׳ מהר״י ממרויש שאמרו לו בחלום שהנשים יוכלו לברך על מ״ע שהזמ״ג. והרי כאן לא חשש כלל אפי׳ להחמיר ע״פ רוח הקודש של הראב״ד, משום דלא בשמים היא. א״כ כ״ש שלא יחוש כלל לדברי חלומות של מהר״י ממרויש, להקל באיסור ברכה לבטלה. וכבר כתב בשבולי הלקט (סי׳ קנז): ואין אנו צריכים לחלומו של הצדיק יעקב ממרויש ולא לפתרונו, שאין משגיחים על דברי חלומות, דקיי״ל לא בשמים היא. ע״ש. ואכמ״ל. וכבר האריך בזה מרן אאמו״ר בשו״ת יבי״א חלק א (או״ח סי׳ מא-מב), והעלה דלא בשמים היא, ודברי חלומות לא מעלין ולא מורידין בעניני הלכה. וע״ע בחלק ב׳ (או״ח סי׳ כה), וח״ד (או״ח סי׳ ט).

ובשו״ת תשב״ץ (חלק ב סי׳ קכח) דן בענין חולם החלום שאם לא יתענו הצבור באותו יום, יהיו מנודים, והורה המורה כי חייבים להתענו׳ תענית צבור, וקבעו ברכה בתפלת מנחה, והתירם מהנדוי בעשרה. והשיב התשב״ץ, דמה שראוי לדקדק בענין החלומות דרך כלל, במאמרי התלמוד, כי יש מקומות שחכמינו ז״ל חוששין להם, ויש מקומו׳ שאין חוששין להם כלל, והמקומות אשר ראינום שהם חוששין לחלומו׳ הוא זה המקום אשר עליו הי׳ זה המשא והמתן, והוא שנידהו בחלום המוזכר בנדרים, וכן במקומות אחרי׳ מפורשי׳ באחרון מברכות, וביבמו׳ (צג:). אמנם במקומות שאין חוששין להם כלל, הוא מה שהוזכר בפ׳ זה בורר (ל.). ובברכות (נ״ה:) אמרו, רבא רמי כתיב החלומות שוא ידברו וכתיב בחלום אדבר בו. לא קשיא כאן ע״י מלאך, כאן ע״י שדים. הרי שיש חלומות שראוי לסמוך עליהם ולחוש להם, ויש מהם שאין ראוי לסמוך ולחוש להם. ע״ש עוד.

ומעשה שהיה בזמנו של המהרא״ל צינץ, ששלושה דייגים יצאו לדוג דיג בנהר, וטבעו למות, ומצאו ב׳ מהם, אך השלישי לא נמצא. ונשארה אשתו עגונה. עד שבא הדייג השלישי בחלום וסיפר כי גופתו תקועה במעמקי הנהר ליד שרידי ספינה בצד פלוני, ליד הברזלים. וגם ציין על בגדיו שנמצאים במקום פלוני. ואכן מצאו את הבגדים כפי הנאמר להם בחלום, אך את גופתו לא מצאו. ומהרא״ל צינץ התיר את אותה אשה, בכמה צירופים, שבנהר אין חשש

פרק ח - שכח לספור העומר, ודין ספק וטעות בברכה ובספירה

סז. נחלקו הראשונים אם מצות ספירת העומר היא מצוה אחת המתמשכת על פני ארבעים ותשעה יום, וזה מה שנאמר בתורה: "תמימות תהיינה", וממילא אם שכח יום אחד חיסר במצוה ואינו יכול לספור מאותו יום ואילך, שאין כאן תמימות. או שמצוה זו היא מצוה בפני עצמה בכל לילה. ואף שדעת רוב ככל הראשונים כדעה שניה, שכל לילה מצוה בפני עצמה, מכל מקום חיישינן לדעה ראשונה שהיא דעת בעל הלכות גדולות שסובר שהיא מצוה אחת המתמשכת ובעינן תמימות. ולכן לדינא אם שכח או הזיד ולא ספר ספירת העומר אפילו רק יום אחד [שגם ביום לא ספר, בלי ברכה], אינו יכול יותר לברך על ספירת העומר מהלילה שלאחר מכן והלאה, אלא מכאן ולהבא יספור בלא ברכה. דספק ברכות להקל. ואם שכח כמה לילות ובכל פעם נזכר ביום וספר (בלי ברכה), ממשיך לספור מכאן ואילך בברכה. סז)

שהגל יזרוק אותו לחוף, וגם היה שם גוי מסיח לפי תומו ששמע קול צווחה שכל השלשה טבעו, וגם צירף דגילוי החלום שיש בו מן האמת לא גרע מעד אחד המעיד על פלוני שמת. כי יש חלומות הבאים ע"י מלאך, ויש חלומות הבאים ע"י שד. והעלה בכוחא דהיתרא. [וראה בשו"ת משיבת נפש להרב אריה לייב צונץ סימן לה]. ואין כאן מקומו.

שכח לספור את העומר לילה ויום אינו ממשיך לספור בברכה

סז) כ"כ בעל הלכות גדולות (הל' מנחות קלג ע"ג) שאם שכח לברך באחד מן הימים שלא יברך עוד בימים שלאחריו. וכן כתבו התוס' בשמו בפרק רבי ישמעאל (שם). וטעמו משום דבעינן תמימות. וכן כתבו ראבי"ה (סי' תקצא) והאו"ז ח"א (סי' שכט). וכ"פ רבינו יהודה בר בנימין עניו (רבו של השבלי הלקט) בפירושו לפסחים הנד"מ (עמ' סח). וכן מוכח עוד מדברי הר"ן (סוף סוכה) לפי מה שהסביר בדבריו בשו"ת מהרלב"ח (סי' סב). ע"ש. ובספר האשכול (אלבק חלק ב עמ' צד) הביא מחלוקת זו, ולא הכריע.

והתום' הנ"ל כתבו ע"ד הבעל הלכות גדולות ותימה גדולה הוא ולא יתכן. וכ"כ בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סי' שב). גם הרא"ש כתב (סוף פסחים סי' מא), דאינו נראה לר"י, דהא כל לילה ולילה מצוה בפני עצמה.

והר"ן כתב (בסוף פרק ערבי פסחים כח. דבור ראשון) בשם מר יהודאי (בח"ג שם) דמאן דלא מני עומר בליליא קמא, לא מני בשאר לילותא [פירוש, משום דבעינן תמימות, אבל בשאר לילותא], היכא דלא מני מאורתא מני מיממא. ורב האי חולק ואומר, דאי משום דבעינן תמימות שכח באחד מן הימים נמי חסר המנין, ולפיכך הוא אומר שאם לא ספר בלילה סופר ביום. עכ"ל. וכתב על זה מרן הב"י (סי' תפט), ומשמע דרבינו האי נמי לא איירי אלא בשכח בלילה ונזכר ביום, אבל אם לא נזכר גם ביום אפשר שגם הוא סובר שלא יברך עוד. אלא שרבינו [הטור] כתב שדעת רבינו האי כדעת הר"י דס"ל שכל לילה מצוה בפני עצמה היא. ולפ"ז אפי' אם לא נזכר ביום מברך בשאר לילות. עכ"ל מרן הב"י.

אולם בתרוה"ד (סי' לז) כתב, דאנן נהגינן בהא כמ"ש בעל הלכות גדולות, שאם שכח יום אחד לגמרי, שוב אינו סופר בברכה. ולא נהגינן כדברי התוס' והרא"ש שכתבו לדחות ד' בעל הלכות גדולות, דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא. ע"ש.

ומרן בש"ע (סי' תפט ס"ח) פסק: אם שכח לברך באחד מהימים בין יום ראשון בין בשאר הימים, סופר בשאר הימים בלא ברכה, אבל אם מסופק וכו'. ע"כ. והטעם לחוש לסוברים דבעי תמימות. אבל במסופק אם ספר איכא ס"ס, שמא כל לילה מצוה בפני עצמה, ושמא ספירת יום מהני. ועיין בש"ע סימן תפט, סעיפים ז-ח. וכ"פ הפרי חדש. וכיון דיש אומרים דספיה"ע בזמן הזה מה"ת שפיר סמכינן אס"ס לברך, כמ"ש בתרוה"ד (סי' לז). **ועיין בט"ז** (סי' תפט סק"י). **ובמשנ"ב** (ס"ק לה) **ובכה"ח** (ס"ק פז וצו). **ובשו"ת** שואל ומשיב רביעאה חלק ג' (סי' קכז בד"ה והנה נשאלתי). **וי"ל** ע"ד. **וע"ע במשחא דרבותא** ח"א (סי' תפט). **ובשלמי צבור** (דף רצח ע"ב אות ל). **ובשו"ת** יד יצחק ח"ג (סי' ז). **וביבי"א** ח"ד (סי' מג אות ד).

ביאורו של מהרי"א הלוי במחלוקת התוס' ובה"ג דאזלי לשיטתייהו

ומובא משו"ת מהרי"א הלוי (ח"א סי' קנה) שכתב, לגבי מחלוקת הראשונים במי ששכח לספור בלילה אם יכול לספור ביום, שנחלקו בזה בעל הלכות גדולות והתוס'. והעיר, דכמו כן מצינו שנחלקו בעל הלכות גדולות והתוס' במי שהפסיד יום אחד, אם הפסיד מכאן ואילך, דהיינו אם כל יום ויום הוא מצוה בפני עצמה, או שהכל מצוה אחת. וביאר בזה, דאזלי לשיטתייהו בשתי המחלוקות, שהרי"ד והרא"ש ושבולי הלקט תמהו על דברי בעל הלכות גדולות, אמאי אם לא ספר ספיה"ע ביום א' אינו יכול לספור בשאר הימים, והרי כל יום ויום הוא מצוה באנפי נפשה, ואם לא ספר יום א' לא קיים את המצוה של היום ההוא, אבל למחרת שפיר מוטל עליו המצוה של היום ההוא, דלא אשכחן כהאי גוונא לומר שכל הימים הוי חדא מצוה.

והנה בסוכה (מז.) דעת רב שמברך על הסוכה רק פעם אחת בתחילת החג, משא"כ בנטילת לולב שמברך כל שבעה, והטעם משום דסוכה לא מיפסקי לילות לימים, וחדא מצוה היא, משא"כ לולב דמיפסקי לילות מימים, כל יומא הוה מצוה בפני עצמה.

ולבן מסתבר לומר, דבעל הלכות גדולות דס"ל שאפשר לקיים מצות ספיה"ע אפי' ביום, לפי שיטתו אין שום הפסק באמצע זמן המצוה, שהרי זמנה הוא בין ביום ובין בלילה, ושפיר יש לומר דכל הימים הוי רק מצוה אחת, ודמיא למצות סוכה, דכיון דלית ליה הפסק, ונחשב כמצוה אחת לדעת רב. אבל לשיטת התוס' ורוב הראשונים דכל יומא הוי מצוה באנפי נפשה, יש הפסק למצוה. ואזלי לשיטתייהו, שאם לא ספר בלילה, אינו יכול לספור ביום, וא"כ יש הפסק באמצע ימי הספירה, וא"א לומר שכל הימים הם מצוה אחת, אלא דמי למצות לולב שכל יום הוא מצוה בפ"ע, מחמת שיש הפסק בלילות. ועל פי זה כתב, שמי ששכח בא' מן הימים לספור וספר ביום, לכולי עלמא יכול בשאר הימים לספור בברכה, דלשיטת הבעל הלכות גדולות, הרי ספר ביום, ויצא בזה י"ח. ולשיטת התוס' וסיעתם, אף שדילג יום א', לא הפסיד המצוה של שאר הימים.

וכתב עוד שם, שזהו ביאור דברי תרוה"ד "דהואיל ולא דילג יום אחד לגמרי", דהיינו משום דממה נפשך לכולי עלמא יצא. [ולפי זה אין זה ענין כלל לגבי קטן שהגדיל באמצע ימי הספירה שיוכל לספור ספירת העומר בברכה, דיש לומר שרק בספר ביום יכול לספור בשאר הימים, משום דלכולי עלמא ממה נפשך יצא, מה שאין כן כשהגדיל באמצע ימי הספירה, שנחשב שלא קיים כלל המצוה באותם ימים, ולדעת בעל הלכות גדולות הפסיד המצוה מכאן ואילך]. ויש לפלפל בזה מדברי שאר הפוסקים. ואכ"מ.

הערה אודות מי ששכח לספור העומר לילה אחת

ובספר ארחות חיים החדש (סי' תפט ס"ק יד) כתב בשם ספר אוצר החיים (פר' אמור מצוה שז), שאם שכח ולא ספר לילה אחד מונה שאר ימים בברכה, שאין ביד פוסק אחד להכריע נגד רוב מנין ורוב בנין. וכן הנהיג א"א וכל הצדיקים להלכה פסוקה בלי גמגום. ע"כ. [והסתמך עליו

בספר שפע חיים בקונט׳ דברי יציב (ס״ס י). וכן הובא בשו״ת אפרקסתא דעניא (סי׳ צט), אך סיים על זה, שאין מורין כן. גם בשם הרבי מקאמרנא כתבו כן, שהעיקר להלכה שכל יום הוא מצוה בפ״ע. ובשו״ת דברי משה (סי׳ כט) הביא מהגאב״ד ר׳ משה ארי׳ פריינד שכן היתה דעת הדברי חיים מצאנז].

ומרן אאמו״ר תמה עליו, דכמה רב גובריה להכריע נגד פסק מרן הש״ע במקום חשש ברכה לבטלה. ומ״ש שאין ביד פוסק אחד וכו׳, זה אינו שכבר ביארנו שזוהי דעת בעל הלכות גדולות, אשר דבריו דברי קבלה וראוי לסמוך עליו, כמו שכתבו התוס׳ (חולין מד. ד״ה כדי). וע״ע בש״ך יורה דעה (סי׳ כה סק״ב). ע״ש. ושפיר חשש מרן לדעת בעל הלכות גדולות שדבריו דברי קבלה. ועוד שכן דעת התוס׳ מגילה (כ:) וראבי״ה, והאו״ז, ומהר״י עניו. ואפשר שכן דעת רב האי גאון, וכנ״ל. והארחות חיים שם העיר ג״כ שלא נוכל להורות למעשה נגד הכרעת דברי מרן הש״ע. וכן תפסו כל האחרונים שלנו בפשיטות שאם לא ספר לילה אחד בין באונס בין ברצון, אינו יכול לספור עוד בברכה. וכמ״ש בשו״ת בית דוד (חלק או״ח סי׳ רסז). **ובשו״ת** מכתם לדוד (חלק או״ח סי׳ טז). **ובשו״ת** פרי הארץ ח״ג (סי׳ א). **ובשו״ת** נו״ב (קמא, חלק או״ח סי׳ כז). **ובספר** נהר שלום (דף קמה.). וע״ע בשו״ת מי נח (סי׳ יג) **ובשו״ת** עין יצחק (סי׳ טו). וכן העלה בשו״ת אבן יקרה תליתאה (סי׳ קעו) שאפי׳ אם לא ספר העומר מסיבת אונס אינו יכול לספור עוד בברכה. ע״ש.

ומכאן יש להעיר עמ״ש בספר פני משה (לרבי משה הכהן, סי׳ תפט עמ׳ נד) שיש לפקפק על מ״ש התוס׳ (מנחות סו.), **והרא״ש** (סוף פסחים), בשם בעל הלכות גדולות, שאם לא ספר העומר יום אחד שוב אינו מברך בשאר ימים, משום דבעינן תמימות, שמלבד שלפנינו ליתא בבעל הלכות גדולות, ועוד שהכל בו והרב ר׳ דוד אבודרהם כתבו בשם בעל הלכות גדולות להיפך וכו׳. ע״ש. והנה זה ידוע שיש נוסחאות רבות שונות ומשונות בבעל הלכות גדולות. ועיין בתבואות שור (סי׳ מח סק״ד) שכתב, שאין לסמוך להקל על הנוסח שבבעל הלכות גדולות שלפנינו במקום שלא הביאוהו רבותינו הראשונים, שפעמים רבות מביאים בשם בעל הלכות גדולות משא״כ בנוסח שלפנינו, ולפעמים כותבים בשמו להיפך. והנוסח שלפנינו הוא כברייתא דלא מתנייא בי ר׳ חייא ור׳ אושעיא. ואין למדים ממנה. ועיין בשו״ת אפרקסתא דעניא (סי׳ צט) הנ״ל, דאף דלא קי״ל כדברי אוצר החיים הנ״ל, מ״מ יש לברך בהרהור. ע״ש. ובאמת דהכי קי״ל דבהרהור ליכא לא תשא, עיין בשו״ת יבי״א ח״ד (חלק או״ח ס״ס ב עמו׳ יד).

ולפי כל הנ״ל יש להעיר גם עמ״ש מחבר אחד בספרו, דהשוכח לספור ספיה״ע לילה ויום, ימשיך לספור ״בברכה״, וחלק ע״ד מרן הש״ע וכל האחרונים דעימיה, ולא חשש לסב״ל, [ספר יצחק ירנן ח״ה]. אולם אין דבריו נכונים לדינא, שא״א לחלוק על מרן הש״ע. ומה שטען, שמצא בדברי רב יהודאי גאון [המיוחס שהוא בעל הלכות גדולות], שרק אם שכח בלילה הראשונה לספור את העומר בזה חסר בתמימות, אבל אם שכח לילה ויום באמצע הימים, ממשיך לספור בברכה. כיעו״ש. הנה מה שכתוב לילה א׳ לפי הבנת התוס׳ במנחות (סו.) אין הפירוש לילה ראשונה, אלא לילה אחת, דזיל בתר טעמא, דאם הוא משום דבעינן תמימות, כל שחסר יום אחד, מה לי בתחלת הספירה מה לי באמצע הספירה, חסר בתמימות ואינו יכול לברך על הספירה. וגם אם יש גירסא שכתוב לילה ראשונה, יש לומר דלתוס׳ היתה גירסא אחרת בדברי בעל הלכות גדולות, וממילא איך נוכל לחלוק מכח זה ע״ד תרוה״ד ומרן הש״ע וכל גדולי האחרונים, שפסקו בפשיטות דאם שכח יום אחד לא יכול יותר לספור בברכה. וכך חונך לחלוק על ראשונים ועל כל גדולי הפוסקים והש״ע.

והן אמת שמצינו כמה ראשונים שכתבו לחלק בין אם שכח לספור העומר בלילה הראשונה, לבין אם שכח בשאר הלילות, אבל בתוס׳ הנז׳ לא מצינו חילוק זה. וכתבו בסתם בשם בעל הלכות גדולות שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעיא תמימות. וכן מבואר בתרוה״ד. וכ״פ מרן בש״ע משום דחשש לסב״ל, דבלא״ה אין הברכות מעכבות.

והנה ז״ל רש״י בספר האורה (ח״א סי׳ צא) והיכא דלא מנה בלילה קמא, לא מצי למימני

בשאר לילתא. ובשאר לילה אם לא מנה בלילה יכול לממני ביום. וכ״כ רבינו ירוחם (תא״ו נ״ה ח״ד) בשם רש״י, דכי לא מני ליל קמא לא מצי למימני בשאר לילי.

וכ״ה בריי״ץ גיאת (עמ׳ שמב) בשם רב יהודאי גאון: היכא דלא מנא עומר לילא קמא, לא ימנה בשאר לילוותא, דבעינן שבעה תמימות וליכא, אבל בשאר לילוותא אי איכא דלא מנא מאורתא מני ביממא.

ובשם רב סעדיה גאון (סידור רס״ג עמ׳ קנה) כתבו, שאם שכח ולא בירך על ספיה״ע בכל לילות שבין פסח לעצרת, מברך בלילה שלאחריו, חוץ ממי שלא בירך לילה הראשון שאין מברך בשאר לילות כלל דבעינן [תמימות] וליכא. וכתב שרב האי השיב על דברי רב יהודאי גאון, דאם בעינן תמימות, א״כ אפי׳ שכח יום אחר, לא יוכל למנות, דמה לי ראשונה מה לי שניה ושלישית. ועוד שנראה עיקר שאין מניינא דכל חד וחד מעכב את כל המנין, ולכן לא שנא אם שכח לילה ראשונה או לילה אחר, מצוה לממני כולהון, ואם שכח ולא ספר סופר של אחריה. והריי״ץ גיאת העלה, דבודאי אין לך תמימות אלא כשמתחיל למנות מערב ט״ז דהיינו לילה הראשון. וכמו שאמרו בגמ׳ אימתי אתה מונה תמימות בזמן שאתה מונה מבערב, וש״מ שאם שכח או נאנס ולא מנה מבערב [ט״ז] אע״פ שמנה אח״כ, לא עלו בידו תמימות. אבל להתעכב מלספור שאר לילות אינו מתעכב אלא סופר והולך. ע״כ. והיינו דאין הכי נמי אם שכח ביום הראשון, איבד מצות תמימות, אבל לא מפני כן איבד המצוה לגמרי, שתמימות אינו מעכב את מצות ספיה״ע. והובא כ״ז בקצרה בספר העיטור (הל׳ מצה דף קלז.) דלרב יהודאי אם לא מנה לילה הראשון, אינו מונה בשאר לילות. אבל בשאר לילות, יכול להשלים ביום. וכ״ד רב עמרם משום דבעינן תמימות. ולרב האי מצוה למימני, ואם שכח סופר של אחריו. ושהריי״ץ גיאת כתב כר׳ יהודאי ור׳ עמרם, שאם לא מנה מבערב אע״פ שמונה אח״כ, לא עלו בידו תמימות. ומסתב׳ כרב האי, דספיה״ע לדידן רק מדרבנן, וליכא לדקדוקי בתמימות. ע״כ.

וכ״ה בספר המחכים, דלרב יהודאי, אם לא מנה לילה ראשונה, שוב לא ימנה, משום דכתי׳ תמימות. ואינו מיושב כל כך מה בין לילה ראשונה לשאר הלילות, שאם שכח למנות בהם שמונה בשחר בלא ברכה, שמצותה בלילה.

והמאירי (פסחים קכא:) כתב, וכל ששכח ולא מנה מבערב מונה למחרתו, כמו בקצירת העומר. ויש שמונים למחרתו בלא ברכה. והעיקר לספור בברכה. ואם שכח ולא מנה כלל בכל אותו היום, יש אומרים שאם בראשון שגג הרי זה בכלל מעוות לא יוכל לתקון שאין כאן תמימות. ואין לו עוד מנין, ואין הדברים נראין, שלא נאמר תמימות לפירוק עול מנין ולהפקיעו מכל וכל, אלא שהמצוה כך היא, ואפי׳ שכח את כולן ונזכר באחרונה סופר את האחרונה. ולא עוד אלא שיש אומרים שכל שספר ביום קודם שעת מוסף תמימות הן.

וכתב הפר״ח (סוף סעיף ז) שדעת רב יהודאי ורב סעדיה, דרק בלילא קמא כיון שלא ספר תו ליכא תמימות, אבל מליל ראשון ואילך שייך שפיר תמימות, כיון דמנה בלילה הראשון וביום של אותה לילה ששכח. ודעת רה״ג שהדין שוה, דאף בלילה הא׳ אם לא ספר בלילה יספור ביום בלא ברכה ובשאר הימים בברכה, ״וזה דעת המחבר״ שסתם בזה. עכ״ל.

והפמ״ג (מש״ז סק״ו) כתב שדעת הט״ז, דלאבודרהם שכתב אם מונה בלא ברכה אף שיצא מה״ת, מדרבנן לא יצא בספירה אא״כ בירך תחלה, שכך תיקנו לברך על המצוות.

ובביאור הגר״א (ס״ג) כתב, דס״ל לש״ע שהברכה מעכבת לענין זה שיחזור ויברך, וכמ״ש בסימן ס׳ ס״ב לענין ק״ש, וכמ״ש בירושלמי (פ״א דברכות). אבל האבודרהם עצמו חזר בו מדברי הרמב״ם, שכתב שאם מנה ולא בירך יצא. ואפשר דס״ל לש״ע כסברתו הראשונה, דמהרמב״ם אין ראיה, דשם איירי שיוצא ידי ספירה, וז״ש הרמ״א אם היה דעתו וכו׳ דוקא לענין הברכה, אבל בסעיף ד׳ כתב דברי האבודרהם בחזרתו, ומק״ש אין ראיה כמ״ש הרשב״א שברכות לא נתקנו על ק״ש. ע״כ. שוב ראיתי בחזו״ע שהביא מ״ש הגר״א דס״ל דהברכה מעכבת. והעיר, שזה צל״ע.

והנה בהלכות פסוקות לתלמידי רב יהודאי גאון שלפנינו איתא: ומי ששכח ולא בירך על ספיה"ע, מברך בשאר הימים. ע"כ. והוא סותר למה שהתוס' הביאו בשם בעל הלכות גדולות, שאם שכח לספור יום אחד, שוב אינו סופר, משום דבעינן תמימות. אולם נודע שנחלקו מי הוא בעל הלכות גדולות, ובהקדמה שם הביא שהעירו מלשונו של הבעל הלכות גדולות בהלכות ברכות, אקשו ליה רבנן למר רב יהודאי גאון וכו'. א"כ נראה שהוא לא היה המחבר.

וגם האבודרהם כתב בשם בעל הלכות גדולות, דמאן דלא מני עומר בלילה קמא, לא מני בשאר לילות, מאי טעמא דבעינן שבע שבתות תמימות תהיינה וליכא. אבל בשאר לילות היכא דלא מני מאורתא לימני למחר. ע"כ. ועל כרחינו דכוונת הבעל הלכות גדולות שאם שכח לברך, אבל ספר בלא ברכה, וקא משמע לן דאין הברכות מעכבות המצוה, וכדברי הרמב"ם ור"ד אבודרהם. **ועוד** כתב בהלכות גדולות שם: והיכא דאינשי ולא בריך על ספיה"ע מאורתא, מברך למחר. [והיינו ביום, ולכן הדגיש מאורתא]. וקאי על הברכה.

ועכ"פ מדברי תרוה"ד (סי' לז) מבואר שרק בספק אם ספר העומר או לא, רק בכהאי גוונא ממשיך לספור בברכה, הא לאו הכי אינו ממשיך לספור בברכה, וכ"ד מרן הש"ע. [שו"ת יבי"א ח"א חלק יו"ד סי' כא אות ו'. וח"ג סי' טז אות ז'. וסי' כח, וח"ד סי' מג סק"ז].

והנה הרב הנ"ל [יצחק ירנן] טרח לפרסם בכמה כתבי עת את מאמרו בענין ספיה"ע, וכמה שנים שחוזר על דבריו דמי שהפסיד כמה ימים מספיה"ע, יכול להמשיך לספור בברכה, ולדעתו העיקר להלכה שכל יום הוא מצוה בפני עצמו, ודלא כהכרעת מרן הב"י, ולכן אנשים שבאים לביהכ"נ רק בשבתות, אפשר להניח להם לברך על ספיה"ע. וגם כתב שזמן ספיה"ע לכתחלה הוא בשקיעה ולא בצאת הכוכבים, ולא מחמת ספק, אלא שכך הזמן. ושהעיקר שספיה"ע היא מה"ת. ותמוה מאד מה שייך לפלפל בדקדוקי לשונות בדברי הגאונים והרמב"ם [ובפרט דיוקים שאינן מוכרחים], ולשנות מה שנקטו מרן הש"ע וכל הפוסקים דור אחר דור, שספיה"ע בזמן הזה דרבנן, ושאם שכח יום אחד הוי סב"ל, ושהזמן הוא בצאת הכוכבים ככל מצוות התלויות בלילה, ובביה"ש הוי ספק. וכאילו כל הפוסקים טעו בזה. **ועתה** ראיתי למרן אאמו"ר בחזו"ע אבילות א' שכתב בזה"ל: והנה מחבר אחד פסק, שאם טעה או נאנס ולא ספר העומר לילה אחת סופר ביום בלי ברכה, ואף אם שכח לספור ביום ממשיך לספור בלילה שאחריו עם ברכה, לפי שכל לילה מצוה בפני עצמה. ע"כ. [יצחק ירנן ח"ו סימן יט עמוד צ] ותמיהני עליו, איך מלאו לבו לחלוק על מרן, ובאיסור לא תשא את שם ה"א לשוא, וראה בשו"ת הרמ"א (סי' מח) שכתב למרן, שכל החולק עליו כחולק על השכינה. ע"ש. ואחר זה הראוני מ"ש עוד ביצחק ירנן ח"ז (סי' מד), שהביא מה שתמהו עליו שאיך פסק הלכה נגד מרן, ושם (בעמ' רל) כתב, שיש ללמוד כן מדברי מרן בש"ע שפסק שאם מסופק אם דילג לילה אחד סופר שאר הימים בברכה, דחשבינן ליה כאילו ספר, מחמת הספק וכו'. וכל דבריו מהבל ימעטו, תזרם ורוח תשאם, שהרי שם הטעם משום ס"ס, שמא ספר, ושמא הלכה כר"י שכל לילה מצוה בפני עצמה. אבל אם ודאי לא ספר, הדרינן לכללא דסב"ל. וכן פסקו האחרונים לגבי אונן שאם עבר עליו לילה ויום באנינותו ולא ספר העומר, יספור בשאר הימים "בלי ברכה", וכמש"כ לעיל בשם שו"ת פרי הארץ (ח"ג סי' ז), ומרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' תפט סק"ו), ושלמי צבור, וזכור לאברהם, וקמח סולת, ובית עובד, ונהר שלום. ועל צבאם מהרא"י בלקט יושר (עמ' צז). וכ"פ בשו"ת לבושי מרדכי קמא (או"ח סי' צא), לגבי חולה שלא ספר העומר באונס, וכתב לו, דפשיטא ופשיטא, שמכאן והלאה לא יספור בברכה. ואני בעניי צר לי מאוד שבדור יתום זה מרהיבים עוז לחלוק על מרן אשר באורו נראה אור. ה' הטוב יכפר בעד. [עכ"ל מרן אאמו"ר שם. וכעת ראיתי לחכ"א שגם כן דרך קסת"ו נגד מה שכתב ביצחק ירנן הנ"ל, דמה שסמך על הנוסח של בעל הלכות גדולות, הוא תמוה, שבשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' לב) כתב שספר הלכות גדולות שבידינו יש בו חסרונות הרבה. ובתבואות שור (סי' מח אות ד) כתב "אשכחנא דקמאי מייתי משמיה דבעל הלכות

גדולות בהפך ממה שנמצא בספר הלכות גדולות שלפנינו", ונוסחאות דידן הוי כמתניתא דלא מיתנייא בי רבי חייא ובי רבי אושעיא. ע"כ. והגרי"פ פערלא (בחיבורו על הרס"ג) כתב, שספר ה"ג, רבו ההוגים בו, גם רבו הגהותיו ותיקוניו, וכן פרצו גם סופריו ומעתיקיו וקלקוליו ונוסחאותיו השונות. וכן כתב הגאון החזון איש (שביעית סי' ז' סק"ד) שאין ספר בעל הלכות גדולות מוגה בידינו. ואם כן פשוט שאין שום הכרח שמרן היה חוזר בו בגלל הנוסחא שנמצאת בספרים שלפנינו, נגד מה שכתבו רבים מהראשונים בכוונת בעל הלכות גדולות].

ומיהו אם ספר יום אחד בלי ברכה, או ששמע מחבירו וכיון לצאת, פשוט שיספור בברכה מכאן ואילך. וע"ע בשו"ת קנין תורה ח"ג (סי' צט אות ה).

הטעמים שספירת יום מועילה כדי להמשיך לספור בברכה

והנה במה שכתבנו שאם נזכר באותו יום וספר המנין של אותו יום יוכל לספור בלילות שלאחר מכן, עיין בשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' מג אות ג) מ"ש על דברי הפרי חדש. וע"ע בשו"ת שמן המשחה (דף ז.), ובשו"ת שביתת יו"ט (דף קכב.), ובשו"ת שואל ונשאל ח"ב (סי' ג). וכן כתבו בשו"ת חסד ואמת (סי' ז דף כא.), ובשו"ת מכתב לחזקיהו (סי' א דף ז ע"ג).

והנה בדין זה ששכח לספור העומר בלילה, וספר ביום, שמכאן ואילך סופר בברכה, [שלחן ערוך סימן תפט ס"ז] הסבירו האחרונים שהוא מטעם ס"ס, שמא לא בעינן תמימות, ושמא ספירת יום מהני. ובספר מועדים בהלכה (עמ' תקנח) העיר, דא"צ לס"ס, אלא מברך בשאר ימים בתורת ודאי, דהרי בעל הלכות גדולות הסובר שכל הימים חטיבה אחת, ואם הפסיד יום אחד הפסיד הספירה, איהו ס"ל דספירת יום הויא ספירה, והתוס' שסוברים שכל יום מצוה בפני עצמה, הם הסוברים דספירת יום אינה ספירה. (עיין תוס' מנחות סו. ד"ה זכר). וא"כ ממה נפשך, אם הלכה כבעל הלכות גדולות שדילג יום אחד שוב אינו מברך, הרי הוא סובר שספירת יום חשיבא ספירה, ואם כהתוס' שספירת יום אינה חשובה ספירה, הרי הם סוברים שכל יום מצוה בפני עצמה ומה בכך שהפסיד יום אחד. ועוד ביאר שם, דבעל הלכות גדולות לשיטתו שכל הימים מצוה אחת, ולכן אין הימים מפסיקים והם בכלל המצוה, והתוס' לשיטתם דכל יום מצוה בפני עצמה, והימים שבינתים מפסיקים. ועוד כתב, שהמעיין בדברי תרוה"ד יראה שלא כתב על דין זה שסופר מכאן ואילך מדין ס"ס, כי באמת אין זה מחמת ס"ס, אלא בתורת ודאי ממה נפשך. ע"כ.

ואמנם לא מהני ממ"נ הנז', דהא אנן חיישינן לדעת התוס' שספירת יום אינה ספירה, וחיישינן לבעל הלכות גדולות דכל הימים מצוה אחת.

ומצינו טעם נוסף לדין זה, בספר ערוה"ש (סי' תפ"ט סעיף ט"ו) שאחר שהביא דעת הבעל הלכות גדולות שאם שכח יום אחד מלמנות הפסיד המצוה, כתב, ותמהו הקדמונים על דין זה, אך כיון שדבריו דברי קבלה הלכה ומורין כן. אך אם ספר ביום, או כשיש לו ספק אם דילג יום אחד, מכאן ואילך סופר בברכה דכיון שדין זה של בעל הלכות גדולות חידוש הוא, הבו דלא להוסיף עלה. ע"כ. הרי שטעמו דכיון שדברי בעל הלכות גדולות תמוהים, ותמהו עליו הקדמונים, ורק משום שדבריו דברי קבלה עבדי' כוותיה, אזי כשיש סיבה כל שהיא לנטות מדעתו, אנו נוטים ואומרים הבו דלא להוסיף עלה, ולא רק באופן שספר ביום, דאז גם לבעל הלכות גדולות מונה והולך בברכה, אלא אף כשמסופק אם ספר כלל, בכהאי גוונא אנו נוטים קו מדברי בעל הלכות גדולות, ורק באופן שחיסר יום אחד לגמרי באופן ודאי בזה עבדינן כבעל הלכות גדולות, שדבריו דברי קבלה אף שכל הראשונים פליגי עליה.

התשובה שייחסו לרמב"ם, שמונה ביום בברכה, ואם שכח מונה אח"כ בברכה

ולגבי דעת הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז הכ"ב הכ"ג) במי ששכח למנות בלילה, יש שכתבו שפשט דבריו שמונה ביום אפי' בברכה, וכן כתבו בשו"ת עונג יו"ט (סי' מג) ובמשכנות יעקב (סי' קמא), ועוד. ואף שבשו"ת אול"צ (ח"א סי' לו) דייק בלשון הרמב"ם שמונה ביום בלא ברכה. הנה אחה"מ נעלם ממנו מ"ש המבי"ט בספר קרית ספר על הרמב"ם שם, שכתב, שכח ולא מנה בלילה מונה ביום, דאכתי קרינא ביה תמימות כיון דהוי ביומיהו, כיון דנקצר ביום כשר לדעת הרב ז"ל, ספירה נמי, דקצירה וספירה בזמן אחד כדכתי' מהחל חרמש בקמה אינך רשאי להחל חרמש אלא ביום הספירה. ע"כ. ומשמע נמי שמברך ביום.

ויש שהביאו תשובת הרמב"ם כ"י שנשאל במי ששכח לספור לילה אחת או שתים, אם יברך בשאר לילות, והשיב: מה שאבד א"א להחזירו, אבל הלילה הנזכר עד סוף השבעה שבועות יברך. וישמיט בלילה האחרון אמירת תמימות, לפי שאינן תמימות, ויאמר ביום מ"ט יום, שהם שבעה שבועות בעומר. ומי ששכח ולא בירך על העומר בתחלת הלילה יכול להשלים הברכה כל הלילה, ואין לו להשלימה ביום, והוא דבר המשנה, דבר שמצותו ביום כשר כל היום, ודבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה. ע"כ. והר"י קפאח הביא תשובה זו בהל' תמידין ומוספין (פ"ח ה"כ). ודייק שם בלשון הרמב"ם שכתב וצריך לברך בכל לילה, דלכאורה הוא מיותר, דדי לומר הבא לספור מברך וכו'. אלא קא משמע לן שהסופר ביום אם לא ספר בלילה, סופר ביום, ואינו מברך ביום. והביא התשובה הנ"ל. וכתב עוד, שמתשובה זו מוכח שדעת הרמב"ם שאם שכח יום אחד, מונה בשאר לילות בברכה, רק שלא יאמר בלילה האחרון "שלמי" תמימות, וזה כמנהג תימן שאומרים בסיום המנין "שלמי". עכת"ד.

אבן הדקדוק מלשון הרמב"ם אינו נכון, וכוונת הרמב"ם שלא תאמר שדי לברך פעם אחת על כל הימים, אלא צריך לברך בכל יום. ומ"ש עוד להוכיח שדעת הרמב"ם שמונה שאר ימים בברכה, כעת שלח לי חכ"א (מח"ס אורן של חכמים) שבזמנו הוא שלח תשובה כ"י זו להר"י קפאח, ומשום מה הר"י קפאח החליט שהיא שייכת להרמב"ם. ושאחר שחקר בדבר נראה שאינה להרמב"ם. וראה מ"ש בזה בספר אורן של חכמים (חלק ב עמ' רטו), והשיב על מה שנדפס בת' הרמב"ם מהד' מכון ירושלים.

והנה בשו"ת בית הלוי (סי' לט) חידש, דהא דפסקינן שאם שכח ולא מנה יום אחד אינו סופר עוד בברכה, היינו שאינו סופר עוד מנין הימים, אבל בספיה"ע המצוה למנות ימים ושבועות, והיינו ביום שנשלם בו השבוע סופר השבוע. וא"כ אפי' ביטל יום ביטל בזה רק מצות ספירת הימים שאינם תמימות, אבל עדיין סופר בברכה מנין השבועות. ואף שדעת רבינו ירוחם שאין מברכין על שבועות בזה"ז, שאין מברכין על זכר למקדש, הלוא לדידן קי"ל כהפוסקים שעיקר מצות ספירה בזה"ז רק מדרבנן, זכר למקדש, וע"כ מוכח שמברכין על זכר למקדש. וכן להרמב"ם הלוא מנין השבועות בזה"ז נמי דאורייתא, וא"כ ראוי לברך עליה. ואף שמנין הימים ושבועות מצוה אחת, הלוא מבואר בטור שאם ספר ימים בלי שבועות, או שבועות בלי ימים, יצא. וע"כ הכי נמי יוצא כשחיסר יום בשבועות לחוד, וסופר בברכה השבועות אף שחיסר הימים. ע"ש.

והוא חידוש גדול שיברך רק בשביל מנין השבועות. ואמנם יש שהביאו סייעתא לדבריו ממ"ש הרי"ץ גיאת, שהביא דברי רבינו האי גאון שהשיב על טענת רבי יהודאי ורב סעדיה גאון, דסברי שאם חיסר בלילה קמא לא מברך עוד, ודחה רבינו האי גאון מה לי ראשונה ומה לי שניה ושלישית, ועוד מכדי תרי קראי הם, תספרו חמשים יום, וכן שבעה שבועות תספר לך, וא"כ מאן דטעה לענין יומי אשכחן רווחא דתמימות לענין שבועי, דכד מטא יום שביעי אומר יומא דין שבוע וכו'. ולכאורה כוונתו כדברי הגרי"ז שמברך בחיסר עכ"פ בסוף שבוע, לקיים המצוה לספור שבועות. וא"ש. וכן פירש בביאור רי"פ פרלא לרס"ג (מ"ע נ"א). ע"ש.

סח. מיום שביעי ואילך צריך לספור גם שבועות, ונחלקו הפוסקים אם די בספירת הימים, או שספירת שבועות מעכבת. ואם ספר הימים ולא ספר השבועות, או שבועות ולא ימים, יש אומרים שלא יצא. ויש אומרים שבדיעבד יצא. ואם נזכר באותה לילה או למחרת יחזור ויספור בלא ברכה, ואם לא נזכר עד הלילה שאחריו ימנה משם והלאה בברכה, [כדין המסופק אם ספר העומר יום אחד, שסופר מכאן ואילך בברכה מטעם ספק ספיקא]. והוא הדין למי שטעה במספר הימים, ולא טעה במספר השבועות, או להיפך, שטעה במספר השבועות ולא טעה במספר הימים, שאם לא נזכר עד הלילה שאחריו, סופר מכאן ואילך בברכה. דשמא כל יום מצוה בפני עצמה, ואף אם תאמר שכל הלילות הם מצוה אחת, שמא די בספירת הימים. סח)

אמנם יסוד דבריו שאם מנה שבועות בלי ימים דיצא, והביא כן בשם הטור, כבר העירו ע״ז דלא נמצא כן בדברי הטור. ורק הביא המחלוקת אם צריך להזכיר שבועות בכל יום, או רק בסוף שבוע. אבל לא כתב שאם מנה שבועות לבד שיצא.

אם ספר הימים ולא ספר השבועות, או שבועות ולא ימים

סח) **הנה** דעת מהר״ש הלוי בתשובה (סי׳ ה) שאם מנה ימים ולא מנה שבועות, לא יצא. וכן כתבו הפר״ח (סי׳ תפט סוף ס״א). והמגן שאול (סי׳ כ). אלא שלא מבואר בדבריהם אם כוונתם גם בימי אמצע השבועות, או רק בימי השלמת השבועות, וכן היאך הדין כשמנה שבועות ולא מנה ימים.

והרב כנה״ג (בהגהות בית יוסף סי׳ תפט) חלק עליו ופסק דבדיעבד יצא. וכן כתבו המג״א (ס״ק ד), והחק יעקב (ס״ק ח), שאם מנה ימים ולא שבועות יצא י״ח. ומשמע דהיינו בין בימי אמצע השבועות, ובין בימי השלמת השבועות. ועיין בכנה״ג שכתב מקור לשיטתו מדיוק בלשונו של האבודרהם, שכתב לגבי מי ששואלו חבירו ביה״ש כמה היום לספירה, שישיב לו לו אתמול היה כך וכך, ואי נימא דבהזכרת ימים לחוד לא יוצא י״ח, א״כ הוה ליה למימר עצה נוספת, שיענה לחבירו כמה ימים הם, בלי להזכיר שבועות, ובכהאי גוונא יכול לחזור ולברך. ומדכתב עצה אחת שישיב שאתמול היה כך וכך, משמע דס״ל דבהזכרת הימים לחוד יצא י״ח.

אך יש לומר דאין זו ראיה, דהאבודרהם מיירי גם באופן ששאלו גם על הימים וגם על השבועות, או דמיירי לפני שהגיע כלל לשבוע אחד, שהוא קודם יום השביעי, ובאופנים אלו ודאי דהעצה היחידה שישיב לו אתמול היה כך וכך.

וטעמו של המג״א, ע״פ מה שאמרו בגמ׳ מנחות סו: למאן דאמר ספירה דרבנן, דאמימר מני יומי ולא מני שבועי דאמר זכר למקדש הוא. ובב״י כתב בשם רוה״פ דקי״ל ספירה בזמן הזה דרבנן.

ועיין בשעה״צ (ס״ק ט) שדברים אלו אינם מכוונים, דכמו דלהני דס״ל דספיה״ע בזמן הזה מדאורייתא אין נפ״מ בין יומי ושבועי, וגם שבועי הוי חלק מן המצוה, כמבואר בסה״מ, א״כ גם אי נימא דבזמן הזה הוי רק מדרבנן, לא צריך לחלק ביניהם, דהרי בפלוגתא דאמוראי אנן קי״ל כרבנן דבי רב אשי, דמנו יומי ומנו שבועי, ודלא כאמימר. והסוברים דבזמן הזה הוי חיוב ספירה מדרבנן, ס״ל דתקנו רבנן כעין דאורייתא. ואין לומר דהראשונים הסוברים שבזמן הזה הספירה מדרבנן, סברי דרבנן דבי רב אשי סברו דהוי מדאורייתא, ואמימר הוא דסבר דהוי מדרבנן, דא״כ היו צריכים לפסוק כרבנן דבי רב אשי, וכמו שהרמב״ם ושאר ראשונים הסוברים שהספירה בזמן הזה מה״ת, פסקו כרבנן דבי רב אשי, ועל כרחך שהראשונים הללו הסוברים שהספירה מדרבנן, סוברים שאף רבנן דבי רב אשי סוברים שהספירה מדרבנן, אלא דס״ל דכל דתקון רבנו

כעין דאורייתא תקון, ולכן מנו יומי ושבועי, וא"כ אמאי נחלק בין יומי ושבועי, וצריך להיות שניהם לעיכובא. ע"כ.

ואמנם י"ל שהרי מצינו לשיטת הרז"ה שסובר דקי"ל כאמימר הסובר דהוי זכר למקדש, ולכן מעיקר הדין אין לספור שבועות. ומה שאנו מונים ימים ושבועות הוא משום דמנהג הוא בידינו, ולשיטתו י"ל שאם ספר ימים לחוד, ודאי יצא. אלא שמהטעם שתפס המג"א משום שרוב הראשונים פסקו שספירה בזמן הזה מדרבנן, משמע שאינו מפני דעת הרז"ה. וע"ש בכנה"ג שכתב הטעם לשיטתו, דגם לסוברים בגמ' שמצוה למימני יומי ושבועי, אינו לעיכובא, ולמימני שבועי היינו לכתחילה, אבל בדיעבד יצא.

ועכ"פ אם נזכר באותה לילה שמנה ימים ולא שבועות, יחזור ויספור בלא ברכה, וכמו שכתבו הפמ"ג (בא"א ס"ק ד ה), החי"א, והגר"ז. ואם לא חזר וספר, ונזכר עד הלילה שאחריו, ימנה משם והלאה בברכה, וכ"פ בספר נהר שלום (ר"ס תפט). וכ"כ בכה"ח סופר (סי' תפט ס"ק כב), שכל שמונה הימים לבד, או השבועות לבד, ולא נזכר עד הלילה שאחריו, מונה והולך מכאן ואילך בברכה. וכן העלה בשו"ת והשיב משה (לרבי משה הכהן חלק או"ח סי' כט). וכ"פ בשו"ת וישב אברהם (לרבי אברהם הכהן חלק או"ח סי' מו).

ואם מנה שבועות ולא ימים כתב המג"א, שיצא י"ח. [ראה לעיל הערה סז, ד"ה והנה בשו"ת, מ"ש בשם בית הלוי]. ויש אומרים שכוונתו דוקא בימי אמצע השבועות, וכגון שלא אמר שמונה ימים, אלא רק שבוע אחד ויום אחד, דבכהאי גוונא יצא, משום שסומכים על שיטת רבינו אפרים שמיום ואילך לא צריך להזכיר ימים, רק בסוף השבועות, אבל בימים שהשבועות נשלמים בהם לא יצא י"ח. ודעת הא"ר שבימי אמצע השבועות, בין אם מנה ימים לחוד, ובין אם מנה שבועות לחוד, יצא י"ח. אבל בימים שהשבועות נשלמים, יום השביעי הארבעה עשר וכו', בהם הזכרת הימים והשבועות לעיכובא, ואם מנה רק אחד מהם לא יצא י"ח, וחייב לחזור ולספור. ע"ש. אולם לדינא בדיעבד יצא י"ח, ויחזור ויספור כהוגן בלי ברכה. ועיין בביאה"ל (ד"ה יספור).

טעה במספר הימים, אך השבועות מנה כהוגן, או להיפך

והיכא שטעה במספר הימים, אך השבועות מנה כהוגן, או להיפך שטעה במספר השבועות בלבד, ומספר הימים מנה כהוגן, לכאורה גרע טפי דכיון שהוא תרתי דסתרי לא יצא ידי ספירה, ולא מהני גם בשביל שיוכל לספור למחרת בברכה. אך מאידך יש לומר שהטעות כמאן דליתא דמי. וממילא יוכל לספור בלילה שאחריו בברכה. וכ"כ הט"ז (סק"י), שאם טעה במספר הימים, ובמספר השבועות לא טעה, מהני שיספור בשאר הימים בברכה. וכ"פ בשלמי צבור (דף רחצ: אות ל). וכ"פ המשנ"ב (סי' תפט ס"ק לח), שאם טעה במספר הימים, ולא טעה במספר השבועות, או שטעה במספר השבועות ולא בימים, אף שבאותו יום דינו לחזור ולספור כהוגן בלי ברכה, מ"מ אם לא חזר, וכגון שנזכר רק בלילה שאחר זה, מונה שאר ימים בברכה. ע"כ.

וכ"ש בנסתפק אם ספר אמש הימים כהוגן, או אם ספר השבועות כהוגן, שבודאי שסופר מכאן והלאה בברכה. וכמ"ש בשואל ומשיב רביעאה (ח"ג סי' קכז), שאם כשבא לספור בלילה, נזכר שאמש ספר כהוגן היום י"ז יום לעומר, אבל אינו זוכר אם סיים כהוגן, "שהם שני שבועות וג' ימים", או שמא סיים בטעות שהם שני שבועות ושני ימים, יספור בברכה בשאר לילות.

וכ"כ מהר"י נג'אר בספר לימודי ה' (סי' קמד) דבדידיה הוה עובדא, וכתב בזה"ל: נסתפקתי אם טעה בספיה"ע בלילה אחד, ומנה ימים ולא מנה שבועות, או שמנה ימים כהוגן, וטעה בשבועות, ונזכר בלילה שאחריו, אם יוכל למנות מכאן ולהבא בברכה. והעלה, שמכיון שלדעת הכנה"ג והמג"א אם מנה ימים ולא

סט. אם מנה ימים ולא שבועות, והוא בימי השלמת השבועות, מכיון דיש אומרים דיצא בדיעבד, ויש אומרים שלא יצא ידי חובה, על כן יחזור לספור בלא ברכה. סט)

ע. מי ששמע מהשליח צבור "היום ששה עשר יום לעומר שהם שתי שבועות ושני ימים", וחשב שהשליח צבור אמר שבעה עשר יום, ואמר היום שבעה עשר וכו', ולמחרת בלילה שמע מהשליח צבור שאמר היום שבעה עשר וכו' ונזכר שבלילה הקודם כבר אמר היום שבעה עשר, אבל אינו זוכר אם אמר שהם שני שבועות ושני ימים, או שסיים ושלשה ימים, יכול להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה. ע)

שבועות יצא, אע"פ שלדעת מהר"ש הלוי והפר"ח לא יצא, מ"מ בצירוף המחלוקת על בעל הלכות גדולות, הוה ליה ס"ס, ומונה אח"כ בברכה.

והן אמת שבשו"ת יד יצחק ח"ג (סי' ז) כתב לצדד בזה להחמיר, דלא דמי למי שלא מנה אלא הימים בלבד או השבועות בלבד, דיצא. דהכא גרע טפי, וכדאשכחן בבית שמואל (אהע"ז סי' קכט סק"ה) שאם לא כתב שם עירו כשר. אבל אם שינה שם עירו יש מקום לפסול, דגרע טפי. [וכן כתב הגט פשוט שם ס"ק טו בשם הרב המגיד].

אבל אין דבריו מוכרחים ללמוד דין זה מדין גט, וכמ"ש בשו"ת שרגא המאיר ח"ד (חלק או"ח סי' סב אות ד), דשאני גבי גט שכל שכתב שלא כהוגן הוה ליה כמזוייף מתוכו, ועל כן אם שינה שם העיר פוסל, משא"כ בנ"ד דהוי כמו שתי מצות, דמצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, שלמדנו כן מפסוקים נפרדים, וכיון שספיה"ע בזמן הזה הוא רק מדרבנן, זכר למקדש, כל שספר הימים או השבועות הרי עשה זכר למקדש, והמנין שטעה בו כמאן דליתא דמי. הילכך מכאן ואילך יכול לספור בברכה. ע"ש.

ולכן העיקר כמו שפסק המשנ"ב הנ"ל. וכ"פ הגאון רבי כלפון משה הכהן בשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סי' מד), וז"ל: אם טעה בליל ט"ו, ואמר היום י"ד לעומר שהם שני שבועות ויום אחד, ונזכר בלילה שאחריו, מונה מכאן ואילך בברכה, וכמש"כ בהגהותי לספר בן פורת יוסף (סי' כג). עכת"ד. ונכון. ועיין בשו"ת התעוררות תשובה ח"א (סי' רצה). ובחזו"ע (יו"ט עמ' רנא).

ועיין בא"ר דס"ל שבימי אמצע השבועות, בין אם מנה ימים לחוד, ובין אם מנה שבועות לחוד, יצא ידי חובתו. אולם בימים שהשבועות נשלמים הזכרת שניהם מעכבת. שעיקר חיוב מנין השבועות הוא רק במלאת השבועות, ולמד זאת מדברי שבולי הלקט וז"ל: דאם לא הזכיר מנין השבוע בליל שביעי, אינו סופר, שנאמר שבעה שבועות תספר לך. אבל באמצע השבוע אם לא מנה מספר השבועות, יספור בלילה אחרת. ע"ש. והיינו דמנין השבועות מעכב רק במלאת השבועות, ולכן לדעתו אם מנה ימים לחוד באמצע ימי השבוע, יצא י"ח. אבל בימי השלמת השבועות לא יצא, וצריך לחזור ולמנות עם ברכה.

מנה ימים ולא שבועות, והוא בימי השלמת השבועות

סט) כבר כתבנו לעיל שדעת הרב עו"ש, מג"א, וחק יעקב, שאם מנה ימים ולא שבועות, והוא בימי השלמת השבועות, יצא בדיעבד, אך דעת מהר"ש הלוי, פרי חדש, והא"ר, שלא יצא י"ח, על כן צריך לחזור ולספור בלא ברכה. והדין כן גם בסוף השבוע.

ע) כן העלה בשו"ת שואל ומשיב (מה"ד ח"ג סי' קכז). והובא באר"ח (ס"ק יג) ובכה"ח (אות צז).

עא. מי ששכח לספור את העומר בלילה, ובבוקר נסע לארצות הברית, ונחת שם כאשר בישראל כבר היה לילה, יוכל לספור בלי ברכה את המספר של היום, כאשר עדיין לא הגיע הלילה, ובשאר הלילות יספור בברכה. דסוף סוף מיקרי ספר ביום, ודעת רוב הראשונים דכל לילה מצוה בפני עצמה. עא)

שכח לספור העומר, וביום נסע לארה"ב, ונחת כאשר בישראל כבר היה לילה

עא) ראה בהררי קודש במקראי קודש (הערה 2) דלכאורה דבר זה דומה לבא בתוך השבת מטבריה לציפורי, דעכ"פ צריך גם לשקיעת החמה, אך לעומת זאת י"ל דגם בזה לא אמרינן כן אלא להחמיר אבל לא בנ"ד שהוא להקל בספק ברכה לבטלה. ע"ש.

וכיו"ב דנו האחרונים בתושב ארצות הברית שאחר סעודה המפסקת ביום ח' אב נסע במטוס לארץ ישראל, ובמוצאי ט' באב בא"י עדיין יום הוא לתושבי ארה"ב, האם רשאי לאכול אחר התענית בצאת הכוכבים של א"י, או עליו להמתין עוד כשש שעות עד שיגיע זמן צאת הכוכבים בארה"ב, ואח"כ יאכל. הנה בשו"ת ישכיל עבדי חלק ח' (סי' לח עמ' עב) כתב, שמכיון שהוא חייב לצום בט' באב מעת לעת, עליו להשלים תעניתו עד שיעור כ"ד שעות, שלא לפרוש מן הצבור של כל העולם, שכולם מתענים כ"ד שעות מעת לעת. והרי גם יום עשירי נוהגים בו מעט אבלות שלא לאכול בשר ולא לשתות יין עד חצות היום, וא"כ גם ליל עשירי יועיל לו להשלמת כ"ד שעות לתעניתו. עכת"ד.

אך אין נראה כן, אלא כיון שהוא נמצא בא"י, מיד בצאת הכוכבים של ליל עשירי יוכל לאכול עם כל תושבי ארץ ישראל, שאין לו אלא מקומו ושעתו. וכבר כתב כיו"ב בשו"ת חבצלת השרון (חלק יו"ד סי' מז) בדין אותו ואת בנו, שנשאל אודות עגלים שהובאו מאמריקה לא"י, והאם נשחטה באמריקה לפנות בוקר, והעגל שלה הובא לארץ ישראל בתחלת הלילה באופק א"י, ועדיין הוא יום באמריקה, מהו לענין דין אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד. והעלה שמכיון שבאופק א"י הוא לילה אין לנו אלא מקומו ושעתו. והרי מעשים בכל יום שהנולד באמריקה וביום לפני הבר מצוה שלו נסע במטוס לארץ ישראל, אנו חושבים אותו בא"י כגדול לכל דבר בתחלת הלילה שנכנס בו לשנת הארבע עשרה, אע"פ שבמקום שנולד עדיין יום הוא, ולא השלים שנת י"ג, מ"מ אין לנו לדון אלא על מקומו ושעתו. ע"כ.

ובשו"ת כוכבי יצחק ח"ב (סי' יא אות טו דף פז ע"ב) הביא בשם הגאון ר' יעקב שור, שהאריך ג"כ בזה לענין אותו ואת בנו, והעלה ג"כ שאין הולכים בזה אלא אחר מקומו ושעתו, וכל שהעגל נמצא באופק א"י שהוא לילה מותר לשוחטו, אע"פ שבמקום שנשחטה האם הוא עדיין יום. ע"ש. וכן העלה הגאון בעל אור שמח בספרו משך חכמה (פר' אמור דף קעה ע"ב). ע"ש.

וכן יש להורות בנידון תושבת ארה"ב שהגיעה בסוף שבעה נקיים לא"י, ובליל שמיני רוצה לטבול, אחר כלות שבעה נקיים, שאע"פ שאילו היתה במקומה בארה"ב לא היתה יכולה לטבול עד אחר כעבור שש שעות, שכל הזמן הזה יום הוא בארה"ב, מ"מ יכולה לטבול בתחלת הלילה של אופק ארץ ישראל. וכן פסקו בשו"ת מנחת יצחק ח"ו (סי' פד), ובשו"ת שבט הלוי ח"ב (סי' צג). ע"ש.

וגם בשו"ת בית אבי ח"ג (סי' קכא) העלה שאע"פ שאין כאן שבעה נקיים מעת לעת, כיון שעברו שבעה נקיים לספירתה והיא נמצאת עתה באופק א"י יכולה לטבול אפי' בתחלת הלילה שהוא צאת הכוכבים באופק א"י, ואין מקום כלל להחמיר להצריכה להמתין עוד שש שעות נוספות כדי שיהיה לילה ודאי באמריקה, שבכל כה"ג אין לאדם אלא מקומו ושעתו. ע"ש. וכ"פ בשו"ת באר משה ח"ז (סי' קטז עמ' קעג). ושם (בעמ' קעב), פסק גם לענין אותו ואת בנו כאמור. ע"ש. וא"כ ה"ה

בנ״ד שיוכל לאכול כמו כל תושבי א״י, הוא המקום שנמצא שם, וא״צ להשלים שעות לתשעה באב כדי שיהיה תענית מעת לעת.

ונראה עוד לפי האמור, ולפי מה שהעלה בשו״ת יבי״א ח״ה (חלק יו״ד סי׳ כה) בדין פדיון הבן, שיכול האב לפדות את בנו בליל שלשים ואחד, ואינו צריך להמתין שימלאו לבן כ״ט י״ב תשצ״ג. שאם הבן נולד בארצות הברית, וההורים יחד עם הבן עלו לא״י, רשאי האב לפדותו בא״י בליל ל״א שבאופק א״י, וא״צ להמתין כמה שעות עד שיהיה ליל ל״א בארצות הברית. שאין לנו אלא מקומו ושעתו, באשר הוא שם. וע׳ בשו״ת בצל החכמה ח״א (סי׳ עה ועו). **ובשו״ת** באר משה ח״ז (עמ׳ שלה). ע״ש. וכ״ש לגבי צום ט׳ באב שהוא מדרבנן, וברצו תליא מילתא, וכמ״ש הרשב״א בחידושיו למגילה (ה:) שמכיון שאף לגבי צום החמישי כתיב יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה, אף בו אמרינן דברצו תליא מילתא, ואם רצו מתענים, רצו אין מתענים, הילכך רצה רבי לעקור ט׳ באב. וכיו״ב כתב הריטב״א מגילה שם. וע״ע בשו״ת יבי״א ח״א (סי׳ לג). הילכך בנ״ד אמרינן שלא רצו להחמיר שיהיה דוקא מעת לעת, אלא דינו כדין כל דיני התורה, שאין לך בהם אלא מקומו ושעתו. ולכן יכול לאכול מיד עם צאת הכוכבים של אופק א״י.

ובשו״ת אג״מ חלק אורח חיים חלק ג (סי׳ צו), נשאל במי שנסע מאמריקה לא״י בתשעה באב, האם יכול לאכול בצאת הכוכבים של אופק א״י, והשיב, שלעולם הולכים אחר המקום שנמצא שם, בין להקל בין להחמיר, שלא קבעו חכמים צום התענית לפי שעות אלא רק עד צאת הכוכבים. ע״ש.

וכ״כ בשו״ת בצל החכמה חלק א (סי׳ לא אות ח). וכ״ש בשאר תעניות צבור שא״צ להמתין יותר מצאת הכוכבים של אופק ארץ ישראל. ודע שדין זה נוהג אפי׳ באיש שדעתו לחזור לארה״ב אחר איזה ימים, ולא שייך כאן נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם, שלענין מקומו ושעתו, נוהג בכל אופן כמנהג המקום אשר נמצא שם, באשר הוא שם. וכן העלה בשו״ת פרי אליהו ח״ג (סי׳ יז). ע״ש.

וכיו״ב כתב בשו״ת בני ציון שפירא ח״א (ס״ס כז), שלפי מה שאמרו במגילה (ה.) שאין מחשבים שעות לחדשים, שנאמר עד חדש ״ימים״, מוכח מכאן כמו שהעלתי בקונטרס מדת היום בקובץ אהל תורה (תרפ״ח סי׳ צב) במה שמעשים בכל יום שהאניות נוסעות במהירות עצומה ממערב למזרח העולם, בימים הארוכים, וע״י כך נתקצר להם היום בכמה שעות פחות מכ״ד שעות, ונמצא שבשבת לא שמר את השבת כ״ד שעות מעת לעת, והעליתי בראיות ברורות מהש״ס והפוסקים דאזלינן בתר האופק שנמצא בו עכשיו, וא״צ להשלים עד כ״ד שעות, שכיון שכתוב ביום השביעי, ימים אתה מונה לשביעי, ולא שעות, וכמו שאמרו במגילה (ה.) הנ״ל. ע״ש. (ועיין עוד בסמוך). וזה ברור.

ובשו״ת פסקי תשובה ח״ב (סי׳ רנב). וכן במכתבי תורה (סי׳ לה) הביא שהגאון רבי אברהם מרדכי אלטר האדמו״ר מגור זצ״ל כתב, נסתפקתי במי שהבדיל במוצאי יום הכפורים ואח״כ עף בגמלא פרחא למקום שעודנו יום, ואכל שם אם ענוש כרת, וכן מי שהבדיל במוצאי שביעי של פסח (בא״י) ועף למקום שעודנו יום, ואכל שם חמץ, אם חייב כרת. ונראה שכיון שכבר קיים ״מערב עד ערב תשבתו שבתכם״, וכן לגבי חמץ, קיים מ״ש ״עד האחד ועשרים לחודש בערב״, מה״ת אינו מחוייב יותר. ע״כ. ונראה שכתב כן דרך פלפול לענין כרת, אבל איסורא מיהא איכא, כי לפי שנתבאר מדברי האחרונים הנ״ל, עליו לנהוג כפי מקומו ושעתו. [ובשו״ת אבני זכרון ח״ב (סי׳ פז אות ב) חולק על הנ״ל, וס״ל שחייב כרת. ואין דבריו מוכרחים].

ובשו״ת רב פעלים ח״ב (סוד ישרים סי׳ ד), חקר אודות מי שעשה את יום השבת, במקום שמתאחרת שקיעת החמה (ארה״ב), וע״י שם של קפיצת הדרך עף למקום רחוק ששם מקדמת השמש לשקוע (ארץ ישראל), שנמצא שהוא לא שמר

עב. מי ששכח לספור יום אחד לילה ויום, יש לו לספור את העומר מכאן ואילך בלא ברכה, ומכל מקום ראוי ונכון שיבקש מחבירו או מהשליח צבור שיוציאנו ידי חובה. ואם אינו מוצא מי שיוציא אותו ידי חובה, יספור בלא ברכה. וטוב שיברך מבלי הזכרת השם, אלא יהרהר הזכרת השם בלבו. [ולכן טוב ונכון שהשליח ציבור יכוין להדיא להוציא את כל מי שאינו מברך בעצמו]. עב)

אותו שבת מעת לעת, כ״ד שעות, האם הולכים אחר מקום שקיעת השמש, וכיון שחשכה נעשה אצלו חול, אע״פ שלא שמר את השבת אלא י״ח שעות, או דילמא עליו לשמור כ״ד שעות שלמות. והעלה בתשובתו שם בד״ה ולפ״ז, שכיון שנאמר שבת הוא לה׳ בכל מושבותיכם, הולכים אחר המקום שנמצא שם, וכיון שבמקום ההוא נשלם השבת, כל אדם הנמצא במקום ההוא צריך לנהוג כך. וכן העלה עוד הגרי״ח במאמרו שהובא **בהמאסף שנה** י״ד (כרך א חוברת ג סי׳ טו דף כט ע״ד). וע״ע בספרו **אמרי בינה** (בקונטרס חקרי לב סי׳ ב). ע״ש. וע״ע בשו״ת **משפטי עוזיאל תנינא** (חלק או״ח סי׳ ל). אך הגאון רבי רפאל בירדוגו בשו״ת **משפטים ישרים** ח״א (סי׳ עז) נסתפק בזה. וע׳ נחל אשכול הל׳ ט׳ באב ח״ב (עמ׳ טז), ובשו״ת שבט הלוי ח״ז (סי׳ עו).

[**ומוכח** מהנ״ל שאם היה הדבר להיפך שנסע במטוס מא״י לארה״ב, יש להחמיר עליו להמתין שם עד לצאת הכוכבים של ארה״ב, כמקומו ושעתו. וכמ״ש באגרות משה, ובשו״ת בצל החכמה הנ״ל. וכ״כ בשו״ת פרי אליהו ח״ג (סי׳ יז). וכן מבואר כיו״ב בשו״ת באר משה ח״ז (סי׳ קטז עמ׳ קעג). ע״ש].

והנוסעים או יושבים באיזור הקוטב, ששם כמעט חצי שנה אור וחצי שנה חושך, ויש מקומות שכל השנה נראה כביה״ש, כתב מרן החיד״א במחזיק ברכה (סי׳ שד״מ אות ד׳) שיש למנות ז׳ ימים של כ״ד שעות וכו׳. ע״ש.

המסופק אם בירך, או השוכח לספור יום א׳, יהרהר הברכה או ישמענה מש״צ

עב) הנה בכל מקום שיש מחלוקת בפוסקים ראוי להרהר את הברכה בלבו, או לשמוע את הברכה מחבירו. וכ״ש כאן שהיה ראוי לפסוק כדעת רוה״פ שכל יום ויום הוא מצוה בפני עצמה, ואפשר שרק משום חשש ברכה לבטלה פסק מרן להחמיר לחוש לדעת בעל הלכות גדולות שאם הפסיד יום אחד אינו מונה בברכה מכאן ולהבא. וכיו״ב מצינו בכמה דוכתי בספריו של רבינו הגרי״ח זיע״א.

שוב ראיתי בא״ר (סי׳ תפט ס״ק כד) **שכתב**, נראה שמי שיודע ששכח יום אחד, יעמוד אצל המברכין ויענה אמן, ויספור עמהם. וכתב שכן משמע במהרי״ל (הל׳ ספירת העומר אות טז).

ולגבי הרהור הברכה בלבו, הנה בזה יוצא י״ח לדעת הרמב״ם ועוד ראשונים, ובפרט במקום שהוא אנוס כמו כאן. ואין בזה כל חשש ש״ש לבטלה. ואף שיש אומרים שבספיה״ע לכולי עלמא הרהור לאו כדיבור דמי, והובא דבריהם לעיל. מ״מ זהו לגבי הספירה ולא לגבי הברכה. אלא דבלא״ה מועיל יותר שישמע את הברכה מאחר.

וכתב בהנהגות ופסקים להגרי״ח זוננפלד (ספירת העומר אות א), שראוי להעיר לב הש״צ המברך על ספיה״ע, שיכוין להוציא מי שמכוין לצאת בברכתו.

במקום שמסופק אם לברך, האם יברך על ידי אמירת פסוקי ויברך דוד

ויש שכתבו שיספור ע״י אמירת פסוקי ויברך דוד וגו׳, ראה בפתחי תשובה (יו״ד סי׳ שכח, סק״א) בשם הגאון בעל פרי תבואה, שקיבל מרבותיו שבכל ספק ברכה (כגון בספק חלה) יאמר דרך תפלה

עג. בית הכנסת שבכל ימות החול יש בו מנין מתפללים, אך בליל שבת מגיעים להתפלל ציבור גדול שמתפללים רק ביום שבת, ורובם אינם סופרים את העומר בימות החול, ויש לחוש שמחוסר ידיעה יברכו על ספירת העומר הגם שלא ספרו בימי החול, העצה היא שלפני שיאמר השליח צבור את הברכה יאמר לכל הקהל, "הברכה על מצות ספירת העומר היא רק למי שסופר את כל הימים במילואם, ארבעים ותשעה יום ברצף, ולכן מי שלא ספר יום אחד, ישמע את הברכה מהשליח צבור ויכוין עליו, ולא יברך על הספירה בעצמו". עג)

עד. מי שבא לבית הכנסת ומתפלל רק ביום שבת, וברור לו שלא יספור בשאר הימים, יש להסביר לו שלא יברך על ספירת העומר גם ביום הראשון. עד)

פסוקים של ויברך דוד בא"י אלקי ישראל וכו' לך ה' הממלכה, דאית ביה שם ומלכות, ויסיים אח"כ ברוך אשר צונו להפריש חלה. ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' קנו) הביא מעשה בגאון אחד שבירך במקום ספק, ואמר ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל ויאמר דוד בא"י אמ"ה שהחיינו וקיימנו וכו'. ובשד"ח (מערכת בית הכנסת אות י"ב) העיר על ששינה מלשון הכתוב אלקי ישראל וכו' ואמר אלהינו. ועוד קשה שאין בזה מלכות, ואף שכתב בהלכות קטנות (ח"א סי' רסח) דשם אלקינו ג"כ יש בכללו מלכות, יש חולקים בזה. ואם יאמר אבינו מעולם ועד עולם, אפשר דחשיב כמלכות. וגם יכול לומר תיכף מלך העולם וכו'.

ולפי דברי הפ"ת הנ"ל אומר כך: "ויברך דוד את ה' לעיני כל הקהל ויאמר דוד ברוך אתה ה' אלהי ישראל אבינו מעולם ועד עולם, אקב"ו על ספיה"ע. וראה בהליכות שלמה (פכ"ב הערה לט) דסמכינן שהזכרת אבינו מעולם ועד עולם שפיר הוי כמלכות, וא"צ לסיים המשך הפסוק, לך ה' הגדולה וכו' לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש (ואחר כך לסיים הברכה), כדי להזכיר מלכות, ודלא כמשמעות הפ"ת שם. וכתב שעצה זו עדיפא ממ"ש בהקדמה לשו"ת מחנה חיים, שיאמר בא"י למדני חוקיך אקב"ו על ספיה"ע וכדו'.

אמנם אין כדאי להרבות בעצה זו, שסוף סוף מברך ברכה שלימה. ובביאורי הגרי"פ לרס"ג (עשין במילואים סי' ב) פקפק בעצה זו, דשמא לא מהני להציל מאיסור הוצאת שם שמים לבטלה ע"י ברכה שאינה צריכה.

בליל שבת מגיעים להתפלל ציבור גדול שמתפללים רק ביום שבת

עג) כבר נתבאר לעיל דמהני דין שומע כעונה בספיה"ע, ועל כן טוב למונעם מלברך ברכה על ספיה"ע, כאשר יש להניח שהרבה מהבאים לא ספרו את העומר בימי החול. ונודע שדעת מרן הש"ע, שאם לא ספר יום אחד בלילה וביום, שוב אינו יכול לספור בברכה. ומרן חשש לסברת הבעל הלכות גדולות דבעינן תמימות. ועל כן יש לנהוג כהעצה הנ"ל.

ומ"מ אין חיוב למונעו מכך, משום שדבר זה יכול לגרום לו לריחוק, אך אם ברור לו שידבר עמו בנחת וילמד אותו את ההלכה שצריך לספור בכל יום ויום, יקבל, תבא עליו ברכה, ואדרבה אולי יגרום לו להקפיד בשנים הבאות שלא להפסיד שום יום. וראיתי לכמה ממחברי זמנינו שצידדו להקל בזה. אך אין לנו להקל נגד פסק מרן.

מי שבא לבית הכנסת ומתפלל רק ביום שבת, וברור לו שלא יספור בשאר הימים

עד) הנה דבר תמוה ראיתי בספר הליכות מועד (מלכא, עמ' שצו) שכתב, דמי שבא לביהכ"נ ומתפלל רק ביום שבת, וברור לו שלא יספור בשאר הימים, אעפ"כ יכול לספור בלילה

עה. מנהג נכון בירושלים, לספור העומר בבית הכנסת בשחרית בלי ברכה, שאם יש מי ששכח לספור בלילה, יספור בשחרית. ומכאן ולהבא יוכל לספור בברכה. וכן ראוי להנהיג בשאר ערי הארץ, ובכל המקומות. [ואם יש אנשים שיוצאים קודם גמר עלינו לשבח, או בשבת תיכף אחר קדיש תתקבל של מוסף, יספרו לפני אין כאלוקינו]. עה)

הראשון בברכה. כיון שלדעת רוב הפוס׳ אם שכח יום אחד אין ברכותיו למפרע לבטלה. ע״כ. ותמיהני דאחר שיודע בבירור שלא יספור יותר, היאך לא חשש לסברת החיד״א ודעימיה משום חומר איסור ברכה לבטלה. והא קי״ל דסב״ל אפי׳ נגד מרן, וכ״ש בנ״ד שלדעת מרן אם שכח יום אחד אין לו לספור יותר בברכה, ויש שביארו בדבריו דכל ברכותיו למפרע הוו ברכה לבטלה, ואף שחלקו על זה, מ״מ לכתחלה אין להורות לברך בלא לחשוש לסב״ל.

מנהג נכון בירושלים, לספור העומר בבית הכנסת בשחרית בלי ברכה

עה) **כ״כ** בנהר מצרים (הל׳ העומר סעיף כ״ד), שכן המנהג פשוט במצרים לספור העומר גם ביום בלי ברכה. ספר מנהגי מצרים. ומנהג יפה אף נעים הוא, שאם שכח לספור את העומר בלילה, איתיה בתקנתא לספור ביום בלא ברכה, ויחזור לברך העומר בברכה שארית הימים, וכדעת מרן (סי׳ תפט ס״ז). וכן ראיתי בעיה״ק ירושלים ת״ו ובשאר עיירות, ומנהג נכון הוא. ע״כ. ועיין בים של שלמה (סוף ב״ק אות מד), בני בבל אין סופרים העומר אלא בלילה, בני ארץ ישראל סופרים בלילה וביום. (והובא בארחות חיים החדש ר״ס תפט). וע״ע בשו״ת רבבות אפרים (סי׳ שלא), ובכה״ח (סוס״ק פ). [ילקו״י מועדים הל׳ ספירת העומר אות ל].

ובתשובת הגאון בעל מראה יחזקאל שבסוף סימן אילה שלוחה (עמ׳ צג), הביא מרבו הגאון ר׳ מנחם מנדל מרימנוב שהיה אומר כמה פעמים בכל יום ויום, היום כך וכך לעומר. ושכן כתב בספר מנחם ציון בדרוש לפסח.

וחכ״א העיר על מנהג הספרדים שסופרים את העומר בביהכ״נ ביום, שיש בזה חשש של **בל תוסיף**, לדעת הפוסקים שא״א לספור את העומר רק בלילה, (תשוה״נ א, שיב. ב, רמז). [ויותר היה לו להעיר אם אין מצוה במה שסופר פעם שנית]. אולם אין דבריו נכונים בזה, שהרי כתבו התוס׳ (ראש השנה טז: כח:) שבעשיית מצוה פעמים ליכא בל תוסיף. ע״ש. ובפרט שאין מתכוונים בדוקא לשם מצוה, וגם אפשר שיש בזה קיום מצוה, וכמ״ש הוא עצמו במוע״ז (ח״ז סי׳ רל) בדעת הגר״א, שיש מ״ע קיומית בכל ספירה וספירה שסופר. ולכן מי שחוזר וסופר ביום, יכוין שאם אין בזה מצוה אינו מכוין לקיום מצוה רק לשם הידור מצוה. [ועיין ברשב״א ראש השנה טז:]. וע״ע במג״א (סי׳ קכח סק״ח) לגבי ברכת כהנים. וגם צ״ע בכל מצוות דרבנן אם שייך בהם משום בל תוסיף (ועיין בשו״ת רבבות אפרים ח״ב סי׳ קכט אות יח). ויש עוד לפלפל בזה. וראה בהערה דלהלן.

ואם שכח לספור בלילה ונזכר ביום לפני תפילת שחרית, או מנחה, לכאורה אם נזכר לפני ק״ש של שחרית, יקדים להתפלל שחרית עם ק״ש שבה, ורק לאחר התפילה יספור, שהרי ק״ש תדירה וקודמת. אבל אם כבר קרא ק״ש אך עדיין לא התפלל, או שנזכר לפני מנחה, לכאורה י״ל שיש להקדים לספור, שהרי בספירה יש שסוברים שגם בזה״ז היא מדאורייתא. אלא י״ל שהדבר תלוי בהגדרת הספירה ביום, שלפי הפוסקים שהספירה ביום היא רק בגדר תשלומין, יש לומר שאין להקדימה לתפילה, ויש לצרף גם את דעת הראשונים שאין לספור כלל ביום. אולם אפשר שיש בכ״ז לספור מיד שמא ישכח ויפסיד הברכה בימים הבאים. [ספר מצות ספירת העומר].

עו. מי ששכח לספור ספירת העומר לילה ויום, שהדין הוא שאינו סופר עוד בברכה, ועמד כשליח ציבור בתפלת ערבית, אין לו לספור ספירת העומר להוציא אחרים ידי חובתם, שכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם. והדין כן אף ברב קהילה או אדם נכבד. ואם חושש מפני כבוד התורה, יאמר לצבור שהוא מכבד את אחד מחשובי הקהילה להוקיר את פעליו וכדומה. ואמנם מי שספר את העומר מידי לילה, ולאחר שספר חבירו ביקש ממנו לחזור ולברך ולספור בשבילו, אף על פי שמעיקר הדין יכול לחזור לברך ולספור בשביל חבירו מדין ערבות, ואף על פי שיצא מוציא, מכל מקום הנכון הוא שידריך את בירו כיצד לברך, ושיברך הוא בעצמו. עו)

שכח לספור את העומר לא יברך כשליח צבור לפטור את הצבור

עו) לכאורה יש לדמות נ״ד למה שנתבאר בש״ע (סי׳ רצז ס״ה) דמי שאינו מריח אינו מברך על הבשמים אא״כ נתכוין להוציא את בני ביתו הקטנים שהגיעו לחינוך, או להוציא מי שאינו יודע לברך. ולכאורה ה״ה לנ״ד. ואמנם האחרונים חלקו על זה, וסבירא להו שדוקא להוציא את בני ביתו הקטנים הוא דשרי, שמוטל עליו לחנכם במצות, אבל לא להוציא את מי שאינו יודע לברך. שכיון שהוא אינו חייב בדבר אינו יכול להוציא י״ח את האחרים. וכ״כ הט״ז שם, שאף דבעצם קידוש והבדלה יכול להוציא לאחרים, אע״פ שאינו חייב בדבר, כגון שיצא מכבר, שאני התם שהן חובה על כל איש ישראל, וכל ישראל ערבין זה לזה. משא״כ בזה שהוא רק מנהג החכמים, וא״צ לחזור אחריו, ודמי לכל ברכות הנהנין שאינו יכול להוציא אחרים בברכתו אם אינו נהנה אז בעצמו. וכ״ד המג״א, הא״ר, תוספת שבת, דרך החיים, באר היטב, משנ״ב, ועוד. ולכן למעשה מי שאינו מריח אינו יכול לברך להוציא אחרים י״ח, ורק את בניו הקטנים רשאי לברך כדי לחנכם. וכיו״ב מבואר בש״ע (סי׳ קסז ס״ט) שכתב, דמי שאינו אוכל אינו יכול לברך ברכת המוציא להוציא האוכלים, אבל לקטנים יכול לברך אע״פ שאינו אוכל עמהם, כדי לחנכם במצות. ע״כ. ומבואר באחרונים שם, דה״ה בכל ברכת הנהנין, דדוקא ברכת המצוה שכל ישראל ערבים זה בזה, וכאשר חבירו לא יצא ידי המצוה הוי כאילו הוא לא יצא, משו״ה יכול להוציא אפי׳ הוא כבר יצא ידי המצוה, משא״כ בברכות הנהנין שאע״פ שהן חובה על הנהנה לברך, דאסור ליהנות מהעוה״ז בלא ברכה, מ״מ בידו שלא ליהנות ולא לברך, לפיכך אותו שאינו נהנה אין נקרא מחוייב בברכה זו. ועכ״פ בנ״ד שהוא דבר חובה לברך על ספיה״ע, לכאורה יהיה הש״צ רשאי לברך לאחרים להוציאם י״ח.

אלא די״ל דכיון שהפסיד את הברכה יום אחד, תו לא מיקרי מחוייב בדבר, ואינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם. ודמי למה שאמרו בירושלמי (פ״ב דמגילה ה״ב), בן עיר אינו מוציא בן כרך, לפי שאינו מחוייב בדבר, אע״ג דאי הוה בעי הוה מצי למעקר דירתו בליל ט״ו והיה מתחייב כאן וכאן, כדאיתא בירושלמי שם. וכ״ש בנ״ד דלאו בר חיובא הוא כלל, ואע״פ שרש״י (ריש מגילה) כתב, שבני הכפרים שאינם בקיאים לקרות המגילה, אחד מבני העיר יקראנה להם, כבר חלק עליו הר״ן שם. וכמ״ש כן הפר״ח (סי׳ תפט ס״ח) שהעיקר כדברי הר״ן כמו שנתבאר בסימן תרפח, ועוד שאף לרש״י התם קולא הוא שהקילו חכמים על בני כפרים וכו׳. וע״ש בפר״ח שהביא מי שהורה שמי ששכח לספור לילה ויום, שהדין הוא שאינו סופר עוד בברכה, שרשאי להיות ש״צ כדי שיספור בברכה להוציא אחרים י״ח, וכתב הפר״ח ששגג בזה, שהרי שנינו (בראש השנה כט.) כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את אחרים י״ח. וכיון דקי״ל שכל שדילג לילה אחד הפסיד הספירה, אפי׳ יהיה ש״צ הרי הוא מברך ברכה

לבטלה, וגם השומע ממנו לא יצא. ואין לומר דחשיב מחוייב בדבר אע״פ שאינו יכול לספור בברכה, זה אינו, כדאיתא בירושלמי (הנ״ל), ע״ש.

וכבר קדמו רבינו החבי״ב בשו״ת **כנה״ג** (סי׳ כט) ששמע בשם כמה מרבני שאלוניקי, שמי שהוא ש״צ ושכח יום אחד, יכול לספור בברכה, כיון שמברך להוציא אחרים. וכתב ״ובעיני אין הוראה זו נכונה כלל ועיקר, דאם איתא להאי חידושא לא הוו שתקי מיניה הפוסקים ואיבעי להו לאודועי״. ואפי׳ אם אין בציבור מי שיודע לברך כי אם הש״צ, אין קיום להוראתם, דהא איהו לאו בר חיובא כלל לברך בשנה זו על הספירה, ולכן אינו מוציא לאחרים. ע״כ.

ורבו האחרונים שהסכימו **להפרי חדש**, וכמ״ש **הבית דוד** (חלק או״ח סי׳ רסז), שאחר שצידד בזה להתיר לזה להיות ש״צ ולהוציא בברכתו את אחרים, סיים, ששאל על זה לשליח ירושלים הרה״ג רבי דוד הכהן ואמר שאסור לעשות כן, ושכ״פ לאסור הגאון רבי **אהרן פרחיה** הכהן (בעל פרח מטה אהרן).

וכ״פ בחקרי לב (חלק או״ח סי׳ מה), וכ״כ מרן החיד״א **בברכ״י** (סי׳ תפט ס״ק יט). וכ״כ **הגר״ח פלאג׳י** שלא יכול לספור בברכה. וכ״כ **מהרי״ט אלגאזי בשלמי צבור** (דף רצח.). וכ״כ הגאון רבי יהודה קצין בשו״ת **רועי ישראל** (סי׳ ד). וכ״פ **מהר״א ישראל בספר כסא אליהו** (סי׳ תפט). וכ״כ בשו״ת **מכתם לדוד** (חלק או״ח סי׳ טז). **ובספר נהר שלום** (ס״ס תפט). **ובסידור בית עובד**.

ולכאורה יש לדחות ראייתו, לפי מ״ש מהר״ם בן חביב בתשובה שהובאה בשו״ת גנת ורדים (או״ח כלל א סי׳ יג), שיש לתמוה לכאורה ע״מ שפירש רש״י (ריש מגילה), שאחד מבני העיר קורא המגילה לבני הכפרים, ותימא דהא אמרינן בירושלמי בן העיר אינו מוציא לבן כרך, דמקרי אינו מחוייב בדבר, וכתב שנראה דס״ל לרש״י שהתלמוד שלנו חולק על הירושלמי בזה, דהא אמרינן (ראש השנה כט.) כל הברכות כולן אע״פ שיצא מוציא, ופרש״י, דהיינו משום ערבות, שכל ישראל ערבים זה לזה במצות. וא״כ בן עיר שהלך לכרך ביום ט״ו, אע״פ שכבר יצא ביום י״ד, מ״מ יכול להוציא את בן הכרך מדין ערבות שכל ישראל ערבים זה לזה. ע״ש. ולפ״ז נדחית ראיית הפר״ח מהירושלמי הנ״ל.

גם המהרח״א במקראי קודש (דף קפא ע״ב) כתב לחלוק על הפרי חדש, מטעם דקי״ל כל הברכות אע״פ שיצא מוציא, ולא אמרינן כיון שיצא כבר לא חשיב מחוייב בדבר, משום דגברא בר חיובא הוא, אלא שדבר אחר גורם לו שכבר יצא, והכא נמי גברא בר חיובא הוא, אלא שחיסר לילה אחד מן הספירה, ודין גרמא לו להפטר הוי כאילו יצא י״ח, ולא דמי לבן עיר שאינו יכול להוציא בן כרך, שהיום אינו מחוייב בדבר. וע״ש שהחזיק במעוז ההוראה שרשאי להיות ש״צ ולהוציא אחרים בברכתו על ספיה״ע. ע״ש.

וכיו״ב כתבו בספר חק יוסף (סי׳ תפט ס״ק כה), **והמאמר מרדכי** (שם סק״י), דשאני בן עיר שביום ט״ו אינו מחוייב כלל, וצריך לעשות מעשה לעקור עצמו מן העיר לכרך קודם עלות השחר של יום ט״ו, כדי שיתחייב לקרוא גם בט״ו, כמ״ש בירושלמי שנתחייב כאן וכאן, וכל זמן שלא עקר עצמו מן העיר מקרי אינו מחוייב בדבר, ולכן אינו יכול להוציא לבן כרך, משא״כ במי ששכח לספור שהוא לעולם נחשב בר חיובא. וכיו״ב כתב הפמ״ג (שם מש״ז סק״ב, ד״ה ומיהו). וע״ש במאמר מרדכי שדן בש״צ הנמצא בתוך י״ב חודש לאביו ולאמו, והוא מאותם המקפידים להיות ש״צ בכל התפלות, ושכח לספור את העומר לילה ויום, אם יוכל לספור את העומר להוציא י״ח את הצבור, והביא דמה שאמרו בראש השנה (כט.) כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים י״ח, אינו ענין לכאן, דהכא בר חיובא מיקרי, ודמי למי שיצא י״ח שעתה אין עליו חיוב, ואם יברך לעצמו יברך ברכה לבטלה, ועם כ״ז יכול לברך ולהוציא אחרים י״ח, והכי נמי בש״צ. משא״כ חש״ו שאינם בכלל המצוה כלל. וע״ש עוד.

וע״ע בברכ״י (סי׳ קכד סוף סק״ג בד״ה חוזרני על הראשונות), שכתב, דמה שרצה המהר״ם בן חביב להתיר לבן ארץ ישראל שנמצא בחוץ לארץ להיות ש״צ ולהתפלל תפלת יו״ט להוציא הרבים י״ח, אריה שאג על זה, הוא מורנו הגאון

זרע אברהם, ודחה דבריו, דכל מידי דלא שייך ביה לא מצי להוציא אחרים, וסעד גדול לזה מדברי הטור (סי׳ תקסו) בדין ש״צ שאינו מתענה וכו׳, ודברי הרב זרע אברהם נכונים בטעמם ונימוקם. ע״ש. [ועיין בשו״ת זכור לאברהם אביגדור חלק אורח חיים סימן מב]. ואף מהר״ם בן חביב שם סיים, שיש לחוש לדברי הירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כרך, בפרט שהר״ח כהן בתוס׳ יבמות (יד. ד״ה כי), והסמ״ג והר״ן, הכי ס״ל לדינא, והיינו משום דס״ל שאין סתירה מזה למה שכתוב בתלמוד שלנו.

והנה גם לדברי האחרונים הנ״ל בנ״ד דמי ממש לבן עיר שאינו מוציא בן כרך, שכיון שהוא בן ארץ ישראל ודעתו לחזור, אין לו שייכות באמירת ההלל של יו״ט שני של גליות, שזמן חיובו חלף הלך לו. ומכ״ש שרבו האחרונים שהסכימו להפר״ח הנ״ל, וכמ״ש הבית דוד (חלק או״ח סי׳ רסז).

גם הגאון רבי **יהודה קצין** הנ״ל הביא דברי הפר״ח והמקראי קודש הנ״ל, וכתב, ואנכי אומר שהוראת הפר״ח נכונה ואמתית, וכבוד מהרח״א במקומו מונח, שהראיה שהביא מההיא דאמרינן אע״פ שיצא מוציא, אינה ראיה, דשאני התם דההוא גברא בר חיובא הוא גם היום, אלא שקדם וקיים המצוה קודם שבא להוציא את חבירו, משא״כ היכא דגברא היום אינו בר חיובא, דדמי לדין עתים חלים עתים שוטה וכו׳, והכי נמי האי גברא אף שהיה חייב במצות ספיה״ע, כיון ששכח לילה אחד דתו לא הוי תמימות, אזדא לה האי מצוה מניה, ומיקרי אינו מחוייב בדבר, ושפיר יליף הפר״ח מדין בן עיר שאינו מוציא בן כרך, דהוי קל וחומר, דהשתא ומה התם דאי בעי קובע דירתו בכרך בליל ט״ו אע״פ כן אינו יכול להוציא לבן כרך, כיון דאכתי לא קבע דירתו שם, וחשיב אינו מחוייב בדבר, כ״ש כאן שאפי׳ ירצה לקיים מצות ספיה״ע אינו יכול, שבודאי מקרי היום אינו מחוייב בדבר. ע״כ.

גם בשו״ת **חקרי לב** הנז׳ הביא דברי המהר״ם בן חביב הנ״ל ביישוב דברי רש״י שהש״ס שלנו חולק על הירושלמי, וכתב, שבמחכ״ת אין דבריו נכונים, שהרי גם בירושלמי (פ״ג דברכות) איתא להא שאפי׳ אם יצא מוציא, ובע״כ שיש לחלק בין אם היה שייך בו החיוב ונפטר ממנו ע״י שקיים המצוה, שבזה אף שיצא מוציא, להיכא דלא שייך בו החיוב באותו פרק, כגון בן עיר לבן כרך וכו׳.

גם המהר״א **ישראל** הנ״ל כתב, שדברי הפר״ח נכונים וראויים למי שאמרם, והמברך על ספיה״ע להוציא לאחרים הוי ברכה לבטלה, ודלא כהמהרח״א במקראי קודש. ע״ש.

וכן מרן **החיד״א** הנ״ל הביא דברי האחרונים שחלקו על המקראי קודש, וסיים על דבריהם: ״והכי נקטינן״. וכ״כ **הרב שלמי צבור** הנ״ל. וכ״כ בשו״ת **מכתם לדוד** הנ״ל.

גם בשו״ת **מהרש״א אלפנדארי** (חלק או״ח סי׳ ו, דף כב.) כתב, שהדבר קשה מאד לעשות מחלוקת בזה בין הש״ס בבלי להירושלמי, בפרט שהרבה ראשונים הביאו דברי הירושלמי להלכה. ע״ש.

וע״ע בספר **נהר שלום** הנז׳ שאף שכתב לדחות הוכחת הפר״ח מדין בן עיר שאינו מוציא בן כרך, סיים בדברי רבו המכתם לדוד לחוש לסב״ל. וע״ש.

וכ״פ הגר״ח **פלאג׳י** במועד לכל חי (סי׳ ה אות ז) שלענין הלכה נקטינן כדברי האחרונים שאוסרים בזה, דשב ואל תעשה עדיף, ואפי׳ אם הוא ש״צ קבוע, יעבור אחר תחתיו. וכ״פ בסידור בית עובד. [יבי״א ח״ח חלק אורח חיים סימן מו סק״ב. חזו״ע יום טוב עמוד רמח].

והנה הגרח״פ שם כתב בסו״ד, דמ״מ בדיעבד אם עבר ונעשה ש״צ יש מקום להקל. ועיין במ״ש הרב מכתם לדוד (סי׳ טז), ובתשב״ץ (ח״ד סי׳ א), ובעיקרי הד״ט (אות יב), ובערוה״ש. ע״כ. ולכן מרן זיע״א סיים בחזו״ע ״ע״ש״. לומר שיש שם תוספת דברים, וכדרכו בזה. אך נראה שאינו מסכים לזה לדינא, שיש לחוש לסב״ל, שהרי הכל יודעים שאם שכח לספור לילה אחת, אינו מברך ואנוס רחמנא פטריה. והרב יחפש תחבולה לכבד את אחד מחשובי הקהלה, ויאמר שרוצה לכבדו מפני איזה סיבה.

ועיין בשו״ת **הר צבי** (חלק או״ח חלק ב סי׳ עה) שכתב, שהגאון ר׳ יוסף דוב הלוי מבריסק

עשה מעשה בהיותו מתפלל ש״צ בימי הספירה, והוא לא היה יכול לברך על ספיה״ע, מפני שחיסר יום אחד, וביקש מאחד מן הצבור שלא יברך לעצמו, אלא שהוא יברך בתור ש״צ ויוציאנו בברכתו, והעיר על זה הגהמ״ח ממחלוקת הפר״ח והכנה״ג נגד רבני סאלוניקי, כנ״ל, וכתב דהירושל׳ שאמר שאין בן עיר מוציא לבן כרך, הוא מפני שלא הזכיר הירושלמי כלל הדין שאם יצא מוציא משום ערבות, משא״כ לדידן וכו׳. ושזהו טעמו של הרמב״ם שהשמיט דין הירושלמי שבן עיר אינו מוציא לבן כרך, משום שהתלמוד שלנו אינו סובר כן, ומיושבת בזה שיטת רש״י ריש מגילה, וגם מיושבת מאד הוראת הגרי״ד מבריסק וכו׳. ע״ש. [וע״ע בתשובות הרד״ד להגאב״ד דלאסק (סי׳ נ) מ״ש בביאור דברי הירושלמי שבן כרך אינו מוציא בן עיר].

ובמחכ״ת נעלם מעינו הבדולח שגם בירושלמי (פ״ג דבכורות ה״ג) מפורש הדין שאע״פ שיצא מוציא, וכמ״ש ג״כ החקרי לב הנ״ל, לחזק דברי הפרי חדש, ושוב ראיתי להג״ר יוסף כהן בסוף שו״ת הר צבי בקונטרס הררי בשדה, שהביא מכת״י של הגרצ״פ פראנק שהוסיף ע״ד בזה״ל: שוב העירוני שבירושלמי פ״ג דברכות ה״ג מפורש הדין שאע״פ שיצא מוציא וכו׳. והגר״י כהן הוסיף על זה שהתפארת ישראל (ריש מגילה) כתב שיש גירסאות שונות בירושלמי פ״ג דברכות וכו׳. ועיין בנהר שלום (ס״ס תפט), דאף שכתב לדחות הוכחת הפר״ח מהירושלמי, סיים בדברי רבו הגר״ד פארדו, שיש לחוש בספק ברכות ושלא לעשות כן, וכהוראת הפרי חדש. [כמו שכתב בשו״ת מכתם לדוד סימן טז]. וכ״כ מרן החיד״א (ברכי יוסף סי׳ תפט ס״ק יט), דהכי נקטינן. וכ״כ בשלמי צבור (דף רחצ אות כח). וכ״פ הגר״ח פלאג׳י בספר מועד לכל חי (סי׳ ה אות ז), שלענין הלכה נקטינן כדברי רוב האחרונים שאוסרים בזה דשב ואל תעשה, ואפי׳ אם הוא ש״צ קבוע יעבור אחר תחתיו.

שוב ראיתי בשו״ת לב אברהם (סי׳ סג) שנשאל בנ״ד, ואחר שהביא דברי הפרי חדש, כתב, שוב מצאתי בשו״ת אהל אברהם שאג (סי׳ א) שהאריך בזה, והעלה דלא כהפרי חדש, וכתב שהדין שמותר לו להוציא הרבים נימוקו עמו. ושכן כתב הרה״ק רבי פינחס מקאריץ במדרש פנחס (דף לא:), דמי ששכח לספור יום אחד יכול לספור בברכה, כדי להוציא את המחוייב בספיה״ע. והביא עוד מ״ש כיו״ב בספר תהלה לדוד (סי׳ ח סק״ג) וז״ל: ושמענו שהגה״ק רבי לוי יצחק מבארדיטשוב, נסתפק בברכת התורה אם יברך, כמ״ש המג״א (סי׳ תצד), וקרא לאחד שלא היה לו ספק, שצריך לברך ברכת התורה, והרב בירך והוציא אותו.

גם בספר הליכות שלמה ח״א (תפלה פרק ט״ז סעיף כא, ובדבר הלכה אות מח), כתב, שיכול לעמוד כש״צ ולברך ולהוציא אחרים בברכתו, והיינו שיבקש מאחד מהמתפללים שלא יברך בעצמו אלא ישמע הברכה מהש״צ ויצא ידי חובת הברכה מפיו. דשפיר חשיב כשייך במצוה, אלא שאירעו אונס, ולכן אין זה פוטרו מערבות, כיון דסוף סוף שייך בה, כמו שאם יצא מוציא. ושכ״כ מהר״י ענגיל על קטן שהגדיל שיכול לברך עבור אחר. והובא בשלמי מועד (עמ׳ תמב).

אולם נראה שהעיקר לדינא לחוש לדברי רוב האחרונים הנ״ל, ואין לעשות כן, דלא יצאנו מידי ספק, וסב״ל. ועיין בשו״ת יבי״א ח״ח (חלק או״ח סי׳ מו אות ב והלאה). ומשם בארה. [חלק מהדברים הנז׳ כאן ממרן זיע״א].

ולכאורה יש לעיין בדברי האחרונים הנ״ל, דאמאי לא התירו לו לספור ולהוציא אחרים י״ח מג׳ טעמים. משום ס״ס, שמא מיקרי מחוייב בדבר. [דסוף סוף מצינו כן לכמה אחרונים כנ״ל]. וגם יש לצרף לס״ס שיטת הרי״ץ גיאת שהובאה בביאה״ל (סי׳ תפט ס״ח) שאם שכח לספור יום אחד יכול להשלים את הספירה שהפסיד ולהמשיך לספור מכאן ואילך בברכה. ועוד יש לצרף דפעמים דאיכא משום כבוד הבריות, כגון בש״צ קבוע או חכם הקהל, דבזה איכא נמי משום כבוד התורה.

אלא שכבר כתב הביאה״ל דסברת הרי״ץ גיאת קשה לצרפה לס״ס, דהוי כמו סברא יחידאה. [ויתכן שד׳ הרי״ץ גיאת, כמ״ד שכל יום הוא מצוה בפ״ע, ומה שהצריך למנות תחלה את של

אתמול, זהו בשביל שיהא סדר שלם של ספירה, ולרווחא דמילתא].

וכן אין להסתמך על ס״ס, דשמא כל יום מצוה בפני עצמה, ושמא גם בכהאי גוונא איכא דין ערבות, דסברא זו נחשבת כסברא דחויה, דיש לנו להכריע הלכה כדברי הפר״ח ודעמיה, דהכי מתסברא. וא״א לצרף כל סברא לס״ס. וגם אפשר שכיון שספיה״ע בזמן הזה דרבנן, אינו נחשב כל כך מחוייב במצוה, דספיקא דרבנן לקולא, אע״פ שהוא נגד דעת רוה״פ דס״ל שלא הפסיד המצוה.

והנה כבר עמד בזה מהר״ד פארדו בשו״ת מכתם לדוד שם, דלכאורה קצת יש למצוא כאן ס״ס, שמא כמאן דאמר שכל לילה מצוה בפ״ע, ושמא מ״מ יכול להוציא אחרים מדין ערבות, וכמ״ש בתרוה״ד לגבי מי שמסופק אם שכח למנות יום אחד. והטעם דמהני כאן ס״ס, משום דאיכא בחד מהנהו תרי ספיקי, ספק דאורייתא. אלא דמ״מ הואיל ולא אשכחן הדבר מפורש בשום פוסק מהראשונים, שאף מי שאינו חייב באותה מצוה כיון דאיתי׳ בכלל ערבות יכול להוציא את האחרים י״ח, אע״ג דהר״ב ב״ד כתב כן מסברא דנפשיה וקצת משמע כן מדברי רש״י כדלעיל, מ״מ הואיל ולא אתמר בפירושא חוששני להורות לעשות מעש׳ בברכות, ומעתה הואיל והעלנו שלא כהר״ב ב״ד אלא כדברי הרב בעל פרי חדש, לא היה צריך לדבר דבר בשאר צדדין הבאים בשאלה. ומ״מ נראה שאם הוא ש״צ קבוע ואינו בא לימלך אלא מדנפשיה עביד הכי ועולה ומברך כי אורחי׳ לא מחינן ביה, הואיל ויש לו סמוכות מדברי הר״ב ב״ד, ושבקינן ליה אחזקתיה שמוחזק להיות ש״צ [ע״ש לעיל מ״ש לדון מטעם חזקה], ומה גם דבכהאי גוונא שייך קצת טעמא דגדול כבוד הבריות שדוחה וכו׳, לפי מה שהעלו רוב האחרונים דאי ברכה לבטלה איסורה מדרבנן, אבל אם אינו ש״צ קבוע אין לנו אלא דברי הפר״ח דטעמו ונימוקו עמו, וכ״ש מה ששאל השואל אם כבר אירע שלילה א׳ עבר לפני התיבה ובירך, האם יוכל שוב אח״כ לספור ולברך כל שאר הלילות, דהא מלתא דפשיטא שלא מן השם הוא זה, ואין זה עולה על הדעת כלל להתיר. עכ״ד. ואמנם מסתמות דברי האחרונים הנ״ל משמע דבכל אופן לא יברך, גם כשיש כבוד התורה. [מלבד מהר״ח פלאג״י].

ובקובץ מבית לוי (ניסן תשנ״ח ח״א עמ׳ פג) כתב, שאף ש״צ אפי׳ קבוע, שלא ספר יום אחד אינו סופר בברכה, מ״מ רב ששכח לספור יום אחד, מותר לו להמשיך לספור בברכה במקום שהמנהג שהרב מברך ברכת הספירה בקול רם, משום כבוד התורה וכבוד הציבור. דבכהאי גוונא דאיכא כבוד התורה וכבוד ציבור אפשר לסמוך על הסוברים שכל יום הוא מצוה בפני עצמה. ע״כ. וזה עפמ״ש בשו״ת שבט הלוי (ח״ג סי׳ צו), שבמקום הדחק כזה אפשר לסמוך ע״ד הראשונים שכל יום מצוה בפ״ע, וידוע שכמה גדולים עשו מעשה גם בלי זה לספור השאר בברכה, ואע״פ שאין לעשות כן נגד פסק הש״ע, מ״מ כהאי גוונא דאיכא כבוד התורה וכבוד הצבור אפשר לסמוך בזה, ועיין כיו״ב באורח חיים (סי׳ צב ס״א) לענין נצרך לנקביו דאע״פ דאית בי׳ תועבה מעיקר הדין מתירין כהאי גוונא, ע״ש במג״א ובביאה״ל (ד״ה הי׳), ומכ״ש כאן דאיכא מחלוקת הראשונים, והש״ך (יו״ד סי׳ רמב) כתב דבשעת הדחק בדרבנן אפשר לסמוך על דעת יחיד. והפר״ח לא דיבר רק בש״צ קבוע, אבל לא ברב בעירו שיש בזה כבוד התורה וגם כבוד הצבור. ע״כ.

וצ״ע דאמאי התיר בסתם לברך, ולא הצריך אפי׳ לבקש מאחר שיצא י״ח בברכתו, שיהא כאן ס״ס. ובפרט באיסור ברכה לבטלה החמור. [וכל שכן דלדידן איסור ברכה לבטלה הוא מן התורה, וכדעת מרן והרמב״ם]. ועכ״פ הנכון הוא שגם הרב יחפש תחבולה שלא להכנס בחשש איסור ברכה לבטלה, וכאמור. ורק אם א״א לשנות את המנהג באותו מקום שלעולם הרב מכובד בברכה, וכבר בציבור ראו שהרב סופר כמה ימים, וירגישו שהרב שכח יום אחד ומתבייש בזה, אזי אין הכי נמי יש מקום לדון שמא יש להקל משום כבוד התורה. ועכ״פ א״א לקבוע כן כהלכה. ודו״ק.

והראוני בעלון אחד שהביא שסיפרו להגראי״ל שטיינמן שגאון אחד הירבה להשיג

עמ״ש בשבט הלוי שרב ששכח לספור יום אחד, יכול להמשיך לספור ברבים בברכה, משום כבוד התורה. והשיב, שיש טעם בדברי הגר״ש ואזנר, שהרי ספיה״ע בזמן הזה דרבנן וספיקא דרבנן לקולא, ומאידך כבוד התורה הוא דאורייתא. ע״כ. וצ״ע שהסברא שספיה״ע בזמן הזה דרבנן, היא להחמיר בנ״ד, שמצד ספק דרבנן יש לומר שאיננו מחוייב להמשיך לספור, מאחר שלדעת בעל הלכות גדולות וסיעתו כבר הפסיד המצוה. ובאמת שצ״ע לדינא אם ששכח לספור יום אחד, האם מחוייב לספור מכאן ואילך בלא ברכה, כיון שלרוה״פ לא הפסיד המצוה, או״ד כבר פקעה חובתו, מטעם ספק דרבנן לקולא, אפי׳ נגד רוה״פ. ויש לפלפל בזה. ונפ״מ גם לנ״ד, אם נחשב מחוייב או ספק מחוייב במצוה, או שודאי אינו מחוייב במצוה.

וכן הביאו על הגרי״ש אלישיב שלא הסכים לעשות כעצת הבית הלוי, שהשליח ציבור יברך ויוציא אחר ידי חובתו. (הליכות האיש, הנהגות עמ׳ קס. וע״ש שלעצמו החמיר בזה עוד, הגם שהיה רק מסופק אם שכח יום אחד).

וראיתי לאחד ממחברי הזמן שכתב, שרב שרגיל לספור ספיה״ע בביהכ״נ בקול רם, ושכח יום אחד, רשאי להמשיך לספור בברכה, ובתנאי שיספור תחילה את היום שהחסיר, כלומר אתמול היה כך וכך. ומיד יספור את היום בברכה. או שיבקש מאחד מן המתפללים שלא יברך על הספירה, והרב יברך ויכוין להוציא אותו י״ח בברכה מדין ערבות. וחידש עוד, שלאחר שספר כך פ״א בציבור בקול רם, מכאן ואילך רשאי לספור בכל שאר הימים בברכה, מבלי צורך לבקש תחבולה, כיון שאם לא יעשה כן נמצא שלמפרע עשה שלא כהוגן כשבירך על הספירה בציבור. (הליכות מועד, מלכא, עמ׳ תה).

ואמנם צריך לידע גם את כללי הפסיקה, דהיאך לא נחוש לסב״ל. ובפרט שבחזו״ע משמע שגם לרב אין היתר לעשות כן. ואיני יודע אם עיין בתוך דברי הכנה״ג והפר״ח וגנת ורדים ומאמר מרדכי וחקרי לב והחיד״א, לראות את משמעות דבריהם. [ומה שכתב בספר הנ״ל, שמכאן ואילך סופר בברכה (ואפילו מבלי תחבולה), הוא טעות גמורה].

אמאי לא מהני ס״ס גבי ש״צ המוציא אחרים י״ח והוא עצמו לא ספר

ואע״פ דאיכא הכא ג׳ ספיקות, שמא כדעת רוה״פ שכל יום מצוה בפ״ע, ושמא חשיב מחוייב בדבר כדעת כמה אחרונים, ומהם: המהר״ם בן חביב, ספר חק יוסף, המאמר מרדכי, המהרח״א במקראי קודש, שו״ת הר צבי, הגאון ר׳ יוסף דוב הלוי מבריסק, אהל אברהם שאג, שו״ת לב אברהם, שבט הלוי, והגראי״ל שטיינמן. ושמא ברכה לבטלה הוא איסור דרבנן ונדחה מפני כבוד הבריות, ובפרט היכא שאומר אתמול היה כו״כ, יש כבר ספק רביעי שמא כדעת הרי״צ גיאת. וגם דעת מהרח״א וסיעתו דחשיב בר חיובא, לכאורה לא חשיב כסברא דחויה. [וקשה לומר על סברת עשרה מגדולי האחרונים דחשיב כסברא דחויה]. עכ״ז לא מהני הכא ס״ס, כי דוקא כשרוצה לברך לעצמו בזה מהני ס״ס, כגון שמסופק אם ספר יום אחד וכה״ג, והיינו טעמא כדי שיזכה לברך בעצמו על מצוה שיש אומרים שהיא מה״ת. משא״כ בנ״ד לעצמו אין לו ס״ס ראוי, ולכן הוא מבקש מאחד מהקהל שחייב בודאי בברכה זו, שהוא יוציאו י״ח [כי אם יכוין להוציא מי ששכח יום אחד, זה לא יושיענו, שהרי גם עליו יש ספק וסב״ל]. נמצא שהוא נכנס לס״ס כדי להוציא את מי שיכול לצאת בודאי. ובכה״ג אין לסמוך על ס״ס בברכות, כי אדרבה מגרעות נתן, שהרי להפר״ח הוא מברך ברכה לבטלה, וחבירו השומע הפסיד הברכה.

וע׳ בשו״ת שער שמעון אחד ח״א (סי׳ סז) שכתב, דהכא הוי ס״ס, שמא כהסוברים שכל לילה מצוה בפני עצמה ויכול הוא עצמו לברך, ואת״ל דכולם מצוה אחת שמא כהסוברים שמטעם ערבות מוציא אחרים י״ח. ובפרט באופן שכל בני העיר אינם יודעים שצריך לספור ברציפות בכל לילה. אלא שסיים שם, וכאשר שאלתי למי שגדול ממני אמר לי שההלכה שאינו מוציא אחרים, הרכנתי ראשי. ע״כ. ואכן כן הוא העיקר לחוש בזה לסב״ל, אחר שנראים הדברים דחשיב כאינו מחוייב בדבר. ואמנם בספרו ישמח ישראל (סי׳

מג) הביא דברי הרב שבט הלוי הנ״ל לגבי רב ומנהיג בעירו ששכח לספור לילה אחת, שיכול לספור בשאר הימים, וסמך על דבריו למעשה. אולם להמבואר לעיל מדברי הפוסקים אין חילוק בין רב קהלה לבין שאר העם, דבכל אופן לא יברך להוציא אחרים י״ח דחשיב כאינו מחוייב בדבר. וסב״ל.

וכבר נתבאר דמאי דמהני ס״ס בספיה״ע הוא דוקא כדי שיוכל הוא עצמו להמשיך לספור את העומר בברכה ולקיים מצוה זו שיש אומרים שהיא מה״ת. אבל לא לענין להוציא אחרים י״ח. ועוד דס״ס מהני בספיה״ע כדי שיוכל להמשיך לספור בברכה בכל הימים ולא יפסיד את המצוה לגמרי.

הטעם שמועיל ספק ספיקא בספירת העומר

והנה היכא דאיכא ס״ס, גם לדידן דנקטינן דספק ברכה לבטלה הוא ספק דאורייתא, משום לא תשא, אפ״ה סמכינן על ס״ס, לפי דשאני במצוה דרמיא עליה דמהני ביה ס״ס, כשיש חזקת חיוב ויש סוברים שהוא מה״ת. ומאי דלא עבדי׳ ס״ס בברכות היינו במצוה דלא רמיא עליה. וכבר הזכרנו מ״ש בשו״ת מכתם לדוד פארדו (חלק או״ח סי׳ ג, דף ז:), דאע״ג דלא עבדי׳ ס״ס בברכות, מ״מ כל שיש ס״ס, כשם שמועיל ס״ס בעלמא למישרי כל איסורי תורה, כך מועיל ס״ס למשרי אריא דרביע עליה באיסור לא תשא. ע״ש. ועוד דמהני ס״ס במצוה שלדעת כמה פוסקים היא מדאורייתא, כיון שמצד עיקר הדין, איסור ברכה לבטלה ג״כ מותר ע״י ס״ס, רק שבמקום שאפשר מחמירים הרבה באיסור לא תשא החמור, משא״כ כשיש צירופים אחרים. ויש לצרף סברת הרדב״ז שהברכה נגררת אחר המצוה, וכיון שמחמת ס״ס הוכרע שעדיין מחוייב הוא במצות ספיה״ע, ה״ה י״ל לגבי הברכה. וגם יש לצרף דעת רוה״פ שאיסור ברכה שאינה צריכה מדרבנן.

ובשו״ת שואל ומשיב (רביעאה ח״ג סי׳ קכז) נשאל, באחד שנסתפק אם ספר אתמול, לכאורה בתוך שלשים יום הרי הוא בחזקת מה שהוא למוד, כמבואר בכיו״ב בסימן קי״ד לענין משיב הרוח וכדומה. וא״כ אמאי יכול להמשיך לספור בברכה. וכתב ליישב, שהרי אף בודאי לא ספר יום אחד דעת התוס׳ והרא״ש שיכול לברך, ובספק יש לסמוך על שיטת הראבי״ה דס״ל ספיה״ע בזמן הזה דאורייתא, דספק דאורייתא לחו׳, וא״כ מצוה לספור מן הספק. ע״ש. ונהי דמחזיקין בחזקת שלא אמר, מ״מ כיון דספק דאורייתא מחמירין אף כנגד החזקה, וגם כיון דאיכא חזקת חיוב שנתחייב לספור בכל לילה, א״כ אוקי חזקה נגד חזקה, ומחוייב לספור מספק. אבל מ״מ קשה דנהי דלענין גוף הספירה הוה ליה ספק תורה, וכמ״ש התרוה״ד, מ״מ הא הברכה אינה אלא דרבנן ולמה יברך מספק הרי יכול לספור בלא ברכה. ומכאן ראיה למ״ש הרשב״א דלכך בספק קרא ק״ש קורא עם ברכותיה, אף דהברכות אינן רק מדרבנן, משום דכך היתה התקנה שכל שקורא קורא אותה עם ברכותיה. וה״ה בזה.

ובענין ברכה על ספיה״ע במקום שיש ס״ס, ע״ע במחזיק ברכה (סי׳ תפט אות ז) ובעין זוכר (מערכת ס׳ אות לג). ולמהר״ם בספר זכרון משה (הל׳ ספירת העומר).

ויש לציין עוד למה שאמרו בירושלמי (מגילה פ״ב סה״א) יודע לעז ויודע אשורית, אינו מוציא אחרים בלעז, דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. והובא בכמה ראשונים, כמו ברמב״ן (מגילה יז.), דכיון שאינו מוציא עצמו באותו לשון אינו מוציא הלועז. וכ״ה במשנ״ב (סי׳ תרצ ס״ק לג), דכיון שמי שיודע לעז ויודע אשורית, אינו יוצא בלעז, לכן אין לו להוציא אחרים, אפי׳ למי שאינו מבין לשון הקודש, דכיון דקריאתו לא מהני לו בעצמו הוה ליה כמי שאינו מחוייב בדבר שאינו מוציא אחרים. ומזה הביאו סיעתא לסברת הפר״ח וסיעתו, שבנ״ד נחשב אינו מחוייב בדבר.

עז. שליח צבור תלמיד חכם ששכח לספור לילה ויום, בדיעבד שעבר ובירך וכיוון להוציא אחד מהקהל, עונים אחריו אמן. עז)

לחזור לברך ולספור בשביל חבירו מדין ערבות, - אף על פי שיצא מוציא

והמחוייב בספירה שכבר בירך וספר, אם יכול לחזור ולברך עבור חבירו, הנה בגמ' ר"ה כט. איתא, תני אהבה בריה דרבי זירא, כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין. ופי' רש"י, שהרי כל ישראל ערבין זה לזה למצוות. וביאר הר"ן שם, דכיון שחבירו לא יצא, חשיב שגם הוא לא יצא מדין ערבות, ולכן מוטל עליו לברך כדי לצאת י"ח ולהוציא את חבירו. וכ"ה ברמב"ם (פרק א' מהלכות ברכות הלכה י') **ובש"ע** (סי' רעג ס"ד, סי' תקפה ס"ב, וסי' תרצב ס"ג).

ואמנם בפמ"ג (בפתיחה כוללת ח"ב אות טז, ובסי' קסז ס"ק יז מש"ז) נסתפק אם שייך דין ערבות במצוות דרבנן. והוכיח מהגמ' שם לגבי ברכת הפת של שבת שדעת הלבוש שאינו מוציאו, כיון שאין בזה חיוב מה"ת, ומוכח שאין דין ערבות בדרבנן. ע"ש. אולם מדאמרו גבי ברכת הנהנין שאין דין ערבות דלא ליתהני ולא לברך, מוכח דאי לאו הכי איכא דין ערבות אף שהוא מדרבנן, וכן מוכח ממה שאמרו בר"ה שם לענין הלל ומגילה דאע"פ שיצא מוציא, אף שהם מצוות מדרבנן. ולפ"ז הגם דנקטינן דספיה"ע בזה"ז מדרבנן, שפיר אמרינן ביה אע"פ שיצא מוציא. והאריכו בזה האחרונים, ראה בשלחן המערכת ח"א (עמ' שסז), ולכן לכתחלה ידריך את חבירו לברך בעצמו.

ודע דכל דין זה הוא דוקא בברכת המצוות, אבל ברכת השבח לא אמרינן אע"פ שיצא מוציא כמבואר להדיא במאירי ר"ה כט. וז"ל: "ברכות תפלה וברכות שבח והודאה "כולן" הודאה וריצוי הן, ומתוך כך אע"פ שהן חובה אין אדם מוציא את חברו מהן. ע"כ. ומ"ש בברכת ה' ח"א (עמ' קעד) לבאר דהיינו דוקא בברכות ק"ש וכדו', תמוה דהא המאירי כתב להדיא "כולן הודאה וכו'" וכו' והיינו בכל ברכות השבח, ולאו דוקא ברכות ק"ש והדומה. ותמוה שתפס כן בפשיטות בלא לחוש לסב"ל. וראה בעין יצחק חלק ב' (כללי ספק ברכות עמ' תקצה), ובילקו"י הלכות השכמת הבוקר (מהדורת תשס"ד, סי' ו הערה יא. עמו' תקט), ובשלחן המערכת שם (עמ' שע).

ש"צ ת"ח ששכח לספור, ועבר ובירך וכיוון להוציא אחרים אם עונים אמן

עז) **הנה** מתחלה היה נראה שאין לענות אחריו אמן, דסברת האומרים שיכול להוציא אחרים היא סברא דחוקה, אחר דמסתברא מילתא דחשיב כאינו מחוייב בדבר לשיטת הבעל הלכות גדולות, אולם שוב בינותי דאף שאין אנו מסתמכים על האחרונים שכתבו שיכול לברך, לענין ברכה, מ"מ ראויים המה להצטרף לס"ס לענין עניית אמן. ואף שאמרו בן עזאי אומר העונה אמן חטופה יתחטפו ימיו וכו', יתומה יהיו בניו יתומים. הא מהני ס"ס לגבי עניית אמן, כגון המברך ברכה אחרונה על כוס תה חם, וכמ"ש בילקו"י. ויותר מחמירים בספק ברכות. והכא איכא לפחות ג' ספיקות, שמא כרוה"פ שכל יום מצוה בפ"ע, ושמא חשיב מחוייב בדבר, ושמא ברכה לבטלה הוא איסור דרבנן ונדחה מפני כבוד הבריות, כדוגמת התשובה ביבי"א ח"ח לגבי פדיון הבן כאשר האשה חוששת לספר לבעל שהפילה קודם נישואיה, והתיר שם לברך על הפדיון וסמך על הסוברים דברכה לבטלה מדרבנן, משום שלום בית. והכי נמי הכא לכה"פ לגבי עניית אמן. ובפרט היכא שאומר אתמול היה כו"כ, יש כבר ספק רביעי שמא כדעת הרי"צ גיאת. ושמא כסברת התוס' וסיעתם שכל יום מצוה בפ"ע שזה בודאי לא חשיב סברא דחויה, וגם דעת מהרח"א וסיעתו דחשיב בר חיובא, לכאורה לא

עח. וכן מי ששכח ולא ספר לילה אחת, ובלילה שאחריו שכח שלא ספר ועמד כשליח צבור וספר את העומר בברכה, ואף נתכוין להוציא ידי חובה אחרים, יכולים השומעים לענות אמן, ובשאר הלילות יכולים לברך ולספור. עח)

עט. אם טעה במנין הספירה (במנין הימים והשבועות), ולא נזכר עד הלילה שאחריו, דינו כמי שלא ספר כלל. ואם נזכר באותו ערב, אם הפסיק בינתים, או ששהה כשיעור "שלום עליך רבי", חוזר וסופר "בברכה". ואם נזכר ביום, סופר ביום בלי ברכה. ומכאן ואילך יספור בברכה. עט)

חשיב כסברא דחויה. [וקשה לומר על סברת עשרה מגדולי האחרונים דחשיב כסברא דחויה]. ועכ"פ לענין אמן בלבד יש לסמוך ע"ז. וראה בחזו"ע על הלכות יו"ט (עמ' רנ).

השוכח ולא ספר לילה אחת, ובלילה שאחריו עמד כש"צ וספר את העומר

עח) כמ"ש בשו"ת סמא דחיי (או"ח סי' י). ואמנם מרן החיד"א במחזיק ברכה (סק"ז) כתב, דהמציאות היתה שיצאו ידי חובת הברכה מהש"צ וכל אחד ספר לעצמו. אבל אם המציאות היתה שיצאו י"ח הברכה והספירה ע"י ש"צ שלא היה יכול לספור בעצמו, כיון ששכח, בזה יש להסתפק, ואין בראיותיו סמך כלל. אמנם נראה דכיון שיש סברא באחרונים שיכול לעמוד כש"צ להוציא אחרים, אע"ג דלכתחלה לא יעשה כן, מ"מ בדיעבד אם יצאו י"ח מהברכה והספירה, יכולים להמשיך מכאן והלאה בברכה, דסוף סוף איכא ס"ס. ואף שיש כאן ס"ס להיפך לומר שלא יצאו י"ח, מ"מ בדרבנן לא אמרינן ס"ס להחמיר.

אם טעה במנין הספירה ונזכר בלילה שאחריו, דינו כמי שלא ספר כלל

עט) עיי' בש"ע (סעי' ו) שאם ביום ד' טעה וספר ה' וכו', ומבואר בט"ז שם (סק"ט-י) דבזה בודאי לא יצא, וכ"כ במ"ב שם (ס"ק ל"ב, לה), דהסכמת האחרונים בזה דלא יצא וצריך לספור מחדש ולברך, דברכתו הראשונה היתה לבטלה. ע"ש. וכ"ה בכה"ח (ס"ק פז וצו). ועיין בשו"ת שואל ומשיב הנ"ל (מהדורא רביעאה ח"ג סי' קכז) שנסתפק באחד ששמע מהש"צ שאמר היום ט"ז יום לעומר שהם שני שבועות ושני ימים, וחשב שאמר י"ז יום, ואמר היום י"ז יום, רק שהסיום שהם שני שבועות ושני ימים לא נזכר אם אמר כן, ואולי אמר וג' ימים, ולמחרת כששמע שהש"צ אמר שבעה עשר יום נזכר שהוא ספר אתמול שבעה עשר, אבל אינו זוכר אם סיים שהם שני שבועות ושני ימים לעומר, או סיים וג' ימים. ולכאורה אין לו לספור בשאר ימים בברכה, דהוה כמי ששכח ולא ספר יום אחד דסופר בשאר ימים בלא ברכה. אולם הנה סברת הבעל הלכות גדולות דבעינן זכר למקדש, דמה התם ספרו כל יום בהמשכיות, כך יש לעשות כיום. ולפ"ז בנ"ד שספר את העומר אפי' שטעה במספר, סוף סוף עשה כמו שעשו במקדש. וע"ש באורך שצירף דשמע מהש"צ את המספר, ושמא יצא י"ח. ושמא מנה את מספר השבועות כדין, ודי במנה שבועות. וע"ש שהאריך בזה והעלה דיכול לספור למחרת בברכה. ע"ש. וי"ל ע"ד. ועכ"פ שמענו מדבריו דאם ספר בטעות לא שמיה ספירה. וע"ע במשחא דרבותא (ח"א סי' תפט). ובשלמי צבור (דף רצח: אות ל). ובשו"ת יד יצחק (ח"ג סי' ז). [חזו"ע יו"ט עמ' רנ].

אי אמרינן בכלל מאתים מנה לגבי ספירת העומר

והגר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדו"א סי' קעג) חידש, דאם טעה וספר ה' במקום ד', יצא י"ח, משום דיש בכלל מאתים מנה (פי', מאה), משא"כ מנה ג' במקום ד'. ע"ש. והוא חידוש

פ. מי שנסתפק אם ספר העומר בלילה הקודם, (וביום הקודם לא נזכר מספירת העומר כלל), או שנסתפק אם ספר אתמול את המספר הנכון או לא, (ולא ספר ביום את המספר הנכון), בכל זאת יוכל לספור מכאן ולהבא בברכה, מטעם ספק ספיקא, שמא באמת ספר העומר בלילה הקודמת, ואם תמצא לומר שלא ספר, שמא הלכה כדעת ר"י בעל התוס', שכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא. ונוסף על זה שיש לנו דעת הרמב"ם והראבי"ה דסבירא להו שעיקר מצות ספירת העומר גם בזמן הזה מדאורייתא, וספיקא דאורייתא לחומרא. פ)

גדול וקשה לסמוך ע"ז למעשה. ובקובץ דרכי הוראה (ניסן תשס"ו עמ' סז) מבואר, דחזינן בדברי האחרונים שנטו לצרף אפי' צירוף קלוש לאפשר המשך ספיה"ע בברכה, כי רוב הראשונים נחלקו על סברת הבה"ג דבעינן תמימות, ורק חששו לדבריו משום רוב תוקפו וגבורתו, ומשום סב"ל. אך כשיש עוד צירוף לצד החיוב, שוב ראוי לברך. ע"ש. אולם הסברא הנ"ל קשה מאד לסמוך עליה גם לצירוף כדי שיוכל לברך בשאר לילות, ולא לחוש לסב"ל. וכן משמע לכאורה מהש"ע סימן תפט ס"ו, אם פתח ואמר ברוך אתה ה' וכו' אדעתא דלימא היום ד' לעומר, שהוא סבור שהיום ד' לעומר, ונזכר וסיים בחמשה ימים לעומר, והם חמשה ימים לעומר, או איפכא, שהם ארבעה ימים לעומר, ופתח אדעתא דלימא ארבעה ימים לעומר, וטעה וסיים בחמשה ימים לעומר, אינו חוזר ומברך. וכתב במשנ"ב, דמאי מהני לן שבשעת ברכה ידע איזה יום הוא, הלא עכ"פ בפיו ספר יום שאינו. [לבוש, ב"ח, פרי חדש וש"א]. ע"כ. ולכאורה נימא דבכלל מאתים מנה. ודו"ק.

ספק אם ספר את העומר או לא, ימשיך לספור בשאר הלילות בברכה

פ) כתב בתרוה"ד (ח"א סי' ל"ז) אם ספק לאחד אם ספר לילה אחד או לא, יראה דיספור בברכה מכאן והלאה. ולא מיבעיא אם נזכר ביום ההוא שאז ודאי צריך לספור בלא ברכה מתוך הספק, ושוב יספור בשאר לילות בברכה, והכי נהגינן אפי' בודאי שכח בלילה לספור, וסופר ביום בלא ברכה, סופר שוב בברכה. דמיקרי שפיר תמימות, הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי, אלא אפי' לא נזכר הספק עד ליל השניה, אע"פ כן סופר בברכה מתוך הספק, ואע"ג דבודאי שכח יום אחד נהגינן כהלכות גדולות שכתב, שכח יום אחד שוב אינו סופר, פירוש בברכה, דבלא ברכה מאי נפ"מ, דלא כתוס' דפרק רבי ישמעאל, ודלא כאשר"י דשילהי פסחים, מ"מ בספק מצינן למיסמך עלייהו. ע"כ. והס"ס הוא, שמא ספר כהוגן, ושמא כל לילה מצוה בפני עצמה. וע"ע שואל ומשיב (רביעאה ח"ג סי' קכז).

ולפי כל הנ"ל יש לבאר מ"ש מרן בש"ע (בסי' תפט ס"ח) לענין ספיה"ע, דאם שכח לברך ולספור העומר באחד מהימים, בין יום ראשון בין משאר הימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה, אבל אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר הימים בברכה. הרי שאף שמרן הכריע בשכח יום אחד שלא לספור בשאר הימים בברכה, מ"מ במקום שיש ס"ס מרן צירף את דעת הסוברים שאף בשכח יום אחד סופר בשאר הימים בברכה. ומקור דין זה הוא בתרוה"ד (סי' לז), והובא בב"י שם, ושם ביאר דאיכא הכא ס"ס, שמא ספר את העומר, ואף אם תמצא לומר דשכח לספור, שמא אף בשכח יום אחד יכול להמשיך לספור בשאר ימים בברכה, דכל לילה מצוה בפני עצמה. ואף דלא סמכי' במילי דברכות על ס"ס, מ"מ במצוה שיש אומרים שהיא מה"ת, כמו בספיה"ע, והא מצוה דרמיא עליה, סמכינן שפיר אס"ס. וכן ביאר בשו"ת מכתם לדוד הנ"ל (חלק או"ח סי' ג'). וע"ע בכה"ח (סי' תפט אות פח).

ובשו"ת אול"צ הנ"ל הוכיח מכאן, דמרן לא פסק בראיות תלמודיות, אלא מכח הכרעה בין

השיטות, ולא הכריע מתורת ודאי אלא מתורת ספק, ולכן מהני לצרף הסברא החולקת לס״ס.

אולם במחילה מכ״ת גם זה אינו, דלעולם פסקי מרן אינם מתורת ספק כמ״ש באול״צ, אלא מתורת ודאי וכדברי הרמ״ע מפאנו, ואע״פ כן סברת החולקים אין היא כמי שאינה, אלא סברתם קיימת ולכן מהני לצרף סברתם לס״ס. ול״ד למה שאמרו בגמ׳ (עירובין ו:) דבית שמאי ובית הלל הלכה כבית הלל, ובית שמאי במקום בית הלל אינה משנה, והיינו פסק מוחלט, אבל ע״י קבלת הוראות מרן אין הסברות החולקות כמי שאינן ובטלות לגמרי, אלא חזו לאצטרופי לספק נוסף. וכן מבואר מדברי האחרונים בכמה דוכתי שכתבו לצרף סברת החולקים לס״ס, או לענין קטן.

ועיין בילקו״י ברכות (עמ׳ שנג) מה שכתבנו להעיר על המשמרת חיים (עמ׳ כט), במ״ש להקשות מדברי הח״א (כלל ה) והפמ״ג (בפתיחה להל׳ ברכות) דאפי׳ אי הוי ס״ס אם צריך לברך, כגון ספק אכל כזית, וספק אם בריה חייבת אף בפחות מכזית, שאינו מברך, וא״כ אמאי בספק ספר ספיה״ע מברך. ותי׳, דגבי ספק כזית ספק בריה הס״ס הוא על חיוב הברכה, אם מחוייב או לא, אבל לגבי ספיה״ע הספק על הספירה, והספק על הברכה תלוי בספירה, ולכן מהני ס״ס. ע״ש. וזה כעין מ״ש הרדב״ז בתשובה דכשיש ספק על המצוה והברכה נגררת אחר המצוה, מהני שפיר ס״ס. אך כבר כתבנו בילקו״י (שם עמ׳ שנא) שדוקא אם מרן פסק להכשיר ולקיים את המצוה, בזה נקטינן כדעת הרדב״ז, הא לאו הכי לא. וכמבואר בשו״ת יבי״א (ח״ה או״ח סי׳ מב). ובמקום אחר הארכנו בזה שיש כמה ראיות בדעת מרן הש״ע דלא ס״ל כהרדב״ז, [שהרי פסק בסימן קנח שנוטל ידיו בלי ברכה לדבר שטיבולו במשקה, ואף שהמחלוקת בעיקר החיוב ליטול ידיו לטיבולו במשקה, ולא נחלקו על הברכה, ואפילו הכי פסק שלא לברך]. ועכ״פ אין ראיה דסבר כן, ולכן לא סמכינן על הרדב״ז רק כשמרן עצמו פסק בעיקר המצוה, והברכה נגררת. ובפרט היכא דאיכא חזקת חיוב. וביותר יש להעיר, שהרי מקור דברי הש״ע לגבי ספיה״ע הוא מהתרוה״ד, ושם ביאר לנכון דסמכינן על ס״ס כאשר יש ראשונים הסוברים שהוא מקיים מצוה מה״ת.

ובזה אתי שפיר מה שיש להקשות לכאורה, במי שאכל דגן חי שיעור כזית, דפסקינן שלא יברך ברכה אחרונה, כיון שיש ספק מה הברכה אחרונה, מעין ג׳ או נפשות ולכן אינו מברך. ולכאורה אמאי לא יברך, הא איכא ס״ס, ספק אם הברכה היא ברכה מעין ג׳, וספק אם מעין ג׳ פוטר נפשות, [ראה ביבי״א חלק ה׳ סימן יז אות ז׳]. ואף דלא עבדינן ס״ס בברכות, מ״מ מאחר וישנם פוסקים דס״ל דמעין ג׳ דאורייתא, אף דלא קי״ל הכי, מ״מ בזה עושים ס״ס בכה״ג, וכעין שעושים ס״ס בספיה״ע ומברכים, מכיון שיש דס״ל דספיה״ע דאורייתא, ואף דלא קי״ל הכי, מ״מ עבדינן ס״ס, וכמ״ש בתרוה״ד. א״כ ה״ה בנ״ד שכדאי להכנס לס״ס כדי לקיים המצוה מהתורה. אלא דגבי ספיה״ע יש על האדם חזקת חיוב לקיים מצות ספיה״ע, ולכן כל שיש ס״ס סמכינן לברך ולקיים את חזקת החיוב המוטלת על האדם, אבל בברכה מעין ג׳ ליכא חזקת חיוב, וזה גופא הספק, אם הוא מחוייב לברך מעין ג׳, או לא מחוייב מעין ג׳ אלא נפשות, ולכן לא סמכינן על ס״ס לברך, וראה בילקו״י הלכות ברכות (עמ׳ שנ״ג.) ובספר עין יצחק ח״ב (עמ׳ ת״ק).

וכעי״ז הביא בשו״ת עזרת מצר (סי׳ יז) שיש לחלק, בין אם הספק בגוף המצוה אם חייב בה או לא, [שבזה גם במקום ס״ס לא יברך], לבין ודאי נתחייב בה וכל הספק הוא רק אם עשאה או לא, דכיון דגברא בר חיובא הוא, כשחוזר ועושה אותה מברך ג״כ עליה, מטעם ס״ס, כדברי תה״ד הנ״ל. ועיקר החילוק נזכר כבר בכהנ״ג (הגב״י א״ח סז) ובפר״ח (שם).

והביאו מעשה, שהגרי״ש אלישיב נסתפק שנה אחת אם שכח יום אחד, וטרח בכל יום שאדם אחר יוציא אותו, ושאלוהו שהרי מדינא אפשר להמשיך לספור בברכה, והשיב שזה תלוי עד כמה הספק רחוק, ומחמת הספק הוא מעדיף

לעשות כך. ולא הסכים בשום אופן לעשות כעצת הבית הלוי שיברך ויוציא אחר ידי חובתו. (הליכות האיש הנהגות עמ׳ קס).

אולם כיון שלדעת רוב הראשונים כל יום ויום הוא מצוה בפני עצמה, וגם מרן (תפט ס״ח) פסק להדיא שאם מסופק סופר מכאן ואילך בברכה, אין צורך להחמיר בזה ולכתחלה יספור בברכה.

נסתפק כמה ימים אי הוי ספק ספיקא שאינו שקול

ובקובץ דרכי הוראה (ניסן תשס״ו) כתבו לדון, במי שנסתפק כמה פעמים אם דילג ספירת יום או יומיים, דלכאורה לפי ביאור הפוסקים דמה שממשיך בברכה כאשר מסופק אם שכח יום אחד, הוא משום ס״ס, [ראה בתרוה״ד (סי׳ לז) ובפרי חדש ומשנה ברורה סימן תפט ס״ק לח]. ולכאורה אם קרה כן כמה פעמים הוי ס״ס שאינו שקול, שיש יותר צדדים לומר שאכן שכח ודילג יום אחד, אולם נראה יותר שכל ספק שהוא, מהני לצרף לסברת רוב הראשונים דכל לילה מצוה בפ״ע היא, ולכן אף בס״ס שאינו שקול מהני כדי לספור בשאר הימים בברכה.

מי שעבר את קו התאריך באמצע ימי ספירת העומר אם ממשיך לספור בברכה

ויש לדון במי שמתגורר במקומות של ״קו התאריך״, שנחלקו הפוסקים אימתי מתחיל היום, שלפי החזו״א שבת קודש האמיתי הוא ביום ראשון שלהם, ומי שרוצה לחוש לדברי החזו״א, יש לו לספור כל יום ב׳ ספירות על תנאי. [ועיין עוד בס׳ תאריך ישראל (טאפלין) בסוף הספר סימן ב׳ עמוד עו ואילך].

ומי שספר את העומר במקום שמעבר לקו התאריך כגון ביפן, ואח״כ עבר את קו התאריך, כגון שבא לארץ הקודש וספר אז היום ג׳ לעומר, וגם כאן בארץ הקודש נמצא שהוא בג׳ לעומר. השיב הגרש״ז אויערבך שיספור שוב בארץ הקודש בלא ברכה באותו היום, ואח״כ ימשיך לספור בשאר לילות בברכה. ואם יהיה להיפך, כגון שספר באר״י היום ג׳ לעומר, ואח״כ נסע ליפן שלמחרת הוי ה׳ לעומר, הלא הפסיד יום, ושוב א״א לספור עם ברכה. [והעיר בזה הגאון ר׳ אביגדור נבנצאל, שיתכן שהגרשז״א חזר בו מדין זה והסכים שא״צ לחזור ולספור, שכבר ספר יום זה. כי כן מצינו שחזר בו לענין אם אמר הגדה של פסח ועבר את קו התאריך במוצאי יום טוב, שהורה דא״צ לחזור ולומר ההגדה של פסח].

ונשאל עוד הגרשז״א, במי שספר את העומר באר״י ביום ג׳, ובו ביום הגיע ליפן בעוד היום גדול, ושם ספרו את העומר באותו יום שהיום יום ד׳ לעומר, כיצד ינהג. והשיב, דפשוט דלא גרע מכל אחד שלא ספר בלילה שיכול לספור ביום בלא ברכה. ואח״כ ימשיך עם ברכה. וגם יספור יום ד׳ בלי ברכה, ובלילה ימשיך לספור עם ברכה.

ולכאו׳ יש לחלק, דבשלמא כל מי שנתחייב לספור בלילה והיה לו יום שלם מימי העומר לספור, אזי נחשב אותו היום כתשלומין ללילה כאשר לא ספר בעיקר זמן החיוב שהוא בלילה, משא״כ הכא דחסר לו הלילה, שהוא עיקר זמן החיוב, וגם חלק של אותו היום, אפשר דחסר בתמימות. ודעת הגרשז״א דאזלינן בתר ימים שלו. וכיון שזה היום שיש לו ספירה, חשיב ליה תמימות, ורשאי אח״כ להמשיך לספור עם ברכה. [מעדני שלמה עמ׳ כ]. וצ״ע לדינא.

ובתשובה כתב הגרש״ז אויערבך, שהנוסע במדינות המרוחקות שיתכן שבשעת הטיסה ביום החשיך לו, ובעקבות נתיב הטיסה כעבור זמן חוזר שוב ליום הקודם, מה דינו לגבי תפלה, וספיה״ע וכדו׳, וכתב וז״ל: כבר נשאלה שאלה זו לגאון ישראל רבי יצחק אלחנן מקובנא זצ״ל, והרבה גדולי תורה התלבטו בה, אך בנידון זה אינו חוזר ומתפלל, אבל לא עולה לו ליום לענין מספר הימים, כמו ספיה״ע וז׳ ימי נקיים. [קובץ מבקשי תורה גליון י״ט עמ׳ סט].

ובשו״ת בצל החכמה (ח״ה סי׳ צו, והלאה) העלה, שמי שחצה את קו התאריך באמצע ימי ספיה״ע (כמו מאוסטרליא לאמריקה) על דעת להשאר

שם, יספור בלילה הראשון אחר חצותו את הקו, אותו היום שספר במקומו בלילה שלפני חצותו את הקו, אבל בלא ברכה. ושוב בלילות הבאים ימשיך לספור בברכה. ואם במקומו היה יום ט׳ וספר י׳ לא יצא אפי׳ דיעבד, אבל אם בשעה שספר היה במקומו י׳ אף שבא אח״כ למקום ששם היה בעת ספירתו י׳ רק יום ט׳, שפיר יצא, ויכול להמשיך ולספור הלאה בברכה כל הימים כחשבון מקומו של עכשיו.

וע״ע בשו״ת משנה״ל (ח״י סי׳ קכא) באדם שנסע מאר״י לדרום מזרח (אסיה) בימי ספיה״ע, ועבר את קו התאריך, ונאבד לו על המפה יום אחד מימי הספירה, ובשובו ארצה נתהפך הדבר, שלענין חג השבועות, אין לשנות מאנשי המקום, לענין עצרת כלל. ולענין ספיה״ע, יש לנהוג שכשיגיע לאותו מקום מבעו״י ימנה בלי ברכה את היום הנוכחי באותו מקום, וזה הזמן שאבד במעבר לשם, ומכאן ואילך יוכל למנות בברכה. וגם בחזרתו כיון שעל ספירת אותו יום בירך, ימנה אותו יום בלי ברכה ומכאן ואילך בברכה.

ודעה ג׳ יש בזה להאדמו״ר מליובאויטש (בס׳ שערי הלכה ומנהג), על פי חידוש להלכה שכתב שם, שדין חג השבועות תלוי בכל יחיד, וכן מצות ספיה״ע, ואינו קשור לפי המקום או לקביעות ב״ד. ולכן כתב שאינו מתחשב במה שסופרים אנשי המקום, אלא הוא ימשיך את הספירה שלו, כמו שספר עד אותו היום, מבלי לדלג, ומבלי להכפיל יום אחד, מאחר שמצות ספיה״ע מוטלת על כל יחיד ויחיד לעצמו, ואינו תלוי בקביעת בית דין, או באנשי המקום. [אלא שמהיות טוב ישמע הברכה מאחר שמכוין להוציאו, ואחר כך יספור לעצמו].

ואם אינו חוצה את קו התאריך, אע״פ אם יש הפרשי שעות גדולים בין המקום שהיה למקום שנמצא בו עתה, פשוט להלכה שהולך לפי המקום שהגיע, ואין בזה חסרון משום תמימות תהיינה, אע״פ שלא עברו עשרים וארבע שעות מהספירה הקודמת, [ובמקראי קודש (פסח ח״ב סי׳ סג. הובא בפס״ת) שנסתפק בזה לגבי היום הראשון שבא לשם, שמא לא יספור עד שיעברו כ״ד שעות מהמקום שהיו בו קודם. והעיקר כמ״ש]. וכן אם נוספו שעות, אין לו לספור עד שתחשך במקום שנמצא בו כעת.

מדינות שיש בהם ספק אם הם בתוך קו התאריך

והנה מדינת יפן ועוד מדינות (ששם היום מתאחר 18 שעות אחרי ארץ ישראל) הם בספק האם שייכים למזרח העולם, או למערב העולם (שהרי אם נצא מא״י באמצע היום וניסע לכיוון מערב במהירות שבה ניתן להקיף את כדור הארץ ב-24 שעות, לא נראה את שקיעת החמה כלל, וכל הזמן השמש תעמ׳ בחצי הרקיע), ונפ״מ אם שבת שלהם כמונו, או לאחרינו ביום ראשון. והיינו האם יפן היא בתוך קו התאריך, או שהקו עובר ממערב ליפן, ולפ״ז יפן היא מחוץ לקו התאריך, וכשי׳ החזו״א ע״פ בעה״מ (מגילה סוף פ״א) והכוזרי (מאמר ב אות כ) שיום שביעי הוא חול, ויום ראשון עיקר שבת שם. [ובדברי בעה״מ משמע ש- 90 מעלות למזרח ירושלים מתחיל היום, ולכן בשנחאי מקדים היום לפני יושבי ירושלים ב-6 שעות, ובס׳ היומם בכדור הארץ רצה לומר שדעת כל הראשונים שירושלים היא המרכז, ומתחיל היום 180 מעלות מירושלים, דהיינו שמקדימין (12) שעות מירושלים, והחזו״א כתב שאדרבה דעת כל הראשונים שהיום מתחיל משנחאי 90 מעלות נחשב כולו למזרח, ולכן באוסטרליא כל המדינה וסיביר ועוד מדינות, היום מתחיל קודם, אבל יפן היא למערב, ולכן היום מתחיל אצלם הכי מאוחר שבעולם. ובאול״צ (ח״א סי׳ יד) העיר שבאמת הרדב״ז (ח״א סי׳ עו) כתב שנחלקו הראשונים בזה, ולפי דבריו צריכים אנשי יפן לנהוג שני ימים רצופים שב״ק ושני ימים יוהכ״פ].

ובשנת תש״א שהו ישיבת מיר בשנחאי, ושלחו מכתב לראש ישיבת מיר, הגרא״י פינקל שהתגורר בתל אביב, אימתי מועד השבת שם. והגאון בעל האמרי אמת הפנה השאלה להגרי״מ טוקצינסקי והגר״ד שפירא, והם העלו שיש לשמור ביום שבת כפי מנהג המקום. ולעומתם

החזו״א סבר שיש לנהוג שבת ביום ראשון של בני אותו המקום. וכשהגיעו אליהם שתי התשובות, נבוכו, והמשגיח הגר״י לונישטיין הגיע לתפלה בשבת עם תפילין בראשו, והכריז שהחזו״א הוא השופט שבימיך, ואליו יש לשמוע, ורק שמרו ממלאכות דאו׳ גם ביום שבת שלהם.

ואח״כ בהתקרב מועד יוהכ״פ תש״ב, ביום כ׳ אלול תש״א שלחו שוב שאלה האם לעשות יוהכ״פ ביום רביעי בשבוע כפי שחל בא״י, או למחרתו ביום חמישי. ובעשי״ת נאספו רבני ירושלים בראשות הגרימ״ט (ראה באורך בספרו היומם ע״פ הראשונים), ושלחו מברק ליהודים הפליטים ששהו ביפן, שתענית יוהכ״פ תהיה ביום ד׳, כפי חשבון הנהוג כבר ביפן. ומ״מ ביקשו שביום ה׳ יקפידו לאכול לשיעורים ושאר איסורי דאו׳. וכן הגאון הגר״י הרצוג הורה להם להמשיך כפי המוחזק ביד אנשי המקום, ע״פ קו התאריך שערכו הגויים מאז ומקדם. [וכתב להם במברק וז״ל, אסיפת הרבנים החליטה שתענית יוהכ״פ היא ביום ד׳ לפי חשבון הנהוג ביפן, ואני מוסיף מצדי שאין לצום גם ביום חמישי מפני סכנה, אבל יש להתנהג ביום חמישי לפי המבואר בש״ע סי׳ תרי״ח. (פי׳ לאכול לשיעורים)].

והחזו״א (ראה בקובץ אגרות חזו״א ח״ב סי׳ קסד, קסה) שלח באותם ימים מכתב כנגד. וכתב להם במברק: ״אחים יקרים אכלו ביום הרביעי, וצומו תענית יום הכיפורים ביום החמישי ואל תחושו לשום דבר״, (קובץ אגרות ח״ב סי׳ קסז). והאריך בזה בקונ׳ ח״י שעות שנדפס בס׳ חזו״א סוף הל׳ שבת. [והחזו״א פסק להלכה כדעת הכוזרי והרז״ה, שהסכימו לדבריהם כמה ראשונים. (ע״ש שאין קובעים את קו התאריך ממרחק 6 שעות בירושלים ממש, אלא ממקום שמתחילה היבשה). וכן בס׳ ישראל והזמנים (ח״ג פי״ג) הסתמך על דברי הרז״ה. ויש שפסקו שקו השתנות היום מתחיל במרחק 12 שעות מירושלים].

אך בשו״ת מהר״י שטייף (לימודי ה׳ אות קנו), **ובשו״ת** בצל החכמה (ח״ה סי׳ צו, צז), כתבו שאין להם לשנות ממה שהיה מסורת בידם. וכ״כ בשם הגר״מ פיינשטיין. ויש עוד מן הגדולים (מהר״ש מזוועהיל והאמרי אמת ועוד), שהסכימו למ״ש הגרימ״ט. [וכן בקובץ נועם (חלק יא) הביא שהגרא״ז מלצר והג״ר פסח פראנק ומהר״י הרצוג כתבו במכתב שעליהם לנהוג שב״ק כפי שנהגו עד עכשיו].

ובשו״ת אול״צ שם (ח״א סי׳ יד) כתב שקשה לקבל דברים אלו, דקי״ל בדאו׳ הלך אחר המחמיר, ולא מועיל מנהג המקום, [אפי׳ של מאות ואלפי שנים], שרק גדול שיש בכוחו לחלוק ולהכריע שייך לפסוק הוראה לאנשי עירו, לא כן בימינו, שאין להו הכח להכריע ולבטל דעה שכנגד, וכ״ש בארצות כמו יפאן ספק אם היה פעם בכל המדינה הזאת ת״ח מובהק, ולכן לא יועיל לסמוך על מנהג להקל, וכיו״ב כתב החק״ל, ולא כמו שפשוט אצלם שיפן הוא מהמזרח ותחילת היום הוא מהקו הבינלאומי. אמת שהרבה מהאח׳ סוברים כן, אך למעשה קשה לסמוך להקל באיסור תורה. ע״כ. ושמא הפוס׳ סמכו בזה על חזקה מה שמוחזק בידם, ובתורת הכרעה ולא בתורת ודאי.

ובשו״ת הר צבי (או״ח סי׳ קלח) כתב, שהמתגוררים ביפן וסין, יעשו שבת כפי מה שמוחזק שם במקומות ההם, בלי שינוי מאנשי המקום הנמצאים שם מכבר. והביא מהרדב״ז שכל הבא ממרחק צריך לשמור את השבת כאנשי המקום שבא לשם, וכ״ה שיטת הראב״ד, ויסוד עולם, שחולקים על הכוזרי. והגאון רבי שמואל מוהליבר הרעיש עולמות על מי שרוצה לשנות את יום השבת. ובהיות ודבר זה מסכן את שמירת השבת בישראל, לכן חוב קדוש על גדולי הדור להיות מגודרי גדר, ובפרט שעיקר הסיבה לשנות את השבת הוא ע״פ קו התאריך שנקבע בעיקרו ע״י אוה״ע, ואין לזה שום יסוד בש״ס ובפוס׳ שיש קו תאריך בעולם, וזה גופא ראיה ברורה שבאמת אין התאריך קובע ע״פ התורה, אלא כדברי הרדב״ז, דכך היא מצות השבת, שבכל מקום שהוא יעבוד ו׳ ימים וישבות ביום השביעי, ומי שבא לשנות בלי הוכחה הרי זה בכלל מחטיא את הרבים. ע״ש.

ובהליכות שלמה (הל׳ יוה״כ פ״ה הערה מח) כתב, שההנהגה למעשה לענין מדינת יפן,

פא. אם היה עומד בבין השמשות [אחר השקיעה], ונזכר בבירור שלא ספר אמש ספירת העומר, וגם במשך היום לא נזכר מזה, יספור מיד הספירה של אמש בלי ברכה, ואחר צאת הכוכבים יספור את של היום החדש בברכה. ונכון שבאופן כזה יזהר שלא יספור העומר בכל יתר הלילות אלא לאחר צאת הכוכבים, שלא יהיה כתרתי דסתרי. וכל זה דוקא באופן שנזכר בבין השמשות שלנו, שהוא שלש עשרה וחצי דקות זמניות אחר השקיעה. אבל אם נזכר לאחר מכן, אף על פי שהוא נוהג להחמיר במוצאי שבת כדעת רבינו תם, אין לצרף בזה סברת רבינו תם וסיעתו להרשות לו לספור מכאן ואילך "בברכה". אלא מכאן ואילך יספור בלא ברכה. שספק ברכות להקל.[פא]

היא כדעת המורים לנהוג שם שבת ויו"ט לפי חשבון הימים שבא"י, וכמו שנהגו הדרים שם מאז התיישבותם, אלא שלענין דאו' יש להחמיר גם ליום המחרת לענין עשיית מלאכה. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' לד) כתב, שכיון שמעולם שמרו שבת שם ביום השביעי שלהם בכל פרטיה ודקדוקיה, חלילה לזלזל בשבת שלהם, ואע"פ שעומד נגדינו ספק עצום ע"פ שי' הגאון חזו"א ודעימיה, די אם לא יעשו מלאכה לא ביום שביעי ולא ביום ראשון, ובתפילות וקידוש והבדלה וקה"ת וכו' ישאירו כמו מקודם, שלא להכניס בלבול וזלזול בשבת, וביום ראשון יניחו תפילין ויתפללו תפלות חול כרגיל.

ובשו"ת ישא יוסף (ח"ג סי' ק, וקא) הביא בשם הגרי"ש אלישיב שהעיקר כדעת הגרי"מ טיקוצינסקי בספרו היומם בכדור הארץ. וע"ש שבענין המחלוקת אודות קו התאריך, יש לנהוג כפי המקובל בשם חכמי ירושלים, שירושלים היא המרכז, וקו התאריך 180 מעלות מירושלים. אלא שסיים שיש להחמיר ולא לעשות מלאכות דאו' אף ביום א' כדעת מרן החזו"א. וראה גם בשו"ת ויען יוסף (פאפא. סי' קו), **ובתשוה"נ** (ח"ה סי' פה).

ומה שהאריך בזה בפס"ת (סי' שדמ).

ובם' מר וקציעה (סי' שדמ) כ', שבשובו למקומו על כרחו נמשך אחרי אנשי המקום שפגע שם, ואין לו לשבות אלא בשבת שלהם, ומ"מ במדבר שאין שם ישוב קהל מישראל, השבת נמשך ונקבע ע"פ עובר אורח כפי הדרך שבא משם, אם ממזרח או ממערב, ולפי מה שמוצא בחשבונו עושה שם שבת, והוא שבת שלו ממש לכל דבריו".

וראה להלן בדיני חג השבועות מה שכתבנו עוד בכל זה. ע"ש.

נזכר בבין השמשות שאתמול לא ספר העומר

פא) כבר הזכרנו לעיל מ"ש בשו"ת בית דוד (חא"ח סי' רסח), דלכאורה הכא איכא ס"ס, שמא הלכה כמאן דאמר כל לילה מצוה בפני עצמה הוא, וא"צ תמימות, ואם תמצא לומר דבעינן תמימות שמא כבר מנה באותו יום ספיה"ע כיון שביה"ש הוי ספק יום, והוה ליה תמימות. אלא דיש לדחות דשאני הכא שהספק השני לא חשיב ספק גמור, דאף אם תמצא לומר דמהני ספירה באותו יום, אכתי שמא באותה שעה שספר היה לילה, דביה"ש ספק יום ספק לילה הוא, וא"כ לא הוי תמימות. ע"כ. והובא בשע"ת (סי' תפט סק"ד). אולם מרן החיד"א בברכ"י (סי' תפ"ט סקי"ז) גמגם בזה, וכן כתבו בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ד ח"ג סי' קכז), **ובשו"ת בית שלמה** (או"ח סי' ק"ב), ועוד. וכן עיקר שיוכל לספור מכאן ואילך בברכה. ועיין בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' ז אות ד') **ובשד"ח** (מערכת ברכות אות יח עמ' 318), **ובהליכות שלמה** (תפלה פכ"ב ארחות הלכה ציון ו).

וז"ל מרן אאמו"ר זיע"א: אולם לפענ"ד גם בספק השני איכא ס"ס לקולא, שי"ל שהלכה כר' יוסי דביה"ש הוי רק כהרף עין, ואינו אלא אחר שהסתיים זמן ביה"ש דר' יהודה שהוא ג' רבעי

מיל אחר השקיעה. וא״כ באמצע הזמן הזה עדיין יום הוא לגמרי.

וכמ״ש כיו״ב המשנ״ב בשעה״צ (סי׳ רלג ס״ק כא) וז״ל: ונ״ל עוד שאפי׳ לדברי הגאונים והגר״א דסבירא להו שתיכף אחר השקיעה הוא ביה״ש, י״ל שבשעת הדחק סמכינן על דעת ר׳ יוסי דס״ל שעדיין יום הוא, בודאי עד שיהיה הכסיף העליון והשוה לתחתון וכו׳. וסוגיא דברכות (ב.) אזלא אליבא דר׳ יוסי. ומבואר בשבת (לה.) שכל זמן ביה״ש של רבי יהודה שהוא כג׳ רבעי מיל, לר׳ יוסי יום הוא. וע״ע בביאה״ל (ס״ס תטו) שכתב, שמעיקר הדין הלכה כר׳ יוסי. ע״ש.

וכ״ש שיש לנו הרבה מגדולי הפוסקים דס״ל כר״ת שבמשך ג׳ מיל ורבע אחר השקיעה יום גמור הוא. ומהם: הרמב״ן, הרשב״א, הריטב״א, המאירי, הר״ן, והרב המגיד, והסמ״ג, והרוקח, והמרדכי, ורבינו פרץ, והראב״ד, והרא״ש, ורבינו סעדיה גאון, ורב האי גאון, והרז״ה, והעיטור, והתרומה, וראבי״ה, ומהר״ם מרוטנבורג, הראב״ן, והרשב״ם, ורבינו ירוחם, ואהל מועד. וכן פסקו מרן הש״ע (סי׳ רסא) והרדב״ז ח״ד (סי׳ רפב). וכמו שהאריך להוכיח כ״ז בשו״ת יבי״א ח״ב (חלק או״ח סי׳ כא) ובהוספות ומילואים שבסוה״ס שם. וכן פסקו כמה מגדולי האחרונים להלכה ולמעשה. ולא חשיב כהאי גוונא ס״ס משם אחד, וכמו שנתבאר בשו״ת יבי״א ח״ד (חא״ח סי׳ מג אות ו). ובספר טהרת הבית (ח״ב עמ׳ תקנג).

ואם נפשך לומר דהכא איכא ס״ס לחומרא, שמא לא מהניא ספירת אותו יום, כפי שכתבו לצדד התוס׳ מגילה (כ:), ואם תמצא לומר דמהני, שמא ספירת ביה״ש של אותו יום לא מהניא, דשמא ביה״ש לילה הוא. הנה רבים מן האחרונים כתבו דלא מהני ס״ס לחומרא בדרבנן. ומצות ספיה״ע בזמן הזה מדרבנן. ועיין להפמ״ג בפתיחה להלכות ברכות (אות ד), שכתב אם מועיל ס״ס בברכות, הדבר תלוי במחלוקת הראשונים, שלדעת הרמב״ם (בסוף פ״ט מהלכות טומאת מת), דהא דספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, זה שמתירים איסור תורה כשיש ס״ס, משום שבספק אחד נעשה כאיסור דרבנן, כיון שהספיקות אינם אלא מדבריהם, וכשיש ספק נוסף הוה ליה ספק דרבנן ולקולא. ולפ״ז גם כשיש ס״ס להחמיר בברכות, כיון שהברכות מדרבנן, לא מהני ס״ס, ואפי׳ אם יהיו אלף ספיקות, סוף סוף הוי רק מדרבנן, וממילא יש כאן ספק איסור לא תשא דהוי מדאורייתא. אבל לדעת הרשב״א (קידושין עג.) שספק תורה להחמיר הוא מה״ת, הטעם שמועיל ס״ס להקל, משום שבספק אחד הוי כמחצה על מחצה, ובספק נוסף הוי רוב לצד ההיתר, א״כ גם לענין ברכה כיון דס״ס הוי רוב יש לברך.

וכ״כ עוד הפמ״ג (ביו״ד סי׳ קי בשפ״ד ס״ק כה), שלענין ס״ס להחמיר בדרבנן, הדבר תלוי במחלוקת הרמב״ם והרשב״א הנ״ל, שלדעת הרמב״ם אף בס״ס להחמיר בדרבנן אזלינן לקולא. וכ״פ עוד בפמ״ג (או״ח סי׳ רעא במש״ז סק״ד, ויו״ד סי׳ כח מש״ז ס״ק טז), דלא מהני ס״ס בברכות. וכ״כ הפני יהושע (כתובות ט.), שלפי דעת הרמב״ם דספיקא דאורייתא לחומרא הוי רק מדרבנן, הא דמהני ס״ס להקל באיסורי תורה, אינו מטעם רוב כלל, אלא רק מכיון שבספק אחד נעשה הדבר איסור דרבנן, כשנוסף ספק שני הוה ליה ספק דרבנן ולקולא, ולכן לא מהני ס״ס בדרבנן להחמיר, שמה״ת אין חילוק בין ספק אחד לשני ספיקות. וכ״כ הגאון בעל שמן רוקח בקונט׳ החזקות (סי׳ ז דף ט ע״ג). ומכיון דאנן קי״ל כדעת הרמב״ם דספיקא דאורייתא לחומרא הוי רק מדרבנן, וכמ״ש הפר״ח בליקוטים (סי׳ קפד), והכרתי ופלתי (סי׳ קי, בקונטרס בית הספק), ובשאילת יעב״ץ ח״ב (סי׳ קמג בד״ה ואשר). וכן כתבו מרן החיד״א במחזיק ברכה (סי׳ תקפט סק״ו). ועוד אחרונים. לפיכך לא מהני ס״ס בברכות. והדרינן לכללא דסב״ל. וכן בס״ס להחמיר בדרבנן אזלינן לקולא. וע״ע בטהרת הבית ח״ב (עמ׳ רמא והלאה). וע״ע בהגהות ברכות יעטה על הספר רב ברכות (עמ׳ קצא).

וראיה לכך דלא מהני ס״ס להחמיר בדרבנן, ממה שפסק הרמב״ם בתשובה שהובאה באורחות חיים (הל׳ שבת אות כד), ובכס״מ (פ״ל מהלכות שבת הי״ג), דכיון דהבעיא (בעירובין מג.) אם יש תחומין למעלה מעשרה לא איפשיטא, בדרבנן אזלינן לקולא, כגון במים, דל״ד למחנה ישראל,

ואפי׳ היכא דמספקא לן אם המים למעלה מעשרה אם לאו, מותר להלך בהם, עד שיתברר לנו שהמים פחותים מעשרה, (וכן הוא בשו״ת הרמב״ם ירושלים תרצ״ד סי׳ סז). וכ״פ מרן בש״ע (סי׳ רמח ס״ב). והרי כשאנו מסופקים אם המים למעלה מעשרה או לאו, איכא ס״ס לחומרא, שמא המים בפחות מעשרה, ויש בהם איסור תחומין, ואם תמצא לומר שהספינה למעלה מעשרה, שמא יש תחומין למעלה מעשרה. אלא ודאי דלא מהני ס״ס להחמיר בדרבנן. (ראה ביבי״א ח״ד או״ח סי׳ מג אות ו). [ועש״ה בתשובת הרמב״ם, שמלבד הספק ספיקא לחומרא, עוד טענו שזה קרוב לודאי שהספינה גוששת פחות מעשרה טפחים, ואעפ״כ השיב דלא נפקא מכלל ספק דרבנן לקולא, שזהו הכלל שמסרו לנו חכמים, שאין להחמיר מדרבנן אם אינו ודאי איסור].

ועיין להשער המלך (בהל׳ מקואות כלל ה) **שהביא** מה שצידד המשנה למלך, שאף דספק דרבנן לקולא, י״ל שכשיש ס״ס להחמיר אזלינן לחומרא. והעיר על זה ממ״ש הרב המגיד (שבת פכ״ז ה״ג) בשם תשו׳ הרמב״ם, שהנסיעה באניה בנהרות מותרת בשבת אפי׳ אם יש ספק אם הוא למעלה מעשרה. הרי מבואר בתכלית הביאור דאף שיש ס״ס להחמיר וכו׳, אזלינן לקולא. וזו ראיה שאין עליה תשובה.

גם רע״א בחידושיו לש״ע (סי׳ רמח ס״ב), כתב ראיה זו מדנפשיה. ע״ש. וכן בשו״ת בית שלמה (או״ח סי׳ סד, דף מב:) כתב שיש ראיה ברורה להקל בדרבנן, אפי׳ יש ס״ס להחמיר, מתשובת הרמב״ם ופסק מרן הש״ע הנ״ל. ע״ש.

וזה מתאים למה שכתבו הפמ״ג והפני יהושע, שלדעת הרמב״ם דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, אף בס״ס להחמיר בדרבנן אזלינן לקולא.

וכיו״ב כתב הגאון רבי מאיר אריק בספר מנחת פתים אבן העזר (סי׳ ד סעיף כו), שאפי׳ להרשב״א דס״ל בעלמא ספיקא דאורייתא לחומרא מה״ת, מ״מ בספק ממזר דגלי לן קרא שמותר מה״ת, אף בס״ס להחמיר מותר. ודמי למאי דתנן בטהרות (פ״ו מ״ד), כל שאתה יכול לרבות ספקות וספקי ספיקות ברשות היחיד טמא ברשות הרבים טהור. (ועיין עוד תוס׳ ב״ב נה:). ומינה לדידן דנקטינן כהרמב״ם וסיעתו דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן בכל האיסורים, גם בס״ס נחשב כספק אחד, ובדרבנן אזלינן לקולא.

וכן בשו״ת עבודת השם (חלק יו״ד סי׳ ח) **הביא** להלכה דברי הפמ״ג הנ״ל, שלדעת הרמב״ם וסיעתו גם בס״ס להחמיר בדרבנן אזלינן לקולא. ע״ש.

ואע״פ שבשו״ת רבינו יוסף מסלוצק (ס״ס מח) הביא דברי הפמ״ג, והעיר עליו שי״ל שאף להרמב״ם ס״ס הוי כרוב, וממילא בס״ס להחמיר בברכות יש לברך. וכ״ד הנו״ב (קמא או״ח סי׳ כה, ותניינא חלק יו״ד ר״ס סד) **שבס״ס להחמיר** בדרבנן אזלינן לחומרא, משום דהוי רוב לאיסורא. וכן כתבו בשו״ת זרע אמת (יו״ד סי׳ מז). ובשו״ת חידושי אנשי שם להגרש״ק (סי׳ קה).

אך י״ל שהאחרונים הנ״ל אזלי בתר סברת הרשב״א והתוס׳ דספד״א לחומרא מה״ת.

ועיין להגאון מלובלין בשו״ת תורת חסד (חלק או״ח ס״ס ז) שג״כ תלה דבר זה במחלוקת הרמב״ם והרשב״א אי ספד״א לחומרא מדרבנן או מדאורייתא, שלדעת הרמב״ם אין הבדל בין ספק אחד, לס״ס לחומרא, שלעולם גם ס״ס לחומרא הוי רק מדרבנן, ולקולא. ולפי מה שכתבו האחרונים דנקטינן כד׳ הרמב״ם דספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, (וכמו שנתבאר בספר טהרת הבית חלק ב עמ׳ רמא). לפ״ז נראה דלא מהני ס״ס להחמיר בדרבנן. וכמו שפסקו הרמב״ם ומרן הש״ע בדין תחומין בספק אם הם למעלה מעשרה.

אלא שנראה ממ״ש הפר״ח (בסי׳ סט ס״ק מד) דבס״ס להחמיר בדרבנן אזלינן לחומרא, אע״ג דס״ל דספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן כד׳ הרמב״ם. ומוכח דלא סבירא ליה כהפמ״ג ודעמיה הנ״ל. ומ״מ הדר הוה ליה ספק דרבנן ולקולא. ועיין בשו״ת שערי ציון יהונתן (עמ׳ שסח אות לה) בשם בית יהודה עייאש, דס״ס להחמיר בדרבנן אזלינן לקולא.

גם בספר אבני צדק (לרבי ישועה בסיס סי׳ תסז ס״ט) הוכיח מתשו׳ הרמב״ם הנ״ל, דבס״ס להחמיר בדרבנן, אזלינן לקולא. ושכן דעת הרי״ף והרא״ש

(פסחים מ.). ועיין בטהרת המים (מערכת ס אות כה וכז) ובשיורי טהרה (מערכת ס אות לד, לה). ובשד"ח (מערכת ס כלל לג).

ולגבי נ"ד, כתב הגר"ח פלאג'י במועד לכל חי (סי' ה אות ד): אם נזכר בביה"ש וספר אז, עיין בבית דוד, ובצרור הכסף (סי' ד) העלה דעלתה לו. ע"כ. נמצא שיש לנו תנא דמסייע לן דמסיק הכי לדינא. [א.ה. כאן מרן אאמו"ר שינה במכוון בלשון הרב מועד לכל חי, כי מלשונו משמע שהרב בית דוד, והחיד"א וצרור הכסף כולהו ס"ל דעלתה לו הספירה. ואילו בס' בית דוד מבואר דלא עלתה לו הספירה. ולכן שינה וכתב כמ"ש כאן, וכנראה ט"ס היה במועד לכל חי]. וכ"פ בשואל ומשיב (רביעאה ח"ג ס"ס קכז) שסופר מכאן ולהבא בברכה. וכן העלה בשו"ת שואל ונשאל (ח"ח סי' סה), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' נז). וע"ע בשו"ת ישמח לב גאגין (או"ח ס"ס טז), ובספר ברכת הבית (חלק ב דף מח:). [וכן כתבו בשם הגר"מ פינשטיין (קול תורה חוברת נד) שמי ששכח לספור ונזכר בבין השמשות, סופר בלא ברכה, ומשם ואילך סופר בברכה, שכיון שספר בבין השמשות לא נחשב כאילו לא ספר בכלל].

הן אמת שבערך השלחן (סי' תפט סק"ח) כתב, שאם שכח ולא ספר בלילה ומסופק אם ספר ביום בלא ברכה, סופר בשאר ימים בלא ברכה, משום דאיכא ס"ס להחמיר, שמא לא ספר ביום, ואם תמצא לומר ספר, שמא הלכה כמאן דאמר שספירת יום לא מהני. ונראה דס"ל דבס"ס להחמיר בדרבנן אזלינן לחומרא. ומ"מ גם בנדון הנז' עדיין יש לצרף דעת ר"י שכל לילה מצוה בפני עצמה, וגם סברת האחרונים הסוברים דלא מהני ס"ס להחמיר בדרבנן, כדעת הרמב"ם בתשובה ומרן (סי' רמח), ויספור שאר הימים בברכה, וכדברי האחרונים הנ"ל. ובפרט לפי מ"ש הגאון רבי ישועה בסיס בספר אבני צדק אורח חיים (סי' תסז), והוכיח במישור שאף הרי"ף והרא"ש ס"ל דבס"ס להחמיר בדרבנן, אזלינן לקולא. ע"ש.

[והערך השלחן לשיטתיה שכתב לדחות ראיית השער המלך הנ"ל מד' הרמב"ם ומרן, שי"ל דהקילו באיסור תחומין טפי, משום שאינו שוה בכל. אך אין דחייתו מבוססת].

וע"ע בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ג (ס"ס יא בד"ה ומה), שהביא דברי הגאון בית שלמה להתיר לברך בשאר ימים, לפי הספק דשמא כל לילה מצוה בפ"ע הוא, משום שרוה"פ ס"ל הכי, ואף שבצד השני יש ס"ס להחמיר, מ"מ שפיר מהני לצרף להקל עם צד הא'. [ועיין בשו"ת יבי"א ח"ד (או"ח סי' מג או' ג). ובחלק ב (חלק יו"ד סי' ב' סק"ג). ובחק יעקב (או"ח סי' לח). ובילקו"י מועדים (מהדו' תשס"ד עמ' תריז), ובחזו"ע יום טוב עמוד רלח].

שוב ראיתי בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' צא אות כה סק"ז), והובא בספר שלמי מועד (עמו' תמז) דאינו רשאי להמשיך לספור אח"כ בברכה, דכל הטעם להקל לספור בברכה בנזכר ביום הוא מטעם ס"ס, והכא איכא ס"ס לחומרא, שמא כבר יום מחר הוא. ע"ש. אולם להמבואר במילי דרבנן כי הכא לא חיישינן לס"ס להחמיר.

הערה בדברי היבי"א בענין ספק ספיקא שחייבים להתחיל בספק שאינו שקול

הנה ביבי"א (ח"י סי' לח אות ד) השיג בתוקף על דברי הקול אליהו (תופיק) שמקיים דברי הבית דוד דספה"ע בסוף היום בבין השמשות לא מהני להמשיך לספור בימים הבאים בברכה דבעינן ספק השקול, וכתב שנעלם ממנו פוס' מפורשים דסבירא להו דמהני ס"ס אף שספק אחד שקול ואחד לא שקול, ונדון זה הוי ספק השקול וספק שאינו שקול.

ויש שהעירו דלכאורה הא ניחא להסוברים דמהני בכה"ג להמשיך לספור בברכה (וע"ע בהל' חג בחג ספה"ע פ"ו הערה 14), אבל הבית דוד ודעימיה (ערך השלחן, שלמי ציבור, זכור לאברהם, נהר שלום, צרור הכסף) לכאורה סבירא להו דהיינו טעמא דאין אומרים כן הכא, דבכל ספק ספיקא דנים ישירות קודם מהמקום והזמן והמעשה שבו הוא מתחיל הנידון להלכה, ואח"כ מצרפים שאר הספיקות,

ולכן כל מה שמצאנו הוא דספק שאינו שקול מהני להצטרף לספק הראשון השקול, דבתחילה הנידון מתחיל בספק השקול ואח״כ מצרפינן לספק ספיקא גם ספק שאינו שקול, אבל כשבתחילה חייבים להתחיל לדון בספק שאינו שקול, אין בכח הספק השני השקול להכריע לומר דהספק שאינו שקול שמיה ספק לעשות ממנו שם ספק.

ובנידון נידון מתחילים לדון מהספק שאינו שקול, דהיינו האם ספירה שספר ביום מהני, [שזה כל הכח להמשיך לספור בברכה בימים הבאים], אך כיון דהספירה היתה בביה״ש מאן יימר לן דהוי יום והוי ספק שאינו שקול, האם זמן זה הוי יום או לא, ואין בכח ספק שאינו שקול זה לקרותו בשם ספק, ואח״כ מצרפים עוד ספק שקול האם כל יום הוי מצוה בפנ״ע, ובצירוף שניהם דנים האם ממשיך לספור בברכה, אך כיון דהספק הראשון שאינו שקול אין בכוחו להיות ספק כיון שאינו שקול, ממילא נשאר רק ספק א׳ השקול, ובספק א׳ לא ממשיכים לברך בימים הבאים, דהרי ללא הספירה ביום אין אנו כלל פוסקים למעשה דהוי מצוה בכל יום.

אולם מאן יימר לן דבעי׳ שהספק הראשון שמתחילים בו הוא יהיה שקול, הא סוף סוף איכא ס״ס, ואחר דמוכח מדעת מרן הש״ע [ראה להלן] דמהני ס״ס לא שקול, י״ל דבכל גווני מהני ס״ס שאינו שקול, משום דסו״ס איכא רוב לצד אחד, או משום ספד״ר לקולא. ואע״פ שי״ל דבש״ע מיירי דאפשר להתחיל בשני הספיקות, ואין לנו ראיה מהש״ע דהיכא שצריכים להתחיל מספק שאינו שקול, דמהני, מ״מ אין צריך הוכחה לכך, דזיל בתר סברא דסוף סוף איכא רוב לצד אחד או ספד״ר לקולא.

והרי זו הסברא דלא בעינן ס״ס מתהפך, וכגון, אשה שנסתפקה אם בירכה ברהמ״ז או לא, שכתב החיד״א בברכ״י (סי׳ קפד) דאיכא ס״ס, שמא חייבת מה״ת שמא מדרבנן, ושמא בירכה דהוי ספד״ר. וא״א להתחיל שמא בירכה שמא לא בירכה, ואת״ל שלא בירכה שמא חייבת מדאורייתא או מדרבנן. דאחרי שהחלטנו שהיא לא בירכה, מה מועיל דשמא הוא מדרבנן, הרי חייבת עכ״פ מדרבנן. ואפ״ה מועיל הס״ס הזה, וראה בעין יצחק ח״ב (עמוד שיד) דלא בעינן ס״ס מתהפך, דזיל בתר סברא דסוף סוף איכא רוב לצד אחד או ספד״ר לקולא.

אלא שיש לדון דהתם אפשר להתחיל בס״ס מאיזה ספק שנרצה, אבל כאן חייבים להתחיל בס״ס אי מהני ספירת יום, ורק אחר כך לדון אם ביה״ש יום הוא, והספק הראשון אינו שקול.

אולם להמבואר כיון דסו״ס איכא, רוב דשמא ביה״ש יום, והוא שקול, ושמא מועיל ספירת יום, והוי רוב לחיובא.

ומה שכתבנו דמהני ס״ס אף שאינו שקול, כן משמע מהשלחן ערוך (יורה דעה הלכות יין נסך סימן קכט סי״א): גנבים שנכנסו למרתף ופתחו חביות יין, והוא במקום שרגילים להצניע ממון בין חביות יין, אפילו אם רוב גנבי העיר עובדי כוכבים, מותר, דשמא לא באו אלא בשביל הממון וכשראו שהוא יין לא נגעו בו. ושמע ישראל נכנס לשם. ע״ש. ואף שהספק שמא ישראל נכנס אינו שקול, דרוב בני העיר גויים, אפ״ה מהני ס״ס. ואין לומר שהוא דוקא כשאפשר להתחיל מהספק השקול, שכבר כתבנו דזיל בתר טעמא דהוי רוב.

ועיין בכס״מ (איסו״ב פ״ט ה״א) לגבי רואה כתם, שהקשה אמאי לא נימא ס״ס, שמא מעלמא, ואת״ל מגופה שמא מהעלייה או מהצדדים, ותי׳ דגבי כתם ראו חכמים להחמיר. ע״ש. חזי׳ שעשה ס״ס אפי׳ שאינו שקול. כי רוב הדמים באים מהמקור.

ולפ״ז אתי שפיר למה שראיתי לחכ״א שהעיר בזה, דלכאורה הס״ס הכא הוי תרתי דסתרי, דהנה בכל ספק ספיקא היינו טעמא או מטעם רוב (למ״ד סד״א לחומרא מה״ת), או מטעם דרבנן לא החמירו בב׳ ספיקות (למ״ד סד״א לחומרא מדרבנן). והנה ההסבר בזה דבכה״ג ע״י ב׳ הספיקות שמצטרפין יחד מסלקינן לגמרי כל המציאות של האיסור והכל שרי, אבל בנ״ד אין מסלקין כל החששות אלא חייבין לסמוך על אחד מהם, והוי ב׳ ספיקות דסתרי אהדדי ואין מצטרפין

יחד, ואבאר דאה"נ דחשש זה דבעינן ספירה בכל יום נימא דמסלקינן, אך מ"מ בעינן למימר דבין השמשות לא הוי כלילה אלא כיום הקודם והיינו לחוש דבעינן כן ספירה בכל יום, ובכה"ג הוי כתרי ספיקות דסתרי אהדדי, דממ"נ אם לא בעי ספירה בכל יום (וע"ז לחודא לא מקילינן לספור) למה מצרפים הצד דכן בעי ספירה בכל יום ושספר ביום. אלא על כרחך דבכל ספק ספיקא שמצטרפים יחד היינו בדלא סתרי אהדדי, ולא כנ"ד דסתרי אהדדי. [ומה שנחלקו הפוסקים אי אמרינן ספק ספיקא בדסתרי אהדדי, היינו כשרוצים עתה להתיר ע"פ הספ"ס מחמת למשוך הכל לצד אחד, ואח"כ להתיר מחמת למשוך הכל לצד ב' דבכה"ג דעת התוס' בב"ק יא א' (ד"ה דקא) דל"א בכה"ג ספ"ס, ויש חולקין (עי' בס' המפתח שם, ובטה"ב ח"א עמ' רעו), אבל כשבגוף הס"ס שבאים כעת להתיר ע"י ב' ספיקות והם סתרי אהדדי וכנ"ל, לכאורה בכה"ג לכו"ע לא אמרינן ספק ספיקא דסתרי אהדדי. ועוד דהרי בגוונא דלא שכיחי לא מצרפים לספק ספיקא, וספה"ע בבין השמשות למחרת בשביל אמש לא שכיחא כלל. ואולי לצרף מילתא דלא שכיח לא מצרפינן, אבל כשהוא אחר מעשה דנים כן לצרף כה"ג]. ויתירה מזו מי יימר דהבית דוד ודעימיה (ז' פוסקים) אינם סוברים כהש"ך ודעימיה דבכל ספק ספיקא בעי שיהיו שני הספיקות שקולין ולא רק אחד מהם.

ויש להשיב, דאף אם נאמר שהרב בית דוד סובר כהש"ך, מ"מ אמאי לפסוק כמותו, אחר דמוכח מהש"ע דלא בעינן ס"ס מהתפך, ממילא גם בנ"ד שפיר אפשר לסמוך על הס"ס, דסו"ס איכא רוב. שמא ביה"ש יום, שזה ספק שקול חמשים אחוז, ושמא מהני ספירת יום שזה עוד כמה אחוזים, ואיכא רוב. ומה בכך שהוא תרתי דסתרי.

נזכר שלא ספר העומר בזמן רבינו תם

ודע שכ"ז דוקא באופן שנזכר בביה"ש שלנו, שהוא אחר השקיעה במשך ג' רבעי מיל, שהוא י"ג דקות וחצי. **אבל אם נזכר לאחר מכן, אע"פ שהוא נוהג להחמיר במוצ"ש** כדעת ר"ת, אין לצרף בזה סברת ר"ת וסיעתו להרשות לו לספור מכאן ואילך "בברכה". כיון שהמנהג פשט בארץ ישראל כדעת הגאונים, ודלא כר"ת. ולכן מכאן ואילך יספור בלא ברכה. דסב"ל. וכ"ה בחזו"ע יו"ט (עמ' רמב). וכ"פ בשו"ת מנחת יצחק ח"ט (ס"ס נז).

ולכאורה צ"ע דהגם שהמנהג כהגאונים, סוף סוף מכח ס"ס היה לנו להתיר לו לספור בברכה ע"פ הס"ס. ועבדינן ס"ס בספיה"ע, כיון דאיכא מאן דאמר שספיה"ע מה"ת, והברכה נגררת אחר המצוה.

ועוד יש להעיר, שהרי בטהרת הבית (חלק ב עמ' שטו) מבואר, שאשה שבדקה ביום הראשון, ושכחה לבדוק ביום השביעי, ונזכרה בביה"ש של ר"ת, דהיינו אחר שעה מהשקיעה, תבדוק עצמה מיד, ואם תמצא עצמה טהורה תטבול ותטהר לבעלה, שראוי לצרף ספק זה לסברת רוה"פ דבדיעבד די בתחילתן אע"פ שאין סופן. ע"ש. (ועיין עוד בהליכות עולם ח"ה עמ' פה בהערה יב). הרי שצירף סברת ר"ת אף שהוא נגד המנהג גם אחר צאת הכוכבים לסברת הגאונים. וכן ראיתי שהעירו בקובץ משנת יוסף (גליון יד, עמ' קיז).

ואפשר דשאני התם דבלא"ה רוה"פ ס"ל דסגי בתחלתן בלבד. ועוד, שהוא כדי להתיר אשה לבעלה, ודבר גדול הוא שנשתבח בו דוד בברכות (ד.). וגם למנוע מהבעל חשש מכשול, עכ"פ מהרהור, וכמ"ש כיו"ב בשו"ת שערי רחמים פרנקו (חלק ב חלק יו"ד סי' כ). ולכן מהני לצרף סברת ר"ת לס"ס בשעה"ד כהאי גוונא.

ואמנם בדין הפסק בטהרה בביה"ש דידן שפיר איכא ס"ס גם בלא סברת ר"ת, דשמא הלכה כר' יוסי דכל ביה"ש של רבי יהודה הוי יום גמור, ושמא ביה"ש יום. ולכן במקום צורך גדול היקל בזה בטהרת הבית ח"ב (עמ' רסה ובמילואים שבסוה"ס עמ' תקנג), והסתמך על מ"ש החפץ חיים, שיש לעשות בכהאי גוונא שאלת חכם, ולא נעל הדלת לאסור. וכן העלה באג"מ בנידון הפ"ט. [ואף שבס' קול אליהו (טופיק) העיר,

דזה נגד מרן הב״י (יו״ד סי׳ קצו) שכתב להדיא דבדיקה בביה״ש אין ראוי שתעלה לה, כיון דמספקא לן שמא מן הלילה הוא. ע״כ. אולם כבר כתבנו בס׳ שלחן המערכת ח״א (עמ׳ כג) דתימה גדולה היא, דהא מרן איירי בביה״ש של ר״ת דפסק כוותיה בסימן רסא, ובזה ליכא ס״ס, אך בביה״ש של הגאונים, בזה אין הכי נמי שפיר איכא ג׳ ספיקות. וע״ש שהערנו על עוד כמה הערות שהמחבר הנז׳ השיג על מרן זיע״א, וידוע שמרן זיע״א כעס על המחבר הנז׳, כאשר יראה המעיין בשו״ת יבי״א ח״י (חלק או״ח סי׳ לז, וחיו״ד סי׳ טו) שכתב עליו: ״רחמנא ליצלן מהאי דעתא שבישתא, ועליו נאמר: ״וכסיל לא יבין את זאת״. ״והוא כאפרוח שלא נפתחו עיניו״, ו״תלמיד המבעט ברבותיו״, ״הוי נער בער״ ועוד ביטויים חריפים, שהרי למרות שהעירו לו בתשובות ברורות נגד כל מה שהעיר ע״ד מרן זיע״א, ואע״פ כן מעולם לא חזר בו להודות על האמת, ובכל הענינים שהקשה בספרו על מרן, הוכיחו לו שהם קושיות שאין בהם ממש, וכאשר תלמיד מרבה להעיר על רבו ובכל המקומות אין בדבריו ממש, מוכח שנתכוין שלא לש״ש. והוא רחום יכפר].

ועכ״פ לגבי ספיה״ע אין לצרף סברת ר״ת לסברת רוה״פ דלא בעינן תמימות, כדי להתיר לו לספור מכאן ואילך בברכה, כיון שהיא נגד המנהג הברור אצל הכל מזה כאלף שנים, ורק בצורך גדול כמו לענין טבילה כנ״ל ראה לנכון להקל בצירופים נוספים. ויש להוסיף, דבכל דוכתא שמרן אאמו״ר צירף את סברת ר״ת, הוא לאחר שיש לנו את הצירוף של שיטת רבי יוסי, שביה״ש הוא כהרף עין בגמר זמן ביה״ש של ר׳ יהודה. וזה לא שייך בנ״ד. ודו״ק היטב.

תדע, דמעשים בכל יום דאותם הבאים להתפלל ערבית בתחלת הלילה, אם שכחו לספור יום אחד, אינם סופרים יותר בברכה, אף שבדרך כלל מתפללים קודם זמן ר״ת, הרי שנהגו בזה דלא כר״ת, וממילא היאך נסמוך על ס״ס נגד המנהג. [משא״כ באשה שבדקה יום ראשון בלבד, ולא בדקה בשביעי עד אחר צאת הכוכבים דידן, דבזה אין לנו שום מנהג שדוחה טבילתה, והוא דבר שאירע כן].

ובקובץ משנת יוסף הביא מי שיישב בזה, דהכא איכא ס״ס להחמיר, שמא אין הל׳ כר״ת וא״כ נחשב כמי שלא ספר יום אחד, וגם אי נימא כר״ת שמא א״א לספור ביום אלא בלילה. ואף דגם בביה״ש יש אותו ס״ס להחמיר, (דדילמא לילה הוא, ודילמא ביום א״א לספור), ובכ״ז נתבאר דאפשר לספור, [מלבד דשם יש ג׳ ספיקות להקל, דשמא הל׳ כר״ת]. כאן שהמנהג לא כר״ת, אפשר דס״ל להחמיר כשיש ס״ס אפי׳ בדרבנן, דהס״ס להחמיר אינו נגד המנהג, משא״כ הס״ס להקל. ויש תרתי לריעותא, א׳ דהס״ס נגד המנהג, ב׳ דיש ס״ס להחמיר, ולכן כ׳ דלא יספור בברכה.

ועוד נתבאר שם ליישב, דהמנהג כהגאונים אינו רק לזה שאנו מחשיבים הזמן שמצאה״כ שלנו כלילה ודאי לכל דבר, ללא שום ספק, לכן אם ספר את המספר של אתמול בזמן ר״ת לא מהני. אבל לגבי ביה״ש אין בזה מנהג להחשיבו כלילה. ולכן מהני בו ס״ס. [ואפשר שהוא ע״ד שכ׳ הר״ן ר״פ ראשית הגז דבמאי דנהוג נהוג ומאי דלא נהוג הבו דלא להוסיף עלה, והו״ד בספרי מרן זיע״א בכ״ד]. והילכך, כל עוד שלא הגיע זמן צאה״כ של הגאונים, כלומר שאין אנו דנים על דבר שנעשה בזמן של אחר צאה״כ של הגאונים, אלא על דבר שנעשה קודם לכן, אזי מכיון שעדיין אינו עומד בתוך הזמן שנהגו להחשיב אותו כלילה גמור לכל דבר, א״כ אין הזמן הזה בכלל המנהג, וגם לד׳ הגאונים ביה״ש אינו נחשב כלילה, ולכן יש לצרף בזה את שי׳ ר״ת הן לגבי ספיה״ע והן לגבי מקרא מגילה והפס״ט, אבל אחר צאה״כ של הגאונים דנחשב כלילה אצל רוב העולם, לא מהני ס״ס.

ועוד כתב בקובץ הנ״ל (גליון כה עמ׳ תד) דשאני היכא שהנידון אינו רק על המעשה, אי הוי מעשה איסור או לא, אלא על עצם הזמן, אי הוי שבת או לא, וכגון הנאה ממעשה שבת שנעשה אחר צאה״כ דהגאונים, וכן אמירה לעכו״ם אחר צאה״כ דהגאונים, שבספר חזו״ע שבת ח״ג (עמ׳ תפט) העיר שבאר״י שנוהגים כהגאונים לכאורה אין להקל. ע״ש. וכיון שהמנהג פשוט בארץ ישראל כהגאונים דשבת גמור הוא

בין לקולא בצאת השבת, בין לחומרא בכניסת השבת, אין ראוי להתחשב בדיעבד על הסוברים שאינו זמן של שבת, משא"כ בשאר דברים שנחלקו בהם הפוסקים אי הוי בתורת מלאכה, ונפסקה הלכה כדעת המחמירים, או שנהגו על פיהם להחמיר, שפיר יש לסמוך על המקילים, בהצטרף ספק נוסף, כי אין המחלוקת על עצם השבת, אלא על המלאכה. וכמו כן לענין ספיה"ע, שאין לצרף סברת ר"ת, משום שעיקר הנידון על עצם היום, וכיון שהמנהג פשוט כהגאונים שחלף הלך לו אותו יום לגמרי, אין ראוי להתחשב בסברת ר"ת להקל.

עבר ובישל בליל שבת קודם זמן ר"ת, ואם סומכים על ר"ת לענין קולא באבלות

וכיו"ב מבואר בילקו"י שבת כרך ג' (עמו' כו) לגבי המבשל בשבת אחר צאת הכוכבים של הגאונים, שאסור ליהנות מהתבשיל. ואף שיש כאן ספק אם הוא לילה לכל הדעות, וקי"ל ספק דרבנן לקולא, דמעשה שבת מדרבנן, אפ"ה כיון שהמנהג פשט כהגאונים, אין מצרפים סברת ר"ת להקל בכהאי גוונא. וה"ה בנ"ד. [ובפרט שמסתמא קיבל שבת, והרי מי שקיבל שבת ועבר ובישל בודאי שהתבשיל נאסר. וכן לענין ביה"שת. ובזה אתי שפיר מה שהעירו על דברינו בנ"ד].

וכן לענין אבלות מבואר בחזו"ע אבילות (כרך ב' עמ' צז). וביבי"א (ח"ח יו"ד לד) דאף שהלכה רווחת בפוסקים שהלכה כדברי המיקל באבל ואפי' יחיד במקום רבים, מ"מ אין לסמוך להקל בזה על שיטת ר"ת וכל קדושים שעמו בענין צאת הכוכבים, כיון שהוקבע כאן המנהג לגמרי כסברת הגאונים, מלפני מאות בשנים, ובמקום מנהג קדום כזה אין לומר הלכה כהמיקל באבל. כמ"ש מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (חלק ב ס"ס כג) שבמקום שהמנהג פשוט מדור דורים לאסור אין להקל מטעם שהלכה כדברי המיקל באבל. ואין לומר דמה שפשט הלכה כדברי הגאונים היינו בשאר דברים אבל באבלות אפשר שלא נהגו כדבריהם, דפוק חזי מאי עמא דבר שהרי אף באבל משתדלים בכל עוז להקדים הקבורה עכ"פ קודם צאת הכוכבים של הגאונים. והיינו שנתפשט המנהג לגמרי כדברי הגאונים ודלא כר"ת. ומ"מ נראה שאם נסתם הגולל תוך י"ח דקות אחר שקיעת החמה, י"ל דאכתי חשוב כביה"ש כיון שרבים אומרים ששיעור מיל כ"ד דקות, ופליגי על הש"ע ששיעור מיל י"ח דקות, ובכהאי גוונא שפיר אמרינן הלכה כד' המיקל באבל, כיון דבלא"ה ס"ל כר"ת. [שו"ת יבי"א ח"ד (סי' מג). וחק יעקב (חלק או"ח סי' לח עמ' סט). ושם דחה דברי מי שהצריך שיהיו ב' הספיקות שקולים. חזו"ע יום טוב עמוד רלח].

זמן רבינו תם שייך גם בארץ ישראל

ובאן המקום לבאר, דמה שהעירו על שיטת ר"ת, דלכאורה אנו רואים חושך בזמן צאה"כ של הגאונים, ואף רואים כוכבים ברקיע, ומטעם זה יש שרצו לומר כי שי' ר"ת שייכת רק בערי אירופא, שיש זמן רב בין השקיעה לבין המצב שיש חושך ונראים הכוכבים, אבל בארץ ישראל שהכוכבים נראים בזמן צאה"כ של הגאונים, לכאורה לא שייך זמן ר"ת.

אולם אין זו טענה כלל, דהכוונה לכוכבים בינוניים הנראים רק לאחר שעה וחומש, וקרובים זה לזה, וגם יש חושך בעננים, שרק בתנאים אלה הוי לילה. וכך מבואר להדיא באבן עזרא (בראשית א, יח) שכתב וז"ל: ודע, כי עת שתחשך השמש יהיה ערב עד שעה ושליש שעה, שיראה כמו אור בעבים, וכן הבוקר אור קודם זריחת החמה. ע"כ. הרי שתלה הדבר אם יש אור בעננים או לא, וכדי שיהיה נחשב כלילה הצריך שיהיה חושך בעננים, וזה אנו רואים גם בארי', שעד זמן ר"ת רואים אור בעננים.

ונודע כי האבן עזרא היה במצרים, שהאקלים שם דומה לשל ארי'. והוא תפס כשיטת ר"ת, כמבואר בדבריו הנ"ל, וכ"ה בפירושו עה"ת (פר' בא פי"ב, פ"ו) שכתב: והנה יש לנו שני ערבים, האחד עריבת השמש, והוא עת ביאתו תחת הארץ

פב. אם שכח לספור העומר בלילה, ולמחרת נזכר תוך י"ח דקות מהשקיעה, [אחר שעברו י"ג דקות וחצי מהשקיעה], יספור מיד בלי ברכה, כדי שיוכל לספור מכאן ואילך בברכה, [משום ספק ספיקא, שמא כל יום מצוה בפני עצמה, ושמא זמן מהלך מיל הוא 24 דקות, וממילא שלושת רבעי מיל הוא י"ח דקות זמניות]. אבל אם נזכר לאחר מכן, אפילו תוך עשרים וארבע דקות מהשקיעה, אינו יכול לספור בלא ברכה כדי שיוכל להמשיך לספור מכאן ואילך בברכה. אלא מכאן ואילך יספור בלי ברכה. (פב)

[שקיעה], והשני ביאת אורו **הנראה בעבים**, והנה יש ביניהם קרוב לשעה ושליש שעה, עד יבא בעל קרי אל המחנה וידליק אהרן את הנרות. ע"כ. **ואין** לבוא מכח הטענה שהאבן עזרא לא היה פסקן וכו', דזה אינו ענין לנ"ד, דהא קאי על המציאות, לאורויי דהכי המציאות, וכל עוד שיש אור בעננים הוי יום גמור, והכוכבים הנראים באותה עת אינם בגדר כוכבים בינונים. והוא כדעת ר"ת גם באר"י. וכן מבואר בתוס' רי"ד (שבת לד:) ע"ש היטב.

מי שספר את העומר של אמש כמה דקות אחר צאת הכוכבים שבידינו

פב) הנה יש לדון במי ששכח לספור העומר לילה ויום אחד, ונזכר כמה דקות אחר צאת **הכוכבים** (לחשבון י"ג וחצי דקות זמניות אחר השקיעה), וספר מיד בלא ברכה [כמו שראוי לכתחלה לעשות בפרט אם נזכר דקה או שתים אחר הזמן שנזכר בלוח, שאפשר שאינו מדוייק, בפרט לפי חשבון דקות זמניות, ובקיץ יש מעט תוספת], האם רשאי להמשיך לספור משם ואילך בברכה. ומדיני אבילות שנתבאר לעיל בסמוך להקל עד י"ח דקות אחר השקיעה, שמא אין להביא ראיה לנ"ד, דשאני התם דאזלינן בתר המיקל באבל.

וחכ"א הורה בזה, שאף על פי שכתב בחזו"ע (יו"ט עמ' רלח) שאין לצרף בזה סברת רבינו תם לספק ספיקא, מ"מ כאן יש לצרף סברת האומרים שבין השמשות הוא משך י"ח דקות (דס"ל שחשבון מיל הוא כ"ד דקות. עיין בזה ביבי"א ח"ז או"ח מא אות ה). ולכאורה י"ל שאין לנו להוסיף על זמן בין השמשות המקובל והנהוג אצלינו למעשה עפ"ד מרן הש"ע (או"ח סי' תנט ס"ב, וביו"ד סי' סט ס"ו), שהוא י"ג וחצי דקות זמניות ולא י"ח דקות, וכך פשוט למעשה לגבי צאת הצומות של דרבנן, וכן רבים סומכים על זה לענין קריאת שמע דאורייתא לקרות תיכף אחר צאת הכוכבים שלנו. [אף על פי שטוב לקרוא שוב אחר זמן צאת הכוכבים לרבינו תם, משום ספק במצות עשה דאורייתא].

ואפשר שגם זה בכלל דברי מרן אאמו"ר זיע"א בחזו"ע שאין לצרף בזה סברת ר"ת שהיא נגד המנהג. דאל"כ אטו נעשה מלאכות אחר צאה"כ של הגאונים מטעם ס"ס, והיכן הלך כח המנהג מזה מאות בשנים כדעת הגאונים. [ורק לענין חומרא לגבי מילה בשבת התחשב ביבי"א (ח"ז או"ח סי' מא, חזו"ע שבת א' עמ' ערד) בסברת האומרים שהמיל הוא כ"ד דקות, וכתב שתינוק שנולד בערב שבת עשרים דקות אחר השקיעה, בימי ניסן ותשרי שהיום והלילה שוים, נחשב לילה ודאי, ונימול בשבת, שיש לנו לחוש לדעת הרמב"ם דס"ל שבין השמשות הוא י"ח דקות, וגם לחוש לסברת ר' יוסי שבין השמשות דידיה הוא כחצי דקה אחר בין השמשות של ר' יהודה (עיין בשלחן ערוך יו"ד סי' רסו ס"ט), בסה"כ הוי י"ט דקות. ושמא לא דייקו כל כך במשך דקה בזמן הלידה, ולכן אמרנו כ' דקות].

ולפ"ז הלשון שכתב בחזו"ע (יו"ט עמ' רלח, ועמ' רמב) "שכ"ז כשנזכר בביה"ש שלנו, שהוא י"ג דקות וחצי אחר השקיעה". לכאורה הוא בדוקא, ולא כשנזכר בתוך הי"ח דקות.

אולם אכתי יש לעיין בכל זה, דסוף סוף איכא הכא ספק ספיקא, ואטו לא מהני לצרף סברת הרמב"ם והפר"ח שזמן מיל הוא כ"ד דקות זמניות, וממילא שלושת רבעי מיל הוו י"ח דקות

זמניות, והרי לענין ספירת העומר מהני לצרף לס״ס אף סברא שנדחית מההלכה, כדי להרויח לקיים מצות ספירת העומר בברכה, מאחר ויש אומרים שמצוה זו היא מן התורה. ומ״ש בחזו״ע (עמ׳ רמב) י״ג דקות וחצי, צ״ל דלאו דוקא הוא, אלא בא לאפוקי מזמן ר״ת, אבל לא נחית לבאר הדין שסופר בלי ברכה בתוך זמן ביה״ש לדעת הרמב״ם והפר״ח.

ואף שמרן בב״י יו״ד סי׳ סט פסק כהתרומת הדשן שזמן מהלך מיל הוא י״ח דקות, וממילא ביה״ש הוא י״ג דקות וחצי, אבל הסברא החולקת אינה סברא דחויה, ובודאי שראוי לצרפה לס״ס. [ואף שיש בזה גם ס״ס להחמיר, בדרבנן לא עבדינן ס״ס להחמיר, כמ״ש ביבי״א וביחו״ד ח״א לגבי ספיה״ע בכיו״ב]. ואדרבה מלשונו שכתב ״דוקא ביה״ש שלנו״, ״אבל לאחר מכן אין לצרף סברת ר״ת״, ״כיון שפשט המנהג באר״י כדעת הגאונים ודלא כר״ת״, נמצא שכל כוונתו בהלכה זו בא לאפוקי מלסמוך על דעת ר״ת לאחר צאה״כ של הגאונים, מפני שהמנהג בזה כהגאונים ודלא כר״ת, אבל כל שיעלה יפה אף לשיטת הגאונים, שהמנהג כמותם, לא איירי מזה כלל, ושפיר דמי. ומ״ש בתוך דבריו י״ג דקות וחצי, שיגרא דלשנא נקט, ולא נחית בזה לאפוקי מסברת הרמב״ם ודעימיה. [וכן אמר בזה הרה״ג רבי שמעון ללוש ה׳ ישמרהו].

ובספר אשרי האיש (ח״ג עמ׳ תכה) כתב, שאם נזכר בביה״ש שלא ספר אתמול, עד י״ג דקות מהשקיעה לא הפסיד, ויספור אז. וממשיך לספור מכאן ואילך בברכה. [ואולי לא היקל בחצי דקה האחרונה]. מיהו להלכה, אפי׳ בנזכר בתוך חצי דקה אחרי צאת הכוכבים, שמא יש לצרף שיטת ר׳ יוסי. וא״א לצמצם.

ומה שהעירו מדברי הזבחי צדק (ח״ג סי׳ קי ס״ק קנח) דעבדינן ס״ס אפי׳ נגד מרן והמנהג. הנה יש סברא לומר שבכלל פטור הוא מן המצוה, דכיון דספיה״ע דרבנן, מחמת כמה וכמה ספיקות, יש לפוטרו בבירור מן המצוה, אא״כ נימא דמ״מ יועיל אם יספור, ולא דמי לאונן שיש אומרים שלא מועיל כלום מה שספר בהיותו אונן. וצ״ע.

ומה שכתבו עורכי הספר אול״צ ח״ג (פט״ז להקל אם ספר את העומר בתוך כעשרים וחמש דקות אחר השקיעה, [ושם בהערה א׳ כתבו, שראוי שלא לספור ספירת העומר עד כ״ה או כ״ז דקות לאחר השקיעה], אזיל לשיטתיה במ״ש בח״א (או״ח סי׳ כ׳ ובחלק יו״ד סי׳ י), שעד כעשרים וחמש דקות (או עשרים ושבע) לאחר השקיעה הוי בכלל ספק ביה״ש. אולם בילקו״י (ברכות, סי׳ רל״ג ס״ה) נתבאר, שאין להתפלל מנחה אחר י״ג דקות וחצי בשעות זמניות מהשקיעה, ודלא כמ״ש בשו״ת אול״צ (ח״א סי׳ כ) להקל עד כ״ה דקות אחר השקיעה (וכתב שיעשה תנאי ע״ש). ושם נתבאר, שהרואה את חבירו מתחיל להתפלל מנחה בדיוק בזמן צאת הכוכבים, אין להפסיקו באמצע התפלה, שמלבד דעת ר״ת והראשונים שעמו דס״ל שהוא עדיין יום גמור, יש לחוש שמא זמני השקיעה שבלוחות אינם מדוייקים כל כך, ויתכן הפרש של שתי דקות בין מה שנכתב בלוח לזמן השקיעה הנכון, שהרבה מחשבים את זמן השקיעה מיד אחר שהשמש נתכסית אחר ההרים, אבל במישור יתכן שיש עוד איזה דקה או שתים עד לשקיעה הנכונה, וא״כ אין זה ברור שהוא מברך ברכות לבטלה, אבל אם נפסיקנו באמצע התפלה, נמצא ודאי מברך ברכות לבטלה. ועוד הערנו בזה בילקו״י שבת א׳ חלק רביעי סימן רצ״ג. ע״ש.

פג. מי ששכח לספור ספירת העומר בליל ששי, ולמחרת התפלל ערבית וקיבל שבת מבעוד יום, ונזכר לאחר שהתפלל ערבית, וטרם שקעה השמש, יספור בלי ברכה, ויוכל אחר צאת הכוכבים של שבת לספור בברכה את ספירת העומר של שבת. וכן שאר הלילות ימנה בברכה. ויש אומרים שנכון שיעשה התרה על מה שקיבל שבת, ואז יוכל לספור לכולי עלמא בלי ברכה, כדי שיוכל להמשיך לספור מכאן ואילך בברכה. פג)

שכח לספור העומר בליל ששי, ולמחרת קיבל שבת מבעוד יום

פג) הנה יש לחקור בדין תוספת שבת ויו״ט, האם הוא רק בדברים השייכים לענין קדושת שבת ויו״ט, ואיסור מלאכה שבו, ומש״ה מקדש מבעו״י אחר שקיבל תוספת שבת, אבל אין התוספת באה לכל מילי כאילו כבר לילה. או דנימא שע״י ציווי התורה בדין תוספת [או על ידי תקנת חכמים בדין תוספת שבת, לסוברים שבשבת ויום טוב הוא מדרבנן] נתחדש לנו שכל דיני היום הקודם כבר חלפו והלכו להם, ודינו כמו לילה לכל הענינים, אף שבמציאות עדיין יום הוא. ויש בזה כמה נפ״מ כאשר ביארנו בילקו״י שבת כרך א׳ חלק שני (סי׳ רסג הערה פד). וכן להלן בהלכות חג השבועות (סי׳ תצד הערה ב).

ואחד הנפ״מ בזה הוא בנ״ד במי ששכח לספור העומר בליל שישי, ונזכר למחרת ביום שישי לאחר שקיבל עליו שבת מבעו״י, ועדיין לא שקעה החמה, אם יכול לספור בלא ברכה ספיה״ע של ליל שישי, ואח״כ בליל שבת יספור בברכה, או דילמא דמאחר שקיבל עליו תוספת שוב אינו יכול לספור ספירה של אתמול. ועיין בתוס׳ כתובות (מז. ד״ה דמסר) שכתבו, שאין מצות שמחה בזמן התוספת. ע״ש.

והביאור, דכיון שאין התוספת חשובה להחשיבו לכל הדינים כלילה גמור, מש״ה לאו בכלל שבעת ימי הרגל הוא. ומדברי תוס׳ רבי יהודה החסיד (ברכות כז.) משמע דתוספת שבת הוא לכל מילי. ועיין בט״ז (סי׳ תרסח) שהביא בשם המהרש״ל, שאין לאכול בליל שמיני עצרת עד צאת הכוכבים, שאם יאכל מבעו״י אחר זמן תוספת, יצטרך לאכול בסוכה, שעדיין יום הוא. שאין לומר דכיון שמוסיף מחול על הקודש א״כ עבר היום חלף הלך לו, דזה אינו, דנהי שמוסיפין בתפלה, כדאשכחן רב צלי של שבת מער״ש, אבל לא לעשותו לילה. והט״ז שם חלק עליו בזה, שבחנם גזר תענית משעת כניסת שמיני עצרת מבעו״י. ולדעתו מי שמוסיף מחול על הקודש היינו שכבר חלף הלך לו כל חובות היום מה שהיה קודם התוספת, ולכן יכול להתפלל ערבית. ומחלוקתם תלויה בחקירה הנ״ל.

והנה בשו״ת זרע אמת (ח״א סי׳ סו) נשאל בנ״ד, במי ששכח לספור העומר בליל ששי, ונזכר אחר שהתפלל ערבית של שבת. והביא מ״ש בתרוה״ד (פו״כ סי׳ קכא) דמי שלא הניח תפלין עד שהתפלל ערבית לא יניח תפלין, דמאחר שעשה אותה שעה לילה בתפלתו הוה ליה כתרתי דסתרי דלא עבדי׳. וכ״פ מרן בש״ע (ס״ס ל) דשב ואל תעשה עדיף. ולכאורה ה״ה לנ״ד. אולם מסיק שם, שיספור מיד ספיה״ע של יום שישי, בלי ברכה, ואחר צאת הכוכבים יספור ספיה״ע של ליל שבת. שאף אם תמצא לומר שזו מחלוקת אם מועיל ספירה אחר ערבית או לא, חשיב כמסופק אם בירך, שסופר למחרתו בברכה משום ס״ס, הה״נ. ויש לומר עוד, דקבלת שבת לא קשורה בספירה. ובערוה״ש כותב שנ״ד תלוי במחלוקת הגדולה אם ע״י תוספת שבת הוי לילה לכל מילי, או לא, והעיקר כדעת הרש״ל דלא הוי לילה גמור, וממילא יוכל לספור את העומר של ליל שישי בלי ברכה, ואחר צאת הכוכבים של ליל שבת יספור בברכה את המספר של שבת. וכ״ה בשלמי צבור (דף רחצ אות כט). וכן העלה בשו״ת רבי ידידה טיאה וייל (חלק או״ח סי׳ לט). וכן כתבו בספר נהר שלום (סי׳ תפט סק״ב). ערך השלחן (תפט סק״ט). וע״ע בשו״ת יבי״א ח״ד (א״ח סי׳ מג אות ח). [וע׳ במשנת יעבץ מה שכתב בזה בסי׳ כט. חזו״ע יו״ט עמ׳ רמב].

[ולענין תפילין ראה בילקו״י סימן ל׳ דגם בזה אם התפלל ערבית קודם השקיעה, יניח תפילין בלי ברכה, ויסמוך על שיטת רבינו תם כדי שלא להפסיד מצוה יקרה זו. ואפשר דה״ה לגבי מי ששכח להניח תפילין דר״ת, כיון דהוי ספק דאורייתא. ובפרט שלהלכה מדאו׳ לילה זמן תפילין הוא, ורק שגזרו חכמים שלא להניחן בלילה שמא ישן בהם (שלחן ערוך או״ח סי׳ ל סעיף ב), ולא יפסיד מחמת כן ספק מצוה דאו׳].

וכתב ביבי״א שם, דשפיר חזי לצרף לספק דא״צ תמימות אחר שרוה״פ עומדים בשיטה זו, ומש״ה יוכל לספור מכאן ואילך בברכה. [ועיין היטב במשנה ברורה (סי׳ יח סק״ז) שבספק בין השמשות שפיר דמי לברך במקום ספק ספיקא. ועיין עוד בשו״ת רבי עקיבא איגר (ס״ס מט). ודו״ק].

ובשו״ת אג״מ (או״ח ח״ד סי׳ צט) כתב, שאם קיבל שבת בתפלה, ולא באמירת מזמור שיר ליום השבת, ונזכר שלא ספר את העומר (של יום שישי), לא יספור את העומר, דאי נימא שאינה קבלה, הרי נמצא שעבר על ז׳ ברכות לבטלה, וגם הזכרת שמות לבטלה שבאמצע הברכות, ולא אמרינן שבשביל ספק קיום מ״ע דרבנן של ספיה״ע בזמן הזה, דהא יש אומרים שהספירה ביום אינה כלום. ורק אם קיבל שבת מבלי תפלה, יוכל לספור, כמ״ש הט״ז (סי׳ תר) שאם לא היה להם שופר ובא להם בער״ש שקיבלו שבת מבעו״י, צריכים לתקוע, דהוי קבלת שבת בטעות. ע״ש עוד. אך יש להעיר על זה, שא״צ להגיע לסברא של קבלת שבת בטעות, דלעולם גם אי הוי קבלת שבת, סמכינן על הפוסקים שקבלת תוספת שבת לא משויא ליה כיום הבא, אלא שפיר יכול לקיים בזמן זה מצוות של יום שעבר. ומצרפינן שיטה זו לס״ס.

גם בשו״ת משנה הלכות (תנינא ח״א או״ח סי׳ שצו) כתב, שאם קיבל תוספת שבת מבעו״י, ונזכר שלא ספר העומר אתמול, יספור מיד בלא ברכה, כדי שיוכל להמשיך לספור העומר בלילה בברכה. ע״ש.

אם יכול לעשות התרה על מה שקיבל שבת מבעוד יום כדי לספור העומר

ואם קיבל שבת מבעו״י, אי מהני התרה כדי שיוכל לספור את העומר, הנה בספר מועדי הגר״ח (עמ׳ עב) כתב, שיכול להשאל על קבלת השבת, וכמבואר בט״ז (סי׳ תר סק״א). אולם בא״ר (סי׳ רס״ג ס״ק לח) מבואר דלא מהני התרה.

ועיין בלבוש (סי׳ רסג סי״ז) דמי שקיבל עליו שבת קודם חשיכה יכול להתיר נדרו, שהרי איסור זה אינו עליו אלא משום נדר בעלמא. וכן משמע ממ״ש הפמ״ג (סי׳ רסג משב״ז אות ג׳ ד״ה ודע), אלא שיש אומרים שאין קבלת שבת בכלל נדר, וראה במג״א (ס״ק לא) שכ׳ ״דא״א לו לחזור בו״ משמע דאין קבלת שבת מתורת נדר, ולא מהני לזה התרה.

גם בערוה״ש (סי׳ רסג סעיף כח) אחר שהביא דברי הלבוש הנ״ל כתב, ודברים תמוהים הם, דכיון דקיי״ל דלרוה״פ תוספת שבת דאורייתא, ואין שיעור לתוספת, א״כ זה שעשה תוספת מרובה הלא דין התורה הוא, ולא ראיתי דבר זה בשום פוסק, ולכן אין לסמוך ע״ז למעשה. ע״כ.

גם בשו״ת אג״מ (ח״ב או״ח סי׳ לח), כתב, שאין קבלת שבת מתורת נדר. כיעו״ש. ובכה״ח (סי׳ רסא אות כב) הוסיף, שכן נראה מדברי האר״י ז״ל, דקבלת שבת היא באמירת בואי כלה, דשם הוא קבלת נרנח״י דנפש, וכיון שעשה מעשה בגופו שקיבל קדושת שבת אינו יכול להתיר. אבל אם לא קיבל שבת באמירת בואי כלה רק בפה לחוד שאמר הרי הוא מקבל שבת, נראה שיכול להתיר. ע״כ. והארכנו בזה בילקו״י שבת כרך א׳ חלק שני (ס״ס רסג). ובלא״ה מהני לספור גם אחר שקיבל שבת, כמבואר לעיל, וכ״ה במחזיק ברכה (סי׳ תפט) ובשו״ת אג״מ הנ״ל.

ויש לעיין אם יש להקל בזה גם כשנזכר בביה״ש של ער״ש אחרי שקיבל שבת. כיון שיש אומרים שא״א לצרף את הספק של ביה״ש, ראה בשו״ת יבי״א ח״ד שם.

לספור ספירת העומר במוצאי שבת בזמן תוספת שבת וקודם תפלת ערבית

ויל"ע במי שממשיך במוצ"ש בתוספת שבת גם לאחר צאת הכוכבים, קודם תפלת ערבית, האם רשאי לספור העומר. וראה בחזו"ע שבת א', דאפשר לקבל תוספת שבת רק לאיסור מלאכה, ולכן המאחר להתפלל מנחה בער"ש, אף אם מסיים המנחה אחר השקיעה, לא ביטל מצות תוספת, כיון ששבת ממלאכה. וכמבואר בט"ז (סי' רסג סק"ג) דאפשר לקבל שבת לענין מלאכה בלבד. ע"ש. ועיקר מצות התוספת היא שביתה ממלאכה האסורה בשבת, ואין תפלת המנחה מפקיעה מצות תוספת, וכל שנתכוונו לשבות ממלאכה, והסיחו דעתם מכל מלאכה, קיימו בזה מצות תוספת.

ותוספת שבת ויום הכפורים מהני אפי' בקבלה בלב, כמ"ש הפר"ח (סי' תקנג) והגר"א (שם). וכ"כ בס' אות היא לעולם (ח"ב דף קפח) שקבלת שבת חלה אף בהרהור הלב להאסר בכל מלאכה. ועוד דלא גרע תפלת מנחה משאר איסורי שבות שהותרו בביה"ש במקום מצוה. וגם יכולים לקבל שבת בתנאי שמקבלים רק לענין מלאכה. וכתב הגר"ז (סי' רסא בקו"א סק"ג) שסמוך לביה"ש אף שלא קיבל תוספת שבת, הרי הוא מקובל ועומד מהר סיני, ואע"פ כן מותר בכל השבותים, וכ"ש בתוספת שמקבל מדעתו, ועוד שכל המקבל תוספת אדעתא דתוספת דחייב רחמנא מקבל.

וכ"כ בזכרון יוסף (סי' מח) שנוהגים להתפלל מנחה אפי' בביה"ש, כמו שהותר שבות בביה"ש לצורך מצוה, כך תפלה היא דרבנן.

וכ"כ במגילת ספר החדש (סי' לט אות ו) דמוכח מהגר"ז שאין צורך לקבל תוספת שבת בפירוש, ודי שיפרוש ממלאכה זמן מה קודם ביה"ש.

וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' נ) שהתוספת חלה ממילא זמן מועט לפני ביה"ש, וקבלה זו היינו אפי' במחשבה. וכבר כתבו הפוס' שכל שקיבל שבת ביחיד, מותר בכל השבותים וכן להתפלל מנחה, וכ"ש שיכול להצטרף למנין המתפללים מנחה.

ולגבי ספיה"ע במוצ"ש, ז"ל המג"א (סי' תפט סק"ז), מותר לספור אפי' לא התפלל עדיין ערבית, ואפי' במוצ"ש, דהא לילה הוא לכל מילי ואפי' לקדש ולהבדיל מותר קודם תפלה, ומזכירין רצה בבהמ"ז.

ובס' חנוכת הבית תמה על מה שנהגו לספור קודם ההבדלה, שהרי עדיין שבת הוא, ונ"ל דאין בכך כלום, דבאמת שבת כבר חלף והלך לו רק שאסורי' במלאכה עד שיבדיל. ע"כ. וכ"כ הא"ר, והחק יעקב שם. וקצ"ע אמאי לא הוסיף המג"א שכבר הבדיל בתפלה, [וכ"כ בחק יעקב סק"כ]. ואולי משום דנפ"מ למי ששכח להבדיל בתפלה, דאע"פ כן יספור לפני ההבדלה.

וע"ע לשון הגר"ז (תפט סעיף כז), שמנהגם לספור במוצ"ש מיד אחר קדיש תתקבל, לפי שיש לנו להקדים הספירה בכל מה שאפשר, ומיד שנסתלקה התפלה בקדיש שלאחריה חל עלינו מצות ספירה. ע"כ. ומ"מ להלכה אפי' לא התפלל ערבית ולא הבדיל בתפלה, יכול לספור מיד.

ואם מותר לכתחלה להבדיל על הכוס ולאכול קודם שיבדיל בתפלה, הנה המג"א (סי' רעא סק"ה) כתב שיכול לקבל שבת מבעו"י ולקדש ולאכול ואח"כ להתפלל ערבית בלילה. אך בס' מעשה רב להגר"א (שבת אות קיז) כתב בשם ה"ר חיים כ"ץ, שבברכות (כז:) אמרו, רב צלי של שבת וכו', משמע שאינו יכול לקדש מבעו"י רק אם התפלל ערבית תחלה, וכ"כ בראב"ן (סי' קע) והמתפלל של שבת בע"ש מבעו"י, דעת מקדש נמי על הכוס מבעו"י. ומשמע דוקא שהתפלל תחלה. וראה מ"ש בשו"ת מגדנות אליהו (ח"ב סי' כג).

ויש להסתפק אם יכול לספור את העומר גם קודם בהמ"ז של סעודה שלישית, או שנחשב כמו תרתי דסתרי, שמזכיר אח"כ בבהמ"ז רצה.

פד. מי שאמר ביום השמיני, היום חמשה ימים ועוד שלשה ימים לעומר, יש אומרים שלא יצא ידי חובת המצוה. כיון שלא אמר מנין היום בפירוש. אבל אמר ביום ל״א לעומר ״היום ארבעים חסר אחת לעומר״, יצא. שהוא לישנא דקרא. וכן אם ספר על ידי חיסור, דהיינו שאמר היום עשרים חסר אחת, במקום לומר תשעה עשר יום לעומר, יצא ידי חובה בדיעבד. וטוב שיחזור ויספור כראוי בלי ברכה. וכן אם ספר בלשון נקבה, כגון שאמר היום יום אחת או שתי ימים, או שתי שבתות, יצא ידי חובת הספירה. פר)

פה. אם ביום הראשון לעומר טעה ואמר היום יום ראשון לעומר, יצא ידי חובתו. פה)

אמר ביום השמיני, היום חמשה ימים ועוד שלשה ימים לעומר

פד) הליכות שלמה (עמ׳ שנב). ומה שהביאו הפוסקים, [וכן הוא במ״ב סי׳ תפ״ט סק״א], דאם אמר ביום ל״ט ארבעים חסר אחת, נמי יצא, והוא מגליון רע״א (סעיף א) בשם שו״ת פרי הארץ (ח״א או״ח סי׳ י), ובשלחן גבוה (סק״ז), ובבאר היטב (סק״ו), היינו דוקא בזה, וכיו״ב כגון עשרים ושלשים חסר אחת, והוא משום שמצינו בלישנא דקרא מנין כזה. והוי צורת ספירה גמורה, כמבואר בפרי הארץ שם. אבל בשאר גווני נראה דאינו דרך ספירה. שהרי לא אמר כמה הם ימי הספירה. [וכ״כ עוד בס׳ שלמי מועד (פרק פד). והעירו ע״ז, אמאי לא יצא מדין ״ידות״, דחמשה ועוד שלשה לכאו׳ הוי יד לשמונה, ובפרט שספירת העומר בזה״ז דרבנן].

ומה שכתבו בשם פרי הארץ הנז׳, שאם ספר היום עשרים חסר אחת, יצא. הוא מתשובת מהר״י מולכו. ושם הזכיר ארבעים שהוא לישנא דקרא, וששים שהוא לישנא דמתניתין דנזיר (פ״ג מ״ב). והרב פרי הארץ בהגהותיו לתשובה זו ציין לדברי הרא״ש (פרק ערבי פסחים סי׳ מ) שכתב, שכן דרך המקרא כשמגיע המנין לסכום עשירית פחות אחת, מונה אותו בחשבון. ולפ״ז באמר ארבעים חסר שנים, או ל״ט חסר אחד, לכאורה לא יצא. וראה באשל אברהם בוטשאטש תנינא (סי׳ תפט).

גם בשם הגרי״ש אלישיב כתבו, שאם אמר ביום ט׳ היום שבעה ימים ועוד שני ימים, לא יצא. ונשאל ע״ז, ממ״ש הפוס׳ הנ״ל שאם אמר ביום ל״ט היום ארבעים חסר א׳ יצא, והשיב ע״ז, שיש חולקים ע״ז. עכ״ד. ולפ״ז יש לנקוט להלכה שיצא. (שו״ת מגדנות אליהו ח״ד סי׳ קלח). וצ״ע.

ביום הראשון לעומר טעה ואמר היום יום ראשון לעומר, יצא ידי חובתו

פה) אם ביום הראשון לעומר טעה ואמר היום יום ראשון לעומר, יצא ידי חובתו, כמ״ש באורחות חיים ספינקא (אות ח) בשם ס׳ מאורי אור. ויש אומרים דמ״מ אם אמר לחבירו בליל יום ראשון של ספיה״ע, היום הוא יום ראשון לספירה, יכול אח״כ לספור בברכה, כי ״ראשון״ אין זה ״אחד״, והרי זה כגילה דעתו שאין רוצה לצאת בספירה זו (ארח״ר חלק ב עמ׳ צד) בשם הגאון החזו״א. וצ״ע. ובשו״ת משנה הלכות ח״ח (סי׳ קצז אות ז׳) כתב, שאם אמר ראשון לעומר יצא י״ח, כי ספיה״ע היא בכל לשון שמבין. ע״ש.

והטעם שלא תיקנו לומר היום יום ״ראשון״ לעומר, י״מ שראשון שייך אם יאמר בימים שאח״כ יום שני, יום שלישי וכו׳ אבל כאן מונה שני ימים שלושה ימים וכו׳, וגם יום הראשון בכלל, בזה לא יפול שם ראשון אלא אחד. ועוד כדי להוציא מדעת הצדוקים שאמרו ממחרת השבת היינו מיום ראשון שאחרי שבת. [פרדס יוסף (פר׳ אמור יג, טו) בשם ס׳ דברי שאול. פסקי תשובות].

פו. נכון שלא לומר קודם ספירת העומר בלילה הראשון, היום מתחילים לספור את העומר, אך אם אמר כן אינו נחשב לספירה, ורשאי לספור כהוגן ובברכה. ואם ביום האחרון של ספירת העומר אמר היום יום אחרון לעומר, לא יצא.[פו]

פז. מי שמסופק כמה היום לעומר, ואינו יכול לברר, [כגון שנמצא במדבר או בעיר שאין שם ישוב יהודי], יספור מספק את ב׳ הספירות בזה אחר זה בלי ברכה. [כדי שלא יהיה חשש של הפסק בין הברכה למצוה. ולכן נכון לעשות הפסק בין שתי הספירות, דאם לא כן מיחזי כשיקרא. ויש שהציעו שעדיף שיעשה תנאי], ולמחרת בלילה לאחר שיתברר לו המספר האמיתי, יספור מכאן ואילך בברכה.[פז]

פו) סידור פסח כהלכתו ח״ב (פי״א ס״ג), ובספר אשרי האיש ח״ג (עמ׳ תכז). וצ״ע אם אמר כן ולא ספר שוב באותו יום, אם יכול ע״ס זה לספור שאר הימים בברכה.

ואם ביום האחרון של ספיה״ע אמר היום יום אחרון לעומר, לא יצא. שאחרון אי״ז אומר שהוא מ״ט יום. [שם. ועיין עוד בהליכות שלמה עמוד שנד. אשרי האיש עמוד תכח].

כמה חקירות במצות ספירת העומר - המסופק אם ספר את העומר

פז) ראה לעיל הערה נה. והנה יש לחקור לגבי מצות ספיה״ע, האם היא כמו כל מצוות שבדיבור, או דילמא מצוה זו אין עיקרה הדיבור שמוציא מפיו, אלא החשבון של הספירה, שמונה וסופר יום יום, והימים ספורים אצלו בחשבון.

ועיין בלשון הרמב״ן (ויקרא כג, טו), וספרתם לכם, כמו ולקחתם לכם, שתהא ספירה ולקיחה לכל אחד ואחד, שימנה בפיו ויזכיר חשבונו כאשר קיבלו רבותינו, ואין כן ספירת יובל וספירת זב וזבה, שאינם אלא שלא ישכחוהו. וע׳ בחק יעקב ר״ס תפט.

ומזה יש לדון בכמה חקירות שדנו בהם האחרונים להלכה במצות ספיה״ע:

א. אם שייך לצאת י״ח מצוה זו מדין שומע כעונה, או דילמא מצוה זו שאני שצריך לספור בעצמו, שאין ענין המצוה בדיבור בלבד, אלא החשבון של הספירה אצלו, ולא שייך זה ע״י שמיעה מאחר. וראה לעיל הערה מח. [וכן ביאר הגרח״פ שיינברג בספר משמרת חיים (ח״ג ספירת העומר אות ד), ששיטת המגן אברהם שבספירת העומר אין די בדיבור לבד, אלא צריך גם כן ענין של ספירה, והיינו שעושה פעולה של דיבור שמראה שנכסף ליום מתן תורה, כמו שכתב החינוך שנצטוינו למנות וכו׳ להראות בנפשינו החפץ הגדול אל היום הנכבד. ושומע כעונה מועיל רק בדברים של דיבור גרידא, שהשמיעה מועילה כמו העניה, אבל לא בספירת העומר דבעינן ״ספירה״. וכן כתב לבאר בספר הררי קדם (ספירת העומר סי׳ קיא)].

ב. עוד חקרו, האם מועיל ספירה מספק, כשהוא מסופק כמה היום לעומר.

ג. וכן אם מועיל ספיה״ע בלשון הקודש כשאינו מבין מה שאומר. ואם תמצא לומר שצריך להבין מה שאומר, יש לחקור האם די להבין את המספר עצמו, או שצריך להבין את כל המשפט, או את תוכן כל הענין של ספיה״ע. ראה לעיל הערה נה.

ד. ויש לחקור עוד, אם לכתחלה ראוי שיהא החשבון שמור אצלו, באופן שיהא זכור ויודע מעצמו בכל יום ויום את המנין של היום הבא.

ה. ועוד דנו האחרונים, האם שייך לקיים ספיה״ע בהרהור, למאן דאמר הרהור כדיבור דמי.

ו. וכן אם אפשר לקיים מצות ספיה״ע בכתיבה, אי נימא שכתיבה כדיבור דמי.

האם ספירת ספק נחשבת ספירה

א. וכבר כתבנו לעיל [הערה נה] לדון אם ספירת ספק חשיבא ספירה או לא, והנה בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סי' קסח) כתב, דמסתברא דלא מקריא ספירה אלא כשיספור בענין המבורר, אבל כל שלא נתברר לו שהיום הוא כך וכך לא מיקרי ספירה, דהא לא קאמר רחמנא שיאמר בפיו היום כך וכך, אלא שיספור, ולכן מי שמסופק באיזה יום מהספירה הוא עומד, וספר שני הימים שנסתפק בהם, כל כהאי גוונא לאו ספירה היא, כן נראה פשוט מסברא. ובזה אתי שפיר אמאי לא מנינן תרי יומי מספיקא. ע"כ.

ב. וכסברא זו כתב אחיו הגאון בשו"ת קרן לדוד (סי' קמ) שבספיה"ע לא שייך למנות שתי ספירות מספק, שאם אינו יודע בבירור כמה היום לעומר, וסופר ב' ימים מספק, אין זה בכלל ספירה כלל, דלא חשיב מנין אלא בדבר הברור, הא לאו הכי לא חשיב מנין וכו'. (וע"ש עוד בסי' קלט).

ג. וגם בפקודת אלעזר בן טובו (סי' תפט) הביא בשם הח"ר צבי קאפיל, שכיון שהוא סופר שתי ספירות מספק, אינה נקראת ספירה.

ד. וכן בשו"ת דבר אברהם (הנ"ל בהערה נה, ח"א סי' לד) כתב, שנראה שאין ענין הספירה שיוציא מילים של המספר מפיו, אלא עניינה שידע ויוחלט אצלו המנין שהוא סופר, ובלא"ה לא מיקרי ספירה כלל, אלא קריאת מילים של הספירה בלבד, ולא הספירה עצמה. וכן צריך שיבין מה שאומר, ואפי' בלשון הקודש לא מהני אם אינו מבין.

ה. וכמו כן בירחון שערי ציון (חוברת ג' שנת תרפ"א סי' יז) בתשובת הגרי"א וינוגרד כתב, שהמסופק במנין ימי הספירה, אינו יכול לברך ולספור שתי הספירות מספק, משום שעיקר כוונת התורה שאמרה וספרתם לכם, היינו שידע בידיעה ברורה בכל יום ויום באיזה מנין לספיה"ע הוא עומד, ולכן אפי' אם יוציא בפיו שתי הספירות, מאחר שבלבו ספק הוא מה האמת, אין כאן קיום מצות ספיה"ע.

ו. גם הגר"ש שקאפ בספר שערי יושר (ח"א שער הספקות פ"ה בד"ה אמנם), כתב, 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 ע"י המונה, שמספר שאינו ברור אינו חשוב מספר. וכמ"ש הט"ז (סי' תפט סק"ח) דלכתחלה בעינן שבשעת הברכה ידע מנין הספירה. ולפ"ז נראה שהמסופק כמה ימים לספירת היום, אם שלשה או ארבעה, לא יוכל למנות שתי הספירות מספק, משום דלא חשיבא ספירה כלל. [ועיין עוד בשו"ת דגל ראובן ח"א סימן כה אות ד בד"ה ולי נראה].

ז. גם בשו"ת בית אבי (ח"ד סי' סה) כתב, שמי שהיה מסופק בשעת ספיה"ע באיזה יום הוא עומד, ומספק אמר מנין שבא בדעתו, ואח"כ נתברר לו שספר את היום הנכון, לא יצא י"ח, שספירה צריכה להיות בודאות כמנין הראוי, ואם לא כן לא מיקרי ספירה כלל, וצריך לחזור ולספור אח"כ בלי ברכה.

ח. וכבר קדמם בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' רמח אות ג), ע"ש דפשיטא ליה דספירה מספק לא חשיבא ספירה כלל, דמהאי טעמא אין סופרים העומר שתי ספירות משום ספיקא דיומא, אלא משום דבכהאי גוונא לא הויא ספירה כלל, שספירה אחת מקלקלת חבירתה. ע"ש.

ט. וכ"כ הרב השואל בשו"ת שאלת שלמה (ח"א סי' מט).

אמנם בדבר אברהם הנ"ל (סי' לד אות ה) חזר בו מכח דברי בעל המאור והר"ן (סוף פסחים) דהא דלא מנינן ב' יומי מחמת ספק, משום שהספירה נמשכת עד יו"ט א' של עצרת, ואתי לזלזולי ביו"ט דאורייתא. ולא תירצו בפשיטות שא"א לספור ב' ספירות מספק. [וגם הראב"ד בהשגותיו על בעה"מ לא דחה בפשיטות שאין זה נחשב ספירה כלל. אלא תי' וז"ל: ותשובת השאלה הזאת שאין כאן חשש עמידת הברכה כנגד קדושת היום, לפי שיש לפנינו כמה ימים ואין היכר לקבעו בט"ז בברכת ספירתו, דא"כ אף ספירתו בלא ברכה פוגמתו, שהרי אנו אומרים היום יום א' לעומר והוא עדות לט"ז ואנו נוהגין בו

קדושת ט״ו. ועוד שאחר שעשיתו קודש לא תעשנו חול אמרינן, אבל אחר שעשיתו חול לא תעשנו קודש לא אמרינן, שהרי הקודש לעולם בא אחר חול. ע״כ].

וכן כתבו כמה אחרונים, להוכיח מדברי בעל המאור והר״ן שספירה מספק נחשבת ספירה. וכ״כ **בשו״ת יבי״א** (ח״ח או״ח סי׳ מה). [ושם ה״ד האחרונים הנ״ל]. **וע״ע בילקו״י מועדים** (עמ׳ תכד). **ובחזו״ע יו״ט** (עמ׳ רנג).

והנה שיטת האחרונים הנ״ל בלא״ה מוקשית מאד, שגם אם תמצא לומר שלא ראו את דברי בעה״מ והר״ן, אולם הרי תיקשי להו מעצם המנין שהיו מונין אז בחוץ לארץ, במקומות שיש ספק בקיבועא דירחא, שאיך יכלו למנות את העומר, ומסתמא היו מונים כל יום ב׳ ספירות. ודוחק לומר דאין הכי נמי באותם מקומות לא מנו מספק.

והחיד״א בברכ״י (סי׳ תפט סק״ד) כתב להדיא, שבודאי בזמן הבית עשו ב׳ ספירות משום ספיקא דיומא. [גם בשו״ת בצל החכמה (ח״ה סי׳ ק אות ג) העיר, שמדברי הרז״ה משמע שבזמן אבותינו נהגו לספור בחוץ לארץ שתי ספירות מספק, ולהכי קשיא ליה למה אין ״אנו״ סופרים ב׳ ספירות מספק כמנהג אבותינו. ע״ש].

יש לחלק בין המסופק בספירתו לבין המונה ב׳ ספירות שלימות מספק

ולכן נראה שיש ליישב סברת האחרונים הנ״ל, שיש מקום לחלק בפשיטות בין דברי בעה״מ והר״ן, לבין נ״ד שאינו יודע את המנין של היום. שכאשר מונה שני מניינים שלימים מתחילתם ועד סופם, המנין עצמו מנין טוב הוא, רק שאינו יודע מהו התאריך האמיתי של היום, ואיזה מנין צריך לספור היום לפי תקנת חכמים, ואין זה רק ספק צדדי, אבל לא בעצם המנין שלו לעצמו, שיש לו ב׳ סדרים של מנין, וכל אחד מהם הולך כסדר, ויודע מה צריך לספור, וסופר היטב יום אחרי יום בידיעה ברורה לפי מניינו. רק שמסופק אם זה תואם לזמן. [ובפרט למאן דאמר דספירת העומר דרבנן]. משא״כ בנידון האחרונים שאינו יודע מה למנות, ומסופק בעצם המנין עצמו, מהו.

עוד אפשר, שקושיית בעל המאור והר״ן היא, שחכמים יתקנו כן לספור ב׳ ספירות, ואז אין חשש של ספירה מספק, כיון שכך תקנו חכמים, והוא מכוין לספור את הספירה שתיקנו חכמים, ואין לו ספק בדבר. ודי לנו שיודע ומבין את הספירה של ימי העומר לפי מה שתיקנו חכמים, אע״פ שאינו יודע את המנין האמיתי של ימי העומר כפי התאריך הנכון לימות השנה, כדי לצאת בזה מצוה שהיא דרבנן, ודו״ק.

[**ואפשר** שזה תלוי בביאור הנוסח היום יום ב׳ ״לעומר״, האם הכוונה לקרבן העומר, פי׳ שהיום עברו ב׳ ימים מיום הקרבת קרבן העומר (בט״ז ניסן). או שהוא היום השני לקראת היום החמישים להקרבת העומר, שבו יקריבו את קרבן שתי הלחם. או דילמא היום ב׳ ״לעומר״, הכוונה שהוא היום השני למנין ימים אלו של ספירת העומר. ונוסח בני אשכנז ״בעומר״ ניחא טפי לפי הביאור השני. ולשון החינוך (מצוה שו), וזהו שאנו מונין לעומר, כלומר 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, ועל כן לא נרצה להזכיר בתחילת חשבוננו ריבוי הימים שיש לנו להגיע לקרבן שתי הלחם של עצרת. ואין לומר היום כו״כ ימים ליום שני של פסח, שלא יהיה חשבון ראוי לומר ליום שני, ולכן הותקן למנות המנין ממה שנעשה בו, והוא קרבן העומר. ע״כ. והמאירי (פסחים קכא:) כתב, לשון ספירת העומר לשון קצר הוא, ופירושו ספירה הבאה על יום הבאת העומר, אלא שאי אפשר 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, הוא לשון ארוך יותר מדאי].

וצריך לומר שביבי״א שם לא נחת לזה, כיון שאין סברות אלו מוכרחות ולא נפקא מספיקא, והרי כמה אחרונים דחו סברא זו מכח

דברי בעל המאור ולא נחתי לחילוק זה. ועוד יש ליישב ראה להלן.

ובשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' לו) כתב ליישב דברי האחרונים הנ"ל, דלעולם בעל המאור והר"ן מודו שמספק א"א לספור ב' ספירות, ואלא הקשו רק לדידן דידעינן בקביעא דירחא, ואין לנו ספק מהו התאריך האמיתי, וא"כ כמו שהשאירו חכמים דין יו"ט שני בחוץ לארץ לזכר, כך יהא נוהג בספיה"ע לזכר.

והנה ביבי"א שם לא הביא את תירוצו של הר צבי, ואפשר מטעם דס"ל שיש לדחות תירוץ זה בפשיטות, שלא שייך לעשות זכר למצוה, רק כפי מה שהיו עושים הם באותם הדורות, ואם לא שבאותם הדורות ספרו ב' ימים מספק, גם בדורות הבאים לא שייך לתקן תקנה כזו. ואם הקשו כן, בע"כ דס"ל שבדורות ההם שלא היו בקיאין בקיבעא דירחא כן שייך לומר שיספרו מספק.

[**וגם** בשו"ת שאלת שלמה הנ"ל (סי' מט), הוכיח הרהמ"ח מדברי הרז"ה והר"ן, שגם כשסופר שתי ספירות מספק יוצא י"ח, ואין לומר דשאני התם דהאידנא הכל בקיאים בקיבועא דירחא, ועושים ב' ימים טובים מספק רק משום מנהג אבותינו (ביצה ד:), הא ליתא, דהניחא אם יוצאין י"ח במנין ספק, שפיר מקשו הרז"ה והר"ן שגם בספירת העומר יש לנו לנהוג כמנהג אבותינו למנות ב' ספירות מספק בכל יום, כמו שנהגו אבותינו קודם שידעו בקיבועא דירחא, אבל א"ת שבספירת ספק אין יוצאים י"ח, ולפי זה צריך לומר שאבותינו שלא ידעו בקיבועא דירחא לא מנו ספירת העומר מספק, אם כן מה הקשו הרז"ה והר"ן. אלא ודאי שבספירת ב' ימים מספק שפיר יוצאים י"ח, שעל כל פנים הרי מנה את המספר האמיתי, ואף שבלבו היה מסופק מהי הספירה הנכונה, מכל מקום סוף סוף הוציא בפיו גם המספר הנכון. עכת"ד].

ועיין בשו"ת מנחת יצחק חלק ח' (סי' מ"ה ס"ק ג') שצידד שבדיעבד כשספר שני מספרים מספק יצא י"ח.

ובשלחן מנחם (ליובאויטש, ח"ג עמ' כה) כתב שיעשה הפסק בין שתי הספירות, דאם לא כן מיחזי כשיקרא. וגם שזהו היפך ענין הספירה, דבעינן ברור ולא ספק. ע"ש. ולפ"ז צריך לומר דזו כוונת הרז"ה והר"ן, שיספור עם הפסק בין הספירות.

וע"ע בנידון ספירת ספק בס' מקראי קודש פסח ח"ב (סי' ס"ז), ובס' משנת יוסף (סוגיות או"ח ח"א סו"ס ל"ג), ובשו"ת בצל החכמה ח"ה (סי' ק), ובס' בית מתתיהו ח"א (ס"ח אות ל"ז), וכולהו ס"ל דספירה מספק ל"ה ספירה. וע"ע בשו"ת קנין תורה ח"ב (ס"ג), ובשו"ת רבבות אפרים ח"א (סי' של"א), ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ז (סי' נא).

אם ספירת ספק אינה ספירה - כיצד הקילו הראשונים לספור בבין השמשות

ובשערי יושר (שער א שער הספיקות פ"ה אות סא) כתב, שמסתבר שמספר שאינו ברור לא חשוב מספר ומנין, ולכן כתבו האחרונים שלכתחילה צריך לדעת מנין הספירה בשעת הברכה. ולפ"ז המסופק כמה ימים היום אם יום ג' או ד', לא יוכל למנות שתי הספירות מספק דלא חשיב ספירה כלל. אך הקשה על זה משיטת הראשונים שכיון שספירה בזמן הזה דרבנן, יכול לספור בביה"ש, וצ"ע שהרי ספירה מספק אינה מועלת כלום. ותי' בדוחק, שחכמים תיקנו כן מעיקרא משום תמימות. ועוד העיר, שמבואר בפוסקים שאם ספר בביה"ש, אינו יכול לברך עוד בלילה שמא כבר יצא, ולא העירו מהסברא שספירה מספק לא הויא ספירה כלל. והניח בצ"ע. [עיין עוד בשו"ת דגל ראובן (ח"א סי' כה אות ד בד"ה ולי נראה)].

ותמוה, שיש חילוק פשוט בין ספירה בזמן שהוא ספק, אבל הספירה אינה בגדר ספק, דבזה מהני, לבין היכא שעצם הספירה היא בספק, ובזה יש סברא לומר דלא חשיבא ספירה.

תדע, דהנה הר"ן (פסחים כח.) הביא מהתוס' (מנחות סו.) שכיון שספיה"ע בזמן הזה דרבנן, לכן

טוב יותר לספור ביום ראשון בספק חשיכה, כדי שיהיו שבע שבתות תמימות לגמרי. והר״ן תמה על זה, מה שייך לדקדק בתמימות בזמן הזה, יותר מספיה״ע דאורייתא שלא היו מקפידים לספור לפני חשיכה. ועוד קשה, שכיון שעדיין לא הגיע הזמן, מה תוספת תמימות שייך בזה. וצריך לומר שלדעת התוס׳ הספירה אינה בהכרח על היום שעומד בו, אלא על המנין של הימים, או שסופר את היום הבא. ולפ״ז ניחא טפי דברי בעל המאור שהיה שייך לתקן בחוץ לארץ שתי ספירות מספק, שאף שהוא מסופק ביום שעומד בו, מ״מ אינו מסופק במנין עצמו, ועוד דשמא יש שייכות לספור את היום הבא, אע״פ שאינו עומד בו כעת.

וכבר העיר בזה בדבר אברהם שם, דאי נימא שהמסופק במניינו, לא הויא ספירה כלל מצד עצמה, שלא יוכח ענין הספירה על המסופק במניינו, איך הקילו הראשונים לספור בביה״ש, מטעם דבדרבנן אזלינן לקולא, שהרי אין זו ספירה כלל. ותי׳, שהרי התוס׳ שם כתבו, שגם ביום סמוך לחשכה יש עדיפות למנות אז משום תמימות, והתם ודאי אינו סופר את המנין שהוא עומד בו בשעת ספירתו, שהרי סופר הוא מנין של מחר (והוי כמעיד שקר כמו שכתב המגן אברהם סי׳ תפט סק״ז בשם הרשב״א), **ובע״כ לומר דהמונה באמרו** כו״כ לעומר אין כוונתו על שעת ספירתו, אלא שיום הבא הוא כו״כ לעומר, ומש״ה לא הוי כמעיד שקר, וא״כ בספק חשכה נמי אין כוונתו שבשעה זו הוי כו״כ לספירה, דשעה זו באמת מסופקת היא לו ואין מניינה ודאי, אלא כוונתו שיום הבא הוי כו״כ לספירה, ובזה הרי ספירתו ודאית מצד עצמה. [ומכל מקום סיים, דאף על פי שהסברא נכונה לומר שספירה מספק אינה כלום, ויש לה סמוכין, אבל אחרי שמדברי הרז״ה והר״ן מוכח לא כן, במה שתירצו בטעם שבחוץ לארץ אין אנו סופרין ב׳ ספירות, בדרך אחרת וז״ל ואם באנו לספור ב׳ ספירות מספק נמצאת ספירה שני מושכת עד יום טוב ראשון של עצרת ואתי לזלזולי ביום טוב דאורייתא הלכך אין לנו אלא מה שנהגו עכ״ל, נראה לכאורה דלית לי׳ כסברתנו הנ״ל דאם לא כן עדיפא הוה ליה למימר דאי אפשר לספור ב׳ ספירות מספק וקושיא מעיקרא ליתא, והר״ן שם הביא גם כן דבריו ולא העיר עליהם כלום, והלכך נראה דבנידון דידן נמי אפשר לספור ב׳ ספירות מספק ולפי שספירה בזמן הזה דרבנן אולי נכון יותר שיספור ב׳ ספירות מספק בלא ברכה].

אם צריך להבין את הספירה ומהות ענין הספירה

וכבר כתבנו לעיל הערה נה, דלפי סברת האחרונים הנ״ל יש לומר שאינו יוצא י״ח רק בלשון שמבין ואפי׳ בלשון הקודש. וכמ״ש המג״א (סי׳ תפט סק״ב) שאף שמותר לספור ספיה״ע בכל לשון, דוקא בלשון שמבין, ואם ספר בלשון הקודש ואינו מבין לא יצא, דהא לא ידע מאי קאמר ואין זו ספירה. וכ״כ בדבר אברהם הנ״ל לבאר ד׳ המג״א על פי הסברא הנ״ל. ובשו״ת פני מבין (חא״ח סי׳ קלב) מחזק סברת המג״א. אך היעב״ץ (שאלת יעב״ץ ח״א סי׳ קלט, ובמו״ק סי׳ תפט) כתב שאפי׳ אם אינו מבין לשון הקודש סופר בה. והוכיח מהתוס׳ (סוטה לב.) לגבי ק״ש והלל וכיו״ב. וכן הסכים בערך השלחן (סי׳ תפט סק״ג). [ומה שהק׳ על המגן אברהם מהתוס׳ בסוטה לב. יש לומר דאדרבה לא מני ספירת העומר, משום דבקריאת שמע ותפלה וברכת המזון דוקא בשמיעה אינו יוצא י״ח בלשון הקודש אלא אם כן מבין, מה שאין כן כשאומרם בעצמו, אבל ספירת העומר אפילו מונה בפיו בלשון הקודש כל שאינו מבין לא יי״ח, דלא הויא ספירה בכהאי גוונא. ובלאו הכי בתוס׳ שאנץ שם מתרץ דתנא ושייר וכו׳. כן תי׳ ביבי״א (ח״ה או״ח סי׳ יב)].

וכיון שדעת כמה אחרונים שאינו יוצא י״ח אם אינו מבין, ראוי שלא יסתפק בהבנת הלשון עצמו, אלא יתן את לבו לכל מה שאומר, ולא יספור רק כמצות אנשים מלומדה, מבלי לשים לב למה שאומר. ויתבונן בשעת הספירה במה שאומר. ויתכן לשיטה זו שצריך להבין את תוכן כל הענין. בפרט מי שאינו מבין מהו ספיה״ע, ואינו יודע מהו קרבן העומר.

מנהג טוב לקרוא במוצאי יום טוב הא', את סדר קצירת העומר והקרבתו

ולפ"ז מנהג טוב הוא שהנהיגו מקדמת דנא בהרבה מקומות, שבמוצאי יו"ט הראשון של פסח, קודם ספיה"ע, קורא הש"צ והקהל שעמו, את סדר הקרבת קרבן עומר. שיש בזה תועלת גם לענין ונשלמה פרים שפתינו. ואין רוצים להסתפק במה שקורין אח"כ בקריאת התורה ביום, אלא כבר עתה בשביל מצות הלילה, שהיא קצירת העומר. אך לפי המבואר, יש בזה תועלת נוספת, לענין עמי הארצות שאינם מבינים כלום מהו עומר ומה ענין הספירה, ועתה כשקוראים נוסח זה, לומדים שיש מצוה של הקרבת העומר, ומיום קצירת העומר, אנו מונים מ"ט יום.

ובספיה"ע יש לומר שלא יועיל שומע כעונה לענין הספירה, ששומע כעונה יועיל לענין הדיבור, משא"כ בספיה"ע דיש לומר שאין די בדיבור גרידא, אלא צריך שיספור במדעו, ואם אומר מנין ואינו נותן לבו לדבריו, אין כאן מנין, רק דיבור של מנין. וראה במג"א שם. [ואמנם לזה יועיל שומע כעונה, שישמע מאחר כדי לקיים דיבור, רק שיתן דעתו למה שחבירו אומר, ואז יש כאן דיבור וגם הבנה ומנין].

גם יש סברא לומר שא"א לקיים מצות ספיה"ע בהרהור אף למאן דאמר הרהור כדיבור דמי. דבשביל ספירה יתכן שצריך מעשה, ובלב לא הויא ספירה. וכן יש לומר לגבי כתיבה, שאף אם תמצא לומר שכתיבה כדיבור דמי, מ"מ מעשה בפה עדיף, ושמא בשביל ספירה בעינן דוקא בפה. וצ"ע. ושוב ראיתי סברא כעין זה בד' רע"א (קמא סי' לא), שאף אם כתיבה כדיבור, מ"מ מצד תקנת חז"ל שתקנו לברך על ספיה"ע, מוכח דס"ל שאינו יוצא לספור במחשבה בעלמא, וע"כ משום דאסמכוהו אקרא ד"וספרתם" דמשמע ספירה בפה, והוי כאילו כתיב להדיא ספירה בפה. וכמו שנא' בשבועה "לבטא בשפתים".

[**ובדין** ספירת העומר על ידי כתיבה, כתב בברכי יוסף (סי' תפט ס"ק יד) **ובחיים שאל** (ח"א סי' עד) שלא יצא, שיש להוכיח דכתיבה לאו כדיבור דמי. וכן כתב בשפת אמת טירני (דף לט.). ודלא כמו שכתב בשו"ת קול אליהו (ח"א סי' ל) שיצא י"ח. ועיין עוד בשו"ת מגן שאול (סי' כ). ובשו"ת רבי עקיבא איגר (סי' כט והלאה). ובשו"ת חתם סופר (שם). ובשו"ת אפרקסתא דעניא (סי' קנ). ובשו"ת יהודה יעלה (או"ח סי' שטז), ובשו"ת כפי אהרן (סי' יב). ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' לד)].

וראה ביבי"א ח"ד (או"ח סי' מג אות ט) אם מצרפינן לס"ס הסברא שיצא בהרהור או בכתיבה, בשביל שיוכל לספור בשאר הימים בברכה.

ומ"מ כ"ז הוא רק לפלפולא דאורייתא, אך לא נוכל לחדש דינים מסברות, וכבר אמרו בגמ' (עירובין נג.) אמר רבא אנן כאצבעתא בקירא לסברא.

ופוק חזי, דלפי סברת האחרונים הנ"ל, שצריך שתהיה ספירה ממשית, ולא רק מילים של ספירה. יש לדון דשמא צריך שידע את המנין של היום מעצמו, כדי שתהיה כאן ספירה ממשית, שהוא מונה וסופר, ומתקדם בכל יום ויום במנין שלו. ואם אינו יודע מעצמו יתכן שאין זה חשוב ספירה. ודו"ק. גם נוכל לחדש שאם הוא מסופק אם ספר את העומר באחד מן הימים, שוב לא יוכל לספור, דספירה היא ודאי ולא ספק. ראה בשערי יושר הנ"ל.

אך הלא מפורש בש"ע בסימן תפ"ט ס"ד: מי ששואל אותו חבירו בביה"ש כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו: אתמול היה כך וכך. ע"כ. ומפורש שגם מי שאינו יודע מעצמו מה המנין, יכול לספור.

ובמעיף ה' כתב מרן: אם אינו יודע החשבון ופתח אדעתא דלסיים כמו שישמע מחבירו, ושתק עד ששמע מחבירו וסיים כמוהו, יצא. וכן המסופק אם ספר, ממשיך לספור עם ברכה, מכח ס"ס.

ולכן בענייני הלכה אין לבנות על פלפולים וסברות, אלא על דברי רבותינו הפוסקים.

ומעתה מי שמסופק במנין הימים, כגון מי שנמצא במדבר ונסתפק בימי העומר אם הלילה ד׳ לעומר או ה׳ לעומר, פסק ביבי״א שם, שיספור שתי הספירות בזה אחר זה ״בלא ברכה״, (כדי שלא יהיה חשש הפסק בין הברכה למצוה). ואח״כ כשיתברר לו המספר המדוייק של ספיה״ע, יספור משם ואילך בברכה, מטעם ס״ס, שמא ספירה מספק חשיבא ספירה, ואם תמצא לומר דלא חשיבא ספירה, שמא כל לילה מצוה בפני עצמה היא. ע״כ. ועדיף שיאמר תנאי קודם שסופר את העומר, דמהני תנאי במצוות.

ובם׳ חמדת משה (ס׳ הזכרון להגר״מ דיין, ח״א עמ׳ קצד) כתב בשם הגרב״צ אבא שאול, שאם נמצא במקום שאין יהודים וכדו׳ באופן שאינו יודע מה המספר של הלילה הזה, ומסופק אם היום חמשה או ששה, יברך ויאמר היום חמשה, ובתוך כדי דיבור יאמר היום ששה ימים לעומר. ע״כ. וקצ״ע שלא חשש להפסק במה שאולי סופר מספר שאינו נכון. ועכ״פ סופר בלא ברכה.

וזה דלא כמ״ש בספר אשרי האיש (ח״ג עמ׳ תכז) שהמסופק איזה יום היום, ואין לו את מי לשאול, יכול לברך, ולספור מספק, היום שני ימים לעומר, היום שלשה ימים לעומר. ע״כ. וצ״ע איך יוכל לברך אחרי דלא נפקא מכלל ספק אם ספירה מספק הויא ספירה.

וכעת נשאלתי מחכ״א שתמה ע״ד היבי״א הנ״ל (ח״ח או״ח סי׳ מה) שהעיר מדברי בעל המאור על סברת אחרונים רבים (אבני נזר, ערוגת הבושם, שערי יושר, בית אבי, הגרי״א וינוגרד ועוד) שספירה מספק אינה נחשבת ספירה כלל. שמדברי בעה״מ מוכח שמועיל ספירה מספק. והקשה, שמכח קושיא אין לנוס מדברים ישרים המיוסדים בש״ס, שלכל קושיא יש תירוץ, וכאן יש חילוק פשוט, בין מי שמסופק בעצם היום אם היום חמש או שש, שאינו יודע כלל המנין הנכון לפי כל הצדדים השייכים היום, ומה שייך למנות מי שאינו יודע, וזה גופא סתירה לעצם הספירה, ואיך יצפצף בפיו היום כו״כ לעומר, מבלי טעם. לבין מי שסופר כל יום ב׳ ספירות מחמת קביעות החודש, שאי״ז ספירה של ספק אלא ספירה של ודאי, והוי כמתנה אם נתקדש החודש ביום פלוני הרי כך וכך לעומר, ואם לא נתקדש הרי כך וכך לעומר, ושני ספירות אלו הם ספירות ודאי, רק שתולה את ספירתו לפי ימי קידוש החודש. ושכעין זה כתב לחלק בס׳ הלכות חג בחג (ספירת העומר פ״ו הערה ו) שאין מהרז״ה וש״ר קושיא לסברא זו, דשם אינו סופר מספק ידיעה במנין הימים, אלא סופר על צד שנתקדש או לא נתקדש, והוי כמתנה אם נתקדש הרי כך וכך לעומר, ואם לא נתקדש הרי כך וכך לעומר, אבל כשיש לו ספק במנין הימים, מה שייך תנאי הרי כך וכך, ע״ז גופא הנידון והוא אינו יודע המנין, ומה שייך למנות מי שאינו יודע דזה גופא סתירה למנין. וז״ב. עכ״ד.

אולם אין חילוק זה ברור כ״כ, ועד שתמה שלא נעלם מהאח׳ הנ״ל דברי הרז״ה, יתמה שלא נעלם מהאח׳ [הפקודת אלעזר ועוד שהביא ביבי״א, שלמדו מדברי הרז״ה לנ״ד] חילוק זה. וכבר כתבנו לעיל שיש חילוק אחר בין מסופק יום אחד, לבין מי שעושה שתי מניינים בכל הספירה כולה. ואע״פ כן אין סברות אלו מוכרחות. ובדבר אברהם הנ״ל גופיה חזר בו מסברא זו מכח דברי בעה״מ והר״ן. ועוד, שעפ״ז ביארו נפ״מ גם אם צריך להבין את הספירה. שאם אינו מבין אין כאן ספירה, ואע״פ כן יש אומרים שיוצא י״ח בלשה״ק גם בלי הבנה. ועוד, שבשערי יושר שם הקשה על סברתו מדברי הראשונים שהקילו לספור בביה״ש, אף שאפשר לומר חילוק פשוט בזה. וכ״ז מכריח אותנו שלא לקבוע מסמרות בהלכה בבירור ע״פ סברות שנראות לנו מוכרחות.

וקרוב לזה העיר חכ״א (בקונט׳ הדק היטב) ע״ד היבי״א, שהרי זו סברא פשוטה שאפי׳ למ״ד מצות א״צ כוונה, אם הוציא מפיו מילים של ספירה כמתלמד בעלמא, כגון שקרא זאת בש״ע, היום שמונה ימים לעומר, או שיצאו מפיו מילים אלו מבלי משים, בודאי שלא יצא. כיון שאין כאן ״ספירה״. ע״כ. אך כבר נתבאר שלא יצא הדבר מכלל מחלוקת. ויתירה מזו, הרי הגרי״ש אלישיב ס״ל שיוצא י״ח בספירת ספק עד שיכול לברך עליה.

פח. הנמצא בבית חולים של נכרים ואינו יודע את מספר היום, וביקש מאח נכרי שיברר לו את המספר, כגון שיטלפן לרב וישאלנו, ובירר לו, יכול לסמוך על דבריו. פח)

פט. אם אינו יודע החשבון של מספר היום בעומר, ופתח את הברכה על דעת לסיים ולספור כמו שישמע מחבירו, ושתק עד ששמע מחבירו וסיים כמוהו, יצא. [אבל לכתחלה קודם שמברך צריך שידע תחלה את המספר של אותה הלילה, ולא יסמוך על מה ששומע מאחרים, **ובדיעבד יצא.** (חמדת ימים עומר פ״א. ט״ז סק״ח. ח״א כלל קלא. מועד לכל חי סי׳ ה אות ב. ועוד)]. פט)

גוי המעיד על מספר הימים של ספירת העומר אם ניתן לסמוך עליו

פח) לכאורה יש לומר שהגוי נאמן ויכול לספור בברכה על סמך דבריו, דדומה לאשתמודעי שביבמות (ל״ט:). אך מבואר בבית שמואל (אהע״ז סי׳ קנ״ז ב׳) דעכו״ם אינו נאמן לדעת הרא״ש, וא״כ יתכן שגם בנ״ד כך.

אולם בשו״ת רע״א (סי׳ צ״ב) כתב בכיו״ב דנאמן. ובנ״ד יש לומר דאח או הרופא הגוי לא מרע לאומנותיה, ואינו חשוד שישקר. ועיין יורה דעה (סי׳ צ״ח א׳) ובש״ך (ס״ק ב׳). אך לכאורה כ״ז שייך במילי דשייכי גביה, כגון בעניני רפואה כמו לומר על חולה שאם יצום ביום הכפורים יבוא לידי סכנה, וכן לענין חילול שבת בפיקוח נפש, אבל אין קשר בין ספיה״ע לנאמנות הרופא מצד לא מרע אומנותיה. ומאידך יש לומר שהרופא חושש שאם יצא לו שם שהוא משקר בענינים אחרים, לא יסמכו עליו גם בעניני רפואה, ומתוך רצונו על שמו, לא ישקר גם בענינים אחרים.

פתח את הברכה על דעת לסיים ולספור כמו שישמע מחבירו

פט) טור בשם הראבי״ה (סי׳ תקכו). מרדכי (ספ״ב דמגילה סי׳ תתג). ש״ע סימן תפט ס״ה. דזה נחשב כפתח על דעת המספר הנכון, אחר שסמך על חבירו.

ומ״מ בדיעבד, אפי׳ למאן דאמר ספיה״ע בזמן הזה מדאורייתא, בנ״ד יצא, הואיל דפתיחה וחתימה איכא. [לבוש]. ומ״מ מלשון יצא שכתבו, משמע דלכתחלה אין לו לברך אא״כ יודע מתחלה איזה יום היום, דלכתחלה אסור להפסיק אפי׳ בשתיקה בין הברכה להמצוה יותר מכדי דיבור. [ט״ז. פרי מגדים]. ובחק יעקב כתב, שהעולם מקילים בזה אף לכתחלה, וכתב בשעה״צ, שאין דבריו מחוורים להקל לברך על סמך שישמע אח״כ, דשמא לא ישמע או יצטרך להפסיק בשאלתו לאחרים.

ויש כאן ב׳ טעמים אמאי צריך לדעת את המנין מתחלה. א. כמ״ש הגר״ז (סי׳ תפט ס״ט) וז״ל: אבל לכתחלה לא יברך עד שיודע איזה יום הוא מהספירה, כדי שידע על מה הוא מברך. ב. מטעם הפסק. וז״ל הח״א (כלל קלא ס״ח): לכתחלה לא יברך עד שיודע בבירור כמה צריך לספור. ומ״מ בדיעבד יצא, אם בירך על דעת שיספור כמו שיאמר חבירו ושתק ושמע וספר, יצא. אבל לכתחלה אסור להפסיק אפי׳ בשתיקה בין הברכה להמצוה יותר מכדי דיבור. ע״כ. ומשמע לכאו׳ שהטעם רק משום הפסק.

צ. מי שבירך על ספירת העומר, ובעת ברכתו היה סבור בטעות שהיום הוא ארבעה ימים לעומר, ואחר שסיים הברכה קודם שספר את העומר נזכר מיד שהיום אינו כך, ימשיך ויספור את העומר, ולא יחזור לברך. ואם ביום הרביעי לעומר חשב בברכה נכון, שהיום ארבעה ימים לעומר, וספר בטעות שהיום חמשה ימים לעומר, יש אומרים שצריך לחזור ולברך, ולא די שיחזור לספור כהוגן. כי סוף סוף ספר אחר הברכה מספר שאינו נכון. ויש חולקים, ולהלכה יחזור ויספור בלא ברכה. צ)

בירך על העומר, ובעת ברכתו היה סבור שהיום הוא כך וכך לעומר

צ) **ראה** בהערה ג׳, ד״ה אולם אחר וכו׳. דכיו״ב נסתפקו בברכות יב. בפתח בשיכרא וסיים בחמרא וכו׳, ודעת הרי״ף הרמב״ם והרא״ש דבכל תיקו בש״ס בדרבנן אזלינן להקל. ולפ״ז כיון דספיה״ע מדרבנן, אזלינן בספק זה לקולא. **אולם** הטור (סי׳ תפט) הביא בשם הראבי״ה, שאם פתח אדעתא דלימא ארבע וסיים בחמשה, חוזר לברך. וביאר בב״י שם, שהוא מפני שסובר שספיה״ע הוא מה״ת גם בזמן הזה, וכיון שהגמ׳ נסתפקה בדין זה, בדאורייתא אזלינן לחומרא. **וכ״כ** המרדכי (בפ״ב דמגילה סי׳ תתג). והביא ספק הגמ׳ הנז׳, וכתב, וכדאמרינן בפרק מי שמתו (ברכות כא.) ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר. קסבר אמת ויציב דאורייתא, וחוזר ואומר אמת ויציב, ואין בו ברכה לבטלה. הכי נמי ספיה״ע דאורייתא וחוזר ומברך וסופר. עכ״ל. **וכבר** הזכרנו מ״ש הב״י שם, דלפי מה שכתבתי לעיל (ד״ה ומה שכתב זמן) בשם הר״ן (כח. דבור ראשון) שרוב המפרשים מסכימים דספיה״ע עכשיו אינה אלא מדרבנן בעלמא, הויא ספיקא במידי דרבנן ולקולא (שבת לד.), ואינו חוזר ומברך. ובחידושי הגהות שם תמה על הטור שלד׳ הרא״ש ספיה״ע מדרבנן, ולכן פסק דאפשר לספור בביה״ש, והטור העתיק דברי אביו בריש סימן תפט, וא״כ אמאי הביא דברי הראבי״ה דבנ״ד לא יצא. וראה בזה לעיל בהערה ג׳, ולהלכה פסק בש״ע סימן תפט ס״ו דיצא. וכן פסקו המאמר מרדכי, זכור לאברהם (ח״א דף ע) ובמשנ״ב (ס״ק לב).

ועיין בט״ז (סי׳ תפט סק״ט) דפתח ע״ד חמשה וסיים בארבעה, אין הכוונה שסיים ומנה מספר לא נכון, דזה בודאי לא יצא י״ח, אלא פתח בברכה ע״ד חמשה ימים, וסיים את הברכה ע״ד ארבעה, אבל במנין הימים מנה כפי המנין הנכון לאותו יום, דבזה סד״ר לקולא. דבזה אזלינן בתר פתיחה.

והוליך מזה הט״ז דין חדש, דהיכא דהפתיחה והחתימה היה אדעתא לספור יום ה׳, ואחר שגמר הברכה נודע לו שהיום יום ד׳, חוזר ומברך.

וז״ל הט״ז: נ״ל ברור שאם היתה הברכה כולה בטעות, אלא שנזכר אח״כ בשעת ספירה כראוי, צריך לחזור ולברך שנית על מה שיספור, וראיה מדין תורמס (שלחן ערוך סי׳ רו ס״ו) שאם בירך על פרי ונפל מידו, צריך לברך שנית, אף שהפרי השני ג״כ היה מונח לפניו, כיון שלא היה דעתו לאכול אלא ההוא שבירך עליו. ע״כ. אולם האחרונים חלקו על הט״ז, ראה במאמר מרדכי וחק יוסף. וכ״כ בביאה״ל שבדין זה לא הסכימו כמה אחרונים עם הט״ז.

וביאר בשעה״צ, שברכת המצוות לא קאי על עצם היום, אלא הברכה היא הודאה להשי״ת על מצות ספיה״ע. ובמאמר מרדכי ביאר דלא דמי לתורמוס, שכאן אינו מברך על דבר שבידו או שרואה אותו, שנאמר שלא חלה הברכה עליו. ע״כ.

וצ״ע ממה שפסק המשנ״ב בסימן תקפה (סק״ד) שאם בירך ונטלו ממנו את השופר קודם שהתחיל לתקוע, צריך לחזור ולברך. והביא כן משו״ת בנין עולם (סי׳ לא). וכ״ה במטה אפרים (סי׳ תקפ״ה) בהגהות אלף המגן (אות ו, ואות יד). ואמנם יש חולקים בזה, ראה בכה״ח שם (ס״ק טו, וס״ק לז)

צא. מי שספר את העומר נכון, ומיד אחר שספר עלה בדעתו שטעה, וחזר וספר מיד בתוך כדי דיבור מנין הטעות, ולא ספר שוב ביום, ובלילה שאחריו נתברר לו שהספירה הראשונה שספר בתחלה בלילה שעברה היא הנכונה, יכול לספור יותר בברכה. צא)

ובשו"ת קנין תורה (ח"ז סי' מד). ע"ש. ובשו"ת בנין עולם שם דן בזה לגבי עוד מצוות, כמו תפילין. וכן בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' קטז) דן זה לגבי טלית ועוד.

ובשו"ת מהרש"ג (ח"א יו"ד סי' ז סעיף נז) כתב, שכל מצוות שיש עליו חוב לקיימם, עיקר הנידון הוא האדם, והחפץ הוא רק היכי תמצי לקיום המצוה, אך לא הוא המחייבו, ולכן אם התפילין נפסלו ולוקח אחרים אינו מברך שוב, דס"ס הגברא קיים ומקיים הלאה את ציווי השי"ת להניח תפילין, ומאי איכפת לן באיזו תפילין. וכן גבי שופר, אטו השופר הוא המחייב, הלא החיוב הוא על האדם שנצטוה לשמוע שופר, דכוונתו בעת הברכה לצאת י"ח המצוה, וחלות הברכה עדיין לא פסקה. וכסברת הבית מאיר (סי' תרלט) ביוצא מסוכתו לסוכת חבירו, שא"צ לחזור ולברך, ודלא כד' המג"א (שם ס"ק יז). מאחר שמצות סוכה מוטלת על אדם, ומה לי סוכה זו או אחרת. וכמו בפדיון הבן, שאם החזיק בידו ה' סלעים, ולאחר שבירך, נפלו המעות מידו ונאבדו, לפני שמסרם לכהן, והוצרך ליקח אחרים, שפשוט שאינו מברך שנית כיון שהברכה היא לא על החפץ, אלא על החיוב שמוטל עליו לפדות את בנו. ולא דמי לציצית, דשם הבגד הוא מחייב המצוה, ואין זה חוב על האדם. וכן לגבי מזוזה, שאין החפץ מחייב, אלא על האדם מוטלת חובה לקבוע מזוזה, ואם ישים ב' מזוזות יעבור על בל תוסיף, וא"כ מאי נפ"מ אם יש כאן מזוזה זו או אחרת, הלא האדם מקיים כל הזמן את מצות המזוזה. עכת"ד. **וכן** יש לדון לגבי נר חנוכה, אם נשפך השמן בין הברכות להדלקת הנר הראשון, וצריך למלא שמן אחר, האם לפני שידליק יחזור ויברך ברכת "להדליק נר חנוכה". וכן יש לדון לגבי מי שבירך על נטילת ידים קודם הנטילה (וכגון שנטל כבר מים ראשונים, או שידיו נקיות), **ותיכף** נשפכו המים. וראה מ"ש בזה בשו"ת מוצל מאש (סי' יד), ושיש לחלק בין בברכת הנהנין לברכת המצוות, ושוב הקשה מקריאת ס"ת, כמבואר בש"ע אורח חיים סימן קמ. ודוחק לחלק שברכות התורה הם ברכת השבח. וראה גם בארצות החיים (סי' ח) לגבי ציצית.

וניהדר אנפין לנידון הט"ז, הגם שבפסקי התוס' (מנחות אות קצג), איתא: התחיל על דעת שיהיה חשבון י' ימים, ושמע מחבירו שהיה י"א, אין הברכה עולה לו, ויאמר ברוך שם כבוד וכו', ויברך פעם שנית.

אמנם המאירי (פסחים קכא:) כתב, פתח בברכה על דעת שהוא יום חמישי, והיה שישי, וכי"ב, ונזכר קודם המנין ומנה כדינו, יצא. וכמו שביארנו בענין פתח אדעתא דחמרא וכו' בראשון של ברכות. ואינו דומה לעיגול ולתורמוס שנפל ממנו שצריך לברך, שזה לא בירך אלא על אותו שנפל, אבל זה ליום זה כיוון להשלימו לשלפניו, אלא שטעה בדעתו על השם, ולפיכך יצא, ולשון ספיה"ע 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. ע"כ. ודו"ק. [וע"ע בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' יח אות ב) שאם טעה בספירה ותיקן מיד, אינו צריך לחזור ולברך, דסוף סוף לא הסיח דעתו מן המצוה].

ספר נכון את העומר ובתוך כ"ד חזר בו וספר מספר שאינו נכון

צא) הנה באופן שעבר זמן תוך כדי דיבור מהספירה הראשונה, ורק לאחר מכן תיקן ואמר מספר אחר, נראה שכיון שספר בספירה הראשונה כהוגן, מהני שיוכל להמשיך לספור

בברכה. אבל היכא שתיקן מיד בתוך כדי דיבור לספירה הראשונה, לכאורה נראה שביטל את הספירה הראשונה שספר, ונמצא שלא ספר לילה א׳, וליכא תמימות ואיבד את מצות הספירה. ועיין בסוגיא ברכות יב. פתח בחמרא וסיים בשיכרא וכו׳, ולפי פירוש הגאונים והרי״ף שם, היינו באופן שפתח את הברכה על השכר על דעת לומר שהכל, ותיקן מיד בתוך כדי דיבור ואמר בורא פרי הגפן, ובזה נקטינן לדינא דיצא, משום ספק דרבנן לקולא. ולפ״ז בנ״ד שתיקן מיד בתוך כדי דיבור ואמר מספר אחר, לכאורה לא יוכל להמשיך לספור בשאר הימים בברכה. ובמק״א הארכנו בזה שתוך כדי דיבור מועיל לבטל ולמחוק דבריו הראשונים ולא רק להוסיף על דבריו הראשונים. ונפ״מ במי שטעה ואמר משיב הרוח ומוריד הגשם ותיכף אמר מוריד הטל, שיצא י״ח. וראה בילקו״י תפלה כרך ב׳ (סי׳ קיד).

ובחידושי רבי שמעון שקופ (ב״ב סי׳ לב) כתב, דענין תוך כדי דיבור הוא דחשיב כבבת אחת, כמו לענין קריעה אם שמע שמת לו מת אחר קריעה בתוך כדי דיבור, שיצא ידי קריעה. וכן לענין הפרת נדרים, כמבואר בגמ׳ נדרים פרק ח׳, דחשיב כבבת אחת ונחשב שקרע בשעת חיובו.

וראיתי למי שכתב, דמי שספר ״היום ששה ימים לעומר״ כפי האמת, ותיכף נמלך בדעתו שטעות הוא אלא היום יום ה׳ לעומר, וחזר מיד בתוך כדי דיבור ואמר ״היום חמשה ימים לעומר״, ובלילה שלמחרת הבחין בטעותו, יש לומר שיצא י״ח ויוכל להמשיך לספור מכאן ואילך בברכה, כיון שהתיקון היה בטעות, ואינו נחשב לעקירת דבריו הראשונים. וסברא זו צ״ע, אחר דמוכח שתוך כדי דיבור מועיל גם לבטל דבריו הראשונים.

אך בשם הגרש״ז אויערבך ביארו בזה, דאף שיש לומר שמועיל חזרה תוך כדי דיבור מכוונה לצאת, מ״מ שאני הכא שהחרטה היתה בטעות, ולכן מסתבר שיצא. [בנתיבות ההלכה (קובץ ל״ט עמ׳ שמא). שלמי מועד עמ׳ תמד. וכ״כ בס׳ הליכות שלמה (תפלה ח״א פט״ז אות מה) שאם ספר כהוגן וחשב שטעה ובתכ״ד חזר בו וקלקל, מסתבר שיצא י״ח, כיון שזו חרטה בטעות. ע׳ מנחות מט. דעקירה בטעות לאו שמה עקירה]. שהרי לפי טעותו סובר שהספירה הראשונה היתה פטומי מילי בעלמא, וא״כ לא שייך על כך כוונה שלא לצאת בה, שהרי א״א כלל לצאת בה לפי טעותו, ונמצא שלא היתה לו כלל כוונה שלא לצאת בספירה הראשונה. וע״ע בשו״ת שבט הקהתי (ח״א סי׳ קנ), ובהליכות שלמה (עמ׳ שנה), ובאשרי האיש (ח״ג עמ׳ תכח), ובקובץ דרכי ההוראה (הגר״א וייס סי׳ א).

ומסתבר שיצא י״ח בנ״ד שהרי אם חשב ביום ד׳ לספור ד׳ ולבסוף אמר ה׳, יצא, לפמ״ש מרן בסעיף ו׳ לפירוש רוב האחרונים שם, וא״כ בנ״ד שגם חשב וגם חתם כהוגן, ספירתו השניה עוקרת, והתם ספירתו לא עוקרת מחשבתו, יציבא בארעא וכו׳, ומהני לצרף סברת האחרונים שהובאו בהערות הנ״ל, לס״ס להתיר לו להמשיך לספור בברכה מכאן ולהבא.

והרמב״ן (במלחמות ברכות יב.) ביאר בסוגיא שם, שאם לקח בידו כוס שיכר, ובירך בא״י אמ״ה שהכל נהיה בדברו, בורא פרי הגפן, יצא י״ח ברכת שהכל, ״לפי שכבר נשלמה ברכתו לגמרי, ומאי דאמר בתר הכי מילי דכדי נינהו, אע״ג דטעי בהו לית לן בה״. וכ״כ במשנ״ב (סי׳ מו סק״כ) לגבי ברכות השחר, שאם בשעה שאמר בא״י אמ״ה, חשב לסיים מלביש ערומים, ואחר שסיים מלביש ערומים נזכר בתוך כדי דיבור ואמר פוקח עורים, לכולי עלמא יצא ידי ברכת מלביש ערומים, וחוזר ומברך פוקח עורים. וכ״כ המשנ״ב עוד בסימן ר״ט (סק״ו) לגבי הבדלה, שאם אחר ברכת הגפן היה דעתו לומר ברכת בורא מאורי האש, ואמר, בא״י אמ״ה בורא מאורי האש, בורא מיני בשמים, יצא י״ח ברכת מאורי האש. ויחזור לברך על הבשמים. וכעין זה מצינו בש״ע (סי׳ רס״ג סעיף יד) שקבלת שבת בטעות לא מיקרי קבלה. ועיין.

צב. מי שאמר היום כך וכך לעומר, ונזכר תוך כדי דיבור שטעה במנין, טוב שיחזור מתחלת הספירה, ויאמר היום כך וכך לעומר. צב)

צג. רבותינו הפוסקים נחלקו בדין מי שעשה מצוה אך לא כיוון בשעת עשייתה לצאת ידי חובת המצוה, אם יצא ידי חובה. ולהלכה נפסק שלא יצא ידי חובה, וצריך לחזור ולעשות המצוה. ומכל מקום לא יברך כשחוזר ועושה את המצוה, שיש לחוש לדעת האומרים שיצא ידי חובה, וספק ברכות להקל. ולכן לכתחלה יש לכוין קודם ספירת העומר שבא לקיים מצוה מדברי סופרים. [ולענין אמירת לשם יחוד ראה לעיל סעיף כב]. שגם במצוות דרבנן להלכה אנו נוקטים שצריך לכוין קודם עשיית המצוה. צג)

צב) ראה מ״ש בזה בנימוקי אורח חיים (סק״ד) שאם אמר כבר תיבת שהם, אם יחזור רק על המספר של אותו היום, נראה כספירה שאינה מבוררת ובלי פירוש, כגון אם יאמר בליל מ״א היום אחד ושלושים יום לעומר שהם שלושה וארבעים יום וכו׳.

מי שעשה מצוה אך לא כיוון בשעת עשייתה לצאת ידי חובת המצוה

צג) במשנה ברכות (יג.) היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיוון לבו יצא וכו׳. ובגמ׳ שם, שמע מינה מצוות צריכות כוונה, ופירש רש״י, שיהא מתכוין לשם מצוה. ותיקשי לרבא דאמר בר״ה התוקע לשיר יצא. ודחו, בקורא להגיה.

ובגמ׳ ראש השנה (כח.) שלחו ליה לאבוה דשמואל, כפאוהו ואכל מצה, יצא. אמר רבה, זאת אומרת התוקע לשיר יצא. אלמא קסבר רבא מצוות אין צריכות כוונה, מתיבי, היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיון לבו יצא, ואם לאו לא יצא. מאי לאו כיון לבו לצאת, לא לקרות וכו׳, והיינו בקורא להגיה. [דאין כאן אף קריאה, אלא הוי כמגמגם]. ואסקינן (כט.) אמר ליה רבי זירא לשמעיה איכוון ותקע לי. אלמא קסבר משמיע בעי כוונה. מתיבי, היה עובר אחורי ביהכ״נ, או שהיה ביתו סמוך לביהכ״נ ושמע קול שופר, או קול מגילה, אם כיון לבו יצא, ואם לאו לא יצא, וכי כיון לבו מאי הוי היאך לא קא מכוין אדעתא דידיה, הכא בש״צ עסקינן דדעתיה אכוליה עלמא. והסיקו בסוגיא שם, דדין זה תלוי במחלוקת התנאים, דתנאי היא.

וכתב הרא״ש, הרי״ף הביא דברי רבי זירא משום דסבירא ליה דהכי הלכתא. וכ״פ הרא״ש שם. וכ״ד בה״ג. וכ״ד המאירי שם. וכן דעת: הרמב״ן, היראים, והארחות חיים, ובעל המאורות, ור״י מטראני, ורבינו ירוחם, ועוד.

אולם התוס׳ סבירא להו דמצוות אין צריכות כוונה. וכן הרשב״א שם הבין בדעת הרי״ף דסבירא ליה דמצות אין צריכות כוונה. וכ״ד רב שרירא גאון, והריטב״א, והרא״ה, והרב המגיד, ובעל הדברות, ותלמידי רבינו יונה, והאו״ז, וההשלמה, ועוד.

גם הטור (סי׳ ס) כתב, דמה שאמרו אם כיוון לבו יצא, לא שכיוון לקרות כדי לצאת ידי מצות קריאה, שהרי מצות אין צריכות כוונה, אלא פי׳ מתחלה היה קורא להגיה. [שקורא חסרות ויתירות, ועל זה קאמר שאם כיון לקרותה כקריאתה יצא]. **ובעל** הלכות גדולות פסק, דמצוות צריכות כוונה, וצריך שיכוין לצאת. וכ״כ הרא״ש. ע״כ. **והובאה** המחלוקת בשו״ת חזו״ע ח״א כרך ב׳ (עמ׳ תקכ).

ומרן בש״ע (סי׳ ס) הביא את שתי הדעות, וסיים, וכן הלכה. [דמצות צריכות כוונה]. וע״ש בכה״ח (אות י) שהביא בשם האר״י ז״ל דמצוה בלא כוונה, כגוף בלא נשמה.

וכתבו שם האחרונים, דיש ב׳ סוגי כוונות, האחד, כוונת הלב למצוה עצמה, והשני, כוונה לצאת בה, דהיינו שיכוין לקיים בזה כאשר צוה ה׳, וכמ״ש הב״ח (בסי׳ ח). וכוונת המצוה אינה תלויה כלל בכוונת הלב למצוה עצמה, שיכוין

בלבו למה שהוא מוציא בפיו, ולא יהרהר בלבו לד״א, כגון בק״ש ותפלה וברהמ״ז וקידוש וכדומה. דזה לכולי עלמא לכתחלה מצוה שיכוין בלבו, ובדיעבד אם לא כיוון יצא לבד מפסוק ראשון של ק״ש, וברכת אבות של תפלה. רק שמחולקים בענין אם חייב לכוין קודם שיתחיל המצוה לצאת בעשיית אותה המצוה. ולמצוה מן המובחר כולי עלמא מודים דצריך כוונה, וראה במשנ״ב (סי׳ ס סק״ז), ובביאה״ל שם, דהיכא דמוכח לפי הענין שעשייתו כדי לצאת י״ח, וכגון בסדר התפלה, אע״פ שלא כיוון להדיא יצא י״ח. וכדעת החיי אדם. ע״ש. וראה עוד בספר מנחת שלמה (סי׳ א). ע״ש.

ועיין במאור ישראל (ברכות יג.) שהעיר, דמעיקרא מאי קשיא ליה לגמ׳ שמע מינה מצוות צריכות כוונה וכו׳ בקורא להגיה, הא יש לומר שפירוש אם כיוון לבו היינו פירוש המלים של פסוק שמע ישראל שמעכב לכולי עלמא. ע״ש.

כוונה במצוות דרבנן

והנה בגמ׳ פסחים (קיד:) אמרו, אמר רב הונא מברך מעיקרא אמרור בורא פרי האדמה, ולבסוף על אכילת מרור ואכיל. מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כרסו הימנו חוזר ומברך עליה, אלא אמר רב חסדא מעיקרא מברך עליה בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ואכיל, ולבסוף אכיל אכילת חסא בלא ברכה. וכתבו התוס׳ שם, דרב הונא סבירא ליה כריש לקיש דמצוות צריכות כוונה, ואפי׳ אית ליה שאר ירקות מברך אחסי בתרי טיבולי. ואפי׳ אית ליה שאר ירקות עביד במרור שני טיבולי. ע״ש. ופירש במהרש״א שם, דאי נימא דרב הונא לא סבירא כריש לקיש, א״כ היאך יברך בטיבול שני כיון שכבר יצא בטיבול ראשון והוה ליה ברכה לבטלה, אלא ודאי דסבירא ליה דמצוות צריכות כוונה ולא יצא בטיבול ראשון. ולכאורה מסוגיא זו מוכח דגם במצוות דרבנן אמרינן מצוות צריכות כוונה, דהא מרור בזמן הזה הוא מדרבנן, ואע״פ כן אמרו התוס׳ דסבר רב הונא דמצוות צריכות כוונה. וראה מה שכתבו בזה בישועות יעקב (סי׳ ס׳), ובשו״ת מנחת אלעזר חלק ג׳ (סי׳ לד). ע״ש.

גם מהסוגיא בברכות (יב.) גבי פתח בדשיכרא וסיים בדחמרא משמע ג״כ דמצוות צריכות כוונה גם בדרבנן, דהא ברכות הוו דרבנן, ועם כ״ז הכוונה מעכבת בהם. אך יש לדחות דשמא כוונה נגדית לכולי עלמא מעכבת גם בדרבנן. והן אמת שרבינו ירוחם כתב, דגם למ״ד מצוות א״צ כוונה, אם כיון שלא לצאת בזה, לא יצא. והו״ד בב״י (או״ח לקראת סו״ס תעה). אולם ממה שפסק מרן בש״ע (סי׳ תעה ס״ד) דלא כרבינו ירוחם משמע לכאורה דלא ס״ל הכי. ויש לדחות דשאני התם שכפאוהו נכרים, ויש לתלות שבקרב לבו רוצה לקיים המצוה, משא״כ בשאר דוכתי שאדם שם על לבו שאינו רוצה לצאת בזה. ובלא״ה התם איירי במצוה דאורייתא. ויש להעיר בזה מדברי מרן (סי׳ תפט סעיף ד׳) לענין אם חבירו שואל כמה היום לעומר, שלא יענה כמה היום, שאם יענה לא יוכל לספור בברכה. ומשמע דאע״פ שאינו רוצה לצאת בזה, שהרי כל כוונתו להשיב לשואלו דבר, מ״מ יש לחוש למ״ד מצות א״צ כוונה. ומבואר שגם במידי דרבנן (כספירת העומר בזמן הזה), אפי׳ אם יש לו כוונת נגדית, חיישינן למ״ד דא״צ כוונה. וע״ש בתלמידי רבינו יונה. ויש לפלפל בזה.

ואמנם המג״א (סי׳ תפט) כתב בשם הרדב״ז (ח״ד סי׳ כ), דמאי דנקטינן דמצוות צריכות כוונה היינו דוקא במצוות דאורייתא, אבל במצוות דרבנן מצוות אינן צריכות כוונה. ע״ש. וטעמא דמילתא, שהרי דין זה אם מצוות צריכות כוונה או לא תלוי במחלוקת הפוסקים, והרבה מהם סוברים שמצות אין צריכות כוונה, ולכן בדאורייתא יש להחמיר ולפסוק שמצוות צריכות כוונה, דספק דאורייתא לחומרא. ואילו במצוות דרבנן נקטינן להקל, דספק דרבנן לקולא. וכמו שמצינו בדין ברירה שחילקו בין דאורייתא לדרבנן מהאי טעמא. ואע״פ דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, הרי בדין זה יש להסתפק אם הלכה כמאן דאמר דמצוות צריכות כוונה או לא, ולכן בדרבנן נקטינן לחומרא. אך דעת הגאון פרי

חדש, והיעב"ץ במור וקציעה, דאף במצוות דרבנן נקטינן דמצות צריכות כוונה. ובשו"ת הרמ"ץ (סי' י) כתב, דבמצוות דרבנן שאין החיוב חזק כל כך כמו במצוות של תורה, לכל הדעות צריך לכוין לשם מצוה. ועיין בספר מגן גבורים בשה"ג (סי' ס), ובשו"ת מנחת אלעזר חלק ג' הנ"ל. ע"ש.

דעת מרן אם צריך כוונה במצוות דרבנן - הערה ע"ד האור לציון

והנה מרן בש"ע (סי' תפט) הביא דברי רבי דוד אבודרהם שכתב, שאם שואל אותו חבירו כמה היום לעומר, לא ישיב לו, שאם ישיב כמה היום לעומר, שוב לא יוכל לספור בברכה. והאחרונים שם עמדו על דבריו, דהא בסימן ס' ס"ד פסק דמצות צריכות כוונה, ואם משיב לחבירו כמה היום לעומר הרי לא התכוין לצאת ידי חובת המצוה. וא"כ אמאי לא יוכל לספור יותר בברכה. והפר"ח שם תירץ, דסבירא ליה למרן דבדרבנן מצות אין צריכות כוונה, וכיון דסבירא ליה למרן דספיה"ע בזמן הזה מדרבנן, ממילא אם ספר את העומר אף בלא כוונה למצוה, יצא, ושוב אינו יכול לספור בברכה. אלא שהוא עצמו פליג על חילוק זה, כנז'. ובאמת שגם בדעת מרן אין זה מוכרח, דאפשר לומר כמ"ש המג"א, דמשום סב"ל חשש מרן לסברת האומרים דמצוות אינן צריכות כוונה, ומש"ה פסק שלא יענה לו כמה היום לעומר, שאם יענה לו הרי נכנס בספק ברכות ושוב לא יוכל לספור בברכה. וכן כתבו עוד אחרונים, ומשמע קצת מדבריהם דגם למרן הש"ע מצוות צריכות כוונה גם במצוות דרבנן, דאי לאו הכי הו"ל לחלק בין מצות דרבנן למצות דאורייתא.

וז"ל מרן בש"ע (סי' ריג סעיף ג'): אינו יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אפי' אם יענה אמן, אא"כ שמעה מתחלתה ועד סופה, ונתכוון לצאת בה ידי חובתו, וגם המברך נתכוון להוציאו ידי חובתו. וכתב על זה הא"ר (סק"ה): בספר שלחן גבוה תמה, שהש"ע סותר למ"ש בסימן ס' שתי דעות אם מצוות צריכות כוונה, וא"כ היה לו לפסוק כאן שאף שלא כיון יצא, שסב"ל. ולפע"ד לא קשיא מידי, שהרי מרן הש"ע שם סיים, וכן הלכה, דמצות צריכות כוונה. ונמצא שכך הלכה, ולא מטעם ספק. ע"ש. ולפ"ז נראה שגם בברכות דרבנן נקטינן מצות צריכות כוונה. דבסימן ריג איירי בכל הברכות, ולא רק בברהמ"ז שהיא מה"ת. אלא שצריך לעיין בזה, כי מדברי מרן בסימן תפט הנז' מבואר שחשש למ"ד מצות א"צ כוונה, ולא כמש"כ הא"ר בפשיטות דהלכה כמ"ד צריכות כוונה בלי ספק.

ועיין למרן החיד"א בברכ"י (סי' תפט אות יג), שכתב בדעת המקראי קודש שמרן הש"ע סובר שאף בדרבנן מצות צריכות כוונה. שהרי מרן בסימן תר"ץ פסק, דאם לא כיון במגילה לצאת ידי חובתו, לא יצא. ובב"י שם תלה דבר זה במחלוקת הפוסקים אם מצות צריכות כוונה או לא, ומדפסק דצריך לכוין לצאת, משמע דגם במצוות דרבנן מצות צריכות כוונה. ואולם מהר"י נבון בנחפה בכסף השיג על דברי המהרח"א, ומרן החיד"א יישב דבריו, כיעו"ש.

ובספר אול"צ חלק ב' (פרק מה) כתב בפשיטות, דלהלכה במצוות דרבנן מצוות אינן צריכות כוונה, אא"כ יוכל לחזור על המצוה בלא טורח, שאז יחזור בלא לברך עליהם, כדי לצאת מידי ספק. ע"ש. אך לפי המבואר מאחר ואין הדבר ברור בדעת מרן הש"ע, ולדעת מרן החיד"א דעת מרן הש"ע דמצוות צריכות כוונה גם במצוות דרבנן, ממילא בודאי דלכתחלה צריך לכוין גם במצוות דרבנן. וכן העלה בשו"ת חזו"ע ח"א כרך ב' (עמ' תקסו), דלכתחלה לכולי עלמא צריך לכוין גם במצוות דרבנן, וגבי מרור אם שכח ואכל מרור בלא כוונת מצוה יצא ידי חובתו, שכן נהנה, וכדין מצה. וראה עוד בזה בשו"ת יבי"א חלק ג' (סי' כח אות כד, וסי' ה' אות ט'), ובשו"ת יחו"ד חלק ו' (עמ' קנג), ובחזו"ע על הלכות פורים (עמ' עב), ובספר בני ציון ליטכמן (דף מז ע"א), ובשו"ת מעיין חיים חלק ב' (סי' ב'). ע"ש.

והנה בשו"ת קרית חנה דוד חלק ב' (להגאון רבי דוד הכהן סקלי זצ"ל, סי' י"א) הביא סברת הרדב"ז (שהובא במג"א סי' ס') לחלק שדוקא מצוה דאורייתא צריכה כוונה, אבל במצוה דרבנן א"צ

כוונה, וכתב שמרן הש"ע אינו מסכים לסברא זו, שהרי פסק (בסי' תר"צ סעיף יג) וז"ל: "היה כותב המגילה וקורא פסוק פסוק מן המגילה שהוא מעתיק ממנה אם כיון לבו לצאת ידי חובתו יצא". הא קמן שאף שמצות מקרא מגילה מדרבנן אע"פ כן צריך כוונה לצאת י"ח. ע"כ. והעיר על זה בשו"ת יבי"א חלק ט' (או"ח סי' ק' בהערות לחלק ב' אות ב'): ולכאורה תימה שהרי משנה שלימה היא במגילה (יז). ותקשה לך מכאן על האומר (ר"ה כח.) מצוות א"צ כוונה. וכ"ש שיקשה ממנה לדעת הרדב"ז. ובע"כ לומר כמ"ש הרב המגיד (פ"ב מהל' מגילה ה"ה) שאפשר שהכל מודים במגילה. ופירש הפר"ח (סי' תר"צ סעיף יג) שהוא משום פרסומי ניסא. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז בלשונות הרמב"ם ח"ב (סי' קכ"ה), שהוא משום פרסומי ניסא, שאם לא כן הוי כקורא אגרת בעלמא, ועוד י"ל שהחמירו במגילה אף יותר ממצות דאורייתא להצריכה כוונה כדי שלא יזלזלו בה. ע"ש. ויש להוסיף דשאני מגילה דהויא מדברי קבלה, ודברי קבלה כדברי תורה, וכמו שמצינו כיו"ב במגילה (יט.) א"ר יהודה קטן הייתי וקראתיה למעלה מרבי טרפון וזקנים. אמרו לו אין מביאים ראיה מן הקטן. והקשה בתוספות רי"ד, דהא בכתובות (כח.) איתא דבדרבנן שפיר מעידים בגדלם מה שראו בקוטנם, ותירץ דשאני מגילה דהויא מדברי קבלה וכדברי תורה דמי. וכ"כ מרן החיד"א בספר יעיר אזן (מע' א אות צו) ובספרו כסא רחמים (מס' סופרים פרק י"ד הלכה יח). ועוד אחרונים. וזה על דרך מ"ש מרן הש"ע (סי' תרצו סעיף ז) ששמחת פורים הויא מדברי קבלה וכדת"ת דמי. וכ"כ הט"ז (סי' תרפז סק"ב) והטורי אבן מגילה (ה:). ומיהו מדברי התוס' (מגילה יט:) ושאר ראשונים שם לא משמע כן. וכן מבואר בהר"ן (ספ"ב דתענית). ואכמ"ל. ויותר היה לו להרב קרית חנה דוד להעיר ממה שפסק מרן הש"ע (ס"ס ריג) שאינו יוצא ידי חובת הברכה בשמיעה אא"כ נתכוונו השומע והמשמיע. וכ"כ עוד בש"ע (סי' ריט ס"ה). ומוכח שאף בדרבנן בשמיעה מיהא צריך כוונה. וכן הוכיח במישור בספר לשון לימודים (סי' נח). וע"ע בא"ר, וע' בערך השלחן (סי' ס' סק"א) ובברכ"י (סי' תפט ס"ק יג). ובשו"ת יבי"א ח"ג (חאו"ח סי' כח אות כד). וע"ע בשו"ת נהרי אפרסמון (חאו"ח סעיף לא ומא) ובשו"ת עמודי אש (סי' ד כלל ד). ואכמ"ל.

וראה עוד ביבי"א חלק ט' (סי' קה אות ג') בהערותיו לשו"ת עמק יהושע (להרה"ג רבי יהושע מאמן שליט"א, חאו"ח סי' יז), שדן במ"ש המג"א בשם הרדב"ז סימן כ' דבדרבנן אין המצות צריכות כונה וכו'. ובספר מגן גבורים (בשלטי הגבורים סי' ס) העיר שלא נמצא כן בתשו' הרדב"ז, ושאין לזה שורש. ע"ש. אך נראה שהכוונה למ"ש הרדב"ז (סי' לד). ע"ש. וכ"כ בשו"ת עמודי אש (סי' ד' אות ד), ובס' תורת חיים סופר (סי' ד סק"ו). ע"ש. וטעם החילוק בזה בין דאורייתא לדרבנן, כתב בשו"ת מחנה חיים ח"א (חאו"ח סי' כג), דה"ט משום שעצם הדבר שנוי במחלוקת אם מצוות צריכות כוונה, כמבואר בר"ה (כח. וכט.). ורבים מהראשונים פסקו שמצות א"צ כוונה. [וע' בשו"ת חזו"ע ח"א סימן כט באורך]. הילכך במצות דאורייתא דהו"ל ספיקא דאורייתא נקטינן לחומרא, ואילו במצוות דרבנן הו"ל ספיקא דרבנן ולקולא. וכה"ג אשכחן בדין ברירה, שהוא שנוי במחלוקת, הילכך בדאורייתא נקטינן דאין ברירה, ובדרבנן יש ברירה, וזכורני שכן כתב בספר קדמון, וכעת איני זוכר מי בעל דברים וכו'. עכת"ד. [והנה כן מבואר בהר"ן רפ"ב דגיטין (כג:) בדין ברירה. וע"ע בש"ע יו"ד (סי' שלא סי"א). ע"ש]. וכן הסביר הגאון מהר"ם בולה בספר חיי עולם (דף כו ע"ד). ע"ש. ולפי דעת הסוברים שאפי' למ"ד מצות צריכות כוונה, היינו רק מדרבנן, (וכמ"ש בחזו"ע שם) יש להשיב על הטעם הנ"ל. ויש ליישב. ועיין בשו"ת יבי"א חלק ג' (חלק או"ח סי' כח אות כד). ע"ש. ולכאורה ממ"ש מרן הש"ע (ס"ס ריג) "שאינו יוצא י"ח בשמיעת הברכה אא"כ נתכוונו שומע ומשמיע". וכ"כ עוד בש"ע (סי' ריט ס"ה), מוכח דאף בדרבנן צריך כוונה. ואפשר שבדין שומע כעונה שאינו עושה שום פעולה זולת השמיעה צריך כוונה אף בדרבנן, וכמ"ש בשו"ת שרגא המאיר חלק ה' (סי' נח). ע"ש. והגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ב (חא"ח ס"ס לב בד"ה ואחר הישוב, ובד"ה הרי), תפס בפשיטות שאף בדרבנן צריך כוונה. ע"ש. ואכמ"ל.

צד. לאור האמור לעיל מבואר בפוסקים, שמי ששאל אותו חבירו אחר השקיעה, כמה הלילה לספירת העומר? ישיבנו: אתמול היה כך וכך לספירה, שאם יאמר לו היום כך וכך (אפילו בלשון לעז) לא יוכל לברך אחר כך על ספירת העומר, משום דקיימא לן שאם מנה ולא בירך יצא. ומכל מקום אם ענה רק המספר של הלילה ההוא, ולא אמר תיבת "היום" יוכל לחזור ולספור בברכה. אבל אם אמר היום כך וכך, אף על פי שלא כיוון בלבו לצאת ידי חובה, אין לו לחזור ולספור שוב בברכה. [ט"ז]. צד)

מי ששאל אותו חבירו אחר השקיעה, כמה הלילה לספירת העומר

צד) **הנה** אם ענה את המספר של אותו לילה, ולא אמר תיבת "היום" יוכל לחזור ולספור בברכה. ט"ז (סק"ז). מג"א (סק"ט). שלמי צבור (דף רצ"ז). ש"ע הגר"ז (סעיף יד). ואע"פ שהא"ר והחק יעקב חולקים וסבירא להו שאפי' בלא תיבת "היום" יצא. מ"מ הא הוה ליה ס"ס. שמא לא יצא מחמת שלא כיוון לצאת, וקי"ל מצוות צריכות כוונה, ואף במצוות דרבנן. ושמא לא יצא מפני שלא אמר "היום".

[**ויש** מי שהעיר, דמה בכך שלא אמר "היום", הרי כיון שחבירו שאל אותו כמה ימים היום, והשיב על שאלתו, הו"ל כאילו אמר "היום", מאחר שהדברים מוכיחים שנתכוין לספירה של יום זה, וכמו שאדם ששמע את חבירו נשבע, ואמר אחריו ואני, דחשיב שבועה. וכן קטן שמקריא בבית הכנסת חצאי פסוקים, והקהל עונים אחריו. ע"כ. ואינו מוכרח כלל, דלגבי שבועה שאני שחבירו אומר שבועה גמורה, והוא מצטרף לדבריו. מה שאין כן כאן שחבירו רק שאל ולא נתכוין לספור. ובעינן שיוציא מפיו שהיום כך וכך, ולא סתם כך וכך. ולגבי פסוקים בבית הכנסת, שם איירי לענין הזכרת חצי פסוק, ולכן די שהדברים נשמעים כדרך שומע ומשמיע]. [ילקו"י מועדים עמוד תכה. יחו"ד ח"ו סימן כט. חזו"ע יום טוב עמוד רמו].

אמאי לא נסמוך על ספק ספיקא בענה לחבירו כמה היום לעומר

ויש לעיין, דהנה לשון מרן בש"ע (סי' תפ"ט ס"ד) מי ששואל אותו חבירו בביה"ש כמה ימי הספירה בזה הלילה וכו', ולכאורה בביה"ש איכא ס"ס שיוכל לספור, שמא ביה"ש יום הוא ומה שהשיב לחבירו אינו כלום, ושמא מצוות צריכות כוונה. והרי מצינו דמהני ס"ס בספיה"ע, וכגון מי שלא ספר בלילה וביום, ונזכר למחרתו בביה"ש, דסופר שם בלא ברכה, כדין ספירה ביום, ואחר צאת הכוכבים מונה משם ואילך בברכה, מטעם ס"ס.

ומתחלה חשבנו דכל מה שמועיל ס"ס הוא כדי שיוכל להמשיך לספור מכאן ולהבא בברכה, ולקיים מצות ספיה"ע שלדעת הרמב"ם והראבי"ה היא מצוה מה"ת אף בזמן הזה. אבל במי ששאל אותו חבירו וכו', הרי אם יספור באותה לילה בלא ברכה, לא יפסיד את המצוה, ומכאן ואילך יוכל שפיר להמשיך לספור בברכה, בכהאי גוונא לא סמכינן על הס"ס, כיון שאינו מאבד את המצוה.

ויש להוסיף עוד דהנה בספר כה"ח (סי' תפט אות ב"ן) כתב, דיש אומרים דיוצא בספיה"ע מפלג המנחה ומעלה, ונמצא שמפלג המנחה ומעלה צריך להזהר מלהשיב היום כך וכך, וכ"כ הגר"ז (אות ט"ו), ולפ"ז ליכא הכא ס"ס, דגם אם נאמר שהוא יום, יתכן שכן יצא י"ח, למאן דאמר דמפלג המנחה כבר יכול לספור, ואף שמרן הש"ע כתב אבל קודם בה"ש כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום, אך להלכה חיישינן לסב"ל.

אולם זה אינו, דהא מצינו בכיו"ב דמהני ס"ס אף לבו ביום, דהנה בספר חזו"ע יו"ט (עמ' רמז) כתב, בא מעשה לידי באחד שהיה קורא בש"ע היום יום אחד לעומר, והיה אחר השקיעה, (קודם

צאת הכוכבים), והורתי לו לברך, וסמכתי על דעת הלק"ט ח"א (סי' קיד), שאם היה לומד בש"ע, שבליל ח' אומר "היום שמנה ימים לעומר שהם שבוע אחד ויום אחד" כיון שעיקר כוונתו ללימוד תורה, תלמוד גדול ועוקר כוונת המצוה, אפי' למאן דאמר מצות אין צריכות כוונה. ע"כ. וכן בשו"ת פני מבין (חלק או"ח סי' קלג אות א) הסכים לדעת הלק"ט. ואע"פ שהערך השלחן חולק עליו, מההיא דריש פרק היה קורא, וע"ע בספר טהרת המים (מערכת ע' אות כ). ובמועד לכל חי (סי' ה אות ט). מ"מ הרב בית עובד (הלכות ספירת העומר אות יג) כתב לחלק בין ק"ש לספירה. וע"ע בשו"ת פני מבין הנ"ל שתירץ קושיא זו. ומכיון שלדעת ר' יוסי (בשבת לה.) כל משך ביה"ש של ר' יהודה יום הוא, וכ"ש לדעת ר"ת וסיעתו, דאכתי יום הוא, והוי ס"ס. (ועיין עוד בשו"ת יבי"א ח"ג חלק או"ח סי' כח אות יז). ולכן יכול לחזור ולספור אחר צאת הכוכבים בברכה. ע"כ.

הא קמן דמהני ס"ס אף לבו ביום שיוכל לספור באותו יום שענה לחבירו על פי ס"ס. וא"כ אמאי בביה"ש לא מהני ס"ס.

ויתכן דמרן הש"ע קאי על ביה"ש דר"ת דנקיט כוותיה בסימן רסא, ובזה הא ליכא ס"ס. וכיו"ב כתב בחזו"ע יו"ט (עמ' רמב) בזה"ל: ודע שכ"ז דוקא באופן שנזכר בביה"ש שלנו, שהוא אחר השקיעה במשך ג' רבעי מיל, שהוא י"ג דקות וחצי. אבל אם נזכר לאחר מכן, אע"פ שהוא נוהג להחמיר במוצ"ש כדעת ר"ת, אין לצרף סברת ר"ת וסיעתו להרשות לו לספור מכאן ואילך בברכה. כיון שפשט המנהג בארץ ישראל כד' הגאונים, ודלא כר"ת. ולכן מכאן ואילך יספור בלא ברכה, דסב"ל. וכ"פ בשו"ת מנחת יצחק ח"ט (ס"ס נז). ע"ש.

שוב ראיתי בשו"ת יבי"א ח"ג (סי' כח אות יז) שהעיר כמו שהערנו לעיל, דהכי נמי איכא ס"ס, שמא ביה"ש יום הוא ועדיין אין זמן ספירה, ואם תמצא לומר לילה הוא שמא הלכה כמאן דאמר מצות צריכות כוונה, וכמו שבאמת כן הלכה (בשלחן ערוך סי' ס). והביא שם משו"ת מהרי"א הלוי (ס"ס קנה) שהעיר בזה. וע"ש.

וצריך לומר דהספק אם צריך כוונה אינו שקול, כיון שיש אומרים דספיה"ע מדרבנן, ובדרבנן א"צ כוונה. כמ"ש המג"א (סי' ס) בשם רדב"ז. וכן כתבו החק יוסף (סי' תפט סק"כ). והעה"ש (סי' תפט סק"ו). וע"ע בא"ר (שם ס"ק יב). ובשו"ת עמודי אש (סי' ד כלל ד). ובשו"ת קול גדול (סי' מה). וביבי"א (ח"ג סי' כח אות כד). ע"ש.

ואולי יש לומר עוד סברא, דשמא לא מהני ס"ס אלא במסופק אם דילג יום אחד. דרובא דרבוותא ס"ל דלא כבעל הלכות גדולות שמצריך תמימות לעיכוב. ולכן כשנוסף עוד ספק סופר בברכה. משא"כ בשאר ספיקות אף בדין ספיה"ע גופא לא מהני ס"ס. וכן מתבאר בספר מאורי אור (עוד למועד דל"ב.). וכ"כ להדיא בשו"ת חתן סופר (סי' פ).

וכיו"ב כתב בשו"ת בית שלמה, בדין מי ששכח לספור ונזכר למחרת בביה"ש, שיש לספור בלי ברכה, ואח"כ בלילה יספור בברכה. שהואיל ורוה"פ סבירא להו דא"צ תמימות, בצירוף ספק כל דהו שפיר סמכינן לספור בברכה. ע"ש.

אלא שיש לפקפק על זה, דמסתמות דברי מרן משמע שאפי' מסופק אם ספר ביום הראשון, סופר בברכה. ובזה דעת הרבה גאונים דלאו הוי תמימות. ועיין בשואל ומשיב רביעאה (ח"ג סי' קכז). ובשו"ת בית דוד (סי' רסח). ובברכ"י (סי' תפט ס"ק טוב) ובעה"ש (שם סק"ח). ובשו"ת זרע אמת ח"א (ס"ס סו). ובשו"ת מהרי"א הלוי הנ"ל. ובשעה"צ (ס"ק מה).

שומע ומשמיע אם הוא מדין מצוות צריכות כוונה

אלא דיש לעיין מהגמ' ראש השנה (כח:) שרצו להוכיח לדין מצוות צריכות כוונה מנתכוין שומע ולא נתכוין משמיע וכו', וכן מהא דאמר ליה רבי זירא לשמעיה איכוון ותקע לי וכו', ומשמע שהוא דין אחד. ובאמת, אם המצוה בשמיעה בלבד, למה צריך שגם התוקע וגם

השומע יכוונו לצאת י״ח, הרי אין זה דומה לתקיעת שופר ע״י חרש שוטה וקטן, מאחר והתוקע הרי הוא תוקע להוציא את עצמו י״ח המצוה, והשומע הרי הוא שומע קול שופר של מצוה, אבל בנתכוין שומע ולא נתכוין משמיע, לכאורה אמאי לא יצא י״ח, ומכאן מוכח שהמצוה היא אינה בשמיעה בלבד, אלא יש מצוה גם בתקיעה, ולכן צריך כוונת התוקע והשומע. ובפשטות הוי מדין שומע כעונה, ומאחר שהגמ׳ רצתה לפשוט מכאן לדין מצוות צריכות כוונה, משמע לכאורה דהם היינו הך. אא״כ נימא דמצוות צריכות כוונה נמי בעינן כוונת התוקע והשומע, ואין הכי נמי מדין מצוות צריכות כוונה קאתינן עליה, ולאו מדין שומע כעונה כלל. וכן מבואר בפמ״ג (שם) שכן מוכח מהגמ׳ בראש השנה (כח:) שהוכיחו מדין שומע כעונה לדין מצות צריכות כוונה. ע״ש.

והנה מלשון מרן בש״ע הנ״ל משמע דאפי׳ בדיעבד אינו יוצא י״ח בשמיעה אם לא התכוין לצאת, או אם המברך לא נתכוין להוציאו, שהרי כתב ״אין יוצא י״ח וכו׳ אא״כ וכו׳״ ומשמע דהוי לעיכובא. וכ״כ בערך השלחן (סי׳ ריג אות ז׳) שאם השומע לא התכוין לצאת בשמיעתו, או אם לא התכוין המברך להוציא את השומע י״ח, חוזר השומע ומברך.

ולכאורה צ״ב דאמאי לא חשש מרן למאן דאמר דמצוות אין צריכות כוונה, כמו שחשש לגבי ספיה״ע, גבי מי ששאל אותו חבירו כמה היום לעומר, דאף דהתם אינו מתכוין לספור, אפ״ה כתב מרן (סי׳ תפט ס״ד) שאם ישיב לו כמה היום לעומר לא יוכל לספור יותר, והיינו דחשש לסברת האומרים דמצוות אין צריכות כוונה, שהם, הרשב״א, הרא״ה, הרשב״ם, וראה בב״י סימן תקפט. והוא לחומר איסור ברכה לבטלה. וכ״כ המג״א שם בס״ק י׳. דמשום חומר ברכה לבטלה יש לחוש למאן דאמר דמצוות אין צריכות כוונה.

וכ״כ בפמ״ג (מש״ז סי׳ תפט סק״ז), דמלשון מרן משמע שאם ענה לחבירו כמה היום לעומר אינו יכול לספור, דחיישינן למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, ולדעתו אם יחזור לברך הויא ברכה לבטלה. ומחומר איסור לא תשא נקטינן שלא יחזור לברך. וכן כתבו בחק יעקב (ס״ק יד וס״ק טו), **והמשנ״ב** (ס״ק יז).

ועיין בפמ״ג בפתיחה, דמספקא ליה אם הא דפוסק הש״ע להלכה דמצוות צריכות כוונה הוא מטעם ודאי, או משום דספיקא דאורייתא לחומרא, ונפ״מ לענין דרבנן. ובחיבורו בסימן תקפ״ט, ובסימן תפ״ט, כתב נפ״מ ג״כ לענין ברכה. וכתב בביאה״ל (סי׳ ס׳) שגם העו״ש כתב דטעם הש״ע הוא מחמת ספק, כמו שמובא בשמו בא״ר בסימן רי״ג, ולכן הוקשה לו בכמה מקומות. ע״ש בא״ר. ומשמע מדברי הפמ״ג בסימן תפ״ט (ס״ק ח׳) שרוצה לצדד גם דעת המג״א לזה, שלכן סבירא ליה להמג״א דלא יחזור ויברך מטעם ספק. אבל כד נעיין היטב במג״א אין שום ראיה לזה, שכוונתו לענין ברכה שצריך לחוש לדעת הני רבוותא שלא לברך עוד. גם בא״ר בסימן רי״ג דחה לדברי העו״ש, וס״ל דלא מספקא ליה להש״ע כלל. גם בביאור הגר״א מוכח בהדיא דסבירא ליה כהא״ר דאף שהש״ע הכריע כן בתורת ודאי, מ״מ משום חומרא דברכות חשש לדעת החולקים. וכ״כ בשו״ת יחו״ד ח״ו (סי׳ כט). ושכן כתב בש״ע הרב (שם סי״ד). וכיו״ב כתב הב״ח (בס״ס קפח). ע״כ.

ועיין ברמ״א שם, דהמתפלל עם הצבור מבעו״י, אפי׳ ענה אמן על ברכת ספיה״ע של הש״צ, אם היה דעתו שלא לצאת יחזור ויברך ויספור בלילה. ע״כ. וכתב במג״א (ס״ק ח), וקשה דהא אפי׳ בסתם לא יצא, דבעינן שיתכוין לצאת, כמ״ש בש״ע (סי׳ ס ס״ד) דמצוות צריכות כוונה. ואפשר דכיון שאסור לברך ברכה לבטלה, אם היה סתם אסור לברך שנית, כיון דיש אומרים מצוות אין צריכות כוונה כנ״ל. עכ״ל.

ולפ״ז קשה דאמאי מרן לא חשש הכא לסב״ל, דהא מרן עצמו חושש בכיו״ב למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה. [ואף שמצינו בכמה דוכתי שמרן אינו חושש לסברת החולקים, גם בספק ברכה, מכל מקום הכא הרי מצינו שמרן חושש לסוברים דמצוות אין צריכות כוונה].

וכן העיר בערך השלחן (סי׳ ריג סק״ז) ע״ד הש״ע דהיאך כתב שהשומע לא יצא, ומשמע שצריך לחזור ולברך, ולא חשש להסוברים דמצות אין צריכות כוונה, וכמ״ש לענין ספיה״ע.

ואין לומר כמ״ש הא״ר (ס״ס ריג) דשאני מצוות התלויות בדיבור דלכולי עלמא בעינן כוונה, וכמ״ש תלמידי רבינו יונה בברכות (יב.) לענין פתח אדעתא דשכרא. והובא בב״י סימן תקפט. דאכתי בסימן ס׳ מיירי הש״ע לענין ק״ש, והביא על זה דעות החולקים דסברי מצות אין צריכות כוונה. וא״כ מוכח דלא ס״ל לש״ע כדעת רבינו יונה. [ועיין משנת יעבץ אורח חיים שכתב לחלק בין קריאת שמע לשאר מצוות שבדיבור]. וכן מוכח מספיה״ע דהוי מצוה התלויה בדיבור, ואפ״ה מרן הש״ע חשש לדעות דמצוות אין צריכות כוונה. ועיין באמת בהגהות הב״ח ע״ד תר״י, ובפני יהושע (רפ״ב דברכות) ובטורי אבן (ראש השנה כח:) שתמהו ע״ד רבינו יונה ממתני׳ דתנן להדיא גבי ק״ש, דצריך שיכוין לבו לצאת. ע״ש. וכן תמה הלחם משנה (פ״ב ממגילה) ע״ד המגיד משנה שם שכתב דיתכן שבמגילה כולי עלמא מודו דבעינן כוונה. ובפשטות היינו טעמא כמ״ש רבינו יונה, ולכן שאני משופר שיש בזה מעשה תקיעה. [ור״ל אפילו דקיימא לן שהשמיעה זהו עיקר המצוה, מכל מקום זהו מגיע מחמת מעשה, ותו לא הוי בכלל דברים שבלב]. אבל תמה עליו ממתני׳ דתנן לענין ק״ש דבעינן כוונה אע״ג דהוי דיבור בעלמא.

[**ועיין** עוד בספר מצות הלבבות (הל׳ כונת המצות סי׳ ה׳) שכתב דבכל מצוה התלויה בדיבור בעינן כוונה לעיכובא, וכגון קריאת שמע ברכת המזון וקידוש. וצ״ע].

ובאמת יש לומר דאין כוונת רבינו יונה לכל מצוות שבדיבור, ומשום דדיבור אינו אלים כמו מעשה, אלא מיירי רק לענין ברכות, דבעינן שיכוין לבו, כיון שזהו כל עיקר מהות הברכה להודות לה׳, ובפרט לפי מה שכתבו האחרונים דיסוד הענין דברכה הוי כדי לכוין בשעת קיום המצוה, וכן בשעה שאוכל שלא ליהנות מהעוה״ז בלא ברכה, וא״כ נמצא דברכה בלי כוונה כגוף בלי נשמה, ושאני משאר המצוות דאפי׳ שאינו עושה בכוונה, מ״מ קיים רצון ה׳ במצותו. ולכן אינו דומה לק״ש וספיה״ע, דאע״ג שזהו מצוה התלויה בדיבור, מ״מ אין הכוונה כל מהות המצוה. ושוב ראיתי שכן כתב בעמק ברכה. והוסיף, דהכי נמי יש לומר לענין מגילה דאמרינן קריאתה זהו הלילא, וא״כ הוי ענין דתשבחות לה׳, ובלי כוונה אין לזה שום משמעות.

ויש להוסיף עוד דהנה בחי׳ הרמב״ן והר״ן בחולין (לא.) כתבו דבטבילה ושחיטה כולי עלמא מודו דלא בעינן כוונה, כיון דלאו מצות נינהו אלא מכשירין. וכן מוכח מהש״ע יורה דעה (ס״ס קצח) שפסק דטבילה בלא כוונה מהני. ומאידך פסק באורח חיים (סי׳ ס ס״ד) שמצות צריכות כוונה. וע״כ שמחלק בין טבילה שהיא הכשר מצוה, לשאר מצות דעלמא. וכ״ד הרדב״ז (ח״א סי׳ לד). ולפ״ז כתב בשו״ת יבי״א (ח״ו יו״ד סי׳ כט סק״ב) דה״ה להפרשת תרומות ומעשרות וחילול מע״ש שהם בבחינת מכשירי מצוה להתיר הפירות באכילה, לכן א״צ כוונה. ושם הביא מהר״ש לנדא (בנו של הנודע ביהודה), דבמצות צדקה א״צ לכוין, שהעיקר התוצאה שהעני יקבל צדקה. ע״ש. ולפ״ז הכי נמי יש לומר לענין ברכות שאין בהם חיוב מצוה, אלא זהו רק היכ״ת לאכול או לקיים את המצוה, וא״כ הוה ליה כמכשירי מצוה, ואמאי בעינן כוונה. אלא בע״כ דהיינו משום שזהו כל מהות הברכה, ולכן כתב הש״ע בסימן ריג דהשומע ברכה מחבירו ולא נתכוין לצאת י״ח, לא יצא, וצריך לחזור ולברך, דבברכה בלא כוונה לא חיישינן לדעות הסוברים דמצות אין צריכות כוונה, משא״כ לענין ספיה״ע, דהוה ליה כשאר מצות, וחיישינן משום חומר איסור ברכה לבטלה, לאותן דעות דל״צ כוונה.

ועיין בערך השלחן (סי׳ ס) שכתב, שלא כתב המג״א דחיישינן למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה, אלא כשמזכיר הברכה בפיו, אבל הכא ובסימן ריט דרוצה לצאת בשמיעה מחבירו, אי ליכא כוונה לא יצא וחוזר ומברך שנית. ושוב ראיתי למהרא״ש שפי׳ כן מ״ש הסמ״ג, והביאו הב״י (ר״ס קצג) בד״א לצאת וכו׳, בשם המרדכי (סי׳ קנח) שכתב בשם רבינו מאיר, סופר מברך ובור יוצא צריך שיתכוין שומע ומשמיע, וגם סמ״ג (עשין כז קי.) כתב סופר מברך ובור יוצא פירוש

והוא שיהא שם דעת שומע ומשמיע, כדתניא בראש השנה (כח:). ואפי׳ למאן דאמר מצות אין צריכות כוונה לצאת לשמוע צריכות כוונה. ע״ש. ור״ל בדבר שאדם יוצא י״ח בינו לבין עצמו, אבל מה שהוא עניני שמיעה בעי כוונה. וע״ש בסימן ס׳ שהרגיש מהמבואר בראש השנה כט. דסותר לחילוק שכתב. וגם הב״י כתב לתלות ד״ז דשומע כעונה בפלוגתא דמצות צריכות כוונה. ע״כ.

[**וצ״ע** במה שכתב בחזו״ע (יו״ט עמ׳ רלא ועמ׳ רמה) בשם העה״ש דס״ל לחלק דבמצות התלויות בשמיעה כולי עלמא מודו דבעינן כוונה. והרי העה״ש לא הכריע כן לדינא, אלא ציין לד׳ הבית יוסף שמבואר לא כן. וכן הוכיח מפשט הגמרא. ומה שציין בחזו״ע שם לשו״ת לשון לימודים סימן נח. ע״ש שהניח בצ״ע דברי הבית יוסף. ולא כתב ליישב כן].

ובאמת שכן כתב בישועות יעקב (סי׳ ס׳ סק״ג) דבשומע כעונה כולי עלמא מודו דבעינן כוונה, כדי שיהיה חשוב כשלוחו. וכ״כ באבני נזר (סי׳ תמט) דבעינן כוונה לצאת, כדי שיהיה על שמיעתו תורת דיבור, וכמ״ש רע״א (סי׳ ל׳) בענין כתיבה כדיבור, דדוקא כשמכוין לכך חשיב כדיבור. ומה שדימו בגמ׳ ראש השנה לדין שומע כעונה, עיקר קושיית הגמ׳ מהשומע קול שופר, וכדמוכח מתירוץ הגמ׳ דשומע קול חמור. וכ״כ בשו״ת אג״מ ח״א סימן קעג דכל קושית הגמ׳ היה רק משומע קול שופר.

ואדרבה עי׳ במגיד משנה (הל׳ שופר פ״ב ה״ד) שכתב דס״ל לרמב״ם דבמצות שופר שתלוי בשמיעה כולי עלמא מודו דבעינן כוונה. ע״ש. וא״כ הכי נמי יש לומר לענין שומע כעונה, לפי הצד שיוצא מחמת השמיעה.

וע״ע בשו״ת יבי״א ח״ח (סי׳ כד סק״ג) שכתב ליישב עפ״ד האבני נזר את הגמ׳ בפסחים (קא.) דמוכח שאין חשש ברכה לבטלה בנמלך מלצאת י״ח בשומע כעונה. והיינו טעמא כיון דהתם מיירי אליבא דאביי דסבר מצות אין צריכות כוונה, וא״כ כשהשומע לא מכוין לצאת בברכת המברך, לא חשיב כעונה ממש, וכמ״ש האבני נזר, ואפי׳ שהוא יוצא י״ח למאן דאמר מצות אין צריכות כוונה, מ״מ אין זה נחשב כעונה ממש. משא״כ לדידן דמצות צריכות כוונה והשומע מכוין לצאת י״ח בברכת המברך, הרי זה חשוב כעונה ממש, ואסור לו לימלך מזה, דה״ל ברכה לבטלה. ע״ש.

אמנם שוב כתב האבני נזר (שם) שבתלמידי רבינו יונה ברכות יב. ובר״ן ראש השנה ז: מבואר לא כן, שכתבו בשומע הבדלה בביהכ״נ שיצא י״ח, כ״ז שלא נתכוין בפירוש שלא לצאת י״ח. והובא בב״י סוף סימן רצו. ע״ש. וכ״כ בתשו׳ הרשב״א (ח״א סי׳ תנח) דהשומעים ספיה״ע מהחזן יכולים לחזור ולברך, כיון שמתכונים שלא לצאת י״ח. ע״ש. ומוכח כהבנת הב״י בסימן ריג. וכ״כ להדיא היראים (סי׳ רסח). ע״ש. אמנם בחי׳ הריטב״א בפסחים (ז:) נראה שמחלק בכך, שכתב לחלוק ע״ד הראשונים שבנתכוין שלא לצאת י״ח כולי עלמא מודו דלא יצא. דמוכח מהגמ׳ בעירובין שלמאן דאמר מצות אין צריכות כוונה יצא בכל אופן. אבל אכתי כתב דבמצוה הנעשית ע״י אחרים כגון בהבדלה בביהכ״נ שאינו מוציאו בע״כ, נראה דבריהם שיכול לחזור ולברך בביתו.

ומבואר דבכהאי גוונא בעינן כוונה מחמת דין שומע כעונה ולאו משום דין מצוות צריכות כוונה. ואפשר לדחות דלעולם אין דין כוונה מחמת שיוצא י״ח בשמיעה, אלא דכשזהו בע״כ לא יתכן שיצא י״ח מהאחרים, כיון שלא יתכן שנחשב כשלוחו בכהאי גוונא. ודלא כרא״ה (הובא בבית יוסף סי׳ תקפט) דס״ל שגם בכהאי גוונא יצא י״ח.

ובעיקר מה שרצה בערך השלחן לחלק בין כשמזכיר הברכה בפיו לבין שומע, ראה ביבי״א ח״ח (או״ח סי׳ ח), במי שכיון לצאת י״ח ברכת הנהנין מחבירו, וגם חבירו נתכוין להוציאו, וענה אמן אחר הברכה, אינו רשאי להמלך בדעתו שלא לאכול כלל, אלא חייב לטעום כל שהוא כדי שתחול הברכה עליו, ולא תהיה כברכה לבטלה, וכן אינו רשאי לחזור ולברך בעצמו, שמאחר שהלכה רווחת שהשומע כעונה וגם ענה אמן אחר המברך, הרי הוא כמוציא הברכה מפיו, וממילא יש לחוש בזה לאיסור ברכה לבטלה. ואם לא ענה אמן בפיו, ונמלך שלא לאכול, או לחזור ולברך, נראה שרשאי לעשות כן.

ולפ"ז מ"ש בערך השלחן דלגבי שומע כעונה לא קפדינן לסב"ל, הנה להמבואר כל שענה אמן אחר הברכה איכא חשש ברכה לבטלה אם יחזור ויברך. ולפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, דאמאי לגבי ברכת הגומל אם השומע לא כיוון לצאת י"ח הברכה, חוזר לברך בעצמו, הא למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה יצא י"ח.

ובאמת שיש להקשות סתירה בד' הב"י גופיה, שבסימן קצג ס"א כתב וז"ל, ובסמ"ג (עשין כז קי.) כתב סופר מברך ובור יוצא פירוש והוא שיהא שם דעת שומע ומשמיע, ואפי' למאן דאמר מצות אין צריכות כוונה לצאת לשמוע צריכות כוונה. ע"כ. ונראה מדבריו כחילוק האחרונים הנ"ל.

מצוות צריכות כוונה בספיה"ע - בדין מצות התלויות בתוצאה אם בעי כוונה

וצריך לחלק בין דין ספיה"ע לשאר מילי, דשאני ספיה"ע דהעיקר הוא הספירה, ועצם הדבר שהשיב לחבירו כמה היום לעומר, אף שלא נתכוין לשם מצוה, הרי סוף סוף ספר כמה היום לעומר, והוי דינו כמי שנתכוין לצאת. וכן מבואר בחק יעקב (סי' תפט) שכתב, דאפשר דזה מיקרי כוונה כיון שמתכוין עכ"פ לומר כמה ימי ספירה, ומצותו היא רק ספירה בעלמא. ע"כ.

ומטעם זה ביארנו בילקו"י מועדים, דספירת ספק אינה חשובה כספירה, דעיקר ספיה"ע להוציא המספר של היום, ולכן כתב המג"א (סי' תפט סק"ב) דמי שאינו מבין לשון הקודש, וספר בלשון הקודש, אינו יוצא י"ח, דהא במציאות לא ספר כמה היום לעומר. [וראה בחזו"ע יום טוב עמוד רלב, שבדיעבד יצא, כי יש חולקים על המגן אברהם]. וה"ה בנ"ד, דכיון שהשיב לחבירו כמה היום לעומר, אף אי נימא דמצוות אין צריכות כוונה, סוף סוף הוציא מפיו את המספר של היום.

שוב הראוני בשו"ת בית שערים (או"ח סי' רלו) שכתב לבאר אחרת בדעת מרן, בדין מי ששאל אותו חבירו כמה היום לעומר, שאם יאמר היום כך וכך אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, דמשמע בלא ברכה צריך לחזור ולספור ולמה כיון שכבר יצא. הנה לפי מ"ש ליישב קושית המג"א (שם סק"י) שהקשה אמאי יצא הא לא כיון לצאת, דלדעת ראשונים דמצוה אחת היא, מהני הכוונה שהיתה לו ביום ראשון, וראיה לזה מיורה דעה (ר"ס רע"ד) דמה שאומר הסופר כשמתחיל לכתוב ספר זה אני כותב לשם קדושת ס"ת, מספיק לכל הספר. ע"ש. ויש לומר דהא דצריך לחזור ולספור עוד הפעם בלא ברכה הוא רק חומרא בעלמא, משום שלא אמר כתיקונה, וגם לא מנה שבועות וימים. ואף דכתב מג"א (סק"ד) דאם מנה ימים או שבועות לחוד יצא, מ"מ בכהאי גוונא אפשר שחוזר ומונה בלא ברכה, או אפשר שחוזר ומונה כדי לצאת דעת הפוסקים דכל יום מצוה בפני עצמו, דאז לא מהני כונה ראשונה. וניחא מה שפסק המחבר בסעיף ח', שאם שכח באחד הימים סופר אח"כ בלא ברכה משום דקי"ל כהני פוסקים דכולן מצוה אחת.

ועוד כתב שם, דנראה עוד דאפי' אי מצות צריכות כוונה, אין הפירוש דאם עשה בלי כוונה לא קיים המצוה כלל, אלא עשה חצי מצוה, דהיינו המעשה, אלא שחיסר חצי המצוה, דהיינו הכוונה. ולכן צריך לעשות עוד הפעם כדי לכוין בעשיית המצוה. ולהכי לא אמרו מצוה בלא כוונה לא יצא, אלא מצות צריכות כוונה, פירוש מה שהוא מצוה בלא כוונה צריך כוונה. וכמדומה שמצאתי כן אח"כ לאחד מגדולי האחרונים. ועיין ב"י (או"ח סי' תל"ב) שהקשה למה אין מברכין בלשון על ביטול חמץ, ותירץ משום דביטול הוא בלב, ואין מברכין על דברים שבלב. ע"ש. ולפ"ז א"ש דאף שלא כיוון מ"מ קיים המצוה בדיבור, וא"צ לספור אח"כ בברכה, דהא סופר רק משום כוונה, ואין מברכין על דברים שבלב ואתי שפיר.

ועל פי זה יש לעיין במ"ש בשו"ת משפטי צדק (סי' יב), לענין בירך בורא נפשות רבות על מים שפטר את הפירות, אפי' שלא נתכוין עליהם, כיון דיש לחוש למאן דאמר דמצות אין צריכות כוונה. והובא בהליכו"ע ח"ב (עמו' פט) וחזו"ע ברכות (עמו' קפט). וכן נתבאר בילקו"י ח"ג (עמ' תקכז). וצ"ע דמהש"ע בסימן ריג מוכח דאין בזה חשש סב"ל גם כן. ושאני לענין ספיה"ע דחיישינן בזה טפי משאר דוכתי.

וכבר נתבאר מדברי כמה ראשונים דסברי להדיא כהבנת הב״י. וכ״כ היראים להדיא. ולענין מה שהקשה הערך השלחן מהש״ע בסימן ריג שנראה מדבריו דהשומע ולא נתכוין לצאת י״ח חוזר ומברך, אין זה מוכרח, דיתכן דכונת הש״ע שיחזור וישמע מחבירו מחמת הספק. אבל לעולם לא יברך בעצמו שוב פעם.

ועוד יש ליישב לפי מ״ש החק יעקב (סי׳ תפט ס״ק טו) דספירה שאני משארי מצות, ובזה יתכן דלכולי עלמא א״צ כונה. ע״כ. וכונתו דכיון שהעיקר תלוי בתוצאה שהיום ספור, לכן לא אכפ״ל במה שקיים את הספירה בלא כונה. וכמ״ש הקובץ שיעורים (חלק ב סי׳ כג) דבמצות שהעיקר תלוי בתוצאה כמו פדיון שבוים, פריה ורביה, ופריעת בעל חוב, או ובערת הרע מקרבך, לא בעינן כונה לעיכובא, משא״כ במצוות שהעיקר תלוי במעשה האדם כמו שופר לולב וציצית. ע״כ.

ומכאן יש להעיר על מה שהמציא בספר ברכת ה׳ (פ״ד עמ׳ קסה) דלגבי שומע כעונה לכולי עלמא מצוות צריכות כוונה, וכן משמע בספר מצוות גדול (עשין סי׳ כז) שכתב, אחד בור ואחד סופר, סופר מברך ובור יוצא. פירוש, והוא שיהא שם דעת שומע ומשמיע, כדתניא התם ראש השנה (כט.) ואפי׳ למאן דאמר מצות אין צריכות כוונה, לצאת לשמוע צריכות כוונה. ע״כ. [והיינו דדין שומע ומשמיע יחדיו מכוונים, אינו מדין מצוות צריכות כוונה, אלא החיבור בין השומע למשמיע וההתייחסות של השומע אל המשמיע, היא רק על ידי הכוונה של שניהם, זה להוציא וזה לצאת. ולכן גם למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, הכא בעי כוונת שומע ומשמיע]. **ואף** שמרן בב״י (סי׳ ריט) תלה דין שומע כעונה במחלוקת אם מצוות צריכות כוונה או לא, הנה בש״ע מרן חזר בו, ולכן פסק שאם השומע לא כיוון לברכת הגומל, חוזר לברך, ולא חשש לסב״ל, דגבי שמיעה לכולי עלמא הכוונה מעכבת. עכת״ד.

ואף שדבריו מבוארים כבר בפר״ח דבש״ע (סי׳ תפט) חזר בו ממ״ש בב״י (סי׳ תעה). ודברי הסמ״ג הובאו בילקו״י הנ״ל (שנת תשנ״א), אולם קשה מאד לומר בדעת מרן הש״ע שחזר בו ממ״ש בב״י בדוכתיה, מחמת הסמ״ג שהביא בב״י כמה סימנים קודם לכן, ובב״י באותו הסימן לא נזכר כלל מדברי הסמ״ג הללו. ובפרט דיש לומר שאין דברי הסמ״ג שייכים כלל לחילוק האחרונים הנ״ל, אלא כונתו לומר דין פשוט כמבואר בגמ׳ (ראש השנה שם) שצריך להתכוין לשמוע קול שופר, ולא לשמוע קול חמור, אבל לעולם אימא לך דא״צ שיתכוין לצאת י״ח בשמיעתו, למאן דאמר מצות אין צריכות כוונה. וכ״כ הפרישה (בסי׳ קצג וסי׳ ריג). וכ״כ הערך השלחן (סי׳ ס׳ סק״א). וכן רמזנו בילקו״י ח״ג (עמר׳ נח).

ואחר שביארנו דחלוק דין ספיה״ע משאר הדינים לענין מצוות צריכות כוונה, ושכן מבואר בחק יעקב, ממילא אין לנו לדחוק בדעת מרן ולומר שחזר בו בש״ע ממ״ש בב״י בסימן ריט, ותמוה שהמחבר הנ״ל לא הזכיר מדברי החק יעקב ורוה״פ הנ״ל.

לענין דינא בספירת העומר בלי כוונה

ועיין בחזו״ע (יו״ט עמ׳ רלא) שכתב דיש לחוש למ״ש בש״ע הרב (סי׳ תפט סי״ב) דצריך ליזהר לכתחלה כששומע מהש״צ את הספירה, שיכוין שלא לצאת י״ח, כיון דמצות אין צריכות כוונה בדרבנן, וכמ״ש הש״ע לענין האומר ספירה לחבירו. ומ״מ לענין דיעבד כתב בחזו״ע דיש לומר שלענין שומע כעונה יתכן דכולי עלמא מודו דבעינן כונה. וכמ״ש הערך השלחן. ועוד יש לומר דאמדינן דעתיה דמסתמא אינו רוצה לצאת י״ח מהש״צ אלא רוצה לספור בעצמו. ע״ש.

וצריך לומר דאכתי לענין העונה לחבירו אין לסמוך על סברא זו לענין דיעבד, כיון שמסתמא אינו רוצה לצאת י״ח כשעונה לחבירו, דעכ״פ יש לומר שהוא נתכוין בספירתו לספור את העומר, ולא אכפ״ל במה שאינו מתכוין לקיים את המצוה. וכסברא שנתבאר מהחק יעקב. ודוקא לענין שומע מהחזן, שהוא רק יוצא מדין שומע כעונה, יש לומר שאין זה נחשב כאילו קיים את התוצאה של הספירה, שהימים ספורים, שהרי הוא לא ספר כלל, ורק יוצא מדין שליחות, ולענין זה

צה. ומכל מקום אם קודם שענה לחבירו כיוון בדעתו בפירוש שאינו רוצה לצאת ידי חובת מצות ספירת העומר, ואמר לחבירו: היום כך וכך לעומר, רשאי לספור לאחר מכן בברכה, מפני שגם לדעת הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה, אינו יוצא ידי חובה בעל כרחו כשמכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת ידי חובה. ולכתחלה אין לנהוג כן, שיש מי מהראשונים הסובר שגם אם מכוין בפירוש שלא לצאת ידי חובה, בכל זאת אם קיים המצוה יצא ידי חובה, ובפרט בספירת העומר שסוף הוציא מפיו מספר היום. צה)

הוה ליה כשאר מצות, דקי״ל מצות צריכות כוונה, ואנן אמדי׳ דעתיה שאינו רוצה לצאת י״ח. ועוד יש לבאר דבשומע מהש״צ הרי הוא יוצא מדין שליחות, ולענין זה סגי בסברא כל דהו לומר דלא ניחא ליה שיהיה שלוחו, משא״כ כשהוא עצמו סופר את העומר, הרי יש לחוש שמא מצוות אין צריכות כוונה, וכבר יצא י״ח. וכמשנ״ל כעין זה בדברי הריטב״א בפסחים שהסכים לד׳ התוס׳ באופן שיוצא י״ח מאחרים.

ואל תקשה ממה שפסק מרן לגבי השוכח לומר רצה והחליצנו בסעודה שלישית, דאינו חוזר לברך, וחזינן דמרן חשש לסברת החולקים מחומר איסור ברכה לבטלה, וא״כ אמאי הכא גבי הגומל לא חשש להחולקים, דיש לומר, דמצינו בכמה דוכתי שמרן חושש לדעה השניה, ובדוכתי אחרינא אינו חושש, כמו לגבי ברכה על הסוכר, דבזה מרן חשש להחולקים, ואילו בדוכתי אחרינא אינו חושש, דאחר שקבע הלכה כרוה״פ, או כעמודי ההוראה, תו לא חשש להחולקים. אך לענין מצוות צריכות כוונה אחר שראינו שמרן חשש בזה להסוברים דמצוות אינן צריכות כוונה, מש״ה העירו דא״כ אמאי לא חשש לגבי ברכת הגומל.

ועיין בש״ע (סי׳ ו׳ ס״ד) שכתב, יש נוהגין שאחר שבירך אחד ברכת השחר וענו אחריו אמן, חוזר אחד מהעונים אמן ומברך ועונין אחריו אמן, וכסדר הזה עושים כל אותם שענו אמן תחלה, ואין לערער עליהם ולומר שכבר יצאו באמן שענו תחלה, מפני שהמברך אינו מכוין להוציא אחרים, ואפי׳ אם היה המברך מכוין להוציא אחרים, הם מכוונים שלא לצאת בברכתו. ע״כ. וגם כאן מרן לא חשש לסברת האומרים דמצוות אין צריכות כוונה ונימא ממילא נפטרו כולם בשמיעת הברכות מהמברך, והיינו משום דכיון שרגילים לברך בעצמם בכל יום, הוה ליה ככוונה נגדית של לצאת י״ח בשמיעה, וכמ״ש בכיו״ב רבינו יונה בברכות (יב.) בשם רבינו שמואל, דאף שמצוות אין צריכות כוונה ויצא בדיעבד, זהו כשעושה המצוה בסתם, אבל כשמתכוין בידיעה שלא לצאת, ודאי אינו יוצא, ושם הביא בשם רב האי גאון, דאפי׳ מי שסובר דמצוות אינן צריכות כוונה הני מילי בדבר שיש בו מעשה, שהמעשה הוא במקום כוונה, כגון נטילת לולב, אבל במצוה שתלויה באמירה בלבד, ודאי צריכה כוונה שהאמירה היא בלב, וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצות. ע״ש.

נמצא דמה שמרן פסק שיכולים לברך ברכות השחר למרות ששמעו את כל הברכות מהש״צ, היינו משום דהוה ליה ככוונה נגדית. וראה בילקו״י סימן מו.

ויש שכתבו, דלא מהני תנאי שיעשה בתחלת ימי העומר, שכל פעם שיזכיר קודם הספירה את מספר של יום העומר, אינו מתכוין לצאת בזה י״ח, [ועלהו לא יבול (עמ׳ קפא) בשם הגרש״ז].

צה) הנה אם נתכוין בפירוש שלא לצאת י״ח, עיין ביחו״ד ח״ו (ר״ס כט), שיכול לספור אח״כ בברכה, שהרי אינו יוצא י״ח בעל כרחו כשנתכוין שלא לצאת, וכמו שכתבו התוס׳ סוכה (לט.), ותלמידי רבינו יונה ברכות (יב.), והר״ן (ספ״ג דראש השנה כח:), **והרא״ש** (פ״ג דסוכה סי׳ לג).

צו. מי ששאל אותו חבירו בבין השמשות כמה הלילה לעומר, ואמר מחר יהיה כך וכך, נראה שיספור אחר כך בברכה. [ועיין בשו"ת ויען אברהם (סי' לה) מה שכתב בזה]. צו)

צז. וכל שכן אם היה זה משבוע אחד ואילך, והשיב רק מספר הימים בלא שבועות, שחוזר וסופר בברכה באותו ערב, משום ספק ספיקא. צז)

צח. שליח צבור שטעה ואמר מספר הימים בטעות, ומיד הפסיקוהו כמה אנשים ואמרו את המספר המדוייק של הימים, ולא הזכירו שבועות, יש להורות שחוזרים וסופרים בברכה באותו ערב, משום ספק ספיקא. ומכל שכן שלא אמרו "היום". צח)

והמאירי (סוכה מב.) ושבולי הלקט (סי' שסו). ואו"ז (חלק ב סי' שיג). וכ"כ הרשב"א הובא בב"י (סי' תקפט) בשם אהל מועד. וכ"פ שם הב"י להלכה, ושלא כהרא"ה דס"ל דאפי' כיון להדיא שלא לצאת יוצא י"ח בע"כ. ע"ש. וכן המנהג פשוט. ועיין בש"ע סימן ו'. ובברכ"י סימן רצו. וראה בהערה הנ"ל. צו) **ודמי** למי שהשיב אתמול היה כו"כ. ואין לומר בזה בכלל מאתים מנה, דסוף סוף כל שלא אמר המספר בפירוש, וגם לא כיוון לצאת בזה, יחזור ויספור בברכה, דמה לפנים ומה לאחור ואין מוקדם ומאוחר. וסמך לזה מ"ש בעיקרי הד"ט (אות ב), וגם ממה שכתבו הפוסקים במי שמנה ארבעים חסר אחד. [מועד לכל חי סי' ה אות ט].

השיב רק את מספר הימים בלא שבועות, חזר וספר בברכה

והכא איכא ס"ס, שמא מצות צריכות כוונה, ועוד שלא ספר שבועות, ולדעת הא"ר בכהאי גוונא מוכחא מילתא שמכוין שלא לצאת י"ח. (וכמו שכתב בשמו המשנה ברורה בשער הציון ס"ק כח). ועוד שלדעת מהר"ש הלוי כל שלא ספר השבועות לא יצא י"ח, וכדלקמן. הרי כמה ספיקות בדבר, ולכן יחזור ויספור בלילה בברכה. וכן מוכח להדיא בפר"ח (סעיף ד). וכן מבואר להדיא בשבולי הלקט (ס"ס רלד). וכן כתבו בשלמי צבור (דף רצז ע"ג אות כב). **ובמשנ"ב** (ס"ק כב).

ועיין בשעה"צ (שם ס"ק כח) שכתב, שלפי דעת הפר"ח שיכול לחזור ולספור אח"כ בברכה, היינו דוקא במשלם שבועי, דמנין שבועות לעיכובא, משא"כ אחר השלמת השבוע שאינו אלא מנהג להזכיר שבועות וכו'.

אולם הרד"א (דף סה:) כתב, שרוב המפרשים אומרים שמצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, שכאשר משלים שבוע אחד, אומר היום שבעה ימים לעומר שהם שבוע אחד, ובלילה השמיני אומר היום שמונה ימים לעומר שהם שבוע אחד ויום אחד, ומוסיף בכל לילה עד שמשלים הספירה. אבל קצת מפרשים אומרים שמזכיר השבועות בסוף כל שבוע ושבוע בלבד, ובלילה השמיני אומר היום שמונה 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 האליה רבה שבכל אופן כל שלא הזכיר שבועות יכול לחזור ולספור בברכה. דמוכחא מילתא שנתכוין שלא לצאת י"ח]. וכן המעיין בפר"ח (ס"ד) ישר יחזו פנימו שאין חילוק בזה. ועיין בשו"ת קול גדול (סי' מה). ועיין בספר לימודי ה' (לימוד קמד). ובשו"ת התעוררות תשובה ח"ב (סי' צג).

צז) **על** פי המבואר בהערה הנ"ל. וכ"ה בחזו"ע יו"ט עמוד רמז. ואף שבזמנו בירחון קול סיני מרן אאמו"ר לא נחת לחילוק זה, ונקט כלשון הש"ע ותו לא מידי, וכ"ה בילקו"י מועדים מהדו"ק, העיקר כמ"ש בחזו"ע.

צח) **עיין** בשו"ת יחו"ד ח"ו (ס"ס כט). ובחזו"ע יו"ט (עמ' רמז).

צט. מי ששאל אותו חבירו אחר השקיעה, האם היום כך וכך לספירת העומר, והשיב לו הן, אפילו הכי יכול לספור בברכה. צט)

ק. מי ששאל אותו חבירו כמה היום לעומר, והגיע זמן בין השמשות, אפילו ענה בלשון לע״ז, אינו יכול לברך על העומר באותו לילה, שספירת העומר נאמרת בכל לשון שמבין. ק)

קא. מי ששאל אותו חבירו כמה היום לעומר, והיה זה בבין השמשות, והשיב לו היום כך וכך לעומר, אולם האיש הזה המשיב רגיל תמיד לברך דוקא בצאת הכוכבים, יש אומרים דבאופן זה הוי כמכוין בהדיא שלא לצאת, ומותר לו לחזור אחר כך ולמנות בברכה. ולדינא יספור באותה לילה בלי ברכה, ומכאן ואילך יברך על הספירה. קא)

קב. מי ששאל אותו חבירו כמה היום לעומר, והשיב לו אתמול היה כך וכך לעומר, אך טעה ואמר את המספר של היום, אפילו הכי יכול לספור באותה לילה בברכה. קב)

צט) כן כתבו בארחות חיים (ס״ק יא). ובדעת תורה, ובכה״ח (ס״ק סא) בשם זכור לאברהם (אות ס׳ ערך ספירה), והובא גם בס׳ מועד לכל חי (סי׳ ה אות ט). ובספר ספה״ע (עמ׳ קיח הע׳ יא) כתב לחלק שכ״ז אם היה מסופק כמה היום ושאל את חבירו, אך אם ידע כמה היום ורק שאלו להוציא מלבו כל צל של ספק, אינו יכול לספור היום בברכה. ע״כ. וכנראה שדבריו תלויים בדין ספירת ספק, אם שמה ספירה או לא. ראה לעיל הערה נה.

ק) ואפי׳ בדיעבד שענה לו בלשון לעז היום כך וכך, אינו יכול לברך אח״כ על ספיה״ע. ועיין בשו״ת נחפה בכסף ח״א (סי׳ ח), ובספר שבט יהודה עייאש (דף מא:). וכ״כ הפמ״ג. והיכא שאמר לבנו הקטן שיזדרז לבוא לתפלת ערבית, כיון שהיום יום אחד לעומר, ואמר זאת באידיש, אם יוכל לספור אח״כ בברכה. יש אומרים דלא הוי ספירה ויחזור לברך. וראה בזה בספר מצות ספיה״ע (עמ׳ קצח).

הרגיל לספור בצאת הכוכבים והשיב לחבירו בבין השמשות כמה היום לעומר

קא) הנה דעת הביאה״ל (סי׳ תפט ס״ד) שאם היה זה בביה״ש, והאיש הזה המשיב רגיל תמיד לברך דוקא בצאת הכוכבים, מסתבר דבאופן זה הוי כמכוין בהדיא שלא לצאת, ומותר לו לחזור אח״כ ולמנות בברכה. ע״כ. והעירו על זה, אמאי, הא בלא״ה אין הוכחה מעצם זה שלא בירך קודם הספירה, דע״כ מכוין שלא לצאת שהרי בכל יום הוא מברך לפני הספירה. ותי׳ הגראי״ל שטיינמן (בספרו ימלא פי תהלתך עיונים בתפלה עמ׳ תקטז), דשמא יש לומר דהכא אין לנו מעשה המוכיח שאינו סופר בלי ברכה, ולא דמי לדברי הביאה״ל שיש מעשה המוכיח, ממה שממתין ולא סופר לאחר התפלה עד צאת הכוכבים. ולפ״ז אדם שרגיל להתפלל לאחר צאת הכוכבים וסופר מיד יש לומר דלא נחשב כמכוין בהדיא שלא לצאת כי אין מעשה המוכיח שאינו סופר לפני צאת הכוכבים.

אך שמא יש לחלק באופן אחר, דשאני נידון הביאה״ל, דהוי הוכחה מעצם הספירה, משא״כ ההוכחה ממה שאינו מברך, אינה הוכחה מעצם הספירה. [עכ״ד הגראי״ל שטיינמן].

קב) כן כתב בשו״ת באר משה חלק ג׳ (סי׳ פ׳), כיון שלא אמר היום.

קג. מי ששאל אותו חבירו מפלג המנחה ולמעלה כמה היום לעומר, יאמר לו אתמול היה כך וכך לעומר, ולא יענה לו כמה היום לעומר. שיש אומרים שמכיון שזה לילה לדעת רבי יהודה, יצא ידי חובה. ואם בכל זאת ענה, יכול לברך בלילה כשיגיע זמן הספירה. שהדבר נחשב כמי שמנה את העומר ביום, שחוזר ומונה אחר השקיעה בברכה. קג)

סיכום שיטות הראשונים בדין ספירה מבעוד יום מפלג המנחה ואחרי ערבית

קג) **כתב** הבן איש חי בספרו הגדת אורח חיים הלכות ספיה״ע, שיש להמנע מלענות לו, שהרי יש אומרים שזה לילה לדעת ר׳ יהודה, וא״כ יצא י״ח. (וראה חידושי הגהות על הטור סי׳ תפט, ובביאור הלכה סי׳ תפט ס״ג). ונראה שאם בכל זאת ענה לו כמה היום לעומר, יברך בלילה כשיגיע הזמן, שהרי לדעת מרן בסימן תפט ס״ד, ספירה לפני ביה״ש אינה כלום, וכמ״ש בב״י בשם הרשב״א, ואיכא ס״ס לברך, ודברי הבן איש חי הם לכתחילה. [ובס׳ חמדת משה (ס׳ הזכרון דיין, ח״א עמ׳ קצד) כתב בשם הגרב״צ אבא שאול, שאם השיב לחבירו אחרי פלג המנחה [קודם הלילה], היום כו״כ לעומר, יכול לספור אח״כ עם ברכה. אך פעם אחרת השיב להם הרב זצ״ל, שיספור בלי ברכה].

אך יל״ע היאך הדין כאשר נתכוין להדיא לספור את העומר, והיה זה קודם פלג המנחה, אם חוזר לספור ספירה זו בזמנה, בברכה. או שיש לחוש לסב״ל שמא יצא בספירה שספר קודם פלג המנחה.

והנה בפסקי תוס׳ (מנחות סי׳ קצב) איתא: בספק חשיכה יכול לברך, וא״צ להמתין עד הלילה. ויש אומרים שלאחר שהתפללו תפלת ערבית כיון דהוי לילה לענין ק״ש ותפלה, הוי לילה ג״כ לענין עומר. ושם (אות קצד) כתבו, יש בנ״א שסופרים בעוד היום גדול בלא ברכה, ובלילה מברכין, ואין נראה, דהא יצאו מספירתן הראשונה דאין הברכות מעכבות, והויא ברכה לבטלה. ע״כ. והובא בחק יעקב (ס״ק יג).

גם המאירי (ס״פ ערבי פסחים) כתב, שיש אומרים שהואיל וספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, לכן מקילין לספור קודם חשיכה, כל שהתפלל ערבית. וע״ע במאירי שם לעיל, שנהגו לספור קודם שיהא לילה ודאי משום תמימות. וכ״כ בספר המנהגות לר׳ אשר מלוניל (דף ח.), וכן נהגו בספיה״ע שמצוותה בלילה וסופרים אחר ערבית אע״פ שהוא יום גדול. ע״כ.

והמג״א (סי׳ תפ״ט סק״ז) הביא מהגהות מנהגים (מנהג של פסח אות כא), דיש מתירין לספור בער״ש מבעו״י אחר תפלת ערבית. וע״ש בהגמ״נ שהראב״ן היה סופר בער״ש כשמקדימין לב״ה מבעו״י, אבל לא בשאר הימים. ואולי ס״ל שע״י תוספת שבת נחשב לילה. וכ״ה במטה משה (סי׳ תרעג) בשם הראב״ן.

ובספר לקט יושר כתב, שרבו תרוה״ד נהג לספור מבעו״י לאחר שקיבלו שבת והתפללו ערבית. וז״ל הלקט יושר (עמ׳ צז), סופרים העומר בניאושטט בביהכ״נ בליל שבת, אע״פ שעוד היום גדול. ושמעתי ״שכן כתב באשר״י״. ע״כ. [אך אין הדבר מוכרח בדעת הרא״ש, ובקיצור פסקי הרא״ש (פסחים פ״י סי׳ מ) כתב רק שיכול לספור העומר בספק חשיכה. ועיין היטב בב״י ובדרכי משה (סי׳ תפט) בשם הרא״ש].

אמנם בשו״ת מהרי״ל החדשות (סי׳ צה) כתב, שאף שלענין גיטין יש שהחמירו להחשיבו לילה אחר תפילת ערבית של הקהל, אף שהוא עצמו עדיין לא התפלל, מ״מ לא חשיב כיום המחרת, וכמו שפשוט לגבי ספיה״ע שא״א לספור אז ספיה״ע, אפי׳ בער״ש שתוספת שבת דאורייתא.

ועיין בט״ז (סי׳ תרסח) מה שנחלק בנידונו עם מהרש״ל (בתשו׳ סי׳ סח) אם אחר שהוסיף מחול על הקודש, כבר חלף ועבר חובת היום. ואם ספיה״ע שאני, דמה יהיה חסר לו שימתין עד

הלילה. וכ״כ מהרש״ל בתש׳ (סי׳ יג), דאפי׳ למאן דאמר תוספת שבת דאורייתא, ומהני לקרוא ק״ש מפלג המנחה, מ״מ לענין ספיה״ע לא מהני, ותמה על אותם הנוהגים לספור העומר מבעו״י בער״ש. וגם הב״ח (ר״ס תפט) כתב, דקודם ביה״ש פשיטא דאין לברך, ואפי׳ בער״ש. וכ״פ המג״א (סק״ז).

וע״ע בתרוה״ד (פו״כ סי׳ קכא) דמי שלא הניח תפלין עד שהתפלל ערבית לא יניח תפלין, דמאחר שעשה אותה שעה לילה בתפלתו הוה ליה כתרתי דסתרי דלא עבדי׳. וכ״פ מרן בש״ע (ס״ס ל). **ועיין בב״י** (יו״ד סי׳ קצו) **בשם תרוה״ד** (סי׳ רמח) לגבי הפסק טהרה שאם התחילו הקהל להתפלל ערבית, אף שעוד היום גדול, כבר עשו אותה שעה לילה, הילכך חשבינן כאילו הוא מיום המחרת, ואין יום המחרת עולה לה מן המנין. **והאגור** (סי׳ אלף שעז) **כתב שמהרי״ל** (בתש׳ החדשות סי׳ צה) חולק, שאחר תפלת ערבית נחשב יום לענין הפסקה, ואפי׳ בער״ש אחר תפילת ערבית וקבלת שבת, כי ההיא תוספת לא שייכא לענין נדה. וכן איתא בפ׳ נערה דמסר אבוה לה בתוספת שבת וי״ט. וכן יש ראיה מספיה״ע, דלא חשבינן לילה אפי׳ בער״ש שתוספת שבת דאורייתא. וכן יש ראיה מאכילת פסח ומצה וסוכה. עכ״ל. [ועיין בשו״ת שרגא המאיר ח״ו סימן מא]. והארכנו בזה להלן ריש סימן תצד, ע״ש.

וניהדר אנפין לנ״ד, במי שספר את העומר קודם פלג המנחה, אם חוזר לספור ספירה זו בזמנה, בברכה. או שיש לחוש לסב״ל שמא יצא בספירה שספר קודם פלג המנחה. ובעולת שבת (סק״ב) כתב, שאם טעו ביום המעונן ובירכו על הספירה קודם זמנה, אם היה זה מפלג המנחה ואילך, חוזרים ומונים בלא ברכה. [וכן כתב הגאון רבי זלמן (סי׳ תפט סי״ב) שאפילו בערב שבת שמקדימין להתפלל, וגמרו ערבית בציבור קודם בין השמשות, אין הציבור סופרין כלל בבית הכנסת, אלא כל אחד סופר בביתו כשיגיע הזמן. שקודם בין השמשות אין מנהג כלל לספור. ומכל מקום אם טעו ביום המעונן ובירכו וספרו ואחר כך נתפזרו העבים, אם ספרו אחר פלג המנחה, צריכין לחזור ולספור אבל לא יברכו שנית, שהרי מנהג העולם לקרות קריאת שמע של ערבית מפלג המנחה, שסומכין על האומרים שמפלג המנחה ואילך לר׳ יהודה הוא לילה גם לענין קריאת שמע, ואם כן הוא הדין שהוא כלילה לענין ספירת העומר. ויש לחוש לסברא זו. אף על פי שאין סברא זו עיקר להלכה, ולכן צריכים לחזור ולספור כשיגיע הזמן. ורק לענין תפלה בלבד חשוב כלילה לר׳ יהודה]. **וע״ע בא״ר** (סק״י) שהעיר על זה דצ״ע. ושנראה שכ״ז דוקא אחר שהתפלל מעריב, אבל קודם מעריב, חוזר ומונה בברכה.

מי שמנה מפלג המנחה, אם חוזר לספור מכאן ואילך בברכה

ולכאורה לדידן שקבלנו הוראות מרן, מסתברא מילתא, שיסמוך בזה ע״ד מרן, שספירה שקודם ביה״ש אינה כלום, כמו שפסק מרן בסימן תפ״ט ס״ד. וזה ספק במצוה ולא בברכה. ועוד, שפלג המנחה שלנו גרע, שלשיטת ר״ת ורוב הראשונים ומרן, הוא יום גמור ללא פקפוק, ופלג המנחה לדידהו הוא ג׳ דקות סמוך לשקיעה שלנו. ובפרט שאצלינו אין מנהג קבוע לסמוך על פלג המנחה לענין שאר מצוות חוץ מתפלת ערבית.

וכן העלה בספר מנחת אליהו (להרה״ג אליהו עזריאל), מטעם, שכיון שעיקר המחלוקת הזו היא במצוה, אם אפשר לקיימה מבעו״י אחר פלג המנחה, ולסוברים שספירה מבעו״י לאו כלום היא, נמצא שאם ספר מבעו״י חייב לחזור ולקיים מצוותו בשלימות עם הברכה, וכיון שמרן הש״ע (סי׳ תפט ס״ב וס״ד) תפס עיקר כדעת רוב ככל הפוסקים דספירה מבעו״י לאו כלום היא, הכי נקטינן גם לענין הברכה, שהברכה נגררת אחר המצוה, וכמ״ש כיו״ב בשו״ת יבי״א (ח״ה חלק או״ח סי׳ מב אות ה, וח״ו חלק יו״ד סי׳ כו אות ז, וח״ז חלק יו״ד סי׳ כז אות ג, וח״ט או״ח סי׳ מז, ובמילואים, ובסי׳ קח אות קצב, ובחלק יו״ד סי׳ כ אות א), **ובחזו״ע** (סוכות עמ׳ קד-קז). **וע״ע בילקו״י** (הברכה והלכותיה תשס״ח מעמ׳ רט והלאה), **ובספר עין יצחק חלק ב׳** (עמ׳ תג והלאה). [ובס׳ חמדת משה (ס׳ הזכרון ח״א עמ׳ קצד) כתב בשם הגרב״צ אבא שאול, שאם ספר מפלג המנחה ואילך, יש

קד. אם אמר לחבירו אחר שקיעת החמה של יום ל״ב לעומר, אל תאמר וידוי כי הלילה ל״ג לעומר, והוא עדיין לא ספר את העומר, יוכל לחזור ולספור בברכה, שהרי לא ספר שבועות. ועוד שלא ספר המספר רק בראשי תיבות, ובזה יש לומר דלא יצא. ועוד שאין כוונתו לומר מנין ספירת העומר כלל, אלא לומר שהוא כמו יום טוב כדי שלא יאמר וידוי (כנסת הגדולה). וכן עיקר. קד)

לו לחזור ולמנות משחשיכה בלא ברכה. ע״כ. ושמא אזיל לטעמיה דלא ס״ל לצרף שי׳ ר״ת בענין צאה״כ, לספק ספיקא].

ואף שבמאמר מרדכי פירש דברי מרן בסעיף ג׳, דמיירי בספירה מבעו״י ממש אחר פלג המנחה. [ולפי זה יש מקום לחוש לספק ברכות להקל במי שמנה מבעוד יום שלא יחזור לברך כשסופר אחר כך], הרי מפורש במאמר מרדכי (סק״ה) גופיה, דמרן ס״ל דלא יפה הם עושים לספור מבעו״י, ולכן מי שספר מבעו״י חוזר וסופר אח״כ ״בברכה״, וכדמשמע מדברי מרן בס״ב, ולא בא מרן אלא להשמיענו דין יחיד זה, שיכול לספור עמהם בלא ברכה, ודעתו שלא לצאת כלל אם יזכור, וציבור זה שנוהגים לספור מבעו״י, אפשר דס״ל דכיון שהתפללו ערבית הוי לילה. עכת״ד.

וע״ע בנהר שלום (סוף סק״ג) שפי׳ דאירי בציבור שסופרים מבעו״י משום אונס שמא ישכחו, ומ״מ כתב שאח״כ כל אחד אם יזכור חוזר ״ומברך״ ומונה. וכ״כ בשלחן גבוה (ס״ק יג). וכ״כ במשנ״ב (ס״ק יג), שמי שמנה מבעו״י, כשחוזר וסופר, מונה בברכה. וכ״כ בשו״ת נימוקי שמואל (עמ׳ 145) דלא מהני לספור מבעו״י.

ובאג״מ (או״ח ח״ד ס״ס צט) כתב, שלדינא יותר מסתבר כהסוברים שלא יצא בספירה אף שהתפללו הקהל ערבית מבעו״י אחר פלג המנחה. וכ״מ קצת בחזו״ע (יו״ט עמ׳ ריד בהערה), שכיון ששיטה דחויה היא, אין לחוש לסב״ל. (ועיין עוד שם בעמ׳ רלב סוף סי״ב). וע״ע בחק יעקב (סי׳ תפט ס״ק טז) בשם השל״ה, ובפתח הדביר ח״ב (סי׳ רלה אות ד), **ובארץ חיים** (סתהון, סי׳ תפט ס״ב), ובשו״ת משפט ליעקב (סי׳ סב עמ׳ סט). ובקובץ תשובות (ח״ג סי׳ פד).

אמר לחבירו אחר השקיעה של ל״ב לעומר, אל תאמר וידוי כי הלילה ל״ג לעומר

קד) **בכנה״ג** (סי׳ תפט) כתב לבאר דין זה, דהוא מאחר שלא ספר שבועות, וגם לא נתכוין לספיה״ע, ובפרט דמצוות צריכות כוונה גם במצוות דרבנן, כמו ספיה״ע, וכמ״ש החיד״א. וכבר הזכרנו לעיל (הערה כט) דעת כמה אחרונים שבמצוה שבדיבור לכ״ע מצוות צריכות כוונה, וכמ״ש במנחת אלעזר. [ועיין בשו״ת ויען אברהם (ס״ס לה). ובשו״ת יבי״א ח״ד (סי׳ מג סק״ט). וביחו״ד ח״ו (סי׳ כט). ובחזו״ע יום טוב עמוד רמח].

ובפרט כשלא אמר תיבת היום, וכמה מן האחרונים שהובאו לעיל כתבו שאף אם אמר המנין המדוייק ולא אמר היום אינו יוצא י״ח.

ומחבר אחד העיר על מ״ש מרן באמו״ר בשם הכנה״ג הנ״ל דהאומר לחבירו היום ל״ג לעומר אחר השקיעה, שיכול לספור באותו לילה בברכה, ותמה עליו דהכנה״ג פליג על דברי מהר״ש הלוי. ע״כ. [ס׳ בעתה אחישנה עמוד שז הערה 160]. אולם עיין בכנה״ג שכתב בסיום דבריו דמודה למהר״ש הלוי שלא יצא י״ח באופן שלא נתכוין לומר לחבירו לשם חשבון הספירה, אלא שהוא יו״ט. ולענין זה הביאו היבי״א, כמבואר שם למעיין.

ומה שהעיר עוד ע״ד היבי״א במה שציין משו״ת חת״ס (ח״ו ר״ס יט) שמבואר מדבריו דבכתיבה אינו מכוין לשם ספירה, וכתב עליו שדבריו צ״ע וליתא. ע״כ. ולא הבנתי מאי קשיא ליה, שהרי מפורש בחת״ס כמ״ש מרן זצוק״ל משמו, שבכתיבה אינו מכוין לשם ספירה, אלא שלענין דינא החת״ס פקפק אם יוכל לברך דיש לומר ס״ס שיצא י״ח, אבל מרן זצ״ל כתב דאדרבה יש לומר ס״ס שיוכל לברך. אבל לא נתכוין להביא דברי החת״ס לענין פסק הלכה. ופשוט.

קה. מי ששכח לספור את העומר בליל ל״ג בעומר, וביום אמר לחבירו ״היום ל״ג בעומר״, או שתיקן את השליח ציבור כשבא לומר תחנון, ואמר לו ״היום ל״ג בעומר״, יוכל לספור אחר כך בברכה, על סמך זה. קה)

שכח לספור העומר בליל ל״ג בעומר, וביום אמר לחבירו ״היום ל״ג בעומר״

קה) **הנה** בשו״ת זכרון יהודה (או״ח סי׳ קמו) נשאל באחד ששכח לספור העומר בליל ל״ג לעומר, אך ביום אמר בפיו היום ל״ג לעומר, וכ״כ כמה פעמים במכתביו, אם יוכל לספור מכאן ואילך בברכה. והביא שדעת רוה״פ שאם מנה ימים ולא שבועות יצא.

ולגבי מי שמנה את העומר בראשי תיבות, כתב בכנה״ג (הגהות בית יוסף אות ג. ובשיירי כנסת הגדולה הגהות ב״י אות ג), בשם מהר״ש הלוי (חלק או״ח סי׳ ה), שאם אמר היום ד׳ ימים בראשי תיבות ולא אמר ארבעה בפירוש, יצא. אבל אם לא בירך אלא אמר לחבירו ד׳ לעומר בראשי תיבות, נראה לע״ד דאינו חשבון ויחזור וימנה בברכה, דמנין בראשי תיבות אינו מספר. אבל אחר שהגיע לכלל שבועות, אם בירך ואמר היום י״ד לעומר, לא יצא ידי חובתו, אם מפני שלא הזכיר שבועות אם מפני שלא אמר חשבון. ולפ״ז, אם אמר היום ל״ג לעומר בראשי תיבות לא יצא וצריך לחזור ולברך. והכנה״ג פלפל בזה וכתב, שכל שמנה ימים לבד בלא מנין השבועות יצא אפי׳ מנה בר״ת דהוי מנין, ואע״פ שאמרו מצוה למימני יומי ולמימני שבועי, היינו לכתחלה אבל בדיעבד יצא. ובשו״ת שאלת יעב״ץ (סי׳ קלט) נשאל אם יש לסמוך עמ״ש בשיירי כנה״ג, שאם מנה בראשי תיבות יצא, והשיב שאמנם מנהג בני אדם להשתמש לפעמים במנין ע״י הזכרת שמות אותיות המורות על המספר, מ״מ אין הכרע בזה, וא״כ יחזור וימנה בלי ברכה. אך כל זמן שלא ראינו ראיה מספקת נשאר הדבר בחזקת שאינו מן המנין. ואינו נכנס בגדר ספק וצריך לחזור ולברך, עם היות שאינני כדאי לחלוק על הרב הגדול הנ״ל. ע״כ. ובחק יעקב (סק״ח) הביא פלוגתת האחרונים בזה וכתב שחוזר ומונה בלי ברכה.

ובברכ״י (סי׳ תפט סק״ט) כתב וז״ל: אם מנה בראשי תיבות הוא מחלוקת האחרונים. והגט פשוט (סי׳ קכו ס״ק ע״ג) הסכים דיצא. אך הפר״ח והיעב״ץ (הנ״ל) ועוד אחרונים הסכימו דלא יצא. ולזה נוטה דעתי הקצרה. ע״כ.

ומ״מ כיון דגדול האחרונים המהר״ם בן חביב ס״ל דיצא, הכי נמי שמנה בראשי תיבות ל״ג לעומר שפיר סמכינן על זה לספור מכאן ואילך בברכה. ואע״פ שלא כיוון לצאת י״ח ספיה״ע בשיחתו עם הבריות שאמר היום ל״ג לעומר. כיון דקי״ל דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, ובדרבנן אין צריכות כוונה. ועוד דבכתיבתו הוי מכוין לספירה, וראוי לצרף דעת האחרונים דכתיבה כדיבור דמי בזה. וא״כ יש ס״ס שמא הלכה כמאן דאמר כל לילה מצוה בפ״ע ושמא יצא במה שמנה ביום בשיחתו ובכתיבתו. והוה ליה כמסופק אם דילג יום א׳ שסופר מכאן ואילך בברכה. עכת״ד.

ובשו״ת יבי״א ח״ד (סי׳ מג אות ט׳) העיר, דבנידון זה יש כמה ס״ס לחומרא, למאן דאמר דבעינן תמימות, דשמא ספירת יום לא הויא ספירה, ואם תמצא לומר דהויא ספירה שמא הלכה כמאן דאמר דאם ספר בראשי תיבות לא יצא, ואם תמצא לומר דיצא שמא הלכה כמאן דאמר שאם לא ספר שבועות לא יצא. ומכ״ש שבשיחתו היום ל״ג לעומר לא חשיב ספירה כלל אפי׳ למאן דאמר דבדרבנן מצוות אין צריכות כוונה. וכמ״ש בשו״ת מהר״ש הלוי (חלק או״ח סי׳ ה), ובכנה״ג (סי׳ תפט), שהאומר לחבירו ביום ל״ב לעומר אחר שקיעת החמה, אל תאמר וידוי (במנחה) כי הלילה ל״ג

קו. הלומד בשלחן ערוך אחר השקיעה [קודם צאת הכוכבים] בליל שמיני לספירה, לפני ששפר את העומר, וקרא מה שכתוב בשלחן ערוך: וביום השמיני יאמר היום שמונה ימים לעומר שהם שבוע אחד ויום אחד, רשאי לחזור ולספור את העומר בברכה בצאת הכוכבים. קו)

לעומר, יכול לספור ולברך אח״כ, בהיות שלא מנה שבועות. ועוד שלא נתכוון לענין חשבון של ספיה״ע. אלא לומר שהוא יו״ט.

ונוסף על זה דיש אומרים ספיה״ע בזמן הזה דאורייתא, ומצות צריכות כוונה. וגם יש אומרים דאף בדרבנן מצות צריכות כוונה. וכמ״ש בברכ״י (סי׳ תפט ס״ק יג) בשם המקראי קדש לדעת מרן. וכבר הזכרנו די״א דבמצוה שבדיבור לכ״ע מצוות צריכות כוונה אפי׳ במצוה דרבנן. ועיין בשו״ת נהרי אפרסמון (חאו״ח סי׳ כב), ובשו״ת מנחת אלעזר (ח״ג סי׳ לד), ובשו״ת דברי צבי (סי׳ ס).

גם מ״ש הרב זכרון יהודה שבכתיבתו חשיב מכוין לספירה, אין זה מוכרח, שאין הכוונה בכתיבתו היום ל״ג לעומר, אלא לכתוב תאריך של יום ולא לשם מצות ספיה״ע. וכן מבואר להדיא בשו״ת חת״ס (ח״ו ר״ס יט).

ואפי׳ אם תמצא לומר דחשיב כמכוין לשם מצות ספיה״ע הרי רבו הסוברים דכתיבה לענין זה לא חשיבא כדיבור כלל. שהרהור לא כדיבור דמי. ועיין בברכ״י (סי׳ תפט ס״ק יד). ובשו״ת מגן שאול (סי׳ כ). ובשו״ת קול אליהו (ח״א סי׳ ל). ובשו״ת רע״א (סי׳ כט והלאה). ובשו״ת חת״ס (שם). ובשו״ת אפרקסתא דעניא (סי׳ קנ). ועוד. וא״כ יש כאן כמה ס״ס לחומרא, ואפ״ה מצא לנכון הזכרון יהודה הנ״ל לצרף סברת האומרים דחשיבא ספירה כדי שיוכל לספור מכאן ואילך בברכה.

[**ועיין** עוד בספר אגורה באהלך (דף יא) בדין שכח לספור בלילה וכתב ביום היום כו״כ לעומר, והביא מדברי האחרונים בזה, ומסיק שסופר מכאן ואילך בברכה, משום דאיכא ספק ספיקא, שמא כל לילה מצוה בפני עצמה היא, ואם תמצא לומר הכל מצוה אחת, שמא הלכה כמאן דאמר דהרהור כדיבור דמי. ע״ש. והרי לצד שהכל מצוה אחת יש ספק ספיקא להחמיר שמא ספירת יום לא הויא ספירה, ושמא הרהור לאו כדיבור דמי. ובפרט דהכי קיימא לן לדינא דהרהור לאו כדיבור דמי. אלמא דס״ל נמי דשפיר מצרפינן לנידון דידן ספק זה כדי שיוכל לספור מכאן ואילך בברכה]. וע״ע היטב בס׳ לימודי ה׳ (לימוד קמד).

והנה דעת רוה״פ שאם מנה ימים בלי שבועות יצא. ואף אם מנה בראשי תיבות כתב בגט פשוט דיצא י״ח. וכ״ד הכנה״ג, וערוה״ש (תפט, ט) דלא גרע מסופר בלשון לעז. אמנם הפרי חדש, היעב״ץ, והחיד״א, פסקו שלא יצא. וחזי לאיצטרופי סברת הגט פשוט לס״ס, שמא אם מנה בראשי תיבות מהני, ואף שלא כיוון לשם ספירה, שמא במצוות דרבנן, מצוות אין צריכות כוונה, ויצא, ואם תמצא לומר דצריך כוונה גם במצוות דרבנן, שמא כל לילה ולילה מצוה בפני עצמה. [ילקו״י מועדים עמ׳ תכו. חזו״ע שם].

הלומד בשלחן ערוך אחר השקיעה בליל שמיני לספירה

קו) **הנה** בשו״ת הלכות קטנות (ח״א סי׳ קיד) כתב, שרשאי לחזור אח״כ ולספור העומר בברכה, שהרי לא היתה כוונתו אלא לשם קריאה, ונעקרה כוונת המצוה, ואפי׳ למ״ד שמצות אינן צריכות כוונה, באופן כזה אינו יוצא י״ח ספיה״ע. וז״ל שם: הא דמצוות אינן צריכות כוונה, היינו

בסתם אבל כשעקר הכוונה מן המצוה בדבר אחר, לא עשה מצוה. וכאן שהוא קורא בתורה כוונתו לקרוא בתורה, ותלמוד גדול, ועוקר כוונת המצוה, כההוא דריש זבחים (ג). וההוא דנדר ללכת על קברי הצדיקים ונזדמן לו שם דרך, שיצא י"ח (ש"ע יו"ד ס"ס רי"ז בהגה), התם מתכוין לזה ולזה. ע"כ.

ואמנם הגאון רבי אהרן אלפנדארי בספר יד אהרן העיר על זה ממה שאמרו (ברכות יג.) היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא. ש"מ מצות צריכות כוונה וכו'. ומוכח דלמאן דאמר מצות א"צ כוונה, יוצא בקריאתו בתורה.

וכן הגאון ערך השלחן (סי' תפט סק"ב) דחה דברי הלק"ט מהגמ' הנ"ל. [וכן בהגה בשו"ת הלק"ט שם כתב, צע"ק מברכות (יג.). וע' גם בכה"ח (סי' תפט אות כט) בנ"ד שיחזור ויספור בלא ברכה].

מיהו בשו"ת פני מבין (חא"ח סי' קלג אות א) כתב, שמצות ק"ש תכליתה משום תלמוד תורה, וכמ"ש (מנחות צט:) שאם קרא ק"ש שחרית וערבית קיים והגית בו יומם ולילה, [וע"ע בשאג"א (סי' א) שהעיקר כדברי תר"י, שגם למ"ד ק"ש מדרבנן, מדאו' חייב לקרוא איזה פסוקים מן התורה. וכ"כ הפנ"י ברכות (ב.) דכ"ע מודו דמדאו' צריך לקרות פרשה אחת שחרית ופרשה אחת ערבית, איזה שירצה, אלא שמצוה מן המובחר לקרות פרשת ק"ש דאית בה גם תורה וגם עמ"ש]. אבל הלומד בש"ע שמקיים מצות תלמוד תורה, נעקרת ממנו מצות ספיה"ע, וכמ"ש כי"ב הר"ן (ספ"ד דראש השנה), שאפי' למ"ד התוקע לשיר יצא שמצוות א"צ כוונה, אם תקע ונתכוון למצוה אחרת לא יצא, ודמי למתעסק, וכמ"ש שאמר בריש זבחים, דמינה מחריב בה לאו מינה לא מחריב בה. ע"ש.

והנה ז"ל מרן אאמו"ר בחזו"ע, בא מעשה לידי באחד שהיה קורא בש"ע היום יום אחד לעומר, והיה אחר השקיעה, (קודם צאת הכוכבים), והוריתי לו לברך, וסמכתי על דעת הלק"ט שאם היה לומד בש"ע, שבליל ח' אומר "היום שמנה ימים לעומר שהם שבוע אחד ויום אחד" כיון שעיקר כוונתו ללימוד תורה, תלמוד גדול ועוקר כוונת המצוה, אפי' למ"ד מצות א"צ כוונה. ע"כ. וכן הסכים בשו"ת פני מבין (א"ח סי' קלג). ואע"פ שהערך השלחן חולק עליו, וע"ע בס' טהרת המים (מערכת ע' אות כ). **ובמועד לכל חי** (סי' ה אות ט).

מ"מ הרב בית עובד (הלכות ספירת העומר אות יג) כתב לחלק בין ק"ש לספירה. וע"ע בשו"ת פני מבין הנ"ל שתירץ קושיא זו. ומכיון שלדעת ר' יוסי (בשבת לה.) כל משך ביה"ש של ר' יהודה יום הוא, וכ"ש לדעת ר"ת וסיעתו, דאכתי יום הוא, והוי ס"ס. (ועיין עוד בשו"ת יבי"א חלק ג חאו"ח סי' כח אות יז). ולכן יכול לחזור ולספור אחר צאת הכוכבים בברכה. ועיין בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג (סי' לד, דף כח: ד"ה אולם). וע"ע בט"ז ובמאמר מרדכי ובנחפה בכסף ח"א (סי' ח). ובשו"ת פרי הארץ ח"א (סי' י). ע"כ. ומשמע דאם אירע כן אחר צאת הכוכבים, לא יברך. אך שמא לרווחא דמילתא נקט.

ובשם הגריא"ל שטיינמן כתבו דמי שלמד בש"ע במוצאי יו"ט הראשון של פסח, וקרא בסי' תפ"ט "ביום הראשון אומר היום יום אחד בעומר", פשוט שיכול לחזור ולברך, דאע"פ שמבואר בש"ע סעיף ד' שאפי' ספר מבלי כוונה (שאמר לחבירו היום כו"כ), אין יכול לחזור ולספור עם ברכה. הכא קיל טפי, דאין כאן כוונה לומר כמה "היום" והוי כמתעסק בעלמא, כמו הלומד הריני נזיר דאין זו קבלת נזירות ולכך יכול לחזור ולברך. וכ"כ בשמו בקובץ קול התורה (תשנ"ו עמ' רו), דכיון שלא כיון לספור אותו יום, אין על זה שם ספירה כלל אפי' בדיעבד, ובודאי יכול לברך.

וכ"כ בספר הלכות חג בחג בשם הגרי"ש אלישיב, שקריאתו בש"ע לא נחשבת ספירה כלל, וחוזר וסופר בברכה, ואם שכח לספור באותו יום, מונה שאר בימים בלא ברכה. ע"כ. ולפ"ז גם אם אירע כן אחר צאה"כ יכול לחזור ולספור בברכה. וצ"ע. ועיין בספר משנת יעבץ (סי' נב) מ"ש בנידון זה. [יחו"ד ח"ו סי' כט. ילקו"י מועדים עמו' תכו. חזו"ע יו"ט עמ' רז].

פרק ט - אכילה ושתיה קודם ספירת העומר

קז. בימי הספירה חצי שעה קודם השקיעה, לא יאכל סעודה של פת או עוגה יותר משיעור כביצה (בלי קליפתה, כ-50 גר׳ וארבע עשיריות הגר׳), ואפילו התפלל כבר מנחה, כל עוד לא קיים מצות ספירת העומר. ואם התחיל בסעודה בהיתר, דהיינו קודם לכן, והגיע זמן ספירת העומר, אינו צריך להפסיק מסעודתו, לספור העומר, אלא יספור העומר כשיסיים סעודתו. אבל אם התחיל באיסור, כיון שאין טורח כלל להפסיק, טוב שיפסיק לרגע מסעודתו ויספור ספירת העומר. קז)

חצי שעה קודם השקיעה לא יאכל סעודה של פת

קז) **הנה** הרמ״א (סי׳ תפט ס״ד) כתב, ״כשהגיע הזמן״ של ספיה״ע אסור לאכול עד שיספור. וכ״ה בדרכי משה. ולכאו׳ משמע דחצי שעה קודם זמן הספירה שרי. והעיר ע״ז המג״א (סקי״א) דהל״ל שחצי שעה קודם הזמן נמי אסור, כמ״ש בסימן רל״ב ורל״ה, ונ״ל שזה טעמו של מהרש״ל [ע׳ במטה משה סי׳ תרסד, דמהרש״ל לא אכל בימי הספירה סעודת ערבית עד אחר צאת הכוכבים, שצריך לספור תחלה] שלא אכל עד אחר הספירה, מפני שיוצאין מבהכ״נ חצי שעה סמוך לבה״ש, וצ״ל דס״ל [להרמ״א] דכיון דיש לו זמן לספור כל הלילה וכל היום שלאחריו, לא מחמרינן כולי האי. ומ״מ צ״ע מנ״ל הא. לכן יש להחמיר. ע״כ.

ואמנם מרן החיד״א בברכ״י (סי׳ רלב סק״ה) כתב, שגם הרמ״א מודה לזה, ולאו דוקא נקט משהגיע הזמן, אלא ה״ה חצי שעה קודם. וכ״פ במשנ״ב (ס״ק כ״ג).

אלא שהמשנ״ב (שם) כתב שהזמן הוא חצי שעה קודם צאת הכוכבים, וביאר בשעה״צ (שם אות כט) שאף שמותר לספור בביה״ש מטעם ספיקא דרבנן, מ״מ איננו מחוייב עדיין לספור, ולכן פשוט שהאיסור הוא רק חצי שעה קודם צאת הכוכבים. וכ״כ בפסקי הגר״א (בסי׳ תפט. הובא בשו״ת שואל ונשאל ח״ב א״ח סי׳ ס) שחצי שעה קודם זמן הספירה דהיינו קודם צה״כ אסור לאכול וכו׳. וע״ע בד׳ הגרי״ח בס׳ אורח חיים (על הגדה של פסח בדיני ספירת העומר). אולם בכה״ח כתב (אות סד) דנראה דביה״ש חשיב זמנו, ולפ״ז חצי שעה קודם שקיעת החמה בכלל האיסור, ושכ״מ במג״א. ע״ש. וכ״כ הגר״ז (ס״ק יז). וכ״פ בחזו״ע (ספירת העומר אות כג).

ואם התחיל בסעודה לאחר שהגיע זמן הספירה, מן הדין א״צ להפסיק, הואיל וספיה״ע בזמן הזה הוא רק מדרבנן, אלא לאחר ברהמ״ז יברך ויספור ספיה״ע. אבל מכיון שאין טורח כלל להפסיק בכדי לברך ולספור, בלבד, ומה גם שלדעת הרמב״ם וראבי״ה ספיה״ע בזה״ז דאורייתא, פוסק באמצע סעודתו לברך ולספור ספיה״ע, ואח״כ יגמור סעודתו. וע׳ בש״ע הגר״ז (סעיף יז). **ובמשנ״ב** (ס״ק כה). **ובכה״ח** (ס״ק סח).

ויש מתירים לסיים סעודתו, ואח״כ יספור העומר, ע׳ בפר״ח דמ״ש הרמ״א דאפי׳ התחיל לאכול פוסק וסופר וכו׳, זהו לדעת הרמב״ם (תמידין ומוספין ז, כד) דס״ל דספירה בזה״ז דאו׳, וכ״ד הר״ן בסוף סוכה (כב: ד״ה והלכתא), אבל לשיטת רוה״פ, והיא שיטת המחבר לקמן בסעיף ו׳, דספירה בזמן הזה דרבנן, אף אם התחיל לאכול באיסור אינו פוסק, אלא גומר סעודתו ואח״כ סופר, והוא שיש שהות, אבל אי ליכא שהות בכל גוונא פוסק סעודתו ויספור. ע״כ.

ובחק יעקב העיר בזה ע״ד הרמ״א, דהא צריך להתפלל תחלה תפלת ערבית וק״ש בזמנה, שהוא תדיר וקודם לספירה. וכן משמע בפסקי תוספות. וכתב בשל״ה (ריש מסכת פסחים ג:): ובמקום שיש חבורה שמתפללין מעריב בזמנה, ראוי להתחבר להם בימי הספירה, כי אז מצוה גוררת מצוה, ק״ש בזמנה וספירה בציבור. עכ״ל.

קח. אם ביקש מחבירו שיזכיר לו לברך על העומר, מותר לו לאכול, וכן אפשר לסמוך לכוין שעון מעורר באופן שיזכיר לו לספור העומר, וכן אפשר לאכול ולסמוך על מה שיש לו מנין קבוע לערבית. קח)

ומהאי טעמא ניחא שלא כתב הרמ״א דחצי שעה קודם הזמן נמי אסור לאכול, כמשנ״ת לעיל סימן רל״ב, דהוא שלא לצורך, דחצי שעה קודם בלא״ה אסור משום תפלה וק״ש בזמנה. אך דבעי לאשמעינן אף שכבר התפלל וקרא ק״ש בזמנו, מ״מ לא יאכל כיון שהגיע זמן הספירה. [וכ״כ במשנה ברורה (ס״ק כג) שהרמ״א מירי שהתפלל כבר ערבית]. וכ״ז נ״ל פשוט וברור, ובחנם טרח המג״א (ס״ק יא) לחלק בחילוקים שונים בשביל קושיא זו.

וע׳ בס׳ יוסף אומץ (מנהגי פרנקפורט אות תתל״א) שכתב שראוי להחמיר אפי׳ אם התחיל לאכול קודם הזמן, שאע״פ שאינו מחוייב להפסיק, זהו רק לפי הדין, אכן בעיני נראה דלאו משנת חסידים היא לסמוך על זה, אלא תיכף שיהיה זמן הספירה יספור, בין שיהיה באמצע אכילתו, או לימודו, או שאר עסקיו, דאיכא למיחש שמא ישכח מלספור. ומכשול זה אירע לי ולבני גילי כמה פעמים, ביושבינו על מדין ביריד, ואם דילג יום אחד מהספירה אינן תמימות, ונמצא שביטל מצוות רבות, לכן החרד אל דבר ד׳ ואל נפשו ידקדק בדקדוק וזהירות גדולה, לספור בזמן כראוי. אח״כ מצאתי בסדר היום, שצריך שלא יאחר. ע״כ.

והנכון, שיפסיק לאיזה רגעים באמצע הסעודה, ויספור את העומר, וימשיך בסעודתו.

וע״ע בחמדת ימים (הל׳ עומר פ״א) שאסור לאכול כשהגיע זמן הספירה עד שיספור וכו׳, ואפי׳ התחיל לאכול פוסק וסופר כדי שלא יטרד באכילתו וישכח מלספור. והחוששין לסברת ר״ת מותרים לאכול בימי הספירה אף אחר שקיעת החמה. ובלילי שבתות שצריך לקדש מיד קודם הלילה [בממשלת צדקי״אל], יכולים לקדש מיד ולאכול מידי דמזונות אחריו, שלא אסרו אלא סעודת קבע אבל סעודת עראי לית לן בה.

אם ביקש מחבירו שיזכיר לו לברך על העומר, אם מותר לו לאכול

קח) **לכאורה** יכול לאכול קודם, ע״י שיעמיד שומר. כי הנה הב״ח (סו״ס רלב) הביא מ״ש המהרי״ל (בריש הלכות שבת), דמה שאנו נוהגים לרחוץ ולהסתפר בער״ש סמוך למנחה, סמכינן על מה שיש לנו שעה קבועה שקורין העם לתפלת מנחה בכל יום. ע״ש. וגם מהרי״ו בהלכות פסח כתב, שכאשר יש שמש מזכיר, אין איסור לאכול קודם בדיקת חמץ. והביא ראיה מעירובין (סה.) דרב ששת מסר שנתיה לשמעיה. [הניחני לישון מעט, וכשיגיע זמן תפלה הקצני. רש״י].

ובאגודה (עירובין שם) כתב, רב ששת מסר שנתיה לשמעיה, פסק ר״י דהלכה כרב ששת. וכיו״ב כתב גם בפ״א דשבת (סי׳ ו) וז״ל: וראיתי למהר״ר יצחק הלוי שלא אכל סעודה שלישית בשבת עד שהתפלל מנחה, ורוב העולם אינם נזהרים בזה, ואף מסעודה גדולה סמוך למנחה גדולה. ואולי סומכין על קריאת השמש לביהכ״נ ולא חיישינן דילמא אתי למפשע. ע״כ. והובא להלכה בדרכי משה (סי׳ רלב), ובהג״ה שם (ס״ב). וכ״ה בלבוש, ובמשנ״ב (סי׳ רלה ס״ק יח).

ולכן אם ביקש מחבירו שיזכיר לו לברך על העומר, מותר לו לאכול בתוך חצי שעה סמוך לצאה״כ, וכה״ג מבואר במג״א (סקי״א) דבמקום שנהגו שהשמש קורא לספור ספירה, אין להחמיר קודם זמן הספירה, כמ״ש סימן רל״ב. וע׳ בש״ע הגר״ז (סעיף יז) ובשלמי צבור (דף רצו אות ח), ובסידור בית עובד (אות ו), ובמשנ״ב (ס״ק כג), וכ״כ בכה״ח (אות סג) שאם ביקש ממישהו שיזכירנו בהגיע הזמן, וכמ״ש בסימן

רלה, דמהני, ואין להחמיר קודם הזמן. וכ״ה **בחזו״ע** (יו״ט עמ׳ רמו בהערה). [ובחמ״י שם מבואר, שבמקומות שנהגו לקרוא שמש לביהכ״נ לספיה״ע בלילי שבתות כמנהג בני אשכנז, מותרים אף בסעודת קבע, (ואפי׳ משהגיע הזמן), ועוד כתב שהחושש לסברת ר״ת מותרים לאכול בימי הספירה אף אחר שקיעת החמה]. ע״כ.

ומ״מ זה דוקא כשאינו אוכל עמו, דאל״כ ערבך ערבא צריך, וכמבואר ג״כ בבא״ח (ש״א פר׳ ויקהל אות יג), ועוד.

וע׳ באשל אברהם מבוטשאטש (סי׳ רצט ס״א), שאם בשעת תחלת אכילתם היה שם איש אחד להזכירם, הו״ל התחילו בהיתר, ולכן גם אם אח״כ הלך משם אין צריכים להפסיק סעודתן.

בן ישיבה המתפלל בקביעות בישיבה לאחר כשעה מצאה״כ, אם יספור מיד

ואם מותר לאכול ולסמוך על מה שיש לו מנין קבוע, הנה בברכ״י (סי׳ תפ״ט סק״ה) כתב, דבליל הסדר [ליל ב׳ בחו״ל], לא יספור מאוחר, שהרי אין לו לאכול קודם הספירה, ועוד דשמא ישכח. ע״כ. ואמאי לא כתב לאסור לאכול גם בלי ענין שכחה, וצ״ל דהא זה עיקר הטעם שמא ישכח, וא״כ הכא שיזכירו בודאי מותר. ואולי י״ל כמו בבדיקת חמץ שמתפלל ערבית ואח״כ בודק, משום דתדיר קודם, כמבואר במשנ״ב (סי׳ תל״א סק״ה) א״כ ה״ה התדיר קודם, ויתפלל קודם.

וראה בשו״ת רבבות אפרים (ח״א או״ח סי׳ שלג) שכתב, דהיכא שיש לו מנין קבוע לתפלת ערבית, כגון בשעה תשע בלילה, ובשעה שבע כבר הגיע זמן הספירה, אינו חייב לספור בהגיע זמן הספירה, שהרי מנהגינו להתפלל ערבית ורק אחר התפלה סופרים העומר. דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ובפרט דק״ש דאורייתא. ואין לחוש שמא ישכח מלספור, דהא יש לו מנין קבוע להתפלל בשעה מסויימת. [וכ״כ בשבט הלוי (ח״ו סי׳ נג אות ג) ובאגרות משה (א״ח ח״ד סי׳ צט). וכן העלה בשו״ת מנחת יצחק (ח״ט סי׳ נה אות ב) רק שנשאר בצ״ע. ובאול״צ (ח״ג סי׳ צט פט״ז תשובה א) העלה שאם מתפלל ערבית מאוחר יספור לפני כן]. **ואף שבמור וקציעה** (ר״ס תפ״ט) האריך שיש לספור קודם מעריב, אבל המנהג פשוט לספור אחר מעריב. וכמ״ש בביאה״ל (ר״ס תפט) בשם החק יעקב.

ובן ישיבה המתפלל במנין הקבוע בישיבה, שהוא לאחר כשעה מצאת הכוכבים, דעת הגרש״ז 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 תפלת ערבית עם הצבור בברכה, וכמבואר בסי׳ תפ״ט ס״ג, לענין המתפלל מבעו״י. אולם באופן כללי לא הורה לשנות מהנהוג בישיבות לאכול קודם ספיה״ע, מפני הקושי לסדר באופן אחר. וכמו שנתבאר בהליכות שלמה מועדים (עמו׳ שמט). **וראה** בהליכות שלמה (תפלה פ״ז דבר הלכה אות כ) בענין תנאי בספיה״ע ובשאר מצוות, אבל התניית תנאי כללי בתחלת ימי העומר, שאם יספור בלא ברכה וכדו׳ לא תעלה לו למצוה, כתב שם דלא מהני. וראה עוד כעי״ז בהליכות שלמה תפלה (פ״א ס״ג דבר הלכה ובגליון אות ד), דלדינא אין לסמוך על תנאי בתחלת היום לענין כוונת השמות שבכל היום. ע״ש. וראה בזה בילקו״י השכמת הבוקר סימן ג׳.

והגרי״ח זיע״א בספר ידי חיים (עמ׳ כד סעיף כ) כתב, שאם ירצה להתחיל סעודת שבת, יזהר שלא יאכל פת קודם הספירה אלא פחות מכביצה, וימתין עד שיגיע זמן הספירה ויספור, ואח״כ יגמור סעודתו. וסיים, שיש עוד תיקון שיוכל לאכול כל צרכו, ע״י שיאמר לשמש או לאדם אחר ״שאינו אוכל״ שיזכירנו לספור העומר כשיגיע הזמן. ולא מהני שיניח אשתו לשמרו, כמו לענין קריאה לאור הנר, (בש״ע סי׳ ערה ס״ג), דשאני התם שאשתו ג״כ בכלל האיסור, אבל הכא כיון שאשתו פטורה ממצוה זו, ואינה בר חיובא ולא שייכא בה, לא מהני שמירה דידה, ולכן לא יניח כי אם אדם שהוא בר חיובא, שגם הוא צריך לזכור בעבור עצמו. וכ״כ בספרו רב ברכות (מערכת ב אות ו), דלא מהני שומר רק בכה״ג שהוא שייך באותו חיוב. וע״ש שכתב לחלק בין תפלה ושבת, דהם קבועים ובזה מהני שומר, לבין בדיקת חמץ שהיא אחת לשנה דבזה לא מהני שומר.

ובספר ישועות חכמה כתב, שאין לסמוך על שומר אלא לצורך דבר מצוה, כמו לימוד תורה, אבל לא לשאר דברים. וראה בתשובות והנהגות ח"א (סי' לו).

ובבן איש חי בהלכות מנחה (אות יג) כתב, ובענין הסעודה, פה עירנו בגדאד מקילים אפי' בסעודה גדולה של חתן וכלה או מילה, ואפי' אחר שהגיע זמן מנחה קטנה, וסומכים על בני אדם המסובים שם, ואינם אוכלים פת ולא שותים יין ושכר בסעודה ההיא, ורק טועמים קצת מן התבשילים או פירות, לכבוד בעה"ב. ע"כ.

וכתב על זה בהליכו"ע ח"א (שם): וע' בפתח הדביר (סי' רלב סק"י) שכתב שהמנהג שנהגו להקל בסעודה גדולה אפי' סמוך למנחה גדולה, אין להם על מה לסמוך, ושגם במקומות שנהגו שהשמש קורא לבהכ"נ לתפלת המנחה, אין לסמוך על זה, משום דשכיח שכרות. ע"ש. ולפי טעמו לא דמי לדין תספורת ומרחץ, דהכא חיישינן טפי, שכמעט א"א בלי שתיית יין או שכר בסעודות גדולות של חתן או מילה. ואפשר שאפי' שומר לא מהני בזה, דשומר מה מילל, וצריכים להתפלל מנחה תחלה. ועיין בכה"ח (סי' תלב ס"ק טו"ב).

אולם נראה **דדוקא בסעודה ששותים בה יין** כתב דשומר לא מהני, אבל בכהאי גוונא אין הכי נמי יהיה אפשר לסמוך על שומר. ועוד חזון למועד.

ובאול"צ (ח"ב עמ' קמג) כתב, שרשאי אדם להעמיד את אשתו שתזכיר לו להתפלל, אף אם היא אוכלת עמו, ואע"פ שבעלמא אין להעמיד שומר שאוכל עמו, כי יש לחוש שהוא עצמו ימשך וישכח, מ"מ הכא שאני שאשה אימת בעלה עליה, ולא תשכח להזכיר לו להתפלל. עכ"ד.

גם בשו"ת דברי יציב ח"א (סי' קב סק"ד) כתב, שיש מקום להעמיד אשתו לשומרת עליו להזכירו להתפלל ערבית, אפי' אם היא אוכלת עמו. והביא מש"כ בש"ע (סי' ערה ס"ג). הנ"ל. וסיים, דאם אפשר לילך ולהתפלל במקום שמתפללים כדת וכדין ובלי ביטול תורה, פשוט וברור שהדין שמתפללין מיד בצאת הכוכבים. ע"ש.

גם בשו"ת אבני ישפה ח"א (סי' ע ד"ה על כל פנים) כתב בשם גאון אחד, שאשתו יכולה להיות שומרת אע"פ שהיא אוכלת, כיון שפטורה מערבית. ע"כ. ובח"ה (סי' מג) הביא בשם הגרש"ז אוירבך דאשה האוכלת, אינה יכולה להיות שומרת אף לערבית, ודינה בזה כמו בכל אדם דלא מהני להיות שומר אם אוכל או עושה מלאכה, משום דערבך ערבא צריך.

אך מה שטען הגרי"ח דלא מהני שומר אלא א"כ הוא בר חיובא, אין הדבר מוסכם, ובשו"ת אדרת תפארת (ח"ב סי' ט) כתב בשם מרן אאמו"ר שאפי' אינו בר חיובא מהני להיות שומר.

וע"ש בח"ב (סי' י עמ' מג) שהעיר ע"ד האול"צ הנ"ל, דאדרבה באשתו מצאנו סברא שאינה יכולה להיות שומרת עליו, משום דדעתה קרובה אליו, וכמ"ש הב"י (סי' ערה) בשם הסמ"ק, ואע"ג דלא קי"ל הכי, אלא כמו שפסק מרן (שם ס"ג) להקל באשתו, מ"מ לא שמענו שיהיה לאשתו עדיפות על אדם אחר מפני אימת בעלה. והרה"ג אליהו עזריאל העיר, שבעולת שבת (סי' ערה סק"ב) כתב לבאר דברי מרן בש"ע (סי' ערה ס"ג) בזה"ל: שלא תאמר דאשה כיון שאימת בעלה עליה לא תאמר לו כלום כשיבוא להטות, קמ"ל דאפ"ה מותר, כיון שאמר לה תני דעתך, תשגיח עליו שלא יטה. ע"כ. וכ"ה בתוספת שבת (סי' ערה סק"ח), **ובבגדי ישע** (שם ס"ג), **ובכה"ח** (סופר, שם ס"ק כא). וכיו"ב כתב בספר יפה ללב (שם סק"ב). ומבואר דסברת "אימת בעלה עליה" ההיפך ממה שסבר האול"צ.

אם מועיל להעמיד שומר לגבי ספירת העומר

ולכן אם הוא בתוך החצי שעה שלפני השקיעה, ורוצה להתחיל הסעודה, יזהר לאכול פחות מכביצה פת בתוך אותו זמן, כי בכה"ג שדעתו לאכול אכילת עראי לא אסרו להתחיל, וכמ"ש הגרי"ח הנ"ל. וכשיגיע הזמן יקרא ק"ש ויספור העומר, ואח"כ יגמור סעודתו. ואם אחד מבני הבית יתן דעתו שלא לאכול פת כביצה עד שיגיע הזמן, כדי להיות שומר לכולם, הרי זה מועיל

לשאר המסובין שיאכלו כדרכם, וכשיגיע הזמן יזכירם ויפסיקו כדי לקרוא ק״ש ולספור העומר.

ובשו״ת שיח יצחק (וייס, חלק או״ח סי׳ רכו) דן אודות הגזירה על היהודים שכבר שעה קודם הלילה לא היו רשאים ללכת בשווקים וברחובות, היאך ינהגו לענין ספיה״ע. וכתב, שאינם רשאים להקדים ולספור ספיה״ע מבע״י. וכיון שצריכים לספור בביתם ויש חשש שכחה, לכן כל איש יקבע בביתו נייר אשר כתוב עליו באותיות גדולות ״ספיה״ע״, והכתב יזכירהו, וכמ״ש כעי״ז בספר מסגרת השלחן (בהלכות שבת), שיכתוב באותיות גדולות ״שבת״ כדי שלא ישכח להטות הנר בליל שבת. ואע״פ שביומא (נה:) לא התירו ע״י כתב, י״ל דשאני התם שע״י עבודה גדולה המוטלת על הכהן הגדול, אפשר שישכח אף הכתב שיש לפניו. וכ״כ בביאה״ל (ר״ס ערה ד״ה לאור הנר), שע״י כתיבת ״שבת היום ואסור להדליק״ באותיות גדולות וכו׳, הוי כמו שומר לקרוא לאור נר של נפט. וגם בילקו״י (תשע״א, שבת כרך א ח״א סי׳ רנג עמ׳ תפט.) נסתייע מדברי המשנ״ב בביאה״ל לנידונו. ע״ש.

ומשמע דס״ל להרב שיח יצחק הנ״ל, להקל ע״י הכתב גם לענין אכילה קודם הספירה. וכ״כ כיו״ב בשו״ת אבני ישפה ח״ה (ס״ס מג), שיכול לכתוב פתק הניכר לעין, להזכירו לקרוא ק״ש, ונסתייע מדברי המשנ״ב בביאה״ל לענין שבת הנ״ל. [ובס׳ שבות יצחק ח״ב (עמ׳ רעב) כתב בשם הגרי״ש אלישיב, שאין היתר כתיבת פתק מבורר].

ויש שהביאו בשם הגרש״ז אויערבך שלא מועיל שומר לגבי ספיה״ע, שאע״פ שבכה״ח (ס״ק סג) כתב שאם ביקש מאחד שיזכירנו לספור בהיגע הזמן אין להחמיר שלא לאכול קודם זמנה, מ״מ אם הגיע זמנה לא הוזכר בפוס׳ אם מועיל שומר, ונוהגים להחמיר שלא לאכול משהגיע זמן סה״ע, ואם אינו עומד להתפלל עתה ערבית ורוצה לאכול יספור מיד. [ע׳ בהליכות שלמה תפלה ח״א פט״ז הט״ז עמוד שמ״ט. ובששי״כ פרק נב הערה נב ובתיקונים ומילואים שם. וכ״כ בשמו בס׳ שלמי מועד פרק פד].

ואולי הטעם להחמיר בזה יותר מק״ש ותפלה שמועיל שומר, משום שבספיה״ע אינו רגיל בה כל השנה ויש יותר חשש שמא ישכח, ושגם שיש אומרים שמפסיד את כל המצוה כולה, ויש אומרים שיש ג״כ חשש ברכה לבטלה למפרע. אי נמי משום תמימות. אי נמי כמ״ש המשנ״ב (סי׳ תפט ס״ק כה) דספיה״ע שהגיע זמנה, שאני, שאין בה טורח כלל להפסיק מעט ולספור. וצ״ע. אך להלכה נראה שמועיל שומר. וכמו שמועיל אפי׳ בק״ש שהיא דאו׳. וראה בשו״ת אג״מ (ח״ד סי׳ צט), ובשו״ת אז נדברו (ח״ו סי׳ נב), ובשו״ת מגדנות אליהו (ח״ד סי׳ קלח).

ומ״ש בתשוה״נ (ח״א סי׳ פו) לדקדק מדברי המשנ״ב (סי׳ תפט ס״ק כג) דמשהגיע הזמן יש להחמיר דלא מהני שומר, ולכן אין להתיר לכתחלה רק לצורך מצוה או דחק ואונס. כבר השיב ע״ז הרה״ג אליהו עזריאל, שבמשנ״ב ושעה״צ (סי׳ רלב ס״ק כו) נראה שנוטה להקל לסמוך על שומר גם אחר שהגיע זמן מנחה קטנה. וכ״כ המשנ״ב (סי׳ רלה ס״ק יח) שאם ביקש מאחד שיזכירנו להתפלל ליכא איסורא להתחיל לאכול, אפי׳ כשכבר הגיע זמן ק״ש. וכן מבואר בקצות השלחן ח״א (סי׳ כו בבדי השלחן ס״ק טו), ובבא״ח (ש״ר פר׳ ויקהל אות יג). [וע׳ בכף החיים (סופר, סי׳ רלה ס״ק טו), ובהליכות עולם (ח״א עמ׳ רנג). וצ״ע].

וכ״כ בספר שבות יצחק ח״ב (עמ׳ רצב) שכתב בשם הגרי״ש אלישיב, שלדעת המשנ״ב דמהני שומר בק״ש גם לאחר הזמן, בודאי דמהני גם לספיה״ע. וכן העלה בשו״ת אדרת תפארת ח״ב (סי׳ י אות ב), דמהני שומר לענין ספיה״ע גם אחר שהגיע הזמן. ע״ש. ובשו״ת יבי״א (ח״ה או״ח סי׳ כב אות ג).

ואם מועיל לכוין שעון מעורר באופן שיזכיר לו לספור העומר, לכאורה גרע משמש שמזכיר לו להדיא להתפלל, דצלצול השעון יכול להזכיר דברים אחרים. ובאמת שאם יניח פתק ליד השעון ובו יכתוב ענין הספירה, יתכן מאד שיועיל, אם מביט בשעון בשעה שמצלצל. ויש שכתבו בשם הגרש״ז אויערבאך זצ״ל דמסתבר דאפשר לסמוך על צלצול השעון לאכילה למי שיודע בעצמו שדבר זה יזכירהו, אך לשינה יש לחוש דאע״פ שיתעורר ירצה לנמנם עוד קימעה, ואז ישקע שוב בשינה. וראה בספר ישראל והזמנים (להר״י הרפנס,

קט. הסופר את העומר באמצע הסעודה, יקפיד לברך כשאין בפיו דברי מאכל, שבכל ברכה יש לברך אותה כשאין בפיו דברי מאכל, כדכתיב [תהלים עא, ח] ימלא פי תהלתך. קט)

עמ׳ קטו) שהביא מספר ישועות חכמה (סי׳ ע בחוסן ישועות אות ב) שיש לסמוך על השעון מעורר לעשות מלאכה או ללמוד בהגיע זמן מנחה או מעריב, אבל לא לעוררו מן השינה, כי כמה אנשים ישנים ואינם מקיצים כלל לקול השעון מעורר. [או שרגילים להפסיק הצלצול ולהמשיך לישן].

ובאול״צ ח״ב (עמ׳ קמג.) כתב, שיכול להעמיד שעון מעורר אם מקבל על עצמו להפסיק מיד כשיצלצל השעון, ובלבד שלא ישתה בסעודה זו משקאות חריפים. ע״כ. וכ״כ בספר אשי ישראל (תפלה פרק יג עמ׳ קכז הערה צ) בשם ספר לקט הקמח החדש (סי׳ פט ס״ק סו) דשעון מהני במקום שומר. אבל הגרש״ז אוירבך בספר הליכות שלמה (תפלה, פ״ב סי״ב עמ׳ טז) כתב, דלא מהני לכוין שעון שישמיע צלצול בשעה היעודה אלא לענין אכילה קודם התפלה, אם ידוע שהשעון תקין, אבל לענין שינה אין לסמוך על כך, דיש לחוש שלאחר שיתעורר יכבנו וישקע בשינה. וכ״ה בספר שבות יצחק (ח״ב עמ׳ רפז). **ובשו״ת אבני ישפה** (ח״ה סי׳ מג) כתב, שיוכל לתקן חסרון זה, ע״י שירחיק את השעון (שיש לו צלצול חזק ומטריד) באופן שיוכרח לקום לכבות אותו וע״י כך יתעורר. ולפ״ז גם לענין ספיה״ע יכול לכוון שעון מעורר וכדומה מער״ש שיצלצל בצאת הכוכבים כדי להזכירו לספור העומר.

אם איסור אכילה קודם ספיה״ע הוא חצי שעה קודם השקיעה או קודם צאה״כ

וכעת ראיתי מי שהעיר על מה שנתבאר בילקו״י עמוד תכז, ששיעור חצי שעה הוא קודם השקיעה, שהרי המשנ״ב (תפט ס״ק כג) כתב שהאיסור חצי שעה קודם צאת הכוכבים. והעיר עוד, שיתכן להקל לאכול בחצי שעה הסמוכה לשקיעה, ובו ביום ג״כ לספור בביה״ש, שאין זה ניכר כ״כ הסתירה. וגדולה מזו עושים סתירה במנחה וערבית אחר פלג המנחה. ועוד כתבו שמי שנוהג להחמיר ולהמתין לזמן ר״ת, יש להקל לו עד חצי שעה סמוך לצאת הכוכבים של ר״ת. ובטעמו של המשנ״ב יש להוסיף משום שיש חולקים וס״ל שא״א לספור בביה״ש, ובשל סופרים הלך אחר המיקל. ועוד, שבדעת הרמ״א יתכן שהאיסור רק משהגיע הזמן ולא חצי שעה קודם (ע׳ במגן אברהם ס״ק יא). ועוד, שאף שאפשר מעיקר הדין לספור מביה״ש, הוא רק מחמת ספק, ואפשר שבדרבנן עבדינן תרתי דסתרי, ואף אם אינו מן המדקדקין להמתין לצאת הכוכבים, אלא סופר גם בביה״ש, י״ל דבשל סופרים הלך אחר המיקל, ויאכל לאכול עד חצי שעה קודם צאת הכוכבים. ועוד, שאם נאסור חצי שעה קודם השקיעה נמצאת מחמיר על המדקדקים לאסור עליהם למשך שעה שלימה ולא מסתבר להחמיר כולי האי. ע״כ.

אמנם הרי מפורש בדברי הגר״ז (סי׳ תפט סי״ז) שלא יתחיל לאכול אפי׳ סעודה קטנה חצי שעה קודם ביה״ש שהוא זמן הספירה. ע״כ. וצ״ל שכיון שברור לנו הלכה למעשה שיכול לספור כבר בביה״ש, מטעם ספק בדרבנן, לכן מחשבים שיעור חצי שעה, קודם זמן ביה״ש. [ואף על פי שיתכן דאה״נ אם הוא מקפיד לספור תמיד רק בצאת הכוכבים, יש לו על מי לסמוך אם ייחשב שיעור חצי שעה סמוך לצאת הכוכבים, בפרט שלשי׳ ר׳ יוסי כל זמן בין השמשות שלנו יום הוא, וכ״ש בצירוף פשט דברי הרמ״א שלכאו׳ משמע דס״ל שהאיסור הוא רק מזמן הספירה ולא סמוך לו. מכל מקום יש להורות כפי שורת ההלכה].

לברך על ספירת העומר כשאין בפיו דברי מאכל

קט) **על** פי המבואר בברכות נא. ובטור ובש״ע סימן קעב, שאם שכח והכניס אוכלין לתוך פיו בלא ברכה, אם הוא דבר שאינו נמאס אם יפלטנו, יפלטנו ויברך עליו, ואם הוא דבר שנמאס, מסלקו לצד אחר ומברך. וכתבו המג״א ועולת תמיד שם, דמ״ש יפלטנו וכו׳, משום

קי. מותר לכתחלה לטעום פירות ולשתות משקין לפני ספירת העומר. וכן פת או עוגה מותר עד שיעור כביצה, [עד חמשים גרם]. קי)

קיא. מי ששכח לספור את העומר בלילה, שסופר ביום בלא ברכה, מעיקר הדין רשאי לאכול ביום קודם שסופר בלא ברכה. ומכל מקום נכון שלא יאכל ולא יכנס למרחץ וכדומה עד שיספור את העומר תחלה בלא ברכה, כדי שלא ישכח לספור. קיא)

דכתיב ימלא פי תהלתך. ולכן בזה לא מהני לסלק המאכל לצד.

ומי שיש בפיו פירורין, אם רשאי לברך, הנה מספר אורח נאמן (סי׳ קפד סכ״ה) משמע, דלכתחלה צריך להקפיד בזה, שהביא בשם ספר אמרי בינה (סי׳ טו) שכתב, שיש לאכול כזית שיעור גדול יותר, כי מה שנשאר בפיו בין החניכיים, לא מצטרף לשיעור כזית לענין ברכה אחרונה. ע״ש. והקשה באורח נאמן שם, שאיך יברך לכתחלה בעוד הפירורין בפיו. ע״ש. ומבואר שגם בפירורין יש להחמיר בזה לכתחלה. ובס׳ דברי חנה השלם (ח״ב סי׳ פ״א הו״ד בס׳ תהלות חיים עמ׳ קכ״ג) מביא בשם הגה״ק משינאווא זי״ע, טעם לנוהגים לברך על היי״ש לפני המזונות, משום ימלא פי תהלתך, דכשאוכלין מזונות תחילה נשארים פירורים בפה.

וע״ע באורח נאמן הנז׳ בסימן קעב (אות ו) שכתב, שה״ה בלימוד שצריך שלא יהיו פירורין בפיו, דבעינן לימוד בפה בלי כל גמגום. ע״ש. וע״ע בשו״ת חכם צבי (סי׳ קכא) מש״כ בזה. ע״ש.

אמנם ברוק א״צ להחמיר בזה, כמ״ש באשל אברהם תנינא, שרוק לא חשוב כמאכל. ומ״ש הרמב״ם (פרק ח מהלכות ברכות הלכה ח) עד שיהא פיו פנוי, היינו מדבר חיצוני, ולא מהרוק שבפיו. ואמנם בספר שפתי חכמים (ברכות נא.) כתב, שצריך שיהיה פיו נקי גם מהרוק. ועיין במשנ״ב (סוף סוף קעב), שהביא מספר האשכול שכתב, דמהא שמעינן מאן דמברך ברכה צריך לברך מלא פומיה ולא לגמגם. ובספר מעורר ישנים (סי׳ כו אות צה) כתב, לא יברך עד שיבלע היטב מה שבפיו. ע״ש. אשר על כן טוב ונכון לכתחלה שקודם הברכה ינקה פיו גם מהרוק, באופן שלא יגמגם הברכה.

והשומע ברכה מחבירו ובפיו יש דבר מאכל, יענה אמן, ואין בזה חסרון משום ימלא פי תהלתך, דהא אין הדבר תלוי בו, אלא שנזדמנה לו ברכה ומוכרח לענות אמן, ודמי לשכח והכניס אוכלין לתוך פיו ונזכר שלא בירך, שאם הם אוכלין שנמאסים, מסלקן לצידי פיו ומברך, וגם משום שמא יקדים קנה לוושט כיום לא שייך דבר זה, כמ״ש מרן החיד״א בברכ״י (בסי׳ ק״ע אות א׳) שכיום שלא אוכלים בהסיבה אין לחוש לשמא יקדים קנה לושט, ע״ש.

ודע, שאין ספק שמותר לברך עם שיניים תותבות, ואין בזה כל חשש שאינו מקיים בזה ״ימלא פי תהלתך״, וכמו שכתבו כן במחשבת הקודש חלק ב (סי׳ מה), ובשו״ת רבבות אפרים חלק ב (סוף עמ׳ צג). ע״ש. וע״ע בספר ילקו״י חלק ב (עמ׳ קכא). ע״ש.

קי) **ראה** בכה״ח (ס״ק סו). ובילקו״י מועדים (עמ׳ תכז).

שכח לספור העומר בלילה אם רשאי לאכול ביום קודם שסופר בלא ברכה

קיא) **יש** לדון בזה אם נאסר עליו לאכול ולשתות וכו׳, כיון שהדבר שנוי במחלוקת הראשונים אם מוטל עליו לספור ביום, או שכבר עברה מצוותו. ויש לפלפל בזה. וקצת נראה שראוי להחמיר בזה, כיון שלדעת רוה״פ כל יום הוא מצוה בפני עצמה, וא״כ יש עליו חיוב לספור את העומר. ואע״ג שכתב מרן בב״י (או״ח סי׳ רסז) לגבי המתפללים ערבית בליל שבת מפלג המנחה, דלכאורה אסור להם לאכול קודם שיקראו את שמע, וכתב דיש לומר דכיון דאיכא רבוותא דפסקי דמפלג המנחה ואילך הוי זמן ק״ש כמו שהביא הרא״ש (ברכות פ״א סי׳ א), אע״ג דמשום דאיכא מאן דס״ל דלא הוי זמנה עד צאת הכוכבים וחוזר לקרותה משתחשך, מ״מ לא מיקרי אוכל קודם ק״ש, כנ״ל. ע״כ. יש לומר דשאני התם דסוף סוף עשה מעשה וקרא את שמע. וצ״ע.

קיב. מי שמתפלל בערב שבת בפלג המנחה, וסופר את העומר לאחר צאת הכוכבים, מותר לו לאכול סעודת ליל שבת אף תוך חצי שעה לצאת הכוכבים [כיון דקידוש וסעודת שבת הוי מצוה]. וכשיגיע צאת הכוכבים יעמוד ויברך ויספור את העומר. וראוי ונכון שיעשה לעצמו סימנים שלא ישכח לספור את העומר, ולחזור ולקרוא קריאת שמע. ומושב זקנים שמתפללים מוקדם, ואם לא יספרו העומר יש חשש שישכחו לגמרי, ואז יפסידו גם את ספירת היום, וגם את כל הימים שמכאן ולהבא, ימנו את העומר לכל הפחות ללא ברכה על תנאי, שאם יזכרו בלילה יחזרו למנות בברכה. קיב)

שכח לספור העומר לילה ויום אם רשאי לאכול קודם שסופר בלא ברכה

ויש לדון להקל במי ששכח לספור את העומר לילה אחת, וגם ביום לא ספר, דאנן קי"ל כדעת מרן שאינו יכול לספור יותר בברכה, דחיישינן להסוברים דבעינן תמימות, ואמנם כיון שהוא מצד הספק, רשאי לאכול קודם ספיה"ע, דלענין אכילה ספק דרבנן ולקולא, ואמרינן דלענין אכילה סמכינן על הפוסקים דכיון שדילג יום אחד הפסיד את מצות הספירה, ואין עליו חיוב לספור, ולשיטתם יכול לאכול. ואע"ג דלא נקטינן הכי, אלא מחוייב לספור בלא ברכה, זה דוקא שלא לפוטרו מהספירה לגמרי, אבל לענין איסור אכילה תוך חצי שעה מזמן הספירה, יש לומר דשרי, שיתכן והוא פטור לגמרי מספיה"ע. וע"ע במה שכתבנו בילקו"י שבת כרך א' חלק שלישי (עמ' קמז והלאה).

אכילה מבעוד יום למתפלל בערב שבת בפלג המנחה

קיב) **הנה** בער"ש נהגו רבים להקדים להתפלל ערבית מוקדם יותר מבימות החול, ומזמן פלג המנחה [72 דקות זמניות קודם צאת הכוכבים] יכולים להתפלל ערבית ולקבל שבת, ולאכול מיד. ולכתחלה נכון שבאופן כזה יתפללו מנחה מוקדם, קודם פלג המנחה, כדי שלא יהיה תרתי דסתרי ביום אחד, להתפלל מנחה וערבית בזמן פלג המנחה. ואמנם במקום צורך אפשר להתפלל מנחה וערבית שניהם בזמן פלג המנחה, אך שלא במקום הכרח וצורך, לכתחלה אין ראוי לעשות כן ביום אחד. וטוב ונכון שיאכל עוד כביצה פת או כזית פת, אחר שיגיע זמן צאת הכוכבים, שהוא כרבע שעה אחר השקיעה. וכשמתפללים ערבית מבעו"י, צריך הרב או הגבאי להכריז אחר התפלה, ולהזכיר לצבור לחזור ולקרוא ק"ש אחר צאת הכוכבים, ואפי' אם קראו ק"ש בתוך זמן ביה"ש, צריכים לחזור ולקרות ק"ש אחר צאת הכוכבים.

והמקדש מבעו"י לאחר שהתפלל ערבית, מותר לו להתחיל לאכול אפי' תוך חצי שעה מצאת הכוכבים, כיון שיש אומרים שיצא י"ח בק"ש שקרא קודם, ויש להקל לו בספיקא דרבנן באיסור אכילה קודם ק"ש. וכמ"ש מרן הב"י (סי' רסז), בביאור טעם המנהג להתפלל בער"ש מבעו"י ולקדש ולאכול מבעו"י, והרי אסור לאכול קודם ק"ש, וכתב מרן שם, ויש לומר דכיון דאיכא רבוותא דפסקי דמפלג המנחה ואילך הוי זמן ק"ש. (הובא ברא"ש ברכות פ"א סי' א) אע"ג דמשום דאיכא מאן דס"ל דלא הוי זמנה עד צאת הכוכבים חוזר לקרותה משתחשך מ"מ לא מיקרי אוכל קודם ק"ש. ע"כ.

ואע"פ שהמג"א שם (סק"ב) השיג ע"ד מרן, וכתב המשנ"ב ועוד שיש להחמיר בזה לכתחלה, אין לנו אלא דברי מרן. וכמו שנתבאר בילקו"י שבת כרך א' חלק שני (עמ' תעו). ע"ש.

ואמנם בימי ספיה״ע, הנה ידוע שחצי שעה קודם שקיעת החמה אין לאכול סעודה של פת, או עוגה יותר משיעור כביצה (בלי קליפתה), ואפי׳ התפלל כבר מנחה, כל עוד לא קיים מצות ספיה״ע. כמבואר לעיל. ומ״מ נתבאר בילקו״י שבת כרך א חלק רביעי (עמ׳ תרפא) לגבי סעודה שלישית, שלכתחילה יכול לאכול סעודה שלישית לפני השקיעה. ע״ש. והיינו דא״צ להקדים חצי שעה קודם השקיעה או צאת הכוכבים, דסעודה שלישית הויא מצוה, ובמקום מצוה לא אסרו אכילה זו. וע״ש בריש עמוד תרפה. וא״כ ה״ה בסעודת ליל שבת.

ובא״ר (סי׳ רלה סק״ו) כתב שאפשר להקל, שהכל זוכרים ממצות הבדלה. ע״כ. ובהגהות הגר״ח צאנזר כתב, ולכאורה הדבר צ״ע איך יהיה מותר להתחיל בסעודה שלישית בספק חשיכה, והרי אסור להתחיל בסעודה משום ק״ש ותפלה של ערבית, ויש לומר דשאני הכא שסעודה שלישית היא מצוה עוברת ואינה נדחית משום הספק שמא יעבור זמן ק״ש ותפלת ערבית. כן נ״ל עיקר. ע״כ.

וכ״כ בתורת שבת (סק״א), שאע״פ שחצי שעה קודם זמן ק״ש אסור לאכול, מ״מ משום עונג שבת שהוא חיוב בכל יום השבת עד שחשכה, לא שייך להחמיר כלל, שהחומרא בזה היא קולא לענין ביטול מצות עונג שבת. וסמך לדבריו ממ״ש בספר מעון הברכות (ברכות ב:) עפ״ד הצל״ח שם, שכיון שאכילת תרומה מצוה היא, ולכן מותר להתחיל בה בזמן ק״ש. שלפ״ז יש לומר דסעודת שבת נמי מצוה היא, ומש״ה לא אסרו.

וכ״כ בקצות השלחן (סי׳ צד בדה״ש אות ו) שכיון שהמנהג פשוט להתחיל בסעודה שלישית סמוך לחשיכה הגם שאין מי שיזכירנו לק״ש ותפלה, וצריך לומר שבמקום מצוה עוברת כסעודה שלישית, לא גזרו חז״ל, ועוד יש לומר וכו׳. ונראה שבצירוף סברת ר״ת וסיעתו, שמרן פסק כמותם, יש לסמוך על טעמים אלו להקל.

גם בספר לוית חן (עמ׳ ל) וביבי״א (ח״ט סיק קח אות קלז) כתב, שיכול לאכול סעודה שלישית אחר שקיעת החמה בשבת, שאין זה אלא לתא דרבנן, לכן יש לתפוס להקל כסברת ר׳ יוסי (שבת לה.) שכל משך זמן של ביה״ש דר׳ יהודה, יום הוא. ויש עוד ספק שמא הלכה כר״ת, שעדיין נמשך היום כל משך הזמן של ג׳ מיל ורביע. ושמא ביה״ש עצמו יום הוא. ושכן העלה בשו״ת זכור ליצחק (סי׳ פב). וכ״כ הגאון ממונקאטש בשו״ת מנחת אלעזר ח״א (סי׳ לג), שמנהג גדולי ישראל להקל ולהתחיל בסעודה שלישית בביה״ש, כדעת הט״ז, ושכן מנהג העולם. ויש ראיה להקל מהגמ׳ סוכה (מו:), דאי אתרמי ליה סעודה בביה״ש וכו׳.

ולענין ספיה״ע יש לדון, האם מכיון שלא ספר ספיה״ע יהא עליו איסור לאכול מדין איסור אכילה קודם ספיה״ע, או דכיון דאכילת סעודת שבת והקידוש הם מצוה לא אסרינן לאכול, וכמבואר לעיל לגבי סעודה שלישית בתוך חצי שעה לק״ש של ערבית והבדלה, ולכאורה יש לחלק דבסעודה שלישית אם לא עכשיו אימתי, ויפסיד קיום מצוה זו, ולכן התירו לו לאכול סמוך לק״ש ותפלה, משא״כ בנ״ד שיכול להמתין עם הסעודה עד אחר שיספור ספיה״ע. והעד לזה שמרן הש״ע (בב״י סי׳ רסז) שהתיר סעודת שבת קודם ק״ש הוא מטעם שכבר קרא ק״ש, ולא מטעם שהוא סעודת מצוה. ועיין בילקו״י שבת כרך ג׳ (עמוד קמז). ובילקו״י חנוכה (עמוד רטו). ובנ״ד הנה מהני לספור מבעו״י על תנאי ובלא ברכה, וכשיזכור בלילה יחזור בברכה, ובזה שרי טפי לאכול, ולסמוך על הסוברים דמהני ספירה מפלג המנחה. ולכאורה כן משמע ביבי״א חלק י״א (חלק או״ח ס״ס מח), דשפיר דמי לסמוך לספור על תנאי מפלג המנחה, ע״ש.

ויתכן שאדם שיודע שהוא באמת עלול לשכוח לספור את העומר, אין לו לסמוך על קולות אלו, וזה מצוי אצל רוב האנשים כיום, אם לא שיודע להניח סימן שבודאי יזכיר לו. וכמ״ש רבינו הגרי״ח בהגדה של פסח אורח חיים (עמ׳ ריא סי׳ כ) להחמיר בזה, וכתב, שיכול להתחיל לקדש ולאכול אפי׳ תוך חצי שעה מזמן ספיה״ע, אלא

שיזהר לאכול פחות מכביצה פת, ובינתיים יאמר דברי תורה ושירי שבת על השולחן, וכשיגיע הזמן, יספור ואח"כ ימשיך בסעודתו. ועוד כתב, ונ"ל תיקון אחר שיוכל לאכול כל צרכו ולגמור סעודתו קודם הספירה, והוא, שיאמר לשמש או לאדם אחר שאינו אוכל, שיזכירנו לברך ברכת העומר כשיגיע הזמן, ומאחר שהניח שומר עליו להזכירו אז יוכל לאכול כל צרכו קודם הספירה. מיהו, לא מהני בזה להניח אשתו, וכמו דאיתא בדין קורא לאור הנר בליל שבת דמהני שמירת אשתו, דהתם גבי נר כיון דאשתו נמי היא בכלל החיוב מהני שמירה דידה, אבל הכא כיון דאשתו פטורה ממצוה ואינה בר חיובא ולא שיכה בה, לא מהני שמירה דידה. ולכן לא יניח לשומרו כי אם אדם שהוא בר חיובא, שגם הוא צריך לזכור בעבור עצמו. ומ"מ אדם ששכח לספור יום אחד ספיה"ע, שסופר מכאן ואילך בלא ברכה, כיון שחייב להמשיך לספור [ללא ברכה], נחשב כבר חיובא לעניין הספירה עצמה, ומועילה בזה שמירתו. כן נראה לי בס"ד", עכ"ל.

ודע, שהמתפללים ערבית מבעו"י וחוזרים לקרות ק"ש אחר התפלה, יתכן שיקדימו ספיה"ע לק"ש, על פי מ"ש הב"י הנ"ל (או"ח סי' רסז), דכיון דאיכא רבוותא דפסקי דמפלג המנחה ואילך הוי זמן ק"ש וכדכתב הרא"ש בריש ברכות (סי' א) אע"ג דמשום דאיכא מאן דסבירא ליה דלא הוי זמנה עד צאת הכוכבים חוזר לקרותה משתחשך, מ"מ לא מיקרי אוכל קודם ק"ש. עכ"ל.

כיצד ינהגו כשיש חשש שישכחו לספור את העומר מחשיכה - ספיה"ע מפלג המנחה

ונשאלנו לגבי מקומות שנוהגים להתפלל בער"ש ערבית מוקדמת לאחר פלג המנחה, בשביל הילדים הקטנים שלא יוכלו להישאר ערים לסעודת השבת, ובסוף התפלה מזכירים לציבור לקרוא שוב ק"ש לאחר צאת הכוכבים, וכן לספור את העומר. אולם חוששין שחלק מהציבור ישכח לעשות זאת, לחזור לקרוא את שמע ולספור את העומר לאחר צאת הכוכבים. וגם למחרת במהלך היום שוכחים לספור בלא ברכה. ולכן שואלים האם בכלל כדאי לערוך כזה מנין לתפלה, מאחר שנמצא שבגלל שהתפללו מוקדם, מפסידים מצות ק"ש, וכעת בימי ספיה"ע יפסידו גם את מצות ספיה"ע לדעת בעל הלכות גדולות, וגם לדעת החולקים, מפסידים את המצוה של אותו היום, ואת הברכה מכאן ולהבא בכל הימים. ועוד טענו, שאצל רבים, אם שכחו לספור יממה אחת שוב אינם מקפידים כל כך לספור בימים הבאים, מאחר שמרגישים שספירה ללא ברכה אינה נחשבת כל כך.

ואמנם כשיש ציבור יראי שמים ומדקדקים במצוות כראוי, בודאי ידאגו לעצמם שלא לשכוח ק"ש בזמנה וכן ספיה"ע. ואותם מן הציבור שאין מדקדקים כראוי במצוות, הרי בלא"ה יתכן שאין מקפידים על ספיה"ע בשלימות, ויתכן שגם במצות תפלה לא יקפידו כל כך, ואם לא ימצאו מנין מוקדם לתפלת ערבית של שבת, לא יתפללו. ועכ"פ אין זה בהכרח אחריות של הגבאים, ודי שיזכירו להם כמדת האפשר לעשות תזכורת לכך, ויודיעו להם, שבהגיעם לביתם יספרו את העומר מיד קודם הקידוש, אף אם הוא רק זמן ביה"ש, ועוד לא הגיע צאת הכוכבים.

ונכון שיאחרו מעט את המנין באופן שיסיימו את התפלה לכה"פ לאחר השקיעה, ואז יספרו את העומר בברכה בביה"ש, ואותם המבינים בהלכה, יספרו שוב בצאת הכוכבים בלא ברכה.

ואם סיימו את התפלה קודם השקיעה, לכאורה הנכון שיספרו את העומר בלא ברכה, כיון שיש שיטות שיוצאים ידי חובת ספיה"ע מפלג המנחה [וכל שכן כאן בערב שבת, שכבר קבלו שבת בציבור, וכל שכן שהם כבר אחרי תפלה ערבית], ויעשו תנאי, שאם ישכחו אח"כ, יצאו בספירה זו, ואם יזכרו אח"כ (במשך הזמן) לספור, אין בספירה זו כלום, אלא יברכו על הספירה השניה ויצאו בה י"ח.

קיג. מותר להתחיל לאכול סעודה שלישית סמוך לשקיעה, אף שהוא בתוך חצי שעה לזמן ספירת העומר. אחר שסעודה שלישית היא סעודת מצוה, ואין בזה איסור של אכילה קודם קיום המצוה. ובפרט שהרגילות היא להתפלל ערבית אחר סעודה שלישית, ואין חשש שמא ישכח מלספור את העומר. קיג)

ויש מי שכתב שבכהאי גוונא שספרו קודם שקיעת החמה, גם אם ישכחו אח״כ מלספור, לא הפסידו את הברכה מכאן ולהבא, מטעם ס״ס, שמא אפשר לספור גם קודם הלילה, ושמא כרוב הראשונים שאם הפסיד יום אחד, לא הפסיד שאר הימים, שכל יום ויום הוא מצוה בפני עצמה. והביא בשם הגר״מ פיינשטיין זצ״ל (הו״ד בספר ודברת בם), שדי בספק כל דהוא אפי׳ אם הוא קלוש מאד, כדי להכריע שיוכל לברך מכאן ואילך, מאחר שלרוב הראשונים כל יום הוא מצוה בפ״ע. ע״כ. אולם לכאורה קשה לקבוע כן להלכה ובפרט בספק ברכות. ומה גם שפלג המנחה שלנו שנוי במחלוקת גדולה, ולדעת ר״ת ורוב הראשונים ומרן הש״ע, אין זה פלג המנחה, אלא הזמן הוא מאוחר הרבה יותר.

אולם כבר הבאנו לעיל מדברי מרן האמו״ר זיע״א בשו״ת יבי״א חי״א שנדפס מחדש, ושם (חלק או״ח ס״ס מח) הביא מ״ש בספר בין השמשות טוקצ׳ינסקי (עמוד עה) שתמה ע״ד החק יעקב בשם פסקי תוס׳ שיש מקילין לספור מבעוד יום, כיון דהוי לילה לענין קריאת שמע ותפלה, שא״א לעכל דברים אלו, שלא הקילו רק לענין תפלה שנתקנה כנגד איברים ופדרים. משא״כ ספיה״ע דכתיב ממחרת השבת. ע״כ. והשיב על דבריו ביבי״א: ״שיושב ודורש כמשה מפי הגבורה, והלא זה מח׳ ראשונים להדיא בריש ברכות. ומרן בסוף סימן תרצב פסק להקל לקרוא את המגילה מפלג המנחה למי שחלש. וכדעת האשכול (חלק ב עמוד כב), והארחות חיים (מגילה אות כג) בשם הראב״ד, והכלבו (סי׳ מה), והמאירי (ריש מגילה). ועיין בריש סימן תרעב. וא״כ למה נחמיר כל כך שלא לספור מבעוד יום על צבור זקנים שיש חשש שישכחו מלספור אח״כ. ואם מ״מ נחמיר בזה לחוש לסב״ל, מ״מ אין זו סברא זרה. כי דעת הרבה אחרונים כן, ראה במאמר מרדכי (סק״ה) וחק יעקב (ס״ק יג), ובביאה״ל (ס״ג ד״ה מבעוד יום) והוסיף שכן דעת הלבוש (ס״ג) והא״ר (סק״י, סקי״א), ונהר שלום (סק״ב), ועל כולם מרן הש״ע. ויסודתו בהררי קודש על פי דברי ר״ת שמפלג המנחה הוי לילה אף לקריאת שמע. ועיין בפתח הדביר (הנ״ל, סי׳ רלה סק״ד) מה שהאריך בזה, ומצדד שכן דעת מרן לגבי קריאת שמע. ואף אם לא נפסוק כר״ת, הכא הוי מילתא דרבנן ולא עדיף ממגילה דהויא מדברי קבלה, וכבר האחרונים הביאו דברי הגמ״נ בשם ראב״ן שבער״ש סופרים מבעוד יום. עכת״ד היבי״א שם.

ומ״מ בחזו״ע (יו״ט עמוד רלב) כתב, שאם לא שקעה חמה אין הציבור יכולים לספור ואפי׳ בער״ש לאחר קבלת שבת. וע״ש בעמוד רל״ד הערה כב. אלא דנראה שיועילו הדברים בחזו״ע חלק יא הנ״ל, לענין שאם יש חשש שישכחו לגמרי, ואז יפסידו גם את ספירת היום וגם את כל הימים שמכאן ולהבא, לכן יוכלו למנות לכל הפחות ללא ברכה על תנאי שאם יזכרו בלילה יחזרו למנות בברכה. דמאחר שסובר ביבי״א שאינה סברא זרה, ואדרבא דעת כמה ראשונים ועוד הרבה אחרונים כן, יוכל לסמוך ע״ז להמשיך למנות בשאר לילות בברכה מטעם ס״ס. וכ״פ בכף החיים (סי׳ תפט אות מז), ע״ש. ואפשר שבמקום צורך שאינו מוצא להעמיד שומר או שאר סימנים, יועיל אף לענין אכילה קודם ספירה, שהרי סוף סוף כבר מנה על תנאי, והוא ק״ו ממ״ש מרן בב״י (סי׳ רסז) לגבי ק״ש.

קיג) **על** פי המבואר בהערה הנ״ל.

פרק י - החייבים בספירה [נשים וקטנים, וקטן שהגדיל]

קיד. נשים פטורות ממצות ספירת העומר, הואיל ויש לה זמן קבוע, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות. ואם רצו לספור בלי ברכה רשאות. אבל אינן רשאות לברך, שהיא ברכה לבטלה. ועל פי הסוד טוב שהנשים לא תספורנה כלל העומר אף בלי ברכה. וגם הנשים מבני עדות אשכנז אינן נוהגות לברך ולספור את העומר, או מפני שאינה אלא דיבור בעלמא, ואינן מברכות אלא על מצוה שיש בה מעשה, או מפני שיש חשש שישכחו בחלק מן הלילות לספור ספירת העומר, או מטעם שעל פי הקבלה אין לנשים לספור את העומר כלל. קיד)

נשים פטורות ממצות ספירת העומר

קיד) **כן** כתבו הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז הכ"ד), והמאירי (סוף פסחים עמ' רנח). וכ"ה בזוה"ק (פר' תצוה דף קפ"ג.).

אולם בחידושי הרמב"ן (קידושין לד.), כתב, דהא דקתני איזוהי מ"ע שלא הזמן גרמא וכו', תנא ושייר, ושייר כיסוי הדם וראשית הגז "וספיה"ע" וכו'. ע"ש. וצ"ע שהרי יש זמן קבוע לספיה"ע, והויא מ"ע שהזמן גרמא. ובספר שערי תורה (ח"א סי' נו אות ט) הניח דברי הרמב"ן בצ"ע.

וע"ע בשו"ת אבני נזר (סי' שפד), ובשו"ת יגל יעקב (חלק או"ח סי' סד אות ג). **ובספר** חתן סופר (עמ' קי הערה ג) מה שכתבו ליישב דברי הרמב"ן דלא חשיב מ"ע שהזמן גרמא, שהדבר תלוי בטבע הקצירה. וי"ל. וראה בחכמת שלמה (בש"ע א"ח סי' תכו) לגבי קידוש לבנה דלא הוי זמן גרמא, דאינו תלוי בזמן אלא בטבע, שמצד הטבע אינו שייך רק פעם אחת בחודש. וכן יש לדון לגבי ברכת החמה. [ומ"מ למ"ד שנוהגת רק בלילה, הוי זמן גרמא מצד זה]. וע"ע בברכת אברהם (קידושין כט), ולהגרי"פ פערלא (במבוא לסה"מ אות י"ב). ובשו"ת באר שרים ח"א (סי' ע"ד), ובשו"ת רבבות אפרים ח"א (סי' שכ"ז), ובס' משמרת חיים (עניני ספירת העומר ח"א), ובס' בית מתתיהו ח"א (סי' י"ב אות ב'), ובחזון יחזקאל (קידושין פ"א), ובקונטרסי השיעורים (קידושין שיט).

וכיו"ב כתב בספר דברי יחזקאל (סי' מה אות ד) בביאור סברת הרמב"ן שכלל מצות ספיה"ע בהדי מצוות עשה שאין הזמן גרמא. דמ"ע שהזמן גרמא היינו היכא שהזמן הוא גורם לחיוב המצוה שתבוא, וכגון סוכה שהזמן של סוכות מחייב מצות סוכה. אבל גבי ספיה"ע אין הזמן ההוא מחייב הספירה, אלא משום דכתיב וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את וכו', ואם הבאת העומר היתה בזמן אחר היה החיוב של הספירה ג"כ בזמן אחר, נמצא שהספירה בזמן ההוא רק מהכרח העומר, ולא מצד הזמן, ולכן לא חשיב כמ"ע שהזמן גרמא.

וכבר ביארנו כן לעיל, דמצוה שהזמן גרמא שייך היכא דהמצוה בעצמותה יכולה להתקיים בכל זמן, כמו סוכה ולולב, והתורה באה והגבילה המצוה לזמן ידוע, ודבר זה נחשב למצוה שהזמן גרמא. משא"כ גבי ספיה"ע דעצם המצוה היא לספור חמישים יום ממחרת יום הביאכם את העומר, ובזמן אחר לא שייך לקיים המצוה וחסר בעצם המצוה, וא"כ אין המצוה מוגבלת בזמן אלא דבזמן אחר אין מצוה כלל, וזה לא חשיב מ"ע שהזמן גרמא. וראה במקראי קודש (פסח, עמ' רכא. וכיוצא בזה בחזו"ע פסח, הלכות ברכת האילנות הערה ד, ובחזו"ע יו"ט עמ' רכ). **ואמנם** דעת הרמב"ם אינה כן, ולדעתו נשים פטורות ממצות ספיה"ע, וצריך לומר דטעמו דסוף סוף התורה קבעה זמן מוגדר למצוה זו.

ועיין בתשובת רבינו משה חלאוה שהובאה בספר שיטת הקדמונים ב"ק (עמ' שלה. וכ"ה בספר אמרי

שפר עה"ת מט, כח, לר' יהודה ב"ר משה ב"ר חלאווה) שכתב ג"כ בשם מר אביו והרמב"ן שמצות ספיה"ע לא חשיבא כז"ג, ונשים חייבות בו, דלא מעטינן אלא שהזמן גרמא, וספיה"ע אין גורם לו הזמן אלא המעשה, דהיינו הקרבת העומר. ואע"פ שהעומר תלוי בזמן, מ"מ המספר אינו תלוי אלא במעשה ההקרבה, ולאו הזמן גרמא. הא למה זה דומה, לנשים החייבות בברהמ"ז, והרי שבת שהזמן גורם לאכילתו דאסור להתענות, וכיון שהאכילה יש לה זמן, הברכה עליה תחשב תלויה בזמן, ונמצאת א"כ דברהמ"ז תלויה בזמן, ואמאי נשים חייבות. ואם נפשך לומר דבשבת בתענית הוא דאסור, אבל אכילת פת אינה מחוייבת, ואין ברהמ"ז הבאה על הפת תלויה בזמן, מעתה יש להשיב עוד, ממצה בלילה הראשון שהכתוב קבעו חובה, (פסחים כח.) דכתיב בערב תאכלו מצות, והנה אכילת פת מחוייבת, ותלויה בזמן, וא"כ נהי דיש זמן מחיוב אכילה, אין קרוי שהזמן גרמא אלא מה שאם רצה לעשותו חוץ לזמן חיובו הראוי לו אינו יכול, כתפילין שאין זמנם בלילה, ואם הניחם עובר, אבל אכילת לילה הראשון חובה, מכאן ואילך רשות, הרי יו"כ שאסור באכילה, ומצינו זמן ראוי ומחוייב לאכילה וזמן אסור, וחוזרת אכילת פת תלויה בזמן, ואמאי נשים חייבות בברהמ"ז, אלא ע"כ דכיון שהברכה אינה תלויה בזמן אלא במעשה האכילה, לאו זמן גרמא קרי לה. וכן הדין בספיה"ע. עכ"ל.

אלא שיש לעיין, דאטו בשביל שברהמ"ז נוהגת גם בשבת ויו"ט, יהיה כזמן גרמא, הרי ברהמ"ז נוהגת כל השנה. ויתכן שכוונת המהר"ם דברהמ"ז כיון שכל השנה אינו בגדר חובה, דהא אינו חייב לאכול כדי לברך, רק שאם אכל צריך לברך, לא הוי ברכת חובה. וראה מ"ש בזה בספר שיח השדה (שער ברכת ה' סי' ג' ד"ה והנה) ובשו"ת שיח יצחק (וועדבוי סי' רכ"ב).

ואמנם דעת הרמב"ם דחשיב כז"ג. ונודע שלדעת הרמב"ם ומרן הש"ע אין לנשים לברך על מ"ע שהזמן גרמא. וע"ע בב"י (סי' תקפט), ואף לדעת ר"ת והרמ"א שנשים יכולות לברך על מצוות שהזמן גרמא, כבר כתב הפמ"ג (ס"ס רצו) זהו רק במצוה שיש בה מעשה, אבל מצוה שהיא רק דיבור לא.

אלא שבמקצת מקומות הנשים קיבלו עליהן מצוה זו כחובה. ועיין במג"א (סק"א), ובח"י (סק"ג), ובא"ר (סק"ב), ובש"ע הרב (ס"ב), ובערוה"ש (ס"ד). ע"ש.

והמנ"ח (מצוה שו) תמה ע"ד המג"א, דלא שייך שוויה עליה חובה רק כשיש דעות המחייבים אותם. ראה בדרכי משה (סי' קפח סק"ח), וכן תמה בארח"ח ספינקא בשם נזירות שמשון.

ובשו"ת משנה שכיר ח"ב (או"ח סי' קל"ד) כתב מקור לדברי המג"א, על פי מה דמבואר בטור וש"ע (סי' תצ"ג ס"ד) דנהגו שלא לעשות מלאכה אחד אנשים ואחד נשים, כל ימי הספירה משקיעת החמה עד לאחר ספיה"ע, ורמז לזה שנאמר (ויקרא כג, טו) שבע שבתות מלשון שבות, שבזמן הספירה דהיינו משקיעת החמה ואילך יש לשבות ממלאכה עד לאחר שיספור, ובש"ע הרב (ס"ט) כתב ואותן הנשים שאינם סופרות אפשר שיש להן לשבות ממלאכה כל הלילה. ע"ש. על כן כדי שיהיה מותר להן לעשות מלאכה בלילה, שוויא עלייהו כחובה, כדי ליפטר מאיסור מלאכה דכל הלילה.

אך בברכ"י (סי' תפט ס"ק כב) הביא דברי המהר"ש שער אריה ומהר"י לינגו שערערו על נשים שמברכות על מצות ספיה"ע. וכתב, שאם נוהגות כר"ת בלולב גם בספיה"ע יוכלו לנהוג כן. [ומבואר שהחיד"א לא חשש לדברי המקובלים בזה שאין לנשים לספור כלל]. וכ"כ הגר"ז (סי' תפט ס"ב). וכתב על זה בכה"ח (שם סק"ט) דהיינו דוקא למנהג הנשים של בני אשכנז שנוהגות לברך על מ"ע שהזמן גרמא. אבל לנשים של בני ספרד בלא"ה אין להן לברך. [הגם שהוא עצמו (בסי' תקפט) נטה קו מדברי מרן].

אולם בשו"ת רב פעלים ח"א (קונ' סוד ישרים סי' יב), הביא שע"פ דעת האר"י ז"ל אין לנשים לקיים מצות ספיה"ע, כיון שאינן שייכות בה על

פי הסוד, [ראה בזוהר פרשת תצוה דף קפג. ובברכי יוסף מרעיא מהימנא פרשת אמור דף צז. ועיין עוד בשער הכוונות דף פ״ה ע״ג. ובאור לציון ח״ג פט״ז כתב שלכן יש לנשים להמנע לגמרי מלספור ספירת העומר, ואף בלא ברכה. ואינו מוכרח]. וכ״ש שאין רשאות לברך עליה. וכ״כ מהר״א מני בזכרונות אליהו (מערכת עומר אות ג).

ואפי׳ לסברת רש״י (ברכות כ:) דבמצוה דרבנן לא שייך הכלל דמ״ע שהזמן גרמא נשים פטורות, ועיין בתוס׳ (שם ברע״ב), וכן בתוס׳ מגילה (כד.), ובתשובת ר״ת בספר הישר (סי׳ ע אות ד). מ״מ שאני מצות ספיה״ע שבזמן ביהמ״ק היתה נוהגת מה״ת, ואז היו הנשים פטורות, משום דהוי מ״ע שהזמן גרמא, בודאי שבזמן הזה אין הנשים חייבות במצות ספיה״ע. [ומ״ש בחי׳ הגרי״ז (מנחות סו) שלא תיקנו חכמים מצוה לספור את העומר, רק מצוה לעשות זכר למקדש. זהו דבר מחודש]. וכ״ש להרמב״ם וסיעתו דס״ל שספיה״ע גם בזמן הזה דאורייתא. וראה באורך בשו״ת יבי״א (ח״א או״ח סי׳ לט-מ-מא-מב. ובח״ח או״ח סי׳ כג אות ל). שאין לזוז מדברי מרן כלל.

ועיין בשו״ת דברי מלכיאל ח״ג (סי׳ ה) שר״ל שיש ט״ס ברמב״ן. וראה בספר באר יהודה על ספר חרדים (דף טו.).

ובמשנ״ב (סי׳ תפט סק״ג) הביא מ״ש המג״א דאף שהנשים פטורות מספיה״ע, מיהו כבר שויא עלייהו חובה. וכמדומה דבמדינותינו לא נהגי נשי כלל לספור. וכתב בספר שולחן שלמה, דעכ״פ לא יברכו, דהא בודאי יטעו ביום אחד, וגם ע״פ רוב אינם יודעים פירוש המלות. ע״כ. אולם מצינו לכמה גדולים ההולכים כדעת הרמ״א, שהנהיגו לנשות ביתם לברך ולספור העומר, וראה בספר הליכות אבן ישראל (להגר״י פישר, מועדים ח״א עמו׳ רט), ובס׳ ארחות רבינו ח״ב (עמ׳ צב), שבבית הקהלות יעקב נשים ספרו את העומר, והיה מזכירם על כך. וכ״ה בס׳ מנחת תודה (עמ׳ תנט). ובמועדי הגר״ח (עמ׳ עב) כתב שאשה יכולה להוציא אשה אחרת בברכת ספיה״ע. ע״ש. אולם אצלינו הספרדים הנשים אינן סופרות לא בברכה ולא בלי ברכה, וכדברי הרב פעלים הנ״ל. וע״ע בזה במקראי קודש (פסח, ח״ג סי׳ טז), ובס׳ מסורת משה (עמ׳ קנו), ובס׳ אשרי האיש (ח״ג עמו׳ תכג).

הנשים רשאות לקיים מצות עשה שהזמן גרמא בלא ברכה

ומ״מ בשאר מ״ע שהזמן גרמא רשאות הנשים לקיים בלא ברכה, וביאר בארחות חיים (ח״א הל׳ קידוש היום אות כ) שלא אמרו בירושלמי (ברכות פ״ב ה״ט) הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, אלא היכא דליכא אחריני דעביד כוותיה, שנראה הדבר כגסות הרוח כלומר ראו שאני חסיד. אבל אי איכא אחריני דעביד כוותיה, אינו נקרא הדיוט. [וכן לגבי בסומא המקיים מצוות, למאן דאמר שפטור]. ולפיכך המחזר בהרים וביערים אם ימצא קן צפור לקיים שילוח הקן, יש לו שכר ואינו נקרא הדיוט. וכ״כ הריטב״א (קידושין לא.), שהעושה מצוה מה״ת כתקנתה, אף שלא נצטוה הוא על זה, מקבל שכר, ול״ד למי שעושה דבר שאינו מצוה כלל, שהוא כמוסיף על התורה.

וז״ל הרמב״ן (קידושין לא.): ומ״מ ר״ת ז״ל תוקע עצמו בדבר זה לומר, שאם רצו הנשים מברכות, ואי קשיא ממ״ש בירושלמי כל העושה דבר שאינו מצווה בו נקרא הדיוט, התם שעושה דבר שאינו מצווה מה״ת כלל שהוא כמוסיף על התורה, אבל מי שעושה מצוות התורה כתקנן, אע״פ שלא נצטוה הוא בהם, כגון נשים ״וגוים״, מקבלים עליהם שכר, שכל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, והכי מסתברא מדאמרינן (ראש השנה לג.) אין מעכבין את הנשים מלתקוע בי״ט ואף שיש בתקיעה שלא לצורך איסור שבות, ש״מ צורך מצוה היא, לפיכך אם רצו לברך אין למחות בידן, וא״ת היכן צונו, כיון דרשות דמצוה הוא, והקב״ה צוה במצוה זו לאנשים חובה, לנשים רשות, צונו קרינא ביה, זהו דעת ר״ת ז״ל. ע״כ.

והמאירי (ב״ק פו:) כתב, שלא אמרו נקרא הדיוט, רק בדבר שכל כי״ב העושה פטור ממנו, ואינו דבר שיצא ממנו שכל או מוסר או סלסול או הכנעת לב וכיוצא באלה, ועושה ממנו על

עצמו מצוה. ובשו"ת עולת שמואל (סי' צח) כתב, כלל גדול אני אומר דעד כאן לא קאמר הירושלמי שהפטור מהדבר ועושהו נקרא הדיוט, אלא בחומרא דאתי לידי קולא, כגון מצטער שפטור מן הסוכה שאם מחמיר לישב מתבטל מעונג ושמחת יו"ט. מש"ה נקרא הדיוט. הא לאו הכי לית לן בה. והאריך בזה החיד"א בברכ"י (יו"ד סי' שלג אות א), ועיין במג"א (סי' לב) במה שמצינו בכ"ד שאמרו המחמיר תבא עליו ברכה, ואמאי לא נחשב כהדיוט.

אשה המקיימת מצוה שהז"ג אינה עוברת בבל תוסיף

ועיין בגמ' קידושין לד: שהוקשה כל התורה כולה לתפילין, וכשם שתפילין נשים פטורות, ה"ה שאר המצוות שהז"ג. והטעם לזה כתבו האבודרהם והכלבו, דהוא מטעם שהאשה צריכה להיות עזר וסיוע לבעלה בעניני הבית, וכמבואר בגמ' כתובות (נט:) ואם תהיה צריכה לקיים את כל המצוות, בקום ועשה, לא תוכל לעסוק בצרכי הבית, ולכן פטרוה ממ"ע שהז"ג, משא"כ מצוות שאין הז"ג שיכולה לקיימם בכל זמן שתרצה, לא תיטרד מכך בעניני הבית. וכיון שפטרו האשה ממצוות שהז"ג מהטעם הנז', לא חילקו בין אשה נשואה למי שאינה נשואה.

ובילקוט שמעוני (שמואל א, פרק עח, בד"ה וחנה) כתב טעם אחר, שלאיש יש שני לבבות, יצר הטוב ויצר הרע, (עי' ברכות סא.) ובכל מצוה שעומד לקיים יש לו ניסיון שווה בין היצרים, משא"כ האשה שיצר הטוב אצלה הוא לא כ"כ חזק, ולכן אם יש למצוה זמן מוגדר היא לא תקיים את אותה מצוה, ולכן חז"ל פטרוה. ודי בזה.

ואשה הרוצה להחמיר על עצמה ולקיים המצוות שפטורה מהן, אם שייך בזה איסור בל תוסיף, אחר שמחייבת את עצמה במה שהתורה פטרה אותה, נודע שדעת רבינו ישעיה הראשון שיש איסור בל תוסיף לנשים שמקיימות מ"ע שהזמן גרמא, ואם מברכות עוברות גם על איסור לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, שברכה לבטלה היא. וכמבואר בספר המכריע (סי' ע"ח). ובפסקיו למס' ר"ה (לג.) ע"ש.

ועיין ברש"י (ר"ה לג.) שכתב בזה"ל: דמ"ע שהז"ג הוא וכי תקע איכא בל תוסיף. עכ"ל.

וע"ע ברש"י בעירובין (צו.) לגבי מיכל בת כושי שהיתה מניחה תפילין וחכמים שבאותו הדור לא מיחו בה. וכ' רש"י: דהווי כתוספת על דברי תורה. עכ"ל.

ומבואר דשי' רש"י שיש בזה איסור של ב"ת. וע"ש בתוס' (עירובין) שהק' ע"ד רש"י דלא שייך כאן איסורא דבל תוסיף. וגם המהרש"א בר"ה שם, העיר ע"ד רש"י הנ"ל שהרי האשה אינה חייבת כלל במצוה זו ומה שייך בזה ב"ת.

ובספר או"ז הגדול (חלק ב' סי' רס"ו), הביא תשובת רש"י שאוסר לנשים לברך על סוכה ולולב, והסכים עמו להלכה ולמעשה. וכ"ד רבינו אפרים, רבנו מנוח, מחזור ויטרי, וכן העלה הגאון רבי אברהם אבן טוואה בתשו' שבסוף ספר התשב"ץ (סי' ל"ב).

ועיין בב"י (סי' תקפט) שהביא דברי האגור (סי' תתקי) שכתב, שאם הנשים רוצות יקיימו המצוה בלי ברכה, שאם יברכו הרי גילו בדעתן שלשם חובה הם עושות, ועוברות על בל תוסיף, ועוד איכא ברכה לבטלה. עכת"ד. וכתב עליו הב"י, דמ"ש שאם מקיימות המצוה עוברות על בל תוסיף אם מברכות אינו נכון כלל, אלא שאין לי להאריך.

ומה שהאגור תלה זאת בברכה, היינו משום דבזה היא מראה שעושה זאת כחובה, ולכן עוברת בבל תוסיף. ואף דקי"ל שברכות אינן מעכבות, מ"מ ע"י הברכה מכוונת לשם מצוה.

ומלשון הרמב"ם (פ"ג מהלכות ציצית ה"ט) שכתב, "נשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה" משמע שעיקר הקפידא היא על הברכה בלבד, אך יכולות לקיים המצוה בלי ברכה. וצ"ל דאיסור בל תוסיף שייך כאשר יש חיוב במצוה, ומוסיפים על המצוה, כגון שנותן חמש פרשיות בתפילין. או יושב בסוכה שמונה

ימים, שהוא תוספת על עיקר החיוב הקיים. אבל באשה הרי אין לה חיוב מעיקרא, ולכן לא שייך הכא בל תוסיף.

וע' ברמב"ם (פ"ט מהל' ממרים) שכתב, שהאומר שבשר עוף בחלב אסור מה"ת עובר על בל תוסיף. ע"כ. והיינו שמה"ת יש איסור בשר בחלב בבשר בהמה, והוא מוסיף על הנאמר בתורה שגם בשר עוף אסור מה"ת.

וע' בתוס' בכמה דוכתי (עי' ר"ה טז: ד"ה ותוקעים, ושם כח: וסנהדרין פח:) שביארו שהאיסור של ב"ת הוא דוקא היכא שמוסיף בגוף המצווה עצמה, וכגון שהתורה ציותה לקחת ארבעה מינים והוסיף לחמשה מינים, או כהן בברכת כהנים שמוסיף ברכה מדעתו, שבזה עובר על ב"ת, משא"כ אם נוטל ארבעת המינים כמה פעמים ביום, או כהן שמברך את הישראל כמה פעמים באותו יום, לא שייך בזה ב"ת, כיון שאינו משנה את צורת המצוה שקבעה התורה, וה"ה הכא באשה המקיימת מצוה שהז"ג שלא משתנה גוף המצווה בכך, ולכן אין כאן ב"ת.

ועכ"פ מדברי מרן הב"י (סי' תקפט) הנ"ל מבואר, דאשה המקיימת מצוה שהז"ג אינה עוברת על בל תוסיף.

וע' בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סי' לט) שהביא משו"ת דברי חיים מצאנז (סי' כז) שאסר לנשים לקיים המצוות שהז"ג אף אם אינן מברכות, אך מרן זיע"א דחאו, כיעו"ש. וכך מדוייק ג"כ לשון הרמב"ם הנ"ל, שעיקר הקפידא היא על הברכה בלבד, אך יכולות לקיים המצוה בלי ברכה. וע"ש שהביא עוד ראיות לזה.

חקירה בגדר הפטור של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא

והנה יש לחקור בגדר הפטור של נשים ועבדים ממ"ע שהזמן גרמא, האם הכוונה שאינם בכלל המצוה כלל, או רק שנפטרו מן המצוה בגדר חיוב, אבל אם רוצות יכולות לחייב את עצמם במצוה. וגם לצד ב' בחקירה זו, יש לומר דמ"מ אין להם לברך על זה, הן מחמת שלא תיקנו חכמים ברכה למי שאינו מחוייב כלל, והן מחמת שסוף סוף לשון וציונו משמע ציווי של חיוב, ולא רשות.

ואף שאנו מברכים על הסוכה בכל סעודה ביום, בלשון וציונו, אף שאין חיוב לאכול בסוכה מלבד בליל סוכות, שאני התם דא"א לג' ימים בלא שינה, וממילא מחוייב לישן בסוכה, וכמ"ש הרז"ה בסוף פסחים, לחלק בין סוכה כל שבעה לבין מצה כל שבעה.

ושוב ראיתי חקירה זו בספר דברי יחזקאל (סי' כח), לגבי אשה המקיימת מצות ציצית, אם שייך בזה עשה דוחה לא תעשה, כמו בכלאים בציצית, וברמב"ן (כתובות מ.) נראה דשייך בזה עשה דחי לא תעשה. וכתב שם, שמסתבר דאע"ג דפטרינהו רחמנא לנשים ממ"ע שהזמן גרמא, מ"מ אי מקיימי להו, הוה ליה עשה גמורה, דלא פטרינהו רחמנא אלא מחיוב המצוה בלבד, שהרי דעת ר"ת שמברכות על מ"ע שהזמן גרמא, כיון שנוטלת שכר על זה, והיינו טעמא דקיום מצוה יש להם, ועיקר ברכה ניתקנה על קיום המצוה. וקצת ראיה לזה ממה שדימו התוס' נשים במ"ע שהזמן גרמא, לסומא בכל המצות (למאן דאמר שפטור), ואי נימא דמי שאינו מצווה אין לו קיום מצוה כלל, מאי קאמר רב יוסף מריש הו"א מאן דאמר לי דסומא פטור מן המצוות עבידנא יומא טבא והלא מפסיד גוף כל המצוות, וכמו שכתבו התוס' להוכיח כיו"ב לענין הברכות, וע"כ מוכח מזה דאי מקיים יש לו גוף המצוה, ואפי' לפי מאי דמסיק רב יוסף דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה, לא בא לגרוע ע"י זה גוף קיום המצוה, אלא דהך תוספת שכר דמצווה הוא מטעם שדואג ומצטער יותר ממי שאינו מצווה כמו שכתבו התוספות, והך חילוקא איכא גם בין מצווה להמצווה, דמי שדואג יותר שכרו הרבה יותר, אבל אין בזה גריעותא בגוף קיום המצוה כלל. עכת"ד. ואכמ"ל בזה.

קטו. אשה מבני עדות המזרח שנישאת לאיש מעדות אשכנז, ומקום מושבם כאן בארץ ישראל, לא תברך על ספירת העומר וכדומה, וכמו שאינה רשאית לאכול מבשר "כשר", שאינו נקי מסירכות הריאה (גלאט). וכן כל כיוצא בזה. וכל שכן להיפך באשה אשכנזיה שנישאת לבן מעדות המזרח, שבלאו הכי צריכה לנהוג בכל הדברים כמנהגי בעלה, ובכלל זה שלא לברך על המצוות שהן פטורות מהן. קטו)

גם עבדים פטורים מספה"ע, ודין עבד שנתשחרר בימי הספירה, וחציו עבד

וכשם דנקטינן להלכה שנשים פטורות מספיה"ע, ה"ה עבדים. ובמנחת חינוך (מצוה ש"ו) נסתפק בעבד שספר ספה"ע בעבדותו, ואח"כ נשתחרר, אם יכול להמשיך לספור בברכה, דשמא אע"פ שעשה את המצוה בפטור, מ"מ יועיל להחשב תמימות, והביא ראיה מיבמות (סב.) דאם היו לו בנים בגיותו, ונתגייר, לריו"ח קיים פריה ורביה, אף שעשיית המצוה היתה בזמן שהיה פטור. וה"נ י"ל בספה"ע, דמ"מ נחשב ספירה וחייב להמשיך לספור. ויש לדחות שפריה ורביה שאני שהעיקר הוא התוצאה שיש לו בנים. אלא שהמנ"ח סובר שגם בספה"ע מה שעשה קודם נחשב שעדיין החשבון קיים. וצ"ע.

ובמנ"ח שם דן במי שחציו עבד וחציו בן חורין, וכתב שאינו יכול לספור בעצמו, כמו שאינו יכול לתקוע לעצמו בשופר, וצריך לשמוע מאחרים. ואינו מוכרח דשופר שאני, שיש דין שמיעה של חיוב, ואין די במעשה תקיעה לבד, שצריך לשמוע קול שתקע בר חיובא, ולא שמעורב בו קול פסול ופטור. וכן יש לדון לגבי קריאת מגילה. ראה בב"י ובב"ח (סי' תרפט), ומה שהעירו על הטור שהשמיט דין זה. משא"כ לגבי סוכה מבואר ברמב"ם (סוכה פ"ו ה"א) שחציו עבד חייב בסוכה. ובמנ"ח (מצוה שכד) כתב, שכמו כן חייב בלולב.

אשה מבני עדות המזרח שנישאת לאשכנזי לא תברך על ספירת העומר

קטו) **הנה** בחולין (יח:), אמרו, כי סליק ר' זירא (מבבל לא"י), אכל מוגרמת דרב ושמואל, ופריך, ור' זירא לית ליה נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם? אמר אביי, ה"מ מבבל לבבל, אי נמי מארץ ישראל לבבל, אבל מבבל לאר"י כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו. רב אשי אמר אפי' תימא מבבל לאר"י הני מילי היכא דדעתו לחזור, ר' זירא אין דעתו לחזור הוה, וכ' הרא"ש והר"ן (ר"פ מקום שנהגו), שמכאן מוכח שיש לילך אחר מנהג המקום שדעתו להשתקע שם, בין לקולא בין לחומרא, ולפיכך אכל ר' זירא מוגרמת דרב ושמואל בעלותו לא"י, מכיון שלא היה דעתו לחזור לבבל, הילכך לא נהג חומרי המקום שיצא משם. ע"ש. וכ"ד התוס' (חולין יח:). וכתבו, דבפסחים (נא.) אמרינן, רבב"ח כי אתא (לבבל) אכל דאייתרא. (חלב שעל היותרת של הקבה, ובני א"י נוהגים בו היתר, ובני בבל נוהגים בו איסור. רש"י) ופריך, ורבב"ח לית ליה נותנין עליו חומרי המקום שהלך לשם. ומשני רב אשי ה"מ היכא דאין דעתו לחזור, רבב"ח דעתו לחזור הוה. ולפ"ז מתני' לצדדין קתני, חומרי מקום שיצא משם היינו כשדעתו לחזור דוקא, וחומרי מקום שהלך לשם באין דעתו לחזור. ואין לחוש במאי דקתני לצדדין, דלעולם נותנין עליו חומרי מקום שדעתו להיות שם. ע"כ. וכ"פ הראבי"ה (חלק ב סי' תצו) שאם אין דעתו לחזור נוהג כמנהג המקום שהלך לשם אף להקל, כר' זירא שאכל מוגרמת דרב ושמואל. וכ"כ בעל המאור (פסחים שם). וכ"כ המאירי (בחולין ובפסחים שם), ובספרו מגן אבות (סי' כ עמ' צט). וכ"כ הנמוקי יוסף (ר"פ מקום שנהגו) בשם הריטב"א. וכן כתבו ההשלמה (שם) והמאורות (שם), והרשב"ץ (יבין שמועה מאמר חמץ, דל"ב ע"ד). ובארחות חיים (הל' ערב פסח אות ב), והריב"ש (סי' מד, וסי' שצט). ע"ש.

ומרן בש״ע (יו״ד סי׳ ריד ס״ב) פסק על פי הריב״ש: שאף בדברים שהיו אסורים בהם בעירם מפני מנהגם, ואין מנהג העיר שבאו לדור בה לאסור, הותרו בהם, אם אין דעתם לחזור. ע״כ.

ומעתה באשה אשכנזיה שנישאת לספרדי, כיון שהוא נוהג כדעת מרן, האשה צריכה לילך אחר מנהגו ולא לברך על מ״ע שהזמן גרמא. שדינה כהולך ממקום שנהגו להחמיר למקום שנהגו להקל, ואין דעתו לחזור, שנוהג כמנהג המקום שהלך לשם.

וכן מפורש בשו״ת הרשב״ץ (ח״ג סי׳ קעט), שכ׳, במקומות שיש קהלות חלוקות במנהגיהם, שהם כמו שני בתי דינים בעיר אחת, אחד מורה כב״ש ואחד מורה כב״ה, שאין בזה משום לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות, כדאיתא ביבמות (יד), ונשא איש מאנשי קהלה אחת אשה מאנשי הקהלה האחרת, אין ספק שהאשה נכללת עם בעלה בכל חיובו, דאשתו כגופו בכל הדברים, ונפטרת מקהלת בית אביה, ע״ש.

ובשם הגראי״ל שטיינמן הביאו (מים חיים גליון רפז), שאשה אשכנזיה שספרה ספיה״ע בברכה, וכעת נישאה לבן מעדות המזרח, שוב לא תברך על מ״ע שהזמן גרמא, כיון שהיא צריכה לנהוג ככל מנהגי בעלה, ואצל הספרדים נוהגים שלא לברך. ע״כ. וזה פשוט וברור.

אמנם במקרה הפוך, שאשה מבני עדות המזרח נישאה לבן עדות אשכנז, שמנהגם שהנשים מברכות על מ״ע שהזמן גרמא, נראה שראוי ללמד אותה שלא תברך על כל מ״ע שהזמן גרמא, ולא תכנס בספק ברכה לבטלה. שהרי גם מרבני אשכנז יש שכתבו שהאשה לא תברך על מ״ע שהזמן גרמא, וקי״ל סב״ל. ובפרט שבארץ ישראל אתריה דמרן, דעת הרבה גדולי עולם שעל כל הבאים לכאן לעשות כפי פסקי הרמב״ם ומרן מארי דאתרין. ולפ״ז קהלות אשכנז היו צריכים לעשות בכל כדעת מרן, כמבואר בתשובת מרן הב״י באבקת רוכל (סי׳ ריב). ואמנם הרב פנים מאירות תנא הוא ופליג על מרן הב״י, מ״מ בנ״ד שב ואל תעשה עדיף.

וחילוק גדול יש בין אשה אשכנזיה שנישאה לספרדי, לבין מקרה הפוך. וכמ״ש בשו״ת יבי״א ח״ה (או״ח סי׳ לז בלוח המפתחות): שאשה ספרדיה שהיתה נוהגת היתר בקטניות בבית הוריה, ונישאת לאשכנזי, אע״פ שבבית בעלה ״אין ראוי״ שתבשל אורז וקטניות בפסח לעצמה, מ״מ כשהולכת לבית אביה מותר לה לאכול עמהם, שמכיון שארץ ישראל אתריה דמרן, לא אמרינן שקיבלה עליה מנהג ארצות אשכנז לגמרי. וכ״ש שאינה רשאית להקל לאכול מבשר ״כשר״, שאינו נקי מסרכות הריאה (גלאט). וכיו״ב. ואכמ״ל. עכ״ל. ובפרט בנ״ד, שדעת כמה מגדולי אשכנז שהנשים והבנות אין להם לברך על ספיה״ע. והמשנ״ב (סי׳ תפט סק״ג) כתב שבמדינותם אין מנהג הנשים לספור כלל, והביא מס׳ שולחן שלמה, דעכ״פ לא יברכו, דהא בודאי יטעו ביום אחד.

[**ויש** לפרש כוונתו שיטעו במספר כיון שסופרות ביחיד. ואין הכרח לפרש דר״ל שיש לחוש שמא ישכחו וס״ל דהוי ברכה לבטלה למפרע. ובשלחן שלמה שם הנוסח: דהא בודאי יטעו ביום אחד ולא יודעין הדין. ויל״פ לא שחושש על הברכה למפרע, אלא על מה שיטעו וימשיכו למנות בברכה מכאן ולהבא. ומה גם, שיש אומרים שע״פ הסוד הנשים אינן שייכות במצוה זו].

וכן בכל כהאי גוונא, ובפרט לגבי ברכת הדלקת הנרות בער״ש ויו״ט, שיש לה לברך קודם ההדלקה, ואין לה שום היתר לברך אחרי ההדלקה, שלרוה״פ הוי ברכה לבטלה. ואם יש בזה חשש בשלום הבית, כגון שבעלה כופה אותה לברך אחרי ההדלקה, ומתעלם מדברי רוה״פ, תאמר לו, אני מכבדת אותך מאד, וכפי חובת אשה כשרה העושה רצון בעלה, אבל אני חוששת מאד לדעת גדול הדור ורוה״פ שיש בזה לכל הפחות חשש של איסור ברכה לבטלה.

ולגבי אשכנזי הרוצה לקבל על עצמו לנהוג בכל ההלכות כדעת מרן הש״ע בין לחומרא בין לקולא, האם רשאי לעשות כן ע״י התרה, כתבנו במק״א (עיין בילקו״י פסח כרך ב סי׳ תנג סעיף יא). ובשו״ת אבי בעזרי (עמ׳ שמח) הביא מכ״י של מרן

אאמו״ר זצוק״ל שכתב, שרשאי האשכנזי לעשות הכל כמנהגי הספרדים בארץ ישראל שקיבלו הוראות מרן. על פי תשובת מרן באבקת רוכל (סי׳ ריב). ואין כאן מקומו.

תשובה בענין קבלת שבת בהדלקה לבני ספרד ובני אשכנז

וכעת ראיתי למחבר אחד שכתב, שיש להורות לבנות ספרד שראוי שיקבלו שבת בהדלקה, כיון שמרן הביא את דעת בעל הלכות גדולות בסימן רס״ג ס״י, וכ״ה דעת מרן לחוש לדעת בעל הלכות גדולות, שהרי הביא דבריו בש״ע ופלפל בהם, וש״מ שלא הביאו מחמת כבוד בעלמא, אלא לחוש לדבריו, שלכתחלה יש לנהוג כדבריו. ועוד שלגבי נר חנוכה פסק להקדים נר חנוכה לנר שבת. וטרח בכדי לעשות סניגורין לדבריו. (הליכות שבת חלק ב עמ׳ תקלג, תקלד).

אולם הדבר פשוט וברור שדעת מרן הש״ע שאין קבלת שבת תלויה כלל בהדלקה, וכמו שסיים בסימן רסג ס״י: ״ולדידן, כיון שהתחילו מזמור שיר ליום השבת הוי כברכו לדידהו״. הרי שקבלת שבת הוי באמירת ברכו או מזמור שיר ליום שבת, ולא בהדלקה. ודעת מרן שגם אין לחוש כלל לסברת הבעל הלכות גדולות לגבי שבת, זולת לגבי דין תדיר ושאינו תדיר, שבזה מרן כתב בהל׳ חנוכה להקדים נר חנוכה לנר שבת, שאין כלל זה דתדיר וכו׳ לעיכובא, כמבואר בב״י שם. ובפרט שכ״ה על פי הסוד להקדים נר חנוכה. ובאמת שגם אחינו האשכנזים מודים לזה, שהרי איש המדליק נרות, נהגו כולי עלמא שאינו מקבל שבת בהדלקה. ואין שום מקור בראשונים לחלק בין איש לאשה. ובילקו״י שבת ב׳ הארכנו שגם בדעת בעל הלכות גדולות אין הכרח כלל שקבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות. והמחבר הנז׳ לא ראה כדרכו כל מה שהארכנו בילקו״י שבת כרך א׳ חלק שני בקונטרס אחרון, ובעיקר בילקו״י חנוכה (עמ׳ תקכד והלאה). ע״ש.

גם מ״ש שם שנשות אשכנז חייבות לקבל שבת בהדלקה, אחר שנהגו בזה כדברי המג״א ומשנ״ב, ואע״פ שבילקו״י הרבה להקשות ע״ד המג״א, אין אחר המנהג כלום. הנה אינו מובן, שהרי כמה אחרונים כתבו לדחות ראייתו של המג״א, שהמג״א הוכיח כן מכח קושיא, שכיון שדעת הרמב״ם מפורשת שיכול לעשות תנאי שאינו מקבל שבת, אמאי כתב הרמ״א שיש אומרים שמברכין אחר ההדלקה, הרי יכול לעשות תנאי שאינו מקבל שבת בשעת הברכה רק בגמר ההדלקה, ומכח קושיא זו הכריח המג״א שדעת הרמ״א שא״א לעשות תנאי כזה רק במקום צורך גדול. ואילו הגר״ב פרנקל בהגהותיו על המג״א, העיר, שלשון הרמ״א: ויש אומרים שמברכין אחר ההדלקה, אינו בדוקא, שבאמת המעיין בדרכי משה ימצא שאין כזה מאן דאמר, והרמ״א לא הביא שום חולק על המרדכי וש״ר שפירשו להדיא שמברכין אחרי ההדלקה, רק הביא שיש נשים שנהגו לברך אחרי ההדלקה, וא״כ אין כאן קושיא ולא כל סתירה בדברי הרמ״א.

אלא שיש שאמרו סברא יפה, דמשום מיגדר מילתא הוא, כיון שנשים דעתם קלה, ונמשכין לעשות מלאכות עד הרגע האחרון סמוך לביה״ש, ונמצא שנכשלות בספק או ודאי חילול שבת ח״ו, לכן טוב לגדור אותם להמנע מכל מלאכה אחרי הדלקת הנרות. אך זה אפשר לעשות באופן הנכון על פי ההלכה, דהיינו שיאמרו להם שגם לדעת רבינו פרץ שממילא מקבלת שבת בהדלקה, זהו רק בגמר כל ההדלקה, ואין לזה קשר לברכה על ההדלקה.

ומה שהעיר עוד שם על דברינו בשו״ת הראשון לציון, לגבי הבדלה על תה, הנה גם בנידון זה הרי העמיק חקר בשו״ת יבי״א, וכל חכם ומבין יודה על האמת כאשר לומד את כל התשובה שם היטב, ואף שיש מחכמי הדור שחולקים, מ״מ לא ראו כל מה שביאר ביבי״א בטוב טעם ודעת, וממילא א״צ לבלבל את הציבור בדעות ונספות בהלכה, אחר שכבר פשט המנהג להחמיר בזה כדברי היבי״א, וסב״ל, ובודאי שיש לנקוט שחמר מדינה הוא רק משקה משכר, שיש בו כוהל.

ומה שתמה שם על מה שכתבנו שאף בני אשכנז יכולים לברך על נר חשמלי ולא חששנו לסב״ל. הנה המשנ״ב פסק עפ״ד המג״א ועוד

קטז. מצוה לחנך את הקטנים לספור את העומר בכל יום, ויש לחנכם לספור עם ברכה כדת. ואין הקטן יכול לברך ולספור אלא לעצמו, אבל אינו מוציא את הגדול ידי חובה. קטז)

אחרונים להקל בזה, ובני אשכנז פחות חוששין לסב"ל, אחר שסוברים כד' התוס' דברכה שאינה צריכה הויא מדרבנן, ומש"ה שפיר כתבנו שהמיקל בזה יש לו ע"מ לסמוך. ואמנם לכתחלה יש להורות גם לבני אשכנז שלא לברך על נר חשמלי, אחר שביבי"א הביא עוד סברות בזה שלא לברך על נר חשמלי, מ"מ המקילין בזה גם מבני אשכנז יש להם ע"מ שיסמוכו וכמו שכתבנו.

לחנך קטנים לספור את העומר בכל יום, ובדין מצות חינוך במצוות דרבנן

קטז) עיין בשערי תשובה (סי' תפט סק"כ), וכן משמע במהרי"ל, ובמנחת חינוך (מצוה שו). וכן משמע מהאחרונים שדנו לגבי קטן שהגדיל, ומשמע שעד שהגדיל פשוט היה להם שמברך וסופר. ועיין ביבי"א ח"ג (חלק או"ח סי' כח אות טו).

ואמנם למאי דקי"ל דספיה"ע מדרבנן, ד"ז תלוי אם יש מצות חינוך בדרבנן, והנה במגילה (יט:) שנינו, הכל כשרים לקרות את המגילה, חוץ מחרש שוטה וקטן. רבי יהודה מכשיר בקטן. וכתבו התוס' שם, וקשה, באיזה קטן מיירי, אי בלא הגיע לחינוך, מאי טעמא דרבי יהודה דמכשיר וכו', ואי בהגיע לחינוך מאי טעמא דרבנן דפסלי וכו'. ויש לומר דלעולם מיירי בקטן שהגיע לחינוך, ואפ"ה פסלו רבנן משום דמגילה ליכא חיובא אפי' בגדולים אלא מדרבנן, וקטן אין מחוייב אלא מדרבנן אפי' בשאר מצות וכו'. ע"כ. ומלשונם שכתבו "אין מחוייב אלא מדרבנן אפי' בשאר מצוות", משמע, דגם במקרא מגילה הקטנים מחוייבים מדין חינוך, ומקרא מגילה הא הוי מדרבנן. ומשמע דמצות חינוך היא גם במצוות דרבנן. ובחקרי לב (סי' צט) העיר מדברי התוס' הללו, ע"ד הרמ"ע מפאנו (סי' קיא), שכתב שאין מצות חינוך בדרבנן. ועיין בזה בקהלות יעקב ברכות (סי' טו).

אך יש לומר, דשאני מגילה דהויא מדברי קבלה, ודברי קבלה כדברי תורה דמי, וכמ"ש בכיו"ב המאור (סוף פרק ב' דתענית). והובא בהר"ן שם. אבל בשאר מצוות דרבנן יש לומר דליכא למצות חינוך.

ולכאורה יש סמך לזה ממה שאמרו בחגיגה (ו.) כל היכא דגדול מחוייב מדאורייתא קטן נמי מחנכינן ליה מדרבנן, וכל היכא דגדול פטור מדאורייתא, מדרבנן קטן נמי פטור. ע"ש. ומשמע דקטן פטיר ועטיר ממצוות דרבנן.

אך בשו"ת יבי"א (ח"ג סי' כז אות ז) תמה על זה, דהא תנן (ברכות כ:) קטנים חייבים בתפלה, והיינו אף להסוברים דתפלה דרבנן. וכ"פ בש"ע (סי' קו ס"א). ואע"פ שאין ראיה כל כך מדברי מרן, דיש לומר דאזיל לשיטתיה דס"ל התם דתפלה הויא מדאורייתא, וכמ"ש הפר"ח שם בדעת מרן, מ"מ מדברי הלבוש שם נראה דהויא מדרבנן. וכ"כ בכה"ח שם בד' הלבוש. ועם כ"ז פסק לחיובא. וכמתני' הנ"ל שאין מי שחולק עליה. ודוחק לחלק דשאני תפלה דרחמי נינהו.

ולכאורה כן יש ללמוד גם מדברי רש"י בברכות (מח.), שכתב, ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק, אע"ג דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא, כדאמר בפרק מי שמתו, מיהו כיון שמחוייב מדרבנן מחוייב בדבר קרינן ביה, ומוציא רבים י"ח, וא"ת בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי, ההוא אפי' מדרבנן לא מחייב, דעליה דאבוה הוא דרמיא לחנוכיה. ע"כ. ומשמע דיש מצות חינוך גם במצוות דרבנן, שהרי ברכה אחרונה על כזית דגן היא מדרבנן, דמה"ת אין חיוב לברך ברהמ"ז עד שיאכל וישבע, ואפ"ה קאמר רש"י דעליה דאבוה רמי לחנוכיה. ודו"ק.

תדע, שהרי להתוס' והרמב"ן עיקר מצות התפלה היא מדרבנן, ואע"פ כן שנינו שחייב לחנכו בתפלה. וה"ה לדידן לגבי שאר מצוות דרבנן. וכ"כ בשו"ת חקרי לב (חלק או"ח סי' צט) להוכיח מדין חינוך בתפלה, שחייב האב לחנך את בנו גם

במצות דרבנן. וע״ע בספר ערך השלחן (סי׳ נג וקפו ותקנד), ובברכ״י (ס״ס תרנז), ובשו״ת תורת רפאל (סי׳ עט), ובשו״ת חוט המשולש להגרא״י (סי׳ מה), ובשו״ת יבי״א ח״ג הנ״ל (אות ז׳), ובספר מאור ישראל (חגיגה ו.).

וכן מבואר בירושלמי (פ״ב דמגילה ה״ה), שגם במצות דרבנן תיקנו חינוך לקטן. וכ״פ הרמב״ם (ריש הלכות מגילה) שמחנכין הקטנין לקרוא את המגילה. וכ״פ בש״ע (או״ח סי׳ קו ס״א) שקטנים חייבים בתפלה.

ואמנם הא״ר (ס״ס קפו) כתב אליבא דהלבוש, דמכיון דקי״ל (בס״ס שמג) דבאיסור דרבנן אין מצווים להפרישו לכולי עלמא, משמע שאין קטן מחוייב במצות דרבנן כלל, ולא תיקנו חינוך בזה.

וכיו״ב כתב בשו״ת הרמ״ע מפאנו (סי׳ קיא), דהואיל וקי״ל כרבנן דרבי יהודה (מגילה יט:) שאין חינוך בדרבנן, לכן אין הקטנים צריכים להתענות בד׳ צומות. ע״ש. והו״ד בפתח הדביר (סי׳ ריט אות ו׳), ושכן כתב המהר״ם בן חביב, דאין חינוך לקטן במידי דרבנן. שהרי במגילה (יט:) שנינו, הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש״ו, ורבי יהודה מכשיר בקטן, ואנן קי״ל כרבנן שאין חינוך בדרבנן. ע״ש.

אך בשו״ת יבי״א ח״ג הנ״ל תמה על הרמ״ע מפאנו, דמה שאמרו במגילה היינו לענין להוציא אחרים י״ח, אבל לענין החיוב לחנך את הקטן גם במידי דרבנן, לא מבואר שם ולא מידי. וכדמשמע מדברי הרמב״ם (ריש הלכות מגילה) שמחנכין את הקטנים לקרות המגילה. וכן לענין איסורי דרבנן, דדעת הרמב״ם והרשב״א דאסור למיספי בידים לקטן. [וראה בשו״ת יבי״א ח״א חלק יורה דעה סימן ד׳].

והראיה שהביא הא״ר מההיא דקי״ל (בס״ס שמג) דבאיסור דרבנן אין מצווים להפרישו, יש לדחותה על פי מ״ש התוס׳ בנזיר (כח:), דחינוך לא שייך אלא להזהירו לעשות לקיים מצוות, אבל להזהיר מלעבור אין זה חינוך. ועוד אומר ר״י דחינוך לא שייך אלא באב אבל באיניש אחרינא לא שייך. ע״כ. והשתא לתירוץ הראשון שהחינוך הוא בקום ועשה להזהיר לעשות לקיים מצות, פשוט שאין ראיה מההיא דסימן שמג, דשאני מצוות דרבנן שהם בקום ועשה לחנכו לקיימם אין הכי נמי דחייב.

וכ״כ להדיא המג״א (סי׳ שמג סק״ב) שאפי׳ מאיסורין דרבנן אביו מצווה להפרישו, וכדאיתא בסימן קו לענין תפלה. ע״ש. ומבואר מדברי המג״א דגם במצוות דרבנן אביו חייב לחנכו. וכ״ד הפמ״ג (סי׳ תרנז), ושכן דעת הט״ז, וערך השלחן.

וכן יש להוכיח ממה שנתבאר בש״ע (סי׳ תרעה ס״ב) שקטן שהגיע לחינוך צריך להדליק נר חנוכה. וכ״פ הלבוש שם, שקטן שהגיע לחינוך צריך לברך ולהדליק. הא קמן דגם במצוות דרבנן יש חובת חינוך לקטן.

אך יש לומר דשאני חנוכה שגם הקטנים היו באותו הנס. ולפ״ז נדחית הראיה גם ממגילה. שוב הראוני שהר״ן (ספ״ב דמגילה) הביא כן בשם הרמב״ן, ודחה, דסברא זו שהיו באותו הנס לא שייכת בקטן שאינו בר דעת. והו״ד ביבי״א הנ״ל, וכתב, שאף הר״ן לא דחה כן אלא לשיטת הרמב״ן דקטן לאו בר חיובא כלל, אבל לשאר הפוסקים עדיין יש מקום לומר כן.

ועיין בברכ״י (סי׳ תרנז סק״ג) שנסתפק בדין חינוך לקטן בלולב דרבנן [בחול המועד]. ובשו״ת חקרי לב הנ״ל האריך בענין זה, כיעו״ש. ואף שראיית המג״א מדין תפלה לכאורה לדעת מרן הש״ע יש לדחות, דהא לדעת הרמב״ם חיוב תפלה פעם אחת ביום הוי מה״ת, מ״מ עיקר הדבר שמצות חינוך היא גם על מצוות דרבנן דהכי משמע מדברי הרמב״ם הנ״ל. [והמגן אברהם ס״ל כדעת הרמב״ן דחיוב תפלה הוי מדרבנן, ראה בסימן קו סק״א].

והנה בשו״ת יבי״א הנ״ל הביא מ״ש הלבוש (סי׳ קפו ס״ב) גבי קטן שאוכל כדי שביעה, דחייב לברך ברהמ״ז מדרבנן. וכתב הא״ר (סק״כ) בשם הע״ת שמדברי הלבוש נראה דקטן שלא אכל כדי שביעה פטור מברהמ״ז. ודחה, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. אלא כוונת הלבוש בקטן שלא אכל כדי שביעה, שאינו יכול לפטור גדול

שלא אכל כדי שביעה. דלא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. ועוד, דלמאי דקי"ל דאין מאכילין לקטן איסור דרבנן, אבל א"צ להפרישו, משמע דאינו מחוייב במצוה דרבנן.

וביבי"א דחה את תירוצו השני של הא"ר, לפי מה שכתבו התוס' בנזיר (כח:) בתירוצם הראשון דחיוב חינוך שייך רק במ"ע, אבל בלא תעשה אין חיוב לחנכו. וא"כ אפשר לומר דאף במצוות דרבנן דוקא בקום ועשה חייב לחנכו, אבל בלא תעשה אינו חייב, ולכן א"צ להפרישו מאיסור. ואף לפי תירוץ ר"י שם דאין חיוב אלא לאב, אפשר דס"ל דבמצות דרבנן בקום ועשה חייב האב לחנכו. ע"ש. והרב חקרי לב הנ"ל הוכיח מהברייתא בראש השנה (כט:), דיש מצוה לחנך את הקטנים גם במצוות דרבנן, שהרי אמרו שם, פורס אדם לבניו ולבני ביתו, כדי לחנכם במצוות. וכתב הב"י (סי' רצז) דבקטנים שהגיעו לחינוך מיירי, והשתא הלא ברכת המוציא היא מדרבנן ככל חיוב ברכות הנהנין, ותני כדי לחנכם במצוות. גם במשנ"ב (סי' ע' סק"ז) כתב, שלדעת ר"ת דקטנים שהגיעו לחינוך חייבים בק"ש, היינו אף עם הברכות לפניה ואחריה. וכתב בשעה"צ שם, דפשוט הוא בכל מקום דחינוך הוא גם במילתא דרבנן, וכ"כ הרמב"ם. וכ"ה בכה"ח (סי' תרנז אות מט). וע"ע בשד"ח (אסיפת דינים מערכת אבילות סי' קעח).

להקיץ הישן בכדי שיספור את העומר - ובגדר איסור "גזל שינה"

ומרן אאמו"ר זיע"א היה מקפיד להזכיר לבניו כשהיו קטנים לספור את העומר בכל יום, ואם אחד מהילדים היה נרדם מבלי לספור את העומר, היה טורח להקיצו מהשינה כדי שלכתחלה לא יפסיד את המצוה. וכן הביאו בשם הסטייפלר שכן נהג בביתו.

וכ"ש לגדול שנרדם שינת קבע על מטתו, וידוע לנו שלא ספר את העומר, הנכון להקיצו כדי שיספור את העומר בברכה, דשמא לא יספור גם למחרת ויפסיד את הברכה. ואין לנו לחשוש לגזל שינה, דמלבד שאין זה מעיקר הדין אלא איסור מוסרי, עוד בה דמסתמא יסכים לכך שמזכים אותו לקיים מצוה זו. ומצינו בכגון זה לגבי מי שנרדם בחג סוכות מחוץ לסוכה, דאם אנו משערים שיסכים שיעירוהו ולא יחוש על צערו במה שמקיצים אותו, איה"נ הנכון הוא להקיצו. וראה בבא"ח (ש"א פרשת האזינו אות ח').

ובספר דרך שיחה (להרה"ג ר"ח קנייבסקי עמ' שסז) נשאל, בבחור שננעל בחדר השיעורים שבישיבה, והובהר שהבחור שאצלו מונח המפתח, ישן עתה שינת צהרים עד לזמן תחלת הסדר, האם צריך להקיצו, או שמא יש בזה משום גזל שינה שאינו בהשבה, והשיב, שענין גזל שינה הוא חידוש מבית מדרשם של בעלי המוסר, והוא רק ענין של חסד ואהבת לרעך כמוך, וכיון שהישן הזה מחוייב בחסד הזה, צריך להקיצו.

גם בס' שאלת רב (ח"ב עמ' קמג) השיב, לגבי הישן בחדר אחד עם עוד חברים, והוא קם ללמוד מוקדם, ואם יטול ידיו ליד מיטתו, מסתבר שחבריו יתעוררו משנתם מפני הרעש, אינו צריך ליטול ידיו מחוץ לחדר מפני גזל שינה, שאין דין גזל שינה, ואינו רק חסד, ויעשה בנחת שלא יתעוררו. ע"כ.

אמנם אף אם אין כאן דין גזל ממש, מכל מקום יש לעיין כאשר הדבר יפריע לו בלימודו אם יעירו אותו, והרי מי שנעול בחדר יכול להמתין ולנוח מעט בחדר הסגור.

ויתכן, דלאו בכל דוכתא הוא בגדר חסד ומצות ואהבת לרעך כמוך גרידא, אלא פעמים שאין היתר לצער את חבירו ולגזול את זמנו. וכמו שאסור לקשור את חבירו ולבטלו ממעש, אע"פ שאין בזה דין גזל ממוני. ושמא לכן בעלי המוסר כינו זאת בשם גזל, דנחשב כמו נזק שמזיק לחבירו במה שגוזל לו את זמנו.

וראה בשו"ת שבט הלוי (חלק ז סי' רכד) לגבי גדר גזל שינה, דלכאו' לא שייך בזה גזל, אלא רק שמבטל את טובת חבירו, ודבר זה אסור כדאיתא בב"ב (דף כ: ובחו"מ סי' קנו). וע' ברכות (ו:)

גזלת העני בבתיכם לענין גזלת ברכת שלום, וי״ל. וע׳ בתוספתא (ב״ק פ״ז).

ולענין ת״ח שלומד בבית המדרש, לכאורה לא הותר לו להגביה קולו כל כך עד שיפריע את השינה כל הלילה לשכנים, כי אפשר ללמוד בקול גם בלא הפרעה לזולת, ועסק תשב״ר שאני. ואם יש חולים בסביבה, הלא מבואר בחושן משפט דצריך לחשוש להם, וכהיום יש הרבה כיוצא בזה שגזילת מנוחתם היא גזילת בריאותם.

ובמשנה הלכות (חלק יב סי׳ תמג. חלק יד סי׳ קצט, סי׳ ר) כתב לחלוק ע״ד הרב שבט הלוי, והעלה דאפי׳ הרבה ת״ח הלומדים בביהמ״ד דרך לימודם בקול שמעורר השכנים, אין בזה איסור, כל שהוא דרך לימוד, ואינו מתכוין להפריע. וה״ה הלומד בביתו, דאע״פ שמעורר השכנים, מותר ומצוה קעביד, ואם ישמעו אחרים ויעמדו וילמדו גם הם, תע״ב. עכ״ד.

ובעין זה הביאו בשם החזו״א, במעשה שהיה בתלמיד ישיבה שחשקה נפשו בתורה, ולמד בישיבה בקול רם והשכנים מסביב מחו בידו, והורה החזו״א שאי אפשר למחות בידו, כי אין התורה נדחית מפני גזל שינה. [חשוקי חמד ב״ב כא.]. מ״מ יש להשתדל להתרגל ללמוד בנחת ולא בקולות וברקים, בעת כזו.

ובמשנה״ל (חי״ב סי׳ תמד) כתב, על המצלצלים בטלפון לחבריהם בשעה מאוחרת בלילה, דגם זולת ענין גזל שינה, הרי גוזל חלק מחייו, וכל רגע שמבטל את חבירו בטלפון, הרי הוא גוזל מזמנו היקר, וכאילו ממעט בחייו, וזה גדול מגוזל ממון, שהרי גוזל רגעים ולפעמים שעות מחייו, שהי׳ יכול באותו זמן לעשות רצון קונו ועכ״פ לנוח שיוכל לעשות רצון קונו מחר, ועכשיו הוא מבטל זמנו בטלפון על לא דבר, ומדבר עמו עוד דברים בטלים וכו׳. וכשמרבים בדיבור בטלפונים, נמשך כמה קלקולים והפרת שלום בית ועוד, ולכן זה ודאי ענין גדול להזהר ולהשמר על זה. ע״כ.

ובשו״ת שרגא המאיר (חלק ו סי׳ קא) הזהיר בענין עשיית סוכה בלילה בזמן שהשכנים ישנים, שאם יש לשכנים ילדים קטנים אסור לבנות הסוכה בלילה, דסתם תינוק קטן הוא כחולה שאין בו סכנה כמבואר בשו״ע (או״ח שכח סעיף יז), וכבר פסק הריב״ש (סי׳ קצו) דאם השכנים חולים יכולים למחות בשכנים שלא יעשו רעש.

ובשו״ת אבני ישפה (ח״ג סי׳ א) כתב, שאם נוטל ידיו ומעיר בכך את חביריו בחדר, נראה שאין היתר לעשות כן לגרום גזל שינה, וכמה פעמים גורם צער הגוף לחבירו שאינו יכול להרדם שוב. אמנם הגרי״ש אלישיב אמר שנתפשט המנהג כדברי המשנ״ב, שאין לילך ד׳ אמות בלי נטילת ידים, ולכן אם ישן עם עוד אדם אחד בחדר, אינו צריך להפסיד בגלל שחבירו רוצה לישון. וה״ה באיש ואשתו. אבל לגבי אורח שרוצה שיטול ידיו אמר שיש להסתפק בזה. וכן אמר הגר״ש ואזנר שליט״א, שאין להפסיד המצוה בשביל אשתו. אמנם הרב רבבות אפרים הסכים, שאין לו ליטול ידיו כאשר מפריע לחבירו, וכן הסכים הגרח״פ שיינברג, והוסיף עוד, דכיון שאדם זה נזהר מלהכשל בעון של מזיק לחבירו גם הרוח רעה לא תזיק לו. ע״כ.

וכיו״ב נתבאר בילקו״י מועדים (מהדו״ק עמ׳ טז) לגבי תקיעות שופר בעת אמירת י״ג מדות שבסליחות. שאם זה גורם לגזל שינה יש להימנע מלתקוע. וכן הנוהגים לתקוע אחר חצי קדיש שבסיום הסליחות, אם זה מפריע לשכנים, ימנעו מזה.

וזכורני אצל מרן אאמו״ר זיע״א בעת שטס לחו״ל חשש מלהצטרף למנין שאירגנו במטוס, מהסיבות הנ״ל. ושוב ראיתי שכן דעת הגרש״ז אויערבאך, הובא בספר הליכות שלמה (פרק ח עמ׳ צו), שדעת הרב לא היתה נוחה מעריכת מנינים לתפלה בשעת הטיסה, כי הדבר מפריע לשאר האנשים הנמצאים שם.

וחז״ל אמרו (בבא קמא קיט.): ״כל הגוזל את חברו שווה פרוטה, כאילו נוטל את נשמתו ממנו״. מימרא זו באה להצביע על חומרתו הרבה של איסור גזל. לפיה לא ניתן לראות את מי שגזל, כאילו נטל אך ורק מממונו של הנגזל, אלא יש בגזל גם משום פגיעה בנפשו של הנגזל.

קיז. קטן שהוא יותר מבן שש שנים, ויודע למי מברכין, ומברך על ספירת העומר, עונים אמן אחר ברכתו. אבל קטן פחות מגיל חינוך כשש שנים, אין לענות אמן אחר ברכתו, אף אם מברך כהוגן ברכות הנהנין וכיו"ב. ואם הוא פחות מגיל חמש שנים, אינו רשאי להחמיר ולענות אחריו אמן (יבי"א ח"ח סי' כה א"ח). [ויכול לומר בלחש: ברוך ה' לעולם אמן ואמן" ויסיים אמן בקול רם]. אא"כ ידוע שמקנח עצמו יפה ומבין למי מברכים. קיז)

עוד אמרו חכמים (בבא בתרא פח:): "קשה גזל הדיוט מגזל גבוה", כלומר שגזל שאדם גוזל מחברו חמור יותר מגזל שאדם גוזל מהקדש, שכן מצינו שהגוזל את חברו, כשכופר בפקדון שניתן בידו, הריהו חוטא כבר משעה שכפר בו, ואילו בהקדש אין התורה קוראת אותו חוטא, אלא רק אחרי שנהנה מן ההקדש. ובשאילתות (פרשת נח שאילתא ד') מובא: "וחמור עונשו של גזל יותר מכל איסורים שבתורה, שכן מצינו בדור המבול שעברו על הכל ולא נחתם גזר דינם אלא על הגזל".

ובספר החפץ חיים ופעליו (ח"ג דף קה) כתב, שהגאון בעל חפץ חיים היה אומר שהמקיץ את חבירו משנתו הוי "גזילה", שגזל ממנו את מנוחתו, וזוהי גזילה שאין לה השבון. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אבני ישפה (שם) בשם החפץ חיים שהמקיץ את חבירו הרי זה עובר באיסור גזל שינה מן התורה. ובספר יוסף לחוק (עמ' 240) כתב בשם הגר"י סלאנטר, ראש תנועת המוסר, שהמעורר את חבירו הרי הוא עובר באיסור "דאורייתא" של גזל, מלבד האיסור של ואהבת לרעך כמוך. ע"ש.

וע"ע בספר לב אליהו (ח"א עמ' קפג) שבחור הנכנס בלילה לחדרו ברעש ומדליק את אור החשמל, וחבירו מתעורר ואינו יכול לישון, הרי יש בזה חשש גדול של גזל ומבטל בידים ודורס ברגליו על מצות עשה ואהבת לרעך כמוך, ואילו היו מפריעים לו את השינה ודאי לא היה מרוצה. וע"ע בספר אור יחזקאל להגר"י לוינשטיין (ח"ד מידות עמ' רעד).

ובספר ברכת אברהם ארלנגר (מאמרים והדרכות, עמ' קצא) כתב שהגר"י סלאנטר והגרי"ז מבריסק טענו לנכון שהמעורר את חבירו ללא סיבה עובר באיסור גזל מן התורה, ודבריהם בנותן טעם וכו'. ע"ש.

וראיתי מי שכתב לדון באדם שהפריע את שינתו של חבירו, וכתוצאה מכך הגיע החבר להפסד ממון על ידי העייפות שהיתה עליו במשך היום, אם נאמר שהמפריע הזה פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, משום גרמא בנזיקין, ע' בש"ע (חו"מ סי' שפו סעיף ג). ואם נחשב כגרמא, י"ל שהוא איסור ממש, שהרי גרמא בנזיקין זהו איסור (ב"ב כב:). ונח' הראשונים אם הוא איסור תורה או איסור דרבנן. ע"כ. ואינו מוכרח בנ"ד.

ובשם הגריא"ל שטיינמן כתבו, שאף שאין דין גזל בגזל שינה, אבל יש כאן לא תונו איש את עמיתו, ודין ואהבת לרעך כמוך. אך הגרי"ש אלישיב השיב, דיש כאן גזל שינה, ואפילו על אויר יש גזל, וכן השיב הגרח"פ שיינברג דודאי יש גזל שינה, והיא החמורה שבכולם, דהוא גזל מגופו שצריך את השינה, ומה שהתירו האח' (ע' משנ"ב סי' תרעב ס"ק יא) להקיץ את בני ביתו קודם עמה"ש כדי שיוכל להדליק נר חנוכה בברכה, אף שיש כאן משום גזל שינה, הוא משום דניחא להו לסייעו בקיום המצוה בברכה, וממילא רוצים שיקיצם ולכן אין כאן גזל שינה. [הליכות חיים עמ' רעח. וע"ע במה שכתב בזה בשו"ת רחשי לב חו"מ סי' י].

עניית אמן אחר ברכת קטן

קיז) **ובזה"ז** דאכשור דרא גם קטנים שלא מלאו להם שש שנים, הלומדים בתלמוד תורה ויודעים למי מברכים, יש לענות אמן אחר ברכתם, הן בת והן בן, כשמברכים לצאת י"ח

חינוך. ובלבד שמלאו להם חמש שנים (יביא ח"ח סי' כה א"ח), וכן וכן שיהיה גופם נקי כהוגן, ויודע לקנח עצמו יפה, שאין לענות אמן אחר ברכותיו של קטן שאינו יודע לקנח את עצמו יפה, דספק אמן לקולא. ובכ"ז אין הפרש בין תינוק לתינוקת. וז"ל המג"א (סי' פא סק"א): כתב בשבולי הלקט, אין נכון לקרות ק"ש אצל תינוק, דסתם תינוק מטפח באשפה. ע"כ. ונראה לי מטעם אחר שאינם מקנחים עצמם, וצואה בפי טבעת אפי' היא מכוסה אסור.

ובאחרונים תמהו ע"ד, כי לא נאמר דין זה אלא לגבי אותו אדם עצמו, דצואה במקומה אסור לקרוא ק"ש. (יומא ל.). ובשו"ת פנים מאירות חלק ב' (סי' קסה), ובמחזיק ברכה, ועוד, האריכו ליישב ד' המג"א, כיעו"ש.

אולם אף להמג"א י"ל שמותר לחנך הקטנים לברך ולקרוא ק"ש, הואיל ואינו מצווה בדין והיה מחניך קדוש, ואף שאין ליתן לקטן איסור בידים, מ"מ שאני ברכות ותפלות, שבלא"ה יש בהם דין איסור ברכה לבטלה כשמלמדין את התינוקות, א"כ ה"נ דיש להקל לענין נקיות גופם, וביחוד כשאין הדבר מבורר לנו היטב אם הקטן נקי וטהור, שמותר לחנכו וללמדו ק"ש וברכות ותפלות.

ולענין עניית אמן אחר ברכותיהם, לכאורה אף שהקטנים אינם מוזהרים שלא לברך כשאין גופם נקי, מ"מ הגדולים מוזהרים בזה, ואיך יענו אמן אחר ברכה של מי שגופו אינו נקי, הואיל וברכתו פגומה. ואע"פ שהתינוקות אינם מוזהרים על זה, מ"מ אין ראוי לענות אחריהם אמן.

ואמנם לפי מ"ש בספר דברי חיים חלק ב' (סי' ט), שלפי מה שפשט המנהג שלא להרחיק בקריאת ק"ש מן הקטנים, ודלא כהמג"א (סי' פא), משום דלאחריני לא איכפת לן בצואה שבפי הטבעת, ממילא מותר לענות אמן אחרי ברכת הקטנים. ומרן באמו"ר העיר בשו"ת יבי"א חלק ב' (סי' יג), דאין זה מוכרח, דנהי שאין אנו מרחיקים ממנו, הואיל והצואה מכוסה, מ"מ לענין עניית אמן אחר ברכה שיוצאת מפיו, הואיל ולא נאמרה הברכה בטהרה כדת, אין לנו לענות אחריו אמן. וכ"כ הגאון בעל קצור ש"ע בפאת השלחן (סי' ה'), וספק אמן יתומה לקולא. ומכ"ש שלדעת המג"א וסיעתו צריך להרחיק ג"כ מהם, ונהי דלא עבדינן הכי, מ"מ יש לצרף סברתו לענות אמן מיהא, שאין לענות אחר קטנים שאין גופם נקי.

אולם קטנים שהגיעו לחינוך, שבד"כ גופם נקי כהוגן, אין הכי נמי שיש לענות אמן אחר ברכותיהם. אא"כ כשלא הגיעו עדיין לחינוך, שאף אם יודעים לנקות את עצמם היטב, אין לענות אחריהם אמן, כדמשמע בסוגיא ברכות (נג:) שאמרו שם, אמר רב, אחר הכל עונין אמן חוץ מתינוקות של בית רבן הואיל ולהתלמד עשויים. וה"מ בדלא עידן מפטרייהו אבל בעידן מפטרייהו עונין. ופירש רש"י, כשאומרים הפטרה ומברכים בתורה עונים אחריהם אמן. והרא"ש שם בשם הראב"ד הוסיף, דהיינו בשעה שפוטרים את עצמם מחיוב ברכה בשעה שאכלו. דחינוך מצוה הוא. וכן פסקו הטור והש"ע (סי' רטו סעיף ג'), דבשעה שהתינוקות מברכים לפטור את עצמם, כיון שהם בני חינוך עונים אחריהם אמן. וכ"כ במשנ"ב (ס"ק טז) בשם הפמ"ג, שעונין אמן אחר תינוקות שהגיעו לחינוך, וכמ"ש בש"ע "כיון דבני חינוך הם". וכ"פ בכה"ח (ס"ק יט).

ואע"פ שבפתח הדביר חלק ב' (סי' רטו סק"ב) הביא בשם המקובל מהר"ש ויטל ז"ל, שיש ראיה לדברי מרן, ממה שהילדים שלא הגיעו לחינוך אומרים קדיש וכו'. ומשמע שעונים אמן אפי' אחר תינוקות שלא הגיעו לחינוך. וזה דלא כמשמעות דברי מרן הנ"ל.

אולם כבר הביא בפתח הדביר דברי החקרי לב, לקיים את המנהג שהקטן אומר לבדו קדיש, אבל אם לא הגיע לחינוך אין להם על מה שיסמוכו. והביא שם דברי האחרונים שנחלקו בזה, וקראו ערער על מנהג זה. וה"ד הדבר שמואל שכתב, שהוא פלא וכמו זר נחשב, דבשלמא אותם שהגיעו לחינוך יש להם על מה שיסמוכו וכו', אבל שלא הגיעו לחינוך וכו', וא"א לבטל המנהג דאתי לאנצויי וכו'. ע"ש. ועיין בזכור ליצחק

הררי, ובדגל מחנה אפרים לנייאדו מה שכתבו בזה. ע״ש.

וע״ע בתשו׳ חיים ביד (סי׳ קכד אות לח) שג״כ כתב שיתומים קטנים שלא הגיעו לחינוך אפי׳ שיודעים לומר קדיש אסור לענות אמן אחריהם, וכמ״ש הדבר שמואל (סי׳ שא) וכו׳. ע״ש.

גם בשד״ח (מערכת אבלות אות קנ) כתב, שרק אם הגיעו לחינוך עונים אחריהם אמן. ע״ש.

ודע, שאין להביא ראיה ממה שאמרו במתני׳ מגילה (כד.) קטן קורא בתורה ומתרגם, די״ל דאיירי בזמנם שהיו מברכים הראשון והאחרון, והקטן היה עולה באמצע הקריאות ולא היה מברך.

ודע, דכל היכא שפטור מלענות אמן, אין לו להחמיר ולענות אמן, ואיסורא מיהא איכא, כמבואר בש״ע (סי׳ רטו סעיף ב׳) שאם היה המברך אפיקורוס או עכו״ם או תינוק וכו׳ אין לענות אחריו אמן. הרי דכולהו בחדא מחתא מחתינהו, ולכן אין להחמיר בזה, ושב ואל תעשה עדיף, וכמבואר כ״ז באורך וברוחב בשו״ת יבי״א הנ״ל. וע״ש במילואים. ושם (אות י-יא) כתב, דלענין ברכות אזלינן בתר גיל שש ומעלה, אך ליתר המצות בעינן בן ט׳ שנים. וע״ע בהסכמת מרן אאמו״ר ליבי״א ח״א שדחה דברי הערוה״ש מההלכה, דקטנה באמת בת חינוך היא כקטן. וע״ע באוצר דינים לאשה ולבת (פרק ו׳ הלכה יז), ואף שבבן איש חי (פר׳ מסעי אות טז) כתב, חייב אדם לענות אמן אחר ברכת התינוקות, ומסתמות דבריו נראה שבכל התינוקות עונה אמן. אולם כבר ביארנו שיש לחלק בזה, ולדעת הראב״ד שהובא בארא״ש, היינו דוקא היכא שהם בני חינוך. וכ״ה בטור, ובשיטה מקובצת, שאם אינם בני חינוך, א״צ לענות אחריהם. וכ״ה לשון מרן, וכן פסקו הפמ״ג והמשנ״ב, ובכה״ח, ובדמשק אליעזר פאפו (מערכת א׳ אות לו). וכן יש לתפוס למעשה.

שוב יצא לאור הספר הליכו״ע חלק א׳, ראה שם מ״ש בזה. והביא דברי הרא״ה (ברכות מח. בעמ׳ קנא), שכ׳ שאפי׳ הוא קטן בן חמש שנים מזמנים עליו, וה״ה לענין עשרה וכו׳. וכ״כ הריטב״א והשיטה מקובצת שם שגם מבן חמש נחשב כהגיע לחינוך אם יודע למי מברכים. ע״ש. ולפ״ז כשיש ספק בקטן אם הגיע לעונת הפעוטות, יש לענות אחריו אמן, דשמא הגיע לכך, ושמא אפי׳ לא הגיע לעונת הפעוטות כיון שהוא חריף ויודע למי מברכים עונים אחריו אמן. וע׳ בשו״ת יבי״א ח״ח (סי׳ כה שאלה ד).

אם הקטן יכול להוציא את חבירו בספירת העומר ובשאר מצוות

וקטן שרוצה להוציא את חבירו בברכה, צ״ע אם יכול לעשות כן, וכן יש להסתפק לגבי קידוש ושאר דברים, ובפרט שהקטנים אינם ברי כוונה כל כך להוציא ולצאת. וכ״ש כאשר הקטן עצמו כבר יצא ידי חובתו, ורוצה לספור פעם שנית, או לקרוא מגילה וכדו׳, בכדי להוציא את חבירו. ונסתפק בזה הרה״ג ר״ח קנייבסקי (בנתיבות ההלכה קובץ ל״ט עמ׳ שסח). **ומ״מ מסתבר להתיר בזה,** וראה מ״ש בשו״ת הר צבי (חלק ב ס״ס קכב) שבמגילה תיקנו חכמים שיוכל להוציא אחר גם מבלי דין ערבות.

ובשו״ת יבי״א (ח״ג או״ח סי׳ כז) הביא פלוגתת האחרונים בזה, האם אפשר להוציא אחרים מבלי דין ערבות. והביא שיש אומרים שהקטנים אינם בכלל ערבות, כמבואר בחידושי המהרי״ט (קידושין עא.), וכ״כ הגרש״ק בספר קנאת סופרים (דע״ו ע״ג). ועכ״פ כשעדיין לא יצא ובא להוציא את אחרים, א״צ לטעמא דערבות, וכמ״ש בשו״ת חקרי לב (או״ח סי׳ מח דפ״ג.), ועוד. ובייחוד לפי מ״ש בשו״ת זרע אברהם (או״ח סי׳ יב), דבדרבנן ליכא דין ערבות, וכדמוכח בסוטה (לז.), וכ״כ הצל״ח (ברכות מח:).

ושוב ראיתי בשפת אמת (מגילה כ.) שנסתפק בזה, דכיון שמצות צריכות כוונה, הרי קטן אין לו מחשבה להוציא את חבירו, ורק לגבי נפשיה יש לומר דמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, אבל לא לאחריני. והברייתא דבן מברך לאביו (ברכות כ:) יש לומר דס״ל מצות אין צריכות כוונה, משא״כ

קיח. מי שבירך וספר את העומר עם קטן כדי לחנכו וללמדו לברך, יצא ידי חובה, ואין לו לחזור ולברך באותה לילה על העומר. אחר שסוף סוף ספר בפיו את העומר עם הקטן, אף שלא נתכוין לצאת, ואם שכח לספור את העומר בלילה ולמחרתו, אפילו הכי מכאן ואילך יכול לספור את העומר בברכה. קיח)

לדידן, וא"כ אפי' לקטן דכוותיה אינו יכול להוציא. והניח בצ"ע.

אמנם בבאר היטב (סי' תרפט בשם א"ז) פשיטא לי' דקטן מוציא את הקטן. גם בפמ"ג (סי' תרפט א"א סק"ב) כתב בפשיטות שהקטן מוציא את הקטן. וכ"כ בא"ר (סי' תרפט סק"ח), שקטן מוציא לקטן אחר. וע"ש. וזה דלא כמ"ש בעולת שבת (סי' תרפט סק"ג), וקטן שהגיע לחינוך מוציא את חבירו קטן שהגיע לחינוך, ואפשר דחינוך בעינן שישמעו מן הגדולים. ע"כ. והיינו שהעלה סברא, שרק אם קורא לעצמו יוצא י"ח, אבל בשומע מפי אחר צריך לחנכו לקיים המצוה כמו גדול, שיוצא רק אם שומע מגדול ולא מקטן. אכן להלכה נראה שיכול להוציא קטן אחר.

וגם לשיטת הרמב"ן (ברכות כ:) ועוד ראשונים, שמצות חינוך היא על האב ולא על הבן, ולפ"ז לכאורה איך יוכל להוציא את חבירו הקטן, מאחר שהוא עצמו אינו מחוייב בדבר, הנה צריך לומר שלא דקדקו חכמים כל כך לגבי הקטן, וזהו ג"כ בכלל מצות חינוך שיוצא ע"י עצמו או ע"י חבירו מדין שומע כעונה, כאילו הם גדולים ומחוייבים במצוות, וכ"ש אם נאמר שמכח החיוב על האבא במצות חינוך, נמשך ג"כ חיוב על הבן, ורק עיקר החיוב הוא על האב.

ואשה אינה יכולה להוציא קטן י"ח ספיה"ע, הגם אם מנהג אבותיה שנשים סופרות את העומר בברכה, כיון שהיא פטורה גם מדרבנן, **והוא חייב מדרבנן**. [ע' בס' הליכות ביתה (סי' טו הערה צא), ובס' יד בספירת העומר (סי' כב ס"ד) בשם הגרש"ז אויערבך]. אבל אשה יכולה להוציא את חברתה בספיה"ע, כיון שיש פוס' שיכולה לברך ע"ז. [יד בספירת העומר שם סעיף ה].

מי שבירך וספר את העומר עם קטן כדי לחנכו, יצא ידי חובה, ואין לו לחזור ולברך

קיח) **הנה** הר"ן (ר"ה ספ"ד) כתב, במאי דאמרינן מצוות אין צריכות כוונה, והתוקע לשיר יצא, דוקא תוקע לשיר שהוא חול ואין כוונתו בו כוונה של כלום, ולפיכך אינה מעכבת מלחול מצוה באותה תקיעה, אבל מי שמכוין תקיעתו למצוה אחת כמתעסק, שהוא מכוין למצו' לחנך את התינוקות, אין תקיעתו עולה לו למצוה אחרת, ודמיא האי מילתא למאי דאמרינן בזבחים (ג.) דמינה מחריב בה, דלאו בת מינא לא מחריב בה. עכ"ל. וכתב בשו"ת פני מבין (חלק או"ח סי' קלג) דה"ה לנ"ד מכיון שכוונתו לקיים מצות חינוך, אינו יוצא ידי חובת ספירה, ואף שספירה בזה"ז מדרבנן, ואין צ"כ, כשנתכוין למצוה אחרת גרע, דמינו מחריב בה. וכמו כן מובא בכה"ח (ס"ק כט) שזו סברת הלק"ט (ח"א סי' קיד) והזכור לאברהם.

וכ"כ בשו"ת שבט הלוי חלק י (סי' ער ס"ק א) שאם ספר עם בנו הקטן אם כיוון בפירוש רק למצות חינוך, ודעתו לברך אח"כ כהלכה, יברך אח"כ ויספור. אבל אם עשה בסתם, יש לחוש שלא יברך עוד, אלא יספור בלי ברכה. עכ"ד.

והנה הט"ז (סי' תפט סק"ז) העיר במה שאמרו, במי ששאל אותו חבירו כמה היום לעומר, שלא ישיב לו וכו', וק"ל למה לא ישיב היום כך וכך, דהא אין זה אלא תשו' למי ששואל אותו, וא"ל דזה הוא כמו שמונה סתם דכ' ב"י בשם הרמב"ם דיצא, דמצות א"צ כונה, אלא דוקא אם דעתו בפי' שלא לצאת, כמ"ש רמ"א בסמוך, זה אינו דהא אשכחן בסימן תפ"ד, שכ' הטור בשם הרא"ש, דאם אין יודעים לברך ברהמ"ז הוא מקריא אותם מלה במלה, ומוכח התם דלא יצא הוא בזה. ע"ש.

קיט. קטן ששכח לספור איזה לילה בימי הספירה, אפשר לחנכו לספור שאר הלילות בברכה משום חינוך, כדי להרגילו לברך בכל שנה לכשיגדיל. ובפרט אם הקטן סופר מעצמו בודאי שאין אביו מחוייב למחות בו. קיט)

ולדבריו גם בנ״ד הוי כמכוין בפירוש שלא לצאת י״ח ולא יצא.

ובמשנ״ב (בסי׳ ס ס״ק ט) למד מדברי הט״ז דמוכח מדבריו דהמברך עם קטנים לא יצא, אפי׳ למ״ד מצות אין צריכות כוונה, דהוי כמכוין בפירוש שלא לצאת. עכ״ל. אמנם בביאה״ל (שם ד״ה לצאת) הסתייג בזה לענין מצוות דרבנן, וכתב, ואע״פ כן נ״ל דאם לא אכל כדי שביעה דאז חיוב בהמ״ז שלו הוא מדרבנן, אפשר דיש לסמוך בדיעבד על דעת הרדב״ז שכמה מהאחרונים הסכימו לדבריו, דבמצוה דרבנן א״צ כוונה לצאת, וא״צ לחזור ולברך. ואף דהט״ז כתב דזה הוי כמכוין שלא לצאת, והביא לזה ראיה מדברי הרא״ש, תמוה דהרא״ש והרי״ף לשיטתייהו דס״ל בעלמא מצות צ״כ, כמ״ש הרא״ש בר״ה, אבל למאן דסבירא ליה מצות א״צ כוונה, אימא ה״נ דיצא כמו תוקע להתלמד. ובלא״ה ראייתו צע״ג כמו שהקשו עליו היד אפרים והא״ר. ע״ש. ולכן לכתחלה מי שיש עליו חיוב בהמ״ז, ורוצה לברך עם קטנים לחנכם, יתנהג בא׳ משתים, או שיכוין לצאת בזה ג״כ עבור עצמו, ויוצא בזה כמו שכתבנו במ״ב בשם הא״ר, או שיכוין בפירוש שלא לצאת ויברך אח״כ עבור עצמו. ע״כ.

חזינן מדברי הביאה״ל, דבנ״ד אין הכי נמי י״ל דיצא י״ח. וכ״ש לפי מה שביארנו במק״א, דמצות ספיה״ע ענינה להוציא מפיו את מספר היום, וכמ״ש בחק יעקב, גם בנ״ד סוף סוף הוציא בפיו את מספר היום, ומה איכפת לן בכוונתו. ולפ״ז אין לו לחזור ולספור בברכה. והנכון הוא שיחזור לספור בלי ברכה. ואם לא עשה כן, וגם למחרת לא ספר, יכול לסמוך על מה שהוציא מפיו מספר ימי העומר, ומכאן ולהבא ימשיך לספור בברכה.

ולא דמי לנידון הלק״ט הנ״ל, דהתם קאי במי שקרא בש״ע במה שכתוב, וביום השמיני יאמר היום שמונה ימים לעומר וכו׳, והיה זה ביום השמיני, שיכול לחזור ולספור בברכה, דכל קריאתו היתה רק לשם מצות תלמוד תורה, בלומדו את דברי הש״ע, אבל הכא הרי סוף סוף ספר את העומר עם הקטן. והבין את מה שמוציא מפיו שזה מספר העומר להיום. וראה בנ״ד בספר מצות ספיה״ע (עמ׳ קצז).

קטן ששכח לספור יום אחד

קיט) **על** פי המבואר בתוס׳ (ראש השנה לג.), דקטן דמברך ברהמ״ז אע״פ שהוא פטור אין ראיה לאשה, דקטן בא לכלל חיוב, וחייב לחנכו, ולא מוזהר אלאו דלא תשא. ע״כ. גם בתוס׳ (עירובין צו.) כתבו, דאין ראיה מקטן לאשה, דאע״פ שהקטן פטור כיון שעתיד לבוא לידי חיוב, וחייב לחנכו, אינו מוזהר אלא תשא. ע״כ. ובפשטות כוונת התוס׳, דאע״ג דאסור למיספי ליה לקטן איסור בידים, מ״מ איך תתקיים מצות החינוך אם לא יתרגל לברך. ומשום חינוך אפשר לסמוך ע״ד רוב ככל הפוסקים דכל לילה היא מצוה בפני עצמה.

ועוד, דאיכא ס״ס לברך, דשמא כל לילה מצוה בפני עצמה, ואף אי נימא דבעינן שיספור כל הימים ותמימות בעינן, שמא הלכה כדברי התוס׳ הנ״ל. אלא שידוע דלא עבדי׳ ס״ס בברכות, ואמנם מצינו דמהני ס״ס בספיה״ע [תרומת הדשן סימן לז. שלחן ערוך סימן תפט] דכל שיש אומרים שהוא מקיים מצוה מה״ת, סומכים על ס״ס כדי לקיים את המצוה בברכה. ולכאורה ה״ה כאן. אולם מאי דמהני ס״ס היינו דוקא בגדול המצווה ועושה, ויש לו חזקת חיוב במצוות מה״ת, וכיון שיש אומרים דספיה״ע היא מה״ת גם בזמן הזה,

לכן מהני ס״ס בספיה״ע. אבל בקטן הרי בלא״ה אינו שייך במצוות מה״ת, וממילא לא שייך שנעשה ס״ס שיוכל להמשיך לספור העומר.

ולכן יש לומר שההיתר כאן להמשיך לספור בברכה על פי מ״ש התוס׳ הנ״ל, בלי להיזדקק לס״ס הנז׳. והיינו שלצורך חינוך סומכים על רוה״פ שכל יום מצוה בפ״ע. בצירוף פוסקים רבים הסוברים דברכה לבטלה מד״ר. אי נמי, כיון דמעיקר הדין מהני ס״ס בברכות, לכן לגבי קטן יש לסמוך על זה יותר, וכבר כתב במכתם לדוד פארדו הנ״ל, דאף דלא עבדי׳ ס״ס בברכות, מ״מ כל שיש ס״ס, כשם שמועיל ס״ס בעלמא למישרי כל איסורי תורה, כך מועיל ס״ס למישרי אריא דרביע עליה באיסור לא תשא.

וכיו״ב מבואר בשו״ת כתב סופר (יו״ד חלק ב סי׳ קפא) דמה שפסקו בתרוה״ד (סי׳ לז) ובש״ע (ס״ז) שאם ספר ביום, ממשיך לספור בברכה, משום דרוה״פ ס״ל שאם חסר יום אחד, לא הפסיד המצוה, ורק נהגו להחמיר כדעת בעל הלכות גדולות, וכל שיש סברא נוספת סמכינן על רוה״פ.

וגבי ספיה״ע יש לצרף סניף נוסף, דהנה הטור (סי׳ רסט) כתב גבי קידוש בביהכ״נ, שאין לגדול לשתות מהיין, דכיון שאינו יוצא בו שאינו לו מקום סעודה אסור לו לטעום עד שיקדש במקום סעודתו. אלא יתן לתינוק ושפיר דמי. ובב״י שם הביא משם הגמ״י (שבת פכ״ט אות מ) שיכולים להשקותו לקטנים, דהא דאמרינן (יבמות קיד.) דבידים לא ספינן להו איסורא, היינו נבילות וטריפות וכהאי גוונא, דנפקא לן מלא תאכלום, לא תאכילום. אבל קידוש היום מ״ע היא ולא נפקא לן מהתם. והוסיף הב״י, דאפי׳ לדברי האומרים דאפי׳ איסורי דרבנן לא ספינן להו לקטנים בידים, [וכן הוא בשלחן ערוך סימן שמג], אפשר דכיון שיש מתירין לשתות בביהכ״נ אפי׳ לגדולים, אע״פ שהגדולים נוהגים כדברי האוסרים, מ״מ לא חשיב איסור כולי האי שיהיה אסור להשקותו לקטנים. אי נמי דכיון דאי לא שתו קטנים הויא ברכה לבטלה, שרי׳ איסור שתיה לקטנים שלא במקום סעודה, כדי שלא תהיה ברכת הגדול לבטלה. ע״כ. וע״ש במג״א (סק״א) דלפי מ״ש בסימן שמ״ג, דאפי׳ איסור דרבנן לא ספי ליה בידים, צ״ל כיון דיש אומרים דאפי׳ גדול מותר לשתות, דיוצא בקידוש זה, אע״ג דלא קי״ל הכי מ״מ לקטנים שרי. ע״כ. וע׳ בא״א מבוטשאטש (סי׳ שי״ג).

ומבואר, דמאי דלא חשיב איסור כולי האי היינו משום שיש מתירין כן גם בגדולים, ולכן התיר בקטנים. [ושמא הוא משום ספק דרבנן לקולא]. ואף דלגבי גדולים אנו תופסים להחמיר, אפ״ה לגבי קטנים מהני לסמוך על הפוסקים החולקים. [לדידן הוי כספק ספיקא, דשמא הלכה כדעת הרשב״א והר״ן דאיסור דרבנן שרינן למיספי להו לקטנים בידים, ואף אם תמצא לומר כדעת הרמב״ם דאף איסור דרבנן אין ליתן לקטנים בידים, שמא מותר לשתות מהיין של הקידוש בבית הכנסת].

ומינה נלמד לנ״ד, דבקטנים מיהא נוכל לסמוך על הפוסקים החולקים כדי לחנכם. דמה שמרן אסר ליתן לקטן בידים איסור דרבנן היינו בדבר המוסכם לכולי עלמא שהוא איסור, אבל בדבר שנחלקו בו הפוסקים, יש לומר שיהיה אפשר לסמוך על החולקים ליתן לקטן בידים. ואף דכאן הוי איסור תורה דברכה לבטלה, לדידן דנקטינן דאיכא איסור דלא תשא בברכה לבטלה, וכדעת הגאונים והרמב״ם ומרן הש״ע, מ״מ כיון שיש חולקים בזה, לגבי קטן שמצות חינוך בו היא מדרבנן, הויא ליה ספק דרבנן. ובפרט גבי חינוך קטן דהיאך יתחנך במצות ספיה״ע אם לא יתרגל לברך.

והנה בביאור ד׳ התוס׳ הנ״ל יש מי שרצה לומר, דהתוס׳ אזלי לשיטתייהו דברכה לבטלה הויא מדרבנן. אבל לדידן דנקטינן כדעת הגאונים והרמב״ם ומרן הש״ע דברכה לבטלה הויא מדאורייתא, א״א ללמוד מדברי התוס׳ לחנך את הקטן לברך על ספיה״ע כששכח יום אחד. אולם מלשון התוס׳ לא נראה כן, אלא דכל שהוא בא לחנכו אין לחוש לאיסור לא תשא כשיש לו ע״מ לסמוך, כי היאך יתרגל אם לא שיברך. שהרי אין זה ״לשוא״ אלא לצורך חינוך. תדע דהכי הוא, כי הנה התוס׳ (פסחים פח.), הקשו, וא״ת והיאך מאכיל פסח שלא למנוייו, נהי דקטן אוכל

נבילות אין בית דין מצווים להפרישו, ולספות לו בידים אסור. ואומר ר״י דהתם ילפינן מלא תאכלום, ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבלות, אבל כהאי גוונא דאיכא חינוך מצוה, שרי. ע״כ. ומבואר שהקילו באיזה דברים כשהוא לצורך חינוך. ומעתה גם הביאור בתוס׳ ראש השנה הנ״ל הוא כמ״ש.

ואמנם יש מקום לעיין בזה, דבשלמא בברהמ״ז שכל המצוה היא הברכה, בזה כתבו התוס׳ בראש השנה הנז׳ דאינו מוזהר לצורך החינוך, אבל בספיה״ע דהמצוה אינה הברכה אלא הספירה, וקי״ל דברכות אינן מעכבות את המצוה, ובזה מאן יימר לן דגם בכהאי גוונא יאמרו התוס׳ שיברך, ואינו מוזהר אלאו דלא תשא. וכמדומה שכן מבואר בדברי הגאון קרן אורה על נזיר בדעת התוס׳. וע״ע בשו״ת מתת ידו (מה״ת או״ח סי׳ ט). שג״כ כתב כדברינו בדעת התוס׳, דדוקא היכא דא״א בענין אחר ספינן לקטן, כמו מינוי על פסח (פסחים פח.) וכהאי גוונא. אלא דניזיל בתר טעמא, שהרי כתבו התוס׳ דדוקא בנבלות וכדו׳ אסור למיספי לקטן בידים, כי לשם מה יתן לו לאכול נבלה. אבל לענין ברכה, או לאכול שלא למנוייו, הרי אינו נותן לו הדבר בסתם, אלא למטרת חינוך, וכל שעושה למטרת חינוך שפיר דמי. ולפ״ז מה לי אם החינוך הוא לברכה שהיא גופא המצוה, ומה לי אם החינוך הוא לברכה על מצוה, סוף סוף כיון שמטרתו לחינוך שפיר דמי.

ואחר כתבי כל זאת ראיתי ביבי״א (חלק ב או״ח סי׳ יג אות ג, ה) שכתב שאין דברי התוס׳ הנ״ל מוסכמים לכולי עלמא, כי הנה המג״א (סי׳ שמג סק״ג) כתב בשם רבינו ירוחם, שכל דבר שהוא משום מצוה ספינן ליה בידים, כגון שמחנכין אותו לתקוע בשבת. וכ״כ בהגהות אשר״י. וכן כתבו התוס׳ בפסחים [הנ״ל]. וכתב בהגהות חת״ס, עיין בהר״ן נדרים (לו.) דמה״ת א״צ להמנות עליו, וא״כ אין דברי התוס׳ מוכרחים. וכן מוכח מד׳ מהר״י קורקוס וכו׳. וע״ש ביבי״א שכתב לחלק בזה, דגבי ברכה מותר לחנך הקטן לברך גם כשגופו אינו נקי, שהרי בלא״ה יש בהם דין איסור ברכה לבטלה כשמלמדין אותן, וכמ״ש הרמב״ם (ברכות פ״א הט״ו), וז״ל: התינוקות מלמדין אותן הברכות כתיקונן ואע״פ שהן מברכים לבטלה בשעת הלימוד, הרי זה מותר. וכו׳. ועל כרחך שהותר ד״ז משום צורך להרגילם לברך. דלא סגי בלא״ה. ואע״פ שלדעת הרמב״ם המברך ברכה שאינה צריכה עובר מדאורייתא על לא תשא וכו׳, וביחוד כשאין הדבר מבורר לנו אם הקטן נקי, שמותר לחנכו וללמדו ק״ש ותפלה וברכות. ע״כ. וגם בנ״ד שאין זו ברכה לבטלה לכולי עלמא, שהרי למי שאומר דלא בעינן תמימות גם גדול יכול לברך אם שכח יום אחד, ולכן שרי לחנך את הקטן להמשיך לברך על ספיה״ע, גם כששכח יום אחד. ולסמוך על רוה״פ דכל יום מצוה בפני עצמה.

ובפ״ק דחגיגה (ו.) מבואר, דכל שהגדול אינו מצווה, אין בו מצות חינוך לקטן, ולכאורה לפ״ז כיון שבגדול ששכח לספור יום אחד אינו יכול לספור עוד בברכה, ממילא גם בקטן אין בו מצות חינוך, וממילא הוי שפיר לשוא. אולם זה אינו, דזה דוקא במצוה שאם הגדול אינו מצווה אז גם הקטן אינו מצווה בחינוך, אבל הכא הגדול מצווה במצות ספיה״ע, אלא שיש כאן ספק שמא תמימות בעינן, ולמאן דאמר דתמימות בעינן אינו יכול לברך, ואסור לו לברך מצד הספק, אבל למאן דאמר דלא בעינן תמימות יכול לברך, והכא הוי מניעה דינית, אבל לא מניעה מציאותית ועובדתית כמו בחיגר וכדו׳. וממילא שפיר שייך בזה מצות חינוך.

ועיין בשו״ת פרי יצחק (ס״ס יא) שכתב, דהנה במגילה (כד.) אמרו, בעי עולא קטן פוחח מהו שיקרא בתורה, א״ל ותיבעי לך ערום, ערום מאי טעמא לאו משום כבוד צבור, הכי נמי משום כבוד הצבור. ופירש רש״י, קטן פוחח מהו שיקרא בתורה, גדול פוחח הוא דאסור משום ולא יראה בך ערות דבר, אבל קטן אינו מוזהר, ודילמא לא פליג מתני׳ בין קטן לגדול. והקשה הטורי אבן שם, דאמאי מסיק דקטן לא משום כבוד צבור, תיפוק ליה דהיאך מניחין את הקטן לעשות איסור אפי׳ למאן דאמר אין בית דין מצווין להפרישו, מ״מ בידים לא. וא״כ היאך מניחין אותו לקרוא בס״ת בצבור ברשות. ע״ש. אולם לפי המבואר

דמותר לספות איסור דאורייתא במקום חינוך מצוה, לפ״ז ניחא שפיר, שהרי הקריאה בתורה היא חינוך מצוה, ולפ״ז אף דבגדול פוחח אסור, משום ולא יראה בך ערות דבר, מ״מ בקטן ספינן ליה בידים, כיון שהוא חינוך מצוה.

ובספר ישועות יעקב (סי׳ שמג) הקשה, דאמאי ספינן ליה לקטן איסור במקום חינוך מצוה, והא בגמ׳ יומא (ח.) אמרו, אמר רבא הילכך כהן השורף את הפרה, ומפרשינן ליה ברביעי בשבת, כי היכי דאיתרמי רביעי שלו בשבת, דלא תתבטל ההזאה רק יום אחד. וע״ש מ״ש ליישב קושיא זו.

ועכ״פ מבואר מדבריו דלצורך חינוך קטן לדבר מצוה, מותר לחנכו אף אם יש בדבר איסור, וכגון בענין ספיה״ע וכדומה.

שוב יצא לאור הספר חזו״ע על יו״ט, ושם (עמ׳ רכא) כתב, דקטן ששכח לספור לילה אחת רשאי להמשיך לספור בברכה משום חינוך. וציין לתוס׳ הנ״ל, והוסיף ״וחייבים לחנכו במצות״. וציין לתוס׳ בפסחים הנ״ל, ולספר נחל איתן (סוף פרק כ״ט מהלכות שבת), ולשו״ת פרי יצחק הנ״ל. ע״ש. הא קמן שהבין בפשטות מדברי התוס׳ כהבנתינו דכיון שקטן אינו מוזהר על לא תשא, לכן יכול לברך על ספיה״ע גם כששכח לספור יום אחד. כי היאך יתחנך לברך אם נאמר לו שאם שכח יום אחד לא יברך יותר. ומה שלא כתב הטעם משום ס״ס הנ״ל, אלא ציין לדברי התוס׳ בפסחים (פח.). ובראש השנה (לג.), וסמך על דבריהם בלבד להכריע שלצורך חינוך סומכים על מאן דסבר דכל יום מצוה בפ״ע, הוא מפני דבקטן ליכא חזקת חיוב במצוה זו.

ונראה דדוקא גבי ספיה״ע שאפשר לסמוך על סברת האומרים שכל לילה היא מצוה בפני עצמה, ולפיכך אין זה ברור שהקטן מברך ברכה לבטלה, בזה אם עושים כדי להרגילו במצוות [עיין רש״י חגיגה ד:] אין איסור. ובפרט שהתוס׳ במנחות (סו.) תמהו על שיטת האומרים דבעינן תמימות, ואם שכח יום אחד לספור שוב אינו יכול לספור. ע״ש. לפיכך בקטן מיהא שפיר מחנכים את הקטן גם בשכח לספור יום אחד, והוא עפ״ד התוס׳ הנז׳.

ועיין למרן החיד״א בברכ״י (סי׳ תרנז) שכתב, דביו״ט שני יכולים לחנך את הקטן בלולב שאול, משום שהוא דרבנן ולא חיישינן לספיקא. גם בסימן תרח״ץ (ד״ה אפס כי עז) הקשה על מה שכתבו המרדכי והגהות אשר״י, והובא בב״י, דנקיי הדעת מחזירין את הלולב למקומו, והתינוקות נוטלין מעצמם ומברכים עליו, דמאחר וקטן ביום ראשון אינו יוצא י״ח בשאול איך קרי להו נקיי הדעת, כיון שהקטנים מברכים ברכה לבטלה. והביא שם מ״ש הרא״ם בתוספתיו על הסמ״ג (ריש הלכות מגילה), דלא איכפת לן אם קטן מברך לבטלה, דהא ליתיה בעונשין, ואנן אין מצווים להפרישו, וא״כ מאי דדייקינן על הגהות אשר״י והמרדכי, לא קשיא ולא מידי.

ובשו״ת משיב דבר (סי׳ מא) כתב לבאר כוונת החיד״א הנ״ל, דברור שכוונתו שיכול לחנכו ליטול ד׳ המינים שאולים בברכה, ולא כמו בגדולים שנוטלין ולא מברכים משום ספק. ומה שהקשה מעלתו דלמה ליה למימר הטעם שהוא דרבנן, הא מבואר בסמ״ג דלא איכפת לן אם קטן מברך לבטלה, אינו ענין לכאן, דבאמת אסור ללמד את הקטן לברך ברכה לבטלה אם לא בשעת לימודו, ולחינוך מותר לחנכו לברך, אך לא לבטלה, ואמנם בעיקר דינו של הברכ״י איני מודה לו וכו׳, כדי שלא יעשה כן בגדלותו. ולא דמי למ״ש התוס׳ בפסחים (פח.) לענין אכילת פסח שלא למנוייו, דהתם הלא מונים את הקטן כמו בהיותו גדול, אלא דלמאן דאמר שה לבית לאו דאורייתא, לא מהני מינויו, ולזה כתבו שפיר התוס׳ דמשום חינוך מותר כדי שיעשה כן בהיותו גדול. אבל אי לא אימנו את הקטן אסור להאכילו מהאי טעמא דלא יתרגל לאכול בלי מינוי. והו״ד בשד״ח (ח״ד דף 171 ע״א).

ועיין בספר הליכות שלמה (עמ׳ כו) בשם הגרש״ז אויערבאך, שאותם המחנכים את הקטנים בני ג׳ וד׳ שנים לברך על ציציותיהם, אע״פ שהן פסולות, אין למחות בידם.

ועיין בשיח הלכה (סי׳ יז אות י) בהערה, דבכהאי גוונא בשאר מצוות אסור לחנך את הקטן בברכה לבטלה, כגון לענין אכילת מרור, שאסור לחנך הקטן שאינו אוכל כזית מרור בכדי אכילת פרס, תוך תשע דקות, לברך על אכילת מרור, משום שאין לחנך את הקטן לברך ברכה לבטלה. ע״ש.

ואמנם לגבי ספיה״ע מסתבר דאפשר לסמוך על סברת האומרים שכל לילה היא מצוה בפני עצמה, ולפיכך אין זה ברור שהקטן מברך ברכה לבטלה, ובזה אם עושים כדי להרגילו במצוות [עיין רש״י חגיגה ד:] אין איסור, ובצירוף דברי מרן הב״י לגבי קידוש בביהכ״נ. ובפרט שהתוס׳ במנחות (סו.) תמהו על שיטת האומרים דבעינן תמימות, ואם שכח יום אחד לספור שוב אינו יכול לספור. ע״ש. לפיכך בקטן מיהא שפיר מחנכים את הקטן גם בשכח לספור יום אחד, והוא על פי דברי התוס׳ הנז׳. אך לא דמי נידון ספיה״ע לנידון טלית פסולה. ויש לע״ע בזה, דשמא יש לחלק בין הגיע לחינוך לקטן שלא הגיע לחינוך.

וראיתי בספר משפט הנער (במילואים שבסוף הספר) שהשיג על דברינו בילקו״י ח״ה, ולא ידע מכל מה שנזכר לעיל, שדברינו מיוסדים על אדני פז כמבואר. [ומה שכתב בספר ואין למו מכשול (עמ׳ כז) שאמרנו לו, שמרן אאמו״ר היה לוקח לקטנים בסוכות לימון במקום אתרוג, ומחנכם לברך על זה, הנה לא דייק בזה, ואדרבה הדגשנו בדברינו שהקטנים היו מברכים על האתרוג של הגדול, אחר שהיה יוצא בו ידי חובה (ביו״ט ראשון), ורק בסדר הנענועים היה נותן לקטן לימון. וגם זה היה לפני עשרות שנים כאשר היה צמצום גדול באתרוגים, והמצב הכספי ששרר בארץ לא איפשר לחנכם באתרוג. ופשוט].

אם צריך לחנך הקטן לקיים מצוה באופן מושלם, או רק כדי להרגילו במצוות

והנה נחלקו הראשונים ביסוד מצות חינוך, אם הוא כדי להרגילם במצוות בעלמא, וא״צ לחנך את הקטנים למצוה מושלמת, אלא די שיחנך אותם להרגילם לקיים מצוות. [ונפקא מינה אם יכול לחנך קטן בסוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה, או בלולב שאול וגזול]. או דילמא דאחר שיש לנו חיוב מדרבנן לחינוך הבנים, ממילא יש לחנכם לקיים המצוה בשלימותה, ומה שפוסל בגדול פוסל גם בקטן. ועיין ברש״י (חגיגה ו. ד״ה קטן) שכתב, והלא אין חינוך קטן אלא כדי להנהיגו שיהא סרוך אחר מנהגו לכשיגדיל, וכיון שזה פטור לכשיגדיל למה לי חינוך ע״כ. ומבואר דמצות חינוך היא רק כדי שיהיה רגיל במצוות כשיגדיל.

וכן נראה דעת המרדכי (סוכה סי׳ תשנ״ט) שכתב בשם הראב״ן, שאם תופס הלולב עם התינוק, כיון שלא יצא מידו לגמרי שפיר דמי. ונקיי הדעת מחזירין אותו למקומו והתינוק נוטל אותם מעצמו ומברך עליו. ע״כ. ומבואר להדיא, דאף שהגדול אינו יוצא י״ח בלולב שאול, קטן יוצא בו י״ח, ולכן קאמר שהתינוק לוקחו לבד וכו׳. ומרן החיד״א בברכ״י (סי׳ תרנח סק״ו) כתב, דאפשר שגם הרא״ש סובר כן. ע״ש. ואמנם הריטב״א (סוכה ב:) כתב, ומהא שמעינן דקטן שמחנכין אותו במצוות לעשות מצוה, צריך שיעשה אותה בהכשר גמור כגדול, דהא מייתי ראיה בשמעתין מסוכה של הילני וכו׳. והוצרכתי לזה לפי שראיתי לחכמים טועים בזה. ע״כ. והיינו, דסוכה גבוהה עשרים אמה אינה כשרה לחינוך קטן, אף שבמעשה המצוה הוא מתחנך שפיר. שעיקר דין חינוך לדעתו הוא לחנכו לקיים המצוה, ולא רק לעשות המצוה במעשה בעלמא. וכפי הנראה בשיטה זו הולך הרב בתי כהונה, שהובא בברכ״י (סי׳ תרנז סק״ב), שכתב להסתפק ביו״ט שני אי מצי לחנך הקטן בשאול, והביא ראיה ממנחות (סח.) חדש בחוץ לארץ דרבנן ולספיקא לא חיישינן. והכי נמי בחינוך הקטן שהוא מדרבנן שפיר דמי. ומשמע שדוקא במידי דרבנן מצי לחנך קטן בכהאי גוונא, הא לאו הכי אינו יכול לחנך קטן במצוה שאינה מושלמת. וע״ע בשד״ח (מערכת ל כלל קמא אות עה). ועיין במשנ״ב (סי׳ תרנח ס״ק כח), ובשעה״צ (שם ס״ק לו) שהביא בזה מחלוקת אם הקטן יוצא י״ח בלולב שאול ביום הראשון. ע״ש. וראה בזה

במשנת יעב"ץ (מועדים הלכות לולב), ובשו"ת מנחת יצחק (סי' קסג אות ג), ובילקו"י כיבוד אב ואם (כרך א עמ' תקכ).

[**ומזה** יש לדון, בקטן שאכל פחות מכזית אם מותר לחנכו לברך ברהמ"ז, וכן קטן האוכל פת פחות משיעור כביצה, אם יש לחנכו ליטול ידיו בברכה, או כיון שגדול אינו נוטל ידיו בברכה כשבדעתו לאכול פחות מכביצה, כך הדין בקטן. ומסתבר שאין לחנכו לברך].

ועיין בש"ע (סי' תרנז ס"א): קטן היודע לנענע "כדינו" אביו חייב לקנות לו לולב כדי לחנכו במצוות. וביאר במג"א שם, דמה שאמרו כדינו היינו מוליך ומביא מעלה ומוריד. וע"ש בביאורי הגר"א שהביא מקור לזה מהירושלמי. ולכאורה יש להבין, הרי בלולב קי"ל מדאגבהיה נפק ביה, והנענועים הוו רק מדרבנן, וא"כ למה קטן שאינו יודע לנענע לא יהיה חייב מדין חינוך בלולב. ולכאורה מוכח מכאן שצריך לחנך למצוה מושלמת, וגם מה שהוסיפו חכמים במצוה, צריך לחנכו לכך. ואם הקטן אינו יודע לנענע כדינו ממילא גם אין מצוה לחנכו כלל. ולכן צריך שיהיה קטן היודע לנענע כ"דינו". ועיין ביבי"א ח"א (חלק או"ח סי' טו בהערה) שדן שם בדבר שחכמים הוסיפו על מצוה של תורה, אם עקרו דין דאורייתא, לומר שלא יצא י"ח אלא אם יקיים מה שחכמים הוסיפו, או דילמא דאם יקיים מצוה דאורייתא שפיר מקיים לכל הפחות מצוה מה"ת, ורק שאינו מקיים מה שחכמים הוסיפו. ועיין בתוס' (סוכה ג.) לא קיימת מצות סוכה מימיך, אך יש לומר דגזירה שאני מתקנה. וע"ש ביבי"א.

ובספר קרואי מועד (סוכות עמ' תעד) כתב בשם הגרי"ש אלישיב, בדין קטן שא"צ לאמו שחייב בסוכה, דלכאורה שיעור זה נאמר לגבי שינה בסוכה, אבל מה השיעור לחיוב אכילה בסוכה, והשיב הגריש"א, דגדר מצות חינוך, שיוכל לקיים המצוה בשלימות, וכל שאינו יכול לקיים המצוה בשלימות אין בו דין חינוך. ולכן אם אין לו אפשרות לקיים שינה בסוכה פטור גם מדין חינוך של אכילה. ומה שמחנכין את הקטנים ביום הכפורים להתענות לשעות, אף שאין יכולים לקיים הצום בשלימות. ובבנין ציון מבואר דתענית יום הכפורים כולא יומא הוי חד מצוה, דכתיב מערב עד ערב. להלכה נראה דלא כהבנין ציון, אלא כל רגע ורגע יש קיום מצוה בתענית יום הכפורים. ע"כ.

[**ועל** פי זה העיר שיש להורות לחולים שאין יכולים לצום כל היום שלפחות יצומו כמה שיכולים, וגם בזה מקיימים מצות תענית לדברי הגריש"א].

ולכאורה נראה לתלות דין זה במח' הראשונים אם מצות חינוך היא על האב או על הקטן. שדעת התוס' במגילה (יט.) שהקטן עצמו כשהגיע לחינוך הוא חייב במצות מדרבנן מטעם חינוך, ולפ"ז יש לחנכו למצוה מושלמת. אבל שיטת הרמב"ן (קידושין לא.) שהקטן אינו מחוייב אף לא מדרבנן לקיים מצות התורה, ומצות חינוך מוטלת על אביו. וכ"נ דעת הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"י) שכתב: קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצות ומאכילין אותו כזית מצה. ע"ש בכס"מ. ולפ"ז א"צ לחנכו אלא כדי להרגילו למצות, שאין על הקטן שום חיוב. אך אין זה מוכרח, דיש לומר דגם אי נימא דהמצוה על האב מ"מ מצוה עליו לחנכו למצוה מושלמת.

דילמא אתי למיסרך

ולכאורה יש לדון בכל זה, שאם יחנכו את הקטן שהגיע לחינוך לברך על דבר שאינו חייב לברך, אתי למיסרך שגם כשיהיה גדול ימשיך לעשות כן. וא"כ הוי חינוך לאיסור. ועיין בשו"ת מהרי"ל דיסקין (פסקים סי' ד) שדן אם יש מ"ע בחצי שיעור, והביא ראיה לזה ממ"ש הרמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה ה"י): קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצוות, ומאכילין אותו כזית מצה. ע"כ. ולכאורה משמע דדוקא אם יכול לאכול כזית מצה, אז מחנכים אותו לזה, אבל אין חיוב

קכ. תלמודי תורה ובתי ספר שסופרים את העומר עם התלמידים בבוקר אחרי התפלה, יספרו בלא ברכה, שאין זה דרך חינוך לחנך שלא כשורת ההלכה באופן שהכל יודעים שאין מברכים על הספירה בבוקר. וצריך לחנכם שידעו שאין מברכין על הספירה ביום, שלדעת רוב הראשונים זמן מצות הספירה הוא רק בלילה. קכ)

לחנכו לאכול כשיש לו רק חצי כזית. דחיישינן דחינוך זה אתי לקלקלו, שלא יאכל גם בגדלותו, כי אם חצי כזית, ולכן שב ואל תעשה עדיף. ע"כ.

ולפ"ז יש להעיר דהיאך אנו מחנכים אותו לספור העומר אף שיום אחד שכח, והא אתי למיסרך. וכמ"ש בכיו"ב המשנ"ב (סי' תקנ"ט סק"ל) דבדבר שהוא קבוע חיישינן טפי. ע"ש.

ועיין בשו"ת מאזני צדק (ח"א סי' מח) שכתב גבי ספיה"ע, שאם הקטן שכח יום אחד אין לחנכו לספור בשאר הימים בברכה. וע"ש שדן אם אפשר לחנכו לברך מפלג המנחה, וכתב שאין לחנכו כן, כיון דגדול נמי לא מברך בכה"ג. ע"ש.

גם בספר חינוך ישראל (פ"א ס"ב סק"ד) כתב דאף הראב"ן (הנ"ל) דסבירא ליה דאפשר לחנך קטן בלולב שאול, יודה היכא דאתי למיסרך דאסור, ושאני התם שאין הקטן מרגיש בו אם הלולב שאול.

אלא דהכא איכא ס"ס, ספק אם מישתלי בגדלותו, ואפי' אם תמצא לומר שמשתלי, ובגדלותו יספור בברכה אף אם שכח יום א', שמא הלכה כדעת הפוסקים שכל לילה מצוה בפני עצמה, וכך היא דעת רוב ככל הפוסקים, ורק בגדולים אנו חוששין למיעוט פוסקים שסוברים שהכל מצוה אחת, ובשכח לילה אחת אינו מברך. אבל רוה"פ אינם סוברים כן. ובפרט שכאן אין ברירה ומצווים לחנכו לספור ספיה"ע בברכה כדי שיתרגל לברך, ואינו דומה למ"ש המשנ"ב ששם אין ענין לחנכו לשתות מן הכוס, ולכן אין אנו חוששים לקלקלה. וכיו"ב אנו מחנכים את הקטנים להתענות תענית שעות, ואין אנו חוששין שמא גם כשיגדיל יתענה רק שעות. וכן מוכח מהתוס' בראש השנה (לג.) דכיון שאינו מצווה אלאו דלא תשא, שוב אין כאן חשש לקלקלה, שהרי כשיגדיל ילמד הדין וידע ההלכה בפרטות. והחינוך הוא לקיום המצוה בכללות.

ובמ' מצות ספיה"ע (ס"ס לו) הביא מהגר"י זילברשטיין שיספור בברכה. ודלא כמ"ש בספר מועדי הגר"ח (עמ' סה) שלא יספור בברכה. וכ"ה בשו"ת רבבות אפרים ח"ו (סי' רנז), ובשו"ת שרגא המאיר ח"ז (ס"ס קסט). אלא העיקר שיכול לספור בברכה כפי המבואר לעיל.

וע"ע בספר נחל איתן (סוף פרק כט מהלכות שבת). ובשו"ת פרי יצחק (ס"ס יא). ובשו"ת מקדש ישראל (ספירת העומר סי' לו), **ובס'** נטעי גבריאל (פכ"ד ס"ו), ובס' אשרי האיש ח"ג (עמ' תכא). ובשו"ת יבי"א ח"ב (חלק או"ח סי' יג אות ג-ד-ה). ובילקו"י תפילין (סי' לז). ובילקו"י דיני חינוך קטן (עמ' רלד). ובחזו"ע יו"ט (עמ' רכא).

לחנך הקטנים לספור ביום בלי ברכה

קכ) **הנה** הגם שנתבאר לעיל שיש לחנך את הקטן לברך בכל יום על ספיה"ע, ואפי' אם שכח יום אחד, יש לו להמשיך ולספור עם ברכה, הנה אין הטעם בזה משום שדי לחנך את הקטן למצוה חלקית באופן שאינו מקיים המצוה כראוי. אלא הטעם הוא משום דסמכינן על רוב הראשונים הסוברים שכל יום ויום היא מצוה בפני עצמה, וגם אם שכח יום אחד אינו מעכב. ולגבי קטן יש לסמוך על שיטה זו בשביל לחנכו במצוות. ועיין תוס' ראש השנה לג. שאין לחוש ללאו דבל תשא בקטן [מפני החינוך]. אולם לגבי ברכה על הספירה ביום, הנה הקטן רואה שלא נוהגים כן בביהכ"נ, והיאך יחנכו אותו למצוה שלא בזמנה. ועוד, שאם יברכו ביום דילמא אתי למיסרך (עירובין מ:). וכ"ז דלא כמו שהתחילו להנהיג בכמה תלמודי תורה, שהרבנים מרגילים את הילדים לספור את העומר

קכא. קטן שהגדיל באמצע ימי הספירה ונעשה בר מצוה, אינו רשאי להמשיך לספור ספירת העומר בברכה. ואף שעד אותו יום ספר מידי לילה בלילה בברכה, משום מצות חינוך, אף על פי כן עליו להפסיק מלברך הלאה על ספירת העומר מיום שהגיע לי״ג שנה ויום אחד, מפני שכל ספירותיו שהיו בקטנותו אינן מוציאות אותו ידי חובתו לכשיגדל. כיון שאז היה פטור מכל המצות. ואפילו מצות חינוך דרבנן לא היתה מוטלת על הקטן עצמו אלא על אביו. ומכיון שפטור היה מן המצות 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, הילכך ישמע הברכה מהשליח צבור בכל לילה ולילה. ואחר כך יספור העומר עם הקהל. ומכל מקום אין למחות בקטן שהגדיל בימי הספירה אם ממשיך לספור גם אחר כך בברכה. אבל לכתחלה יש להורות לחדול מלברך על הספירה מיום היותו בר מצוה. קכא)

ביום אחרי התפלה בברכה, ובפרט שמסתמא ודאי הרבה מהם לא ספרו כמה ימים. ואין להנהיג חדשות. שו״ר במאמר מרדכי (סק״ג) שהביא מהמהרי״ל שבמגנצא השמש היה מקבץ את הנערים ומברך בקול רם על ספיה״ע, וסופר עמהם, והיחידים סופרים בביתם בצאת הכוכבים. והיינו לפי המנהג שמתפללים ערבית מבעו״י, ואם אפשר לבטל מנהג זה בלי מחלוקת מה טוב ומה נעים. ע״כ. וכנראה כוונתו לקטנים שעדיין לא יודעים לברך בעצמם, וצריך המלמד לברך יחד עמם, וע׳ בש״ע סימן רטו ס״ג. וע׳ בפמ״ג (מש״ז סי׳ תרנז סק״א).

קטן שהגדיל בימי הספירה ונעשה בר מצוה, לא ימשיך לספור בברכה

קכא) על פי המבואר בגמ׳ (ראש השנה כח.), שהעושה מצוה בזמן שהוא פטור ממנה, וחזר ונתחייב בה, חייב לחזור ולקיים אותה. וכגון מי שנשתטה ואכל מצה בליל פסח, ואח״כ הבריא, חוזר ואוכל בליל פסח מצה. וכ״פ הרמב״ם (חמץ ומצה פ״ו ה״ג) שהאוכל כזית מצה בליל פסח, והוא נכפה בעת שטותו, שפטור הוא אז מכל המצות, ואח״כ נתרפא, חייב לחזור ולאכול אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצות ע״כ. וכ״פ מרן (סי׳ תעה ס״ה). וא״כ ה״ה לקטן שעשה מצוה והגדיל, הואיל ועשאה בזמן שהיה פטור, כל מה שעשה לא נחשבת עשייתו לכלום. וכמאן דליתא. ולשיטת בעל הלכות גדולות שצריך להיות בספיה״ע ״תמימות״, ואם לא ספר יום אחד, שוב אינו סופר בברכה, וכ״פ מרן (סי׳ תפט ס״ח) חשיב הקטן כמי שלא ספר עד עתה, ושוב אינו יכול לספור עוד בברכה, שאף שספר את העומר כל לילה בזמן קטנותו, כיון שלא היה מחוייב במצוות כגדול, לא חשיבא עשייתו בזה, ולא חשיב תמימות.

וכן פסקו להקת אחרונים, ומהם הג״ר ישראל מזרחי, בשו״ת פרי הארץ ח״ג (סי׳ א׳), מרן החיד״א בברכ״י (סי׳ תפט ס״ק כ), הרב שלמי צבור (דף רחצ ע״ג), מהר״א ענתבי בספר חכמה ומוסר (פסח אות קמט), הגר״ח פלאג׳י בספר מועד לכל חי (סי׳ ה אות ח), שו״ת מהר״ש ענגיל (ח״ז סי׳ קיב) בשם בעל חידושי הרי״מ, אבני נזר (או״ח חלק ב סי׳ תקלט), שו״ת שערי דעה ח״א (סי׳ כד). רע״א, אמרי בינה, חזו״א, שו״ת דברי שלום ח״ה (הערות והנהגות סי׳ ס״א). ועוד.

ואמנם יש שחולקים בזה, ולדעתם קטן שספר את העומר בקטנותו, והגדיל בימי הספירה, יכול להמשיך לספור בברכה, ומהם: המהר״ם שיק (חלק או״ח סי׳ רסט), ערוה״ש (ס״ק טו) על פי דברי השערי תשובה, מנחת אלעזר ח״ג (סי׳ ס), שו״ת כתב סופר (או״ח סי׳ צ״ט). תורה תמימה (פר׳ אמור פרק כ״ג אות נד). שו״ת הר צבי (או״ח סי׳

עב), **שו"ת** ציץ אליעזר (חלק י"ד יו"ד סי' נה), **הגרש"ז בשלמי מועד** (עמ' תמו), **שו"ת** אול"צ ח"א (סי' לו). **בס' חוט שני שבת** (ח"ד עמ' שע"ח) **ובמועדים וזמנים** (ח"ד ס' רפ"ח). **וע' בשו"ת** מהר"ש ענגיל הנ"ל שדעתו שקטן שהגדיל אפי' החסיר כמה ימים בקטנותו, יכול לספור בברכה כשהגדיל.

נמצא דלא נפיק מפלוגתא, ולכן שב ואל תעשה עדיף, וסב"ל, ומכאן ולהבא יספור בלא ברכה. ומבואר כ"ז באורך בשו"ת יבי"א ח"ג (סי' כז-כח). **ובשו"ת** יחו"ד ח"ג (סי' כט).

ומלבר הסברא הנ"ל, יש להוסיף דהא שיטת רש"י (ברכות מח.) שהקטן אינו מחוייב במצוות אפי' מדרבנן, ומצות החינוך אינה מוטלת אלא על אביו בלבד. וכ"ד כמה מהראשונים, ולפ"ז כל מה שספר הקטן קודם שיגדל היה בבחינת פטור מן המצוה, כי הוא אינו מחוייב במצות כלל, אפי' מדרבנן, וכל שאינו מחוייב אינו מוציא את האחרים י"ח. והכי נמי לעצמו, אין בספירתו בהיותו קטן כדי להוציאו י"ח לכשיגדל, וכמאן דליתא דמי. וכדקי"ל בראש השנה (כח.), **ובש"ע** (הנ"ל). נמצא שאין כאן "תמימות". הילכך אף כשיגדל לא יוכל "לברך" על ספיה"ע, כיון שאין בספירתו "תמימות". וימשיך לספור בלי ברכות, דסב"ל, ובלא"ה אין הברכות מעכבות. [וכדעת רש"י הנ"ל כ"כ הרמב"ן במלחמות פ"ג דברכות (כ:) שהקטן אינו מחוייב לא מדאורייתא ולא מדרבנן לקיים המצוות, שאין מצות חינוך חלה אלא על האב. וכן כתבו הריטב"א והמאירי (מגילה יט:), הר"ן, הרא"ש, והמרדכי. וכתב מרן הכסף משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"י), שכן דעת הרמב"ם. וכן מתבאר בירושלמי. **ובשו"ת** חקרי לב (חלק או"ח סי' מ"ה) הוכיח שכן דעת רבינו משה מקוצי בסמ"ג, וכן הסכימו הרבה אחרונים, ומהם: הפרי מגדים (פתיחה כוללת אות כח), והישועות יעקב (ר"ס רע"ג), ובחלקת יואב (או"ח סי' א), **ובשו"ת** צפנת פענח (סי' ק"ה), ובספר ברכת ראש על ברכות (כ:), ובאמרי בינה (שבת סי' יא). ועוד. וראה בזה ביבי"א הנ"ל ובמאמר מרן אאמו"ר זיע"א ב"תורה שבעל פה" תשמ"ב].

ואע"פ שהתוס' מגילה (יט:) ס"ל שקטן שהגיע לחינוך יש עליו מצות חינוך מדרבנן לקיים המצות, (ואין מצות חינוך מוטלת רק על אביו בלבד), מ"מ הרי כתבו דהיינו טעמא שאין הקטן שהגיע לחינוך יכול להוציא אחרים י"ח מגילה, אע"ג דמגילה הוי מצוה דרבנן, וכל האחרים חייבים ג"כ רק מדרבנן, היינו משום דהקטן אינו מחוייב במצות דאורייתא אלא מדרבנן ובמגילה שהיא מצוה דרבנן, הוה ליה תרי דרבנן, ואילו האחרים שהם גדולים חייבים במצות דאורייתא מה"ת, ובמגילה מדרבנן, והוה ליה חד דרבנן, ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. וכ"ד הסמ"ג, כמ"ש בתוס' הרא"ם (הל' מגילה דף צג ע"ד). א"כ אף כאן הקטן היה חייב בספיה"ע בתרי דרבנן, ואינו יכול להוציא את עצמו לכשיגדל דהוי חד דרבנן.

ועיין בחזו"א ברכות (סי' כה אות ה).

ועיין ברשב"א (מגילה יט:) שכתב, שכל מצוה דרבנן כגון מגילה והלל חמירי, ואילו מצות חינוך קילא טפי, הילכך לא מפיק הקטן לאחרים י"ח מגילה. ע"ש. ואף כאן מה שספר בקטנותו דקיל לא מצי למיפק נפשיה לכשיגדל. אלא דלכאורה יש להעיר על זה ממ"ש הרשב"א עצמו בתשובה (סי' רלט) בשם הראב"ד, אהא דתנן במגילה (כד.) קטן קורא בתורה ומתרגם, אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה, משום דהוה סלקא דעתין שכיון שהברכות ותפלות מדרבנן, וקטן שהגיע לחינוך דרבנן, אתי דרבנן ומפיק דרבנן, קא משמע לן דמשום כבוד צבור לא עביד, דגנאי הוא לצבור שקטן מוציאם. וכתב על זה, ודבריו נכונים וכנים הם. ע"כ. והרי הרשב"א עצמו כתב שכיון שהחינוך לקטן קיל, לא מצי מפיק לגדול י"ח מגילה דרבנן, משום דחמירא טפי. ולא רק מטעם כבוד הצבור הוא. וכ"כ עוד הרשב"א (מגילה כד.): ואע"ג דהגיע לחינוך, ופריסת שמע אינה אלא מדרבנן, אע"פ כן, גדול חייב ממש מדרבנן, ואיהו לא מחייב אלא משום חינוך בעלמא. ע"ש. וכן מתבאר מפירוש רש"י שם, שכתב הטעם, שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים י"ח. וכ"ש להתוס' והסמ"ג דס"ל דלא אתי תרי דרבנן ומפיק

חד מדרבנן. ומרן הב״י (או״ח סי׳ תרפט) הביא דברי התוס׳ להלכה. אלמא דלא ס״ל כהראב״ד הנ״ל.

וכ״כ המהר״ם בן חביב בשו״ת קול גדול (סי׳ ק), דמרן הש״ע (סי׳ תרעה ס״ג) ס״ל בסתם שקטן שהגיע לחינוך אינו מוציא י״ח אף במצוה דרבנן, ודלא כהיש אומרים שם. ושכן עיקר.

ועוד, שאפי׳ לדעת התוס׳ שמצות חינוך דרבנן מוטלת על הקטן עצמו, בנ״ד באנו למחלוקת הפוסקים אם ספיה״ע בזמן הזה הוי מדאורייתא או מדרבנן, שלדעת הרמב״ם וסיעתו דספיה״ע בזמן הזה דאורייתא, לא אתי ספיה״ע של הקטן דהוי ממצות חינוך דרבנן, להוציא אותו י״ח לכשיגדל ויתחייב מדאורייתא. והמשנ״ב בביאה״ל (ר״ס תפט ד״ה לספור העומר), הביא שדעת רב יהודאי ורב עמרם ורבינו יצחק בן גיאת כדעת הרמב״ם, דספיה״ע בזמן הזה דאורייתא. ע״ש.

וא״כ לא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא.

ועיין בשו״ת מהר״ש ענגיל (ח״ד סי׳ פ) שהביא מ״ש במנחת חינוך (מצוה י ומצוה לא) שקטן שבתחלת ליל פסח אכל מצה קודם שהביא ב׳ שערות, ובאמצע הלילה הביא ב׳ שערות, יצא י״ח במה שאכל בשעה שהיה מחוייב מדרבנן, על פי שיטת ה״ר טוביה מווינא, שיוצא י״ח בקידוש מפלג המנחה, שכיון שמחוייב מדרבנן יוצא ידי חובת קידוש דבר תורה. וכתב על זה, שלפי מ״ש רש״י (ברכות מח.) שקטן לא חשיב אף בר חיובא מדרבנן, ואינו מוזהר על לא תסור, והמצוה רק על אביו לחנכו, א״כ יש לומר דדוקא בקידוש מפלג המנחה הוי עכ״פ בר חיובא מדרבנן, וזמן ממילא קא אתי, הילכך יוצא י״ח, אבל בנידון המנחת חינוך בקטן שלא הביא עדיין ב׳ שערות יש לומר דחשיב כעשה מצוה בשעת פיטור שאינו פוטרו על שעת חיוב, כמבואר בראש השנה (כח.) כפאו ואכל מצה וכו׳. ודון מינה ואוקי באתרין. ועיין בשו״ת כתב סופר (חלק או״ח סי׳ צט). ועכ״פ מספיקא לא נפיק. וסב״ל.

ומה שפירש השערי תשובה כוונת הפרי הארץ שזהו דוקא כשהנער החסיר לספור לפני שיהיה בר מצוה, אבל אם ספר בכל יום ולא החסיר אף יום אחד, רשאי לספור בברכה גם לאחר שהגדיל, הנה המעיין בספר פרי הארץ הנ״ל, יראה שסובר שאפי׳ אם ספר יום יום, ולא החסיר כלל, אע״פ כן מאחר שהיה פטור מהמצוה לפני שהגדיל, אין בספירתו ולא כלום, ומיד כשהגדיל ונתחייב במצות, והוא מוזהר על איסור ברכה לבטלה, צריך להפסיק לברך ע״מ שיספור מכאן ולהבא.

וכ״כ הגר״י ענגיל בספר ציונים לתורה (דף יד.) בשם חידושי הרי״מ, והוכיח כן מדברי הרמב״ם הנ״ל, שהאוכל מצה בזמן שהיה חסר דעת, ונתרפא, חייב לחזור ולאכול מצה. וכ״כ עוד בשמו בספרו שו״ת מהר״ש ענגיל (ח״ז סי׳ קיב) שקטן שספר ספיה״ע והגדיל אחר כמה ימים לא יספור עוד בברכה. וע״ש שדעתו שיכול לספור בברכה, דחל עליו החיוב מעכשיו. ואם יספור מכאן ולהבא כסדר, שפיר קיים המצוה.

גם באבני נזר (הנ״ל) כתב, ששמע בשם גדול אחד שהורה לנער הבר מצוה שהגיע לי״ג שנה, שיספור בלי ברכה, משום דדמי למה שאמרו בראש השנה (כח.) שהעושה מצוה בזמן פיטורו, הויא כמאן דליתא, וחייב לחזור ולקיימה כשיגיע לכלל חיוב, (וכן פסק בשלחן ערוך סי׳ תעה), ולכן העלה דלא מהני ספיה״ע שספר בהיותו קטן, שיוכל לברך אחר שהגדיל.

והנה המהר״ם בן חביב בקונטרס יום תרועה (ראש השנה כ״ח.) כתב, על פי דברי הגמ׳ ראש השנה שם, דה״ה לקטן שעשה מצוה והגדיל, הואיל ועשאה בזמן שהיה פטור, כל מה שעשה לא נחשבת עשייתו לכלום, וחייב לחזור ולעשותה בברכה. ע״כ.

נמצא לפ״ז שכל מה שהקטן קיים מצות ספיה״ע, אינו אלא מתורת חינוך, ולא מתורת חובה המוטלת עליו, ורק כשהגדיל ונעשה בר מצוה נתחייב בכל המצוות.

ומעתה לדעת בעל הלכות גדולות (שהובא בתוס׳ מגילה כ:) שבמצות ספיה״ע צריך להיות תמימות, כמו שכתוב בתורה שבע שבתות תמימות תהיינה, ואם לא ספר יום אחד מימי הספירה, שוב אינו סופר בברכה. וכן כתבו ראבי״ה (סי׳ תקצא), והאו״ז (ח״א סי׳ שכט), ורבינו יהודה עניו רבו של

השבולי הלקט בפירושו לפסחים (עמ׳ סח). וכ״פ בש״ע (סי׳ תפט ס״ח), שאם שכח לברך ולספור באחד מהימים, בין ביום הראשון בין בשאר ימים, מכאן ואילך סופר בלא ברכה. וכן הסכימו האחרונים. לפ״ז אע״פ שספר הנער בקטנותו, כיון שהיה אז פטור מהמצות, אין ספירתו ולא כלום, ונמצא שאין כאן תמימות, לפיכך סופר מיום שנעשה בר מצוה בלא ברכה.

והן אמת כי בשו״ת מהר״ם שיק (הנ״ל) רוח אחרת עמו, ודעתו שהקטן שהגדיל בתוך ימי הספירה יכול להמשיך לספור בברכה, וכן כתבו הכתב סופר, ובס״ת תמימה. ע״ש. וראה עוד במנחת חינוך (מצוה ש״ו) שמסתפק בזה. והגרצ״פ פרנק בשו״ת הר צבי (חלק או״ח סי׳ עב) העלה ג״כ דרשאי הבר מצוה הזה להמשיך לספור העומר בברכה, דדוקא בחיסר ממש יום אחד אינו סופר עוד בברכה משום שבחיסור ממש לא חשיב תמימות, אבל כשספר כל הימים אין הכרח לומר שלא יתחייב בימי גדלותו, כיון שבפועל ספר בכל יום ויום, אע״פ שהיה בפיטור מן המצוה.

אולם מכיון שמעשה קטן לאו כלום הוא, מה שספר בקטנותו אינו כלום, וכמאן דליתא דמי.

ולכן העיקר להלכה כדברי הפוסקים הנ״ל שאינו יכול לספור עוד בברכה. דסב״ל. וימשיך לספור בכל יום בלי ברכה. ובשנה האחרת יקיים המצוה בשלימותה בברכה. וע״ע בזה בחידושי רע״א (או״ח סי׳ קפו), ובשו״ת אמרי בינה (או״ח סי׳ טו), ובחזו״א הנ״ל.

ומחבר אחד כתב, שקטן שהגדיל יסמוך על הרי״צ גיאת שיספור אתמול היה כך וכך לעומר, וקודם לזה היה כך וכך לעומר, וכן ע״ז הדרך. [תשוה״נ ח״א סי׳ שיג]. ותמוה שלא חשש לרוה״פ דלא סבירא להו חידושו של הרי״צ גיאת, וגם הפריז על המדה שיוכל לספור אחרונית עד יום אחד לעומר. ואין דבריו מסתברים. ובספר עטרת שלמה זעפרני (עמ׳ שלז) הכריע להלכה שקטן שהגדיל ממשיך לספור בברכה, ולא ראה כל מה שהובא באורך ביבי״א, וגם איני יודע היאך לא חשש לדברי החיד״א ורע״א ושאר האחרונים, וגם לא זכר כלל מהטענות הברורות שהבאנו בזה, וחלקם הוזכרו כבר ביבי״א ובחזו״ע ובילקו״י. והיה לו להזכיר ולהשיב כדרכה של תורה, אם באמת יש מה להשיב מבלי לחוש בספק ברכות. וכל מורה צדק, שיש לו יראת הוראה, מוכרח לעיין תחלה בדברי החולקים, שב״ה נתפרסמו היטב, ורק אח״כ לחלוק אם יש בידו הוכחות וראיות טובות וכנראה היה אנוס על פי הדיבור. ודו״ק.

אי מהני ספק ספיקא בספירת העומר - לגבי קטן שהגדיל שאין בו חזקת חיוב

ואחד התלמידים הראני למחבר אחד שחלק על כל האחרונים הנ״ל, ופסק שימשיך לספור בברכה, על פי הס״ס הנז׳. [ספר ברכת ה׳ ח״א עמוד צב]. ותמוה שהעלים מהקורא שאכן ביבי״א הביא ס״ס זה ודחה אותו. ועיקר טענתו שאע״פ שלדעת הסוברים שספיה״ע בזמן הזה מה״ת, א״כ מה שספר עד שהגדיל אינו נחשב ספירה ביחס לחיובו אחר שהגדיל, שעד שהגדיל ספר מדרבנן מדין חינוך, וכשהגדיל צריך לספור מה״ת וליכא תו מצות חינוך מדרבנן, ולכאורה נחשב כאילו לא ספר כלל ואינו יכול להמשיך לספור בברכה, אם נאמר כדעת הבעל הלכות גדולות שמצות ספיה״ע היא מצוה אחת וא״א להחסיר אפי׳ ספירת יום אחד, וכן אפי׳ לדעת הסוברים שספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, מ״מ יש אומרים שקטן אינו מוציא י״ח גדול אפי׳ במצוה דרבנן, דקטן נחשב לתרי דרבנן, וא״כ יש לצדד שלא יוכל לספור לכשיגדיל מפני דמה שספר עד עכשיו אינה נחשבת ספירה ביחס לחיובו אחר שהגדיל, שעד עכשיו היה תרי דרבנן וכשהגדיל נעשה חד דרבנן, ונחשב כאילו לא ספר כלל עד שהגדיל וכו׳, אולם כיון שיש חולקים וסוברים שקטן מוציא י״ח גדול במצוה דרבנן, ואע״פ שקטן הוא תרי דרבנן, שאין לחלק בין תרי דרבנן לחד דרבנן, ובין חיוב מצד חינוך לחיוב דרבנן רגיל, כיון שהכל דרבנן. וכ״ד העיטור, והריא״ז והראב״ד, ולדעתם יכול הקטן

להמשיך לספור כשהגדיל למאן דאמר ספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, וכיון דאפשר שבעל הלכות גדולות ס״ל הכי, ולדעת כל הפוסקים בודאי יכול לספור בברכה כיון שכל לילה מצוה בפני עצמה היא, שפיר סמכינן עלייהו לברך. וכמ״ש בתרוה״ד בדין מי שמסופק אם ספר לילה אחת שממשיך לספור בברכה וכו׳. ואמנם הגאון יבי״א העלה שלא יברך כשיגדיל, מפני שנמשך אחר מ״ש הרב מכתם לדוד פארדו בדעת תרוה״ד, דהא דסמכינן לברך בספק אם שכח לספור יום אחד שלם, היינו משום דכיון שלדעת הסוברים ספיה״ע מה״ת גם בזמן הזה, צריך להמשיך לספור בברכה, א״כ חיישינן להו שלא לבטל ברכה על מצוה מה״ת, כיון דבלא״ה איכא ס״ס לברך. ע״ש. ובקטן שהגדיל לא שייך טעם זה, דאדרבה למאן דאמר ספיה״ע בזמן הזה מדאורייתא, א״כ אינו יכול לספור בברכה כשיגדיל אליבא דבעל הלכות גדולות דספירתו בזמן קטנותו אינה כלום ביחס לחיובו מה״ת כשיגדיל. ולמאן דאמר ספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, אע״ג דאיכא ס״ס לברך דשמא כל לילה מצוה בפני עצמה, ושמא קטן מוציא גדול במצוה דרבנן, וספירתו בקטנות היא באותה דרגה של ספירתו בגדלות. מ״מ הא לא עבדי׳ ס״ס בברכות. עכת״ד. אולם מלבד שביאור הרב מכתם לדוד בדברי תרוה״ד הוא דחוק, גם בלשון התרוה״ד וגם בסברא, והביאור הוא כמו שהבינו החיי אדם והרב כהונת עולם, דבספק הראשון הוה ליה לד׳ הרמב״ם ספק דאורייתא ולחומרא, וכשיש עוד ספק סמכי׳ לברך לצאת י״ח הסוברים שהיא מצוה מה״ת. ועוד שמצד הסברא עצמה נראה שאם לא ידוע אם יש מי שאומר שלא לברך, לא שייך לומר סב״ל, כשיש פוסקים שכותבים בפירוש שצריך לברך בו, ואין זה ענין להא דלא עבדי׳ ס״ס בברכות. לפיכך נראה למעשה שקטן שהגדיל בימי הספירה צריך להמשיך לספור ספיה״ע בברכה אם ספר כל הימים מיום הראשון לעומר. ע״כ תורף דברי הרב הנ״ל.

ודברין תמוהים, שהרי כבר הביא מהיבי״א דלדברי התרוה״ד ממ״נ אין לסמוך על הס״ס, דבדרבנן לא עבדינן ס״ס בברכות, ואי משום די״א שהוא דאורייתא, א״כ א״א לומר עוד דתרי דרבנן מפיק חד מדרבנן. וא״כ מה מצא יותר בהבנת הח״א בדעת התרוה״ד ״דבספק הראשון הוה ליה לד׳ הרמב״ם ספק דאורייתא ולחומרא, וכשיש עוד ספק סמכי׳ לברך לצאת י״ח הסוברים שהיא מצוה מה״ת״, שבזה פתאום יהיה אפשר לעשות את הס״ס, והרי בדיוק אותה טענה קיימת, דאיך אפשר לומר דבספק ראשון להרמב״ם הוא סד״א ״וכשיש עוד ספק סמכינן לברך לצאת י״ח הסוברים שהיא מה״ת״, והרי ה״עוד ספק״ הזה הוא שמא כמ״ד דתרי דרבנן מפיק חד מדרבנן, וזה אינו שייך אלא למ״ד דספירה בזה״ז מדרבנן, ונמצא שאינו יכול לחזק את הס״ס אלא על הצד שהמצוה כאן מדרבנן, ובמצוה שהיא מדרבנן לא עבדינן ס״ס בברכות.

גם מה שהוסיף לטעון מצד הסברא בזה״ל: ועוד שמצד הסברא עצמה נראה, ״שאם לא ידוע אם יש מי שאומר שלא לברך״, לא שייך לומר סב״ל, ״כשיש פוסקים שכותבים בפירוש שצריך לברך בו״, ואין זה ענין להא דלא עבדי׳ ס״ס בברכות. לפיכך נראה וכו׳. עכ״ל. הוא תמוה מאד איך כתב שלא ידוע אם יש מי שאומר שלא לברך, והרי הזכיר ביבי״א כמה וכמה מגדולי הפוסקים שכתבו מפורש שלא לברך, ואיך כותב כאן **שלא ידוע אם יש מי שאומר שלא לברך**. אלו דברים תמוהים ביותר. ואין לומר שכוונתו שאין ״ראשונים״ שכתבו כן, שהרי הוסיף ״שיש פוסקים שכותבים בפירוש שצריך לברך״, וגם אלו אינם אלא מהפוסקים האחרונים. ולכן לא מובן כלל מכח מה בא לחלוק על מי שגדול, ללא שום ראיה אלימתא, ואף ללא חילוק אמיתי, וללא כל בסיס מן המקורות, ובפרט במקום חשש של ברכה לבטלה].

ביאור בדברי תרומת הדשן בענין ספירת העומר

והנה המעיין ביבי״א הנז׳, יראה שהביאור הנכון בדברי תרוה״ד הוא כדברי המכתם לדוד, וראה להלן, ונקדים, דהנה בנ״ד לא מהני הס״ס, וכמ״ש ביבי״א, דאי אזלינן בתר סברת הפוסקים

דספיה"ע בזמן הזה מדרבנן, הא לא מהני ס"ס בברכות, ואי סמכינן ע"ד הפוסקים דספיה"ע בזמן הזה מדאורייתא, שוב אין הקטן מוציא את עצמו לכשיגדיל, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, מש"ה לא יועיל ולא יציל הס"ס הנ"ל. עכ"ל. ולפי דברים אלה אתי שפיר, דאע"פ דמהני ס"ס בספיה"ע וכמ"ש בתרוה"ד, מ"מ כאן אי נימא דספיה"ע בזמן הזה מדאורייתא, א"כ שוב אין הקטן מוציא את עצמו לכשיגדיל, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא.

[**ומ"ש** בשם הח"א, הנה ז"ל שם (כלל ה אות ו):

ונ"ל דמה שהוצרך תרוה"ד לכתוב גם הטעם משום דלתוס' אפי' בדילג ודאי יום אחד מברך, ולא סגי ליה מטעם הראשון דסמכינן על ראבי"ה, משום דבזה גופא הוא מח' הרמב"ם והראב"ד אם מברכים על ספק דאורייתא, וא"כ אף אם ספיה"ע בזמן הזה דאורייתא, מ"מ לשיטת הרמב"ם אין מברכים, ולכן כתב דבזה יש לברך לכולי עלמא. ע"כ. ונראה שאין כוונתו משום דשמא בעל הלכות גדולות יודה בספק, אלא העיקר הוא מטעם שיש אומרים שספיה"ע בזמן הזה דאורייתא, ומה שצירף שיטת החולקים על בעל הלכות גדולות, הוא לחוש לשיטת הרמב"ם שגם בספק דאורייתא א"א לברך. ואם תמצא לומר שהלכה כתוס' ורוב הראשונים דהוי מדרבנן, הרי התוס' עצמם ס"ל שכל יום מצוה בפני עצמה].

גם בשו"ת יבי"א ח"ט (סי' כח אות יז) עמד על הס"ס הנ"ל, דשמא כהסוברים שכל לילה מצוה בפני עצמה, ואם תמצא לומר כהחולקים כיון דלרוה"פ ספיה"ע דרבנן, שמא הלכה כמאן דאמר דבדרבנן יוכל לפטור עצמו כשיגדל, בדומה למ"ש מרן (סי' תפט ס"ח) שהמסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, סופר שאר ימים בברכה, דהוי ס"ס שמא ספר, ושמא הלכה כמאן דאמר שכל יום מצות ספירה היא בפני עצמה. וא"כ גם בקטן שהגדיל נימא שיברך מפני הס"ס הנ"ל, דמהני ס"ס בברכות כשיש אומרים שהיא מצוה מה"ת. ואף דהברכה אינה אלא מדרבנן, הואיל ומחייבינן ליה בגוף הספירה מכח ספיקא דאורייתא לחומרא, אית לן לחייבו גם בברכתה, כעין מ"ש בש"ע בספק קרא ק"ש שחוזר ומברך לפניה ולאחריה. אולם בקטן שהגדיל ממה נפשך לא מהני ס"ס הנ"ל, דאי אזלינן בתר הפוסקים שספיה"ע דרבנן, הא בס"ס לא מברך, ואי אזלינן בתר הפוסקים שספיה"ע דאורייתא, הא ליכא ס"ס דלא מצי קטן להוציא עצמו לכשיגדל, דלא אתי דרבנן ומפיק לדאורייתא.

ומ"ש לגבי הביאור בתרוה"ד, הנה המעיין היטב בדברי תרוה"ד יראה שהביאור הוא כדברי הרב מכתם לדוד, שכתב וזת"ד: מ"מ אע"ג דלא נהגינן כוותייהו [שאפילו אם דילג יום אחד יכול לספור, אלא נקטינן להלכה שאם דילג יום אחד אינו סופר יותר בברכה], כ"ז בודאי לא ספר, אבל בכהאי גוונא שהוא ספק אם ספר אתמול, מצינו למיסמך עלייהו, אחר שמצאתי בספר או"ז הגדול דראבי"ה סבר, דספירה בזמן הזה דאורייתא וכו'. עכת"ד. נמצא דעיקר מה שסמך להורות לברך בספק אם ספר, בצירוף הספק שמא כל יום מצוה בפני עצמה, הוא בגלל שמצא לראבי"ה שסובר שספיה"ע דאורייתא, ולכן כדאי להכנס לס"ס ולברך כדי לקיים מצוה דאורייתא בברכה. ומה שהמשיך בתרוה"ד בסיום דבריו אליבא דמאן דאמר דספיה"ע דרבנן, הוא לרווחא דמילתא אליבא דהסוברים כן, אבל עיקר דבריו הוא כמבואר.

ובתוספת ביאור, יש להוסיף מ"ש הרשב"א (סי' שכ) גבי ספק קרא ק"ש ספק לא קרא, שחוזר וקורא ומברך אמת ויציב. דמעיקרא כך היתה התקנה, שכל שהוא חייב לקרות ק"ש צריך לקרותה עם ברכותיה, וראה בב"י (סי' תפט). וה"ה כאן, דכיון שיש לו ספק אם ספר את העומר, ויש אומרים שהספירה היא מה"ת גם בזה"ז, ממילא כיון שמחוייב מספק דאורייתא לחזור ולספור, הברכה נגררת אחר המצוה, ובפרט דאיכא ס"ס. ועכ"פ כל המדקדק היטב בדברי תרוה"ד יראה שהביאור הוא כדברי הרב מכתם לדוד הנז'. וכן הסכימו כמה גדולי האחרונים בביאור ד' תרוה"ד.

ולפי ביאור זה לא מהני ס"ס בקטן שהגדיל, דהא יש ספק בעיקר חיובו, ולא מהני סברת הראבי"ה דספיה"ע דאורייתא. ואף שלפי פירוש

הרב ברית כהונה הנ"ל מהני ס"ס גם בקטן שהגדיל, מ"מ פשט דברי תרוה"ד מראים כדברי ה' מכתם לדוד, וגם איך לא נחוש לסב"ל ולחייב ברכה לקטן שהגדיל בעומר.

חילוק בין מקום שיש ספק בעיקר החיוב דל"מ ס"ס

וראה להרב משאת משה בתשובה (ח"א סי' א) שביאר דברי תה"ד, דבודאי שכח, אף שיש כאן ב' ספיקות, שמא כל לילה מצוה בפ"ע, ושמא ספה"ע בזה"ז דאו' וחייב לברך דספק דאו' לחומרא, מ"מ לא נהגו להזקיקו לברך. אבל כשיש ספק נוסף, שמא לא שכח, ושמא כמ"ד כל לילה מצוה בפ"ע, ושמא ספה"ע דאו', בזה מחייבינן ליה לברך. ושלא כדעת הפר"ח דגם בב' ספיקות יש לברך. ועש"ע לגבי ברכת מעין שלש, שי"א שהיא מדאו', וא"כ במקום שיש ס"ס, הו"ל ג' ספיקות, ויש לברך. והביא ממוהרש"ח בתשובה (סי' מב. ושם בדף קפ ע"א), שראוי לפסוק דגם מעין שלש דאו', ובמקום מח' הפוס', נחשב שמחוייב לברך. ויש לחלק בין היכא דמספק"ל מעיקרא אם בא לידי חיוב אותה מצוה, אם אין, דאז אינו מברך, לבין היכא דודאי מחוייב בה מה"ת אלא שעיקר ספיקו אם עשאה או לא, דאז כשחוזר ועושה אותה אינו נפטר עד שיעשנה כתיקונה ובברכותיה. וכן חילק הכנה"ג (א"ח סי' סז בהגב"י), דכיון דגברא בר חיובא הוא מן הודאי אלא שמסופק לו אם עשה המצוה או לא, כשחוזר לעשות המצוה חוזר ומברך, כיון שאם היה ברור לו שאם לא עשאה חל עליו חובת הברכה. אבל כשמעיקרא יש ספק אם גברא בר חיובא הוא או לא, כיון דלא היה לו שעת הכושר לעשות המצוה בברכה, מספיקא לא מברכינן. דומה למה שכתבו מהריב"ל ומהרש"ח, דאע"ג דהמוחזק יכול לומר קים לי, הני מילי כשהתפיסה היא תפיסה ברורה לכ"ע, אבל אם מעיקרא יש ספק בתפיסה, לא מצי למימר קים לי. הכא נמי, כיון דמעיקרא יש ספק אם גברא בר חיובא, מספק לא יברך. וכן הסכים הפר"ח (א"ח סי' סז), ושכך מדוייק בתשובת הרמב"ם לחכמי לוניל (פאר הדור סי' כו, הובאה בכס"מ מילה פ"ג ה"ו).

עוד בענין ספק ספיקא בספירת העומר

והנה בשו"ת יבי"א ח"ג (חלק או"ח סי' כח אות יז) העיר בנ"ד ממ"ש הריא"ז בפסקיו לברכות (פ"ג ה"ב), ונראה בעיני שכל מצוה שחיובה מדברי סופרים, קטן שהגיע לחינוך מוציא את הרבים י"ח, וכן בהלל וכן במגילה. ע"כ. ובפסקיו למגילה (פ"ב ה"ג) העמיד למשנתינו (מגילה יט:) בקטן שלא הגיע לחינוך, (ואף על פי כן ר' יהודה סובר שמוציא לאחרים י"ח, מפני שאף הוא היה באותו הנס), אבל אם היה קטן שהגיע לחינוך מוציא את הרבים ידי חובתם. ע"כ. [ועיין היטב בריא"ז (מגילה פ"ג ה"ג אות ד). וצ"ע].

ומצאנו חבר להרב בעל העיטור (בהל' חנוכה דף קטז.) שכתב, דהא דקי"ל הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשו ולא כלום, מסתברא דהיינו בקטן שלא הגיע לחינוך, אבל הגיע לחינוך איכא מנהגא להקל. ע"כ. והביאו הר"ן בשבת (כג.) וז"ל: ומיהו בעל העיטור כתב, שאם הקטן הגיע לחינוך מותר, והכל תלוי במנהג, כדאמרינן בירושלמי דמגילה, מכאן ואילך התקינו שיהיו הקטנים קוראים לרבים. ע"כ. [ולפנינו הגירסא בירושלמי (מגילה פ"ב ה"ה), מכאן ואילך נהגו לקרותה בבית הכנסת. ופי' הפני משה, אחר שאירע שקרא הקטן, נהגו הרבים לקרותה בבית הכנסת על ידי גדול, ושוב לא יניחו שהקטן יקרא לרבים. וכן כתב קה"ע. ע"ש. אולם בתוספתא דמגילה (פ"ב ה"ד) איתא, מכאן ואילך הנהיגו שיהא קטן קורא אותה לרבים, וזה כמו שכתב הר"ן בשם הירושלמי]. וכנראה שזוהי דעת הראב"ד שהובא בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רלט) שכתב, דהא דתנן (במגילה כד.), קטן אינו עובר לפני התיבה, אע"ג דהקטן שהגיע לחינוך הוי בר חיובא דרבנן, והתפלה מדרבנן, מ"מ אין זה כבוד הצבור שהקטן מוציאם. ע"ש. משמע שהקטן שהגיע לחינוך מוציא אחרים י"ח. וכל הני ראשונים

לא ס״ל כסברת התוס׳ לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן, וסייעתא להטורי אבן (מגילה יט:).

ואע״פ שאין הלכה כדבריהם, מ״מ לכאורה ראוי לצרפם לנ״ד לס״ס, שמא הלכה כמאן דאמר שכל לילה ולילה מצוה בפ״ע ולא בעינן תמימות, ושמא הקטן שספר בקטנותו ספירתו ספירה, ומוציא את עצמו לכשיגדל. וכבר נתבאר בכמה מקומות, דשפיר עבדי׳ ס״ס אף כשב׳ הספיקות הם נגד מרן.

ומה גם שבשו״ת סמא דחיי (חלק או״ח סי׳ טז) הסתמך על הרשב״א בשם הראב״ד ובעל העיטור והריא״ז הנ״ל באתרא דלא ידעי לקרות המגילה, שהקטן שהגיע לחינוך יכול להוציאם ידי חובת מקרא מגילה.

ועיין במחזיק ברכה (סי׳ תפט סק״ז) שכתב, שכל שיש פלוגתא דרבוותא אם יצא, הוי כספק אם ספר, דהוי ס״ס, ויכול לברך ולמנות. ע״ש.

אולם בשו״ת יבי״א ח״ג (שם) דחה טעם זה להקל, דממה נפשך הלא קי״ל דלא מהני ס״ס בברכות, ורק בגדול שנסתפק אם מנה ספיה״ע לילה אחד, מצרפינן סברת הרמב״ם וראבי״ה דספיה״ע בזמן הזה נמי דאורייתא, כדי להורות לברך על פי ס״ס, אך כשאנו מצרפים דעת הרמב״ם והראבי״ה, לברך מטעם ס״ס בקטן שהגדיל, צירוף זה יהיה לרועץ, שכל הנימוק שכתבנו לצרף בנ״ד דעת הריא״ז והעטור והראב״ד, הוא רק למאן דאמר ספיה״ע בזמן הזה דרבנן, אבל לדעת הרמב״ם וראבי״ה דהוי דאורייתא, הרי לכולי עלמא לא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. שהרי אפי׳ אם תמצא לומר שיש כאן ס״ס, הרי בברכות לא מהני ס״ס כדי להורות לכתחלה לברך. ואם מצד ספק דאו׳ לחומרא, אפשר שאינו מתורת ודאי, וכ״ש לדעת הרמב״ם וסיעתו ומרן שרק מדרבנן לחומרא.

ועוד שבכל צד מהספיקות הנ״ל, יש ס״ס לחומרא, שמא ספיה״ע בזמן הזה מדאורייתא, ולכולי עלמא לא אתי דרבנן ומפיק לדאורייתא, ואם תמצא לומר שהלכה דספיה״ע בזמן הזה דרבנן, שמא הלכה כהתוס׳ והסמ״ג דלא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן, ודלא כהריא״ז וסיעתו.

וגם יש לצרף שיטת רש״י והרמב״ם והרמב״ן והריטב״א והמאירי והמרדכי והר״ן, שאין מצות החינוך מוטלת אלא על האב בלבד, והקטן פטור מכל וכל ואפי׳ מדרבנן. ועוד שעצם הדבר לעשות ס״ס כששני הספקות נגד מרן, שנוי במחלוקת האחרונים, ולדעת הגרי״ח בשו״ת רב פעלים ח״ב (חלק יו״ד סי׳ ז), לא מהני. וכ״כ הגר״א מני בזכרונות אליהו יורה דעה (מערכת ב אות כז, ומערכת ס אות ג). **וע״ע בספר טהרת המים** (בשיורי טהרה מערכת ס אות ז). **ובשו״ת יבי״א ח״ז** (חלק או״ח סי׳ מד אות ח). א״כ לא מהני ס״ס כששני הספקות נגד מרן, ויש לחוש לסברתם לענין ברכות. דסב״ל. ומ״מ אין אני מוחה בקטן שהגדיל וממשיך בגודלו לספור העומר בברכה. וה׳ אלקים אמת ינחנו בדרך אמת. לא נבוש בעוה״ז ולא נכלם לעוה״ב.

והנה בשו״ת יבי״א ח״י (או״ח סי׳ לח) כתב בנידון מי ששכח לספור ספיה״ע בלילה אחת, ונזכר למחרת אחר השקיעה בביה״ש, אם יוכל לספור מכאן ולהבא בכל לילה בברכה, והביא שנשאל בזה בשו״ת בית דוד (חלק או״ח סי׳ רסח) וכתב, דלכאורה הכי נמי איכא ס״ס, שמא נחשב שכבר מנה באותו יום, ושמא הלכה כר״י שכל לילה מצוה בפ״ע היא. ושוב דחה, דשאני הכא שהספק הראשון לא חשיב ספק גמור, שאפי׳ אם תמצא לומר דמהני ספירה ביום להחשב תמימות, אכתי יש להסתפק שמא ביה״ש לילה הוא, וא״כ לא הוי תמימות, הילכך יספור בשאר הלילות בלא ברכה. ע״כ.

והנה ידוע שזמן ביה״ש שהוא ספק יום ספק לילה, שנוי במחלוקת, שלדעת ר״ת (בתוס׳ שבת לה. ובפסחים צד.), שיעור מהלך ג׳ מילין ורביע (כחמשים ושמונה דקות) אחר השקיעה, יום גמור הוא, ורק לאחר מכן מתחיל זמן ביה״ש, ונמשך שלשת רבעי מיל, ונמצא שמשעת השקיעה שנכסית השמש מעינינו, עד צאת הכוכבים יש שיעור מהלך ד׳ מילין, ורבים מגדולי הפוסקים עומדים בשטתו. וכ״פ מרן בש״ע (סי׳ רסא). וכ״כ הרדב״ז

ח״ד (סי׳ רפב). [וראה באורך בשו״ת יבי״א ח״ב (חלק או״ח סי׳ כא), שיטת רוב הפוסקים בענין זה, ראשונים ואחרונים]. אולם אנו נוהגים כשיטת הגאונים שהביא המהר״ם אלשקר (סי׳ צו דף רנט:), שתיכף אחר שקיעת השמש, מתחיל זמן ביה״ש, ונמשך כשלשת רבעי מיל. ולפ״ז זמן ביה״ש שלנו, שנוי במחלוקת. ויש בו ס״ס להקל בנ״ד, דשמא הלכה כר״ת שיום גמור הוא, ומהניא ביה ספירה אם לא ספר מאמש, ואם תמצא לומר כהגאונים, שמא ביה״ש יום הוא. וכיון שיש ס״ס להקל שנחשב יום, והוא עומד כנגד הס״ס להחמיר שכתב הב״ד, דשמא ביה״ש לילה הוא, ושמא ספירת יום לא הויא ספירה, וכל שיש ס״ס להקל נגד ס״ס להחמיר, נחשב כספק אחד אם נלך להקל או להחמיר. ובדרבנן אזלינן לקולא, דספק דרבנן לקולא. וכמ״ש כן בזבחי צדק ח״ב (סי׳ קי ס״ק קנה). ושכן כתב הרב בני אברהם (סי׳ ב, דף יד ע״ד) בשם מהרשד״ם. ולפ״ז שפיר מהני מה שספר בביה״ש שלנו ספירה של אמש, ויצא י״ח, כמו שספר ביום ממש, ויכול לספור שאר לילות בברכה. [ורק אם ספר בבין השמשות של רבינו תם יש לטעון עליו כטענת הבית דוד שאינו יכול לספור עוד בברכה]. וכבר נתבאר כ״ז בשו״ת יבי״א ח״ד (חלק או״ח סי׳ מג אות ה).

והשתא לכאורה יש להעיר, דהני שתי תשובות סתרי אהדדי, דלפי מה שנתבאר ביבי״א ח״ג הנ״ל, תו ליכא למימר בנ״ד דביה״ש דמחמת ספק דרבנן לקולא, מחמת דהוי כספק אחד אם להקל אם להחמיר, כיון שיש ס״ס להקל נגד ס״ס להחמיר, דהא אי חשבינן ליה ספק דרבנן, תו לא מברכים, דסב״ל אמרינן אף בס״ס. וכי תאמר הא איכא צד דאורייתא, הא בדאורייתא ס״ס להחמיר וס״ס להקל אזלינן להחמיר, לדברי הזבחי צדק גופיה שם. ועיין היטב ביבי״א ח״ג (סי׳ כח ס״ק יז), ובח״ד (סי׳ מ״ג ס״ק י׳), ובח״ז (אהע״ז סי׳ ח׳ ס״ק יב), ובשו״ת חזו״ע ח״א (עמ׳ קי״ג, ובסק״ה ובסק״ו).

ויתכן דטעמא הוי משום דבמקום מנהג לא חיישינן לסב״ל, בצירוף טעמו של הרב מכתם לדוד אליבא דתרוה״ד. ועוד, שביבי״א ח״י בענין ספיה״ע בביה״ש, יש צד נוסף ועיקרי, שמעיקר הדין קי״ל דהלכה כרבי יוסי שכל ביה״ש שלנו יום הוא. ומ״ש ביבי״א ח״ג להתלות בדברי תרוה״ד, הוא בצירוף שכן המנהג להורות כמ״ש מרן בש״ע בדין זה. ועכ״פ נמצאו ג׳ ספיקות בזה.

קטן המקיים מצוות - אם יש על זה שם מצוה

ויש לחקור בד״ז דפטור הקטן מהמצוות, אם דמי לשוטה ואז עבירה שעשה אינה כלום, וכן מצוה שעושה אין שם מצוה עליה, או דמצוה שעושה אין הכי נמי שם מצוה עליו, רק שאינו מחוייב לעשותה, וחשיב כאינו מצווה ועושה, וכן כשעבר עבירה הרי זה חטא ועון, אלא שאינו מוזהר על זה ליענש. ועיין בפמ״ג בפתיחה לאורח חיים, וכנראה דזו סברת הרמב״ם שאם שחטו עליו בראשון, פטור, דסוף סוף שם מצוה עליו, רק שאינו מחוייב בדבר, ולא פטיר ועקיר מכל וכל ממצוות התורה.

ומה שדימה בטורי אבן קטן לשוטה, יש לחלק ביניהם, דשוטה מופקע לגמרי מכל המצוות, ואכילת מצה כשהיה שוטה לא הוי קיום מצוה כלל, ולכן כשנתרפא חייב לחזור ולאכול שוב מצה. אבל קטן ששחטו עליו קרבן פסח, שפיר קיים מצות פסח, דאף שלא היה מחוייב בכך, מ״מ קיים המצוה, ולכן אינו חוזר ומתחייב שוב. ולפ״ז אפשר לומר בקטן שבירך ברהמ״ז והגדיל לפני שנתעכל המזון, דכיון שבירך ברהמ״ז, וקיים מצוה, אף שאינו מחוייב במצוה זו, שפיר יצא י״ח, שהרי סוף סוף שם מצוה עליו. ואמנם, אע״פ ששם מצוה עליו, אינו מוציא אחרים י״ח בקטנותו, דבעינן שיהא מחוייב בדבר, וכדתנן (ראש השנה כט.) דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים י״ח. ולעצמו שאני. ובזה אפשר לפרש מה שהקשו, דבכל קטן שנעשה לבר מצוה, אמאי לא יתחייב לברך ברכת התורה בערב, מאחר דמה שבירך ברכת התורה בבוקר, היה בקטנותו, ולא מהני למה שהגדיל. ולהנ״ל א״ש, דכיון שבירך ברכת התורה, קיים מצוה זו, ומהני שפיר לעצמו. אלא דיש להסתפק בזה מצד מה שאמרו,

דמצוות צריכות כוונה, דשמא כיון שלקטן אין מחשבה (חולין יב:) חשיב כקיים המצוה בלי כוונה.

ועוד, דהמעיין ביבי"א (ח"ג סי' כז) יראה דתפס שאין מעשה קטן כלום, וקיום המצוות אצל הקטן הוא רק כדי להרגילו לקיים המצוות, ומש"ה אף אם הקטן ספר את העומר בכל יום, כשהוא מגדיל בתוך ימי העומר אינו יכול להמשיך לספור בברכה, דמה שעשה בקטנותו אינו חשיב כמצוה לגמרי. ולפ"ז גם בברכת התורה מאי מהני מה שבירך בבוקר. וצריך לומר דפוטר עצמו בעת שמברך אהבת עולם בערבית, ויכוין לפטור חיובו בברכת התורה. ובברהמ"ז איכא ספק שמא אינו מברך על השביעה הבאה מחמת אכילה, אלא העיקר זמן האכילה. ומש"ה אם בירך ברהמ"ז קודם השקיעה, והגדיל, אינו חוזר לברך ברהמ"ז.

ומ"מ א"א לדון בהלכה על פי סברות מחודשות. וכיו"ב מצינו למהר"ם שיק (או"ח סי' רסט) שרצה לחדש סברא בדין זה, שכן מצאנו לשיטת ר"ת ודעימיה, שאף שהנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא, רשאות לברך כשמקיימות אותן, והטעם יש לומר שהתורה רק חסה עליהן ופטרתן, אבל אם הן מביאות עצמן לחיוב, עושות מצוה אלא שאינן כמצווה ועושה, וה"ה קטן שהוא בן דעת, שאף שהתורה חסה עליו ופטרתו, מ"מ כשמקיים המצוה, נחשב זה מצוה, רק שאינו כמצווה ועושה. ולפיכך מה שספר את העומר בקטנותו נחשב שקיים מצוה, ומועיל לו לזמן זה שהגדיל, שיש כאן שפיר "תמימות" וחייב להמשיך בספירה בברכה. עכת"ד. אולם מדברי שאר הפוסקים לא משמע שנקטו סברא זו. [ועיין עוד להפרי מגדים בפתיחה כוללת (תחלת החלק הב') שחיוב מצוות שייך גם בחש"ו רק שאינם נענשים. וראה בזה בשו"ת דברי יציב אורח חיים סימן מו].

ובאבני נזר (הנ"ל) כתב, דמצוות שהקטן מקיים, אם המעשה והדיבור הם שני דברים, כיון שאין המעשה בעצמו מוכיח, לא מהני, אבל כאן שדיבור הספירה הוא מעשה המצוה, וספירתו מוכיחה על עצמה שיודע מה הוא סופר, הרי זה כמו שיש לקטן מעשה ומהני. אלא שכתב דכיון שהלכה דמצוות צריכות כוונה, הרי אינו מוכח שסופר לשם מצוה. וספירתו של קטן הוה ליה מתעסק. ע"כ. ובספר מועדים בהלכה (עמ' תקסא) כתב, דזה רק לפי מה שתפס שזו מצוה אחת הנמשכת ויש כאן חיסרון בקיום המצוה. אבל באמת לא איכפת לנו מה שלא קיים המצוה, שהרי עכ"פ עצם הספירה מוכיחה על עצמה שיודע מה הוא סופר, והרי היתה ספירה, וא"כ אין כאן חסרון בתמימות של הימים משהגדיל ויוכל לספור אח"כ בברכה. ע"ש. אולם אכתי יש לנו לחוש לפוסקים החולקים מצד סב"ל, ובלא"ה יכול לספור בלי ברכה, שאין הברכות מעכבות.

הטעם שקטן שהגדיל בין ב' פסחים אם כבר שחטו עליו בראשון יצא

והנה הרמב"ם (קרבן פסח ה, ז) כתב, "גר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים, חייבים לעשות פסח שני. ואם שחטו עליו [פי', על הקטן. אבל על הגר פשוט דלא מהני כלל, וכדמשמע מלשון הרמב"ם, ודלא כמו שכתב בתרועת מלך דף קט ע"ג] בראשון פטור". ע"כ. **והק' בטורי אבן** (קונ' אבני מילואים ראש השנה כח.), אמאי אם שחטו עליו בראשון פטור, והא לאו בר חיובא הוא בראשון. והניח בקושיא. אך כבר עמד בזה מרן הכס"מ שם וז"ל, איכא למידק אטו קטן בר חיובא הוא, ותירץ מהר"י קורקוס, דכיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו וממנים אותו, נפטר הוא בכך מן השני.

ובשו"ת משיב דבר (סי' יח) הקשה על תי' זה ממ"ש הרמב"ם (קרבן פסח פ"ב הי"א), יתום ששחטו עליו אפוטרופוסים יאכל ממקום שהוא רוצה. ובפסחים (פח.) אי', ש"מ יש ברירה, א"ר זירא שה לבית מ"מ. ופי' התוס' שם, משום דשה לבית אבות לאו דאורייתא, והכי אית ליה לר' זירא גופיה בנדרים (לו.). וכ"כ הר"ן (נדרים שם), דמדאורייתא אין צריכים הקטנים והקטנות להמנות על השה עם בני חבורה, אלא אוכלים

ממנו אע״פ שלא נמנו עליו. ואע״פ שאין הפסח נאכל אלא למנויו, הני מילי בראויים להמנות, אבל קטנים דלאו בני הכי נינהו לית לן בה. ע״כ. אלמא דמה״ת אין הקטנים נמנים, והדרא קושיא לדוכתא, שאיך פסק הרמב״ם שקטן שהגדיל בין שני פסחים, אם שחטו עליו בראשון פטור מפסח שני, ובע״כ לומר דקטן שאני משאר פיטורים, משום שעכ״פ יש עליו מצות חינוך, הילכך פטור אף לכשהגדיל אח״כ. ובמאור ישראל (פסחים צג.) תמה על דבריו, שדוחה דברי מרן בשתי ידים מבלי להזכיר דברי הגמ׳ (גיטין כה.) אי אמרת בשלמא דאמנינהו מעיקרא שפיר וכו׳, וכתבו התוס׳ ואע״ג דבנדרים (לו.) משמע דאיירי בלא אמנינהו, משום דשה לבית אבות לאו דאורייתא, וא״צ שום מינוי, סוגיא דהכא איירי אי אמרינן שה לבית אבות דאורייתא. ע״כ.

וע״ע ברמב״ן גיטין שם, שכתב בזה״ל: ״ואי קשיא לוקמה בקטנים, ואין האב מביא פסח בשביל בנו קטן אלא מדרבנן, דשה לבית אבות לאו דאור׳. והכי מוקי לה בפסחים ובנדרים, אלא דלית לה פתרי שזו מן השמועות המתחלפות בחילוף המסכתות, ואמוראי נינהו, ורב יהודה ס״ל דאורייתא, ואליבא דידיה מתרץ הכי״.

וכ״כ בקהלת יעקב אלגאזי (מערכת ש אות שב) עש״ב, וה״ד התוס׳ והרמב״ן הנ״ל, ושכן דעת הרמב״ם (ק״פ פ״ה ה״ז), וכמ״ש מרן בשם מהר״י קורקוס וכו׳. וכ״כ בשו״ת זכרון יהודה (ח״א סי׳ קמט) בדעת מרן הכס״מ בשם המהר״י קורקוס.

גם באור שמח (שם) הביא דברי מרן הכס״מ הנ״ל, וכתב, שטעמו נכון וישר, והעיר מהתוס׳ גיטין (כה.) וכו׳. וכן מתבאר עוד בחידושי רבינו חיים הלוי מבריסק (בפ״ה מהלכות ק״פ). וע״ע באורך בשו״ת יבי״א (ח״ג או״ח ר״ס כז) ומשם בארה.

והנה הגאון רע״א בהגהותיו לש״ע (סי׳ קפו ס״ב) כתב להסתפק בקטן שאכל בסמוך להגיעו למצוות, וכשהחשיך ונעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון, אם מחוייב מה״ת בברהמ״ז, משום דבעת גדלותו עדיין לא נתעכל המזון, או דנימא מאחר והאכילה היתה בקטנות אינו חייב מה״ת. והוסיף, דאי נימא שהוא מתחייב כהאי גוונא, יש להסתפק דאף כשבירך בעת קטנותו, שמא אין ברהמ״ז זו פוטרו מחיוב דאורייתא שמתחייב אח״כ בהגיעו לבר מצוה. ונשאר בצ״ע. והנה יסוד שאלתו הוא מהא דאי׳ בגמ׳ (ראש השנה כח.) דמי שהוא עתים חלים עתים שטיא, ואכל מצה כשהיה שוטה, וחזר ונתרפא בזמן חיוב מצה, חייב לאכול ולאכול מצה, שאין אכילתו בעת שהיה שוטה והיה פטור מהמצוות, עולה לו לעת שנתרפא וחזר לחיוב. ומבואר, דקיום מצוה בעת שהוא פטור ממנה, אין עולה לו לזמן החיוב. ויש לדון אם מצוה בקטנות דמיא נמי להיהיא, כיון דקטן פטור מכל המצוות, או שיש לחלק ביניהם. ובאמת, שבטורי אבן (ראש השנה שם) נקיט ואזיל בפשיטות דקטן דומה לשוטה לענין חיובו במצוות, ומכח זה תמה על הרמב״ם הנ״ל שכתב (קרבן פסח פ״ה ה״ז), דגר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני, וכן קטן שהגדיל בין שני הפסחים, חייבים לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בראשון פטור. ואמאי פטור, שהרי אז היה קטן ופטור מהמצוות כדין השוטה. וע״ש בכס״מ.

וכבר כתבנו לעיל מה שיש לחקור דקטן הפטור ממצות אי דמי לשוטה, או שאינו מחוייב לעשותה, וצ״ע.

ובעצם ספיקו של רע״א, הנה בפמ״ג (סי׳ רי) כתב לחדש, שאע״פ שאין חיוב בברהמ״ז אלא היכא שאכל כזית בכדי אכילת פרס, מ״מ אם אכל קימעא קימעא ביותר מכדי אכילת פרס, ושבע, חייב מדאורייתא, אף שלא אכל כזית בכדי אכילת פרס.

ובאמרי בינה (או״ח סי׳ טו) הקשה עליו, הרי נאמר בתורה ״ואכלת״ ושבעת, דבעינן שישבע מ״אכילה״ וכיון שאכל ביותר מזמן של אכילת פרס, לא חשיב אכילה, וחשיב כשביעה לחודא, וחיוב בברהמ״ז אינו אלא היכא שאכל כזית בכדי אכילת פרס.

ועוד קשה, דאי׳ ברמ״א (סי׳ רעג) שאם אכל ביום שישי בערב לפני כניסת שבת, ונכנס שבת, אינו מזכיר שבת בברהמ״ז, ואי נימא כסברת הפמ״ג דחייב לברך מצד השביעה, א״כ הלא הוא שבע בשבת, ואמאי לא יזכיר שבת בברהמ״ז, וצריך לומר, דאף שהעיקר השביעה, מ״מ מאחר

והתורה כתבה "ואכלת", משמע דבעינן שתהיה שביעה מכח אכילה. ואמנם יש ליישב שבכל התורה כולה אין אכילה אלא בכזית בכדי אכילת פרס, ולכן אם אכל כזית ביותר מכדי אכילת פרס, לא חשיב כאכל כזית, אבל בברהמ"ז שהתורה לא כתבה אכילה לחוד, אלא תלתה האכילה בשביעה, משמע שהכל תלוי בשביעה, ואף שא"א לשביעה בלי אכילה, אבל אין זו אכילה כמו בכל התורה כולה, ולכן אפי' שאכל כזית ביותר מכדי אכילת פרס, אם שבע מאכילתו, קרינן ביה שפיר ואכלת ושבעת, דמש"ה הוסיף רחמנא ואכלת "ושבעת", שתהיה שביעה מכח אכילה, אבל אין הקפידה באכילה כמו בכל התורה. ולפ"ז צריך לומר שאין כוונת הפמ"ג לומר שהחיוב הוא על השביעה לחודא, דזה אינו, וכמבואר. ובזה א"ש מה שהק' האמרי בינה מהרמ"א, דהתם היות והאכילה שהביאתו לידי חיוב ברכה היתה בחול, לא שייך להזכיר שבת בברהמ"ז, דאף שהעיקר היא השביעה, מאחר וא"א לשביעה בלי האכילה, הוי ברכתו על האכילה, ולכן אינו מזכיר של שבת בברהמ"ז. ולפ"ז ספיקו של רע"א הנז', במקומו עומד.

אם שייך חינוך - גם לאחר שהקטן הגדיל

ובם' מוע"ז (שנת תש"ל, סי' רפח) כתב, שאפי' נימא דקטן אין עליו שום חיוב, רק אביו מצווה לחנכו, יכול לספור ולברך כשהגדיל, דבעיקר חובת חינוך לבן כתיב חנוך לנער ע"פ דרכו, גם כי יזקין לא יסור ממנו. ולא מיירי בקטן דוקא, דאדרבה בקידושין ל. מפורש דהאי קרא מיירי אפי' בבן כ"ב או כ"ד. ע"ש. וא"כ הא דפטורין מחינוך כשהגדיל, היינו מפני שהבן כבר גדול וחייב בעצמו. אבל אי נימא שהבן פטור מהמצוה כשהגדיל, שאינם תמימות, שוב נשאר חיוב על האב לחנכו, שיתרגל במצות כמקודם, דלא נפקע ממנו כהאי גוונא מצות חינוך. וא"כ שפיר מברך כשהגדיל, שבמעשה המצוה דיליה אביו מקיים מצות חינוך, וחיוב ברכה חל תמיד על העושה מעשה המצוה, וכמבואר ברמב"ם (פרק י"א דברכות הלכה י"ג) שהקובע מעקה או מזוזה מברך. וכאשר הבן מברך נפטר האב מחיובו. וא"כ הכי נמי כאן כשהגדיל לכולי עלמא סופר, אף שהוא גופא פטור.

וכיו"ב כתב הרה"ג ר' צבי פסח פראנק [בן הרה"ג רבי זאב פראנק], בירחון מוריה (תמוז תשל"ב) שמצות חינוך ממשיכה בקטן שהגדיל באמצע ימי הספירה, גם לאחר שהגדיל, דקטן זה מחוייב מחמת חינוך להתחיל לספור את ימי העומר בברכה, ולא תיקשי שלא יעלה בידו לקיים המצוה לספור כל המ"ט יום בחיוב גמור, דכיון שרצו רבנן שיתקיימו תקנתם על ימי הקטנות מחמת חובת חינוך שלא יהיה רק חלק מצוה, ולכן האריכו רבנן תקנתם וחייבוהו לספור גם בימי הגדלות, דהא אם לא יספור בימי הגדלות תפול תקנתם מחמת חינוך על ימי הקטנות, ואי הא לא קיימא הא, דהא מצוה אחת היא אליבא דהבעל הלכות גדולות, לכן ע"מ שתתקיים תקנתם על ימי הקטנות הוכרחו רבנן לחייבו לספור גם לכשיגדיל, ולא מחמת חינוך, דלא מצינו חינוך בגדול, אלא חיוב דרבנן להמשיך לספור בימי הגדלות, ועולה שפיר בידו לקיים המצוה.

גם הרה"ג ר"ח קנייבסקי (בפי' למס' תפילין "תפלה של ראש" ברייתא ד' ד"ה וקטנים. עמ' לח), כתב, שיש ליישב סברת האחרונים דס"ל שקטן שהגדיל יכול להמשיך לספור בברכה, דגם על גדול יש מצות חינוך, במה שאין הבן הקטן יכול לעשות בעצמו. ע"ש.

ולאחר שנים כתב כן גם בשו"ת אול"צ (סי' לו) ושם עמד על דברי רע"א הנ"ל, דאמאי נסתפק דוקא בכהאי גוונא שבירך בהיותו קטן, יותר הוה ליה לדון בקטן שאכל כדי שביעה, ועדיין לא בירך ברהמ"ז כלל, והגדיל, אם חייב לברך בכלל או לא, וספיקו יחול בין כשבירך ובין כשלא בירך. ומזה רצה להוכיח, דמשמע דפשיטא ליה לרע"א שאם לא בירך כלל בקטנותו, יצטרך לברך כשיגדיל או מדאורייתא, או מדרבנן מדין חינוך. והיינו, דבכהאי גוונא דין חינוך נמשך גם אחר שהגדיל, וכמ"ש לבאר שם כן גם גבי

ספיה״ע. דענין תמימות היינו שיהיה ברציפות, וכל שספר העומר ברצף אחד מהתחלה עד הסוף, שפיר דמי, וחשיב תמימות, ולכן כיון שהנער הבר מצוה ספר בכל ימי הספירה ברצף אחד, רשאי לברך על ספיה״ע גם אחר שיגדל.

והנה בעיקר סברתו ששייך דין חינוך אחר גיל בר מצוה, כבר כתבנו שקדמו בזה כמה ספרים בדור הקודם, ועיין בספר ציונים לתורה (כלל יב ד״ה והנה) שכתב בשם חכם אחד כיו״ב שיברך מדין חינוך, אך ע״ש שדחאו לנכון שחיוב החינוך הוא בקטן וליתיה בגדול כלל.

אמנם כבר לפני כשלושים שנה, דיברנו בזה בשיעור בישיבתינו הקדו׳ חזו״ע, ותמהנו על סברא זו, דהיכן מצינו שיהיה חובת חינוך גם לאחר שהאדם יהיה בר חיובא ונעשה לאיש, דחינוך שייך רק בקטן. ומה שהעיר דאם לא כן איך מחנכים אותו לספור בברכה בימים הראשונים, הנה כמה תשובות בדבר. א. דמלבד שלדעת רוה״פ במצות ספיה״ע כל יום ויום הוא מצוה בפני עצמה. ב. עוד יש לומר על פי סברת האחרונים שמי ששכח לספור יום אחד, אין נחשב ברכה לבטלה כל מה שספר עד כה, שגם למאן דאמר שהכל מצוה אחת, מ״מ חכמים תיקנו ברכה על כל חלק מחלקי המצוה. ג. וגם יש לצרף שלצורך חינוך קטן אין לחוש לברכה לבטלה, וזה עפ״ד הרמב״ם (ברכות פ״א הט״ו), שמותר לחנך קטן בברכות וכו׳. שהרי איכא חיוב לחנכו ולהרגילו במצוות. ואין כאן ברכה לבטלה, שאין זה לבטלה, אלא לצורך חינוך. ועיין תוס׳ ראש השנה לג. דקטן אינו בכלל לא תשא. ולכן אף שיודע שבאמצע ימי העומר יפסיק מלספור את העומר לאחר שיגדיל, מ״מ מותר לחנכו לספור בתחלת הימים, דהשתא מיהא מחוייב מדין חינוך. ובאשר הוא שם שפיר מברך מדין חינוך להרגילו למצוות, ומה שאח״כ יגדיל ולא יוכל לברך, אריא הוא דרביע עליה, ובאשר הוא שם אינו יכול לברך.

וגם מצד הסברא אין זה מסתבר כלל לומר דחיוב חינוך ממשיך גם היכא שהגדיל, דלא מצינו חינוך אחר בר מצוה. וכן מוכח להדיא מדברי רש״י ותוס׳ בפסחים (פח.) דאמרו שם, ת״ר, שה לבית אבות, שוחט אדם ע״י בנו וע״י בתו הקטנים, ולא ע״י בנו ובתו הגדולים, ופרש״י, בשביל שבנו ובתו הקטנים עליו לחנכן. והתוס׳ שם כתבו, ואם תאמר והיאך מאכיל פסח שלא למנויו, נהי דקטן אוכל נבילות אין ב״ד מצווין להפרישו, לספות לו בידים אסור, כדאמר ביבמות (קיד.). ואור״י דהתם ילפינן מלא תאכלום, ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבילות. אבל כהאי גוונא דאיכא חינוך מצוה שרי. ע״כ. הרי שגם במצוה החינוך הוא רק בקטן. וע״ש בד״ה ע״י. ומוכח דלא שייך חינוך בבניו הגדולים.

ומה שהגר״ח הנ״ל הביא ראיה מהא דהאב חייב להשיא את בנו (קידושין כט.) וזמן הנישואין הוא מגיל י״ח, שהרי מחוייב לדאוג למצוות שלו הגם שהוא גדול. יש לדחות, דשאני התם שראו חכמים שבדרך כלל אין ביד הבן להשתדל בנישואיו, וכן לדאוג לצרכי חתונתו, לכן הטילו זאת על האב. [ועיין להרב בית דוד (חלק אהע״ז סי׳ עה) דמ״ש רז״ל האב חייב להשיא בתו, היינו דחייב להשיאה מכיסו אפילו יש לה מדילה. ובדבר משה (חלק אהע״ז סי׳ מה) כתב שאם יש לבת אינו חייב להשיאה מכיסו. ועיין עוד בשו״ת אהל יוסף (סי׳ ו). ועל כל פנים כתב בלב מבין (הל׳ ת״ת פ״א ה״א) דפשוט דמ״ש חייב להשיאו אשה, היינו להוציא הוצאות על כך, וכן בכל חיובי האב על בנו. שעיקר חיובו הוא להוציא הוצאות, ושכן כתב הרב פרח מטה אהרן (ח״א סי׳ סב) שכל צורכי חופה עליו], ואין זה ענין למצוות אחרות לומר שיש חינוך גם בגדול.

ואחר שנים יצא לאור הספר חזו״ע יו״ט, וגם הוא העיר כן ע״ד האול״צ (דיני ספירת העומר הערה יד), וב״ה שזכינו לכוין לדעתו, ושם הביא שכן מבואר בשו״ת רע״א (ס״ס ז) דלא שייך חינוך אחר בר מצוה. וע״ע בנזיר (כט:) שאין חינוך לגדול. וכתב עוד בזה״ל: ודברי האול״צ אינם אמת, שאין זה הביאור של תמימות, ולא זו הדרך ולא זו העיר לפרש פירוש לא נכון כדי לחלוק על הפוסקים הנ״ל ולעשות מעשה להכנס לספק ברכה לבטלה, מאחר דקי״ל סב״ל. ומה כוחו יפה לחלוק על רבותינו האחרונים לעשות מעשה לברך ברכות

מבלי שום הכרח נכון. ואפי׳ לדבריו דהיינו רצף אחד, צריך להיות הרצף מן הלילה הראשון של הספירה עד הסוף בחיוב, ואילו כאן פטור היה בימי קטנותו, וכמאן דליתא דמי.

גם מ״ש עוד שם שאפי׳ אם תמצא לומר שהספירה שספר בקטנותו לא מהניא ליה כשהגדיל וכמאן דליתא דמי, מ״מ מסתברא שכשם שאנו מצווים לחנך הקטן למצות ה״ה ג״כ בגדול שיתחייב לסיים המצוה מדין חינוך, וכמו שפירשו רש״י והרמב״ן (בפר׳ עקב) ושמתם את דברי אלה, ופרש״י, אף לאחר שתגלו הוו מצויינים במצות, הניחו תפלין עשו מזוזה, כדי שלא יהיו עליכם כחדשים כשתחזרו. וכ״ה אומר הציבי לך ציונים. אלמא שגם בגדול שייך מצות חינוך. ע״כ. וכיו״ב כתב בשו״ת להורות נתן (סי׳ כו). ואין דבריהם נכונים, שנראה שאין שייכות לגדול במצות חינוך, כדמוכח בפסחים (פח.), ת״ר, שה לבית אבות, שוחט אדם ע״י בנו וע״י בתו הקטנים, ולא ע״י בנו ובתו הגדולים, ופירש רש״י שהקטנים עליו לחנכם. וכן כתבו התוס׳ (בד״ה על ידי). ע״ש. ומוכח דלא שייך חינוך בבניו הגדולים.

וע״ע בפמ״ג (או״ח ס״ס לז), **ובשו״ת** יד יצחק (ח״א סי׳ קעא), **ובשו״ת** משנה הלכות (מה״ת סי׳ שיג). **ובאמת** שבספר ציונים לתורה (כלל יב ד״ה והנה) הביא דברי חכם אחד שכתב כיו״ב שיברך מדין חינוך, ודחאו לנכון שחיוב החינוך הוא בקטן וליתיה בגדול כלל. וע״ע בשו״ת מחזה אליהו (דף סז. ובהשמטות שם).

ובשו״ת מנחת אלעזר (הנ״ל) כתב לתמוה על מסקנת האבני נזר, שהרי הברכה בעצמותה היא רק מדרבנן, ומה שבירך קודם י״ג שנה מטעם חינוך, הוא ג״כ מדרבנן, וא״כ מה חסרון יש לכשיגדל, להורות לו שיפסיק מלברך, וכי שייך לומר שקנסוהו חכמים בשביל שקיים דבריהם ובירך קודם י״ג מטעם חינוך, וכשנעשה גדול יפסיק מלברך? והלא גם לאחר שהגדיל הברכה היא רק מדבריהם. ומה דמיון יש בזה למי ששכח מלספור יום אחד ששוב אינו מברך, ומה טעם יש להוראה תמוהה זו, ולכן נ״ל פשוט שיברך גם לאחר שהגדיל. עכת״ד.

ובמחב״ת כל דבריו תמוהים מאד, שאין לא השיג להבין דעת אמרי בינה של האבני נזר ותיובתא נמי מותיב, והרי בהיותו קטן היה מברך וסופר מטעם חינוך דרבנן, וכשגדל נעשה בר חיובא לגמרי כהלכת גוברין יהודאין, ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן, וכ״ש לדעת רש״י והרמב״ם והרמב״ן והריטב״א והמאירי והרא״ש והמרדכי והר״ן דכולהו ס״ל שהקטן אינו מצווה לקיים מצוות, אפי׳ מדרבנן, ומצות חינוך אינה אלא על אביו בלבד, א״כ פטור היה לגמרי בקטנותו, ועתה כשהגדיל ונעשה בר חיובא, יחסרו לו הימים שספרם בפיטור, ואין כאן תמימות, כדין שכח ולא ספר יום אחד.

מסקנת ההלכה בקטן שהגדיל לענין ספירת העומר

ועכ״פ בקטן שהגדיל בעומר, לכתחלה יש לחוש לכל האחרונים הנ״ל שלא ימשיך לספור בברכה, וכן פסקו להקת אחרונים כנ״ל, ומהם הג״ר ישראל מזרחי, מרן החיד״א, שלמי צבור, מהר״א ענתבי, הגר״ח פלאג׳י, מהר״ש ענגיל, חידושי הרי״מ, אבני נזר, שערי דעה, רע״א, אמרי בינה, חזו״א, ועוד. ומ״מ מבואר בחזו״ע יו״ט (עמ׳ רכא), דאין למחות ביד מי שמברך, דסוף סוף איכא ס״ס. אלא שלכתחלה אין לסמוך על הס״ס דאין כאן חזקת חיוב, ועוד דחיישינן לסב״ל. [ראה בילקו״י תפילין מהדורת תשס״ד סימן לז, ובילקו״י דיני חינוך קטן מהדורת תשס״ג, עמוד רלה, ובילקו״י מועדים עמוד תריז, ושם תשובה ע״ד החולקים].

ומה שסיפר בס׳ תורה בציון (עמ׳ יט) בתו״ד, שחכ״א עשה מעשה כהוראת כמה חכמים להמשיך לספור בברכה אף שהיה קטן שהגדיל בימי הספירה. הנה כ״ז בדור ההוא, אך הלכה פסוקה דהלך אחר הגדול בחכמה (ע״ז ז.), ומ״ע מה״ת לשמוע בקול שופט שבימיך, מרן רשכבה״ג שהיה מופלג בדורותיו. ודי בזה.

ונער שנעשה בר מצוה ביום י״ז בניסן, אם יכול לספור את העומר [יום אחד לעומר] בביה״ש של ערב י״ז, ואחר צאת הכוכבים יספור של י״ז [שני ימים לעומר], ויחשב לו תמימות. לכאורה לא שייך כאן את הס״ס הידוע, כי יש כאן תרתי דסתרי בספירה של אמש, כי אם נחשיבהו כעת בביה״ש כגדול, נמצא שהחשבנו את ביה״ש כבר ללילה, שלכן הוא גדול, א״כ היאך תעלה לו הספירה בשביל אתמול של יום ט״ז, הלא אז הוא קטן. אך יש לעיין בזה ממ״ש בילקו״י ברכות (סי׳ רלג), וכן בחזו״ע שבת ה׳ (עמ׳ שא) בענין דעבדי׳ תרתי דסתרי בדרבנן, וכמו שביאר בקהלות יעקב ברכות (סי׳ א), וא״כ גם הכא נימא הכי. אלא דיש לחלק כי התם התרתי דסתרי הוא בדין ולא במציאות, שיש ללבוד דין של אוהל, אף שבפועל לא בנה פה אוהל, אלא מתח חוטים לחודא, משא״כ הכא התרתי דסתרי הוא במציאות, או שזה לילה ואז הוא גדול, או שזה יום של אמש, ואז ספירתו עתה לא שווה מידי.

קטן שהגדיל - לגבי ברכת הלבנה, קידוש, הבדלה, ועוד

ויש לזה השלכות לכמה ענינים בהלכה, וכגון לענין ברכת הלבנה, שקטן שנעשה לבר-מצוה בי״ד לחודש, יש לו להמתין מלברך עד שיגדיל, וכן לענין קטן בן י״ב שנה שנדר לכתוב ס״ת, שימתין מלקיים את נדרו עד לגיל י״ג שנה, שיקיים גם מצות כתיבת ס״ת, וכן לענין פדיון הבן, כשהאב נפטר, ופדה הקטן את עצמו בקטנותו, שיחזור לפדות עצמו לכשיגדיל. (כמו שכתב בספר בני בנימין). וכן לענין קידוש בליל שבת שחל ביום לידתו, שימתין מלקדש עד צאת הכוכבים. ועוד כיו״ב. ושם בשו״ת יבי״א ח״ג (סי׳ כח אות יט) דן אם שייך איסור ״לא תסור״ בקטן, ואם קטן שעשה עבירה בקטנותו חייב לעשות תשובה כשיגדיל.

קטן שהגדיל לגבי נר חנוכה

ואם קטן שיגדיל ביום שבת ליל ב׳ דר״ח טבת, [וגם בשנה שנולד היה ר״ח טבת ב׳ ימים, ואינו נעשה גדול עד ליל יום לידתו, שהוא ב׳ דר״ח], יכול להדליק נר חנוכה עבור אביו ואמו וכל המשפחה. דאף שמדליק בער״ש ל׳ כסליו, הרי הדלקה זו היא עבור שבת, ליל א׳ טבת, ואז יהיה כבר בר חיובא.

ולכאורה לדידן דקי״ל הדלקה עושה מצוה, הרי כעת איננו בר חיובא. אלא שלדעת הפוסקים שקטן מוציא גדול בנר חנוכה, אין הכי נמי כ״ש בנ״ד שיכול להוציא י״ח. [וראה להלן].

ובשו״ת צפנת פענח החדשות (סי׳ מו) לרוגצ׳ובר, נשאל בזה, דשמא כיון שעיקר המצוה היא הדלקה של ליל שבת, והכל מדליקים מער״ש, יכול להדליק מעכשיו, או משום סברת הנימוקי יוסף לגבי אשו משום חציו. והשיב, שלגבי זמן הדלקת נר חנוכה בער״ש, הנה כיון שא״א לחנוכה מבלי ער״ש, לכן כך היתה התקנה מתחילה שזהו זמנו. וכמבואר בתוס׳ (מנחות נא.), שכל דבר שאינו דוחה שבת, אזי זמנו הוא בער״ש. [ע״ש בתוס׳, לגבי שתי הלחם, שכיון שאין אפייתן דוחה שבת, מאתמול ״נמי״ הוי זמנן]. וא״כ כיון שעתה הוא קטן, אינו יכול להדליק. [אך לא השיב להם לגבי אשו משום חציו].

ולסברא זו של הרוגצ׳ובר, כך יש לומר לגבי מוצ״ש, שכיון שיש לנו ספק דאורייתא, ובכל מוצ״ש הוא מקפיד בזה לחוש לשיטת ר״ת, בע״כ שיש זמן אחר להדלקה, וגם אם נאמר בשיטת הרמב״ם שאחרי חצי שעה עבר הזמן, אין זה אמור כלפי מוצ״ש. ולכן יש לו להמתין לזמן ר״ת במוצ״ש חנוכה.

ויש מי שכתב דנר חנוכה שאני, שדי שיש מעשה של הדלקה בבית, והקטן אינו פטור לגמרי, שהרי יש לו דין חינוך מדרבנן, וכיון שעיקר המצוה היא על המקום שדרים בו, והמצוה היא בתוצאה, שיהיה נר דלוק בבית ע״י מעשה הדלקה של בר חיובא, ואין מצוה בעצם מעשה ההדלקה אם אינו ראוי שידלק חצי שעה, לכן מתקיימת המצוה שפיר גם ע״י קטן, אבל במגילה שהמצוה היא במעשה הקריאה עצמו, ולא

בתוצאה, לכולי עלמא גם קטן שהגיע לחינוך אינו מוציא את הגדול. [וזה בהיפך מסברת הכלי חמדה שיובא להלן, שחידש שמטעם שנר חנוכה הוא מצוה על הבית, הקטן אינו יכול להדליק נר חנוכה אפילו עבור עצמו. ראה להלן].

ובשם הגרי"ש אלישיב כתבו לחדש, [להלכה ולא למעשה], שקטן יתום שיש לו בית משלו, חייב להדליק בעצמו נר חנוכה, וכיון שאינו יכול לצאת י"ח בהדלקה של עצמו, שהרי הוא קטן ואין מעשה קטן כלום, דההדלקה עושה מצוה, לכן צריך לקרוא לשכן שהוא גדול שידליק את הנר עבורו. זולת מצות שבגופו שא"א לעשותן ע"י אחרים, כגון נטילת לולב ציצית, בזה כיון שאין ברירה אחרת, בע"כ כך היתה המצוה מתחילה שיעשה לעצמו. ולכן קורא ק"ש ומניח תפילין ומתעטף בציצית לעצמו, דא"א בענין אחר. אבל לא בנר חנוכה וכל כיו"ב שאפשר ע"י אחר, ולכן אם הקטן מדליק לעצמו לא יברך (חשוקי חמד סנהדרין סח:). ולכן לגבי נר חנוכה, אם מדליק נר חנוכה לעצמו לא יברך, אלא צריך לחפש אחר איש או אשה גדולים שידליקו עבורו נר חנוכה.

ולכאורה צ"ע דהא אין שליחות לקטן. וצריך לומר דנר חנוכה א"צ שליחות ממש.

אלא שזה חידוש, דבפשיטות נראה, שהקטן המחוייב במצוות מדין חינוך, יכול לעשות כל המצוות לעצמו, ולצאת בהם י"ח, כגון, לעשות סוכה ומצה לעצמו, וכן ציצית ותפילין, וכן לתקוע בשופר לעצמו, ולקרוא מגילה לעצמו, ולעשות קידוש והבדלה לעצמו. [ומסתבר שיכול להוציא י"ח קטן אחר]. שלא ראינו בגמ' ובראשונים שיזהירו על כך שהקטן לא יעשה לעצמו ציצית ותפילין ושאר מצוות, לצורך זמן קטנותו. וסתימתן של ראשונים בדבר כזה, עדיפא מפירושן של אחרונים.

ומסתבר שגם הגרי"ש לא אמר כן אלא דרך לימוד הסוגיא, דהא מסתמות דברי האחרונים משמע דלא ס"ל הכי. וכן המנהג פשוט בכל ישראל לדורותיהם.

ולכן נראה שאין בזה חשש, ואדרבה בכך מתקיים יותר מצות חינוך. וקשה לומר שהקטן בעצמו אינו יכול לצאת י"ח וכאילו הוא מופקע מן המצוה, ויצטרך לבקש מאחר שיעשה עבורו.

ולא מיבעיא למאן דאמר שחובת חינוך מוטלת על הקטן עצמו, אלא גם לדעת הסוברים שמצות חינוך מוטלת על האב ולא על הבן, מ"מ סוף סוף ודאי על האב לדאוג שהבן יקיים המצוה, וגם כשאביו לא לפניו צריך הוא לקיים המצוה מדרבנן, ובע"כ דכו"ע מודו שיש ג"כ קצת חיוב על הבן. ולכן יכול לעשות המצוה בעצמו.

ומובא, שהראו להגריש"א שכעין דבריו כבר העיר בספר כלי חמדה (פר' קרח) להגאון ר' מאיר דן פלאצקי זצ"ל, שנר חנוכה הוא חובת הבית, ולכן אפי' בבית של הקטן עצמו, אין המצוה שהקטן בעצמו ידליק, רק שידליק לו מי שהוא מחויב בהדלקה, ובזה יתקיים מצות חינוך של קטן, ומה שבשאר מצוות סגי למצות חינוך שיעשה הקטן בעצמו, [פי', שהרי הקטן אינו לא בר חיובא, ולא בר כוונה, וגם מעשה שלו אינו נחשב מעשה], שאני התם שא"א בענין אחר, ולכן כך הוא מצוותו, וכן תקיעת שופר, כיון שצריך שהוא ישמע קל שופר, יכול לתקוע בעצמו, כיון שא"א שאחר ישמע עבורו, וא"כ אינו יכול לקיים המצוה כתיקונה, אבל בנר חנוכה, כיון שהוא חובת הבית, ואם ידליק בבית מי שמחויב בהדלקה עבור הקטן, יתקיים בזה מצות נר חינוך, לכן ידליק הגדול. עכ"ד. ושמח על זה הגרי"ש אלישיב.

ועכ"פ להלכה ולמעשה נראה שיפה סתימתן של ראשונים וגדולי האחרונים, בצירוף מנהג כל ישראל, שהקטן עושה כל מצוה בעצמו. וכן משמע בש"ע (סי' תרעה ס"ג): ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך, מותר. וע"ש ברמ"א. ומשמע אפי' להוציא אחרים י"ח נר חנוכה. וכ"ש להוציא את עצמו י"ח חינוך. וזו שיטת העיטור (הל' חנוכה שהובא בר"ן שבת י.), שלא אמרו הדליקה חש"ו לא יצא, אלא בקטן שלא הגיע לחינוך. וגם החולקים שם, לא נחלקו אלא להוציא את הגדולים י"ח. אבל להוציא את עצמו, כגון בבית של הקטן עצמו שהוא לבדו, ודאי מועיל שידליק נר חנוכה לעצמו. וכ"ה להדיא בש"ע (תרע"ז ס"ב): קטן שהגיע לחינוך צריך להדליק. ע"כ. ובודאי היינו שמדליק

בעצמו. וביאר המג״א, דזהו כשהקטן בבית בפני עצמו. דהא החיוב הוא נר איש וביתו גם למהדרין מן המהדרין. וכן כתבו הפמ״ג (א״א שם סק״ח), והמשנ״ב (ס״ק יג).

וכן מוכח מדברי הראשונים [עיין בבית יוסף ובשלחן ערוך אורח חיים סימן תרע״ה ס״ג, ובסימן תרפ״ט ס״ב], שדנו אם קטן מוציא גדול בנר חנוכה ובמגילה, הרי שהמעשה שלו חשוב מעשה מצוה, ולא אמרינן שאינו כלום. ומשמע ג״כ שלעצמו ודאי יכול לעשות.

וכך מפורש בביאה״ל (סי׳ יד ד״ה להצריך), וז״ל: ופשוט דהקטן לעצמו מותר להטיל ציצית לכולי עלמא אם רק הגיע לחינוך, שהוא מחוייב מדרבנן במצות ציצית, ומיקרי בר לבישה להוציא את עצמו בציציותיו. ויותר מזה נ״ל, דאפי׳ אם כבר נעשה גדול בן י״ג שנה, א״צ להתיר ציציותיו דהוי כדיעבד שאין לחוש לשיטת ר״ת בזה. ובלבד שיודע בעצמו שהטילם אז לשמה. ע״כ.

אך מ״ש לגבי קטן שהגדיל, אפשר דלאו מילתא דפסיקתא היא, ומצינו שנחלקו בזה האחרונים לגבי מזוזה, אלא שיש לחלק בין מזוזה לציצית, שהחקרי לב (ח״ג יו״ד סי׳ קכח) כתב, שיש לחקור אם קטן קבע המזוזה אם כשרה היא לכשיגדיל, ולכאורה יש להביא ראיה מדין עשיית ציצית באורח חיים (סי׳ יד) שהב״י כתב דנקטינן כרוה״פ שאף בנשים שפיר דמי, וא״כ ה״ה לקטן במצות מזוזה. ויש לדחות דשאני ציצית שעיקר המצוה בלבישה שהיא גמר המצוה, ועשיית הציצית אינה אלא הכשר מצוה, ולכן כשרה בנשים וכן בקטן. משא״כ במזוזה שעיקר המצוה היא בקביעת המזוזה, וא״כ יש לומר דקטן פסול בזה וכו׳. והובא בשד״ח (מערכת מ כלל קלא), וכתב, שהחילוק הנ״ל בין עשיית ציצית לקביעת המזוזה הוא חילוק ברור ונכון. וצידד שם עוד, שיש לפסול קטן לקבוע מזוזה, מהיקש ׳וקשרתם וכתבתם׳.

אך בדעת קדושים (סי׳ רפט סק״ב), כתב, דמסברא נראה שיוצאים י״ח קביעת מזוזה ע״י קטן, אלא שיש חשש שמא הניח מזוזה פסולה. ע״ש.

ובגידולי הקודש (שם סוף סק״ב) כתב, דקביעת מזוזה בעינן לשמה, וקטנים לאו בני לשמה נינהו. וכ״כ במקדש מעט (שם סק״ב). [אבל בשו״ת דעת כהן סי׳ קפב כתב שקביעת המזוזה א״צ לשמה. וכ״כ בספר מזוזות מלכים בהלכה למשה דף ה]. ע״ש.

ובספר ראש יוסף (ברכות כ:), כתב, דהא דקי״ל שמחנכים הקטנים במזוזה, היינו שאביו קובע מזוזה לפתחו, אבל קטן לאו בר מצוה הוא.

ובספר רב ברכות (מער׳ פדיון) העיר על מ״ש הרמב״ם ומרן שמחנכים את הקטנים לעשות מזוזה לפתחיהם, ואיך תועיל קביעת הקטנים בזמן פיטורם לזמן חיובם אחר שיגדלו. וצריך לומר שיקיימו המצוה אחר שיגדלו אם המזוזה תיפסל, או שיקיימו עוד הפעם את המצוה אחר שיגדלו. (על ידי נתינתה לבדיקה ויחזרו לקובעה אם תמצא כשרה, ואם לאו יקבעו מזוזה אחרת כשרה).

ועיין בספר מזוזות ביתך שהביא מ״ש הנחלת צבי שאם קבע המזוזה בעודו קטן א״צ להסירה ולחזור ולקובעה כשיגדיל. וכתב על זה, שדבריו צ״ע שכיון שאם קבעה חש״ו פסולה, א״כ כשיגדיל צריך להורידה ולחזור ולקובעה, ודלא כהנחלת צבי.

ולהלכה, אע״פ שבתורה לשמה (סי׳ שז) כתב, שאם קבע המזוזה בזמן פיטורו, אינו חייב להסירה ולקובעה שנית אחר שיגדל. לפי שקביעת המזוזה בפתח היא הכשר מצוה, שאין עיקר המצוה אלא שתהיה המזוזה קבועה בפתח בכל זמן שהאדם דר שם, ואז בכל רגע הוא מקיים המצוה. ורק על צד היותר טוב שמאחר דקי״ל המזוזה נבדקת פעמיים בשבע שנים, יסירנה לבודקה ויחזור ויקבענה. הנה בילקוט הגרשוני (ח״א קו״א סי׳ י) כתב בשם הדעת קדושים, שהקובע מזוזה בביתו קודם שנכנס לדור בו הוה ליה תעשה ולא מן העשוי, ולא דמי לעשיית ציצית וכתיבת תפלין שכשרים גם בלילה אע״פ שאינו זמן המצוה, דהתם אין העשייה והכתיבה עיקר המצוה אלא הכשר המצוה, ועיקר המצוה בעיטוף הציצית והנחת התפלין, אבל קביעת המזוזה היא עיקר המצוה. ע״ש. לכן אם קבע קטן מזוזה, יש להסירה ולחזור ולקובעה ע״י גדול.

וכן יש לדון בקטן שהגיע לחינוך שעשה קשר של תפילין לעצמו, אם כשיהיה בר מצוה צריך להתיר את הקשר ולחזור ולקשור את הקשר.

והנה היכא שהקטן נולד בבוקר, לדעת השאלתות נעשה בר מצוה בשעה שנולד, מעת לעת, ולכאורה יצטרך לחלצן ולחזור אח"כ ולקושרן ולהניחן, אולם נראה שא"צ לחזור ולקושרן, שהרי חיוב תפילין הוא חיוב המתחדש בכל רגע שלובש התפילין, ונמצא שבשעה שהיה קטן לאו בר קשירה הוא כלל, ואינו שייך כלל במצות תפילין, ולאחר זמן כשיגדיל אינו צריך לחלצן, מפני שמעשה הקשירה אינו מעלה ואינו מוריד, ואף אם הונחו מאליהן אם מתכוין עכשיו למצוה שפיר מקיים מצות תפילין, שאין לנו לחדש מעצמינו ולומר דבעינן נמי שהקשירה תהיה בעידן חיובא.

ואף לענין אשה שפטורה מתפילין, נשאו ונתנו גדולי האחרונים והכריעו דאשה כשרה לקשור תפילין לבעלה. ועיין בהגהות מיימוניות (פרק א' מהלכות ציצית הלכה יב), שהביא מתוס' בגיטין שנסתפקו בזה. ע"ש. ובמקום אחר כתבנו בזה. ובפרט לפי מ"ש בשו"ת ארץ צבי הנ"ל (סי' יג) דוקשרתם דקרא לא קאי על קשר התפילין, אלא על הקשירה וההידוק על היד. וראה בשו"ת מנחת שלמה (מהדורא תנינא סי' ב'), בענין קשר של תפילין אם צריך שיהיה קשר של קיימא, והביא חידושו של האבני נזר בזה, ע"ש מ"ש בזה.

ואמנם עיין בביאה"ל (סי' לא סעיף ב') בד"ה בכל, שכתב, דכיון שלא הביא ב' שערות אינו חייב במצות אלא מדרבנן, והקשר שעשה לעצמו קודם י"ג שנים צריך להתירו לאחר שנעשה בר מצוה ולחזור ולעשותו, שהרי יש הרבה פוסקים שסוברים דעתה מה"ת הוא בכלל איש. וחייב במצוות מחמת חזקה דרבא, דכיון שהגיע לכלל שנים מסתמא הביא ב' שערות. וגם הלא עכ"פ כשיבדק אח"כ וימצא שיש לו ב' שערות, הלא צריך לתלות שהביאם תיכף בזמנו ונעשה גדול למפרע כדאיתא בחושן משפט (ר"ס לה).

ואע"פ שבשו"ת כתב סופר (או"ח סי' ט) כתב לתלות דין זה במח' רש"י ותוס' (ברכות מח:) אם חובת חינוך של קטן היא על האבא או על הבן, שאם החיוב הוא על האבא, נמצא שהבן עצמו אינו מחוייב כלל אפי' מדרבנן, ולכן אם הקטן כתב תפילין לעצמו, האב איננו יכול לחנכו בתפילין כאלו, שגם מדרבנן אינו נקרא בר חיובא. ושוב כתב סברא נוספת, דמ"מ אין האב יכול לצאת בזה י"ח חינוך בתפילין כאלו, שהרי מצות חינוך היא כדי להרגילו במצות כשיגדל, וצריך לחנכו בתפילין שיוצא בהם י"ח כשיגדל. ואם אין לאבא תפילין אחרים, לא יברך הקטן עליהם. ע"כ.

[**ועיין** עוד בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' לא) שקטן שהגדיל יוצא י"ח במצוה דרבנן שעשה בקטנותו, הואיל והיה בר חיובא משום חינוך, לסוברים שחובת חינוך הוא על הקטן עצמו, אבל במצוה דאורייתא לא יצא, דלא עדיף מלהוציא את אחרים דלא מהני להוציא את המחוייב מן התורה].

מ"מ למעשה נראה שסתמות דברי האחרונים משמע שהקטן יכול לעשות המצוה לעצמו כמו גדול. והטעם בזה צריך לומר, שאדרבה בזה יש ג"כ חינוך לקטן שלומד לקשור תפילין ולכותבם וכו'. וכבר הקשה הכתב סופר שם, דלסוברים שמצות חינוך היא רק על האבא, איך מברך הקטן "וצוונו" והרי לקטן עצמו ליכא מצוה כלל, ואין לומר שהברכה עצמה היא מן החינוך, שהרי הוא דובר שקרים נגד ה' (עיין ב"ב פא. וברשב"ם שם). עכ"ד. אך יש לומר, שכ"ז בכלל החינוך, שחכמים נתנו לו לנהוג כמו גדול.

וגם הכתב סופר לא אמר כן רק על הכשר מצוה, כגון לכתוב תפילין ומזוזות, אבל לא על המצוה עצמה, שלא יוכל לקרוא מגילה לעצמו, או לתקוע בשופר בעצמו דזו לא שמענו.

קטן שהגדיל באמצע חנוכה האם פטור לגמרי מנר חנוכה

ומילתא אגב אורחא, הנה בשו"ת צפנת פענח שם חידש עוד, שכל שמונת הימים של חנוכה הם מצוה אחת ארוכה, ולכן קטן שהגדיל, או גר שנתגייר באמצע ימי חנוכה, הוא פטור

קכב. מי שהוא עתים חלים עתים שטיא, וספר את העומר בשעה שהיה שוטה, ואחר כך נתפקח, אם הוא עדיין באותה לילה, יחזור לספור העומר בברכה. ואם הוא למחרת יספור בלי ברכה, כדי שיוכל להמשיך לספור שאר הימים בברכה כשהוא חלים. קכב)

קכג. גר שנתגייר בתוך ימי העומר, מונה שאר ימים בלא ברכה. [וגר שנתגייר ביום הראשון לעומר בבוקר, מונה בו ביום בלי ברכה, ואחרי כן ימנה בברכה]. קכג)

לגמרי מן המצוה. [ומוכח דס"ל שמה שהקטן היה חייב בקטנותו מדין חינוך, אינו מצטרף לעכשיו שהגדיל, ולכן פטור לגמרי. ולפי דבריו, מצאנו דבר מעניין, שקטן קודם שהגדיל חייב בהדלקת נר חנוכה מדין חינוך, ואילו כשהגדיל באמצע חנוכה, פטור מלהדליק. אך אולי כוונתו, שכבר מתחילתו לא חייבוהו חכמים בדין חינוך, שכיון שאי אפשר לחייבו משני שמות, חצי משם חינוך וחצי משום מצוה דרבנן כמו כל איש ישראל גדול, לכן פטור גם מהחצי של דין חינוך, שהרי ס"ל שכל ח' הימים הם מצוה אחת ארוכה. וכן הוא פשט לשונו שם שכתב "שהקטן הזה, פטור לגמרי מזה"].

והביא שם כמה ראיות לזה (ראה בצ"פ מהדו"ת דף נט טור ג). כדמצינו בסוכה (כז:) שלר' אליעזר צריך קרא לרבות גר שנתגייר וקטן שהגדיל באמצע סוכות, שחייב בסוכה, ורבנן, כיון דס"ל שעושין סוכה בחוה"מ, לא איצטריך קרא. וכן בפסחים (צג.) איתא, גר שנתגייר בין שני פסחים, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים, חייב לעשות פסח שני, דברי רבי. ר' נתן אומר, כל שזקוק לראשון זקוק לשני, וכל שאינו זקוק לראשון אינו זקוק לשני.

ויש לפלפל בזה. אך להלכה, פשוט שכל יום ויום הוא מצוה בפני עצמו, וקטן שהגדיל וגר שנתגייר באמצע ימי החנוכה, חייבים בנרות חנוכה. וכן מי ששכח לילה אחד ולא הדליק, מדליק בשאר הימים, כפי המנין שמדליקים כל עם ישראל. וראה עוד בהגהות חכמת שלמה קלוגר (סי' תרעו ס"ב), **ובילקו"י חנוכה** (סי' תרעז הערה ח').

וקטן שבירך קודם השקיעה על שתייה שהכל, ושתה חלק מהכוס, ואחר צאת הכוכבים הגדיל ונעשה בר מצוה, מסתבר שלא יחזור לברך שהכל על מה שממשיך לשתות. ובס' הלכות והליכות בר מצוה (עמ' קג ס"ד) כתב, שילך לגדול אחר שיברך ויפטור אותו. ע"ש. אך אינו נראה כן.

מי שהוא עתים חלים עתים שטיא, וספר את העומר בשעה שהיה שוטה

קכב) **בגמ'** ר"ה (כח.) שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא. כפאו מאן, אילימא כפאו שד, והתניא עתים חלים עתים שוטה, כשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבריו, כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו וכו'. וז"ל הרמב"ם (פ"ו מה' חו"מ ה"ג), אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו ואח"כ נתרפא, חייב לאכול אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצות. ע"כ. וכ"פ מרן בש"ע (סי' תעה ס"ה). ומוכח מהכא שהעושה מצוה בזמן פיטורו, ושוב נתחייב במצות אין מעשיו שעשה בזמן פיטורו מוצאים אותו ידי חובת המצוה. וחייב לחזור ולעשותה אם עדיין לא עבר זמנה. ואף שנכפה זה סופו להתרפא, אפ"ה לא מהני עשיית המצוה שעשה בעת שטותו, הואיל ובאותה שעה מיהא פטור היה. וראה בהערה הנ"ל בדין קטן שהגדיל.

גר שנתגייר בתוך ימי העומר, מונה שאר ימים בלא ברכה

קכג) **כ"כ** מרן החיד"א בברכ"י (סי' תפט ס"ק כ. כא), בשם מהר"ם מזרחי בשו"ת פרי הארץ (ח"ג סי' ז). ופשט דבריהם שאפי' ספר עד כה יום יום, אינו מועיל, וסופר מכאן ואילך בלי

ברכה. דמה שספר קודם שנתגייר לא היה מחוייב כלל בספירה. ואכן כך מפורש בתשובת פרי הארץ שם. וע״ע בשו״ת כתב סופר (או״ח סי׳ צט). וראי׳ בכעין זה מהמבואר בגמ׳ (סוכה כז:) לר״א דצריך שתהי׳ סוכה הראוי׳ לשבעה, קטן שנתגדל ונכרי שנתגייר בחוש״מ, עושה סוכה בחוש״מ, כיון שלא הי׳ מחוייב קודם ל״ח סוכה הראוי׳ לשבעה, וכן יש לומר בנדון זה. וסברא זו שייכת גם לגבי קטן שהגדיל הנז׳ בהערה הנ״ל, דמה שספר לפני כן לא היה מחוייב בדבר, בפרט לרוב הראשונים הסוברים שאין דין חינוך לקטן במצוות דרבנן. וא״כ היאך יוכל להמשיך לספור בברכה אחר שהגדיל. דאין כאן תמימות.

וזה דלא כמ״ש בשערי תשובה (סק״כ), דקטן שהגדיל מונה בברכה ״לדידן״ שהקטנים סופרים וכו׳. ותמוה שגם אנו מחנכים הקטנים לספור, אבל אינו בר חיובא, והיאך ימשיך לספור בברכה. ועיין במועד לכל חי (סי׳ ה אות ח) בשם הרב משפט כתוב. ובשלמי צבור (דף רצח), ובסידור בית עובד, ובס׳ תורה תמימה (ויקרא כג, טז אות נד).

ובשו״ת חסד לאברהם (מהד״ת או״ח סי׳ נו) **הביא** ראיה שגר שנתגייר, חייב לספור מיום שנתגייר והלאה, ודלא כהברכ״י, דחסרון תמימות אינו אלא כשלא ספר בימים שהיה מחוייב לספר בהם, והגר כיון שלא נתחייב לספור לפני גירותו, וספר אחר שנתחייב הוי שפיר תמימות. והובא בשו״ת להורות נתן ח״א (סי׳ כו אות טו). ע״ש. ותמוה דבעינן ספירה במציאות של תמימות, ואינו קשור לגברא אלא למציאות הספירה. וסוף סוף לא ספר בימים הראשונים.

ובקובץ דרכי ההוראה (ניסן תשס״ו, במאמרו של הגר״א ווייס) כתב, שגר שמתגייר באמצע ימי הספירה, הנכון שלא יספור בהיותו גוי, שהרי באמצע ימי הספירה כשיתגייר יצטרך להפסיק לברך ולספור, וגורם למפרע לברכה לבטלה. ויש שדימו זאת למצות פריה ורביה שגר שנתגייר והיו בנים לו בגיותו, קיים המצוה. אלא שיש לחלק, דהתם העיקר התוצאה שיהיו לו בנים, משא״כ בנ״ד הרי אם יתגייר באמצע ימי הספירה ויפסיק לספור, כל מה שבירך קודם לא חשיב כברכה לבטלה אחר שלא היה מצווה כלל באיסור לא תשא. וראה בילקו״י שובע שמחות ח״א (עמ׳ יג) מה שכתבנו לגבי גוי שנתגייר אם קיים מצות פו״ר במה שהיו לו בנים בגיותו.

וע״ש בילקו״י (סי׳ מז) דגר אחר שעלה מן הרחצה מברך ברכות התורה קודם שקורא ק״ש. וכמו שהעיר ביבי״א (ח״ג א״ח סי׳ כז אות י). אך לכאו׳ היה להעיר גם לגבי ברכות השחר, שיצטרך לברכם שוב, כיון שבירך אותם בשעה שהיה פטור, וזמן ברכות השחר להלכה הוא כל היום. וצ״ל שיש סברא לומר שהחיוב של ברכה״ש חל תיכף בבוקר או בשעת הקימה, וכיון שהיה גוי באותה שעה, לא חל עליו כלל חיוב של ברכה״ש. ועוד, שהגם שאנו נוקטים למעשה שמברך ברכות השחר אע״פ שלא נתחייב בהם, כגון שלא שמע קול תרנגול וכו׳, וכפי מנהג ישראל במשך דורות רבים, מ״מ אין הדבר מוסכם, ודעת הרמב״ם ומרן שאין לברך. והבו דלא להוסיף עלה לגבי גר.

ולפ״ז יש לדון אפי׳ בגר שלא בירך ברכות השחר בבוקר בהיותו גוי, אם יברך ברכה״ש אחר גירותו, לפי הסברא ששעת חלות החיוב היא בבוקר. וכה״ג יש לדון אם מתחייב בתפלת שחרית וכן בק״ש, (אם נתגייר בשעה שניה של היום, שהרי בשעת תחילת היום היה פטור לגמרי). וכן יש לדון לגבי גר שנתגייר בפורים, אם מתחייב בקריאת מגילה (ע׳ במג״א ר״ס תרפז), או״ד אזלינן בתר תחילת שעת חלות חיוב, ובאותה שעה לא על עליו החיוב. [ומ״מ הנידון לגבי ברכות השחר גרע טפי, שיש מעשה שמחייב אותו לברך, והם ברכות הנהנין, ומי שלא נהנה בבוקר בשעת קומו, לא שייך לחייבו. ובדוחק י״ל, דגם לפי המנהג כדעת הפוס׳ שעל מנהגו של עולם הוא מברך, שמא לא שייך לברך על מנהגו של עולם רק למי ששייך שיהיה בר חיובא בבוקר, ולא למי שבבוקר לא היה כלל שייך בזה].

והנה בס׳ גירות כהלכתה (פ״ח ס״ב) דן בזה, וכתב שגר שנתגייר רשאי לברך ברכות השחר, כל היום, כיון שבמשנ״ב (סי׳ מו) הכריע, שיש לסמוך על הסוברים דכולי יומא זימנייהו הוא. ע״כ. ואינו מוכרח כלל, דמ״מ אפשר ששעת חלות החיוב היא דוקא בשעת קומו משנתו בבוקר.

והמג״א (סי׳ עא סק״א) כתב לגבי אבל, שאפי׳ אם המת נקבר קודם חצות, לא יאמר ברכות השחר, כיון שבשעת חובתו היה פטור, וכמ״ש ביו״ד (סי׳ שמא) לענין הבדלה. ורק יקרא ק״ש ויתפלל.

[**והנה** להלכה מבדיל אחר שיקבר המת, אלא דשאני חיוב הבדלה אחר קבורה, משום דכולי יומא זמן הבדלה הוא, ולא מתורת תשלומין, לכן צריך להבדיל אחר קבורה. אבל הכא עיקר חיוב ברכות השחר בשעה ששומע קול התרנגול ונהנה מכל שאר הנאות היום שכולם זמן חיובם עם שחר, ומה שמברך אח״כ הוא רק מתורת תשלומין, ולכן י״ל דכל שהיה פטור בשעת חיובו אינו מברך גם לאחר מכן].

אמנם ראה בילקו״י (סי׳ מו סכ״ז), שהעיקר לדינא שהאונן יברך ברכות אלה לאחר הקבורה במשך היום. והרבה אחרונים דחו את דברי המג״א, ולכאורה ה״ה בנ״ד. ושמא יש לחלק, ואפשר דאונן שאני דמיקרי בר חיובא לד׳ הרבה פוס׳. דהנה הפמ״ג שם תמה ע״ד המג״א, דאמאי לא יוכל לברך אותם, עכ״פ עד זמן תפלת מנחה [חצי שעה אחרי חצות], כיון שאומרם על סדר מנהגו של עולם. והיינו שהדבר תלוי במח׳ הראשונים האם מברך ברכות השחר מחמת חלות חיובו בכל דבר ודבר בבוקר, או״ד גם מי שהיה ניעור כל הלילה מברך, משום שעל מנהגו של עולם הוא מברך. והמשנ״ב שם הכריע לגבי אונן שלא יברך, מטעם סב״ל. ולפ״ז ה״ה לגר. אך במחצה״ש שם כתב, דמ״מ יברך שלא עשני עבד, ושלא עשני אשה, וכן שלא עשני גוי. שברכות אלו אין עניינם דוקא לתחלת היום.

ובשו״ת רב פעלים (ח״א יו״ד סי׳ נד. וח״ב א״ח סי׳ ח) השיג ע״ד המג״א, ושאין זה אלא לד׳ הרמב״ם ומרן שכל ברכה שלא נתחייב בה, אינו מברך ברכות אלו. משא״כ למנהגינו שנתקנו על מנהגו של עולם, א״כ אף האונן יצטרך לברך. [וע׳ בשו״ת אהל יצחק (יו״ד סי׳ כט) שאע״פ שנהגו שאפי׳ מי שלא נתחייב בהן, יכול לברך אותן, היינו משום שבידו להתחייב בהן, משא״כ אונן שהוא פטור מכל המצות. וע׳ בנהר שלום (סי׳ עא)].

ובמור וקציעה (סי׳ עא) כתב לדחות דברי המג״א, משום שזמן ברכות השחר כל היום. וכ״ד הגר״א במעשה רב (אות ט). וכ״כ בזרע אמת (א״ח סי׳ יא). והרחיב בזה בס׳ פני אריה הלוי (דף ו.), שברכה״ש זמנן כל היום. והפליא על המג״א, שמאין יצא לו שיש זמן קבוע לברכה״ש עד שליש היום, והלא האדם נהנה מהן כל היום, כמו ברכת פוקח עורים, שהאדם נהנה בראייתו כל היום. וכן בשאר ברכות, שנהנה מהם בכל עת ובכל שעה, וכל היום נמשכת הנאתו, וממילא זמן ברכה״ש נמשך לכל היום, להודות לה׳ על חסדיו עמנו, על כל ההנאות שלנו במשך כל היום, ולא מצאנו בשום מקום שהגבילו הפוס׳ זמן ברכה״ש לשעות. גם בס׳ באר יעקב קרויזר (סי׳ עא סק״ו) כתב להקשות על המג״א, שכיון שהוא נהנה כל היום במעשי השי״ת הו״ל דבר שיש לו משך זמן, שמברך בכל עת. וכ״כ במאורי אור (באר שבע דף כו:) השיב ע״ד המג״א, שברכה״ש זמנם כל היום. וכ״פ בשו״ת בני לוי (א״ח סי׳ ד) שאף אם היה אונן, אחר קבורה יש לו לברך ברכות השחר, שזמנן כל היום. ומ״ש המג״א שלא יאמר ברכות השחר, נראה שהוא ט״ס, וצ״ל שברכות ק״ש לא יאמר, שזמנם עד שליש היום. ע״כ.

ועוד נראה שאין לדמות דין אונן, לדין חיגר בראשון ונתפשט בשני, שהרי כתב בברכ״י (סי׳ עא סק״ב), שלפי סתם מרן כל שיש מתעסקים בצרכי המת וקבורתו, אם רצה האונן להחמיר על עצמו, ולקרוא ק״ש ולהתפלל, רשאי. וכ״כ בעו״ת וא״ר (סי׳ עא) בדעת מרן. וכיון שעתה יש בכל קהלה חברה קדישא שמתעסקים בצרכי המת, ורשאי האונן להחמיר על עצמו ולהתפלל, אין לו שום דמיון לחיגר שנתפשט שהוא בפיטור גמור, משא״כ אונן. גם בשו״ת שערי דעה (ח״ב סי׳ רנו) כתב, דאונן שאני, דלא נפטר אלא מטעם שעוסק במצוה, וכל שנסתלקה סיבת פיטורו, חוזר לחיובו. ובמאירי (ברכות יז:) אי׳, שאם בירך האונן להוציא אחרים, בדיעבד מיהא יצאו. וכ״כ הפמ״ג (פתיחה כוללת ח״ב אות כט), שאם האונן עשה מצוה להוציא את הרבים מחוייב בדבר קרינן ביה, אלא שהוא עוסק במצוה אחרת, ובדיעבד מוציא אחרים י״ח,

קכד. אילם, מי ששומע ואינו מדבר, אף שחייב בכל המצוות, שאין דינו כחרש, מכל מקום לענין ספירת העומר כיון שאינו יכול לספור בפיו ישמע מאחר ויצא ידי חובתו. קכד)

פרק יא - דיני ספירת העומר לאונן

קכה. האבל כל שבעה חייב במצות ספירת העומר, שהאבל חייב בכל המצוות כולן [חוץ מן התפילין ביום הראשון]. קכה)

וכן אם אין אחר רק הוא, פשיטא דמוציא את אחרים י״ח, דמצוה דרבים עדיף. ע״כ. וע׳ בשד״ח (מע׳ אנינות אות י) בשם לבושי שרד, שכתב, שאם אין מוהל אחר יכול האונן למול. וכ״כ הפ״ת (סי׳ שמא סק״כ) בשם החת״ס.

ובאפרקסתא דעניא (ח״ג סי׳ ריט) כ׳ שהאונן חשוב בר חיובא במצות, אלא דבהאי יומא אריה הוא דרביע עליה. וכ״כ בשו״ת אבן יקרה (ח״ג סי׳ קס) דאונן מיקרי בר חיובא. אלמא דלא חשיב האונן פטור בעצם. ולכן חזי לאצטרופי לטעם הנ״ל, שיוכל לברך ברכה״ש אחר קבורה מיהת. ודעת רש״י והרמב״ם, הוא רשאי להחמיר על עצמו, ומש״ה בר חיובא מקרי. ובמח׳ הראשונים אם אונן חייב בהבדלה, כתב מרן הב״י (יו״ד סי׳ שמא) שהלכה כמהר״ם, כמ״ש המרדכי והגמ״י. וכמבואר ביחו״ד (ח״ד סי׳ ד), ובילקו״י (ח״א עמ׳ נד). ואף שבשו״ת יבי״א ח״ה (סי׳ י), לא כתב כן, העיקר להלכה כמשנה אחרונה. ע״כ.

ולגבי נ״ד הנה לפי מה שהעלה ביבי״א הנ״ל (ח״ה א״ח סי׳ י) שהאונן לא יברך ברכות השחר, כיון שבשעת חלות החיוב היה פטור, כ״ש לגבי גר שלא יברך רק שלא עשני עבד ושלא עשני אשה. אך לפי מה שהעלה במשנה אחרונה שהאונן יברך, יש להסתפק לגבי גר. ואין ראיה מאונן, דשאני אונן שי״א שנחשב בר חיובא. ולגבי ק״ש ותפלה, כל זמן שלא עבר זמן ק״ש ותפלה, מחוייב לקרוא וכן להתפלל. אפי׳ אם התפלל בזמן גיותו.

השומע ואינו מדבר, חייב בספירת העומר ובברכה

קכד) **ראה** בב״י (או״ח סי׳ נה) בשם תשובת מהר״ם (ח״ד ד״פ סי׳ תקכט), שאילם חייב במצוות, והרי הוא כפיקח לכל דבר, ומצטרף לעשרה אע״ג דלא עני בהדייהו. וכ״פ בש״ע שם. ומהר״י ידיד הלוי בשו״ת ימי יוסף בתרא (א״ח סי׳ כב) העלה שהאילם חייב בהגדה של ליל פסח, ע״י ששומע מאחרים ויוצא י״ח, שהשומע כעונה. ע״ש.

וראה בשו״ת שאגת אריה (סי׳ ו) שהאריך בזה, שהאילם יוצא ידי חובת כל המצוות שבדיבור ע״י שמיעה מאחר, ואין בזה חסרון של כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו. עש״ב.

וגם למאן דאמר שא״א לצאת י״ח ספיה״ע ע״י שומע כעונה, אפשר דאילם שאני, כיון שאין לו אפשרות אחרת, וע״כ מתחלה הציווי עליו היה באופן זה.

ולכן אע״פ שהיה מקום לפלפל שטוב יותר שהאילם יכתוב את מנין ספיה״ע, שיועיל למאן דאמר כתיבה כדיבור דמי, מ״מ די לו לכתחלה לשמוע מאחר, וכמו בכל המצוות שע״י שמיעה, כגון קידוש היום ותפלה וק״ש וקריאת מגילה, שיוצא י״ח מדין שומע כעונה. וכבר כתבנו לעיל דמהני שומע כעונה בספיה״ע.

מיהו אם אין לו מי שיוציא אותו י״ח, טוב שיספור ע״י כתיבה, דבודאי עדיף טפי מהרהור. ואם ישמע אפי׳ מקטן, עדיף מכלום, כיון שיש שיטה שקטן מוציא בדרבנן, אע״ג דקטן הוי חד דרבנן. קכה) **סוכה** כה: האבל חייב בכל המצוות כולן וכו׳.

קכו. אונן, דהיינו מי שמת לו אחד מן הקרובים שחייב להתאבל עליהם, וטרם נקבר, פטור מכל המצוות שבתורה, ואפילו אם מסר את מתו לחברא קדישא לטפל בקבורה, לא יצא הדבר ממחלוקת. ולפיכך אין לו לברך ולספור את ספירת העומר בלילה, [ואינו רשאי להחמיר על עצמו ולספור ספירת העומר בברכה בלילה, ורק אם עבר וספר בברכה בלילה, הועילה ספירתו, והשומעים את ברכתו יענו אחריו אמן], ואם נקבר בלילה יספור מיד אחר הקבורה בברכה. ואם נקבר למחרת ביום, יספור לאחר הקבורה ביום בלי ברכה ויועיל לו שיוכל לספור מהלילה שאחריו בברכה. ואם הוא אונן ברציפות כל הלילה וכל היום עד צאת הכוכבים, ואי אפשר היה לקבור את מתו לפני כן, כיון שיש חברה קדישא בכל אתר ואתר, יספור העומר בלי ברכה, ובלילות שאחר מכן יספור בברכה. [וכן חולה שלא ספר בלילה מחמת חוליו, יספור באותו יום בלי ברכה, ואז יוכל להמשיך לספור מכאן ולהבא בברכה. ואם האונן והחולה לא ספרו גם למחרת, יספרו מכאן ולהבא בלי ברכה]. קכו)

אונן שמתו מוטל לפניו שלא ספר ספירת העומר בלילה, או שעבר וספר

קכו) **ראה** בילקו״י אבלות (סי׳ ז׳ ס״ק עו, עמ׳ קצו).

ואף שבבית דוד (או״ח סי׳ רסו) כתב, דמי שהיה אונן כל הלילה, ואינו יכול לספור את העומר בהיותו פטור מן המצוות, יספור למחרת ביום בברכה, וכתב שאינו דומה למי ששכח לספור ספיה״ע בלילה, שסופר ביום בלי ברכה, כי כאן היה אנוס. מ״מ לדינא אין לחלק בזה, בין אנוס לאינו אנוס. וכן העיר בשו״ת דבר משה (א״ח סי׳ לב), שאין מקום לחילוקו, אלא יספור ביום בלי ברכה ושאר הימים בברכה. וכן עשה מעשה. וכן העלה בשו״ת ירים משה (או״ח סי׳ יג). וכ״פ בשלמי צבור (דף קפב ע״ג אות כז). וכן מבואר בלקט יושר (עמ׳ צז): ואונן שאינו סופר יום שלם אינו סופר עוד, אבל אם לא ספר בלילה סופר ביום בלי ברכה.

ואם היה אונן ברציפות במשך כל הלילה וכל היום, וא״א היה לקבור מתו לפני כן, כיון שיש חברה קדישא בכל אתר, יספור בלי ברכה, ואחר שנקבר המת, בלילה שאחריו, וכן משם והלאה, יוכל לספור בברכה. דכיון דבדיעבד אמרינן שיצא י״ח המצוה, חשיב שפיר תמימות. וכמבואר בשלמי צבור (דף קפב ע״ג, אות כז). וכ״כ במחב״ר (סי׳ תפט סק״ו), ובערוה״ש (סי׳ שמא אות יז). ואף שבלקט יושר (שם) משמע שהאונן אינו סופר כלל, לפי שפטור מכל המצות, ואין ספירתו חשובה כלל, וכמאן דליתא דמי. וכ״פ בנהר שלום (סי׳ תפט סק״ה, דף קמה.). וע״ע בשו״ת אגורה באהלך (דף יט), מ״מ נראה להלכה כמו שנתבאר.

ובירושלמי הוי בעיא דלא איפשיטא, אם האונן רשאי להחמיר על עצמו כשיש לו מי שישא משאו, ומ״מ הרי נקטינן להתיר לספור בברכה בשאר ימים מכח ס״ס, כמבואר בש״ע (סי׳ תפט ס״ח) לגבי המסופק אם דילג יום אחד ולא ספר. וה״ה לנ״ד.

ויש גם סברא, דלענין תמימות בספה״ע די שיספור ברצף מ״ט ימים בלא דילוג, וזה האונן סוף סוף ספר את העומר בלא דילוג וברצף, ואף שהיה פטור מן המצוות, הא אינו מופקע מהמצוות, [וכן יש לדון במי שהיה עוסק במצוה באופן שפטור משאר המצוות, וספר את העומר, האם מועילה לו ספירתו ויוכל לספור שאר ימים בברכה], ול״ד לקטן שהגדיל, שהקטן בקטנותו חשיב כמופקע מן המצוות מדאו׳, ורק דין חינוך עליו או על אביו, משא״כ באונן. ואף שלעיל הבאנו חולקים על סברא זו, בדין מי שעושה ניתוח בימי העומר ויודע שלא יספור לילה ויום, מ״מ מהני הסברא הנ״ל לצרף לסניף בנ״ד. והכא עדיף טפי, שאין הדבר ברור שאונן נחשב פטור ומופקע לגמרי,

ואפשר דאריא הוא דרביע עליה. [ראה להלן בשם האח׳ אם הוציא אחרים י״ח].

והנו״ב קמא (או״ח סי׳ כז) הסתפק אם אונן יכול לספור ספיה״ע, והביא מ״ש הרש״ל להוכיח מכתובות (ד.) שבועל בעילת מצוה קודם קבורת המת, אלמא דלאו כללא הוא דאונן פטור מכל המצות, ויש מצות שהאונן חייב בהן. ובפרט ספיה״ע שאינו נטרד ממנה, ולא מתבטל מכבוד מתו בשביל רגע קטן כזה של ספיה״ע. ומש״כ רש״ל לדחות דהתם הטעם משום הפסד ממון, שהיה טבחו טבוח ויינו מזוג, אומר אני דלא גרע הפסד המצוה של כל ימי העומר מהפסד ממון. ועוד, דעד כאן לא נדחה מפני אנינות אלא מצוה הנוהגת בשעת אנינות, מפני כבוד המת, אבל לא אמרו לבטל המצוה כמה ימים לאחר קבורת המת, מפני כבוד המת. ולפ״ז אם בית הקברות רחוק מהעיר שיעור מהלך לילה ויום, מותר לו לספור ספיה״ע כדי שלא יבטל המצוה כל ימי העומר, ומ״מ מפני שאנו מדמים לא נעשה מעשה. אך כיון שבדין זה עצמו אם רשאי האונן לקיים המצוה נחלקו הפוס׳, לכן בלילה יספור בלי ברכה, ושוב ממילא בלילות שאחריו יספור בברכה. עכת״ד. [וע״ע בכת״ס יו״ד סי׳ קפא]. וה״ד הגרע״א (א״ח סי׳ תפט). **ובביאה״ל** (שם ס״ח ד״ה בלי ברכה).

והנה בשו״ת יבי״א (ח״ג או״ח סי׳ כח אות יד) כתב בדין אונן לילה ויום, שאפי׳ עבר וספר העומר, אינו סופר עוד בברכה, אם לא היה לו מי שיתעסק בצרכי המת. וכמ״ש מהר״א גאטיניו בס׳ אגורה באהלך (די״ט ע״ד). וכתב ביבי״א, שאף שהנו״ב קמא (סי׳ כז) לא כתב כן. מ״מ המחב״ר (סי׳ תפט סק״ו) כתב עליו שאין דבריו מוכרחים.

והרב פרי הארץ (ח״ג סי׳ א) כתב לגבי אונן לילה ויום שלמים (כגון שביה״ק רחוק מן העיר), שהוא פטור מספיה״ע, יספור בשאר ימים בלי ברכה. דהואיל ובזמן חיובו היה פטור, גם מכאן ולהלן פטור. ודינו כדין גר שנתגייר בינתים. [ורק אם נקבר מתו ביום וספר בו ביום בלי ברכה חייב לספור בשאר ימים בברכה], וגרע טפי ממי ששכח ולא מנה יום אחד שלם, שכאן היה פטור עד הזמן ההוא. [וכן העלה בנהר שלום שאם נמשכה הקבורה כל היום שאחריו, שוב אינו מונה שאר ימים בברכה, דמה לי אם שכח מלמנות יום אחד לגמרי מה לי שנפטר מלספור, אידי ואידי לא מקיים ביה תמימות למ״ד דבעינן תמימות דוקא. אבל אם נקבר קודם הלילה, יספור ביום, ולא דמי לתפלה שאין תשלומין לאונן כיון דבעיקר זימניה הוה פטור (יו״ד שמא ס״ב), דהכא אינו מונה בתורת תשלומין, אלא מטעם דלמקצת רבוותא נמשך זמנו אף ביום, וכמשמעות לשון הרמב״ם (תמידין ספ״ז הכ״ב), ומתחלת היום מונין, לפיכך מונה בלילה מליל ט״ז בניסן, ע״כ. משמע דעיקר זימניה הוי ביממא נמי. וכיון דספר ביום ממילא יספור בשאר ימים בברכה]. וא״כ יש מקום לומר שאונן שפטור מכל המצוות, אין ספירתו חשובה כלל, וכמאן דליתא דמי.

מ״מ זה אינו, אלא גם אם נמשכה הקבורה כל היום שאחריו, וספר בלי ברכה, מונה שאר ימים בברכה, שהרי כתב במחב״ר (סי׳ תפט סק״ו), שאם האונן ספר מעצמו ומדעתו ספיה״ע, והיה לו מי שישתדל בעדו בצרכי המת, יכול לברך על ספיה״ע בשאר הימים. וראיה לזה מדברי המאירי (ברכות יז:) די״מ שאם האונן בירך להוציא אחרים י״ח לא יצאו י״ח מאחר שהוא פטור. ומ״מ נ״ל דבדיעבד מיהא יצאו י״ח. ע״כ. וה״נ שספר העומר בעודו אונן יצא י״ח בדיעבד ויכול לספור שאר ימים בברכה.

ויש לצרף עוד מה שכתב בברכ״י (א״ח סי׳ עא סק״ב), שלפי סתם מרן כל שיש מתעסקים בצרכי המת וקבורתו, רשאי להחמיר האונן על עצמו. וכ״כ בעו״ת וא״ר (סי׳ עא) בדעת מרן. וכ״כ עוד אח׳.

ונראה, שיש לסמוך ע״ד רש״י והרמב״ם והראב״ד שהאונן רשאי להחמיר על עצמו. ואע״פ שספק זה אינו שקול, יש לסמוך בזה עמ״ש בשו״ת רבינו חיים כהן (יו״ד ס״ס יט), שיש לסמוך להתיר ע״פ ס״ס, אף שהספק דשמא הלכה כהפוסק שהתיר, לא היה שקול (כגון שזה נגד הלכה פסוקה ופשטה הוראה שלא כמוהו), דדי שהספק השני היה כדעת רוה״פ להקל, והו״ל שפיר ס״ס. [וע׳ בביאור הלכה (סי׳ תפט ס״ח)]. וכ״כ בשער אשר קובו (אה״ע סי׳ לא) וע״ע במהרש״ם (ח״א ס״ס פג).

ובפרט באיסור דרבנן, דשפיר יש להקל בס״ס לכתחלה אפי׳ אין הספק שקול. וכמ״ש בשו״ת הגיד מרדכי (או״ח סי׳ טו) דבדרבנן יש להתיר לעשות מעשה מכח ס״ס, אף שספק האחד הוא מיעוט כנגד הרוב, ואף נגד פסק מרן. וה״ה בנ״ד דספיה״ע בזמן הזה מדרבנן, ואזלינן לקולא, אפי׳ למי שסובר שצריך ספיקות שקולים, ומהני לצרפם לס״ס.

ובילקו״י על אבלות הזכרנו מ״ש בחידושים וביאורים של הגרא״ז מרגליות (בסוף ש״ע יו״ד הל׳ אונן אות לא), שדן במי שהיה אונן לילה ויום שלם, והביא מ״ש הנוד״ב הנ״ל, להתיר לכתחלה לספור בלי ברכה בתוך זמן אנינותו, משום תקנת שאר ימי הספירה שיוכל לספור בברכה, וכתב, שכן נראה לעשות כן. ואף שהמחב״ר חולק, וכתב שרק בדיעבד אם ספר העומר, וגם היה לו מי שישתדל לצרכי המת, יספור שאר הימים בברכה. לפע״ד אין לחלק בזה, שאף אם לא היה לו מי שיעשה לצרכי המת, אם ספר תיקן את שאר הימים לספור אותם בברכה. ולענין לכתחלה נמי מאן דמורי כהנוד״ב לתקן שאר ימי הספירה לא הפסיד. עכ״ד. וכן העלה בשו״ת חלקת יעקב (ח״ג סי׳ סה).

ואחר שנים יצא לאור חזו״ע על אבלות, וגם מרן אאמו״ר הביא דברי הגרא״ז מרגליות הנ״ל, ושכי״ב כתב בכת״ס (יו״ד סי׳ קפא). [וע״ע בגשר החיים (עמ׳ קכט). ובשו״ת פרי השדה (ח״ב סי׳ לז), ודודאי השדה (סי׳ לב)].

וכתב ביבי״א, דהרבה אח׳ הביאו ד׳ המחב״ר להלכה, ע׳ בשלמי צבור (דקפ״ב ע״ד), ובמועד לכל חי (סי׳ ה אות ו). וכן העלה בשער הזקנים (דקע״ט ע״ד). וכ״כ הזל״א ובית עובד, הובאו בכה״ח (ס״ק פו). וע״ע בשו״ת בגדי יו״ט (יו״ד סי׳ כ), ובשו״ת משה האיש (יו״ד סי׳ מב, מג). וכללא דסב״ל קאי אאיסדן. ומינה נמי לקטן שהגדיל הואיל ופטור היה באותה שעה לא יספור עוד בברכה. עכ״ד.

אם אונן נחשב קצת כבר חיובא ורק אריא הוא דרביע עליה

ובחזו״ע יו״ט (עמ׳ רמד), צידד בזה, דאף שיש מקום לקיים דברי הנוד״ב הנ״ל, עפמ״ש המאירי הנ״ל, וגם יש לסמוך על דעת רש״י והרמב״ם והראב״ד שהאונן רשאי להחמיר על עצמו. ואע״פ שספק זה אינו שקול, יש לסמוך בזה עמ״ש רבינו חיים כהן הנ״ל, שדי שהספק השני הוא כדעת רוה״פ להקל, והו״ל שפיר ס״ס. ע״כ. וע״ע בשו״ת יבי״א ח״ג (סי׳ כח אות יד), וח״י (א״ח סי׳ לח אות ה). ודו״ק.

וע׳ בפמ״ג (פתיחה כוללת ח״ב אות כט) שאונן שעשה מצוה והוציא רבים י״ח, כגון שתקע בשופר בר״ה ודעתו לקבור מתו (ע״י גוי ביו״ט הא׳, או ע״י ישראל ביו״ט הב׳), י״ל שמוציא את הרבים י״ח, דמחוייב בדבר קרינן ביה אלא שעוסק במצוה אחרת. ומוציא אחרים בדיעבד. ואם אין אחר אלא הוא פשיטא שמוציא י״ח, ומצוה דרבים עדיף. וכי״ב כתב בשואל ומשיב (מה״ת ח״ד סי׳ קעב), להכשיר תפילין שכתב אונן, דמיקרי שפיר בר קשירה. וכ״כ בשו״ת פרי השדה (ח״ד סי׳ לג), ונסתייע ממ״ש החת״ס (בליקוטים סי׳ לט) שאונן רשאי להיות מוהל כשאין אחר, דחשיב שפיר בר חיובא מהתורה. וכ״כ במחנה חיים (ח״ג או״ח ס״ס ד). וע״ע במג״א (סי׳ תרצו ס״ק טז) שאונן ששמע מקרא מגילה באנינותו, אינו חייב לחזור ולקרותה וכו׳. וע״ע ביבי״א (ח״ג או״ח סי׳ כז אות ד).

ומיים בחזו״ע שם, דעכ״פ אם נמסר לחברה קדישא, ודאי שיספור בלי ברכה כדי שיוכל לספור מכאן והלאה בברכה. וכן עיקר. וע׳ בשו״ת יבי״א (ח״ג סי׳ כח אות יד). עכ״ד.

ובחזו״ע יו״ט כתב בהלכה למעלה, שאם האונן רואה שלא יספיקו לקבור את המת עד הלילה, יספור ספיה״ע בלי ברכה, בעודו אונן, ובמוסגר הוסיף ״לאחר שנמסר המת לחברה קדישא״, ויועיל לו לספור בשאר הימים בברכה. ע״כ. ובחזו״ע הלכות אבילות (ח״א עמ׳ קפו) השמיט תיבות אלו בהלכה למעלה, ועש״ה במקורות. ושמא לא ברירא ליה האי מילתא, וכמו שסיים בסוף הדברים ״דעכ״פ אם נמסר לחברא קדישא

ודאי שיספור בלי ברכה". והיינו שיש צדדים להקל בלא"ה שיוכל לספור בלא ברכה כדברי הנו"ב, כדי שלא להפסיד הברכה בשאר הימים. ובמקורות (הל' אבילות) כתב, שהאונן ברציפות במשך כל הלילה וכל היום, וא"א היה לקבור מתו לפני כן, "כיון שיש חברה קדישא בכל אתר", יספור בלי ברכה, ואחר שנקבר המת, בלילה שאחריו, וכן משם והלאה, יוכל לספור ספיה"ע בברכה. דכיון דבדיעבד אמרינן שיצא י"ח המצוה, חשיב שפיר תמימות. ע"כ. ושמא כוונתו שכשיש ח"ק בכל אתר, יש להחשיב זאת כמסר לכתפים, אע"פ שכעת לא נמסר.

אונן שעבר וספר את העומר בזמן שהיה אונן

וראה בילקו"י אבלות (עמ' קצט), דאיכא ה' ספיקות בדבר, וממילא יכול לספור את העומר בלילות שלאחר מכן בברכה. ודלא כמ"ש בס' חיים וחסד (עמ' ע) שמכאן ולהבא יספור בלא ברכה. דהא גבי ספיה"ע סמכינן שפיר על ס"ס, וא"כ למה לא יספור מכאן ולהבא בברכה. [ואמנם המחבר הנז' חזר להעיר, וכדרכו כתב כנגדינו בלשון חריפה. ע"ש. אולם עיקר הטענה היא, שיש לחלק בין אם מסר מתו לכתפים, לבין אם לא מסר מתו לכתפים, ובספר הנז' לא חילק בזה כלל, ומה שכתב שכך נקט להלכה לחלק בין מסר מתו לכתפים ללא מסר לכתפים, תמוה, שלהדיא כתב שם בסתם, שאין לאונן להמשיך לספור מכאן ולהבא בברכה. ואין שום זכר לא מיניה ולא מקצתיה לחילוק הנז'. ונמצא שאין שום טעות בילקו"י, וכמבואר].

והנה בעיקר הדבר לגבי ספיה"ע, יש כאן ב' נידונים, הא' במי שהיה אונן בלילה, ולא ספר את העומר, וגם למחרתו לא ספר [בלא ברכה]. ונידון ב', במי שהיה אונן ועבר וספר [בלא ברכה] בהיותו אונן. וכל המעיין היטב בדברינו יראה שבתחלה הבאנו כמה ספיקות שיוכל להמשיך לספור מכאן ולהבא בברכה, ולאחר שראינו מ"ש בחזו"ע על הלכות יו"ט, כתבנו שעכ"פ במסר מתו לכתפים מהני הספיקות. והרי לך הלשון בחזו"ע: ואם האונן רואה שישאר באנינותו לילה ויום, יספור ספיה"ע בלי ברכה, בעודו אונן, [לאחר שנמסר המת לחברא קדישא] ויועיל לו לספור בשאר הימים בברכה. ע"כ.

והן אמת שיש לדון שגם אם לא מסר מתו לכתפים יוכל להמשיך לספור בברכה, ע"פ הספיקות שצירפנו שם, שהרי אפי' בב' ספיקות פסק בתה"ד (סי' לז) דמהני לגבי ספיה"ע. וכ"פ מרן הש"ע. כ"ש הכא שכתבנו ה' ספיקות. בצירוף סברת מהרש"ל (סי' ע) דמצוה המוטלת על האונן ואין בה משום ביטול מצרכי המת, גם האונן חייב, וה"ה גבי ספיה"ע. וכן יש לצרף שמא האונן אינו מופקע מן המצוות, ובר חיובא מיקרי. ובצירוף סברת האומרים שכל לילה מצוה בפני עצמה, וממילא אם האונן ספר את העומר [בלא ברכה] כשהיה אונן, איכא ס"ס ויכול לברך להבא בברכה. אולם ביטלנו דעתינו מיד כלפי מי שגדול, כדרכינו בכל הספרים ילקו"י, וכיון שבחזו"ע יו"ט כתב להדיא לחלק בין אם מסר מתו לכתפים ללא מסר, כך נקטנו לדינא, ואילו בס' חיים וחסד לא חילק כלל בין אם מסר מתו לכתפים ללא מסר. וע"מ שכתבנו בתחלה לצרף ה' ספיקות, ושוב חזרנו בנו להקל רק במסר מתו לכתפים, כתב המחבר הנז' שזו היתה טעות. ואיני מבין למה קורא לזה טעות, הרי יש כאן ה' ספיקות, ואם ביטלנו דעתינו מפני מי שגדול אטו טעות קרו לה. [ילקו"י מועדים עמ' תכה. ילקו"י אבלות מהדו' תשס"ד עמ' קצט, ובסוף הספר, ובירחון קול תורה קובץ ז', תשס"ה, עמ' צה. חזו"ע יום טוב עמ' רמד].

אונן שרוצה להחמיר ולספור את העומר בברכה אינו רשאי ומ"מ עונה אחריו אמן

ואונן בלילה שרוצה להחמיר על עצמו ולספור ספיה"ע בברכה, אינו רשאי, וראה בילקו"י אבלות (עמ' קכד הע' יא). ושם (עמ' קיט הערה ד) שעונים אחריו אמן. ע"ש. ואמנם בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צא) כתב, דכיון שאינו רשאי להחמיר על עצמו ולברך, אם עבר ובירך אין עונין אחריו אמן,

כמ״ש התוס׳ במו״ק (כג:) ממס׳ שמחות. וע״ש שנסתפק לפ״ז במי שחייב להתעסק בהצלת נפשות, והוא טועה ומחמיר על עצמו לברך ברהמ״ז, אם מותר לענות אחריו אמן, דלכאו׳ הוא ק״ו מאונן, וחשיב כבוצע ברך, אך יתכן דגבי אונן יש פטור מיוחד וחשיב טפי כמברך לבטלה. ע״כ. אלא שאם מסר מתו לחברא קדישה יש כאן ספק נוסף, וכשם שבכל דוכתא מהני ס״ס, כך יועיל לגבי עניית אמן, דרשאי לענות אמן [לגבי אונן].

[**ואם** האונן והמלוים את המת, מברכים ברכת אשר יצר אתכם בדין וכו׳, ראה בילקו״י מה שכתבנו בזה, וע״ש במנחת שלמה שכתב, דאף אם האונן עצמו פטור לגמרי מברכת אשר יצר אתכם וכו׳, (ע׳ באשל אברהם בוטשאטש, או״ח סי׳ רכד), מ״מ המלוים את המת מסתבר שצריכים שפיר לברך לאחר הקבורה, דכל זמן שלא יצאו המלוים מביה״ק ה״ז חשיב כראיה אחת. וגם שהרי מעיקר הדין יכולים הם שפיר לברך גם בדרך הלוייתם ולפני הקבורה, באופן שעי״כ לא ישתהו עם המת, ובפרט אלו המלוים שאינם מחזיקים במטה, וכמו שאם נזדמן להם ברכת הראיה, כגון ברקים ורעמים דשפיר יכולים לברך].

טעמו של מרן שפסק שאם לא מנה יום אחד מונה מכאן ואילך בלא ברכה

ואם עבר לילה ויום שהאונן לא ספר, יספור בשאר הימים בלי ברכה, וכמו שכתבנו לעיל מהרב פרי הארץ (ח״ג או״ח סי׳ ז), והובא להלכה במחב״ר (סי׳ תפט סק״ו), **ובשלמי צבור** (דף קפב), **ובזכור לאברהם** (דף עח.), **ובבית עובד** (דף רמב: אות כד), **ובקמח סולת** (דף קיח ע״ג), **ובנהר שלום** (סי׳ תפט סק״ה). וכ״כ בס׳ שער הזקנים בית מלוא (דף קעט ע״ד), שאם לא ספר את העומר בימי אנינותו הפסיד הברכה בשאר הימים, ושכן מוכח בשו״ת נו״ב (סי׳ כז). וכ״כ בס׳ נחמד למראה (פ״ג דמ״ק דף רל.).

ותנא דמסייע להו מהרא״י בלקט יושר הנ״ל (עמ׳ צז), שאונן שלא ספר העומר לילה ויום אינו סופר עוד (בברכה). ודלא כמי שכתב, שאע״פ שלא ספר, לילה ויום, סופר מכאן והלאה בברכה, דלא חש לקמחיה באיסור ברכה לבטלה החמור. שרא ליה מריה. [וע״ע בשו״ת בארות המים (או״ח סי׳ יט), ובשו״ת מנחת שלמה (ח״א סי׳ צא סעיף כה אות ז)].

ובעיקר הדין מבואר בטור (או״ח סי׳ תפט) בשם בה״ג, שאם שכח לברך ולספור העומר באחד מן הימים, לא יברך עוד בימים שלאחריו. וכתב בתה״ד (סי׳ לז), דהכי נהגינן כדברי בה״ג. וכ״פ בש״ע (ס״ח), שאם שכח לברך באחד מן הימים בין ביום הראשון בין בשאר ימים, סופר בשאר הימים בלא ברכה. ע״כ. וטעמו של מרן, עפ״ד התוס׳ (חולין מד.), שדברי בה״ג דברי קבלה הם.

ועוד שגם באו״ז (ח״א סי׳ שכט) כתב שיזהר שלא ידלג אפי׳ יום אחד מלספור העומר דבעינן ׳תמימות תהיינה׳, והדעת מכרעת שאם חיסר יום אחד, אינו מברך אח״כ, שאין כאן תמימות, אבל סופר בלא ברכה. ע״כ. וכ״כ רבינו יהודה בר בנימין עניו (רבו של שבולי הלקט, חי בשנת ה׳ אלפים ע), בפירושו על הרי״ף (פסחים עמ׳ סח) שיש גאונים שאמרו שאם טעה ולא ספר העומר בלילה, לא יספור ביום בברכה, ולא בלילות שאחריו. וכן נ״ל דכתיב תספרו חמשים יום, ואם לא ספר אפי׳ לילה אחד נמצא שלא ספר חמשים יום. ודחה דברי החולקים על בה״ג. ובהגהת באר משה על תוס׳ הרא״ש (מגילה כ: הערה מה) כתב כן בשם ראבי״ה. וכ״כ התה״ד הנ״ל שאין נוהגים כד׳ ר״י, אלא אם שכח לספור לילה א׳ לא מברך בשאר לילות. ומפני חומר איסור ברכה לבטלה חשש מרן להפוס׳ הנ״ל, שכלל גדול בידינו סב״ל.

מן השמים כיוונו את מרן והרמ״א לפסיקת ההלכה ודקדוק לשונם

ואפי׳ אם נאמר שלא ראה מרן ד׳ הפוסקים שפסקו כבה״ג, רוח ה׳ דבר בו ומלתו על לשונו הזהב. וכמ״ש רבינו התומים (סי׳ כה בקיצור ת״כ ס״ק קכד) שאין ספק כי הכל בכתב מיד ה׳ השכיל על ידם, כי קושיות רבות שהקשו האחרונים על מרן והרמ״א, ותירצו בדרך חריף ועמוק, וכמו כן כללו

קכז. אם האונן רואה שישאר באנינותו לילה ויום, כגון שבית הקברות רחוק מן העיר, יספור ספירת העומר בלי ברכה, בעודו אונן, ויועיל לו לספור בשאר הימים בברכה. קכז)

קכח. מי שנעשה אונן ביום האחרון לספירת העומר, יספור העומר בלי ברכה, מפני החשיבות של הברכות שכבר בירך, שלא תהיינה לבטלה לחד מאן דאמר. קכח)

קכט. מי שהיה אונן בימי ספירת העומר, ושמע בלילה ספירת העומר מפי חבירו, ונתכוונו שומע ומשמיע להוציא ולצאת, אף על פי שלא ענה אמן יצא ידי חובה, ויכול מכאן ואילך לספור בברכה. ואם ענה אמן, הרי זה כאילו ספר העומר בפיו. אולם לכתחילה נראה שגם אם מכוין לצאת י"ח, שלא יענה אמן, או שיענה אמן ויכוין על תנאי שאם אסור לו לברך אינו מתכוין לצאת י"ח. (עיין יבי"א ח"ח או"ח סי' כד.) קכט)

במתק וקוצר לשונם דינים הרבה, ולאין ספק שלא כיונו להכל, כי איך היה אפשר לרוב המלאכה מלאכת שמים שהיה עליהם, ומי הוא הגבר שיעשה חיבור על כל התורה, לקוח מכל דברי הראשונים ואחרונים ולא יכבד עליהם מלאכה, מלאכת שמים, רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב, וחפץ ה' בידם הצליח. ולכן ח"ו לומר קים ליה נגד הכרעת המחבר ורמ"א. וכן מצאתי בתשובת חות יאיר (דף רס"ג:) דלא מצי לטעון קים ליה נגד הפשט השו"ע והרמ"א. ע"ש.

ולכן פשוט שכל המורה נגד מרן בזה לא צייתינן ליה, והסומך עליו הוא נשען על קנה רצוץ. והובא בשו"ת יבי"א ח"ג (או"ח סי' כח אות יב). וזהו כמו שפסק בב"י ובש"ע שקבלנו הוראותיו. ויש להוסיף שכ"כ במנהגי מהר"ש מנוישטט (סי' שצא) שהמנהג שאם לא מנה לילה ויום מונה מכאן ואילך בלי ברכה. וכ"פ במטה משה (סי' תרע). וכ"כ בלקט יושר (ח"א עמ' צו) בשם מוה"ר יהודה, שאם שכח כל הלילה וכל היום אינו סופר העומר בברכה. [וכן הביאו האשכול (אלבק ח"ב עמ' 94) והארחות חיים (ספיה"ע אות ה) בשם י"א. וכ"כ במנהגים דבי מהר"ם (ספירת העומר) שאם שכח יום אחד מונה שוב בלא ברכה. ובאו"ז (ח"א סי' שכט) כתב בשם ראבי"ה (סי' תקעא) שקשה לחלוק על בה"ג ולהורות לברך. ובשו"ת יבי"א ח"ט (או"ח סי' פה) כתב, דלכאו' כן מוכח עוד מדברי הר"ן (סוף סוכה) לפ"מ שהסביר בכוונתו בשו"ת מהרלנ"ח (סי' סב)].

קכז) **על** פי המבואר בהערה הנ"ל.

קכח) **כן** כתב במנחת שלמה ח"א (סי' צא אות כה סק"ז) מפני החשיבות של הברכות שכבר בירך שתהיינה מהודרות. וציין לדברי החיד"א במורה באצבע (סי' ז' אות ריז) ובשד"ח (מערכת יום הכפורים סי' א' סוף אות ג').

אונן ששמע ספירת העומר אם יצא ידי חובה

קכט) **בדקי"ל** שומע כעונה אף לגבי מצות ספיה"ע, כמ"ש בתשובת הרשב"א ח"א (סי' קכו). וכן הסכימו האחרונים, וכמ"ש בחזו"ע (יו"ט, עמ' רכח והלאה). "ומונה מכאן והלאה בברכה".

ואמנם בשו"ת דברי משה הלברשטאם (חלק או"ח סי' כט אות ד) דן בזה, וחשב לומר דהכא לא מהני שומע כעונה, כיון שהאונן פטור מכל המצות ולאו בר חיובא הוא. ע"ש.

וליתא, דאונן בר חיובא הוא אלא דאריה רביע עליה, להתעסק במתו, תדע שכ"פ המאירי (ברכות יז:), שאם בירך האונן וכיוון להוציא אחרים, יצאו י"ח. וכ"כ הפמ"ג (בפתיחה כוללת חלק ב אות כט), שאם האונן עשה מצוה להוציא את הרבים י"ח, מחוייב בדבר קרינן ביה, אלא שהוא עסוק במצוה אחרת, לכן בדיעבד מוציא אחרים י"ח. ע"ש. וה"ה אם שמע ספיה"ע מחבירו וכיוון לצאת י"ח, קרינן ביה שומע כעונה.

פרק יב - דינים נוספים השייכים לספירת העומר

קל. יש להסתפק במי שסופר את העומר כמה פעמים ביום [בלי ברכה], אם יש בזה איזה קיום מצוה נוספת בכל פעם. ומטעם זה יש שהידרו לזכור את הספירה של היום במשך כל היום כולו לקיים מה שנאמר "תמימות תהיינה". קל)

וכ"פ בשו"ת בית דוד (חלק יו"ד סי' קסד), שאונן ששמע הבדלה במוצ"ש מפי אחר ונתכוון לצאת י"ח יצא, ואינו צריך להבדיל אחר קבורה. וכן העלה להלכה בברכ"י (יו"ד סי' שמא ס"ק יט), שיש לקיים דינו של הבית דוד, עפ"ד הפנים מאירות ח"ב (סי' קמט), שהורה למעשה שאונן שהבדיל במוצ"ש א"צ לחזור ולהבדיל אחר הקבורה, משום דלדידן איכא חברה קדישא שעוסקת במת בכל צרכיו וכו'. וכ"ש שלפי דעת רש"י והרמב"ם רשאי האונן להחמיר על עצמו וכו'. ע"ש. וכן פסקו הרב שלמי צבור (דף קפ ע"ג), והרב פתח הדביר (ח"א דף פו ע"ד). וכ"כ הגר"ש קלוגר בחכמת שלמה אורח חיים (סי' עא), וכ"ד הגרא"ז מרגליות בחידושים וביאורים (הל' אונן אות כה). אלמא דחשיב בר חיובא. וע"ע בשואל ומשיב מה"ת (ח"ד ס"ס קעד).

ואף בשו"ת דברי משה הנ"ל (סי' כט אות ו) הדר תבריה לגזיזיה, בהביאו מעשה רב ממר זקנו הגאון רבי חיים מאיר יחיאל אב"ד מאגלניציא, שהורה למעשה דמהני בזה דין שומע כעונה. [ע"ש שאירע לו אנינות בימי הספירה, ופסק שאחד מחסידיו יספור ספירת העומר בברכה ויוציא אותו ואת בניו בברכתו וספירתו]. וכן פסקו בשו"ת קנין תורה (ח"ג סי' צט אות ה), **ובשו"ת חלקת יעקב** (ח"ג ס"ס סה). וכן עיקר. [ממרן זצוק"ל].

ומיהו מה שסיים שם, שאפי' לא נתכוון לצאת יצא, דמצות דרבנן אין צריכות כוונה וכו', אין זה מוסכם, כי בשו"ת לשון לימודים (סי' נח בד"ה תו) כתב, שאף בדרבנן בשמיעה מיהא צריך כוונה. וכ"כ בערך השלחן (סי' ס ס"ד). וכ"כ בשו"ת שרגא המאיר (ח"ה סי' צו). **וע"ע בשו"ת רב פעלים** (חלק ב או"ח ס"ס לב בד"ה ואחר היישוב, והלאה). **ודו"ק.**

ועיין בילקו"י אבלות (עמ' קכ סעיף ה) שכתבנו להסתפק בזה. וע"ש במקורות. ולדינא נראה כמו שכתבנו כאן.

ספר העומר כמה פעמים ביום, אם יש בזה מצוה או הידור מצוה

קל) **הנה** יש להסתפק, אם בכל פעם ופעם שסופר מקיים מצוה, כמו במצות ציצית ותפילין, או שכיון שקיים את המצוה פעם אחת שוב אין בזה שום סרך של מצוה. והארכנו בזה בילקו"י (ימים נוראים עמ' תח) בדיני שופר ובדיני לולב, לגבי תקיעת שופר ומצות לולב, ע"ש.

ואע"פ שבכל בו (מא ע"ג) כתב, שאינו מברך על הלולב אלא פ"א ביום אף כשנוטלו הרבה פעמים ביום, וכן כתבו התוס' (סוכה מה:) וכ"כ בתוס' הרא"ש שם שלולב אין שכר מצותו אלא פעם אחת ביום כדאמרינן מדאגבהיה נפק ביה. מ"מ המאירי (סוכה מה:) הביא מתלמוד ירושלמי שמברך בכל פעם, אלא שכתב שלהלכה אינו מברך רק בפעם הא'. [עיין בירושלמי (סוכה פ"ג ה"ד), וע"ש בקרבן העדה ובפני משה, ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' כ)]. וכ"כ האשכול (סוכה דף קעב:) בשם רב האי גאון, שלאחר יום ראשון א"צ לברך על הלולב רק פעם אחת ביום בלבד, שאם יברך פעמים הרבה חוששין שמא יבא לידי ברכה שאינה צריכה. אבל ביום ראשון מברך על כל פעם ופעם שהוא נוטל, ואם בירך פ"א אין ממחין בידו. והעם קיבלו ונהגו בין ביום ראשון בין בשאר ימים לברך פ"א בלבד בשעת ההלל, כי באותה שעה הם מתכונין לנטילת מצוה, אבל קודם לכן לתפישה בעלמא כדי לחבב המצוה הם מתכונין. ובס' הפרדס (תרומת הפרדס שער המעשה ד"ה ולענין) כתב בשם גאון שהנוטל לולב מברך בכל פעם ופעם שנוטלו, ואפי' מאה פעמים. וסיים שהעיקר כמו שכתבו האחרונים שאינו מברך אלא פ"א בלבד. ובמור וקציעה כתב, דחיובא הוא דליכא רק פ"א, אבל מ"מ מצוה

קלא. מי שבירך ברכת המפיל בלילה ונזכר שלא ספר את העומר, יספור מיד את העומר בברכה, ואין בזה חשש הפסק. אלא שעדיף שלא יאמר את ההוספות שנוהגים לומר, דהיינו למנצח בנגינות, ואנא בכח, אף שמעיקר הדין גם בזה אין לחוש משום הפסק. קלא)

קעביד בכל פעם שנוטלו אפי׳ כמה פעמים ביום וכן בשופר.

ולכאורה כ״ז שייך לדון רק בלילה, אבל ביום לדעת הפוסקים שא״א לברך ביום, אינו זמן מצוותו כלל, ואין שייך מצוה לספור שוב ביום, אא״כ נימא שהטעם דסבירא לה להנך פוסקים שהספירה דוקא בלילה הוא משום תמימות, שאם רק היום ספור אצלו מבלי מקצת מן הלילה, אין כאן תמימות, משא״כ מי שכבר ספר בלילה, מועיל מה שסופר שוב ביום. וצ״ע.

וכבר הזכרנו לעיל שמנהגו של הרה״ק ר׳ מנחם מנדל מרמינוב, שהיה סופר את העומר פעמים רבות במשך היום.

וכ״ה בספר מנחם ציון (דרושים לפסח ערב יו״ט אחרון של פסח), שמנהג ישראל תורה, שכותבין באגרות מנין ימי הספירה, לפי שאסור להסיח דעתו מהספירה, שצריכין להיות שבע שבתות תמימות. ואמרו בזוה״ק (ח״ג דף צז:) שצריך דלא יתאביד מיניה חושבנא דא, וכן נהגתי בעצמי לומר כמה פעמים ביום בלי ברכה היום כך וכך לעומר. ובים של שלמה (סוף ב״ק) מובא שכן מנהגם של בני ארץ ישראל לספור בלילה וביום. ע״כ.

גם בשו״ת מראה יחזקאל (סי׳ קד) כתב שרבו היה מזהיר אותם להתחזק ביותר בימי ספיה״ע על לימוד התורה בעיון, ובעומק דברי התוס׳, לפי שבימים אלו של ספיה״ע החזיר עתניאל ג׳ אלפי הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה (עיין תמורה טז.), אמנם אע״פ כן הזהירנו שלא יסיח דעת מן הספירה כל היום כולו, שצריכים להיות שבע שבתות תמימות, וכמה פעמים ביום היה אומר, היום כך וכך לעומר בלי ברכה. ע״כ. והובא בקצרה בהגש״פ של הגאון מסאטמר, ובשו״ת מנחת יצחק (ח״ו סי׳ מה). [ומה שכתב שלא להסיח דעת מן הספירה, אפשר שמדמה זאת לדין ז׳ נקיים. ואינו מוכרח].

ובשו״ת דברי יציב (או״ח ס״ס רטו) כתב, שבספרי תלמידי הבעש״ט הק׳ איתא, שיש לזכור תמיד, את הספירה של אותו היום. ושכן ראה אצל צדיקים, שהיו חוזרים לספור את העומר בבוקר קודם ברוך שאמר.

ורבים נוהגים בכל אגרת שכותבים, וכן בכל דף של חידושי תורה, לציין בריש העמוד, היום כו״כ לעומר. או י״ח למטמונים, וכדו׳. וכן נהג הגאון החזו״א (עיין פאר הדור ח״ג. ושפעם אחת שכח לציין כן במכתב, וביקש להחזיר המכתב). **וכן נהג** הגרי״ח זוננפלד, לציין את יום הספירה בכל מכתביו ורישומיו.

ויש לעיין אם מי שנוהג בחסידות זו שלא להסיח דעת מספיה״ע כל היום, רשאי לעשות כן אף במקום שאינו נקי. ולכאורה א״א לאסור, כיון שאין איסור ברור לספור מספר של מצוה בבית המרחץ, ובפרט ע״י הרהור, וכיון דלא נפקא מכלל ספק אם יש בזה מצוה במה שסופר את העומר שוב כמה פעמים במשך היום, בדיבור ובמחשבה, יש להקל.

לספור את העומר אחר ברכת המפיל

קלא) כן נראה פשוט. דהא במקום צורך מותר לדבר אחרי ברכת המפיל, ואין לך מקום צורך גדול מזה. וע׳ בילקו״י (ברכות סי׳ רלט) שהובא מה שאמרו בירושלמי (פ״ק דברכות ה״א), שר׳ שמואל בר נחמני היה קורא ק״ש על המטה וחוזר וקורא עד שהיה שוקע בשינה, ומוכח שהיה קורא ק״ש אחר ברכת המפיל, וכן שאר פסוקי דרחמי (כמו שאמרו בשבועות טז:) יש לאומרם אחר ברכת המפיל סמוך לשינה. ושכן כתב רבינו נסים גאון. ע״כ. וכ״כ באבודרהם (דף יא ע״ד) בשם רבינו האי גאון על פי הירושלמי הנ״ל. וכ״כ מרן הש״ע (סי׳ רלט) שאחר ברכת המפיל אומר יושב בסתר

עליון וכו׳. ואם איתא איך מותר להפסיק בין ברכת המפיל לשינה בק״ש ובפסוקי דרחמי, אלא ודאי שברכת שבח והודאה היא, ואין לחוש להפסק. וכ״ה בהגמ״י (תפלה פ״ז ה״ב). ומ״ש הרמ״א שאין להפסיק בדיבור בין ק״ש שעל המטה לשינה, חומרא בעלמא היא, משום דכתיב אמרו בלבבכם על משכבכם ״ודומו סלה״, וכמ״ש הכלבו (סי׳ כט), אבל לא משום איסור הפסק בין ברכת המפיל לשינה. ולכן אם הדיבור נחוץ כמו בנ״ד שפיר דמי. ולכן אין לחוש בכהאי גוונא להפסק, על פי הירושלמי והפוסקים הנ״ל, וכ״ז דלא כמו שהשיב מחבר אחד שלכתחלה צריך שישן קודם שינת קבע חצי שעה כדי שתחול ברכת המפיל, ויכוין לו שעון מעורר להעיר אותו אחרי חצי שעה שיקום לברך, ורק אם חושש שלא יתעורר יברך מיד. ע״כ. (הליכות מועד להרב א. מלכא, עמ׳ תב). והמחבר הנז׳, ידוע שאין דרכו לעיין במשא ומתן של דברי הפוסקים. ובפרט יבי״א, וחבל.

וכבר מפורש כן במקור חיים לבעל החו״י (בקיצור ההלכות), שאם שכח תפלת ערבית, או ספיה״ע, או קידוש לבנה, **יאמר אותם אחר ברכת המפיל**. ע״כ. וגם בביאור הגר״א (ס״ס תלב) כתב לגבי בדיקת חמץ, שאפי׳ בדק ולא מצא, אין ברכתו לבטלה, וראיה מברכת המפיל, שאפי׳ לא ישן אין ברכתו לבטלה.

וכ״כ בארחות חיים ספינקא (סי׳ רלט סק״ג) בשם הרב מאורי אור, שלא נאסר לספר רק קביעת סיפור הוי היסח הדעת, אבל בסיפור צרכיו אין להקפיד. ואע״פ שאם אין דעתו לישן בלילה אסור לברך, כיון שנתקן לומר על חבלי שינה עיני ותנומה על עפעפי, ושלכן מותר להפסיק לדבר נחוץ, כגון אם הילד בוכה וצריך לדבר על לבו להרגיעו וכיו״ב.

וכ״כ מהר״ץ חיות (ברכות יא:) שהיא ברכת השבח על מנהגו של עולם. וכ״כ בא״א בוטשאטש (שם) שעיקר הקפידה על ההפסקה ברצון, וכן רוב העולם מברכים גם כשאין ודאי שיוכלו לישן אז, אלא שהברכה נתקנה על ההכנה לשינה.

וכ״כ הרה״ג שריה דבליצקי זצ״ל (בנתיבות ההלכה לט עמ׳ שעג), שיכול לספור לאחר ברכת המפיל.

וכ״כ בספר אשרי האיש (דיני ספירת העומר) בשם הגרי״ש אלישיב, שחייב לספור את העומר מיד, שלהלכה ברכת המפיל לא דמיא לברכת הנהנין, ואין זו ברכה על השינה המיידית. ע״כ. [קובץ מבקשי תורה ח״ד עמ׳ קו]. וכ״פ בשו״ת שרגא המאיר ח״ו (סי׳ קכו).

ועיין בשו״ת יבי״א ח״ט (או״ח סי׳ קח אות קיז) שהביא מ״ש בבן איש חי שיש נוהגים לברך המפיל בלא שם ומלכות, מפני שחוששים פן יהיו מוכרחים להפסיק בדיבור בין ברכת המפיל לשינה, דמה בכך, והרי אין זו ברכת הנהנין, שאסור להפסיק בין הברכה להנאה, אלא ברכת השבח וההודאה, וכמ״ש בשו״ת ברכת אברהם ח״ד (סי׳ קסו), דלכאורה קשה לפי מה שכתבו התוס׳ (ברכות יא:) ״וא״ת למה אין אנו מברכים ״לישן בסוכה״, ויש לומר שמא לא יישן ונמצאת ברכתו לבטלה, שהרי אין בידיו של אדם לישן כל שעה שירצה״. לפ״ז איך תיקנו חז״ל לברך המפיל לפני השינה, והרי יש לחוש פן לא יישן ונמצאת ברכתו לבטלה. ויש לומר שברכת המפיל אינה אלא ברכת שבח והודאה על מנהגו של עולם, ולכן אפי׳ אם לא יישן אין ברכתו לבטלה, אבל ברכת לישן בסוכה היא ברכת המצות, ואם לא יישן נמצאת ברכתו לבטלה. ע״כ.

וכ״כ הגאון רבי דוד עמאר בספר תפלה לדוד (סי׳ שנו) וזת״ד: ראיתי אנשי מעשה שאין מברכים ברכת המפיל לפני השינה, וקשה שהרי ברכה זו נאמרה בש״ס (ברכות ס:) ובכל הפוסקים בשם ומלכות, ולא חששו חכמים פן לא יישן, ונמצאת ברכתו לבטלה, כמו שכתבו כיו״ב התוס׳ (שם), א״ו שברכת המפיל היא ברכת שבח והודאה להשי״ת על מנהגו של עולם, וא״צ שתהיה עובר לעשייתן כברכת המצות, שבכל שעה ושעה אנו חייבים להודות להשי״ת. ע״כ.

גם הגאון ר׳ אברהם פריסקו בספר בירך את אברהם (דף קב.) תמה על המברכים ברכת המפיל בלי שם ומלכות, באומרם שמא לא תבוא להם שינה, או יוכרחו לדבר, ונמצאת ברכתם לבטלה. והרי בגמ׳ ובכל הפוסקים נאמרה בשם

ומלכות, שבאמת לאמתו של דבר אין לחוש לכך, וכמ"ש השיירי כנה"ג (סי' רלט הגה"ט אות ה) בשם ברכת אברהם (הקדמון. ח"ד סי' קסו), שברכת המפיל נתקנה על מנהגו של עולם, ולכן העיקר שצריך לאומרה בשם ומלכות. וכ"כ מהר"י בסאן בשו"ת לחמי תודה (סי' כא). וכן מתבאר בח"א (כלל לה סי' ד), ובשו"ת קרן לדוד (סי' ס), וביפה ללב (סי' רלט סק"ב). והובאו בכה"ח (סק"ז). וכ"כ בערוה"ש (סי' רלט ס"ו).

וכ"כ בשו"ת פרי השדה (ח"א סי' צג) שמותר לברך אשר יצר בין ברכת המפיל לשינה.

וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה (סי' קכח), שלא כתב הרמ"א שלא יאכל וישתה וידבר אחר המפיל, רק מטעם שכתב הב"י דכתיב אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו, שישן מיד. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' כז). [וע"ש בשם ס' זכרו תורת משה, שודאי מי שיכול ליזהר שלא לדבר אחר קריאת שמע (המפיל), טוב לקיים דברי הכלבו, אבל לרוב בנ"א אין להשגיח כלל על חומרא זו, בפרט אם שואלים אותו מותר לענות ואפילו בעל נפש אין צריך ליזהר בזה, דאפילו בין הפרקים משיב שלום לכל אדם כל שכן הכא]. וכ"כ במאורי אור (חלק בארי שבע דף מג.), שאם אחר ברכת המפיל הרגיש שהוא צמא רשאי לברך ולשתות בלי כל חשש. וכן מותר להפסיק לדבר נחוץ, כגון אם הילד בוכה וצריך לדבר על לבו להרגיעו וכיו"ב. וכ"כ בשו"ת באר משה (ח"א סי' סג אות ד).

ועיין בספר עמק יהושע (אחרון, דף קסא.), שמהר"ח מצאנז בעל דברי חיים, היה אומר, שמוטב לברך ברכת המפיל בכל לילה בשם ומלכות, אפי' אם יפסיק בדיבור בכמה לילות, ולא יבטל פעם אחת ברכת המפיל מלאומרה בשם ומלכות כדין. וכתב, גם בשם רבו הגר"ד בנו של בעל בני יששכר, שהזהיר מאד על אמירת ברכת המפיל בכל לילה בשם ומלכות. ע"ש. וכן יש להורות לברך ברכת המפיל בכל לילה בשם ומלכות, ותלי"ת פשט המנהג כן. ואין לשנות.

ואמנם כעת הראוני בעלון אחד שהביאו מס' פרי חיים בשם הגראי"ל שטיינמן, שאם נזכר אחר ברכת המפיל שלא ספר את העומר, אין לו היתר להפסיק לאחר ברכת המפיל בשביל ספיה"ע, שאין זה מענין השינה, אלא יכתוב פתק לחבירו שיהיה שומר שלו להעיר אותו עוד חצי שעה, ואז יספור בברכה. ורק אם שכח לברך ברהמ"ז ואם ישן חצי שעה יהא זה כבר אחר זמן שיעור עיכול אין ברירה, ואע"פ שעושה איסור במה שמפסיק, הרי מוכרח להפסיק בשביל ברהמ"ז דאורייתא. ע"כ.

אך אינו מבואר, דהרי ודאי שאין שום הכרח לפסוק להלכה שיש איסור גמור להפסיק בין ברכת המפיל לשינה. וכמבואר בדברי הפוסקים שהובאו בילקו"י הנ"ל, ובשו"ת יחו"ד (ח"ד סי' כא), ובחזו"ע ברכות. וכמו כן פשוט להתיר אף לגבי ברכת אשר יצר, אע"פ שהיא מדרבנן ולא מדאורייתא. וכ"כ בשו"ת פרי השדה הנ"ל שפשוט שמותר לברך אשר יצר אחרי ברכת המפיל, שגם הרמ"א מודה שאין כאן איסור הפסקה מדינא.

שוב בינותי דאפשר שטעמו של הגראי"ל שטיינמן שהורה להחמיר בזה, הוא על פי מה שהובא בשם הנהגות החזו"א (עמ' נז, ובדפו"ח עמ' נח) שאם בירך המפיל ואח"כ נצרך לנקביו, אסור לו לברך אשר יצר.

גם בשם הרה"ג ר"ח קנייבסקי הביאו (בנתיבות ההלכה קובץ לט עמ' שעא) שאם בירך המפיל ונזכר שלא ספר את העומר, ישן רגע אחד, שזה מספיק שתחול ברכת המפיל, ולפני שהולך לישון יכתוב בפתק לאחד שיעיר אותו לספור את העומר. ע"כ. וכ"כ בשמו בס' מועדי הגר"ח (עמו' עו) שישן, ויבקש מחבירו בכתב שיעירנו. וכנראה מפני שחששו להוראת הגאון החזו"א הנ"ל. [וכ"ה בארח"ר (ח"ג עמ' רכו) בשם הגרח"ק קנייבסקי שהחזו"א פסק שהנצרך לנקביו לאחר שברך ברכת המפיל לא יברך אשר יצר].

אך להמבואר לעיל אחה"מ אין הלכה כן, אלא כדעת רוב ככל הפוסקים הנ"ל. ושוב ראיתי בשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ו סי' כא) שהביא דברי החזו"א הנ"ל והשיג עליהם בטו"ט.

וכן עיקר לדינא, שיכול לספור אחרי ברכת המפיל.

וכדעת: מקור חיים (לבעל חות יאיר), אשרי האיש, שרגא המאיר, שו"ת מקדש ישראל (ספירת העומר סי' נ'), ושו"ת רבבות אפרים ח"ו (סי' קכג).

[**ויש** מי שרצה לחדש, שברכת המפיל היא על חבלי השינה, ולא על השינה, ולכן די שהולך לישון ומצפה לשינה, להתחייב בברכה, וחלה הברכה מיד אפילו שעדיין לא נרדם, ובזה דחה מה שכתבו בשם הגאון החזון איש הנ"ל. תשוה"נ (ד, נז). ועיין עוד בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' קיד) שברכת המפיל אינה כשאר ברכות הנהנין שצריכה להיות דוקא סמוך לשינה וכו', רק כיון שנופלים עליו חבלי שינה ורוצה לישון מברך, ואם הפסיק בינה לשינה לא הוה ברכה לבטלה].

ובשו"ת קנין תורה הנ"ל הביא מס' ארזי הלבנון (מילואים עמ' קצו) **שמוטב להפסיק בדיבור כמה פעמים אחר ברכת המפיל**, ובלבד שלא ישן פעם אחת מבלי ברכת המפיל, כי הישן בלא ברכת המפיל, כאוכל מבלי לברך המוציא. ומורי הגה"ק בעל הבני יששכר אמר, שזה חמור יותר מהאוכל בלי ברכה. ויכול לברך משנכנס למטה אף שמתעכב. ויש לברך גם אם ישן אחרי חצות ואפי' אם ישן שעה אחת קודם אור היום, ודלא כאותם שטועים בזה, וזה דברי בורות וח"ו להקל בזה. עכ"ד.

וכבר כתב רש"י עה"ת (במדבר כג, כד): "לא ישכב עד יאכל טרף, לא ישכב בלילה על מיטתו עד שהוא אוכל ומחבל כל מזיק הבא לטרפו, כיצד, קורא ק"ש על מטתו ומפקיד רוחו ביד המקום". והרב "דברי חיים" מצאנז אמר: "הישן בלא המפיל, כאילו אוכל בלא לברך המוציא!' [עמק יהושע אחרון, עמוד קס"א]. וכתב הסטייפלר: "אנחנו נוהגים לברך ברכת המפיל בשם ומלכות והוא מדינא דגמ'. ולא שמענו מעולם פקפוק על ברכה זו, ובוודאי צריך לברך בשם ומלכות". ["קריינא דאגרתא" ח"א קמ"ב].

והראוני שבס' חידושים וביאורים (להגר"ח גריינמן, ברכות ס:) כתב, שמענו בשם החזו"א זללה"ה שלא להפסיק בברכת אשר יצר אחר המפיל. וצ"ע. ומסתבר להקל בזה. וכן מוכח מדברי הכלבו שכתב, שנהגו ישראל שאין אוכלים ושותין ואין מדברים אחר ק"ש שעל המטה, וסמכו אהאי קרא 'אמרו בלבבכם על משכבכם' זה ק"ש, 'ודומו סלה'. וקודם שיקרא את שמע על מיטתו אומר ברכה זו בא"י אמ"ה המפיל וכו'. ע"כ. (ומבואר דס"ל דברכת המפיל היא קודם קריאת שמע), **ומוכח** דהמפיל היא ברכה על מנהגו של עולם ואינה ברכה על השינה, דא"כ מעיקר הדין אסור להפסיק בין ברכה למעשה, וגם ראוי שהמפסיק יחייב לחזור ולברך. ואף שהברכה בלשון יחיד 'על עיני' ו'על עפעפי', מ"מ על מנהגו של עולם בכללותו היא, ואינה מתייחסת על שינה של לילה זו.

גדר שינת ארעי ושינת קבע

וגם מ"ש המחבר הנ"ל (הליכות מועד עמ' תב) שצריך שינה של חצי שעה שייחשב שינת קבע, גם זה אינו נכון, דהנה הרא"ש בתשובה (כלל ד סי' א) לענין ברכת התורה כתב, שהרגיל לשכוב על מטתו ולישן, שינת קבע מקרי והוה ליה הפסק, וצריך לברך ברכת התורה בקומו, אבל הרגיל להתנמנם מיושב או על אצילי ידיו שינת עראי הוא ולא הוי הפסק. וכ"כ הטור (סי' מז). וע"ע בכה"ח (שם ובס"ס קפח). ועיין בספר אות אמת (דפ"ב:) דנקטינן כתשו' הרא"ש הנ"ל שאם שכב על מטתו וישן, אפי' לא ישן אלא מעט שינת קבע מקרי וצריך לברך ברכת התורה. ע"ש. ובשו"ת יבי"א ח"ח (או"ח סי' ה) הביא מ"ש בספר אות אמת (דף קיז.) בשם תשובת הגאון רבי ראובן ב"ר יעקב ז"ל, שכתב, שלפי מ"ש הבאר היטב (סי' ד) בשם האר"י, דשיעור שתין נשמי היינו שש שעות, הישן שלש וארבע שעות על מטתו בתחלת הלילה לא חשיב שינת קבע, וא"צ לברך ברכת התורה דסב"ל. והרב המחבר שפך סוללה על התשובה הנ"ל, שאפי' אם אמר כן האר"י ז"ל, מ"מ לא מצינו שיאמר שבפחות משש שעות חשיב שינת עראי, כי דבר זה לא אמרו אדם מעולם, וגם מהסוגיא דסוכה (כו:) מוכח שלא כמ"ש הבאר היטב בשם האר"י. והרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא כתב שתין נשמי, שיעור נשימה אחת לא הוי אלא אחד מתתר"פ חלקים בשעה. וע"ע במחזיק ברכה (בקונ"א סי' ד). ועכ"פ אין שום ראיה לזה מהבאר היטב, שכל שהוא ישן על מטתו אם מעט ואם הרבה, חשיב שינת קבע, וכמ"ש הרא"ש בתשו'.

קלב. מי שלא ספר העומר בלילה, וגם למחרת בבוקר לא ספר, והתפלל מנחה, ובאמצע התפלה נזכר שלא ספר את העומר אתמול, ויודע שעד שיסיים את תפלתו יגיע זמן צאת הכוכבים, יש מקום לומר שיכול לספור את העומר בברכת שמע קולנו באופן שיאמר יהי רצון מלפניך כשם שעזרתני לספור את העומר עד היום, שהיום הוא כך וכך לעומר, כך תסייעני להגיע לסיום הספירה ולחג מתן תורה. ואם יסיים התפלה ועדיין יהיה זה זמן בין השמשות, יסיים תפלתו ומיד יספור העומר בלי ברכה, ומכאן ולהבא יקפיד לספור בצאת הכוכבים. קלב)

לא ספר העומר בלילה וביום, ובאמצע מנחה נזכר שלא ספר את העומר

קלב) **הנה** כיו"ב יש להסתפק במי שנזכר בתוך שמונה עשרה שעדיין לא בירך ברהמ"ז, אם צריך להפסיק בתפלתו לברה"ז כשחושש שאם לא יברך מיד, יעבור זמן עיכול. וכן אם צריך להפסיק באמצע שמונה עשרה לק"ש באופן שאם לא יקרא מיד יעבור זמן ק"ש, וכן אם יפסיק לנטילת לולב ותקיעת שופר כשעומד בתוך תפלת המנחה, ואם לא יפסיק כבר תשקע החמה.

והנה נודע שאסור להפסיק באמצע שמונה עשרה אפי' לעניית קדיש וקדושה, כמבואר בברכות (כא:) ולפ"ז כ"ש לשאר מצוות שאין להפסיק באמצע התפלה. ואמנם בגמ' ברכות שם איכא מאן דאמר דס"ל דלקדושה אין מפסיקין באמצע ש"ע, אבל לאיש"ר מפסיקין, ולפ"ז כ"ש לשאר מצוות. אלא שבגמ' אמרו דלית הלכתא כן. ואמנם אפשר דלמצוה דאורייתא עוברת אפשר דמוטב יעבור על איסור של הפסק בתפילה, ולא יפסיד מצוות אלו שהם מצוה עוברת. ומה דאינו מפסיק לאיש"ר אפשר משום דאינה מצוה המוטלת עליו, דרק כששומע שעונים איש"ר צריך לענות עמהם. משא"כ במצוות חיוביות הנ"ל.

והעצה שכתבנו שיפסיק לספור העומר דרך תפלה בשמע קולינו וכו', הכי מסתברא דכיון שלדעת הרמב"ם ודעימיה ספיה"ע מה"ת, כדאי להפסיק בשמע קולינו להרויח מצוה זו, כשעושה זאת בדרך בקשה להגיע למתן תורתינו. אך מאידך יש לומר שאין זו תפלה אלא סיפור דברים בעלמא, ולא יועיל לספיה"ע. וצ"ע.

וע"ע להרדב"ז (ח"ד סי' רצג) שפסק, שכהן העומד בתפלת י"ח, ואין שם כהן אחר, יפסיק ויעלה לדוכן ויברך ברכת כהנים, ואח"כ יחזור למקומו ויסיים תפלתו, ואם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, משום שברכת כהנים היא מ"ע מה"ת, ואילו התפלה אף שגם היא מצוה מה"ת, אין סידורה ושיעורה ואיסור ההפסקה בה אלא מדרבנן. הילכך אתי עשה של תורה ודחי לה. אבל אם יש כהנים אחרים לא יפסיק תפלתו. והמג"א (סי' קכח סק"מ) כתב ע"ז, שאם אמרו לו לעלות, בכל ענין צריך להפסיק, שהרי עובר בעשה אם לא יעלה. וגדולה מזו אמרו בקראוהו לתורה דפוסק מק"ש. וכ"מ ברשב"א (סי' קפ"ה). וכ"מ בתוס' סוטה. עכ"ל. [ובשו"ת הלכות קטנות (סי' סד) כתב ע"ד הרדב"ז, ואני שמעתי ולא אבין, שאם אמרו לו לעלות, הרי עובר בעשה אם לא יעלה, אפי' אם יש שם כהנים אחרים יעלה, ואם לאו אפילו אם הוא יחיד לא יעלה. ע"כ. אכן הרדב"ז שם כבר יישב קו' זו, שאינו עובר אא"כ אמרו לו לעלות. וכשהש"צ קורא כהנים, אינו מזהיר אלא לפנויים, וזה שטרוד בתפלתו לא הוי בכלל. והנה יש אח' שהבינו דברי הרדב"ז דמיירי שהמתפלל הגיע לסוף הודאה במקום הראוי לברכת כהנים (כ"מ בפמ"ג סי' קכח א"א סק"מ. וברב פעלים ח"ג א"ח סי' ד, ובס' עמק הלכה), אך ברדב"ז שם מוכח לא כן, וכ"כ בשו"ת עמודי אש (סי' ג)].

ומבואר דבמקום ביטול עשה דאו׳ צריך להפסיק בתוך התפלה. ולפ״ז לכאורה מותר להפסיק באמצע שמונה עשרה בשביל כל מצוה דאורייתא. [וכן ראיתי בקונט׳ מעדני כהן (עמ׳ ס׳) שדן ככל הנ״ל, ורצה ללמוד ד״ז ממה שכתבו הרדב״ז והמג״א הנ״ל].

אמנם בא״ר (סי׳ קכח סק״נ) העיר ע״ד המג״א, שאפשר שאפי׳ אמרו לו לעלות לא יפסיק באמצע התפלה, והעמידו חכמים דבריהם בשוא״ת. וכן העלה במור וקציעה (סי׳ קכח), ושאין לחוש לביטול מ״ע דברכת כהנים, משום שחכמים מנעוהו מלהפסיק בתפלה, ולא גרע מהפסולים לנ״כ מדרבנן שאפי׳ קראום לעלות אינם עוברים בעשה דנ״כ. וכ״כ המאמ״ר (ס״ק לח) שאפי׳ אמרו לו לעלות אינו פוסק באמצע התפלה, דשמא העמידו חכמים דבריהם בשוא״ת, שאפי׳ הליכה בלבד אסורה בתפלה, ואינו עובר בעשה, כמו הפסולים לנ״כ מדרבנן. וברב פעלים שם סיים, שדעת הלק״ט שאפי׳ אמרו לו לעלות לא יעלה, ואף שאין שם כהן אחר, אא״כ עומד בסוף ברכת הודאה.

וראה בילקו״י תפלה כרך ב׳ (הערה נז) אריכות בענין נשיאת כפים, ושם כתבנו לדון כי בעת שעוסק בתפלה יהיה פטור בכלל מהעשה, על פי מאי דקי״ל (סוכה כה.) שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. והן אמת שמצות תפלה אינה אלא מדרבנן לדעת כמה פוסקים, ואפי׳ לדעת הרי״ף והרמב״ם ומרן שמצות תפלה היא מה״ת, מ״מ כיון שאמר מקצת ברכות ותחנות מהתפלה, כבר יצא י״ח מה״ת, ונוסח כל התפלה ושיעורה הוא רק מדרבנן, וא״כ איך יפטר ממצות ברכת כהנים שהיא מה״ת. אולם אי משום הא לא איריא, שיש לומר דהא דקי״ל העוסק במצוה פטור מן המצוה, היינו גם בעוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא, וכמ״ש הגאון המצפה איתן בחי׳ לסוכה (י:). ע״ש. וכ״כ בס׳ עמק ברכה (סוף עמ׳ יא), וה״ד הגר״ח מבריסק שגם למ״ד תפלה דרבנן, אם מתפלל מקיים מ״ע דאו׳.

לגעור בגנב באמצע תפלת י״ח שבא לגנוב ס״ת

ובם׳ חשוקי חמד (ב״ק סו:) צידד לומר שאם בא גנב לביהכ״נ באמצע תפלת י״ח לגנוב ס״ת, רשאין לגעור בו, בכדי להציל את הגנב מאיסור תורה של גניבה, וכמו שהתיר המשנ״ב (סי׳ צ ס״ק פד) להודיע לציבור שתינוק טינף צואה בביהכ״נ, וישנם אנשים שלא יודעים מזה, שמותר להפסיק בדיבור להודיעם, כדי להצילם מאיסור תורה, של תפילה במקום צואה. ואף שיש לחלק, דשאני התם שהציבור שוגגים, משא״כ הגנב שהוא מזיד. יש קצת ראיה מאברהם אע״ה שהפסיק באמצע הדיבור עם הקב״ה למצות הכנסת אורחים. ומזה יש ללמוד שמותר להפסיק כדי למנוע גניבת ס״ת, שיש בזה חשש של חילול השם, וביזוי כבוד התורה וכבוד המלך. וכבוד התורה גדול יותר מהקרבת תמידין (מגילה ד:). וא״כ אולי כבוד התורה של גניבת הס״ת גדול יותר מהתפילה שהיא כנגד תמידין. ואין כאן פגיעה בכבוד מלך מלכי המלכים, מפני שמפסיק לכבוד המלך. ע״ש. אמנם האמת שמאברהם אע״ה אין ראיה, כיון שביקש רשות. וע״ש בשם הגר״ח קניבסקי שליט״א, שהביא קצת ראיה להתיר לגעור בגנב, ממ״ש ס׳ חסידים (סי׳ תתי) שמותר לקחת נר לחפש אם נחבאו גנבים בביהכ״נ, אבל לא לחפש מעותיו. ומשמע שההיתר הוא לפי שעצם הגניבה יש בה חילול ה׳, או שהוא צורך התפילה, וא״כ אולי יש ללמוד אף לענייננו, שמותר להפסיק באמצע התפילה, למנוע את הגניבה, מפני שיש בזה חשש חילול ה׳.

ותלמיד השומע שמזלזלים ברבו, כאשר עומד באמצע שמונה עשרה, אם מותר לו להפסיק ולמחות, כ׳ בחשוקי חמד (נדה י:) די״ל שמותר לו להפסיק ולמחות, שאולי המחאה תועיל ויפסיקו לבזותו ויבקשו מחילתו, ובזה הציל את הציבור מחטא של ביזוי ת״ח. וכ״ש שבאמצע ק״ש מותר להפסיק, דקי״ל (ש״ע סי׳ סו ס״א) דבאמצע ק״ש שואל בשלום אביו או רבו, דמורא רבך כמורא שמים.

ובשו״ת חלק לוי (סי׳ צה) דן במי שנסע למרחק ולקח עמו בשר שיאכל שם, ובשבת נודע

קלג. מי שהיה בבית הכסא בבין השמשות, ונזכר שאתמול לא ספר את העומר, והיום הזה עומד להסתיים, יכול לספור את העומר בבית הכסא בלי ברכה, בכדי שלא יפסיד המצוה, וכן שלא יפסיד את הברכה מכאן ולהבא בשאר כל הימים, וכן שלא תהא ברכה לבטלה למפרע על שאר הימים, לשיטות הסוברים שנחשב ברכה לבטלה למפרע, כאשר הפסיד יום אחד. ויש אומרים שיספור מבלי כוונה למצוה. אך למעשה הנכון שיספור בכוונה לשם המצוה. קלג)

בביתו שבשר זה הוא טריפה. האם מותר להודיע במברק ע"י גוי שלא יאכלו מהבשר. והגר"ח קנייבסקי השיב, שמותר להפסיק באמצע ק"ש להפריש מאיסור, וזה עפ"ד התוס' (יומא יט:) שכתבו, ודברת בם ולא בתפילה, נראה לי "בם" שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, ולא בתפילה, דאמרינן אפי' מלך שואל בשלומו לא ישיבנו, אפי' נחש וכו'. וא"כ אין איסור כדי להודיע באמצע ק"ש שהבשר טריפה, שנאמר "ודברת בם", ואם מותר להשיב מפני הכבוד, כ"ש שמותר להודיע שהבשר טריפה.

ולפ"ז ה"ה בנ"ד לגבי ספיה"ע. ובפרט דקי"ל לדינא דספיה"ע בזמן הזה מדרבנן. ונראה דאין להפסיק באמצע י"ח לספור את העומר.

ויש גם עצה נוספת, שיהרהר את הספירה בלבו ויתן לבו להבין את הספירה שחושב בלבו. אך זה לא מוסכם שיש אומרים שבספיה"ע בעינן דיבור דוקא ואינו יוצא י"ח בהרהור. ואולי אם יעשה מעשה, דהיינו לרשום את הספירה, ואפי' בסימון בעלמא בידיו, כיון שיש כאן מעשה עדיף מהרהור גרידא, וכמו בכתיבה ממש שיש אומרים שכדיבור דמי. וצ"ע. ועיין בשו"ת משנ"י (ח"ה סי' פט) שכתב שרמיזה באצבעותיו לכולי עלמא אינה ספירה.

ויש מי שכתב (ברכת החמה כהלכתה עמ' רנז) שהמתפלל תפלת י"ח, אע"פ שאסור לו להפסיק ולברך בעצמו ברכת החמה, מ"מ מותר לו לשתוק ולצאת י"ח הברכה מפי אחר המברך. ובשו"ת שיח השדה (פרומר. סי' ג) דן, במי שהוצרך לנקביו בתוך שמונה עשרה, שאינו יכול לברך אשר יצר, אם יכול לשמוע הברכה מאחר ולצאת י"ח. ובספר מנחת פתים הביא בשם או"ז שנסתפק אם יכול לברך אשר יצר אם הפסיק אחר עשיית צרכיו, וא"כ אי נימא דשייך להוציא בברכת אשר יצר, היתה עצה נכונה בזה המוציאה מידי כל ספק, שישמע מאדם אחר שיוציאנו בברכת אשר יצר, דשומע כעונה אינו חשוב הפסק, ודלא כדעת התוס' (סוכה לח: וברכות כא:), אלא כשיטת רש"י שם. וכ"ז כשאין שהות לברך אחר התפלה. ע"כ.

וע' בשו"ת הר צבי (ח"א סי' נט) שדן אם מותר לשמוע הבדלה באמצע שמונה עשרה, ובדיעבד אם יצא בזה. ומסיק דנחלקו הראשונים אם בשומע כעונה הוה הפסק. ולכן אין להפסיק ולשמוע הבדלה באמצע שמונה עשרה אם יוכל אח"כ להבדיל על הכוס. אך נפ"מ לגבי תקיעת שופר, אם כשיסיים לא ימצא כבר תוקע.

ובשמירת שבת כהלכתה (פרק ס הערה מ"ו) וכן בהליכות שלמה (פי"ד סי"ג) כתב בשם הגרש"ז אויערבאך, שהמתפלל שמו"ע במוצ"ש ושומע הבדלה, ימשיך בתפלתו ולא יכוין לצאת בברכות הבדלה כדי שלא יהא הפסק בתפלתו, ובדיעבד אם שמע וכיוון לצאת, אם היה בין ברכה לברכה, נראה שיצא ידי הבדלה וידי תפלה, אבל אם היה באמצע ברכה יתכן שהפסיד הברכה ע"י שמיעת הבדלה. עכ"ל.

היה בבית הכסא סמוך לחשיכה, ונזכר שלא ספר את העומר, כיצד יעשה

קלג) **לעיל** סעיף לט, וכן בילקו"י מועדים (ספירת העומר במקורות אות ט), הארכנו לגבי קיום מצוה במקום מטונף. וראה בשו"ת יבי"א (ח"ו יו"ד סי' כט. אות ה, ו). והנה בגמ' (ב"מ קיד:) משמע שאין איסור לעשות מצוה במקום מטונף באופן שאינו צריך לברך. וכ"כ החיד"א בטוב עין (סי' יח אות לז).

אלא שבזוה"ק (פר' תרומה) אי' שצריך לקיים המצוות במקום טהור ונקי. וכ' האחרונים וכיון דמצוות צריכות כוונה, א"א לכוין במקום מטונף דהוה ליה מהרהר בדברי תורה במקומות המטונפים. אלא שיש אומרים דכ"ז במצוות שצריך כוונה, אבל במצות שבין אדם לחבירו, כמו צדקה, שבלא"ה נעשית המצוה, א"צ לכוין.

ובשו"ת לב חיים (חלק ב' סי' קעג) כתב לענין ספיה"ע, שיספור במקום מטונף בלי ברכה, כדי שלא יאבד המצוה לגמרי בשאר לילות, כשיצא לחופשי מבית האסורים. ויש לומר עוד בזה, דמוטב לקיים המצוה (בלי ברכה) בלי כוונה, ולצאת ידי חובת הראשונים שפסקו מצוות אין צריכות כוונה, ממה שיתבטל מהמצוה לגמרי, ובפרט שיש אומרים דהא דמצות צריכות כוונה אינו אלא מדרבנן (ראה בשו"ת חזו"ע ח"א סי' כט). ובצירוף הסוברים דכל מה דהקפידה התורה "והיה מחניך קדוש" אין זה אלא מ"ע שמחוייב לקיימה היכא דאפשר, וכל שא"א לקיימה לא חל החיוב. שלא אמרה התורה בלשון איסור. ולכן זאת הלכה העלה שמותר לעשות מצוה בלי ברכה, במקום מטונף בשעת הדחק ואונס גמור דלא סגי בלא"ה. ודברי הזוה"ק היכא דאפשר. וע"ע בהערות אאמו"ר זיע"א בריש ספר מועד לכל חי הנד"מ, וע"ע בשו"ת משנה הלכות ח"ה סימן יח, ובשו"ת לב אברהם סימן יז, ובספר טעם הצבי סימן יג (דף צה). ובספר בני ציון ליכטמן, (ס"ס פ"ה).

והגרח"פ (מועד לכל חי סי' ה אות ו) כתב, מי שהיה חבוש בבית האסורים במקום מטונף, יספור בלא ברכה, ומה טוב שיספור בלשון לע"ז, ועיין בספה"ק חקקי לב (חלק ב סי' ה דף כב.), ומהר"א אשכנזי בספר מעשה אברהם (או"ח סי' כו). ע"כ.

והגראי"ל שטיינמן נשאל, במי שהיה בבית הכסא סמוך לחשיכה, ונזכר שלא ספר את העומר, האם יש לו היתר לספור בבית הכסא, כדי שלא יפסיד המצוה וספירת שאר הימים בברכה. והשיב שיספור שם ספיה"ע בלי ברכה ומבלי כוונה למצוה, ושוב יוכל לספור מכאן ואילך בברכה. (בנתיבות ההלכה קובץ ל"ט עמ' נב).

ויש להעיר על מה שהורה שיספור מבלי לכוין לשם מצוה [כדי שלא יחשב כמהרהר בדברי תורה בבית הכסא], שהרי ספירה כזו אינה מועילה רק למאן דאמר שמצות דרבנן אין צריכות כוונה. ואמאי לא נתיר לו לספור בכוונה לשם מצוה, אחר שעושה כן מחמת אונסו. ועוד שאינו מהרהר במצוה באופן שיש בזה דברי תורה, אלא קיום מצוה בעלמא, ובמקום אונס רשאי לקיים מצוה בבית הכסא. ועוד צ"ע אם שייך בזה לספור מבלי כוונה לשם מצוה, שהרי המעשה שלו מוכיח שעושה לשם מצוה, ואם כוונת הגראי"ל שטיינמן שיכוין להדיא שלא לצאת ידי חובת המצוה, צ"ע אם נחשב קיום מצוה, ואם יועיל לגבי שאר הימים.

וצריך לומר דס"ל (להגראי"ל שטיינמן) שמעיקר הדין נקטינן כרוה"פ שכל יום ויום הוא מצוה בפ"ע, ובספק נוסף כל דהו יכול להמשיך לספור בשאר הימים בברכה. [אך אנן לא נקטינן הכי ולא כל ספק רחוק מצרפינן לספק ספיקא בזה]. אך אכתי תיקשי, שהרי מפסיד את הספירה ביום הזה כשאינו מכוין לשם מצוה, וכ"ש אם ר"ל שיכוין להדיא שלא לצאת.

ואפשר דס"ל (להגראי"ל שטיינמן) שספיה"ע העיקר הוא שתהא כאן ספירה, ולא איכפת לן שיכוין לשם מצוה, כיון שסוף סוף יש כאן ספירה. ועכ"פ לענין שלא ייחשב שחיסר יום מן המנין ויוכל לספור שאר הימים בברכה. ועיין בביאה"ל (סי' תפ"ט ס"ח) בשם הנו"ב (או"ח סי' כז) לגבי אונן, שיכול לספור בלא ברכה כדי שלא יפסיד את המנין של שאר הימים, ומשם ואילך סופר בברכה. ושם צירף כמה טעמים, ומספק שמא חייב במצוה.

אך במנחת חינוך (מצוה שו) כתב לגבי קטן שהגדיל ואונן וכיו"ב, שיש סברא שסוף סוף יש כאן מציאות של חשבון הספירה, אף שאינו בר חיובא.

גם בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' צט) כתב לגבי קטן שהגדיל שיש סברא לומר, דדי שיהיו ז' שבועות ספורות, וכן אפי' אם ספר בלא כוונה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, או שהתכוין שלא לשם מצוה, דמ"מ יוכל לספור בברכה אח"כ, דכיון שספר, עכ"פ הויא להו תמימות.

קלד. מי שגמר תפלת שמונה עשרה, וממתין למי שמאחריו שיגמור תפלתו ויוכל לפסוע שלש פסיעות, והצבור סופר את העומר, רשאי לספור עמהם ספירת העומר ואף לומר את הלשם יחוד ושאר הנוסח שרגילים לומר. אף על פי שעדיין לא פסע ג׳ פסיעות. ומי שמאריך בתפלת שמונה עשרה, [שאינו רגיל לכוין מהר], אין לו למהר בתפלת שמונה עשרה בימי הספירה בכדי שיוכל לקיים מצות ספירת העומר בציבור, וכל שכן שאם ימהר יהיה נטרד בתפלתו. קלד)

וע״ע בחק יעקב (סי׳ תפט אות טו), במ״ש מרן שאם ענה לחבירו היום כו״כ, אינו יכול לספור בברכה, שאף שמצות צריכות כוונה, מ״מ אפשר דזה מיקרי כוונה, כיון שמתכוין עכ״פ לומר כמה ימי ספירה, ומצותו הוא רק סיפורא בעלמא. ע״כ. **וע״ע** בא״ר (ס״ק יג) שלכאורה מוכח מדברי האבודרהם שבספיה״ע יוצא אע״פ שמכוין שלא לצאת, שהרי אסר למנות עם הצבור בלא ברכה ע״י תנאי. ע״ש. [ומאידך רבינו יונה (ברכות יב.) כתב, שמצוה התלויה באמירה בלבד, לכולי עלמא בעי כוונה לקיים המצוה]. ומ״מ נראה שהעיקר למעשה שיכול לספור עם כוונה לשם מצוה.

גמר שמונה עשרה, וממתין למי שמאחריו שיגמור תפלתו, רשאי לספור העומר

קלד) **כן** נראה. שכ״ז נחשב מסדר התפלה. ואמנם אחר שסיים ברכת שים שלום, ואמר פסוק ״יהיו לרצון״, אינו רשאי לספור העומר שם, שאין מפסיקין שם אלא לעניית דברים שבקדושה, כדרך שמפסיק בק״ש וברכותיה. דהיינו, חמשה אמנים ראשונים של הקדיש, ו״יהא שמיה רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיא יתברך״, ולא יותר. ולא יענה אמנים דברכות, ואפי׳ אמן שאחר ברכת האל הקדוש ושומע תפלה שאומר הש״צ. ובקדושה עונה קדוש וברוך בלבד, ולא שאר נוסח הקדושה. וכ״ש שאין לו לענות ״ברוך הוא וברוך שמו״. ואם עדיין לא אמר פסוק יהיו לרצון [הראשון], אינו רשאי להפסיק כלל אפי׳ לקדיש וקדושה וברכו, שפסוק יהיו לרצון הוא מכלל התפלה עצמה.

ואמנם בספר אול״צ ח״ב (עמ׳ עו אות לד), כתב לחלוק ע״ד מרן אאמו״ר גם בדין זה, ולדעתו מותר לענות אמן דברכות באמצע אלהי נצור. ונמשך כדרכו אחר ספר בן איש חי (פר׳ בשלח אות כב). **ובשו״ת יבי״א** ח״ט (סי׳ קח אות סב) העיר על דבריו, דזה אינו נכון להלכה, שהרי מרן בש״ע (סי׳ קכב ס״א) **כתב**, שהרגיל לומר תחנונים בסוף התפלה (אלהי נצור) יכול להפסיק לענות קדיש וקדושה, כדרך שמפסיק בברכות של ק״ש אפי׳ באמצע. ע״כ. והרי בברכות ק״ש אינו מפסיק לענות אמן דברכות, ולדעת מרן אפי׳ לאמן דהאל הקדוש ולאמן דשומע תפלה אינו מפסיק. וכמ״ש הרב מטה יהודה (סי׳ נט סק״א), דמרן פליג על הרמ״א (סי׳ סו ס״ג) שהתיר לענות שני אמנים אלו שדינם כדבר שבקדושה, וס״ל שאין להפסיק כלל לאמנים דברכות, ואנו אין לנו אלא דברי מרן. ע״ש. וכ״כ המאמר מרדכי (סי׳ סו סק״ד), **ובשלמי צבור** (דף פז ע״א). **וע״ע** בכה״ח סופר (סי׳ סו ס״ק כג). ע״ש. וכן העלה הרב פקודת אלעזר (סי׳ קכב), שלעולם אין להפסיק באמצע אלהי נצור לאמן דברכות. וכ״כ הרב מסגרת השלחן שעל הקיצור ש״ע (סי׳ יח סעיף טו). **וכ״פ המשנ״ב** (סי׳ קכב סק״א), שאין להפסיק באמצע אלהי נצור לאמן דברכות. **וכן העלה בשו״ת ויען משה** (חלק או״ח סי׳ ד). **וכ״פ בשו״ת ויברך דוד** (סי׳ כד, עמ׳ קכה: ד״ה תבנא). **וכן העלה בשו״ת ישכיל עבדי ח״א** (חלק או״ח סי׳ ה). וכ״כ עוד אחרונים. וכ״ז נעלם מעיניו של הרב אול״צ. וצ״ע.

ואמנם אם סיים פסוק יהיו לרצון אמרי פי השני, אע״פ שעדיין לא עקר רגליו, רשאי להפסיק ולענות כל דבר שבקדושה, ואפי׳ ״ברוך הוא וברוך שמו״. וה״ה לגבי ספיה״ע עם הצבור. וכ״כ בשם הגר״ח קנייבסקי (דעת נוטה ח״א עמ׳ שלא). ומיהו לגבי קבלת תוספת שבת, במנחה של שבת, כתב שאין ראוי לעשות כן. אכן אנן נקטינן לדינא, שקבלת תוספת שבת די לקבל בלב, ובקבלה בלב ודאי שאין חשש.

קלה. מי שבירך על ספירת העומר, והתחיל לספור, ואמר היום כך וכך ימים לעומר, ולא הספיק לסיים את מנין השבועות, ושמע את חבירו מברך על ספירת העומר, יפסיק לענות אמן, כיון שכבר התחיל במצוה במנין הימים, והברכה חלה על זה. ודעת רוב הפוסקים שאם מנה ימים בלי שבועות יצא. ואח"כ יסיים את מנין השבועות. וכל שכן שאם בירך והתחיל לספור את העומר, ושמע קדיש וקדושה, שיענה עמהם. אבל אם לא אמר מנין הימים, לא יענה, שזה הפסק בין הברכה למצוה, ונמצא ברכתו לבטלה. וכשיש גם מנין ימים ושבועות, דהיינו מיום השמיני והלאה, אם אמר מנין הימים ולא מנין השבועות, שפיר יוכל להפסיק ולענות קדיש או קדושה וכי"ב. לפי שכבר חלה הברכה על מנין הימים. קלה)

קלו. מי שנזכר שלא ספר ספירת העומר בלילה, ונמצא כעת בפסוקי דזמרה, יש אומרים שיכול לספור את העומר מיד בבין הפרקים של המזמורים, כדי שלא ישכח לספור אחר כך. ולהלכה אם יש חשש שישכח ואינו יכול לעשות סימן באופן שודאי יזכור לספור אחרי התפלה, יוכל לסמוך על זה באמירת "היום כך וכך ימים לעומר" בלבד. קלו)

ומה שכתבנו גבי מי שמאריך בתפלתו, כן כתב בשו"ת התעוררות תשובה (סי' רצב), דהא אפי' נשיאת כפים אם אין שם כהן אלא השליח ציבור הוא כהן, לא ישא כפיו שלא יטרדוהו ויבלבלהו מתפלתו, כמבואר בשו"ע (סי' קכ"ח ס"כ), וכ"ש שאם ימהר להתפלל כדי שיסיים לספור עם הצבור, יהיה נטרד מתפלתו, ואסור לעשות כן בכדי לקיים מצוה מן המובחר לספור עם הצבור.

קלה) **כן** נראה פשוט. וכן לגבי מי שמנה ימים ולא שבועות, כיון שכבר התחיל במצוה, ויש חלות לברכה, אף להסוברים דמנין השבועות מעכב, שפיר יכול לענות אמן אחר קדיש או אמן דברכות, שחשיב כהתחיל במצוה.

נזכר שלא ספר ספירת העומר בלילה, ונמצא כעת בפסוקי דזמרה

קלו) **בשו"ת** עזרת מצר (סי' יז) דן בזה אם יכול לספור בין יוצר לאהבה, פן ישכח כל היום ולא ימנה עוד. וכתב שיכול לספור שם, שהרי אנשי משמר היו מברכים רק אהבה רבה, ומקריבים הקרבן שהוא מדאו' כדי לעשותו בזמנו, ורק אח"כ אומרים יוצר, וא"כ כ"ש בנ"ד שאומר הברכות כסדרן שיכול להפסיק בין יוצר לאהבה, לקיים מצוה דאו' ולא ישכח אותה. וגם לרוב הפוס' שספה"ע בזה"ז דרבנן, נראה שיכול להפסיק, שהרי בין הפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב (ברכות יג.), וק"ו שיפסיק מפני כבודו של מקום שציווהו לשמוע לחכמים למנות העומר, וזה אם לא ימנה עכשיו אפשר שישכח כל היום ולא ימנה עוד. ועוד ראיה מהמבואר בסי' סו (ס"ג) שפוסק לקדיש ולקדושה ולברכו אפי' באמצע הפסוק. וכתב המג"א שם דאם פוסק לשאול מפני כבוד ב"ו, ק"ו מפני כבוד שמים, ולכן נראה שפוסק ג"כ בשביל לברך על רעמים. ע"כ. וגם ספה"ע נחשב מצוה עוברת, כיון שאפשר שישכח. ואף שהוא רק ספק ושם ודאי, נלמד מזה עכ"פ להפסיק בין הפרקים. עכת"ד.

וראה בילקו"י (א"ח סי' נט סעיף לא), שמי שהביאו לו טלית ותפילין בברכות ק"ש, יתעטף בציצית ויניח תפילין בבין הפרקים ויברך עליהן, ואין לחוש בזה משום הפסק. [זולת אם התחיל פרשת ויאמר]. והאשכנזים היוצאים ביד רמ"א נוהגים, שאם הובאו הטלית והתפילין באמצע ברכות ק"ש, מברכים רק על התפילין בבין הפרקים, אבל על הטלית לא מברכים אלא לאחר התפלה. ועש"ע. ומי ששמע רעמים בברכת אמת ויציב, פוסק ומברך.

ואמנם יש לחלק, שכאן הוא רק ספק מצוה,

קלז. לוחות שמדפיסים אותם בשביל ספירת העומר, שכתוב בהם מספר היום עם התאריך לחודש והרמז על פי הסוד, כגון חסד שבחסד, והתיבה שהיא כנגד אותו היום, ממזמור למנצח, ומנוסח אנא בכח, והאות מפס׳ ישמחו וירננו. אם יש דף לכל יום ויום בפני עצמו, אין בזה דברי קדושה ממש, ואינו חייב גניזה מעיקר הדין. אך אם הכל כתוב בדף אחד, כיון שבצירוף כל התיבות המחולקות כנגד כל יום ויום, יש כאן מזמור למנצח בנגינות מזמור שיר, ראוי להחמיר ולגונזו. ובלאו הכי יש שמחמירים שלא להשליך לאשפה כל דבר שנכתב בכתב אשורי. קלז)

קלח. כרטסת שיש בה את מנין העומר של כל יום ויום, בשבת מותר למשוך את הנייר שכתוב בו את מספר היום, לצורך ספירת העומר. ואין בזה איסור בורר. קלח)

דלמ״ד שא״א לספור ביום, אין כאן קיום מצוה, ושמא לא ישכח לספור אח״כ. ואעפ״כ יש סברא להקל שלא יפסיד הברכה בכל שאר הימים, וכן לסוברים דהוי ברכה לבטלה למפרע.

לזרוק דפי יומן שכתוב בהם ספירת העומר

קלז) **ראה** בשו״ת יבי״א ח״ט (יו״ד סי׳ כד), לגבי הזמנות המודפסות בכתב אשורית, שיזהרו לבל ישליכום לאשפה, אלא יגנזום. והרמב״ם בתש׳ (מהדורת פרידמן סי׳ ה) כתב, וחייבים אתם לדעת שזה הכתב האשורי הואיל ובו ניתנה התורה ולוחות הברית, מגונה הדבר להשתמש בו בדברי חול חוץ מכתבי הקודש. ולא פסקו ישראל בכל הדורות מלהזהר ולהשמר בזה. וכל כתבי חול שלהם, ואגרותיהם, היו בכתב עברי בלבד, ולכן לא תמצא חרות על שקלי הקודש אלא בכתב עברי, ובגלל זה הענין שינו הספרדים כתבם, ונתנו לאותיות צורות אחרות, עד שנעשה כאילו כתב אחר. ע״כ. והרדב״ז (ח״ד סי׳ מה) כתב, ומה שנראה לי מדברי הרמב״ם הוא, שאפי׳ דברים של חול אסור לרקום אותם בכתב אשורי, שהרי הכתב עצמו יש בו קדושה רבה, ותלויים בו ובצורות האותיות כמה סודות עמוקים. ולכן אסור להשתמש בו בדברים של חול. וע״ע בב״י (יו״ד סי׳ רפג), וברמ״א שם. ואפשר שבדפוס שלנו אין כל כך קדושה באותיות שבכתב אשורי, ולא דמי למ״ש הרמב״ם, דמיירי בכתיבה ממש. ובפרט שיש קצת שינוי בין האותיות של הדפוס לבין האותיות של הכתיבה בס״ת. ועיין מ״ש בזה באורך בילקו״י שובע שמחות ח״א (פ״א אות לה).

ובילקו״י השכמת הבוקר (סי׳ ג׳ הערה יג).

ובשם הגרי״ש אלישיב כתבו, שנייר שכתוב עליו: היום כך וכך בעומר, כיון דהוי לשון חז״ל, יש לומר שטעון גניזה. (עיון הפרשה גליון קנ״ז). ונראה דזו חומרא.

כרטסת שיש בה את מנין העומר של כל יום, בשבת מותר למשוך את מספר היום

קלח) **כן** כתב בשמירת שבת כהלכתה ח״א (פרק ג׳ סעיף מג) **והובא בשלמי מועד** (עמ׳ תמח).

והיינו טעמא, דהוי דומיא דשני מיני פירות המונחים זה על גבי זה, והוא מוריד מין אחד על מנת להגיע למין השני, וכן כרטיס שהוצא ממקומו, מותר לחפש מקומו בכרטסת ולהחזירו לשם. ואין בזה משום בורר, דהא אינו מוציא כל דבר אלא מחפש המקום הנכון ומניח הכרטיס למקומו. ועיין בכיו״ב בשו״ת יבי״א חלק ה׳ (חלק או״ח סי׳ לא), לענין ברירה בספרים במזלגות וכפות וכל כיו״ב.

וכיו״ב כתבנו לדון בילקו״י שבת כרך ג׳ (סי׳ שיט סעיף עב) לגבי פתקאות שמסומנים בהם מספרים ושמות של המתנדבים בעליות לספר - תורה, ובעת שהעולה לס״ת מנדב את תרומתו מוציאים את הפתק ובו שמו של התורם ומניחים לידו פתק נוסף שבו רשום סך של התרומה, איש על שמו, וכרטיסי המספרים צריכים לברר כפי

קלט. יומן של ספירת העומר עם קבקובים שתולשים כל דף ממקומו בסיום יום הספירה, אין לקרוע הדף בליל שבת ומחרתו, דהוי כמחתך. מאחר ומקפיד לחתוך על פי הקיבקובים. קלט)

המספר הדרוש, אי שרי לעשות כן בשבת, וכתבנו שהמקילים בזה בשבת יש להם על מה שיסמוכו, ואין לחוש בזה לאיסור בורר.

והנה כבר נתבאר בילקו״י הנ״ל דאיסור בורר איכא גם בכלים, וכמו שכתבו הט״ז והאחרונים ז״ל, ולכן כתבו שהבורר בגד מתוך הבגדים צריך שיעשה כן לצורך אותה שעה ולא לאחר זמן, ויברור מה שצריך לו מתוך הבגדים שאינם צריכים לו ולא להיפך. ועיין בכה״ח (סי׳ שיט אות כה), וכן הדין לענין ספר שנמצא בין הספרים, וכמ״ש בדברי זאב. א״כ לכאורה ה״ה בנ״ד לענין הוצאת הפתקים. ועיין בט״ז (סי׳ שיט ס״ק יב) שרצה בתחלה לומר דמלאכת בורר אינה אלא במיני מאכל, דומיא דמלאכת המשכן, אלא שאח״כ הביא מדברי רש״י (שבת עד:) ד״ה שבע חטאות, דמבואר להדיא דגם בבורר צרורות הגסות מרגבים הטחונים איכא משום בורר. הרי שאפי׳ בעפר שייך בורר. ע״כ.

אולם נראה דנ״ד דמי לבורר פנקס כדי לציין עליו איזה דבר לזכרון, דזה ודאי חשיב שימוש, אף שעיקר תכליתו כדי שיזכר אח״כ. ועיין בשו״ת מהרש״ג (סי׳ נד) מ״ש להתיר בזה, [ואינו מוכרח כל כך נגד החיי אדם ומסגרת השלחן שהביא שם]. וע״ש שכתב לחדש, דלא הוי בורר אלא בדבר שצריך להפרידו או שרוצה להפרידו ולבררו זה מזה, אבל בדבר שהדרך הוא שלאחר שהשתמש בו מחזירין אותו למקום שהיה בתחלה, בכהאי גוונא לא הוי בכלל מלאכת בורר כלל. ובזה דחה דברי המסגרת השלחן שרצה לאסור להוציא ספר מבין הספרים או מלבוש מבין המלבושים כל שא״צ לו לאלתר, דכיון שהספר יש לו מקום ומוציאו ומכניסו למקומו לא שייך בזה ברירה כלל. וע״ש שחיזק סברא זו ממנהג ישראל קדושים שעד שלא בא המסגרת השלחן מעולם לא חששו לזה, וכמו שהעיד על זה במסגרת השלחן עצמו, ולא מצינו חומרא זו בשום מקום בראשונים. ע״ש.

ובשו״ת משנה הלכות חלק ח׳ (סי׳ מט) סייע את דבריו ממ״ש בחי׳ הר״ן (שבת עד ב) דיש מפרשים, דהני מילי דברים שדרכן לבוררן לאוצר אסור לבו ביום, דכל דמנח להו מיחזי כמאן דמנח להו לאוצר, ולפיכך צריך לאוכלן לאלתר. אבל דברים דלאו אורחייהו לאנחינהו לאוצר אפי׳ לבו ביום שרי, דהא ליכא למיחש למידי. ולפיכך מי שבירר גרעיני רמונים מתוך קליפתם אפי׳ לבו ביום שרי. ע״כ. ומבואר, דעיקר מאי דחיישינן לברירה הוא בדבר שדרכו לברור לאוצר, אבל כהאי גוונא שלעולם לא מבררינן ליה לאוצר, אלא אדרבה הבירור הוא רק לשעה, ואח״כ מוציאים אותן הפתקים ומחזירין אותן למקומן, בזה לא שייך ברירה לדעת היש מפרשים שבהר״ן. וע״ע במשנה הלכות שם שהעלה שבנ״ד ליכא איסור בורר. כיעו״ש. [אלא דמה שכתב שם לדמות נידון דידן לחיפוש אחר ההלל בסידור שאינו מסודר יפה, דאטו יש איסור בורר במה שמדפדף העלים זה אחר זה ומברר לו דף שרוצה בו להתפלל, ופשוט דאין בזה בורר וכו׳. הנה יש לחלק בין נידון דידן לחיפוש אחר ההלל שבסידור, שאין זה תערובת כלל. ודו״ק]. ועכ״פ מכ״ז נלמד סמך לנוהגים לעשות כן.

ואם לוחות אלה הוו מוקצה בשבת, ראה בקובץ מבקשי תורה (עמ׳ קח).

יומן של ספירת העומר עם קבקובים אין לקרוע הדף בליל שבת ומחרתו

קלט) **הנה** במשנה ביצה (לב:) שנינו, אין שוברין את החרס, ואין חותכין את הנייר לצלות בו מליח, וכו׳. ופירש רש״י כשצולין דגים על האסכלא חותכין קנים או שוברין חרסין או חותכין נייר ושורין במים וסודרים הדגים על הנייר וכו׳. ע״כ. והכוונה בזה, דלא נימא דזהו בכלל כל

קמ. מותר לחשב בשבת כמה היום לעומר, ואין לאסור בזה מצד חשבונות בשבת. קמ)

המקלקלים וכו', שהרי הוא בכלל מתקן אחר שמשתמש בו, והוא אחד מתשמישי הנייר להניחו תחת הדגים. וכן פסקו הרמב"ם (פכ"ג מהל' שבת הל"ו), והש"ע (סי' שמ סי"ג).

ולפ"ז כל שיש איזה תיקון בקריעת הנייר, אף שיש בזה גם קלקול, הוי שפיר בכלל מלאכת קורע. וכן מדוייק מלשון הש"ע (שם סעיף יד) שכתב, המפרק ניירות או עורות דבוקים ולא נתכוין לקלקל בלבד, הרי זה תולדת קורע וחייב. ע"כ. ומבואר, דכל שלא נתכוין לקלקל בלבד, הוי בכלל מלאכת קורע.

ומעתה, גם בנ"ד לכאורה יש להחמיר שלא לקרוע הנייר, שיש בו תיקון. וכיו"ב כתבנו לדון בילקו"י שבת כרך ה' (סי' שמ ס"ו) לגבי חיתוך נייר טואלט לצורך קינוח בנייר זה. ובשו"ת מהרש"ם חלק ד' (סי' קמח) ד"ה ובדבר, כתב בקיצור בשם הפוסקים לאסור. וכן מבואר במשנ"ב (סי' שמ ס"ק מא), שהקורע נייר לקנח את עצמו חייב משום קורע, דהוה ליה קורע על מנת לתקן וכו'. ע"ש. ועיין בביאה"ל שם. אולם בש"ע הגר"ז (סעיף יז) כתב, שאיסור קורע מהתורה אינו אלא בבגד שנעשה מגופים רבים, משא"כ נייר שהוא גוף אחד, שאין בפסיקתו משום קורע. וכן מדוייק בלשון הרמב"ם (פרק כג מהלכות שבת), ומלשון מרן הש"ע (סי' שמ סעיף יג) שכתבו, שהקורע נייר אסור משום דהוי כמתקן כלי. ולא אסרו משום קורע. וגם מוכח דהוי כמתקן כלי, ולא הוי אלא מדרבנן. ולפ"ז יש לומר בזה גדול כבוד הבריות וכו', וכמו שהתירו במוקצה וכרמלית. (עיין בסי' שיב סעיף א', ובשלחן ערוך הגאון רבי זלמן שם).

ואכן לגבי חתיכת נייר לצורך קינוח בשבת, בשו"ת שם משמעון (סי' טז) הביא בשם ספר עצי עדן שמותר לחתוך נייר בשבת לצורך בית הכסא, אך אין לעשות כן בפני ע"ה. ע"ש. אך בספר פקודת אלעזר בן טובו (ס"ס שמ) הביא מ"ש בזכר נתן להסתמך על הגר"ז הנ"ל להתיר לקרוע נייר בבית הכסא. וסיים, שאין לסמוך על זה, וחילק בין נייר של זמנם שנעשה מעשבים לנייר שבזמנינו שנעשה מבלויי סחבות, כעין מ"ש בשו"ת שיבת ציון (סי' לט). וגם המחבר העיר בסוגריים שם שהקורע מנייר גדול יש בו משום מחתך. ע"ש. ולדבריו גם בנייר טואלט אף שיש נקבים בנייר, י"ל דחשיב כמקפיד על המדה שיש בזה משום מחתך. אא"כ יחתוך בין הנקבים כלאחר יד דרך תלישה. ע"כ. ובשו"ת חלקת יעקב חלק ג' (סי' קכג) העלה ג"כ להקל בתלישה כלאחר יד. משום כבוד הבריות. וכ"פ בשו"ת הלל אומר (סי' קצט). וראה עוד במה שהארכנו בנידון זה בילקו"י שבת כרך ב' (עמ' רעד), ובמ"ש מרן אאמו"ר בספרו טהרת הבית חלק ב' (עמ' שמב), ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יא (סי' ל'), ובשו"ת שבט הקהתי חלק ב' (סי' קיז), ובשו"ת שער שמעון אחד ח"א (עמ' קנט), ובשו"ת יפה מראה (סי' ט'), ובהסכמה שבראש הספר, ובמאמר הגר"ש משאש בספר הזכרון להגר"ב ז'ולטי זצ"ל (עמ' תרא). ובספר אול"צ (פרק מ' סעיף ו'). ע"ש. ועכ"פ במחתך נייר לצורך קינוח אינו מקפיד לחתוך ישר לפי הסימנים, אבל בנ"ד הרי מקפיד בזה, ולכן יש לאסור. ודו"ק.

קמ) **בש"ע** (סי' שז ס"ו) מבואר, דאסור לחשוב חשבונות אפי' אם עברו, אולם הכא הוי חשבונות של מצוה, ואין בזה סרך של איסור. וכן מבואר בדברי רב נטרונאי גאון, הובא בהלכות ספיה"ע לרי"צ גיאת (עמ' כה) מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, הן בחול הן בשבת, לא מיבעי האי מצוה אלא הא אמרינן (שבת קנ.) חשבונות של מצוה מותר לחשבנן בשבת. והיינו לחשב כמה היה לפני שבוע ואז ידע כמה היום לעומר.

קמא. בית כנסת שקבעו על אחד מקירותיו לוח עם תוכנה מיוחדת, שכל זמני התפילה וזמני היום עולים אוטומטי על המסך בבית הכנסת, וכן את מספר היום בימי ספירת העומר, ורבים מהמתפללים רואים זאת לפני שספרו את העומר. יכולים אחר כך לברך על ספירת העומר ולספור את העומר בפיהם. קמא)

קמב. בית כנסת שקבעו על אחד מקירותיו לוח עם תוכנה מיוחדת, שכל זמני התפילה וזמני היום וספירת העומר עולים אוטומטי על המסך בבית הכנסת, ופועל באופן אוטומטי במהלך כל השבוע לרבות **שבת קודש**, אין שם חשש להשאיר המסך פועל [מערב שבת], וימשיך לפעול מאליו בשבת. שהכל יודעים שהדבר הוכן מראש ופועל מאליו בלא חשש חילול שבת. קמב)

בית כנסת שקבוע בו לוח עם תוכנה שמופיע בו מספר היום בימי ספירת העומר

קמא) **הנה** בית כנסת שקבעו על הקיר מסך עם תוכנה מיוחדת שבו מופיעים כל זמני התפילה וזמני היום באופן אוטומטי, ובימי העומר עלתה הכתובית "היום יום אחד לעומר", ומרבית המתפללים קראו זאת בהרהור, וכמובן שזה היה טרם שספרו את העומר. אם ניתן לשייך דבר זה להרהור, או שראייה בעיניים המתורגמת במוח לקריאה, שונה מהרהור רגיל ויש כאן חשש של ברכה לבטלה במה שאח"כ שסופרים.

הנה אף שהמתפללים מהרהרים בספירה, כיון שלא קראו בפיהם, וגם בדעתם לספור העומר בפיהם, אין לחוש בזה למה שאח"כ מברכים וסופרים. ובפרט דיש כאן ס"ס, שמא הרהור לאו כדיבור דמי וכדעת מרן, ושמא מצוות צריכות כוונה כדעת מרן. וכיון דאיכא ס"ס וגם דעת מרן הש"ע, שפיר דמי לסמוך על זה לחזור ולברך. ויתירה מזו פסק בחזו"ע יו"ט (עמ' רמג), שאם ספר בהרהור יכול לחזור ולספור אח"כ בברכה. וראה לעיל מה שהבאנו מהקה"י ברכות (סי' י'). ודו"ק.

ואפי' לכתחילה א"צ לחוש ולהוריד הלוח הנזכר בימי העומר, שהרי אין כאן אפי' כוונה של קריאה, אלא המתפללים קוראים בו כמתעסק בעלמא, ובזה אפי' למי שסובר שמצוות צריכות כוונה, זהו דוקא כשמתכוין למעשה המצוה אלא שלא נתכוין לשם מצוה, משא"כ שאינו מתכוין כלל למעשה רק בגדר מתעסק בעלמא, לכ"ע לא יצא י"ח. ואף אם באנו לחוש לאותם שקוראים בלוח ע"מ לדעת כמה היום לעומר בשביל לספור כהוגן, א"כ באנו בזה לסברת הרשב"א ושאר פוסקים, דמאחר שמתכוין להדיא שלא לצאת בספירה זו, שהרי אינו עושה אותה אלא ע"מ לדעת כמה לספור ועפ"ז לספור אח"כ, לכן אף להרשב"א וסיע' שסוברים שמצוות אינם צריכות כוונה, במקרה כזה אינם יוצאים י"ח, שנחשב להם כאילו כיוונו להדיא שלא לצאת י"ח. והרי על הרשב"א הזה אנו סומכים במה שאנו שומעים הספירה מהשליח ציבור ומתכוונים לשמוע ע"מ לספור אח"כ כהוגן, וביאר הרשב"א ע"פ האמור, כמבואר בב"י (סי' תפט), ע"ש. ולכן למעשה בנידון זה אין לחוש בדבר, ואפשר להשאיר הלוח ללא חשש.

ביכ"נ שעל אחד מקירותיו יש לוח עם תוכנה, שכל זמני התפילה עולים על המסך בשבת

קמב) **אודות** מסכים דיגיטליים המוצבים בבתי כנסת שונים, בהם מפרסמים פעולות שונות של ביהכ"נ, זמני התפלות והשיעורים, ופועלים באופן אוטומטי במהלך כל

השבוע לרבות שבת קודש, מותר להמשיך להפעילם בשבת. ומותר להסתכל בהם לכתחלה בשבת. ומה שהכיתוב מתחלף מידי פעם על המסך, אין בזה כל חשש של חילול שבת ח"ו, כיון שהכל יודעים שהדבר נעשה מאליו, ודמי לשעון שבת המופעל מער"ש, שכיום הכל יודעים שזה מופעל ע"י שעון אוטומטי והכל מקילין בזה, וה"ה במסך דיגטלי. ובפרט דחשיב יותר מגרמא, ולמדנו מהפסוק "לא תעשה כל מלאכה", שלא הוזהרנו אלא שלא לעשות מלאכה ביום השבת, אבל אין איסור אם המלאכה נעשית מאליה ביום השבת, ואדם אינו מצווה על שביתת כליו [ע' שבת יח ע"א, ובירושלמי פ"ב דשבת ה"א, ופי"א ה"א. וש"ע סי' רמו ס"א, וסי' רנב ס"א, וס"ה. ילקו"י שבת כרך א חלק ראשון סי' רנב].

ואין לגזור שמא יחליפו מידע בלוח הנז' בשבת, שאין אנו גוזרים גזרות מדעתינו. כאשר ביארנו באורך בשלחן המערכת (מערכת ג' ערך גזרות), ובילקו"י שבת כרך א' חלק רביעי (מהדורת תשע"ג עמ' לא, סי' רעה). ושם דחינו מ"ש בזה איזה חכם בהקדמה לאיש מצליח, שיש לגזור גזרות מדעתינו גם בזה"ז, והביא "ראיה" מהאיסור לעלות להר הבית, שזו גזרה מדעתינו. אולם כבר השבנו ע"ז בשלחן המערכת הנז', דהיכא שכל גדולי ישראל מתארגנים יחד למנוע פירצה בדור, יש בידם כוח לגזור גזרה, כמו שאסרו בזמנו שלא להתעסק עם בנק לאומי בגלל החפירות בטבריה. דכל דוכתא שכל גדולי ישראל האמתיים שכל ימיהם רק בתורה, מתאחדים למנוע פירצה בדור, לא הוי בכלל אין גוזרים גזירות מדעתינו. וכך בענין הר הבית, אם נתיר להכנס לתחום מסויים בלבד, ואחר טבילה, יבואו רבים להכשל ולהכנס לפני ולפנים, ובלי טבילה, ובפרט שאנו לא בקיאים בתחום המותר והאסור להכנס להר הבית. ומ"ש עוד שם, שאצלו לא משתמשים בשעון שבת, והחשמל עובד כל השבת, מכיון שזה מביא לתקלה שרואים שהאור נדלק ונכבה אצלו. הנה כבר הארכנו בזה בילקו"י שבת כרך א' סימן רנב, ועלתה הסכמת האחרונים שאין לחוש להתשמש מער"ש בשעון שבת, בפרט כיום שבכל העולם משתמשים בשעון שבת, ואין לחוש שיחשבו עליו שהדליק וכיבה בשבת בידים. וכבר כתב הרא"ש (שבת פ"ב סי' טו) שאין כח לשום חכם בדורנו לגזור גזירות מדעתנו. גם בשו"ת יבי"א ח"י (או"ח סי' כו אות ו) כ', דמעשים בכל יום ע"פ רבותינו הפוסקים, שע"י שעון החשמל נכבה בשבת ואח"כ נדלק בעצם יום השבת ע"פ השעון, ולית דחש להא משום זילותא דשבת, ומה בין הבערה וכיבוי, לבישול, כולה חדא מילתא היא. וכן מבואר בדברי רב שר שלום גאון בשו"ת חמדה גנוזה (סי' עז), שאין לגזור מדעתינו. וכן יש לדייק מדברי **הראב"ן** (דף ע"ג עמ' ב' פסחים סי' תלד, וואַרשא, דף לד ע"ד) **וכ"כ הראבי"ה** (תשובות וביאורי סוגיות סי' תתקצא ד"ה מדבריו) **גם הרב המגיד** (פ"ה מהל' חמץ ומצה ה"כ) כתב, שאין לנו לגזור גזירות מדעתינו אחר דורות הגאונים. ע"ש. **וכ"כ הר"ן** [מובא בשו"ת הריב"ש סימן שצ בד"ה ונשוב], **וכ"כ בשו"ת מהר"י מברונא** (סי' קח), **וכ"כ הריב"ש בתשובה** (בס"ס קכה ורמא ורעא). **וכ"כ בשו"ת מהר"ם פרובינצאל בתשו' כ"י, הובא בברכ"י** (א"ח סי' שלט סק"ז). **וכ"כ הרדב"ז בתשובה ח"א** (סי' קמט) **וכן מבואר בדברי מרן הב"י** (או"ח סי' תס"ב בד"ה ומ"ש רבינו לחלק, יו"ד סי' קצח). **וכ"כ בשו"ת אהלי יעקב למהריק"ש** (סי' קד). **וכיו"ב מבואר בתשובת מהרי"ט בח"ד. והובא בפתחי תשובה** (יו"ד סי' צז ס"ק ג), **וכ"כ כתב בשו"ת דבר שמואל אבוהב** (סי' צב) **וכ"כ הגאון המהרש"ק בשו"ת אמונת שמואל** (סי' ד). **וכן החזיק בכלל זה, הפר"ח** (יו"ד סי' פז סק"ז), **והובא בברכ"י** (או"ח סי' רלב ס"ק ד). **גם בשו"ת שאילת יעב"ץ חלק ב'** (סי' כה) **כתב כן. וכ"ה בנו"ב** (תנינא תאהע"ז סי' עט) **ובשד"ח** (מע' ג כלל יא) **בשם הרבה אחרונים.** ומעתה מה כוחו של החכם הנ"ל במ"ש בהקדמה לאיש מצליח לחלוק על כל הראשונים והאחרונים הנ"ל. תמוה.

אולם יש להקפיד שהלוח לא יהיה תלוי בתוך ביהכ"נ מול עיני המתפללים, אלא רק בפרוזדור שמחוץ לביהכ"נ, או בקיר אחורי, באופן שלא יסיח את דעת המתפללים מכוונת התפילה, בפרט בשמונה עשרה.

סימן תפט סעיף י׳ - דיני חדש

הנה בהיות וסידרת הספרים ״ילקו״י״ מסודרת לפי סדר הש״ע, הוצרכנו לחזור על דיני חדש, המופיעים בש״ע או״ח סי׳ תפט, מיד לאחר הלכות ספיה״ע.

א. נאמר בתורה (ויקרא כג, י-יד): ״כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם, וקצרתם את קצירה, והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן, ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן אלהיכם וגו׳״. והיינו, שאסור לאכול לחם ושאר מיני מאפה העשויים מתבואה חדשה, קודם שיגיע זמן הבאת קרבן העומר, שהוא ט״ז בניסן שהוא עד תחלת ליל י״ח בניסן. ובארץ ישראל, עד תחלת ליל י״ז בניסן. וכן אסור לאכול קמח העשוי מתבואה חדשה שקצרוה בעודה רכה, וקולים וטוחנים אותה קודם זמן הבאת קרבן העומר.[א]

ואמנם כל ההיתר הוא רק אם עושה לדבר מצוה, כגון להראות שעות התפלה, ושעות שעורי התורה, וזמני נץ החמה צאת השבת וכדומה, אך אם התכנים עיקרם לפעילות של חול או פרסומת של קניה ומכירה, אין להראותם בשבת, ואפי׳ שהוא פועל באופן אוטומטי, כיון שמכשילים את הרבים בקריאה של דברים של חול, ויש להקפיד לכבותו מער״ש.

וכן יש מקומות שקבעו שלטים בחוצות העיר, בהם מפרסמים פעולות שונות של העיריה, ופועלים באופן אוטומטי במהלך כל השבוע לרבות שבת קודש, הנה אם המסכים של העיריה יש בהם הודעות על תפלות שיעורי תורה וכל מיני אירועים תורניים שבמשך השבוע אין בהם איסורים, אפשר להשאיר את המסכים דלוקים מער״ש, והצבור יראה בשבת הנכתב שם. אבל אם יש פרסומות לקניות, מסעדות בתי מלון ושאר חנויות, וכ״ש לאירועים לא צנועים וכל כיו״ב, בודאי שמלבד שמכשילים את הרבים להזמינם לאירועים אלה, אלא גם יש בזה משום ממצוא חפציך ודבר דבר, ודברי חול שאסור בשבת. ויש להעמיד מפקח ירא שמים מטעם העיריה שיבדוק בכל ער״ש, שהכל יהיה על טהרת ההלכה, ואז הדבר יהיה מותר.

ואם מותר בשבת להחליף את מנין היום לצורך מוצ״ש, הנה בספר ילקו״י שבת כרך ב׳ דיני הכנה בשבת (סעיף ט׳) מבואר, שאסור לגלול ס״ת ולהכינו לצורך הקריאה ביום שני, שגם אם ההכנה נחוצה לצורך דבר מצוה, יש לאסור משום מכין משבת לחול, וכ״כ המהרי״ל שאסור לחפש הס״ת משבת ליו״ט משום הכנה, והובא במג״א ובשערי תשובה (סי׳ תרס״ז) ע״ש, ולפ״ז ה״ה שאין להחליף את יום הספירה בשבת לצורך מוצ״ש. דניכר לכל שהוא לצורך מוצ״ש כמו שאין מביאים ספסלים לבית לצורך מוצ״ש.

מהו קלי הנאמר בתורה

א) נאמר בתורה: דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם, וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן. ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן אלֹהֵיכֶם, חוקת עולם לדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם. [ויקרא כג, יד]. והנה יסוד מצוה זו הוא שאסור לאכול מתבואה חדשה עד שיקריבו מנחת העומר. ומצוה זו נוהגת בין בזמן שביהמ״ק היה קיים, ובין בזה״ז, ואפי׳ בחו״ל. אלא שבזמן שביהמ״ק היה קיים הקרבת מנחת העומר היתה מתירה את התבואה, אבל כיום עיצומו של יום מתיר, וע״כ בליל י״ז בניסן מותר לאכול מתבואה חדשה. ובזמן שביהמ״ק היה קיים בליל ב׳ של חג הפסח

היו קוצרין את השעורין ומביאין אותן לעזרה, וחובטין אותן, וזורין ובוררין, ולוקחין את השעורין ומהבהבין אותן באש, ואח"כ היו שוטחין אותן בעזרה, והרוח היתה מנשבת בהן [כדי שיתייבשו מהר], וטוחנין אותן ומוציאין מהם עשרון של סולת, והיו מנפים את הסולת בי"ג נפות, ובוללים את עשרון הסולת בלוג שמן, ומערבבים בו קומץ לבונה, ומניפו בקרן דרומית מזרחית כנגד המזבח, וקומץ, ומקטיר, והשאר נאכל לכהנים. וזו היא מנחת העומר. ומביאין עמה כבש לעולה. וכמבואר כ"ז ברמב"ם (פ"ז מתמידין ומוספין הי"ב).

ובטעם מצוה זו כתב בספר החינוך (מצוה שג):

שלא לאכול מתבואה חדשה קודם כלות יום ט"ז בניסן, שנאמר: ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה. ומשרשי המצוה, לפי שעיקר מחייתן של הבריות היא בתבואות, ע"כ ראוי להקריב מהן קרבן להשם אשר נתנן, טרם יהנו מהם בריותיו, וכעין מה שאמרו בירושלמי (פ"ו דברכות) בדומה לזה, כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו מעל. וכ"ז להכשיר עצמנו שנהיה ראויים לקבל מטובו. וביום ששה עשר בניסן היו מקריבים בזמן הבית קרבן העומר מתבואה חדשה מן השעורים, כי היא התבואה המבכרת יותר מן החטים, והיא מתרת כל התבואות. ומדיני המצוה, מה שאמרו בתלמוד (מנחות ע.) שחמש תבואות לבד הן שהן בכלל איסור חדש, והן: חטה, שעורה, כוסמין, שבולת שועל, ושיפון. ובזמן הבית, משקרב העומר ביום ששה עשר בניסן, היה מותר החדש בירושלים, והמקומות הרחוקים מותרים אחר חצות, לפי שאין בי"ד מתעצלים בו עד אחר חצות, וע"כ היה מותר להם בכל מקום לסמוך על חזקה זו. והיום בעוונותינו שאין לנו ביהמ"ק, אסור מה"ת כל היום, ובמקומות שעושים ב' ימים טובים, אסור כל יום שבעה עשר עד לערב מדרבנן. ואיסור זה נוהג בכל מקום ובכל זמן, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, בזכרים ובנקבות, ומי שעבר ואכל כזית מפת חדשה קודם יום הקרבת העומר, חייב מלקות. ע"כ.

ומצוה זו יש שמנו אותה כג' מצוות, כמבואר בספר המצוות להרמב"ם (מצות ל"ת קפט):

הזהירנו מאכול הלחם העשוי מתבואה חדשה קודם שישלם יום ששה עשר בניסן, והוא אמרו יתעלה ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו. ומי שאכל ממנו כזית לוקה. ובמצוה ק"צ כתב, הזהירנו מאכול קלי מתבואה חדשה קודם כלות ט"ז בניסן, והוא אמרו וקלי לא תאכלו. ומי שאכל ממנו כזית לוקה. ובמצוה קצ"א כתב, הזהירנו מאכול כרמל מן החדש קודם כלות ששה עשר בניסן, והוא אמרו יתעלה וכרמל לא תאכלו. וכבר קדם לנו אמרם בכריתות (ה.) אכל לחם וקלי וכרמל חייב על כל אחת ואחת. והא אין לוקין על לאו שבכללות, ומשני משום מייתר קראי, והיכי מייתר קראי, נימא לחם ולא לימא קלי וכו', מה ללחם וכו', לימא קלי ולא לכתוב וכו', מה לקלי. וכ"ה סובב חלקי חדא מחדא לא אתיא, אבל חד מתרי אתיא. דילמא לחם וכרמל ומינה אני שומע קלי, אלא כיון דכתב קלי מיותר, לחלק להו הוא דאתא. ואימא דאם אכל קלי דוקא הוא דלוקה, אבל אכל לחם וכרמל כאחד אינו לוקה אלא אחת, דלא מייתר קראי, ומשני א"כ לכתוב קרא וכרמל ולחם וקלי, או ולחם וכרמל וקלי, כיון דשדי קלי באמצע לומר לך דחייב כל כרמל כקלי, ועל לחם כקלי. הנה נתבאר כיון דמייתר קראי אינו נקרא לאו שבכללות.

ואע"פ שלשיטת הרמב"ם כל הנפרטים בכלל אזהרה אחת אינן נמנין אלא מצוה אחת, מ"מ שאני הכא שחילקן הכתוב לענין מלקות שלוקין על כל אחד בפני עצמו אפי' בהתראה אחת, כדגמרינן מקרא (כריתות ה.). הילכך גם לענין מנין המצוות ס"ל להרמב"ם שנמנין כל אחת למצוה בפני עצמה. וכמ"ש הרמב"ם בשורש המצוות (שורש תשיעי). **ובגמ'** (כריתות ה:) מבואר, דאף דבלאו אחד כתיבי, מחולקין הן לענין מלקות, משום דחדא מנייהו מיותר.

גם הסמ"ג (לאוין קמב קמד) **והחינוך** (מצוה שג-שה)

מנו באיסור חדש ג' מצוות כנז'. וכתב במנ"ח שם, שלהסוברים שהם לאוין מיוחדים צריך להתרות בכל אחד על הלאו שלו. אלא

שכתב שם להסתפק אם מצטרפים שלשתם לשיעור אחד לחיוב.

אולם רבנו סעדיה גאון (מצות ל"ת קסד) מנה מצוה זו כמצוה אחת. וכ"ד הסמ"ק (סי' ריז), **ובה"ג** (מצוה קמה), **ובעל היראים** (סי' עח), דבכל ענין אין הנפרטים בכלל אזהרה אחת נמנין אלא למצוה אחת, אף שלענין מלקות לוקין על כל אחד ואחד בפני עצמו. והוא כדרך שמונים לאו אחד בהקפת הראש, אע"פ שלוקה על כל פאה ופאה. [אלא דלסברת החולקים י"ל, דשאני הקפת הראש שהוא גוף אחד, וכמו שנאמר במגילת אסתר שם. א"נ שאין בהקפה ב' לשונות בפסוק אלא מלה אחת וענין אחד, וכמ"ש במרגניתא טבא שם].

ושיטת הרמב"ן (בשורש תשיעי, דפוס וילנא עמ' עה: ובסוף מצוות ל"ת להרמב"ן) דאע"ג שכל הנפרטים באזהרה אחת בעלמא נמנה כל פרט ופרט בפני עצמו, אפי' היכא שאין לוקין על כל אחד ואחד בפ"ע, משום דמנין המצות אין לו ענין כלל למנין המלקות, מ"מ כאן וכל כיו"ב שכולם חד שמא נינהו, דכל תבואה חדשה מחמשת המינים אסר הכתוב לפני הבאת העומר, או קודם ט"ז בניסן, אין למנותן כולן אלא במצוה אחת. וכן מצינו בענין הפאה (ל"ת מד) שעובר על ה' לאוין בהשחתתה, וכמבואר ברמב"ם (פי"ב מע"ז ה"ז), ואפ"ה אינו נמנה אלא לאחד, אבל האזהרה היא א', והיא שהזהירנו שלא לאכול חדש קודם י"ז בניסן ממין שיהיה, בין לחם בין קלי בין כרמל, וכיון שיש להם סוג שם חדש נכללים לאחת.

והרשב"ץ בזוהר הרקיע (מצוה צ') ביאר מחלוקתם בדרך זו, שדעת הרמב"ם למנות הלאוין כפי חילוק המלקיות. אבל הרמב"ן אינו מונה אלא האסורין ואינו משגיח בחילוק המלקיות. וכבר כתב כן הרמב"ם בתשו' (פריימן, סי' שסח).

והגאון רבי יהושע בנבנשתי בספרו משמרת המצוות ביאר, דנראה דל"ד ענין הפאה לנידון איסור חדש בלחם קלי וכרמל, דהתם נהי דעובר בה' לאוין, אבל אין בהם שתי לשונות תחת לאו אחד, ואפי' אמר התם לא תקיפו פאת ראש מימין ופאת ראש משמאל, או ימנו לב' כדכתב הרב, אבל הכא דמצינו חייב שלש, דמייתר קראי ומפקי בלשונות מתחלפים, הסברא נוטה למנותם ג' מצוות, כמו שמנאם הרב. וראה באורך בהגהות הגרי"פ פערלא על ספר המצוות לרבנו סעדיה גאון (מצות ל"ת קסד).

ואם אכל חצי כזית לחם מתבואה חדשה, וחצי כזית קלי, כתב במנ"ח הנ"ל (מצוה שג אות יא), דיתכן דאחר שהם ב' שמות לא מצטרפי אהדדי, כמבואר כיו"ב במעילה (יז:), וברמב"ם (פ"ד מהלכות מאכלות אסורות הי"ז). אבל חצי כזית פת חיטים וחצי כזית פת שעורים פשוט דמצטרפי, דשם פת אחד הוא. ובקומץ המנחה שם העלה, דשם חדש איסור הכולל לכולן ומצטרפין בכל אופן, כנבילה וטריפה, וכמ"ש הרמב"ם שם.

ואם אין כזית בפת אלא עם המים, כתב במנ"ח שלוקין על זה, כמו בכזית מצה שהמים מצטרפים לכזית. ואם אין כזית אלא ע"י שטפח הבצק הרבה, ראה בשו"ת שער אפרים (סי' נא), ובשו"ת בית אפרים (יו"ד סי' לו), ובשו"ת בית יצחק שמעלקיס (יו"ד, חלק ב סי' קיג אות יא).

ויש אומרים שמלבד הלאו שיש באכילת חדש יש באכילתו גם איסור עשה של לאו הבא מכלל עשה, שהרי אמרו במכילתא (פר' בא פרשה ח'), שבמקום אחד הוא אומר שבעת ימים תאכל מצות, וכתוב אחד אומר (דברים טז, ח): ששת ימים תאכל מצות, אלא ששה מן החדש ושבעה מן הישן. והובאה מכילתא זו בפירוש רש"י (דברים שם). וא"כ הרי זה לאו הבא מכלל עשה, והיינו ששה ולא שבעה.

וכ"כ בספר מנחת יהודה, חידושי בעלי התוס' עה"ת (פר' ראה) בשם רבי יוסף מגיקול"א, דבחדש איכא נמי עשה. וראה במנ"ח בהשמטה למצוה שג, שהביא כן מרבי יהודה ב"ר אליעזר. והעיר שם, דלפ"ז להאחרונים שכתבו שבאיסור עשה גם כל שהוא אסור.

ומרן החיד"א במחז"ב (או"ח סי' תעה) כתב, שהירושלמי (פ"ב דחלה ה"א) אינו סובר כן, דאיתא שם, דבני ישראל כשנכנסו לארץ אכלו מצה מחדש משום דעשה דאכילת מצה דוחה ל"ת דחדש. ומשמע שאין בחדש איסור עשה, שאם

היה בו איסור עשה לא היו יכולים לאכול, שהרי אין עשה דוחה ל"ת ועשה. אלא שי"ל שהירושלמי אינו מפרש ששה ימים מן החדש, אלא כדרשה אחרת מחז"ל, ששה ימים לאכילת רשות, ואחד למצוה. (מכילתא שם ופסחים קכ.).

וכ"כ מהר"י נאג'ר בספר שבות יהודה על המכילתא (שם פר' ט') דלא קיי"ל כדעת התוס' הנז' דבחדש איכא נמי איסור עשה. ואע"ג דמקרא מלא הוא לחם וקלי וכרמל לא תאכלו, איצטריך ששת ימים תאכל מצות לגלויי על קרא דממחרת השבת, דלאו מחרת שבת בראשית הוא, אלא ממחרת יו"ט, וכמו שנתבאר במנחות (סו.). מעתה שפיר פריך בירושלמי הנ"ל.

והנה אין איסור חדש אלא בקציר ולא בקטניות, וכמ"ש רב סעדיה גאון הנ"ל בלשון: קציר חדש, וכתב בהערות הנ"ל, דבא לרמוז דאין איסור חדש נוהג אלא במיני תבואה, ולא בפירות האילן ומיני קטניות, דלא שייך לשון קציר אלא בתבואה, וכדדרשינן בספרא (פר' אמור פר' י') קציר ולא קטניות. וכ"ש פירות האילן דלא שייך בהן לשון קציר.

ומבואר מהסוגיא בבכורות (ה.) ובכריתות שם, ומדברי הרמב"ם הנ"ל, שהאוכל לחם וקלי וכרמל כזית מכל אחד ואחד, לוקה שלש מלקיות, שהלאו של לא תאכלו נאמר על כל אחד מהם, שהרי אפשר היה לומר לחם וכרמל והיינו למדים קלי מהם, שאם נשיב מה ללחם שכן נתרבה אצל חלה, משא"כ בקלי, הרי כרמל יוכיח, שאינו בחלה ואסור בחדש, ואם נשיב מה לכרמל שכן לא נשתנה מברייתו, משא"כ קלי, הרי לחם יוכיח, שנשתנה מברייתו ואסור בחדש, ולא נאמר קלי אלא לרבות מלקות לכל אחד ואחד ואפי' בהתראה אחת, ולפיכך אין זה לאו שבכללות שאין לוקין עליו, שהרי נתרבה ממקרא מיוחד. והתבואה והבצקות והקמחים של חמשת המינים, מצטרפים זע"ז לכזית ללקות משום חדש.

והנה אף שיש שכתבו להקל באיסור חדש מכמה טעמים, בפרט בחו"ל שיש מקומות שקשה מאד להקפיד באיסור זה, שזמן הקציר הוא כמה פעמים בשנה, ולא יבצר שפעמים רבות התבואה היא תבואה חדשה. ומטעם זה כתבו כמה פוסקים [ובהם הרמ"א] כמה צדדים להקל באיסור זה, או משום שאנו מצרפים סברת האומרים שאין איסור חדש נוהג בחו"ל מה"ת, או משום שאנו סומכים על הסוברים שאין איסור חדש נוהג בשל גוי מה"ת. מ"מ כבר כתב בחק יעקב (סי' תפט אות כב) שעיקר ההיתר שסומכים עליו בזה הוא נגד כל גדולי הראשונים, הלא הם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ומרן הש"ע, ולפיכך אין להקל בזה.

וידוע שגדולי הדורות הקפידו הרבה באיסור חדש, ובעל השאג"א היה מחמיר מאד בענין חדש, ולא אכל משל אחרים, וגם לא רצה להשתמש בכליהם. ומסופר עליו שכמה שנים הלך בגולה כעני המחזר על הפתחים, ועל שכמו תרמיל שבו היו מלבד טלית ותפילין גם כף וקדירה וקופה עם גריסי שעורים, מכיון שהיה מחמיר בענין חדש, והיה מסתפק בקב של גריסים משלו, ולא אכל משל אחרים וגם לא רצה להשתמש בכליהם. [ומה שכתבו בלשון "היה מחמיר" היינו אף שהיה אשכנזי, והאשכנזים יוצאים ביד רמ"א, אעפ"כ היה מחמיר על עצמו ולא סמך על ההיתר של הרמ"א].

ובספר מקל יעקב (להגאון רבי יעקב הכהן מעסקין, מו"ץ בעיר פונביז' בתקופת רבי איצ'לה מפונביז'), כתב בהקדמתו בזה"ל: מדי דברי בו באדמו"ר מפועזע, נזכרתי במעשה אודותיו, פעם אחת נקרא האדמו"ר לאסיפה בעיר פיטבורג עם כל גדולי הדור ההוא, וביקש ממני האדמו"ר לישב בכל יום כחמשה שבועות קודם הפסח, להורות בשאלות איסור והיתר, ולדון בדיני תורות, ולסדר קידושין וגיטין, וקיימתי בקשתו. וככלות החמשה שבועות בא האדמו"ר מפיטבורג ומצא אותנו יושבים בבית הרב, ואמר לרבנית בשמחה, שכעת מותר לו לאכול, כי בעיר זו לא היה קמח ישן, ולא היה מה לאכול כמעט בכל עת שהוא מגיע לשם, ואם אין קמח אין שינה כמעט כחמשה שבועות [זולת נימנומים קלים], ושאל, מה היו אוכלים הגר"ח מבריסק ובעל האור שמח, והשיב, שהגר"ח היה משיג תבואה ישנה, ולאור שמח היתה קבלה להחמיר באיסור חדש רק בעירו. וכ"ז לגאוני אשכנז היוצאים ביד רמ"א, וכיון

שהרמ"א צידד להקל בסתם תבואה ע"פ ס"ס, לכן מצינו שנהגו בכמה קולות כנז', אבל לדידן דאזלינן בתר הוראות הש"ע יש לנהוג לאיסור בענין חדש בכל המקומות.

ובמה שנאמר "עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלהיכם", יש לעמוד, דעד עצם היום הזה משמע שיום הנקבע להנפת העומר הוא הקובע, כלומר הוא זה שמתיר את החדש לאכילה, ואילו הפסוק עד הביאכם את קרבן אלהיכם משמע, דהבאת העומר היא הקובעת, והיא המתירה את החדש לאכילה, ואמרו במנחות (סח.) דבאמת הכתוב הזה קובע ב' מועדים לתחילת ההיתר, בזמן שביהמ"ק קיים הבאת העומר מתירה את החדש, ובזמן שאין ביהמ"ק קיים היום שנקבע להנפת העומר הוא המתיר את החדש. נמצא דמה שכתוב עד עצם היום הזה, מדבר בזמן שאין ביהמ"ק קיים, ונחלקו חז"ל בפירוש המאמר הזה, אם אמרי' עד עצם היום הזה ועד בכלל, או עד ולא עד בכלל.

וכתב הרמב"ם בפי' המשניות שם, דהעיקר בידינו עד ועד בכלל. וכ"פ בחיבורו (פ"י ממאכלות אסורות הל"ב), דבזמן שביהמ"ק היה קיים משיקרב העומר הותר החדש בירושלים, ובמקומות הרחוקים מותרים אחר חצות, שאין בית דין מתעצלין בו עד אחר חצות, ובזמן שאין ביהמ"ק קיים, כל היום. ועיין במנחות (סח.). ובטור וש"ע (יו"ד סי' רצג ס"א ואו"ח סי' תפט ס"י).

ובין לחם ובין קלי וכרמל שייך בהם איסור חדש. ומהו קלי הנאמר בתורה, הנה רש"י (עה"ת פר' אמור) כתב, דהיינו קמח העשוי מכרמל רך שמייבשים בתנור. אך רש"י בכריתות (ד:) כתב, קלי, שנתייבש בתנור ולא נטחן. וכרמל היינו שנתמולל ביד ולא הובהב באור. ע"כ. ומשמע דקלי היינו חטה שלא נטחנה. וזה סותר למ"ש בפירושו עה"ת דקלי היינו קמח. וכן העירו בכה"ח (סי' תפט אות קטו), ובשעה"צ (סי' תפט ס"ק נה), ועוד, דהא בגמ' כריתות (ה.) מבואר, דקלי איתיה בעיניה. וכ"ה להדיא ברש"י כריתות שם, דקלי וכרמל איתנהו בעינייהו דלא טחנן. גם החינוך (מצוה שד) כתב, דקלי היינו שנתייבש בתנור ולא נטחן.

ובמנחת יעקב (פר' אמור) העיר עוד, דרש"י סותר את דבריו, שבפירושו בפרשת אמור כתב שמייבשים בתנור, ובפר' ויקרא כתב שמייבשים באבוב של קליות. [וראה במנחות סו: וברש"י כריתות ד:].

וצ"ל, דבפרשת אמור פירשו מהו קלי, ובחומש ויקרא הרי לא נאמר קלי, אלא אביב קלוי. וכיו"ב כתב בספר תועפות ראם למהר"א גאטניו (דף פה ע"ד), דבפרשת ויקרא רש"י איירי על קרבן העומר שנאמר בו אביב קלוי באש, וכדי לקיים שניהם חייב להיות באש ובתוך אבוב של קליות. ובפרשת אמור רש"י קאי על איסור חדש, וזה אפי' קלוי כמות שהוא באש אסור. והו"ד באוצר התשובות על הלכות חדש.

והביא מספר הלכות פסוקות לגאונים (סוף הל' פסח) בזה"ל: לא שנא כי אכיל ליה לחמא, ולא שנא כי אכיל ליה כי מקלי, ולא שנא כי לא מקלי, דכתיב ולחם וקלי וכרמל. ע"כ. משמע דסתם תבואה שאינה קלויה נקראת כרמל. והוא כמ"ש רש"י בכריתות הנ"ל. והרא"ה בספר החינוך כתב, דהוא תבואה הקלויה בשבולים. ולפ"ז צריך לפרש מה שאמרו בכריתות דאיתיה בעיניה, היינו שלא נתרוקנו הגרעינין משבולים. וראה בשעה"צ (ס"ק נו). וכן משמע מלשון בעל הלכות גדולות (הל' עצרת, עמ' קפה), ומדברי הרד"ק בספר שרשים (ערך כרמל). וע"ע להגרי"פ פערלא בביאורו לרס"ג (ח"ב סי' קסד).

ואם אכל לחם קלי וכרמל מכל אחד כזית, לוקה ג' מלקיות, כמבואר בגמ' כריתות (ה.), וברמב"ם (פ"י מהלכות מאכלות אסורות ה"ג). וגם בספר המצוות הרמב"ם מנה לחם קלי וכרמל לג' לאוין. וראה מה שכתבנו בזה לעיל במבוא להלכות חדש.

וכתב הרדב"ז (הלכות מאכלות אסורות פ"י ה"ז) דצריך שיהיה ג' התראות וג' אכילות, דאם לא כן אינו לוקה אלא אחת. וכ"כ במנ"ח (מצוה שג אות י') שכיון שכל אחד הוא שם בפני עצמו, צריך התראה בשם הלאו. ועיין בתוס' (מו"ק ב: ד"ה משום) דצריך לפרש את שם הלאו שלוקה עליו. ואמנם

ב. בזמן שבית המקדש היה קיים היה אסור אפילו לקצור תבואה חדשה בארץ ישראל עד שיגיע זמן הקרבת העומר. או עד שיגיע זמן קצירת העומר. ויש אומרים שאיסור זה קיים גם בזמן הזה, ואין היתר לקצור תבואה חדשה קודם זמן העומר אלא על ידי גוי. ויש חולקים ומתירים בזה בזמן הזה. אבל איסור אכילה לכולי עלמא שייך בזמנינו וכדלהלן. [ובלאו הכי בארץ ישראל אין מצוי קמח מחמשת מיני דגן לפני הפסח]. ב)

יש שחולקים על זה, וס"ל שא"צ לפרש שם הלאו, כמבואר במנ"ח (מצוה לב אות ב', ובריש מצוה כט).

וכ"כ בשו"ת בנין ציון ח"ב (סי' לד) שדעת הרמב"ם שא"צ לפרש את הלאו בהתראה.

אם בזמן הזה מותר לקצור את התבואה קודם זמן העומר

ב) **במשנה** מנחות (ע.): שנינו: החיטין והשעורין והכוסמין והשיבולת שועל והשיפון וכו' אסורים בחדש מלפני הפסח, ומלקצור לפני העומר. ע"כ. וכ"פ הרמב"ם (פ"ז מהלכות תמידין הי"ג): אסור לקצור קודם קצירת העומר. וע"ש בכס"מ שהעיר, שבגמ' אמרו קודם שהביאו קרבן העומר, שהוא יום ט"ז, ואין האיסור תלוי בקצירת העומר אלא בהבאתו. ע"ש. ובאמת שזו מחלוקת רש"י ובתוס' בפירוש הגמ' שם, דבגמ' שם אמרו, מאי קודם לעומר, ר' יונה אמר קודם קצירת העומר, רבי יוסי בר זבדא אמר קודם הבאת העומר. ופי' רש"י, קודם קצירת העומר, אבל לאחר קצירת העומר שרי לאכול חדש בהאיר המזרח. ולר' יוסי קודם הבאת העומר אסור לאכול חדש, דעומר מתיר בזמן שביהמ"ק קיים ולא האיר המזרח. ובתוס' שם פירשו, דביו"ט ליכא קצירה, ומיד בליל ט"ז קוצרין העומר, ולהכי קתני קודם הפסח, ור' יוסי בר זבדא סובר, קודם הבאת העומר, אסור בחדש ולקצור לפני העומר. וכתב בשו"ת שאגא"א (בחדשות דיני חדש סי' ה') דלא נחלקו אלא לענין אכילת חדש, אבל לענין הקצירה כו"ע מודו שהקצירה היא המתרת. עש"ב. וראה בתוס' יו"ט (פ"א דחלה מ"א).

ויש לחקור אם איסור קצירה שייך גם בזה"ז שאין לנו קרבן העומר. דאפשר דדוקא כשיש עומר צריך שיהיה העומר ראשית קצירכם, אבל כשאין קצירת העומר מותר לקצור לפני זמן העומר. או דילמא דאיסור זה שייך גם בזה"ז, שגם הזה"ז ראוי להבאת העומר, לפי מאי דקיי"ל מקריבין אע"פ שאין בית [רמב"ם פ"ו מהלכות בית הבחירה הט"ו]. וקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעת"ל לענין מקדש וירושלים, כמבואר ברמב"ם (שם הלכה טז).

והנה במנ"ח (מצוה שב אות טז) כתב, דלפי שיטת התוס' במנחות (סו.) שעומר שנקצר ביום פסול, ובסוף הלילה מותר לקצור, אע"פ שכל היום אסור באכילה, דמ"מ הקצירה אינה תלויה בהבאה. אבל להרמב"ם דנקצר ביום כשר לעומר, בודאי אסור לקצור אף ביום קודם שיקצרו העומר, ולא אמרי' דזמן הקצירה יתיר הקצירה, כמו דיום הנף מתיר חדש אף בלא העומר. ע"כ. וביארו בהגהות שם, דחלוק איסור קצירה מן החדש, שאיסור אכילה כתוב במפורש בתורה בלשון לאו, לא תאכלו, ולכן העומר הוא בגדר מתיר. משא"כ איסור קצירה אינו מפורש בתורה, אלא מכללא שמעינן, כיון שהעומר הוא ראשית קצירכם, ממילא אסור לקצור קודם לעומר. אולם כשאין עומר, מותר מיד לקצור.

ומבואר דאף שבמנ"ח לא כתב בזה"ז, בהגהות שם ביארו דכוונתו לזה"ז שאין עומר.

והרמב"ם (בפ"י ממאכ"א) כתב כל דיני חדש, ולא הזכיר איסור קצירה, ורק בהלכות תמידין הזכיר איסור זה. וכן בטור וש"ע (סי' רצג) לא הזכירו כלל איסור קצירה לפני העומר. ולכאורה יש ללמוד מזה דליכא לאיסור קצירה קודם העומר בזה"ז. אך יש מקום לדחות דמה שלא הזכיר דין קצירה בהלכות מאכ"א היינו משום דקאי בהלכות איסורי אכילה, ולכן לא כתב דין קצירה. ולעולם הרמב"ם מודה דאיכא איסור קצירה גם בזה"ז. [ראה להלן בסברא זו].

ועיין בשו"ת שאג"א החדשות (דיני חדש סי' ח') שכתב, שהרמב"ם סובר שגם בזה"ז אסור לקצור באר"י מה"ת. שהרי גם ספיה"ע ס"ל דהוי דאורייתא בזה"ז, וכמ"ש בהלכות תמידין (פ"ז הכ"ד). ומה שלא הזכיר בפירוש איסור קצירה בזה"ז, הוא משום שאין דרכו לכתוב אלא דברים המפורשים בש"ס, ולא נמצא בפירוש בש"ס שאסור בזה"ז. ושוב כתב דלמ"ד קדושה ראשונה לא קידשה לע"ל, א"כ בטלה קדושת הארץ, וגם אר"י בזה"ז דינה כמו חו"ל בזמן המקדש. דהוי כמקום שאין אתה מביא אתה קוצר. וכמ"ש רש"י (בפסחים נו.) לגבי אנשי יריחו, שאין שם איסור קצירה לא מה"ת, משום שאין מביאין משם עומר, ולא מדרבנן, משום דחדש בדיל מיניה. ע"ש. ואע"פ שביריחו נוהגים תרו"מ מדרבנן, בקצירת חדש לא אשכחן שגזרו, ואין דנים דברי סופרים מדברי סופרים. [ידים פ"ג מ"ב]. וע"ש שהעלה, דכיון שקדושת אר"י לא קידשה לעת"ל, ובביאת עזרא לא קידשה משום דלאו כולהו סלקי, ולכן גם הרמב"ם פסק שחלה בזה"ז דרבנן. א"כ אין איסור קצירה קודם לעומר בזה"ז.

גם הרש"ש (מנחות ע.) כתב בפשיטות, דמכיון שאין קרבן העומר בזה"ז, מותר לקצור לפני העומר.

ואמנם בספר מלבושי יו"ט (חלק ב קונטרס חובת קרקע סי' יא) כתב, דשאני חלה מחדש, שהרי חדש לשיטת הרי"ף והרמב"ם אסור בזה"ז מה"ת גם בחו"ל, משום שלדעת ר"ע מיד כשבאו לארץ נאסר החדש, וא"צ קידוש. משא"כ בחלה שצריך קידוש ע"י ביאת כולם. ולכן בזה"ז אינה דאורייתא. וממילא לדעת הרמב"ם והרי"ף שפסקו דחדש בזה"ז דאורייתא גם בחו"ל, וכר"ע שנתחייבו בחדש מיד כשנכנסו לארץ, א"כ לענין הקרבת עומר לא בטלה קדושת הארץ אף בזה"ז וראוי להבאת עומר, ואסור לקצור קודם שהאיר המזרח גם בזה"ז. ודלא כהשאג"א הנ"ל. וגם להסוברים שחדש בחו"ל מד"ר, אסור לקצור באר"י גם בזה"ז קודם שהאיר המזרח.

גם בשו"ת משכנות יעקב (יו"ד סי' סז) כתב, שאסור לקצור בזה"ז באר"י קודם לעומר.

וכן בחי' השפת אמת למנחות (ע.) כתב, שאסור לקצור, משום שבמהרה יבנה ביהמ"ק, ונמצא שביטל ראשית קצירכם. והובא בספר פסקי תשובה ח"א (סי' צה). וכתב, דמירי דוקא באר"י.

והגרצ"פ פראנק בחי' הר צבי למנחות (סט:)

ובמקראי קודש (עניני פסח חלק ב סי' סה) אחר שהביא דברי המשכנות יעקב והרש"ש הנ"ל כתב, שעדיין י"ל שגם בזה"ז נקרא ראוי להבאת העומר, לפי מאי דקיי"ל מקריבין אע"פ שאין בית. וקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעת"ל לענין מקדש וירושלים. וכן משמע מהתוס' (מנחות עא: ד"ה ומתירין) שאנשי יריחו היו אחר החורבן, ואע"פ כן אמרו בברייתא שהיו קוצרין לפני העומר שלא ברצון חכמים. וכן משמע מדברי השטמ"ק במנחות (פד:) שכתב, דלמ"ד דחדש נוהג בחו"ל יש תקנה לקצור לפני העומר ע"י מכירה לגוי, עד לאחר הקצירה. משמע שנוהג איסור קצירה גם בזה"ז. וסיים, ולמעשה באר"י עד עכשיו אינו מצוי קמח מחמשה מיני דגן לפני הפסח, וכתבתי רק להלכה, ולמעשה עוד יש לדון בזה. ושוב כתב, די"ל שהרמב"ם לשיטתו דס"ל דספיה"ע בזה"ז מדאורייתא, שגם בזה"ז מקריבין אע"פ שאין בית. אבל שאר הראשונים והטור והש"ע (או"ח סי' תפט) סוברים דספיה"ע בזה"ז מדרבנן [וראה בזה בסוף המבוא ליללקו"י איסור והיתר כרך ב']. אלא שיש לחלק בין ספיה"ע לקצירה. ובהררי קודש שם כתב, שבמציאות לא יניחו לנו הנכרים שנאחזו במקום להביא קרבן העומר, וכמ"ש המהר"ם גלאנטי לענין מעשר שני, כמובא בספר מקדש מלך (דף לא). וא"כ בזה"ז אף שהמקום ברשות ישראל, נמנעים מלהקריב מכמה סיבות, ובפועל לא נקרא עדיין ראוי להבאת עומר, ואין איסור קצירה לפני העומר.

ויש לדון בזה גם מצד חשש שאם יקצרו קודם העומר, יבואו לאכול מהתבואה החדשה. דהנה במשנה מנחות (פ"י מ"ה) שנינו: משקרב העומר יוצאין ומוצאין את שוקי ירושלים מלאים קמח קלי שלא ברצון חכמים, דברי ר"מ. ר' יהודה אומר ברצון חכמים היו עושין. ומבואר בגמ' שם, שטעם מחלוקתם הוא, אם חדש בדילי מיניה, ואין

לחוש שמא יבוא לאכול ממנו בשעת קצירה, או לא. וכתב בספר היראים (סי' קסט): מתולדות חדש וכו' ושלא לטלטלו ולהתעסק בו באיסורו שמא יבוא לאוכלו, דתנן משקרב העומר וכו', וקיי"ל כר"מ בגזירותיו.

ולפ"ז כך הדין גבי קצירת עומר, דאם יקצור קודם זמן ההיתר, יש לחוש שמא יבוא לאכול מהתבואה. והרמב"ם בפי' המשניות [הנדפס מחדש מכ"י] כתב: הלכה כר"מ. וכתב הרב המו"ל שכן הוא בכל כתבי היד, ובנדפס שיבוש הוא. וגם במשנה תורה הרמב"ם לא כתב שמותר לעשות קלי וכו' לפני העומר. ומשמע לכאורה דאסור לקצור תבואה חדשה קודם זמן הקרבת העומר.

ואמנם במשנה במנחות (עא.) שנינו, שאנשי יריחו היו קוצרין וגודשין מתבואת חדש קודם לעומר, וחכמים לא מיחו בידם על הקצירה אלא על הגדישה. ובפרש"י שם מבואר, שגם ר"מ לא גזר שמא יבוא לאכלו אלא כשעוסק בו טובא בקצירה ובטחינה וקלי והרקדה. ועוד שלא במקום פסידא הוא, אבל אנשי יריחו שיש פסידא והתירו להם לקצור, מודה ר"מ שברצון חכמים היו עושים. ויש שכתבו, דמה שהתירו קמח קלי בשוקי ירושלים, הוא משום עולי רגלים, הלא"ה אסור מחשש שמא יבואו לאכול. וכ"ה בתוס' רבינו פרץ (פסחים יא.).

ועיין לאבודרהם (סדר תפלות פסח) שכתב: ואם תאמר, למה הצריכו לבדוק חמץ בחורים ובסדקים ולהוציאו מן הבית יותר משאר איסורין, וכי תימא שאני נבילות וטריפות דבדילי מיניה אינשי, אבל חמץ לא בדילי מיניה אינשי, א"כ אמאי בנזיר וכו', וגבי חדש ג"כ שאסור עד ט"ז בניסן, ואפי' בחו"ל ואין בדלין ממנו לא הצריכו להוציאו מביתו, וי"ל שהטעם בחמץ מפני שהתורה הזהירה בו יותר משאר מצוות, ואסרה אותו בבל יראה וכו'. ע"כ. ולכאורה היאך כתב דחדש לא בדילי מיניה אינשי, והרי בגמ' בפסחים הנ"ל מבואר דחדש בדילי מיניה אינשי. וצ"ל דכל מה שאמרו בפסחים דבדילי מיניה, היינו לר"י, אבל לר"מ שאסר לא בדילי מיניה. והיראים והרמב"ם בפירוש המשניות פסקו כר"מ, וא"כ י"ל דהרד"א והרדב"ז ג"כ יפסקו כר"מ. וצריך לעיין בזה.

ומהר"י נאג'ר בספרו מועדי ה' (הל' בדיקת חמץ דף לג) עמד ע"ז, וכתב, שגם הרדב"ז (סי' תקמו) הביא דברי הרב השואל שחדש לא בדילי מיניה אינשי, והרדב"ז שתק לו. וכתב, שדוקא בקצירה אמרי' חדש בדיל מיניה, אבל בטחינה קליה וכיו"ב גם בחדש לא בדילי מיניה. וע"ע במאו"י (פסחים שם).

ונמצא דגבי קצירה ליכא למיחש לאסור שמא יבוא לאכול, דלגבי קצירה לחוד שפיר אמרי' דבדיל מיניה.

וכ"פ בשו"ת שאג"א החדשות (דיני חדש סי' ד') שמותר לקצור קודם העומר, ואין לחוש שמא יבוא לאכול ממנו בשעת קצירה, שהלכה כרבי יהודה דלא גזרינן שמא יבוא לאכול. אלא שגם רבי יהודה לא התיר אלא לקצור ולא לשאר דברים, כדמוכח מאנשי יריחו שהיו גודשין שלא ברצון חכמים. ופירשו התוס' בפסחים (יא.) שהטעם שלא גודשין משום שבגדישה ליכא פסידא. וגם משמע שדוקא בבית השלחין התירו לקצור משום שיש פסידא אם משהה אותו, אבל שאר מקומות שאין פסידא אסור לקצור, שמא יבוא לאוכלו. ודוקא לעטר שוקי ירושלים לעולי הרגל התירו לעסוק בו, משום שחדש בדיל מיניה, כמו שכתבו התוס' בפסחים שם. וא"כ בכל מקום יש לגזור שמא יבוא לאוכלו, בין בארי' ובין בחו"ל. ותימה על הטור והאחרונים שלא הזכירו כלל איסור זה. ויתכן שמפרשים שלרבי יהודה אין לגזור כלל שמא יבוא לאוכלו, משום שחדש בדיל מיניה, ולא משום עולי רגלים הקילו. ומה שאין גודשין אינו משום שמא יבוא לאוכלו, אלא מפני החשד. וזה פי' הגמ' בפסחים שם, שגם בקציר מצוה לא יעשה אותם כריכות, משום "כמה דאפשר לא טרחינן". ע"ש. וכוונת הגמ' שלא יטרח יותר מן המוכרח, משום חשד, שלא כולם יודעים שקוצר לצורך מצוה, ויחשדוהו שעובר על מימרא דרחמנא "ראשית קצירכם", ולכן כשלא עושה מהם כריכות ניכר שהוא למצוה ואין חשד. וכן בבית השלחין קוצר ולא גודש, שהכל יודעים

שלא קצר אלא משום שיש צורך כדי שהתבואה לא תפסד, ולא יחשדו שעובר על מימרא דרחמנא. ולכן השמיטו הטור ושאר פוסקים איסור זה, דהאי טעמא ליתא אלא באר"י שנאסר בקצירה לפני העומר, אבל בחו"ל קוצרין וגודשין וכו' ואין לחוש שמא יבוא לאוכלו, דהא בדיל מיניה.

וכן משמע מדברי הרמב"ם שכתב בהל' תמידין (פ"ז הי"ג) "אסור לקצור באר"י וכו' קודם לקצירת העומר וכו', בד"א בקציר שראוי להביא ממנו עומר, אבל בית השלחין שבעמקים הואיל ואין ראוי להביא ממנו, קוצרין אותו לפני העומר, אבל לא יגדוש". עכ"ל. ובהלכות מאכ"א (פ"י) לא כתב כלל איסור קצירה, משום דשם מדבר באיסור חדש שנוהג מה"ת בכל מקום ובכל זמן, ולכן לא הזכיר כלל איסור קצירה לפני העומר. ואם היה סובר שיש איסור קצירה בזה"ז שמא יבוא לאוכלו היה לו לכתוב זאת בהלכות מאכ"א, וממה שלא כתב, מוכח שאין האיסור שמא יבוא לאכלו, אלא משום חשד, כמ"ש. [ולכאורה היה אפשר לומר, דמאחר והרמב"ם עוסק בהלכות מאכ"א, שהם עניני אכילה, לפיכך לא הזכיר דין קצירה שהוא על הגברא. אולם הרי מצינו שהרמב"ם מנה איסורין אטו אכילה, כגון איסור סחורה בדברים האסורים (סוף פ"ח מהלכות מאכ"א) אף שהאיסור על הגברא]. ומ"מ קשה לי הרי קיי"ל הלכה כר"מ בגזירותיו אפי' במקום רבים, כמו שאמרו בכתובות (נז.), וא"כ היה צריך לפסוק כאן כמותו, שאסור לקצור שמא יבוא לאוכלו. וי"ל דהיכא דסתם לן תנא דלא כר"מ, אין הלכה כמותו בגזירותיו, דסתם משנה עדיפא מרבים, והכא סתם לן תנא במשנה דאנשי יריחו הנ"ל דלא כר"מ. ואחרי כתבי ראיתי להיראים שכתב לאסור טלטול ועסק בחדש שמא יבוא לאכלו, שהלכה כר"מ בגזירותיו. ובמקומי אני עומד, דבהא הלכה כר' יהודה, כדמשמע מהרמב"ם הטור וש"פ. ושו"ר שהרמב"ם בפי' המשנה פסק להדיא כר' יהודה. [וכבר כתבנו לעיל מ"ש הר"י קאפח שהנדפס בספר המצוות שלפנינו הלכה כר"י הוא שיבוש, ובכל הכתבי-יד איתא כר"מ].

והגרש"ז אויערבאך בספרו מעדני ארץ (שביעית סי' ה' אות יד), **ובשו"ת מנחת שלמה ח"ג** (סי' קנח אות כא) **הביא** מ"ש במלבושי יו"ט הנז', שאסור לקצור גם בזה"ז קודם העומר, משום שצריך להיות ראשית. וכתב, דא"כ גם בזה"ז שאין ביהמ"ק קיים איסור קצירה עומד במקומו, משום שבמהרה יבנה ביהמ"ק. והקשה על זה, דא"כ גם בזה"ז שאין מקדש אמאי אין קוצרין לצורך העומר, אע"פ שא"א להקריבו, הרי הקצירה עצמה היא מ"ע חשובה הדוחה שבת. ואי נימא שצריך שתהיה קדושה בשעת קצירה, ניחא, דבזה"ז אין מקדישין. ושוב הוכיח דליתא, שא"צ קדושה בשעת קצירה, ומה שאין קוצרין הוא משום שאינה נחשבת קצירה לשמה, או משום שמצות קצירה אינה אלא כשהיתה מצות הבאה.

ובמנחת שלמה הנ"ל נשאל, על קצירה בזה"ז בשדה שעיקר זריעתה לכותנה, ובזמן הפנוי זורעים תבואה הנקצרת שחת להאכיל בהמות. [וביאר באוצר התשובות, דהנה משנה מפורשת שנינו שמותר לקצור לשחת להאכיל בהמתו. אך יש לדון בתבואה שכבר גדלה יותר משליש מגודלה, והרב נוקט דשיעור שחת אינו שליש בישול, ורק כסניף הוסיף להקל משום ששליש אינו בגודל. ובאמת במקומות אחרים בספריו נראה שנוטה לפסוק כרבינו חננאל (ראש השנה יב:) ששליש הוא שליש בגודל. וע"ע במנחת שלמה ח"א (סי' נא אות יד)]. **והשיב, אף שהשאג"א** (בחדשות דיני חדש סי' ד') **כתב** שאין בזה איסור חדש, מ"מ **המלבושי יו"ט** (בקונטרס חובת קרקע סי' יב) **הירבה** להשיב עליו ופוסק לאסור. ונראה שלא היה לפניהם השטמ"ק שנדפס מחדש על מנחות, ושם בדף פד. מבואר בשם ר"י דאף בחו"ל אסור לקצור. אך אע"פ כן נראה להקל משום שהנידון הוא בקיבוץ בארות שנמצא בעמקים, וגם כיון שהפוסקים לא הביאו לאסור קצירה בחו"ל, [אף אלו דס"ל דחדש אסור מה"ת גם בחו"ל]. ואף שהקצירה היא מצוה בפני עצמה, דאפשר דשיעור שליש הוא שליש בישול ולא שליש גודל החטה, כי בשעה שהחטה הביאה רק שליש הרי היא ממש נוזלי כמו מים, ואילו במשנה (פ"א דחלה מ"ג) מבואר, שגם בפחות משליש חייבת בחלה. וגם לענין חדש תמהו על התוס' בפסחים (כג. ד"ה קוצר). ופירשו כוונתם רק לענין קצירה. וגם אפשר דבנ"ד

ג. איסור קצירת תבואה חדשה קודם זמן העומר, אינו נוהג בחוץ לארץ. והדבר מצוי בעיקר במדינות דרום אפריקה, ולכן יש להתיר לקצור התבואה קודם הפסח, ובפרט שאם לא יקצרו שם את התבואה עד הפסח היא תתקלקל. [ולגבי אכילה ראה להלן]. ג)

ד. יש מי שאומר שמותר לעניי ישראל ללקוט מתבואה חדשה ולהצניעה עד העומר הבא, ואין חוששין שמא ישכחו ויאכלו מהתבואה קודם שיגיע זמן העומר, [שהוא איסור חדש], מאחר שסוף סוף הם יודעים שזה הדגן הוא חדש ואסור לאוכלו. ד)

קיל טפי שגם תחלת זריעתן אינה אלא לשחת, ולכן נראה דלמעשה יש להקל. ע"ש.

ובדין זה שאין מקפידים כיום לקצור קודם זמן העומר, שהרי קצירה זו מצוה בפ"ע, ראה במ"ש בשד"ח ח"ח (עמ' 101), **ובמעדני ארץ** (שביעית סי' ח' אות יד).

קצירת תבואה חדשה בחוץ לארץ

ג) **ע"פ** המבואר בהערה הנ"ל. והנה במנחות (פג:) מבואר, שאין עומר קרב מתבואת חו"ל. ושם (פד.) מבואר, דרבי יוסי בר יהודה פליג, וס"ל שעומר בא מחו"ל. ונחלקו הראשונים אם יש איסור קצירה בחו"ל, או לא. והרמב"ם (פ"ז מהלכות תמידין ומוספין הי"ג) כתב, דאסור לקצור באר"י. ומשמע דבחו"ל מותר לקצור גם קודם זמן העומר. ואע"פ שהרמב"ם סובר דחדש נוהג בחו"ל מה"ת, עכ"ז לענין איסור קצירה לא אסר אלא באר"י.

ובשטמ"ק מנחות שם (אות א') הביא מחלוקת בזה, שדעת ר"י בתשובה, שגם בחו"ל אסור לקצור, משום דקיי"ל כרבי יוסי בר יהודה. אמנם מותר להערים למוכרו לגוי עד לאחר קצירה, ואז מותר אח"כ להכניסו לבית, אע"פ שאין גודשין וכו', התם אין הפסד להמתין וכו' והר"מ מפרש דלרבי יוסי בר יהודה נמי שרי לקצור בחו"ל, אע"פ שאכילה בחו"ל אסורה מה"ת, משום דדרשינן ממושבותיכם, בכל מקום שאתם יושבים, אבל גבי קצירה לא כתיב ממושבותיכם.

ויש שכתבו הטעם לזה, דאיסור קצירה בחמשה מיני תבואה ילפי' במנחות (ע:) ראשית ראשית מחלה, ואין גזירה שוה למחצה, וכמו שחלה אינה נוהגת בחו"ל, כך איסור קצירת חדש אינה נוהגת בחו"ל. וכ"כ בשו"ת מלבושי יו"ט ח"ב (קונ' חובת קרקע סי' יג).

ובשו"ת שאג"א החדשות (דיני חדש סי' ד') כתב, שמותר לקצור בחו"ל לפני העומר, משום שראשית קצירכם אינו אלא באר"י שראוי להביא ממנה קרבן העומר. וגם מדרבנן מותר לקצור בחו"ל, ואין לחוש שמא יבוא לאכול ממנו בשעת קצירה. ואמנם שם בסי' י"ד כתב, דכל חו"ל נקרא ראוי להבאת העומר, משום שע"י כיבוש רבים יהפך לאר"י.

גם באור שמח (פ"ז מתמידין ומוספין ה"ג) כתב בפשיטות דאיסור קצירה לא שייך בזה"ז, והביא לזה ראיות.

ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ב (סי' תקסב) כתב, דבמדינות שאם לא יקצרו יש חשש שהתבואה תתקלקל, יש להתיר לקצור קודם הפסח, ולסמוך על הרמב"ם שאין בחו"ל איסור קצירה. וגם אפשר דבזה"ז אין איסור קצירה כלל. ע"ש.

ליתן לעניים תבואה חדשה

ד) **במשנה** (פ"ט דתרומות מ"ב) הזורע תרומה בשוגג וכו' וחייבת בלקט שכחה ופאה, ועניי ישראל ועניי כהנים מלקטין. ועניי ישראל מוכרין את שלהם לכהנים בדמי תרומה, והדמים שלהם. ר"ט אומר לא ילקטו אלא עניי כהנים שמא ישכחו ויתנו לתוך פיהם. א"ל ר"ע

ה. מותר להסתחר בתבואה חדשה, ואין חשש שמא יבוא לאכול מתבואה זו, אחר שיש היתר לאיסור. ויש חולקים ואוסרים לעשות סחורה באיסור חדש. ויש המקילין בזה במקום צורך באופן שממנה גוי במקומו לקנות לו או למכור לו איסור חדש. ואם אי אפשר על ידי גוי, יוכל למנות יהודי ויודיע לו מראש שלא ימסור לו מה שבידו אלא לאחר הפסח, ובאופן כזה אין חשש שיאכל מהמאכל, שהרי אין המאכל בידו, ואותו אדם שהתמנה להסתחר בדבר, אם הוא גוי לא איכפת לנו שיאכל, ואם הוא יהודי, אין חשש שיאכל, שלא נחשדו ישראל על הגזל. [ומיהו מעיקר הדין מותר להסתחר באיסור חדש]. ה)

א"כ לא ילקטו אלא טהורים. ופסק הרמב"ם (פי"א מהלכות תרומות הכ"ז) דעניי ישראל ועניי כהנים נוטלים ממנה מתנות אלו. והיינו דר"ע אינו דעה שלישית במשנה לומר דאף טמאים אסורים, אלא ר"ע היינו ת"ק ובא לחלוק על ר"ט. וא"ל אם כדבריך צריך שלא ילקטו אלא טהורים, ולמה נחלקת רק בעניי ישראל, ולעולם ס"ל דלא חיישינן. וא"כ ה"ה הכא כיון דידעי עניים שזה הדגן הוא חדש ואסור לאכלו, מותרים ללקוט ממנו ולהצניעו עד עומר הבא, ולא חיישינן דילמא אשתלו ואכלי, וכן הפועלים העוסקים בשכר של שעורים אלו אף שהם דרכם ומנהגם לשתות כל זמן שעוסקים במלאכתם עד שמכניסים אותו לאוצר לא חיישינן דילמא אשתלו ושתו, כיון שיודעים שהוא איסור חדש. וכמבואר כ"ז בשו"ת תורה לשמה (סי' קכח).

אלא שיש לעיין דכל מאי דאשכחן להדיא דשרי היינו בתרומה דבדילי מיניה אינשי, אבל באיסור חדש דאסור לכל אדם לקצור שמא יבוא לאכול משום דלא בדילי מיניה אינשי, א"כ גם לעניים יהיה אסור לקצור, ואין סברא לחלק בזה. אך לפי מה שנתבאר לעיל דחדש בדילי מיניה אינשי, וכמבואר בפסחים (יא.) ובמאו"י שם, יש להתיר בנ"ד.

לעשות סחורה באיסור חדש

ה) **הנה** איסור סחורה בדברים טמאים מבואר במשנה (פ"ז דשביעית מ"ד), ובגמ' פסחים (כג.), וילפינן ליה מדכתיב ושקץ יהיו לכם, בהוייתן יהיו. וכ"ה ברמב"ם (פ"ה מהלכות מאכל"א הי"ז), ובטור ובש"ע (יו"ד ר"ס קיז): כל דבר שאסור מה"ת אע"פ שמותר בהנאה אם הוא דבר המיוחד למאכל אסור לעשות בו סחורה וכו'. ע"כ. ונחלקו הראשונים אם הוא איסור תורה או איסור דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. שדעת התוס' שם, שאיסור זה הוא מה"ת. וכ"ד הרא"ש, הנימוקי יוסף, האו"ז, שבולי הלקט, רבינו שמשון, רבינו פרץ, רבינו ירוחם, האגודה, התשב"ץ, המהרש"ל, הפר"ח, ועוד. ולעומתם דעת הרשב"א בח"ג (סי' רכג) דאיסור זה אינו אלא מדרבנן, דגזרינן שמא יאכל מהם. וכ"ד הרב תרוה"ד בשם התוס' (סי' ר'), ועוד פוסקים, כמו שה"ד בשד"ח ח"ה (דף קה:), ובכה"ח (למרן אאמו"ר זיע"א יו"ד סי' קיז אות יט). ובשו"ת יבי"א ח"ח (חיו"ד סי' יג). וע"ע בזה בשו"ת חות יאיר (סי' קמב), ובשו"ת חת"ס (יו"ד סי' קד), ובשו"ת נו"ב (מה"ת חיו"ד סי' סב).

ועלתה הסכמת האחרונים שאיסור זה הוא מדרבנן. ולדעת החת"ס הנ"ל, גם להסוברים שהוא מה"ת, זו גזרה של התורה שמא יאכל. ויש בזה אריכות כיעויין בפוסקים הנ"ל. [וראה במבוא להלכות בב"ח, בילקו"י איסור והיתר כרך ג', בדין גזירות דאורייתא].

ויש לדון אם איסור זה שייך גם בדבר האסור לזמן, כמו באיסור חדש, או שאין איסור סחורה בדברים הטמאים אלא בדברים האסורים לעולם. וכמו שחילקו כיו"ב בירושלמי (רפ"ג דערלה)

דלר' אבהו אף שבכל מקום שנא' לא תאכל לא תאכלו וכו' היינו גם איסור הנאה, שאני חדש שמותר בהנאה, משום דחדש תלוי בזמן. ולכאורה לפ"ז ה"ה גם לענין איסור סחורה באיסור חדש, די"ל שאין איסור זה אלא בדבר שאין איסורו תלוי בזמן, אבל כל היכא שהאיסור תלוי בזמן ליכא לאיסור סחורה בדברים האסורים, שיש היתר לאיסורו. וכן אמרו עוד בירושלמי (פ"ב דפסחים ה"א), והא כתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, [ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה אפילו חיטים גמורים. ושמעינן דמותר בהנאה אף דכתיב לא תאכלו, וקשיא כרבי אבהו דאמר כל מקום שנאמר לא תאכל, לא תאכלו, לא יאכלו אחד איסור הנאה ואחד איסור אכילה]. ותירצו בירושלמי, אמר רבי אבא וכו' שנייה היא, שקבע הכתוב זמן. [והיינו דמה שחדש מותר בהנאה, היינו משום שקבע הכתוב זמן לאיסורו. שהוא איסור זמני, ולא דמיא לנבלה שאיסורה לעולם. הילכך קודם זמנו מותר בהנאה]. ולפ"ז ה"ה הכא נימא שמותר לעשות בו סחורה.

והנה איתא במנחות (סז:) ובפסחים (י:), תנן, משקרב העומר היו יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים שהם מלאים קמח וקלי שלא ברצון חכמים. דברי ר"מ. והיינו שהיו יוצאים בט"ז בניסן ומוצאים שוקי ירושלים מלאים קמח וקלי מן החדש למכור, וקודם יו"ט נקטף ונטחן ונתייבש הקלי בתנור. ושלא ברצון חכמים עשו, דאיכא למיגזר דילמא כי מעסקי ביה אתי למיכל מיניה. [רש"י]. רבי יהודה אומר, ברצון חכמים היו עושין. ולא קא גזר רבי יהודה דילמא אתי למיכל מיניה, אמר רבא שאני חדש מתוך שלא התרת לו אלא ע"י קטוף, הוא זכור. והיינו, שלא התרת לו קצירה כדרך כל השנה, קוטפין המלילות מן הקרקע, דהא אסור לקצור לפני העומר, דכתיב (ויקרא כג) עומר ראשית קצירכם אל הכהן, שהוא תחלה לקצירה, זכור הוא את איסור החדש ע"י שינוי המעשה, ולא אתי למיכל. [רש"י]. והקשה אביי, תינח בשעת קטיפה, טחינה והרקדה מאי איכא למימר, אלא אמר אביי חדש בדיל מיניה, חמץ לא בדיל מיניה. ופי' רש"י, חדש בדיל מיניה, שהרי לא הורגלו לאכול חדש כל השנה, ואין למדין לפשוט יד להושיט לפיהם. אבל חמץ הם למודין בכך כל השנה. ע"כ. והיינו שלדעת אביי מה שלר' יהודה ברצון חכמים עשו, היינו משום דאיסור חדש בדילי מיניה.

והנה מה שאמרו בתחלה שעשו כן שלא ברצון חכמים, היינו במה שקצרו את התבואה החדשה ולא חששו שמא יאכלו. אבל לא מטעם איסור סחורה בדברים האסורים. ואמנם אין לפרש דמ"ש בתחלה שעשו כן שלא ברצון חכמים היינו מטעמא דאיסור סחורה בדברים האסורים, ועל זה קאמר אביי דכיון דבדילי מיניה אינשי, אין איסור סחורה בחדש. דזה אינו, שהרי הכא איירינן לגבי איסור קצירה שמא יבוא לאכול, ולא איירינן לענין סחורה באיסור חדש. וממילא גם אם נאמר דטעם איסור סחורה בדברים האסורים בכל התורה הוא משום גזרה שמא יבא לאכול, כאן אין אנו חוששים לגבי סחורה בחדש, ורק לגבי קצירה מצינו חשש זה באיסור חדש. שהרי מצאו את שוקי ירושלים מלאים בזמן שכבר חדש הותר, והגמ' דנה רק לענין הקצירה, שהיאך קצרו בזמן שהתבואה עדיין היתה אסורה, ולא חששו שמא יבוא לאכול. אבל עצם הסחורה בתבואה החדשה היתה לאחר שכבר התבואה הותרה. וגם אי"נ דאיסור סחורה בדברים האסורים אינו משום גזרה שמא יאכל, אלא איסור בפני עצמו, ובפרט אי נימא שהוא איסור תורה, הכא לא מצינו שאסרו להסתחר בחדש, וכל הדיון בגמ' הוא לענין קצירה. ומבואר מסוגיא זו שאין אנו אוסרים להסתחר באיסור חדש. ועל כרחנו לומר כן, דאי נימא דהסוגיא לא איירי מאיסור סחורה בדברים האסורים, ורק מצד הקצירה, אבל אין הכי נמי הכא יש לאסור מצד איסור סחורה בדברים האסורים, [שגם בדבר האסור לזמן מסויים בלבד נימא דקיים איסור סחורה בדברים האסורים], א"כ היאך קאמר אביי דחדש בדילי מיניה וכו', ומה בכך דבדילי מיניה, הרי אכתי איכא איסור להסתחר בדברים הטמאים, מגזה"כ, ולאו מטעמא שמא יבוא לאכול. א"ו שבדבר שהוא אסור לזמן, ליכא

איסור סחורה בדברים הטמאים. ופשוט שאין לומר דזה גופא כוונת אביי לומר דהכא ליכא לאיסור סחורה משום שאין לחוש שמא יאכל. דהכא איירינן לענין קצירה.

והנה בספר שם חדש על היראים (סי' קסט דף סו ע"ד) כתב, שדוקא בשביעית ובכור ותרומה ונבילה, בהם יש איסור סחורה, אבל דבר שאיסורו איסור זמני, ואחר זמן מותר באכילה, כחדש, לא מצינו שיהיה בו איסור סחורה. וכיו"ב מצינו בספרי (פר' נשא פיסקא כג) שנזיר מותר לו לעשות סחורה ורפואה ביין ושכר, ונלמד ממה שאמרה התורה, ויין ושכר לא ישתה, בשתיה הוא אסור, אבל מותר ברפואתו ובסחורתו. ומשמע דאיסור סחורה ורפואה שוים, ומכיון שמבואר בתוספתא (מנחות סופ"י) שמותר להתרפאות בחדש, ה"ה לסחורה. וכן ראיתי שציינו שכן כתב בספר בינת אדם (סי' סד): דמעשים בכל יום שמוכרין חדש, ומעולם לא שמענו פוצה פה. והרי הרשב"א כתב שאיסור סחורה במאכלות אסורות הוא שמא יאכלנו, וחדש בדיל מיניה, כמו שאמרו בפסחים (יא.). וכ"ד מהר"ד פארדו בחסדי דוד (על התוספתא במנחות, פ"י ה"ז, דף סא:) שמותר למכור לגוי תבואה חדשה. וכ"ד הגר"א כמו שהובא בכתר ראש (אות קמט), אף שהגר"א אסר חדש באכילה בכל תוקף. [ומ"ש בשם תשו' הרשב"א, ראה במה שכתב מרן אאמו"ר זיע"א בכה"ח על יו"ד (סי' קיז אות יט), ובשו"ת יבי"א ח"ח (יו"ד סי' יג).].

ואמנם בשו"ת שבט הלוי (יו"ד סי' קסב), דחה הסברא הנ"ל, וכתב להוכיח דאיסור חדש שוה לשאר איסורין לענין איסור סחורה בו. ואף שאמרו גבי חדש דאינשי בדילי מיניה [וראה בזה במאו"י ח"ב פסחים שם], מ"מ גם בשאר איסורין בדילי מינייהו ועכ"ז אסור להסתחר בהם. וע"ש בשבט הלוי שהביא בשם בית דוד [תלמידו של החתם סופר] שרצה להתיר להסתחר באיסור חדש, ודימה זאת למ"ש הפר"ח (יו"ד סי' פג ס"ק כו) גבי דג הברבוטא, דאף שהוא אסור באכילה, עכ"ז מותר להסתחר בו. דאינהו מיכל אכלי ליה ואנן לא משתרין ביה. וכ"כ המהרש"ל. אלא שיש לחלק בין נידון הפר"ח לנ"ד, דשאני התם שנתגלה שהדג הנז' הוא דג טהור, אלא שיש מקומות שהמשיכו לנהוג בזה איסור, ולזה התיר להסתחר בו. אבל באיסור חדש שהוא אסור לכו"ע, היאך נתיר להסתחר בו.

ואף שבספר בית דוד הנז' הביא משו"ת באר יעקב שמותר להסתחר אפי' אם רק דעה אחת מתירה, הנה לא מסתבר הכי, דכיון דאיכא רוב דיעות לאסור, היאך נתיר להסתחר. וגם מה שרצה להתיר מטעם דבזמן שהיו ישראל בארי"י היה לכל איש בביתו הרבה איסור חדש, ואין זה דרכי נועם שתאסור תורתינו הקדושה לאיסור כזה, אין זה נכון להלכה וכו'. סוף דבר לא מצאתי בעניי טעם מספיק להתיר והדברים נראים לאסור, ולכו"ע אסור עכ"פ מדרבנן. וסיים, והרוצה לסמוך על הבית דוד אין מזניחין אותו, שהיה רב גדול טובא, אלא שלענ"ד כתבנו שאין הדברים מוכרחים. ע"ש.

ולדינא מסתבר יותר כדעת הרב שם חדש, הרב בינת אדם, והבית דוד, דכיון שיש היתר לאיסורו ואינו איסור עולם, ליכא לאסור להסתחר בתבואה חדשה. וע"ע בשו"ת מנוחת משה (סי' לז) שעמד ע"ז היאך אנו עושין סחורה בחדש, שהרי דבר האסור באכילה מה"ת אסור לעשות בו סחורה. [ומ"ש גבי דג הברבוטא, ראה בילקו"י איסור והיתר ב' עמוד קעג].

וכ"ש בתבואה חדשה בחו"ל, שיש להקל להסתחר בתבואה חדשה, שהרי יש אומרים שאיסור תבואה חדשה בחו"ל הוא מדרבנן, ומבואר בירושלמי (פ"ז מב"ק ה"ז) דכל דבר שאיסורו מדרבנן, מותר לעשות בו סחורה. וכן מדוייק מלשון מרן בריש סי' קיז, שכתב, כל דבר שאסור מה"ת וכו'. וראה להלן מה שכתבנו בדין תבואה חדשה בחו"ל.

ועיין בשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סי' רלב), ובח"ז (סי' ריט) שהביא דברי הבינת אדם, והעלה להתיר להסתחר בתבואה חדשה ע"י גוי. ע"ש.

וע"ע בענין סחורה באיסור חדש, בשד"ח ח"ב (דף 81), ובח"ח (דף 100), ובשו"ת עין הבדולח (סי' סא).

ו. אין החדש אסור אלא באכילה אבל מותר בהנאה. ולכן מותר להאכיל תבואה חדשה לבהמתו, או לפועל גוי שלו.[1]

אם איסור חדש הוי איסור חפצא או איסור גברא

ו) **בברייתא** בקידושין (לח.) מבואר, דהחדש אין איסורו איסור עולם, ויש היתר לאיסורו ואין איסורו איסור הנאה. ולדעת רש"י שם היינו שאין איסור חדש איסור עולם שהרי לא נאסר אלא עד ששה עשר בניסן. והמאירי שם פירש, שבני נח לא נצטוו עליו כדרך שנצטוו בהרכבת האילן.

אלא שיש לחקור אם איסור חדש הוי איסור חפצא כערלה וכלאי הכרם, אע"פ שהוא איסור זמני, או אינו אלא איסור גברא דרמי אקרקפתא דגברי לעכב האדם מלאכול עד שיקדם פני אלוקיו בבכוריו, וא"ז איסור חפצא המונח על החדש. וכבר עמד בחקירה זו באור שמח (פ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"ז ד"ה אולם).

ולכאורה היה נראה דנפ"מ בחקירה הנ"ל, במי שנזהר בשתיית יי"ש מתבואה חדשה, וחבירו אינו נזהר בזה מפני שסומך על המקילין, כאשר יבואר, ומקדש או מבדיל אם יי"ש מתבואה חדשה, ומכוין להוציא י"ח את חבירו הנזהר בזה, אם יכול להוציאו י"ח קידוש או לא, דאי נימא דאיסור חדש הוי איסור חפצא, לכאורה אינו יכול להוציאו י"ח קידוש, דאיך יצא י"ח בדבר האסור בעצם. אבל אי נימא דאיסור חדש הוי איסור גברא, אפשר דכיון שהמקדש עצמו אינו נזהר באיסור זה, וסומך על המקילין, ממילא יכול גם להוציא אחרים י"ח קידוש. אולם גם אי נימא דהוי איסור חפצא, מאחר וחבירו נוהג בזה היתר, שפיר יכול להוציאו י"ח, בפרט דקידוש על היין אינו אלא מדרבנן. ועיין להרמ"א בהג"ה (סי' רעב ס"ט) שכתב, דמי שאינו שותה יין משום נדר, יכול לקדש עליו, וישתו אחרים המסובין עמו. ואם אין אחרים עמו יקדש על הפת, ולא על היין וכו'. [הגמ"י]. ע"כ.

והנה נודע מ"ש הר"ן בנדרים (יח.) דמצוה ושבועה שתיהן איסור גברא, וחייל עלייהו איסור חפצא דנדרים וכו' משום דבנדרים כי היכי דאית בהו איסור חפצא איסור גברא נמי אית בהו וכו'. ע"ש. וא"כ אף שנדר הוי איסור חפצא עכ"ז הנודר יוצא י"ח קידוש על היין. ולפ"ז גם גבי איסור חדש, אף אי נימא דאיסור חדש הוי איסור חפצא, אע"פ כן יכול להוציא אחרים י"ח קידוש והבדלה. וכ"ש בנ"ד. [ועיין במג"א שם שכתב, דנראה שאסור לקדש על היין כדי שישתו אחרים, כיון שאחרים יודעים בעצמם לברך בורא פרי הגפן, וכמו שנתבאר לקמן בסי' רעד סעיף ד'. רק הם יקדשו בעצמם. ע"ש].

והנה בגמ' פסחים (כג.) אמרו, והרי חדש דרחמנא אמר לחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד היום הזה, ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה. [וקשה לרבי אבהו דנפקא ליה איסור הנאה מלא תאכלו, ואם כן גם בחדש צריך לאסור בהנאה]. אמר ר' שמעיה שאני התם דאמר קרא קצירכם, קצירכם שלכם יהיה. ובמנחות (עא.) אמרו, קוצר לשחת ומאכיל לבהמה. אמר רבי יהודה אימתי בזמן שמתחיל עד שלא הביא שליש. ע"ש. גם בתוספתא (ספ"י דמנחות) אמרו, חדש לפני העומר מותר לרפואה, לאכילת עכו"ם, לאכילת כלבים, לא אסרו אלא לאכילת ישראל בלבד. ע"כ. וכתב בפירוש חסדי דוד שם, שגם להאכיל לפועל גוי מותר, דומיא דבהמתו דמשתרשי ליה. וכן מותר להשתמש בתבואה חדשה לרפואה, אפי' להאכילו ע"י סממנין לחולה שאב"ס, דלא מיקרי אכילה כשאינו כדרך הנאתו. ע"כ. וכן אמרו עוד בתוספתא (פרק טו משבת ה"ח): מטלטלין את החדש בשבת. והיינו משום דחזי ליתן לבהמתו.

והרמב"ם (פ"ז מהלכות תמידין ומוספין הט"ו) כתב: תבואה שלא הביאה שליש מותר לקצור ממנה ולהאכיל לבהמתו. וכתב בכס"מ, דפסק כרבי יהודה (במנחות עא.) דאמר אימתי אינו אלא לפרש דברי ת"ק. [ובענין האכלת בהמתו באיסור

חדש, ראה עוד בשו"ת שואל ונשאל חלק ד' (יו"ד סי' פא). ע"ש].

והנה בירושלמי (פ"ב מפסחים ה"א) גרסינן, ר' אבהו בשם ר"א אומר, כל מקום שנאמר לא תאכל וכו', את תופס וכו'. והא כתיב ולחם וקלי לא תאכלו וגו', שנייה היא שקבע הכתוב זמן. ע"ש. והיינו, דהירושלמי מתרץ הקושיא מאיסור חדש, דשאני חדש שהכתוב קבע זמן לאיסורו. ולכן האיסור הוא רק באכילה ולא בהנאה. משא"כ בשאר האיסורים האסורים לעולם. ואילו לתלמוד דידן שאני חדש שיש לנו לימוד מיוחד להתירו בהנאה. וע"ש באור שמח שם שכתב, דבהא פליגי הבבלי והירושלמי (רפ"ב דפסחים), והירושלמי לטעמיה אזיל דס"ל דחדש לא חשיב איסור חפצא כיון שקבוע לו זמן, והוי כאיסור אכילה ביוהכ"פ דרמי אכתפא דגברי, ואיסור חדש שאני משאר מאכלות אסורות, שאיסורם איסור עולם. ולכן חדש הוא איסור גברא. ומש"ה לא שייך לומר גבי איסור חדש, שבכלל איסור אכילה יהיה גם איסור הנאה, שזה נאמר רק באיסורי חפצא. אבל באיסורי גברא אפשר דאסורים באכילה ומותרים בהנאה. ומש"ה פריך שם, ליתי עשה דמצה ודחי ל"ת דחדש. משא"כ לתלמוד בבלי דהוי איסור חפצא כנבילה וטריפה, דאף שהכתוב קבע לו זמן, מ"מ הוא איסור חפצא כשאר מאכלות אסורות, וא"כ לר' אבהו דכל מקום שנאמר לא תאכלו וכו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, גם חדש היה צריך להיות שאסור בהנאה. אלא דכתיב קצירכם שלכם יהיה. והא ודאי דלפ"ז לא דחיא מצות מצה לאיסור חדש.

ובשו"ת חזו"ע ח"א (סי' כח עמ' תסא) סייע את דבריו מדברי הנימוקי יוסף (על הלכות הרמב"ן פ"ב דנדרים טז.) וז"ל: שהנדרים חלים על דבר מצוה לפי שהנדרים איסור חפצא הם, ואין מאכילין את האדם דבר האסור לו, שלא אמרה תורה לעשות מצוה באיסורי הנאה, הילכך ליכא למימר בהא דליתי עשה דמצוה ולידחי ל"ת דנדרים. וכ"ש דנדרים עשה ול"ת הוא. ע"כ. וזהו כסברת האור שמח הנ"ל. ולשון הרמב"ם (בפ"ב מהלכות נדרים) הוא: וכמו מי שלא ימצא בליל פסח אלא מצה שאסורה עליו באכילה, כגון טבל והקדש, שאסורה עליו אכילתו, לפי שהוא מצוה הבאה בעבירה. ע"כ. ובשו"ת בית אבי ח"ד (סי' קלח אות יז) כתב להוכיח שהוא איסור חפצא.

אלא שלדברי האור שמח צ"ב מ"ש מאיסור חמץ בפסח, שאמרו בפרק כל שעה, אמר ר' אבהו כל מקום שנאמר לא תאכל לא תאכלו לא יאכל אחד איסור אכילה אחד איסור הנאה במשמע. והלא גם באיסור חמץ הכתוב קבע זמן לאיסורו, שלפני פסח היה מותר, וגם לאחר פסח מותר מה"ת, וחמץ שעבר עליו הפסח אסור רק מד"ר משום קנס. ובאמת שבביאורי הגר"א על הירושלמי (רפ"ג דערלה) מעיר בזה, והא דחמץ אסור בהנאה היינו משום שאותו חמץ שהיה אסור בפסח היה אסור לעולם.

ועכ"פ היוצא מזה דלשיטת הבבלי איסור חדש הוי איסור חפצא, אלא שיש לנו לימוד מיוחד המתירו בהנאה. ונפ"מ בזה אי אזלינן בתר מקום הבעלים בחמץ, או בתר מקום החמץ, וראה בילקו"י פסח כרך ב' עמוד רצד, סי' תמח הע' יא.

ואגב אורחא הנה ביומא (עג:) שנינו, יוהכ"פ אסור באכילה וכו'. והקשו בגמ', אסור, ענוש כרת הוא, לא נצרכה אלא לחצי שיעור. הניחא לר' יוחנן וכו' אלא לר"ל וכו'. ובירושלמי שם גם אמרו שהמשנה הוצרכה להשמיענו על חצי שיעור. אך לא אמרו שם הניחא לר' יוחנן וכו'. והביאור בזה, כי הנה בספר תוספת יוהכ"פ העיר, דאמאי לא מצינו במשנה בשום מקום ד"ז דחצי שיעור אסור, ורק במשנה בפ"ז דיומא רמזו על זה במה שאמרו יוהכ"פ אסור באכילה, ולא אמרו ענוש כרת.

ויש שכתבו ליישב, דהנה הרמב"ם (בפ"א מהלכות חמץ ומצה ה"ז) הביא לימוד מיוחד לאיסור חצי שיעור בפסח, מדכתיב לא יאכל. והעיר בכס"מ שם, דאמאי הוצרך להביא פסוק מיוחד לחצי שיעור גבי חמץ, הא חצי שיעור אסור בכל התורה כולה, וילפינן לה מדכתיב כל חלב לא תאכלו. ובמשנה למלך שם הביא בשם המהרלנ"ח שכתב, דא"א ללמוד איסור חמץ מחלב, דבחמץ היתה לו

שעת היתר קודם הפסח. ויש להעיר, דהא ד"ז דח"ש מבואר במשנה יומא, גבי איסור אכילה ביוהכ"פ. ושם הרי יש היתר לאכילה זו. וצ"ל דקאי על הילפותא של דין חצי שיעור, ולא על עצם הדין דחצי שיעור.

והנה מה שהמשנה הביאה דין חצי שיעור דוקא גבי יוהכ"פ, נראה, שהוא מטעם זה גופא, לחדש לנו שגם בדבר שיש היתר לאיסורו איכא איסור חצי שיעור. ועיין בשו"ת נו"ב (מהדו"ב סי' נג) שכתב ליישב דעת הרמב"ם, דטעמא דר' יוחנן הוא משום דחזי לאיצטרופי, והיכא שאכל חצי שיעור בסוף יום השביעי של פסח, ושוב אין פנאי לאכול עוד חצי שיעור, לא חזי לאיצטרופי, וא"א ללמוד מחלב, ולכן הרמב"ם כתב פסוק מיוחד לפסח. ובשו"ת רע"א (ס"ס קנד) כתב להסתפק בנידון הנ"ל, באכל חצי שיעור בסוף יוהכ"פ כשאין אפשרות לאכול עוד חצי שיעור. ע"ש.

והנה בירושלמי (פ"ו מתרומות ה"א) אמרו, דמודה ר"ל באיסורי הנאה דחצי שיעור אסור מה"ת. וביאר שם הגר"א, דסוף סוף גם בחצי שיעור הרי נהנה. ולפ"ז מובן מה שבירושלמי ביומא לא אמרו הניחא לר' יוחנן וכו', דס"ל להירושלמי דכיון שאיסור אכילה ביוהכ"פ הוא מצד ועניתם את נפשותיכם, הוי כמו איסור הנאה, דבזה לכו"ע חצי שיעור אסור. ור"ל מודה גבי יוהכ"פ דחצי שיעור אסור מה"ת. וכמבואר להדיא בירושלמי (תרומות שם), ומודה רשב"ל ביוהכ"פ, ומודה רשב"ל בעתיד להשלים. ופי' בפני משה שם, ומודה רשב"ל ביוהכ"פ דאפי' בחצי שיעור אסור הוא. וכתב במראה הפנים שם, דמהכא משמע דר"ל מודה ביוהכ"פ דאסור מה"ת בחצי שיעור, דהא מדמי לה בעתיד להשלים דבודאי איסורו מה"ת. אבל בבבלי יומא דפריך אסור ענוש כרת הוא, אמרו, הניחא לר' יוחנן אבל לר"ל מאי איכא למימר, ומשני מודה ר"ל שהוא אסור מדרבנן. ודוחק לפרש דגם הכא מדרבנן קאמר. ע"כ.

גם בגליון הש"ס שם כתב בשם היעב"ץ בספר לחם שמים, שחידש דלר"ל דחצי שיעור מותר מטעם דאכילה כתיב, ואכילה בכזית ביוהכ"פ, דכתיב לשון עינוי, א"כ יוכל להיות דעכ"פ זית אף שהוא פחות מכותבת מ"מ מודה ר"ל דאסור, דהא כזית הוא שיעור בכל מקום. ואף דביוהכ"פ הוא ככותבת, מ"מ כל דכתיב לשון עינוי, ועינוי יכול להיות בכזית ג"כ, אבל בפחות מכזית מותר גם ביוהכ"פ. ולדבריו יוכל להיות דמודה ר"ל ביוהכ"פ היינו בשיעור כזית.

ועכ"פ להסוברים דמודה ר"ל ביוהכ"פ בחצי שיעור דאסור מה"ת, א"ש למה המשנה הוצרכה לחדש דין חצי שיעור דוקא גבי יוהכ"פ. והיינו לומר דאף שאינו איסור חפצא אפ"ה יש בו דין חצי שיעור, דנחשב כאיסור הנאה אחר שהעיקר בו העינוי. ואמנם אף שעיקר איסור אכילה ביוהכ"פ הוא מצד עינוי, מ"מ כבר כתב בשו"ת יבי"א ח"ט (חלק או"ח סי' נד) דמותר לבלוע גלולה בערב יוהכ"פ, שיש בה כדי לחזק את גופו, כדי שלא ירגיש בצער הצום. ע"ש. והיינו דאף שע"י לקיחת הגלולה מיקל עליו את העינוי, מ"מ לא אסרה תורה עינוי ביוהכ"פ אלא כשהוא בא באכילה כדרכה. אטו מי שמחובר לאינפוזיה ומקבל דרך שם נוזלים לגופו, האם אינו נחשב כמתענה ביוהכ"פ. ודו"ק.

אלא דא"כ צ"ב אמאי הירושלמי הוצרך לומר דמודה ר"ל ביוהכ"פ, אחר שכבר הודענו כבר דמודה באיסורי הנאה. ובאמת הגר"א גופיה כתב שם, דמודה ר"ל ביוהכ"פ, היינו כיון דכתיב לשון עינוי, אף פחות מכשיעור נמי מיתב דעתיה.

אם איסור טבל חל על איסור חדש

ואם איסור טבל חל על איסור חדש, הנה במשנה מנחות (סו.) שנינו: והוציאו ממנו [מקרבן העומר] עשרון וכו' והשאר נפדה ונאכל לכל אדם, וחייב בחלה ופטור מן המעשר. ר"ע מחייב בחלה ובמעשרות. ובגמ' (שם ע"ב), רצו לומר בתחלה דטעמו של ר"ע הוא משום שאין מירוח הקדש פוטר מן המעשר. וכתבו התוס' שם, דהוה מצי למיפרך לר"ע איך מביאים עומר מתבואה שאינה

מעושרת, הרי כל קרבן צריך שיהיה ממשקה ישראל, דהיינו מדבר המותר. ויש שתירצו, שאין איסור טבל חל על איסור חדש, דאין כאן איסור מוסיף או איסור כולל, או בת אחת, דאיסור חדש חל מיד כשהתבואה נתבשלה, ואילו איסור טבל אינו חל עד לאחר מירוח, ואינו חל על איסור חדש. ואף שחדש הוא רק בלאו, ואילו טבל הוא במיתה, אין זה איסור מוסיף אלא איסור חמור, וכמו שכתבו התוס' בחולין בכיו"ב (קא.) שאיסור הנאה אינו איסור מוסיף. וכ"ש דבמנחות קיימינן אליבא דר"ע, ור"ע סובר שאין איסור חל על איסור בכולל ובת אחת, וכמו שכתבו התוס' בחולין (קא: ד"ה רבי עקיבא). וא"כ רק אחר הקרבת העומר חל על השיריים איסור טבל, ושפיר מחייבם ר"ע במעשר. ואיסור חדש לקרבן העומר מותר, וא"צ שיהיה ממשקה ישראל, דכך ציותה תורה. וכ"כ ליישב בשו"ת תורת מרדכי (להגרמ"א רבינוביץ בקונטרס חיבת הקודש סי' ט'). [ולכאורה אם חדש לצורך קרבן העומר מותר, אמאי אמרינן דאין איסור חל על איסור, הא אין כאן איסור חדש, ומדוע לא יחול איסור טבל].

ומ"ש וכ"ש דבמנחות קיימינן אליבא דר"ע, הנה הרי נתבאר דאיסור טבל אינו איסור מוסיף, ובתוס' שהובא להלן איירו רק על איסור בת אחת, ואיסור כולל, וא"כ גבי איסור מוסיף יתכן שר"ע מודה, ולא שייך לשון ומכ"ש.

וגם מה שהביא מהתוס' בחולין, הנה התוס' לא כתבו אלא דלר"ע איסור בת אחת לא חל על איסור, אבל לא כתבו כן לגבי איסור כולל. ועיין באוצר התשובות על הלכות חדש (עמ' יב) שדחה, דנראה דטבל חשיב איסור מוסיף, שהרי נוהג מדאורייתא בדגן תירוש ויצהר, משא"כ חדש שאינו נוהג אלא בדגן בלבד, וכמו שאמרו בקידושין (עז:) דאיסור זונה חל על גרושה וחללה, משום דשם זנות אוסר גם בישראל, והוי איסור מוסיף. וגם י"ל דטבל יש בו איסור כולל משום ימים שאחר יום הנף, כמ"ש באבני מילואים (בשו"ת שבסוף הספר סי' טו). ועכ"פ קושית התוס' לא קשיא, כיון דקיימינן אליבא דר"ע.

ולכאורה אי נימא דאיסור חדש הוא איסור גברא, דבפשטות הוא איסור חפצא, וא"כ נקרא איסור מוסיף, וכמ"ש הר"ן בנדרים (יח.) מהירושלמי (נדרים פ"א ה"א) דנדר חל על שבועה. ולכאורה נוכיח מכאן דחדש הוא איסור חפצא. אך זה אינו, שהרי מרן פסק בש"ע (יו"ד סי' רטו ס"ה) דנדר לא חל על שבועה. וכ"ה בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' סו, וסי' קט). אלא שסתר עצמו מח"א (סי' תרטו). וע"ש בבאר הגולה (סי' רטו ס"ק יא). ועכ"פ מהש"ע מבואר דאיסור חפצא לא חשיב איסור מוסיף גבי איסור גברא. אלא שעדיין יש לעיין, למה טבל לא יחשב כאיסור מוסיף, דהא חדש אסור רק להדיוט, ואיסור טבל אסור גם לגבוה, וכמ"ש הרמב"ם (פי"ד מהלכות מאכל"א הי"ט) דבכה"ג איסור חל על איסור.

ובעיקר קושית התוס' הנ"ל תירץ בשטמ"ק על גליון התוס' שם (אות יח) דהיו מעשרים בשביל הקדש, אלא שלא היו מעשרים המותר שנשאר להדיוט. והשפ"א תירץ, דאחר שהתורה התירה איסור חדש, ה"ה גם איסור אחר הותר. ע"ש.

אם חדש נוהג בעציץ שאינו נקוב

ואם דין חדש נוהג גם בדבר הגדל בעציץ שאינו נקוב, וממילא התבואה הגדלה בעציץ שאינו נקוב תהיה אסורה באכילה קודם זמן הקרבת העומר, ראה מ"ש בזה בספר אהלי תורה (אות ע'), ובישועות יעקב (סי' רצג), ובשו"ת דובב מישרים ח"א (סי' קי). ובשו"ת הר צבי (זרעים, ח"ב סי' לא אות ד), ובשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' ע' עמ' תו), ובח"ג (סי' קנז).

והנה מלשון הרמב"ם (פ"י מהלכות מאכל"א ה"א) שכתב שאיסור חדש הוא בזרע הארץ, משמע שעציץ שאינו נקוב כיון שאינו זרע הארץ, אין נוהג בו איסור חדש. וכ"ד השפת אמת (מנחות

ע:), שאין דין חדש נוהג מה"ת בעצין שאינו נקוב. [וכתב כן מסברא דנפשיה, ולא כתב הדיוק הנז' מהרמב"ם]. והביא משו"ת דובב מישרים ח"א (סי' קי) שכתב, שהדבר תלוי במחלוקת רבנן ורבי אלעזר בירושלמי (פרק א' דחלה הלכה ג') אם חדש וחלה נוהגים בתבואה שלא הביאה שליש, דלרבנן כשם שתבואה שלא הביאה שליש נוהג בה איסור חדש, וחייבת בחלה, דילפינן לחם לחם ממצה, והרי יוצאים י"ח מצה מגידולי עציץ שאינו נקוב, משום שבא לידי חימוץ, כמבואר בפסחים (לה:), דדוקא בטבל דרבנן הזרוע בעציץ שאינו נקוב לא יוצא בו, משמע סתם תבואה הזרועה בעציץ שאינו נקוב יוצא בה, כך גם תבואה הגדלה בעציץ שאינו נקוב נוהג בה איסור חדש. אבל לרבי אליעזר כשם שפטורה מחלה ותרומה, כך פטורה מחדש. ועוד יש לתלות דין זה במחלוקת הראשונים אם חדש נוהג בחו"ל או לא, דלהסוברים דאיסור חדש נוהג בחו"ל, נוהג גם בעציץ שאינו נקוב, אבל להסוברים שאיסור חדש נוהג רק בארי"י, משום קדושת הארץ, אינו נוהג כלל בעציץ שאינו נקוב.

וע"ש בירושלמי דהרידב"ז פי' דלר"א נמי חדש אסור. וכ"פ הגר"א. ואמנם הפני משה שם פי' דחדש מותר בשלא הביאה שליש. אך כבר תמה עליו שם בעמודי ירושלים מש"ס מנחות (עא:). והביא משו"ת בית אפרים יו"ד (סי' סח) שלא פי' כן, אלא לחיובא. וכ"כ בשאג"א החדשות (הלכות חדש). ובשו"ת דובב מישרים הנ"ל כתב, שיש לו אריכות בפי' לשון הירושלמי, ואכ"מ.

ובשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' ע') לאחר שהאריך להוכיח שהנוטע בעציץ שאינו נקוב וחזר ונקבו א"צ למנות מחדש שנות ערלה, כתב, יש להסתפק לפ"ז בתבואה שנזרעה בעציץ שאינו נקוב, ולאחר הבאת העומר העציץ ניקב, אי חשיב כהשריש לפני העומר ומותר, או לא. ע"ש.

אם דין חדש נוהג בגידולי מים

ואם דין חדש נוהג בגידולי מים, ראה בשו"ת הר צבי זרעים הנ"ל שתלה ד"ז בדין גידולי מים בשביעית, והעלה שם שגידולי מים בבריכה הבנויה בקרקע האדמה, נוהג בה איסור שביעית, דמים כקרקע הם, וכמו שאמרו בגמ' גיטין (ח.) מים כארעא סמיכתא דמיא, שאין המים מפסיקים בין הזרעים לארץ, ודינם כנזרעו בארץ.

והנה בתוספתא (פרק א' דכלאים הלכה ט') שנינו, הזורע דבר המצמיח על גבי אמת המים, פטור. ומבואר, שאין בזריעה במים לבד דין זורע כלל. וכן משמע עוד מהתוספתא (פרק ג' דמעשרות) שהמטליא [מים שמעורב בהם עפר, וזרעים על גבם] לא נהגו בו חכמים היתר לא לענין מעשרות ולא לענין שביעית. ומשמע דוקא שיש שם עפר המעורב במים, אבל מים לבדן ליכא בהם דין זורע כלל. וראה עוד בע"ז (לח:). וכן משמע מהרמב"ם (פ"א משמיטה ויובל ה"ו) שכתב, מותר לשרות זרעים בשביעית כדי לזורען במוצאי שביעית. ומשמע שאין בשרייה במים משום זריעה. [ואמנם ההיתר הוא לצורך זריעה במוצאי שביעית, כי בשביעית עצמה אין להתיר ליקח הזרעים וליתנם בקרקע. ולכן לא כתב הרמב"ם כדי לזורעם בשביעית. אלא שצ"ב דא"כ אמאי הרמב"ם לא כתב חידוש גדול יותר להתיר לזרוע במים בשביעית, ודוחק לומר שלא היה מצוי בזמנם, שהרי מדברי התוספתא הנ"ל משמע שידעו אופן זה של זריעה. ושמא עפר עם מים נהגו בו, אבל זריעה במים לבד לא ידעו מזה].

והנה בשו"ת נחפה בכסף (חיו"ד סי' ה') נשאל בדין חבצלת, שלוקחים ענף אחד מהשורש, ונותנים אותו במים עם מעט עפר, והולך וגדל כל ימות הקיץ, ועל זה השיב, דאף דשביעית שאני משבת, דבשבת השורה חיטים ושעורים במים חייב משום תולדת זורע, וכמ"ש הרמב"ם (בפרק ח' מהלכות שבת הלכה ג'), אבל בשביעית לא אסר רחמנא המלאכה אלא דוקא בקרקע, כאמור ושבתה הארץ שבת לה', ואין איסור זריעה במים, [שאינו ארץ], מ"מ כיון שנתנו במים עפר וגדל והולך מחמתו, אסור אף בשביעית, ורק אם היו עושים פירות במים לבדם הוה שרי. וע"ש שהוכיח דינו מפסק הרמב"ם בפרק א' משמיטה הלכה ו'.

ומבואר, שאם יש בצלוחית מים עם מעט עפר, אז דינו כזורע בעציץ שאינו נקוב,

שאע"פ שאינו יונק מן הקרקע ממש, עכ"פ אסור. אבל בגידולי מים לגמרי, אין איסור זריעה. ונראה כוונת הרב נחפה בכסף, דבזורע במים עם מעט עפר, האיסור הוא מדרבנן, שהרי בתוספתא הנ"ל (פרק ג' דמעשרות) אמרו, שהמטליא [מים שמעורב בהם עפר, וזרעים על גבם] לא נהגו בו חכמים היתר לא לענין מעשרות ולא לענין שביעית. ומשמע מהלשון "לא נהגו בו היתר" ואם היה איסור תורה לא היו אומרים בלשון זה "לא נהגו" בו היתר. אולם כ"ז כשיש שם עפר המעורב במים, אבל מים לבד שרי. [ודעת הרדב"ז דזריעה בעציץ שאינו נקוב אף בעפר אסורה רק מדרבנן]. וכן משמע ממ"ש בשו"ת שדה הארץ חלק ג' (חיו"ד סי' כח), שאין לתת שורש של חבצלת בתוך כלי זכוכית, וממלאים אותו מים, ונותנים עפר בפי הכלי דבר מועט, משום דהוי כעציץ שאינו נקוב. ע"ש. ומבואר מדבריו שהאיסור הוא משום מעט העפר שבמים, דמה לי עפר הרבה ומה לי עפר מעט. אבל אם אין שם עפר כלל, מבואר מדבריו שאין בזה איסור זריעה. וכן הוכיח מדבריו בספר תורת השמיטה (סעיף ד'). וכ"כ במראה הפנים על הירושלמי (שביעית פרק ד' הלכה ד' ד"ה אין מציתין). וכ"פ הגאון רבי יחיאל מיכל טיקוצ'ינסקי בספר השמיטה ח"ב (פרק ח' סי' ב', הוצאת תשנ"ג עמ' צז), שהזריעה במים בלבד מותרת בשביעית. וע"ש שהאריך בזה, והוכיח כן מדברי הרמב"ם (פרק א' מהלכות שמיטה ויובל הלכה ו'), דשורין את הזרעים בשביעית. ולכן יש להקל אף כשאינו זורע בכלי אלא במי בריכה המצופה פח או טיח, כיון שכל איסור זריעה בשביעית הוא באדמה. וכ"פ הרה"ג רבי בנימין יהושע זילבר בספר הלכות שביעית ח"א (עמ' כה), והעיד שכן מפורסם בשם החזו"א זצ"ל, ושהטעם לכך לפי שאפי' אם נאמר שאסור לזרוע בשביעית בעציץ שאינו נקוב, מ"מ בזריעה במים בלבד יש להקל, שלא אסרה תורה אלא זריעה כדרכה בעפר שיש עליו תורת קרקע, והוא בכלל שדך לא תזרע, אבל זריעה במים בלבד אין עליה לא תורת שדה ולא תורת ארץ. ע"ש. ועיין במשפטי ארץ (בנספחים עמ' 301) תשובת הרב זילבר הנז', דמים נקיים ללא זבל כימי, לא הוי בכלל שדה, ולא בכלל ארץ. ע"ש. [אלא דמ"ש בשם החזו"א, הנה בספר דיני שביעית (הוצאת תשנ"ג, פרק יד סעיף יח) כתב בשמו של החזו"א בכיו"ב שיש להחמיר ליתן גרעין אבוקדו לתוך צלוחית מים]. גם בכרם ציון (סי' כח) העלה הרב הכותב להקל בנ"ד, ושכן הורה להקל הגרי"א הרצוג בירחון קול תורה. ובשו"ת יחו"ד ח"ו (סי' יב) הביא בשם חי' הרמב"ן והריטב"א (גיטין ז:) שלדעת ר"י לא אמרי' מים כארעא סמיכתא דמיא. וע' בספר הר המור (שביעית, עמ' קיז).

ואמנם בשו"ת מהרי"ל דיסקין (סי' כז אות א') כתב לאסור לזרוע זמורה על פני המים בשביעית, או להחליף את המים. ע"ש. [אלא שלא ראה דברי הנחפה בכסף והמעשה רוקח הנז']. ומה שדייקו בנחפה בכסף ושדה הארץ הנ"ל מדברי הרמב"ם בפ"א מהלכות שמיטה ה"ו, כבר כתב במנחת שלמה ח"ג (סי' קנח אות ח') ליישב, כי מהר"י קורקוס מבאר שם "שדרך הזורעים לפעמים שורין את הזרעים במים כדי שבעת שיזרעו אותם יהיו נוחים לקלוט". משא"כ בזמורת "אלאנדערע" שמוציאה שורשים ודרך נטיעתה בכך שפיר אסור.

וע"ש שכתב לענין בריכה שתחתיתה פח או מטויחת במלט, שכתב הרא"ש בתשובה (כלל ב') הרי בכה"ג שרגילין לזרוע שם בקביעות, שפיר חייבין בתרו"מ מדאורייתא גם בעציץ שאינו נקוב. ואף שרבנו הגר"א (יורה דעה סי' רצד ס"ק סג) חולק על זה, מ"מ מבואר בבית דוד (סי' א'), ובריד"ז (סוף מסכת מעשרות) שרק בגגין ועליות הוא דפליג, משום דסובר דחשיב רק ארץ, ולא שדה. אבל לענין זה דחשיב קרקע אינו חולק כלל על הרא"ש. ונמצא דלענין שביעית להרא"ש ודאי נוהג. ולהגר"א הרי זה דומה לבית. וכ"ז דוקא בגגין ועליות, אבל בבריכה גדולה שתחתיתה פח, אפשר דשפיר נוהג בה שביעית מדאורייתא. אולם כ"ז בעפר, משא"כ במים אפשר דתלוי בדין הזורע בגללים שבתוך עציץ נקוב, והוי נמי דרך זריעה, ולכן מסתבר דאסור. ולענין בריכה שתחתיתה אדמה, נראה דאף להרמב"ם דמצריך דוקא גוששת וסובר שהמים מפסיקים בין הספינה וקרקעית הים, מצינו למימר דכ"ז דוקא מפני

שהמים חוצצים, משא"כ בנ"ד שעיקר היניקה היא מהמים, לא מסתבר לחשוב את המים כחציצה בין השרשים לקרקע, דאף שעיקר היניקה הוא ג' טפחים או טפח ומחצה מ"מ שרשי חטה בוקעין בארץ חמשים אמה. וע"ש עוד.

גם הגרצ"פ פראנק בשו"ת הר צבי זרעים חלק ב' (סי' לא), כתב להחמיר בזה, כיעו"ש. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"א (סי' עא), דמה שנתחדש בזמנינו גידולי מים, שגדלים וצומחים ואף עושים פרי ע"ג מים, הנותנים בהם תרכובות כימיות שונות הנותנים למים תכונות כאדמה, ודאי הזורע במים אלה דינו כזורע בקרקע ממש. דמים אלו עומדים במקום קרקע. וכאן נראה דאף המג"א ודעימיה יודו להחיי אדם דחייב תיכף, דהו"ל כמו זורע ממש, מ"מ לענין איסור דאורייתא תלוי אם זורע בעציץ שאינו נקוב חייב מה"ת, ובאיזה עציץ מחרס או עץ, וגם באופן הנחתם על גבי קרקע. ע"ש. גם בספר אול"צ (שביעית עמ' כה) כתב להחמיר בזה, ולדעתו יש להימנע מלזרוע בשנת השמיטה במים, אף כשאין בהם עפר כלל. והוכיח כן מדברי הרמב"ם (בפרק ד' מהלכות שמיטה ויובל הלכה כ') שכתב: הבצלים שירדו עליהם גשמים בשביעית וצמחו, כל זמן שהעלין שלהן ירוקים הרי אלו מותרים, ואם השחירו, הרי אלו כנטועין בארץ. ואותן העלין אסורין משום ספיחין. ובין כך ובין כך הבצלים עצמן בהיתרן עומדים. ע"כ. וכתב בפי' מהר"י קורקוס שם, שנראה מדברי הרמב"ם דמיירי בבצלים של ששית שעקרן וירדו עליהן גשמים בשביעית וצמחו. וכ"כ במשנה ראשונה (שביעית פרק ו' משנה ג'), דלהרמב"ם מיירי בבצלים של ששית שתלשן בששית והניחן בעלייה וירדו עליהן גשמים וצמחו בשביעית, שאם העלים שחורים, הרי הן כנטועין בארץ ואותם העלים אסורים משום ספיחין. ע"ש. ומשמע מדברי הרמב"ם שאוסר גידולי מים בשביעית משום איסור ספיחין, שהרי כל מה שצמח הוא מחמת המים, ומוכח שאסורים בזריעה, שאם היו מותרים בזריעה ודאי שלא היו אסורים משום איסור ספיחין, כיון שכל איסור ספיחין הוא משום עוברי עבירה, כמבואר ברמב"ם שם ה"ב. ומ"ש הרמב"ם דשורין את הזרעים בשביעית, היינו כמ"ש הרמב"ם שם, שהוא כדי לזרען במוצאי שביעית, וכל גידולם יהיה בשנה השמינית, וגידולי היתר יעלו את האיסור, אבל גידולי מים, כגון אלו החופרים בורות באדמה וממלאים אותם במים וזורעים על גבי רשת הפרושה על המים, אפשר שאסור לעשות כן בשביעית. ע"ש.

אולם לענין דינא נראה, דמאחר ומותר לשרות זרעים במים בשביעית, מה בכך שעושה כן לצורך השמינית, סוף סוף מוכח שאין זה בכלל זריעה האסורה בשביעית. ולכן העיקר להקל לזרוע במים בלבד בשביעית, דלא אסרה תורה זריעה אלא דרך זריעה אצל רוב העולם, שהיא בקרקע. ולו יהי אלא ספק, כיון שמצינו לכמה אחרונים שכתבו להקל בזה, ומכללם בשו"ת נחפה בכסף, ובשו"ת שדה הארץ, ובמראה הפנים על הירושלמי, ובספר השמיטה, ובספר הלכות שביעית בשם החזו"א זצ"ל, הוה ליה ספק במילתא דרבנן, ואזלינן לקולא.

והנה אף לסברת המחמירים בזריעה בבריכת מים, כתב בשו"ת מנחת שלמה חלק ג' (הנ"ל, סי' קנח אות ט') דאפשר לסדר את המכירה בגידולי מים, דבזה אין את כל החששות של המחמירים ומפקפקים בהיתר המכירה, ואין בזה לא תחנם. וכן א"צ שתעשה המכירה לפי חוקי הממשלה, ובודאי מסתבר הכי. אלא שאין זה פשוט כל כך, דבעציץ שאינו נקוב של עכו"ם מותר לישראל לעבוד בשביעית, גם לדעת הגדולים שאינם רוצים כלל לצרף דעת בעל ספר התרומה דבזה"ז יש קנין. כי פשוט הוא דאין להשוותו כלל לסוריא, דמהני ביה קנין עכו"ם. ובספר מעדני ארץ א' (שביעית סי' יז אות ו') כתבתי, דלפי המכירה שסידר הגרנ"ה ז"ל למכור לנכרי את השטח העליון של הקרקע על מנת לקוץ, מסתבר דמודו כו"ע דיש קנין, משום דדמי למוכר עפר לעכו"ם ולא קרקע, ולא נוהג בכה"ג הלאו דלא תמכר לצמיתות.

ז. מותר לטלטל תבואה חדשה בשבת או ביום טוב, או פת העשויה מקמח חדש, ואין בזה איסור מוקצה, מאחר שאיסור חדש אינו אסור בהנאה. ז)

ח. מותר להתרפאות מאיסור חדש, שלא כדרך הנאה. ח)

ט. בזמן שבית המקדש היה קיים היו בני ירושלים מותרים לאכול מתבואה החדשה מיד לאחר שהקריבו את קרבן העומר, והדרים רחוק היו מותרים רק לאחר חצות היום. וכיום שאין לנו קרבן העומר, אסור לאכול מתבואה חדשה בארץ ישראל [שעושים שבעת ימי פסח] ביום ט"ו וכל יום ט"ז בניסן, עד ליל ג' של פסח. ובחוץ לארץ שעושים שמונה ימים של פסח, אסור להם לאכול מתבואה חדשה כל יום י"ז בניסן עד תחלת ליל שמונה עשר בניסן, שהוא הלילה הרביעי של פסח. ובבין השמשות של ליל שמונה עשר בניסן, יש להקל. ט)

ז) **ע"פ** המבואר בתחלת ההערה הנ"ל, דאיסור חדש אינו אסור אלא באכילה ולא בהנאה, וכיון שכן הרי שהתבואה החדשה ראויה לבהמתו, ולכן אין בזה דין מוקצה בשבת וביו"ט.

מותר להתרפאות מאיסור חדש, שלא כדרך הנאה

ח) **ע"פ** המבואר בתוספתא (מנחות פ"י ה"ז). ובפ"ק דחלה (משנה א'). ואע"פ שאמרו אסור בחדש לפני הפסח, מותר לרפואה ולאכילת עוכו"ם וכו'. והרא"ש (בפ"ק דחלה) הגיה לפני העומר. וכן במה ששנינו במשנה מנחות (ע.) ואסורים בחדש מלפני הפסח, הגיהו וגרסו מלפני העומר. וביאר בתוס' יו"ט שם, שאם נגרוס מלפני הפסח, יהיה במשמע דכשהגיע הפסח יהיה מותר, וזה אינו, דהא כתיב עד עצם היום הזה, וזה בראשון למועד. ואפי' למ"ד משעת קצירה מ"מ במוצאי יו"ט ראשון הוא, דביו"ט עצמו אסור לקצור. וע"ש (במנחות) בתפארת ישראל. וראה בתוספתא חזון יחזקאל.

למה חדש אסור כל יום ט"ז בניסן

ט) **והיינו** בתבואה שנשתרשה לאחר ששה עשר בניסן של השנה שעברה, ונקצרה לפני פסח בשנה זו. [וכבר ביארנו לעיל שיש אומרים שגם בזמן הזה אין לקצור קודם ט"ז בניסן, ובלאו הכי בארץ ישראל אין מצוי קצירה קודם הפסח]. והטעם שמחמירים ביום ט"ז בניסן, היינו משום דכתיב "עד עצם היום הזה" וקיי"ל דעד ועד בכלל. והטעם שהחדש הותר מחצות יום ט"ז בניסן, הוא משום שאין בית דין מתאחר בהבאת קרבן העומר יותר מחצות היום. והא דכתיב "עד עצם היום הזה" דמשמע דבהגיע היום הותר החדש, והדר כתיב עד הביאכם וגו', רישא דקרא הוא בזמן שאין ביהמ"ק קיים דליכא קרבן דאז עיצומו של יום מתיר, וסיפא מיירי בזמן שביהמ"ק קיים, דאז הקרבן של העומר מתיר. [מנחות סח.].

ומה שכתבנו דעכשיו שאין לנו קרבן העומר אסור לאכול מתבואה חדשה כל יום ט"ז וכו', הוא ע"פ המבואר במשנה ובתוספתא מנחות (פ"י), ובש"ע שם. וכתב בחק יעקב (אות כד) דלפ"ז הוי דשיל"מ ואפי' באלף לא בטיל, ואם המאכל יתקלקל לא הוי דשיל"מ. וראה בזה עוד להלן.

והנה במשנה במנחות (סח.) שנינו, משקרב העומר הותר חדש מיד, הרחוקים [שאינם יודעים אם

קרב העומר או לא], מותרים מחצות היום ולהלן, [מפני שהם יודעים שאין בית דין מתעצלים בו, והקריבוהו ודאי קודם חצות היום]. משחרב ביהמ"ק התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור. [והיינו יום ט"ז בניסן שבו מניפים את העומר, שאותו יום כולו אסור לאכול חדש]. אמר רבי יהודה והלא מה"ת הוא אסור, שנאמר עד עצם היום הזה. ובגמ' מסקינן, דרש והתקין הוא, דרש קרא שנאמר "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה", עד עיצומו של יום. [דאל"ה הוה ליה למיכתב עד היום הזה, וכיון שפירש עצם היום, היינו עיצומו של יום, הרי עד ועד בכלל. אבל בזמן שבית המקדש היה קיים הבאת העומר היתה מתירה את החדש, כדכתיב שם "עד הביאכם את קרבן אלהיכם"]. מפני מה הרחוקים מותרין מחצות היום ולהלן, מפני שהן יודעין שאין בית דין מתעצלין בו. ובגמ' שם (סח:) אמרו, דרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע אכלו חדש באורתא דשיתסר נגהי שבסר, קסברי חדש בחו"ל דרבנן. ולספיקא לא חיישינן. [שמא למחר יהיה ששה עשר לא חיישי רבנן, ולא בעינן לאמתוני עד שיאיר המזרח דשיבסר. רש"י]. ורבנן דבי רב אשי אכלו בצפרא דשבסר, קסברי חדש בחו"ל דאורייתא. ורבי יוחנן בן זכאי מדרבנן קאמר, וכי תקין ליום הנף, לספיקא לא תקין. [דבעו לאמתוני עד שיאיר המזרח ואכלי בצפרא דשיבסר, דאי נמי שיתסר הוא הרי התיר האיר המזרח, דקסברי חדש בחוץ לארץ דאורייתא. הילכך חיישינן לספיקא ולא אכלי מאורתא, ובצפרא לא אכלי ליה ולא חיישינן לתקנת ריב"ז, משום דגזירה דרבנן היא שמא יבנה וכו', וכי חיישי רבנן למיגזר ביום הנף גופיה, ולספיקא לא תקנו להמתין כל היום. רש"י]. אמר רבינא אמרה לי אם, אבוך לא הוה אכיל חדש אלא באורתא דשבסר נגהי תמניסר, דסבר לה כר' יהודה וחייש לספיקא. [דאמר כל יום הנף אסור מן התורה, וחדש בחו"ל דאורייתא, הילכך חייש לספיקא להמתין כל היום. רש"י].

והרמב"ם (בפ"י מהלכות מאכל"א ה"ב) פסק, דמה"ת אסור כל יום ט"ז בזה"ז, ולכן בחו"ל שעושים ב' ימים טובים, אסור גם בי"ז ניסן עד לערב מדרבנן, משום דהוי ספק תורה. [ערוה"ש סימן רצג ס"א].

ואמנם עיין ברדב"ז על הרמב"ם (שם) שביאר מ"ש הרמב"ם מדברי סופרים דהיינו להאידנא דידעינן בקיבועא דירחא, ואין כאן ספק, מ"מ הא שלחו מתם, הזהרו במנהג אבותיכם. וזהו שכתב הרמב"ם מדברי סופרים ולא כתב ספק. וזה שלא כד' הערוה"ש.

והנה הטעם שהרמב"ם הכריע שהוא מה"ת, היינו משום דס"ל דהלכה כרבינא שהוא בתראה, וכמ"ש בכס"מ שם. וכתב, שכך הוא דעת הרי"ף בסוף פסחים. וכן הכריע הטור (ס"ס תפט) כדעת רבינא, וז"ל: אסור לאכול חדש אף בזה"ז עד תחלת ליל י"ח בניסן, לא שנא לחם ולא שנא קלי ולא שנא כרמל. וכתב בב"י שם, דמה שממתינים בחו"ל עד ליל י"ח בניסן הוא משום דחיישינן לספיקא דיומא. אבל באר"י אין עושים רק יום אחד. ומה שמחמירים כל יום ט"ז הוא משום דכתיב עד עצם היום הזה, וקיי"ל דעד ועד בכלל. וכ"פ הרמב"ם (פ"י מהלכות מאכל"א ה"ב) וז"ל: החדש כיצד, כל אחד מחמשת מיני תבואה בלבד, אסור לאכול מהחדש שלו קודם שיקרב העומר בששה עשר בניסן, שנאמר, ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו. וכל האוכל כזית חדש קודם הקרבת העומר, לוקה מה"ת בכל מקום ובכל זמן. בין בארץ בין בחו"ל. בין בפני הבית בין שלא בפני הבית. אלא שבזמן שיש מקדש משיקרב העומר הותר החדש בירושלים וכו', ובזמן שאין מקדש, כל היום כולו אסור מה"ת. ובזה"ז במקומות שעושים שני ימים, החדש אסור כל יום שבעה עשר בניסן, עד לערב, מד"ס. ע"כ.

וז"ל מרן בש"ע (או"ח סי' תפט ס"י, וביו"ד סי' רצג ס"א):

אסור לאכול חדש אף בזה"ז, בין לחם בין קלי ובין כרמל עד תחלת ליל י"ח בניסן, ובאר"י עד תחלת ליל י"ז בניסן.

והנה רש"י בעירובין (לב.) דייק מכאן, דמשמע דסמכינן על כהנים שהם שלוחינו שהם עושים את שליחותם, אפי' במידי דאורייתא. שאנו תולין שאין בית דין מתעצלים בו. ואמנם כבר

י. איסור חדש נוהג גם בזמן הזה, בין בתבואה של ישראל ובין בשל עובד כוכבים. ויש אומרים שאין איסור חדש חל על תבואה של גויים, ועל פי זה יש שנהגו בחוץ לארץ להקל באיסור חדש, כיון שרוב ככל התבואה שבחוץ לארץ היא מתבואה של עכו"ם. [ובחוץ לארץ מצוי מאד תבואה חדשה, ולא כולם יכולים להחמיר בזה, ולכן רבים סמכו על הפוסקים הסוברים שאין איסור חדש בתבואת חוץ לארץ]. אולם דעת מרן השלחן ערוך שיש איסור חדש גם בתבואה של גוי, ולכן על הספרדים לחוש לאיסור חדש בחוץ לארץ, ולהמנע מלאכול מיני מאפה העשויים מתבואה חדשה. ורק בספיקות יכולים להקל, כאשר יבואר.[1]

העירו, דלמה לו לרש"י לומר שהם שלוחינו, דמאחר דביומא (יט.) ובקידושין (כג.) אמרי' בפשיטות דהני כהני שלוחי דרחמנא אינון, אע"ג דבנדרים (לה:) איבעיא לן, כיון דסוגיא דעלמא בהני תרי דוכתי נקיט לה בפשיטות דשלוחי דרחמנא אינון, דאף אם נאמר דשלוחי דרחמנא אינון שפיר מצי דייק הכי, דחזקה שליח עושה שליחותו. וכן העיר בנתיבי עם (סי' רצג). ועיין בתוס' בנדרים שם שכתבו, דהא דלא פשטינן מהגמ' בקידושין (כג:) אמר רב הונא בריה דרב יהושע, הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו, דאי סלקא דעתך שלוחי דידן נינהו, מי איכא מידי דאנן לא מצינן למיעבד ואינהו עבדי. משום שכן דרך הגמ' דלא בעי למפשט אלא ממשנה או ברייתא, אף שיכול לפשוט מדברי האמוראים. וכן כתבו הרא"ש, הר"ן, הרשב"א, הריטב"א, והמאירי שם. וז"ל הרמב"ם (פ"ו מהלכות נדרים ה"ה): היה שמעון [מודר הנאה מראובן] כהן מותר להקריב קרבנות ראובן, שהכהנים שלוחי שמים הם, ואינם שלוחי בעל הקרבן. ע"כ.

ומה שכתבנו לגבי ביה"ש, כ"כ בספר שלחנו של אברהם (סי' רצג), משום דהוי ס"ס, ואע"ג דדשיל"מ אפי' קודם העומר, בכה"ג שרי. והכי נמי דכוותא. והש"ך (סק"ד) והט"ז (סי' טז סק"ד) נעלם מהם ד"ז.

ודע דמתשובת הרא"ש הלזו מתבאר דחדש הוי דשיל"מ, דלא כמ"ש המרדכי (בפ"ק דביצה) דחדש לא הוי דשיל"מ, משום דחוזר לאיסורו לשנה הבאה. ע"ש. גם מתבאר מתשובת הרא"ש שם דאזלינן בתר רובא גבי חדש, אע"ג דהוי דשיל"מ. והר"ן בפ"ק דביצה נסתפק בד"ז. ועיין להמשנה למלך בהלכות מעילה. ע"ש. וראה עוד להלן סעיף כ"ח, אם איסור חדש חשיב כדשיל"מ.

איסור חדש בתבואה של גוי

י) הנה בתבואה של גוי אם שייך איסור חדש או לא, נחלקו בזה הראשונים, כי התוס' בקידושין (לו: ד"ה כל) ובע"ז (סג: ד"ה אין) כתבו, דאיסור חדש נוהג גם בתבואה של גוי, והוכיחו כן מהירושלמי בערלה (פרק ג' הלכה ז') דפריך על מתני' דקתני אף החדש, אמאי לא תני חלה, ומשני לפי שאינה בשל עכו"ם. ומשמע דחדש דקתני במתני' נוהג בשל עכו"ם. וכ"כ הראבי"ה (פסחים סי' תקכז), דמה שאנו שותין שכר קודם פסח, והם פעמים אינם נשרשים קודם העומר, ולא התירם האיר המזרח של ששה עשר בניסן משנה זו, ולא חיישינן לחדש "שנוהג אף בשל גויים בחו"ל", ואנו קונים מהן שכר, נראה לי דסמכינן ארובא דשיכרי שבאותו זמן העשוי משעורים ישנים וכו'. ע"כ. ומבואר להדיא דס"ל דשייך איסור חדש גם בתבואה של גוי.

וכן משמע מהגמ' במנחות (פד.), בארץ אין מחו"ל לא, כמאן כי האי תנא דתניא ר"י בר"י אומר

עומר בא מחו"ל, ומה אני מקיים וכו', קסבר חדש בחו"ל דאורייתא וכו', וכיון דאורייתא אקרובי נמי מקריבין. ע"כ. ופרש"י, דקסבר דמושבותיכם דכתיב בהאי קרא לא ממעט חו"ל, אלא זמן ביאה הוא לומר שלא נתחייבו בעומר אלא לאחר שבאו לארץ, אבל אחר שבאו לארץ אסור חדש קודם הקרבת העומר. וכיון דמדאורייתא אסור, דנוהג איסור חדש בחו"ל, הכי נמי אקרובי מקרבינן עומר מחוצה לארץ. ע"כ. ומבואר דהיתר הקרבת העומר מחו"ל תלוי באיסור חדש, וה"ה להיפך דאיסור חדש אינו נוהג כי אם ממה שמקריב עומר, כדרשתם ז"ל בפרק ר"י (עא.) ממקום שאתה מביא אי אתה קוצר. וכן במתני' (ע.) ואסורין בחדש [לאכול] מלפני הפסח, ומלקצור מלפני העומר. ועכ"פ מבואר מהסוגיא דאיסור חדש נוהג בחו"ל. וכ"ה בשטמ"ק שם בשם הר"מ, דלר' יוסי שרי לקצור תבואה חדשה בחו"ל, דהא דאמרי' ממקום שאתה מביא אי אתה קוצר, הא אמרי' בקידושין דהוי מצוות התלויות בארץ, ונפקא לן מקרא בקידושין דמצוות התלויות בארץ אינן נוהגות אלא בארץ, דהא איסור חדש בחו"ל נפקא לן ממושבותיכם דכתיב גבי אכילה, ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו בכל מושבותיכם עד עצם היום הזה, בכל מקום שאתם יושבים, וגבי קצירה לא כתיב ממושבותיכם. ע"כ.

גם הרא"ש בתשובה (ריש כלל ב') כתב, דאיסור חדש נוהג בשל עכו"ם, [וגבי שכר סמכינן ארוב], וכתב שכן פסקו בכל החיבורים. ודבר תימה למה לא ינהג בשל גוי, דמ"ד יש קנין לגוי באר"י להפקיע מתרו"מ דריש לה מקרא דגנך ולא דגן גוי, ואי לאו קרא תבואת גוי בעי עישורי. ובחדש כתיב לא תאכלו, אפי' בחו"ל ומהיכי תיתי לך למימר שלא ינהוג בשל גוים, והלא ערלה שנוהגת רק בארץ ואפ"ה נוהגת בנטיעת גוי, כדתנן בערלה (פ"א מ"ב). וכ"ש חדש שנוהג מה"ת אף בחו"ל שנוהג בשל גויים. והביא שכן כתב הרי"ף בקידושין (טו. מדפי הרי"ף), וכ"ה בכל החיבורים. וכן כתבו הסמ"ג והראבי"ה. וכ"ד רבינו יצחק שהובא בסמ"ג (לאוין קמב) שבזה"ז סמכינן ארוב. וכ"כ האבי עזרי (סי' תקכז), ושזכר שמנעוריו רבותיו נהגו לאסור בזמנים ידועים שהגויים זורעים אחר הפסח. וכ"ד הר"ש מפליזא בתשובות מהר"ם מרוטנבורג (סי' תעג). וכ"כ הרשב"א בתשו' ח"א (סי' רעז). וכ"כ המאירי (סוף פסחים) ודחה דברי המפקפקים בזה.

ואמנם שיטת הריצב"א [הובא בתוס' ישנים ר"ה יג:], ורבינו אביגדור עה"ת (פר' אמור עמ' קסט) שחדש בחו"ל אינו נוהג בשל עכו"ם אלא בישראל, אבל באר"י נוהג אפי' בשל עכו"ם. ושיטת רבינו ברוך [הובא בתשובת הרא"ש הנ"ל] שאין חדש נוהג בחו"ל כלל אפי' הגדל ברשות ישראל, כל שאינו סמוך לאר"י, ואפי' מדרבנן לא גזרו. והביא ראיה מהגמ' ר"ה (יג.) מהיכן הקריבו עומר, אי דעייל ביד גוי קצירכם אמר רחמנא ולא קציר נכרי, יש לדקדק מכאן שתבואה שברשות גוי א"צ התרת עומר. ועיין בשו"ת חיים שאל ח"א (סי' ד'), שהביא מתשובות הגאונים בתראי (סי' א') דין ודברים בין הב"ח לתוס' יו"ט בחדש אם אסור בשל גויים או לא. ע"ש.

ומרן בש"ע (יו"ד סי' רצג סעיף ב') פסק, דאיסור חדש נוהג גם בתבואה של גוי. ואמנם דעת הב"ח שם, דבתבואה של גוי לא נוהג איסור חדש. וע"ש שדחה ראיית התוס' מהירושלמי, דקושית הירושלמי את"ק היא ולא על ר"א, והוכיח כן מדברי הרמב"ם בפי"ד מהלכות מעשר שני, שלגבי ערלה כתב להדיא שהיא נוהגת בשל נכרי, ולא כתב כן גבי חדש, משמע שאינו נוהג בשל נכרי. [וראה בט"ז סימן רצג, ובברכי יוסף שם]. אך כבר חלק עליו בתוקף בביאורי הגר"א (סק"ב). וכ"כ הגר"ז בש"ע שלו (ס"ס תפט), שאיסור חדש נוהג בשל גויים.

וע"ע בנידון זה בברכ"י (ר"ס רצג), ובשו"ת פעולת צדיק ח"ב (סי' נו), ובשו"ת שואל ומשיב כרך ה' (מהדורא שתיתאה סי' לח), ובשו"ת משכנות הרועים (סי' כב), ובשו"ת יד אלעזר (סי' ע'), ובשו"ת תשואות חן (סי' כה), ובשו"ת רבי משולם איגרא (סי' מ'), ובשו"ת עמק הלכה (סי' נח), ובחזו"א (יו"ד סי' קעו אות א') ובשו"ת תשובות והנהגות ח"א (סי' תרנה).

ושדה של יהודי והגוי הוא אריס, אם נוהג בו דין חדש לכו"ע, ראה בשו"ת עמק שאלה (יו"ד סי' פ').

יא. איסור אכילה מתבואה חדשה חל הן על תבואות של ארץ ישראל, והן על תבואות של חוץ לארץ, לכן ראוי ונכון לחקור על מיני תבואה המובאים מחוץ לארץ, המשווקים כיום בארץ, ואשר מיוצרים בחוץ לארץ מתבואת חוץ לארץ, וכגון קווקרים, גרנולה, דברי מאפה, בירה, וכדו', שבכל אלה יש בהם חשש לאיסור חדש, אולם כל זה לכתחלה, אבל בדיעבד כל שיש ספק אם יש בו איסור חדש, יש להקל גם לדידן. וידוע שבזמנינו אין מצוי חדש בארץ ישראל, שאין תבואה שנזרעת אחר הפסח ונקצרת קודם הפסח הבא. [ואיסור חדש מצוי בעיקר בחוץ לארץ, וכן בארץ ישראל מצוי איסור זה בקמח המובא מחוץ לארץ]. יא)

איסור חדש בחוץ לארץ - אם הוא מן התורה

יא) מה שכתבנו שהאיסור הוא גם בחו"ל, הנה ד"ז הוא מחלוקת תנאים בקידושין (לו:) כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ, ושאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחו"ל, חוץ מן הערלה וכלאים. ר"א אומר אף החדש. ובגמ' שם (לז.) איבעיא להו ר"א לקולא פליג או לחומרא פליג, ומסקינן, דלחומרא קאמר וס"ל דאף החדש אסור בחו"ל מה"ת, דכתיב בכל מושבותיכם, היינו בכל מקום שאתם יושבים. ורבנן פליגי עליה וס"ל דאין חדש אסור מה"ת אלא באר"י בלבד, ומה שנאמר בתורה בכל מושבותיכם לאו למימרא כל מקום שאתם יושבים, אלא בא למעט דאף באר"י לא נהג איסור חדש מיד כשנכנסו ישראל לשם, אלא לאחר ירושה וישיבה [לאחר י"ד שנה של כיבוש וחלוקת אר"י], ובחו"ל איסור חדש אינו אלא מד"ר.

נמצא שלדעת ת"ק ערלה וכלאים נוהגים גם בחו"ל, אך לא חדש. ומה שכתבה התורה (ויקרא כג, יד) "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה וגו' בכל מושבותיכם", היינו אחרי ירושה וישיבה. ואילו רבי אליעזר סובר בכל מושבותיכם, בכל מקום שאתם יושבים, אף בחו"ל. ועד עצם היום הזה, היינו עד יום הבאת הקרבן, שהוא ט"ז בניסן, ומשום ספיקא דיומא מחמרינן עוד יום אחד. וכ"ה במשנה (סוף ערלה) החדש אסור מה"ת בכל מקום. גם במנחות (סח:) פליגי אמוראי התם בהאי פלוגתא דתנאי הכא, וס"ל לרבנן דבי רב אשי ורבינא שאיסור חדש נוהג מה"ת גם בחו"ל. ורב פפא פליג. ע"ש. וביארו בירושלמי (סוף ערלה) דמתני' בערלה אתיא כרבי אליעזר, שסובר שחדש נוהג בכל מקום, ויליף לה מקרא דבכל מושבותיכם, בכל מקום שאתם יושבים, בין בארץ בין בחו"ל.

ונחלקו הראשונים לענין הלכה, אם חדש נוהג בחו"ל מה"ת או מדרבנן, והובאה המחלוקת בפירוש רש"י עה"ת (ויקרא כג, טז) ע"מ שנאמר בתורה בכל מושבותיכם, וז"ל: נחלקו בו חכמי ישראל, יש שלמדו מכאן שהחדש נוהג בחו"ל, ויש אומרים דלא בא אלא ללמד, שלא נצטוו על החדש אלא לאחר ירושה וישיבה משכבשו וחילקו את הארץ. ע"כ. והנה דעת רוב הראשונים דאיסור חדש נוהג בחו"ל מה"ת, דהלכתא כרבינא שהוא בתראה. וכ"ד בעל הלכות גדולות (הל' ערלה ס"ו) דחדש נוהג בחו"ל מה"ת. וכ"ד הרי"ף בקידושין (טו.), והרא"ש (שם סי' סב), דסתם מתני' דערלה אתיא כרבי אליעזר ולכן הלכה כמותו.

וכ"כ הרמב"ם (מאכל"א פ"י ה"א), בזה"ל: כל האוכל כזית חדש קודם הקרבת העומר, לוקה מה"ת בכל מקום, ובכל זמן, בין בארץ בין בחו"ל, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית וכו'. ע"כ. הרי שאיסור חדש נוהג גם בחו"ל מה"ת. וכן מבואר בדברי הרמב"ן עה"ת (ויקרא כג) דבכל מושבותיכם פירושו, בכל מקום שאתם יושבים. וכ"ד הסמ"ג (לאוין קמב), והסמ"ק (מצוה ריז), והמאירי (קידושין

שם), והחינוך (מצוה שג), והראבי"ה (פסחים סי' תקכז), והטור (סי' רצג).

וכ"ד מרן הש"ע (סי' רצג) דאיסור חדש בחו"ל הוא מה"ת, וכמבואר בדבריו בב"י (שם), ופסק כן מאחר שכ"ד הרי"ף והרא"ש והרמב"ם. וכ"פ הגר"א שם.

ואמנם דעת האו"ז (ח"א סי' שכח) דחדש בחו"ל אסור מדרבנן. וכתב, דסתם משנה במנחות (פג:) שסוברת שאין העומר בא אלא מאר"י, הכי ס"ל דחדש בחו"ל מדרבנן, שאילו היה מה"ת היה כשר להקרבת העומר, וכדאיתא התם בגמ', מתני' דלא כהאי תנא דתניא, רבי יוסי בר יהודה אומר, עומר בא מחו"ל וכו'. קסבר חדש בחו"ל דאורייתא הוא, ממושבותיכם, כל מקום שאתם יושבים משמע, הרי דהא בהא תליא, דמי שסובר דעומר לא קרב מחדש מחו"ל, ס"ל דחדש בחו"ל מדרבנן. והוי הך סתמא דלא כסתמא דערלה, והך סתמא עדיף דתני לה גבי קרבנות ושתי הלחם. ועוד, דהואיל ותנאים ואמוראים חולקים בדבר, ואיכא שעה"ד דלא אפשר לן שלא לקנות תבואה מן העכו"ם, אית לן לסמוך על סתם משנה, וכההיא דנדה (ט.) כדאי הוא רבי אליעזר לסמוך עליו בשעה"ד, וכ"ש הכא דרבים נינהו ואיכא שעה"ד, דלא אפשר לן שלא לקנות מן העכו"ם. עכת"ד. ועיקר סמיכתו להיתר הוא משום דספד"ר לקולא. ובנו בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' ריז) הביא דבריו וכתב, שהסכימו עמו רבינו יצחק בר אברהם ורבינו שמחה, דלכתחלה יכול לבטלו ברוב. וכתב המהרא"י בתרוה"ד (סי' קצא) דבאו"ז הגדול ראיתי שכתב שהוא מדרבנן, אכן נדחק מאד ליישב, לפי מנהג העולם שאין נזהרין בדבר.

אולם כבר ביארנו לעיל שדעת הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, וכ"ה דעת הטור והש"ע, דחדש בחו"ל אסור מה"ת, וכמבואר.

וע"ש בכס"מ שם, שכתב, שהרמב"ם פסק כסתם משנה בפ"ט דערלה. וכבר עמדו על דבריו דהניחא אי נימא דערלה נשנית באחרונה, דאז שפיר הוי מחלוקת ואח"כ סתם, והלכה כסתם. אבל אי נימא דערלה נשנית תחלה, א"כ הוי סתם ואח"כ מחלוקת שאין הלכה כסתם. והלא כתב בכס"מ (רפ"ט מהלכות רוצח) דבתרי סדרי יש סדר למשנה. והעיר בזה גם בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סי' כג אות יא). וע"ש באות י"ב מ"ש ע"ד הרב בני בנימין שהקשה ג"כ ע"ד הרי"ף והרא"ש.

ואפי' למ"ד אין סדר למשנה בשני סדרים, מ"מ מידי ספיקא לא נפקא, ומספיקא לא לקי, וא"כ אמאי הרמב"ם מחייב מלקות באיסור זה. וגם מה שהביאו בגמ' מנחות מחלוקת בזה בין רב פפא ורב הונא בריה דרבינא, לרבנן דבי רב אשי, הנה אין ההלכה מוכרעת, ואמאי לוקה מספק. ועיין בפני יהושע (בקונ' אחרון שם) שדן בזה, וכתב, שיש יסוד גדול ועיקר לדברי גדולי הראשונים והאחרונים הסוברים שהוא מדרבנן. ע"ש. ובערוה"ש (סי' רצג ס"ד) כתב ליישב, דההיא סתמא דערלה נשנית מתוך הלכתא פסיקא. ע"ש.

ובענין זה [אם איסור חדש נוהג בחו"ל] ראה עוד בשו"ת פנים מאירות ח"ג (סי' לד), ובשו"ת קרבן ראשית (סי' ב'), ובשו"ת רבי משולם איגרא (סי' מ'), ובשו"ת בית האוצר (סי' מח), ובשו"ת חיים של שלום ח"א (סי' ט'), ובח"ב (סי' כב), ובשו"ת הלכה למשה (ניימן, סי' קב), ובשו"ת תשואות חן (סי' כד), ובשו"ת סתרי ומגיני (סי' כב). ע"ש.

שאין היתר לאיסור חדש - ודאי - בזמן הזה גם בחוץ לארץ

והנה יש שכתבו להקל למעשה באיסור חדש בחו"ל ובשל גוי, מכמה טעמים, ובפרט במקומות שקשה מאד להקפיד באיסור זה, שזמן הקציר הוא כמה פעמים בשנה, ולא יבצר שפעמים רבות התבואה היא תבואה חדשה. ומטעם זה כתבו כמה פוסקים כמה צדדים להקל באיסור זה: או משום שאנו מצרפים סברת האומרים שאין איסור חדש נוהג בחו"ל מה"ת, או משום שאנו סומכים על הסוברים שאין איסור חדש נוהג בשל גוי מה"ת. וראה ברמ"א (יו"ד סי' רצג ס"ג). ואמנם כבר כתב בחק יעקב (סי' תפט אות כב) שעיקר ההיתר שסומכים עליו בזה הוא נגד כל גדולי הראשונים,

הלא הם הרי"ף הרמב"ם הרא"ש והטור, הכל בו, הרוקח, סמ"ק, וסמ"ג, שסברו דאיסור חדש בזה"ז הוא מדאורייתא.

והנה הרמ"א בהג"ה שם כתב גבי סתם תבואה לאחר הפסח, שיש להקל מכח ס"ס, והוא ע"פ סברת הרא"ש והרשב"א ח"א (סי' רעט), והאגודה (פ"ק דקידושין), שאנו סומכים על רוב תבואה שהיא ישנה, או נשרשה קודם העומר, דאפי' ברובא דליתא קמן אזלינן בתריה מה"ת. [ואפי' יש מדינה שלא נשרשו קודם העומר אין דלתות המדינה נעולות]. והביא משם הגמ"י שאמרו, דבמיני תבואה שזורעים בודאי אחר הפסח, כגון במקצת מדינות שזורעין שיבולת שועל ושעורים לאחר הפסח, אז יש לו להחמיר אחר קציר, אם לא שאין דלתות המדינה נעולות, ורוב התבואה בא ממקום אחר שזורעים קודם הפסח. וכן בזמן שימות החורף נמשכים לאחר הפסח, ובכל הגליל ההוא זורעים לאחר פסח דברים הנזכרים, יש להחמיר ולחוש מן הסתם. אבל אין להורות לאחרים במקום שרוב שתייתם ואכילתם הם ממינים אלו. כי מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. ע"כ.

והיינו דס"ל להרמ"א שיש לנו בזה ס"ס להתיר, שמא התבואה היא משנה שעברה, ואת"ל משנה זו, דילמא נשתרשה קודם לעומר. וה"ה אם הוא מקום שמביאים תבואה ממקומות אחרים שתבואתן נשרשת קודם לעומר.

והיה מי שרצה לבאר בדעת הרמ"א דס"ל דאיסור חדש בחו"ל הוא מדרבנן, דאם לא כן היכי עביד ס"ס נגד המבואר בסי' ק"י ס"ד, דאם האיסור הראשון הוא דאורייתא לא עבדי' ס"ס. אך עיין בספר מכתבי הלכה יצחק ירנן (להרה"ג ר' יצחק שחיבר, עמ' רצח) שדחה זאת, דכי מעיינת שפיר בסעי' ד' ובסעי' ט' בדברי הרמ"א, יתברר לנו להדיא שאין הנידון דומה לראיה כלל, יען כי פה שני הספיקות עוקרים האיסור לגמרי, ספק אם היא משנה שעברה ואין חדש, ואת"ל משנה זו, דילמא נשרשה קודם העומר והעומר מתירה. ולא עוד אלא שיש לדייק אדרבה בהיפך, שהרי הרמ"א הוצרך לשני ספיקות כדי למצוא היתר אף לפי הסוברים דחדש אסור מה"ת, וזהו עיקרו מהטור בשם הרא"ש. ע"ש. ובזה מדוייקת מלת "ומ"מ" שכתב בהג"ה, דאי מדרבנן הלא בספק אחד מספיק. ודו"ק.

וע"ש בהרא"ש שהביא תשובת המהר"ם מרוטנבורג, דדשיל"מ אפי' בס"ס אסור, אך זה דוקא ע"י תערובת, כההיא דביצה (ג:) גבי ביצה שנולדה ביו"ט, דגם ספיקא אסורה, ואפי' נתערבה באלף כולן אסורות. והיינו הביצה שיש בה ספק אם נולדה ביו"ט היא נתערבה באחרות. ואיכא ס"ס, ואפ"ה אנו אוסרים בדשיל"מ. [ראה בזה להלן].

והביאור בזה, שאם כל הספק הוא בגוף הדבר, בזה אמרי' דבמידי דרבנן האיסור כמי שאינו, דספק דרבנן לקולא. אבל כשהאיסור הוא כאן בודאי אלא שהביצה נתערבה באחרות, אין לנו לסמוך אף על ס"ס. אבל ס"ס כה"ג, דשמא התבואה היא ישנה, ואפי' אם היא תבואה חדשה שמא השרישה קודם העומר, ואין כאן איסור חדש כלל, כה"ג מהני שפיר ס"ס. ואפי' לרבי יהודה דאסר ס"ס בכל האיסורין, ושמואל דאסר בע"ז ס"ס, לא אשכחן דאסרי אלא ע"י תערובת היכא דאיתחזק איסורא ונתערבו באחרים, אבל בחדש דלא איתחזק איסורא שרינן מכח ס"ס. ע"ש. ועיין בסוגיא בביצה (ג:) אלא לרב יוסף ולרב יצחק דאמרי משום גזרה, ספק דרבנן הוא, וכל ספק דרבנן לקולא. והיינו, דאף שהוא דשיל"מ, כיון דבאיסור עצמו יש לנו ספק, ממילא הספק עוקר את האיסור במידי דרבנן. ועיין בפני יהושע ובצל"ח ביצה שם, שכתבו בדרך אחרת. וע"ע ברמ"א (או"ח סי' תצב).

ולפי הביאור הנז' א"ש מה שפסק הרמ"א בהג"ה ביו"ד (סי' קי ס"ח) שיש אומרים שבדשיל"מ אין להתיר מכח ס"ס, ולפ"ז היאך הרמ"א כאן התיר מכח ס"ס. ולפי המבואר א"ש, דיש לחלק בין ס"ס שע"י תערובת לס"ס שהוא על גוף הדבר. והש"ך (סי' קי ס"ק נו) כתב, דחדש בלא"ה לא קשה, דלצורך עבדי' ס"ס אף בדשיל"מ.

ולפ"ז א"ש מאי דנקטינן (בסי' תצז ס"ד) דבספק מוכן ביו"ט שני אזלינן לקולא, אף דהוי

ס"ס בדשיל"מ. ואילו בסי' ק"י הביא הרמ"א דיש אומרים דלא מהני ס"ס בדשיל"מ. [וכן העיר הט"ז (סק"ג) מדברי הרמ"א הנ"ל]. ועל כרחינו לחלק בין אם הספק הוא ע"י תערובת לבין אם הספק הוא בגוף הדבר. וכ"כ הש"ך (סי' קי ס"ק נז). והביא ראיות לזה שכן הוא דעת מרן הש"ע. וכן יש להביא ראיה ממה שפסק מרן בש"ע שם (סעיף ז) גבי נפל לים וכו', וכמ"ש הש"ך שם (ס"ק נו וס"ק נז). ושם כתב עוד ב' תירוצים, דיו"ט שני אינו אלא מנהג, הילכך אוקמוה אדינא. ועוד, דביו"ט חשיב לצורך ועבדי' שפיר ס"ס. אך התירוץ הנ"ל הוא העיקר, כמ"ש הש"ך שם. וכן הובא במשנ"ב (סי' תצז ס"ק יא). וע"ע בבאר היטב (ר"ס רצג), ובשד"ח (מע' ד' אות לט), ובפר"ח (סי' תצז סק"ג, וסי' תקיג ס"ק מג).

ועוד יש ליישב שיטת הרמ"א, דכל מאי דס"ל דלא מהני ס"ס בדשיל"מ, היינו באיסור דאורייתא, אבל באיסור דרבנן מהני. ולפ"ז א"ש מאי דמהני הכא ס"ס, וכן מאי דמהני ס"ס בספק מוכן. והיינו להסוברים דאיסור חדש בחו"ל הוא מדרבנן. וכ"כ במאמר מרדכי (סי' תצז סק"ו). וכתב, שמצא תירוץ זה בפר"ח.

והנה במ"ש המהר"ם מרוטנבורג הנ"ל, דאפי' בביצה שיש בה ספק אם נולדה ביו"ט או לא, אם נתערבה באלף כולן אסורות, הנה נודע שזו מחלוקת גדולה בראשונים, ועיין בתוס' ביצה (ד:), **ובב"י** (יו"ד סי' קב בבדק הבית שם). ולדידן נקטינן לדינא דמהני ס"ס גם בדשיל"מ. וכדעת הרשב"א בתורת הבית (דף קטו ע"ב), דמהני ס"ס אפי' בדשיל"מ. ושכן הוא בירושלמי. וכ"כ עוד בעבודת הקודש (בסוף הספר), שהעיקר כדברי האומרים דמהני ס"ס אף בדשיל"מ. וכ"כ המאירי (שבת קלו.) בגדיים שאין שום הוכחה אם מלאו להם שבעה ימים או לא, שמותרים מכח ס"ס, שמא כלו לו חודשיו, ושמא עברו עליו שבעה ימים. וכ"כ רבינו מאיר המעילי בספר המאורות (שבת קלו.), ושכן פסק דודו הרב בעל ההשלמה (ריש ביצה). ושכ"ד בעל המאור. וכ"כ מהר"ש דוראן בשו"ת חוט המשולש שבסוף שו"ת הרשב"ץ (סי' ב').

ובספר מנחת כהן (שער התערובות ח"ג פי"א) כתב, דאע"פ שהרמ"א הכריע להחמיר בדשיל"מ דלא מהני ביה ס"ס, מ"מ רוה"פ ס"ל להתיר בס"ס אף בדשיל"מ. ושכ"ד מרן המחבר, וכמ"ש בב"י (סי' קי). וכן מוכח מדבריו בש"ע (או"ח סי' תצז ס"ד). [אלא שמדברי מרן בסימן תצז אין כל כך הכרח, וכמו שדחו האחרונים שהובאו לעיל]. והכי נקטינן. והו"ד במאו"י ח"ב (עמ' ערה). וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ז (חלק או"ח סי' מד אות יג).

ועכ"פ גם לדעת הרמ"א דלא מהני ס"ס בדשיל"מ, הכא שאני, או משום שהוא איסור דרבנן לדעתו, או משום דהכא אינו ספק בתערובת אלא בגוף הדבר, או משום דחשיב לצורך, כמ"ש הש"ך הנ"ל.

ספק ספיקא משם אחד

ויש שכתבו להעיר, דלכאורה הוי ס"ס משם אחד, דסך הכל הספק הוא אם היא תבואה חדשה או תבואה ישנה. ונודע דלא עבדי' ס"ס משם אחד, כמבואר בתוס' כתובות (ט.) גבי הטוען שנשא אשה ומצא פתח פתוח ורוצה לאוסרה עליו, שאינה אסורה עליו אחר דאיכא ס"ס, שמא נבעלה תחתיו ושמא נבעלה קודם שנתארסה לו, ואפי' אי נימא שנבעלה תחתיו שמא באונס ושמא ברצון. אולם בכהן ליכא ס"ס, דגם באונס היא אסורה לו. ואמרו בגמ' שם, ואיבעית אימא באשת ישראל וקיבל בה אביה קידושין פחותה מבת ג' שנים. והק' התוס' דאכתי איכא ס"ס, שמא באונס ושמא ברצון, ואת"ל ברצון שמא היתה קטנה ופיתוי קטנה אונס הוא, ותירצו התוס', דשם אונס חד הוא. ע"ש. ומבואר, דלא עבדי' ס"ס משם אחד. והיינו טעמא, דזה חשיב כספק אחד, וליכא ס"ס.

ואמנם יש אומרים דעבדי' ס"ס משם אחד, וכמו שכתבו הרב המגיד (בפ"ג מהלכות אסו"ב ה"ב), ומרן הכס"מ (בפ"ב מהלכות סוטה ה"ד) בדעת הרמב"ם. ובזה תירצו מ"ש הרמב"ם בהלכות סוטה שם, דקטנה שזינתה ברצון נאסרה על בעלה, ולא אמרי' פיתוי קטנה אונס הוא ולא תהיה

אסורה, אלא כדין גדולה שזינתה ברצון. ומה שאמרו בגמ' (יבמות לג:) פיתוי קטנה אונס הוא, לאו דוקא אלא דרך דחייה הוא. וראה בשער המלך (פי"ט מהלכות איסו"ב הכ"ג).

ועכ"פ לשיטת התוס' הנז' צ"ב הס"ס שהרמ"א כתב כאן. ודוחק לומר שהרמ"א יסבור דעבדי' ס"ס כה"ג. ובאמת שבספר מוצל מאש (סי' נ) תמה על הרא"ש, דהא שם אונס חד הוא, דמה לי משנה שעברה ומה לי משנה זו קודם העומר. ור"ע איגר בהגהותיו שם הביאו להקשות כן על הרמ"א. אלא דלכאורה אין להקשות על הרמ"א, מאחר דעבדי' ס"ס בדרבנן אף בס"ס משם אחד, וכמו שביארנו באיסור והיתר (מהדו"ק, תשמ"ז, כללי הספק ספיקא). וא"כ אפשר דס"ל להרמ"א דאיסור חדש בחו"ל הוא מדרבנן, ולכן עבדי' שפיר ס"ס אף שהוא משם אחד. אבל על הרא"ש שכתב דחדש בחו"ל מדאורייתא, קשה.

ונראה, דהכא עבדי' שפיר ס"ס משום דספק אחד מתיר יותר מהספק הראשון, דשמא החיטים נאסרו והותרו ע"י שהגיע זמן העומר, ושמא מעיקרא לא נאסרו, ומה שמעיקרא החיטים לא נאסרו, ולא הוצרכנו להיתר זמן העומר, חשיב כספק המתיר יותר, ובזה מהני שפיר ס"ס. דמעיקרא אינו בכלל האיסור. ועוד, דבספק הראשון אנו מתירין את מה שנקצר, שמא הושרש קודם הפסח. ובספק השני אנו מוסיפים להתיר אף את אלה שהושרשו, ואנו רואים אותם אחר יו"ט שנשתרשו בארץ. ובלא"ה י"ל לפי מ"ש בספר נדיב לב, דשאני הס"ס גבי פיתוי קטנה אונס הוא (תוס' כתובות ט.) שהרי אנו חוזרים לאותו ספק ולשם אונס. ודו"ק.

ובדין ס"ס משם אחד, ראה עוד במה שכתבנו בס"ד באיסור והיתר (מהדו"ק שנת תשמ"ז, עמ' רצא), **ובאורך בטה"ב** (חלק ב עמ' רסט), **ובשו"ת יבי"א** ח"א (או"ח סי' לו אות ו), **וח"ד** (חאו"ח סי' מג אות ו), **ובח"ו** (סי' כג אות ד).

והנה הרבה מרבני האשכנזים סמכו בכל כוחם על ההיתר של הרמ"א הנז', בצירוף סברת האומרים שאין איסור חדש נוהג בתבואה של גוי, או בשל חו"ל [מן התורה]. ועיין בב"ח (יו"ד סי' רצג) שהאריך להתיר איסור חדש בחו"ל בשל גוי, וחלק על שיטת התוס' שכתבו דאף בשל נכרי יש איסור חדש, ולדעתו אין נוהג איסור חדש בשל גוי. והוכיח כן מלשון הגמ' (ראש השנה יג.) דעומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ היה משל גוי שלא הביא שליש ביד הגוי. וכן סתימת לשון הרי"ף והרמב"ם והרא"ש בפסקיו, שלא הזכירו כלל דאיכא איסור בשל גוי. ואמנם חדש נוהג גם בחו"ל מה"ת, ודלא כהרב ברוך שמיקל במקומות הרחוקים מאר"י, וכמ"ש הרא"ש בתשו' (כלל ב). אך מ"ש הטור דחדש נוהג בין בשל ישראל בין בשל נכרי, זה אינו מפורש בתלמוד. וגם הרי"ף והרא"ש בקידושין ובסוף פסחים, לא כתבו דין זה. וכן הרמב"ם (בפ"י מהלכות מאכל"א) כתב בסתם דחדש אסור בחו"ל, וכדכתב הרב בהל' מע"ש (פ"י) דערלה נוהגת אף בשל גוי, וגבי חדש לא כתב דנוהג בשל נכרי, אלמא דבחדש אין איסורו אלא בשל ישראל, אבל לא בשל נכרי. אלא שהתוס' בקידושין (לז:), כתבו, דבירושלמי משמע דחדש נוהג אף בשל נכרים. וכיו"ב כתב המרדכי בשם הראבי"ה והמהר"ם. וכ"כ הרא"ש בתשובה. וכ"כ הסמ"ק. ואחריהם נמשכו האחרונים בתשובותיהם, וכולם נתלו בדברי ר"י שבתוס'. אמנם המנהג פשוט במלכותינו לנהוג היתר ואף גודלי התורה שהיו לפנינו, מוהר"ר שכנא ומהרש"ל, ותלמידיהם, לא היו אוסרים, והיו שותין השכר שנעשה מתבואה שלא התירה העומר. דבשל גוי ליכא איסור חדש, וכ"ה בתש' מהר"ם במעיל צדק. וכולם נהגו בזה היתר. זולת מקצת חסידים שנהגו ליזהר בזה. ובימי חרפי בלומדי מסכת קידושין שמתי אל לבי לעיין בהוראה זו, וראיתי שאינה הלכה פסוקה. ושאלתי את המאור הגדול מהר"ל מפראג, והצעתי לפניו מה שהעליתי במצודתי, וגם לפני שאר גדולי התורה, ולא היה מי שיסתור את דברי. ולכן אין לשום גדול להורות הוראה לאיסור היפך המנהג שנהגו ע"פ גדולי ישראל להיתר. ומי שרוצה להחמיר לעצמו, מדת חסידות הוא, ולא יורה לאחרים דלא ליתי לאינצויי. ודוקא במי שהורגל בשאר פרישות ומפורסם לחסיד, רשאי לנהוג

לאיסור גם בזו, כמ"ש הראבי"ה בריש ברכות לגבי ק"ש של ערבית. ע"כ. אלא דמ"ש בשם הרא"ש, שכתב בסתם דחדש אסור בחו"ל, ולא פירש דנוהג גם בשל נכרי, הנה הוא עצמו מיד לאחר מכן כתב שהרא"ש בתשו' (ריש כלל ב) כתב שאסור אף בשל גוי. ונראה, דהב"ח לא נתכוין להוכיח מהרי"ף והרא"ש ממה שלא פירשו דלא נוהג בנכרי, דלא שייך בנכרי, דדוקא הרמב"ם שפירש בערלה ולא בחדש יש להוכיח ממנו כן, משא"כ הרי"ף והרא"ש. והב"ח לא כתבם אלא לענין דס"ל דחדש שייך גם בחו"ל. אף שלשונו דחוק קצת. [ובלאו הכי דחיק טפי].

גם הט"ז (שם ס"ב) הרבה להשיב על דברי הב"ח ודחהו. ובסק"ד כתב לסנגר על המקילים מטעם שחייהם תלויים בשכר שעושים משעורים של חדש. דכדאי הוא ת"ק לסמוך עליו בשעה"ד. כתב, דכמעט רוב חכמי ישראל אינם נזהרים בזה, וע"ש בנקודות הכסף שהשיגו. אך בשו"ת יבי"א ח"ח (חאו"ח סי' לד אות ו'), כתב ליישב דברי הט"ז, כיעו"ש.

גם בבאר הגולה שם מעיד, שרוב רבנן קשישאי ובתראי בהרבה מדינות הקילו בזה. וכך גם מעידים האחרונים הבאים אחריהם, וכדברי החק יעקב, דרק אחד מאלף מהחסידים נזהרים בזה.

גם במג"א (סי' תפט ס"ק יז) כתב, דהעולם [בחוץ לארץ] סומכין על מ"ד דחדש בחו"ל מדרבנן, ולא גזרו עתה בחו"ל, כיון שאין אנו סמוכים לאר"י. ומ"מ כל בעל נפש יחמיר בכל מה דאפשר לו ליזהר. ע"כ. וכ"כ בחק יעקב הנ"ל (ס"ק כב וכ"ד).

והשל"ה הקדוש כתב, דבארץ פולין יש ליזהר בשעורין ושבולת שועל וכוסמין, שאין מביאין לשם ממדינות אחרות, ורובן ככולם זורעין אחר פסח. עכ"ל. ובליקוטי מהרי"ל כתב, דבשנת ה' וי"ו למחזור קטן, מאחרין לזרוע עד אחר הפסח, ויש ליזהר. ע"ש. ומ"מ לא ראיתי נזהרים בזה אף אנשי מעשה וחסידים, אחד מאלף שנזהר בזה, וסומכין על מ"ש המהרי"ל שא"צ ליזהר בזה, כיון שיש פוסקים הסוברים דחדש בחו"ל הוא מדרבנן. וכ"כ בת"ה (סי' קצא) בשם האו"ז. וכ"כ המג"א. ועתה לא אסרו החכמים כלל, כיון שאנו רחוקים מאר"י. ועוד יש לצדד להתיר עפמ"ש הב"ח בסי' רצג וכו'. ע"ש.

גם בספר מגן האלף בקונטרס שם חדש העמיק הרחיב בענין זה, לעשות סמוכין למנהג העולם שנוהגים להקל בזה. ע"ש. והובאו דבריו בכה"ח (סי' תפט אות קי). וכ"כ בפני יהושע בקונטרס אחרון (קידושין אות נא) וע"ש שהאריך לברר אם חדש נוהג בחו"ל מדאורייתא או מדרבנן, והכריע כשיטת המקילין, ולכן כתב דבספק ישן וספק חדש המיקל יש לו ע"מ לסמוך. ע"ש. וכ"כ בפתחי תשובה (סי' רצג אות א') בשם הרבה פוסקים מגדולי הדורות. ע"ש. גם בשד"ח (אסיפת דינים מערכת חדש אות יג) הביא הרבה פוסקים שהעידו על המנהג [בארצות אשכנז] להקל בזה. ובספר תשואות חן כתב, שזה מנהג קדמונים שאוכלים ושותים שכר של תבואה, וכמו שכתבו בפסקי תוס' (מנחות, פרק רבי ישמעאל סי' ר). וכן נהוג עלמא להתיר, ואין כח ביד שום אדם לערער אחר מנהג זה, והירא דבר ה' יחוש לעצמו להחמיר כהרי"ף הרמב"ם והרא"ש ובעלי התוס'. [אלא שהב"ח עצמו, שיש לאסור בזה]. גם בערוה"ש (יו"ד סי' רצג) האריך בהיתר זה, כיעו"ש.

והמ"ג (בא"א ס"ס תפט) כתב, ואשרי מי שנזהר, ובעוה"ר הדורות חלושים, וא"א ליזהר בזה כל כך.

וכתב במשנ"ב (סי' תפט ס"ק מה) בשם האחרונים, דבמדינות פולין אין להקל כי אם בחטים ושיפון דרובא דרובא נזרעים בחודש חשון ואין שייך בהם חדש [אם לא אותן שידועין שנזרעו בקיץ]. אבל שעורים ושבולת שועל וכוסמין רובן וכמעט כולם נזרעים אחר הפסח, וגם אין רגיל להביא שם תבואה ממדינות אחרות אין להקל בהם. וכתב עוד המשנ"ב [שם, ובביאה"ל שם], ומ"מ רוב העולם אין נזהרים באיסור חדש כלל, ויש שלימדו עליהם זכות לפי שהוא דבר קשה להיות זהיר בזה, וגם אותם שנזהרים בשאר איסורין, מקילין באיסור חדש, דמי שרוצה ליזהר באיסור חדש צריך ליזהר בכל החומרות משמרים ושכר ויי"ש, וכן בפליטת כלים, והוא דבר שקשה מאד ליזהר בזה במדינות

אלו, ועל כן סומך כל אחד עצמו על מנהג העולם להקל לגמרי, ולכן סומכין מפני הדחק על מקצת הראשונים שסוברין שחדש בחו"ל אינה אלא מדברי סופרים, שגזרו משום אר"י, ולא גזרו אלא במקומות הסמוכים לאר"י, כגון מצרים ובבל, ויש שלימדו עליהם זכות שסוברים שחדש אינו נוהג אלא בתבואה של ישראל, ולא בשל עכו"ם, ולפ"ז צריך להזהיר לישראלים שיש להם תבואה זרועה בשדות שלהם, שינהגו בה איסור.

וסיים המשנ"ב: והנה אף שאין בידינו למחות ביד המקילין מ"מ כל בעל נפש לא יסמוך על היתרים הללו, ויחמיר לעצמו בכל מה שאפשר לו, כי להרבה גדולי הראשונים הוא איסור דאורייתא בכל גווני. ע"כ. וע"ש בביאה"ל שכתב לחלק בזה בין ודאי חדש לספיקו, דבספק יש לנו דעת האו"ז שכתב, שיש לסמוך בשעה"ד על הסוברים דחדש אסור מדרבנן, והוי ספק דרבנן. אבל בדברים שהם בודאי חדש בחורף, אף דלא נוכל גם בזה למחות בעולם שנהגו להקל, וכמו שכתבו האחרונים, אבל ראוי ונכון להחמיר לעצמו עכ"פ בזה, דהלא לגדולי הראשונים הוא דאורייתא, וגם כמה מן האחרונים המקילין לא רצו להקל אלא בספק ולא בודאי, וגם בש"ע (או"ח ס"ס תפט, ויו"ד סי' רצג) סתם כהפוסקים דהוא דאורייתא בכל גווני. וגם הרבה מן האחרונים תפסו כן לעיקר, על כן בודאי מן הראוי לחוש לכ"ז ולפרוש עכ"פ מן חדש ודאי, וכנז'. ע"כ.

ובספר בעל שם טוב (עה"ת פר' אמור אות ו) כתב, שהבעל שם טוב שאל בחלומו על חדש בזה"ז איך הדין, וענו אותו שלאחר פטירת הב"ח צינו הגיהנם ארבעים יום, מפני כבודו של הב"ח שהתיר. ובבוקר עמד הבעל שם טוב ושלח להביא שכר מן החדש ושתהו, ואמר כדאי הוא הב"ח שמתיר כדי לסמוך עליו. ע"כ. [אלא שכבר ידוע הוא שאין למדין הלכה מדברי חלומות, וכל שכן מסיפורי מעשיות של חסידים. ואכמ"ל]. ועוד ציינו לדברי האבני נזר (חו"מ סי' קטו) שכתב, ושמעתי בבירור שמה שחסידי פולין אינם נזהרים באיסור חדש, נצמח מחמת כי בבית הרבי מלובלין היו נותנין על השלחן כוסמת של חדש, כי הרבי אמר, מאחר שזקנו הב"ח התיר אין לחוש.

עוד ראיתי שציינו למ"ש הגאון ממונקאטש בספר דרכי חיים ושלום (אות תתעג), שבזה"ז אין להחמיר לענין איסור חדש. ובספרו נימוקי יורה דעה הביא בשם אביו בעל הדרכי תשובה, ששמע ממרן בעל הדברי חיים מצאנז, שהרעיש על האומר להחמיר בזה"ז בחדש "בחו"ל". וגם בשו"ת משנה הלכות ח"ב (מהדורא בתרא סי' רכה) כתב, שא"צ להחמיר כלל, ולפעמים היא חומרא הבאה לידי קולא. ע"ש.

ואמנם לדעת מרן הב"י אין להקל באיסור חדש גם בחו"ל, שהרי לדעתו איסור חדש נוהג בחו"ל מה"ת, וכן איסור זה קיים גם בתבואה של גוי, וכמו שפסק כן בש"ע (יו"ד סי' רצג ס"ב), דאיסור חדש נוהג גם בתבואה של גוי. [ודלא כדעת הב"ח והאחרונים הנ"ל]. וממילא לדידן אין לסמוך להקל בודאי חדש גם בחו"ל. וגם הרמ"א לא כתב אלא בסתם תבואה, אבל בתבואה שהיא חדשה בודאי, גם לדעתו אין להקל, שהרי לא כתב להקל אלא מכח ס"ס, ומוכח דבודאי חדש לא התיר. ומשמע עוד דחושש לסברת האומרים שהוא איסור דאורייתא, מדהוצרך לס"ס, ולא התיר בספק אחד. ומוכח דלא ס"ל כהקולא של הב"ח. דהא על מ"ש מרן דחדש נוהג גם בתבואת חו"ל ועכו"ם, לא הגיה הרמ"א מידי, ומדשתיק שמע מינה דאדויי אודי ליה. ורק בס"ג כתב דבסתם תבואה מותר מכח ס"ס. אבל בידוע שהיא תבואה חדשה לא היקל. ורק אין למחות ביד הנוהגין להקל בכל אופן, מטעם מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. אלא דלכאורה מלשון זה משמע דס"ל שהוא מדרבנן, כידוע. וע"כ י"ל דמ"ש להתיר מטעם ס"ס הוא לרווחא דמילתא. ועכ"פ לאשכנזים יש להקל יותר, מכח מנהגם בזה.

ואמנם גם לאשכנזים מצינו לגדולי הפוסקים שהאריכו לתמוה על ההיתר של הב"ח והט"ז. והש"ך הרבה להשיב על דבריהם. וגם בספר ברכת הזבח על מנחות כתב לתמוה על הב"ח, ואף בדורו של הב"ח היו גדולים שחלקו עליו, כמובא בתשובת גאוני בתראי (סי' א),

בתשובת בעל התוס' יו"ט. ובתשובות הב"ח החדשות (סי' מח) מובא תשובת הגאון רבי אהרן, אחיו של הש"ך, שדחה דברי הב"ח.

גם הגר"א בביאוריו (סק"ב) יצא לסתור דברי הט"ז והמג"א והאריך להוכיח דחדש אסור מה"ת, וכתב, ודברי בעל הלכות גדולות כאן טעות גדולה היא וא"צ להשיב עליהן. וגם מ"ש הב"ח, הנה הב"ח לשיטתו דס"ל דאינו נוהג בשל עכו"ם, וכבר הכו על קדקדו כל האחרונים ושגגה יצאה מתחת ידו, וטובה היה לו לבעל הלכות גדולות כאן השתיקה. והמג"א (ס"ס תפט) רצה ליישב דברי ספר התרומה, אבל דבריו דחוקים מאד, וכתב בעצמו שרצונו ליישב המנהג אבל בעל נפש וכו'. אבל אין דבריו כדאים אפי' ליישב המנהג. ע"כ.

וכ"ד הגאון בעל מגיני שלמה, הובא בשו"ת פני יהושע (סי' לד). וכ"ד השאג"א (הל' חדש סי' ג). גם מהר"ח בן עטר בספרו ראשון לציון (סי' רצג) כתב לחלוק על הב"ח בזה. וכ"כ בכה"ח הנ"ל, דמילתא דמסתברא היא דגם במקום שנוהגים להקל בעל נפש יחמיר על עצמו בכל מה שאפשר, כיון דכמה ראשונים אוסרים חדש אף בחו"ל. ובפרט שכ"פ מרן בש"ע (יו"ד סי' רצג ס"ב). וכ"ד האחרונים. וכ"ש לדידן שקבלנו הוראות מרן הש"ע. ועיין בביאה"ל (סי' תפט ד"ה אף בזמן הזה), שכתב, שלדעת הרבה ראשונים האיסור בחו"ל הוא מה"ת.

גם מרן אאמו"ר זיע"א בדרשותיו הזהיר באיסור חדש גם בחו"ל וגם בשל גוי. וכבר נתבאר שהגאון בעל שאג"א היה מחמיר מאד בענין חדש, ולכן לא אכל פת משל אחרים, וגם לא רצה להשתמש בכליהם. ושנים רבות הלך בגולה כעני המחזר על הפתחים, ועל שכמו תרמיל שבו היו מלבד טלית ותפילין, גם כף וקדירה וקופה עם גריסי שעורים, והיה מסתפק בקב של גריסים משלו, ולא אכל משל אחרים, ולא השתמש בכליהם.

ובמכתב מיום ו' כסליו תשמ"ה, כתב מרן אאמו"ר זיע"א בזה"ל: אל כבוד הרבנים הגאונים רבני ערים ומושבים בישראל ה' עליהם יחיו. שלומכם ישגא לעד. הנה ידועה דעת מרן הש"ע (או"ח סי' תפט סעיף י', וביו"ד סי' רצג סעיף א, ב) שאיסור חדש אסור מה"ת בין בארי בין בחו"ל, בין בשל ישראל, בין בשל עכו"ם, ואע"פ שהב"ח כתב להקל בשל עכו"ם, כבר כתב הגר"א בביאוריו לדחות דבריו בשתי ידים, וכתב, ששגגה יצאה מתחת ידו וכו'. וכן העלה השאג"א בתשו' החדשות (דיני חדש סי' ג). וכן הסכימו הרבה מגדולי האחרונים. ואע"פ שיש ג"כ אחרונים מגדולי רבני אשכנז שמקילין, כאן בארי אתרא דמרן הש"ע בודאי שאין להקל. ומכ"ש לנו הספרדים שבודאי שאסור לנו להקל נגד הוראות מרן שקבלנו הוראותיו, וכמ"ש מהר"י פראג'י בתשובותיו (סי' נט) שבמקומות אלו שהם אתרא דמרן, כל דבריו והוראותיו הוקבעו כהלכה למשה מסיני, שאין בה שום מחלוקת כלל, אפי' במקום שיש רבים שחולקים עליו, וכל הנוטה מדבריו הרי הוא כאילו נוטה מדיני התורה, ומזלזל בכבוד רבותיו. [וראה בשו"ת יבי"א ח"ה סימן מג].

והנה לאחרונה התעוררה שאלה של איסור "חדש" בארי", וקיבלו על עצמם רבנים ועסקנים דגולים שליט"א לעמוד בפרץ למנוע שיווק החטה שהיא מתבואה חדשה, וכן שעורה, עד לחג הפסח הבא עלינו לטובה. אולם יש כאלה שמרפים ידי עבודת הרבנים והעסקנים הנ"ל, בטענה שאין איסור בתבואת עכו"ם משום "חדש", היפך הוראת מרן הש"ע. והרי ידוע כי הגאון המפורסם רבי שמואל סלאנט זצ"ל וחבריו חלקם בחיים הנצחיים כתבו, שגם אלה שנהגו להקל בחו"ל באיסור "חדש" מתבואת העכו"ם, עליהם להחמיר בדגן המיובא מחו"ל לארי", מכיון שהוא אתרא דמרן ז"ל.

לפיכך אליכם אישים אקרא, הרבנים הגאונים המקיימים בכל אתר ואתר שבארצנו הקדושה, וכן ועדי הכשרות והעסקנים שומרי משמרת הקודש, לפעול בכל יכולתם להשגיח בעין פקוחה לבל ישתמשו בתוצרת דגן האסורה משום חדש לפני ט"ז ניסן, ולדרוש בכל התוקף ממשרד התעשיה לבל ייבא דגן שיש בו חשש חדש עד לאחר חג הפסח.

יב. העושה תבשיל מחדש ונשתנה מברייתו, נשאר עליה איסור חדש. וכן עיקר לדינא. יב)

ובזכות זאת נזכה לגאולה שלימה ולבנין ביהמ"ק במהרה בימינו ולהקרבת העומר, אמן.
בברכת התורה. עובדיה יוסף.

ובספר גידולי חדש (עמ' קמט) הביא מ"ש לו הרה"ג ר"ח קנייבסקי, שהחזו"א, ואביו הגאון הסטייפלר זצ"ל, החמירו בזה מאד. וראה עוד בזה בשד"ח (אסיפת דינים מערכת חדש), ובשו"ת מנחת יצחק חלק ח' (סי' קיד וסי' קטו), ובשו"ת בית אבי ח"ד (סי' קלח), ובשו"ת תשובות והנהגות ח"א (סי' תרנה), וח"ב (סי' רכה).

והנה כיום עיקר החשש לאיסור אכילת חדש קיים בחו"ל יותר, ששם מצויה תבואה חדשה. ולכן מקפידים שם על כל המוצרים המכילים אחד מחמשת מיני דגן, כגון קווקרים, גרנולה, דברי מאפה, בירה, וכו', ובודקים אם קיימת עליהם השגחה טובה שאין מוצרים אלה מכילים תבואה מן החדש. אבל באר"י לא מצוי כל כך כיום תבואה חדשה, שאין לנו תבואה שנזרעת אחר הפסח, ונקצרת קודם הפסח הבא, וכמ"ש בנתיבי עם (סי' שצג). וכ"כ הגרצ"פ פראנק הנ"ל, בחידושי הר צבי למנחות (סט:) ובמקראי קודש (עניני פסח חלק ב סי' סה). ולכתחלה טוב ונכון לחקור ולדרוש היטב על מיני תבואה המובאים מחו"ל, שגם בארץ משווקים כיום מוצרים המיוצרים בחו"ל, מתבואת חו"ל, ובהם יש חשש לאיסור חדש, ע"כ לכתחלה אין לרוכשם ללא בדיקה מקדימה לטיב כשרותם מחשש איסור חדש.

וכן על הבדצי"ם הנותנים הכשר על מיני מאפה הנ"ל, לבדוק שלא יהיו אותם מיני מאפה מתבואה חדשה. אולם לגבי רכישת מוצרים אלה, מעיקר הדין גם לדידן כל שיש ספק אם הוא איסור חדש או לא, יש לסמוך להקל מכח ס"ס, דשמא הוא מתבואה ישנה או מתבואה חדשה, ושמא השריש קודם. וכמו שאנו מתירים בכל התורה כולה משום ס"ס, כך יש להקל משום ס"ס גם גבי איסור חדש במקום ספק. וכבר כתב בשו"ת יבי"א ח"ו (יו"ד סי' כד), דבס"ס א"צ לברר. ושכ"ד הרשב"א. ע"ש. [וראה עוד בהלכות ערלה, פ"י, מה שכתבנו בדין זה].

ומה שכתבנו גבי קוואקר, הנה בשו"ת תשובות והנהגות ח"א (סי' שב) הביא מ"ש בקובץ שערי ציון (אלול תשמה) כתב, שהקוואקר המצוי כיום אינו שיבולת שועל אלא מין אחר, ואינו מחמץ כלל וטועים העולם וכו'. גם בספר מראות המשנה כתב, שהקוואקר אינו שיבולת שועל. אבל בקובץ תשובות להלכות חדש (עמ' לז) הביא בשם ספר עלה יונה (להרה"ג ר' יונה מרצבך, עמ' תמז) שכתב, דמשנות דור ודור ידוע שהשיבולת שועל היא הנקראת גם קוואקר, ולא יתכן שכולם טעו. וכ"כ גם בהליכות שדה (גליון 57). ושכ"ד הגר"מ פיינשטיין, ואמר, שאפי' אלף ראיות לא ישנו את המקובל בישראל. וכ"ד הגרי"ש אלישיב.

ובספר גידולי חדש (עמ' צב) כתב, שהקוואקר המיובא מאנגליה, בדרך כלל אין בו חשש. ע"ש.

תבואה חדשה שנשתנתה על ידי בישול אם נשארת באיסורה

יב) **בספר** מקור חיים (סי' תסז סק"ד) כתב, דמדהוצרכה הגמ' בכריתות (ה.) לומר דלחם מקלי לא אתי, שכן איתא בעיניה, אלמא צריך קרא יתירא לאיסור שנשתנה מברייתו, ואפי' לחם היה מותר אלולי שבא בפירוש בתורה לאסור לחם. והסביר בזה שיטת רבינו יונה המובא ברא"ש (ברכות פ"ו סי' לה) שנבילה שנהפכה לדבש [טבעו של הדבש שדבר השרוי בתוכו זמן מה נהפך לדבש], מותרת. ע"ש. ומשמע מדבריו שהעושה תבשיל מחדש אינו עומד באיסורו. ובשו"ת חת"ס (יו"ד ס"ס קיד) דחה את דבריו, וכתב, טעותא היא במח"כ, דהש"ס לא קאמר אלא דלא היינו מעמידים יתורא דלחם לחלק וכו', אבל למסקנא חלילה לומר שבשינוי כל דהוא כזה שחיטים נעשה קלי יותר האיסור, א"כ יאכלו כל תועבה ע"י צלי וכדומה משינוי כל שהוא, ושרי ליה

יג. האוכל תבואה חדשה מן המחובר, דהיינו שהתבואה עדיין לא נקצרה, והוא תולש התבואה בפיו וכוסס את החטה או השעורה, יש אומרים שאין בזה חיוב משום איסור חדש, שזו אכילה שלא כדרך. ועל כל פנים איסור מדרבנן בודאי שיש גם באכילה בדרך כזו.[יג]

מאריה, ישתקע הדבר ולא יאמר. גם בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' רלט וסי' רמ) דחה דברי המקו"ח הנ"ל, ופלפל בדברי החת"ס.

ובשו"ת אול"צ (ח"א או"ח סי' לד עמ' צ) כתב לחלק בין שינוי הנעשה בידי אדם לשינוי בידי שמים. ושם דן לענין חומצת לימון בפסח, וכתב לחלק בין שינוי הנעשה בידי שמים באופן טבעי כהמוסק שהתירו רבינו יונה, לבין שינוי הנעשה בידי אדם דחשיב שינוי צורה בלבד, ולא שינוי במהות. דבשינוי הבא בידי שמים ובאופן טבעי, אמרי' פנים חדשות באו לכאן ופקע איסורו. אבל בשינוי הבא בידי אדם חשיב שינוי צורה ולא שינוי במהות. אולם כבר העיר ע"ד ביבי"א (ח"ח יו"ד סי' יא אות ה) שנעלם ממנו דברי החת"ס (יו"ד סי' קיז) דיש להתיר שמן שעושים מחרצנים של סתם יינם, עפ"ד רבינו יונה הנז'. ומבואר דס"ל שאין חילוק בין מה שנעשה בידי שמים באופן טבעי, לשינוי הנעשה בידי אדם. והסכימו עמו בשו"ת אבן יקרה (מהדורא תנינא סי' קמ), והאמרי יושר ח"ב (סי' קמ). ולמה לחלוק על דבריהם בלא הכרח. וע"ש שהעלה דלא כדברי המקור חיים.

וכן מבואר עוד בשו"ת חזו"ע ח"א (כרך ב' סי' כז, עמ' תיח תיט בהערה), ושם דן לענין אכילה שלא כדרך הנאתן בכל מילי, וכתב, דלא הוציא הרמב"ם מכלל איסורין שאין לוקין עליהם שלא כדרך הנאתן, אלא בבשר בחלב וכלאי הכרם בלבד, אבל חדש הוא כמו כל האיסורים שאין לוקין עליו שלא כדרך הנאתן. כיון דכתיב ביה אכילה. ואם עירב בו דבר מר ואכלו פטור, אע"פ שאם המחהו וגמעו חייב כדין חמץ, שאף שאם המחהו וגמעו ענוש כרת. ואם אכלו שלא כדרך הנאתן פטור. איברא דהפני יהושע (בקידושין נו:) כתב דחמץ בפסח עובר עליו אף שלא כדרך הנאתן. ע"ש. וכ"כ במקור חיים (סי' תמב סק"ב). [והוא הדין לאיסור חדש דדמי לחמץ דכתיב בהו אכילה].

אולם בשו"ת בנין שלמה (ס"ס כג) כתב לדחות דברי המקור חיים, ושמהרמב"ם מוכח להיפך. וכן מוכח מהתוס' בע"ז (מג: ד"ה אמרו לו). וכ"ד רוב האחרונים. עכת"ד. ועיין בשד"ח (מערכת כ' סוף כלל כב) שציין לעוד אחרונים שכתבו בזה.

וע"ע באתוון דאורייתא (כלל ד') שהאריך הרבה בזה, והביא ראיה מדין דם שבישלו שאינו עובר עליו (מנחות כא.). ופלפל וחילק בין נשתנה לגירעותא לנשתנה למעליותא. ע"ש. ובספר יד נאמן (דף מז) כתב: ודע כלל גדול, שכל איסור שאנו מתירין אותו משום שהוא כעפר וכו', צריך שלא יהיה עליו שמו הראשון שהיה לו, ושיעשה הוא עצמו מחמת עיפוש והפסד צורת עפר או פירשא, ולא שהביאוהו בני אדם לכך ע"י מלאכה [תחבולה] או בישול, משום שאין דבר בעולם שלובש צורה חדשה אא"כ תחלה הפסיד צורתו הראשונה. ע"ש. [ואף שמדברי הרב יד נאמן יש סייעתא לדברי האור לציון הנ"ל, דכל שהשינוי נעשה בידי אדם אסור, מכל מקום מדברי הנודע ביהודה מבואר לא כן, וראה באורך בשו"ת יבי"א הנ"ל].

אכילת תבואה חדשה בתלישה בפיו

יג) **במנ"ח** (מצוה שג אות ז) כתב, דאכילה בכה"ג הוי שלא כדרך אכילה ופטור. וכמ"ש במנחות (ע.) ואי גחין ואכיל בטלה דעתו אצל כל אדם. [ואינו חייב משום אוכל טבל]. והנה לגבי שבת נחלקו הפוסקים אם תלישה בכה"ג הויא תלישה או לא, וראה מה שכתבנו בזה בילקו"י שבת ח"ה (עמ' יג). ע"ש.

ובספר בכור שור (בחי' לשבת עג:) כתב, דרש"י בסוכה (לז.) כתב, דהאוכלו במחובר אין לך תולש גדול מזה, ואע"ג דאמרי' במנחות (הנ"ל)

יד. אם בישלו בקדרה תבואה חדשה, ולא עבר על הקדירה לינת לילה, אף בחוץ לארץ לדידן יש להחמיר להצריך ששים בתבשיל כנגד הקדרה. ואם אין ששים לכתחלה יש להחמיר שלא לאכול התבשיל, אך המיקל יש לו על מה לסמוך. ואם בישל בקדרה מין אחר, יש להחמיר. ואם עבר על הקדרה לינת לילה, ואחר כך בישלו בה תבשיל אחר, יש להתיר את התבשיל לכתחלה אף כשאין ששים נגד הקדרה. ואפילו בארץ ישראל. וכן אם בישלו בקדרה ספק איסור חדש, יש להקל לאכול התבשיל גם כשאין ששים נגד הקדרה. וכן אם עברו ובישלו בקדרה שבישלו בה בעבר איסור חדש, והוא בכלל סתם כלים שאינן בני יומן, או שיש ספק אם בישלו בקדרה זו תוך מעת לעת או לא, יש להתיר לאכול התבשיל לכתחלה. יד)

ואי גחין ואכיל במחובר לאו אכילה היא, מ"מ תלישה ודאי תלישה היא. ועוד הביא ראיות לאסור. וכ"כ בספר עיקרי הד"ט (דף ל') בשם הרב עפר יעקב. ובשו"ת הר הכרמל (סי' כג) כתב דהוי איסור דרבנן. והרב יוסף אומץ (סי' עז) כתב דהן אמת דלשון רש"י בסוכה משמע כהרב בכור שור. אך בתוספתא (פ"י דשבת הי"א) מבואר דהתולש בפיו פטור. אך יש לעיין בזה אחר שהרמב"ם לא הביא תוספתא זו. ובאמת שבחזון יחזקאל על התוספתא שם כתב, שבכתב יד עתיק ליתא לתיבת בפיו. ולפ"ז א"ש הא דהרמב"ם וכל הפוסקים השמיטוה. ועיין בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונ"א סי' לו) שכתב, שמדברי רש"י בסוכה ליכא לאוכוחי מידי, די"ל דאיסור דרבנן קאמר. וראה בזה בשו"ת רב פעלים ח"א (סי' כ), ובספר מוצל מאש (סי' מח), ובמרכבת המשנה ח"ג (הל' תרומות פי"א הכ"ו), ובשו"ת יבי"א (ח"ד או"ח סי' לח אות ה).

והנה יש שכתבו דאף אי נימא דגבי שבת הוי איסור קוצר, מ"מ לענין אכילת תרומה ע"י תלישה, לאו אכילה היא, דגבי תרומה אכילה כתיבה בה, וכמ"ש הרמב"ם (תרומות פ"י ה"ח): היה שבע וקץ במזונו פטור מחומש. ולפ"ז גם לענין חדש, האוכל תבואה חדשה ע"י תלישה בפיו, אינה אכילה ופטור. ושאני דיני שבת שאין הנידון על האכילה אלא על מעשה התלישה. וכ"כ בספר יצחק ירנן למהר"ם גאטניו (פכ"א מהלכות שבת ה"ז). ואמנם לגבי איסור קצירה קודם זמן העומר, אין הכי נמי גם בתלישה בפיו איכא איסור קצירה, דאף דלא חשיב אכילה כדרכה לענין לחייבו באיסור אכילת חדש, מ"מ לענין קצירה דמי למלאכת קוצר בשבת.

אם נזהרים מפליטת כלים באיסור חדש

יד) **הרמ"א** בתשובה (סי' קלב אות טו) כתב, שהנוהגים להזהר באיסור חדש אינם צריכים להזהר מפליטת הכלים של הנוהגים בו היתר, שחדש בזה"ז הוי כספיקא דדינא, שהרי רק הפרושים נזהרים בו, משום שרוב דגן מן הישן. לכן אין לחוש כל כך להזהר מפליטת הכלים של המקילין. והביאו המג"א (סי' תפט ס"ק יז). אך אם ברי לו שנעשה מתבואה חדשה, אין להקל. ע"ש. והובא במשנ"ב שם (ס"ק מח). וכתב, ונראה שאף בזה אין להחמיר רק בתוך מעת לעת מן הבישול הראשון. ע"כ. וכ"ה בכה"ח (סי' תפט אות קיד). והיינו, דלאחר מעת לעת הוא נותן טעם לפגם, ובזה יש לסמוך על המקילין אף לכתחלה, דאע"פ שבכל כלי שבלע איסור שאינו בן יומו אין לבשל בו בלא הכשר, דגזרינן אטו כלי בו יומו, [ע"ז סו.] מ"מ באיסור חדש יש לצרף דעת הב"ח ודעימיה, ולכן יש להקל בכלי שאינו בן יומו. והנה דברי הב"ח הם גבי תבואה בחו"ל, ובתבואה של גוי, ובזה כ"ש שיש להקל בפליטת כלים. אבל בארי' ובתבואה של ישראל לכאורה אין מקום להקל

בפליטת כלים, אחר שאין זה דין של חומרא, אלא דין תורה. והוי ככל איסור הבלוע בכלי, שפליטת הכלי אוסרת, משום טעם כעיקר. [וילפינן לה מכלי מדין כנודע, שהיא פליטת כלי]. והמשנה למלך (פ"י מהלכות מאכלות אסורות הי"א) הוא היחיד שכתב דחדש לא מיתסר מה"ת בזה"ז, והוא כשיטה יחידאה, שאין משמע כן מדברי הראשונים [האו"ז ודעימיה] שהתירו דוקא בחו"ל.

אולם לפי מה שיבואר להלן, יש להקל בזה גם בתבואה של ישראל ובתבואה שבאר"י, אם עבר על הכלי לינת לילה, בצירוף דעת המהרש"ך דפליטת כלים היא מתורת ספק, ובצירוף דעת הסוברים דלינת לילה פוגמת.

וע"ש בשעה"צ שציין להמג"א שמצדד שאם בישל עתה מין אחר, יש להחמיר גם בפליטת כלים. ע"ש. אך לא כתב להדיא שהדין כן גם בעבר על הכלי לינת לילה.

והנה מדברי הרמ"א מבואר, דאף בכלי שהוא בן יומו יש לסמוך להקל בפליטת כלים, אחר שרוב דגן אינה מתבואה חדשה. ומשמע דבודאי חדש אין להקל אך בכלי שאינו בן יומו. ורק בדיעבד יש להקל, כמו בכל האיסורים, שאנו מתירים אם עבר ובישל בכלי שבלע איסור ועבר עליו מעת לעת, דהוי נותן טעם לפגם ומותר בדיעבד, וכמבואר בסוגיא פרק ה' דע"ז.

ואף שלדעת הב"ח ודעימיה יש להקל באיסור חדש בחו"ל, ובתבואה של גוי, וכ"ש שיש להקל בפליטת הכלים. מ"מ לדידן באיסור חדש ודאי, גם בתבואה של עכו"ם יש להחמיר גם בפליטת הכלים.

ובמקומות שרוב הדגן הוא מתבואה ישנה, יש להקל בפליטת הכלים. דאף שהחמירו לגבי התבואה עצמה, לא קיבלו עליהם חומרא לגבי הכלים. וכמבואר בתשובת הרמ"א הנ"ל. וכיו"ב כתב הרמ"א ביורה דעה (סי' סד סעיף ט') שאין לאסור כלים של ריינוס הנוהגים היתר בחלֵב הדבוק לכרס, כיון שנוהגים בו היתר ע"פ חכם.

וכיו"ב כתב גם הרדב"ז בתשובה (סי' תתקסו) שאע"פ שנטה לומר שערלה נוהגת בחצילים, ושהוא עצמו מורה להחמיר בזה, עכ"פ מכיון שיש לצדד כהסוברים שאין ערלה נוהגת בו אין לאסור פליטת כלים. ע"ש. ועיין בילקו"י על שביעית (דין היתר מכירה, עמ' תרלב) במי שאינו סומך על היתר המכירה בשביעית, אם מותר לו להתארח אצל מי שמיקל וסומך על היתר המכירה ולאכול מהתבשילים הנעשים בכלים שבישלו בהם מצרכי מזון שנקנו מהיתר המכירה. ועיין בש"ך (סי' קיט סק"כ) שכתב, דמי שמחמיר באיזה ענין רק משום מנהג אבותיו, ומתארח אצל מי שמיקל, יכול לכתחלה לאכול מכליו, משום שגם הנוהגים איסור לא קיבלו על עצמם להחמיר כל כך. וע"ש שהזכרנו מ"ש חכ"א בהקדמה לספר דבר השמיטה (עמ' ז') דממוצא דבר תבין שאין אמת בפי האומרים שאסור להתארח אצל הסומכים על היתר המכירה, כי כליהם בלועים מאיסור ח"ו, ולו חכמו ישכילו זאת, שלדבריהם אסור גם להתארח אצל האוכלים בשר כשר ע"י מיעוך ומשמוש, אפי' יגישו להם בשר חלק, וכן ג"כ יהיה אסור לשתות מיינם של הסומכים לטלטל ברשות הרבים בעיר מעורבת, מכיון שלדעת הרמב"ם ומרן יש רשות הרבים בזה"ז מדאורייתא, ואין מועיל צורת הפתח, וא"כ הם מחללי שבת דאורייתא ויינם ח"ו יין נסך. אלא מאי אית לך למימר, דכל שעשו על הוראת חכם מוסמך להוראה, גם לדעת המחמיר אין דינם כעבריינים, וכתורה עשו, וכ"ש בנ"ד דשמיטה בזה"ז מדרבנן לרוה"פ. וע"ש בילקו"י מה שכתבנו ע"ד. וגם במ"ש שלדעת מרן הש"ע יש לנו רשות הרבים דאורייתא, הן אמת שכן מבואר בילקו"י שבת כרך ב' (ר"ס שא), שכן נראה בפשטות דעת מרן בסי' שמה ס"ו. מדכתב בסתם שיש לנו רשות הרבים דאורייתא, והביא בשם יש מי שאומר שחולק. וקיי"ל דסתם ויש הלכה כסתם. וחזר בו ממ"ש בסי' שג סעיף יח. או שמרן לא כתב בסי' שג אלא ללמד זכות על מנהג הנשים להקל. וכמ"ש מרן החיד"א בברכ"י (סי' שמה סק"ב). וראה

עוד בשו"ת יבי"א ח"ה (חלק או"ח סי' כד אות א'), ובמה שכתבנו באיסור והיתר כרך ב' (במבוא לספר). וע"ע בילקו"י שבת כרך ב' (סי' שא, עמ' טז), ושבת כרך ה' (סי' שמה), שהבאנו מחלוקת הפוסקים בזה, ודברי החזו"א (או"ח סי' קז אות ה-ח), דברחובות שלנו שמתחברים זה עם זה, ובכל רחוב העומד מרובה על הפרוץ, ורוב הרחובות אינם ישרים, אלא הולכים ומתעקמים, כך שנראה שג' רוחות של הרחוב אינם פרוצים כרשות הרבים. ובזה מהני מה"ת לעשותם כרשות היחיד, ונמצא שרוב ככל הרחובות שלנו הרי הן כרשות היחיד גמורה, ומה"ת ניתרים בצורת הפתח. ע"ש. ולפ"ז יש לצרף סברתו לס"ס, דשמא הלכה כסברת הפוסקים האומרים דכל שאין ששים ריבוא בוקעים באותו רחוב בכל יום, אין זה נחשב כרשות הרבים, ושמא הלכה כהחזו"א. וברחובות שגם כיום רבים בוקעים בהם, הרי אינם הולכים שם ברגלם, אלא ברכב, ויש לצרף סברת הבית אפרים דנסיעה ברכב אינם בכלל רבים בוקעים בו. וע"פ זה כתבנו בילקו"י שבת כרך ב' (עמ' טו), בלשון "ראוי ונכון לחוש לכתחלה לסברת החולקים שסוברים שיש לנו רשות הרבים דאורייתא" והלשון מדוקדק דמעיקר הדין אין הכי נמי המקילין לטלטל ברשות הרבים בזה"ז, יש להם ע"מ שיסמוכו, ורק ראוי ונכון לחוש לכתחלה לסברת החולקים. ואחר שנים יצא לאור שו"ת יבי"א ח"ט, ושם (סי' לג) צירף כמה ספיקות בנ"ד, והעלה גם כן, שהנוהגים היתר לטלטל בשבת ברשות הרבים ע"י עירוב של צורת הפתח, יש להם ע"מ שיסמוכו, ולדעת הרבה אחרונים אף לפי דעת מרן אפשר להקל. וכן כתבו גאוני ירושלים שאין לנו דין רשות הרבים בזה"ז. ולפ"ז העירוב של צורת הפתח מועיל לטלטל ברשות הרבים בזה"ז. אלא שהחרד לדבר ה' ונמנע לגמרי מלטלטל בשבת, תבא עליו ברכה. ע"ש. ונראה שדעתו באחרונה להקל יותר מאשר כתב מתחלה בשו"ת יבי"א הנ"ל, ובספרו לוית חן.

והנה נודע מ"ש המהרש"ך בח"א (סי' עז), דכל פליטת כלים היא מתורת ספק, ואינו בודאי שיפלט טעמו בבישול. וכל שיש עוד ספק הוי ס"ס. וראה מה שכתבנו בזה בספר איסור והיתר (מהדורת שנת תשמ"ז עמ' רב). ובשו"ת יחו"ד ח"ה (עמ' קנג) הביאו בסתם. ולדבריו בתבואה של עכו"ם, ובחו"ל, איכא שפיר ס"ס, דשמא הלכה כדעת הב"ח ודעימיה, ואף לדעת מרן שמא לא החמיר מרן אלא באיסור חדש בעין, אבל לא בפליטת כלים שהוא מספק. אלא שבערך השלחן טייב (יו"ד סי' מא אות ו') העיר שמתשובת הרשב"א (סי' רצא) משמע דלא כהמהרש"ך, דפליטת כלים אינה מתורת ספק. וכן משמע מתוס' בע"ז, דמה שאמרו סתם כלים אינן בני יומן, ולא חששו לספק דאורייתא שמא הכלי הוא בן יומו, היינו טעמא דשמא בישלו בכלי זה דבר שאינו טעם כלל, או שנותן טעם לפגם, ושמא הכלי אינו בן יומו, והוי ס"ס. ולכן אמרו סתם כלים אינן בני יומן. וראה מה שהארכנו בזה בס"ד בספר איסור והיתר הנז'. ואחר שנים נדפס שו"ת יבי"א ח"ז, וראיתי (ביו"ד סי' ו') שהאריך בזה כיעו"ש.

ולדינא נראה דאף שלכתחלה יש להחמיר בזה כדעת מרן שלא להקל גם בפליטת כלים של איסור חדש בחו"ל. אחר שדעת מרן דטעם כעיקר דאורייתא, כמבואר בסי' צ"ח, מ"מ המיקל בזה וסומך על הס"ס הנז', בודאי שיש לו ע"מ לסמוך.

וכ"ש אם עבר על הכלי לינת לילה, דבזה איכא שפיר ס"ס, שמא הלכה כר"ת וסיעתו דלינת לילה בלבד פוגמת, וא"צ מעת לעת, ושמא הלכה כדעת הב"ח ודעימיה, ובסתם תבואה יש לנו גם הס"ס של הרמ"א. וכיו"ב היקל בשו"ת יבי"א ח"ז הנ"ל. ע"ש. ובסתם כלים שאין ידוע לנו בבירור שבישלו בהם בתוך מעת לעת, יש לסמוך יותר על סברת המהרש"ך הנז', ואיכא שפיר ס"ס. [ואחר שעבר מעת לעת יש לדון דזה הוי איסור תורה שנתגלגל לאיסור דרבנן, דאחר מעת לעת כל הבלוע בכלי נעשה נותן טעם לפגם שאיסורו מדרבנן. וראה במה שכתבנו בזה באורך באיסור והיתר הנ"ל (עמ' ריג). ואין כאן מקומו].

טו. איסור אכילת תבואה חדשה נוהג גם בנשים.טו)

טז. אם זרעו חיטים, ובט"ז ניסן החיטים עדיין לא הושרשו, התבואה אסורה עד שיבוא העומר בניסן הבא, וכן הדין בכל חמשת מיני דגן. אבל חיטים שנשתרשו קודם ט"ז ניסן, כשהגיע ט"ז בניסן הראשון, כבר הותרו, אף על פי שעדיין לא נקצרה התבואה אלא עד אחר זמן הקרבת העומר. ולכן מיד כשיקצרו אותם מותרים באכילה ללא המתנה עד הפסח הבא. [ושיעור השרשה בזריעה, הוא ג' ימים, ובנטיעה י"ד יום].טז)

איסור חדש שייך גם בנשים

טו) כ"כ בספר החינוך (מצוה שג). וכן העלה בשו"ת האלף לך שלמה (יו"ד סי' רפב). ושם תמה על השואל, שהרי כלל גדול בידינו דהשווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, והרי חדש הוי לאו בתורה, וכיו"ב אמרו חז"ל כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה. ומנ"ל דהוי אשה בבל תאכל חמץ בע"כ מכח ההוא כללא דהשוה הכתוב אשה לאיש. ובפרט דקשה מנא ליה להש"ס דאשה הוי בקום אכול מצה דילמא להיפך מקשינן חמץ למצה, כל שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ. ואין לומר כיון דאיכא לאקושי לקולא ולחומרא, לחומרא מקשינן, זה אינו דא"כ הוה ליה להש"ס לפרש כן כדרכו בכמה מקומות, ובע"כ, דבלא"ה לא מקשינן כן כיון דלא מצינו בשום מקום שלא יהיה חייבין נשים בלאו, אבל להיפוך לחייב נשים במ"ע שהזמן גרמא יש דגם הנשים חייבות, לכך מקשינן להיפך. [וכן אמרו לענין זכור ושמור, כל שישנו בשמור ישנו בזכור]. ומ"ש להוכיח דאין הנשים חייבות בעומר ושתי הלחם, זה אינו, דבשלמא במצוה דשייך בכל יחיד בפני עצמו שייך לחקור אם גם הנשים חייבות או לא, אבל בעומר ובשתי הלחם הוי קרבן צבור ולאו באנשים ונשים תליא מילתא והחיוב הוא על הבית דין, ובודאי אם ביהמ"ק היה קיים העומר מתירן. וראה עוד בזה בשו"ת שבט הלוי (יו"ד סי' רטז ד"ה ונראה).

מהו שיעור ההשרשה, ג' ימים או שבועיים

טז) בתרוה"ד (סי' קצא) כתב, ששיעור השרשה הוא שלשה ימים, כדמוכח בפסחים (נה.) גבי איסור עשיית מלאכה בערב פסח, דר' יהודה סבר שמותר לעשות מלאכה בערב פסח, והקשו בגמ' שם, והתניא ר' יהודה אומר המנכש בשלשה עשר ונעקרה בידו, שותלה במקום הטיט, ואין שותלה במקום הגריד. ופרש"י, השיבולת שורשה נעקר בידו ובא לחזור ולשותלה, מותר לו לשותלה במקום הטיט שתמהר ליקלט קודם העומר, שהעומר מתיר את הנשרשין, אבל הנשרשין אחר העומר אסורין משום חדש עד שיבא העומר הבא. והקשו בגמ', בי"ג בניסן דוקא, אבל ביום י"ד ערב פסח לא, והרי שמענו לרבי יהודה שאמר כל הרכבה שאינה קולטת לג' ימים שוב אינה קולטת. ואי סלקא דעתך י"ד מותר בעשיית מלאכה, למה לי י"ג, אפי' י"ד לישתרי, דהאיכא י"ד וט"ו ומקצת יום ט"ז. והיינו, דהא שמעינן לר"י (ראש השנה י:) דהרכבה קולטת ל"ג ימים, ואי י"ד מותר האיכא מקצת י"ד, וט"ו כולו, ומקצת יום ט"ז עד שעת הקרבת העומר. ומסיק בגמ', ורבינא אמר חד מקצת היום ככולו אמרי' תרי מקצת היום ככולו לא אמרי'. והיינו שאם היה מנכש בביה"ש של כניסת י"ד הוה אמרי' שקלטה בי"ד שלם, ובמקצת ט"ז. אבל תרי מקצת כגון מנכש בי"ד דמיבעי לן למימר תרי מקצת, לא אמרי'. ומשמע מהסוגיא שם דבעינן ג' ימים להשרשה.

ואמנם המאירי בפסחים שם כתב, כל תבואה שהשרישה קודם לעומר, העומר מתירה וכו', וכבר ביארנו בר"ה ששיעור קליטה הוא ב'

שבתות, ומעתה זה ששנינו כאן המנכש בי"ג בניסן לדעת רבי יהודה נאמרה, ואין הלכה כן. ע"כ. גם הש"ך (סי' רצג סק"ב) אע"פ שהעתיק את דברי תרוה"ד הנז', מ"מ בנקודות הכסף שם כתב, ששיעור השרשה הוא שבועיים, שהרי רבי יוסי ורבי שמעון פליגי על רבי יהודה במסכת שביעית (פרק ב' משנה י'), והובא בגמ' ר"ה (י:), וביבמות (פג.). ואיפסיקא הלכתא בפרק הערל כרבי יוסי ור' שמעון דאמרי ב' שבתות. וכ"פ כל הפוסקים והרמב"ם (פ"ג מהלכות שמיטה הלכה יא, ופ"ט מהלכות נטע רבעי ה"ט), ומרן בש"ע (סי' רצד ס"ד). ודברי תרוה"ד צ"ע. ע"כ. וכן העיר בדגול מרבבה שם, דביבמות (פג.) פסק רב כרבי יוסי, דהיינו שתי שבתות. ואף דשמואל פסק כרבי יהודה, הלכה כרב באיסורי. ואין לחלק בין קליטה דחיטין לקליטה דהרכבת אילן, שאין לנו ראיה לזה מהסוגיא בפסחים. ואדרבה שם קאמר בהדיא ושמעינן לרבי יהודה וכו'. וכן העיר בספרו שו"ת נו"ב (מהדו"ק יו"ד סי' פז, ובמהדו"ת או"ח סי' פד). וכתב שם בשם חכ"א שלפי דברי תרוה"ד אפי' הנזרע בערב פסח מותר, דהא איכא מקצת יום י"ד, ויום ט"ו, ויום הנף, דבהשרשה אמרי' מקצת היום ככולו, כמבואר בפסחים (נה.). וכתב על זה הנו"ב, דאף שהיא סברא נכונה וטעמא דמסתבר, אע"פ כן איני מסכים לזה לדינא, שהרי בפסחים שם אמרו, אמר ר' יהודה המנכש בי"ג, ודייקו מזה בגמ' בי"ג אין, בי"ד לא וכו'. ומסיק רבינא הטעם, משום דתרי מקצת היום ככולו בהשרשה לא אמרי'. ואיך נימא דכ"ז בזמן המקדש, א"כ ר' יהודה שהיה אחר החורבן אמר המנכש בי"ג ולמה לא דיבר על זמנו, והוה ליה למימר המנכש בי"ד, אלא ודאי שסברת הרב ליתא, ואין חילוק בין זמן הבית לזמנינו בזה. וע"ש שהאריך עוד לדחות הדברים.

גם ר"ע איגר שם כתב, תמוה לי הא שם אמרי' כן לר"י, אבל אנן קיי"ל כר' יוסי ורבי שמעון דשיעור קליטה ב' שבתות, וכדקיי"ל בסי' רצ"ד.

ובביאורי הגר"א (סק"ב), כתב ליישב ע"פ הירושלמי (פ"ב דכלאים ה"ב) שאמרו שם, ימתין עד שיופך, [מי שהיתה שדהו זרועה חטים ונמלך לזורעה שעורים ימתין עד שיתליע, ויופך, ואחר כך יזרע]. ואי' עלה בירושלמי, עד כמה היא מזרעת, עד ג' ימים. ולפ"ז אפשר לחלק בין זריעה לנטיעה, דלא נחלקו על רבי יהודה אלא בהשרשה דנטיעת אילנות, ומה שאמרו בפסחים שמעינן לרבי יהודה וכו' לרווחא דמילתא הוא. ודוחק. ועיין במשכנות יעקב (יו"ד ס"ס נז), שהביא מדנפשיה הראיה מהירושלמי דכלאים הנ"ל.

גם בשו"ת שאגא"א החדשות (קונטרס חדש סי' ז') כתב, דלא קיי"ל כר' יהודה, אלא כר' יוסי ורבי שמעון הסוברים ששיעור השרשה להרכבה, הוא ב' שבועות. וכתב, שכן פסקו כל הפוסקים, וכיון שבפסחים הגמ' מדמה השרשה להרכבה, ומהרכבה ילפינן להשרשה לר' יהודה ששיעורו ג' ימים כמו הרכבה, ה"ה לדידן דקיי"ל כרבי יוסי דשיעור הרכבה לקליטה הוא ב' שבועות, השרשה נמי בעי ב' שבועות. ודלא כתרוה"ד.

ואמנם החיי אדם בספרו שערי צדק (שערי משפט הארץ פ"ז בבינת אדם) כתב, מצאתי ראיה ברורה לתרוה"ד במסכת שמחות (פ"ו) וז"ל: ג' ימים לזרע מה' מינין, לפני הפסח מותר פחות מכאן אסור. ובסוף פ"ז חשיב כל דברים של שלשים, וביניהם הנוטע והמבריך. ע"ש. וש"מ דאתיא הך מתני' כר"י דבזריעה כו"ע מודו דסגי בג' ימים. וכ"ה ברמב"ם (פ"ב דכלאים הי"ג), דג' ימים לחטים בארץ לחה הרי הם נשרשים. ע"ש. והיינו, דבשמחות פרק ו' הובא בסתם דהשרשה היא ג' ימים, ואילו בסוף פ"ז הובא בזה מחלוקת ר"י ור"ש ור"י אם ההשרשה היא ג' ימים, או ב' שבתות. וע"כ דהתם מיירי באילנות, כדאיתא התם הנוטע והמבריך והמרכיב. אבל בפרק ו' מיירי בזרעין, דגם ר"ש ור"י מודים דבג' ימים משתרש. ויש להוסיף עוד, דלכאורה חילוק זה בין נטיעה לזריעה, הוא מוכרח, דאל"ה דברי הרמב"ם שפסק בשמיטה ובנטע רבעי דהשרשה היא בב' שבתות, יסתרו למ"ש גבי כלאים, דהשרשה היא בג' ימים. וע"כ לחלק בין זריעה לנטיעה, וכמו שכתבו הגר"א והמשכנות יעקב והחיי אדם הנז'. וגם הדגול מרבבה הרגיש בחילוק זה, אלא שכתב שאין לנו ראיה מפסחים. אבל מדברי הרמב"ם

יז. כשם שאסור לאכול מחטה חדשה, כך אסור לאכול מכוסמין חדשה, שכוסמין הם מין חטה. וכן אסור לאכול משעורה חדשה. ויש שלשה סוגי שעורים והם: שעורים, שבולת שועל, ושיפון, ואסור לאכול אחד מהם לפי המבואר. יז)

לכאורה יש לנו שפיר ראיה לחילוק הנ"ל. ובספר גידולי חדש (עמ' מב) הביא מפירושים ופסקים לרבינו אביגדור הצרפתי (פסק רה) שאם לא נשרשו לג' ימים אין עומר מתירן. ועכ"פ בהצטרף ספק נוסף, כגון תבואת חו"ל או תבואת עכו"ם, וכיו"ב, יש להקל.

ויש לעיין, דלכאורה הפוסקים הנ"ל חולקים במציאות מתי היא ההשרשה, והרי במציאות אנו רואים שההשרשה היא קודם ב' שבועות. ואין לחלק בין קרקע רכה לקרקע קשה, דיש מקומות שההשרשה היא לאחר ג' ימים, ויש מקומות שההשרשה היא לאחר שבועיים, דא"כ אין כאן מחלוקת כלל. ועיין בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רפו) שעמד על זה, וכתב, דבלי ספק לכו"ע יש אפשרות שהגרעין יושרש אחר ג' ימים, ומחלוקתם לענין הרכבה וכו'.

וראה עוד במ"ש בזה בשו"ת חת"ס (יו"ד ס"ס קי), ובשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' רצב), ובשו"ת משכנות יעקב מקרלין (יו"ד סי' סז), ובשו"ת עונג יו"ט (סי' צב), ובחי' הרש"ש (שבת עג. ד"ה הזורע), ובמנ"ח (מצוה לב מוסך השבת מלאכת זורע), ובשו"ת דברי נחמיה (סי' לב, ל), ובמערכי לב הש' (סי' ח). ובשד"ח (מערכת חמץ ומצה סי' י אות טז), ובמשנ"ב (או"ח סי' תפט ס"ק נד). ובחזו"א (שביעית סי' יז ס"ק כח).

וכתב בשו"ת חת"ס הנ"ל, שאם אנו בטוחים שההשרשה היתה תוך ג' ימים, יש לסמוך על זה.

אסור לאכול מכוסמת חדשה, שכוסמין היא מין חטה

יז) **ע"פ** המבואר במשנה חלה (ריש פ"א), ובמשנה מנחות (ע.), החיטין והכוסמין ושיבולת שועל והשיפון, הרי אלו חייבין בחלה וכו', ואסורין בחדש מלפני הפסח, ומלקצור מלפני העומר. ובגמ' שם, ובפסחים (לה.), תנא כוסמין מין חיטים, שיבולת שועל ושיפון מין שעורים. ובתורת כהנים (פר' אמור פרשה י) איתא: אין לי אלא חטים שקרויות לחם, שנאמר: "ממושבותיכם תביאו לחם תנופה", ומנין לרבות שעורים וכוסמין ושבולת שועל ושיפון, תלמוד לומר וקלי וכרמל. וכתב בהגהות הגר"א שם, שאע"פ שאין דרך לעשות מהם לחם כמו מחטים, מ"מ לפעמים עושים אף מהם לחם, ולכן נתרבו אף הם. ובגמ' מנחות (ע:) דרש ר"ל מגזירה שוה, שנאמר בחדש, לחם, ונאמר במצה לחם עוני, מה לחם האמור שם הוא בדברים הבאים לידי חימוץ, שהם חמשת המינים, ששאר המינים אינם באים לידי חימוץ אלא לידי סרחון, [ולכן אורז לאו מין דגן הוא], אף לחם האמור כאן הוא מחמשת המינים. וכן איתא בירושלמי (פ"א דחלה) בשם רבי ישמעאל. וכתב הרמב"ם בפירוש המשניות שם, דמכאן למדנו שחמשת המינים נקראים לחם, ולא מינים אחרים. גם בסמ"ג (לאוין קמב) הביא בשם התורת כהנים (שם), מה לחם מיוחד מחמשת המינים וכו'. וע"ש בתוס' שכתבו לימוד אחר לזה, כיעו"ש. גם המאירי (פ"א דחלה) כתב, שאיסור חדש לא נאמר אלא במיני התבואות שהפת שנעשה מהם נקרא לחם. ע"ש. וז"ל הרמב"ם (פ"י מהלכות מאכלות אסורות ה"ב): כל אחד מחמשת מיני תבואה אסור לאכול מהחדש שלו וכו', שנאמר לחם קלי וכרמל לא תאכלו. ע"כ. וכן מבואר בטור ובש"ע (סי' רצג ס"א) דהאיסור לאכול חדש הוא בכל חמשת מיני דגן.

אם איסור חדש שייך רק בלחם קלי וכרמל או בכל אופן

ויש לחקור אם מה שאינו בכלל לחם או קלי או כרמל, אם גם הוא בכלל איסור חדש או לא. ויש שרצו להביא ראיה מהסוגיא בפסחים (יא.) ומנחות (סח.) דרמינן התם ר"י אר"י, דתנן ר"י

יח. הקטניות אינן בכלל איסור חדש, שאינן בכלל תבואה. יח)

אומר בודקין אור לארבעה עשר בניסן, וביו"ד שחרית, ובשעת הביעור. וחכמים אומרים לא בדק בארבעה עשר יבדוק בתוך המועד וכו'. אלמא סבר ר"י מקמי איסורא אין, בתר איסורא לא, גזירה דילמא אתי למיכל מיניה. ואילו גבי חדש תנן, משקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים מלאים קמח וקלי, שלא ברצון חכמים היו עושין דברי ר"מ. ר"י אומר ברצון חכמים היו עושין, ולא גזרינן שמא יבואו לאכול מהחדש. ותירץ רב אשי, דקמח וקלי תנן, ואין אלו ראויים לאכילה. ואמרו בגמ' שם, הא דרב אשי בדותא היא, תינח מקלי ואילך, מעיקרא עד קלי מאי איכא למימר. ופירש רש"י, מקלי ואילך לאחר שנתייבש בתנור אינו ראוי לאכול. מעיקרא קודם שנתייבש בעודו רך כקליות מאי איכא למימר. ע"כ. והשתא מאי קושיא, דילמא עד כאן לא שרי ר"י אלא קמח וקלי של תבואה שכבר נתייבשה בשעת קצירה כל צרכה, דלא הוה ליה בכלל כרמל, ואינה אסורה משום חדש מקמי קלי בעודה בשבלים משעת קצירה עד קלי. וליכא למיגזר מידי. אלא ודאי מוכח דכל תבואה חדשה קודם לעומר אסורה משום איסור חדש, אע"פ שאינה לא לחם ולא קלי או כרמל. וראיה זו הביאה הגרי"פ פערלא בהגהותיו לרס"ג (לא תעשה קסד) בשם אחד מהאחרונים, וכתב, דשוב דחה ראיה זו, דאע"ג דבודאי ליכא משום איסור חדש עד קלי, כל שכבר נתייבשה בשעת קצירה, מ"מ ע"כ לא מיירי ר"י בהך גוונא, דא"כ מאי טעמא דר"מ דגזר דילמא אתי למיכל מיניה, הא אין בזה איסור חדש מדאורייתא, וליכא למיגזר מידי. אך עדיין יש להוכיח מהסוגיא הנז', דא"כ יגזור ר"י אטו כרמל, דאף דהוי כגזירה לגזירה, הרי מצינו בכמה מקומות בש"ס שאמרו חדא גזירה היא. אך עיין תוס' (חולין קד.) שכתבו, בכמה מקומות אמר היא גופא גזירה, ואנן ניקום וניגזור גזירה לגזירה, ויש מקומות דגזרינן גזירה לגזירה, ולא חיישינן, אין לדמות גזירות חכמים זו לזו אלא במקומות שהש"ס מדמה. ע"כ. ולפ"ז בנ"ד שאין הדבר מבואר להדיא בגמ', אין לגזור גזירה לגזירה. וע"ש בהגהות הגרי"פ פערלא שהאריך בזה, ודייק מדברי בעל הלכות גדולות (בהלכות עצרת) דלא רק על לחם קלי וכרמל חייבים באיסור חדש, שהרי כתב: ואסור למיכל חדש עד אורתא דשבסר, ולא שנא כי אכיל לחמא ולא שנא כי מיקלי, דכתיב ולחם קלי וכרמל לא תאכלו וגו', ואמר רבי יצחק אכל לחם קלי וכרמל לוקה משום לחם, ולוקה משום קלי, ולוקה משום כרמל. ומדסתם וכתב ולא שנא כד לא מיקלי, משמע שבא לומר דבכל ענין אסורה תבואה חדשה מקמי אורתא דשיבסר, אע"פ שאינו לחם ולא קלי ולא כרמל. ונראה דס"ל לבעל הלכות גדולות דכרמל דכתיב באזהרת חדש היינו אפי' כבר נתייבש לגמרי בשעת קצירה, וכרמל זה אינו אלא בסתם תבואה. ואין זה ככרמל דגבי עומר דדוקא רך-מל. וכל שאינו לא לחם ולא קלי, קרי ליה הכא כרמל. וכן משמע מלשון הרי"צ גיאת בספרו מאה שערים (הלכות חדש עמ' קח). וע"ש שהעלה דתבואה מן החדש, שאינה לא לחם ולא קלי ולא כרמל, אף היא אסורה משום חדש.

ודע, דאף על קלי אין חייבים משום חדש אלא בחמשת המינים, כמבואר בירושלמי חלה שם. שהרי בכתוב אחד נאמר: ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו, את שחייבים על לחם שלו משום חדש, חייבים על קלי שלו משום חדש, את שאין חייבים על לחם שלו אין חייבים על קלי שלו.

יח) **כן** מבואר מהפוסקים שהובאו בהערה הנ"ל, וכן משמע מדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב, דאין איסור חדש נוהג אלא בה' מיני דגן. ופשוט דקטניות אינן בכלל ה' מיני דגן. וכ"ה בקרבן אהרן שם, ובפירוש רבנו הלל שם, שקטניות אינן נקראות לחם, ואינן בכלל לחם.

יט. אורז אינו בכלל איסור חדש, שאינו מין דגן. ואם עשו עיסה בתערובת אורז וחטים, אף שלענין מצה וחלה האורז נגרר אחר החטים, וחל עליו שם לחם, מכל מקום לענין איסור חדש אינו כן, מפני שלחם הוקש לקלי, וקלי הרי אין באורז, שאינו ממיני דגן. יט)

עיסה העשויה מאורז וחטים אם שייך בה איסור חדש

יט) **מה** שכתבנו שאין דין חדש באורז, פשוט הוא מפני שאינו מין דגן. וגם לגבי חמץ שנינו במשנה פסחים (לה.) אלו דברים שאדם יוצא בהן י"ח בפסח, בחטים בשעורים הכוסמין בשיפון ובשיבולת שועל. ובגמ' שם, הני אין אורז ודוחן לא, מנא הני מילי וכו', לא תאכל עליו חמץ, דברים הבאים לידי חימוץ, יצאו אלו שאינן באים לידי חימוץ. וכן מבואר עוד בגמ' פסחים (קיד:) מאי שני תבשילין, אמר רב הונא סילקא ואורזא. [אורז]. רבא הוה מהדר אסילקא וארוזא הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא. אמר רב אשי ש"מ לית דחש להא דר"י בן נורי דאמר אורז מין דגן הוא וחייבים על חימוצו כרת. ע"ש. וכ"פ כל הפוסקים דאורז אינו מין דגן לענין חמץ. וכ"פ בש"ע (ר"ס תנג), שאין יוצאים י"ח מצה בעיסה העשויה מאורז ושאר מיני קטניות, שאינם באים לידי חימוץ. וה"ה בכ"ז לענין איסור חדש.

ומה שכתבנו לגבי עיסה העשויה מאורז וחטים, הנה במשנה (פ"ג דחלה) שנינו, עשה עיסה מן החטים ומן האורז, אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה. ובגמ' זבחים (עח.) הקשו מכאן לר"ל דס"ל נותן טעם ברוב לאו דאורייתא, ובמשנה מבואר דתערובת חשיבא כעיקר. ע"ש. ולכאורה לשיטת רש"י דס"ל דטעם כעיקר דרבנן (חולין צח: וראה בבית יוסף יו"ד סי' צח), היאך יוצאים י"ח מצה בעשה עיסה מאורז וחטה, הרי טעם כעיקר דרבנן. ובשו"ת באר יצחק (סי' ח' ענף ג') תירץ ע"פ המבואר בירושלמי (הובא ברא"ש הלכות חלה) דשאני אורז וחטים דמעין גרירה נגעו בה, והיינו דהאורז נגרר אחר החטים ויבא לידי חמץ. ומה שאין יוצאים באורז לא נלמד זה מצד איזה גזרת הכתוב דבמין אורז אין יוצאים, אלא דילפינן לה בגמ' (פסחים לה.) דכתיב לא תאכל חמץ, שבעת ימים תאכלו מצות, דברים הבאים לידי חימוץ יוצאין בו לאפוקי אורז שאינו בא לידי חימוץ. וממילא י"ל דבעיסת אורז עם חטה, בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, כיון שבא לידי חימוץ יוצאים בזה י"ח מצה, שהרי עובר עליו בבל תאכל חמץ. אלא דקשה על רש"י מהירושלמי וכו', וי"ל, משום דכיון שיוצא י"ח מצה באורז ע"י תערובת חטים, ממילא חייב עליה משום חדש, דהא מה שאין חדש נוהג באורז יליף במנחות (ע:) בגז"ש לחם לחם ממצה, לכן כיון דיוצא י"ח מצה בתערובת אורז וחטים מחמת גרירה, ה"ה דנאסר מחמת זה באיסור חדש.

והיוצא מדבריו דעיסת אורז עם חטים ויש בה טעם דגן, אם החטה היא מתבואה חדשה, עיסה זו אסורה משום חדש. ועיין בשו"ת חלקת יואב (יו"ד סי' לג) שהביא דברי הירושלמי הנ"ל דמה שיוצאים י"ח מצה באורז וחטים, היינו מטעמא דגרירה, דטבע האורז להגרר אחר החטים ולבא לידי חימוץ. וחל שם לחם גם על האורז. והקשה, דא"כ היאך מותר לאכול עיסה עם חטים [שלא החמיצו] בליל פסח, ויוצאין בזה י"ח מצה, והרי איכא איסור חדש. ואף אם עבר יום הנף משנה שעברה על האורז, מ"מ ודאי לא התיר העומר את האורז, שהרי עכשיו הוא שנעשה לחם וחל עליו איסור חדש. ולא שייך בזה עשה דוחה ל"ת, כמו שכתבו התוס' (קידושין לח.). וגם חדש הוי עשה ול"ת. וע"ש מ"ש בזה.

כ. דורא, אין נוהג בו דין חדש. [ולגבי דוחן ראה בהערה]. כ)

כא. בארץ ישראל זרעי התבואה נזרעים בחורף, ונשרשים קודם לחג הפסח, וכן ברוב ארצות תבל. אולם במקומות רבים בעולם כגון באירופה ובארצות הברית, יש שמגדלים תבואה הנשרשת לאחר העומר, או אף הנזרעת לאחר הפסח. לתבואות אלו הנשרשות לאחר הפסח, יש דין תבואה חדשה האסורה באכילה. ותבואה זו תהיה מותרת רק בשנה הבאה. [בארץ ישראל בליל י"ז ניסן, ובחוץ לארץ בליל י"ח בניסן]. כא)

כב. אם לשו בצק מתבואה ישנה עם שמרים של שעורים מתבואה חדשה, הבצק אסור באכילה. כב)

אם דורא בכלל איסור חדש

כ) הנה מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' מז) כתב, שעיקר מין זה גדל בארי"י ומצרים וטורקיא, ואוכלים אותו המון מערביים ובני כפרים ועובדי אדמה, ומשם הגיע לאשכנז, ופשוט אצלנו ומסורת בידינו מאבותינו שאינו מין דגן אלא קיטנית. ושמעתי שכן פשטה ההוראה במערב הפנימי [מרוקו] לבשלו בפסח. ולא הוצרכתי לכותבו אלא משום שמהר"י חאגיז בשו"ת הלכות קטנות ח"א (סי' קיב) כתב, שאין בקיאים מהו כוסמין ושיפון, ודורא הוא מין קיטנית גרעינים עגולים, ואין יודעים מה הוא, ויש לחוש לכל המינים שלא נתברר מה טיבם. ולי נראה שלא חש הרב אלא משום שהשואל כתב לו שלא נתברר וכו', אבל בקושטא וערי אשכנז בקיאים בכל חמשת מיני דגן, ומידי עוברי שם הביאו לי כוסמין ושיבולת שועל ושיפון, והם מינים אחרים לגמרי [ולא דורא]. וכבר בחי' שבריש ספר מעשה רוקח (דף ב' ע"ב) כתובים דברי הרמב"ם בה' מינים, ושם כתב הרב שהכוסמת דומה לגרגיר חטה, ושיפון דומה לשעורים, וכתב שמותם בערבי. וא"כ אין להסתפק כלל בדורא שבודאי אינו מין דגן. ומרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' מז) כתב, שמברכים על הדורא שהכל, ובתבשיל בפה"א. וכ"ה גם בשו"ת יוסף אומץ (סי' סה אות ב'). ונמצא שאינו מין דגן, וממילא אין בו איסור חדש.

אם שייך איסור חדש בדוחן

ואם שייך איסור חדש בדוחן, הנה רש"י ותוס' (ברכות לז.) נחלקו לענין ברכה, אם דוחן דינו כאורז, דאע"ג דלא הוי ממיני דגן מברך מזונות, או לא, אבל לכו"ע דוחן לא הוי מין דגן. וכן מבואר בפסחים (לה.) דדוחן אינו מחמיץ. ומרן החיד"א בברכ"י (או"ח סי' תסז אות ז') הביא בשם פרח מטה אהרן שאינו מחמיץ. ועיין במשנ"ב (סי' תנג אות ג'), ובכה"ח (שם אות ב'). ובאנציקלופדיה תלמודית (כרך ז' עמ' רכט) הביא דיעות בזה אליבא דרבי יוחנן בן נורי דס"ל (בפסחים לה. וש"נ) דאורז מין דגן הוא, דלפ"ז ה"ה דוחן. וגם אליבא דרבי יוחנן בן נורי כתבו מהראשונים דדוקא אורז ולא דוחן. אמנם בלא"ה לא קיי"ל כרבי יוחנן בן נורי, וכמו שאמרו בפסחים (קיד:) לית דחש להא דרבי יוחנן בן נורי. וכן הדין בהלכות ברכות, ובהלכות מצה, ועוד, שיש לנו רק ה' מיני דגן. וכן כתבו הרמב"ם הטור וש"ע דחדש שייך דוקא בה' מיני דגן, ולא באורז. וכ"ש בדוחן שאין לנו לחוש בזה לאיסור חדש.

כא) ע"פ המבואר לעיל סוף הערה י"א.

בצק שנילוש מתבואה ישנה עם שמרים מתבואה חדשה

כב) ט"ז (סי' רצג סק"א). ולא מהני כאן ביטול בששים מתרי טעמי, משום דכל מידי דלטעמא עבידא אפי' באלף לא בטיל, וכדין שמרי יין נסך שנתנן בעיסה, דכל העיסה אסורה,

כג. כשם שאסור לאכול מן החטים והשעורים, כך אין לשתות משקאות כמו בירה וייי"ש שידוע לנו שנעשו משעורים של תבואה חדשה. והמיקל בזה בחוץ לארץ, יש לו על מה שיסמוך. ואם מסופקים אם מעורב במשקה [בירה] מתבואה חדשה, יש להתיר לשתות בירה זו, ובפרט כשרוב היצור של הבירה אינה מתבואה חדשה, וכל דפריש מרובא פריש. כג)

וכמבואר בתוס' בפרק אין מעמידין. וכ"ה בש"ע (יו"ד סי' קכג סעיף טו). ועוד דהוה ליה דשיל"מ, וכמ"ש הרא"ש בתשובה (ריש כלל ב') לענין שכר שנעשה משעורים של חדש, ומביא ראיה מן הירושלמי שאמרו בפירוש כן. וכתבתי זאת לפי שראיתי מקצת הנזהרין מחדש ובדבר הזה לא נזהרין, והוא טעות בידם. ובשו"ת משכנות יעקב (סי' סח) כתב, דמחמת שכבד הדבר מאד לדקדק בזה אף להמדקדקים ביותר, ובקושי גדול להשיג שמרי ישן וע"פ רוב עיסתן מקולקלת ויש בזה מניעת עונג שבת, לפיכך שמתי אל לבי לעיין ולדקדק ולמצוא צד היתר בזה. והיא סוגיא מפורשת במסכת בבא בתרא (צז.) דאיתא התם, שמרים של תרומה ראשון ושני אסור, שלישי מותר. ופי' רשב"ם, שלישי מותר ואף אם יש בו טעם יין וכו', וכל הני חומרות בעלמא נינהו מדרבנן. ומבואר מסוגיא זו דעיקר השמרים בעצמן אין בהן שום איסור כלל, אף דתרומה קדושת הגוף, פקע קדושתן מכי נעשו שמרים, והוו כפסולת ואין בהן איסור רק מעט יין הנבלע בהן ובטל בראשון ושני אף הן אין אסורין אלא מדרבנן משום קצת טעם יין שבהם, אף למ"ד טעם כעיקר דאורייתא, אין זה חשוב טעם כעיקר וכו'. וא"כ המעמיד בשמרי תרומה בדין הוא להתירן לגמרי, דהא עיקר כח החימוץ והעמדה הוא מהשמרים לבד, ולא מטיפת היין המעורב בהם, והשמרים בעצמן אין בהם שום איסור, ולא דמי לשמרי יין נסך שהחמיר ר"ת הרבה, דשאני יין נסך דאפי' פירשא בעלמא אסור וכו', וא"כ כ"ש בחדש שמעט שכר הנבלע בשמרים מיא בעלמא הוא, וכו'. וע"ש דמשמע שהתיר אפי' בשמרי תבואת אר"י. אך שמא כל דבריו מיירי לענין שמרים שנעשים משכר, שאז י"ל שאין גופם אסור, וכמ"ש שם, משא"כ בשמרים מבצק י"ל שיודה דאסור.

והנה במ"ש הט"ז דהוי דשיל"מ, יש לעיין בזה שהרי עיסה זו אין לה היתר עד אחר הפסח, ואחר הפסח תיאסר מדין חמץ שעבר עליו הפסח, דהא זו עיסה שנילושה בשמרים ומחמיצה. [אלא שאם ימכרנה לעכו"ם למשך ימי הפסח, ואחר כך יקחנה, שוב יוכל לאוכלה]. וע"ע בשד"ח (מערכת חדש סי' א' אות יד וט"ו) אלא דנודע שיש בזה מחלוקת בפוסקים אם חמץ הוי בכלל דשיל"מ או לא, דשמא אחר שמה"ת אין חמץ שעבר עליו הפסח נאסר בהנאה, לא חשיב בכלל דשיל"מ. ועוד, שהרי לשנה הבאה חמץ זה חוזר לאיסורו, וממילא לא הוי בכלל דשיל"מ. והארכנו בזה באיסור והיתר מהדו"ק (שנת תשמ"ז) כיעו"ש. ושם נתבאר דנראה דעת הש"ע דחמץ אינו בכלל דשיל"מ, שהרי כתב, דאם נתערב חמץ בערב פסח אחר זמן איסורו, בטל בששים, ואי הוה ס"ל דחמץ בפסח הוי דשיל"מ, למה בטל בששים אחר זמן איסורו. ואכמ"ל. ובנ"ד כשיש ס"ס מהני גם בדשיל"מ, כמו שביארנו במקום אחר. [ובענין זה אם יש ביטול לאיסור חדש, ראה עוד בשו"ת שנות חיים (סי' פב), ובשו"ת שואל ומשיב ח"א (סי' עא)].

איסור שתיית יי"ש משעורה חדשה

כג) בגמ' חולין (קכ:) אמרו, הטבל והחדש [קודם שקרב העומר ועושה שכר מן השעורים. רש"י], וההקדש והשביעית והכלאים כולן משקין היוצאין מהן כמותן. מנלן, וכי תימא ליגמר מהנך [מחלב וחמץ ונבילה דכתיב בהו נפש לרבות את השותה], מה להנך שכן איסור הבא מאליו הוו, תינח הכא דאיסור בא מאליו, היכא דלאו איסור הבא מאליו מנלן, גמרינן מביכורים. ע"כ. ומבואר,

שאנו לומדים מביכורים לענין טבל ואיסור חדש הקדש ושביעית, שדין המשקה היוצא מהפרי הוא כדין הפרי. וכ"פ הרמב"ם (פ"י מהלכות מאכלות אסורות הלכה כב), שמשקין היוצאים מהם אסורין. וכ"פ הרא"ש בתשובה (כלל ב' סי' א') שמשקין של חדש אסורין. וכן מבואר עוד מדבריו בתשובה כלל כ' (סי' כו) וז"ל: ששאלת על אילפס חולבת אם יכולים לתת למטה בכירה תחת קדירה של בשר, נראה לי שאסור, ואפי' בדיעבד אם נעשה הייתי אוסר הקדירה, כי הזיעה העולה מן האילפס הוא כמו חלב, כדתנן בפרק ב' דמכשירין משנה ב', מרחץ טמאה [של מים שאובים] זיעתה טמאה. טהורה [כגון של מי מעיין] בכי יותן. בריכה שבבית והבית מזיע מחמתה, אם טמאה זיעת כל הבית שמחמתה טמאה. מכל הלין שמעינן דזיעה היוצאת מן הדבר חשובה כאותו דבר, נמצאת זיעת האילפס חולבת היא כחלב והוה ליה כטיפת חלב שנפלה על הקדירה מבחוץ שאוסרת הקדירה וכו'. ע"ש. וכ"פ הטור והש"ע (יו"ד סי' צב ס"ח).

ונחלקו הפוסקים אם הוא איסור תורה, או אינו אלא מדרבנן, ובספר שארית יהודה (חלק או"ח סי' נז) כתב, שכוונת הרא"ש הוא לאסור מה"ת שהרי כתב המהר"ם טיקטין דזיעה אסורה משום טעם כעיקר. ע"ש. והו"ד בשו"ת יבי"א ח"ה (יו"ד סי' ז'). וכן משמע דעת החינוך (מצוה רפד), דהאיסור הוא מה"ת, שכתב: משקין היוצאין מפירות שהם טבל אסורין כמותן. ומ"מ אע"פ שהם אסורים מה"ת אין חיוב מלקות על המשקין, אלא על גוף הפירות, חוץ מיין ושמן שלוקין עליהם. ע"ש. וכ"ד הריב"ש בתשובה (סי' רנה), גבי קונייאק שנעשה מסתם יינם, דהעיקר לאסור בזה, אף שהיין נשתנה במראהו ובטעמו. ומה שאמר השואל שאין כאן עצמות היין אלא הזיעה שלו, זה היה בזיעה היוצאת מחמת הלחות שלא ע"י החום, וכדתנן, זיעת בתים בורות שיחין ומערות טהורה. אבל זיעה היוצאת מן המשקין החמין הרי היא כמשקין עצמן. ע"ש. וכן נפסק להלכה בש"ע יורה דעה (סי' קכג סכ"ד).

אולם מדברי הרמב"ם משמע שאין האיסור אלא מדרבנן, שכתב (פ"י מהלכות מאכלות אסורות הלכה כב) וז"ל: הטבל והחדש וכו' והערלה משקין היוצאים מפירותיהם אסורים כמותן, ואין לוקין עליהם חוץ מיין ושמן של ערלה וכו'. ע"ש. וביאר בכס"מ שם, דאע"ג דיליף בחולין (קכ.) מקראי, משמע ליה לרבינו דאסמכתא בעלמא היא, וכדתנן (סוף תרומות) אין סופגין את הארבעים משום ערלה, אלא היוצא מן הזיתים ומן הענבים. וה"ה לאינך דמ"ש. ע"כ. ומבואר, שאפי' משקה היוצא מגוף הפרי אינו אסור אלא מדרבנן, שהרי הוא זיעה בעלמא. ואמנם ע"ש בלחם משנה שפירש בדעת הרמב"ם דמה שאינו לוקה היינו משום דהוי שלא כדרך הנאתן, אבל אין הכי נמי אסורים מה"ת. אך הפני יהושע בקונטרס אחרון לקידושין (דף קסה ע"ד) האריך בזה, וכתב, שכדברי מרן בכס"מ כן משמע בפסחים (כד:) דמשקין היוצאים מפירות הוו זיעה בעלמא, ודלא כהחכם צבי. והאריך ביישוב הסוגיות, ודחיית ראיות החכם צבי. ע"ש. וכ"כ בספר קרבן אליצור על ע"ז שדברי האומרים שיש בדבר איסור תורה תמוהים, דבודאי שהרמב"ם אינו סובר כן. וכ"כ בשו"ת יד אליהו מלובלין (סי' נו), וכ"כ בשו"ת משכנות יעקב (יו"ד סי' סח) דאינו אלא מדרבנן.

גם בשו"ת זרע אמת ח"ב (סי' מב) כתב דהעיקר כדברי הכס"מ בדעת הרמב"ם. ושם העיר בתחלה, דמנין לו להרמב"ם לאסור בנ"ד, והרי איהו ס"ל דטעם כעיקר מדרבנן. ובזיעה יהיה מותר לגמרי, כדמוכח בפסחים (כד.). וכתב ליישב, דאפשר דס"ל להרמב"ם דכל משקין שאינן מזיתים וענבים הוו שלא כדרך הנאתן, כמו שאמר רבי זירא בפסחים שם, ודלא כאביי דאמר דהוי זיעה בעלמא. ויתכן דס"ל להרמב"ם דאף שאין לוקין על זה מפני שאין על זה לאו, מ"מ יש בזה איסור תורה, אך חזר ודחה דברי המשנה למלך, וכתב דהעיקר כמ"ש בכס"מ. ומ"ש הריב"ש הנ"ל (סי' רנה) ששיכר הנעשה מסתם יינם דינו כיין נסך, ולכאורה דבריו הם נגד הגמ' בפסחים הנ"ל, שלאביי הוי זיעה בעלמא, אמנם נראה שהריב"ש לא ס"ל כאביי, אלא כרבי זירא, שלא לוקה משום שהוא שלא כדרך הנאתן, וכאן בשיכר הוי כדרך הנאתו, ויפה כתב הריב"ש שהוא כמשקין עצמן.

ומ"ש בשו"ת פני יהושע (סי' יג) דהעיקר להלכה כרבי זירא דמשקין היוצאים מהן אינם כמותם משום דהוי שלא כדרך הנאתן, והתיר גם בחמץ, ונראה מדבריו שכל משקה היוצא מדבר האסור הוי שלא כדרך הנאתו, אינו כן, ובהדיא איתמר בפרק העור והרוטב (חולין קכ.) המחהו וגמעו אם חמץ ענוש כרת. וכ"פ הרמב"ם (פרק א' מהלכות חמץ ומצה הלכה א'). ואין לומר דשאני התם שהמחה חמץ בעין, משא"כ במשקין שאין האיסור בעין, דסוף סוף כיון שהגמ' בחולין שם לומדת מהפסוק (שמות יב, טז) נפש לרבות השותה, משמע שלולי הדרשה היה מותר, לפי שאינו כדרך הנאתו, ומאחר שייתור דנפש מרבה אף השותה שלא כדרך הנאתו, מה לי המחהו מה לי הוציא ממנו משקה. ועוד הביא מ"ש הלחם משנה שבש"ך, וכתב שכבר תמהו עליו הרב חק יעקב וכנסת יחזקאל. והגם שהש"ך גמגם בדבר, היינו במ"ש דליכא אפי' איסור דרבנן, אבל אפשר שגם הש"ך מודה דליכא איסור תורה, וכדברי הכס"מ. ע"כ. גם בשו"ת שאגא"א החדשות (דיני חדש סי' יג) האריך בענין חדש אם אנו אוסרים בו בטעם כעיקר, והעלה, דטעם כעיקר בחדש הוי איסור תורה, להפוסקים הסוברים דבכל האיסורין טעם כעיקר מה"ת. ע"ש. נמצא שהרמב"ם הסובר דטעם כעיקר מדרבנן [ראה בבית יוסף ריש סימן צח], אזיל לטעמיה הכא, דמש"ה אין לוקין עליו. ולפ"ז מאחר שלדינא נקטינן כדעת רוה"פ והש"ע (סי' צח ס"ב) דטעם כעיקר מה"ת, ומש"ה פסק מרן שם דבנשפך וא"א לעמוד על שיעורו אם היה בו ששים, אזלינן לחומרא. ומרן לא התחשב אף בס"ס דאיכא התם, ממילא גם בנ"ד יש לאסור מה"ת משום טעם כעיקר.

ועכ"פ מבואר, דגם גבי איסור חדש, דין משקין היוצאים מתבואה חדשה, כדין התבואה עצמה, וכמ"ש בחק יעקב (סי' תפט אות כב), שכן היא הסכמת הפוסקים הראשונים לאסור מהאי טעמא השכר שנעשה מחדש, וכ"כ הרמב"ם להדיא (פ"י מהלכות מאכלות אסורות הלכה כב), והרוקח (סי' רצד), ושאר כל הפוסקים שטרחו למצוא היתר לשכר בזה"ז, מכלל דס"ל דמשקין היוצאין מהן כמותן כהאי ברייתא. וכ"ז דלא כמ"ש הש"ך ביורה דעה (סי' רצג סק"ו) בשם הלחם משנה בפירוש המשניות (סוף תרומות), שנדחק לומר דקיי"ל דמשקה היוצא מחדש מותר, ואין לדבריו יסוד ועיקר לפי הסכמת ההלכה, בש"ס ובפוסקים הראשונים, וכ"כ הש"ך עצמו (שם), שצריך להתיישב בדבריו כי מדברי הפוסקים משמע דאסור. גם הט"ז (סק"ד) מישכן נפשיה להליץ בעד אלה שחייהם תלויים בשתיתת שכר שעורים. ואם איתא דאין בזה איסור, מדוע הוצרך לתרצם דכדאי ת"ק לסמוך עליו בשעה"ד. גם הגר"א [בקונטרס כתר ראש דינים ומנהגי הגר"א, אות קנ] כתב: נתערב י"ש חדש בישן, נתבטל בששים, ודין חדש נוהג גם על הי"ש. גם החיי אדם בספרו שערי צדק (שער משפטי הארץ פ"ז) כתב, שיש לאסור השיכר מחדש. וכ"ה בספר ב"ה שם. והובא בספר בני חיי, ובכה"ח (אות קיב). גם בשו"ת חכם צבי (סי' כ') האריך לבאר דמשקין היוצאים מדגן הוו כדגן גמור, הן לענין חמץ והן לענין חדש, ודלא כהלחם משנה. ואע"פ שאנו מברכים ע"מ פירות ברכת שהכל, וכמבואר בגמ' ברכות (לח.), אמר מר בר רב אשי, האי דובשא דתמרי מברכים עלויה שהכל נהיה בדברו. מאי טעמא, זיעה בעלמא הוא. [דבש תמרים ברכתו שהכל מפני שאינו גוף הפרי, אלא זיעה בעלמא היוצאת ממנו. רש"י]. וכ"פ הרי"ף שם. וכ"כ הרמב"ם (פרק ח' מהלכות ברכות ה"ד). ואין חילוק בין אם הוא מיץ הפרי עצמו, או עם תערובת של מים, וכמבואר ברא"ש שם (פ"ד דברכות סי' יב) ודחה שם דברי בעל הלכות גדולות שכתב, דהאי דובשא דתמרי מברך עליה שהכל, היינו דוקא בנתן בו מים. וכתב על זה הרא"ש, דהוי כמו היוצא מן הרימונים ומן התאנים דאמרי' בפרק כל שעה, דחשבינן להו זיעה בעלמא. וכן כתבו התוס' (ברכות לח.) והרשב"א שם. וראה בילקו"י (ח"ג עמ' תא). ולפ"ז לכאורה בנ"ד כיון דחשיב כזיעה בעלמא יהיה מותר לשתות משקין היוצאין מתבואה חדשה.

אולם יש לחלק בין דיני ברכות לנ"ד, דגבי ברכות אזלינן בתר דרך רוב העולם, ובפירות שדרך רוב אכילתן הוא בפני עצמן, ואין דרך

לסוחטן, לכן מברך ע"מ הפירות שהכל. ובפירות שרוב אכילתן ע"י שליקה מברך כברכת הפרי, וכמבואר בב"י (סי' רב) ובש"ע (סי' רה סעיף ב'). אבל לענין חדש וחמץ אין לחלק בזה, ובכל אופן אסורין, בין שזבו ע"י בישול בין שזבו ע"י סחיטה או שרייה במים, הוו כגוף הדבר עצמו, ובפסח עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, שהרי באיסורין קיי"ל טעם כעיקר דאורייתא. וע"ש בשו"ת חכם צבי הנ"ל שהעלה, דמשקה הבירה שעושים משעורים, הדבר ברור שאסור מה"ת לענין חמץ וחדש. וכבר כתב כן הריב"ש (סי' רנה) לענין יין שרף שהגויים עושים מסתם יינם, שדינו כדין יין נסך לכל דבר, וה"ה לכל איסורין שעיקרם עומד לכך, שדינם כהאיסור עצמו. וכ"כ מהר"ם טיקטין בהקדמתו להרי"ף סדר נשים. גם בשו"ת שב יעקב (סי' סא) כתב לדחות דברי הלחם משנה הנ"ל, דשאני דיני ברכות מדין חדש. וכ"כ בשו"ת כנסת יחזקאל (סי' מא). גם בערוה"ש (סי' רצג אות כג) האריך לדחות דברי הפני יהושע והלחם משנה הנ"ל. [וע"ע בזה בשו"ת תשואות חן (סי' כו), ובשו"ת תפארת צבי (סי' כו).].

ואמנם בכה"ח הנ"ל כתב, ומיהו הרב מגן האלף בסוף קונטרס שם חדש כתב, דבעל נפש בדברים שהם בעין יחמיר לנפשו, ורק במשקין יוכל לסמוך על הצדדין שביאר שם. ע"ש. גם המשנ"ב בביאה"ל (ס"ס תפט) כתב, דרוב העולם אין נזהרים באיסור חדש כלל, ויש שלימדו עליהם זכות לפי שהוא דבר קשה להיות זהיר באיסור חדש בכל החומרות משמרים ושכר וי"ש, וכן בפליטת כלים, והוא דבר שקשה מאד ליזהר בזה במדינות אלו. ע"ש.

אולם כבר כתבנו לעיל שלדעת מרן אין להקל באיסור חדש גם בחו"ל, שגם תבואה חדשה בחו"ל איסורה מה"ת. וממילא גם לגבי שכר יש להחמיר בשכר העשוי בתבואה חדשה. [וראה לעיל שהבאנו בשם כמה אחרונים שבארצות אשכנז נהגו להקל בשכר מתבואה חדשה בחוץ לארץ, או של עכו"ם]. ומ"מ יש צד להקל בס"ס, שמא הלכה כדעת מרן האוסר, ושמא כדעת הרמ"א שמיקל, ושמא אין זיעה אוסרת. ועיין בשו"ת חקרי לב (ח"א מיו"ד ס"ס נד) שצירף לסניף סברת שו"ת פני יהושע הנ"ל, שאין משקה היוצא משאר איסורין אסור מה"ת, והביאו בשו"ת יבי"א ח"ה (יו"ד סי' ז' אות ו'). ולכן כתבנו שהמיקל בזה יש לו ע"מ שיסמוך.

והיכא שיש ספק אם מעורב בבירה מתבואה חדשה או לא, יש כמה צירופים כדי להקל, דשמא הבירה עשויה מתבואה ישנה, ואת"ל שעשויה מתבואה חדשה שמא הלכה דחדש אינו נוהג בתבואה של גוי אף לא מדרבנן, ואת"ל דנוהג בשל גוי, שמא בתבואת גוי אין איסור תורה אלא מדרבנן, וספק דרבנן לקולא [ועבדינן ספק ספיקא בכהאי גוונא כמבואר בברכי יוסף אורח חיים סימן קפד. וראה בשו"ת יחו"ד ח"ו סימן י']. ואף שדעת מרן דתבואה של גוי אסורה מה"ת, שמא יודה במקום ספק לסמוך על הסוברים דבתבואה של גוי אין האיסור מה"ת. ולא החמיר אלא בודאי. ובקובץ תנובות השדה (גליון 12) דיבר בזה, וציין להרב בית דוד [הובא גם בשד"ח מערכת הסמ"ך כלל יח] שכתב, דלפי מה שהשרישו רבנן בתראי דכל ספק במנהג העמידהו על עיקר הדין, א"כ גם זה שנהגו כפסקי מרן הש"ע היינו דוקא אם לא היה ספק, אבל אם יש איזה ספק לא החמירו לאסור כדעת מרן, ויכולים לעשות ס"ס שמא הלכה כמאן דסובר היפך דעתו, ואת"ל כמרן שמא גם הוא לא דיבר בזה הענין.

ואמנם הגאון שער אשר (סי' ו') כתב, דלא עבדי' ס"ס נגד מרן אלא בענין שהיה הוא ז"ל נגד רוה"פ, ואפ"ה נקטינן כוותיה ע"פ הקבלה שקבלנו הוראותיו, אבל בענין שפסק מרן כסברת רוה"פ דס"ל הכי, א"כ מחוייבים אנו למיגרר אבתרייהו מדברי תורה כדכתיב אחרי רבים להטות, והרי הוא דין גמור ולא מנהג, ואין כאן ספק שקול למיעבד ס"ס. וכ"כ בשד"ח (מערכת הסמ"ך כלל יח), דרוה"פ ס"ל הכי, דמיעוט נגד רוב לא חשיב ספק, דמדאורייתא אזלינן בתר רובא. ע"ש. ואמנם לפי מה שנתבאר בשו"ת יבי"א בכמה דוכתי, דהא דאזלינן בתר רו"פ אינו מדין אחרי רבים להטות, דזה שייך דוקא בסנהדרין החולקים פנים אל פנים, ולפ"ז אין הכי נמי עבדי' שפיר

כד. ספרדי הנזהר מאיסור חדש גם בתבואה של גוי ובחוץ לארץ, וכדעת מרן השלחן ערוך, ושומע קידוש או הבדלה מאשכנזי המקדש על יי"ש [חמר מדינה] הסומך על סברת המקילין בשתיית יי"ש מתבואה חדשה שבחוץ לארץ, או מתבואה של גוי, יוצא ידי חובת קידוש או הבדלה. וכל שכן אשכנזי שקיבל על עצמו בתורת חומרא שלא לשתות יי"ש העשוי מתבואה חדשה, השומע קידוש או הבדלה מחבירו המיקל בזה, שיוצא ידי חובת קידוש והבדלה. ומכל מקום אם יש לו יי"ש מתבואה ישנה, לכתחלה עדיף שיקדש או יבדיל בעצמו על יי"ש זה, מאשר ישמע קידוש או הבדלה מאחר. כד)

ס"ס נגד סברת רוה"פ, וכן מבואר בשו"ת יבי"א ח"ו (דף ריט.) **ובח"ד** (חלק או"ח סי' לג אות טז), **ובשו"ת יחו"ד ח"ה** (עמ' שה), **ובספר הליכו"ע ח"א** (עמ' יא), **ובספרו מאו"י ח"א** (עמ' קסו, ועמ' קע), **ובמ"ש מרן אאמו"ר בכה"ח** (יו"ד סי' קיז דף קנא ע"ג).

ואף דמסברא יחידאה לא עבדי' ס"ס, וכמבואר **בזבחי צדק ח"ב** (יו"ד סי' קי ס"ס לה אות קנח), **ובשו"ת יבי"א ח"א** (יו"ד סי' ג' אות יא), מ"מ כשאינה סברא יחידאה עבדי' שפיר ס"ס אפי' כשהוא נגד רוה"פ.

ולפ"ז גם בנ"ד כשיש ספק אם המשקה עשוי מתבואה חדשה או מתבואה ישנה, והוא מתבואה של גוי או בחו"ל, הוי ס"ס, ושפיר יש לילך להקל בזה. וכ"ש כשהוא במקום רוב, וכל דפריש מרובא פריש. ולכאורה היה יש לדון להקל גם בלא צירוף סברת המקילין בתבואה של גוי, או בתבואת חו"ל, מחמת הס"ס של הרמ"א, ספק משנה שעברה, וספק שמא השריש קודם הפסח והעומר התירו, דהא מרן הש"ע לא גילה דעתו בהדיא במקרה כזה. אך יש לחלק בזה בין כשיש ספק בחו"ל, או בארי"י, דבתבואה הבאה מחו"ל לארי"י, יש לחוש להחמיר אף בספק תבואה חדשה, עפמ"ש בשו"ת אחיעזר (חלק ב סי' לט) להוכיח באריכות להשוות דין חדש לדין חלה בתבואת חו"ל שנתגלגלה לארי"י, שמבואר בפ"ב דחלה ובירושלמי שם, דאיצטריך קרא דמושבותיכם ליצאו לחו"ל, דהוה אמינא דדמי לחלה משום חיוב לחם, לפ"ז יש לעורר בחדש למ"ד שאינו נוהג בחו"ל שאם נכנס לארי"י ואפאה בארי"י דחייב בחדש כמו בחלה ותרו"מ. ובספר ציץ הקודש (ח"א סי' יז) כתב בשם מהר"י סלנט לאסור מדאורייתא חדש שגדל בחו"ל וגמר את מלאכת אפייתו בארי"י. ע"ש. ולדינא נראה דכשיש ס"ס, שמא הוא מתבואה ישנה, ושמא השריש קודם, יש להקל בזה.

וכתב בפני יהושע הנ"ל, שאם חזרו המשקין ונבלעו שוב במאכל, חזרו לאיסורן, ולא חשיבי זיעה בעלמא. אך במעדני ארץ (תרומות פ"א ה"א אות ג') האריך לדחות דבריו.

לשמוע הבדלה משכר של חדש

כד) כ"כ בסמ"ג (בסי' רצט), דאותן שנזהרין משתיית שכר משום חדש, צ"ע כשאין לו יין כי אם שכר, איך יבדיל ויברך עליו, שלדעתו אסור ואיך יברך עליו וליתן לאחרים לשתות, על כן ישמע מאחרים. עכ"ד. ובביאה"ל (סי' רצו ס"ב ד"ה אם הוא), כתב על זה, ולענ"ד גם בזה צ"ע אם הוא חושש לעצמו שכוס זה הוא כוס של איסור, א"כ איך יוצא ידי הבדלה במה שאחר מברך עליו, אם לא שקיבל עליו בזהירות בתורת חומרא ולא בתורת איסור. ע"כ. ונמצא שלדעת הסמ"ג הוא עצמו אינו יכול לברך על שכר חדש וליתן לאחרים לשתות, אבל יכול לצאת י"ח כששומע הברכה מאחרים. ומשמע דאפי' אם הוא נוהג כן ע"פ דין שסובר שכך ה"ה. אבל

לדעת המשנ"ב רק אם קיבל עליו מתורת חומרא, יכול לצאת י"ח הבדלה בשמיעת ההבדלה על כוס יין מאדם המיקל באיסור זה וסומך על הב"ח או הרמ"א.

ונפ"מ בנ"ד, שלדעת הסמ"ג בכל אופן יש להקל גם מי שהוא מחמיר מתורת איסור. אבל לדעת הביאה"ל דוקא היכא שקיבל על עצמו בתורת חומרא, ולא בתורת איסור, בזה יכול לשמוע ההבדלה מאחר המיקל בדבר. אבל לדידן דנקטינן כדעת מרן הש"ע האוסר חדש גם בתבואה של גוי מה"ת, איך ספרדי יוכל לצאת י"ח קידוש [בבוקר] והבדלה בשמיעתם ממי שמיקל בזה כדעת הב"ח. וראה עוד להלן.

והנה בשמירת שבת כהלכתה (חלק ב פרק מז הערה פח), נסתפק בכיו"ב, במי שנזהר משתיית יין שלדעתו יש בו איסור, כמו יין של שביעית הבא מן המשומר והנעבד, אם יכול לצאת י"ח במה ששומע מאחרים שאינם נזהרים והם מכוונים להוציאו. ואין להביא ראיה ממ"ש הרמ"א (בסי' רעב ס"ט) דמי שאינו שותה יין משום נדר, יכול לקדש עליו וישתו אחרים המסובין עמו. דשאני התם שעצם היין הוא מותר, אלא שהוא אסור לשתותו משום נדרו, והרי יכול להתיר את נדרו ולשתות מן היין, ולכן קיל טפי, משא"כ בנ"ד. וע"ש שהביא מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל שאם הוא עצמו אינו יודע להכריע, רק מחמיר על עצמו לחוש לדעת האוסרים, כמו שמותר ליתן יין כזה למי שאינו מחמיר ואינו עובר בלפני עור, וגם חייב לענות אמן על ברכתו, דה"ה נמי שיוצא שפיר ידי קידוש.

והנה מרן בש"ע (או"ח סי' קצו ס"ג) כתב: שלשה שאכלו כאחד, אחד נזהר מפת עכו"ם ואחד אינו נזהר, מצטרפין. והרי גבי אכילת פת עכו"ם לדעת הנזהר הוי אוכל דבר אסור, ואפ"ה מצטרפין. ורשאי אף לענות אמן אחר ברכתו, ואינו בכלל נזיר המברך על יין שאין עונים אמן אחר ברכתו, וכמבואר בתוספתא (דמאי פ"ב).

ולפ"ז גם בנ"ד רשאי השומע לענות אמן אחר ברכת המבדיל, דאף שהשומע נזהר משתיית יי"ש העשוי מתבואה חדשה, מ"מ רשאי לענות אמן, ולפ"ז גם שפיר יוצא י"ח הבדלה.

אך יש לחלק בפשיטות, דבפת של עכו"ם הרי נודע שמהדין מותר לאכול פת עכו"ם ואינו בכלל גזרת בישולי עכו"ם, דהנה במסכת שבת (יז:) מבואר, שבית שמאי ובית הלל גזרו בזמנם על פת של גויים משום בנותיהם. ובתלמוד ירושלמי (פרק ב' דע"ז ה"ח) איתא, שלאחר מכן עמדו בית דין והתירו פת עכו"ם משום שהיא חיי נפש. וכתבו התוס' (ע"ז לה: בד"ה מכלל), שטעם ההיתר מכיון שלא פשט איסור זה בכל ישראל, וסמכו חכמים על דברי רבן שמעון בן גמליאל ורבי אלעזר ברבי צדוק, שאין גוזרים גזרה על הצבור אא"כ רוב הצבור יכולים לעמוד בה (ע"ז לו.). ומכאן סמכו עתה לאכול פת של עכו"ם. ע"כ. וכ"כ בפסקי הרא"ש (פרק ב' דע"ז סי' כז).

וז"ל הרמב"ם (מאכל"א יז, יב): אע"פ שאסרו חכמים פת של עכו"ם, יש מקומות שמקילין בדבר ולוקחים פת של נחתום גוי, במקום שאין שם פת של נחתום ישראל מצוי. וכן כתבו הטור והש"ע (סי' קיב ס"ב). וראה מ"ש בזה בשו"ת יחו"ד (ח"ה סי' נג).

ומעתה, אין ללמוד מדין זימון ע"מ שאכל פת עכו"ם, לנ"ד. אלא דלשון הרמב"ם "אסרו חכמים ויש מקומות שמקילין", ולכאורה ה"ה בחדש שהוא אסור, אלא שיש מקומות שמקילין. ואמנם לדעת מרן אותם מקומות שמקילין אין להם ע"מ לסמוך לדעתו, ולא כן גבי פת של עכו"ם, דאמנם אסרו חכמים פת עכו"ם והרי הוא כאיסור מוחלט, אך גם הרמב"ם עצמו מזכיר מנהג המקומות שמקילין.

והנה בירושלמי (ר"פ ערבי פסחים) נסתפקו מהו לצאת י"ח ד' כוסות ביין של שביעית, ורבי הושעיא אמר שם, דיוצאין ביין של שביעית. ופירש הרב פני משה שם, מהו לצאת ביין של שביעית, כיון דלא קרינן ביה לכם, קא סלקא דעתין דבעינן לכם בד' כוסות כמו במצה, וכי היכי דאין יוצאים במצה כך אין יוצאים בד' כוסות, או לא. ע"ש. והיינו דאיירי באופן שנשאר

לו יין אחר זמן הביעור, והשיבו לו דכיון שזו מצוה לשתות ד' כוסות, מותר. ולפ"ז יש ללמוד לנ"ד, דכשם שיוצאים י"ח ד' כוסות ביין של שביעית, כ"ש בשומע הבדלה ממי ששותה שכר שיש בו חשש שהוא עשוי מתבואה חדשה, כיון שמעיקר הדין יש להתיר י"ש זה, מכח ס"ס וכפי המבואר לעיל, והשומע קיבל עליו שלא לסמוך על היתר זה, ומתורת חומרא אינו שותה י"ש כזה, עכ"ז רשאי לצאת י"ח הבדלה מהשותה י"ש ואינו מחמיר בזה. וה"ה גבי קידוש כשמקדשים על חמר מדינה בבוקר בי"ש שיש בו חשש איסור חדש. ובפרט שאין הטעימה מכוס של קידוש מעכבת כלל, שאינה אלא לחיבוב מצוה. כמו שביארנו בילקו"י שבת כרך א' (סי' רעא). ועיין בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' ח') מ"ש באורך בביאור הירושלמי הנ"ל, והביא שם ביאורים אחרים בדברי הירושלמי, ולכאורה לפי הביאורים הנ"ל לא יכון ההיתר בנ"ד. אך אכתי איכא ס"ס, דשמא אין דין חדש בי"ש. ובמק"א נתבאר דיעות הפוסקים בזה, שיש אומרים דאין איסור בי"ש דחשיב כזיעה בעלמא. ולפ"ז גם לדידן דנקטינן כדעת מרן דאיסור חדש שייך גם בתבואת גוי, וגם בתבואת חו"ל, מ"מ בצירוף סברת האומרים דליכא איסור חדש בי"ש, יש לסמוך להקל לשמוע הבדלה ממי שסומך על המקילין באיסור חדש, גם אם השומע נוהג איסור בחדש לא מתורת חומרא, אלא מהדין. ובפרט שהשומע יוצא י"ח גם בלא טעימה כלל, וכשם שאין למחות ביד המקילין בזה, וכמבואר בכיו"ב בגמ' שבת (קל.) במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים וכו', ולא מיחו בידם. וכן בפרק שמיני דחולין, במקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלים עוף בחלב. וכיו"ב פסק הרמ"א בהג"ה (יו"ד סי' סד ס"ט). ועיין בגמ' פסחים (קו.) שרב אשי רצה לקדש קידושא רבא כמנהג המקום, אף שלדעתו היתה זו ברכה לבטלה. ואף מותר ליתן בידים דבר שהמקבל נוהג בו היתר ע"פ רבו, כמבואר בקידושין (לט.). וראה בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' מד). והביא שם שכן כתבו המבי"ט בתשובה (ח"א סי' כא), והכתב סופר (יו"ד סי' עז).

ועיין בילקו"י שבת כרך א' (סי' רעב ס"ה) שכתבנו, דספרדי השומע קידוש מאשכנזי המקדש על יין שיש בו תערובת של רוב מים, וכדעת הרמ"א, שיוצא י"ח קידוש. ודון מינה לנ"ד. אך יש לחלק דהתם יוצא י"ח דעכ"פ ייחשב כחמר מדינה. ועיין בש"ע (סי' רעב ס"ט) דבמקום שאין יין מצוי, יש אומרים שמקדשין על שכר ושאר משקין, חוץ מן המים, [והיינו חמר מדינה]. ויש אומרים שאין מקדשין. ולהרא"ש בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת, ובבוקר יותר טוב לקדש על השכר שיברך עליו שהכל, קודם ברכת המוציא וכו'. וע"ש בטור דמבואר, שגם הרא"ש ס"ל כהיש אומרים הראשון, אלא דכיון שהפת בא לצורך סעודת שבת, חשיב טפי משכר לקדש בו בלילה. וכתב במשנ"ב (ס"ק כז) שכתב, שלדינא יש ליזהר לכתחלה שלא לקדש בלילה על שום משקה חוץ מן היין או פת, אם אין יין בעיר, דהרבה גדולי הראשונים מחמירין שאינו יוצא בזה ידי קידוש. וגם המחבר לא הכריע בזה להלכה. ע"כ. ועכ"פ אם שומע קידוש על חמר מדינה [בליל שבת באופן שאינו יכול לבצוע על פת, וביום שבת באופן שאין לו יין], ממי שהוא מיקל בשתיית י"ש של חדש, וי"ל.

ולכאורה היה נראה שנ"ד תלוי במה שיש לחקור, בכל שומע כעונה אם הוא כעונה ממש, וחידשה התורה דהשומע הוי כמברך, או שעדיין תורת שמיעה עליו, והתורה חידשה שיוצאים י"ח או מצד שמיעה או מצד הדיבור. ובשו"ת יבי"א ח"ח (סי' כד) העלה דהשומע הרי הוא כמברך ממש, וא"כ י"ל דהכא בחדש שלדידן הוא איסור, וקיי"ל דאין מברכים על איסור, וכמ"ש בש"ע (סי' קצו), ולכאורה יש לחוש לברכה לבטלה. אך מאידך י"ל, דגם אי נימא דשומע כעונה היינו ממש כעונה, מ"מ לענין ברכה לבטלה אין כאן איסור לא תשא, דבעינן שיבטא שם ה' בשפתיו. וראה ביבי"א שם, ובילקו"י ח"ג (עמ' תקלז). ומ"מ

כה. מצה או חלה האסורה משום חדש, אין לצרפה ללחם משנה בשבת או בפסח. ואמנם אם אין לו לחם אחר לצרפו ללחם משנה, וגם אינו יכול ליקח משכנו, יכול לצרף את המצה או החלה הנ"ל ללחם משנה, [אחר שבלאו הכי אינו אוכל ממצה או מחלה זו. וזה עדיף מאשר יבצע על חלה אחת]. וכל שכן דבאופן כזה מותר לצרף מצת חדש ללחם משנה בסעודה שלישית בשבת שחל ביום י"ז ניסן, כשאוכל הסעודה בסוף היום, וסעודתו נמשכת עד אחר צאת הכוכבים בליל י"ח ניסן, שאז כבר הותר איסור חדש. [והיינו בחוץ לארץ, שהרי בארץ ישראל חדש מותר כבר בי"ז ניסן]. ומכל מקום גם באופן כזה במקום שאפשר בנקל ישאל מצה משכנו כדי לצרפה ללחם משנה, ואחר כך יחזירנה לו. כה)

בנ"ד הרי השומע יוצא י"ח של המצוה, ואין מטרתו לשם ברכה על ההנאה לשם הנאה, אלא ברכת הנהנין של הגפן באה לצורך ברכת המצוות של הקידוש. וכיון דלמברך הויא ברכה מעליא, גם השומע יוצא י"ל המצוה. ויש עוד להאריך בזה.

פת מתבואה חדשה אם מצטרפת ל"לחם משנה"

כה) בשו"ת עין הבדולח (סי' סא) כתב, שאין יוצאים י"ח לחם משנה בפת העשויה מתבואה חדשה, אע"פ שאינו אוכל ממנו. וכ"ש לדעת הרשב"א שסובר שצריך לבצוע על ב' ככרות. ואפי' רק שומע ברכה מהמברך שמיקל בחדש, אינו יוצא, כיון שלפי דעתו חבירו המברך אוכל איסור. ואף שאינו מחוייב להזהירו כי יש לו ע"מ לסמוך, מ"מ לדידיה איסור גמור הוא. אבל אם נוהג בו איסור רק בתורת חומרא ומנהג בעלמא, ולדינא ס"ל כהמתירים, שפיר יוצא בו י"ח. ע"ש. [והיוצא מדבריו שספרדי השומע ברכה מאשכנזי המברך על בשר כשר שאינו חלק לדעת מרן הבית יוסף, אינו רשאי לענות אמן. ואין כאן מקומו]. והמשנ"ב בביאה"ל (סי' רצו) הביא בשם הסמ"ג (סי' רצט) שאין להבדיל על שיכר חדש ולתת לאחרים שמקילין לשתות, אלא ישמע מאחרים. והעיר, שלדעתו אם הוא מחמיר איך יוצא י"ח בשמיעה זו, אחר שלדעתו הוא כוס של איסור, אא"כ נוהג להזהר רק בתורת חומרא ולא בתורת איסור. וראה עוד בשו"ת בצל החכמה ח"ג (סי' קי אות ג'). ואף שכתב כן בלשון אפשר, מ"מ כן נראה עיקר לדינא. שהרי דעת הסמ"ג להקל גם במי שנוהג כן ע"פ הדין, ולא רק מצד חומרא, ויש לצרף כאן סברת הרמ"א דבסתם תבואה איכא ס"ס. ובפרט בחו"ל דרוב התבואה היא של גוים, ויש אומרים דליכא איסור חדש בתבואה של גוי. ואף שאין כ"ד מרן, מ"מ חזי לאיצטרופי סברת החולקים לענין צירוף ללחם משנה.

צירוף חלה קפואה ללחם משנה

וכיו"ב כתבנו בילקו"י שבת כרך א' (עמ' שז), דככר מוקפא שהוצא מן הפריזר בשבת, אפשר לצרפו ללחם משנה בסעודות שבת, וא"צ להמתין עד שהככר יופשר מקפאונו. וע"ש בהערה שהבאנו בשם שו"ת פרי השדה (חלק ב סי' פח) שהתיר לצרף מצה ללחם משנה בערב פסח שחל בשבת, אע"פ שאינו יכול לאכול ממנה היום, דסוף סוף יש כאן זכר למן. ע"ש. ומכאן למדנו לנידון צירוף חלה קפואה ללחם משנה. אך אחר העיון יש לחלק בין הדברים, דשאני מצה בערב פסח שראויה מצד עצמה לאכילה, ורק איסור רובץ עליו, משא"כ חלה קפואה שאינה ראויה לאכילה מצד עצמה. ועוד, דהא מצה בערב פסח ראויה לקטנים.

ולאחר שנים יצא לאור שו"ת יבי"א (ח"ח או"ח סי' לב), וראיתי (באות ב) שכתב לחלק בין דין מצה בערב פסח שחל בשבת, לדין חלה קפואה, כמו שכתבנו, אך עכ"ז לדינא נקט שם להקל לצרף חלה קפואה ללחם משנה, דהואיל ואין צורך לבצוע משני הככרות, אלא מאחד מהם, אפשר ג"כ לצרף לחם קפוא לככר אחר, ללחם משנה, ויבצע מהלחם האחר, ואף שהלחם הקפוא אינו ראוי לאכילה בשעת ברכת המוציא, כיון שראוי להפשירו ע"י שיניחנו מחוץ למקרר, או ע"י חום, שפיר מצטרף ללחם משנה. דהא דבעינן לחם משנה אינו אלא מדרבנן זכר למן, ומה שלמדו כן מהכתוב והכינו את אשר יביאו, אינו אלא אסמכתא בעלמא, וכמ"ש בשו"ת מנחת יעקב (סי' יב).

והיה מקום לחלק ולומר, דדוקא חלה קפואה מצטרפת ללחם משנה, מאחר שחלה זו יכולה להיות ראויה תוך זמן קצר לאחר שתפשיר, אבל בחלה העשויה מתבואה חדשה הרי א"א לאוכלה בו ביום. וכ"כ בשו"ת עין הבדולח (הנ"ל) לגבי צירוף ללחם משנה פת שהחמיצוה בשמרים מתבואה חדשה, כיון שאינו ראוי לאכילה. ע"ש. אך לדברי הרב פרי השדה הנ"ל אין לחלק בין הדברים, שהרי מצה בערב פסח אסורה מכח הדין שאסור לאכול מצה בערב פסח, ואפ"ה כיון שמצה זו עתידה להיות מותרת בערב, יכול לצרפה ללחם משנה, ה"ה באיסור חדש שעתיד להיות מותר. וכן הסמ"ג [שהובא ביבי"א הנ"ל] שהתיר לצרף פת עכו"ם ללחם משנה, וכשם דשם ראוי למקילין, הכי נמי ראוי למקילים.

ועכ"פ בסעודה שלישית שנמשכה גם לאחר השקיעה, שכבר מותר לו לאכול מפת זו, ראויה חלה זו לצרפה ללחם משנה. וכמ"ש בכיו"ב בשו"ת בצל החכמה ח"ג (סי' קי) הובא ביבי"א הנ"ל.

וגם בשאר סעודות שבת, הנה אם יש לו חלה אחרת שאינה מתבואה חדשה, למה יצרף חלה זו שהיא מתבואה חדשה. אבל אם אין לו אלא חלה זו העשויה מתבואה חדשה, מה יפסיד אם יצרפה ללחם משנה, שהרי לדעת כמה פוסקים יש אופנים דמותר לאכול חלה זו, וא"כ למה יבצע רק על חלה אחת. וחזי לאיצטרופי סברת הסמ"ג הנ"ל דאפי' הנמנע מלאכול תבואה חדשה מצד איסור, ולא רק מתורת חומרא, יכול לצאת י"ח קידוש בשמיעת מחבירו המיקל. ואף את"ל כסברת המשנ"ב שמחלק בזה בין אם נוהג כן בתורת חומרא או בתורת איסור, שמא כד' הרמ"א דבסתם תבואה איכא ס"ס.

צירוף מצה לא שמורה ללחם משנה

וכיו"ב יש לדון במי שנזהר לאכול רק מצה שמורה בפסח, אם מותר לו לצרף ללחם משנה מצה שאינה שמורה כיון שאינה ראויה לו לאכול. ועיין ברוקח שכתב, דשני חצאי לחם מותר לחברם בקיסם כדי לצרפם ללחם משנה, ולמד כן מהא דמבואר בפרק חלון, לענין עירובין דצריך לערב בשלימה ולא בפרוסה, וכשחיברם בקיסם מיקרי לחם שלם, א"כ ה"ה לענין לחם משנה. ומכאן למד המנחת יעקב הנ"ל דאם נחסר פחות ממ"ח ג"כ מיקרי שלימה, כמו לענין עירובין, הרי דמדמינן לחם משנה לעירובין, א"כ ה"ה לנ"ד, כיון דלענין עירובין ודאי מותר לערב אף במצה שאינה שמורה, כדפסקינן בסי' שפו, דמערבין לישראל בתרומה ולנזיר ביין, דאף שאינו ראוי לו ראוי לשום אדם. ועיין ברמב"ם ריש הל' עירובין, א"כ כ"ש מצה שאינה שמורה או פת עכו"ם אף לנזהר בהם, וכיון דמותר לענין עירוב מותר ג"כ לענין לחם משנה. וכמו שביאר כן בשו"ת חלקת יעקב (ח"א סי' צה). והוסיף, דהכא עדיף לפי המבואר ביורה דעה (סי' קיב) דמשום איבה מותר אף להנזהר בפת עכו"ם לאכול עם מי שאינו נזהר, וא"כ אי מקלעי אורחים ויהיה חשש איבה אף לעצמו יהיה מותר, ואפשר דזה הדין גם לענין מצה שמורה. [והיינו, דכיון דמשום איבה מותר גם

כו. ספרדי השומע ברכת המוציא בליל שבת ממי שמיקל בחדש בחוץ לארץ, או מתבואה של גוי, יש לצדד שאינו יוצא ידי חובה של הברכה, ושל מצות לחם משנה, ולכן יכוין בדעתו שלא לצאת ידי חובה בברכתו, ויברך בעצמו על לחם שאינו מתבואה חדשה. [ואף על פי שיש כאן ספק ספיקא, שמא תבואה חדשה של גוי מותרת, ושמא אין חדש נוהג בחוץ לארץ, מכל מקום שני הספיקות הם נגד מרן השלחן ערוך להדיא, אבל כשיש ספק ספיקא והוא אינו נגד מרן, כגון ספק חדש בחוץ לארץ, עונה אמן וגם יוצא ידי חובה]. כו)

למי שנזהר, אם כן פת זו ראויה גם כן לנזהר, ושפיר דמי לצרפה ללחם משנה]. ויש לדון בזה ממה שאמרו בסוכה (ז.) מגו דהוי דופן לסוכה הוי דופן לשבת. וע"ש בהר"ן דבדרבנן לכל הדיעות אמרי' מגו.

השומע ברכת המוציא מהמברך על פת מתבואה חדשה

כו) ע"פ המבואר בהערה הנ"ל. והנה באיסור חדש לכו"ע, שאין בו שום צד קולא, נראה דאף בחו"ל אין השומע יוצא י"ח הברכה, וגם לא י"ח לחם משנה, דהוי כמברך ובוצע על לחם משנה של טבל. אבל כשיש ס"ס באיסור חדש, וכפי האופנים שנתבארו לעיל, שפיר יכול לסמוך על סברת הב"ח ודעימיה ויוצא י"ח. וכיו"ב כתבנו בילקו"י השביעית והלכותיה, במי שנזהר בפירות שביעית ואינו סומך על היתר המכירה, ועברה שנת הביעור ולא היה לו יין לקידוש, ושמע קידוש ממי שסומך על היתר המכירה, שיוצא י"ח קידוש על היין בשמיעתו מהמקדש שנוהג בו היתר, דסוף סוף לדעת המקדש עצמו יין זה מותר בשתיה אחר שנמכר לגוי. וכיון שרבים מהפוסקים כתבו להסתמך על היתר המכירה, אף שהשומע חושש למחמירים, מ"מ יוצא י"ח קידוש. ודמי למה שנתבאר בש"ע (סי' ערב סעיף ט') מי שאינו שותה יין משום נדר, יכול לקדש עליו וישתו אחרים המסובין עמו, ואם אין אחרים עמו, יקדש על הפת ולא על היין, או שישמע קידוש מאחרים. הא קמן דמהני לצאת י"ח קידוש מאחרים גם בכה"ג שהוא עצמו אסור לו לשתות מהיין. ועיין להגאון רבי יוסף עדס זצ"ל (בירחון או"ת כסליו תשנ"ג) שכתב לדחות ראיה זו, דשאני נדר שבידו להישאל על נדרו והיין יהיה ראוי לו. משא"כ בנ"ד. והביא מדברי הירושלמי (ריש פרק ערבי פסחים) מהו לצאת י"ח ד' כוסות בפסח ביין של שביעית, תני רבי הושעיא יוצאין ביין של שביעית. ופירשו הרב פני משה והרב תקלין חדתין, דמספקא ליה ביין שנותר לו אחר זמן הביעור, ופשיט שיוצאין י"ח ד' כוסות אפי' אחר זמן הביעור, דמצוה קעביד. וסוף דבר העלה שם, שיוצאים י"ח קידוש, דשמא הלכה כהפני משה והתקלין חדתין שאפי' הוא עצמו יכול לשתות מהיין, ושמא המכירה מועילה וממילא אין כאן איסור, ובפרט דקיי"ל דשביעית בזה"ז דרבנן. ע"ש. וראה בשו"ת חזו"ע ח"א (סי' ח') מ"ש על הביאור הנ"ל. ושם הביא כמה ביאורים בדברי הירושלמי, ופלפל בפירושים אלה, ובדברי הרב פני משה הנ"ל. כיעו"ש. ועכ"פ בנ"ד נראה עיקר לדינא שיוצא י"ח קידוש, דאיכא ס"ס, שמא הלכה כהפוסקים שסוברים שהוא עצמו יכול לשתות דמצוה קעביד אפי' ביין של שביעית לאחר הביעור [וכדעת הפני משה והתקלין חדתין], ואת"ל שאין הלכה כמותם, שמא המכירה מועילה ואין כאן איסור, וכ"ש ששביעית בזה"ז דרבנן. ועיין בביאה"ל (סי' רצו ס"ב ד"ה אם), ובשמירת שבת כהלכתה ח"ב (פרק מז הערה פח), ובשו"ת מנחת יצחק ח"ו (סי' קכט).

כז. מי שאין לו כזית מצה אלא מתבואה חדשה, או טבל, ואין לו אפשרות לקחת מצה מהשכנים כדי לקיים מצות אכילת מצה בליל פסח, יש אומרים שיכול לאכול מצה העשויה מתבואה חדשה או מטבל, שהדבר נחשב כמצות עשה הדוחה לא תעשה. ובפרט בחוץ לארץ. והוא הדין לכזית לחם בליל יום טוב ראשון דסוכות. ויש חולקים ואוסרים לאכול מצה מתבואה חדשה או מטבל, גם כדי לצאת ידי חובת אכילת כזית מצה בליל פסח. וכן עיקר להלכה. כז)

לקיים מצות מצה מתבואה חדשה

כז) בגמ' קידושין (לח.) מבואר, שכאשר בני ישראל נכנסו לארץ הקריבו קרבן העומר, ורק אח"כ אכלו מהתבואה החדשה. **ובירושלמי** (פרק ב' דחלה הלכה א') אמרו, כך אני אומר לא אכלו ישראל מצה בליל ראשון, אמר ר' יונה שנייא היא דמ"ע דוחה למצות ל"ת. ור' יוסי סבר שאין עשה דוחה ל"ת אא"כ היתה כתובה בצידה, ואכלו מה שתגרי גויים מוכרין. ודברי הירושלמי הובאו בתוס' קידושין (יג. ד"ה דאקריבו). אך בתוס' בקידושין (בדף לח. ד"ה אקרוב), הביאו את הירושלמי באופן שונה, דקושית הירושלמי למה לא אכלו מצה מתבואה חדשה, והרי עשה דוחה ל"ת, ועל זה תירצו בירושלמי, דאין עשה שקודם הדיבור דוחה עשה שאחר הדיבור. [והיינו דעשה דבערב תאכלו מצות נאמר במצרים לפני הדיבור, קודם מתן תורה, ואילו איסור חדש נאמר בסיני]. אי נמי י"ל גזירה אטו כזית שניה. **וכתב באו"ז** (הלכות פסחים סי' רלד) דלדידן דקיי"ל כר' יונה בירושלמי, א"כ מותר לאכול מצה מתבואה חדשה. ומיהו מורי הר' יעקב ב"ר מאיר פירש לי דאין לומר כן, שהרי אין מ"ע אלא בכזית אחת, והא גופיה יש לאסור אטו כזית שניה, כדאיתא ביבמות (כ:) ובסנהדרין (יט.), גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה. ור' יונה ור' יוסי בדאורייתא פליגי. וסייע דברי רבו מהירושלמי (ביצה פרק א' הלכה ג'). ע"כ.

ועיין בחידושי מהרי"ט בקידושין (שם ד"ה ממחרת) שהעיר, דבירושלמי שלפנינו לא נמצאו התירוצים הנ"ל.

גם מרן החיד"א במחז"ב (או"ח סי' תעה אות ה') ובשו"ת חיים שאל ח"א (סי' ד') האריך בזה, והביא מהפני יהושע שהעיר, דלשון זה שהביאו התוס' מהירושלמי, לא נמצא לפנינו, והביא מהירושלמי (פרק ב' דחלה הלכה א'), דבני ישראל כשנכנסו לארץ אכלו מצה מחדש משום דעשה דאכילת מצה דוחה ל"ת דחדש. ודייק מזה שאין בחדש איסור עשה, שאם היה בו איסור עשה לא היו יכולים לאכול, שהרי אין עשה דוחה ל"ת ועשה. והביא עוד מתשובות הגאונים בתראי (סי' א') דמצינו דין ודברים בין הב"ח לתוס' יו"ט בחדש אם אסור בשל גויים או לא, והב"ח הביא את הירושלמי ופירש אותו באופן שבאמת לא אכלו מצה, ויתכן שכ"ד התוס'. ומרן החיד"א דחה פירוש זה וכו', והביא משו"ת הלק"ט ח"ב (סי' רמח) שנשאל, במי שאין לו אלא מצה מתבואה חדשה, והשיב, שמדברי הירושלמי שהביאו התוס' משמע שמותר לו לאכול מצה זו. וכתב, והדין כן, דדעת ר' יוסי שאין עשה דוחה ל"ת אא"כ כתובה בצידה, כבר כתב שם רבינו שמשון דפליג אכוליה גמ', וא"כ נקטינן כר' יונה דאתי עשה ודחי ל"ת, ואכלו חדש, ולכן כתב הלק"ט דבירושלמי משמע שמותר. ובספר ארעא דרבנן (מערכת ח' אות כו) הביא בשם הרב מים רבים שהתיר מצה מתבואה חדשה בחו"ל עפ"ד הב"ח שהתיר חדש של גויים. וכתב, שאין לסמוך על זה, דהש"ך דחאו, וכתבו התוס' דיש לגזור כזית ראשון אטו כזית שני. ע"ש. וכ"כ בספר קול אליהו ח"א (סי' כה), דיש לאסור מכח המכילתא (פר' בא פ"ח), כתיב שבעת ימים תאכל מצות וכתיב ששת ימים תאכל מצות, הא כיצד, ששה מן החדש ושבעה מן הישן. וכ"ה בספרי (פר' ראה פיסקא פא), והובא בפי' רש"י (פר' ראה דברים טז, ח').

וכ״ה בש״ס שלנו מנחות (סו.), ובירושלמי (פסחים פ״ו ה״א). וסיים שם, ודרש [הלל] והסכים ועלה וקיבל הלכה. והקשה מהר״ם גלאנטי בקרבן חגיגה (סי׳ יא), אמאי איצטריך קרא הא בהדיא כתיב ולחם וקלי לא תאכלו עד הביאכם וכו׳, ותירץ, דקא משמע לן דלא אמרי׳ בזה עשה דוחה ל״ת, ואפי׳ שאין לו מן הישן אסור.

ובמחז״ב (סי׳ תעה אות ה׳) הביא מספר מנחת יהודה [לא מבעלי התוס׳] פרשת ראה, שכתב בשם רבינו יוסף מניקול״א, דקא משמע לן ששת ולא שבעת, ולאו הבא מכלל עשה עשה. ואין עשה דמצה דוחה עשה ול״ת דחדש, והוא דלא כהירושלמי דאמר דחדש הוא רק ל״ת. ואתי עשה דמצה ודוחהו. וכתב מרן החיד״א דהירושלמי לית ליה לדרשא דששה מן החדש שבעה מן הישן. והעירוני דתימה על החיד״א שלא הזכיר דברי הירושל׳ בפסחים (פ״ו ה״א) הנ״ל.

ויש מי שכתב לאסור לאכול מצה מתבואה חדשה בליל פסח, ע״פ מה שאמרו בפסחים (לה:) דאין יוצאים במצה של טבל, משום דדוקא מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ יוצאים בו, יצא טבל שאסור משום טבל. ולפ״ז גם בחדש אין יוצאים מהאי טעמא. ואלא דצ״ע אמאי בירושלמי לא קאמר האי טעמא. וכן העיר בשו״ת יד אליהו מלובלין (סי׳ כד). והובאו דבריו בשו״ת מים רבים (סי׳ מד), ושמח בהם, והוא עזר כנגדו. ויש מי שדחה את דברי היד אליהו, שהרי מסקנת הגמ׳ בפסחים שם דטעמו של רב ששת הוא משום דס״ל כר״ש, שאין איסור חל על איסור, ולכן אין יוצאים בטבל, כי לא חל שם חמץ על טבל. [וצ״ב, דמה בכך, אכתי נימא כשם שאין יוצאים במצת טבל משום שאין איסור חל על איסור, ולכן לא חל שם חמץ על טבל, הכי נמי בחדש נימא דלא חל שם חמץ על חדש. אך הרי הכא הוא איסור כולל ומוסיף, ובכהאי גוונא איסור חל על איסור]. וראה בשד״ח ח״ו (עמ׳ 162). ושם (בסי׳ מג) הביא תשו׳ רב אחד שהעלה, דשוא״ת עדיף, ולא אמרי׳ בזה אתי עשה ודחי ל״ת, דאיסור חדש מפורש בתורה, ומצות אכילת מצה בזה״ז לא מיקרי מפורש בתורה, אף דבאמת היא מה״ת, כיון שאינו מפורש לא אמרי׳ ביה אתי עשה ודחי ל״ת. ובא רעהו הרהמ״ח (בסי׳ מד) ודחה כל יסודותיו, והעלה דחדש בזה״ז בחו״ל בשל נכרי אינו אלא חומרא בעלמא. ואפי׳ נימא דהוי איסור גמור, אינו אלא מדרבנן, ולכן במי שא״א לו לקיים מצות אכילה מצה בלילה הראשונה שהוא מדאורייתא אלא בחדש בחו״ל שהיא תבואה של נכרי, יקיים המצוה בזה, ולא יחוש לאיסור חדש כשהוא של נכרי, ולא גזרינן בזה כזית ראשון אטו כזית שני.

והביא מ״ש הב״ח בשם הרש״ל (סי׳ תס), מעשה באדם אחד שהיה חבוש בבית האסורים ולא רצה לאכול מצה שתקנה נכרי וכו׳, וכתב הב״ח דלאו למימרא שלא אכל כלל, דלאו בשופטני עסקינן שיבטל מ״ע כדי שלא יעבור על איסור דרבנן. והפר״ח שמגמגם ע״ד הב״ח, היינו משום דס״ל דשימור מה״ת וכו׳. אבל בעיקר סברת הב״ח שלא לדחות מ״ע דאורייתא משום איסור דרבנן, כו״ע מודו. וכתב בשד״ח הנ״ל, ולענ״ד אם נאמר דאיסור חדש בחו״ל בשל נכרי הוא איסור גמור מדרבנן, קשה להתיר לו כדי לקיים מ״ע של תורה, דאדרבה י״ל מוטב שיעבור על מצוה דאורייתא בשוא״ת, ולא יעבור על איסור דרבנן בקום ועשה. וכיו״ב כתב בחק יעקב, די״ל העמידו דבריהם בשוא״ת. אך אם איסור חדש בחו״ל בשל נכרי אינו אלא חומרא בעלמא, דברי הרב מים רבים טובים ונכוחים. וראה עוד בשד״ח ח״ח (דף רלג:).

והנה במה שיש שכתבו דצריך לעבור על איסור דרבנן כדי לקיים מצות מצה, הנה מצינו דיון בפוסקים בכיו״ב, במ״ש הרמב״ם (בפ״ג מחמץ ומצה ה״ח) דאם מצא חמץ ביו״ט, כופה עליו כלי עד לערב ומבערו. ודעת הרב המגיד שם, דאפי׳ בלא ביטלו קאמר. דאף שאם לא ביטלו עובר על בל יראה ובל ימצא, והוא איסור דאורייתא, מ״מ כתב בכס״מ שם, דחכמים עשו חיזוק לדבריהם. והביא שם בשם רבינו מנוח, דבעידנא דמטלטל ליה לא מקיים מצות תשביתו. ע״ש.

ומבואר, דאילו היה בעידנא, היה דוחה איסור מוקצה. אע״ג דהאיסור הוא בשוא״ת. ולפ״ז בנ״ד שהוא בעידנא, שבעת שמקיים מצות

אכילת מצה, באותה עת עובר על איסור אכילת חדש, שפיר דוחה איסור חדש. [והיינו להסוברים דחדש בחוץ לארץ או של עכו"ם הוא מדרבנן].

ולכאורה היאך חשיב בעידנא, והרי כשאוכל כזית מצה, בודאי אינו אוכל כל הכזית בבת אחת, אלא בתחלה אוכל חצי שיעור, ובאותה שעה עובר על לאו דאיסור חדש, ורק אח"כ מקיים המצוה כשאכל שיעור כזית. ונודע מה שדנו האחרונים בדין חצי שיעור במ"ע, במי שיש לו חצי שיעור של מצה, אם יש לדמות חצי שיעור במ"ע לחצי שיעור בל"ת. וראה בזה באריכות בשו"ת חזו"ע ח"א (כרך ב', סי' כח. עמ' תמה). ולהסוברים דליכא מצוה כלל בחצי שיעור במ"ע, יש לעיין דא"כ לכאורה אין כאן בעידנא.

שוב ראיתי שבחזו"ע הנ"ל עמד בזה, והביא דברי הירושלמי הנ"ל, שהובא בתוס' בקידושין (לח.), למי שאומר שישראל בכניסתם לארץ לא אכלו מצה בליל פסח, משום איסור חדש, ופריך, אמאי יבא עשה דמצה וידחה ל"ת דאיסור חדש. ותירצו, שאין עשה שלפני הדיבור דוחה ל"ת שלאחר הדיבור. אי נמי גזרה כזית ראשון אטו כזת שני. ואם איתא שאין שום מצוה בחצי שיעור, קושיא מעיקרא ליתא, דהא קיי"ל (ביצה ח:) שאין עשה דוחה ל"ת אלא היכא דבעידנא דמעקר לאו מקיים העשה, והכא בתחלת האכילה הוא עובר מיד על איסור ל"ת דחדש, דהא חצי שיעור אסור מה"ת, ומ"ע של מצה אינו מקיים עד שיאכל כל הכזית, וא"כ לא הוי בעידנא. א"ו שיש ג"כ מצוה בחצי שיעור, וחשיב שפיר בעידנא. וכיו"ב יש להוכיח מהגמ' בזבחים (צז:) יקדש להיות כמוה וכו'. ע"ש. ושוב דחה, דכשאוכל כזית מיד כשמתחיל להתעסק באכילה, חשיב שפיר בעידנא, ואע"פ שהמצוה נגמרת רק כשאכל כזית, שפיר דמי למילה בצרעת דחשיב בעידנא. וכן מבואר בנימוקי יוסף (ב"מ ל.) ועש"ב.

אולם מוהר"ר אליהו ישראל, בספרו ארעא דישראל (מערכת ח' אות כו), ובספרו קול אליהו ח"א (סי' כב), ובספרו שני אליהו (דף יז) האריך בנ"ד, וע"ש שדחה דברי הרב מים רבים הנ"ל, דהא בחדש קדם איסורו לחמץ, דכבר בשיבולים חל איסור חדש, ושפיר שייך לומר שלא יחול על מצה מחדש איסור חמץ, כטבל. והן אמת דאנן קיי"ל דאיסור חל על איסור באיסור כולל או באיסור מוסיף, או בת אחת, ולא קיי"ל כרבי שמעון שסובר שאין איסור חל על איסור כלל, וא"כ לא קיי"ל נמי כרב ששת, ואיסור חמץ חל על טבל משום דהוי איסור כולל, דמיגו דנאסר כל חמץ באכילה נאסר גם חמץ של טבל, וכן בחדש נמי, וא"כ הדין נותן דאדם יוצא י"ח במצה של טבל ושל חדש, לפי דרשתו של רב ששת שכל שאסור משום בל תאכל חמץ יוצאים בו י"ח מצה, אלא שיש כאן איסור של מצוה הבאה בעבירה, וכמ"ש רש"י בפסחים (לה:) דלרבנן אין יוצאים בדמאי משום מצוה הבאה בעבירה, ולכן פסק הרמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה ה"ז) שאין יוצאים י"ח במצה של טבל. וטעם זה שייך גם בחדש. וקשה אמאי לא אמרו טעם זה בירושלמי ובתוס' הנ"ל. ועוד תמה על התוס' שנתנו טעם דחוק דגזרינן כזית ראשון אטו כזית שני, והיכן מצינו שגזרו לבטל מצוה דאורייתא בכה"ג. וגבי יבום שאני דאפשר בחליצה. ועוד כתב, שלפי מה שאמרו במכילתא (פר' בא פרשה ח'), ששת ימים תאכל מצות, ששה מן החדש. ומשמע שאין עשה דוחה ל"ת, דלא מסתבר כלל שדרשו כן על אכילת רשות, דהא כתיב בהדיא לחם וקלי וכרמל לא תאכלו, ולומר שנכתב כדי לעבור עליו בלאו הבא מכלל עשה, דחוק מאד, דלא אשכחן לאחד ממוני המצוות שכתבו שהאוכל חדש עובר בלאו ועשה. אלא ודאי דלא בא אלא לאסור מצה מן החדש, ודלא נימא עשה דוחה ל"ת. ומה שהקשה מהר"ם גלאנטי בספר קרבן חגיגה (דף ה') על המכילתא, דמאי קא משמע לן, ותירץ בכמה אופנים. ע"ש. לא היה צריך לזה כלל, כאמור. וגם מ"ש בשו"ת הלק"ט (חלק ב סי' רמח) שבתוס' (פ"ק דראש השנה) מבואר שמותר לאכול מצה מחדש, לא ידענא מאי קאמר, דבקידושין כתבו להדיא דלא אכלו מהחדש. וממוצא דבר למדנו שמי שאין לו אלא מצה מן החדש, אסור לאוכלה בליל פסח. ואין יוצאים בה י"ח. ואמנם בקול אליהו שם סיים בצ"ע.

גם השאג"א (סי' צו) עמד בזה, אי אמרי' בנ"ד יבא עשה וידחה ל"ת, ומסיק דאם הוא של חדש דאין בו אלא לאו לבד בלא עשה ובלא עונש מיתה, יאכל ממנו כזית בליל פסח. אבל אם יש עשה עם הלאו, או שיש בו עונש מיתה לא. **ויש** לעיין בזה מצד דמלבד הלאו שיש באכילת חדש, יש גם איסור עשה של לאו הבא מכלל עשה. אך כבר כתבנו לעיל בשם החיד"א שאין בחדש איסור עשה, דהא לא מצינו למוני המצוות שמנו עשה. אלא שהחיד"א במנחת יהודה שיש בזה גם איסור עשה. וכן הביא המנ"ח (בהשמטות למצוה שג) בשם דעת זקנים מהתוס', בשם ריב"א. אלא דשם הביא ד' הרשב"א, שהובא בשטמ"ק (כתובות מ.) דלאו הבא מכלל עשה הוא כדין לאו שעשה דוחהו. והשתא יש לדון אם עשה דוחה ב' לאוין, וכתב שם שכל האחרונים דחו ד' הפני יהושע (ביצה ח. ד"ה וע"פ), שכתב, דעשה דוחה ב' לאוין. אבל השד"ח (מערכת ע' כלל מ') הביא לפני יהושע ריעים אהובים דס"ל דדוחה. וע"ע במאו"י ח"ב (עמ' רנה) שצידד לומר דבשני לאוין כשבת ויוהכ"פ, חשיב לאו אחד, ולפ"ז י"ל דהכי נמי דחשיב כלאו אחד, ואתי עשה ודחי ל"ת. ויש לע"ע בזה.

ועיין למהרי"ט אלגאזי בשו"ת שמחת יו"ט (סי' מב) שדן באורך אם יוצאים י"ח במצה של טבל, וכתב, ולענין דינא נראה שמי שאין לו אלא מצה של איסור, כגון חדש או כלאים, שאינו יכול לקיים את המצוה בלא"ה, פשיטא דאמרי' אתי עשה ודחי ל"ת, וליכא בכה"ג משום מצוה הבאה בעבירה, דדוקא כשע"י העבירה באה המצוה, אז הוי מצוה הבאה בעבירה, אבל כשא"א לו לקיים העשה אלא ע"י עבירת הלאו שפיר אמרי' עשה דוחה ל"ת.

אם חדש הוי איסור חפצא או גברא

והנה מדברי הרמב"ם הנ"ל (בהלכות חמץ ומצה) מבואר, שאין יוצאים י"ח במצה של טבל. וה"ה במצה של חדש. ובאור שמח שם ביאר, דס"ל להרמב"ם שלא יתכן שהשי"ת יצוה לעשות מצוה, והציווי יהיה לאכול דבר האסור באכילה, שהרי אכילתו אינה חפץ ה'. לא כן כשהמצוה נעשית ע"י פעולה אסורה, ואין בגוף המצוה פגם, כשבירת עצם שיש בו מוח בפסח, דהמוח אין בו איסור, שהרי כשנפקע העצם מאליו מותר לאכול המוח, וע"כ א"א לקיים העשה דאכילה אא"כ שוברו, בזה אתי עשה ודחי ל"ת. ועכ"פ בחדש מבואר בירושלמי דאתי עשה ודחי ל"ת. ויש לחלק דחדש הוא איסור זמני, וחייל אקרקפתא דגברי כאיסור אכילה ביוהכ"פ. וכיון דאיסור חדש הוא איסור גברא לכן עשה דוחהו, אבל הבבלי ס"ל דחדש הוי איסור חפצא, ולכן אינו נדחה מפני עשה. ומרן אאמו"ר בספרו מאו"י (פסחים לה:) הביא שיש שכתבו שאינו יוצא במצה של טבל ומעשר שני, משום שיש באכילתם ביטול עשה דהפרשת תרו"מ. וכמ"ש החינוך (מצוה תקז). ובספרו שו"ת חזו"ע כרך ב' (עמ' תס, ותסא בהערה) הביא דברי השאג"א, וכתב, שבספר מטה אפרים העלה להחמיר ולאסור גם בחדש, ושכן כתב גם בבנין ציון ח"א (סי' לז). והביא דברי האור שמח הנ"ל, דכיון שהוא איסור חפצא חל שפיר על דבר מצוה, ולא שייך בו עשה דוחה ל"ת.

וע"ע בנ"ד בספר תורת משה להחת"ס (פר' בא ד' יט), ובתשובת מהר"ם שיק (סי' רסג). ובישועות יעקב (ס"ס תפט), ובשו"ת שואל ומשיב (מהדורא א' ח"א סי' עא, ומהדורא שתיתאה סי' לח), ובשו"ת יד אליהו (סי' כד), ובשו"ת ראשי בשמים (סי' כד-כה), ובשו"ת רבי יוסף מסלוצק (סי' טז), ובשו"ת עמק בנימין (סימנים ח-יא), ובשו"ת קרבן ראשית (סי' יב), ובשו"ת מהרש"ם ח"ו (סי' קכז), ובשו"ת חלקת יעקב ח"ג (סי' קעז), ובשו"ת הר צבי ח"ב (סי' ע'), ובשו"ת ציץ"א חי"א (סי' מד), ובספר אוצר מפרשי התלמוד על חלה (עמ' רפו).

אכל מצה העשויה מתבואה חדשה שלא כדרך הנאתה

והנה נודע מה שחקר המשנה למלך (פ"ה מהלכות יסודי התורה) באכל מצה או קרבן פסח שלא כדרך הנאתו, אם קיים המצוה. או לא. ובשער המלך (שם הלכה ח' ד"ה עוד נ"ל) הביא ראיה שאין יוצאים י"ח, ממה שאמרו בירושלמי, הובא בתוס' בקידושין (לח. ד"ה אקרוב), דאמאי לא אכלו מצה מן החדש בכניסתם לארץ, נימא יבא עשה דאכילת מצה וידחה ל"ת דחדש. ותירצו, שאין עשה של קודם הדיבור דוחה ל"ת של אחר הדיבור. ואי נימא דיוצאים י"ח גם שלא כדרך הנאתו, הרי יכלו לאכול מן החדש שלא כדרך הנאתו, דבכה"ג אין לאו דחדש, ויוצאים י"ח מצה, אלא ודאי שאכילה שלא כדרך הנאתו לא מהני, ואינו יוצא בה י"ח. ע"ש. ומרן החיד"א במחז"ב (או"ח סי' תעה אות ה') הביא שכדבריו כתב הרב אור חדש בפסחים (מד). ודחה דבריהם, שהירושלמי שהביאו התוס' הוא במס' חלה (פ"ב ה"א), ושם לא נמצא מי שאמר שלא אכלו מצה, רק נחלקו מאיזה טעם אכלו. ובשו"ת חזו"ע ח"א (כרך ב' עמ' תיח) הביא בשם שו"ת אגורה באהלך (דף מ.) שהביא ראיית השער המלך מהירושלמי שבתוס' קידושין הנ"ל, דלמה לא אכלו ישראל מצה מן החדש בכניסתם לארץ, יבא עשה דמצה וידחה ל"ת דחדש, ואם איתא שיוצא י"ח שלא כדרך הנאתן הרי אפשר לקיים שניהם באופן שיאכל שלא כדרך הנאתן. וכתב על זה, ואחר המחילה אינה ראיה כלל, דחדש הוי מהדברים האסורים אפי' שלא כדרך הנאתן, כדמוכח בחולין (קכ:) ואלא הא דתניא הטבל והחדש וההקדש כולן משקין היוצאין מהן כמותן, מנלן, וכי תימא ליגמר מהנך, מה להנך שכן איסור הבא מאליו הוו וכו', ופי' רש"י, דלא פריך אלא מהקדש, אבל מחדש לא פריך, דבודאי גמר מהנך דהיינו חמץ וחלב וכו'. ואע"פ שכתוב בהן אכילה, אע"פ כן חייב בגמיעה שלהן דאמר קרא נפש לרבות השותה. וא"כ שפיר מקשה הירושלמי, דהא לא מצי לקיים שתיהן, דחדש אסור שלא כדרך הנאתן. ע"ש. וכתב על זה בשו"ת חזו"ע ח"א הנ"ל, ותמוה, שהרי הרמב"ם (בפ"ה מהלכות יסוה"ת ה"ח) כתב דוקא על בשר בחלב וכלאי הכרם שלוקין עליהם גם על אכילה שלא כדרך הנאתן, אבל חדש הרי הוא ככל האיסורין שאין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתן. אע"פ שאם המחהו וגמעו חייב, כדין חמץ, שאף אם המחהו וגמעו ענוש כרת, דהוי כדרך הנאתו. וכתב שם שבעל אגורה באהלך הנ"ל חזר בו בספרו בית ישחק (פ"ה מהלכות יסוה"ת). וע"ש באורך.

אם יוצאים ידי חובה בליל סוכות בפת מתבואה חדשה

ואם יוצאים י"ח של כזית פת בליל א' דסוכות בחדש, הנה הגאון בעל בית אפרים בספר מטה אפרים (סי' תרכה סעיף נו) העלה שיש להחמיר בזה. ושם באלף למטה (ס"ק צד) ביאר, דלכאורה תליא בשני תירוצי התוס' בקידושין (לח.) שלתירוץ ראשון שאין עשה דמצה שלפני הדיבור דוחה ל"ת דחדש שלאחר הדיבור, זה לא שייך במ"ע דסוכה שנאמרה אחר הדיבור. אבל לתירוץ שני אכתי גזרינן כזית ראשון אטו כזית שני. אולם י"ל שגם לתירוץ ראשון כיון שכל עיקר העשה של סוכה ילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות (סוכה כז.) י"ל דיו ללמד מגזרה שוה להיות כמלמד, וכיון שאין מ"ע דמצה דוחה ל"ת דחדש, משום דהוי מ"ע שלפני הדיבור, גם מצות סוכה לא תוסיף תת כוחה יותר ממצה, ואינה דוחה כלל. ואף שהשאג"א (סי' צו) האריך לחלוק על התוס' הנ"ל, מדברי הרמב"ם נראה דס"ל כהתוס'. ולדינא נראה שאין להקל לאכול מצה של איסור, אפי' אם הוא איסור ל"ת בלבד. וה"ה לסוכה. עכת"ד. וראה עוד בשו"ת חזו"ע ח"א (עמ' תס).

כח. במקומות שהתבואה החדשה היא מיעוט, ורוב הקמח הוא מתבואה ישנה, נחלקו האחרונים אם אפשר לסמוך על הרוב שהקמח הוא מתבואה ישנה, או לא, ולדינא יש להתיר לאכול מהתבואה של אותו מקום, שגם באיסור חדש אנו אומרים כל דפריש מרובא פריש. [אך ראוי להחמיר לברר את הדבר עד כמה שהדבר ניתן]. ויש להקל בזה אפילו במקום ספק, מטעם ספק ספיקא, וכל שכן במקום שיש רוב. כח)

גדר "קבוע כמחצה על מחצה"

כח) בגמ' כתובות (טו.) אמרו, אמר רבי זירא, כל קבוע כמחצה על מחצה דמי בין לקולא בין לחומרא. מנא ליה לרבי זירא הא, אילימא מתשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת בשר נבלה, ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספיקו אסור. ובנמצא הלך אחר הרוב. [שהרי אמרו ספיקו אסור, והרי זה לחומרא, ור' זירא אמר בין לקולא]. התם לחומרא. אלא מתשעה שרצים וצפרדע אחת ביניהם ונגע באחת מהן ואינו יודע באיזו מהן נגע, ברשות היחיד ספיקו טמא, ברשות הרבים ספיקו טהור. ומדאורייתא מנא לן, אמר קרא, וארב לו וקם עליו, עד שיתכוין לו. ורבנן אמרי דבי ר' ינאי פרט לזורק אבן לגו, היכי דמי וכו', דאיכא תשעה ישראלים וכנעני אחד ביניהם דהוה ליה כנעני קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ע"ש. וכ"פ מרן בש"ע (סי' קי ס"ג): תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזו מהן לקח, הרי זה אסור, שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. אבל בשר הנמצא בשוק או ביד עכו"ם מותר. כיון שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה, וכל דפריש מרובא פריש. ע"כ.

ועיין להרשב"א בתורת הבית הארוך (דף קה.) שכתב, ומה שאמרו כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, הני מילי כשלקח הוא מן הקבוע, לפי שהספק נפל לו בקבוע, אבל אם לקח אחד מן הקבוע ונפל מידו, או שהניחו במקום חוץ ממקום קביעותו, ולא נודע אם מן ההיתר המרובה או מן האיסור המועט, אין זה קבוע, שהרי לא נפל לנו הספק בקבוע אלא בפריש. ובכל כה"ג אמרי' כל דפריש מרובא פריש. והיינו דקתני בברייתא, ובנמצא הלך אחר הרוב, שהרי לא נולד הספק בקבוע אלא בדפריש. ע"כ.

ומבואר, שהכל תלוי היכן נתעורר הספק, שאם הספק נולד במקום הקביעות בזה אמרי' כל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ואם הספק נולד במקום שפירש, אזלינן בתר הרוב. ומבואר עוד, דאף שלקח מן הקבוע והניחו חוץ ממקום קביעותו, חשיב שפיר כל דפריש, שהרי לא ראינוהו לוקח מהקביעות. ולנו נתעורר הספק במקום שפירש. וכ"כ מהר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (ח"ב סי' יד), שכל שאינו לוקח בעצמו מן הקביעות, רק המוכר שולח אליו, היינו פירש ואזלינן ביה אחר הרוב. וזה ברור לכל יודעי דת ודין.

ואמנם בשו"ת דברי חיים מצאנז ח"ב (יו"ד סי' נג) כתב, דחשיב כלקח מן הקבוע, דמה לי לוקח ביד או שמצוה ליתן לו הקבוע, ולא יחלוק על זה זולת חסר דעת, ולכן הדבר פשוט לאסור. וכ"כ החזו"א (יו"ד סי' לז אות יג ד"ה היה). **ובשו"ת** יבי"א ח"ו (יו"ד סי' כד) העלה שהעיקר כמשמעות דברי הרשב"א בתורת הבית. כיעו"ש. וראה מה שכתבנו בזה בספר איסור והיתר (מהדורת שנת תשמ"ז עמ' רעב). **ובהלכות ערלה** (פ"י, בדין תערובת ערלה בענבים עמ' שכח), **וע"ע בשיטמ"ק** (כתובות טו.), **ובש"ך** (יו"ד סי' קי ס"ק יד), **ובשערי יושר** (שער ד' פרק ג-ה).

וכתב הש"ך שם, שאם ידוע לנו שיש איסור במקום הקביעות, ומקומו ידוע לנו, וכגון שיש כמה חנויות ואחת מהם מוכרת טריפה. ואין ידוע מאיזו חנות לקח, בזה הוי איסורו מדין קבוע מדאורייתא. ע"ש.

והיכא שאין הקבוע ניכר במקומו, וכגון שיש עשר חנויות שמוכרות בשר כשר, ובטעות נכנס בשר טריפה לאחת מהחנויות ואין אנו יודעים לאיזו חנות הביאו את הטריפה, יש בזה ג' דיעות, דעת רוה"פ דהלוקח מחנויות אלה חשיב כה"ג קבוע מדרבנן. וכן משמע דעת הרמב"ם, וכמ"ש המהרש"ם (ח"ו יו"ד סי' קכט). שהרי הרמב"ם בפי' המשניות (פ"ג דדמאי) הקשה ע"מ שאמרו במשנה שם, מאכילין את העניים דמאי, ואמאי לא קאמר בפשיטות שהעניים אוכלין דמאי. ותירץ, דדוקא בבית בעל הבית מותר לעני האורח לאכול, משא"כ העני כשיחלקו לו הקופה ויבוא לביתו אסור לו לאכול הדמאי. וכתב המהרש"ם, דאמאי הרמב"ם לא תירץ שדוקא אם בעל הבית לקח כבר הדמאי ממקומו מאכילין את העניים, אבל לבוא לביתו שיש בו חשש קביעות אסור מה"ת. ומוכח שהוא מדרבנן בעלמא. וכ"כ בכנה"ג (סי' קי ס"ק קכה).

ויש אומרים שאף מדרבנן לא חשיב קבוע, וכ"ה דעת הר"ש מקינון, הובא בסמ"ג (סי' קי בהקדמה לדיני קבוע), **ובשיו"ב** (סי' קי ס"ו דין ג'). ולדעתו לא שייך קבוע אלא במקום שהאיסור וההיתר ניכרים ועומדים כל אחד בפני עצמו.

ובזה כתב ליישב מה שהקשו, דכל העולם יאסר בחרישה וזריעה מטעם נחל איתן שהוא קבוע. אלא כיון שאין אנו יודעים היכן נחל איתן, לא שייך לומר כל קבוע כמחצה על מחצה דמי. וכ"ד הפר"ח (סי' קי ס"ק יג). אולם הב"ח שם כתב, דאף שמקום האיסור אינו ניכר כיון שאין האיסור מעורב עם ההיתר, אלא כל אחד עומד בפני עצמו וניכר, חשיב קבוע מה"ת. שהרי דין קבוע נלמד מהפסוק וארב לו וגו', ושם ג"כ כיון שידוע לנו רק שיש שם כותי אע"פ שלא ניכר לנו מי הוא, מ"מ נחשב קבוע, וה"ה הכא. וכ"ד החכמת אדם (כלל סג), **ושכ"ד הט"ז** (סק"ה), **והש"ך** (ס"ק יד-כט).

תערובת תבואה חדשה וישנה

והנה בנ"ד שהחנויות או המאפיות מוכרות קמח ומיני דגן, ואין אנו יודעים איפוא נמצא הקמח העשוי מתבואה חדשה, חשיב כאין האיסור ניכר, ובזה חשיב כקבוע מדרבנן דקיל טפי. ובפרט די"ל דהכא חשיב ככל דפריש דמרובא פריש, וכמו שנתבאר בכיו"ב בשו"ת יבי"א ח"ו הנ"ל (יו"ד סי' כד), גבי ערלה, שדין הלוקח מהחנות כלוקח ממקום הפרישה, ואזלינן בתר רובא ושרי.

אם אמרינן כל דפריש מרובא פריש בדבר שיש לו מתירין

ואמנם לכאורה יש לדון כאן מצד דהוי דשיל"מ, שימתין עד לאחר ט"ז בניסן ויהיה מותר לו לאכול מהחדש, ונודע מה שנחלקו הפוסקים בדין דשיל"מ האם אזלינן בו אחר הרוב או לא, וראה בנידון זה בר"ן (סוף פרק אין צדין ד"ה תנו רבנן), ובמג"א (סי' תקיג ס"ק יג), **ובספר בן יהודה** (סי' צז), ובכרתי ופלתי (סי' קי ס"ק יח), **ובספר תפארת יוסף** (יו"ד סי' יד בהגהת כליל תפארת סק"א), **ובמשנה למלך** (פ"ז מהלכות מעילה), **ובים של שלמה** (פ"ק דביצה סי' ו', ובפרק אותו ואת בנו סי' ו'), **ובסמ"ג** (סי' קי שפ"ד ס"ק לב), **ובצל"ח** (פסחים ז.), **ובספרו שו"ת נו"ב** (מהדו"ת יו"ד סי' ח'), **ולהחת"ס בדרשותיו** (בספר תורת משה פר' וישב), **ובספר בית שלמה** (או"ח סי' פז), **ובשו"ת שואל ומשיב** (מהדו"ק ח"ג סי' ב' וסי' רכא), **ובמהר"ץ חיות** (ביצה ז.), **ובשד"ח** (חלק ב, מערכת הדל"ת סי' ד', דף קיג. ובפאת השדה מערכת ד' כלל ט' סק"ד). **ובספר סידורו של שבת** (תשובה ג').

ונחלקו האחרונים בדעת הר"ן, אי ס"ל דמהני רובא לדשיל"מ, או לא. וז"ל הר"ן (סוף פרק אין צדין): דבתור וגוזל ליכא למיחש שמא היום ניצודו, שרובם ניצודים מאתמול, וביצים נמי רובן מאמש הן, לכך מותרים דאזלינן בתר רובא, וכן כתבו התוס'. אלא שאני חוכך הכא אי אזלינן בתר רובא בדשיל"מ, כיון דקיי"ל דאפי' באלף לא בטיל, ואפשר דשאני התם דאיתחזק איסורא. ע"כ. וכוונתו, דשאני תערובת משום שעכ"פ נתערב בו איסור בודאי, ולכן מחמרי' דלא מהני ביה רובא. אבל כשאנו מסופקים אם דבר זה הוא מן הרוב

שהוא היתר לא איתחזק איסורא כלל, ולכן אזלינן בתר רובא. ואמנם הר"ן כאן כתב בלשון אפשר, אך מצינו להר"ן בביצה ז. (ג' ע"ב בדפי הריי"ף ד"ה ודוקא) הוא לשון יותר מוחלט, שכתב וז"ל: ומהא משמע דאפי' בדשיל"מ בדרבנן אזלינן בתר רובא, משום דלא איתחזק איסורא, ואע"ג דאמרי' דכל דשיל"מ אפי' באלף לא בטיל, שאני הכא דלא איתחזק איסורא. עכ"ל. [ויש לומר הא בדאורייתא, הא בדרבנן. ודו"ק].

והמשנה למלך (פ"ז מהלכות מעילה) הבין בדעת הר"ן דאין ולאו ורפיא בידיה אי אמרי' בדשיל"מ כל דפריש מרובא פריש. אלא שבמשנה למלך האריך לתמוה על ספיקו של הר"ן, והוכיח מהש"ס ומדברי הרא"ש גבי אותו ואת בנו, וגבי חדש, דאף ביש לו מתירין אמרי' כל דפריש מרובא פריש. והא דקיי"ל דלא מהני רובא לדשיל"מ, היינו דוקא במידי דאיתחזק איסורא, כגון בתערובת שבודאי נפל בו איסור. ע"ש. וכ"כ בשו"ת בית שלמה הנ"ל. ודעת הסמ"ג הנ"ל, לחלק בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן. [ומחלוקתם תלויה לכאורה במה שיש לחקור אם רוב הוא מדין בירור או מתורת הנהגה. ודו"ק היטב]. וגם הצל"ח בפ"ק דפסחים, ס"ל כחילוקו של הסמ"ג, בין רובא דאיתא קמן וכו'.

ואמנם דעת השואל ומשיב הנ"ל, דלא אזלינן בתר רובא בדשיל"מ, אפי' לא איתחזק איסורא, וכמבואר במג"א (סי' תקיג ס"ק יג) דרוב מוכרי ביצים הם מאותם שנולדו כבר, ולא שרי משום רובא משום דהוי דשיל"מ. וע"ש בשד"ח הנ"ל שהאריך בזה, ותמה על המג"א דסוף סוף הוי כל דפריש מרובא פריש, וכשם דאזלינן בתר הרוב בפריש גבי בריה, ובבעלי חיים דחשיבי ולא בטלי, כך אזלינן בתר הרוב בדשיל"מ.

ובאמת שכן כתב השטמ"ק (ביצה ז:) בשם הריטב"א, שכתב כן בשם רבו, שאף בדשיל"מ אמרי' כל דפריש מרובא פריש. והובא במחצית השקל (סי' תקיג ס"ק יג).

והנה גבי ס"ס נודע מ"ש המפרשים, דטעם ההיתר בס"ס הוא משום דספק אחד הוי כמחצה על מחצה, ובספק נוסף הוי כרוב, ולשון הרשב"א דהוא עדיף מרוב. וכן כתבו בשו"ת מהרימ"ט (יו"ד סי' ב'), ובפר"ח (סי' קי ס"ק מט), ובשו"ת תורת חסד מלובלין (חלק או"ח סי' ג' אות ד'), ובפני יהושע (כתובות ט.), ובקונט' אחרון שם. ובספר ווי העמודים (דף לו), ובשו"ת שער אשר קובו (דף לג), ובשו"ת האלף לך שלמה (יו"ד סי' קע), הו"ד במאו"י (פסחים מ.). והרשב"א בתורת הבית (דף קטו) כתב דמהני ס"ס אף בדשיל"מ, ושכן מבואר בירושלמי. וכן הכריע להלכה בספרו עבודת הקודש (בסה"ס). וכן מוכח מדברי מרן (או"ח סי' תצז) שהתיר ספק מוכן ביו"ט שני, מטעם ס"ס, אף דהוי דשיל"מ. ולפ"ז מוכח דמהני רוב אף בדשיל"מ. וכמו שביאר כ"ז במאו"י הנ"ל. אלא שיש לעיין, לפי מ"ש לעיל בשם הרשב"א, דס"ס עדיף מרוב, א"כ לכאורה אין ראיה מכאן דמהני רוב בדשיל"מ, דאפשר דדוקא ס"ס מהני בדשיל"מ, אבל לא ברוב. שוב הראוני במאו"י (פסחים ז.) שהעיר כיו"ב, וכנראה שנתכוין לזה. וגם במאו"י (פסחים מ.) כתב על זה: וי"ל. [ויש לדחות]. ודו"ק. ולפ"ז לכאורה אין זה היתר מבורר לסמוך על רוב בדשיל"מ. ובפרט שיש אומרים דטעמא דהיתר ס"ס הוא משום דספק הראשון הוי ספק דאורייתא ואזלינן ביה לחומרא מדרבנן, וכשבא עוד ספק הוה ליה ספק דרבנן ולקולא. וכמו שביאר בפנ"י (פסחים י:). וביאור הרשב"א דס"ס עדיף מרוב הוא להסוברים דספק דאורייתא לחומרא הוא מה"ת. אבל לדידן דנקטינן בדעת מרן הש"ע דספק דאורייתא לחומרא מד"ר, [וראה בעין יצחק ח"ב], א"צ לסברת הרשב"א הנ"ל, דס"ס עדיף מרוב, אלא מטעמא דספק דרבנן לקולא.

ובאמת שיש להוכיח מדברי מרן בש"ע דגם רוב מהני בדשיל"מ, [ולאו דוקא ספק ספיקא], ממ"ש ביורה דעה סי' קי (סעיף ז') בזה"ל: דבר שאינו בטל מחמת חשיבותו כגון בעלי חיים, ובריה, וחתיכה הראויה להתכבד, ודשיל"מ, שנתערב באחרים, ונפל אחד מהם בשוגג, או נפל מעצמו לים בענין שנאבד מן העולם, הותרו כל האחרים, שאנו תולין לומר האיסור הלך לו וכו'. ע"כ. ומשמע דגם בדשיל"מ יש לתלות שהאיסור הלך לו, ואזלינן בתר הרוב. ומינה דגם אי נימא

דטעמא דס"ס הוא משום שעדיף מרוב, אפ"ה מהני הס"ס גם בדשיל"מ. וע"ש בכה"ח (אות צח) שכתב, דהינו לפי מ"ש הב"י בשם הרשב"א על מ"ש הטור, דבר שאינו בטל וכו', דה"ה לדשיל"מ, אבל לפי מ"ש הרב הגה"ה לקמן בסעיף ח', דדשיל"מ אין להתיר מכח ס"ס, ה"ה דאין להתיר דשיל"מ בנפל אחד מהם לים, וכמ"ש הש"ך (שם ס"ק נז). וכן כתבו בלחם הפנים (אות נט), ובבית לחם יהודה (אות מד). ובכה"ח (אות קלא). וסיים שם, שלדעת הש"ע מותר. וכ"כ עוד שם (אות קלב), שלדעת הש"ע דמתיר בדשיל"מ בנפל אחד לים, הכי נמי בס"ס בדשיל"מ מותר. [ש"ך]. ולענין דינא כתב הפר"ח שם, דהכי נקטינן כדברי הש"ע. וכ"ד הפלתי (אות כח), ובערך השלחן (אות יח), ובזבחי צדק (אות צט). ומ"מ לאשכנזים שקיבלו הוראות מור"ם יש להחמיר כדבריו.

ומעתה, גם בנ"ד לדידן יש לילך אחר הרוב, וכיון שרוב התבואה אינה תבואה חדשה, וגם הספק הוא על עיקר הדבר אם היה כאן איסור או לא, שפיר אזלינן בכה"ג בתר הרוב גם בדשיל"מ. וע"ש במאו"י הנ"ל שהביא מ"ש הצל"ח (פסחים יז. אות קח) דהיכא שיש חזקת היתר אמרי' ספק דרבנן לקולא אף בדשיל"מ. והקשה בשו"ת שואל ומשיב [הנ"ל] דרובא עדיף מחזקה. (קידושין פ.). [שהרי דבר שיש לו מתירין אסור גם במקום רוב, וכל שכן במקום חזקה, שהרי רובא עדיף מחזקה]. ומבואר דס"ל להשו"מ שאין הולכים אחר הרוב בדשיל"מ. אך מדברי מאו"י הנז' משתמע דנקיט לדינא דמהני ס"ס ורוב גם בדשיל"מ.

ואמנם בקובץ תנובות השדה (גליון 10) העלה דבאופן שיש רוב גדול של תבואה ישנה, המיקל בשעת הצורך לסמוך ליקח מן החנויות מצרכי מזון שיש בהם מיני דגן, יש לו ע"מ לסמוך. אך לכתחלה יש לחוש לדעת האוסרים הסוברים שאין לסמוך על דין כל דפריש מרובא פריש באיסור דשיל"מ. ע"ש.

אולם לפי המבואר לעיל יש לסמוך להקל, שגם בדשיל"מ אמרי' כל דפריש מרובא פריש. וכמבואר בשו"ת יבי"א ח"ו (יו"ד סי' כד) לענין פירות הנמכרים שיש בהם ספק אם הם פירות ערלה, ע"ש. ודון מינה לנ"ד. ואף דהכא יש היתר לאיסור להמתין אחר ט"ז בניסן, כבר נתבאר דאזלינן שפיר בתר הרוב גם בדשיל"מ, וממילא דמי לפירות ספק ערלה, דאזלינן בהו בתר הרוב.

והשתא דאתינן להכי, יש להוסיף להקל בזה בספיקות בעניני איסור חדש, וכשיש ס"ס. דהן אמת בודאי איסור חדש גם הרמ"א לא היקל, ואף לא בתבואת גוי או תבואת חו"ל. ולא התיר אלא כשיש ספק אם נשתרש קודם העומר והעומר התירו, או שנשתרש אחר העומר, וגם ספק שמא הוא מתבואה ישנה. ומרן לא פליג להדיא על הרמ"א, ואדרבה הביא הס"ס הנז' בבדק הבית ביו"ד סי' קב.

ואף שדעת מרן דאיסור חדש בתבואת גוי ובתבואה של חו"ל הוא מדאורייתא, מ"מ בהצטרף עוד ספק י"ל דמרן יודה להתיר. שלא אסר אלא בודאי איסור חדש, אבל לא כשיש ס"ס. ואף שהוא דשיל"מ, ודעת כמה אחרונים דלא מהני ס"ס בדשיל"מ, מ"מ במקום צורך אפשר לסמוך על ס"ס גם בדשיל"מ, דסוף סוף לא אסרה התורה כשיש רוב, וס"ס מכח רוב קאתינן עלה. ועדיפא מרוב. והתורה שאסרה חדש היא שאמרה לילך אחר הרוב. וכבר כתבנו שכן מוכח מדברי מרן בש"ע בסי' קי.

ועיין בספר שלחנו של אברהם (סי' רצג), שכתב להקל בביה"ש של י"ז בניסן, משום דהוי ס"ס, ואע"ג דדשיל"מ אפי' ס"ס אסור, כבר כתב הרא"ש בתשו' (כלל ב') דדוקא בס"ס דתערובת, אבל בספק אם משנה זו או משנה שעברה, ואת"ל משנה זו שמא נשרש קודם העומר, בכה"ג שרי. והכי נמי דכוותא. והש"ך (סק"ד) והט"ז (סי' טז סק"ד) נעלם מהם ד"ז.

ודע דמתשו' הרא"ש הלזו מתבאר דחדש הוי דשיל"מ, דלא כמ"ש המרדכי (בפ"ק דביצה) דחדש לא הוי דשיל"מ, משום דחוזר לאיסורו לשנה הבאה. גם מתבאר מתשובת הרא"ש שם דאזלינן בתר רובא גבי חדש, אע"ג דהוי דשיל"מ. והר"ן בפ"ק דביצה נסתפק בד"ז.

כט. נכרי העושה מידי שנה שכר שעורים [בירה], ובשנה אחת יש בכפר ההוא כמה שדות של שעורים שלא השרישו קודם ט"ז ניסן, אך רוב השדות ורוב השעורים הנמצאים שם השרישו קודם ט"ז ניסן שהם מותרים, אלא שיש לחוש שמא הנכרי לקח מאלו השעורים שלא השרישו קודם ט"ז ניסן שאסורים, ועשה מהם שכר, יש אומרים שאין לסמוך בזה על הרוב, ואין להתיר לקנות השכר מאותו נכרי, דרוב התלוי במעשה אינו רוב. אך לדינא נראה שאין זה בכלל רוב התלוי במעשה, ואזלינן בתר הרוב, ובפרט שיש כאן ספק ספיקא, ואנו מקילין בכל ספק ספיקא באיסור חדש. כט)

לקנות שכר מנכרי כשרוב השדות משעורה ישנה - רוב התלוי במעשה

כט) במשנה (בכורות ט:) שנינו, הלוקח בהמה מן הנכרי ואינו יודע אם בכרה, ריש אומרים עז בן שנתה ודאי לכהן, מכאן ואילך ספק. ופריך בגמ' (כ.) ואמאי מכאן ואילך ספק, הלך אחר רוב בהמה ורוב בהמות מתעברות ויולדות, ומתרץ רבא, ר"י ס"ל כר"מ דחיישינן למיעוטא. ורבינא אמר אפי' תימא רבנן כי אזלי רבנן בתר רובא ברובא דלא תלי במעשה, אבל רובא דתלי במעשה לא. ופי' רש"י, רובא דתלי במעשה כגון עיבור הבהמה דתלוי בהרבעה ואיכא למיחש שמא לא עלה עליה זכר, הילכך אע"ג דרוב בהמות מתעברות ויולדות תוך שנתן, הרי זה ספק. וע"ש בתוס'. וכתב הרא"ש שם, דהכי קיי"ל לדינא כר"י, דלא אשכחן לרבנן דפליגי עליה בהא. וכ"כ הרמב"ן בקידושין (פ"ב) בסוגית סבלונות. וכ"ד עוד ראשונים, וכמ"ש בזבחי צדק (ס"ס קי). ע"ש. ולפ"ז כתב בשו"ת תורה לשמה (סי' קכט), שגם בנ"ד הגם שרוב השעורים ורוב חנויות המוכרים שעורים הם של היתר, עכ"ז מאחר שאנו באים לדון על השכר להתירו ולא על השעורים עצמם, לא אזלינן בתר רובא דשעורים, משום דהוא רובא דתלי במעשה של מלאכת השכר שצריך לתלות ולומר דמאלו השעורים של ההיתר נעשה השכר, וזה אינו כי אע"פ שבאמת רוב השעורים הנמצאים בכפר ההוא הם של היתר יש לחוש אולי מאותם השעורים לא נעשה שכר כלל, וכמו שאמר רבינא בטעמא דרבנן, ולהכי אין להתיר שכר של החנות ההוא מכח רובא.

והנה בעצם הדבר דרוב התלוי במעשה אינו רוב דאזלינן בתריה, עיין להמהרי"ט אלגאזי בספר הלכות יו"ט (פ"ג דבכורות סי' כט) שכתב, דהא דלא אזלינן בתר הרוב ברוב התלוי במעשה, אינו אלא מדרבנן, ולכן עכו"ם נאמן במסיח לפי תומו במידי דרבנן. וכן הביא בשמו בשד"ח (כללים, מערכת הרי"ש כלל כ"ב, ח"ה דף קמט.), ושכן כתבו הגאון חקרי לב (יו"ד סי' קיד), ובאבני שוהם (דף עב). ובשד"ח שם הביא משו"ת הרמ"ץ (יו"ד סי' עט אות ה'), דס"ל דלשיטת ר"ת דלא אמרי' חלב פוטר מבכורה הא דלא מהני רובא דתלי במעשה הוא מדאורייתא, ולשיטת החולקים הוא מדרבנן. ורב אחד הובא בשו"ת זכרון יעקב (סי' יז) כתב, שאינו אלא מדרבנן. והמחבר כתב שיפה דן ויש סמך לדבריו מהגמ' בב"ב (צג.). וראה עוד בזה בשואל ומשיב (ח"א סי' ז), ובספר כרם חמד ח"א (דף ח'), ובשו"ת יבי"א חלק ח' (יו"ד סי' ה' אות ז'). [ושם הביא עוד אחרונים שהסכימו לזה שהוא מדרבנן].

וכיו"ב כתבו הפוסקים לגבי אשה שנסתפקה אם מלחה בשר או לא, שכתב הט"ז (יו"ד סי' סט) שיש לילך אחר הרוב, שרוב פעמים מולחים את הבשר. והחכמת אדם בבינת אדם (כלל לב סי' כט) הקשה על זה, דהא הוי רוב התלוי במעשה ואין לסמוך עליו. וכן העיר בסמ"ג (מש"ז אות כד).

וכיו"ב מצינו עוד בדין בדיקת הציצית, כמו שהבאנו בילקו"י (סי' ח') בשם הרא"ש (בסוף הלכות ציצית) שנהגו שלא לבדקן דאוקי אחזקתייהו, אלא שהחרד לדבר ה' יש לו לבדוק

ל. חבילה של קמח מתבואה חדשה שנתערבה סגורה בכמה חבילות של קמח מתבואה ישנה, ואפו מתערובת זו לחם או עוגות, יש אומרים שאין להתיר התערובת מדין ביטול, אחר שהדבר נחשב כדבר שיש לו מתירין, דאפילו באלף אינו מתבטל. [אולם אם העוגה תתקלקל עד שימתינו לזמן ההיתר, לא הוי בכלל דבר שיש לו מתירין]. ל)

הציציות. והב"ח (בסי' ח') כתב, דלא אוקמינן אחזקתיה, כיון שאין חזקה בטבע ממילא, אלא מכח אדם שתיקן הציצית. ואם גבי רוב לא אזלינן בתריה אם הוא תלוי במעשה, כ"ש גבי חזקה דלא ניזיל בתריה, דרובא וחזקה רובא עדיף. והמג"א (סי' ח' ס"ק יא) העיר על זה, דהכא גבי ציצית אין אנו יודעים אם הציציות בדוקים הם או לא, אף דתלוי במעשה כיון שידענו שהמעשה נעשה ותיקן בו ציצית, אזלינן מן הדין בתר החזקה.

וניהדר לנ"ד, דלכאורה יש לעיין, דמה שתפס בתורה לשמה דהכא חשיב רוב התלוי במעשה, י"ל דלא חשיב רוב התלוי במעשה, דדוקא גבי מליחת בשר וכדו', חשיב כרוב התלוי במעשה, שרוב פעמים עושים מעשה ומולחים. אבל כאן רוב התבואה באה מתבואה ישנה, והתבואה כבר לפניו והיא באה מהרוב, ומה שטוחן את התבואה לא חשיב כרוב התלוי במעשה המתיר, כמו במליחה. ולפ"ז גם כאן נלך שפיר אחר הרוב, וכמבואר בסעיף הקודם.

וכבר העירו בזה מחברי הזמן, דאמאי חשיב מעשה עשיית השכר, כיון שהם השעורים המסופקים קודם מעשה השיכר, ושפיר נימא בהו כל דפריש מרובא פריש. ובפרט שאין המעשה דעשיית השיכר מונע מלילך ע"פ הרוב, ולא דמי להא דבכורות דהתם אלמלא עלה עליה זכר ליכא רוב, דרוב בהמות מתעברות ויולדות. והביאו יישוב לדברי התורה לשמה, דהגדרת רוב התלוי במעשה היינו שהספק מתעורר בדבר התלוי במעשה, ובלא מעשה לא יווצר ספק, וגבי לוקח בהמה מן העכו"ם כיון שהספק מתעורר בבהמה זו אם נעשה בה מעשה כמו הרוב, בכה"ג הוי ספק במקומו ותרעה מאכל במומה לבעלים, דאפשר דבבהמה זו לא נעשה בה מעשה ואיתרע לה רובא. והכי נמי בנ"ד הרי אם ישאר הכל שעורין הרי לא מתחיל הספק, דהא אינן ראויין כך למאכל אדם, ורק מעשה עשיית השכר גורם הספק.

אולם סברא זו דחויה היא, דמה בכך שהשעורים אינם ראויים למאכל אדם, סוף סוף יש לנו ספק כבר כשהם שעורים אם מותר לעשות מהם שכר או לא, וגם בלא מעשה עשיית השיכר הספק קיים לפנינו אם מותר לעשות משעורים אלו שכר או לא. ודברי התורה לשמה אחר המחילה תמוהים.

ועל כן נראה עיקר לדינא להקל בזה, ובפרט לפי מה שביארנו לדעת הסוברים דבמשקין האיסור הוא מדרבנן ואינו מה"ת. ועיין בשו"ת יבי"א הנ"ל שנתבאר, דבמידי דרבנן אזלינן שפיר בתר רובא דתלי במעשה. ע"ש. וגם הרי אנו מתירים בכל ס"ס באיסור חדש, וכאשר ביארנו לעיל.

אם שייך ביטול באיסור חדש

ל) **בגמ'** ביצה (ג:) מבואר, דדשיל"מ אינו בטיל אפי' באלף. ואפי' בספק שנתערב ברוב היתר, יש אוסרים בדשיל"מ. וע"ש בתוס'. ומבואר שם שדין זה הוא גם במילי דרבנן, דהא ביצה שנולדה ביו"ט אין איסורה אלא מדרבנן. וכן נפסק להלכה בטור ובש"ע (סי' קב). ודין דשיל"מ הוא מדרבנן, וכמ"ש רש"י בפ"ק דביצה, דאחמור רבנן בהא הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן. וכ"כ בפר"ח (יו"ד ר"ס קב), דהא מדאורייתא בכל מילי חד בתרי בטיל מדכתיב אחרי רבים להטות. ועיין במה שכתבנו בספר איסור והיתר (מהדורת שנת תשמ"ז עמ' רלז) בשם ספר בנין שלמה לבעל חשק שלמה, דאיסור זה הוא מה"ת, עפמ"ש הר"ן בנדרים (נב.) בטעם איסור דשיל"מ, שהוא משום

דהוי כמין במינו. אולם בלא"ה שיטת רש"י (ביצה ג:) דטעם האיסור הוא משום דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. וכן משמע מלשון הרמב"ם, דביצה שנולדה ביו"ט אסורה אפי' נתערבה באלף, "שהרי למחר יותרו הכל". וגם הר"ן גופיה בפסחים (ז: מדפי הרי"ף ד"ה ואני) כתב להדיא, דדשיל"מ אפי' באלף לא בטיל הוא חומרא מדרבנן.

אם איסור חדש נחשב כדבר שיש לו מתירין

וגם איסור חדש נחשב כדשיל"מ, שיכול להמתין עד לי"ז ניסן [באר"י], שאז תבואה זו תהיה מותרת, וכמבואר להדיא בגמ' נדרים (נח.), תניא ר"ש אומר, כל דשיל"מ כגון טבל, ומעשר שני, והקדש, וחדש, לא נתנו בהם חכמים שיעורים. ופי' רש"י והר"ן שם, דחדש כיון שהעומר מתירו להכי אפי' באלף לא בטיל, דהא אפשר להו בתקנתא.

והנה גבי חמץ בפסח כתב המרדכי (פסחים סי' תקעג) בשם רבינו חיים כהן צדק, שדבר החוזר לאיסורו מאליו כגון חמץ שחוזר לשנה הבאה לאיסור, לא שייך לומר בו דשיל"מ. וכ"פ הרמ"א (סי' קב ס"ד) בזה"ל: דבר שיש לו היתר וחוזר ונאסר כגון חמץ בפסח, לא מיקרי דשיל"מ.

וכן משמע דעת מרן בש"ע (או"ח סי' תמז ס"ג), דחמץ בערב פסח אחר ו' שעות בטל בששים. ופליג על הרמב"ם דסבר דטעם איסור חמץ בכל שהוא, הוא משום דחשיב כדשיל"מ. ולכאורה ה"ה גבי איסור חדש כיון שהאיסור חוזר כל שנה. אך יש לחלק בזה בפשיטות, דגבי חמץ אותו חמץ שנעשה היתר לאחר הפסח אם נשאיר אותו לשנה הבאה יחזור וייאסר. ומש"ה אין אומרים בו דשיל"מ. אבל גבי חדש אותה תבואה חדשה שנאסרה קודם ט"ז ניסן, אחר שהגיע י"ז בניסן והותרה, אותה תבואה שוב לא תחזור לאיסורה.

[וראה להלן מה שכתבנו בשם הפרי חדש].

ואמנם אף שחילוק זה הוא ברור, מ"מ הב"ח (יו"ד ר"ס קב) הביא מהמרדכי הארוך (פ"ק דביצה) בשם ר' יו"ט, דחדש לא מיקרי דשיל"מ משום שחוזר לאיסורו. [ולפנינו הוא בחי' אנשי שם על המרדכי בפ"ק דביצה אות א'. ושם באות ב' בשם ה"ר פרץ]. והוא תמוה. אבל לכאורה י"ל עפמ"ש הר"ן [הנ"ל] בטעמא דדשיל"מ דאינו בטל אפי' באלף, דכיון שהאיסור עתיד להיות מותר, חשבינן ליה מין במינו. ולפ"ז הכא שעתיד לחזור לאיסורו שוב הוי מין בשאינו מינו. אבל זה אינו, דהא התם הראשונים הנ"ל איירו לענין ספק דרבנן בדשיל"מ, דכיון שעתיד לחזור לאיסורו לא הוי דשיל"מ, וספק דרבנן לקולא. והלא בספק דרבנן לכו"ע הטעם להחמיר הוא משום עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. [גם להר"ן]. דהא לא שייך בזה טעמא דמין במינו. וצריך עוד לעיין בזה. ועיין בגידולי חדש (קונ' שביבי אש סי' ה) שהאריך בזה בסברות, כיעו"ש.

וגם אין לדמות נ"ד לאיסור מוקצה שדנו בו האחרונים אם שייך לומר בו דין דשיל"מ או לא, שהרי בכל שבת ויו"ט חוזר האיסור. דגם שם אותו המוקצה חוזר לאיסורו בכל שבת ויו"ט, אבל גבי איסור חדש אותה תבואה שהותרה שוב לא תיאסר. ועיין בתוס' (ביצה יא:) שכתבו בתירוץ השני, דמוקצה הוי דשיל"מ. ובמנחת כהן שם כתב, דלמ"ד דחמץ לא מיקרי דשיל"מ משום שחוזר לאיסורו לשנה הבאה, ה"ה מוקצה שחוזר לאיסורו לשבת ויו"ט הבאים. ול"ד לביצה שנולדה ביו"ט דחשיב דשיל"מ כיון שאחר שעבר היו"ט הותרה לעולם.

שוב ראיתי להט"ז (סי' רצג סק"א) שכתב כן דחדש הוי דשיל"מ, ולכן עיסה שנילושה בשמרים של חדש כל העיסה אסורה, ולא מהני ביטול. ומקורו מתשובת הרא"ש (כלל ב'). וכ"כ הסמ"ג (ס"ס תפט).

והנה הב"ח (ר"ס קב) הביא בשם המרדכי שהקשה מהגמ' במנחות (סח:), דאמוראי אכלי חדש באורתא דשיתסר נגהי שיבסר, וס"ל דחדש בחו"ל דרבנן ולספק לא חיישינן. וקשה מסוגיא דביצה (ד.) דאמר רב אשי, כל דשיל"מ אפי' באלף לא בטיל ואפי' בדרבנן. [וכי היכי דבביטולה מחמרינן מהאי טעמא, בספיקא נמי מחמרינן מהאי טעמא. רש"י]. וא"כ אמאי לא חיישי הנך אמוראי ואכלו חדש,

לא. בחוץ לארץ שבתקופת חג הסוכות ואילך מצוי קמח מתבואה חדשה, ובמקומות רבים אין מאפייה מיוחדת עם השגחה בנוגע לאיסור חדש, יש מתירים לאכול מתבואה זו כיון שיש בזה ספק ספיקא להתיר. שמא היא תבואה ישנה, ושמא בתבואת חוץ לארץ או בתבואה של גוי אין איסור חדש. ויש אומרים שיש לסמוך על זה רק בסעודת שבת ויום טוב, אבל לא בימות החול, [שבימות החול יכול לאכול אורז ודוחן וכדומה]. והעיקר כסברא ראשונה. לא)

והא חדש הוי דשיל"מ, ותירץ בשם רבינו יו"ט, דלא מיקרי דשיל"מ דבר החוזר לאיסורו בשנה הבאה, כגון חדש. וכ"כ רבנו חיים גבי חמץ. וכ"ה בחי' אנשי שם הנ"ל (בפ"ק דביצה) בשם הר"ר פרץ. **והפר"ח** (יו"ד סי' קב) הקשה, דלא דמי חדש לחמץ,

כיון דחמץ איהו גופיה נאסר לשנה הבאה, משא"כ בחדש דאותה תבואה אינה חוזרת ונאסרת לשנה הבאה, אלא תבואה חדשה. [וכמו שחילקנו בזה בפשיטות לעיל]. ועוד, דא"כ גם בביצה ושאר מוקצה נימא דלא הוי דשיל"מ כיון שחוזר לאיסורו. והביאו בשם הרב פרי האדמה על הרמב"ם (הלכות מאכל"א) שתירץ, דהגמ' בנדרים איירי במידי דלאו בר זריעה הוא, כגון קמח, דזה ודאי מיקרי דשיל"מ כיון דאיהו גופיה אינו חוזר לאיסורו והוה ליה ככל מילי דדשיל"מ. אולם הא דאיירי בהו המרדכי הוא במידי דקיימי לזריעה, כגון חטים שדעתו לזורעם ובכה"ג כיון דאינהו גופייהו חוזרים לאיסורם כשיגדלו ונצטרך להמתין שיעבור עליהם העומר, דמו לחמץ ולא הוו דשיל"מ. ע"כ. נמצא דעכ"פ בקמח חדש מודה דמיקרי דשיל"מ.

גם בשו"ת תורת יקותיאל (סי' קב) כתב, דלכאורה

חדש הוי דשיל"מ, אמנם זה דוקא היכא שאפשר להשהותו עד אחר העומר כגון דבר שאינו של חמץ. [אלא דלכאורה גם בחמץ שייך היכא דהושרש אחר הפסח, דניתר רק אחר פסח הבא. ומדין חמץ לית לן בה]. אבל אם הוא דבר של חמץ שא"א להשהותו עד אחר העומר משום איסור בל יראה, לא הוי דשיל"מ. והראיה דאמרי' דאם המאכל נתקלקל דלא הוי דשיל"מ, והא התם ג"כ האיסור חוזר להיתרו ואפ"ה אמרי' דלא הוי דשיל"מ, כיון שא"א לאוכלו אף שהוא מחמת דבר אחר, א"כ ה"ה היכא דא"א להשהותו מחמת איסור חמץ דלא מיקרי דשיל"מ. וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה (יו"ד ר"ס קנט). וכתב שם, דבתשו' הרא"ש הנ"ל מיירי בשיכר של שעורים של גוי, שאין הגוי מחוייב לבערו בפסח, או שהגוי קנה שעורים של חדש מישראל ועשה מהם שכר. וראה עוד בשו"ת שאג"א (סי' יב).

ובשו"ת תשובות והנהגות ח"א (סי' תרנו) כתב,

שאם עירבו קמח חדש בקמח שרובו ישן, והוא קמח מחו"ל, אם אין להשיג תבואה ישנה יש להקל לומר שיתבטל ברוב, אחר שיש פוסקים הסוברים דחדש בזה"ז בחו"ל איסורו מדרבנן, והב"ח מיקל לגמרי בשל נכרי, ואף דבחשש איסור תורה, בודאי שיש לנו לאסור וכדעת הש"ע ורוה"פ, מ"מ בנ"ד שאין חשש איסור תורה שמה"ת בטל ברוב, יש לצדד שאם אין להשיג ישן יש להקל שיתבטל ברוב. ע"ש.

אולם העיקר לדינא לפי המבואר, שאם האשה

אפתה לחם מקמח שנתערב בו קמח מאיסור חדש באופן ברור, אין להתיר את התערובת מדין רוב, אלא איסור חדש בכה"ג נחשב לדשיל"מ, דאף שאיסורו חוזר מידי שנה בשנה, מ"מ גוף הדבר התבואה או המוצר מזון שלפנינו אינו חוזר לאיסורו לעולם, ומותר עולמית אחר שיעבור עליו ט"ז בניסן, ולכן חשיב שפיר דשיל"מ ויש לאסור תערובתו בכל שהוא. ועיין בקובץ תנובות השדה הנז', שהביא כן גם בשם מרן אאמו"ר זיע"א, שכן השיב לו לדינא.

תשובת הרא"ש בענין ספק ספיקא בחדש

לא) **והם"ם** הוא, שמא תבואה זו נזרעה קודם הפסח ג' ימים והותרה בעומר, ואת"ל שאחר הפסח נזרעה ואסורה, הא איכא לאסתפוקי שמא הלכה כמ"ד שאין חדש נוהג

בחו"ל, ובפרט בתבואה של גויים ובמקום רחוק.

וכבר הזכרנו לעיל מ"ש הרא"ש בתשובה (כלל ב' סי' א') בדין חדש בחו"ל, אם הלכה כרבי אליעזר דאמר חדש אסור מה"ת בחו"ל, וכתב, דליכא ספיקא בהא, דהלכה כסתם משנה דמסכת ערלה (פ"ג מ"ט) ורבי ישמעאל ור"ע סברי כוותיה, ורב אלפס פסק הלכה כר"א. וכן בספר המצוות, ובאבי העזרי. וכ"פ בכל החיבורים דחדש נוהג בשל כנעני. ודבר תימא הוא לא לנהוג חדש בשל גוי. ודברי רבי ברוך מאד תמוהין, שכתב, דאפי' אם גדלה ברשות ישראל עתה בחו"ל שאין אנו סמוכין לאר"י נראה להתיר, דלא גזרו אפי' מדרבנן, דומיא דמעשר דלא גזרו אלא בחו"ל הסמוכה לאר"י. ע"כ. ודבריו תמוהין, וכל ראיותיו אין בהם ממש. ור' יצחק כתב בתשובה, ובספר המצוות הביא אותה, מה שאנו שותים שכר שעורים ואוכלים שיבולת שועל, סמכינן ארובא שנזרעים קודם העומר. ואבי העזרי כתב עוד טעם אחר להתיר, משום דאיכא שעורים גם משל אשתקד, ובודאי כן הוא בכל השנים, וסמכינן ארובא. ועתה לפני הפסח נתתי את לבי, יען שעינוי שלהם היה בפרוס הפסח וכו', ומיעוטא דמיעוטא נזרעו לפני הפסח, ולא מלאני לבי לאסור, ואולי לא ישמעו לי, ואני משיב לשואלים דרשו מעובדי אדמה אם יאמרו שהרוב נזרע לפני העומר מותר, ואם לאו אסור. וגם אני זכור מנעורי כבר פעמים ושלש שענוי שלהם היה בפרוס הפסח, שרבותי נהגו איסור. אבל לא הורו הלכה למעשה לאיסור, ואהא סמיכנא. ואיני מורה איסור, ומוטב שיהיו שוגגין והחרד יפרוש. ומצאתי כתוב בשם הר"ם ז"ל, מה שאנו שותין שכר יש אומרים משום ס"ס, ספק חדש ספק ישן, ואת"ל חדש שמא השריש קודם העומר. ואני אומר דשיל"מ אפי' בס"ס אסור, אלא להכי שרי, דבטל בששים במים, והא דאמרי' דשיל"מ אפי' באלף לא בטיל, ה"מ מין במינו. כדאיתא בירושלמי דשביעית. עכ"ל. ואני אומר דהשומע טעה, דמה שהביא ראיה מהירושלמי דשיל"מ בטל בשאינו מינו, אדרבה משם ראיה לאסור השכר וכו'. ועוד מאן יימר לן דאיכא ששים במים כנגד השעורים. ומ"ש בשם רבינו דשיל"מ אפי' ס"ס אסור, היינו דוקא ע"י תערובת, אבל בס"ס כי האי, שעל התבואה אני אומר שהוא ישן, ואפי' את"ל שהוא חדש, שמא השריש קודם העומר, ואין כאן איסור חדש כלל כה"ג לא אמרי' ס"ס, ואפי' לר' יהודה וכו', אבל בחדש דלא איתחזק איסורא מס"ס שרינן בשאר השנים. עכת"ד.

ודברי הרא"ש הובאו בקיצור בטור (יו"ד סי' רצג), ובב"י בבדק הבית (יו"ד ס"ס קב). והנה מזה שהב"י הביא דברי הרא"ש בשתיקה, משמע שמסכים עם הס"ס שהביא. ואף שבש"ע (סי' רצג) לא הביא הס"ס הזה, ורק הרמ"א הביאו שם, מ"מ כיון שהביאו בב"י בשתיקה, כפי הנראה כך יש לתפוס לדינא. אלא שדעת מרן אאמו"ר זיע"א דלכתחלה אין לסמוך על הס"ס הנז', כיון שדעת מרן דאיסור חדש גם בתבואת חו"ל, ובתבואה של גויים, היא מה"ת. ומרן בש"ע לא הביא דברי הרא"ש להלכה. ובפרט שיש מהאחרונים שפקפקו על הס"ס הנז', מכח דהוי ס"ס משם אחד. והן אמת שכבר כתבנו לעיל ליישב, דאין זה ס"ס משם אחד, אחר שספק אחד מתיר יותר מהספק השני. ובערוה"ש (סי' רצג סט"ז) כתב ליישב, דהכא יש נפ"מ בין שני הספיקות, דאם הוא משנה שעברה אין מביאין ממנו את העומר, דבעינן ראשית קצירך ולא סוף קצירך, כדאמרי' בריש פרק כל המנחות. ואם הוא משנה זו מביאין ממנו את העומר, וכללא הוא בס"ס דכל שיש נפ"מ בין הספיקות באיזה פרט לדינא, אך שאינו נוהג בזה"ז, חשיב ליה ס"ס, וכמו שנתבאר בכללי הס"ס בסי' קי. וראה לעיל שכתבנו עוד יישובים לדברי הרמ"א. ואע"פ כן לכתחלה אין לסמוך על הס"ס שהביא הרמ"א, אחר שדעת מרן להחמיר בחדש של גויים, ובחדש הגדל בחו"ל. וגם יש אומרים דחדש הוי דשיל"מ, ויש אומרים שבדשיל"מ אין להקל ע"פ ס"ס.

אך בנ"ד שיש לנו מלבד הס"ס של הרמ"א, גם ספק נוסף שמא הוא מתבואת עכו"ם, והוא בתבואת חו"ל, לפיכך נראה דבמקום צורך גם לדידן אפשר לסמוך על הס"ס, כמו שאנו סומכים בענינים אחרים על ס"ס. ועיין בשו"ת אול"צ ח"א

לב. אין לברך שהחיינו על לחם העשוי מתבואה חדשה, [לאחר הזמן שהתבואה הותרה], שהרי אין ניכר בין תבואה חדשה לתבואה ישנה, וליכא בזה שמחה. לב)

(יו"ד סי' טו). שהביא הס"ס הנז', שכיום א"א לסמוך על הס"ס של הרמ"א, אחר שנהוג בארה"ב לרשום על כל שק ושק של תבואה מאיזו שנה היא. אך יש להקל מטעם ס"ס, שמא הושרש קודם הפסח, ושמא הלכה כמ"ד דאיסור חדש לא נוהג בשל גוי. ואמנם הלוקח מיני מאפה מן המאפייה, ואינו יודע אם מוצר זה הוא מקמח של שנה זו או של השנה הקודמת, יש בזה ג' ספיקות, ב' הספיקות של הרמ"א, וספק של גוי. וכתב עוד שם, דכיון שהספק השני אינו ספק שקול, דהא קיי"ל כמ"ד שאיסור חדש נוהג בחו"ל, לפיכך לא כדאי לסמוך על ס"ס כזה בימות החול, ויאכל אורז ודוחן וכדו'. אבל לכבוד שבת ויו"ט כדאי לסמוך על הס"ס הנ"ל בשעה"ד, כיון שיש הרבה מתירים בס"ס כזה. ע"ש.

ואמנם להמבואר לעיל במקום צורך אנו מתירים בכל ס"ס באיסור חדש, דאף מרן הש"ע לא אסר להדיא אלא בודאי. ועוד, דאנן עבדי' ס"ס אף בס"ס שאינו שקול, וכמו שנתבאר בכמה דוכתי בדברי מרן אאמו"ר זיע"א, ומהם בספרו מאו"י ח"ב (עמ' עא, ועמ' צא, ועמ' רצ). וזה מפני דס"ס הוא מטעם רוב, וממילא אף שהס"ס אינו ספק שקול, מהני. וע"ע בשו"ת משנה הלכות ח"ב (מהדו"ת סי' רכה).

ובעת שאלנו לאנשי ארה"ב ואמרו, שלא כתוב בפירוש על האריזות של הקמח אם היא משנה זו או משנה שעברה, אלא שיכולים לברר הדבר בטלפון לועד הממונה על זה. ולפי הקודים שיש על האריזה יכולים לדעת אם היא של שנה זו או של שנה שעברה. וזהו בגדר ס"ס שאפשר לברר. ועיין בשו"ת יבי"א ח"ה (יו"ד סי' ג'), ובח"ו (יו"ד סי' כד) שכתב, דבס"ס א"צ לברר, ושכ"ד הרשב"א. ומשמע מדבריו דאפי' אם אפשר לברר בנקל א"צ לברר. ולפ"ז יש להקל בנ"ד לא רק בסעודות שבת ויו"ט, אלא גם בימות החול.

ובעת ביקורינו בלוס אנג'לס (שבט תשס"ב) אנשי הקהלה הגישו לפנינו מיני מאפה, ושאלנו לחכם הקהלה אם הקמח הוא ישן או חדש, והשיב, שהם סומכים על הב"ח ועל הספיקות שיש בענין חדש, ולא כולם יכולים שם להחמיר במיני מאפה ובפת. וראיתי שאף אברכים תלמידי חכמים היו אוכלים מאותם מיני מאפה. אלא שאנו משכנו ידינו מזה, שטוב להחמיר בזה כפי המבואר. ואינו בכלל מקום צורך שנסמוך על המקילין.

לברך "שהחיינו" על לחם מתבואה חדשה

לב) כ"כ המג"א (או"ח סי' רכה ס"ק יד) בשם השל"ה הקדוש. ויש שהעירו, דלכאורה מה איכפת לן במה שאין הדבר ניכר, הרי סוף סוף שייך לברך ברכה זו אחר שזכה לחיים לעוד שנה, וזו עכשיו תבואה חדשה, ובודאי שהוא שמח על הידיעה שהוא מתבואה חדשה. ועוד, דהנה בגמ' ברכות (לז:) אמרו, תניא, היה עומד ומקריב מנחות בירושלים, אומר ברוך שהחיינו. וכ"ה במנחות (עה:). ויש בזה ג' ביאורים, דרש"י בברכות פירש, דאיירי בישראל המקריב שלא הקריב ימים רבים. אך במנחות פירש, דאיירי בכהן שלא הקריב מימיו, או שהקריב מנחה חדשה, כגון מנחת העומר, הכהן אומר שהחיינו. ובתוס' (ברכות שם) פירשו, דהיינו בכהן העומד להקריב ראשון במשמרתו, וכ"ד משמרות היו, וכל שבת מתחדשת משמרה אחרת, וא"כ כל משמרה אינה משמרת אלא ב' פעמים בשנה, וכיון שיש להם זמן קבוע מברכינן שהחיינו. וכ"פ הרמב"ם (פ"ז מהלכות תמידין ומוספין הלכה יח) שכל המקריב מנחה מן החדש תחילה מברך שהחיינו. ולכאורה גם שם אין הדבר ניכר בין מקריב מתבואה חדשה לתבואה ישנה, ואע"פ כן מברך שהחיינו. וצ"ל, דשאני התם דמברך על עצם מעשה ההקרבה, והוא כמו כל מצוה הבאה מזמן לזמן.

לג. העושה עיסה מתבואה חדשה, יש אומרים שיכול להפריש חלה בברכה, אחר שעיסה זו תהיה ראויה לאכילה אחר שיעבור זמן הקרבת העומר. ויש חולקים. ונראה דלכתחילה לא יפריש, שהרי יצטרך לברך וספק ברכות להקל. אולם בדיעבד שכבר הפריש, אין צריך להפריש שנית אחר כך, שספק דרבנן לקולא.[לג]

ונראה עוד, דדוקא בפרי המתחדש מידי שנה שייך לברך שהחיינו, שהרי קודם שהגיע הפרי אליו לא היה בנמצא, וכשהפרי מגיע לידו הרי הוא שמח בזה. משא"כ בתבואה חדשה, הרי היה לו תבואה ישנה, והיה אוכל מיני מאפה בכל השנה בלא הפסק, ומה איכפת לו אם אוכל תבואה חדשה או אוכל תבואה ישנה.

להפריש חלה מעיסה מתבואה חדשה

לג) **בשו"ת** שאגא"א (בישנות סי' צז, ובחדשות דיני חדש סי' יב) דן אם אפשר להפריש חלה או תרומה מעיסה שהיא מתבואה חדשה, שהרי מבואר בפסחים (לג.) המפריש תרומת חמץ לכו"ע אינה קדושה, משום שנאמר (דברים יח, ד) תתן לו, ולמדו חכמים לו ולא לאורו. ופי' רש"י, ואפי' למאן דשרי חמץ בהנאה בפסח קאמר וכו', כיון שאינה ראויה לאכילה. וא"כ לכאורה ה"ה בחדש א"א להפריש חלה, כיון שאינו ראוי לאכילה. אך יש לחלק דשאני חדש שיש היתר לאיסורו אחר יום הנף, ושפיר קרינן ביה תתן לו כבר מעכשיו. דדוקא לרבי יהודה הסובר דחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה מה"ת ממעטינן תרומת חמץ מתתן לו. ועוד דן שם אם דבר שאסור באכילה ומותר בהנאה חל עליו שם טבל. ע"ש. וכתב עוד, שאע"פ שצריך בתרומה שיהיו שיריה ניכרין, כמבואר בפסחים (לג:), ופירש רש"י, שתהיה היא ראשית ואלו שיריים ניכרים שתהיה היא מתירתן לישראל, והכא הא אסור באכילה. עכ"פ כיון שאין בו אלא מלקות מיקרי שיריה ניכרין. וגם י"ל דכיון שלאחר זמן מותר באכילה הוה ליה שיריה ניכרין, ודוקא בחמץ שלשריפה קאי חשיב אין שיריה ניכרין. ע"ש. ובאוצר תשובות על הלכות חדש, הביא בשם מהרי"ט אלגאזי בהלכות בכורות (פ"ד אות מז) שכתב, שבתרומה ובחלה צריך שיהיו שיריה ניכרין. [וראה בספר פרי יצחק ח"א סי' לה]. וצריך שיהיו שיריה ניכרין בשעת הפרשה וקריאת שם, והוכיח כן ממ"ש הרשב"א בחולין (יד.) שלמ"ד יש ברירה האומר מה שאני עתיד להפריש מהני, וכשהוא מפריש חשיב שיריה ניכרין למפרע, משמע שצריך שיהיה שיריה ניכרין בשעת ההפרשה, אלא דמהני למפרע. גם על מ"ש השאגא"א שחדש שיריו ניכרין משום שאינו אלא במלקות, ליתא, דכל שא"א לאכלו בפועל אין זה שיירין הניכרין. ולכן למ"ד שצריך בתרומה שיריים הניכרין בהיתר אין להפריש תרומה מחדש.

גם בספר אתוון דאורייתא (כלל כה, דף מד) כתב לדון במפריש תרומה ביוהכ"פ אי מיקרי שיריים הניכרין, אחר שאסור באכילה בו ביום, או דילמא דמאחר ולמחר יהיה מותר, חשיב בכלל שיריים הניכרין. ואין לומר דכיון שראוי לחולה שיש בו סכנה חשיב שיריים הניכרין, דחולה שיש בו סכנה לא שכיח. וע"ש שדן גם לגבי חדש, שהרי במנחות (סז:) מבואר, שמשקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים מלאים קמח קלי, ונחלקו ר"מ ורבי יהודה אם ברצון חכמים היו עושים או לא, משום שמא יבוא לאכלו, והרי חזקה אין הגורן נעקר עד שתורמין תרומה גדולה, וכל ישראל ודאי היו נזהרין בזה, וכדמוכח בתוס' (קידושין כו:). וא"כ משמע שהיו תורמין קודם. וע"ע בספר מעדני ארץ (תרומות פ"ה הלכה יד, דף פ: ובפ"ב מתרומות הי"ד אות ג), ובשו"ת חזון נחום ח"ב (סי' סג), ובשו"ת מנחת יצחק ח"ב (סי' קלד).

לד. מי שאינו נזהר מחדש בחוץ לארץ, לכתחלה אין להעלותו לקרוא בתורה ביום טוב של סוכות, לעליית לוי, אחר שקוראים בתורה "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו". אך אם על ידי כך יגרם מחלוקת, מותר להעלותו לקרוא בתורה גם בפרשה זו. לד)

לה. מי שמחמיר על עצמו שלא לאכול חדש כלל גם בתבואת חוץ לארץ, ובתבואה של גויים, ואביו דואג פן יחלש, וגזר עליו בגזרת כיבוד אב ואם לבל יחמיר בזה, מעיקר הדין אין בזה חיוב לשמוע לאביו, ואין בזה ביטול מצות כיבוד אב ואם, וגם אינו עובר על מצות מורא. [ויעשה שאלת חכם כיצד לנהוג לרצות את אביו]. לה)

להעלות לספר תורה בפרשת חדש, מי שאינו נזהר באיסור זה

לד) **בספר** חסידים (סי' תשסח) כתב, יזהר החזן שלא יקרא למי שסומא בעינו אחת בפרשת עורת או שבור, או מי שבראשו נתק, לקרותו בפרשת נתקים. ע"כ. ולפ"ז מי שהוא חשוד על עריות, אין להעלותו לס"ת באותה פרשה, כדי שלא להלבין את פניו ברבים, שיחשבו שיש אמת בחשד. וכן בנ"ד. אך היוצא מזה דאם אין הדבר מפורסם, אין שום מניעה להעלותו לס"ת לקרוא בפרשה זו. אך מדברי החת"ס בתשובה (או"ח סי' טו) בשם רבו מהר"ר נתן אדלר, מבואר, דגם אם אין הדבר מפורסם אין להעלותו לקריאה שהוא חשוד בה. וכן במי שאינו נזהר באיסור חדש, איך יעלה ויברך ויקרא, ושוב יאכל וישתה חדש. שלרוה"פ הוא איסור תורה גם בחו"ל. וכיו"ב בשנת השמיטה, אין ראוי לקרוא לעליית ס"ת בפרשת ראה לא יגוש את רעהו, למי שלא עשה פרוזבול בערב ר"ה שעברה וכו'. וסיים החת"ס, וראוי ליזהר בזה. ע"ש.

ואמנם בכנה"ג (או"ח סי' רפב הגה"ט) כתב, שדוקא בחשוד ואין הדבר ברור, בזה אין מעלים לס"ת, אבל אם הדבר ברור אדרבה ראוי לקרותו כדי שיתבייש ויפרוש מהם. וכן שידע ענשם ויפרוש מהם. ואם עשה תשובה אין ראוי לקרותו. ע"כ. וכן כתבו הסמ"ג (שם א"א סק"ז), והא"ר (ס"ס קלח), ומרן החיד"א בספר לדוד אמת (סי' ה' אות נ'), והכה"ח (סי' רפב אות ט').

ומיהו בשערי אפרים (בפתחי שערים סי' א' סעיף לד) כתב, שצ"ע אם יש לעשות כן, אפי' אם כוונתם לעוררו בתשובה, אם ידוע שיש בזה הלבנת פנים גדול, וספק אם ע"י כך יחזור בתשובה. ומהר"ח פלאג'י בספר חיים (סי' יא סעיף כו) העלה דשוא"ת. ובשו"ת רב פעלים ח"ב (או"ח סי' יא ד"ה וראיתי) הביא שכעין זה כתב באשל אברהם (סי' קמא סק"ח) שאין להעלות לתורה פסולים מחמת עבירה. וכתב, שכיון שדברי החת"ס לא נמצאו בדברי הראשונים, אף שיש לחוש לדבריו היכא דאפשר, מ"מ היכא דנפיק מיניה קנאה ומחלוקת, ובפרט שגם עשירים ונכבדים נכשלים בזה בזמנינו, טוב להעלים עין. [וק"ק שלא זכר שר מספר חסידים הנ"ל]. וכמבואר כ"ז בשו"ת יבי"א ח"ג (חושן משפט ס"ס ו', דף שד"מ:), ובשו"ת יחו"ד ח"ב (סי' טז). וע"ע בספר קרית חנה דוד ח"א (סי' כח), ובהערות מרן אאמו"ר זיע"א בריש הספר. ובילקו"י ח"ב (עמ' קכ), ובשביעית והלכותיה (עמ' תקלז), ובשו"ת משנה הלכות ח"ד (סי' רטו).

בן שמחמיר בענין חדש, ואביו דואג פן יחלש, אם חייב לשמוע לו

לה) **כ"כ** בשו"ת אגודת איזוב (יו"ד סי' טז) בבן שמחמיר בענין חדש, ואביו מצטער על כך ודואג פן יחלש, וגזר עליו בגזרת כיבוד אב ואם לבל יחמיר בזה, אם חייב לשמוע לו, והביא דברי הראשונים דליכא חיוב לשמוע לאביו ואמו בדברים שאין להם נגיעה ישירה לאב ואם, ואף שמלשון הרשב"א משמע שעכ"פ יש בזה מצות כיבוד מדרבנן, אבל מדברי התוס' מוכח שבדבר

סימן תצג - מנהגי ימי ספירת העומר

א. המנהג בכל תפוצות ישראל שלא לשאת אשה בימי הספירה מפסח ועד ל״ד לעומר, מפני שבאותו פרק זמן מתו באסכרה עשרים וארבעה אלף תלמידי רבי עקיבא, ונשאר העולם שמם, עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם, והם רבי מאיר ורבי יהודה, ורבי יוסי, ורבי שמעון, ורבי אלעזר, והם הם שהעמידו את התורה מאותו הדור והלאה. (יבמות סב:). ונהגו העם להתאבל על תלמידי רבי עקיבא שמתו, ולהמנע משמחה. ובהיות שפסקו למות בפרוס עצרת, (כלומר, חצי חודש, דהיינו חמשה עשר יום קודם חג השבועות, שהוא ל״ד לעומר), מותרים לישא מאותו יום ואילך. וכן המנהג פה עיה״ק ירושלים ת״ו, אצל כל הספרדים ועדות המזרח, ואף ביום ל״ד בבוקר מותר. ואחינו האשכנזים נוהגים כמו שכתב הרמ״א להתיר לעשות נישואין רק בל״ג בעומר. [והמיקל גם בליל ל״ג לעומר יש לו על מה שיסמוך]. ואף שבכמה מקומות נהגו כן גם הספרדים, שאין מתירים לערוך נישואין אחרי ל״ד בעומר, מכל מקום המנהג אצל הספרדים בארץ ישראל אינו כן, ומותרים בנישואין מיום ל״ד לעומר והלאה, כדעת מרן שקבלנו הוראותיו. וראוי להורות לכל רושמי נישואין של הרבנות בארץ ישראל שאם באים לפניהם ספרדים ועדות המזרח להרשם לנישואין, ויבקשו לישא בל״ג לעומר, יעירו תשומת לבם שאין מנהג הספרדים כן, אלא מנהגם כמו שכתב מרן הבית יוסף (סי׳ שצג) בשם הרשב״ץ, שאין לערוך נישואין לפני ל״ד לעומר, כדין תספורת שאין להתיר התספורת אלא ביום ל״ד בבוקר, מדין מקצת היום ככולו. ובשעת הדחק אפשר לעשות הנישואין בל״ג לעומר בערב, אחר צאת הכוכבים של ליל ל״ד, שבזה יש לומר מקצת היום ככולו, גם בלילה. ומיום זה מותר להם לערוך נישואין בכל יום ויום, וכל עדה תחזיק במנהגיה. א)

שאין לאביו הנאה של כיבוד, כגון מאכילו ומשקהו וכו׳, א״צ לשמוע לו, ואפי׳ לדעת הרשב״א זהו כשאומר לו העבר לי חביות אלו ממקום למקום, או שיחמר אחר בהמתו, שעל זה מדבר הרשב״א שם, אבל בדבר שעושה הבן לעצמו דלא שייך האב בגויה, אין בו משום מצות כיבוד אפי׳ מדרבנן. וכמ״ש בכיו״ב המהרי״ק (שרש קסז). וכן השיב על שאלה זו מהרא״ל צינץ, מפלאצק, בשו״ת משיבת נפש (יו״ד סי׳ טז). והו״ד בשו״ת יחו״ד ח״ה (עמ׳ רנו), וכתב, והן אמת כי בספר המקנה (קידושין לא.) כתב, שאפי׳ בדבר שאין לאביו הנאה, אם מסרב לציית לאביו עובר על מצות מורא אב ואם, שלא יסתור את דבריו. ע״ש. אולם אין דבריו מוכרחים, וכמו שהאריך בזה הגר״ח הלר בהגהותיו על ספר המצוות (עמ׳ פח). וראה בילקו״י כיבוד אב ואם (ריש פ״ט).

נישואין בימי העומר

א) **מקור** המנהג למנוע נישואין בימי הספירה, בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי׳ רע״ח), בשם רבינו האי גאון, בזה״ל: וששאלתם למה אין נושאים נשים בין פסח לעצרת, הוו יודעים שלא משום איסור הוא, אלא משום מנהג אבלות, שאמרו (ביבמות סב:) שנים עשר אלף זוגות תלמידים היו לו לר״ע, וכולם מתו בין פסח לעצרת, מפני שלא נהגו כבוד זה בזה, וכולם מתו

באסכרא. ומאותה שעה ואילך נהגו הראשונים שלא לכנוס בימים אלה. אבל מותר לקדש ולארס, לפי שאין שמחה אלא בחופה (סוכה כה:) ע"כ.

וכן כתבו רבינו יצחק בן גיאת בספר מאה שערים (חלק ב עמ' קט), **ורבינו ירוחם** (חלק חוה, נתיב כ"ב חלק ב). **ובספר פרדס הגדול** (סי' קמד), **ובספר האורה** (סי' צב), **ובארחות חיים** (חלק ב עמ' ס"ב). **ובספר** צרור החיים (עמ' קעז).

והראב"ן בספר המנהיג (דף צב.) סיים על זה בשם הרז"ה, מצאתי כתוב בספר קדמון הבא מספרד, שכולם מתו מפסח ועד פרוס עצרת, ומאי פורסא פלגא, כדאיתא בבכורות (נח.) וכדתנן שואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום, ופלגא דידהו ט"ו יום קודם עצרת, וזהו יום ל"ג לעומר. וכ"כ גם הרשב"ץ (ח"א סי' קעח) בשם הרז"ה. וכ"כ עוד הרשב"ץ בספרו מגן אבות (אבות פ"א מ"א). וכ"כ האבודרהם (דף סו:), וכ"כ המאירי (יבמות סב:), שקבלה ביד הגאונים שביום ל"ג לעומר פסקה המיתה, ומתוך כך נוהגים שלא לישא אשה מפסח עד אותו זמן. ע"כ. וכ"כ בצדה לדרך (דף ק"ז:). וכ"כ הטור (סי' תצג) שנוהגים בכל המקומות שלא לישא אשה בין פסח לעצרת, ויש מקומות שנהגו שלא להסתפר עד ל"ג לעומר וכו'. ע"כ.

וכתב מרן הב"י שם בשם מהר"י בן שועיב, שתלמידי ר"ע מתו מפסח ועד פרוס עצרת, והיינו ט"ו יום קודם עצרת, וכשתסיר ט"ו יום ממ"ט יום של ימי הספירה, נשארו ל"ד יום, והנה הם ל"ג ימים שלמים, שאין נושאים ואין מסתפרים בהם עד יום ל"ד בבוקר, שמקצת היום ככולו ע"כ. וכ"כ בשו"ת התשב"ץ ח"א (סי' קע"ח), שכל יום ל"ג בעומר אסור בנישואין ובתספורת, ומקצת יום ל"ד ככולו.

וז"ל מרן בש"ע (סי' תצ"ג סעיף א'): נוהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד ל"ג לעומר, מפני שבאותו זמן מתו תלמידי ר"ע. אבל לארס ולקדש מותר. ונישואין נמי מי שקפץ וכנס אין עונשין אותו. וכן נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג לעומר, שאומרים שאז פסקו מלמות. ואין להסתפר עד יום ל"ד לעומר. ע"כ.

ובברכ"י (סי' תצג סק"י) הביא בשם הרב טור ברקת, ומהר"ש שער אריה בחידושיו כת"י, ומהר"ר ישראל שלמה לינגו בכת"י, שדחו בשתי ידים מנהג זה שלא לישא בימי העומר, וכתבו שהוא מנהג חדש לא שערוהו חז"ל, ושאין לו מקום לפום דינא ודרך האמת. וכתב החיד"א, שיש להשיב על דבריהם, ושגם לפי האמת נראה שיש בו טעם. ע"כ. ובאמת שהיה לו להשיג על דבריהם מדברי הגאונים והראשונים הנ"ל שכתבו שמאותה שעה (שמתו תלמידי רבי עקיבא) נהגו הראשונים שלא לכנוס בימים אלו. ולכן בודאי שאין להקל לפרוץ גדר המנהג אשר יסודתו בהררי קודש בכל הראשונים הנ"ל.

והדבר ברור שגם בנישואין אין להתיר לדעת מרן אלא מיום ל"ד בבוקר והלאה, ויום ל"ג לעומר כולו אסור בנישואין, כדין התספורת, ומ"ש בתחלת דבריו שאין נושאין עד ל"ג לעומר, היינו עד ועד בכלל.

וכ"כ בספר פרי האדמה ח"ג (דף מ"ח:), שאפי' אלמון שנושא אלמנה, אין להתיר להם להינשא עד יום ל"ד בבוקר.

ואמנם בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חלק אהע"ז סי' לט) כתב, שאף מרן המחבר מודה שמותר לעשות הנישואין בל"ג לעומר כיון שיש בהם מצוה וכו'. ע"ש. אך אינו מחוור, דזיל בתר טעמא שלא פסקו למות אלא ביום ל"ד לעומר, שהוא פרוס עצרת, א"כ אין להתיר בל"ג לעומר. והרב עצמו שם הדר תבריה לגזיזיה, שהביא לאחר מכן דברי הרשב"ץ (סי' קעח) לאסור נישואין עד ל"ד בבוקר.

אולם הרמ"א בהגה (שם) כתב, ובמדינות אלו אין נוהגים כן, אלא מסתפרים ביום ל"ג עצמו, ומרבים בו קצת שמחה, ואין אומרים בו תחנון ע"כ. ולפ"ז ברור שגם נישואין מותר בל"ג לעומר עצמו, לפי מנהג אשכנז. וכ"כ המהריק"ש בערך לחם שם, וע"ע בספרו שו"ת אהלי יעקב (סי' צ"ח).

וכ"כ בספר נהר מצרים (דף לג:), שכן נהגו במצרים כדברי הרמ"א.

וכ"כ בשיירי כנה"ג (הגהות בית יוסף אות ג') שכך המנהג בקושטא ואגפיה. וע"ע בשו"ת לב

חיים ח"ב (סי' צ"ז), ובספר טהרת המים בקונטרס שיורי טהרה (מערכת ע' אות ט"ו).

ובנהר מצרים שם כתב, שגם התספורת מותרת בל"ג לעומר. וכמנהג אשכנז. אבל לדידן שנהגנו להסתפר רק ביום ל"ד כדעת מרן.

וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו (חלק או"ח ס"ס ו). ע"ש.

וגם הנישואין צ"ל ביום ל"ד שהרי בנישואין יש להחמיר יותר מתספורת, וכמו שכתבו הט"ז (סי' תצג סק"ב) **ובשו"ת** זרע אמת ח"א (סי' סח). ועיין בפר"ח (סי' תצג ס"א) שכתב, דמ"ש מרן הש"ע שלא לישא אשה עד ל"ג לעומר, עד ועד בכלל קאמר, וכמ"ש בסעי' ב' לענין תספורת, שאין להסתפר אלא עד יום ל"ד בבוקר. וכ"כ בשלחן גבוה (סי' שצג סק"ז).

וע"ע בשו"ת ויען יצחק (חלק או"ח סי' יט, וחלק יו"ד סי' ח') שהעלה ג"כ לדעת מרן שלא להתיר לישא אשה בל"ג לעומר כי אם כשיש סיבה הכרחית לכך. וכן כתבו בספר טהרת המים בשיורי טהרה (מערכת ע אות טו), **ובשו"ת** מעט מים (סי' ז). אלא שבשיורי כנה"ג (סי' שצג הגהות בית יוסף אות ג) כתב שבקושטא ושאר מקומות אף שאין מסתפרים בל"ג לעומר, נושאים בו נשים.

אך לא יעשה כן במקומינו, פוק חזי מאי עמא דבר, שאנו נוהגים כדעת מרן בין לענין נישואין ובין לענין תספורת, וכמו שהסבירו הפר"ח והשלחן גבוה בכוונת מרן. וע"ע בספר פרי האדמה (ח"ג דף מח:) שאסר אפי' לאלמון ואלמנה להנשא עד יום ל"ד. ועיין בשו"ת יבי"א (ח"ג או"ח סי' כו אות ד). **ובשו"ת** יחו"ד (ח"ג סי' לא).

וכ"כ המשנ"ב בביאה"ל (סי' תצ"ג), שלדעת מרן הש"ע תספורת ונישואין אינם מותרים אלא מיום ל"ד לעומר והלאה, אלא שלדעת הרמ"א יש להתיר בל"ג בעומר משום שסובר שאז פסקו מלמות ע"כ.

וכ"כ בספר נתיבי עם (עמ' ר"א), שלדעת מרן אין להסתפר ולא לעשות נישואין אלא מיום ל"ד לעומר והלאה, ולדעת הרמ"א מותר ביום ל"ג לעומר דוקא, ולא ביום ל"ד. ע"כ.

ומהר"י פלאג'י בספר יפה ללב (חלק ב קונ"א דף קי"ט ע"ג), כתב, שהאיש הירא את דבר ה' יזהר שלא להקל כהרמ"א להסתפר או לעשות נישואין ביום ל"ג לעומר, במקום שנהגו כדעת מרן, וכמ"ש מרן החיד"א בספר ועד לחכמים (ח"א מערכת ט אות י), שהמיקל כהרמ"א במקום שהמנהג להחמיר כדעת מרן, גוערים בו, כי לא טוב עשה בעמיו לפרוץ גדר. ע"כ. וכ"כ עוד מרן החיד"א בספר יעיר אוזן (מערכת א אות עב), ובספר דברים אחדים (דף כו:). וכ"כ מהרח"פ בשו"ת חקקי לב (ח"א יו"ד סי' מ'), ובספר מועד לכל חי (סי' ב אות כג) ועוד.

ומכ"ש לדברי הט"ז (סי' תצ"ג סק"ב), שנישואין שהם שמחה יתירה חמורים יותר מתספורת. וכ"כ בשו"ת זרע אמת ח"א (סי' ס"ח).

ולפ"ז בודאי שלפי מנהג הספרדים שאינם מסתפרים קודם יום ל"ד לעומר כדעת מרן הש"ע, וכמו שכתבו ג"כ מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה (דף ק"ח ע"ד אות כ"ב), והגאון רבי אהרן אמריליו בשו"ת פני אהרן (חלק או"ח סי' י"ט), והגרי"ח בספרו אורח חיים על הגדה של פסח (עמ' רט"ו). **ובשו"ת** מעט מים (סי' ז'), יש להקפיד יותר שלא לעשות נישואין אלא מיום ל"ד לעומר והלאה. וכמ"ש בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו או"ח סי' ו). [וכן מבואר בשו"ת יבי"א (ח"ג סי' כו). ועיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' פד) שכתב, שהנוהגים מהספרדים לעשות הנישואין בל"ג לעומר, מנהג בטעות הוא, וסיים: שבנידונו יש להציע השאלה לפני מי שבקי במנהג הספרדים, והוא בעל יבי"א להציע מה שהורה לעשות החופה ביום ל"ג לעומר סמוך לערב, ולהתחיל בסעודה ביום ולסיים בלילה וכו', ושאם אסכים לדבריו בודאי כן יקום]. וכן נהגו בת"א רבתי ואגפיה זה שנים רבות. ולכן מנהג ירושלים אשר יסודתו בהררי קודש, נוהג בכל ערי הארץ, כדעת מרן שקבלנו הוראותיו, ואין לשנות. [ילקו"י מועדים. שו"ת יחו"ד ח"ג סי' לא, חזו"ע יו"ט עמו' רנד-ה].

ומיהו בשעת הדחק אפשר לעשות הנישואין גם לדידן בל"ג לעומר בערב, אחר צאת הכוכבים של ליל ל"ד, שבזה יש לומר מקצת היום

ב. זוג ספרדים שחשבו שיכולים להינשא כבר בל״ג בעומר, וקבעו אולם וכו׳, וכעת סמוך לחתונה נודע להם שהספרדים ממתינים עד ל״ד בעומר, ויש להם עגמת נפש או הפסד מרובה בביטול החתונה, יכולים להקל בדיעבד.ב)

ג. רב ספרדי יכול לסדר קידושין לחתן אשכנזי בליל ל״ג בעומר, וכן רב אשכנזי רשאי לסדר קידושין לספרדים הנישאים מל״ד בעומר ואילך כדעת מרן. ובלבד שיסדר את החופה והקידושין כפי מנהג רבותינו גאוני עולם, כמסורת אבותינו בידינו, ואל תטוש תורת אמך. ויש לו להשתדל לברך ברכות האירוסין, וברכות הנישואין במבטא ספרדי, גם במבטא של שם ה׳, בניקוד קמ״ץ.ג)

ככולו, גם בלילה. והוא על פי דעת הסוברים מקצת היום ככולו גם בלילה, ובפרט במקום מצוה. וכ״פ הרדב״ז בח״ג (סי׳ תקנט) לענין אבלות. ואף ששם יש כמה פוסקים שחולקים, עיין בשו״ת יבי״א ח״ד (חלק יו״ד סי׳ לג אות ז). בנ״ד דהוי מנהג שפיר דמי להקל בשעת הדחק, וכמ״ש הפרי חדש. וע״ע בשו״ת הרשב״ץ ח״א (סי׳ קעו). ובספר חקר הלכה מוהליבר (חלק יו״ד סי׳ יט). וביחו״ד ח״ד (ר״ס לב), לגבי תספורת. ע״ש.

ב) **על** פי המבואר בהערה הנ״ל.

שלא לעשות חדר יחוד מיד אחר החופה, ודין שבועה חמורה בחופה

ג) **מה** שכתבנו שרב ספרדי יכול לסדר קידושין וכו׳, כ״כ בשלמי מועד (עמ׳ תנד). ודלא כהחת״ס (או״ח סי׳ קמב). ורב אשכנזי המסדר קידושין לחתן ספרדי, ישתדל לברך במבטא ספרדי, גם בהזכרת שם ה׳, וכן נהג הגרש״ז אויערבאך זצ״ל כאשר סידר קידושין לאחד מבניו של מרן אאמו״ר זצוק״ל, שבירך בחופה במבטא ספרדי. וגם ערך שבועה חמורה כמנהגינו. וע׳ בילקו״י שובע שמחות ח״א (פרק ו׳ הערה כט), ובילקו״י שבת כרך א׳ חלק שלישי (סי׳ רעא), באורך בענין המבטא בהזכרת שם ה׳. ומן הראוי שראשי הישיבות האשכנזים לא יכריחו את בני התורה הספרדים לבטל מנהג רבותינו הקדמונים, וכגון בענין חדר יחוד, שאין אנו נוהגים לעשות חדר יחוד אחר החופה.

והנה נחלקו הראשונים בדין חופה, כי הראב״ד בשו״ת תמים דעים (סי׳ קפח) כ׳ בשם רבינו יוסף הלוי אבן מיגאש, בשם הרב ר׳ יצחק אבן מרון ז״ל, שאין חופה אלא ייחוד. וכ״כ רבינו האי גאון בשו״ת הגאונים (שע״ת סי׳ קס). וכן פסקו הרמב״ם (בפ״י מאישות ה״א). והש״ע (סי׳ נה ס״א). ולדעתם כל זמן שלא נתייחד עמה אינה אשתו.

ובשו״ת פני יהושע (אהע״ז סי׳ ג׳) כתב, שבבתולה א״צ ייחוד הראוי לביאה, וכ״כ מהר״י עייאש בספר לחם יהודה (דמ״ב:). וכ״כ בבית מאיר (בסי׳ נ״ה). וכ״כ בסידור הגאון מליסא (דיני חופה בער״ש). וכ״כ המשנ״ב (סי׳ שלט ס״ק לב). ולפ״ז מה שיש נוהגים להכנס אחר החופה לחדר ייחוד בלא לנעול הדלת, ומודיעים לחבריהם שרשאים להכנס בכל עת שירצו, ולדעתם אין זה ייחוד הראוי לביאה, ואין הכלה צריכה לכסות את ראשה, א״ז נכון, שע״פ הפוסקים הנ״ל אין צורך בייחוד גמור, כיון שהמקום מיוחד להם לבדם מיקרי ייחוד, כדמשמע מהרמב״ם, וכמ״ש המקנה (קונ״א סי׳ ס״א ס״ב). וממילא אם יעשו חדר יחוד הכלה תצטרך לכסות את ראשה.

וטעם מנהגינו: לפי שאין ברכות הנישואין כברכת המצוות שצריך להיות עובר לעשייתן, אלא הרי הן כברכת השבח, וכן כתבו בתשובת רבינו אברהם בן הרמב״ם, והר״ן (פסחים ז:), ומרן הב״י (ר״ס סב). והרדב״ז בתשובה ח״א (סי׳ מה), ובשו״ת שמחת יו״ט אלגאזי (סי׳ ט׳).

ואף אי נימא דבעינן בברכות הנישואין שיהיו עובר לעשייתן, הנה אין הכוונה שיהיה סמוך ממש, דאין זה כברכת המצוות, אלא העיקר הוא

ד. אחר ל״ג בעומר שהספרדים עושים חתונה והאשכנזים לא עושים, ובן אשכנז מוזמן לחתונת בן ספרד, מותר לו להשתתף, וכן להיפך בזמן שלבן ספרד אסור כיום ל״ג בעומר, ומוזמן לחתונה של בן אשכנז הנישא בליל ל״ג בעומר, מותר לספרדי להשתתף בכל השמחה. ד)

שהברכות לא יהיו אחר העשייה, ושיהיה ניכר על מה מברכים.

ועוד, שאנו מצרפים השיטה הסוברת שחופה אינה ייחוד. וכ״כ בספר משפט וצדקה ביעקב ח״ב (סי׳ קפז). וכ״כ בשו״ת ישכיל עבדי ח״ז (אהע״ז סי׳ י׳). וי״ל ע״ד.

ומשם מורינו ראש הישיבה הגאון רבי עזרא עטייה זצוק״ל נאמר, דהנה מנהג העולם דחופת נדה מהני, ודלא כהרמב״ם ומרן הש״ע דס״ל דלא מהני חופת נדה, וברכותיו הוו ברכות לבטלה, [שהרי מצינו לכמה מנהגים שנהגו בהם דלא כמרן]. ואפ״ה בחופת נדה המנהג שמברכים את כל שבע ברכות, אף שהיא אסורה לו ואין עושים ייחוד. הא קמן שאין הייחוד מעכב. [וזכורני לפני יותר מארבעים שנה, שהיו עורכים חופות בישיבת פורת יוסף, בנוכחות ראש הישיבה מורינו הגאון רבי עזרא עטייה זצ״ל, ושאר ראשי הישיבה וגדולי רבני הספרדים ע״ה, ולא היו עושים ייחוד אחר החופה, ואדרבה ראו בזה מנהג מכוער לעשות כן בפני קהל ועדה]. וע׳ בספר עלה עזרא (עמ׳ פג) שכתב (בשם ראש הישיבה זלה״ה) שאין לעשות חדר יחוד, מטעם דלא אמרינן סב״ל נגד המנהג.

והרבה גדולים העידו שאין מנהגינו להתייחד סמוך לשבע הברכות שתחת החופה, ומהם: שו״ת הרדב״ז (לפני 537 שנה, חלק ג סי׳ תצו, תתקלא), הרב משאת בנימין (לרבי בנימין אהרן סלניק (סולניק) לפני כ-450 שנה, תלמיד הרמ״א והמהרש״ל. סימן צ׳), הרב שיורי כנה״ג (נולד לפני 416 שנה, או״ח הגב״י סי׳ שלט), שו״ת גינת ורדים (חלק או״ח כלל א סי׳ כה, נולד לפני 366 שנה), שער המלך (לפני כ-300 שנה, קונטרס חופת חתנים ס״ט), ס׳ פרי האדמה (מלפני כ-260 שנה, ח״ג עמ׳ יד) רבי אהרן בן שמעון בספר נהר פקוד (לפני כ-180 שנה, אהע״ז דף טז) ספר משפט וצדקה ביעקב (ח״ב סי׳ קפז) בשם ארבעה חכמים גדולים. ספר כרם חמר (לרבי אברהם אנקווה, לפני כ-160 שנה, אהע״ז סי׳ צ), תועפות ראם (סי׳ קלט), בן איש חי (פר׳ שופטים אות יב, נולד לפני 181 שנה) הר״י עטייא בספרו רוב דגן, מוהר״ר עזרא עטייה ספרו עלה עזרא (עמ׳ פג) ישכיל עבדי (ח״ז סי׳ י׳, נולד לפני 126 שנה). וכן הביאו בשם הבבא סאלי זצ״ל, דציוה על בנו שלא יעשה חדר יחוד ביום חתונתו, והתבטא בחריפות נגד המנהג החדש, [ראה בירחון או״ת אייר תשמ״ג]. וכ״כ בשו״ת שמש ומגן ח״א (סי׳ ד׳). ובקונט׳ שמחתי בישועתך נדפס מכתב מהגאון ר׳ יהושע ממאן זיע״א, שכתב שאצלם במרוקו לא נהגו כלל לעשות חדר יחוד, וזה מנהג קדום. וכ״כ בספר נהגו העם (דיני חופה אות טו) שמנהגינו הוא שלא לעשות חדר יחוד. וכ״כ בספר פדה את אברהם (מונסה. ח״ב עמ׳ שיח), שמנהגינו פשוט שלא לעשות חדר יחוד, ועתה מקרוב באו לנהוג מנהג חדש, ויש בזה תקלות גדולות ועצומות, ומנהג זה אין רוח חכמים נוחה הימנו, ועוד שהנוהג כן מוציא לעז על רבותינו ואבותינו שלא נהגו בזה. עש״ב.

וכן לענין שבועה חמורה, שמנהגינו לעשות שבועה חמורה מבוסס מדברי הב״י (סי׳ קסט אות מו) שכן נהגו אצלינו מזמן הרמב״ם, שהוא תחליף לחרם דרבינו גרשום הנהוג אצל האשכנזים. וכן כתבו הרדב״ז, מהריק״ש ופוסקים רבים, כפי שהובאו בילקו״י שובע שמחות חלק א׳. וכן בשו״ת הראשון לציון חלק ב׳ חאהע״ז.

וכן השיב הגרב״צ אבא שאול במכתב (מיום ה׳ אייר תשמ״ב) שאין לבטל שבועה חמורה מפני איזה עבריינים, ותקנה זו הרבה פעמים גורמת לעכב את הבעל שלא יברח למי שהוא ירא שמים. ועוד, כתב שהחתן נחשב מושבע מפי אחרים, שהרי הרב קורא את הכתובה בקול ועושה תקיעת כף והוא שותק. [ישורון קובץ ל״ח עמ׳ ריג].

ד) **הנה** בשו״ת שרגא המאיר ח״ו (סי׳ צ״א) כתב, שישתתף רק בחופה. וכ״כ בשו״ת מנחת

ה. חתן אשכנזי שנושא ספרדיה, רשאי לישא בל״ג בעומר, כי הוא עיקר השמחה. והכל תלוי בחתן שהוא מחוייב בפריה ורביה. ואין הדבר תלוי בכלה. [ומה גם שמאז הנישואין אשה ספרדיה הנישאת לאשכנזי נטפלת אליו בכל הדינים והמנהגים לחומרא]. ולהיפך, ספרדי שנושא אשכנזיה, אינו נושא אלא דוקא בל״ד. ואם יש חשש שיבואו לידי מכשול, יש להקל. ה)

ו. מעיקר הדין מי שלא קיים פריה ורביה, (דהיינו שאין לו בן ובת), יכול לישא אשה בתוך ימי הספירה, ומכל מקום גם בזה מנהג הספרדים שלא לישא אשה כלל עד ל״ד לעומר, ואין לשנות המנהג. אולם כשיש שעת הדחק גדולה יש להסתמך על עיקר הדין ולהתחשב בזה בתור הוראת שעה, כדי להתיר הנישואין. וכן כשהחתן שטרם קיים מצות פריה ורביה, ממהר לנסוע למדינה אחרת כי ירט הדרך לנגדו, וקיים חשש שאם לא יעשו הנישואין מיד, יתבטל השידוך לגמרי, אפשר להקל בזה. ואם אפשר טוב לעשות הנישואין בראש חודש אייר. ו)

יצחק ח״ד (סי׳ פ״ד). אולם בשו״ת אג״מ ח״א (סי׳ קנ״ט) כתב להתיר להשתתף. ע״ש. והכי מסתברא, שכיון שעשו על פי ההלכה לדידהו, שרי לן לשמח חתן וכלה. וע״ע בתשובות והנהגות ח״ד (סי׳ קכ״ח), ובהליכות שלמה (עמ׳ שס״ג), ובשו״ת רבבות אפרים ח״ו (סי׳ רפ״ט), ובס׳ אשרי האיש (פס״ה ס״ל).

חתן אשכנזי שנושא ספרדיה, רשאי לישא בל״ג בעומר

ה) **הנה** אחינו האשכנזים נוהגים כדעת הרמ״א לערוך נישואין בל״ג בעומר. אך אם החתן ספרדי והכלה אשכנזיה, הולכים אחר העדה של החתן בין להקל ובין להחמיר. שהחתן הוא המחוייב בפריה ורביה, ולא הכלה, והוא עיקר השמחה. [ומה גם לדעת האחרונים הסוברים שמאז הנישואין היא נטפלת אליו לנהוג כמנהגו בכל הדינים כד׳ הרמ״א]. (ועיין בשו״ת יבי״א ח״ג חלק או״ח סי׳ כו). וה״ה לענין נישואין בכל חודש ניסן שנוהגים האשכנזים פה ירושת״ו להקל. [שו״ת יבי״א ח״ה עמו׳ שמט. שו״ת יחו״ד ח״ג סימן לא].

מי שלא קיים פריה ורביה, אם יכול לישא אשה בתוך ימי הספירה

ו) **הנה** אם יש להתיר נישואין כשלא קיים עדיין פריה ורביה, לכאורה דמי למ״ש ביורה דעה (סי׳ שצב ס״ב), אבל אסור לישא אשה כל שלשים יום, ואם לא קיים פו״ר, או שיש לו בנים קטנים, או שאין לו מי שישמשנו, מותר לקדש מיד, ולכנוס לאחר שבעה, ולא יבא עליה עד לאחר ל׳ יום, אא״כ לא קיים פו״ר שאז מותר לבוא עליה לאחר שבעה. ע״כ. וכ״ש באבלות ישנה דקילא טפי. אלא דיש לדחות דשאני הכא דהוי זמן פורענות, וכלשון רש״י בספר פרדס הגדול (סי׳ רצ) לפי שהימים האלה עלולין הן שנפלה מגיפה בתלמידי ר״ע. וכ״ה בשבולי הלקט (סי׳ רלה) ובתניא רבתי (סי׳ נ). ולכן יש לומר שאין לחלק בזה בין במקום מצוה שלא קיים פו״ר, או לא. משא״כ אבל שאין שום ריעותא מצד עצם הזמן.

ואמנם דעת הרדב״ז (חלק ב סי׳ תרפז) ומהר״ם ד׳ לונזאנו שכל שלא קיים פו״ר מותר לעשות נישואין בתוך ימי הספירה, וכן הסכים הפרי חדש, ושכן נוהגים (בזמנו). וכ״כ הרב מלכי בקדש, והישועות יעקב, ובספר פעולת צדיק (חלק ב סי׳ קיא). אלא שכעת לא נהגו כן, כמו שכתבו הפרי האדמה והחיד״א, מ״מ יש להסתמך על האחרונים הנ״ל להתיר לספרדים שקבעו נישואיהם בל״ג לעומר כמנהג

האשכנזים, ושכרו אולם ובזבזו הוצאות לצרכי החופה, שמותר לערוך נישואיהם בל״ג לעומר, אף שמנהג הספרדים כדעת הרשב״ץ ומרן הש״ע שאין לעשות הנישואין אלא בל״ד לעומר, כיון שלא קיימו פו״ר, דמדינא משרא שרי אף בתוך ימי הספירה, וכך היה המנהג מקדם קדמתא, לכן אין להפסידם ולקלקל סעודתם, לאחר שהוציאו הוצאות, וקבעו הנישואין מחסרון ידיעה בל״ג לעומר.

ויש להורות לרושמי הנישואין להרשות לעשות נישואין לספרדים גם לאחר ל״ד לעומר, יום, יום, ולא כמנהגם הקדום שלא להרשות לערוך נישואין לשום אדם בין ל״ג לעומר לר״ח סיון, [ובצירוף כי בעוה״ר הדור פורץ, והחומרא בזה מביאה לכמה מכשולות ופריצות, ויצא שכרם בהפסדם. יבי״א ח״ג סימן כו סק״ד. ח״ה סימן לח. חזו״ע יום טוב עמוד רנו].

וז״ל מרן אאמו״ר: הנה בשו״ת הרדב״ז (הנ״ל) כתב וז״ל: ומה שנהגו שלא לישא נשים עד ל״ג לעומר, אם יש סיבה הכרחית וטעם להתיר לא חיישינן למנהגא, כגון אם לא קיים פריה ורביה, ובתנאי שלא ירבה בשמחה, שעיקר טעם המנהג מפני השמחה, ולא עדיף האי מנהגא מאבלות של תוך שלשים יום, [וכמ״ש ביורה דעה (סי׳ שצב ס״ב), שאם לא קיים פו״ר מותר לעשות נישואין ולכנוס בתוך שלשים של ימי האבל]. וזה ברור.

גם הכנה״ג (בהגה״ט סי׳ תצג) הביא בשם מהר״ם די לונזאנו בספר שתי ידות שכתב, אם לא קיים פריה ורביה או שאין לו מי שישמשנו, לא חיישינן להאי מנהגא, ורשאי לישא אשה בימי הספירה. וכתב על זה הכנה״ג: ואין אנו נוהגים כן. ע״ש.

והפר״ח (סי׳ תצג) אחר שהביא דברי המהר״ם די לונזאנו, כתב, שהדבר ברור להתיר למי שלא קיים מצות פריה ורביה ושכן נוהגים. והרי הרא״ם התיר לישא אשה על אשתו כדי לקיים מצות פריה ורביה, ולא חשש לגזרת רבינו גרשון מאור הגולה, משום דס״ל שלא גזר רבינו גרשון על כך, ואפי׳ מהר״י מינץ שחולק עליו ואוסר, כאן שאינו אלא מנהג בעלמא יודה שיש להתיר בפשיטות. (ועיין עוד בשו״ת יבי״א ח״ח אהע״ז סי׳ ב אות ג), וכ״פ בשו״ת פעולת צדיק ח״ב (סי׳ קיא).

וכן העלה הגאון ישועות יעקב (סי׳ תצג סק״א) שאם עדיין לא קיים מצות פריה ורביה, שהדין הוא שמותר לבא עליה אפי׳ בתוך שלשים של האבל, גם כאן יש להקל.

וכ״כ בש״ע הגר״ז (סי׳ תצג סעיף ג). וסיים, ומ״מ במדינות אלו נהגו להחמיר.

ועיין בשו״ת בית דוד (חלק או״ח סי׳ רעט) שהביא מ״ש הרב חק יעקב בשם הב״ח שנהגו להחמיר שאפי׳ מי שלא קיים פריה ורביה אינו נושא אשה בימי הספירה, ושכן נראה המנהג בשאלוניקי להחמיר.

ובשלחן גבוה (סי׳ תצג מחודש א) הביא דברי הכנה״ג והפרי חדש, וכתב, ופה שאלוניקי נעשה מעשה רב בימי מהר״ש אמריליו (מחבר שו״ת כרם שלמה) להתיר לאלמון לישא אשה בתולה לפי שעדיין לא קיים פריה ורביה. והאידנא בשנת תפ״ו בא מעשה לידינו, ומורי הרב בעל בית דוד אסר, ושאלנו את פיו מה טעם החמיר כל כך, מאחר שנעשה מעשה להקל בימי מהר״ש אמריליו, והשיב, שכיון שמרן שקבלנו הוראותיו כתב סתם שנוהגים שלא לישא אשה, ולא חילק שאם לא קיים פריה ורביה שפיר דמי. מוכח שלפי המנהג אין חילוק בדבר, וכך ראוי לנהוג להחמיר. ע״כ.

וכ״כ מרן החיד״א במחזיק ברכה (סי׳ תצג סק״א), שהגם שהמהר״ם די לונזאנו והפר״ח התירו למי שלא קיים פריה ורביה לישא אשה, וטעמם ונימוקם עמם, מ״מ פשט המנהג להחמיר שאין נושאין כלל עד ל״ד לעומר. ע״כ. וכן מתבאר בספר פרי האדמה ח״ד (דף כב ע״ב). וכ״כ בש״ע הגר״ז הנ״ל. ועינינו הרואות שכן המנהג להחמיר. ואין אחר המנהג כלום. ועיין בשו״ת באר חיים מרדכי (חלק ב סי׳ טז), ובשו״ת זכרון יהודה גרינוואלד (או״ח סי׳ קנא), ובשו״ת בארות אברהם (או״ח סי׳ ל), ובשואל ונשאל (ח״א סי׳ סו), ובנוה שלום (סי׳ תצג), ובנהר מצרים (הלכות ספירת העומר), ובשו״ת היכל יצחק (חלק או״ח סי׳ נג), ובשו״ת יבי״א ח״ה הנ״ל.

ז. מותר להחזיר גרושתו מן הנישואין בימי העומר.[ז]

ח. חתן ספרדי שלא קיים מצות פריה ורביה, שנרשם לנישואין בל"ג לעומר, מחוסר ידיעה, ושלח הזמנות לכלולותיו, רשאים לערוך לו חופה וקידושין בל"ג לעומר.[ח]

ואמנם בשו"ת זכרון יהודה שם אוסר אף בשעת הדחק, עפ"ד השבות יעקב (חלק ב סי' לה), משום דלא מסמנא מילתא. אך במקום אחר נתבאר לדחות דברי השבות יעקב. ודלא כדברי האמרי יושר (חלק ב סי' קפו) שמחמיר ג"כ אף בשעת הדחק. ונסתייע מהשבות יעקב. [ולא הביא כלל דברי הפוסקים שכתבו שאם לא קיים פריה ורביה מדינא שרי, הן בשבוע שחל ט' באב והן בספירת העומר]. וכ"כ בספר מאזנים למשפט (סי' ח). וליתא, אלא העיקר כהרדב"ז והמהר"ם לונזאנו וסיעתם. ולכן כשיש צורך בדבר יש להקל, וכמ"ש בשו"ת תעלומות לב (ח"ד סי' לה).

וראה בזה באורך בשו"ת יבי"א ח"ה (סי' לח) שסיים, שאם יש צורך ושעת הדחק רשאים לערוך נישואין בחופה וקידושין בתוך ימי הספירה, אם החתן עדיין לא קיים פריה ורביה, או שאין לו מי שישמשנו, וכיו"ב. ואם אפשר טוב לעשות הנישואין בר"ח אייר, לצרף דעת המתירים בזה. והכל לפי ראות עיני הדיין לקבוע אם הדבר בגדר שעת הדחק או לא, והיה ה' עם השופט.

להחזיר גרושתו מן הנישואין בימי העומר

ז) **דין** זה נלמד בקל וחומר מדין חוה"מ, שאפי' בחוה"מ שאיסור הנישואין הוא מדינא, שאין מערבין שמחה בשמחה, אע"פ כן מותר להחזיר גרושתו מן הנישואין, כדאיתא במשנה (מו"ק ח:), וכתב רש"י, דהיינו טעמא לפי שאינה שמחה כל כך. וכ"פ מרן בש"ע (סי' תקמו ס"ב), כ"ש ימי הספירה שמניעת הנישואין בהם אינה מן הדין אלא מנהג בעלמא, שמותר להחזיר גרושתו מן הנישואין. וכ"פ בשו"ת שושנים לדוד צבאח ח"ב (דף סט.). אבל גרושתו מן האירוסין אסור להחזירה בימי העומר. [חזו"ע יום טוב עמוד רנח].

ומצות מחזיר גרושתו נמנית בתרי"ג מצוות של המקובל ר' יוסף ב"ר אברהם ג'יקטיליא, (כללי המצוות קנד). ובספר יראים לא נמצא שימנה מצות גירושין כלל, עי' יראים סימן תצ"ה, וביראים השלם סימן ל"ג, דמונה שם רק איסור מחזיר גרושתו, אבל עצם הגירושין אינו מונה שם. ואולי דעתו כדעת הר"מ דאין בזה מ"ע, ולכן אינו נמנה בתרי"ג מצוות. ולדעת הרמב"ן (הוספות על הלאוין לאו טו) מצות ולא תחטיא את הארץ, מזהיר לב"ד שיכוף איש שלא לעבור עבירת מחזיר גרושתו. ולכן צריך לכופו לגרשה או שלא ישאנה. ובזה מיישב שיטת בה"ג שמנה ולא תחטיא את הארץ בתוך מנין המצות שלו. והרמב"ם בהל' גירושין (פי"א הי"ד) כתב, ובכלל לאו זה של מחזיר גרושתו, שכל אשה שזנתה תחת בעלה נאסרה על בעלה וכו'. ומקורו של הרמב"ם הוא מיבמות (יא.) דרבנן דרשו מקרא שודאי סוטה הוא בלאו, והרמב"ן שם סיים, אבל הרב הרמב"ם מדעתו בלאו שבכללות לא ימנה זה. עכ"ל. והיינו שהרמב"ם לא ניחא ליה למנות מחזיר גרושתו ואשתו שזינתה לשני לאוין, מפני שהיה נחשב אצלו לאו שבכללות.

חתן ספרדי שלא קיים פריה ורביה, שנרשם לנישואין בל"ג לעומר

ח) **על** פי המבואר בהערה ג'. כיון שמעיקר הדין רבו הפוסקים המתירים נישואין למי שלא קיים מצות פריה ורביה, אפי' בימי הספירה, וכמ"ש הרדב"ז ח"ב (סי' תרפז). וכ"כ הכנה"ג (סי' תצג בהגה"ט) בשם מהר"ם די לונזאנו. והפר"ח (סי' תצג). והגר"ז בש"ע (סי' תצג ס"ג). וישועות יעקב (סי' תצג סק"א). ועיין בשו"ת יבי"א ח"ה (או"ח סי' לח). ובמילואים שבסוף הספר (עמו' שמט). ובח"ג

ט. מותר לחתן להסתפר ביום חופתו בתוך ימי הספירה, שהרי יום טוב שלו הוא. וכן יש להתיר לחתן להתגלח בכל שבעת ימי החופה שלו בימי הספירה, שהחתן דומה למלך, ומלך ביפיו תחזינה עיניך.ט)

(סי׳ כו), וביחו״ד ח״ג (סי׳ לא), ובשו״ת עמק יהושע ח״ב (חלק או״ח סי׳ מב).

וז״ל מרן אאמו״ר זיע״א **במכתב** (מיום כ״ב ניסן תשל״ט), להרב דוד ניסנוף ממחלקת הנישואין. אודות שאלתו במי שכבר שכר אולם לנישואין ביום ל״ג לעומר בלילה, וגם הדפיס ושלח הזמנות ליום הנ״ל. האם לרשום אותם לנישואין. הנה אע״פ שהוא מעדות המזרח בדיעבד שכבר נעשה כנ״ל, יש להקל לרשום אותו לנישואין ליום הנ״ל. ובפרט שבבחור רווק רבים מקילים בשביל מצות פריה ורביה, להתיר נישואין שלו אפי׳ באמצע ימי הספירה, וכ״ש כאן בנ״ד שפוסקים רבים סוברים ״שמקצת היום ככולו״ אפי׳ מקצת הלילה. לפיכך נא לרשום אותו לנישואין כנ״ל. ומה׳ ישא ברכה.

ובמכתב אחר (מיום כ״ט ניסן תשל״ט) כתב כמה כללים עבור מחלקת הנישואין:

א. מותר לערוך נישואין בר״ח אייר לזוג שלא קיימו פריה ורביה.

ב. זוג ספרדי הבאים להנשא, ראוי ״לכתחלה״ לרשום אותם לעריכת הנישואין בליל ל״ד לעומר, (ולא ביום ל״ג בעומר כמנהג אחינו האשכנזים), ומליל ל״ד לעומר והלאה מותר לסדר להם נישואין, יום יום ללא כל הגבלה.

ג. אולם אלה שנרשמו כבר לעריכת נישואיהם ביום ל״ג בעומר, יש לערוך להם הנישואין בזמן שקבעו, כי את הנעשה אין להשיב.

ד. אשכנזים שנוהגים שלא לעשות נישואין אחר ל״ג לעומר עד ר״ח סיון או עד חג השבועות, במקרה שישנה סיבה מיוחדת לעריכת הנישואין בימי הספירה אחר ל״ג לעומר יש להפנותם אל הרב הראשי, ולאחר עיון בנסיבות המקילות, אם תנתן הוראה בכתב מאתו, יש לערוך להם הנישואין בימי הספירה שאחר ל״ג לעומר.

ה. וזוג שאחד מהם מעדות הספרדים, אפשר לערוך נישואיהם מיום ל״ד לעומר והלאה יום יום כמבואר בסעיף ב׳. בכבוד רב. עובדיה יוסף. הרב הראשי לת״א-יפו.

מותר לחתן להסתפר ביום חופתו בתוך ימי הספירה

ט) **שהרי** יו״ט שלו הוא, וכמ״ש הרמ״א (סי׳ תצג סוף ס״ב), שמותר לבעל ברית ולאבי הבן להסתפר בימי הספירה לכבוד המילה. וכן הסכימו האחרונים שם. וכ״כ בספר עקרי הד״ט (סי׳ כא אות ט) שגם בחתן דינא הכי.

[**ומה** שכתב 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. וכן כתב החיד״א במורה באצבע (אות רכא). ועיין עוד בשו״ת ויען משה (או״ח סי׳ סט). הנה דברים אלו לא נאמרו אלא למצניעיהם ההולכים תמיד על פי תורת הקבלה, אבל רוב קהלות ישראל נוהגים להסתפר ביום ל״ד לעומר, כפסק מרן השלחן ערוך, ולכן לדידהו הותר לחתן ולבעלי ברית, שהם: הסנדק המוהל ואבי הבן, להסתפר בימי הספירה, לכבוד המילה שחלה לפני ל״ד לעומר, והוא הדין לחתן. וזה ברור. וכן המנהג. ועיין עוד בשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ קנח) שהאריך להחזיק דברי הרמ״א הנ״ל, בטוב טעם ודעת].

וגדולה מזו יש לומר שמותר לחתן להתגלח בכל שבעת ימי החופה שלו, בימי הספירה, וכמ״ש הרמב״ן בתורת האדם (דכ״ד ע״ג), שאם מת אבי החתן, דקי״ל מכניסין את המת לחדר, ובועל 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 עיניך. (עיין תענית יז). ע״כ. וכן כתבו המאירי והרא״ש (כתובות ד). וכן פסקו הטור וש״ע (יו״ד סי׳ שמב). וכ״ש שיש להקל בכ״ז בימי הספירה.

י. גם במקומות שנהגו איסור לתפור בגדים חדשים בימי הספירה, מותר לתקן ולתפור ולקנות מלבושים חדשים בימי הספירה לחתן העושה נישואין בל"ג לעומר, למנהג אשכנז, או ל"ד לעומר למנהג ספרד. וכל שכן אם החתן לא קיים מצות פריה ורביה. ואין בזה מנהג להחמיר.[י]

ולאפוקי ממ"ש בשו"ת בית דוד (חלק או"ח סי' רפא) לאסור לחתן להסתפר בימי הספירה, דליתא. וכבר ראיתי בספר בית הרואה (דכ"ו ע"ג והלאה) שהאריך לדחות דברי הבית דוד הנ"ל. והסכים עמו בברכ"י (סי' תצג סק"י). וכן עיקר למעשה. ועיין בפר"ח (סי' תצג סוף ס"ב) שבדברים אלו הלכה כד' המיקל מכולם. [שו"ת יבי"א ח"ה אורח חיים סימן לח].

ובשו"ת אג"מ (חלק ב סי' צה) כתב לגבי מי שנוהג שלא להסתפר מר"ח אייר עד ג' ימי הגבלה. והוצרך ללכת לחתונה בר"ח סיון, שאם יש לו הכרח להסתפר, שהוא בוש מכך הרבה, ובלא תספורת לא יוכל ללכת לחתונה, רשאי להסתפר אף שהוא בימים שנוהג איסור. ולא מבעיא אם הוא מהקרואים כאלו שיקפידו עליו כשלא יבוא, והיה בא אף ממקום רחוק והיה מניח עסקיו לבוא לחתונה, שיש להתיר לו, אלא גם אם הוא משאר הקרואים נמי, כיון שיש מצוה על כל אחד בשמחת חתן וכלה וכשלא יסתפר לא יוכל להיות שם, רשאי להסתפר, ול"ד לברית מילה שאין מתירים לכל הקרואים להסתפר מלבד אבי הבן והמוהל והסנדק, שבברית מילה אין מצוה על שאר אדם מצד עצמם שיבואו לברית, אלא המצוה על אבי הבן שיעשה בריבוי עם, וחבריו ישמחו עמו, אבל בנישואין המצוה על כל אדם שילכו לשמחת הנישואין, כדאיתא בב"ש (ר"ס סה) שמלשון הפוסקים שכתבו מצוה לשמח משמע דמצוה שילך לשם וישמח אותם, ולשון הגמ' בברכות (ו:) כל המשמח וכו'. ובגמ' מנחות (צט:) פעמים שביטולה של תורה זוהי יסודה. וע' רש"י שם. ובב"ש שם (סק"ג) הוסיף, שאף ביודע שיש חופה בעיר מצוה עליו גם לבטל מלימודו. ע"כ. וצ"ע בזה.

לתפור בימי העומר בגד חדש לחתן המתחתן בל"ד בעומר

י) **הנה** בתשו' התשב"ץ ח"א (סי' קעח) כתב, שלפי מנהגינו כל יום ל"ג לעומר אסור בנישואין, עד מקצת יום ל"ד, שמקצת היום ככולו. אא"כ חל יום ל"ג לעומר בער"ש, שאז יש להתיר ביום ל"ג לעומר. ע"ש. ומ"ש בכה"ח (סי' תצג ס"ק יא), שאף מרן הש"ע סובר להתיר בל"ג לעומר, וכדעת הרמ"א בהגה, שהרי כתב מרן נוהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד ל"ג לעומר. ואפשר דהרמ"א לא היה גורס כן בד' הש"ע לכן הוצרך לכתבו. ע"כ. במחכ"ת ליתא. וכמש"כ להדיא בשם הרשב"ץ.

והרי אף לענין תספורת כתב מרן (שם ס"ב) נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג לעומר. ועם כ"ז סיים שם, ואין להסתפר עד יום ל"ד בבוקר. אלא דנקט ל"ג לעומר מפני שכולו אסור, משא"כ יום ל"ד שמקצתו מותר. וכמ"ש בתשו' הרשב"ץ שם. וכ"כ הפר"ח (סי' תצג סוף ס"א), דמ"ש מרן המחבר שלא לישא אשה עד ל"ג לעומר, עד ועד בכלל קאמר. וכדלקמן בס"ב לענין תספורת. ע"כ. וכ"כ בשלחן גבוה (סק"ד). ע"ש.

וכן מוכח ממ"ש בב"י בזה"ל: ודע שכשם שמותר להסתפר מל"ג לעומר ואילך, כך מותר לישא אשה. שכיון שפסקו אז מלמות למה יהא אסור לישא אשה. וכ"כ הרד"א. ורבינו הטור דנקט מסתפרים חדא מנייהו נקט. ע"כ. אלמא שאין מקום להקל בנישואין יותר מתספורת, ומדין תספורת ילפינן לנישואין. ודיו לבא מן הדין להיות כנדון.

וכן מתבאר בד' הגאון פרי האדמה ח"ד (דכ"ב ע"ב) שכתב, אירע שאלמן א' רצה לישא אלמנה ועדיין לא קיים מצות פו"ר, וחל יום ל"ד בשבת, והתרנו לו שישא ביום ל"ג שהוא יום ששי. ע"כ. וכ"כ רבני ירושת"ו בספר התקנות (מנהגי ירושלים אות סט). [ובאמת שאף בבחור ובתולה נראה להקל

בכהאי גוונא. וכמו שכתב הרשב״ץ הנ״ל. ובכלל אין הפרש בד״ז בין בחור ובתולה לאלמון ואלמנה. וכמו שכתב בשו״ת הרשב״ש (סי׳ תרכב). ועיין עוד בשו״ת לב חיים ח״ב (סי׳ צז)].

ומוכח דאל״ה (שחל ל״ד בשבת), לא היו מתירים לישא אשה ביום ל״ג לעומר, מפני שלא הותר לד׳ מרן לשאת אשה אלא ביום ל״ד שמקצת היום ככולו. וכן מוכח בספר שער המפקד (נהר פקוד דע״ח ע״א). וכן מפורש יותר בספר פרי האדמה ח״ג (דמ״ח ע״ב) שכתב, שאפי׳ אלמון עם אלמנה אין להתיר להם להנשא עד יום ל״ד. ע״כ.

ומן התימה על הכה״ח, שהוא עצמו (שם ס״ק מג) הביא דברי רבני ירושת״ו אשר בספר פרה״א ח״ד הנ״ל, ולא הרגיש שהוא סותר לדבריו.

והן אמת שאין לכחד שבאיזה מקומות נהגו גם הספרדים לישא אשה בל״ג לעומר, וכדמוכח במהריק״ש בערך לחם (סי׳ תצג). [ועיין היטב בדבריו בשו״ת אהלי יעקב סימן צח]. וכ״כ בספר נהר מצרים (דל״ג.).

אולם אי מהא לא איריא, שיש לומר דלטעמייהו אזלי דסבירא ליה שמסתפרים ג״כ ביום ל״ג לעומר. ועיין באהלי יעקב שם שיום ל״ג הוא עיקר השמחה וכו׳. ע״ש. וכ״כ בס׳ נהר מצרים (שם ע״ב), ובשלולית הנהר (שם), שיש להסתפר ביום ל״ג לעומר. ע״ש. אבל לדידן שנהגנו להסתפר אך ורק ביום ל״ד כדעת מרן ז״ל, וכן כתבו האחרונים, גם הנישוא״צ להיות ביום ל״ד. שהרי בנישואין יש להחמיר יותר מתספורת לפי מה שכתבו הט״ז (סי׳ תצג סק״ב). ובשו״ת זרע אמת ח״א (סי׳ סח). וכ״כ ביפה ללב ח״ה (סי׳ תצג סק״ה) שנושאין נשים אחר ל״ג לעומר. ע״ש. וזה ברור.

אמנם בשיורי כנה״ג (הגהות בית יוסף אות ג) כתב, דבקושטא ובכל מקומות הללו אע״פ שאין מסתפרין בל״ג, נושאין בו נשים. ע״ש. וכ״מ בד׳ מהריק״ש בערך לחם ואהלי יעקב שם. מ״מ מנהג ירושת״ו אינו כן. וכמש״כ לעיל בשם פרי האדמה ודעימיה. וכן העלה בספר שיורי טהרה (מערכת ע׳ אות טו) שאין להתיר נישואין בל״ג אא״כ כשיש סיבה לכך.

וכעת ראיתי כמה מאחינו הספרדים שנוהגים להקל לישא אשה ביום ל״ג לעומר בפרהסיא. ואין פוצה פה. וטעות הוא בידם. כי לא ידעו שיש חילוק בזה בין מנהג האשכנזים למנהגינו. וראוי להעיר תשומת לבם על פתגם דנא דלא אריך למעבד הכי, ובפרט באה״ק אתריה דמרן ז״ל שקיבלנו הוראותיו. (הגם לכבוש את המלכה עמי בבית).

וכן ראיתי כיו״ב בספר יפה ללב ח״ב בקונט׳ אחרון (דף קי״ט ע״ג), שכתב, שיש להזהר בזה במקומות שנהגו כמרן ז״ל, שלא להקל כהרמ״א להסתפר ביום ל״ג לעומר. וכבר כתב החיד״א בועד לחכמים (ד״כ סע״א) דבכהאי גוונא הנוהג כרמ״א גועלים בו שלא יפה עשה לפרוץ גדר. וכו׳. ע״ש.

וכ״ש אם עדיין לא קיים החתן מצות פו״ר, שמעיקר הדין יש להתיר לעשות בגדים חדשים לצרכי החופה גם לאחר ר״ח אב. וכמבואר במג״א ושאר אחרונים (בסי׳ תקנא ס״ב) והובאו בכה״ח (שם סק״ל). וכ״ש בימי הספירה. ואפי׳ במקום שנהגו להחמיר בזה בכהאי גוונא שרי. ואפי׳ מי שכבר קיים מצות פו״ר אם רוצה להקל לצרכי חופה יש לו ע״מ שיסמוך. וכ״כ ביפה ללב (ח״ה סי׳ תצג). ושכן המנהג. ויש מקילין בלא״ה לתפור בגדים חדשים בימי הספירה. עיין פחד יצחק (ערך עומר). ומאמר מרדכי (סי׳ תצג סק״ב). ושו״ת דברי מלכיאל (ח״ג סי׳ יג). ושו״ת פני מבין (או״ח סי׳ קלג). וע״ע למהר״א חמוי בירחון המאסף (סי׳ לד), שכתב, שבהרבה מתפוצות ספרד אשר שמענו שמעם נוהגים להקל. וכ״כ בשו״ת מעט מים (סי׳ צו). וע״ע בשו״ת ויאמר מאיר (ח״א סי׳ ב). [יבי״א ח״ג אורח חיים סימן כו סק״ד. חזו״ע יום טוב עמוד רסא].

יא. במקום צורך, בשנה שחל ל״ג לעומר בערב שבת מותר להקדים הנישואין בליל ל״ג בעומר, ליל ששי, גם לדידן, ובלבד שהחתן לא קיים פריה ורביה, ובאופן שיש צורך להקדים הנישואין לערב שבת. יא)

בשנה שחל ל״ג לעומר בערב שבת מותר להקדים הנישואין בליל ל״ג בעומר

יא) הנה לענין נישואין בליל ל״ג לעומר, (כשחל ל״ג לעומר בערב שבת), נראה שאע״פ שהנישואין יש בהם חומרא יתירה בימי הספירה, יותר מתספורת, כמו שכתבו הט״ז (סי׳ תצב סק״ב), ובשו״ת זרע אמת ח״א (סי׳ סח), ועוד, ולשיטת מרן אין להתיר נישואין בשאר שנים אלא מיום ל״ד לעומר והלאה, מ״מ בשנה זו, כיון שהותר להסתפר לכבוד שבת בל״ג לעומר, והופסקה האבלות על מותם של תלמידי ר״ע, אין אבלות לחצאין, ומותר לעשות נישואין בל״ג לעומר אף לספרדים, אם החתן עדיין לא קיים מצות פריה ורביה. בצירוף דעת הרדב״ז בח״ב (סי׳ תרפז), וסיעתו, שאם לא קיים החתן מצות פריה ורביה מותר לו לעשות הנישואין אפי׳ בתוך ימי הספירה, וטעמו ונימוקו עמו. וכ״כ הגאון רבי מנחם די לונזאנו בספר שתי ידות. וכן הסכים הפרי חדש, והעיד שכן היה המנהג בירושלים. וכ״כ הגר״ע מלכי בספר מלכי בקודש. וכ״ד בעל ישועות יעקב.

וכ״פ בשו״ת פעולת צדיק (חלק ב סי׳ קיא).

ואף שכיום נתפשט המנהג להחמיר שאפי׳ מי שלא קיים מצות פריה ורביה אין מתירים לו לעשות נישואין בתוך ימי הספירה, וכדעת הב״ח, וכמו שהעידו על המנהג בזה בספר פרי האדמה ח״ד (דף כב ע״ד), ומרן החיד״א בספר מחזיק ברכה (ר״ס תצג). מ״מ נראה שבשנה שחל ל״ג לעומר בער״ש, יש להתיר בצירוף הטעם שאין אבלות לחצאין. והואיל ופוסקים רבים ועצומים מגדולי הרבנים הספרדים התירו לערוך נישואין בל״ג לעומר, וכמ״ש בשיורי כנה״ג (סי׳ תצג סק״ג), שבקושטא ובכל המקומות האלה אע״פ שאין מסתפרים בל״ג לעומר, מ״מ נושאים נשים. והאריך עוד בזה בספר טהרת המים (שיורי טהרה מערכת ע׳ אות טו), ובספרו שו״ת מעט מים (סי׳ ז). וכ״כ מהריק״ש בהגהותיו (סי׳ תצג). וראה עוד בספר נהר מצרים (דף לג.). ומבואר בש״ע הגר״ז (סי׳ תצג סק״ה), שלפי מנהגינו שאין אומרים תחנון בערב ל״ג לעומר, מותר לישא אשה גם בליל ל״ג לעומר.

לכן בשנה שחל ל״ג לעומר בער״ש, יש להקל אף לדידן לעשות הנישואין בליל ל״ג לעומר.

[וזה עפ״ד הרשב״ץ ח״א סימן קעח, שאם חל ל״ג לעומר בערב שבת, מותר לעשות הנישואין והתספורת בערב שבת, גם למנהגינו שאין נושאין נשים ומסתפרים בשאר שנים עד ל״ד בבוקר].

וכן הורה הלכה למעשה בשו״ת יהודה יעלה (למהר״י אסאד אהע״ז סי׳ לח ולט), שכשחל ל״ג לעומר בער״ש, מותר לעשות הנישואין בליל ל״ג לעומר, שממה שהתירו המהרי״ל והרמ״א להסתפר בליל ל״ג לעומר, יש ללמוד במכ״ש לענין נישואי אשה שמצוה להקדים. ושכן יש לומר בדעת מרן. [ומה שכתב הט״ז סק״ב להחמיר בנישואין יותר מתספורת, הדבר צ״ע, שהרי התספורת רשות והנישואין מצוה]. ומכ״ש לפי מנהגינו שאין אומרים תחנון במנחה שמחזיקים הלילה ליו״ט, שבודאי מותר להסתפר בלילה, וכ״ש שמותר לעשות נישואין בליל ל״ג לכולי עלמא וכו׳.

וראה עוד להגרש״ק בשו״ת האלף לך שלמה (או״ח סי׳ של) שכתב, שאם חל יום ל״ג לעומר ביום א׳, ויש צורך להקדים הנישואין ליום ו׳, נראה שמותר לעשות הנישואין ביום ו׳ סמוך לערב, כי הרמ״א כתב שמותר להסתפר ביום ו׳ לכבוד שבת, ותספורת ונישואין דין אחד להם, כמבואר באחרונים. ואע״פ שהתספורת הותרה משום כבוד שבת, הרי גם בנישואין יש מצות פריה ורביה וכו׳. ועוד שהפר״ח התיר למי שלא קיים מצות פריה ורביה לישא אשה בימי הספירה, ואף שאין אנו נוהגים כן, מ״מ כיון שמעיקר הדין מותר, והואיל ואין כאן אלא אבלות ישנה מצד

יב. גם הנוהגים להקל בכל ימות השנה לשמוע שירי קודש המלווים בכלי נגינה, דרך טייפ מחשב וכדו', כבר נהגו כל ישראל להחמיר בזה בימי הספירה [דהיינו עד ל"ג בעומר] שלא לשמוע בהם שירים המלווים עם כלי נגינה, או שמיעת כלי שיר מטייפ. ומכל מקום שירה בפה כשהיא דרך הודאה להשי"ת, בלי כלי נגינה, מותרת אף בימים אלה, ומכל שכן שמותר להשמיע נעימה בתפלה, או בשעה שעוסק בתורה, וכל שכן בשבתות שבתוך ימי הספירה [או שבתוך ימי בין המצרים], ואין להחמיר בזה כלל. יב)

מנהג, כשיש צורך להקדים הנישואין לער"ש, יש להעמיד הדבר על עיקר הדין, שמכיון שלא קיים מצות פריה ורביה מותר לעשות הנישואין ביום ו' סמוך לערב כמו שמותר בתספורת. עכת"ד. (ועיין בשו"ת דברי מלכיאל ח"ג ס"ס כג. ודו"ק).

וכשחל ל"ג לעומר ביום ו', אף מרן יודה שיש להתיר לעשות הנישואין בליל ל"ג לעומר, וכנ"ל. (ועיין בשו"ת מנחת אלעזר ח"ד סי' ס). וכן עיקר להקל בזה. [יחו"ד ח"ד עמוד קעט].

בימי הספירה אין לשמוע בהם שירים המלווים עם כלי נגינה

יב) הנה לגבי שאר ימות השנה שאנו מקילין לשמוע שירי קודש גם בכלי שיר, לכאורה צ"ב, דהא שנינו במשנה סוטה (מח): משבטלה סנהדרין בטל השיר בבתי משתאות, שנאמר בשיר לא ישתו יין. ובגמ' שם הביאו סמך לזה מהפסוק: זקנים משער שבתו בחורים מנגינתם. ובתלמוד ירושלמי שם: אמר רב חסדא, בראשונה היתה אימת סנהדרין עליהם ולא היו אומרים בשיר דברי נבלה, אבל עכשיו שאין אימת סנהדרין עליהם הם אומרים דברי נבלה בשיר. ובגיטין (ז.): שלחו לו למר עוקבא בר חמא, זמר מנין לנו שאסור? שלח להם, שנאמר אל תשמח ישראל אל גיל כעמים. ומסבירה הגמ' שם, שהטעם שלא שלח להם ראיה מהפסוק: בשיר לא ישתו יין, משום שמפסוק זה אין ללמוד אלא שיר של כלי נגינה, (שכן מסיים הפסוק שם, שבת משוש תופים, שבת משוש כנור). לפיכך הביא להם ראיה מהפסוק אל תשמח ישראל אל גיל כעמים לאסור אפי' שירה בפה.

וכ"פ הרמב"ם (תעניות פ"ה ה"ד) וז"ל: משחרב ביהמ"ק גזרו חז"ל שלא לנגן בכלי שיר ובכל מיני כלי זמר, וכל משמיעי קול של שיר אסור לשמוח בהם ואסור לשומעם מפני החורבן. ואפי' שירה בפה על היין אסורה, וכבר נהגו כל ישראל לומר דברי שירות ותשבחות להשי"ת אפי' על היין.

גם הריי"ף בהלכות (ר"פ אין עומדין) כתב וז"ל: והא דאסרינן זמרא דפומא, היינו כגון נגינות של אהבת אדם לחבירו, וכגון לשבחו על יופיו, אבל דברי שירות ותשבחות להשי"ת, וזכרון חסדי הקב"ה, אין אדם מישראל נמנע מהם, ומנהג כל ישראל לאומרם בבתי חתנים ובבתי משתאות, בקול נגינות ובקול שמחה, ולא ראינו מעולם מי שמיחה על זה.

וכ"כ בספר האשכול (עמ' כג) בשם רבינו האי גאון.

וכ"כ רבינו מאיר המעילי בספר המאורות (ברכות לא. עמ' קא), וכן הביאו הרמב"ן בספר תורת האדם (סוף ענין אבלות ישנה, דף פט.), והרא"ה (ברכות עמ' פד). וכן כתבו הר"ן והריטב"א (גיטין ז.), ורבינו ירוחם (דף קפו ע"ג).

והמאירי (בגיטין ז.) כתב וז"ל: כל מיני זמר העשויים לנגן בהם לשמחת הוללות, ואין בהם כוונה לשבח את הבורא יתב', או לצד מצוה, אלא דרך קלות ראש ותענוג במיני מאכל ומשתה, אסור לשומעם ולהשתעשע בהם, בין שנעשה הזמר בכלי שיר בין בשירה בעל פה, וכ"ש במקום שנשים מצויות שם שהדבר מביא להרגל עבירה. ומ"מ כל שיש בו שבח ותהלה להשי"ת, כגון פיוטים ומזמורים, מותר אפי' בבית חתנים ומשתאות, שכל שאין בו פריצות מותר, ואין לו לדיין בדברים אלו אלא מה שעיניו רואות לפי מקומם ושעתם. ואף המקראות שהביאו

מלמדים שלא נאסר אלא כשעושים כן דרך פריצות וקלות ראש, והוא שאמר אל תשמח ישראל אל גיל כעמים, כלומר כמנהג העמים, וכן בשיר לא ישתו יין, שכל אלו דרך פריצות והוללות הם. וכן נראה בהדיא בסוטה (מח.). ע״כ.

וכיו״ב כתב רבינו האי גאון בתשובות הגאונים (הרכבי, סי׳ ס׳), שמה שאסר רב הונא (בגמרא סוטה מח.) זמר של אומני בורסקי, פירוש מעבדי עורות, מפני שחקר ודרש אחריו ונוכח לדעת שיש בו דברי פריצות וקלות ראש, ולכן אסרו, ואילו כשנוכח שהזמר של רועי בקר ומושכי ספינות לא היה בו דברי פריצות ודברים מכוערים, ויש בהם סעד בעבודתם, לפיכך התירו. ע״כ. וכ״ה בתשובות הגאונים החדשות (הוצאת מכון אופק, סי׳ נד, עמ׳ סב), וכן בערוך (ערך בקר ג׳). וכ״כ בספר כפתור ופרח (פרק ו׳) בשם רב האי גאון. ע״ש.

ואע״פ שהארחות חיים (הל׳ תשעה באב סי׳ יד) כתב, ששיר עם כלי נגינה לעולם אסור בכל מקום ואפי׳ בשירות ותשבחות להשם יתברך, ואיסור זה מדברי קבלה, שנאמר אל תשמח ישראל אל גיל כעמים. ע״ש. מ״מ מדברי המאירי מוכח שאף בכלי נגינה יש להקל כל שאין בו חשש פריצות והוללות אלא שירי קודש. וכן המנהג להקל.

ועיין להגאון רבי אהרן אפשטיין בשו״ת כפי אהרן (סי׳ נב) שכתב, שהנוהגים להקל לנגן בכלי שיר סומכים על דברי הטור והרמ״א (סי׳ תקס) שלא גזרו חכמים אלא רק במשתה, או למי שרגיל בכך כדרך המלכים ששוכבים ועומדים בכלי שיר.

והוסיף עוד בשו״ת חלקת יעקב (סי׳ סב אות ב), שיש סברא גדולה להתיר שמיעת כלי נגינה דרך רדיו ורשם-קול, הואיל ובשעה שגזרו חז״ל לאסור הזמר, לא היו כלים אלה בעולם, ולא חלה עליהם גזירת חז״ל. ועכ״פ ברדיו ורשם-קול שאין המנגנים נראים לשומעים, והקול נשמע ממרחקים, נחשב כפנים חדשות, ואין זה בכלל גזירת חז״ל, וכמו שכתבו כיו״ב הב״י (או״ח סי׳ יג). והמג״א (ס״ס שא). עכת״ד.

גם בספר מעין גנים (עבאדי, או״ח סי׳ יג אות ל), התיר לפועלים שמתעסקים בעשיית מצה לפסח, ושרים שירי חול תוך כדי עבודתם, וכתב שאין למחות בידם, מאחר שלא היה בהם דברי פריצות, והסתמך ע״ד רב הונא (בסוטה מח.) הנ״ל. וזכה לכוין לדעת רב האי גאון. וע״ע בריי״ף והרא״ש (ר״פ אין עומדין), ובספר האשכול (ח״א עמ׳ כג), ובריטב״א והר״ן (גיטין ז.). ועיין באורך ביחו״ד (ח״א סי׳ מה), ללמד זכות ע״מ שנהגו לשמוע שירי קודש בכלי נגינה דרך המחשב, שיש להם על מה שיסמוכו.

שלא להקל ראש ולהורות היתר בשמיעת שירים בימי הספירה

אולם נראה שכ״ז בשאר ימות השנה, אבל בימי הספירה, יש להמנע מלשמוע כלי שיר עד ל״ג בעומר. כמו שאסרו בהם חז״ל כמה ענינים של שמחה בימי הספירה, אמנם בנושאי כלים של הש״ע לא מצינו שהזכירו לאסור נגינה בכלי זמר, והזכירו רק ריקודים ומחולות, וכמ״ש המג״א (ר״ס תצג) דלעשות ריקודים ומחולות של רשות נהגו לאסור. ונ״ל שאף מי שעשה שידוכים אסור לעשות ריקודים ומחולות. וכן כתבו הפמ״ג והמחצית השקל. ע״ש. ומזה למדו הפוסקים בדורות האחרונים שהמנהג להמנע גם מכלי זמר בלא ריקודים ומחולות.

וכ״כ בערוך השולחן (סי׳ תצג ס״ב) לענין סעודת שידוכין בזמננו, שלא יעשו ריקודין ומחולות, וכ״ש שאסור לזמר בכלי ע״כ. וכן מבואר בשו״ת אג״מ, ובשו״ת מנחת יצחק, ובשו״ת ציץ אליעזר, ובשו״ת משנה הלכות (ח״ח סי׳ קפח), ובשו״ת שבט הלוי, ובספריו של מרן זיע״א. והיינו טעמא, דריקודים ומחולות מביאים לידי שמחה, ואלו הימים אינם ימי שמחה. ומטעם זה נמנעים גם לשמוע כלי שיר. וכמ״ש בשו״ת משנה הלכות הנז׳ ששמיעת כלי זמר בכלל האיסור של ריקודים ומחולות.

וכבר רמז לכך בספר תשובות ופסקים (מקיצי נרדמים סי׳ סט) בשם רב שרירא גאון, דגזרו חכמים שלא לעשות שמחה בין פסח לעצרת, ושלא לעשות כסות חדשה עד שבועות. ע״כ. וכ״ה באג״מ (או״ח ס״ס קסו). **ובח״ה** (או״ח סי׳ סז וסי׳ קלז

דף רלא.), וביו"ד ח"ב (סי' קלז). וכ"כ בציץ אליעזר (חלק ט"ו סי' לג). ושם החמיר בימי הספירה גם בשמיעת הקלטה משירה בפה. וכן מובא בקובץ הלכות מפסקי הגרי"ש אלישיב. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (חלק ח' סי' קכז ס"ק ב), שאפי' הקלטה של שירה בפה הרי היא ככלי שיר. אך בקובץ מבית לוי מובא בשמו, ששמיעת נגינה בכלי שיר מטייפ, היא בכלל שמיעת כלי שיר ואסור. ע"ש. ובאמת ששירה בפה לא מצינו שנמנעים מזה גם בימי בין המצרים, וה"ה לימי הספירה. ועיין בשו"ת יחו"ד ח"א (סי' מה). וח"ו (סי' לד). ובהליכו"ע ח"ב (עמ' קלט). ובחזו"ע יו"ט (עמ' רנח).

ושמעתי שיש שהורו כמה קולות בזה, אחר שאין האיסור מפורש ברז"ל לגבי ימים אלו, אולם חלילה להקל במה שפשט איסורו בכל ישראל, וצריכים ללכת בעקבותיהם של גדולי הדורות ולא לעשות חדשות. ובערוה"ש הנ"ל ג"כ כתב, שאפי' בסעודת אירוסין אסור לעשות ריקודין ומחולות בימים אלו, וכ"ש שאסור לזמר בכלי זמר. וכן סעודת הרשות מותר כמו סעודות מריעות, ובלבד בלא ריקודין ומחולות. והגר"ח פלאג'י בספר מועד לכל חי (סי' ו אות יא) כתב, שאפי' מל"ג ואילך יזהרו בריקודין ומחולות של רשות, ועל ברורי הקנסות מוטל דיסובבו עיר ולא יניחום. ע"כ. [וכן כתב להלן (סי' ט אות יח) לגבי בין המצרים. ושהמנגנים ההולכים לשורר בימים האלה, אפילו שהוא בין הגויים, אינן רואים סימן ברכה לעולם]. הרי שהחמיר בזה כל כך.

והאריך בזה בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' קיא) שמלבד שיש כאן מנהג ברור לאסור, וגדול כח מנהג כל ישראל, עוד נראה שהוא מפורש בפוסקים, שהוא כ"ש מאיסור ריקודין ומחולות שכתב המג"א (סי' תצג סק"א), שכלי זמר הוי שמחה יתירה יותר. וכן במ"ש המג"א (סי' תקנא סק"ט), שאסור לעשות ריקודין ומחולות מי"ז בתמוז ואילך, הלכה פסוקה היא בפי גדולי האחרונים, שגם כלי זמר בלבד אסור. כמבואר בפמ"ג שם, וכן בספר דרך החיים (סי' קכט), ובשו"ת זכר שמחה (סי' סז). וכ"כ בכתבי הדעת קדושים (הביאו בהגהות מהרש"ם הנדפס בספר ארחות חיים סי' תצג) לענין נשואין בל"ג בעומר, שלא יעשו ריקודים וכלי זמר אפי' בליל ל"ד. וכ"ש בשל רשות.

וכ"כ בשו"ת אג"מ (הנ"ל, וכן באו"ח ח"ד סי' כא), שאפי' לשמוע שירים דרך הרדיו אסור, אם שרים בכלי, ולא בפה לבד. ובימי הספירה ובין המצרים יש לאסור בזה לכולי עלמא אף למתירין בכל ימות השנה. ושיש להחמיר גם לקטנים שהגיעו לחינוך מאחר שאבלות דרבים הוא. ע"כ. ובשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' לג) כתב שנראה לאסור יותר, אפי' אם השירה והזמרה היא ממה שהקליטו משירה וזמרה דפה, ושכך נוהגים.

וכ"כ בשו"ת כפי אהרן אפשטיין (סי' נב), שאסור לשמוע מנגינות של כלי שיר בימי בין המצרים, ובימי הספירה. וכ"כ בשו"ת מבשר טוב (חלק יו"ד סי' סג). וכ"כ בחזו"ע אבילות ח"ב, שאחרוני דורינו פסקו לאסור לשמוע מוסיקה וכלי שיר בימי ספיה"ע ובימי בין המצרים מפני שנוהגים בהם אבל.

וכבר פשט כן המנהג בכל ישראל ואין להקל ראש בזה. גם בשו"ת שבט הלוי (חי"א סי' קכה) כתב אודות שמיעת שירים בימי הספירה, אוכל רק להעיד מה שראיתי ושמעתי גם מגאוני עולם, שהמדקדקים בהנהגה בכל המדינות היו מנזרים עצמם מזה, ואין זה תפקיד הרבנים להקל ראש בזה וכיו"ב.

ובשמיעת קול זמר אחרי ל"ג בעומר, כבר נהגו להקל בזה, אע"פ שבא"ר (תצג, סק"ב) כתב, שיש להסתפק אם יש להקל בריקודין ומחולות של רשות, מר"ח סיון עד שבועות. [פי' גם לנוהגים להסתפר מראש חודש סיון. ומבואר מזה שאיסור ריקודים ומחולות חמיר מתספורת]. והובא בפמ"ג בשעה"צ (אות ד). ויש שהכריעו בזה לאסור ריקודין ומחולות של רשות עד שבועות, זולת בסעודת מצוה מר"ח סיון עד העצרת (ס' בין פסח לשבועות פט"ו הערה ד', וכן בספר מבקשי תורה ספר הזכרון עמ' ע, עא, בשם הגרש"ז אויערבאך. וכן כתב בקובץ מבית

יג. חולה שייטב לו על ידי שמיעת מוזיקה, ומוכח שדבר זה מועיל לרפואת החולה, יכול לשמוע לכתחלה שירים בכל ימי ספירת העומר. יג)

יד. ילדות קטנות שלומדות שיעור נגינה, אם אפשר עדיף שידחו את שיעורי הנגינה עד לאחר ל"ג בעומר. אך אם אי אפשר, שיש הפסד בדבר (וכגון שיאבדו את רצף הלימוד וכיו"ב), יש להקל לצורך לימוד, לפי שאינו לשם הנאה. והמורה המלמדת, כיון שהוא לצורך פרנסה, אפשר להקל לה ללמד נגינה. יד)

טו. גן ילדים קטנים שרוצים להשמיע להם קלטות של שירי ילדים בשביל הפעלת התינוקות וסדרי הגן, אפשר להקל בזה, בפרט בשירי ילדים. וגם הגננות מותרות לשמוע, דעסוקות בעבודתן, ואין שירים אלה מיועדים לריקודים ומחולות. ונראה שאפשר להקל בזה גם בקלטות של סיפורים, כמו סיפורי ילדים, שיש בהם מעט מוזיקה בתוך סיפור הדברים. טו)

טז. קלטות של פרקי תהילים שנשמעים עם מעט כלי נגינה, יש להקל בזה בימי העומר, שעיקר כוונתו הוא בשביל אמירת התהילים. ואין צריך לדקדק להקפיד כל כך שלא יהיה איזה נגינות. טז)

לוי ח"א עמ' נז בשם הגר"ש ואזנר). וע"ע בכה"ח (סק"ט). ובאול"צ (ח"ג פי"ז הערה א).

ויש שהביאו בשם הגר"ש ואזנר שיש להחמיר שלא לשמוע מוזיקה עד ג' ימי הגבלה. וכ"כ בהליכות שלמה (פי"א סט"ו). אך נראה שרבים מקילין בזה. ובפרט לפי מנהג הספרדים שעושים נישואין לאחר ל"ד בעומר. שלכאורה פסקה האבילות לגמרי.

יג) **שאין** זו שמיעה למטרת שמחה אלא למטרת רפואה, ולא נהגו להחמיר אלא בנגינה במטרה של שמחה. וכן כתבו בשם הגר"נ קרליץ (בנתיבות ההלכה ל"ט עמ' שנז).

ילדות שלומדות שיעור נגינה בימי העומר

יד) **כן** כתב בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ג סי' פז) שמורה הרוצה ללמד לנגן בכלי זמר אם הוא רק לשם פרנסה מותר משום דלידי' אין זה ענין של שמחה. אבל אם עושה זאת להנאה אף ללמד אסור. וכעין זה כתב בשו"ת מהר"ם שיק (חלק יו"ד סי' שסח) שכתב לדון בענין לימוד נגינה בתוך י"ב חודש על אביו ואמו, וצידד להתיר באופן שיש הפסד שכר המלמד, כגון ששכרו אותו ללמד נגינה לפני שחלה האבלות, ובאופן שכל הלימוד הוא כדי לדעת אומנות הנגינה לצורך פרנסה. אולם כשהלימוד הוא רק להראות את כוחו ולא בשביל פרנסה, אסור. והובאו דבריו גם בשו"ת זכר שמחה (סי' סז).

טו) **דדמי** לזמר של מושכי ספינות, ובפרט שלהרבה פוסקים יש לומר שאין אבילות בקטן. והגננת אינה מתכוונת ליהנות בשירים אלו, בפרט בשירי ילדים.

ומש"כ לגבי קלטות של סיפורים, על פי המבואר. וכן כתב בספר הליכות שלמה (אויערבך, עמ' שסא).

קלטות של תהלים עם מנגינה - בימי ספירת העומר

טז) **שכל** האיסור בשמיעת כלי שיר הוא עפ"ד המג"א שאסר ריקודים ומחולות בימי העומר, וכלי שיר המלווים קריאת התהלים אינם מביאים לריקודים ומחולות. ואי משום שנהנה מכך, הנה אין איסור ליהנות ולשמוח קצת בימי העומר, האיסור היה על ריקודים ומחולות שזה

יז. שירה וואקאלית שמשמיעים בפה כעין כלי שיר, נראה שאין בזה איסור לשמוע בימי העומר, כי שירה בפה לא נאסרה. וכן הדין בימי השלושים על שאר קרובים, ובימי השנה לפטירת אב ואם. ומכל מקום אם היא מביאה לידי ריקוד, ראוי להמנע מזה. וכן פיוטים במנגינה המביאה לידי ריקוד, ראוי להמנע מהם בימי העומר.[יז]

שמחה יתירה, ולכן בקריאת תהלים עם מנגינה ליכא איסור.

ובעצם הדין לומר פרקי תהילים בשילוב של מנגינה, היינו דוקא בנעימת רקע, אך פרקי תהילים שעשו מהם שירה, יש להחמיר בזה, וכמו שמצינו אצל דוד המלך שנענש על מה שאמר זמירות היו לי חוקיך. וע׳ בשו״ת יבי״א חלק ג׳ (סי׳ טו אות ה) שמותר בענין זה לזמר בפסוקי תנ״ך, ולא אמרינן בכה״ג עשאוני בניך ככינור שמנגנים בו לצים. ושכן פשט המנהג להתיר בפני גאוני עולם, ובלבד שיהא זה בכובד ראש הראוי. וע׳ במג״א (סי׳ תקס סק״י) שכ׳ בשם ליקוטי מהרי״ל, דשלא כדין הוא מה שמשוררים במשתה אודך כי עניתני וכה״ג כמה פיוטים לשמחת מריעות, כי אז התורה חוגרת שק ואו׳ עשאוני בניך כמין זמר, אך בבהכ״נ לרגלים מצוה לזמר וכו׳. ע״ש. ואפשר דבבהכ״נ אין לחוש לשחוק וק״ר, ומש״ה שרי מהרי״ל אף בפסוקים. ומאי דמספק״ל להרמ״ה מפשט פשיט״ל למהרי״ל. וע׳ במ״א וא״ר שם. ובס׳ אשל אברהם תנינא (שם). ועמ״ש בשו״ת מהר״ם שיק (חאו״ח סי׳ לא אות ד), שקרא תגר על החזנים שכופלים התיבות הרבה פעמים בזמירתם לבסם קולם, והביא מד׳ הט״ז (סי׳ תקס) הנ״ל, וסיים, אם בבתי המשתאות כן, ק״ו בתפלה בבהכ״נ שעושים ממנה זמר ומורידים בקדש. וכן לא יעשה. ע״כ. ולפי האמור ק״ו פריכא הוא, דבבהכ״נ שהמקום גורם לישב באימה ויראה, לא יבאו לידי שחוק וק״ר. ומ״מ נלע״ד דדינא קא משתעי המהר״ם שיק. וכשכופלין הדבר כ״פ נעשה כזמר ממש, שעושים התפלה כחומר ביד היוצר. ותתהפך כחומר חותם, לחזור למפרע, ולנשום באמצע התיבה, ועוד ענינים המראים על ק״ר וזלזול בפסוקי התפלה. מלבד שאר טעמי המהר״ם שיק להחמיר בזה.

שמיעת מוזיקה וואקלית פיוטים וחזנות בספירת העומר

יז) **יש** לדון במה שנתחדש שהתחכמו אנשים להוציא דיסקים של שירים, בלא הקלטת כלי נגינה ממש, אלא במקום כלי נגינה מקליטים אנשים העושים בפיהם קול כמו כלי נגינה, ועושים קולות ליווי, האם מותר לשומעם בימי ספיה״ע. והאם מותר לשמוע פיוטי חזנות ומוזיקה שאינה מביאה לידי ריקוד. נראה מכיון שמקור איסור שמיעת כלי נגינה בימי הספירה הוא מד׳ המג״א (סי׳ תצג סק״א) שכתב ״אבל לעשות ריקודין ומחולות של רשות נהגו לאסור״, א״כ אם מביא לידי ריקודים ומחולות אסור. דאף ששירה בפה מעולם לא נאסרה, מ״מ זיל בתר טעמא שלא יבוא לידי ריקודים ומחולות, וה״נ בשירה וואקלית היכא שמביאה לידי ריקודים ממש. וכ״כ בספר ויאמר שמואל (גנוט, סי׳ נז). וכ״כ בספר אשרי האיש (פרק סה אות ו) משם הגריש״א. ובספר חבל נחלתו (ליברמן, סי׳ כה אות ט). אך אם אינו מביא לידי ריקודים ומחולות נראה שאין לאסור בזה, כי שירה בפה מעולם לא נאסרה.

ובספר הליכות שלמה (עמ׳ שסא) כתב משם הגרש״ז אוירבאך, ששמיעת פרקי חזנות ונגינות ״קלאסיות״ וכד׳ יש להתיר כשיש סיבה לכך. ע״ש. וכ״כ עוד שם (עמ׳ תיב), דהשירה שנוהגים בה איסור בימי ״בין המצרים״ אינה אלא מסוג השירים המעוררים לריקוד. [וי״ל ע״ד]. אולם בקונ׳ וספרתם לכם (סנדר, עמ׳ ח) כתב משם הגריש״א והגר״מ הלברשטאם, ומשם הגרח״ק שליט״א, דאין ראוי לשמוע חזנות. ובשם הגר״נ קרליץ כתבו (בנתיבות ההלכה ל״ט עמ׳ שנו) שאין לשמוע גם שירים המוקלטים גם כשאין בהם כלי נגינה.

ויש להוסיף מה שנסתפק בשו״ת דברי יציב (חלק או״ח סי׳ רמו) לגבי שמיעת שירה בכל ימות

יח. בשמחת מצוה כגון מילה [אפילו שלא בזמנה], או פדיון הבן [אפילו שלא בזמנו], או סיום מסכתא, או בר מצוה [ששלמו לו י״ג שנה ביום זה], מותר לשמוע שירי קודש המלווים בכלי נגינה, בימי העומר, שכל שהיא שמחת מצוה יש להקל בדבר. ולכן מותר להשתתף בתהלוכה ללוות הכנסת ספר תורה בימי הספירה, עם כלי זמר. אולם בשמחת בת מצוה הנכון לדחותה לאחר ל״ג בעומר. ובלאו הכי נכון מאד לעשות חגיגת בת מצוה רק באופן צנוע, בקרב בני המשפחה הקרובים. יח)

השנה, האם רדיו שמשמיע רק דברי חזנות דינו כשירה בפה, או דכיון שהוא ע״י כלי דינו ככנור ושאר מיני כלי זמר, שהוא בכלל גזירה של בשיר לא ישתו יין, ולהמבואר בגמ׳ (גיטין ז.) קאי אזמרא דמנא. ע״ש. וכ״כ בשו״ת שבט הלוי ח״ו (סי׳ סט). ודייקו מדכתב הרמב״ם (הל׳ תענית פ״ה הי״ד) ״וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר, וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר אסור לשמוח בהן״, דבא לרבות כל דבר שישמיע קול של שיר אפי׳ אינו כלי נגינה. ע״ש. וכ״כ בשו״ת היכל הוראה ח״ג (עמ׳ סז) משם אביו הגר״מ הלברשטאם.

וע״ע בשו״ת ציץ אליעזר חלק ט״ו (סי׳ לג) שכתב שכיון שבימי הספירה ובימי בין המצרים אסור גם בריקודים ומחולות, א״כ אסור אפי׳ אם השירה והזמרה היא ממה שהקליטו משירה וזמרה דפה, ושכך נוהגים.

ובשו״ת שבט הלוי (ח״ח סי׳ קכז) כתב לגבי שמיעת ניגונים מטייפ בימי המצרים, שכבר נתבאר בשבט הלוי (ח״ב סי׳ נז) שטייפ הוא כלי שיר גמור, וא״כ לא מבעיא בבין המצרים דאסור, אלא אפי׳ בכל השנה הוה בכלל כלי שיר כאשר מוכח ברמב״ם, על פי המבואר באורח חיים (סי׳ תקס). ולדעתי אפי׳ אם הטייפ נעשה משירה בפה, נהפך לכלי שיר, אלא שכהיום מקילים בזה אפי׳ המדקדקים, ויש ללמד עליהם זכות, ופעמים הרבה עושים לפקח עצבותי׳ ושרי, ובפרט בנשים שכיח זה. ע״כ.

ושם בח״ו (סי׳ סט) כתב, שלבושתינו ולצערינו כמעט נשכחה הלכה פסוקה זו של איסור שמיעת כלי שיר בזמן הזה, ואין לנו לימוד זכות גמור, ומיהו עכ״פ אלו השומעים הכלי שיר שמשמיעים זמר קודש וזמר מצוה לעורר הלבבות, או למי ששומע לפקח עצבונו, די״ל שהוא בגדר מצוה, כמ״ש מהרש״ג (חלק ב סי׳ קנה). אך פשיטא דאין זה נותן היתר ללמוד כלי שיר ולהחזיקו סתם על מנת לשורר סתם, וכ״ש מה שהולכים ללמוד במקומות אסורים, ובאים שם לידי איסור תערובת אנשים ונשים, וגם צריכים לשורר בפה ולהכשיל בקול באשה ערוה. וחלילה להחזיק בבית אורגן, שכולל כמה כלי שיר, ורבותינו ואבותינו הקפידו מאד על זה, ומי יתן שדורינו יבין שכל החיים שלנו וכל הנהגת הבית בית חרדי וירא ה׳ צריך שיהי׳ משוער על פי ההלכה וש״ע. ע״כ. [אמנם לפי המצב כיום אפשר יותר להקל להחזיק אורגן בבית. וכל ערום יעשה בדעת, וישתדלו לנהוג בתבונה, ולמעט קצת, כדי לזכור את ירושלים].

וגם בעיקר מ״ש שטייפ נחשב ממש כלי שיר אפי׳ שמשמיעים בו רק שירה בפה, לכאורה זה תמוה, שהטייפ או המחשב עצמו אינו כלי דוקא של שיר, אלא כלי המשמיע כל הקלטה שמשמיעים בו, כגון שיעור תורה וכדומה, וא״כ הוא כלי השמעה בלבד, ויש לדון על הקלטת או הדיסק מה מוקלט בהם, אבל המכשיר שמשמיע מצד עצמו א״א לקוראו כלי שיר. וכן המנהג פשוט להקל בשמיעת שירה בפה בקלטת או דיסק או במחשב, ואם אינם נביאים, בני נביאים הם].

מילה, או פדיון הבן, או סיום מסכתא, מותר לשמוע כלי נגינה

יח) **הנה** בכנה״ג (סי׳ תקנ״א הגהות בית יוסף אות ל״ג), כתב, שמותר להביא מנגנים בכלי שיר ביום המילה [בימי העומר] כיון שהיא שמחת מצוה, ואע״פ שהיעב״ץ אוסר אף בסעודת מילה, אין

יט. מי שבנו נעשה לבר מצוה ביום שבת הגדול, ורוצה לדחות את חגיגת הבר מצוה ולעשותה באולם בימי העומר, צריך שיקיים במקום סיום מסכת, וגם שחתן הבר מצוה ידרוש בדברי תורה, ואז מותר להביא תזמורת, אולם ראוי יותר אם אפשר להקדים את חגיגת הבר מצוה לעשותה בתחלת חודש ניסן. וכן אם הקטן נעשה לבר מצוה בליל שבת, ורוצים לערוך את החגיגה במוצאי שבת, הנכון הוא לערוך במקום סיום מסכת, כדי שתהיה סעודת מצוה. והמיקל בכל זה גם בלי סיום מסכת, וסומך על דברי התורה שחתן הבר מצוה מדבר בענינא דיומא, יש לו על מה לסמוך להביא שם כלי שיר בימי העומר. יט)

דבריו מוכרחים, ופשט המנהג אצל הספרדים להקל בזה, כמבואר בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' כ"א), וכ"כ בעיקרי הד"ט, וכ"כ בשו"ת מעשה אברהם (יו"ד סי' מח), וכן הסכים הגאון ממונקאטש בספר אות חיים ושלום (סי' רס"ה אות כ"ט) והשיג על חומרת היעב"ץ ושכן המנהג להקל.

והנה אע"פ שהאשכנזים אינם נוהגים להביא מנגנים ביום המילה, וכמ"ש בא"ר (סי' תקנ"א אות כ"ו) ע"ש. אך נראה שכתב כן דוקא בימי בין המצרים שאסרו מן הדין ריקודים ומחולות, אך בימי ספיה"ע שהוא רק מנהג, וכמו שכתבו בשו"ת אג"מ, ובשו"ת כפי אהרן עפשטיין, וע"ש דנראה שגם לאשכנזים יש להקל כשעושים סיום מסכת, ובפרט שעושים בימי ניסן שאין אומרים בימים אלה וידוי ונפילת אפים, יש להקל להביא כלי נגינה בשמחת בר מצוה ואף שהוא דחוי, כשעושים שם סיום מסכת, אף לבני עדות האשכנזים. [חזו"ע יום טוב עמוד רנט].

ובשו"ת קרן לדוד (סי' קיט אות ב) כתב, ע"ד שנסתפק (השואל) אם מותר למסור ס"ת לביהכ"נ בל"ג לעומר בתופים ובמחולות ובכלי זמר כנהוג, נראה פשוט שאין כאן בית מיחוש, ואפי' בשאר ימי הספירה אין טעם לאסור, כיון שהוא דבר מצוה. וכיו"ב כתבו המג"א (סי' תצג סק"א) ובמחצית השקל שם, שמותר לעשות אירוסין. ודוקא בשידוכין שהוא רשות לא התירו ריקודים ומחולות, אבל באירוסין מותרים גם בריקודים ומחולות, ונתינת ס"ת לביהכ"נ מצוה רבה היא, וממילא מותר לעשות ג"כ ריקודים ומחולות, ומכ"ש בל"ג לעומר שאפי' נישואין מותר וכו'. וע"ע בשו"ת חבלים בנעימים ח"ד (חלק או"ח סי' יא).

בר מצוה שלא בזמנה בראש חודש אייר - עם תזמורת

יט) על פי המבואר לעיל. והנה מחבר אחד כתב אודות חגיגת בר מצוה שלא בזמנו, דהמקילין להביא תזמורת בר"ח אייר גם בלי סיום מסכת, יש להם על מה לסמוך. ודימה זאת למה שדנו הפוסקים לגבי תספורת וגילוח בר"ח אייר, שיש שכתבו שנהגו להקל. וממילא ה"ה לגבי תזמורת שיש להקל בר"ח אייר אפי' בסעודת בר מצוה שאינה בזמנה. [תפלה למשה ח"ב סי' יז]. אולם מלבד שיש לחלק בעניני מנהגים בין תספורת לתזמורת, שרק לגבי תספורת יש שנהגו להקל בר"ח אייר. אבל מנא לן להקל גם לגבי תזמורת. ועוד, שהרי מרן כתב בב"י ובש"ע (סי' תצג ס"ד) דהנוהגים להסתפר בר"ח אייר טעות הוא בידם. וממילא ק"ו לגבי תזמורת שירים ומחולות באמצע ימי הספירה. ומה שנהגו נהגו, מה שלא נהגו אין להנהיג כן. וע' בב"י שם שכתב, ונ"ל שכיון שלא נהגו רוב העולם כן, טעות היא בידם. והיינו שלא נהגו להסתפר בר"ח אייר. וכתב המחבר הנ"ל, דאמנם בהגלות נגלות דברי הרדב"ז שכן נהגו רוב העולם במקומו, להסתפר בר"ח אייר, אילו מרן הב"י היה יודע מדברי הרדב"ז, הוה הדר ביה. ע"ש.

אולם אין לזה כל הכרח, ועכ"פ די לנו במה שנהגו לגבי תספורת, וגם זה הרי לדעת

כ. בימי העומר [עד ל״ג בעומר] אין לשמוע שירים המלווים בכלי שיר גם ביום שישי אחר הצהרים, וכן במוצאי שבת. וגם בראש חודש אייר. ומה שיש מקילין בזה ברדיו חרדי, הוא כדי למנוע מאחרים שישמעו שירים חילוניים, אבל כל מי שיראת ה׳ נוגעת ללבו, יחמיר בזה גם בערב שבת אחר חצות ובמוצאי שבת. [אא״כ נוהג לעשות בקביעות סעודת מלוה מלכא בכלי שיר דהו״ל סעודת מצוה]. ובמוצאי יום טוב אחרון רבים נהגו להקל לשמוע שירים בכלי שיר, במה שנקרא ״חג המימונה״. ואם חל שבת אחר יום טוב אחרון, שאז ליל המימונה נדחה, נכון לערוך סיום מסכת בליל המימונה. ואז יוכלו לשמוע שירים בכלי שיר. כ)

מרן אינו מנהג טוב. אבל אין לנו להקל בסעודת בר מצוה שלא בזמנה להביא תזמורת וכדו׳.

ואמנם מדברי הישׁ״ש (פ״ז דב״ק) והדגול מרבבה משמע דאפי׳ במסיבת בר מצוה שלא בזמנה, אם אומרים שם דברי תורה, נחשבת כסעודת מצוה, דלא גרע מסעודת חנוך הבית. בפרט שסעודה זו נעשית לכבוד מצות תפילין, וגם יש שם ד״ת. וגם לגבי אמירת וידוי יש שמקילין בזה גם ביום שהנער מניח תפילין לראשונה. וראה בילקו״י תפלה כרך ב׳ (סי׳ קלא). ועכ״פ הנכון הוא שיעשו שם סיום מסכת, והמיקל בזה גם בלי סיום מסכת, וסומך על דברי התורה שחתן הבר מצוה מדבר בענינא דיומא, יש לו על מה לסמוך להביא שם כלי שיר בימי העומר.

בימי העומר אין לשמוע כלי שיר גם ביום שישי אחה״צ, וכן במוצאי שבת

כ) הנה יש להמנע משמיעת שירים המלווים בכלי שיר גם בימי שישי אחר חצות ובמוצ״ש, דימי הספירה נינהו, ויש בהם מנהגי אבלות כידוע, ואף לא מתגלחים לכבוד שבת. אלא שבזמנו כאשר היה רדיו חרדי, אנשי הרדיו אמרו למרן זיע״א, שאם לא ישמיעו שירי קודש ביום שישי אחר חצות, או מוצ״ש, יהיו שישמעו שירים חילוניים, שירים חילוניים, ועוד אמרו לו ששירים אלו מקרבים את ישראל לצור מחצבתם, ואז מרן זיע״א הסכים להם שישמיעו שירי קודש המלווים בכלי שיר, כדי לקרב את ישראל, וכדי למנוע שישמעו שירים חילוניים עם מילות תועבה, וכל שכן אם נשים משוררות.

אך כ״ז כדי למנוע איסורא רבה שלא ישמעו שירים חילוניים, אבל בלא זה אין סיבה להקל לשכוח את האבלות על תלמידי ר״ע בימי שישי אחר חצות. ולכן יש להמנע מלשמוע שירים המלווים בכלי נגינה גם בימי שישי אחר חצות ובמוצ״ש. ובכל אבלות אין האבלים מחליפים בגדיהם הקרועים כבר מחצות היום ביום שישי, כידוע. אלא בסמוך לקבלת שבת ממש, רואים מכאן שאין לזה קשר להארת שבת המתחילה אחר חצות יום השישי.

ומה שחכ״א המציא מדעתו, שמותר לשמוע כלי שיר בספיה״ע ביום שישי אחרי הצהרים, כי צריך לקבל שבת בשמחה, ואיך אדם שכל השבוע מדוכא יכנס לשבת מדוכא? הנה המנהג שלא לשמוע כלי שיר בימי העומר אינו בכדי להיות בעצב, אלא בכדי שלא להרבות בשמחה יתירה המביאה לריקודים ומחולות, וכמ״ש הטור (סי׳ תצג). ומניעת שמיעת כלי שיר אינה גורמת לעצב, אלא רק מונעת ריבוי שמחה. וחידוש זה לא נזכר בדברי שום פוסק.

ומה שדימה למה שאין אומרים תחנון מן המנחה, הנה לפי זה היה לו להתיר גם במוצאי שבת, דאין אומרים תחנון עד חצות. אלא ודאי שהטעם כנ״ל, שאמירת תחנון מביאה עצב, ולכן נמנעים מלומר תחנון בזמנים שאין ראוי להתעצב בהם, וכן יש להימנע מכל מנהג שמביא לעצב, אבל דבר שמרבה שמחה שנהגו למונעו באבלות, אין להקל בו כלל.

ומה שהביא שכן דעת מרן זיע״א. זה אינו, שכל מה שמרן התיר הוא רק לרדיו כדי למנוע

מהמון העם לשמוע רדיו חילוני, וכן שמעתי ממרן זיע"א שאסר לשמוע שירים גם אחר חצות בער"ש, ורק בכדי שלא ישמעו רדיו חילוני התיר לתחנות הרדיו להשמיע, ויראי ה' לא יקשיבו. ומעולם לא התיר להשמיע שירים עם כלי נגינה בער"ש ובמוצ"ש בימי בין המצרים וספיה"ע.

אולם מה שנהגו שמשמיעים ברחובות קריה נגינות של שירי קודש בצופרים בכניסת שבת, כדי להזכיר לקבל את השבת, אין איסור בזה, ומותר אף לכתחלה. ואם אפשר נכון שישמיעו בערבי שבתות של הספירה שירים וואקליים שאינם מביאים לידי ריקוד.

נהגו להקל לשמוע שירים בכלי שיר, במה שנקרא "חג המימונה"

ובמוצאי יו"ט האחרון, ולמחרתו ביום אסרו חג, רבים נהגו להקל לשמוע ולהשמיע שירים בכלי שיר. ומטו ביה משמיה דמרן זצ"ל. [עיין ספר רבינו עמ' רמב]. והיינו מאחר שדין איסור ריקודים ומחולות לא נזכר להדיא בדברי מרן, לכן ביום אסרו חג שיש בו מצוה להרבות שמחה, נחשב שמחת מצוה, ואפשר להתיר שמיעת שירי קודש. ובפרט בחגיגות שנערכות בכבוד ויקר לכבוד אסרו חג כמו ב"מימונא", שאם הכל נעשה בקדושה לכבוד המצוה, ואין שם קלות ראש או חשש תערובת נשים וכדו', יכולים להשמיע שירי קודש. וכ"כ בשו"ת ויצבור יוסף (להגר"י בר שלום ח"ד סי' לז). ודלא כמ"ש בספר שערי ימי פסח (עמ' רמה). ויש שצידדו כן בשם הגרי"ש אלישיב.

ובחגיגה הנערכת ברוב עם המון חוגג נכון להתכונן מבעוד מועד שאחד המשתתפים יסיים מסכת, ובמעמד סיום המסכת שפיר יהיה מותר להשמיע שירים בכלי שיר.

ובעצם המנהג של חגיגת המימונה, הנה מנהג זה נעשה לכבוד אסרו חג, ואחרי חג הפסח, שהוא חג האמונה, ועיקר הסעודה עושים בשביל להביא חכמי תורה שידרשו בה בדברי תורה וחיזוק האמונה. אולם כאשר יש שם קלות ראש או תערובת נשים עם גברים, כל שומר נפשו ירחק משם כמטחוי הקשת. ורק אם נעשה הדבר בקדושה כדת של תורה, יוכלו להשתתף בהם, אם לא שהוא עוסק בתורה. והמקילין להשמיע אז שירי קודש לכבוד השמחה של אסרו חג, יש להם על מה לסמוך. ומרן אאמו"ר כתב ברכה לחגיגת המימונה באסרו חג הפסח תש"מ. וזת"ד: הנני מתכבד לברך את אחינו בית ישראל יוצאי צפון אפריקה, החוגגים את חג המיימונה באסרו חג הפסח, בצניעות ובמורא שמים בהתאם למסורת ישראל סבא, בברכת "תזכו לשנים רבות נעימות וטובות". חגיגה זו שנתקנה באסרו חג של חג הפסח, יסודתה בהררי קודש על פי מאמר חז"ל בסוכה (מה:), כל העושה איסור לחג באכילה ושתיה הרי זה כאילו בנה מזבח והקריב קרבן, שנאמר אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח. ובפירוש רש"י הביא, שהכוונה ליום שלאחר החג. [ועיין בשו"ת בית דוד (סי' רפב). ובמשנה למלך (פרק ו' מכלי המקדש הלכה י'). ובשו"ת תורת רפאל (סי' עח). ובשו"ת בנין שלמה (סי' לב). ובשו"ת שאלת שלום קמא (סי' יד). ובספר ראשית בכורים (דף מ:)].

אולם המיוחד שבחגיגה זו שנעשית דוקא באסרו חג הפסח, נראה לנו כי בהיות והובטח לנו ע"י חז"ל (ראש השנה יא:), בניסן נגאלו ובניסן עתידים להגאל, שנאמר ליל שמורים הוא לה' וכו', כלומר שליל חג הפסח משומר ובא לקראת הגאולה העתידה. [וראה בפירוש רש"י סוכה (מא.). ובריש חזו"ע פסח בשם מעשה רוקח]. ונאמר כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, ויש לפרש הכוונה כמ"ש הגר"ח אבולעפייא (הובא בספר שארית יעקב אלגאזי פר' וזאת הברכה דף קנה. ששמע מפה קדשו) על פסוק יפקוד ה' על צבא המרום במרום, דלכאורה הוא כפל לשון צבא המרום במרום. אלא הכוונה שלעתיד לבא יפקוד ה' על שרי אומות העולם, על כל שר ושר בפני עצמו בשעה שהוא מרומם, והוא מרומים ישכון, כמו במצרים שפקד על שר מצרים במזל טלה במילוי הירח ט"ו בניסן, בעת התעצמותו וגדולתו, והשפיל גאים עדי ארץ והכניען לפני ישראל. וכן לעתיד לבא יעשה הקב"ה כן לכל שרי אומות העולם. ע"ש. והנה עבר חג הפסח, ורובו של ניסן, ולדאבון לב עדיין לא נושענו, ואכתי לא חזינא כהאי סימנא, לכן מצאו חכמי ישראל לנכון לחזק ידים רפות ולאמץ

ברכים כושלות, לחגוג את חג "האמונה", ולעודד אותנו לצפות לישועה, כאמור: אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא לא יאחר, וצדיק באמונתו יחיה. (וכן כתב בספר זכור לאברהם עמ' רכ"ו, בשם ר' אברהם חמוי שכן כתב בשם בית מועד).

ואיתא במכילתא, נורא תהלות עושה פלא, אעשה לבנים מה שלא הראתי לאבות, שנסים וגבורות שאני עתיד לעשות עם הבנים הם יותר ממה שעשיתי לאבות, וכ"ה אומר כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות. ע"כ. ולכאורה הדברים סותרים זה את זה, שאומר שאעשה לבנים יותר ממה שהראתי לאבות, ולבסוף מביא הפסוק כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות. אולם נראה שלשון פלא אינו אלא על דבר מופלא שאדם מופתע ממנו, ואם יגזור השי"ת להכות באויבי ישראל כסדר המכות שבמצרים, דצ"ך עד"ש באח"ב, יאמרו הבנים, מאי קא משמע לן כבר אנו יודעים מכל המכות האלה. למשל בשעה שיצא לאור ענין הטלפון, אדם פוגש את חבירו ומודיעו שעתה יצא פטנט חדש, שאדם מחייג מספר פעמים ומדבר עם בנו שבארצות הברית, והוא מתפלא מאד על זה, כי היאך יכול להיות כדבר הזה, איך יתכן שישמעו את קולי בארצות הברית. היום הרגל נעשה טבע, ואם לא עונים מארצות הברית, טלפון מקולקל הוא זה וצריך להביא טכנאי לתקנו. כך אם הקב"ה יחזור על המכות שבמצרים, על אומות העולם שונאי ישראל, אין כאן לא חידוש ולא פלא, שאפי' תינוקות של בית רבן יודעים אותו. לכן השי"ת ממציא מכות חדשות להכות בשונאיהם של ישראל, כמו שכתוב נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים. ועל זה נאמר כימי צאתך מארץ מצרים אראנו "נפלאות".

ונאמר (תהלים יד, ז), מי יתן מציון ישועת ישראל בשוב ה' שבות עמו יגל יעקב ישמח ישראל. ואילו שם במזמור (נג, ז), נאמר, מי יתן מציון ישועות ישראל בשוב אלהים שבות עמו יגל יעקב ישמח ישראל. ויש לבאר ענין השינויים הללו. כי הנה גאולת מצרים היתה ע"י שליח הוא משה רבינו, ואף הגאולה של בית שני היתה ע"י שליח נחמיה וחבריו. לכן כשם שהשליח בשר ודם ואינו נצחי כך הגאולה אינה נצחית, וזהו ישועות ישראל בלשון רבים, ישועה ושוב פעם ישועה, מפני בשוב "אלהים" בשוב עמו, כמו שנאמר ראה נתתיך אלהים לפרעה. אבל "ישועת" ישראל, שנושע ישראל תשועת עולמים זהו בגאולה העתידה להיות ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, שנאמר בשוב ה' שבות עמו, אז יגל יעקב ישמח ישראל, שהיא גאולת עולמים. (ועיין מדבר קדמות מערכת ת אות כ).

וכבר אמרו בילקוט (הושע סי' תקיט) על הפסוק וארשתיך לי באמונה, גדולה האמונה לפני מי שאמר והיה העולם, שלא נגאלו אבותינו ממצרים אלא בזכות האמונה, שנאמר ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל ויקדו וישתחוו. ובשכר האמונה שהאמינו ישראל שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה, שנאמר ויאמינו בה' ובמשה עבדו, אז ישיר משה וכו'. וכן אמרו במדרש (שמות רבה פר' כב), שלא זכו ישראל לומר שירה על הים, אלא בזכות האמונה. ע"ש. וכ"ה אומר (תהלים קו, יב), ויאמינו בדבריו ישירו תהלתו. וכן אתה מוצא שאין הגליות מתכנסות ובאות לארץ ישראל אלא בשכר אמונה, כמו שנאמר פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים. וכ"ה אומר אתי מלבנון כלה אתי מלבנון תבואי תשורי מראש אמנה. וכן יהושפט מלך יהודה היה אומר לעם האמינו בה' אלהיכם האמינו בנביאיו והצליחו. (דברי הימים ב כ). ועוד יש לומר כי בשביעי של פסח הצליחו ישראל וזכו בבזת הים, שהיתה יותר חשובה מהביזה של יצי"מ, וכמו שאמרו כנפי יונה נחפה בכסף זו ביזת מצרים, ואברותיה בירקרק חרוץ זו ביזת הים. [וכן כתב בספר שופריה דיוסף (חלק או"ח סי' יא, עמ' עח) בתוספת טעם].

עוד כתב מרן אאמו"ר: אחי ורעי, נודע לכל באי שער עירנו, כי בשנים קודמות לא רציתי להשתתף במסיבות המיימונה, אשר נהפכו בידי אנשים חילוניים למסיבות של חינגא והוללות, עם דברים הרחוקים מהצניעות היהודית, אשר כל בעל נפש סולד מהם. ולכן למרות שלחצו עלי אותם חוגים להופיע בפני החוגגים ולברכם, סירבתי לעשות כן כדי שלא לתת יד לפושעים, המסלפים את מסורת החג הזה שעיקרו נוסד לשם אמונת

כא. בליל ל״ג בעומר ולמחרתו נוהגים להקל לשמוע שירים מכלי נגינה, וכל שכן מטייפ ומחשב וכדומה, לכבוד ההילולא של התנא רשב״י ע״ה. ומותר לשמוע כלי שיר גם כשלא עורכים הילולא לכבוד רשב״י, וכן אדם בביתו, מותר לו לשמוע כלי שיר. וגם במוצאי ל״ג בעומר מותר לשמוע כלי שיר, דהואיל ואישתרי אישתרי. כא)

כב. יש נוהגים לערוך הילולא בי״ד אייר, לכבוד התנא רבי מאיר. ומביאים כלי שיר, והרבנים אומרים דברי תורה ומוסר. ומחשיבים זאת כשמחה של מצוה שמותר לעורכה בימי העומר עם כלי שיר. אך הנכון הוא לשלב זאת עם סיום מסכת, כדי שיוכלו להשמיע שירים מכלי שיר בימי העומר. כב)

חכמים להתברך מפי רבני ישראל. עתה כאשר הוסדרו הדברים, והחגיגות נערכות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, על טהרת הקדש, אני שמח להשתתף עמכם בשמחתכם, ולהביא בפניכם את ברכת החג תזכו לשנים רבות נעימות וטובות. ואתם הדבקים בה׳ אלהיכם חיים כולכם היום. ואני מאחל לכל שלומי אמוני ישראל חוגגי המימונה שיתברכו בכל הברכות שבתורה, כאמור: ובאו עליך כל הברכות האלה והשיגוך, כי תשמע בקול ה׳ אלקיך. מי יתן מציון ישועת ישראל.

בליל ל״ג בעומר ולמחרתו נוהגים להקל לשמוע שירים מכלי נגינה

כא) כמ״ש מרן בב״י ״ודע דכשם שמותר להסתפר מל״ג ואילך כך מותר לישא אשה, דכיון שפסקו אז מלמות למה יהא אסור לישא אשה״. וכ״כ הרד״א (עמ׳ רמה). ורבינו [הטור] שלא הזכיר אלא שמסתפרים, נקט חדא מנייהו. ובדרכי משה (אות ב) הוסיף, דכן הוא במנהגים שלנו (מהר״א טירנא עמ׳ סו) דשרי. וכ״פ הרמ״א (בסעי׳ א) ״מיהו מל״ג בעומר ואילך הכל שרי. (אבודרהם ב״י ומנהגים). ולא גרע מריקודין ומחולות של רשות בל״ג בעומר שמותר, כמ״ש בפמ״ג (א״א סק״א). שהרי הוא כיו״ט, וידוע מהאר״י ז״ל שרצון הרשב״י שביום זה ישמחו בהילולא דיליה [נ״ג]. ובפרט אחר שהתרנו לשמוח במסיבה הנערכת לכבוד רשב״י, והואיל ואישתרי אישתרי, וא״א לדקדק שרק כשעורכים הילולא ישמעו כלי שיר, ואילו בשאר היום לא ישמעו שירים, דיום זה הוא יום שמחה להתגלות הזוה״ק, ולהמשכיות של התורה בלימוד חמשת התלמידים של ר״ע, ולכן כל היום מותר בשמיעת כלי שיר. וכמבואר דין זה בילקו״י (מועדים עמ׳ תל, וימים נוראים עמ׳ קמ).

ויש מי שהעיר היאך מקילין בשמיעת שירים בליל ל״ד בעומר, שהרי רק לגבי ל״ג בעומר יש לומר שנחשב כיו״ט. וי״ל שהקילו בזה מטעם ס״ס, שמא כדעת המתירין כבר מליל ל״ג, ושמא אף בלילה אמרינן מקצת היום ככולו (עי׳ בתוה״א לרמב״ן דפו״ח נד: ובר״א מן ההר נזיר טז. והרדב״ז ח״ג סי׳ תקנט בשם הרמב״ם), משא״כ לענין נישואין ותספורת שמפורש במרן לאסור. ובפרט בד׳ שעות ראשונות של הלילה, שכתב בכה״ח (אות לא) בשם עוד יוסף חי שאם עולה לישן בליל ל״ד בעומר בתוך ד׳ שעות לא יאמר תחנונים, וכדין מוצ״ש ור״ח. ע״כ. וא״כ תוך ד׳ שעות לתחלת הלילה קיל טפי, ואפשר שעד חצות. וכ״ש שמיעת שירים מטייפ וכדו׳ דקיל טפי, ע׳ היטב ביחו״ד (ח״ו סי׳ לד). ובלא״ה כבר נתבאר שיש טעם להתיר מדין הואיל ואשתרי אשתרי. בפרט שדין זה קל הוא, שאינו מפורש בקדמונים להדיא לאסור.

הילולת רבי מאיר בעל הנס - בי״ד אייר

כב) על פי המבואר בשו״ת יחו״ד ח״ו (סי׳ לד) דבשמחת מצוה מותר להשמיע שירים המלווים בכלי נגינה. וכמ״ש בכיו״ב בשיורי כנה״ג (סי׳ תקנא הגהות בית יוסף אות לג) שמותר להביא

מנגנים ביום המילה. וכן פשט המנהג כמ״ש בחיים שאל ח״א (סי׳ כא). ואמנם שם לא דיברו מענין הילולא, ולכאורה מדברי הים של שלמה (ב״ק פ״ז סי׳ לז) והחוות יאיר (סי׳ ע) משמע דהילולא אינה בכלל סעודת מצוה, שהרי מנו שם כל סעודות הנחשבות סעודות מצוה, ולא מנו סעודות ההילולא לצדיקים. אך יש לומר מצד דברי תורה הנאמרים שם. ועיין ביבי״א ח״ג (או״ח ס״ס יא) שכתב, שאין ללמוד מהילולא דרשב״י לשאר הילולות הצדיקים. ומשמע דשאר ההילולות אינם בגדר סעודת מצוה. אולם בספר עלי תמר (על הירושלמי דמאי פ״ד ה״ב) כתב דהא דאמרינן שם ״אמר רב חסדא כאן שנינו שאסור לחבר שיאכל בסעודה שאין לה שם״, הוא משום דכל סעודה שאין לה שם, אינה סעודת מצוה, ולפ״ז הגדר של סעודת מצוה היא האם יש לה שם מיוחד. [והוא כפי׳ הפני משה שפירש ״שאין לה שם. **בפני עצמו**״. אבל הרידב״ז שם פי׳ ״פירסום״. ולפי זה סעודות הילולא אין הכי נמי חשיבי סעודות מצוה].

ולגבי י״ד באייר, ראה בספר תורה בציון (להגרב״צ מוצפי עמ׳ קיט והלאה) **וכתב** שאין שום מקור לזה שזה יום פטירת התנא האלקי רבי מאיר בעל הנס, וגם בטעמי המנהגים (עמ׳ רסב) הביא בשם הרב מרגליות שאין זה יום פטירתו של ר״מ. ולפ״ז אין להקל בשמיעת כלי שיר ביום זה. אא״כ נאמר כד׳ העלי תמר, דכיון דיש לזה שם מיוחד ופירסום, אפי׳ שאינו התאריך מהני. והטעם שקבעו את יום י״ד אייר ליום הילולתו הוא: א׳ מפני שאינו חל בשבת, ויכולים לנסוע להשתטח על קברו ולהדליק נרות לעילוי נשמתו. (ועיין במה שכתב עוד בקובץ משנת יוסף גליון יט סי׳ ל׳, שכתב שעיקר המנהג להדליק נר לכבוד הצדיקים, הוא דוקא לכבודו של התנא רבי מאיר בעל הנס). ב׳. מפני שהוא מהימים שאין בהם תחנון. ג׳. מפני שבדרכם להילולת רשב״י היו חונים ג׳ ימים לפני כן בקבר רבי מאיר בעל הנס ע״ה. ד׳. מפני שהוא יום חנוכת בית כנסת ובימ״ד במקום מצבת קבורתו (בשנת תרכז). ועיין בשד״ח ח״ו (עמ׳ 140) שדיבר על מה שחידשו רבני דורו, לעשות הילולא בי״ד באייר על קבר ר״מ, כמו הילולת רשב״י, וחנוכת ביהכ״נ ליד ציון ר״מ התקיימה בי״ד באייר, וקרו ושנו בתורתו של רבי מאיר, ואחרי כן היה ששון ושמחה, וענו ואמרו כן נעשה בכל שנה ושנה. ונקבע יום זה להרבות שמחה, ומדליקין המנורה וכו׳, ע״ש.

והביאו בשם גנזי ירושלים שהרב רפאל מאמן, המכונה המלאך רפאל, הוא זה שהנהיג את הילולת רבי מאיר בטבריה. ועכ״פ אין זה מנהג קדום, ועל כן הנכון הוא שיערכו סיום מסכת, ואז הסעודה תיחשב לסעודת מצוה ויוכלו לשמוע כלי שיר בסעודה זו.

סגולת הצדקה והתפלה בזכות רבי מאיר בעל הנס

וסגולה בדוקה ומנוסה להינצל מכל צרה, לתת צדקה לע״נ רבי מאיר בעל הנס, ויאמר פעמיים ״אלהא דמאיר עננני״ (ראה בשד״ח אס״ד מע׳ א״י אות ז). וכתב הגרי״ח בס׳ בניהו בן יהוידע (ר״ה יז:), דה״ט למנהג ישראל שנודרים בעת צרה נדרים לע״נ רבי מאיר זיע״א, ומוצאין בזה תועלת והצלחה, משום שרבי מאיר הוא מרא דשמעתא (ר״ה יז:) שמועלת תפלה ליחיד גם אחרי גזר דין, ולכן נודרים ומבקשים בזכותו שהוא יהיה מליץ טוב על פי סברתו. וז״ש (משלי ד, כ), בני לדברי הקשיבה לאמר״י הט אזנך, לאמר״י אותיות למאיר, הוא רבי מאיר דסבירא ליה שתועיל התשובה ליחיד גם אחר גזר דין.

וכתב בס׳ כתר שם טוב (די״ז ע״ג) בשם הבעל שם טוב הקדוש זיע״א, שמי שבא לסכנה וצריך לנס, אזי יתן ח״י מטבעות גדולים בשביל נרות לביהכ״נ, ויאמר בפה מלא, אני נודר אותן ח״י מטבעות לנרות, בשביל נשמת רבינו מאיר בעל הנס, אלהא דמאיר עננו, אלהא דמאיר עננו. ויפרט בקשתו בפרטיות. ואח״כ יאמר, ובכן יה״ר מלפניך ה׳ אלהינו ואלהי אבותינו, כשם ששמעת את תפלת עבדך מאיר ועשית לו נסים ונפלאות, כן תעשה עמדי ועם כל עמך ישראל הצריכים לנסים נסתרים ונגלים, אכי״ר. ע״כ.

ובפלא יועץ (ע׳ בית הכנסת) כתב, שבכל בוקר יתנדב צדקה לע״נ ר׳ מאיר בעל הנס,

ויאמר: הנני מוכן ליתן צדקה לעשות נחת רוח ליוצרינו ועילוי שכינת עוזנו וכו', ולע"נ רבי מאיר בעל הנס, כדי שזכות רבי מאיר בעל הנס יגן בעדנו שנעבוד את בוראנו עבודה שלימה עבודה תמה לאורך ימים ושנות חיים, ולא תאונה אלינו רעה ונגע לא יקרב באהלינו, וכדי שבזכות רבי מאיר יהיה כל זרעי זרע קדש זרע אנשים שלמים במדות ובדעות בכל מיני שלימות, אלק"א דר' מאיר עננ"י. ע"כ.

אמנם הנכון לומר אלקא דמאיר עננ"י, ולא ד'רבי' מאיר. וכמ"ש מהר"ח פלאג"י בשו"ת לב חיים (ח"ב ר"ס קס), ומ"ש מרן החיד"א בס' עבודת הקודש (כף אחת סי' ג), שיאמר אלהא דר' מאיר עננ"י, יש להגיה בדבריו, וצ"ל אלהא דמאיר עננ"י בדוקא. וכן כתבו המקובלים. וכ"כ במועד לכל חי (סי' יא אות כח). [וכ"ש לפמ"ש המהרש"א (ע"ז יח:) שהכוונה בזה, אלהא דמאיר, המאיר לארץ ולדרים עליה, הוא יעננו]. וכן מנהגנו בסליחות לומר עננו אלהא דמאיר, ולא אומרים עננו אלהא דר' מאיר. וכעין מ"ש בס' חסידים (סי' תת) שהמתפלל על אביו, אל יאמר רפא נא לאדוני אבי וכו', או רפא נא לאבא מארי וכו', שהרי שלמה אמר דוד אבי, וכן אלישע אמר ה' אלהי אליהו, ולא אמר אדוני אליהו. ע"כ. וכן אמר הרה"ג המקובל רבי מאיר אבוחצירא זצ"ל שיש לומר בסליחות עננו אלהא דמאיר עננו. והו"ד בהליכו"ע (ח"ח עמ' נב).

ומרן החיד"א בפתח עינים (ע"ז יח:) כתב, שנשתרבב המנהג בכל גלילותינו שעל כל צרה שמתפלל האדם עליה אומר אלהא דמאיר עננ"י ונודר שמן או צדקה לעילוי נשמתו של ר"מ. וכתב הרמ"ע במאמר חיקור דין (סוף ח"א) שיכוין למה שכיון ר' מאיר באותה כוונה, ולכן הנוהג כן יכוין בדעתו שיענה באותה כוונה שכיון ר"מ (בעת שאמר כן לשר בית הסוהר), וינצל. ע"כ. [וע' בברכ"י (יו"ד סי' רג סק"ב והלאה) שמותר לנדור לצדקה לזרוזי נפשיה. כמ"ש הרדב"ז (ח"ג סי' תמא). ומכלל הדברים הנ"ל יש סמך למה שנהגו רבים לנדור לר' מאיר כדי שישיג דבר זה או ריוח זה. ובעת שיאמר "אלהא דר' מאיר עננ"י יכוין לכוונה שכיוון ר"מ בזה, שנענה בה שר בית הסוהר].

ובמ' עתרת החיים (סי' נב אות ח) כתב, שנהגו שהשרוי בצרה יפריש מעות לצדקה או שמן למאור או נר לעילוי נשמת ר' מאיר, וכן נהגו באיזמיר ובכל תפוצות ישראל, שכל הנמצאים בעת צרה ומצוקה וכן הולכי דרכים ובנהרות נודרים לע"נ רבי מאיר בעל הנס, וצריך לקיים נדרו לשולחו לעה"ק טבריה וכו', וזהו מנהג פשוט וברור בכל העולם. ומניה לא תזוע, ואין ליתנו למוסד אחר, שאז אינו יוצא י"ח בזה. [וכתב ג"כ דצ"ל כלשון הזה בדוקא: "אלהא דמאיר עננ"י וכן ראוי לנהוג].

ומי שנדר מעות עבור נרות לע"נ רבי מאיר בע"נ, ורצה לשנות אותם לצרכי עניים וג"כ לע"נ רבי מאיר בע"נ, האריך בזה בשו"ת יהודה יעלה אסאד (ח"א יו"ד סי' שטו), שהעיקר בזה כדברי מהרי"ל דיסקין, שהסכים בזה, שזה מנהג שנהגו העם מעצמם בזה להדליק נר לכבוד נשמתו, ופשיטא שעדיף לעשות מצוה דאו' ממש בשביל עילוי נשמתו, כדי לעורר בזה זכותו דר"מ להגן עלינו, כמו צדקה לעניים, וכ"ש החזקת העניים לומדי תורה, ואם נהגו לכבדו ולעורר זכותו בנרות בלבד משום לשון נופל על לשון ודמיון שמו ונשמתו נר המאיר לנשמת ר' מאיר, ק"ו בנר מצוה ממש, ובן בנו של ק"ו בתורה אור. ויותר כבוד עושה בזה לנשמת ר"מ בעה"נ, ממה שידליק בו נרות. ואנן סהדי שאילו ידע הנודר כן, שיותר זכות היא לו אם יעשה במעות אלו מצוות, והחזקת תורה, ודאי היה נודר באופן כזה, ודומה א"כ לנדרי שגגות. וניחא ליה לנודר בתקנתינו שיתן מעות שנדר על נרות לגבאים דמפקחים בצרכי עניי ארץ הקודש. ע"כ. והשיג ע"ד מהר"ש קלוגר שהחמיר בזה. [ובשו"ת בית יצחק (א"ח סי' יט) כתב שהגאב"ד דבריסק גזר בחרם שאפי' אם נודר אחד בפירוש על נשמת ר' מאיר בעל הנס להדליק נרות לבהכ"נ, המעות שייך לארץ ישראל. וע"ש].

ובתשובת מהרש"ם (ח"א סי' קצג) דן באנשי העיר שנהגו ליטול מקופות רבי מאיר בעל הנס, שנדרו אותם לטובת עניי אר"י, לתת ממעות אלו לטובת עניי העיר. אם יש היתר לזה, משום שכך נהגו. כיון שבדיני ממונות אמרו מנהג מבטל

הלכה, שעל דעת כן עושים. וכתב הנמוק״י (ב״ב קמד:) שזה במנהג שהוא בתנאי בני העיר. ובב״י (חו״מ סי׳ קט) מבואר שבמנהג פשוט תולין שכך הסכימו עליו הראשונים. ע״ש. ומ״מ זה לא שייך במנהג שאינו ברור, דשמא אין הכל יודעים ממנהג זה. וגם אם יכריזו לפרסם בעיר, יש לחוש שאנשים ממקום אחר שאין יודעים מהמנהג, ג״כ נודרים לקופת א״י. ע״ש. וראה עוד בשו״ת אמרי אש (יו״ד סי׳ קב) ובהגה שם.

והרב אמת ליעקב ניניו (שפת אמת דף קכ״ד) כתב, שהמתנדב לרבי מאיר בעל הנס, אינו יוצא ידי חובת נדרו עד שיגיענו לעיר הקודש טבריה. [אך זהו לנוהגים לידור דוקא לעיר טבריה, משא״כ אם מתחלה קובעים כמה קופות]. ומה שסיים שם, שאפי׳ אם ידור לשם עניי עירו, ותלי זיניה ברבי מאיר בעל הנס, הרי הוא בסוג נודר ואינו מקיים עד שישלחנו לעיר קדשנו טבריה. הנה בשו״ת לב חיים (ח״ב סי׳ קס) חלק עליו, שאם מפרש לעניי עירו, שפיר דמי, ורק הנודר סתם, הוא לטבריה אתר מותביה דרבי מאיר בעל הנס זיע״א.

וע״ע בשד״ח (ח״ד מע׳ א״י אות ז) בשם הרבנים, שאין רשות לשנות, אלא נדרי רבי שמעון בר יוחאי לצפת, ונדרי רבי מאיר בעל הנס לטבריה, והורו לו מקור גזרת מרן ומהר״מ אלשיך ז״ל. ע״כ. וכ״ז תלוי אם נתפשט המנהג. ובשו״ת חת״ס (ח״ו סי׳ כז) התיר לחלק מעות רבי מאיר בעל הנס לעניי העיר, דשם מתחילה היו עושים אותם עבור הדלקה או לעניי עירם, והוא הפעם הראשונה ששלחם הרב לעניי א״י, ולא נתפשט מנהגם כן.

האם נכונה השמועה שרבי מאיר קבור מעומד

והנה קרוב לחמי טבריה, יש ציון אבנים זקוף במישור, ושם מתקבצים להתפלל ערב ובוקר, ואומרים כי שם נקבר צדיק בשם רבי מאיר, שנשבע שלא ישב עד כי יבא שילה ונקבר מעומד. ואיננו סתם רבי מאיר דמתניתין. ויש שכתבו לפקפק בזה. וראה בספר תורה בציון (עמ׳ קלא).

ובשם איגרת יחוס האבות כתבו, שזה נאמר לגבי קבר רבי ירמיה, שהוא בדרך מחמי טבריא לכפר ר׳ ירמיה. ובס׳ ימי מוהרנ״ת (ח״ב אות קמז) כתב כן, שאחרי שביקרו בקבר התנא ר״מ בעל הנס, רחצו בחמי טבריה, והלכו משם לקבר ר׳ ירמיה שנקבר מעומד, כמו שאמרו רז״ל. וצויין שם לירושלמי מס׳ כלאים (פרק ט הלכה ג). וכ״ה בס׳ חיבת ירושלים (גולת תחתיות אות ח) כשהולכין מבית החיים לדרום לחמי טבריא, יש גל אבנים בצד הדרך, ואומרים העולם כי שם קבור ר׳ ירמיה מעומד.

אך בלשון הירושלמי שם יש לפרש שנקבר על צידו, וז״ל: רבי ירמיה צוה לפני מותו, להלבישו לבנים תפורים, ובגדים שהיה רגיל בחיו, ושיתנו מנעלים ברגליו, ומקל בידו, ויתנו אותו על הצד, שאם יבא משיח יהיה מוכן מיד לקבל אותו. ע״כ. וע׳ בביאור הגר״א (יו״ד סי׳ שסב).

ומ״מ מצינו שכבר נשאל בזה רבינו האר״י בס׳ שער הגלגולים (הקדמה לז) וז״ל, בדרום טבריה, בלכתך אל מרחצאות המים החמין, יש שם קברות הצדיקים רחוקים זמ״ז, ר׳ מאיר, ור׳ ירמיה דאפקוהו מבי מדרשא, ועוד וכו׳, וכמו שנזכר בספר היחוס, וכמו שאומרים העולם. ונלע״ד כי הודה לי מורי ז״ל על ר׳ מאיר, שהוא קבור מעומד כמו שאומרים בני אדם. ע״כ.

וכתב הגרי״ח בס׳ בניהו בן יהוידע (ר״ה יז:), שהטעם שר׳ מאיר בעל הנס זיע״א נקבר מעומד, לרמוז כי הוא עמוד גדול עומד לישראל להושיען בעת צרה. ושם (קידושין לו.) כתב, באופן אחר, דהטעם שנקבר רבי מאיר מעומד, כמ״ש מהרח״ו, מפני שבסברתו שפסק להלכה (קידושין שם) שאפי׳ עובדי עבודה זרה קרויים בנים למקום, בזה נעשה עמידה לישראל בעולם, דאין נופלים אפי׳ כשאין עושין רצונו של מקום. ובספרו בניהו (עמ״ס סוכה מה.) שביאר אופן שלישי בזה, שקברו את רמבע״נ מעומד, כדי לרמוז שזכותו דומה לעץ הנטוע ועומד על עומדו ולא לעץ תלוש השוכב על צידו, לפי שזכותו עדיין עומדת ומגינה על העולם לדורי דורות, כאשר היה מגן בחייו.

כג. מותר לעשות אירוסין, הנקראים "תנאים" בימי הספירה, וימעטו בשמחה, שיהיו רק משוררים בפה, ולא בכלי שיר, ומותר לחלק מגדנות ומיני מתיקה. אבל ריקודים ומחולות של רשות כבר נתבאר לעיל שאסורים בימי הספירה. [מגן אברהם (ר"ס תצג). ואחרונים שם. ובקובץ נועם כרך י"א (עמ' קמ)]. וריקודים מעורבים [בנים ובנות] אסורים לעולם, והוא עוון חמור. כג)

כד. פשט המנהג אצל כל הספרדים ובני עדות המזרח שלא להסתפר בימי הספירה עד יום ל"ד לעומר בבוקר, ואינם מסתפרים ביום ל"ג בעומר כמנהג האשכנזים, אלא בל"ד לעומר בבוקר. ולאחר מכן מותר להסתפר בכל עת שירצה. כד)

והביאו מהגהות הגאון בעל מנחת אלעזר על הירושלמי, שכתב, דלולי דמסתפינא הייתי אומר שזה ט"ס בשער הגלגולים, והכוונה לרבי ירמיה, שביקש שיתנו לו מקל בידו, כדי שיהיה מוכן ללכת מיד.

ודע, שהנכנס לציון רבי מאיר בע"נ אינו צריך ליטול ידים בצאתו משם, כמו בכל קברות הצדיקים שאינם בתוך בית הקברות. וכן מותר להתפלל שם [גם ליד המצבה], אע"פ שאסור להתפלל בבית קברות. דהקבר הוא לבדו, ולא בתוך בית קברות.

כג) **ראה** בשו"ת זכרון יהוסף שטיינהרט (סי' יז). ודרושי הצל"ח (דרוש כט אות יט). וסידור דרך החיים (דף קסח ע"ג). ושו"ת מהר"י אסאד (חלק או"ח סי' צא). יערות דבש (דף כא ע"ד). ושו"ת ישכיל עבדי ח"ה (חלק אהע"ז סי' פז אות ג-ד). ובשד"ח (מערכת ק כלל ז). ובביאה"ל (סי' שלח ס"ג ד"ה להקל). ובשו"ת אג"מ ח"ד (חלק או"ח סי' לה). ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי' קיא). [ילקו"י מועדים עמוד תל. ובחומר ריקודים מעורבים, ראה באוצר דינים לאשה ולבת עמוד תשצז].

לא להסתפר בימי הספירה עד יום ל"ד לעומר בבוקר

כד) **הנה** מרן הש"ע (סי' תצ"ג), פסק, שנוהגים שלא להסתפר בימי הספירה מפני שתלמידי ר"ע מתו מפסח ועד פרוס עצרת, (כמו שאמרו ביבמות סב:), ופסקו מלמות ט"ו ימים לפני חג השבועות, ואע"פ שגם ביום ל"ד לעומר מתו, מ"מ אנו אומרים מקצת היום ככולו, ולכן מותר להסתפר ביום ל"ד לעומר בבוקר. וכתב על זה הרמ"א, שמנהג בני אשכנז אינו כן, אלא מסתפרים בל"ג לעומר, ומ"מ אין להסתפר אלא בל"ג לעומר עצמו, ולא מבערב. ע"כ. וכתב הפמ"ג, דאף שגם ביום ל"ד מתו, דמשום זה החמירו גם כל ליל ל"ד עד הנץ, אפשר דעיקר ההפסקה היה ביום ל"ג, וביום ל"ד מתו רק מעט. [משנה ברורה סק"ז].

ובספר אול"צ (חלק ב מבוא ענף ה אות ה) ובח"ג (פרק יז-ו), כתב, שבדברים שאפשר להחמיר כרבינו האר"י ז"ל, יש להחמיר בהם, ואע"פ שהש"ע כתב להקל, וכגון תספורת בספיה"ע, שדעת מרן בש"ע (סי' תצג ס"ב) לאסור תספורת עד ל"ג בעומר, ואילו בשער הכוונות (פ"ו ע"ד) מבואר לאסור תספורת עד חג השבועות. ולכן אין להסתפר עד ערב חג שבועות.

אולם במחילה מכ"ת, הנה נודע שכבר פשטה ההוראה אצל רוב ככל גדולי הדורות, חכמי הספרדים וגאוני אשכנז, להורות לכל כדברי הפשטנים, וכפי המבואר ברא"ם וברדב"ז, ובד' המהרי"ט אלגאזי, ובשאר הפוסקים הנ"ל, כיעויין לקמן במש"כ לגבי שילוח הקן בימי העומר, שאין לחוש לדעת המקובלים בכה"ג, ובעוד דוכתי. [יבי"א ח"ג סימן כו. ויחו"ד ח"ד סימן לב אות כ'].

גילוח בימי העומר לאבל שמלאו ל' יום שלו בתוך ימי העומר

וע"ע בב"ח (סי' תקנא), **שאבל שחל יום ל' לאבלו בתוך ימי בין המצרים**, (שמנהגם שלא להסתפר החל מי"ז בתמוז, כמו שכתב הרמ"א סי' תקנא ס"ד), **מותר לו להסתפר**, שכיון שאינו אלא מנהג, **אין להחמיר בו לאבל**. וכן כתבו שירי כנה"ג (שם הגהות בית יוסף אות טו), המג"א והט"ז שם. **הילכך גם למנהגינו שאין מסתפרים אלא עד יום ל"ד בבוקר**, כיון שהמנהג שלא להסתפר בימי הספירה אינו מן הדין, אלא מנהג, כל שחל בהם יום ל' לאבלו, יכול להסתפר ביום מלאת השלשים. וכ"כ בשו"ת **פני אהרן** (או"ח סי' יט). **גם בישועות יעקב** (סי' תצג סק"ב) **פסק שאין להחמיר, ומותר לו להסתפר בחוה"מ פסח.**

וכן הרב זרע אמת (חלק או"ח סי' סז) **התיר לאבל ששלמו ל' של אבלו להסתפר בימי העומר**, וזה עפ"ד הב"ח וש"א הנ"ל, ואע"פ שהא"ר (ס"ק לב) חלק על הב"ח, והניח הדבר בצ"ע. מ"מ הלכה כדברי המיקל באבל. וכתב שכן הסכימו הלכה למעשה עם מע' הרב מר אחיו מהרד"ך. [וסיים שטוב היה לעשות התרה]. עש"ב. ואמנם בדבר משה (ח"א או"ח סי' לב) **חולק**, דש"ה שהיא חומרא חדשה שקבלו עליהם קצת מהאשכנזים, והוא דבר שלא נמצא בשום אחד מן הפוסקים המפורסמים, משא"כ בתספורת של ימי הספירה, שהוא מנהג קדום מן הקדמונים, ונתקבל בכל קהלות ישראל. ואע"פ שהעידו על אדם גדול שעשה מעשה ונסתפר, אין למדים הלכה ממעשה, דשמא לא היה יכול לסבול כלל. וכן עשיתי מעשה להחמיר. ע"כ. וכ"ד **הרב בית עובד** (דינים הנוהגים בימי העומר ס"ז) **לאסור בזה. וע"ע בכה"ח** (סי' תצג אות טו).

אולם העיקר להתיר בזה, וכמו שכתבו בשמו של הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל. [ראה באור לציון ח"ג פי"ז אות ה]. וה"ה למי שהיה חולה, ומשום כך לא יכל להסתפר לפני הפסח, שרשאי להסתפר בימי העומר. ומ"מ טוב שיסתפר בער"ש, כיון שיש מתירים להסתפר בימי העומר לכבוד **שבת**. (הרדב"ז חלק ב סי' תרפז, והובא בבית עובד שם ס"ט, שיש קהילות שמסתפרים בכל ע"ש לכבוד שבת). [וקצ"ע מדוע לא אסר האור לציון בזה, לפי מה שכתב לעיל שיש לנהוג על פי הסוד שלא לגלח עד ערב שבועות. ובשו"ת **רב פעלים** (ח"ד סוד ישרים סי' טו) כתב דאפילו לגבי חתן אין להתיר לו להתגלח לד' הרש"ש, כמה ימים קודם שבועות. ושמא מפני שלא נתפרש להדיא בדברי רבינו האר"י היקל בזה].

ולענין התרה, נראה דאין צורך בהתרה, דכיון שאינו מבטל מנהגו לגמרי, אלא רק אותה שנה שאירע לו בה אבל בתוך ימי הספירה, ובשנים הבאות חוזר למנהגו, נקטינן כדברי הדגול **מרבבה** (יו"ד סי' ריד), דבכהאי גוונא א"צ התרה. וכ"כ מהר"י **עייאש** (סי' תקנא ס"י בהגה). **וכן פסקו הרבה אחרונים.**

שוב נדפס חזו"ע אבילות ח"ב, והעלה ג"כ כמו שכתבנו, והביא מ"ש בשו"ת דבר משה הנ"ל, והוסיף שכן כתב להחמיר בשו"ת בית דוד (או"ח סי' רעז), ושכן הורה מהר"י קובו. ע"ש. ומ"מ נראה להקל, כיון שעכ"פ אינו אלא מנהג. וכ"כ בספר בית הרואה (הל' פסח אות פט), ודחה את החילוק הנ"ל, כי גם המנהג שלא להסתפר בימי ספיה"ע אינו בכל העולם, וכדמוכח מלשון הטור (סי' תצג). וכ"כ הרדב"ז ח"ב (סי' תרפז) וכו'. [ועיין בשו"ת חסד לאברהם אלקלעי (חלק או"ח סי' טוב), ובשו"ת ויען משה (חלק או"ח סי' ע). וי"ל ע"ד].

וגם בשו"ת **פני אהרן** (חלק או"ח ס"ס יט), אחיו של הרב דבר משה הנ"ל, כתב הראיה להקל בנ"ד מדברי הב"ח, וסיים, ואף ששמעתי שיש דוחים הראיה מהב"ח, דשאני התם דהוי מנהג יחידים, משא"כ המנהג של ימי ספיה"ע. אני אומר שאינו כן, שהרי המנהג של ימי בין המצרים הוא מדברי מהר"א טירנא שכתבו הרמ"א בהגה (סי' תקנא ס"ד), ואיך אפשר שיכתבהו הרמ"א כשאינו אלא מנהג יחידים, אא"כ שנוהגים כן כל המדינות במקומו, ועוד שאפי' אם תמצא לומר שהוא מנהג יחידים, איך התיר הב"ח להסתפר למי שנהג וקיבל על עצמו שלא להסתפר מיום י"ז בתמוז, אלא ודאי דהיינו טעמא משום שהוא מנהג בעלמא, והכא

כה. החרדים לדבר ה׳ נזהרים גם לגבי גילוח הזקן, שלא לגלח בימי העומר. ואמנם יש אנשים שהדבר קשה להם מאד להמתין כל כך לגילוח הזקן, ולכן נהגו היתר לגלח הזקן בכל ערב שבת, או בראש חודש אייר, וסמכו על הגאון הרדב״ז שהתיר בזה, כי לא דיברו הפוסקים בגילוח הזקן כלל בזמנם. ומכל מקום טוב וראוי מאד להחזיק במנהג זה שלא לגלח גם את הזקן. וכן נהגו כיום בני הישיבות ורוב הבעלי הבתים הקובעים עתים לתורה. ומיהו מי שהדבר קשה לו ביותר, או שבמקום העבודה מאיימים לפטרו אם לא יתגלח, יכול להסתמך על הרדב״ז לגבי תגלחת הזקן, וטוב שיתגלח בכל ערב שבת, שיהיה זה לכבוד שבת. ויש שמקילין להסתפר בראש חודש אייר, וכתב מרן בשלחן ערוך על זה, שטעות הוא בידם. ובפרט לאותם החוששין לצוואת רבי יהודה החסיד ואינם מסתפרים בכל ראש חודש.כה)

נמי אינו אלא מנהג וכו׳, הילכך נראה לי פשוט וברור להתיר להסתפר כיון שהוא אבלות ישנה ואינו אלא מנהג. עכת״ד. ועיין בספר בית אהרן קריספין (דף לג ע״א) והלאה.

וסיים בחזו״ע, ונראה לי שכן עיקר כדברי הרב זרע אמת להקל. וכן הורה הלכה למעשה מורנו ראש הישיבה הרב הגר״ע עטייה זצ״ל. ומה שסיים הרב זרע אמת, דמ״מ על צד היותר טוב יעשה התרה למנהגו, באמת שמן הדין אינו צריך התרה, שכל שאינו מתכוין לבטל לגמרי מנהגו שנהג להחמיר בתספורת בימי הספירה, אלא רק לצורך שעה, אינו צריך התרה. וכמ״ש בשו״ת יבי״א ח״י (חלק יו״ד סי׳ כ), בשם הדגול מרבבה (יו״ד סי׳ ריד). וכן הסכימו כמה אחרונים. (ועיין עוד להלן בדיני אבלות ברגל סוף אות ה).

[**וע״ע** להגר״ח מודעי בזכרון לראשונים (דף קס ע״ד) שכתב, שבא לפניו מי ששמע שמועה רחוקה מאביו עשרה ימים קודם חג השבועות, והוא נזהר מלגלח בעומר, והוריתי לו שבערב שבועות יגערו בו חבריו ויסתפר. ע״ש. והנה בשו״ת מעט מים (סי׳ טו) הוכיח במישור דלא מהני גערה אחר שלשים, אלא כשלא הסתפר מכח אבלות דאב ואם, אבל אם לא הסתפר שלשים יום בימי ספיה״ע, ואירעו אבל בתוך ימי הספירה, אע״פ שעברו עליו שלשים יום ויותר בלי תספורת, אין הגערה מועילה כדי שיוכל להסתפר בערב הרגל של חג השבועות. ע״ש. ולפ״ז מה שהורה הגר״ח מודעי בשמועה רחוקה שיסתפר בערב חג השבועות, הוא רק משום כבוד הרגל. ויש לפלפל בזה].

גילוח הזקן בימי העומר

כה) על פי המבואר בש״ע (סי׳ תצג ס״ב): נוהגים שלא להסתפר עד ל״ג לעומר, שאומרים שאז פסקו מלמות, ואין להסתפר עד יום ל״ד בבוקר, אא״כ חל יום ל״ג בער״ש שאז מסתפרין בו מפני כבוד השבת. ע״כ. ואיסור תספורת הוא גם על גילוח הזקן, כמבואר בכיו״ב לגבי אבלות, בש״ע יורה דעה (סי׳ שצ ס״א): אבל אסור לגלח שערו, אחד שער ראשו ואחד שער זקנו ואחד כל שער שבו, ואפי׳ של בית הסתרים, כל ל׳ יום. ע״כ. ואף שהרדב״ז מיקל בזה לגבי גילוח הזקן, מ״מ אנן בתר מרן הש״ע אזלינן, ויש להחמיר גם לגבי גילוח הזקן. ופעמים שניתן להסתמך על הרדב״ז כאשר יבואר.

והחרדים לדבר ה׳ נזהרים גם בגילוח הזקן, כמ״ש בשו״ת משפטי עוזיאל (מה״ת או״ח סי׳ סח), שאף גילוח הזקן בסם אסור בימי הספירה. וע״ע בשו״ת ישכיל עבדי (ח״ו או״ח סי׳ ה, ובס״ס ו).

ומה שכתבנו שיש מקילין בר״ח, הנה זה לשון הרדב״ז (חלק ב׳ סי׳ תרפז. והועתק גם כן בספר שתי ידות למהר״ם די לונזאנו דף נא:): שאלת ממני ע״מ שנהגו להקל להסתפר בר״ח אייר אם הוא מנהג

הגון או לא. תשובה, אנא עבידנא עובדא בנפשאי, ואני נוהג להסתפר כל חודש ניסן ור״ח אייר. וכן נהגו רוב העולם. והטעם שכיון שהם אסורים בהספד ובתענית אין אבלות זו התלויה במנהג נוהגת בהם. וכן כתבו בשם התוס׳. ומ״ש הרב ב״י שזהו מנהג טעות, אינו נכון כלל. והרי עיקר התספורת אינו מן הדין אלא ממנהג, ואתי מנהג ומבטל מנהג בטעמא כל דהו, ועוד שיש צער בגידול השיער למי שרגיל להסתפר ולא עדיף ממצוה של תורה דקי״ל מצטער פטור מן הסוכה. ובר מן דין ראיתי כמה קהלות שלא נהגו מנהג זה כלל, ומסתפרים בכל שבוע כפי מנהגם בשאר ימות השנה לכבוד שבת. ע״כ.

גם מהר״ם לונזאנו בספר שתי ידות (נא, ב) העיר עמ״ש בש״ע (סי׳ תצג ס״ג) שיש נוהגים להסתפר בר״ח אייר וטעות הוא בידם. דמנהג הגון הוא. וגם מהריק״ש בספר ערך לחם כתב, דכיון שעיקר הדבר תלוי במנהג, במקום שנהגו כך אין מוחין בידם, דאדעתא דהכי קבלוה. והביאו הפר״ח (סי׳ תצג), וסיים, שיפה כתב. [והביא עוד ממהר״ם לונזאנו, שהרדב״ז (הנ״ל, חלק ב סי׳ תרפז) היה נוהג להסתפר בכל חודש ניסן].

ובשיירי כנה״ג (סי׳ תצג בהגהות בית יוסף) כתב: ובתשובה (או״ח סי׳ קסז) כתבתי, דלמנהגינו שאנו נוהגין להסתפר בר״ח, ומל״ג ואילך, ואין אנו חוששין למנין שכתבו רבינו המחבר ורבני האשכנזים, מה שאין אנו נוהגין להסתפר בכל חדש ניסן, משום שאינם יו״ט כר״ח, ומה שאין אומרים בהם תחנון, אינו מפני עיצומו של יום, אלא מפני שיצא רובו בקדושה. ע״כ.

ובשלחן גבוה (סי׳ תצג סקי״ב) כתב שבשאלוניקי אין מנהג קבוע, אלא יש מסתפרים בר״ח אייר, והם רובא אפי׳ יודעי ספר, ויש מיעוט אנשים, שמסתפרים ביום ל״ד. ע״כ.

ועיין למרן החיד״א בש״ת יוסף אומץ (סי׳ מ אות ב) שכתב שהנוהגים להסתפר בר״ח אייר סמכו בזה ע״ד הרדב״ז שחולק על מרן שאסר להסתפר בר״ח, והרדב״ז מתיר, וכתב שכן מנהג רוב העולם להסתפר בר״ח אייר. וע״ע בדבריו במחזיק ברכה (סי׳ תצג סק״ד).

גם המהריק״ש בש״ת אהלי יעקב (סי׳ צח) התיר להסתפר בר״ח אייר. ושני המלכים אמור רבנן בטעמא משום שיש צער בגידול השיער. וכוונתם מבוארת כי יען שהוא מנהג בעלמא יש להקל במקום צער, כיון דאשכחן מצטער פטור מן הסוכה, ולא נעלם מהם שזה הדין דוקא בסוכה משום תשבו כעין תדורו, ולא בשאר מ״ע וכו׳. ומד׳ הרדב״ז מוכח שלא היו נוהגים כצוואת ר׳ יהודה החסיד שלא להסתפר בר״ח, ומה גם שכתב שכן נהגו רוב העולם, ש״מ שלא נהגו כצוואת ר׳ יהודה החסיד. ושמעתי דרבנן קשישאי נהגו להזהר שלא להסתפר בר״ח, לקיים צוואת רבי יהודה החסיד, ולפ״ד הרדב״ז יכולים להסתפר בערב ר״ח אייר שהוא ניסן ולכבוד ר״ח, שהרי כתב שהוא מסתפר בכל חודש ניסן. ובזה יאחז צדיק דרכו להסתפר ויקיים גם צוואת רבי יהודה החסיד. עכת״ד. וע״ע בשו״ת חיים שאל ח״א (ס״ס ו) שהיקל ג״כ במנהג זה.

ועיין בשו״ת חסד לאברהם אלקלעי (חלק או״ח סי׳ טז) שכתב, ובדידי הוה עובדא בשנת תקנ״ד ששכחתי להסתפר בערב ר״ח אייר. ור״ח היה ביום רביעי וחמישי. אלא שאירע שאז נולד לי נכד, ואני הייתי המוהל והנחתי התספורת ליום המילה, מהיות טוב. ואז הסתפרתי ביום המילה. וע״ע בשו״ת ישכיל עבדי ח״ה (חלק או״ח סי׳ נה).

ובמקום צורך גדול למי שאינו בן ישיבה, וקשה לו מאד שלא לגלח את זקנו, יש להקל לגבי גילוח הזקן גם בכל ער״ש, כי לא דיברו הפוסקים בגילוח הזקן כלל בזמנם. (כמו שכתב כיוצא בזה בשו״ת מקוה המים בדין גילוח בחול המועד). וכ״כ בשו״ת ישכיל עבדי ח״ו (סי׳ ה קרוב לסופו). וע״ע בספר נתיבי עם (סי׳ שצג). [חזו״ע יו״ט עמ׳ רסב].

וכן מי שמאיימים עליו לפטרו מהעבודה אם לא יגלח זקנו, יכול לסמוך על המקילין, לצורך פרנסה. כי היא חיותו. וראה באורך בשו״ת זרע אמת (סי׳ סט), שהתיר ליחידים הצריכים ללכת אצל איזה שר או גדול בימי הספירה, ואדעתא דהכי קיבלו עליהם מנהג זה מעיקרא, להתיר התגלחת בימים האלה ובזמן הזה הצריכים לילך לפני הסוחרים ביריד, וזה בכלל ההיתר שנהגו מימי

כו. מי שגדל שערו הרבה מאוד בעומר, כי לא הסתפר מראש חודש ניסן, ורוצה מעט לדלל במספריים רק בשער הפיאות שלא יגדל פרא, יש להקל לו בזה לסדר את הפיאות, בלי שיסתפר שער הראש והזקן. ואם הסתפר תספורת של ריקים ופוחזים, וכעת שב בתשובה ורוצה להיראות כאחד מהחרדים לדבר ה׳, יש להקל לו לסדר את שערו בלא להסתפר לגמרי. וכל שכן אם הניח שער ארוך מאחוריו, שיש בזה חשש איסור ובחוקותיהם לא תלכו, שבכל זה מותר לו להסתפר בימי העומר. וספר שמגיעים אליו להסתפר גם אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות, וחושש שאם לא יספר אותם, ילכו להסתפר במקום אחר, ויתכן שעברו על איסור גילוח בתער, או על איסור הקפת הראש, מותר לו לספר אותם בימי העומר, אך יספר אותם בצינעא ככל האפשר. כו)

קדם להסתפר לכל הסוחרים הצריכים לילך שם, משום חשש איבה. ואף שלפ״ז היה מקום להתיר אף בלא פתח וחרטה, עכ״ז היה נלע״ד להחמיר עליהם לעשות פתח וחרטה. כדי שלא ליתן תורת כל אחד בידו. ע״ש.

וע׳ בפתחי תשובה (סי׳ שצ סק״ב) שכתב בשם ספר חמודי דניאל, שהיקל באיזה אופן לגלח הראש בשלושים של אבל אם צריך לכך הרבה, וכן בחוה״מ. ע״ש. וה״ה בימי הספירה. וראה עוד בדברי מרן החיד״א הנ״ל, ובסידור בית עובד, ובכה״ח (סק״ק יט). גם בשו״ת חת״ס (או״ח סי׳ קנח) התיר להסתפר לאבל שמקבל פני שר גדול ונכבד. ע״ש.

ובשו״ת אג״מ (או״ח ח״ד סי׳ קב) כתב, דמי שעוסק באיזה מסחר או מלאכה שאם לא יגלח את זקנו בימי הספירה, או בימים שבין י״ז בתמוז לת״ב, יהיה לו הפסד ממון, מותר לגלח, כי לא נהגו במקום הפסד. אבל בשבוע שחל בו ת״ב שאסור מדינא כמבואר בגמ׳ (תענית ל.) אין להתיר. ע״ש.

ויש לעיין במי שמסתפר תספורת הראש בימי העומר, אף שיודע מהמנהג לאסור בזה, אי שרי להעלותו כש״צ, דהא מרן כתב בש״ע סימן נג, דהראוי להעלותו חזן הוא מי שביתו ריקם מעבירות, ולפ״ז ה״ה בש״צ שעובר על מה שנאמר בש״ע בסימן תצג, שנוהגים שלא להסתפר בימי העומר, וכיון שהוא מנהג כל ישראל הוי כחובה, ולכן מרן כתב שם שאין להיסתפר עד ל״ד בעומר. שאין זב גרידא. ואמנם במי שמתגלח וסומך על הרדב״ז, אפשר להעלותו כש״צ.

מי ששערו גדל הרבה בעומר, ורוצה לדלל השער - ובדין גידול בלורית

כו) הנה המנהג היה בעיקר על שער הראש, והכל נוהגים כיום להחמיר גם בזקן, אבל לגבי הפיאות קיל טפי. כי אין על זה שם תספורת במה שמדלל מעט, מפני כבוד הבריות. ובפרט באיש ציבור, ומעין מ״ש הרדב״ז הנ״ל להקל להסתפר בר״ח וכו׳. וגם המהריק״ש הנ״ל התיר להסתפר בר״ח אייר. מ״מ בסידור הפאות אין על זה שם תספורת ויש להקל. וע״ע בשו״ת חיים שאל ח״א (ס״ס ו) שהיקל ג״כ במנהג זה. כמובא בחזו״ע. ע״ש.

ובעיקר הדין אם מותר לגדל שער הראש כלפי פניו לנוי, הנה דעת רש״י (קידושין עו:) דליכא בזה איסור משום ובחוקותיהם לא תלכו, דאיסור חוקות העכו״ם הוא דוקא כשמסתפר מלפניו ומניח שער מאחורי עורפו. וכ״ד התשב״ץ. אך דעת הרמב״ם (פרק יא מהלכות עבודה זרה הלכה א׳) שהאיסור הוא או באופן שמגלח מן הצדדים ומניח שער באמצע, או שמגלח השער מלפניו מאוזן לאוזן ומניח הפרע מאחוריו. ופירש מרן הב״י (יו״ד סי׳ קעח), שלדעת הרמב״ם איסור גידול בלורית הוא באחת משתי פנים, או שמגלח הצדדים ומניח שער באמצע, או שמגלח השער מלפניו מאוזן לאוזן, ומניח הפרע מאחוריו. אבל לדעת רש״י אין איסור בלורית אלא באופן שמסתפר מלפניו

ומניח שער מאחרי ערפו. וסיים מרן הב״י, דבני ספרד סמכו על סברת רש״י, ומ״מ כיון שהדבר יצא מפי הרמב״ם אין להקל בזה.

ומרן בש״ע (יו״ד הלכות חוקות העובדי כוכבים סי׳ קעח) כתב, ולא יגדל ציצת ראשו כמו ציצת ראשם. ולא יגלח מהצדדין ויניח השער באמצע. ולא יגלח השער מכנגד פניו מאוזן לאוזן ויניח הפרע. ע״כ. והיינו שלא יגלח מהצדדים וישאיר שער ראש כלפי פנים עם שערות, [ש״ך] אך הב״ח פירש, שלא יגדל ציצת ראשו שמגדלין השער לנוי וליופי, כמו הבתולות דרך שחץ וגאוה.

ועכ״פ משמע מדברי מרן הב״י שבגידול השער כנגד פניו לנוי, ואינו מגלח מן הצדדים, אפי׳ לדעת הרמב״ם שרי. אולם הב״ח שם פירש דברי הרמב״ם בענין שלדעתו הוא אוסר גידול שער הראש כנגד פניו אפי׳ בלא שום גילוח מהצדדים. וכן הסכים הט״ז. וכ״כ הפרישה. וכ״כ הגאון רבי דוד קורינלדי, הובא בשיורי ברכה שם. וכן כתבו: בשלחן גבוה, ובמחצית השקל (סי׳ כז), ובשו״ת קרן לדוד (סי׳ י׳), ובשו״ת תרשיש שהם (סי׳ לח). אכן בשו״ת בית יהודה ח״ב (סי׳ צה) חיזק דברי מרן הב״י.

והפר״ח כתב, שלדעת הרמב״ם המגדל שער ראשו בלא קליעה, אין בזה איסור.

וכתב בגדולת אלישע (עמ׳ רנה) שלענין הלכה אנו שקבלנו הוראות מרן אין איסור בגידול שער כלפי פנים, ומזה נתפשט המנהג לגדל שער הראש ואין פוצה פה ומצפצף. וכמבואר כ״ז בשו״ת יחו״ד ח״ב (סי׳ ב׳), והעלה שם, דאע״פ שאין למחות במי שנוהג לגדל שער הראש כנגד פניו, מ״מ טוב מאד לחוש לדברי המחמירים, ולקצר שער הראש כל מה שאפשר. [וראה עוד בשו״ת ארץ צבי פרומר סי׳ ו׳].

ואב שמצוה את בנו לגדל בלורית, רשאי הבן שלא לציית לו, וראה בשערי הלכה (סי׳ שמה). ע״ש.

ועכ״פ מי שגידל שער ראשו יותר מדאי מלפנים או מאחור, וכעת חזר בתשובה ורוצה לקצץ שערו בימי העומר, מותר לו לקצץ השער, אך לא יקפיד ליפותו אלא כדי הצורך בלבד. גילוח מותר במועד לבא מבית השביה].

וה״ה בבחור ישיבה שהגיע לישיבה עם תספורת שאינה מתאימה לבן תורה ולרוח הישיבה, חייב לסדר את שערו כבן תורה, וא״צ לעשות התרה על מנהגו שלא לגלח כל שנה בספיה״ע.

לספר אנשים שאינם שומרי תורה שבלאו הכי מסתפרים בימי העומר

ומה שכתבנו לגבי ספר שמגיעים אליו להסתפר גם אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות, דשרי לספר אותם בימי העומר, הנה אין לחוש בזה משום איסור לפני עור, דכיון שיכול להשיג מקום אחר להסתפר בו, ואיכא דרכא אחרינא, ליכא בזה איסור תורה של לפני עור. ואע״פ דגם בכה״ג אכתי איכא איסורא דרבנן, כמבואר בתוס׳ שבת ג. ד״ה בבא. הנה באופן שיש ספק אם יש כאן איסור או לא, וכגון שיתכן ומסתפר בהיתר, כגון חתן ובעלי ברית, הו״ל ספד״ר ושרי, כדמוכח בתוס׳ (ע״ז ו:) שבספק ליכא לאיסור מסייע בידי עוברי עבירה. וכן מבואר בריטב״א (ע״ז סג.). וכן מוכח מתרומת הדשן (סי׳ רצט) שאין איסוך לפני עור אלא אם ידוע בודאות שזה עובר על האיסור. ע״ש. וכן מבואר בט״ז (יו״ד סי׳ קנא), וגם היכא שאין ספק בזה, מ״מ כיון שהמסתפר משלם לו בעבור זה, י״ל דאין בזה איסור מסייע, וכמ״ש בכיו״ב בשו״ת בית שלמה (חאו״ח סי׳ ל״ח). ואף שמדברי התוספות גיטין סא. לא משמע כן, מ״מ חזי לאצטרופי לסברת הש״ך (ביו״ד סי׳ קנא סק״ו) ודעימיה דבישראל מומר ליכא לאיסור מסייע בידי עוברי עבירה. והיינו בישראל שמגלה שלא איכפת לו משמירת המצוות והמנהגים. וכמו שהארכנו בכל כיו״ב בילקו״י שבת כרך א׳ (סי׳ רמו) ובפרט בדבר שאינו מעיקר הדין אלא מצד המנהג. ואמנם יש שחלקו על סברת הש״ך, דהא ישראל שחטא ישראל הוא. מ״מ כבר כתבו ליישב דמ״ש הוכח תוכיח את עמיתך, בעושה מעשה עמך, ומומר יצא מכלל עמיתך, וכן כתבו בשו״ת מנחת יצחק ח״ג (סי׳ עט, אות ח), ובספר משנת יעקב על הרמב״ם (הל׳ דעות פ״ו, ה״ז. דף לו.) ע״ש. וכיו״ב כתב בתפארת ישראל (בפ״א דשבת, בועז אות ג) דשאני מומר להכעיס

כז. מותר לסרוק במסרק את שערותיו בימי העומר, בין איש בין אשה. וכן המנהג, ואין צריך להחמיר בזה כלל.כז)

כח. אם חל ל״ג לעומר בערב שבת, מותר גם לבני ספרד להסתפר בל״ג לעומר מפני כבוד השבת. ואם יש לו סיבה כל שהיא המונעת אותו מלהסתפר בערב שבת ביום, מותר להסתפר בליל שישי לכבוד שבת. וכן מותר לערוך נישואין לחתן שלא קיים מצות פריה ורביה, בליל שישי שהוא ליל ל״ג לעומר. וכשחל ל״ג בעומר ביום חמישי, הספרדים מסתפרים ביום שישי ל״ד בעומר בבוקר. וכשיש סיבה כלשהיא אפשר להקל להסתפר ולהתגלח בליל שישי לכבוד שבת.כח)

שהוא גרע מעני עכו״ם דחייב לפרנסו. ומומר לעבודת כוכבים אסור לפרנסו. וע״ש עוד מ״ש ע״ד הש״ך.

ולכן כל שאפשר לו להסתפר במקום אחר, יש לצדד להקל למי שאומנותו במספרה, לספר אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות בימי העומר. ומ״מ מי שיכול להמנע מכך, תבא עליו ברכה.

כז) **וכמ״ש** בשו״ת יחו״ד (ח״ו סי׳ לה) לגבי שבוע שחל בו תשעה באב, וכ״ש לגבי ימי ספיה״ע. [ובשו״ת רש״י (סי׳ קכב) כתב שפשוט שמותר לחוף ולסרוק ראשו בחול המועד, שאף בשבת וביום טוב נחלקו בו אבל במועד מותר. ומשום תלישת שיער, הרי אפילו גילוח מותר במועד לבא מבית השביה].

אם חל ל״ג לעומר בערב שבת

כח) **הנה** בדיני אבלות נחלקו הפוסקים אם במקצת הלילה אומרים מקצת היום ככולו, או לא, שדעת הרמב״ן בתורת האדם (בענייני אבלות דף ע: ובדפוס חדש דף נד:), אומרים במקצת הלילה מקצת היום ככולו, ומותר לאבל לרחוץ ולנעול מנעליו בליל שביעי לאבלו. וכ״פ רבי אברהם מן ההר בנזיר (טז.). אבל המהר״ם מרוטנבורג בתשובה (דפוס פראג סי׳ תרמ״ד) כתב, שאין לומר מקצת היום ככולו באבל, אלא ביום עצמו, ולא במקצת הלילה. וכן הסכים הרא״ש בפסקיו (פ״ג דמו״ק סי׳ ל׳). וכן כתבו התוס׳ מו״ק (כא:). וכ״כ באו״ז ח״ב (סי׳ ת״נ) בשם רבותינו הצרפתים, אלא שסיים, שר״ת פסק שבשעת הדחק גם במקצת הלילה אומרים מקצת היום ככולו. (וכן הרמב״ן שם הביא דברי רבינו תם בזה). וכתב הרשב״א בתשובה ח״ה (סי׳ קל״ג), שדעתו נוטה לגדולי רבני הצרפתים להחמיר. וכ״כ בהגמ״י (הלכות אבל פ״ו אות ח׳). וכ״פ להחמיר מרן הב״י ביו״ד (סי׳ שצה).

והרדב״ז בתשובה ח״ג (סי׳ תקנט) כתב, שדעת הסמ״ק להקל, ושנראה לו שגם הרמב״ם דעתו להקל כדעת הרמב״ן, והעלה להלכה שיש לסמוך להקל בדין ת״ת וכיו״ב, כל שהוא לצורך מצוה, שגם בליל שביעי אומרים מקצת הלילה ככל היום.

והנה מרן הש״ע כאן שכתב שיש להסתפר ביום ל״ד לעומר בבוקר, נמשך לשיטתו (ביו״ד סי׳ שצ״ה) שסובר שאין לומר מקצת היום ככולו במקצת הלילה. ולכן אין להסתפר אלא ביום ל״ד לעומר בבוקר, וכ״כ בשיורי כנה״ג (בהגהות בית יוסף סי׳ תצ״ג אות א׳), שמכיון שאין לומר מקצת היום ככולו אלא ביום ולא בלילה, לפיכך אין להסתפר אלא בל״ד לעומר בבוקר. וכ״כ בשו״ת בית דוד (או״ח סי׳ ר״פ).

ואמנם הפר״ח כתב, שהרוצה להקל כדעת הרמב״ן, להסתפר בליל ל״ד לעומר, יש לו ע״מ שיסמוך, שכאן יש להקל יותר. (שכל ענין זה אינו אלא מתורת מנהג).

אולם באמת שאנו קבלנו עלינו הוראות מרן ואין לנו להקל בזה, כי אם לצורך כבוד שבת. וכן כתבו בשלחן גבוה ובספר מאמר מרדכי. וכ״כ מהר״ח פלאג׳י בספר מועד לכל חי (סי׳ ו׳ אות ז׳), שאין להסתפר אלא ביום ל״ד לעומר בבוקר,

כדעת מרן ז״ל. והנה אע״פ שאחינו האשכנזים היוצאים ביד רמ״א נהגו להסתפר בל״ג לעומר, אנו שקיבלנו עלינו הוראות מרן נוהגים שלא להסתפר אלא ביום ל״ד לעומר, וכמו שנתבאר בשו״ת יבי״א ח״ג (חלק או״ח ס״ס כ״ו). וכן העלה בשו״ת ישכיל עבדי ח״ו (חלק או״ח סי׳ ו׳).

[**וגם** בענין נישואין שהמנהג להחמיר שלא לישא אשה בימי הספירה, אין לספרדים לערוך נישואין אלא מיום ל״ד לעומר בבוקר והלאה. כמבואר בשו״ת התשב״ץ ח״א (סי׳ קע״ח). וכן כתב הפרי חדש (סי׳ תצ״ג ס״א). ואף על פי שאחינו האשכנזים נוהגים לעשותם בל״ג לעומר, כדעת הרמ״א. וראה עוד בזה להמהריק״ש בשו״ת אהלי יעקב (סי׳ צ״ח), ובשו״ת מעט מים (סי׳ ז׳). ובספרו טהרת המים (שיורי טהרה, מערכת ע׳ אות ט״ו), ובשו״ת ויען יצחק (או״ח סי׳ יט). ובשואל ונשאל ח״ב (סי׳ ס)].

אולם כ״ז הוא לשאר שנים, אבל בשנה שחל ל״ג לעומר בער״ש, מפורש בדברי מרן (סי׳ תצג ס״ב) שמותר להסתפר בל״ג לעומר מפני כבוד השבת. ונראה שמכיון שההיתר הוא מפני כבוד השבת, מותר להסתפר גם בליל ששי, אם ישנה איזו סיבה כל שהיא שלא יוכל להסתפר בער״ש, וכעין מה שמצינו במשנה (תענית טו:), אנשי משמר ואנשי מעמד אסורים להסתפר ולכבס, ובחמישי מותרים מפני כבוד השבת. ופי׳ רש״י, שביום שישי לא היו מסתפרים מפני הטורח, שטורחים להכין צרכי שבת. ואפי׳ אם בנידון שלנו לא נרצה להקל כל כך להקדים ולהסתפר ביום חמישי, מ״מ בליל ששי יש להתיר בודאי.

וכ״כ בשו״ת בית דוד (או״ח סי׳ רפ), שאף שבשאר שנים אין להתיר להסתפר בליל ל״ד לעומר, אלא ביום ל״ד לעומר בבוקר, זהו משום שאין לומר במקצת הלילה מקצת היום ככולו, אבל כשחל ל״ג לעומר בער״ש, שמותר להסתפר בו משום כבוד השבת, מה לי ביום ששי, מה לי בליל ששי, הרי הכל יום אחד הוא, ולכן מותר להסתפר בליל ששי שהוא ליל ל״ג לעומר. ע״כ.

והנה גם לדעת הרמ״א בהגה שכתב לגבי שאר שנים, שאין להסתפר אלא בל״ג לעומר עצמו, ולא מבערב, כבר פי׳ היעב״ץ במור וקציעה שם, שלא בא למעט אלא יום שלפניו, אבל בליל ל״ג לעומר בודאי שמותר להסתפר למנהג האשכנזים שנוהגים היתר בל״ג לעומר עצמו, כי בודאי אין לילו חלוק מיומו. ע״כ. וכ״כ במלבושי יו״ט. (ושלא כהב״ח שהחמיר בליל ל״ג). ומרן החיד״א במחזיק ברכה (סק״ה) הביא להלכה דברי המו״ק. וכן כתבו עוד אחרונים, מהם: שו״ת יהודה יעלה אסאד (חלק אהע״ז סי׳ ל״ט). שו״ת אג״מ (חלק או״ח סי׳ קנט). שו״ת חלקת יעקב ח״א (ר״ס צז). שו״ת שרידי אש ח״ב (סי׳ לז).

ולפ״ז ה״ה כשחל ל״ג לעומר בער״ש, שמותר להסתפר בליל ל״ג לעומר.

וכ״ש כשחל ל״ד בעומר ביום שישי, שאם יש איזה סיבה כלשהיא אפשר להקל להסתפר כבר בליל שישי שהוא לצורך כבוד שבת. ואמנם מרן החיד״א במורה באצבע (קלה), וכן מהר״ח פלאג׳י במועד לכל חי (ג, ג׳) כתבו שלא לספר אחר חצות היום, שהוא זמן מנחה גדולה עת התגברות הדינים. וכן בלילה קודם חצות כמ״ש בספר חיים לראש (דף ט׳ ע״ב), שנודע ממה שכתבו גורי האר״י ז״ל, שאין להסתפר בלילה כי הוא זמן תגבורת הדינים. ואף ביום אחר חצות יש להזהר, ואפי׳ בער״ש. ע״כ. וכ״כ בספרו כה״ח (סי׳ כ, אות יב), ובספרו מועד לכל חי (סי׳ ו׳ אות ג׳). ע״ש. אך למעשה לא מקפידים בזה, כמו שכתבו בשפע חיים (מכתבים חלק ה׳ שנג), ובמנחת אלעזר חלק ד׳ (סי׳ י׳). ואכמ״ל.

כט. גם כשחל ראש חודש אייר ביום שישי, מנהגינו להחמיר שלא להסתפר ולהתגלח, אך מי שמיקל בדבר, אין למחות בידו, שיש לו על מי שיסמוך. אבל השואל יש להורות לו שלא יסתפר. כט)

ל. אם חל ברית מילה בתוך ימי הספירה, מותר לאבי הבן ולסנדק ולמוהל להסתפר ולהתגלח באותו יום, הואיל ויום טוב שלהם הוא. ואם יש סיבה המונעת את בעלי הברית מלהסתפר ביום המילה, יכולים להקדים ולהסתפר אף ביום שלפני המילה. וכל המותרים להסתפר בחול המועד, [כגון, היוצא מבית האסורים, והבא ממדינת הים], מותרים להסתפר גם בימי הספירה. ל)

גם כשחל ר"ח אייר ביום שישי, מנהגינו להחמיר שלא להסתפר ולהתגלח

כט) הנה דעת מרן הש"ע לאסור, שהרי לא חילק בזה בין כשחל ר"ח בער"ש לבין שלא חל בער"ש. אולם דעת הרדב"ז להקל בזה, ולכן מי שמיקל יש לו ע"מ שיסמוך, אבל לכתחלה יש להורות כמשמעות דברי מרן הש"ע, ולא להקל בזה גם בכהאי גוונא. ועיין במג"א ובמשנ"ב (סי' תצג סק"ה) שכתבו, דאף להנוהגין איסור גם עד ר"ח אייר, מ"מ אם חל ר"ח בשבת כיון שיש כאן תוספת שמחה, שבת ור"ח, יש להתיר להסתפר בער"ש מפני כבוד השבת, וגם לישא אשה בו ביום, כיון שעיקר הסעודה יהיה בשבת ור"ח. ע"כ. אולם מד' מרן מבואר שאין חילוק בזה.

ויש מי שכתב בשם מרן האמו"ר, שמי שהיה אנוס מלהסתפר קודם ימי הספירה, אפשר להקל לו להסתפר בר"ח. ותספורת מחמת חולי מותרת בימי העומר, ומ"מ מי שיש לו קילופי עור בראש, אין נראה להקל לו להסתפר בימי העומר. ואם יש חשש שיפטרוהו מעבודתו יכול להקל לגלח בכל ער"ש. וע"ע לעיל סעי' כה' מש"כ בזה.

חל ברית מילה בתוך ימי הספירה, מותר לאבי הבן ולסנדק ולמוהל להסתפר

ל) כ"פ הרמ"א (סי' תצג ס"ב) שבעלי ברית רשאים להסתפר לכבוד המילה. ובשו"ת חת"ס (חלק או"ח סי' קנח) האריך לחזק דברי הרמ"א בזה שמותר לגלח לכבוד הברית. וע"ע בשו"ת הלק"ט ח"א (סי' לג). **ובדגול מרבבה** (סי' תצג). **ואע"פ** שבספר נהר שלום (דף כה:) לא רצה להתיר אפי' לחתן לגלח ימים מספר לפני חג השבועות, על פי הסוד, וע"ע בברכ"י (סי' תצג סק"ז) ובספרו עבודת הקדש (מורה באצבע אות רכא). **ובספר** פחד יצחק (ערך מוהל דף לה). **ובשו"ת** ויען משה (סי' סט). זהו רק לנוהגים על פי המקובלים שלא להסתפר כלל עד יום מ"ט לספירה, שהוא ערב חג השבועות, וכמ"ש לקמן, אבל לדידן דאזלינן בתר פסקי מרן הש"ע להסתפר ביום ל"ד לעומר, אין לחוש לחומרא זו. והחק יעקב והפר"ח והמאמר מרדכי ציינו לדברי הב"י (סי' תקנט) דבעלי ברית הם הסנדק והמוהל ואבי הבן.

ומ"ש מהר"ח פלאג'י בספר מועד לכל חי (סי' ו אות ד) דדוקא אבי הבן יכול להסתפר ביום המילה, וביום שלפניו, ואם המילה ביום ראשון יסתפר בער"ש, וכן אם הסנדק הוא אביו של אבי הבן דוקא זה יכול להסתפר וכו'. אינו מחוור, והעיקר שגם הסנדק יכול להסתפר.

ואמנם בשו"ת שאלת יעב"ץ ח"ב (סי' כג) הביא מ"ש המג"א (סי' תקנט) ששלשה הם בעלי ברית, אבי הבן והסנדק והמוהל. והשיג עליו שאין לסמוך להתיר אלא לאבי הבן בלבד. ושכן דעת מרן הב"י במסקנתו. ע"ש. אך אין דבריו מוכרחים, וכמו שנתבאר בשו"ת יבי"א (ח"א או"ח סי' לד אות ז). וכ"כ בעל חות יאיר בספר מקור חיים שה"ה למוהל ולסנדק.

ועיין בדרכי משה (ס"ס תצג) שכתב וז"ל: וכשהיה ברית מילה בימי הספירה, ומהר"ר דוד מלנצהוט היה בעל ברית, היה מגלח שערו כדרכו

ביום שקודם המילה סמוך לערב קודם הליכתו לביהכ״נ, וציוה לאבי הבן ג״כ שיסתפר. עכ״ל. הרי מבואר שגם לשאר בעלי ברית הדין כן שרשאים להסתפר, ואף ביום שקודם המילה.

גם בשו״ת חסד לאברהם אלקלעי (חלק או״ח סי׳ טז) הביא מ״ש השיורי כנה״ג (סי׳ תצג), שנסתפק אם המוהל רשאי להסתפר ביום המילה, שראיית מרן הב״י (סי׳ תקנט) מד׳ המרדכי, אינה מוכרחת, ולכן כתב, ומ״מ לא סמכתי על זה להורות להם הלכה למעשה, אלא שהמוהלים פה נהגו להקל, ואיני מוחה בידם הואיל ונפק מפומיה דמרן הב״י והסכימו עמו הרמ״א והלבוש. וכתב על זה החסל״א, והרואה יראה בב״י שמלבד הראיה מהמרדכי הביא ראיה נוספת וכו׳, וסיים דלא גרע המוהל מהסנדק. וכנראה דסבירא ליה למרן בפשיטות כן, וגם כל האחרונים ס״ל הכי. ולא שבקינן פשיטות כל הפוסקים משום ספיקו של השיורי כנה״ג, ובפרט באבלות ישנה של ימי הספירה ובודאי שהלכה כהמיקל מכולם, ואף כי הכא דרובא דרובא ס״ל להתיר. עכת״ד. [שו״ת יבי״א ח״א (סי׳ לד אות ז), וח״ג (סי׳ יא אות ו). חזו״ע יום טוב עמוד רסד].

אם מותר להסתפר ביום שקודם המילה

ואם יש סיבה המונעת את בעלי הברית להסתפר ביום המילה, ובפרט כשהם זריזים לקיים מצות המילה מיד לאחר תפלת שחרית, נראה שיכולים להקדים להסתפר ביום שלפני המילה. וכמ״ש הרמ״א בדרכי משה (סי׳ תצג סוף אות ג), שאם יש מילה בימי הספירה, מותר לבעלי הברית להסתפר ביום שקודם המילה סמוך לערב, קודם הליכתו לביהכ״נ. ע״ש.

ואמנם בשיורי כנה״ג (הגהות בית יוסף אות ח) כתב, שלא הותר להם להסתפר אלא ביום המילה עצמו, ולא קודם, אף שהוא לכבוד המילה, ורק אם חל המילה בשבת, רשאי בעל הברית להסתפר ביום שישי שלפני הברית, ושכן הורה הלכה למעשה.

אולם הרב א״ר השיג עליו, שלא ראה דברי הגהות מנהגים שכתב להתיר להסתפר גם ביום שקודם המילה סמוך לערב. ע״ש. ואפשר שסובר שלא התיר הרמ״א בדרכי משה הנ״ל להסתפר ביום שלפני המילה אלא למנהגם שהיו עושים המילה בביהכ״נ מיד אחר תפלת שחרית, ואין פנאי להסתפר ביום המילה עצמו, אבל לפי מה שנהגו כעת לעשות המילה לאחר מכן, אין להסתפר אלא ביום המילה, וכמ״ש כן בספר פחד יצחק (מערכת מוהל דף ל״ה ע״ד) בשם הגאון רבי משה זכות ז״ל.

אולם הפר״ח כתב, יש מי שכתב שאין בעלי ברית רשאים להסתפר אלא ביום המילה, ולי נראה להתיר גם בערב יום המילה, ואם חל יום המילה בשבת, רשאים להסתפר גם ביום חמישי שלפניו. ובענינים אלה הלכה כדברי המיקל מכולם. ע״כ. וכ״כ החק יעקב.

והראש״ל בספר פרי האדמה (חלק ב דף קסב:) הביא מ״ש השיורי כנה״ג הנ״ל, וכמ״ש כיו״ב הרמ״א בהגה שאין להסתפר אלא ביום ל״ג לעומר עצמו, ולא מבערב, וכתב, שלפ״ז יסבור הרמ״א כן גם לגבי יום המילה. ודברי הפר״ח שחולק עליו, וכתב שכן מוכח להקל ממ״ש הב״ח (יו״ד ס״ס שפא), לגבי רחיצה בתוך שלשים לבעל ברית, שההגהות בשם מהר״ם כתבו, שהיה המהר״ם בעל ברית בתוך שלשים לאבלו על אביו, ורחץ בלילה שלפני יום המילה, ונתן טעם לדבריו, שהרי הוא כיו״ט שלו, וחומרא בעלמא היא מה שנהגו להחמיר ברחיצה כל שלשים יום. [וכן הוא בספר הפרנס סימן ר״מ]. ומכ״ש שיש להקל בזה בימי הספירה להסתפר בלילה שלפני המילה, שהרי אבלות חמורה יותר מימי העומר, שהיא אבלות ישנה, ומנהג בעלמא. ע״ש. וכ״כ החק יעקב.

וכן בספר אגורה באהלך (דף ו:) העלה להקל להסתפר מבערב. ולא זכר שר דברי הרמ״א בדרכי משה שכתב במפורש להקל בזה ביום שלפני המילה סמוך לערב. וכנ״ל. וכן העלה המאמר מרדכי. (ועיין עוד בעקרי הד״ט או״ח סי׳ כ״ח אות ב׳, ובשדי חמד מערכת בין המצרים, סי׳ א׳ אות ז׳. ובשו״ת

לא. אם חל יום המילה ביום א׳, בימי הספירה, יש להתיר להסתפר ביום ו׳ לכבוד שבת. לא)

שואל ונשאל חלק ב סי׳ ס׳. ובשו״ת זרע אמת ח״א או״ח סי׳ פ״ב).

ויש מקום לומר שאף הכנה״ג לא החמיר אלא לגבי יום המילה שלא חל יו״ט שלו אלא בזמן שיכול לקיים מצות המילה שהיא ביום השמיני, אבל כאן שמצוה להסתפר לכבוד שבת, יש להתיר גם בליל ששי, כשיש סיבה כל שהיא המונעת מלהסתפר ביום הששי. וכדברי בעל בית דוד הנ״ל. וכן עיקר.

גם בשו״ת חסד לאברהם אלקלעי (חלק או״ח ס״ס טז) כתב, שאע״פ שהכנה״ג לא התיר לבעל ברית להסתפר בימי הספירה אלא ביום המילה, זולת כשחל יום המילה בשבת, מ״מ שאר האחרונים חולקים עליו, כמבואר בא״ר בשם הגהות מנהגים. וכתב בספר יד אהרן שכן נוהגים. וכ״כ הבאר היטב, ובודאי שלדברי המקילין שומעים, שהם הרבים. וכ״ש במקומינו שהמילה תמיד נעשית מיד אחר שחרית, בבוקר בבוקר. וחנויות של הספרים עדיין נעולות דפשיטא דשרי להסתפר מבערב, ואפי׳ המחמירים יודו בזה. עכת״ד. וכן עיקר.

וכתבו הפמ״ג (מש״ז סק״א), והמשנ״ב בביאה״ל (סי׳ תצג), שהמותרים להסתפר בחוה״מ מותרים בימי הספירה, דלא עדיף מחוה״מ. וכן הורה למעשה בשו״ת משפטים ישרים ח״א (סי׳ עו) למי שיצא מבית האסורים בימי הספירה, קל וחומר מחוה״מ. ולכאורה צ״ע, דהתם יש לומר דמשום כבוד הרגל התירום, משא״כ הכא. והרי אבל הבא ממדינת הים, והיוצא מבית הסוהר, ושאר דברים, אסורים להסתפר, וכדקי״ל ביורה דעה (סי׳ שצט ס״א). [ואף על גב דדברים האסורים באבל מותרים בחול המועד, כגון דבר האבד, עיין במו״ק יא:. התם מהני, שאפשר על ידי אחרים שאינם אבלים. כמו שכתב הרשב״ש סימן ריד. ואכמ״ל].

ובשו״ת אג״מ (או״ח חלק ב סי׳ צו) ג״כ עמד בזה ע״ד המשנ״ב. ומ״מ העיקר להלכה להקל, דכיון שכ״ז אינו אפי׳ איסור דרבנן אלא מנהג בעלמא, כדאים המקילים לסמוך עליהם לדינא.

ועיין בשו״ת עצי ברושים (חלק יו״ד ס״ס סב) בשם הגר״י אלחנן, שאף שמנהגם שאין האבל רוחץ כל ל׳ משום גזרה שמא יבא להסתפר, מ״מ בימי הספירה שכל העולם אין מסתפרין לא שייך לגזור. וראיה גדולה מיומא (יד.) גבי כהאי גוונא שמקריב אונן ביום הכפורים, ולא גזרינן שמא יאכל, מפני שכל העולם לא אכלי הוא נמי לא אכיל. וכתב, שזוהי ראיה גדולה ראויה אליו. ע״כ. ולכאורה יש לדחות לפי מ״ש הט״ז (ס״ס תריב) דדוקא ביום הכפורים אמרינן הכי שאימת יום הכפורים עליו. אך בשו״ת מהר״ח או״ז (סי׳ מט) מוכח שבכל תענית כן הוא. וע״ש. וע״ע במג״א (ס״ס תריב) ובש״א שם. [והאריך בזה הגרי״ל שפירא בשו״ת בית לוי (חלק ב סי׳ ב). וע״ש].

חל יום המילה ביום א׳, בימי הספירה, יש להתיר להסתפר ביום ו׳

לא) ראה בסוף ההערה הנ״ל. ועיין בספר אגורה באהלך (דף ו:) שכתב, שאין להתיר להסתפר ביום ו׳ אלא יצמצם עצמו ויסתפר בבוקר ביום א׳ עצמו. ע״ש.

אולם בספר תשובה מאהבה ח״ב (דף לה:) כתב, נשאלתי אם חל ברית מילה ביום א׳, בימי הספירה, אם מותר להסתפר ביום ו׳ שלפניו, והוריתי להקל. וכמ״ש הא״ר שאף בימי החול מותר להסתפר ביום הקודם למילה סמוך לערב, ושכ״ה במנהגים, וכן הסכים הפמ״ג. וגם הפר״ח כתב שאם חל יום המילה בשבת, אף בחמישי מותרים להסתפר, ובענינים אלה הולכים כדברי המיקל מכולם. א״כ גם בחל יום המילה ביום א׳ מותר להקדים ולהסתפר ביום ו׳. וגם בדגול מרבבה התיר לחתן להסתפר בער״ש שלפני יום חתונתו. וה״ה לכאן. עכת״ד.

לב. קטן אפילו אם הגיע לגיל חינוך מעיקר הדין מותר בתספורת, ומכל מקום בכדי שלא לפרוש מן הציבור, טוב שימנעו מזה. ואם שערותיו מרובות, עדיף יותר אם יסתפר ביום שישי. לב)

וכן העלה מהר"א הכהן בשו"ת וישב אברהם (חלק או"ח סי' נד), ושכן דעת המהריק"ש והלק"ט. ואף הרב אגורה באהלך אי הוה שמיע ליה מדבריהם היה מודה להם להקל. ע"ש. וכן עיקר.

תספורת לקטן בימי העומר

לב) **הנה** אפי' אם הקטן הגיע לגיל חינוך מעיקר הדין מותר בתספורת, שאפי' באבילות החמורה על אביו ואמו אין לקטן דין אבילות, ומה שקורעין בגד הקטן, הוא מפני עגמת נפש, כמבואר בגמ' מו"ק (יד:) וכתב המרדכי, מכאן יש להוכיח שאין אבילות בקטן. [ועיין בש"ך יורה דעה סימן ש"מ בנקודות הכסף סעיף כ"ז, שאין בקטן דיני אבילות כלל, דלא כמ"ז שם סקט"ו. וראה בשלחן ערוך שם סימן שפד ס"ה. ובדגול מרבבה שם, ובחכמת אדם כלל קנה סי"ז. ובמגן אברהם סימן תקנא ס"ק לח]. וראה בילקו"י אבילות (עמ' רכג, ש, שא), וכ"ש באבילות רחוקה שאין עליהם דין אבילות.

ובדרך פלפול יש להעיר, דהנה בשו"ת חקרי לב (א"ח סי' צט) כתב, נראה לי שטעם גדול היה לחכמים שלא לתקן חינוך באבילות, שהרי פשוט הוא שטעם תקנת החינוך במצוות בקטנים אינו אלא להרגילו במצוות לכשיגדיל (רש"י ותוס' חגיגה ו.), וא"כ באבילות אם באנו לתקן בו חינוך והיה טעמו כדי להרגילו במצוות לכשיגדיל, אין זה אלא אתחלתא דפורענותא וסימן רע ח"ו שיבוא לקטן לכשיגדיל, והרי אפשר שלא יהיה צריך לדיני אבילות כי אם בסוף ימיו שאז בודאי כבר רגיל ומכיר בכל המצוות, כי על כן המה ראו שלא לתקן חינוך באבילות, והאמת שגם פשט הסוגיא מוכיח כדבריהם. עכ"ל. ולפ"ז באבילות של ימי העומר שלא שייך טעם זה, אפשר שהמנהג גם הקטנים בכלל. אמנם המנחת חינוך (סי' רסד סק"ט) כתב שלא תיקנו חינוך אלא במצוה שהוא צריך לה כשיגדל משא"כ באבלות אפשר שלא יזדמן לו כלל כשיגדל. וע"ע בכתב סופר (חיו"ד סי' קעב) ובשו"ת מהר"ץ חיות (סי' נח), ובשו"ת יבי"א (ח"ג א"ח סי' כח אות ו).

וע"ע בביאה"ל (תצג ס"ב) בשם פמ"ג, שהמותרין להסתפר בחוה"מ, גם בספירה מותרין, דלא עדיף מחוה"מ. וראה מ"ש בזה בילקו"י דיני חוה"מ לגבי קטן (סי' תקלא סעיף י).

ומ"מ בכדי שלא לפרוש מן הציבור, טוב שימנעו מזה. ואם שערותיו מרובות, עדיף יותר אם יסתפר ביום שישי.

והנה בש"ע (סי' תקנא ס"ד) מבואר שאסור לגדולים לספר לקטנים ולכבס כסותם בשבוע שחל בו ט"ב. וצ"ע שהרי אין חינוך לקטן באבילות. והמג"א שם ביאר דבאבילות דרבים החמירו טפי. ועוד שהרמ"א שם כתב שנהגו להקל בזה, וזה עפ"ד הב"י שם, שאף שמהר"ם (הל' שמחות סי' כה) אסר לכבס בגדי קטנים בשבוע זה, מ"מ בתה"ד (סי' קנב) נראה שלא נהגו כן, וגם אנו לא ראינו ולא שמענו מי שנוהג כן. וע"ע במשנ"ב (סי' תקנא ס"ק פב) בשם הח"א, לגבי מנהגם במניעת תספורת בג' השבועות, שלצורך קטן אין להחמיר אלא בשבוע שחל בו.

ומ"מ כל שיש ספק במנהג יש להעמידו על עיקר הדין, וכ"ש שהרדב"ז (ח"ב סי' תרפז) כתב שאי"ז מנהג קבוע בכל ישראל, וכן מבואר בטור (סי' תצג). וראה גם במה שהאריך בשו"ת יבי"א (ח"ט א"ח סי' נ) במאי דנקטינן, שמותר לתת בשר לקטנים גם אחר ר"ח אב, ובפרט אם הוא קטן שאינו בריא כ"כ. אך שם קיל טפי, שאין לקטן שמחה בזה, וגם יש לו צורך בזה לגדילתו.

וכ"כ באול"צ (ח"ג פי"ז אות ג), שיש להתיר לספר קטנים בימי העומר, שאפי' באבלות ממש אינם חייבים, ובפרט שכאן אינו אלא משום מנהג. [ולכאו' לפי הטעם שע"פ הסוד, שהוא משום שיש

לג. חתן בר מצוה שנולד בימי העומר, מותר לו להסתפר לכבוד חגיגת הבר מצוה הנערכת עבורו בימי העומר. ועדיף שיסתפר קודם שימלאו לו י״ג שנה ויום אחד. אך אבי חתן הבר מצוה ושאר בני המשפחה אינם מותרים להסתפר.[לג]

בימים אלו ״דינים״, גם לגבי קטנים היה להמנע, לסוברים שיש לנהוג ע״פ טעמי הסוד. ושו״ר בשו״ת דברי יציב (חיו״ד סי׳ קלג) שגם טעם האריז״ל בזה, אפשר דלא שייך גבי קטן, שהרי עלפי האריז״ל גם בל״ג בעומר אסור לגלח, והעידו שגילח את בנו בן י״ג, אך יש לדחות שבל״ג בעומר ובמירון באתרא דרשב״י ליתא לטעם של הדינים, שאין זה זמן של קטנות המוחין. והעלה שטוב לגלחו מיד וא״צ להמתין עד ל״ג בעומר. ע״ש. והאריז״ל שאני שרצה לעשות זאת בזמן שעלה למירון, יחד עם הרבים שמגלחים אז לקטנים. אי נמי, שעדיין לא הגיע הקטן לגיל ג׳ שנים, והקדים לעשות זאת בל״ג בעומר].

וכ״ש לענין מה שנהגו הקטנים בני שלש בל״ג בעומר כמו שנהג האריז״ל, שאין להחמיר בזה. מה גם שלא מספר אותם לגמרי, אלא החכם חותך מעט משערות הראש. וגם לדידן שנוהגים באיסור תספורת עד ל״ד בעומר, שרי בקטן, מפני שתספורת זו היא חיבוב מצוה של איסור הקפת הראש.

ואמנם יש שהביא בשם מרן אאמו״ר שהשיב פ״א לשואלו לגבי תגלחת של קטן בן ג׳ בעומר, והשיב שימתינו לל״ג בעומר. ולא נתכוין מדינא רק הנהגה טובה. ובפרט כשיום הולדתו חל באותו יום, ויש המקפידים לספר את הקטן דוקא ביום זה.

ומחבר אחד כתב, דאף שמעיקר הדין מותר לספר ילדים בימי הספירה שהרי אין אבילות לקטן, מ״מ נהגו להחמיר בדבר משום חינוך לקטן באבלות השייכת לכלל ישראל. [הליכות מועד עמוד תכה. וע״ש בהערה עפ״ד הגרי״ש שיש לאסור בזה אם לא במקום הצורך]. וכדרכו המציא מדעתו שנהגו כן, ואין זה נכון. והעיקר כמו שנתבאר.

חתן בר מצוה יכול להסתפר בימי הספירה, כמו בעל ברית

לג) **הנה** בשו״ת משנה הלכות (ח״ו סי׳ מה) נשאל אם הבר מצוה יכול להסתפר בימי הספירה, כמו בעל ברית, והשיב, שאם נבוא לדמות בר מצוה לחתן ממש, א״כ יפטרו כל הציבור מאמירת תחנון ביום הבר מצוה, כמו בחתן ובעל ברית, ומעולם לא שמענו שום ענין של יו״ט בבר מצוה וכו׳. ע״כ.

והנה לא ראינו אינה ראיה, ולא תהא שמיעה גדולה מראיה, ובאמת שהמנהג פשוט אצלינו שביום מלאת י״ג שנה לבר מצוה אין אנו אומרים תחנון. וכן מהר״א בן שמעון בספר נהר מצרים (דף ו.) כתב שמנהג עיה״ק ירושלים, וכן במצרים, שאין אומרים תחנון ולא נפילת אפים ביום שיש בו בר מצוה, ושכן המנהג בכמה מדינות, ומנהגם של ישראל תורה הוא, סמך לדבר כחתן יכהן פאר, ותפילין נקראו פאר, פארך חבוש עליך, והרי הוא כחתן.

וכ״כ בשו״ת משפטי עוזיאל (חלק או״ח מה״ת ס״ס יא), שבדורות האחרונים הנהיגו שלא לומר וידוי ונפילת אפים לכבוד בר מצוה, כמו שנוהגים לעשות סעודה לכבודו, וכמ״ש המג״א (סי׳ רכה סק״ד), כדי לחבב מצות התפלין בעינינו וכו׳. ע״ש.

וכ״כ בשו״ת מים חיים (להרה״ג ר׳ יוסף משאש חלק או״ח סי׳ כב), שכן נתפשט המנהג אצל הספרדים בכל המקומות. ע״ש. וכיו״ב כתב בספר נאה משיב (לרבה של חיפה הרה״ג ר׳ נסים אוחנה). ולפ״ז יש לומר שגם לענין תספורת בימי הספירה, כיון שאין האיסור אלא מצד מנהג, אתי מנהג ומבטל מנהג, ורשאי הבר מצוה להסתפר.

וכן מצינו להגאון בעל חוות יאיר בספרו מקור חיים (סי׳ תצג) שכתב, וז״ל: בעל ברית, וכן נער שנעשה בר מצוה, הוא ואביו, מותרים להסתפר, משא״כ זקנו ואחיו. עכת״ד. וכן העלה

לד. יש נוהגים שלא להסתפר ולא להתגלח אלא ביום מ״ט לעומר, ערב חג השבועות, ואפילו אם חל ברית מילה בתוך ימי הספירה אינם מסתפרים כלל. ומנהג זה הוא על פי תורת הקבלה, ואינו אלא למצניעים ההולכים תמיד על פי הסוד, אבל מנהג רוב הקהילות להסתפר ביום ל״ד בעומר. לד)

להקל בשו״ת בית אבי ח״ב (סי׳ כ). וע״ע שם בחלק אורח חיים סימן קמא.

ואע״פ שהגאון החוות יאיר התיר אף לאבי החתן בר המצוה להסתפר, ולא מצאנו שום פוסק שחולק עליו בזה, מ״מ די לנו להקל לחתן הבר מצוה עצמו להסתפר, והבו דלא לוסיף עליה, וגם מרן אאמו״ר בחזו״ע כתב שמותר רק לחתן להסתפר. והכי נקטינן.

וע׳ בדברי הגרש״ז אויערבאך המובא בספר הקטן והלכותיו (עמ׳ 18) שיעץ שיסתפר בקטנותו. וראה להלן סעיף לז בדין חינוך לקטן באיסור תספורת בימי הספירה.

אם מותר להחמיר שלא להסתפר ולהתגלח עד ערב שבועות

לד) **יסוד** המנהג שלא להסתפר עד ערב שבועות, הוא משער הכוונות (דף פו ע״ד), וכ״כ הרש״ש בנהר שלום (דף כה ע״ד). וכ״כ במורה באצבע (אות רכא) ובברכ״י (סי׳ תצג סק״ו). וכתב באגרות הרמ״ז (סי׳ ב), שעל דרך הסוד אין להסתפר אפי׳ ביום המילה. וכ״כ בשמו בספר פחד יצחק (ערך מוהל דף לה סוף ע״ד). ועיין בשו״ת יבי״א חלק ה׳ (חלק או״ח ס״ס לח).

והנה בשו״ת אול״צ ח״ב (מבוא ענף ה אות ה) ובח״ג (פרק יז-ו) כתב, שבדברים שאפשר להחמיר כרבינו האר״י ז״ל, יש להחמיר בהם, ואע״פ שהש״ע כתב להקל, וכגון תספורת בספיה״ע, שדעת מרן בש״ע (סי׳ תצג סע׳ ב) לאסור תספורת עד ל״ג בעומר, ואילו בשער הכוונות (פ״ו ע״ד) מבואר לאסור תספורת עד חג השבועות. ולכן אין להסתפר עד ערב חג שבועות. ע״ש. גם בספרו ח״ג כתב שלא לברך ברכת האילנות בשבת, מחשש שבורר הניצוצות, והוא על פי הקבלה.

אולם במחכ״ת, הרי כתבו הרא״ם והרדב״ז ועוד הרבה אחרונים שאין אנו הולכים אחר הקבלה במקום שהפשט אינו כן, ואי משום חומרא היכא שרוצים להחמיר כדעת המקובלים, הנה לא כל אחד רשאי לנהוג בחומרות של הקבלה, וכמ״ש מרן החיד״א בפתח עינים (ברכות ג:) שלא נאמרו כל השיעורין הללו אלא ליודעים. וגם בספר לקט הקציר כתב בשם מרן החיד״א, שבמקומות שהאר״י ז״ל היה חולק על מרן, נהג כהאר״י ז״ל, וגם בזה לא נהג כן אלא לעצמו, אבל לאחרים היה מורה כדעת מרן דוקא. ע״ש. וכבר כתבנו לעיל שגם לענין תספורת עד ערב שבועות, אין זה אלא לנוהגים תמיד כדעת האר״י ז״ל. ובחזו״ע יו״ט (עמ׳ רסו) הזכיר אמנם המנהג שלא להסתפר עד ערב שבועות, אך התייחס בעיקר לענין ביטול המנהג אם צריך התרה. ולהמבואר בילקו״י אין מנהג זה אלא לנוהגים בדרך כלל על פי המקובלים. [דאל״ה יש לחוש ליוהרא]. וע״ע בשו״ת מבשרת ציון ח״א (יו״ד סי׳ י׳) שהאריך בטוב טעם בענין זה, שאין להמון העם לנהוג בחומרות והנהגות על פי הקבלה. ע״ש. [ילקו״י מועדים עמוד תלא. יבי״א חלק ב סימן טז חלק אבן העזר. שו״ת חזו״ע ח״א עמוד כב].

ודע שבמנהגי האשכנזים ישנם מנהגים שונים בזה, ונהרא נהרא ופשטיה. עיין במשנ״ב ובביאה״ל. ובשו״ת חת״ס (סי׳ קמב). ובשו״ת הריב״א (סי׳ כא). ובשו״ת דברי מלכיאל ח״ג (סי׳ כג). ובשו״ת הר המור (סי׳ ז). ובשו״ת מהרי״ץ דושינסקי (סי׳ מה).

לה. מי שנהג להחמיר שלא להסתפר עד מ״ט לעומר, ורוצה לבטל מנהגו ולנהוג תמיד כדברי מרן להסתפר ביום ל״ד לעומר, אם רוצה לבטל מנהגו לגמרי, יעשה התרה על מנהגו אצל חכם בשלושה בני אדם, על ידי פתח שימצאו לו, כגון שסבר שהוא איסור מן הדין, או לא ידע שכך יהיה לו לא נח כלפי עצמו, או כלפי אחרים וכדומה, וישוב לנהוג כדעת הפוסקים. אבל אם רק באותה שנה רוצה לבטל מנהגו, מאיזה סיבה, ולחזור למנהגו הקודם להחמיר, אין צריך שיעשה התרה. ובעלי ברית המסתפרים ביום המילה, אינם צריכים לעשות התרה על מנהגם. לה)

נהג להחמיר ורוצה לבטל מנהגו ולנהוג כדברי מרן להסתפר ביום ל״ד לעומר

לה) **כ״ה** בשו״ת כתונת יוסף (סי׳ יט). ורשאי לעשות ההתרה אפי׳ בתוך ימי הספירה הראשונים, אע״פ שעדיין לא הגיע זמן היתר התספורת, הואיל ומנהג בעלמא הוא, וא״צ להמתין להתיר עד שיחול הנדר. וכמו שכתבנו כיו״ב בשו״ת יבי״א ח״א (חלק יו״ד סי׳ טז), והביא סיוע לזה ממ״ש הגאון מהרי״ח בשו״ת רב פעלים ח״ב (חלק יו״ד ס״ס כג). **ובבן** איש חי (פר׳ צו אות כ). וכן מתבאר עוד בשו״ת מלמד להועיל (חלק או״ח סי׳ קיז). [חזו״ע הנ״ל].

ומה שכתבנו שאם מפסיק את מנהגו באופן חד פעמי אינו צריך התרה, היינו משום די״ל שבמקרה של אונס לא קיבל הדבר מעיקרא. וע״ד כן נהג לקיים רק היכא דאפשר, אבל היכא דלא אפשר לא יצטרך לעשות התרה. וכיו״ב מצאנו להרמ״א (או״ח סי׳ תקסח ס״ב), גבי תענית בה״ב שאחר פסח וסוכות, או תענית עשי״ת, שאם אירע ברית מילה, מצוה לאכול וא״צ התרה, כי לא נהגו להתענות בכה״ג. ע״כ. וכ״כ המג״א (סי׳ תקפא ס״ק יב), בדין תענית של ערב ר״ה, שיש להקל בתעניות אלו במקום שיש מקצת חולי וא״צ התרה. ע״כ. [וכ״כ הא״ר (שם סק״כ). ע״ש]. ועיין בלבושי שרד שם שכתב, דה״ט שכיון שמתענה מצד המנהג, לא נהוג להתענות בכה״ג, וכמ״ש בסימן תקסח. ע״כ.

והן אמת שמרן ז״ל ביו״ד (ר״ס ריד) כתב, שמי שרגיל להתענות בעשי״ת וכו׳, ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא צריך שלשה שיתירו לו, אם בשעה שהתחיל לנהוג היה דעתו לנהוג כן לעולם. ע״כ. וכבר הרגיש בזה הש״ך (שם סק״ב), שלכאורה זה נגד דברי הרמ״א (בסי׳ תקסח) הנ״ל. וכתב ליישב, דהתם לא נהגו להתענות כשאירע ברית מילה ונהגו לאכול, א״כ כל המתענה אדעתא דהכי מתענה, שכאשר יארע ברית מילה יאכל, אבל הכא לא אסיק אדעתיה שכאשר לא יהיה בריא לא יתענה, הילכך צריך התרה. ותדע שהרי דברי הרמ״א שם לקוחים מהגמ״י בשם הר״מ, ודברי המחבר כאן לקוחים ג״כ מהמרדכי והגמ״י בשם הר״מ, וא״כ בע״כ צריך לחלק כמש״כ, כדי שלא יסתרו דברי הר״מ אהדדי. עכ״ל. נמצא שהש״ך חולק על המג״א שמשווה דין קצת חולי לסעודת מצוה. ולדבריו אם אירע אונס או חולי לאשה שמקיימת מ״ע שהזז״ג צריכה התרה. וע״ע בפר״ח (ס״ס תע) שהביא ד׳ הש״ך להלכה.

ברם הנו״ב בדגול מרבבה יו״ד (שם) כתב ע״ד הש״ך וז״ל: דבריו דחוקים, ולפעד״נ דגבי ברית מילה אינו חוזר בו ממנהגו לגמרי, אלא שעכשיו בסעודת מצוה אוכל, ולעתיד שוב הוא חוזר למנהגו. וה״ה אם אירע לו איזה מיחוש ורצה לאכול היום ולעתיד שוב חוזר למנהגו, ג״כ א״צ התרה. אבל המחבר כאן מיירי שאינו בריא ורוצה לחזור לגמרי ושלא לשוב למנהגו, לכך צריך התרה. ובזה דברי המג״א (סי׳ תקפא) נכונים. עכ״ל.

ומצאנו לו חבר הוא מהר״י עייאש בספרו מטה יהודה (סי׳ תקנא דין י׳ בהגה), גבי אכילת בשר ויין בסעודת מצוה שמשמע שמותר לאכול בלי שום התרה [וכ״כ הש״ך שם]. והקשה מד׳ הש״ע ביו״ד (ר״ס ריד), ואחר שהביא ד׳

לו. אף למנהג המקובלים, כשחל שבת בערב חג השבועות מסתפרים בערב שבת, ולא יכנסו לרגל כשהם מנוולים. לו)

הש"ך הנ"ל, כתב ליישב דהתם נמי אם דעתו לחזור למנהגו כשיהיה בריא א"צ התרה, אבל מיירי ברוצה לחזור בו ממנהגו לגמרי. משא"כ בהני שאוכל בסעודת מצוה שאינה אלא לשעה, ושוב פעם אחרת חוזר למנהגו ולא יסור ממנו, אפי' התרה א"צ. עכת"ד. וכ"ד הלק"ט ח"א (סי' מב). ע"ש.

גם בשו"ת חתן סופר (ס"ס ג) הביא דברי הדג"מ הנ"ל, וכ' שכן נראה נכון. ע"ש. וכן בפתחי תשובה (סי' ריד) הביא ד' הדג"מ להלכה. גם הגאון מליסא בדה"ח הביא ד' המג"א, שבמקום קצת חולי א"צ התרה. והובא בשעה"צ (סי' תקפא ס"ק לג). וכתב שבשעה"ד יש לסמוך ע"ז. ע"ש. וכן פסקו: בשו"ת זרע אמת ח"א (חלק או"ח סי' עה, וח"ג סי' מח), ומהר"ש ענגיל ח"ז (סי' נ'), ובעל שואל ומשיב ביד שאול (סי' ריד). ובמטה יהודה וכמבואר ד"ז בשו"ת יבי"א ח"ב (דף קי. או"ח סי' ל' אות ו'), וח"ו (סי' ז' אות ה'), וביחו"ד ח"א (סי' נ' עמ' קמז), ובח"ב (סי' ע'), ובשו"ת יבי"א ח"י (יו"ד סי' כ'). ע"ש.

ובספר יוסף דעת העיר על דברי האחרונים הנ"ל מדברי מרן בב"י (או"ח ס"ס קסא) שכתב: ובאמת, שכן ראוי לנהוג [ליטול ידיו עד הפרק] כיון דלאו מילתא טריחא היא וכו', ונכון להתנות ולומר שאינו מקבל עליו דבר זה בתורת חובה, אלא בתורת רשות, כדי שאם איזה פעם לא יזדמנו לו כל כך מים, לא יצטרך להחמיר כמנהגו. וכן ראוי להתנות בכל דבר שאדם רוצה להחמיר על עצמו. ע"כ. ומדכתב "שאם איזה פעם וכו'" משמע לכאורה שגם אם אינו רוצה לבטל מנהגו לגמרי, רק באיזה פעם, צריך התרה על מנהגו. וזה שלא כדברי האחרונים הנ"ל.

אמנם נראה שאין מכאן סתירה נגד דברי האחרונים הנז', דיש לומר שכוונת מרן הב"י שלא יצטרך להחמיר על עצמו ולהתעכב מלאכול עד שימצא שיעור מים, מתוך רצונו להחמיר על עצמו. אבל מרן לא רמז שיצטרך התרה גם אם מבטל מנהגו באופן חד פעמי מעיקר הדין, ומרן אירי גבי רצונו להחמיר. ואין הכי נמי מרן יודה שאם קשה לו להמתין ולהחמיר על עצמו, יכול ליטול ידיו גם בכמות המים שלפניו בלא שום התרה. [ובדוחק יש לומר דמה שכתב מרן איזה פעם, היינו שעל ידי איזה מקרה ירצה לבטל מנהגו לגמרי].

וחכ"א שתפס לו כמנהג קבע להעיר בכל שיעור על דברי מרן זיע"א, העיר את ההערה הנ"ל מהב"י, שבודאי ראה הערה זו בילקו"י ברכות, אך לא ציין מה שכתבנו ליישב, וגם לא ציין שזו דעת הרבה אחרונים כנ"ל.

אולם הנה אחר שהב"י הביא מחלוקת הראשונים עד היכן יש ליטול ידיו, כתב, ובאמת שכן ראוי לנהוג, כיון דלאו מילתא טריחא היא, אמאי לא נפיק נפשין מפלוגתא, ולא גרע הא ממאי דאמר רב חסדא (שבת סב:) אנא משאי מלא חפני מיא, ויהבו לי מלא חפני טיבותא. ונכון להתנות ולומר שאינו מקבל עליו דבר זה בתורת חובה אלא בתורת רשות, כדי שאם איזה פעם לא יזדמנו לו כל כך מים, לא יצטרך להחמיר כמנהגו, וכן ראוי להתנות בכל דבר שאדם רוצה להחמיר על עצמו. עכ"ל הב"י. וכוונתו שבמקרה ולא יהיה לו אפשרות להשיג מים בנקל כדי ליטול את כל ידיו, וממילא יצטרך לטרוח, לכן יתנה וכו'. דהא כל שנהג מנהג טוב ראוי לו שימשיך אף בזמן שאינו יכול להשיג המים בקלות, ואין הכי נמי מודה הב"י שאם אינו יכול להשיג מים, שאינו עובר באיסור במה שלא מקיים נדרו חד פעמי.

אף לד' המקובלים, כשחל שבת בערב שבועות מסתפרים בערב שבת

לו) **כן** כתב מרן החיד"א (מורה באצבע סי' ח' אות רכא). וכ"כ בנהר פקוד (שער המפקד הלכות פסח וימי העומר סעיף ד'), ובתורה בציון (עמ' שסג) כתב שכן היה מנהג המקובלים בירושלים משנים

לז. אין הנשים בכלל איסור התספורת בימי העומר. וכל שכן שיש להקל לנשים לסדר גבותיהן וריסי העינים.[לז]

קדמוניות, ע"ש. ואמנם הרה"ג המקובל הרש"ש נסתפק בזה, וכתב, שלולי שהכריחו אותו חבריו להסתפר לכבוד החג, לא היה מסתפר. מיהו נראה העיקר כמו שנתבאר. ועיין בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג (סי' סה).

ועיין בשו"ת פעולת צדיק ח"א (סי' קמד) שנשאל, כשחל עצרת בשני בשבת, שאז ער"ש הוא יום מ"ז לעומר, ויום מ"ח הוא יום שבת, מהו להסתפר ביום שישי לנוהגים להסתפר ביום מ"ח כד' המהרח"ו ז"ל. והשיב, שעלתה הסכמת חכמי הדורות הקודמים שלא להסתפר כי אם ביום א'. ואין זה דומה למ"ש הרמ"א, דכשחל ל"ג בעומר ביום א' שמסתפרים ביום ששי. דשאני התם דטעמא הוי משום אבילות, וביום א' לא שכיחי ספרים, דיום איד שלהם הוא, או מטעם כבוד שבת לפי מ"ש המהריק"ש. דכיון דעתיד להסתפר ביום א' טוב להקדים להסתפר ביום ו', דעשה דדברי קבלה עדיף, דכתיב וקראת לשבת עונג. משא"כ הכא דטעמא הוי משום דהקדושה רבה והולכת. וביום מ"ח דוקא ראוי להסתפר, משום שאז נתגלו החסדים בתוספת, ויום הוא שראוי לגלח בו. א"כ אין ראוי להקדים הגילוח ביום ו' שהוא יום מ"ז לעומר, דאכתי לא מטא זמניה. ומה"ר חיים כהן בספר טור ברקת כתב וז"ל: ולכן אין אנו מסתפרים עד עצרת, שהרי נת' מחז"ל מ"ט שערים נתגלו למרע"ה, שנא' ותחסרהו מעט מאלוקים. ולכן אנו מסתפרים קודם יום א', והם מ"ח ימים, ויש בזה סוד גדול אין ראוי לגלותו. ובצירוף יום א' דפסח הם מ"ט ימים. ואמנם אם חל עצרת בא' בשבת, אנו מסתפרים ביום ו', דהיינו מ"ח ימים, שכך הוא האמת, וא"צ לנו לומר שאנו מסתפרים מפני כבוד שבת. עכ"ל. ועכ"פ כשחל עצרת ביום שני אינו מסתפר אלא ביום א' דוקא.

אין הנשים בכלל איסור התספורת בימי העומר

לז) **הנה** באג"מ (יו"ד חלק ב סי' קלז דף רלא.) כתב, דמסתבר להתיר תספורת לאשה בימי הספירה, שהרי גם באבלות אחר ז' דעת מרן והרבה ראשונים להתיר, והתוס' (יבמות מג) כתבו דכיון דשריא אשה בנטילת שער בתוך ל', שריא נמי בט"ב, וא"כ כ"ש בימי הספירה. אלא שסיים שנראה שראוי להחמיר אם אינו נחוץ כל כך. עכ"ד. אך כ"ז כתב לבני אשכנז, שפוסקים כדברי הרמ"א לגבי אבילות. אבל לדידן יש להקל בשופי לנשים להסתפר בימי הספירה, בין נשים רווקות ובין נשואות.

וגם לאשכנזים יש להקל בזה עפמ"ש בשו"ת פנים מאירות (ח"ג סי' לז), [ראה להלן]. וע"ע בזה בשו"ת נו"ב (קמא יו"ד סי' צט). ובכה"ח (סי' תקנא אות מז) ובמשנ"ב שם (ס"ק עט) בשם הפמ"ג. וראה במ"ש בילקו"י על ארבע תעניות. [וע' בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סי' קלג) שהמנהג פשוט שהנשים קודם טבילתן מסתפרות בימי הספירה לפי מנהגן. ואין בזה חשש אפי' ע"פ הסוד, כיון שהכוונה לשם שמים לשמור על מנהג ישראל].

וכן נתבאר בילקו"י אוצר דינים לאשה (פרק מד), שאין המנהג שלא להסתפר ולהתגלח עד ל"ד בעומר, אלא לאנשים, ולא לנשים. [אבל בשאר דיני אבלות הנהוגים בימי העומר, איש ואשה שוין בהם, וכגון שלא לשמוע שירה מכלי שיר (אף מהקלטה) עד ל"ג לעומר, ושלא לברך שהחיינו על בגד חדש. וכשיש צורך ילבשו את הבגד החדש בשבתות שבימי הספירה, ויברכו עליו שהחיינו]. שהרי אפי' באבלות שלשים אין איסור לאשה להסתפר, ואפי' להרמ"א שם שכתב שהעיקר כדעת האוסרים להסתפר אף לאשה, י"ל דבימי הספירה שאינו אלא מצד המנהג, יודה הרמ"א שיש להקל בזה.

שוב ראיתי שבחזו"ע יו"ט (עמ' רסא) היקל בזה, והביא מ"ש מרן בש"ע (יו"ד סי' שצ ס"ה), אשה מותרת בנטילת שער אחר שבעה ימים, והרמ"א כתב "ויש אוסרים גם לאשה. וכן עיקר".

והפנים מאירות [הנ"ל] כתב, שיש לסמוך במילי דרבנן ע"ד המתירים. א"כ כ"ש לדידן דנקטינן כדעת מרן. והרי תספורת בימי הספירה אינה אלא מנהג משום אבילות על תלמידי ר"ע, ולכן בודאי שאשה מותרת להסתפר בהם. ומ"ש באג"מ [הנ"ל] שראוי להחמיר אם לא נחוץ כל כך, הנה חומרא יתירה היא.

ואע"פ שגם בשו"ת רב פעלים ח"ד (סוד ישרים ס"ס טו) כתב להחמיר, אינו מוכרח. ועכ"פ אם יש פגישה לבחורה בימי הספירה, פשוט שמותר לה להסתפר ולהתנאות כדי שתמצא חן בעיני כל רואיה. וע"ע בשו"ת להורות נתן ח"ב (סי' לב). עכ"ד אאמו"ר. ומה שהתיר לצורך פגישה, לאו דוקא הוא, אלא כמו שביאר בהלכה למעלה דנשים אינן בכלל איסור תספורת בימי העומר. וזה דלא כמ"ש בספר שלמי מועד (עמ' תנא), דבת שהגיעה לגיל חיוב מצוות, דאין לה להסתפר. [ויש שכתבו להקל לבחור לסדר מעט את זקנו בימי העומר לצורך פגישה של נישואין. וביבי"א ח"א התיר בכה"ג אפי' בחוה"מ. ע"ש].

ואמנם לגבי חוה"מ כתב בחזו"ע (הל' יו"ט וחול המועד) שאיסור תספורת שער הראש ישנו באשה כמו שישנו באיש, וכמ"ש הגר"א (ס"ס תקמו). וכן כתבו המשנ"ב (סי' תקמו ס"ק טז), ובכה"ח (אות כח) בשם כמה אחרונים. וע"ע ברבבות אפרים (ח"ג סי' שכז).

ובספר אול"צ כתב, דנשים יכולות להסתפר בימי העומר, שהרי אף באבילות ממש אין האשה אסורה בתספורת אלא כל שבעה בלבד, כמבואר בש"ע (יו"ד סי' שצ), ואף בתוך שלושים מותרת להסתפר, ובודאי שאין חומרת ימי העומר גדולה יותר מל' ימי אבילות. ע"ש. וקשה, דלשיטתו שיש להתחשב תמיד בדברי האר"י ז"ל והמקובלים, כמו שהביאו תלמידיו בספר אול"צ בכמה דוכתי, איך כתבו בשמו להתיר לנשים להסתפר, הרי לפי המקובלים גם נשים צריכות להחמיר שלא להסתפר בימי העומר. ובשלמא לדידן דבכל דוכתא שנחלקו המקובלים עם הפשטנים, [ואין הדבר מבואר בזוה"ק], הלכה כהפשט. ממילא ניחא מה שמקילין לנשים להסתפר בימי העומר. אבל לשיטת תלמידי האול"צ להחמיר בכל דוכתא כדעת המקובלים, בלא לחשוש לסב"ל כנגד האר"י, א"כ היאך התירו כאן נגד ד' המקובלים. ועיין בשו"ת רב פעלים (ח"ד סוד ישרים ס"ס טו) שכתב להחמיר בנ"ד על פי טעם הסוד. [וצ"ל דכיון שלא נתפרש להדיא דבר זה בדברי האר"י, לכן היקל בנ"ד].

וכ"ש שמותר לנשים לסדר גבותיהן וריסי עיניהן, וכמ"ש בספר שלמי מועד (עמ' תנא). ע"ש. ושמענו שכיום גם גברים נוהגים לסדר הגבות, ויש לבדוק אם מנהג הגויים בעולם לסדר הגבות, שאז אין בזה משום לא ילבש. וע' בשו"ת הראשון לציון ח"א (יו"ד סי' ח).

תספורת לאשה בשבוע שחל בו תשעה באב

וכיו"ב לגבי תספורת לאשה בשבוע שחל בו תשעה באב, שיש להקל להן, לדעת מרן ביורה דעה סימן שצ סעיף ה. וכ"פ הפנים מאירות (חלק ג ס"ס לז). **ואף שהנו"ב** (קמא חלק יו"ד סי' צט) והפמ"ג (סי' תקנא) סבירא להו להחמיר, לדידן העיקר להתיר. ודלא כמ"ש בכה"ח (ס"ק מז).

והנה בשו"ת פנים מאירות (הנ"ל), ביאר, דכיון דבאבל גופא פסקו הרי"ף והרמב"ם שאשה מותרת לגלח אחר ז', נראה להקל באבילות ישנה במילי דיחיד, ולסמוך במילי דרבנן על הרי"ף והרמב"ם דמותר ג"כ לאשה לגלח מר"ח עד התענית. וכן מרן אאמו"ר זיע"א בחזו"ע (תעניות, עמ' קסג) כ' להקל כד' הפנים מאירות לבחורה היוצאת לפגישות לצורך נישואין. ע"ש.

ויש מי שהקשה, שהרי להרי"ף (מו"ק יד: מדפיו) הגירסא בגמ' (יבמות מג.) היא "ומה במקום שאסור לספר ולכבס מותר ליארס, מקום שמותר לספר ולכבס אינו דין שמותר ליארס". וסיים הרי"ף "ושמעת מינה שהאשה מותרת בנטילת שער לאחר שבעה כדקתני באבל רבתי". (והו"ד בבית יוסף יו"ד סי' שצ, וכ"פ בשלחן ערוך ס"ה). ומבואר דמשבוע שחל בו עד ת"ב אסורה להסתפר.

לח. מותר לגזוז צפרנים בימי ספירת העומר. [וכן בשבוע שחל בו ת״ב]. וכן המנהג פשוט להקל בזה. ואדרבה הממהר ליטול צפרניו הרי זה משובח, וחלילה שיהיה עודפות על הבשר. לח)

ועי׳ בתוספות ישנים (יבמות שם) שכ׳ ״ולפי הספרים שגורסים לספר י״ל דמיירי באשה דשריא בנטילת שער כל ל׳ יום ודוחק הא דמנא לן דאסירא נטילת שער באשה בשבת שחל ט׳ באב להיות בתוכה הלא אין זה לה אלא ניוול לגלח שערה״. וכן הק׳ הרא״ש (מו״ק פרק ג סי׳ נג) ״וקשה לדברי האלפסי דאי אשה מותרת בנטילת שער לאחר שבעה דלמא שריא נמי בשבת של ט׳ באב״. ומשמע דפשיט״ל דלגירסת הרי״ף אסור לאשה לספר בשבוע שחל בו. וע״ז הקשו. וכן הק׳ ע״ד הפנים מאירות הגאון רבי נפתלי פרנקל בקובץ פרי תמרים (גליון לה, עמ׳ מח), ובשו״ת אמרי מרדכי (גראסס, סי׳ סט אות ג).

ולכאו׳ יש ליישב ד׳ הפנים מאירות דהק״ו של הגמ׳ הוא מאיש לאשה, דמה במקום שאסר לאיש להסתפר התיר לו להתארס, במקום שהתיר לאשה להסתפר אינו דין שתהא מותרת ליארס. שו״ר שכן פי׳ בשיטת ריב״ב וז״ל ״ומה במקום שאסור לספר ולכבס. כגון האיש שאסור בתספורת כל שלושים יום״. שוב הראוני שגם הר״י מלוניל (ע״ד הרי״ף) כ׳ דאין הק״ו משבוע שחל בו, וז״ל ״ומה במקום שאסרו לספר ולכבס [לשון רי״ף], כגון בחולו של מועד. מותר לארס, אשה בחולו של מועד כדתנן [לעיל י״ח ע״ב] מארסין אבל לא כונסין. שלשים יום, לאיבולו שמותר לספר ולכבס [כו׳]. ש״מ שהאשה מותרת בנטילת שיער לאחר שבעה, אע״פ ששאר אבל אסור כל ל׳ יום״. ולפי״ז לק״מ. [ולדבריהם צ״ל דהרי״ל לא גרס בד׳ הגמ׳ ״מאי היא. דתנן שבת שחל תשעה באב בתוכה אסור לספר ולכבס, ובחמישי מותר מפני כבוד השבת״. ופשוט].

והנוב״י (קמא, יו״ד סי׳ צט ד״ה ועוד אני אומר) שכ׳ דלהרי״ף ״על כרחך בשבוע שחל ט״ב גם אשה אסורה לספר דאם לא כן נסתר הק״ו וכו׳״. ע״ש. לא ראה לד׳ הר״י מלוניל והריב״ב, כיון שעדיין לא היו בדפוס. ואילו ראה דבריהם הוה הדר ביה וכמש״כ המהרי״ק (שרש צד) שאם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואי הוי שמיע להו הוי הדרי בהו. ופסקו הרמ״א להלכה בחושן משפט (סי׳ כה ס״ב). [וכיו״ב כ׳ החתם סופר ח״א (סי׳ קנח) על עיקר תשו׳ הפנים מאירות הנ״ל (בדין גילוח בשבוע שחל בו ת״ב לבעלי ברית) ״והנב״י לא הביא דברי מהר״ם א״ש (הפנים מאירות) אולי לא ראה אותם, ואילו שמע בהו הוה הדר ביה כי אוסר בלי שום ראיה כלל״]. וע״ע בשו״ת מראות ישרים (טובול, סי׳ ח אות ב) שעמד בזה. ע״ש.

וע״ע בזה בכה״ח (סי׳ תקנא אות מז) ובמשנ״ב שם (ס״ק עט) בשם הפמ״ג.

לגזוז צפרנים בימי ספירת העומר

לח) **הנה** המנהג פשוט להקל. וכן בדין, שהרי המג״א (סי׳ תקנא ס״ק יא) מתיר מן הדין ליטול הצפרנים אפי׳ בשבוע שחל בו ת״ב. וכ״כ בשו״ת מהר״ם חלאוה (סי׳ י) שאין ספק שמותר ליטול צפרנים בשבוע שחל בו ת״ב, שאין לנו לאסור אלא דברים שהזכירו חכמים בפירוש, אבל לא להוסיף עליהם וללמוד מדין אבל להחמיר, וכבר אמרו (ביבמות מג:) דשאני לן בין אבלות חדשה לאבלות ישנה, הילכך אין למדין מדין אבל, שאין למדין קל מחמור להחמיר עליו. ע״כ. וא״כ כ״ש בימי הספירה, שאין נמנעים מלהסתפר אלא משום מנהג. ועיין בכה״ח (סי׳ תקנא ס״ק מח). וכ״כ הרב זכור לאברהם להתיר נטילת הצפרנים בימי הספירה, ושכן המנהג. (והובא בכף החיים סי׳ תצג ס״ק טז). וע״ע בשו״ת איתן האזרחי (שאלה מט דף לח:), שהביא מחלוקת בזה. ועיין בשערי

לט. נהגו מקצת נשים להמנע בימי הספירה מעשיית מלאכה, כגון סריגה ותפירה וכיוצא בזה, משקיעת החמה ואילך, לאות אבל על תלמידי רבי עקיבא. ויש אומרים שאין לאסור להן אלא עד אחר שהצבור סופר את העומר. ומכל מקום נשים שנהגו לסרוג או לארוג או לתפור בזמנים אלו אין למחות בהן, כי אין בזה חיוב כלל רק מנהג בעלמא. ומי שלא נהג לא נהג. ומכל מקום אין להחמיר על נשים המתפרנסות ממלאכת סריגה ותפירה וכיוצא בזה. לט)

תשובה (סי׳ תקנא ס״ק יב). **ובבן איש חי** (פר׳ דברים אות יג). **ובשו״ת רב פעלים ח״ד** (סי׳ כט). [חזו״ע יו״ט עמ׳ רסג].

ומה שכתבנו דחלילה שלא יהיו עודפות על הבשר, ראה במועד לכל חי (ד, א), **ובבא״ח** (דברים יג) **ובכה״ח** (תצג, סז).

נהגו מקצת נשים להמנע בימי הספירה מעשיית מלאכה

לט) מה שכתבנו שנהגו להמנע מעשיית מלאכה בימי הספירה משקיעת החמה ואילך, זו לשון רבינו האי גאון בתשובה שהובאה באוצר הגאונים (יבמות סב: סי׳ שכח), וכן הובאה בדברי רבינו ירוחם (נתיב ה ח״ד), מה שנהגו שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה עד שחרית, משום תלמידי ר׳ עקיבא שכולם מתו משקיעת החמה ונקברו אחר שקיעת החמה והיו העם בטלים ממלאכה כדי להתעסק בהם. ועוד דכתיב שבע שבתות תמימות תהיינה, מלשון שבות ושמטה, כדכתיב שבע שבתות שנים. מה שנת השמטה אסורה במלאכת קרקע, אף זמן ספיה״ע דהיינו לאחר שקיעת החמה שובתים ממלאכה. (וכן הוא במטה משה סי׳ תרפז).

וע״ע בשבולי הלקט (סי׳ רלה) שהביא בשם הרב ר׳ שמחה משפירא, על פי המדרש בבראשית רבה (פרשה י״ז) דגרסינן התם, מפני מה הנשים מהלכות אצל המת תחלה, אמר להן מפני שגרמו מיתה לעולם הולכות אל המת תחילה, והלכך בידיהן ובהן נוהגת מידה זו זריזות, ונשכרות להודיע שבחן בכל דור ודור, שקדמו אצל אותן תלמידים ולכבדן ולהתעסק בהן, לפיכך נהגו שלא לעשות מלאכה באותו העת, זכר לנשים צדקניות שהיו באותו הדור. ואחי רבי בנימין פי׳ הטעם, לפי שהעומר בא משעורים, ושיעורו עשירית האיפה קמח, וכן מנחת סוטה היתה עשירית האיפה קמח שעורים. על כן נהגו הנשים צדקניות שלא לעשות מלאכה כל הלילות של ספיה״ע, להיות להם לכבוד ולתפארת, ולהיות להם לזכר וסימן לבעבור תהיה יראת ה׳ על פניהן, ונווסרו כל הנשים אשר לא תבגודנה אשה מריעה, ומצינו כיוצא בה ויעש את כיור נחושת במראות הצובאות אשר צבאו פתח אהל מועד. ע״כ.

ובא״ר (סי׳ תצג ס״ק יא) הביא מ״ש התניא רבתי, שהוא זכר לנשים צדקניות שהיו בדורו של ר׳ עקיבא שקדמו אצל תלמידיו להתעסק בהם.

וכ״כ הטור, וזה לשונו: מצאתי כתוב מנהג שלא לעשות מלאכה מפסח ועד עצרת משקיעת החמה עד שחרית משום תלמידי ר״ע שמתו סמוך לשקיעת החמה ונקברו אחר שקיעת החמה והיו העם בטלים ממלאכה ולכן גזרו שלא לעשות שמחה בינתיים. ועוד שאנו סופרים העומר אחר שקיעת החמה, ונאמר שבע שבתות תמימות תהיינה, מלשון שבות ושמטה, מה שמטה אסורים במלאכה, אף זמן ספיה״ע שהוא אחר שקיעת החמה אסור במלאכה.

וכתב הכנה״ג (בהגה״ט) דמ״ש הטור ונהגו הנשים, לאו דוקא נשים, וכ״כ הפר״ח (סי׳ תצג) שה״ה אנשים, אלא שדיבר בהווה, שדרך הנשים לעסוק במלאכת התפירה בלילה, וכן מוכח ממ״ש והיו העם בטלים ממלאכה.

וכ״כ המשנ״ב (ס״ק טז): ״וה״ה אנשים״, והוסיף בשעה״צ (אות טז), שאף לטעם הראשון אין להחמיר אחר השקיעה אלא כדי קבורה, ובפרט לאחר ל״ג לעומר שפסקו מלמות, וא״כ לטעם

מ. יש להקל לברך שהחיינו על פרי חדש בימי הספירה, בין בחול בין בשבת. ואף מי שנהג להחמיר שלא לברך שהחיינו בימי הספירה על פרי חדש, יוכל לבטל מנהגו אף בלי התרה, אפילו אם היה יודע שהוא חומרא. [ולענין בגד חדש ראה בסעיף הבא]. מ)

הא׳ יש להתיר אז לגמרי. וכ״ה ברור לפי הטעם השני שכתב שהוא משום שבע שבתות.

אבל בשו״ת בית דוד (סי׳ רעא) הביא מ״ש הכנה״ג, וכתב, שלא נראה לו כן, דהא בודאי שכל העם היו בטלים ממלאכתם, הנשים כאנשים, ואדרבה עיקר החיוב היה יותר על האנשים, שהם העוסקים במצות ההלויה והקבורה, אלא שהנמנעות מעשיית מלאכה הוא משום עשיית זכר לדבר, ולכן מ״ש הטור ונהגו הנשים, נשים דוקא ולא אנשים, כי האנשים לא רצו לעשות זכר לדבר, וכן עינינו הרואות שאין האנשים נוהגים להמנע ממלאכה, ורק הנשים נהגו כן לזכר הדבר ההוא, ומאן דנהוג נהוג, ומי שלא נהג לא נהג. ועוד אני אומר דמ״ש ונהגו הנשים, לא כל הנשים אלא מקצת נשים, וכ״כ בשו״ת מהר״ש הלוי וזה לשונו: קצת נשים נהגו שלא לעשות מלאכה בימי ספיה״ע. ולכן אין ראוי למחות באותן שלא נהגו להבטל ממלאכה, שכיון שעיקר הדבר מנהג, מי שנהג נהג, ומי שלא נהג לא נהג. והמנהג הפשוט בעולם יעיד על אמיתות דברינו, כי אדם אין צדיק בארץ שיזהר בדבר זה. וגם הנשים מקצתן בטלות ומקצתן אינן בטלות. עכת״ד.

וכ״כ בשלחן גבוה (ס״ק יז) והביא בקצרה דברי הבית דוד הנז׳. [והט״ז בסק״ג הוסיף, שלפי הטעם השני שתלה דבר זה בזמן הספירה, יוצא מזה שלאחר הספירה מותרים במלאכה.] וע״ע במועד לכל חי (סי׳ ה אות כב) **ובערוה״ש** (סי׳ תצג). **ובשו״ת** בית אבי ח״ד (סי׳ ה). **ובשו״ת** משנה הלכות ח״ח (סי׳ רטו). ולכן אין להחמיר על נשים המתפרנסות ממלאכת סריגה ותפירה וכיו״ב.

ואם לאסור להן גם אחר שספרו את העומר, ראה בשו״ת בית דוד (סי׳ רע״א), שלחן גבוה (ס״ס תצג). ומועד לכל חי (סי׳ ה׳ אות כב). ולאחר ל״ג לעומר יש להקל אחר שמנה העומר, ועיין א״ר, וזכור לאברהם ח״א וח״ג.

לברך שהחיינו על פרי חדש בימי העומר

מ) **לכאורה** יש ללמוד דין זה ממ״ש מרן הש״ע (סי׳ תקנא סי״ז), שטוב להזהר שלא לומר ברכת שהחיינו על פר״ח או על מלבוש חדש בימים שבין י״ז בתמוז ליום ת״ב, והטעם לזה מפני שהם ימי אבל וצער לישראל, ואין ראוי לברך אז שהחיינו וקיימנו והגיענו לזה״ז, בשעה שהזמן אינו מתאים לשמחה, מפני שימים אלו ימי פורענות לישראל. וכן מבואר בספר חסידים. וכ״כ בשו״ת בנימין זאב (סי׳ קסג). וא״כ גם בימי הספירה שמנהג ישראל שלא להסתפר לאות אבל על עשרים וארבעה אלף תלמידי ר״ע שכולם נספו בשנה אחת מפסח ועד פרוס עצרת, כמבואר בגמ׳ (יבמות סב:). וכ״כ רבינו האי גאון בתשו׳ הגאונים (שערי תשובה סי׳ רע״ה), בטעם המנהג שלא להסתפר מערב פסח עד יום ל״ד לעומר. וכ״כ רבינו יצחק אבן גיאת בספר מאה שערים (עמ׳ ק״ט). וכ״כ בספר הפרדס (סי׳ קמד) ועוד. וכ״פ בש״ע (סי׳ תצ״ג). לפיכך יש לומר שאין לברך שהחיינו בימים אלה מפני שהם ימי פורענות ומדת הדין מתוחה בהם. וראה במסכת עדיות (פרק ב׳ מ״ר). וכ״כ בספר עוללות אפרים (חלק ב מאמר ק״ז. להג״ר אפרים לונטשיץ, רבו של בעל התוס׳ יו״ט) שהמנהג שלא לברך שהחיינו בימי הספירה.

אולם יש חילוק גדול בין ימי בין המצרים לימי הספירה, שימי בין המצרים שאירע בהם חורבן ביהמ״ק ושאר פורעניות, (כמבואר במשנה תענית כו.), הם ימי אסון כללי לעם ישראל בכללו, וממילא אין מקום לברך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזה״ז, בזמן שנועד לפורענות לכל האומה, שנקבע להם בכיה לדורות, ומגלגלים חובה ליום חייב. אבל ימי הספירה אינם נחשבים לימי פורענות לעם ישראל, ואדרבה, כתב הרמב״ן (פר׳ אמור)

שקדושת ימי הספירה הם כעין חוה״מ. וראה בזוה״ק (פר׳ שמות דף יב. ובפר׳ שלח לך דף קעד.). ובמגיד מישרים (פר׳ אמור).

ואע״פ שטעם מנהג מניעת הנישואין הוא משום מנהג אבילות, [וכן כתב בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי׳ רעח) שאין כונסין בין פסח לעצרת, משום מנהג אבלות, שמתו אז תלמידי רבי עקיבא, ומאותה שעה ואילך נהגו ראשונים בימים אלו שלא לכנוס בהן]. מ״מ א״א להגדיר אותם כימי אבילות. ומה שהביאו מרבינו ירוחם (נ״ה ח״ד) שאין אומרים זמן בספירה לפי שהם ימי דין שהעומר בא מן השעורים. הנה שם איירי אמאי אין מברכין שהחיינו על ספיה״ע, ולא על ברכת שהחיינו בימי הספירה. [וז״ל שם, ומה שאין אומרי׳ זמן יש אומרים לפי שאין כאן הנאה ולא שמחה, וזה מורה דין ליודעין, כי העומר בא מהשעורים. ולכן אין כונסים נשים ומגדלים שפם. ואף על פי שאמרו טעם אחר משום י״ב אלף זוגות תלמידי רבי עקיבא שמתו. ע״כ]. ומ״מ בתשובת רב שרירא גאון (הוצ׳ מקיצי נרדמים סי׳ סט) מפורש שמחמת אבילות מיתת תלמידי ר״ע נוהגים שלא לעשות כסות חדשה מפסח עד שבועות.

וכן העלה להלכה בספר מאמר מרדכי (לרבי מרדכי כרמי סי׳ תצ״ג סק״ב), להתיר לברך שהחיינו בימי הספירה, ושכן המנהג. וכ״פ הגאון רבי יצחק למפרונטי בספר פחד יצחק, והסכים עמו הגאון רבי דניאל טירני בספר עיקרי הד״ט (סי׳ כ״א אות י״ז), והעיד שכן המנהג בגלילותיו להקל בברכת שהחיינו בימי הספירה. וכן כתבו בשו״ת קרן לדוד (ס״ס קי״ט), ובשו״ת דברי מלכיאל ח״ג (סי׳ י״ג).

וכן העיד הגאון רבי יצחק פלאג׳י בספר יפה ללב ח״ב (סי׳ תצ״ג סק״ג), שכן פשט המנהג להקל לברך שהחיינו על פר״ח בימי הספירה. וכ״כ בשו״ת לבושי מרדכי (מהדורא בתרא סי׳ קנ״ג). וכ״כ הרה״ג רבי אליהו חמוי אב״ד ארם צובא, בירחון המאסף (סי׳ לד). וכ״כ בשו״ת ויאמר מאיר (סי׳ ב׳).

ואף מי שנהג להחמיר שלא לברך שהחיינו בימי הספירה על פרי חדש, בחושבו שכן צריך להיות על פי הדין, יוכל לבטל מנהגו אף בלי התרה, הואיל והוא מנהג בטעות שאינו צריך התרה לבטלו, כמו שכתבו התוס׳ (פסחים נא.). ובש״ע יורה דעה (סי׳ רי״ד). ובפר״ח אורח חיים (סי׳ תצ״ו) ועוד.

וגדולה מזו נראה לומר שאפי׳ אם היה יודע שמעיקר ההלכה מותר לברך שהחיינו בימי הספירה, אלא שרצה להחמיר על עצמו להמנע מזה, יכול לבטל מנהגו בלי התרה, מפני שאין בזה משום גדר וסייג, אלא רק מילתא יתירה בעלמא. וכעין מ״ש הפר״ח אורח חיים (סי׳ תצ״ו). והובא להלכה בשו״ת תורת חסד מלובלין (חלק או״ח סי׳ ל״ח). ובשו״ת שואל ומשיב (קמא חלק ב׳ סי׳ ק׳). ומבואר בירושלמי (סוף קידושין), שעתיד אדם ליתן דין וחשבון על מה שראתה עינו ולא אכל, שצריך לתת שבח והודאה להבורא יתברך בברכת שהחיינו על כל פר״ח שרואה וטועם ממנו, שכל מה שברא הקב״ה, לא בראו אלא לכבודו. ואע״פ שבשו״ת מהר״י שטייף (סי׳ רמ״ט) לא כתב כן, העיקר להלכה כמו שנתבאר, בצירוף ההתרה בער״ה.

ולענין לבישת בגד חדש, ראה בהערה דלהלן.

מעוברת בברכת שהחיינו, ושהחיינו על לידת בת בימי הספירה

וכ״ש שמעוברת יכולה לאכול פר״ח בימי הספירה, ולברך עליו שהחיינו, ואע״פ שבבין המצרים כתב המ״ב (בסי׳ תקנא) בשם האחרונים שתאכל בלא ברכת שהחיינו, שמא תתאוה ויגרם נזק לה ולולד, בימי הספירה תאכל ותברך, אע״פ שהיא נוהגת בדרך כלל שלא לברך שהחיינו בימי הספירה. שהרי מעיקר הדין מותר לברך שהחיינו, וכמבואר, [מאמ״ר], ורק יש שנהגו שלא לברך, לכן במעוברת יש להקל לכ״ע. [תורת היולדת פרק מד ס״ג].

ולענין ברכת שהחיינו בימי הספירה, כשרואה את חבירו לאחר ל׳ יום ושמח בו ביותר, וכן לגבי שהחיינו על לידת בתו, הנה במשנ״ב (סי׳ רכג ס״ק ב) כתב, כשנולד לו בת, בפעם הראשונה

מא. אולם לענין לבישת בגד חדש בימי הספירה, טוב לחוש ממדת חסידות למה שכתב בספר יוסף אומץ (יוזפא, סי׳ תתמה), שמיום ראש חודש אייר ואילך נוהגים להחמיר שלא ללבוש בגד חדש. וכשיש צורך, יש להדר ללבוש הבגד החדש בשבת שבתוך ימי הספירה, ויברך עליו שהחיינו. ובמקום שמחת בר מצוה או ברית מילה בימי הספירה, שרואה אותה מברך שהחיינו. וטעמו שלא גרע מרואה את חבירו לאחר שלושים יום כשהוא חביב עליו ושמח בראייתו, שמברך שהחיינו כמו שפסק הש״ע בריש סימן רכה.

ובמדור היעב״ץ (בדיני בין המצרים) כתב שברואה את חבירו ומצא מציאה מברך שהחיינו בבין המצרים, דדמי לברכת שהחיינו על ברית ופדיון הבן שהן מצוה עוברת. ובדבר הרשות שזמנו עתה, כגון שמצא מציאה או ראה חבירו החביב וכדו׳, קרוב אני לומר שמברך, דחשיב כמצוה עוברת, מאחר שא״א לדחותו והרי הגיעה לו הנאה והוא מצווה לברך עליה. משא״כ בזמן דפירי וכדו׳ דלא תיהני ולא ליכול ולא ליבריך. וכן נראה. עכ״ל. ולפ״ז יש לומר דה״ה בימי הספירה שיש לנהוג כן גם למחמירים להמנע מברכת שהחיינו. ולדברי המ״ב ה״ה בלידת בתו כשרואה אותה בפעם הראשונה. ועיין בשו״ת אג״מ (חלק או״ח ח״ה סי׳ מג אות ה), ובתשובות והנהגות (ח״ד סי׳ נד).

אלא שלא ראינו שנהגו לברך שהחיינו על לידת בת. כמ״ש בס׳ השיר והשבח (פרק יא ד). וראה בערוה״ש (או״ח רכג א), לפי שאין בזה שמחה כל כך כבזכר. [שחייב במצוות]. ובמ״ב (סק״ב) הביא שכן משמע מסתימת הפוסקים, שכתבו ילדה אשתו זכר. ובטעם הדבר ראה בש״ע הגר״ז שכתב, על השמועה אינו מברך כלום, שאינה שמועה טובה כל כך. ובכמה מקומות בחז״ל מצאנו כן, וכמו שאמרו (פסחים סה.) אשרי מי שבניו זכרים, אוי למי שבניו נקבות. ואמנם פשיטא שלידת בת בעצם היא דבר טוב, וגם יש בה שמחה, כמש״כ הט״ז (בסי׳ מ״ר) גבי ברכת שלא עשני אשה, שבאשה יש בריאה טובה ויש בה תועלת גדולה. ע״ש. אלא שלגבי ברכה לא סגי בטובה ובשמחה זו, כדי לברך עליה, כיון שאינה חייבת בכל המצוות.

וכ״ד הגרי״ש אלישיב, הובאו דבריו בס׳ וזאת הברכה (עמ׳ 169), **ובשו״ת משברי ים** (סי׳ יד אות א) שהוכיח כן מפי׳ רשב״ם עה״ת (בראשית ל כא). וראה במרומי שדה (ברכות נט.) שהסתפק בזה. ומ״מ זו ברכת הרשות, ולכן למעשה מקילים בזה ואין נוהגים לברך. וכ״ד הגרש״ז אויערבאך הובאו דבריו בהליכות שלמה (פכ״ג מ״י), וראה בהע׳ שם שכך היתה דעת הגרש״ז אויערבאך באחרונה, וחזר בו ממ״ש קודם. ועיין במנחת שלמה (חלק ב סי׳ ד) שכתב, דרוב בני אדם הרואים תינוק בן יומו, או גם אחרי כמה ימים, עדיין אינם מכירים אותו כל כך, ותוך כמה דקות יכולים להחליפו בתינוק אחר, ולא יבחינו כלל בכך, וא״כ עיקר שמחתו הוא רק הידיעה ולא הראיה, ואע״ג שלענין הכרת בכורה אמרינן דמיד כשיצא ראשו חשיב כבר כאפשר בהכרה, מ״מ לענין ברכה מסתבר שצריכים ראיה ברורה, ולא בראיה מקופיא. גם נכון לברר לדעת המחייבים בברכה, איך הדין אם ראה בראשונה ולא בירך, אם חוזר ומברך בראיה שניה. ע״ש. אמנם בשו״ת אג״מ שם כתב, שאף שזו ברכת רשות אין לאדם לפטור עצמו מברכות אלה. ע״ש. ולכן טוב לברך שהחיינו על פר״ח וכד׳ כשרואה אותה לראשונה, כדי לצאת ידי כולם.

ובני ספרד אינם נוהגים לברך הטוב והמטיב בלידת בן, ומכוונים לפטור את שמחת הלידה בשהחיינו שמברכים בשעת המילה, וכמו שכתבו בכה״ח (רכג ו) ובבן איש חי (ראה ח). וראה בילקו״י (רכג ה). ועיין שמח נפש. ויש שכתבו דטוב שיכוון בברכת הטוב והמטיב שבברהמ״ז גם לחיוב ברכתו על בנו הנולד לו.

יש להקל בזה בפשיטות. [והיינו בבגד חדש ששמח בו ומברכים עליו בכל השנה שהחיינו, כגון חליפה וכדומה, אבל בגדי זיעה חדשים, או גרבים, בלא"ה אין מברכים עליהם שהחיינו]. ואפילו לתקן ולתפור בגדים חדשים נתבאר לעיל שיש נוהגים איסור ממדת חסידות. (מא)

מב. מי שנזדמן לו להכנס לדירה חדשה בימי הספירה, מותר לו להכנס ולדור בתוכה. ואין צריך להקפיד לדחות את כניסתו לדירה עד אחר ל"ג לעומר. ואפילו בדירה לשם הרווחה. וכן רשאי לשפץ את הבית או המטבח וכדו'. וכן רשאי לסייד ולצבוע הדירה, או לעשות טפטים לנוי בימי הספירה, בטרם יכנס עם משפחתו לדירה. (מב)

לברך שהחיינו על בגד חדש בימי העומר

מא) כן כתבו מהר"ח פלאג'י במועד לכל חי (סי' ו' אות י"ב), **ובנו** מהר"י פלאג'י ביפה ללב (חלק ב סי' תצ"ג), שאין ראוי לברך שהחיינו על בגד חדש בימי הספירה. וכ"כ בשו"ת תורת יקותיאל (סי' מח). אבל בשו"ת לבושי מרדכי (מהדו"ב סי' קנ"ג) כתב, שאף שבגליל העליון (באשכנז) נוהגים להחמיר שלא ללבוש בגד חדש בימי הספירה, בגלילות אלו יש נוהגים להקל בזה, הואיל ולא נמצא בשום פוסק להחמיר בזה. וכ"ה בשו"ת פני מבין (או"ח סי' קלג אות ב).

ולכן כשיש צורך, יש להדר ללבוש הבגד החדש בשבת שבתוך ימי הספירה, ויברך עליו שהחיינו. [שהרי אף בשבת שבימי בין המצרים לפני ראש חודש אב יש מתירים לברך שהחיינו על בגד חדש], וכן יש להקל בזה במקום שמחת בר מצוה או ברית מילה בימי הספירה. וכן כתבו בספר ארחות יושר (פי"א). ובספר קמח סולת ועוד אחרונים. וכן עיקר. וראה בכה"ח (סי' תצג סק"ד), ובשערים המצויינים בהלכה (סי' קכא אות יז). [ילקו"י שם. שו"ת יבי"א ח"ג (סי' כו). שו"ת יחו"ד ח"א סימן כד. חזו"ע יום טוב עמוד רנט].

ומה שכתבנו שרק על בגד ששמח בו מברך שהחיינו, עי' בזה בילקו"י ברכות (עמ' תקצה), ובחזו"ע ברכות (עמ' תב-תג), ובמה שכתבנו בזה בשו"ת הראשון לציון ח"ב (או"ח סי' כח).

ומה שכתבנו לענין תיקון בגדים, ראה בשו"ת יבי"א ח"ג (או"ח סי' כו) שהביא מס' פחד יצחק (ע' עומר) שכתב בזה"ל: שלא נוכל לאסור להדיא לקנות כלים חדשים בימי העומר, שלא החמירו בד"ז לא הפוסקים הראשונים ולא האחרונים. זה בלבד ראיתי בספרי מחברי דרשות, שאין אומרים שהחיינו בימי העומר. **ולכן דברים קלי ערך לתפור ולקנות חדשים נוכל להקל.** ודברים ששייך בהם שהחיינו יש להחמיר עד ל"ג בעומר וכו'. וראיתי בכתבי הרב בעל באר עשק שכתב, ראיתי נוהגים שבימי העומר עד ל"ג בו אינם עושים כלים ובגדים חדשים, שהם ימי צער. והכל תלוי במנהג שאין שום איסור בזה. ואפי' נשי דנהיגי דלא למשתי עמרא דמעייל אב מנהגא [ירושלמי רפ"ד דפסחים]. עכת"ד".

[**ולנוהגים** שלא לברך שהחיינו בימי הספירה רק בשבתות, כתבו בשם הגראי"ל שטיינמן (כאיל תערוג מועדים) שיכולים להקל מזמן קבלת תוספת שבת, וכן בסעודת מלוה מלכה של מוצאי שבת, דהוי בכלל סעודות שבת].

להכנס לדירה חדשה בימי העומר

מב) בתשובת הגאונים (שערי תשובה סי' רעח) איתא, שהטעם שאין נושאים נשים בימי הספירה, משום מנהג אבלות, שכן אמרו ביבמות (סב:), שנים עשר אלף זוגות תלמידים היה לו לר"ע, וכולם מתו באסכרא מפסח עד פרוס עצרת, מפני שלא נהגו כבוד זה בזה. (וכן הוא בבראשית רבה פר' כ"א סי' ג). ומאותה שעה ואילך נהגו הראשונים להימנע מנישואין בימים אלה. ע"כ.

וכ״כ רבינו ירוחם (חלק חוה נתיב כ״ב, דף קפ״ו) בשם רבינו האי גאון. וכ״כ רבינו יצחק בן גיאת בספר מאה שערים (חלק ב עמ׳ קט), ורש״י בספר פרדס הגדול (סי׳ קמד), ובספר האורה (סי׳ צב), והרז״ה הובא בספר המנהיג (דף צא:), ועוד ראשונים. וכ״כ בספר כפתור ופרח (פ״ז).

[**וכתב** שם, שרבי עקיבא וכן אלף תלמידיו שמתו מפסח ועד עצרת, נטמנו בעיר טבריה. וכן כתב בספר פרי הארץ (מכתב ג) שביקרו בטבריא בציון ר׳ יוחנן בן זכאי עם תלמידיו, ובציון ר׳ עקיבא עם כ״ד אלף תלמידים]. והטור אורח חיים (סי׳ תצג) הוסיף, שמטעם זה ג״כ נהגו שלא להסתפר בימים אלה. וכ״פ מרן בש״ע שם.

ולכאורה כיון שימי הספירה הללו הם ימי אבלות, יש לנהוג בהם כימים שבתחלת חודש אב, שמבואר בהר״ן (ספ״ק דתעניות), שאין לבנות בית דירה להרווחה ולנוי מר״ח אב עד יום התענית. וכן פסקו מרן הש״ע (סי׳ תקנ״א ס״ב) והאחרונים שם, ושיש למנוע ג״כ ציור וכיור הן בבנין והן בדלתות החלונות והדירה. גם בספר ילקוט אגרות קודש (אות רכט) מובא מכתבו של הגה״ק ר״ב מגארליץ זצ״ל, וז״ל: ידעתי וקיבלתי מרבותי שבימי הספירה לא יעקור דירתו ממקום למקום, ויאחר אחר שבועות. ע״כ.

וכ״ה בשו״ת בית מרדכי (סי׳ ל) שאין לעבור דירה מכמה טעמים, וכמו שנוהגין שלא לישא אשה בימים אלו, ה״ה שאין לחנוך דירה, שהרי מצינו שהתורה השוותה חנוכת הבית ללקיחת אשה, וכמו שנאמר (דברים פרק כ) מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו, ילך וישוב לביתו, ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה ילך וישוב לביתו, וכתב עוד שסעודת חנוכת הבית היא סעודת מצוה, ובארץ ישראל יש בה גם שמחה, וגם משום שצריך לברך שהחיינו, והרי יש אומרים שאין לברך שהחיינו בימי הספירה, ולכן יקבע מזוזה לפני פסח, ויעבור לגור בפסח, כי בקביעת מזוזה נעשתה חנוכת הבית, כדאיתא בתרגום יונתן על הפסוק מי האיש אשר בנה בית, מאן גברא די בנא ביתא חדתא, ולא קבע ביה מזוזתא לשכללותיה. ע״ש. ויש שהציעו שיעבור דירה בר״ח או בל״ג בעומר. [אבני צדק חלק יורה דעה סימן מד].

ובשבט הלוי (ח״י סי׳ קלה אות ג׳) כתב, שיעבור דירה בל״ג בעומר או מר״ח סיון והלאה. ולצורך רב עד ר״ח אייר. ע״ש.

אולם לאחר ההתבוננות נראה שיש חילוק גדול בין ימי חודש אב הנ״ל, לבין ימי הספירה, כי בחודש אב שאירעו בו חורבן ביהמ״ק ושאר פורעניות המבוארים במשנה בתענית (כ״ו.), הוא זמן של אסון כללי לעם ישראל, ונקבע בכיה לדורות, שמגלגלים חובה ליום חייב, אבל ימי הספירה מצד עצמם אינם נחשבים לימי פורענות ח״ו, אדרבה, כתב הרמב״ן (פר׳ אמור), שקדושת ימי הספירה כימי חוה״מ. וראה עוד בזוה״ק (חלק ב דף יב. וח״ג דף קע״ד.).

ומטעם זה הסכימו גדולי האחרונים שאע״פ שאין לברך שהחיינו בימי בין המצרים, כמ״ש בש״ע (סי׳ תקנא), מ״מ מותר לברך שהחיינו בימי הספירה על פר״ח שמתחדש משנה לשנה, וכמו שפסק בספר פחד יצחק, והובא להלכה בספר עקרי הד״ט (סי׳ כ״א אות יז), והעיד, שכן המנהג בגלילותיו. וכן העלה במאמר מרדכי (סי׳ תצ״ג סק״ב). וכ״פ בשו״ת דברי מלכיאל (ח״ג סי׳ י״ג), ובשו״ת קרן לדוד (סי׳ קי״ט). וכן העיד בספר יפה ללב (חלק ב סי׳ תצג סק״ב), שכן המנהג לברך שהחיינו אף בימי הספירה. וראה עוד בשו״ת לבושי מרדכי (מהדו״ב סי׳ קנג), ובשו״ת יבי״א ח״ג (או״ח סי׳ כו).

וא״כ מטעם זה נראה שמותר להיכנס לדירה חדשה, ולבנות ולסייד ולצייר הדירה, ובפרט בארץ ישראל שמצות ישיבתה שקולה כנגד כל המצות. ורק שמחה של נישואין שהיא שמחה יתירה הוזהרנו להימנע ממנה בימי הספירה. וכן הזהירו האחרונים למנוע ריקודים ומחולות ותזמורת בימי הספירה בסעודת הרשות. ולכן אף הנוהגים להקל לשמוע שירים בליווי כלי זמר דרך הרדיו בכל ימות השנה, עליהם להימנע מלשמוע כלי שיר בימי הספירה, וכמו שכתבו בשו״ת כפי אהרן אפשטיין (סי׳ נב), ובשו״ת אג״מ (או״ח סי׳ קסו), ובשו״ת מנחת יצחק (ח״א סי׳ קיא). וכ״כ

מג. מי שנכנס לדירה חדשה בימי העומר, יכול לעשות סעודה של חנוכת הבית בימי הספירה, ויאמרו שם דברי תורה, והלימוד של חנוכת הבית, שאז סעודה זו נחשבת לסעודת מצוה, וכל שכן בארץ ישראל שהיא מצוה מצד עצמה. ויכול לברך שהחיינו על פרי חדש בימי העומר על כניסתו לדירה החדשה. אולם בעת חנוכת הבית אין לשמוע שירים מכלי שיר אף מטייפ, עד ל"ד בעומר. אלא אם כן יעשו שם סיום מסכת שנלמדה כראוי. מג)

בשו"ת קנין תורה ח"ב (סי' צט). ע"ש. אבל כניסה לדירה חדשה וכדומה, לא אסרו חכמים.

ובאמת שאפי' מר"ח אב ואילך אין איסור להיכנס לדירה חדשה, וכמ"ש בשו"ת לבושי מרדכי קמא (או"ח סי' קא), ורק משום ברכת שהחיינו יש להימנע. ע"ש. אבל בימי הספירה שאפשר לברך שהחיינו, כמו שנתבאר, אין כל טעם להמנע מלהכנס לדירה חדשה, אף להרווחה. וע"ע בשו"ת מנחת אלעזר ממונקאטש ח"ד (סי' מ"ד).

ולכן מותר להיכנס לדירה חדשה בימי הספירה, ואף מותר לצייר ולסייד הדירה, או לעשות טפטים לנוי. [יחו"ד ח"ג סימן ל].

וכ"כ בשו"ת ויאמר מאיר (ואעקנין, ח"א סי' ב), שיש להקל לברך שהחיינו בימי ספיה"ע לצורך. וכ"ש שאין להעלות על הדעת לאסור להכנס או לבנות בית חדש בימים אלו, שאפי' בשבוע שחל בו ט"ב לא אסר מרן כי אם בנין של שמחה, כגון בית חתנות, אבל סתם בנין שרי, ואפי' לשי' הר"ן שאסר בנין להרווחה, אינו ענין לימי הספירה. ואם לכל המאורעות שאירעו אחרי החורבן יעשו בהם חומרות ואיסורים כמו על חורבן ביהמ"ק, ח"ו כל השנה ישבו לתנות על שבר בת עמי, וזה דבר שא"א לעמוד בו, ולכן מותר גמור לבנות ולנטוע בימי ספיה"ע. ע"כ.

גם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ח, וחלק כ"א סי' מ"א), כתב, שמותר להרחיב את הבית ולעשות בו שכלולים ותיקונים בימי הספירה.

ובאג"מ (או"ח ח"ג סי' פב) התיר הדבקת טפטים בתשעת הימים עד שבוע שחל בו ט' באב, וא"כ כ"ש שיש להתיר בימי הספירה.

גם בשו"ת היטב איטיב (סי' א להגה"צ מוואלאווא) השיב לאדמו"ר מסאטמאר, שאין שום איסור להעתיק דירתו בימי הספירה, ולא מצאנו מי שחש לזה, ואין בזה שום מנהג. וגם ידעתי שמהר"ש סופר עקר דירתו ממסטדרוף לקראקא בימי הספירה. וכבר כתב מרן החיד"א בשיורי ברכה, שכל שנהגו העם מחמת שסוברים שהוא אסור, והוא מותר, יכולים להתיר בפניהם, ואין לחדש גזירות ומנהגים חדשים. ע"ש. וכ"כ בס' מועדי הגר"ח (עמו' פ') דלא מצאנו לאסור. ועיין שונה הלכות (סי' תקנ"א דין ו). ובס' הלכות חג בחג (פ"ז ס"ו) הביא בשם הקהילות יעקב שהעולם טועים לדמות בין המצרים לימי הספירה. ע"ש. וכ"כ להקל בשו"ת ציץ אליעזר וע"ע בשו"ת מחזה אברהם ח"ג (או"ח סי' י"ג אות ד'), ובשו"ת מקדש ישראל (ספיע"ה סי' צ"ז), ובשו"ת באר שרים ח"ג (סי' נ"ו), ובשו"ת רבבות אפרים ח"ז (סי' קמ"א, וח"ח סי' תס"ג או"ג), ובס' אשרי האיש ח"ג (עמ' תל"א סי' י"ג). ע"ש.

ואף שבשו"ת שבט הלוי ח"י (סי' קל"ה אות ג') כתב, שיכנס בל"ג בעומר. הנה היכא דאפשר אפשר היכא דא"א יש להקל להכנס לדירה חדשה בימי העומר.

סעודת חנוכת הבית בימי ספירת העומר

מג) **דסעודת** חנוכת הבית כשלומדים שם הלימוד שנוהגים בו בחנוכת הבית, נחשבת כסעודת מצוה, ויכולים לעשותה בימי הספירה, ויכולים לפצוח פיהם בשירה בפה, וכ"ש בארץ ישראל שמצות ישיבתה שקולה כנגד כל המצות. וכן אמרו בירושלמי סוטה (פ"ח ה"ד), אשר בנה

בית חדש ולא חנכו, יכול הבונה בית חדש בחוץ לארץ יהא חוזר? ת״ל, ולא חנכו, את שמצוה לחנכו, יצא זה שאינו מצוה לחנכו. ואם יעשה סיום מסכת יוכל לשמוע שירה מכלי שיר. ועיין בים של שלמה (בב״ק דף פז) שכתב, שסעודת חנוכת הבית אינה אלא רשות, אא״כ דיברו בה דברי תורה. וכן בחוות יאיר נסתפק בדבר וכתב שאם דורשים בה ע״י זה נעשית סעודת מצוה. ובימי הספירה גם סעודת רשות מותרת בלא ריקודים וכלי זמר, ולכן גם לאוסרים להכנס לדירה חדשה בימי העומר, אם נכנסו לדירה לפני פסח, אפשר לעשות סעודת חנוכת הבית בלא ריקודים וכלי זמר בימי הספירה.

ואמנם בספר רבבות אפרים (חלק ב סי׳ קנה אות יח) הביא בשם בית מרדכי פוגלמן (סי׳ ל) שאין לעשות חנוכת הבית בימי הספירה, היות ונוהגים שלא לישא אשה, וה״ה לענין חנוכת הבית. ע״ש. אולם אין דבריו מוכרחים, דשאני שמחת נישואין מענין חנוכת הבית. [חזו״ע אבלות ב׳ עמ׳ שנו]. וע״ע בשו״ת חקקי לב (חלק יו״ד סי׳ נו), ובשו״ת חיים ביד (סי׳ לב), ובשו״ת אבני נזר (חלק יו״ד ס״ס שפד). (ועיין באגרות משה חלק יו״ד ח״ג ס״ס קסא. וי״ל ע״ד).

ובקובץ מבית לוי (ח״ג) כתב הגר״ש וואזנר, שאם יש צורך מותר לקנות דירה בימי הספירה, ובפרט בארץ ישראל שיש בזה מצות ישוב ארץ״י.

מקור המנהג לחנוכת הבית

ודע, דמן הדין אין חיוב לערוך סעודת חנוכת הבית כשנכנס לדירה חדשה, לא מה״ת ולא מדרבנן, והוא מנהג טוב בלבד, והביאו למנהג זה כמה סימוכין:

א. על פי הנאמר בתורה בספר דברים (כ, ה): ודברו השוטרים אל העם לאמור מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישוב לביתו. ופירש רש״י, ולא חנכו ולא דר בו, חינוך לשון התחלה. ובאבן עזרא פירש, כמו חנוכת המזבח, וכן חנוך לנער, ומזה למדו רבותינו שמחנכין את הנערים. והטעם, כי לבו וכל תאותו לחנוך את ביתו, והנה לבו [נתון] לביתו ולא למלחמה וינוס ויניס אחרים. ובספר השרשים לאבן ג׳אנח כתב, ואיש אחר יחנכו, פירושו עשו לי סעודה. ובספר השרשים לרד״ק כתב, התחלת האכילה בבית חדש נקרא חינוך, ומנהג הוא זה שעושין סעודה ושמחה באכילה הראשונה שיאכלו בבית חדש. [הובא בספר חנוכת הבית].

ב. על פי המבואר בזוה״ק (פר׳ ויקרא דף ג:): ויקרא אל משה וידבר ה׳ אליו מאהל מועד לאמר, תא חזי ביומא דאיתקם משכנא לתתא בההוא יומא איתקם משכנא אריכא לעילא עימיה, דכתיב הוקם המשכן סתם, וההוא יומא חדוותא דקודשא בריך הוא הוה, כיון דאיתקם משכנא מה כתיב ולא יכול משה לבוא אל אוהל מועד, כד חמא קודשא בריך הוא כך, אמר, ומה על ידא דמשה איתקם ואיהו לבר, מיד ויקרא אל משה. אמר ליה משה ״חנוכא דביתא במאי הוי, בסעודתא״, אדם כי יקריב מכם קרבן לה׳. הדא הוא דכתיב באתי לגני אחותי כלה.

ג. על פי מה שאמרו בזוה״ק (פר׳ תזריע דף נ׳ ע״א) ועל דא מאן דבני בנין, כד שארי למיבני בעי לאדכרא בפומיה, דהא לפולחנא דקודשא בריך הוא הוא דבני, בגין דכתיב הוי בונה ביתו בלא צדק וגו׳. וכדין סייעתא דשמיא שריא עליו וכו׳. והקב״ה זמין עליה קדושתא וקארי עליה שלום, הדא הוא דכתיב וידעת כי שלום אהלך, מהו ופקדת נוך, הא אוקמיה אבל ופקדת לאפקדא מלה בפומא כד איהו בני וכו׳, ואי לא שריא ביה ההוא מסאבא, ולא נפק ההוא בר נש מעלמא עד דאתעניש ההוא ביתא. [הובא בכף החיים סימן רכג אות יט]. ובספר אוצר דינים ומנהגים כתב, ונוהגים לעשות סעודה לאוהבים ואומרים שם תפלות ובקשות שלא יארע לבעל הבית שום תקלה, ובעל החינוך נותן צדקה לעניים.

ד. על פי המבואר במדרש תנחומא (פר׳ בראשית), ילמדנו רבנו הבונה בית חדש כיצד צריך לברך, כך שנו רבותינו, הבונה בית חדש מברך שהחיינו כדי שיעשה נחת רוח ליוצרו. וכן אתה מוצא שלא ניתנו המועדות לישראל אלא להנאת עצמן וכו׳

הוי אומר שכשם שהאדם מברך להקב״ה כך ה׳ מברכו. ע״כ.

ה. על פי המבואר בשאלתות דרב אחאי גאון (בפר׳ בראשית) דאיתא שם: שאילתא דמחייבין דבית ישראל למינח ביומא דשבתא, דכד ברייה קודשא בריך הוא לעלמא, ברייה בשיתא יומיה ונח ביומא דשבתא, וברכיה וקדשיה כאינש דבני בית [כאדם הבונה בית] וכד מצבית ליה [וכאשר שבע רצון מהשלמת המעשה] וגמר ליה לעבידתיה, עביד הילולא חד יומא כדאמרי אינשי הילולי בתי דכתיב, ויכל אלוקים ביום השביעי. וכיו״ב מובא במדרש תנחומא שם. והיינו, דחנוכת הבית הוא משום שהקב״ה ברא את העולם בו׳ ימים, ונח ביום השביעי, וכמעשה הבורא יתב׳, כן אנו חונכים בגמר המלאכה את הבית.

ו. יש שהביאו מקור למנהג מהמבואר בפסיקתא רבתי (פרשה ב׳ אות ז׳) ר״א אומר מזמור וגו׳ שבע חנוכות הם. חנוכת בריתו של עולם דכתיב ״ויהי ביום כלות משה להקים״. וחנוכת הבית דכתיב מזמור שיר חנוכת הבית לדוד.

ז. בשו״ת לבושי מרדכי (סי׳ קא) כתב, בספרי האחרונים נמצא איזה סמך למנהג חנוכת הבית, ואפשר לפי מ״ש השל״ה הקדוש (בפר׳ ויגש) ואת יהודה שלח לפניו להורות וגו׳. ופירשו חז״ל לתקן בית מדרש. ויש ללמוד מכאן לכל דבר אשר יכין אדם למענו וכגון בית דירה, ראשית כל דבר להיות מקום קבוע לתלמוד תורה, וכל בית ישראל יעשה כן בבנין בית חדש, וא״כ הוה כגמר מצוה ועושים סעודה כמו בכל גמר מצוה, וכמו סיום מסכתא. וכיו״ב כתב בספר מעם לועז (פר׳ כי תצא) דנראה שמנהגן של ישראל קדושים, מלבד זה שבונים ביתם לשם שמים, הם גם מחנכים אותם בדברי תורה, וקיום כמה וכמה מצוות [מזוזה]. ח. משום קיום מצות יישוב ארץ ישראל, שהרי הקונה דירה בארץ מקיים בזה מצוה חשובה זו של יישוב ארץ ישראל להתגורר בה. וכמו שמבואר כן בשו״ת באר שבע (סי׳ ע׳) שנשאל, במי שנדר שלא ללכת לסעודת הרשות, כי אם דוקא לסעודות מצוה, אם מותר לו לילך לסעודה שעושין לחינוך הבית, והשיב, יראה שיש לחלק בדבר אם הוא בארץ ישראל דאז נקרא סעודת מצוה, אבל בחו״ל הוי סעודת הרשות וראיה מהא דגרסינן בירושלמי דסוטה (פרק משוח מלחמה) ״יכול הבונה בית בחו״ל יהא חוזר, תלמוד לומר ולא חנכו, את שמצוה לחנכו יצא זה שאינו מצוה לחנכו״. וכ״פ הרמב״ם (פרק ז׳ מהלכות מלכים). וכי תימא נהי דחינוך הבית גופיה בארץ ישראל הוא מצוה, מיהו הסעודה שעושים מאן יימא שהיא מצוה, יש לומר על פי מ״ש בנימוקי יוסף (פרק יש נוחלין) על הא דתניא רבי אליעזר הגדול אומר, כיון שהגיע ט״ו באב תשש כוחה של החמה, ולא היו כורתין עצים למערכה, וז״ל: ומפני שבאותו היום משלימין ומסיימין המצוה, היו עושים שמחה גדולה. מכאן שהוא מנהג לשמוח בענין המצוה עד שכאשר ישלימה עושים שמחה ומשתה. וכיו״ב אמרו במדרש רבה (שיר השירים) מלמד שעושים סעודה לגומרה של תורה. ובפרק כל כתבי אמר אביי, תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתא, עבידנא יומא טבא לרבנן. ע״ש. [וראה בים של שלמה סוף פרק ז׳ דבבא קמא]. וכיו״ב כתב בספר זכרונות אליהו מני והנה לטעם דהשאלתות הנז׳, אין נפ״מ בין ארץ ישראל לחוץ לארץ, דמ״מ יש מצוה בחינוך הבית. והנה מה שכתבנו דיש מצוה בסעודת חינוך הבית משום יישוב ארץ ישראל, כמובן דכ״ז אינו אלא להסוברים דיש מצוה בזמן הזה לדור בארץ ישראל, אבל להסוברים דאין מצוה לדור בארץ ישראל בזמן הזה לכאורה טעם זה לא יכון.

והנה נודע בשערים מ״ש הרמב״ן (במדבר לג, נג) וז״ל: והורשתם את הארץ וישבתם בה, על דעתי זו מ״ע וכו׳. בכאן נצטוינו במצוה הזו וכו׳. והניף ידו שנית בהשגותיו על הרמב״ם בספר המצוות, שלדעתו שכח הרמב״ם למנות מ״ע של יישוב ארץ ישראל, ועליה קראו מלחמת מצוה וכו׳, ושקולה ישיבת ארץ ישראל כנגד כל המצוות. והגאון רבי יצחק די ליאון בספר מגלת אסתר כתב ליישב דעת הרמב״ם, דסבירא ליה דמצות ישיבת ארץ ישראל אינה נוהגת אלא בימי משה יהושע ודוד. אבל לאחר שגלו מארצם אין

מ״ע זו נוהגת לדורות, עד בוא המשיח, ואדרבה נצטוינו לבל נמרוד באומות ללכת לכבוש את הארץ, וכמו שדרשו כן בסוף כתובות. ומה שקראו לכיבוש ארץ ישראל מלחמת מצוה, זהו כשאין אנו משועבדים לאומות, ושבח ישיבת ארץ ישראל רק בזמן שביהמ״ק וכו׳. ע״ש. והובאו דבריהם במאמרו של מרן אאמו״ר בקובץ תורה שבעל פה (שנת תשכט, יא) והעיר, שדבריו מפליאים מאד, שהרי הרמב״ם מונה גם מצוות שאינן נוהגות בזמן הזה, כמו בבנין ביהמ״ק לעתיד לבוא. וגם הרמב״ם מודה להרמב״ן שיש מצוה בזמן הזה של יישוב ארץ ישראל, וראיה ממ״ש בפרק י״ג מהלכות אישות, בדין כפיית הבעל לאשתו לדור בארץ ישראל, וע״ש בדברי מרן אאמו״ר שהאריך לפלפל בנ״ד. וסוף דבר העלה, שגם בזמן הזה יש מצות יישוב ארץ ישראל. ע״ש.

ברכת שהחיינו בחנוכת הבית - בימי ספירת העומר

ונודע כי נהגו לברך שהחיינו בסעודת חנוכת הבית, ופוטרים בברכה זו את השמחה על הדירה החדשה שזכה להכנס אליה. אולם בימי הספירה לא יברך שהחיינו על בגד חדש, שנהגו שלא לברך שהחיינו על בגד חדש בימים אלה כמבואר לעיל, אלא יברכו שהחיינו על פרי חדש, שבזה נהגו להקל לברך שהחיינו. וכמו שכתבו המאמר מרדכי, פחד יצחק, עיקרי הד״ט, קרן לדוד, דברי מלכיאל, יפה ללב, לבושי מרדכי, שו״ת ויאמר מאיר, ועוד.

והנה המקור לברכת שהחיינו בחנוכת הבית, הוא מהמבואר במשנה ברכות (נד.) בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר: ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. וכ״ה במדרש תנחומא (פר׳ בראשית), הבונה בית חדש כיצד מברך, מברך שהחיינו כדי לעשות נחת רוח ליוצרו. ובגמ׳ (נט:) אמרו, והא תנן בנה בית חדש וקנה כלים חדשים אומר ברוך שהחיינו וכו׳ שלו ושל אחרים אומר הטוב והמטיב, לא קשיא, הא דאית ליה שותפות הא דלית ליה שותפות. והתניא קיצורו של דבר, על שלו הוא אומר ברוך שהחיינו וקיימנו וכו׳ ועל שלו ושל חבירו אומר ברוך הטוב והמטיב. ע״כ. ומבואר מכאן, שאם הבית שלו לבד מברך שהחיינו, ואם הבית שלו בשותפות, מברך הטוב והמטיב. [ועיין בחיי אדם (כלל סב סק״ב) שהביא מחלוקת אם אשתו ובניו חשובים כשותפים בדירה, וממילא צריך לברך הטוב והמטיב. וראה במשנה ברורה סימן רכג סק״ג-ה]. אולם בירושלמי (ברכות פרק ט׳ הלכה ג׳) אמרו, אמר רבי חייא בר בא, לא סוף דבר חדשים, אלא אפי׳ שחקים כאילו הם חדשים לו. רבי חייא בר אבא אומר, קנה, אומר ברוך שהחיינו וכו׳ ניתן לו במתנה אומר ברוך הטוב והמטיב. ומבואר, שלפי הירושלמי אין הדבר תלוי בבעלות על הדירה, אם היא שלו או בשותפות, אלא הדבר תלוי אם קנה את הדירה או ניתנה לו במתנה. והו״ד בספר חנוכת הבית. ועיין בלחם חמודות ובא״ר שכתבו, דאם יש לו אשה ובנים הוי כמו שיש לו שותפים בדירה, ומברך הטוב והמטיב. והובא בביאה״ל. וע״ש שהסיק שלא יברך ברכת הטוב והמטיב, מחמת הפוסקים הסוברים דהירושלמי פליג על הבבלי בזה, ועל כן יברך שהחיינו בלבד. ע״ש.

אולם מדברי הרשב״א בתשובה (סי׳ רמה) שהובאה בב״י משמע, דמה שאמרו בנה בית חדש, לאו דוקא בנה, אלא ה״ה אם קנה בית חדש שג״כ מברך שהחיינו. וע״ש בדרכי משה. וכ״כ בספר ויקהל שלמה שם.

וז״ל הרמב״ם (הלכות ברכות פרק י׳ הלכה א׳): ברכות אחרות ודברים אחרים הרבה שאין בהם פתיחה ולא חתימה, תיקנו חכמים דרך שבח והודיה להקב״ה, כמו ברכות התפלה שכבר כתבנום, ואלן הן: הבונה בית חדש והקונה כלים חדשים בין יש לו כיוצא בהן, אם אין לו מברך ברוך אתה ה׳ אמ״ה שהחיינו וכו׳. וכתב בכס״מ שם, יש ברכות מלבד ברכות ההנאה שתיקנו חכמים שאין בהם לא פתיחה ולא חתימה, כמו שתיקנו בכניסתו לעיר או למרחץ וכדומה, וביציאתו מהם, והברכות הללו והדברים האלו אע״פ שאינו נהנה בשעה שהוא מברך, כדי שיצטרך לברך, תיקנו אותם חכמים דרך שבח

והודאה להקב״ה, כמו ברכות התפלה שאע״פ שאינו נהנה באותה שעה צריך להתפלל. וברכות אלו נכנסות תחת ההגדרה של סוג תפלה ולא סוג ברכות הנאה.

ואמנם כבר כתבו התוס׳ (סוכה מו.) בשם רב שרירא גאון, שאין מברכים על בניית בית חדש, משום דבעינן מידי דאתי מזמן לזמן, כדמסקינן בעירובין (מ:). ע״ש. גם הרשב״א בתשובה הנ״ל, כתב, שלא ראה שנוהגים לברך שהחיינו [בבנה בית חדש] אפי׳ הגדולים אשר בארץ, דשמא עשאוהו רשות כקרא חדתא. (עירובין מ:), דכל שאינו בא מזמן לזמן כמועדות, אין מברכים שהחיינו בחובה. ומפני שראיתי לגדולי הדור שלא נהגו לאומרו אני דוחק כן, שהרי מברכים שהחיינו על פדיון הבן וכו׳. ע״ש. ואמנם בב״י (סי׳ רכג) כתב, דאין לחוש לדברי רב שרירא גאון במקום הרי״ף הרמב״ם והרא״ש ושאר הפוסקים, שסתמו בההיא דפרק הרואה, לברך שהחיינו בבנה בית חדש. ע״ש. וכ״ה בש״ע (סי׳ רכג סעיף ג׳): בנה בית חדש או קנה כלים חדשים אפי׳ היה לו כיוצא באלו תחלה, או קנה וחזר וקנה, מברך על כל פעם ופעם שהחיינו, ולאו דוקא חדשים אלא ה״ה לישנים אם הם חדשים לו, שלא היו אלו שלו מעולם, ולא אמרו חדשים אלא לאפוקי אם מכרן וחזר וקנאן. ושם (סעיף ד׳): בשעת הקנין יש לו לברך, אע״פ שעדיין לא נשתמש בהן, שאין הברכה אלא ע״י שמחת הלב שהוא שמח בקנייתן, וכשילבשם מברך מלביש ערומים. ע״כ. וכתב בהגהות רע״א שם, דבטבילת כלים אינו מברך בשעת הקנין, כיון דעדיין אינו יכול להשתמש בהם קודם הטבילה. וגם בבנה בית חדש הא אינו יכול לדור קודם שיקבעו בו מזוזה. וצ״ע לדינא. ע״ש. ובשו״ת ציץ אליעזר חלק יב (סי׳ כט) כתב, שחכמים תלו הברכה על שעת הקנייה, ובהיות כן מכיון שבשעת הקנין קנו אותם בקנין הראוי, בודאי נהנים אז מקבלתם, וכעת הוא שעת חדוותא, ועל החדוותא העכשוית הוא שצריך לברך. ע״ש. ומבואר מדבריהם דנקטי בפשיטות שמברכים שהחיינו בבנה בית חדש.

אולם המנהג הוא כמ״ש הרשב״א. וכ״כ בבן איש חי (פר׳ ראה אות ו׳) שעתה נהגו שאין מברכים שהחיינו על הבית, אלא עושים לו חינוך בסעודה להודות לה׳ על הטובה הקיימת הזאת. ויש סמך לסעודה זו מדברי רבותינו במדרש תנחומא, ולכן נקראת סעודה של מצוה. ונהגו שבעל הבית ילבש בגד חדש בתוך אותה סעודה, ויברך עליו שהחיינו ויכוין על הבית. ע״כ. והיינו משום דברכת שהחיינו היא בלא״ה רשות. וכ״כ בכה״ח (סי׳ רכג אות טו״ב ואות כ׳), דאם אפשר יש לפטור ברכת שהחיינו בדבר אחר, כמו לבישת בגד חדש ופרי חדש, או לברך בלי שם ומלכות.

ומ״מ נראה שהרוצה לברך שהחיינו על קניית דירה חדשה שיש לו בה שמחה גדולה, [בלי בגד חדש] אין מונעין אותו, שהרי דעת מרן הש״ע לברך, וכבר כתב מרן החיד״א בשו״ת חיים שאל חלק ב׳ (סי׳ טו) שהעושה כדעת מרן בברכות אין מזניחין אותו. ויש לומר שבנ״ד אין לחוש לספק ברכות, שהרי גם למ״ש שאין נוהגים לברך, אם יברך שהחיינו ברור דלא הוי ברכה לבטלה, וחזי לאצטרופי מה שכתבו כמה אחרונים שבברכת שהחיינו ליכא האי כללא דסב״ל, ואין לילך בזה אחר המנהג. וכמ״ש ביד אהרן (סי׳ רכג) שדוקא היכא שהלכה רופפת בידך אמרינן פוק חזי מאי עמא דבר, אבל כשההלכה ידועה לברך, יברך, דמה שיש נהגו שלא לברך לא חשיב מנהג. ע״כ.

ובאמת שבספר ברכת יוסף ידיד חלק ב׳ (דף קמו ע״ב) כתב, שיש לברך על קניית דירה חדשה, דאף דקי״ל סב״ל אף נגד מרן הש״ע, כ״ז היכא שהחולקים סבירא להו הדין בתורת ודאי, אבל כל היכא דספוקי מספקא להו, ומספק כתבו שלא לברך, נקטינן כדעת מרן. ומה גם לדברי רב שרירא גאון הם נגד המבואר בש״ס ובכל הפוסקים. וחזי לאיצטרופי מה שכתבו בכמה אחרונים דכל היכא שמרן ראה את דברי החולק, ועם כ״ז לא התחשב בדעתו ופסק לברך, בזה לא חיישינן לסב״ל, ורק במקום שמרן לא ראה את דברי אותו הפוסק, בזה יש לחוש לספק ברכות. [ועיין בשו״ת שאילת חמדת צבי סימן טז שכתב, דברכה

מד. יש נוהגים להמנע מלצאת לדרך בימי הספירה, אולם להלכה אין להקפיד בזה כלל, ובפרט במקום הצורך. (מד)

מה. אין להקפיד מלרחוץ בנהר בימים אלה, או לשחות בים כשיש השגחה. [זולת במקום שנהגו להחמיר]. (מה)

זו היא מכלל מה שאמרו בברכות לה. שאסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלי ברכה, והיינו שאסור לו שיהנה וישמח בעולם הזה, ולא יברך להקב"ה].

ואף שכן נראה, מ"מ מרן אאמו"ר הנהיג לברך שהחיינו על בגד חדש, ובימי העומר על פרי חדש, ובכך מכוונים לפטור את הדירה החדשה ואת כל הריהוט, ובפרט היכא שרכישת הבית כרוכה בלקיחת הלוואות וכו', וחובות כבדים רובצים על כתפי בעל הבית, שבזה אין השמחה שלימה כל כך. וכמ"ש מהר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים חלק ג' (סי' נב), דמי שקנה בית וכלי בית או בגדים ותכשיטים, והכל בהקפה שלא היה בידו לפרוע ממון לבעליו, דהסברא מחייבת שלא יברך, כיון דברכה זו לא נתקנה כי אם על שמחת הלב, וא"כ זה האיש שקנה הכל בהקפה, מה שמחה נכנס בלבו, כיון שלעתות כאלה הכניס עצמו בעובי הקורה. ולא ישקוט ולא ינוח עד שיפרע חובותיו וכו'. ואפי' אם בקרב ימים יפרע כל חובותיו, מ"מ כיון שבאותה שעה לא קנאם, פטור מלברך. דחכמים דייקו בלשונם, קנה בית חדש או כלים חדשים מברך, ותלו הברכה בשעת קנייה ולא אחר מתן דמים. ע"כ. וע"ש בסימן לג.

אלא דיש מקום לומר דאף שבשעת קניית הדירה מעורבת עם השמחה דאגת פרעון החובות, מ"מ לא גרע ממי שמת לו מת והוריש לו ירושה, שמברך דיין האמת ושהחיינו, ואם יש לו אחים מברך הטוב והמטיב. וכבר אמרו במשנה שם, דמברך על הרעה מעין על הטובה, וכגון דאשכח מציאה וכו'. ובאמת שמטעם זה כתב בשו"ת ציץ אליעזר חלק יב (סי' יט) שאף הקונה כלים חדשים בהקפה, יש לו לברך שהחיינו, דהשתא מיהא הוא שמח. ועכ"פ המנהג כיום לברך שהחיינו על בגד חדש, ומכוונים על הדירה והרהיטים החדשים. ע"ש. אלא דיש לדחות דבמת לו מת והוריש לו ירושה שם השמחה על הירושה היא מושלמת, שאין בה חובות וכו', והצער בפני עצמו והשמחה על הירושה היא שלימה ובפני עצמה. משא"כ הכא שהשמחה עצמה מהולה בעצב שיש לו חובות על הדירה שגורמת לו שמחה. ודו"ק. [וראה בשו"ת ציץ אליעזר הנ"ל מה שכתב לענין רהיטים חדשים]. וע"ע בשו"ת ויאמר יצחק (סי' מג), ובשו"ת משנה הלכות חלק ב' (סי' מג), ובשו"ת באר משה חלק ה' (סי' סח), ובשו"ת שער שמעון אחד חלק ג' (סי' פג), ובשו"ת יפה מראה (סי' ב').

לנסוע מעיר לעיר בימי הספירה

מד) כן העלה להקל הגאון ממונקאטש בשו"ת מנחת אלעזר הנ"ל (ח"ד סי' מד), וכתב, שהרי המנהג לעלות ממרחקים למירון בהליכה ונסיעה מארצות המערב ומארץ תימן. ובפרט לפי מ"ש הרמ"א (סי' רמח ס"ד) שגם ההולך לסחורה או לראות פני חבירו חשוב דבר מצוה. ומותר לו להפליג בספינה קודם השבת, אע"ג דבעינן מדינא דגמ' שיהיה דוקא לדבר מצוה וכו'. ואפי' יש לו מזונות והולך לסחורה לרווחה, חשוב ג"כ דבר מצוה, והביא שם בשם מגלה עמוקות (בפר' ואתחנן אופן) שכתב דהחמישים יום בין פסח לעצרת, הם מהימים שבהם עיקר הצלחת ישראל, ולכן הן על פי הנגלה והן על פי הנסתר אין לחוש מלנסוע בימי הספירה. ע"ש.

רחיצה ושחייה בים בימי הספירה

מה) הנה בירושלמי שבת (פ"ב ה"ו) אמרו, הנותן בים דרך, מעצרת ועד החג, ובמים עזים נתיבה, מהחג ועד חנוכה. ולכאורה משמע דקודם עצרת לא. ומיהו יש לומר שזהו רק בזמנם

מו. רבים נהגו לקרוא "פרקי אבות" בכל השבתות שבתוך ימי הספירה משבת לשבת. ונוהגים לאומרו קודם אמירת קוה אל ה'. ויש שאומרים אותו קודם מנחה. ויש מהאשכנזים שנוהגים לומר פרקי אבות מפסח עד ראש השנה. או עד שבת שלפני י"ז בתמוז. בכל שבת פרק אחד, וכשגומרים חוזרים בשבת שלאחריה מתחלה.[מו]

שהאוניות היו הולכות במפרשים ע"י הרוח, אבל בזמן הזה שהולכות ע"י מכונת המנוע, ואין חשש סכנה, שפיר דמי. ואמנם בשו"ת דברי מלכיאל (חלק ג סי' יג) כתב, דמה שנהגו שלא לרחוץ בימי הספירה בנהר, וכן שלא ללבוש בגד חדש, אצלינו לא נתפשט מנהג זה. רק קצתם חוששין לזה. וכשם דלגבי בגד חדש כתב בעקרי הד"ט (ס"ס כא) שאין לחוש מללבוש בגד חדש בימי הספירה, כך הדין לגבי רחיצה בנהר דשרי. [ועיין בפחד יצחק (ערך עומר) שהביא בשם הבאר עשק, שיש מקומות שנהגו שלא ללבוש בגד חדש עד ל"ג בעומר. שלא לברך שהחיינו בימי הספירה. ורק בבגדים קלי ערך אין להקפיד]. וגם כי באבילות אין איסור ברחיצת צונן תוך ל', עיין י"ד סימן שפ"א. ואף האוסרים שם הוא משום חשש תספורת. והיכא שאסור בתספורת בלא"ה לכ"ע שרי ברחיצה. ע"ש בט"ז. וכיון דבימי ספירה אסורים בתספורת, א"כ אין חשש בזה. ודוחק לומר דהכא שאיסור תספורת הוא ג"כ משום אבילות הוא, גרע. ולזאת אין להורות איסור בזה. ע"ש. [ילקו"י מועדים עמ' תלד].

ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' עח) הביא מספר עצי ברושים (על יו"ד להגר"ש מוילנא סי' סב) שהעיר, אמאי לא אסרו רחיצה בימי הספירה אטו תספורת, וכמ"ש הט"ז ביו"ד (סי' שפא ס"ק א) בשם הרש"ל, בטעם איסור רחיצה באבל, דאסרו משום תספורת, שדרך הנכנס במרחץ לגלח שערו, והשיב, מפני שהתספורת גופא אינה אלא מנהג והוה ליה כגזירה לגזירה. והביא משם רבי יצחק אלחנן מקובנא, שמותר לאבל תוך שלשים ליכנס למרחץ [למנהגם] בימי הספירה, על פי יסוד הטעם הנ"ל, שהרי כל האיסור אטו תספורת, ומכיון שבימי הספירה כל העולם אין מסתפרים, ממילא לא שייך גזירה זאת ליחיד. וראיה לזה מיומא יד. שכהן גדול ביום הכפורים מותר להקריב כשהוא אונן, ולא גזרינן שמא יאכל, משום דכ"ע לא אכלי, הוא נמי לא יאכל. וכן יש לומר לענין רחיצת אבל בימי הספירה.

ובספר אורחות רבנו (חלק ב עמ' צה) כתב בשם הסטייפלר, שלא כתוב שאסור להתרחץ בים בימי הספירה, והדבר מותר. וכן מובא בקובץ הלכות מפסקי הגרי"ש אלישיב, שמותר ללכת לים ולבריכה בימי הספירה, אך יש להזהר שלא ללכת למקומות שיש קצת סכנה בימים אלו יותר מכל ימות השנה. וכמובן ליתן את הדעת להיות רק במקומות שידועים אצל ציבור יראי ה' כשומרים על גדרי הצניעות והקדושה.

קריאת פרקי אבות בימי הספירה

מו) **הנה** מנהג זה לקרות בפרקי אבות בשבת בין מנחה לערבית, היה נהוג בזמן הקדמונים, כמ"ש בספר הפרדס הגדול המיוחס לרש"י (סי' ד'), בשם רב שלום גאון, שהמנהג בבית רבינו שבשבת לאחר תפלת מנחה שונין אבות וקנין תורה וכו'. ע"ש. וכ"ה באבודרהם (סדר תפלות פסח). והטעם שנוהגים לקרות מסכת אבות בשבתות שבין פסח לעצרת, כי בימים אלה של תקופת האביב, יוצא האדם לטייל בשדות דשא ולשמוח עם חבריו, ועלול להמשך אחר תענוגי עוה"ז, ויתבטל מעבודת הבורא יתברך, כמו שאמר החכם מכל האדם: "שמח בחור בילדותיך, ויטיבך לבך בימי בחורותיך, והלך בדרכי לבך ובמראי עיניך" (קהלת יא). ואמרו חכמינו זכרונם לברכה (שבת סג:) אלו דברי היצר הרע, ויצר הטוב אומר: "ודע כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט".

(שם). לכן נהגו לקרות בזמן הזה מסכת אבות, שכולה דברי מוסר ודרך ארץ ומדות טובות, למען נסור מדרכינו הרעה ונדבק בדרך אבותינו הישרה.

וכיו"ב כתב בספר מדרש שמואל (בהקדמה), שהטעם הוא לפי שמכאן ואילך מתחיל מזג האויר להתחמם, ועמו מתעוררות תאוות גופניות, ויצה"ר מתגבר והולך, ואילו מסכת אבות מלאה מוסר השכל, ומעוררת את האדם ללימוד תורה, שהיא כנגד יצה"ר, וכמ"ש (בקידושין ל:) בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין. שע"י לימוד התורה מתגבר על יצרו, וישר אל מלאך ויוכל. וכתב מרן החיד"א, דהיינו לימוד בספר עין יעקב, אגדות חז"ל בתלמוד. שזה המחזק ליר"ש וכך יוכל להתגבר על יצה"ר.

והרשב"ץ כתב, דבמקומו המנהג לקרות אבות אחר עצרת. והמהר"ל מפראג בהקדמה לספר דרך החיים כתב, שאומרים פרקים מפסח ועד ראש השנה. וכ"כ בפלא יועץ (אות מ), וז"ל: ועל הרוב מי שאינו מתמיד ללמוד מוסר לא טעם טעם יראת חטא, ודרכו ישר בעיניו ולבבו יבין אשר הוא יהודי כשר. ואף אם ישמע או ילמוד פעם ביובל או ישמע דברי מוסר, אינו פועל לו ואינו מתעורר כלל, ואין בשר המת מרגיש באיזמל, כי טפש כחלב לבם וכו'. עש"ב.

ובאמת רק כח התורה גורם להחליש או לבטל את כח היצר הרע, ועל כן, מי שרואה שיצרו מתגבר עליו, יעסוק בתורה, שהיא אילת אהבים ויעלת חן, והיא אגוני מגנא ואצולי מצלא, ומשם יכבוש את היצר הרע גם לגבי שאר מצות התורה. כמו שנאמר במלחמת סיחון, כי אש יצאה מחשבון להבה מקרית סיחון, אכלה ער מואב. שמן המקום שכבש סיחון, היא חשבון, משם התפשט על פני כל ארץ מואב, כך מן המצוה של עסק התורה, יתגבר כארי על היצר לקיים גם שאר המצות, ולהנצל מן העבירות, כי התורה נותנת לו עוז ותושיה, יריע אף יצריח על אויביו יתגבר.

ועוד לפי שבחג השבועות, ניתנה לנו התורה, ונאמר ראשית חכמה יראת ה', הילכך קוראים במסכת אבות לדעת לרדוף אחר כל מדה טובה, ויהיה לבו מוכן לקבלת התורה בלב שלם, ולהתנהג בה כדת וכשורה. וקודם מתן תורה צריך ללמוד דרכי קנין התורה, כדי שנהיה ראויים לקבלת התורה. וכן אנו מונים בימים אלו ומקיימים מצות ספיה"ע, דוגמת ספירת ימי הנדה לטהרתה, ובשעה שעמדו ישראל על הר סיני נפסקה מהם זוהמת הנחש (שבת קמו.). ואחר קיום מצות ספיה"ע אנו מוכנים לקבלת התורה בטהרה, וכמ"ש בזוה"ק (פר' אמור דף צז:), דכל בר נש דלא מני האי חושבנא דאינון שבע שבתות תמימות, למזכי לדכיותא דא, לא איקרי טהור, ולאו הוא כדאי למהוי ליה חולקא באורייתא.

ועוד, שהימים האלה הם ימי דין כי בהם מתו תלמידי ר"ע, וזה מורה שמדת הדין מתוחה בעולם, וכל אדם החרד לדבר ה' הוא נכנע בימים האלה שנוהגים בהם העולם מקצת מנהגי אבלות, שלא להסתפר, ושלא לישא אשה, ולבו מוכן לקבל דברי תוכחה הנאמרים במסכת זו.

ועוד, להתחזק בעניינים של בין אדם לחבירו אחר מה שאירע עם תלמידי ר"ע.

ועוד, שמשה רבינו נפטר בשבת אחר מנחה, ופותחים בפרקי אבות במשנה משה קיבל תורה מסיני וכו'.

ובספר הנהגות צדיקים (מנהגים. בשם מנהגי קהילת תלמידי הרש"ש אות מה) כתב, שכל ימי העומר אחר המנחה לומדים שעה קטנה מדרשים, ובשבתות בעת רצון לומדים בכנופיא פרקי אבות עם פירוש.

והחיד"א בעבוה"ק (צפורן שמיר סי' ד) כתב, טוב מאד שירגיל עצמו במסכת אבות, ולהבין מה שמוציא מפיו, כי מסכתא זו היא היתה אֵם לבינה ואב בחכמה לכל מין מוסר, דברים קצרים והם ארזי הלבנון הרמים והנשאים, ודברים היוצאים מלב קדישי עליונים, ואם ישים לבו לדבריהם הקדושים בדקדוק, תתעורר נפשו בנועם מוסרם, וישוב אל ה' וירחמהו. ועיין בספר תורה בציון (עמ' ק) שהביא י"א טעמים אמאי אומרים פרקי אבות בימים אלה.

וכתב בס' בינה לעיתים (דרוש לה) שנקראת מסכת אבות, לומר שהמעשים הטובים הם עיקר התולדות לאדם, וממסכת זו אנו לומדים את הדרך שנהיה כולנו אבות לתולדות האמיתיים שהם

מז. מצות שילוח הקן נוהגת גם בימי העומר, ולכן אם אירע לפניו קיום מצוה זו, וחושש שאחר ימי עומר לא ימצא לקיים מצוה זו, יקיימנה גם בימי העומר. ומטעם זה נשים חייבות במצות שילוח הקן, שאינה בכלל מצוות עשה שהזמן גרמא.[מז]

המעשים הטובים, שבהם כל אחד ואחד הוא אב לעצמו. וי"א שנקראת מסכת אבות, מפני שכל המדות וההנהגות הישרות המבוארים במסכת זו, כולם נלמדים ממעשי אבותינו הקדושים, וכיון שהמדות הטובות הם הכנה לתורה, לכן מעשה האבות קדמו בתורה למצות, כיון שבמעשי האבות מבוארים המדות. וכמ"ש בבני יששכר (אייר מאמר א).

ובשנה שיש שבע שבתות בין פסח לעצרת, עדיף להתחיל לקרוא משבת הראשונה. ובשבת האחרונה יכולים לחזור לקרוא פרק א' דאבות. או פרק א' ממסכת דרך ארץ. ראה מה שכתבו בתיקון יששכר (דף לח), ובארץ חיים סתהון (סי' רצב ס"ב). [ובילדותינו מרן אאמו"ר חינך אותנו לשנן את כל פרקי אבות בעל פה מלה במלה. והעניק לו פרסים על כל פרק שידענו בעל פה].

שילוח הקן בימי ספירת העומר

מז) **הנה** הרש"ש בעץ חיים (שער הזיווגים פ"ג דף עו:) כתב, צריך ליזהר שלא לעשות מצוה זו כשיש לזו"ן מוחין דגדלות, כגון בעתות התפלה וכיוצא. [לכן אין עושים שילוח הקן אחר שעה או ג' שעות מהלילה], ולא במ"ט ימי העומר, ולא מראש השנה עד לשמיני עצרת. ע"כ. ולפ"ז יש שרצו לומר דמצות שילוח הקן הוי כמצוה שהזמן גרמא, ונשים פטורות ממנה. וראה להלן.

אולם כ"ז על פי הסוד שא"א לכוין את כל הכוונות של המצוה בימים אלו, וכמ"ש הרש"ש בנהר שלום (דף לב ע"ג) לענין ביטול אחיזת החיצוניים בימים אלו, שהוצרך מ"ט יום כדי לבטלם שלא כבשאר ימות השנה. ולד' הרש"ש אין לכוין שום כוונה בתפלה בימי העומר, והיינו לכוונות העולמות בעומק הסוד, ולכן לדעתו א"א לקיים מצות שילוח הקן שיש בה כוונות וסודות גדולים ע"פ הסוד. אבל לפי הפשט אין שום מניעה מקיום מצוה זו בימי העומר. וממילא אינה בכלל מ"ע שהזמן גרמא. שדוקא במצוה שאינה שייכת כלל אלא בזמן מסויים, זו מצוה הנחשבת כמ"ע שהזמן גרמא, אבל במצוה הקיימת כל השנה, ורק שעל פי הקבלה אין לקיימה בזמן מסויים, כמו בשילוח הקן בימי העומר, וכן בימים שמראש השנה עד שמיני עצרת, ובשנת השמיטה, שלדעת הרש"ש אין לקיים מצוה זו בימים אלה, אפ"ה אין זה חשיב כמצוה שהזמן גרמא, שהרי המצוה קיימת כל הזמן, ומי שיעבור ויתן צדקה בלילה, או מי שיעבור ויקיים שילוח הקן בשנת השמיטה ובימי העומר, בודאי שקיים מ"ע, ואפשר שגם הרש"ש לא נתכוין בדבריו לעקור מצוה זו בימים אלה, רק שלכתחלה ראוי שלא יקיים מצוה זו בימים אלה, אבל קיום המצוה הוא תמיד, וא"ז בגדר מ"ע שהזמן גרמא. ודמי למחיית עמלק, דאף שאין מוחין את עמלק בשבת, אין זה חשיב כמ"ע שהזמן גרמא, שהמצוה קיימת גם בשבת, ורק אריא הוא דרביע עליה, דמצוה שאסור לעשותה בשבת [כגון מצות מעקה] לא מיקריא מחמת כן מצוה שהזמן גרמא. כי מצד המצוה זמנה גם בשבת. ואיסור רובץ עליו. וכ"כ רע"א (קידושין כט.) ובשאילת יעב"ץ (סי' לו), ובשער המלך (סוף הלכות פסולי המוקדשין). [ובמחיית עמלק יש לדון לפטור הנשים מצד דלאו בנות מלחמה נינהו, וראה בילקו"י פורים מהד' תשע"ג עמוד קלה]. וה"ה לגבי מצות שילוח הקן.

ובספר אול"צ ח"ג (עמ' קפו) כתב בזה"ל: והנה רבנו הרש"ש (הנ"ל, הג' השמש על עץ חיים שער ט"ו פ"ג) כתב, שאין שילוח הקן נוהגת במ"ט ימי העומר, וצריך להזהר שלא לעשות מצוה זו בימים אלו, וכן מראש השנה עד שמיני עצרת, ובכל שנת השמיטה. וכן בשנת היובל. ויש לעיין דא"כ זו מ"ע שהזמן גרמא. וראה בחינוך (מצוה תקמה) שמצוה זו נוהגת בכל זמן, בזכרים ונקבות.

וצ״ע. ואפשר שאף לפי הסוד זהו רק לאחר החורבן, אבל לפני כן נהג תמיד. ע״כ.

ואחה״מ תמוה, דאטו מי שיקיים מצות שילוח הקן בימי העומר, לא קיים מ״ע דאורייתא, זה בודאי אינו, דהא אמרו בגמ׳ (קידושין לד.) ואיזוהי מ״ע שלא הזמן גרמא? מזוזה, מעקה, אבידה, ושילוח הקן. ע״כ. הרי דמצוה זו לא קבוע לה זמן, ואינה בכלל מ״ע שהזמן גרמא, אלא שדבר צדדי מונע ממנו לכתחלה שלא יקיים מצוה זו בימים אלה, על פי הסוד, אבל מצוה זו שייכת גם בזמנים אלה. ומעיקרא אין כאן קושיא, וא״צ להגיע לחילוק הדחוק שכתב בין לפני החורבן לבין אחר החורבן.

ומה שכתבנו שאם לא ימצא לקיים מצוה זו אח״כ וכו׳, הנה בכל דוכתא כאשר המקובלים נחלקו על הפשטנים אנו תופסים לדינא כדעת הפשטנים, ורק השרידים אשר ה׳ קורא שכל מנהגיהם על פי הקבלה, הם נוהגים על פי הקבלה. וכן כתבו הרא״ם, הרדב״ז, מהרי״י אלגאזי בשלמי צבור, החת״ס, ההפלאה, הנו״ב, ועוד ועוד. ולכן לפי הפשט אין שום מניעה מלקיים מצות שילוח הקן בימי העומר, וכדעת הפשטנים.

ובספר אבן השוהם (יו״ד סי׳ רצב) שא״צ לחזר אחר המצוה בימים שאין מכוונים בהם, אבל אם מצא שפיר יכול לעשותו. ובספר שמן ששון (על שער המצות פר׳ עקב) הביא מ״ש הרב (הנ״ל, שער טו פ״ג) שלא יעשה מצות שילוח הקן בזמן העומר. וקשה איך מברך ברכת הנהנין באותו זמן שעדין לא נסתלקו המוחין. וכן בשבת מברכים ברכת על נטילת ידים והגבהת הידים והמוציא, והלא בשבת אין הסתלקות המוחין מעת התפלה כל היום ההוא וכל הלילה (שער הכוונות דנ״ט). וזה בכלל מ״ש הרב זיע״א בכונת היה״ר שקודם התפלה אתה יודע כי עפר אנחנו וכו׳ גם אם היינו יודעים צירופי שמותיך הקדושים וכונת כל ברכה וברכה שבתוך כל תפלה וכו׳ וכ״ש שאין אנו יודעים הכונות האלה ובכן יה״ר וכו׳ עכת״ד.

והרב ישכיל עבדי בשו״ת דעה והשכל (חלק ב סי׳ ב) נשאל מהגרב״צ חזן, ע״ד הרש״ש, דמ״ש מצות שילוח הקן מציצית ותפילין ותפילה וכו׳, בהמשכת המוחין וכו׳, ועוד קצר מצע השכל להבין כיצד מצוה זו שהיא מדאורייתא, ובפרט מצוה עוברת כזו, דכתיב כי יקרה וכו׳, אנו נמנע מלקיימה בזמן בימי העומר וכדו׳, [והיינו דאיך יבטל מצוה דאורייתא מפני חשש של המקובלים], ושוב מצא להשמן ששון וכו׳, והשיב לו, שדברי רבינו הרש״ש זיע״א ברורים ואין בהם קושי, דדמי למי שמניח תפילין בשבת שאינו מקיים בזה שום מצוה, כיון שהמצוה באה להמשיך מוחין וכו׳, ובזמנים אלה אין לה שייכות.

אלא דאכתי הקושיא במקומה עומדת, דהיאך אפשר לעקור מצוה דאורייתא ולומר דדמיא להנחת תפילין בשבת, מפני סברת המקובלים. וע״כ שאין לנו לעקור לגמרי המצוה, רק שיש עדיפות לקיימה בזמן אחר.

ובמעין גנים (שער טו) כתב, שהמצוה נוהגת גם בזמנים אלו שלא בשעת התפלה, רק שיקיים אותה בלי כוונה.

גם בספר באתי לגני (שער טו ד״ג) פלפל בדברי הרש״ש, והעלה למעשה שאפשר לקיים שילוח הקן תמיד, רק שיקיים אותה בלי הכוונות. ע״ש. ועכ״פ א״א לומר שאין שייכות למצוה זו בימי העומר.

ובודאי שעליהם יש לסמוך, ודלא כדברי הרב יעקב הלל (תורת יוסף סי׳ סג) שחלק על דברי הרב באתי לגני, ושאין לעשות מצוה זו גם בלא הכוונות, כיון שעל פי המקובלים בעשיית המצוה, הכוונה נעשית מאליה. ע״כ. וע״ע בשו״ת מחקרי ארץ ח״ב (יו״ד סי׳ י״ז).

גם בספר זמרת הארץ (אות חן) כתב, דמ״ש האר״י, שכל הזיווגים של ימי העומר אפי׳ באותם הימים ושבתות ור״ח הם דקטנות, איירי בחיצוניות העולמות, דשם הוא ספיה״ע, אבל בבחינת פנימיות העולמות, אין נגרע מעבודתכם דבר, הכל הולך כסדר כל השנה. ואמנם במצות מעשיות כמו סעודות שבת וחול וברהמ״ז וקידוש על היין, וכל ד׳ תיקונים של שחרית בכל יום (יטול ידיו ויפנה וציצית ותפילין) לא שייך לכוין בימי העומר. וכן במצות שילוח הקן שהיא מצוה מעשית, וכוונתה להמשיך מוחין דגדלות מזווג שלים דאבא ואמא, ״אין לכוין בימי העומר״. וכן בכל המצות דשייכי לחיצוניות העולמות שהם במעשה.

מח. בימי העומר אומרים רק תיקון לאה ולא תיקון רחל. [אף בימים שמתוודים בימי העומר]. וכן אין אומרים בימי העומר את הפסוק עד אנה בכיה שבתיקון לאה, וכשאומר תיקון לאה אין צריך לשנות את מקומו, ואינו יושב על הקרקע. מח)

מט. בימי העומר צריך ליזהר יותר בעבודת ה' בתורה ובמצות, מפני שיש בהם דין. וגם הם מסוגלים לטהרה ולהכנה לקבלת התורה הקדושה יותר משאר ימות השנה, והבא ליטהר מסייעין אותו. מט)

ואמנם כ"ז על פי המקובלים, אולם כבר כתבנו בכמה דוכתי שאין להורות לרבים לנהוג כדברי המקובלים, זולת השרידים אשר ה' קורא הנוהגים בכל מנהגיהם כהמקובלים.

ובם' שלח תשלח (עניני שילוח הקן) הביא בשם הרה"ג ר"ח קנייבסקי, שבלא"ה אין חייב לשלח רק כשרוצה ליקח הביצים. ובשו"ת יבי"א ח"י (יו"ד סי' לב) הביא מרבינו בחיי (פר' כי תצא כב. ז), שכתב, שאין מצות שילוח הקן מצוה מחוייבת כשאר המצות, ואינו חייב לחזר אחריה אלא כשתזדמן לו. ועוד שאינו חייב בשילוח אלא כשהוא רוצה ליקח הבנים. ע"כ. וע' בשיח השדה (ס"ט). גם בספר הבנים תקח לך (עמ' קכג, קכו) כתב, שהמוצא בזמנים אלו קן צפור אל יחמיץ מצוה זו כשיודע שלא תזדמן לו אח"כ.

בימי העומר אומרים רק תיקון לאה

מח) כ"כ בשפת אמת ניניו (סי' ג). וכ"ה במורה באצבע (בסוף קשר גודל) בשם שמעתי מפ"ק וכו' שבכל ימי העומר אין לומר תיקון חצות, כי כמעט הם ימים טובים, [ונודע מה שכתב הרמב"ן בפרשת אמור, על ימי העומר, שהם כדוגמת ימי חול המועד המקשרים בין יום טוב של פסח, ליום טוב של שבועות]. וראה לרבינו הגרי"ח בבא"ח (ש"א פר' וישלח אות ה), ובהגדת אורח חיים ספיה"ע י'. ובפרט בכל ליל שישי של כל השבוע הוא יו"ט גדול, כמבואר בכתבי האר"י ז"ל. [וגם במוצאי שבת לא היה אומרו, כי עדיין יש הארה גדולה של ש"ק]. וכן היה המנהג בירושלים עם מהרי"ט אלגאזי ועם המקובל הרש"ש, וכן נהגו בעשי"ת. וכתב על זה בשערי תפלה (לרבי יעקב רקח סי' א' ס"ו) דמ"ש לגבי ימי העומר, כ"כ מהר"ש שרעבי הנזכר בשפת אמת [הנ"ל].

ובחוה"מ פסח אין אומרים אפי' תיקון לאה. ועיין בספר אמת ליעקב (דף קב).

וכתב ברב פעלים (סוד ישרים ח"א סי' יד) שפשוט שאומרים מזמור יענך בחול של עשי"ת, אע"פ שאין אומרים בו רק תיקון לאה, וה"ה בימי העומר בימים שיש בהם תחינה, שאין זה נוגע לתיקון רחל, ורק פסוק עד אנה בכיה בציון, כתב מהר"א מני שאין אומרים אותו כל זמן שאין אומרים תיקון רחל, כי בפסוק זה נרמזה רחל.

בימי העומר יזהר יותר בעבודת ה' בתורה ובמצות, שיש בהם דין

מט) כ"כ מרן החיד"א בספר לב דוד (פ"ל אות יב), שבימי העומר צריך ליזהר ביותר בעבודת ה' בתורה ובמצוות מפני שהם ימי דין, וכשיצאנו ממצרים היינו מתטהרים בימים הללו לקבל התורה הקדו', וכשם שבימים ההם ע"י התעוררות ישראל ליטהר ממרום, שלח שפע קדוש להיות עזרם ומגינם, כן עתה אם ישים אליו לבו ויקיץ מתרדמת יצרו, יהיה לו עזר, כי הבא ליטהר מסייעין אותו, ומה גם כי הימים האלה מסוגלים לזה, עת שהגיעו אבותינו ליטהר. ואנחנו נחלץ חושי"ם לעשות כמעשיהם, וליזהר בכל סדרי טהרה.

ובפרט בענין שנאת חנם צריך לדקדק מאד, כי ידענו מה היה לתלמידי ר"ע בין פסח לעצרת. ומהר"ש אלקבץ הלוי (רבו של הרמ"ק) בספר ברית הלוי (כ"י פרק חמישי) כתב, דהטעם

לפי שהם ימי הליבון, בסוד וספרה לה, וספרתם לכם, וע״י שנאת חנם גורם הפירוד ח״ו, ולפיכך פגעה בהם בזמן ההוא, כי לצדיקים גמורים כמותם נחשב לעון פלילי. ולכן טוב וישר לכל יר״ש בימים ההם, לדאוג על פטירת צדיקים הללו, כי זה באין ספק הוא כופר נפש, מעין דוגמא שאמרו בזוהר על זכירת שני בני אהרן ביום הכפורים, וכן ראוי לעשות בזה. ומזה ידענו כי התלמידים הלומדים מרב אחד, ראוי שיהיו אוהבים כמו אחים ממש, ולעת״ל וכל בניך לימודי ה׳ ורב שלום בניך, ותנו לב לדבר. עכ״ל.

בימי העומר בפרט ישתדלו באהבת חברים ואהבת ישראל

עוד כתב החיד״א שם, וגם רבינו האר״י ז״ל הזהיר מאד על אהבת החברים. וכן אמרו בזוה״ק על החברים בימי רשב״י ע״ה, כי אהבת עולם היה ביניהם מאד, רח׳׳ם רחמתי׳׳ם לראש גבר, רחימו דנפשא וגופא. ע״כ.

והגר״ח פלאג׳י בספר מועד לכל חי (סי׳ ו אות יג) כתב, אהבת החברים בכל עת ובכל זמן צריכים שיהיו אהבת עולם מלב ומנפש, ולא מן השפה ולחוץ, וכ״ש שצריכים להזהר ביותר בין פסח לעצרת, להיות באהבה וחיבה יתרה נודעת. ומעיד אני שמים וארץ, שבכל מקום שמצינו קנאה ושנאה בין אחים או שותפים, ומה גם בתלמידים ומשרתי הקהל הק׳, דיש בהם קנאת איש מרעהו, וכל אחד רוצה להפיל לחבירו ולהתכבד בקלונו, לא יצאו נקיים ר״ל, ומרובה מדה טובה בכל המקום אשר ביניהם אהבה וחיבה מלב ומנפש, האריכו ימים ושנים ובהצלחה מרובה גם בניהם עדי עד. ועיין בחמדת ימים (ספירת העומר פ״ב).

ובשער הכוונות (דרושי הפסח דרוש יא) כתב, שטוב לאדם לכוין במ״ט ימים אלו, לתקן כל אשר חטא בכל הז׳ ספי׳, שבהיותו בשבוע א׳ יכוין לתקן את אשר חטא ופגם בספי׳ החסד, ובשבוע הב׳ יכוין לתקן את אשר חטא ופגם בספי׳ הגבו׳, וכן על זה הדרך בז׳ השבועות.

ובבני יששכר (חדש ניסן מאמר יב אות ו) כתב בשם הרה״ק ר׳ פנחס מקוריץ, דמה שנידון בין פסח לעצרת, הוא יותר מראש השנה, רק שבראש השנה הוא מצד הגבורות, ובימים הללו מצד החסדים. וביאר משום שבראש השנה הוא סוד הדורמיטא, שינה, הסתלקות המוחין, עד שמתעוררין ע״י השופר, ובימים האלה הוא בהיפך לטובה קבלת המוחין בכל יום.

והאיש הירא וחרד ראוי להיות זהיר וזריז לעמוד לשרת בשם ה׳ בימים האלה שלאחר הפסח, יתר על כל הימים, בקדושה ובטהרה וביראת ה׳ כל היום, וירא ויפחד ממדת הדין המתוחה שלא יכווה בגחלתה ח״ו, **ואמרו הקדמונים כי הימים האלה המה לאות ולמופת לכל השנה כולה, כי אם ירבה בהם בתורה ובמצות כן יהיה מראשית השנה ועד אחרית השנה.** [הגרח״פ (מועד לכל חי פ״ד) בשם החמדת ימים (ספירת העומר פ״ב)].

ומעשה בישיבת פורת יוסף בליל שבת קודש ר״ח אייר תשכ״ה (בימים אלו שיש דין מתוח), שבשעה עשר בלילה קרסה בבת אחת כל הקומה העליונה של בנין הישיבה, וצבור גדול היה באולם למטה שומעים את דרשת מרן זיע״א, וכולם נצלו בדרך נס. ובכל ליל שבת זו היתה השעה שהכל היו יוצאים מהשדרשה, ובאותו ליל שבת מרן האעריך קצת שלא כדרכו וכך ניצלו הכל ממטח אבנים שנפל בפתח הבנין.

וז״ל הגרי״ח זיע״א בס׳ לשון חכמים (ח״א סי׳ ב), ימים אלו של ספה״ע צריך להרבות בהם תחנונים וכו׳, ויזהר להרבות בהם בטבילה, למתק בהם הדינים במימי החסד, ויזהר בהם מאד מן הכעס והקטטה, ומן המחלוקת בבית ובחוץ, ויראה אותות אהבה וריעות הן לבני ביתו הם לאנשים אחרים. ע״כ. [וכ״ה בס׳ המדות (ע׳ ספירת העומר אות ב) שיזהר ביותר ליזהר לטבול לקריו בימי העומר].

אמנם עיקר הזהירות בימי ספיה״ע תהיה בניצול כל רגע ללימוד התורה הקדושה. וזה מיתוק הדינים הגדול ביותר, בפרט לבני תורה ותלמידי חכמים, והתורה הקדושה מעלה את האדם מטומאה לטהרה, כדאיתא בברכות (טז.)

נ. דעת הרש״ש שבימי העומר אין לכוין שום כוונות עד חג השבועות, זולת כוונת ספירת העומר וברכתה. וכן המנהג אצל המקובלים המכוונים. ויש חולקים.[נ]

נא. יש נוהגים לעשות לימוד-תיקון כל הלילה, בכל ליל שישי שבימי ספירת העומר, וכל בכל יום ויום מהשבוע השישי של ספירת העומר, ובפרט ביום השישי של השבוע השישי, שהוא בחינת יסוד שביסוד. אולם כל זה הנהגה בעיקר לבעלי בתים, אבל בחורי ישיבות, אברכים ותלמידי חכמים, אין להם לעסוק כל הלילה בתיקון הנ״ל,

למה נסמכו אהלים לנחלים, דכתיב כנחלים נטיו כגנות עלי נהר כאהלים נטע ה׳, לומר לך מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה, אף אהלים מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות.

וכתב החיד״א (חומת אנך פ׳ בלק אות ו), שרמזו רז״ל בזה, שכמו שהנחל מטהר בלי כוונה, דאפי׳ אם נפל לנהר בלי כוונה עלתה לו טבילה, כך זאת התורה ג״כ מטהרת אף בלי כונה.

כוונות על פי הסוד בימי העומר

נ) **בספר** דברי שלום מנהגי ק״ק בית אל, כתב, שמליל א׳ של עומר ואילך אין מכוונים שום כוונה עד שבועות לא בתפלה ולא בברכות ושום מצוה, זולת בברכת וספיה״ע לבד. ודן בזה הרש״ש בספר נהר שלום (דף לב.) דלכאורה נראה שאין לכוין כלל בשום כונה חוץ מכוונת המשכת המוחין שבסדר העומר ותו לא, מפני פחד הקלי׳ שלא יתאחזו, כמ״ש האר״י ז״ל שאחר שעבר יום א׳ דפסח ונסתלקו המוחין חזרו החיצונים להתאחז, אבל לא אחיזה גמורה כבתחילה וכו׳, ואז נכנסין המוחין כסדר המדריגות וכפי סדר כניסתם כך הוא סדר ביטול אחיזתם לאט לאט בהמשך ימי ספיה״ע עש״ב.

ובספר אמת ליעקב (קונט׳ שפת אמת בהגה. דף קב ודף קד) כתב, שמנהגם על פי הרש״ש שלא לכוין מיום ג׳ תשרי עד שמיני עצרת, זולת יום הכפורים, וכוונת הנסירה בעשי״ת. וגם בכל ימי העומר אין מכוונים כוונת התפילות, ואין אומרים תיקון רחל, שהולכת ונתקנת בהמשך ימי העומר, ואין מסתלקין המוחין ולא יורדת בבריאה. ואמנם מהר״ח דילהרוזה בתורת חכם (דף שסד:), והרב מגן דוד (למהר״ד מאגא״ר) חלוקין על הרש״ש בזה. וגם בספר זמרת הארץ הביא ראיות ברורות שצריך לכוין בכל אלו הימים. וכתב שכן נראה מכל המקובלים הקדמונים, הרמ״ק, ומהרח״ו, ומהרש״ו, ומוהרי״ץ, והרמ״ע, והרמ״ז, ומוהרנ״ש, ומוהר״ח הכהן, ומהר״י סרוק, ומוהרמ״ף, והרב מ״ח, שנראה משתיקת דבריהם שצריך לכוין גם בימים אלו.

[**ובספר** צדק ושלום (סי׳ כה) כתב שכמה רבנים חלקו על הרש״ש ז״ל בזה, ומכללם ג׳ תלמידיו הגדולים (הרב תורת חכם, והרב דוד מג׳אר, והרב אביגדור עזריאל בספר זמרת הארץ), וטעמם, שכל יום מימי העומר הוא פרט בפ״ע, וצריך לכוין להמשיך כל ההמשכות לאותו פרט, ככל שאר הימים וכו׳. אכן הרש״ש ז״ל רוח אחרת עמו, שגם הוא ז״ל ראה מה שראו הם, ומי לנו גדול ובא ברוח מבינתו כל זה, עם כל זה לא נחה דעתו בכל זה, מטעם שכתב הוא ז״ל בספר נהר שלום (דף נט.) שצידד כמה צדדים על זה].

ובספר תורה בציון (ספה״ע עמ׳ כא, קטז) כתב שהכוונות הפשוטות אין מניעה לכוין, כיון שאין בהם המשכת אורות. ואפי׳ בשילוב הוי״ה אדנו״ת, והוי״ה אקי״ק. ומסירת נפש וקבלת ד׳ מיתות בי״ד במילת אחד בק״ש, אין בהם חשש. וכ״ש באמירת לשם יחוד. עש״ב.

אלא עליהם לעסוק בש״ס ופוסקים ולא לגרום רפיון בסדרי הלימוד הקבועים שלהם, שלימוד ובירור ההלכה לאמיתה בדיבוק חברים הוא הדבר הגדול העולה על הכל. נא)

לבני תורה טוב יותר לנצל את הימים של ימי שישי מאשר הלילות וירדם ביום

נא) הנה יש שעושים משמר (לימוד כל הלילה) בכל ליל שישי, וכן בכל השבוע השישי של ספיה״ע. וכ״כ במנהגי ק״ק בית אל תלמידי הרש״ש (הובא בספר הנהגות צדיקים. באות ח), שבשבוע השישי של ספיה״ע, עושים תיקון כרת כל הלילות מהשבוע, ואחר הספירה כל לילה אומרים תחילה וידוי הגדול של ליל יום הכפורים בבכיה והכנעה, ואח״כ אומרים לשם יחוד על הלימוד, והתיקון כרת, ועוסקים בתורה עד אור הבוקר. וראה גם בס׳ לשון חכמים (ח״ב סי׳ א).

ובם׳ אמת ליעקב (נינויו. קונ׳ שפת אמת דף קז) כתב, שבשבוע שישי של העומר, הם עושים תיקון כרת כל השבוע, ובחצי הלילה קוראים את התהלים בכנופייא. וכ״כ בס׳ מועד לכל חי (סי׳ ה אות כד), דמה טוב ומה נעים העושים תיקון כרת בליל הששי של הספירה בכל שבוע, ובשבוע שישי בכל הלילות, והכל לפי כוחו של אדם, ואשרי שיאחז בלימוד ספר צמח צדיק, וכך היה המנהג משנים קדמוניות ללמוד בס׳ צמח צדיק בכל ליל שישי, וגם טוב שיעשה כסדר הלימוד שתיקן החיד״א בס׳ יוסף בסדר. ע״כ.

וכן נזכר מנהג זה בשו״ת תורה לשמה (סי׳ תמט) לעשות תיקון כרת בכל ליל שישי, ובפרט בימי העומר, בכל השבוע השישי. לפמ״ש האריז״ל שמי שניעור כל הלילה ולא ישן כלל ועוסק בתורה כל אותה הלילה, יהיה נפטר מעונש כרת אחד. ויש עדיפות לליל ו׳ או מוצ״ש, כיון שיש בהם הארה של תוספת הנשמה, ויועיל יותר. ונהגו יותר בליל ו׳, שהוא בחי׳ היסוד, ומסוגל לעשות לתיקונים.

אמנם כתב לפקפק על אותם המתחסדים לעשות כן בכל שבוע שישי של ספיה״ע, (ורק ביום הם ישנים), שהרי הם מפסידים כל השבוע רצוף תיקון גדול הנעשה ע״י השינה דוקא. וגם יש בזה נזק לגוף, שמוחו מבולבל כל השבוע. ולא מצינו כן בדברי רבינו האר״י. ולכן אם ירצו לקדש את שבוע השישי של ספה״ע, יקדשו אותו בתורה, שילמדו בימים שלו, ולא יהיו ישנים ביום כלל, ויהיו ניעורים בלילותיו אחר חצות לילה, וזה ודאי עדיף טפי מאד מאד מהמנהג שנהגו כמה חסידים.

ועכ״פ הדבר ברור, שתלמידי חכמים, ובני ישיבות, אין טוב יותר משמירת סדרי הלימוד, וניצול גם שאר הזמן, ולעסוק דוקא בבירור ההלכה לאמיתה, שזה למעלה מן הכל. ולכן באופן כללי אין להמליץ על עשיית ״משמר״. ויש לציין כאן מ״ש הט״ז (אהע״ז סי׳ כה סק״א), דמצינו להרמב״ם שכתב על פסוק בכל דרכיך דעהו, דהיינו מי שאוכל ושותה ומעדן נפשו כדי שיהיה בריא וחזק לעבודת השי״ת, יש לו שכר כמו שמתענה. ודברים אלו אסמכתא אקרא, שוא לכם משכימי קום וכו׳, דהיינו שיש ת״ח מנדדין שינה מעיניהם ועוסקים בתורה הרבה, ויש ת״ח שישינים הרבה כדי שיהיה להם כח החזק וזריזות לב לעסוק בתורה. ובאמת יכול ללמוד בשעה אחת מה שזה מצטער ועוסק בשתי שעות. ובודאי שניהם יש להם שכר בשוה. על כן אמר שוא לכם דהיינו בחנם לכם שאתם מצטערים ומשכימים בבוקר, ומאחרי שבת בלילה וממעטים שנתם זה בחנם, כי כן יתן ה׳ לידידו שינה, דהיינו מי שישן הרבה כדי שיחזק מוחו בתורה, נותן לו הקב״ה חלקו בתורה כמו אותו שממעט בשינה ומצער עצמו, כי הכל הולך אחר המחשבה. ע״כ.

ויש בחורים שנהגו בליל היכנסם לגיל עשרים לעסוק בתורה כל אותה לילה, והטעם לזה מפני שבאותה לילה קונה לו מדרגת נשמה, כמ״ש רבנו האר״י (עץ חיים שכ״ה פ״ח), ובשער הכוונות (ד״מ ע״א וד״פ ע״ג). והביאו בשם האר״י (לקוטי תורה שמות) שצריך להשמר מיצה״ר עד בן עשרים. והראוני, שעיקר המנהג עפ״י מהר״א אזולאי בחס״ל (מעין ב נהר נו) שבאותה לילה אם יבחר

עוד בסימן תצג - מנהגי ל״ג בעומר ופסח שני

א. יום ל״ג בעומר הוא יום שמחה וחדוה לכבוד התנא רבי שמעון בר יוחאי. שהוא יום ההילולא של רשב״י. ויש לזה סימוכין בפוסקים, ויש נוהגים לערוך לימוד בליל ל״ג בעומר במנין, וללמוד שבחי רשב״י המפוזרים בש״ס ובזוהר הקדוש. ומנהג יפה הוא. ונהגו להשמיע כלי שיר בניגונים ושמחה בליל ל״ג בעומר ולמחרתו ביום זה. והטעם לשמחה זו, שביום זה פסקו תלמידי רבי עקיבא מלמות [כמעט לגמרי], וביום זה התחיל רבי עקיבא ללמד תורה לתלמידיו החדשים, וביום זה נסמכו תלמידי רבי עקיבא החדשים, ונתגלו בו סתרי תורה. וכבר נתבאר לעיל שבליל ל״ג בעומר ולמחרתו נוהגים להקל לשמוע שירים מכלי נגינה, וכל שכן מטייפ, לכבוד ההילולא של התנא רשב״י ע״ה. ומותר לשמוע כלי שיר גם כשלא עורכים הילולא לכבוד רשב״י, וכן אדם בביתו, מותר לו לשמוע כלי שיר. וגם במוצאי ל״ג בעומר מותר לשמוע כלי שיר, דהואיל ואישתרי אישתרי. א)

בטוב וימאס ברע וישתדל לעסוק בתו״מ, מיכאל השר הגדול שולח מלאך וכו׳, ומכניסה בהיכל הראשון מחמישים היכלות טהרה, כדי שיעור זכות נפשו. ע״כ.

ל״ג בעומר יומא דהילולא דרבי שמעון בר יוחאי

א) הנה ל״ג בעומר חל בכל השנים ביום י״ח אייר, ולעולם לא יחול בימים שני רביעי ושבת, אלא בימי ראשון, שלישי, חמישי ושישי. וזה תלוי לפי הימים שבהם יחול ר״ח אייר, והם ימי א׳ וב׳. ב׳ וג׳, ד׳ וה׳, ו׳ וז׳. [טור סימן תכח. מנהגי מהרי״ל]. ויום השבוע שבו חל פורים דפרזות, יחול בו ל״ג בעומר. וסימנך פל״ג. פורים ל״ג בעומר. [שלחן ערוך שם].

[**ואיתא** בשער הכוונות (דף פז.) שטעם השמחה שבו ביום סמך רבי עקיבא את רשב״י עם עוד ארבעה מתלמידיו, ונתגלה שם קדוש [אכדיי״ם], שהוא חילוף שם אלוקים. ובספר פרי עץ חיים יש גירסא ״יום שמת״ בו רשב״י. ובספר עד הגל הזה כתב שיש לגרוס ״יום שמחת רשב״י״. וכן הוא בדפוסים ישנים. ועיין עוד במאירי יבמות (סב:), ובביאורי הגר״א (סי׳ תצג סק״ב). שיו״ב המלוקט (סי׳ תצג סק״א), טוב עין (סי׳ יח פ״ז). ובמל״ח (ז, י).].

וכמה אירועים אירעו בל״ג בעומר, [כפי שציין לזה הרב שלום קליין במאמרו], וכדלהלן:

א. בו ביום החל עם ישראל לקבל את המן במדבר, וכתב החת״ס (חלק יו״ד סי׳ רלג. עה״ת שמות טז, ג) שביום ט״ו באייר פסק הלחם שהיה בכליהם מה שלקחו עמם ממצרים, ואיתא במדרש, שמיום שכלתה החררה שהוציאו ממצרים, הלכו ג׳ ימים בלא לחם, ואח״כ ירד המן. ולפ״ז ירידת המן בפעם הראשונה היתה בל״ג בעומר. י״ח אייר. ובדרשות חת״ס הביא רמז, וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה, עד כאן ל״ג אותיות רמז על ל״ג בעומר שבו התחיל המן לירד. ע״ש. אלא שבפי׳ רש״י (שמות פרק טז) כתב, נתפרש היום של חנייה זו, לפי שבו ביום כלתה החררה שהוציאו ממצרים והוצרכו למן, למדנו שאכלו משיירי הבצק [משיירי המצה] ששים ואחת סעודות, וירד להם מן בששה עשר באייר ויום ראשון בשבת היה, כדאיתא בגמ׳ שבת (פז:).

ב. בל״ג בעומר בשנת ד׳ אלפים תפ״ט יצאו שלשת אלפים מישראל להלחם בעי, וכמ״ש במסע מירון (עמ׳ עא) שלפי פיוט קדום קידושי ירחים לרבי פנחס, נקבע יום י״ח באייר כצום יהושע, לפי שביום זה יצאו כשלשת אלפי איש

להלחם בעי, והרגו בהם אנשי העי כשלשים וששה איש. וגם בפיוט הוזכר, פסוח וגנון טמאים בחשבו, צום יהושע בשמונה עשר בו.

ג. בל"ג בעומר שנת ג' אלפים תתכ"ה החל מרד היהודים בירושלים נגד הרומאים, בסוף ימי בית שני, [כמו שהביאו בשם ספר מלחמות היהודים]. כי ביום י"ז אייר בא פלורוס לראשי היהודים בירושלים, וציום למסור לו י"ז ככרי זהב כדמי עונש על המאורעות בקיסריה, שם עמדו היהודים נגד הרומאים, והדבר עורר רוגז רב בירושלים, ורבים העיזו וקיללו את פלורוס בפומבי. אחרים לעגו לו בכך שסבבו ברחובות וקיבצו מעות עבור פלורוס, ולמחר פרץ בעיר המרד הגלוי.

ד. בל"ג בעומר יצאו רשב"י ובנו רבי אלעזר מהמערה בפקיעין, שם נתחבאו י"ג שנה. [שבת לג: בראשית רבה עט, ו].

ה. ביום זה נסמכו רשב"י וחבריו ע"י ר"ע, לאחר שכ"ד אלף מתלמידיו מתו מפסח ועד פרוס עצרת.

ו. בל"ג בעומר נפטר לב"ע רבינו הרמ"א, רבי משה איסרלש, שמנוחתו כבוד בקראקא.

ז. והדעה הרווחת שיום ל"ג בעומר הוא יום פטירתו של רשב"י. ואמנם יש שאמרו דמה שאין אומרים וידוי בל"ג לעומר, היינו מפני שהוא יום שמחת רשב"י, שביום זה התגלה הזוה"ק, או שביום זה פסקו תלמידי ר"ע מלמות. ויש אומרים דר"ע התחיל לשנות לרשב"י וחבריו ביום ל"ג לעומר, וראה בשער הכוונות (דף פז). ובשו"ת יחו"ד (ח"ה עמ' קסה). וראה להלן.

והנה מרן החיד"א בברכ"י (סי' תצג סק"ד) כתב, יום ל"ג בעומר הוא יום שמחת רשב"י, כמ"ש בשער הכוונות (דף פז.), כי רשב"י הוא אחד מחמשה תלמידים של ר"ע, ולכן זמן שמחתו בל"ג בעומר. וגם יש שכתבו שפטירת רשב"י היתה ביום ל"ג בעומר והוא יומא דהילולא דיליה.

והוסיף בספרו טוב עין (סי' יח אות פז), שהטעם שעושים שמחה בל"ג בעומר, אפשר שר"ע התחיל לשנות לרשב"י וחבריו ביום ל"ג בעומר, ויאור להם שחזרה עטרה ליושנה ולכך עושים שמחה. והיינו שביום ל"ג בעומר נפתחה הישיבה של ר"ע, ולכן עושים שמחה.

וכתב עוד במראית העין (ליקוטים סי' ז' אות ח), ומה שכתבנו בברכ"י שיש שכתבו שפטירת רשב"י היתה בל"ג בעומר כ"כ בפרי עץ חיים, אך נודע שבנוסחאות כתבי האר"י היה ערבוב, והנוסחא האמיתית היא מ"ש מהרח"ו בשמונה שערים, ובשער הכוונות כתב שיום ל"ג הוא יום שמחת רשב"י שהוא אחד מחמשה תלמידים וכו', ולא בא בפיו לומר שהוא יום פטירת רשב"י. ואפשר שכוונת השער הכוונות כמש"כ בטוב עין, שביום ל"ג בעומר התחיל ר"ע ללמד לרשב"י וחבריו. (ועיין עוד במורה באצבע אות רכג). וראה עוד בטוב עין (הנ"ל).

ובאמת שכמה דברים שהובאו בפרי עץ חיים בשם האר"י, נתברר שאין לסמוך עליהם. (ועיין בשו"ת רב פעלים ח"א חלק או"ח ר"ס יא). ובפרט מ"ש בפרי עץ חיים שם שרשב"י היה מתלמידי ר"ע שמתו בימי הספירה, הוא תמוה מאוד, שהרי מבואר ביבמות (סב:) שרשב"י הוא מתלמידי ר"ע האחרונים. ואפשר שהוא ט"ס. ושוב ראיתי בשו"ת כתבי ביהמ"ד (אב"ד לפני כ-100 שנה, סי' ג') שנתקשה בזה.

וגם בשו"ת דברי נחמיה (לפני כ-150 שנה, מוילנא, או"ח סי' לד אות ז) עמד בזה, וצידד ג"כ שהוא טעות סופר. וכתב שבודאי גוף הדבר שכתבו שרשב"י נפטר ביום ל"ג בעומר, הנה אמת נכון הדבר, ויום הפטירה נקרא יומא דהילולא, שנזכר בסוף אדרא זוטא. ובמ"ח השמיט דברי הפרי עץ חיים, וכתב טעם שמחת רשב"י בל"ג בעומר, לפי שהיה מחמשה תלמידים שנסמכו אז, וע"י כך נתקיים העולם וכו'.

וענין הלימוד של ליל ל"ג לעומר, כ"כ החיד"א במורה באצבע (אות רכג) ובטוב עין (הנ"ל).

האם ר' עקיבא סמך חמשה תלמידים או ששנה להם את התורה

ומילתא אגב אורחא, מה שכתבו שר' עקיבא סמך אז את רשב"י וחבריו, מקורו הוא משער הכוונות (פסח דרוש יב), שאחר זמן הקטנות בא זמן הגדלות, ואז מתבטלים דיני הקטנות

ומתקיימים בחי' הגדלות, ולכן סמך אח"כ ר"ע את חמשה תלמידיו הגדולים מבחינת ה' גבו' דגדלות, ואלו נתקיימו בעולם והרביצו תורה ברבים, והם ר' מאיר ור' יהודא ור' אלעזר בן שמוע ור"ש ור' נחמיה. ע"כ. וכ"ה בפע"ח (ספירת העומר פ"ז), שיש אותיות המתחלפות מדין ונעשים רחמים, והם גי' ל"ג, ובהתגלות שם זה, פסקו מלמות, כי הוא רחמים, ואז סמך ר"ע תלמידים אחרים, שהם רבי מאיר ור"י וכו', שהם ה' גבורות דגדלות, נגד ה' אותיות אכדט"ם רחמים, ואלו נתקיימו בעולם, והגדילו ועשו פרי. ע"כ. וכ"כ בספר קול הרמ"ז על המשניות (ערכין פ"ז מ"ד), שכתוב ביבמות (סב:), שר"ע סמך את רבי יוסי ורבי יהודה ורבי מאיר ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, וסימנך אישי"ם.

וכ"כ בספר משנת חסידים (אייר סיון דף קז.), שביום ל"ג לעומר סמך ר"ע חמשה תלמידים, ורשב"י הוא אחד מחמשה תלמידים שנסמכו ע"י ר"ע. ולכן זמן שמחתו הוא בל"ג לעומר. ומצוה לשמוח ביום שמחת רשב"י. ע"כ. וכן הביאו מס' ארחות צדיקים (עמ' עג) כתב, שביום ל"ג לעומר סמך ר"ע את ה' תלמידיו הגדולים, והם רבי מאיר ור"ש ור' יהודה ור' יוסי ור' אלעזר, והם הם שהרביצו תורה בישראל. ע"כ. והובא בספר זכר דוד (מאמר ג עמ' רמד). [מאור ישראל דרושים עמ' קסא].

אולם יש לעיין שבגמ' (ע"ז ח:) מבואר שר' יהודה בן בבא, מסר נפשו על הסמיכה, וסמך חמשה זקנים, רבי מאיר ור' יהודה ור' יוסי ור"ש ורבי אלעזר בן שמוע, ויש אומרים אף רבי נחמיה. ע"כ. וביבמות (סב:) לא אמרו אלא שר"ע שנה להם את התורה (וכן הנוסח בראשונים ובאגרת רב שרירא הובא בעין יצחק ח"א עמ' י). ודוחק לומר שנסמכו פעמיים. ושמא נסמכו ע"י ריב"ב, ור"ע לימדם תורה. או שר"ע התחיל ללמדם תורה, ואח"כ נסמכו, ולשון שכתב שעה"כ שנסמכו ע"י ר"ע, לאו דוקא הוא. אם לא שנאמר כמו שמצינו בגמ' סנהדרין (יד.) לגבי ר' מאיר, כל האומר רבי מאיר לא סמכו ר"ע, אינו אלא טועה, סמכיה ר"ע ולא קיבלו, סמכיה רבי יהודה בן בבא וקיבלו. ובירושלמי שם (סנהדרין פ"א ה"ב) איתא, ר"ע מינה את ר"מ ואת ר"ש, אמר ישב רבי מאיר תחילה, נתכרכמו פניו של רבי שמעון, א"ל ר"ע, דייך שאני ובוראך מכירין כוחך.

ובאיגרת רב שרירא גאון (כיצד נכתבה המשנה) כתב, שרבי מאיר הוה גמיר וחריף ומחדד טפי מכולם, וסמכו ר"ע אע"ג דיניק הוה. וסמכינהו לשארא בתר ר"ע, ר' יהודה בן בבא, והדר סמכיה לרבי מאיר דאמרינן (ע"ז ח:) אמר רב יהודה אמר רב, ברם זכור אותו האיש לטוב ורבי יהודה בן בבא שמו, שאלמלא הוא בטלו דיני קנסות בישראל, שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה על ישראל, שכל הסומך יהרג וכל הנסמך יהרג, ועיר שסומכין בה תחרב, ותחום שסומכין בו יעקר, מה עשה ר' יהודה בן בבא, הלך וישב לו בין שני הרים גדולים ובין שתי עיירות גדולות, בין אושא לשפרעם, וסמך שם חמישה זקנים, רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, ורב אויא מוסיף אף רבי נחמיה. ומקשינן כדאי' בסנהדרין (יד.) והאמר רבה בר בר חנא אמר ר' יוחנן כל האומר רבי מאיר לא סמכו ר"ע אינו אלא טועה, ואמרינן סמכיה ר"ע ולא קבלוה דיניק הוה, והדר סמכיה ר' יהודה בן בבא וקבלוה. ע"כ.

אם ל"ג בעומר הוא יום פטירתו של רשב"י

וניהדר אנפין לנ"ד, דהנה בשעה"כ (פ"ז) האריך בענין ל"ג בעומר מה טעמו, ולא הזכיר אף רמז לפטירת רשב"י, ובראשונים לא נזכר דבר זה. ומה שאמרו הילולת רשב"י היינו שמחת רשב"י. אלא שבכה"ח (סי' תצג אות כו) הביא שבסידור הגר"ז כתב שיום פטירת רשב"י היה בל"ג בעומר. וכן כתבו הברכ"י שם, ובערוה"ש (סי' תצג אות ז). והוא על פי מה שאמרו בזוה"ק (פר' ויחי דף ריח. ופר' האזינו סוף אדרא זוטא דף רנו) שהוא יומא דהילולא דיליה, והיינו יום פטירתו. ע"כ. ועיין בטעמי המנהגים (הילולא דרשב"י עמ' רנד).

וביערות דבש (לרבי יהונתן אייבשיץ חלק ב' דרוש יא) כתב ג"כ שיום פטירת רשב"י הוא בל"ג בעומר, ובזה פירש הפסוק, בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני וכו', לכן הנני יוסף להפליא את העם הזה הפלא ופלא, ואבדה חכמת חכמיו וכו'. ולכאורה מה זו מדה כנגד מדה. אבל הענין הוא כי מצינו שפעמים הקב"ה מקבל התפלה, ופעמים ע"י מלאך. ואם התפלה מכל הלב, הקב"ה מקבלה, כי קרוב ה' לנשברי לב, וכל לבבות דורש ה'. אבל המתפלל בלי לב אין הקב"ה מקבלה, רק מלאכי השרת שאינם יודעים מה בלבו של אדם הם מקבלים. וידוע כי במיתת צדיקים מלאכי השרת רוצים במות הצדיק, ויום ל"ג בעומר הוא הילולא דרשב"י, כי מת אז, והיה למעלה הילולא, הנערה באה אל המלך, וראוי לכל איש הירא וחרד לשום אל לבו יום ההוא לשוב בתשובה, כי זכות רשב"י מסייעת להבא ליטהר, עכ"פ מלאכי השרת רוצים במיתת הצדיק, כמבואר בגמ' (כתובות קד.) אראלים ומצוקים תפסו בארון הקודש. עכ"ל.

גם השל"ה הקדוש כתב שרשב"י נפטר בל"ג בעומר. עיין בספר המנהגים ענייני הילולא דרשב"י.

וכ"כ החיי אדם (סי' קל"א אות יא) של"ג בעומר הוא יום ההילולא של רשב"י.

וכ"כ הגה"ק בני ישששכר (במאמרי חודש אייר מאמר ג' אות ב).

וכ"כ הגאון בעל מנחת אלעזר בספרו שער ישששכר (מאמרי חודש תשרי ליום ג' דסוכות).

אולם החת"ס (יו"ד סי' רלג), העיר, שאם יום פטירתו ביום ל"ג בעומר, לשמחה מה זו עושה, והרי בש"ע (סי' תק"פ) מבואר שקבעו תעניות בימי פטירת הצדיקים, ומה נשתנה רשב"י משאר הצדיקים.

ויש שתירצו שזהו על שניצול מגזירת הקיסר הרשע אשר זמם להרגו (שבת לג:), ונפטר כדרך כל הארץ, ולאחר שזכה לגלות סתרי תורה וכו'.

והגאון שד"ח (חלק ו' מערכת ארץ ישראל סי' א) כתב להצדיק מנהג זה, ועיטר אותו ברמזים וטעמים, והביא שיש מערערים על מה שעושים הילולת רשב"י זיע"א בל"ג בעומר, והגאון שם אריה כתב ללמד זכות על המנהג בטוב טעם ודעת, וכן הגאונים רבני ארץ הקודש יחיו, כתבו לי בענין זה. ע"ש. והנה בשנת תרס"א שמעתי בשם הגאון מלובלין מחבר ספר תורת חסד, שאמר שנעלם מהגאון חת"ס אשר קרא ערער על הילולא דרשב"י, דברי רש"י בפרק בתרא דיבמות (קכב.) שמצא בתשובות הגאונים כל הנך ריגלי דאמוראי, היינו יום שמת בו אדם גדול, קובעים אותו לכבודו, ומידי בשנה כשיגיע אותו היום מתקבצים תלמידי חכמים מכל סביביו, ובאים על קברו עם שאר העם, להושיב ישיבה שם. אלא דמה ענין דברי רש"י, לתלונת הגאון חת"ס על שעושים אותו היום יום משתה ושמחה ויו"ט, דלשמחה מה זו עושה. ואף אם היה כתוב בדברי הגאונים שהיו עושים שמחה, אכתי למודעי אנו צריכים מאי שנא שעושים כן רק על קבר רשב"י ביום פטירתו, ולא יעשו על קברי שאר תנאים וצדיקים שקדמוהו. אלא שכבר ביאר זאת הגאון שם אריה (או"ח סי' יד). והרב בעל החוברת טהרת הקודש חיבר ספר על הילולת רשב"י, ובשם יקראו כבוד מלכים, והגאון מוהר"ם תאומים בספרו אוריין תליתאי, כתב תשובה לחכם אחד שקרא תגר על מה שנוהגים לשרוף בגדים יקרים בהילולת רשב"י, והאיכא משום בל תשחית, ויצא לישע לקיים מנהגם של ישראל שאין בזה שום פקפוק איסור, ואדרבה מצוה איכא, וכל דבריו אהובים וברורים. עכ"ל.

ועיין בשו"ת בדברי מלכיאל (ח"ג סי' כג), ובספר שער ישששכר (חודש אייר אות כג), **ובשו"ת** ביהמ"ד הנ"ל, **ובשו"ת** מבשרת ציון ח"ב (סי' פד).

ובספר מעין גנים להרמ"ע מפאנו (ענייני ספירת העומר אות לג) כתב, כי תלמידי ר"ע נסתלקו עד ל"ג בעומר, מלבד תשעת הימים שאין אומרים בהם תחנון, שבהם לא מתו, [ו' ימי פסח, ג' שבתות שבינתים], ולפ"ז הכ"ד אלף תלמידים מתו בכ"ד יום, ונמצא שגם בל"ג בעומר עצמו מתו אלף תלמידים. וע"ש שהק' דא"כ על מה השמחה בל"ג בעומר, והרי גם ביום זה מתו אלף תלמידים.

וכתב, דידוע שאף על רבן נגזרה מיתה לבו ביום, ובטלה הגזרה, ולכן דין הוא לשמוח ביום שהרב ניצול. והנה ידוע מספר עשרה מאמרות, שר"ע נקרא שורש תורה שבעל פה, וההסבר בזה על פי הגמ' בסנהדרין (פו.) "סתם משנה רבי מאיר, סתם תוספתא ר' נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רשב"י. וכולהו אליבא דר"ע. ופירש"י "ממה שלמדו מר"ע אומרים" והיינו דהספרא ספרי תוספתא והמשנה הם הרי כל התורה שבעל פה, ומקורה בר"ע. וביבמות (סב:) איתא, דלאחר מיתת כ"ד אלף תלמידי ר"ע היה העולם שמם מתורה, עד שהלך ר"ע אצל רבותינו שבדרום, הם אלו הנזכרים בגמ' סנהדרין הנ"ל סתם משנה רבי מאיר, סתם תוספתא ר' נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רשב"י. וכולהו אליבא דר"ע. ולפ"ז אם ח"ו לא היתה מתבטלת הגזירה בל"ג בעומר והיה ר"ע מת, העולם היה נשאר שמם מתורה וכל התורה שבעל פה שבידינו לא היתה. נמצא ששמחת ל"ג בעומר היא שמחת ההצלה של התורה שבעל פה. לכן נהגו לזמר בל"ג בעומר את משנת אמר ר"ע אשריכם ישראל, שהיא מקורו הטהור של הרמב"ם בסוף הלכות מקואות: "המכוון לבו לטהר נפשו מטומאת הנפשות וכו', כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות, והביא נפשו במי הדעת טהור, הרי הוא אומר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם".

ובפר"ח הקשה, ואי משום שפסקו מלמות בל"ג בעומר, מה בכך הרי לא נשאר אחד מהם וכולם מתו, ומה טיבה של שמחה זו. ואפשר שהשמחה היא על אותם תלמידים שהוסיף אח"כ ר"ע שלא מתו.

עוד הק' הפרי חדש, דאם ל"ג בעומר הוא יום שמחה, אמאי אסור להסתפר עד ל"ד בעומר, ולכן העלה דמי שנהג בעצמו להסתפר בל"ג בעומר, אין מוחין בידו. אולם בשירי כנה"ג כתב להסתפק בדעת הש"ע לענין תחנון בל"ג בעומר, ובתחלה כתב שלדעת מרן אומרים תחנון בל"ג בעומר, והביא ראיה לכך שבסימן קלא מנה הש"ע את הימים שאין נופלים על פניהם, ולא הזכיר שבל"ג בעומר אין נופלים על פניהם. ורק הרמ"א הגיה על כך. ומזה נראה שלא הונהג מנהג זה רק באשכנז. ואין להקשות לפ"ז מדוע בל"ד אומרים תחנון, והרי פסקו מלמות בו, דיש לומר שמטעם זה לבד אין סיבה שלא לומר תחנון. אבל מסתפרים בו כיון שלא מתו באותו יום. אך בסוף דבריו כתב השיורי כנה"ג, אלא שקשה הדבר לומר שבזמן רבינו המחבר היו נופלים על פניהם ביום ל"ג בעומר. והוא דוחק. עכ"ד. ובפמ"ג (מ"ז ס"ק א) כתב ליישב, דאפשר שעיקר הפסקת מיתתם היתה בל"ג בעומר, וביום ל"ד מתו רק מעט, ובחצי היום פסקו למות לגמרי. והובאו דבריו במ"ב.

והנה חכ"א כתב ל"הוכיח" משער הכוונות שרשב"י נפטר בל"ג בעומר, ובתחלה הביא מ"ש המהרח"ו בשער הכוונות (דף פו:), דימי העומר הם ימי דין, ולכן מתו בהם תלמידי ר"ע, ובל"ג בעומר נתגלה קטנות של אימ' שהוא שם וכו', והוא רחמים, אז פסקו מלמות. ע"כ. ועוד שם (דף פז.) על ענין שנהגו ישראל ללכת ביום ל"ג בעומר על קבר רשב"י וכו' אני ראיתי למורי [האר"י ז"ל] שהלך לשם וכו', ועשה שם יום משתה ושמחה, גם העיד רבי אברהם הלוי כי בשנה הנז' גם הוא הלך שם וכו'. ע"ש. ומכאן "הוכיח" שבל"ג בעומר היה יום פטירתו. [שו"ת יצחק ירנן ח"א].

אך אינו מובן, דהיכן מצא רמוז זה בשער הכוונות, דשמא יום שמחתו הוא כמ"ש החיד"א, יום שהתחילו ללמוד אצל ר"ע. ואף שמצינו שיום פטירת הצדיקים הוא שמחה אצלם, מ"מ אין כאן הוכחה ברורה שזו היתה כוונתו באומרו יום שמחתינו. ואכמ"ל.

וראה בספר תורה בציון (עמ' קפז והלאה) שהאריך בזה בטו"ט והעלה שאין שום מקור מוסמך לומר שיום ל"ג בעומר הוא יום פטירת רשב"י.

וידוע כי המעשה שהביאו חז"ל עם בריחת רשב"י למערה וכו', מובא בגמ' שבת דף לג: ובמס' שבת עד דף לב יש ל"ב מאמרים של רשב"י, ומעשה זה של רשב"י בדף ל"ג, הוא המימרא הל"ג. [עלים לתרופה].

היאך רשב"י ובנו אכלו מעץ החרוב ולא חששו לאיסור ערלה

ועל מה שאמרו בגמ' אתרחיש ניסא ואיברו ליה חרובא, כתב המהרש"א דנקט חרובא שהיה נס בתוך נס, שעץ החרוב אינו טוען פירות עד שבעים שנה מנטיעתו, [בכורות ח.] וכאן טען פירות מיד. ובמדרש תלפיות [ענף חרוב] כתב, שמעתי איש מפי איש עד רשב"י, שאילן החרוב נהפך בכל ער"ש לאילן של תמרים.

[**וראה** בשפתי צדיק (עניני ל"ג בעומר אות ה) שהקשה, במה אמרו קידוש היום, ותי', שרשב"י היה מתלמידי רבי עקיבא, ורבי עקיבא סבירא ליה (ברכות פ"ח מ"ו), אפילו אכל שלק והוא מזונו מברך ברכת המזון דהוא סעודתו, לכן יש לומר שרשאין לקדש על חרובין כמו שמקדשין על הפת, ומסתמא היה בחרובין שלהם כל הטעמים כמו במן, וישראל בהיותם במדבר מסתמא היו מקדשים על כוס מן, וכיוונו שיהיה בו טעם יין, כי יין ממש לא היה להם, ורק לצורך נסכים הביאו מעין גדי, כמבואר בתרגום שה"ש (עה"פ בכרמי עין גדי). אמנם הביאו (ס' בוצינא קדישא בהקדמה) מס' האשל להגר"ש ליפשיץ (מערכת ר, אות טו) דאפשר לומר דאליהו זכ"ל הביא להם פת ויין בעת שהיו צריכין, דאליהו אתי לגבייהו ב' פעמים בכל יום כדאי' בתיקונים. ובשו"ת רב פעלים (חלק ב יו"ד סי' נה) כתב, שרשב"י היה לומד סודות עליונים בעת ג' סעודות לצאת בהם י"ח ג' סעודות, וכן בזמן חיוב אכילת מצה ולולב וכיוצא בזה היה לומד סודות שלהם, והיה מקיים אותם על ידי מחשבתו הטובה, ועלו בידו מצוות אלו כמעשה ממש, כיון דאנוס הוא. ע"כ. ובלאו הכי יש לומר שהיתה תורתם אומנותם ופטורים].

וקשה איך רשב"י אכל מהחרובים בשנה הראשונה, והוא איסור ערלה. [ואין לומר דאצל רשב"י הוי כפיקוח נפש, שלא היה לו מה לאכול אלא חרובים אלה, שהרי הקב"ה יכל היה לפרנסו בדברים אחרים של היתר, ולמה יפרנסנו באיסור]. וכן הקשה בספר גבעת הלבונה. ובס' דמשק אליעזר הק' כן בשם האדמו"ר מבעלז.

ועוד העירו כיו"ב לגבי נח שנאמר בתורה (בראשית ט, כ כא): ויחל נח איש האדמה ויטע כרם וישת מן היין וישכר, ויתגל בתוך אהלו. ואיתא במדרש רבה שם (לו, ד): א"ר חייא בר אבא בו ביום נטע, בו ביום שתה, בו ביום נתבזה. והקשה הגרי"ל דיסקין, הא אמרינן דנח למד את התורה [וכדפירש רש"י על הפסוק (בראשית ז, ב) מכל הבהמה הטהורה], וא"כ היאך שתה מן היין, הא הוה ליה ערלה ואסור בהנאה כל ג' שנים. ותירץ, משום דנח נטע לצורך כל העולם, וסבירא ליה כרבי יהודה (פ"ה דערלה מ"א) דהנוטע לרבים פטור מן הערלה. ועל כן שתה מן היין.

ב. אי נמי יש לומר על פי מאי דאיתא בירושלמי (פ"ק דערלה ה"ב) דהא דתנן דאילן העולה מאליו חייב בערלה, היינו שגדל ביישוב, אבל במקום יערים ומדברות פטור מערלה. וכתב במשנה ראשונה שם, שזהו אפי' אם יש לו בית ביער, או במדבר, והאילן עלה מאליו, פטור. והכי נמי שעלה מאליו בתוך מערה שבמדבר לכן פטור.

וכן הביאו בשם הגאון ר' אהרן לייב שטיינמן על הפסוק (פר' קדושים) "ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו" ומובא בתורת כהנים: "ונטעתם - פרט לעולה מאליו". ועל פי זה פסק בש"ע (סי' רצד, כז) שעץ שעלה מאליו (שלא במקום יישוב) פטור מערלה. ולפ"ז מובן כיצד רשב"י ובנו ניזונו מעץ החרובים שצמח בהגיעם למערה, שהואיל ועץ זה לא ניטע ע"י אדם אין בו איסור ערלה. [דף על הדף].

ג. והרה"ג ר"ח קנייבסקי בספר טעמא דקרא (סי' נח) תי' על נח, דנח טעה וסבר דיין הוא זיעה בעלמא, וכאדם הראשון שטעה בזה, כדאיתא בבראשית רבה (פ"ט). [ומשמע שהאחרונים הבינו דנח לא רק למד את התורה, אלא גם קיים את מצוות התורה כמו האבות].

ד. ויש שרצו לתרץ, דכיון שהגדילה היתה בנס, שנטע בו ביום ואכל בו ביום, בכהאי גוונא לא שייך דיני ערלה. ועל פי זה א"ש גבי רשב"י,

שאכל מעץ החרוב שנברא בו ביום, ולא חשש לאיסור ערלה. שאין דין ערלה נוהג בעץ שנברא ע"י נס ושלא כדרך הטבע הרגיל. והטעם לזה צריך לומר, שהקב"ה ברא את הנס עם תכונות של עץ שעברו עליו שנות ערלה, ולפיכך אין נוהג בו דין ערלה. אך זה דוחק, שגם בימינו יש היודעים לטפל בנטיעת עצים שיהיה להם תכונות של עצים גדולים, ע"י שמזריקים להם מיני חומרים כימיים. ואטו נימא שלא ינהג בהם דין ערלה. ושמא יש לחלק בין מעשה בידי אדם לבין נס בידי שמים. ועכ"פ בעץ של נס לא חשיב כלל בכלל עץ שאסרה תורה משום ערלה. ולא דיברה תורה אלא בעץ הגדל דרך הטבע.

וכיו"ב כתב בכלי חמדה (פר' ויקהל אות ה) בשם בעל חי' הרי"ם, ליישב קושית הב"י, למה עושים זכר לנס שמונה ימים, אחר שהיה פך שמן ליום אחד. כי יש לחקור איך יצאו י"ח הדלקת המנורה באותו שמן, הרי אין כשר למנורה אלא שמן זית שמובנו כמשמעו. שמן שגדל על עץ זית ונעשה מפרי הזית, וזה היה שמן של נס ולא שמן של פרי. וראיה לדבר ממה שאמרו בגמ' מנחות (סט:) דחיטים היורדים בעבים כיון שע"י נס הם באים אינם נחשבים לדין ממושבותיכם גבי שתי הלחם, הנצרך שיבוא ממושבות ארץ ישראל. וע"כ לומר שהנס לא היה בכמות בתוספת שמן שנתרבה, אלא בעוצמת כח השמן, והנס היה באיכות שדלק שמונה ימים. ולכן הנס היה גם ביום הראשון.

ובספר המועדים בהלכה (עמ' קנח) כתב, דשמועה זו רווחת בעולם הישיבות בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל. וכך צריך לומר גבי שמן המשחה דמבואר בגמ' הוריות (יא:) ששמן המשחה לא נחסר מעולם. ואף שהיו נוטלים ממנו שמן. ע"ש. ואף דרק שמן זית כשר למשיחת המשכן, וע"כ כדאמרן.

וכיו"ב מצינו גבי השמן של אלישע והשונמית, שאותו שמן נס של אלישע היה פטור מתרו"מ.

וכן יש לומר לגבי עץ הדעת שהיה ערלה, וכן כל עץ הגן. וא"כ גם כאן שעלה וצמח דרך נס להניב פירות מיד, אין בו דין ערלה.

ומ"ש גבי השמן של אלישע, הנה מצינו בתוספתא, הובא ברד"ק (מלכים ב, ד, ז), וכד אתרחיש לה ההוא ניסא אמרת ליה לנביא דה', אית עלי עשור מהאי מישחא או לא, אמר לה בעליך זן נביאיא דה' במילתא דליכא עליה עשורא, ואף את לית על משחך עשור, דמן ניסא הוא, ע"ש. והיינו דאותו שמן של אלישע שנעשה ע"י נס, פטור מתרו"מ, והכי נמי פטור מערלה.

והרה"ג ר"ח קנייבסקי בספר טעמא דקרא (מלכים ב' פ"ד) פירש, דשמן זה אינו גידולי קרקע, ואף שבא מתוך שמן שגדל בקרקע, מ"מ לא ינק מהקרקע, והוא כמים שבאים מהקרקע, אבל פטורים מתרו"מ, כיון שלא ינקו מהקרקע. [ולפי זה אינו ענין לכרם דנח. או דיש לומר דהוא הדין כרם דנח לא גדל מכח יניקה מהקרקע אלא דרך נס וחשיב כאילו גדל מהאויר, וגדל כמו כמהין ופטריות, ופטור מערלה].

ולכאורה יש להעיר, דמעיקרא מה שאלה השונמית אם השמן חייב במעשרות או לא, והרי שמן זה אין גידולו מן הארץ. ועוד, דכיון שנתרבה על השמן שהיה לה, ומסתמא אותו שמן הפרישו ממנו תרו"מ, למה שוב יתחייב בגלל ריבוי הכמות ע"י הנס. ושמא זה גופא שאלה, דכיון שהכמות נתרבתה, שמא צריך לחזור ולהפריש תרו"מ.

ובספר משאת המלך (ענייני חנוכה עמ' תקב), פירש, ששאלתה היתה לענין מעשר כספים, וכן נראה מהתשובה שאמר לה, בעליך זן נביאי ה' דליכא עליה עישורא במילתא וכו', והיינו דכיון שזה השלמה למה שהוציא לצורך צדקה אינו בדין שנס שנעשה כתשלום על זה יתחייב במעשר כספים. ע"ש. אולם הא תינח להסוברים דמעשר כספים חיובא הוא, אבל לדידן דנקטינן דמעשר כספים הוא מתורת מנהג ואין בו חיוב לא מה"ת ולא מדרבנן, ולכן מרן השמיט דינים אלה משולחנו הטהור, וכמו שביארנו בכמה דוכתי, ממילא לא שייך לומר ששאלתה היתה על מעשר

כספים. וע"ש שהביא מתרגום יונתן בן עוזיאל על הכתוב: והנשיאים הביאו וגו' ואת שמן המאור. שעננ שמיא הביאו מגן עדן את השמן זית למנורה. הרי דשמן נס חשיב שפיר שמן זית.

והגרצ"פ פראנק במקראי קודש (חנוכה, סי' ג') יישב, דבגן עדן שייך שמן זית, כמו שאמרו במדרש רבה על הכתוב: והנה עלה זית טרף בפיה, שהביאה מגן עדן. אך צ"ע מבושם, דגם זה הביאו מגן עדן, והוא בושם של נס.

שוב ראיתי להרה"ג ר' שלמה קרליץ בעמודי שש (תשס"א, עמ' 375) שכתב, ששאלו פעם את הגר"ח בריסקר, מדוע נעשה נס חנוכה באופן שפך השמן דלק שמונה ימים, והלא היה הנס יכול להיעשות באופן אחר, שיגדל מיד עץ זית ויכתשו ממנו שמן טהור. ונענה רבי חיים על אתר, עץ שכזה היה חייב בערלה. ע"כ. ואף שיתכן שאין דין ערלה בעץ הנברא ע"י נס, עדיף היה להדליק בשמן שאין בו מציאות של ערלה, כשם שטומאה הותרה בצבור, ואע"פ כן כדי להראות את חיבתן של ישראל עשה השי"ת נס שיהיה שמן טהור. וי"ל.

וכיו"ב כתבנו בילקו"י איסור והיתר כרך ג' (עמ' יט) גבי אברהם אבינו ע"ה, דכתיב ביה (בראשית יח, ח') ויקח חמאה וחלב ובן הבקר וגו' ויאכלו. והקשו המפרשים. ואיתא במדרש, בשעת מתן תורה טענו המלאכים תנה הודך על השמים וגו', השיב להם הקב"ה כלום אתמול לא אכלתם בשר וחלב אצל אברהם, ואילו תינוק של בית רבן נזהר בזה יותר מכם וכו'. ולכאורה קשה, דממה נפשך, אם המלאכים אכלו בשר וחלב שלא בדרך בישולו, הרי אין כאן איסור תורה, דדרך בישול אסרה תורה (חולין קח.). ואם אכלו בדרך בישול, היאך אברהם אבינו ע"ה שקיים את כל התורה כולה בישל בשר וחלב, הא בבישול לחודיה איכא איסור לאו. וגם היאך האכילם בשר בחלב.

ויש שתירצו, דהיתה זו הבהמה שברא אברהם ע"י ספר היצירה. וזה מה שכתוב ואת בן הבקר "אשר עשה", וכן וימהר "לעשות" אותו. וגם החמאה והחלב באו מאותה בהמה, ובכה"ג ליכא איסור בשר בחלב. [ועיין בפי' רש"י שכתב, נראו כמו שאכלו. ועיין בפי' דעת זקנים מבעלי התוס'. ובשטמ"ק בכורות ו: אות ב' בלשון המדרש שם. ודו"ק].

ועי' בספר תורת חיים (ב"מ פו: ד"ה דקמא) שכתב שכיון שבאו המלאכים להקב"ה במתן תורה וקיטרגו על עם ישראל, ואמר להם הקב"ה, הרי אתם אכלתם בשר בחלב אצל אברהם אבינו והם שומרים בשר בחלב. לכן נוהגים לאכול חלב ובכך נשמרים ונזהרים בהפסק שבין חלב לבשר ומסירים את הקטרוג. ועי' נוהג כצאן יוסף (דף סד ע"ג).

ובמה שאמרו כן על המלאכים, תמה מרן החיד"א בספרו כסא דוד (דרוש ד') שהרי בגמ' דילן (ב"מ פו:) אמרו שהמלאכים נראים כאוכלים, וא"כ למה נתפסו ע"ז. ותירץ שאפשר שמה שנראו המלאכים כאוכלים, יש בזה הנאה, שנהנו במה שאברהם אבינו ע"ה חשב שהם אכלו והיה לו נחת רוח, ובשר בחלב אסור בהנאה, אך אברהם לא נהנה, שלא כיון שיאכלו בשר בחלב, שהביא חמאה וחלב ובן הבקר, בשביל שיקדימו קודם את החלב, ומ"מ זה היה הסיבה שישראל קיבלו את התורה.

והנה כשם שאין איסור בישול בחלב בבהמה שנבראה ע"י נס, כך אין דין ערלה באילן שצמח דרך נס. ואף דשאני הכא שנטע את הכרם כדרך הטבע, מ"מ מאחר ובו ביום גדל העץ וגדלו בו ענבים, ועשו ממנו יין, לפיכך אין נוהג בו דין ערלה. [וע"ש בילקו"י שהבאנו עוד תירוצים בענין אברהם אבינו. וראה בזה בספר ברכת פרץ פרשת וירא].

ה, ועוד יש ליישב, דחרובים אינם מאכל אדם כלל, כמובא בחז"ל, מדוע נקרא שמם חרובים? לפי שהם קשים כחרבות לגופו של אדם, וכמ"ש הרמב"ם (בפ"א מתרו"מ ה"ט). וכידוע, כל שאינו ראוי לאכילה אין בו איסור ערלה, כמבואר בפ"א ממסכת ערלה.

ו, ויש שתירצו, דהא הקב"ה לא יעשה נס לברוא עץ חרוב ולא יהיה מותר לאכילה, דא"כ למה ברא אותו, הרי דומיא דמעין המים ששותים ממנו לאלתר, וכן דין העץ דלא עביד ניסא לשקרא, והרי אפשר היה להוריד להם חרובים תלושים מן השמים, ובודאי שהיה מותר להם לאכול, כמ"ש

בסנהדרין (נט:) בעובדא דרבי שמעון בן חלפתא וכו', דנחיתו ליה תרתי אטמתא חדא אכלוה וחדא שבקוה, אייתיה לבי מדרשא בעי עלה דבר טמא הוא זה או דבר טהור, א"ל אין דבר טמא יורד מן השמים. ע"כ. ומה לי דבר טמא או איסור ערלה, (וראה גם במנחות סט: בתוס' ד"ה חיטים שירדו בעבים. ופירשו התוס' על ידי נס). ולכן גם עץ החרובים שהצמיח לו השי"ת כדי שיאכל, דבודאי היה זה עץ כשר לאכילה. וכן גבי השמן של השונמית דבודאי הוא דבר מתוקן.

הסיבה שעורכים שמחה בליל ל"ג לעומר - אף שי"א שהוא יום פטירת רשב"י

וכמה טעמים נאמרו לכך שעורכים שמחה והילולא בליל ל"ג לעומר שהוא יום פטירת רשב"י, כמבואר במאירי (יבמות סב:), ובמהרי"ל, וכ"ה בש"ע (סי' תצג ס"ב), מה שאין עושים כן ביום פטירתם של צדיקים אחרים, ואדרבה חסידים ואנשי מעשה מתענים ביום פטירתם, כמבואר בש"ע (או"ח סי' תק"פ).

א. הטעם מובא במאירי (שם), כי נודע מה שאמרו ביבמות (סב:) שעשרים וארבעה אלף תלמידי ר"ע כולם נספו בימי הספירה, בשביל שלא נהגו כבוד זה בזה. ובל"ג בעומר תלמידי ר"ע פסקו מלמות.

ב. ועוד, שהרי אחר שתלמידי ר"ע כולם מתו, נשאר העולם שמם, ללא תורה ותלמידי חכמים, עד שבא ר"ע והעמיד חמשה תלמידים, שנעשו אח"כ גדולי ישראל, שמהם יצאה תורה לכל ישראל, והם רשב"י, ורבי מאיר, ור' יהודה, ור' יוסי, ור' אלעזר. ולכן יום ל"ג בעומר נקבע לשמחה על שחמשה תלמידים וביניהם רשב"י, נוספו לר"ע ביום זה. ולא מתו. [פרי חדש סימן תצג ס"ב].

ג. ויש אומרים שכפי המקובל בידינו יום סמיכתו של רשב"י ע"י ר"ע, היה ביום ל"ג לעומר (כמבואר בשעה"כ, והובא בדברי החיד"א בספר טוב עין סי' יח אות פז).

ד. ועוד, שרשב"י זכה ביום זה לגלות סודות התורה בזוה"ק לפני פטירתו [אידרא זוטא]. לפיכך נוהגים לשמוח ולעשות הילולא, ביום פטירתו. [החיד"א במורה באצבע אות רכג. שד"ח מערכת ארץ ישראל אות ו'. וע"ע בשו"ת יחו"ד ח"ה עמו' קסו].

ה. זכר למן שהתחיל לרדת ביום זה.

ו. לפי שעברו שני שליש מימי ספיה"ע. [מהרש"א]

ועל פי הסוד הספירה ביום זה הוא הוד שבהוד, שהם הדינים התקיפים, וידוע בדיני הסנהדרין שאם כולם מחייבים, הנידון זכאי, ולכן קבעו שמחה בו ביום. [סידור בית יעקב הביאו החתם סופר יורה דעה סימן רלג].

ז. והרמ"ע מפאנו בספר מעין גנים (ח"ג ספירת העומר) כתב, יש לשאול שאם גם ביום ל"ג מתו האלף האחרונים, מאי פסקה המיתה דקאמרן, אלא שאף על רבם נקנסה מיתה לבו ביום, ופסקה בשבילו, שבטלה הגזרה, ולכן דין הוא לשמוח ביום שהרב ניצול, והסימן, שכל כ"ד אלו התלמידים שכפרו על המבוע, זה ר"ע, שחזר ולמד את התורה לרבי מאיר וחביריו, ומהם פשטה לכל ישראל. [והובא לעיל].

ח. ובחת"ס עה"ת (ר"פ תזריע) הביא מזוה"ק שמיום המילה שמתחילה הנשמה הקדושה להכנס בתוך גוף הישראלי, אינה מתיישבת על מקומה הראוי עד אחר ל"ג יום, ובזה ביאר טעם נוסף לשמחה בל"ג בעומר, כיון שנימולו במצרים, ולא נתיישב בתוכם רוה"ק עד שמצאה מנוח אחר ל"ב בעומר, וביום ל"ג הוא כמו מ' ליולדת שהוא גמר טהרה. עכ"ל.

וראה בספר תורה בציון (פרק ה) שמנה בזה ח' טעמים. ע"ש מש"כ בזה.

וריקודים ומחולות עם כלי שיר מותרים בל"ג בעומר כמ"ש הפמ"ג (א"א סק"א), כה"ח (סק"ט). שהרי הוא כעין יו"ט כידוע מהאר"י ז"ל, שרצון רשב"י שישמחו ביום הילולא דיליה. וז"ל החיד"א בספר מורה באצבע (אות רכג), יום ל"ג לעומר ירבה שמחה לכבוד רשב"י זי"ע, כי הוא

יומא דהלולא דיליה, ונודע שרצונו הוא שישמחו ביום זה, כידוע ממעשה מהר״א הלוי זלה״ה ומעשים אחרים אשר שמענו ונדעם מפום רבנן קדישי. ויש מי שנהג לעשות לימוד בליל ל״ג לעומר בי עשרה ללמוד שבחי רשב״י המפוזרים בזהר ואדרא זוטא, והוא מנהג יפה. ע״כ.

השיר בר יוחאי

ונוהגים לשורר בו את הפיוט ״בר יוחאי״ שחיברו הגה״ק רבי שמעון בן לביא בעל כתם פז. רבי שמעון גורש מספרד והיה בפאס שבמרוקו, והתעלה בתורה בקדושה, ואף שכתבי רבינו האר״י ז״ל לא הגיעו לשם, ישנם דברים מקבילים בין דעותיו ובין חכמת הקבלה של האר״י ז״ל. ובשם הגדולים (ח״א קסו) כתב מרן החיד״א, שר״ש בן לביא יצא מביתו שבפאס כדי לעלות לאר״י, אך בעוברו דרך טריפולי שבלוב נכח לראות שבני הקהלה אינם יודעים בעניני הלכה כלום, ונשאר שם ללמדם תורה. במשך שנים ספרו נשאר בכת״י, עד שבשנת תקנ״ה הובא לדפוס בליוורנו, וכתב החיד״א ששם הספר כתם פז מפני שעולה בגימטריה לשמעון לביא ז״ל. [עם הכולל]. ר״ש נפטר בשנת שמ״ה, בהיותו קרוב למאה שנה. והשיר שחיבר ״בר יוחאי״ טמונים בו רזי עולם וגבוה מעל גבוה. והאדמו״ר שר שלום מבעלז אמר, שאלו הפייטנים ושיריהם נתקבלו אצל כלל ישראל, מפני שהיה להם נשמות כלליות. [שם]. ובשיר זה יש סגולה להארת הנשמה, ומיוחד דרך המעלות, סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, למעלה למעלה עד לראש כל הכתרים. ורבי יעקב ספיר בספרו אבן ספיר כותב, כי זה מקרוב באו לתימן סידורים ובו השיר בר יוחאי, ונקל למצוא בו תילי תילים רמזים וסודות, תעלומות וחכמה, וזקן חכמת הקבלה יקום ויעמוד מעוטף בשחרות טליתו, ברגש קודש ובמורא והתהלבות עצומה, ומזמר זה השיר בגודל שלהבתי-ה, וכל הקהל עונים אחריו בר יוחאי אחר כל חרוז בנעימה.

ורבינו יהודה אשכנזי ז״ל בסידור בית מנוחה (דף כה:) כתב, דזהו פזמון מארץ ישראל, שמסדרים בכל ער״ש ושבת, בסדר קבלת השבת בקברו של רשב״י, כי לא נאה להודות וכו׳, והיא סגולה נפלאה להארת הנשמה ואותיות מחכימות, והוא מסודר ומיוסד על דרך המעלות סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, מלמטה למעלה עד לראש כל הכתרים. [ספר כתר שם טוב ח״א עמ׳ קפה].

ובמנהגי ק״ק בית אל תלמידי הרש״ש (הובא בספר הנהגות צדיקים. באות מט) כתבו, שהמנהג לעשות לימוד בביהכ״נ בל״ג לעומר לכבוד התנא רשב״י זיע״א, ובליל מ״ג לעומר [שמונה ועשרים לחודש אייר] ליל פטירת שמואל הנביא ע״ה זיע״א, ובליל יו״ד לחודש שבט עושים לימוד גדול ברוב עם ובהדלקות רבות והתלהבות קודש ושמחה רבה לכבוד הרש״ש.

מנהג ירייה בקשת בל״ג בעומר. ובספר מנחם ציון (ל״ג בעומר) כתב, שמנהגם שהתלמידים של בי רב, יורו בקשת ביום הל״ג בעומר, ואמר הרה״ק מנחם מנדל מרמינוב טעם לזה, שבימי רבי שמעון לא נראתה הקשת (ירושלמי ברכות פ״ט ה״ב), ולכן ביום עלייתו למרום עושים סימן זה. ובספר אמרי נעם (מועדים ל״ג בעומר), וכן בספר עטרת ישועה (שם) הביאו רמזים נוספים בזה על פי הסוד, וענין החצים שירה יהונתן לסימן לדוד. ודברי מהר״מ מרמינוב הובאו גם בבני יששכר (חודש אייר מאמר ג), וביאר שזה כעין מ״ש ללמד בני יהודה קשת (שמואל ב. א), וביום זה שנכתב הזוה״ק, שהוא מהארת האור כי טוב הגנוז מפי בוצינא קדישא, וזה מאיר לנו בגלות עד יתגלה בזכות זה משיח צדקנו והסימן מסור בידינו בשעתא דתתחזי קשתא בגוונין נהורין, על כן ביום זה לסימן הטוב הלזה ויורו המורים בקשת. ויש שכתבו וסימן מסור הוא בידינו שבל״ג בעומר תראה הקשת בצבע אחר, שזה הסימן לבא הגאולה. עיין בזוה״ק (ח״א עב:) כשיתראה הקשת מקושט בגוונין צפה לרגליו של משיח.

ובמאור ושמש (פר׳ קדושים) כתב, שקשת הוא חצי גלגל, דהיינו ג״ל, שצריכים להמתיק הגבורות בהמתקה גדולה שיתגלה השם אמג״ל. ובימי רשב״י לא הוצרכו אבות, שהוא היה מעלה

הגבורות לשורשן בהמתקה גדולה, ולכן עושים קשתות בל"ג בעומר, ג"ל רומז שהיום הזה שהוא הוד שבהוד נתגלה שם זה (אמג"ל), ויש בו המתקה בחסד גבורה תפארת ובנצח הוד יסוד. ע"ש.

והובא במג"א טריסק (פר' קדושים).

ובספר המדות (ערך בנים אות סג) כתב, שדריכת הקשת בל"ג בעומר הוא סגולה לבנים. וגם התפלה שמתפללין לפני העמוד בנגינה הוא סגולה לבנים. ע"כ.

ובס' ישמח ישראל (אות י') כתב, שכמו שהקשת למעלה יעלה יותר גבוה, כמו כן הצדיקים כל מה שהם בשפלות יותר, מייחדים יחודים גבוהים ורמים, ויותר ויותר תפלתם עולה למעלה, ולכן הייחודים נקרא קשת, ורשב"י בעת הסתלקותו היה מייחד יחודים גדולים מה שאין יכולים לעשות כי אם בהתבטלות היותר גדולה, שנעשה בטל ומבוטל כעפר ממש.

יום ל"ג בעומר מסוגל לרפואה וישועה ולזרע קודש של קיימא

וכתב בבני יששכר (אייר מאמר ל"ג בעומר) שבודאי גם ביום ל"ג בעומר נולד רשב"י, ובו ביום שנולד התחיל אורו להאיר. בו ביום נתגלית הנשמה הקדושה בעולם אשר תגלה דרך אור וזוהר בתורה, אור המבהיק מסוף עולם ועד סופו. וכן בספר מטה מנשה (מוועראצקי ל"ג בעומר) כתב, שרשב"י גם נולד בל"ג בעומר. ורב' שמעו'ן, גי' רפוא"ה שלימ"ה עם הכולל. וגם איתא בשבת לג: דכל היכא דר"א הוה מחי רשב"י הוה מסי. ולכן ביום הזה נמשך רפואה ופרנסה. וכ"כ בספר שער יששכר ממונקאטש (חודש אייר גל עיני אות ה), שרשב"י נולד בל"ג בעומר, ולכן הוא עת רצון לבקש על ז"ק, כמ"ש בגמ' (מכות יז:) דילידא אימיה כר"ש תיליד, ואי לא לא תיליד, פי', כל שאמו יולדת תבקש רחמים יה"ר שיהא כרבי שמעון. ע"ש ברש"י. ויומא קגרים שנולד בו ר"ש, להיות עת רצון לזה, ועוד מפני היחודים שהיו בעת רצון של הסתלקות הצדיק רשב"י ע"ה. ע"ש.

ובספר עטרת ישועה (ליקוטים לחג השבועות אות כג) כתב, בל"ג בעומר נמשך חיים ורפואה כמו בחג השבועות. הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם, שבר"י ר"ת רשב"י, לשברי ל"ב כי הילולא דרשב"י הוא אחר ל"ב ימים מימי העומר.

והגאון ר' יהונתן אייבשיץ בספר יערות דבש (חלק ב דרוש יא) כתב, ראוי לכל איש הירא וחרד לשים אל לבו ביום ל"ג בעומר, לשוב בתשובה, כי זכות הרשב"י מסייעת להבא ליטהר, ולא לבלות הזמן בהבלי העולם אשר הוא צער לצדיק.

ובספר הילולא דרשב"י (אות מא) הביא מהרה"ק בעל שר שלום מבעלזא ועוד, שיום ל"ג בעומר הוא כמו יום הכפורים, ואהרן הכהן מדתו הוד, ויום זה הוא הוד שבהוד, ולכן יוכל לפעול בו ישועות טובות כיום הכפורים. ובספר פרי צדיק (ל"ג בעומר אות א) כתב, ביום זה יכול כל אדם לזכות לפי כוחו להשיג קביעת הדברי תורה שירד ביום זה בתורה שבעל פה, ולכן קבעוהו למועד.

ובטעמי המנהגים (עמ' רסג) הביא מהאדמו"ר מבאבוב, שיש שמועה מארץ הקודש, שקבלה בידם סגולה לחשוכי בנים רח"ל לנדב ח"י ראטל משקה, ביומא דהילולא על ציון התנא האלוקי רשב"י זי"ע. ובהילולא דרשב"י כתב, בעינינו ראינו שהרבה חשוכי בנים נדרו נדר שבהוולד להם בן יקראו הבן הנולד שמעון על שם רשב"י, או שנדרו שיעשו את התגלחת הראשונה של הילד במירון ונושעו בזכות התנא רשב"י.

ובקדושת לוי (פר' ויצא) כתב, ויקרא לו יעקב ג'לעד, רמז לל"ג בעומר, שהקב"ה הראה לנו בים סוף ניסים ונפלאות, בשביל שנתאווה לעבדו בלבב שלם ולקבל את התורה, שעד ל"ג בעומר היתה ההארה של יצי"מ, ומל"ג בעומר מתחיל ההארה של מעמד הר סיני שהיא קבלת התורה.

ובספר יסוד צדיק (למהר"ש מזוועהיל. ספירת העומר עמ' עג) כתב, שהוצאות הנסיעה לרשב"י נכללות בהוצאות שבת ויו"ט שאינן תחת קצבה.

(הו"ד בקונ' בוצינא קדישא להרה"ג יוסף חיים אוהב ציון).

ב. יש נוהגים ללכת למירון להתפלל על קבר רשב"י במירון, והולכים לשם בקול שירה וזמרה והמון חוגג. ויש למנהג זה סימוכין דקשוט. אולם לא יעשה כן אלא אם בטוח בדרכו דרך הקדושה והצניעות ומביא לידי התעלות והתחזקות רוחנית, הא לאו הכי שב ואל תעשה, וישאר במקומו בלימוד ותפלה לעילוי נשמת הצדיק, וכל שכן בני ישיבות ואברכים הלומדים במסגרות תורניות בישיבות וכוללים, אין להם ללכת למירון ולפרוץ את מסגרת הלימוד, שגורמים בכך ריפיון לכלל. ועדיף שימשיכו בלימודם בהתמדה גם ביום ל"ג בעומר, ולא יבטלו את מסגרת הישיבות והכוללים בכל שנה בל"ג בעומר בנסיעה למירון.ב)

מעלת גירסת הזוהר הקדוש אפילו מבלי הבנה - בזמן שאינו יכול להעמיק

ומובא מספר והוכיח אברהם למהר"א פלאג'י שכתב, מי שאין ביכולתו לקרוא לת"ח שילמדהו לקרוא זוהר ישן וחדש ותיקונים, ואינו יודע לקרוא כראוי, אל ימנע עצמו בשל כך מללמוד לפי כוחו, לפי שהלימוד הקדוש הזה הינו נורא ונשגב מאד, שאפי' שאינו מבין כלל מה שמוציא מפיו, עומדת לו זכות גדולה ושכרו ישולם, ומביא לו תועלת עצומה להיות מקדש נשמתו, כמ"ש החיד"א בספר שם הגדולים, ובספרו ועד לחכמים. וגדולה קדושת הזוה"ק, לא מבעיא הלימוד בו מועיל הרבה, אלא אפי' החזקתו בבית תביא ברכה וקדושה בתוך ביתו.

ושמעתי מחכ"א שראה בעיניו, בזמן המגיפה הגדולה בשנת התקע"ד, לתקפ"ן, איך אחיו שהיה חולה במגיפה, נוטה למות וקרוב לגוסס, עורך מלחמה גדולה בשטן, באומרו אליו: הסתלק מפה, שאני משלים בכל שנה קריאת הזוה"ק, לא תוכל לשלוט בי. ויהי לנס ופלא כי מאותה שעה התהפך גורלו, ונתרפא מחוליו ויחי עוד הרבה. ואני ידעתי את האיש ואת שיחו, שאינו יודע אפי' להוציא התיבות מפיו כהלכתן, דברים ככתבם, ועל כל זאת, היה לימודו בזוה"ק כתריס בפני הפורענות, ולמגן וצינה להציל את נפשו ממוות לחיים.

ונראה כי מן הראוי לת"ח ללמוד ביום ל"ג בעומר מעט בספרי, דסתם ספרי רשב"י (סנהדרין פו), וכשם שלומד זוהר ישן וזוהר חדש ותיקונים לעילוי נשמת הצדיק, מה טוב ומה נעים שיהיה קובע עתים ביום הזה בספרי גם כן, יען כי היא אורייתא שלו. והוא דבר נדיר, שרוב העולם קוראים בסתרי תורה שעוברים עליהם אפי' בלי להבין, כמו שאמרנו, ות"ח קורא ד' אמות של הלכה בתורתו של רשב"י, ויוכל להיות מחדש בטובו באיזה דבר מן הדברים ויוציא נפלאות מתורתו. עכ"ד. (קונ' בוצינא קדישא).

לא להרבות ללכת לקברות צדיקים - והמקור לעלייה למירון בל"ג בעומר

ב) ראה בזוהר בסוף אידרא זוטא (דף רצו:), עולו ואתכנשו להילולא דרבי שמעון. ע"כ. ועיין בשער הכוונות (דרוש ל"ג בעומר). וכן הובא בסידור רבי שבתי, דמצוה לעלות על קבר הרשב"י ובנו ר"א בל"ג בעומר. [ובס' עדות ביהוסף כתב, שג' פעמים בשנה הולכים מכל מקומות א"י לציון הרשב"י, באלול בניסן ובל"ג בעומר. ובסדר עמק המלך (הקדמה ג' פ"ו) כתב, ששני פעמים בשנה חוק ולא יעבור, י' ימים קודם שבועות, וי' ימים קודם ראש השנה, הולכים כל חכמי הסוד יותר מעשרים חכמים, למירון, ששם קבור רשב"י ורבי אליעזר בנו והלל ושמאי ורבי יוחנן הסנדלר. ועל כל אחד בנוי כמו מגדל גבוה ד' קומת איש, והתנא קבור מבפנים והמגדל מקיפו לכל צד, ושם פורסים אוהל אחד מן קברו של רשב"י עד קברו של רבי אלעזר,

ויושבין שם עשרה ימים ועשרה לילות רצופים, ועוסקים בספר הזוהר. דהיינו חכם אחד מגיד והאחרים מקשיבים לקולו, ויש להם שמש אחד המכין להם מאכלם, וארבעה גוים חגורים כלי זיין עומדים בכל לילה מבחוץ, כדי לשמור אותם מהגנבים, להיות שהוא רחוק מצפת שני פרסאות, ורחוק מכפר מירון כמו תחום שבת. וכ"ה בס' שבחי האר"י].

וידוע המעשה ברבינו חיים בן עטר זיע"א בעל האור החיים, כשהגיע לקראת ההילולא של רשב"י, שתיכף כשהגיע להר מירון, בתחתית ההר, ירד מהחמור והיה עולה על ידיו ועל רגליו, וכל הדרך היה גועה וצועק: היכן אני השפל נכנס, למקום אש להבה שלהבת קודש, וכל פמליא של מעלה וכל נשמות הצדיקים. ובעת ההילולא היה שמח שמחה גדולה.

והנה בספר מסעות ירושלים (דף כ"ו) מובא אודות האדמו"ר ממונקאטש [בעל מנחת אלעזר] ששמע מרבו הרב משינאווא, כי בהיותו בארץ הקודש נתעכב לט"ו תמוז להילולת האוה"ח, והיה לפלא בעיניו על שהספרדים לא באו על ציון הקדוש, וחקר והשיבו לו בהיות שהאוה"ח הקדוש היה לו מלחמות עם הספרדים כי הכיר במצחם את מעשיהם ועוונותיהם וכו', והם לא הכירו גדולת קדושתו, לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו לרום קדושתו, לא כן האשכנזים וכו'. ע"כ. ובמאמר אש חיות (דף צ"א) כתב אודות כתבי מהר"ש אלפנדרי שידי זרים שלטו בהם, שהיו תחת רשות איזה רבני מלקקי המשרד מהצפרדעים [הספרדים], שלא חסו על כבוד התורה ולא ידעו להעריך ערכם של הכתבים וכו'. ע"כ.

והגר"מ ואעקנין זצ"ל בספרו ויאמר מאיר ח"ב (סי' י') מחי להו אמוחא, וכתב, דשארי להו מאריהו לאותן האנשים שנתנו טעם לפגם, וכתבו דברים מגונים על הספרדים, לכתוב עליהם צפרדעים, בהוצאת לשון הרע ודיבה על עם ה' הישרים והתמימים, קהילות קודש ספרדים יצ"ו, אשר מעולם לא עלתה מחשבת פיגול בלבבם ח"ו כלפי מאורן של ישראל רשב"י ואור החיים זלה"ה. רק שהבעש"ט הנהיג השיטה ללכת לקברי הצדיקים, לא כן הספרדים מעולם לא ראו שיטה כזו, ולא נסעו ממקומם, וכל רבותינו גאוני וצדיקי עולם המפורסמים בקדושתם וחסידותם, לא נהגו בשיטה זו, ואפי' לרשב"י מעט המה שהולכים למירון להילולא, [שעיקר עיסוקם בתורה], ולא עוד אלא שלא נתקררה דעתו מסדר הקונטרס הנז' עד שקרא לספרדים מלקקי המשרד מהצפרדעים, והאם טוב וישר הדבר הזה בעיני אלהים ואדם, לכתוב ולכנות שם רע על עם קדוש הספרדים בכללותם, מי יוכל להתאפק על בזיון ושם רע על כללות עם קודש וכו'. וע"ש שהביא דברי הגר"י זריהן שרימו את האדמו"ר בלישנא בישא, כאשר נתרמה שאול בחיר ה' בלישנא בישא מדואג ראש הסנהדרין, כמו שאמרו בסנהדרין על הפסוק ראיתי בן לישי, והאדמו"ר בקדושתו ותמימותו חשב שמדברים אמת, והם דיברו כדי להתייפות עצמם בעיניו וכו'. וע"ש תשובת המדפיס.

ומה שרבים נהגו שלא לעלות למירון לתפלה על קברי הצדיקים, הביא בספר מנהגי וורמייזא (עמ' שו), שבבית הקברות שייכים רוחות, ולכן חתן וכלה אינם הולכים לבית עלמין ל' יום קודם החופה ול' יום אחר החופה. ע"ש.

ובלא"ה דעת החת"ס אינה נוחה ממנהג זה לעלות למירון בל"ג בעומר, כמ"ש בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רלג), וז"ל: כי שמעתי שעכשיו ממרחק יבואו ידרושו את ה' בעה"ק צפת, ביום ל"ג בעומר בהלולא דרשב"י, ואם כי כל כוונתם לשם שמים, ושכרם רב בלי ספק, ע"ד ודיגולו ודליקו נרות עלי אהבה (כמו שכתבו תוס' ר"פ אין מעמידין), אבל מטעם זה בעצמו הייתי אני מן הפרושים, כבן דרותאי שלא אצטרך להיות יושב שם. ומשנה מנהגם בפניהם, ושלא ארצה להתחבר עמהם בזה, כי כבר כמה כרכורי' כרכר בפר"ח (או"ח סי' תצו בקונ' מנהגי איסור שלו אות יד) על המקומות שעושים יו"ט ביום שנעשה להם נס, מהא דאמרינן (פ"ק דראש השנה) קמייתא בטיל אחרינייתא מוסיפי', בתמי'. [ובמקומו טרחתי הרבה לקיים מנהג עיר מולדתי ק"ק פפד"מ העושים פורים ביום כ' אדר א'] וכו', אבל לקבוע מועד שלא נעשה בו נס, ולא הוזכר בש"ס ופוסקים בשום מקום, ורמז ורמיזה, רק מניעת הספד ותענית מנהגא הוא, וטעמי' גופא לא ידענא.

ובסידור היעב"ץ כתב על פי נסתר, דהוה כב"ד שכולו חייב והוה זכאי, דהיינו הוד שבהוד. ע"ש. אלא לפ"ז הי' ראוי' לקבוע כל טוב בהגיענו לגבורות ביום תשעה למנין בני ישראל. ולפי דאי' במדרש שמיום שכלה החררה שהוציאו ממצרי' הלכו ג' ימים בלא לחם, ואח"כ ירד המן, א"כ הי' הורדת המן ביום ל"ג בעומר, וראוי' לעשות לזה זכר טוב. אך הוא נגד הש"ס, ומ"מ לעשותו יום שמחה והדלקה ובמקום ידוע דוקא, שיהי' תל תלפיות שהכל נפנים לשם, לא ידעתי אם רשאים לעשות כן. וכעין מ"ש הרלב"ח במי שנדר לקבר שמואל הנביא. וכבר עלה בלבי לומר לפי מ"ש הרמב"ן באגרת הנפלא שלו, שכל מקום המקודש יותר מחבירו חרוב ושמם יותר מחברו. ע"כ.

בקושית החתם סופר מדוע עושים יום שמחה בהילולא דרשב"י

והנה גם בספרו תורת משה (הספד) כתב החת"ס, שהעולים מחוץ לארץ רק כדי להשתטח על קברות הצדיקים בצפת וכדו', יש בכך זלזול לירושלים. וז"ל: כי זה מקרוב מאה שנים כל העולים לארץ ישראל שמו פניהם רק לצפת ששם קבר איש אלקי הרשב"י במירון והאר"י בצפת, וירושלים נשכחה לגמרי והוא עיר שם ה' שמה, שגם בזמן הזה מצוה לעלות לרגל לירושלים, כמו שהוכיח בשאלת יעבץ ח"א, ולא שם איש על לב אלא לעלות לצפת להילולא דרשב"י, אשר כבר הי' לי ויכוח בזה עם הגאון מהר"ז מרגליות היכן מצינו לעשות יום מועד ביום סילוק צדיק, הלא אחז"ל הרי עלי שלא לאכול בשר כיום שמת בו רבו, וז' אדר פטירת מרע"ה הוא יום תענית, וכן ר"ח ניסן שמתו בו נדב ואביהו, וי' ניסן שמתה בה מרים, וכ"ו ניסן יום מיתת יב"נ. ומאי דקרי לי' בזוהר הילולא, הוא ע"ד שאז"ל קצף על עולמו ולקח ממנו נפשות נפש נקי' וצדיק ושמח בהם ככלה חדשה. ועכ"פ לא ידעתי מה מקום להילולא ולעזוב את ירושלים. ע"כ.

וצריך ליישב הערת רבינו החת"ס, שרשב"י הקדוש רצונו שישמחו ביום הילולא דיליה, שכוונתו היתה להראות את כחן של הצדיקים הדבקים בה', שאין עליהם שום שלטון בשמים, וכמו שאמר רשב"י שרק השי"ת ידון את דינו למעלה. ועוד שרשב"י תיקן תיקונים לכל הדורות עד שאמר שבספר הזוהר יצאו מן הגלות, בכח השמחה והאמונה בכחן של הצדיקים, באה ישועה, וקירוב הגאולה. וכיון שדברי הזוה"ק הם תיקונים נפלאים עד הגאולה השלימה, וביום זה של ל"ג בעומר, גילה סודות עליונים, לכן יש לשמוח בו ביותר ולהתחזק באמונת חכמים, וכמו שרשב"י מיתק את הדין שיש בימים אלו, לדורי דורות. ועכ"פ כן המנהג פשוט כיום בתפוצות ישראל לעשות הילולא ביום סילוקן של צדיקים.

ובמאור ישראל (דרושים) הביא מ"ש הגאון חת"ס בדרשותיו (חלק ב דף שצ ע"ג): והנה אין איש שם על לב לעלות לירושלים, אלא עולים לצפת להילולא דרשב"י, אשר כבר היה לי ויכוח בזה עם הגאון ר' זלמן מרגליות, שהיכן מצינו לעשות יום מועד ביום סילוקו של צדיק, והרי ז' באדר הוא יום תענית על פטירתו של משה רבינו (שלחן ערוך סי' תקפ), ולא ידעתי מקום להילולא של שמחה. והביא שעמד בזה ג"כ הגאון שם אריה (או"ח סי' יד) שהרי מתענים בז' באדר יום פטירת מרע"ה, ואילו ביום פטירת רשב"י ששים ושמחים, הלא דבר הוא. והנה בזוה"ק בסוף אידרא זוטא איתא, בתר דנפק פוריא דבוצינא קדישא הוה סליק באוירא ואשא להיט קמיה, שמעו קלא, עולו ואתו להילולא דרשב"י. ולפ"ז ניחא מאי דמרגלא בפומייהו דאינשי לקרות יום זה, הילולא דרשב"י, וסברו דהילולא הוא לשון שמחה. אבל לדעתי העולם טועים בזה בפירוש לשון הילולא, אלא הוא רק לשון שבח והלל לצדיק משום יקרא דשכבי להספידו ולשבחו, שכן הוא דרך ההספד להללו ולשבחו. אבל לא לעשות יום שמחה ביום פטירתו של צדיק יסוד עולם. אולם יש לומר טעם נכון לדבר, שידוע מ"ש (בשבת לג:), שמלכות הרשעה גזרה על רשב"י גזר דין מות, והוצרך להתחבאות במערה י"ב שנים, עד שמת הקיסר, ונעשה לו נס הצלה מחרב מלכות הרשעה. ולזכר הנס הזה שניצל מחרב רעה ונפטר כדרך כל הארץ

קבעו יום פטירתו ליום שמחה, שלא נהרג בידי מלכות הרשעה, וידוע שאחר גזירת הקיסר האריך ימים ושנים עד שהרביץ תורה בישראל וגילה סודות התורה, ולכן קבעו יום שמחה את יום פטירתו, לזכרון הנס שנעשה לרבם ומאורם של ישראל, ויש להזכיר עוד מ"ש רש"י (יבמות קכב.), בשם תשו' הגאונים, דכל הנך ריגלי דאמוראי היינו יום שנפטר בו אדם גדול שקובעים לכבודו אותו היום מדי שנה בשנה להתקבץ מכל סביביו אל קברו להושיב ישיבה על קברו. ע"כ. וכן נעשה על קברו של רשב"י ביום פטירתו עם שמחת הנס שנעשה לו. עכת"ד.

והפר"ח (סי' תצג) כתב, שהשמחה היא על התלמידים שהוסיף ר"ע לאחר מכן.

והוסיף מרן החיד"א (מראית העין ליקוטים סי' ז אות ח, ובספר טוב עין סי' יח אות פז), שאפשר שבל"ג לעומר התחיל ר"ע ללמד לרשב"י וחבריו.

ובשער הייחודים לרבינו האר"י ז"ל (פ"ד) כתב, ודע כי לא כל אדם ראוי והגון להשתטחות הנ"ל, והסיבה הוא כי אין לך אדם שלא יצא ממנו טיפת זרע לבטלה אשר מהן נוצרים בחי' מזיקין הנקראים שידין, ונגעי בני אדם, והנה האדם ההולך לקברי הצדיקים אפי' במקרה שלא להשתטח, מתדבקין בו ואפשר שיתעברו בו ומחטיאו, ולכן אין ראוי לילך לבית הקברות אם לא לצורך מצות הלוית המת וקבורתו, והלואי שלא יתדבקו בו הנגעים הנ"ל, כי אפי' בהבערה לבד דרך שם מתדבקין בו ובפרט אם האדם ההוא גם לא נטהר ולא תיקן הנגעים אשר לו, ולא שב בתשובה עליהן, כי בודאי יתדבקו בו מידי עברו בבית הקברות, ומכ"ש אם ירצה להשתטח על קבר איזה צדיק הקבור שם להתדבק בו, כי בודאי יתדבקו בו הנגעים, כי תמיד הקליפה רוצה להתדבק בקדושה, ובפרט אלו הנגעים ששורשם מקדושה ומתאוים להדבק בשרשם, וז"ש סביב רשעים יתהלכון, סביב הקדושה. ע"כ.

ובאגרת הגר"א כתב, ותשמור שלא תלך לבית הקברות כלל וכלל, ששם מתדבקין הקליפות מאד, וכ"ש בנשים, וכל הצרות והעוונות באים מזה. ע"כ. והיינו אם הצדיקים קבורים בתוך שאר קברים בבית הקברות. אבל בקבר צדיק לבדו, כמו בקבר רחל וכדו', כבר כתב הגר"א בתיקוני זהר (כב, ב), "בזמן שאין צדיקים בדור ואין מוצא השכינה מקום לנוח, אז היא שורה על הצדיקים ישני עפר".

ובספר אמרי פנחס (שער העולם אות צה) הביא מהרב מקוריץ שאמר לו שלא ילך לבית העלמין, ושאל אם יכול עכ"פ להקיף מרחוק, והשיב שיקיף מרחוק חצי פרסה, וכן ראיתי אותו בט' באב שעמד מרחוק שיתראה בית העלמין, ולא נכנס לשם.

ועיין בספר דרכי משה החדש (אות נג) שהביא מה שסיפר הגה"ק משימאני, מעשה שהיה עם בתו של המהר"ם שיק בעת שהלכה לבית הקברות לקבר אמה, בעת שלא היתה רשאית לילך שם, ואביה הזהירה שלא תלך לשם, אבל נפשתה איותה והלכה לשם, ובאמצע תפלתה ראתה חתול שחור גדול חוץ מהטבע, והתחילה לרוץ, והחתול בעקבותיה, עד שהגיעה לבית אביה במרוצה ואמר לה אביה הלא אמרתי לך שלא תלכי לשם.

ובפלא יועץ (ערך טומאה) כתב, ואזהרה שמענו מגורי האר"י ז"ל שלא לילך לבית הקברות כי אם לקבורת מת, ולכן אני נמנע מלילך בט' באב וכדו'.

ואמנם בכמה דוכתי כתבנו בילקו"י בערך ההליכה לקברי צדיקים, והבאנו יסוד מוסד לזה מהגמ' תענית (טז.), למה יוצאין לבית הקברות [בתפלת תענית], פליגי בה רבי לוי בר חמא ורבי חנינא, חד אמר הרי אנו חשובין לפניך כמתים, וחד אמר כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים. וכתבו התוס', דמכאן נוהגים בכל מקום לילך לבית הקברות בת"ב, שהרי ת"ב הוי תענית צבור כמו שהיו עושין מפני הגשמים. ע"כ. וכן מצינו בגמרא (ב"ב נח:) שאביי הלך להתפלל על קברו של רב טובי בר מתנה. וכן קצת מקור לזה מהמבואר בגמ' (חולין צא:) ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה, ויפגע במקום, כי מטא לחרן אמר אפשר עברתי על מקום שהתפללו אבותי ואני לא התפללתי, כד יהיב דעתיה למיהדר, קפצה ליה ארעא, מיד ויפגע במקום. ע"ש. וראה עוד

בזוה"ק (פר' אחרי מות דף עא), ובב"ח (יו"ד ס"ס ריז), ובשו"ת יבי"א ח"ד (סי' לה אות ז'), ובילקו"י אבלות (עמ' קצב).

ואף שבשו"ת משפטי צדק (סי' עד) כתב, ולא ידעתי שורש הענין להשתטח על קברי הצדיקים, ומה מצוה יש בזה. ע"ש. מ"מ יש סמך נכון למנהג זה וכמבואר. ובחמדת הימים (חלק ראש חודש) כתב, שיש נוהגים לעלות לקברי צדיקים בכל ערב ר"ח. וכ"ה בספר נימוקי אורח חיים ממונקטאש (סי' רכד אות ה'). ובספר חסידים (סי' ת"נ וסי' תש"י) כתב "כי הנאה יש למתים שאוהביהם הולכים על קבריהם ומבקשין על נשמתן טובה". ועוד כתב (בסי' תתשע"א) "ומועיל למתים שהחיים מתפללין עליהם". וכ"כ עוד (בסי' תשנ"ז) כאשר החיים מבקשים טובה על המתים ומטיבים לנשמותיהן, אז המתים מבקשים רחמים על החיים ומטיבין להם באותו ענין.

וכבר כתב בדרשות הר"ן (דרוש השמיני ד"ה ויראה) שהתפילה במקום קברי צדיקים רצויה ביותר.

ומיהו העוסקים בתורה אין להם להרבות בדבר זה, ויש להם לנהוג כמנהגם של גדולי ישראל בעלי הש"ס והפוסקים.

והנה באזהרות נוספות לצוואת רבינו יהודה החסיד (אות ה') כתב וז"ל, אדם הדר בעיר שיש שם בית הקברות אם הולך לעיר אחרת שיש שם ביהק"ב אל ילך שם להתפלל אל המתים פן יקפידו המתים שבעירו ויזיקוהו. ע"כ. והנה עינינו הרואות, שגם המדקדקים מן המדקדקים אינם נזהרים בזה ונוסעים גם מירושלים, צפת, טבריי לערים אחרות להשתטח שם על קברות צדיקים. וכבר עמד על זה בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' ל) וכתב, שאם הולך להתפלל אל מת מיוחד, או אל מתים מיוחדים כגון אביו, אמו או אחד משאר קרוביו, או אל קבר רבו, או אל קבר של צדיק מפורסם, וכל כהאי גוונא אין מקום לחוש לקפידת המתים הקבורים שבעירו, מאחר והוא רוצה מטעם מובן להתפלל על קברו של מת פלוני דוקא, וקברו של אותו פלוני הרי אינו בעירו שהוא דר בה אלא בעיר אחרת, וא"כ בהכרח עליו לילך לבית הקברות שבעיר אחרת שאותו מת קבור שם.

ומ"ש רבי יהודה החסיד "אל ילך שם להתפלל "אל המתים" דלכאורה משמע כי בעירו מותר להתפלל אל המתים, הנה ע"כ כוונתו שהם יתפללו עבורו וימליצו בעדו לפניו ית"ש. וכמ"ש בבאר היטב (או"ח סי' תקפ"א סקי"ז) בשם מהרי"ל, שהמתפלל על קברי הצדיקים אל ישים מגמתו אל המתים אך יבקש מהשי"ת שיתן עליו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר. ע"כ. וכ"כ בספר מטה אפרים (שם סעי' נ) ע"ש. אמנם בפי' קצה המטה (שם סקצ"ו) הביא מכמה מחברים, ובפרט משו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' סח) שמאריך להוכיח מהש"ס ועוד, דאדרבה מצוה לבקש מאת הצדיקים שוכני עפר שהם ימליצו טוב בעדינו לפני השי"ת. ועיין גם בפי' אלף המגן (שם ס"ק קיג ובהגהה שם תחת הקו).

ועיין בספר יוסף אומץ (סי' תכח) תפלה קבלה מר"ת, ובה בקשה למלאכים שיעמדו בתפלה, בקשה ותחנונים לפני הקב"ה שהאדם המבקש יצליח בכל דרכיו. ע"ש.

והנה השכינה שורה בקברות צדיקים, כמ"ש בספה"ק, ובס' פרי צדיק (פר' וישלח) כתב שקודם שנבנה ביהמ"ק, היתה השכינה שורה במקום קבורת הצדיקים, וכמו שמצינו שכלב הלך להתפלל בקברי האבות, דשם היה מקום מקודש לתפילה. ובשם הגר"א (בפירושו לתיקוני הזוהר דף כב:) כתבו, שמיום שנסתלקה שכינה לא נמצאת השכינה אלא על קברות הצדיקים. ובדרשות הר"ן (דרוש ח) כתב, שמקום קברות הצדיקים, מוכן להשראת השפע האלקי, והתפלה במקום ההוא תהיה רצויה יותר.

ובשם הגאון בעל ה"לשם" כתבו, שהשכינה שורה אף בקברי צדיקים אמיתיים שבחו"ל, ומקום זה חשוב כארץ ישראל, ולפ"ז לכאו' יהא מותר לצאת מאר"י לשם, ואף שיש רוחות רעות בבית הקברות שמזיקים לאדם, בקברי צדיקים אין להם רשות להכנס [תשוה"נ (ג, סא)]. אכן במגיד מישרים (פר' כי תבא) איתא, **שכאשר אתם הולכים על קברי הצדיקים, אם בדרך אתם עוסקים בתורה, אזי השכינה יוצאת לקראתכם.** לכן הדבק בי ובתורתי ובמשניותי וכו'.

שלא לבטל את מסגרת הכוללים והישיבות ביום ל"ג בעומר

ועכ"פ בני ישיבות ותלמידי חכמים לא ירבו בזה במשך השנה, וכמ"ש בשו"ת יבי"א הנ"ל, דאף שיש ענין להשתטח על קברי צדיקים, היינו דוקא באופן שאינו מתבטל מעבודת השי"ת ומסדר לימוד התורה, ובפרט בני ישיבות שע"י זה מתבטלים ממצות והגית בו יומם ולילה, ואין לך דבר גדול מלימוד תורה. וע"ע בילקו"י אבלות (עמ' רנז) שאין להרבות בנסיעה לקברות צדיקים ולבטל תורה. וכנראה זה היה טעמם של הספרדים שלא עלו בהמוניהם ובגדוליהם למירון ביום ההילולא, כמ"ש בספר ויאמר מאיר. וכך היה מנהגם של ראשי ישיבת פורת יוסף, הגאונים רבי עזרא עטייה, רבי יעקב עדס, ועוד, שלא היו עולים למירון בל"ג בעומר, [וכן לשאר קברות צדיקים] והלימודים בפורת יוסף ביום ל"ג בעומר היו כרגיל בלא שום שינוי.

וכאן המקום להזכיר שמרן אאמו"ר זיע"א ביקר לראשונה בחייו במירון רק בהיותו למעלה מגיל ארבעים, בהיותו טרוד בלימודו וכתיבתו בשקידה רבה. ומי שיזם את הנסיעה היה חכם משה חי שרבני ז"ל, שחלם את הרב כה"ח שאמר לו, שמחר אתה נוסע עם רבני פורת יוסף, לסיום מסכת במירון, אבל למה אתה לא לוקח את מרן הרב [זיע"א] לסיום במירון, ואז הגיע הרב שרבני למרן והפציר בו להצטרף אליהם, ומרן נעתר להפצרותיו ודיבר בלימוד בדרך חזור עם חבריו הרבנים זצ"ל. ובעל המנחת אלעזר (דברי תורה ט' ל"ג) כתב על הא דאיתא בברכות (י ב) אגרא דבי הלולי מילי, וז"ל: הנה בלקוטי הש"ס להאריז"ל פירש בזה (מהרח"ו ז"ל) וז"ל: הנה זה סוד הלולא דצדיקא שארז"ל בו ביום פטירת הצדיק מן העולם אין העסק כי אם בתורה ובמעשים טובים אשר חידש הוא, וזהו סוד אגרא דהלולא מילי פירוש מילוליו ודבריו שחידש הוא וכו'. ע"כ.

ועל מנהגו של הגרי"ש אלישיב כתבו שלא היה אצלו שום הבדל בין ל"ג בעומר לשאר הימים, מלבד שלא אמר תחנון, ואפי' לא השתתף בהדלקה, אלא למד כרגיל. וכשנשאל על כך השיב, שרבי שמעון בר יוחאי שמח ונהנה יותר ממי שיושב ולומד ביום זה. (הליכות האיש הנהגות עמ' קסב).

ובהזדמנות אחרת העיד על עצמו שמעולם לא היה במירון, אפי' לא בל"ג בעומר. אבל לא היה מרוצה ממי שפירסם בשמו שמי ששומע אליו לא יסע למירון. שלא אמר רק שעדיף ללמוד במקום ליסוע אבל לא דיבר על מי שבין כך לא לומד.

וכ"כ בס' אשרי האיש, שהגרי"ש אלישיב לא נסע לקברות הצדיקים, אפי' בל"ג בעומר, וכשנשאל על כך, השיב מה אעשה שעדיין לא מצאתי את הזמן הדרוש לכך. וזה מחשש ביטול תורה [אשרי האיש ח"ג עמוד תל"ב סימן ט"ז. וכ"ה בכתבי הגרי"ש עמוד כא].

ובס' מועדי הגר"ח (עמ' פא) כתב, שלא נהגו אצלנו לעלות למירון בל"ג בעומר. וכ"כ בשמו בס' תשו' הגר"ח ח"ב (עמ' תשמ"ד), דעדיף ללמוד. ובחלק ב' (עמ' תשמ"ד) השיב לגבי חלאקה, שיעשה כרצונו. ועיין בס' קולי נהי ארימה (עמ' נ"ג) בשם הרב פוברסקי, שהשיב, דאצלו רשב"י נמצא בגמ'. וע"ע בס' דולה ומשקה (עמ' קצ"ה), ובס' דרך שיחה ח"א (עמ' תק"ד), ובס' מנחת תודה (עמ' קכ"ה).

ויש שהביאו מהגראי"ל שטיינמן, שיש עדיפות יותר ללכת לקברי צדיקים הסמוכים לדורינו, שהם יותר מבינים ומכירים את מיעוט ערכינו ודרגתינו מאשר קברי הקדמונים, [אך הגר"ח קנייבסקי לא הסכים לזה. ומ"מ הורה לבחורי ישיבות שמצוה יותר לשבת וללמוד בל"ג בעומר]. ושהגרי"ז מבריסק אמר שאף שבני תורה אין דרכם ללכת לקברי צדיקים, מ"מ אביו הגר"ח מבריסק אמר שציון הרשב"י ע"ה שאני, שיש ענין להתפלל שם. ועוד הביאו שהחזו"א שלח להתפלל על ציון מרן הב"י, לפי שהוא רבן של ישראל וכל ישראל מקושרים אליו. (דברי שי"ח פ' בהר גליון רע"ו).

והגרא"מ שך בספר מחשבת מוסר (עמ' נד) כתב: יש בציבור שנהגו שנוסעים למירון

וכדומה, וזה נכנס גם אצל בני תורה, וזהו נגד דעת התורה, אם יש ענין להתפלל על קברי צדיקים הרי אין זה הזמן המתאים, גם משום מצב הצניעות בזמנינו, וגם משום הפסקת הלימוד באמצע הזמן. אלא שאנו קטנים בהבנה, ונמשכים אחר העולם כדרך נשים וקטנים וכפשוטים שאינם יודעים מאומה, שיכולים לעשות כל דבר אסור ולומר שזה טוב, לא התמלאנו בתורה ולא הגענו להבנת התורה ולדעת תורה, וממילא האדם הוא קטן, ונמשך אחר דברים אלו מבלי דעת. וכשיש דעת תורה ע"י שלומדים ומלאים בתורה ויש ידיעת התורה, האדם נעשה יותר נעלה ומרומם.

ובנטעי גבריאל (עמ' שמא) הביא מס' ביתו נאוה קודש, שהרה"ק מבעלזא לא נתן רשות ללכת למירון, ואמר שקדושת רשב"י היא בכל מקום. ושכן השיב הרה"ק מגור לבחורים שלא ילכו, ואמר הרי יש לכם את הרשב"י בגמ'.

ובספר תורה בציון (עמ' רט והלאה) כתב, שאביו רבי סלמן זצ"ל עלה מבגדד בשנת תר"ץ במיוחד בכדי לעלות לציון רשב"י בל"ג בעומר. וכשראה מה מתחולל שם, לא מצא חן בעיניו הדבר. וחזר לעיר מולדתו וקיבל על עצמו, לא לבוא לשם עוד בימים אלו. ע"ש. ואם בזמנו כך, מה נענה אנן. וע"ע בספרו שו"ת מבשרת ציון ח"ד סימנים סז סח.

ויש נוהגים בחוץ לארץ בל"ג בעומר להשתטח על קברות שאר צדיקים שבמקומותיהם. וכמ"ש בספר ספרן של צדיקים (אות כז), גם בקובץ המגיד (תרנג) כתב, שבשנה זו יצאו על בני העיר לאלפים ביום ל"ג בעומר אל חצר הקברות הישן לקברו של הרמ"א, ביום שמלאו שלש מאות ואחת ועשרים שנה לפטירתו, והדליקו נרות והתפללו כי יהיה לאב ולמליץ לנו ולכל ישראל השותים בצמא את דבריו. והבא על מצבת הרמ"א לא ימנע מלבקר גם בשאר קברות הצדיקים עמודי העולם, כמו בעל מגלה עמוקות, הב"ח, בעל מגיני שלמה, בעל תוס' יו"ט, ועוד. ומידי שנה בשנה ביום זה חוק הוא לעדת קראקא. ע"ש. ולפני מלחמת העולם השניה עלה מספר העולים לציון הרמ"א לכחמשים אלף איש.

ויש שנהגו ללמוד בליל ל"ג בעומר וביומו דברי רשב"י הפזורים בש"ס ובזוה"ק, ויש הלומדים אדרא זוטא שנאמרה כולה ביום הסתלקות רשב"י מן העולם, כשכל צדיקי מעלה נאספו בביתו לשמוע מוצא פיו. וטעם למנהג זה על פי בקשת רשב"י עצמו שאמר: בני, שנו מדותי. דהיינו למדו תורתי. ואנו עושים רצונו של צדיק וגורמים לו נחת רוח. ובשכר זאת אנו מבקשים ממנו שיעמוד כמליץ למעלה לעשות רצונינו. [ע' גיטין סז. רש"י שם ד"ה שנו, החיד"א במו"ב (ח רכג), מל"ח (ז, ח), מנהגי בית אל (נח), הגרי"ח בהילולא רבה, כה"ח תצג, כז]. אולם הלומד במסגרת הכוללים והישיבות, לא יפרוץ גדר לעסוק בכל הנ"ל באמצע הסדר, אלא יעשה כן בהפסקות, ובין הסדרים.

ויש נוהגים להדליק נרות לכבוד רשב"י, לרמוז כי נר מצוה ותורה אור, וזכה רשב"י לגלות רובד הרביעי העליון של התורה הקדו' שהוא חלק הסוד שבפרד"ס, על כן מאירים לכבודו באור יקרות, כי תורתו מגן לנו היא מאירת עינינו. [שעה"כ (פ"ז ד"ה ענין), רמ"א (תצג, ב) ברכ"י (תצג, ד) ארץ חיים (תצג, ב) כה"ח (תצג, כז)].

מעשה נורא בימי האר"י ז"ל - שלא לבטל את העלייה למירון

והנה יש שהביאו מעשה נורא (כן הוא בספר האר"י וגוריו דף ריח), שיום אחד היה האר"י הקדוש לומד עם תלמידיו, ואמר להם, תדעו שהרבנים נתקבצו במעמד, ורוצים לבטל את ההילולא דרשב"י, [כמובן לתושבי האזור בצפת וגלילותיה], לאמר שלא ילכו נשים מקושטות למירון, ואם ילכו בבגדי חול, לא ילינו שם זולת זקנות. אמנם אם יעשו ככה, ח"ו יבוא מגפה גדולה. והשיב מהרח"ו, מדוע לא יבא מר ויודיע להם הדבר להציל את ישראל. א"ל הרב, פן לא יאמינו בי, אמר מהרח"ו אני ילך ואודיע להם, א"ל לך. הלך שם והודיע להם. אמרו יבא הרב פה ונראה דבריו,

ושלחו אחריו ובא ודיברו עמו שמה, שהם רוצים לעשות כן, לפי שבימים ההם יש שמחות וגילות במאכל ומשתה, ואם מידי עבירה יצאנו מידי הרהור לא יצאנו, ואין ראוי במקום הקדוש הזה לעשותו, והשיב להם, האמת עמכם, אך מה נעשה שהרשב"י מרוצה בעלייה למירון, וכמה שנים שכבר נוהגים כן לעשות עלייה למירון, ואם נבטל את העלייה למירון, ח"ו יקפיד עלינו ויבא נגף בעם, אבל אני אומר לכם דבר, אם תאמינו לי, שבאלו הימים במירון אין ערבות, אלא החוטא ימות לבדו. ואז בשמעם דבריו, נמנו וגמרו לבטל הסכמה זו ונתבטלה. ע"כ.

ויש שכתבו שנמצא כ"י מהחיד"א, שכתב בזה"ל:

"בימי מרן הסכימו שלא יעשו ישראל הערביים (המוסתרעבים) מחול בל"ג לעומר על ציון הרשב"י, ונראה למרן ובית דינו שחס ושלום זלזול שאוכלים ומרקדים, ונכתבה הסכמה ולא נחתמה, ובלילה חלם מרן עם הרשב"י שאמר לו שתבוא מגיפה גדולה בעבור זה ההסכמה, כי רצונו שישמחו בהילולא, ולמחר קרע ההסכמה". (ישורון ט"ו עמ' תתעא). ועוד שם הביאו מס' טל ירושלים (עמ' לז) שהספרדים היו מוכרים את ההדלקה בליל ל"ג בדמים יקרים ושמחים לילה ויום, והאשכנזים היו מדליקים בליל ל"ד ושמחים שם בלילו ויומו.

אמנם כ"ז לגבי תושבי צפת והאיזור שהיו קרובים לקבר הרשב"י, ולא היה להם ביטול תורה גדול של כמעט יום שלם בנסיעה למירון, וגם לא דיבר על אברכים שיש להם מסגרת של כולל, או בני ישיבה שיצטרכו לעלות בקביעות בכל שנה ושנה למירון, והישיבות יסגרו באותו יום. וכל אדם שיודע שיש לו חשש מכשול בכך מאיזה צד, או שגורם לרפיון לימוד תורה בכולל ובישיבה, יחוש לעצמו וישמח בתורתו של רשב"י. וגם מרן אאמו"ר זיע"א שכל רז לא אניס ליה, אע"פ כן חזר וכתב אזהרה לחיזוק הצניעות וכשרות המאכלים בעליה למירון, וסיים שאם אין הצניעות נשמרת במקום זה בל"ג בעומר, טוב יותר לבקר שם ביום אחר, ולא ביום ל"ג בעומר, ואם יש חשש מכשול אפי' במחשבה והרהור ח"ו, יש להמנע מלנסוע לשם, וכל הקפידא היתה שרצו לבטל לגמרי את העלייה למירון. [שהיה דרכם לעלות משפחות משפחות, ואם היו מונעים את הנשים לעלות, רוב העליה היתה מתבטלת].

ועתה ראיתי מכתב (מחודש אדר תשע"ג. תורת יוסף גליון ו) שהשיב מרן אאמו"ר לשאלת הרה"ג חיים כהן משגיח ישיבת פורת יוסף כיצד להנהיג בישיבה בענין העליה למירון בל"ג בעומר, והשיב: אשרי העמלים בתורה בהתמדה, יום ולילה לא ישבותו, כל הפסקה מן הלימוד גורמת רפיון להם ולאחרים, כי טוב יום אחד בחצריך, מאלף בחרתי, חזקו ואמצו בתורה, אשרי מי שעמלו בתורה, ועושה נחת רוח ליוצרו, ותהיו גדולי תורה. עובדיה יוסף.

ומרן אאמו"ר זיע"א אמר פעם באחד משיעוריו, שאין ראוי ללכת לקברי צדיקים אפי' למירון גם בגלל הפריצות והתערובת שיש שם, ועדיף שיעסקו בתורה, וזה יותר נחת רוח לצדיק.

ועוד אמר בשיעורו, שעדיף לא לבקר בבית קברות גם של משפחה, ואפי' בפטירה של אביו אינו נוהג לפקוד את קברו, הן מחמת ביטול תורה, והן מחמת החיצוניים שנדבקים שם, כמו שהזהיר על כך הגר"א מאד מאד, באגרתו, וכתב שכל החטאים באים מזה שהולכים לבית הקברות. והנחת רוח הכי גדולה לצדיקים וכדו', זהו לשבת ולעסוק בתורה, בפרט בהלכה או מי שיכול וראוי בקבלה. עכ"ד.

וראה בילקו"י (אבלות עמ' רנב), שלפ"ד הזוה"ק אין לנשים ללוות את המת כלל, אלא תעמודנה בפתח החצר בעת הוצאת המטה, ולא תלכנה אחר המטה. וכ"ש שלא תיכנסנה לבית הקברות. וצריך מאד ליזהר שבעת ההלוייה לא תהיה שם תערובת נשים ואנשים יחדיו. וכתב הגאון מוילנא: "ותשמור שלא תלך לבית הקברות כלל וכלל כי שם מתדבקין בקליפות מאד, וכ"ש בנשים, וכל הצרות והעוונות באים מזה".

גם בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' ריב) הזהיר מזה שלא ילכו הנשים להלוית המת, ובפרט כשאינם בצניעות כל כך, ושכן הזהירו מאד הגאון מסאטמר ועוד גדולים. [וזה דלא כמו סברא שחידש בתשוה"נ (ב, סד), שבארץ ישראל אין אחיזה לחיצוניים בבית הקברות, ואולי לא שייך בזה קפידת הגר"א].

ג. חובה קדושה על ראשי העדה לדאוג שתהיה הפרדה בין אנשים לנשים בכל הדרך לקבר רשב"י, כי במקום גילה שם תהא רעדה. ואם אין הצניעות נשמרת במקום זה בל"ג בעומר, טוב יותר לבקר שם ביום אחר, ולא ביום ל"ג בעומר. ג)

ד. מה שיש נוהגים לשחוט במירון בהמות ולאכול, מבלי לבדוק אם השוחט הוא בר סמכא, יש להעמיד שומרים במקום ולבטל הדבר, מפני שרבו המכשולות בענין הניקור מחלב דאורייתא שהוא איסור כרת, ושומר נפשו ירחק משם ביום זה. ד)

אם אין הצניעות נשמרת במקום זה בל"ג בעומר

ג) **הנה** אם אין הצניעות נשמרת במקום הקדוש אשר במירון בל"ג בעומר, נכון להמנע מלבקר שם ביום זה, כי בעוה"ר רבות בנות באות לשם בתלבושת פרוצה, ללא שרוולים, ובחצאיות קצרות, ומלבד שפוגעות הן בקדושת המקום, גורמות הן מכשלה רבה להמון הרחב המסתכלים בהן, שעוברים על איסור תורה, שנאמר ונשמרת מכל דבר רע, וכמו שלמדו חז"ל בע"ז (כ:) ובתוס' שם. וכן בב"י אבן העזר (סי' כא) בשם רבינו יונה. (ועיין בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' כה אות ה, ובביאור הגאון רבי ירוחם פישל פירלא לספר המצות של רב סעדיה גאון חלק ב דף ו' ע"ד).

ובגמ' שבת (סב:), יען כי גבהו בנות ציון הלוך וטפוף תלכנה וברגליהם תעכסנה, שהיו מגרות יצר הרע בבחורי ישראל.

ובירושלמי (ברכות פ"א ה"ו), ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, שהעינים והלב הם שני סרסורי עבירה, העין רואה והלב חומד.

וביומא (כט.) הרהורי עבירה קשים מהעבירה. והסביר הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פ"ח), שיש בזה ענין נפלא מאוד, שכאשר יחטא האדם בפועל בגופו, אמנם ימרה פי ה' מצד חומריותו, מ"מ לא המרה אלא בחלק בהמיותו, אבל מחשבת האדם היא בחלק הנכבד שבו, וכשהוא מהרהר בעבירה נמצא שחטא בשכלו שהוא החלק הכי נכבד שבו, ואינו דומה חטאו של מי ששיעבד עבד סבל כחטאו של מי שהעביד שר נכבד וחשוב. ע"כ. וכ"כ המאירי בחיבור התשובה (מאמר א' פ"ז עמ' קע) בשם הרמב"ם. (והרה"ג המו"ל רבי אברהם סופר כתב על זה: איני יודע איפה כתב כן, והוא בספר המורה כנ"ל). וכן הוזכר בארחות חיים בהלכות תשובה (עמ' רכז) בשם הרמב"ם.

וביומא (עד:) טוב מראה עינים מהלך נפש טוב מראה עינים בגופה של אשה יותר מגופו של מעשה. ופי' המהר"ם בן חביב, דנפ"מ לענין הרהורי עבירה שקשים מעבירה. וכן כתבו הסמ"ג ובתוס' ישנים. ונאמר בתורה ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך, ואין ספק שהנשים שבאות למירון בתלבושת פרוצה חוטאות ומחטיאות, וגדול עונם מנשוא.

ועיין בב"ב (נח:) אי איכא דרכא אחרינא רשע הוא. ופירש רשב"ם, ואע"פ שעוצם עיניו, ומשום שלא היה לו להתקרב למקום כזה, אלא היה לו להתרחק משם, וכמו שאמרו הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו. וע"ע בסנהדרין (קז.) לעולם לא יביא אדם את עצמו לידי נסיון וכו'.

וע' להגר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים ח"ג (סי' סא) שכתב, דאם חל ל"ג בעומר במוצ"ש, יזהרו שלא לתופף בשבת אחה"צ, או בליל שבת, אא"כ בשמחת חתן וכלה, דהתירו שבות לצורך שמחת חתן וכלה. ע"ש.

שלא לשחוט במירון בהמות ולאכול, מבלי לבדוק אם השוחט הוא בר סמכא

ד) **הנה** יש להזהיר את אותם הנוהגים לשחוט בהמות במירון ולאכול, שיביאו בודק מומחה הבקי בהלכה, כי רבו המכשולות בענין הניקור מחלב דאורייתא שהוא איסור כרת. ואם

ה. אסור לכהנים לבקר אצל קברות צדיקים, במירון במערת המכפלה או בקבר רחל, ומצוה להוכיח לכהנים החרדים לדבר ה׳ באמירה נעימה לבל יכניסו עצמם בספק איסור טומאה דאורייתא, ולחלל קדושת כהונתם, ואין לכהנים ליטמא לתלמידי חכמים גדולים בזמן הזה אף בקבורתם. [ויש שהזהירו שהר מירון מלא קברות וכמעט לא שייך שכהנים ילכו לשם, ראה בהערה]. וכהן שנושא כפיו בקבר הרשב״י במירון, יש להסתפק אם מותר לענות אמן אחר ברכתו, אחר שעושה איסור בעצם כניסתו לקבר הצדיק. ה)

אין להם בודק מומחה שומר נפשו ירחק מהם, ושב ואל תעשה עדיף. [יבי״א ח״ג סימן יא. יחו״ד ה׳ סימן לה. חזו״ע יום טוב עמוד עדר].

ובשו״ת רב פעלים (ח״ב יו״ד סי׳ לא) כתב לדון במה שיש נהגו בזמנו כשיש עצירת גשמים, לוקחים כמה בקר ושוחטים על קבר צדיק, ומחלקים הבשר לעניים, ומתפללים על המטר, כתב מרן בש״ע (יו״ד בהלכות שחיטה סי׳ ד׳ סעיף ה׳), השוחט לשם הרים וגבעות, לשם חמה ולבנה כוכבים ומזלות וימים ונהרות, אין לו דין תקרובת ע״ז לאוסרה בהנאה, (מפני שאין אלו נעבדים), אבל שחיטתן פסולה ואסורה באכילה, אע״פ שלא נתכוון לעובדם, אלא לרפואה וכיוצא בה מדברי הבאי שאומרים העובדי כוכבים. ע״כ. וכתב בספר זבח תודה בשם הר״ז בפירוש הרמב״ם, מ״ש שאומרים העובדי כוכבים, היינו שאומרים השוחט בהר פלוני או במדבר פלוני יתרפא מחליו, או העקרה תהר ותלד, או לא ימותו בניה. עכ״ל. נמצא כל שהם מייחדים מקום לשחוט בו, בעבור איזה תועלת סגוליית של רפואה וכיוצא, שחיטתו פסולה, דאסורה מדרבנן, גזרה משום תקרובת ע״ז ממש, ורק בהנאה לא אסרוה משום דאינו נראה ששוחט לע״ז, כיון דאין אלו נעבדים, וא״כ ה״ה בנידון השאלה הנז׳ שהם מיחדים מקום לשחיטה, בשביל תועלת ירידת הגשמים הנעצרים, לשחוט בבית הקברות על המצבות, הרי זה בכלל האמור לעיל, דהבשר אסור באכילה. וע״ש שאסר גם מצד זבחי מתים, ועוד איסורים. ע״ש.

ובמכתב ממרן אאמו״ר בשנת תשל״ג, נכתב בזה״ל: לקראת אור ליום ל״ג לעומר, שהוא יום פטירתו של רשב״י, שנתבקש לישיבה של מעלה ביום י״ח אייר, מנהג ישראל לעלות למירון אל הציון של קבר רשב״י ור׳ אלעזר בנו, וחוגגים את ההילולא של התנא הקדוש בשמחה ובחדוה רבה.

וכמובן שעל הבאים לשם להשמר ולהזהר להתנהג בצניעות רבה, ובחרדת קודש, ולגשת אל הקודש פנימה ביראת כבוד, כראוי לפי קדושת המקום. ולא לערוך שם קומזיצים ולהתגאל ח״ו במאכלי בשר כשאין ברור מי הוא השוחט והבודק. ע״כ.

אין לכהנים לבקר בקברות צדיקים

ה) **במדרש** משלי (פרשה ט) נאמר, שכאשר נהרג ר״ע ע״י מלכות הרשעה, נטפל בקבורתו אליהו הנביא ז״ל, והיה נושאו על כתפיו, יחד עם רבי יהושע הגרסי תלמידו של ר״ע. שאל ר׳ יהושע את אליהו, והלא כהן מר, אמר לו חייך שאין טומאה בתלמידי חכמים ולא בתלמידיהם. ועל יסוד מדרש זה חשבו איזה פוסקים למצוא היתר לכהן לבקר בקברות הצדיקים, מפני שאין צדיקים מטמאים, אולם בתלמוד שלנו (סוכה כה:) נאמר, שאותם אנשים שהיו טמאים לנפש אדם ובאו לשאול ממשה רבינו על הקרבת הפסח, נושאי ארונו של יוסף הצדיק היו, ומי לנו גדול מיוסף הצדיק. ובגמ׳ ב״ב (נח.) מסופר על רבי בנאה שהיה מציין קברי האבות, ומבואר שגם קברי האבות מטמאים. ומה שאליהו נטמא לר״ע, לפי שהיה מת מצוה כמו שכתבו התוס׳ ב״מ (קיד:), ובכלל אליהו הנביא אינו כהן, כמבואר בתנא דבי אליהו, שאמר להם לחכמי ישראל, איני אלא

מזרעה של רחל, משבט בנימין, ורק נתכוין לדחות בדברים את ר' יהושע, לפי סגנון שאלתו. וכ"כ הרא"ש בתשובה (כלל ל סי' א). ע"ש.

אמנם הרמב"ן בחידושיו ליבמות (סא:) כתב, נראה שאין צדיקים מטמאים, וכ"כ בפרשת חוקת. וכן כתבו בספר החינוך (מצוה רסג), וברשב"א שם.

מ"מ דעת רוה"פ שאסור לכהן להטמאות לצדיקים, וכ"ד הריטב"א (מגילה ג:), המאירי (יבמות סא:), **ובשו"ת** בתי כהונה ח"א (סי' כג), ובעל ההפלאה בספרו פנים יפות, (שאפילו להרמב"ן אינו מותר אלא בשעת קבורה), **ובשו"ת** משפטי צדק לרבי שמואל גרמיזאן (סי' עו), **ובשו"ת** הלכות קטנות ח"א (סי' קעז), **ובשו"ת** זית רענן ח"ב (חלק יו"ד סי' כו), **ובשו"ת** טוב טעם ודעת תליתאה (ח"ב חלק יו"ד סי' רלא), והגאון בעל חכמת אדם, ובקיצור ש"ע (סי' רב סעיף יד), **ובשו"ת** בכורי יעקב (סי' כ), ועוד.

ובמ' ויואל משה (מאמר ישוב א"י סי' צח-צט) כתב, שהעיקר כמ"ש זקינו בס' ישמח משה (פר' שמיני) שצדיקים אמיתיים אין להם טומאה, אלא שלא ניתן לנו הכח להבחין מי הגיע למדריגה זו ומי לא. ע"כ. [וכ"כ בשמו בזמירות דברי יואל (ל"ג בעומר אות שעב) שכל פעם שהיה במירון הזהיר מאוד את הכהנים שהיו שם שלא יכנסו למערת הרשב"י]. אמנם יותר נראה לבאר, שאצל צדיקים אין שם טומאה כלל ח"ו, רק שיש דין גזה"כ לאסור בכל אופן, וזה חק של התורה, וכן מאידך אצל גוי חי, שודאי יש טומאה בסביבתו, אין איסור לכהן. ודו"ק.

וכן יש לומר ג"כ בדעת הרמב"ן הנ"ל, דז"ל (ריש פר' חוקת) שהנפטרים בנשיקה לא יטמאו "מן הדין", והוא שאמר צדיקים אינם מטמאין. ע"כ. ולשון "מן הדין" אין לו ביאור, אלא הכוונה שבאמת יש כאן הלכה של טומאה, וכל דיני טומאה וטהרה, ורק שהיה בדין שלא יטמאו, כי באמת אין שם טומאה, ונפ"מ שישראל שאינו מוזהר על הטומאה, יש לו להמלט מקבר של סתם אדם, מחמת שיש שם טומאה, אבל בקברות צדיקים, אדרבה יש רק קדושה. אולם לפי חק התורה, אין חילוק בזה. [ועוד, שיש דרגות במיתת נשיקה, ובגמ' (ב"ב יז.) איתא כן לגבי ששה, אברהם יצחק ויעקב משה אהרן ומרים].

ובשו"ת מהרי"ל (סי' קנ) כתב, וקברי צדיקים מטמאים באוהל כמ"ש התוס' (בבא מציעא קיד:) ששאלו לאליהו והלא כהן מר, והשיב שהצדיקים אינם מטמאים. וכן מוכח בסוכה (כה:) גבי מישאל ואלצפן. וכהנים שנהגו ללכת על קברי הצדיקים, אולי נהגו כן מפני שמערותיהם יש בהם פותח טפח, ומנהג אבותיהם בידיהם, ושכחו את הטעם. ומ"מ אין לסמוך אף על ארונות שיש בהן פותח טפח, לפי מה שכתבו התוס' (ברכות יט:) דבעינן שיהיה פתוח מצד אחד.

וכן העלה בשו"ת מהר"ם בן חביב (הנד"מ סי' קלא) שאף קברי הצדיקים מטמאים, כדמוכח בש"ס בכמה דוכתי (סוכה כה: ב"מ פה: וברש"י שם. ב"ב נח. סנהדרין לט.) וכתב הרי"ף בתשובה (סי' שיג), דרבי בנאה דהוה עסיק בציון מערתא, כי היכי דליפרסם מקום טומאה לאבדולי כהני מינה, שהצדיקים מטמאים במיתתם. ומה שהכהנים הולכים לקברות הצדיקים, אם סמכו על מה שאמרו במדרש (ילקוט משלי סי' ט) שאין טומאה בתלמידי חכמים, הדבר קשה, כיון שמדברי התלמוד בכמה דוכתי מוכח בהדיא דמטמאי, היאך סמכו על המדרש באיסור תורה נגד הגמ', ועוד, שכתב הרא"ש בתשובה (כלל ל) דאליהו לדחותו בדיחוי בעלמא עביד, והיינו הא דאמרינן (במדרש משלי) באליהו שהיה מתעסק בקבורתו של ר"ע, ועיקר הטעם שנטפל בקבורת ר"ע, מפני שהיה מת מצוה שאין לו קוברים (שהיה מהרוגי מלכות והיו יראים לקברו) וכו'. ולפ"ז חלילה שיאמר כן לקושטא דמילתא, כי הלא דבר פשוט הוא זה שהצדיקים מטמאים וכו'. ע"כ.

גם בס' פאת השלחן (הל' אר"י פ"ב סי"ח) כתב, שיש למחות ולמנוע מנהג איזה כהנים שהולכים אל קברי הצדיקים תנאים ואמוראים וגאונים, באמרם שאין קברי הצדיקים מטמאים, וטעות הוא בידם, כי מי לנו צדיקים גדולים יותר מאבותינו הקדושים, ומבואר בגמ' (ב"ב נח.) שמטמאים. ומי לנו גדול מיוסף הצדיק, דאמרו בסוכה (כה:)

שמטמא. ומה שכתוב בזוהר שהצדיקים אינם מטמאים, הוא הגהת תלמיד שכתב כן בגליון, והוכנס בתוך הזוהר. ע"כ.

גם בספר בן יוחאי (מענה פח ד"ה ונודיעה) כתב, שדברי הזוהר בזה הם תוספת מאחד מן האחרונים, והוכיח כן. ע"כ.

ובשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה (ח"ב סי' רלא) כתב, דמ"ש בילקוט משלי (רמז תתקמד), שתלמידי חכמים אינם מטמאים, הם ותלמידיהם, התם קודם קבורה מיירי. אולם בש"ס שלנו (סוכה כה:) מפורש לחד תנא, דמישאל ואלצפן היו, והרי שם קודם קבורה היה, ואע"פ כן אמרו אנחנו טמאים לנפש אדם, ומוכח שצדיקים מטמאים אף קודם קבורה. העולה מזה חס להזכיר שיהיה איזה כהן לטמא עצמו אפי' לצדיק גמור יחיד בדורו.

ובספר חמדה גנוזה (אות קמח) כתב על הגאון מצאנז, שפעם נסע כהן אחד לארץ הקדושה, ובעת שלקח ממנו פרידת שלום, אמר לו שלא יהיה שוטה ולא ילך על הקברים, אפי' בל"ג בעומר לא ילך על ציון למירון.

גם בשו"ת דברי יחזקאל משינאווא (ס"ס א) כתב, שמחוייבים להודיע שהמקילין לכהנים לילך על קברי צדיקים, הוא טעות, ואין להם על מה לסמוך להקל באיסור דאו', ומה שאמר אליהו שאין טומאה בתלמידי חכמים, היינו רק ביום מיתתם לטפל בקבורתם, אבל ללכת למערה שכבר קבור בה הצדיק, הוי איסורא דאורייתא כי הטומאה בוקעת ועולה. וגם מה שכתוב בזוהר (ח"א פר' וישלח) שקברי צדיקים אינם מטמאים, כבר כתב הרה"ג מהר"א אזולאי בספר זהרי חמה, דהאי מימרא משבשתא היא. ע"כ.

וכ"כ בס' ציון לנפש צבי (פ"ב אות ב) שבביקור אחד במירון התווכח מוהריא"ז מרגליות עם האדמו"ר מסטמאר, ממעשה שהאר"י ז"ל ציוה למהר"י הכהן שילך לכפר עין זיתון על ציון ר"י בר אילעאי, ודחה האדמו"ר מסטמאר, שהרי יכולים לעשות השטחות סמוך ונראה לקבר, ולא על הקבר עצמו.

גם בס' הליכות שלמה (מועדים ח"ב עמ' שסו) כתב כן בשם הגרשז"א. וראה גם בס' ישא יוסף (ח"א סי' קה).

ובשו"ת פאת שדך (ח"ב סי' מא אות א) כתב, שאף שיש אומרים שהר"ר שמואל העליר אב"ד צפת עשה איזה תיקון במירון, להיות טומאה יוצאה דרך פותח טפח, אינו כדאי להתיר איסור על פי שמועה בעלמא. ע"כ. ויש מי שדחה עוד, שלא ידוע לנו היאך היה מצב השביל בשעתו, אבל אנו אין לדיין אלא מה שעיניו רואות, ונראה שכל האיזור היה בית קברות גדול, ומה לו לכהן בבית הקברות (תשוה"נ ד, רסו).

ובנתיבי עם (סי' שעב) כתב, שמסקנת גאוני קדמאי דירושלים וכן כמה פוסקים לאסור בזה, ובזמנינו ראינו שרבנים כהנים כשהיו הולכים על מצבת קבורת רחל אמנו, לא היו נכנסים בחדר הפנימי ששם המצבה, כי אם בחוץ. ע"כ.

[**אלא** שלגבי קבר רחל יש שהביאו מס' אהבת השם (עמ' קכח בהערה) שכתב בשם ר' רפאל ישראל שיריזלי, שבימי אביו כשבנו כותלי בית קבורת רחל אמנו, והמצבה הגדולה, וחיזקום ותיקנום היטב, חששו הרבנים משום כניסת הכהנים לשם, ולכן עשו חלל גדול בתוך הכיפה שעל הקבר כדין וכהלכה, וע"ג הכיפה של החלל ההוא בנו המצבה הגבוהה הזאת העולה עד החלונות, ומאז ואילך רבנים כהנים נכנסים לשם. וע"ע בשו"ת דברי בניהו (ח"ד עמ' ריד). וצ"ע].

וכן העלה בחזו"ע אבילות (ח"ב עמ' יב) שאסור לכהן ללכת אל מערת המכפלה, ואל קברי הצדיקים, בטענה שצדיקים אינם מטמאים, שהרי מפורש בהדיא בתלמוד, שטומאה נוהגת אף בצדיקים, וגזירת הכתוב היא. ולכן יש למחות ביד מי שרוצה להקל בזה, ולהודיעו כי הוא איסור חמור.

ועיין בשו"ת תירוש ויצהר (סי' ק) שהביא מספר אביר הרועים (דף פז) שבעת פטירת האדמו"ר בעל שפת אמת, היה שם הגאון האבני נזר, ושאלוהו האם הכהנים יכולים להתעסק בו. והשיב, חס וחלילה, וסיפר שגם כשנפטר חמיו

הרבי מקוצק, היו רוצים הכהנים להתעסק בקבורתו, והגאון בעל חידושי הרי"ם צווח ככרוכיא ומחה בידם.

וכ"פ בשו"ת ישכיל עבדי ח"ח (דף קצב) דאע"פ שמרן החיד"א כתב להקל בזה אין אנו פוסקים כוותיה. וע"ע בילקו"י ימים נוראים (עמ' קמ). [מבואר כל זה בשו"ת יבי"א ח"א חלק יו"ד ר"ס י בהערה, וח"ד סי' לה אות ז, ויחו"ד ח"ד סי' נח, וע"ש מה שהאריך עוד בזה].

והנה בשו"ת בית שערים (חלק יו"ד סי' תמח) העלה שקברי צדיקים אין מטמאים, ומה שכתבו התוספות (ב"מ קיד:) שאליהו שאמר אין צדיקים מטמאים דחה דחיה בעלמא את רבי יהושע הגרסי, היינו לשיטתם שסוברים ספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת, כי בכל צדיק יש ספק, כי מי יכול לקבוע באופן ברור שהוא צדיק גמור, והאדם יראה לעינים וה' יראה ללבב, ומכיון דהוי ספק תורה איבעי לן למיזל לחומרא, שאין להורות הלכה על פי נבואה ורוח הקודש. משא"כ לדעת הרמב"ם דסבירא ליה ספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, שפיר יש להתיר להטמאות לו, משום שגדול כבוד הבריות. ורבינו חיים כהן שהובא בתוס' (כתובות קג:), שהיה אומר אילו הייתי כשנפטר ר"ת הייתי מיטמא לו, כמו שאמרו לגבי רבי שבאותו יום שנפטר בטלה קדושת כהונה, אפשר דסבירא ליה כדעת הרמב"ם דספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, ולכן היה רוצה להיטמא לר"ת. אלא שכ"ז הוא לגבי טומאת כהנים שהיא לאו בעלמא, אבל לענין טומאת מקדש וקדשיו, שהוא איסור כרת, כבר כתב הכס"מ (סופ"ט מהלכות טומאת מת) שמודה הרמב"ם שבספק כרת אזלינן לחומרא מה"ת. משום דהכי מוכח ממה שלקח משה ארונו של יוסף עמו במחיצתו, שטמא מת מותר להכנס למחנה לויה, ואפי' מת עצמו, דאם לא כן היה לו לאסור מספק. וכן האנשים היו טמאים, מפני שהיו נושאי ארונו של יוסף, שפיר הוצרכו לשאול על עשיית הפסח, שיש כרת באכילת קדשים בטומאת הגוף. עכת"ד.

אולם בשו"ת יחו"ד הנ"ל העיר על דבריו, שהרי הרא"ש בתשובה (כלל ל'), כתב כדברי התוס', והוא סובר כדעת הרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, וכמו שהוכיח במישור בשו"ת מכתם לדוד (חלק או"ח סי' יז), מדברי הרא"ש (ריש פרק כיסוי הדם). וכן העלה בפתח הדביר ח"א (סי' קפ"ו), והביא שכן הוכיחו בשו"ת בית דוד (חלק או"ח סי' שנט), ובשו"ת בני שמואל (סי' מ"ד), מדברי הרא"ש הנ"ל, דסבירא ליה דספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן. (ועיין עוד בחזו"ע פסח מהדו"ק במילואים עמ' רצ"ב).

כל קבל דנא הרי הרשב"א סובר דספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת, ואיהו סבירא ליה בחידושיו ליבמות (ס"א ע"ב) שצדיקים אינם מטמאים. גם החינוך סבירא ליה דספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת, וכמבואר בספר החינוך (פר' קדושים סי' רמ"ו). ואיהו סבירא ליה שצדיקים אינם מטמאים. נמצא דלא תליא הא בהא. וראה עוד בשו"ת יחו"ד שם לגבי לאו שיש בו כרת.

וכן נתבאר בילקו"י אבלות (סי' נז ס"ו) שאסור לכהנים לבקר גם אצל קברות צדיקים, ולא יכניסו עצמם בספק איסור טומאה דאורייתא, ולחלל קדושת כהונתם. ואמנם בענין ציון קבר הרשב"י נכתבו כמה קונטרסים המצדדים לכאן ולכאן, עיין בקונטרס תורת כהנים שיש דרכים ואפשרויות עד להיכן אפשר לכהנים להכנס ולהתקרב לבנין, או לעלות לגג של ציון הרשב"י במירון.

ובספר טעמי המנהגים (עמ' רס) כתב, הכהנים המדקדקים במצוות, ואדיר חפצם להשתתף בשמחת הרשב"י במקהלות אלפי ישראל בל"ג בעומר, יעלו מירונה, ואל יכנסו אל הקודש פנימה, רק יעמדו בפתח האוהל, כלומר לפני פתח החצר החיצונה.

וע"ע בזה בספר תורה בציון (עמ' רטו, ריט). שאין לכהנים לעלות כלל למירון, בהיות וכל ההר הוא בית קברות גדול ליהודים. ושיש הרבה קברות בשבילים המוליכים לקבר, ולכן יש להזהיר לכהנים להמנע מלעלות על קבר רשב"י במירון. שהרי את הכביש למירון סללו על גבי בית קברות של יהודים.

ומ"מ כהן הרוצה לעלות בדרכים הכשרות לכהנים יש לו על מה לסמוך, כי הכל ספק הוא, וגם הכהנים הם כהני חזקה, אך החוששין ונמנעים מלעלות יבורכו מפי עליון, ותבא עליו ברכה, וכן בקברות הצדיקים שבטבריה הפזורים בכל מיני מקומות, כהן המחמיר שלא לעלות תבא עליו ברכה, וכבר ביארנו בכמה מקומות שעדיף שלא לנסוע לקברות הצדיקים על חשבון הלימוד בכולל כמבואר לעיל סעי' ב'.

ומובא מס' מגן האלף (על ס' מטה אפרים סי' תקפא, אות קיא), שהכהנים שהתורה גדרה בעדם שלא לילך על הקברים מפני קדושת כהונתן, די להם שיעמדו מרחוק ולהסתכל משם על מקום קדושת גניזת הצדיקים, ויוושעו בזכותם, וירבו בתחנונים, וישפכו לבם כמים נוכח פני ה', אזי בודאי זוכים להמשיך עליהם בשלימות כל התיקונים שנמשכים ע"י קדושת קברי הצדיקים, כמו כל אלו שזוכין להתפלל בהשתטחות על הקבר ממש. וכן היו נוהגים הכהנים מתלמידי הבעל שם טוב הקדוש. ע"כ. ובלא"ה יש אומרים שגם לישראלים די להשתטח על ציון הצדיקים אפי' מרחוק.

גם בשם הגר"ח קנייבסקי כתבו כן, שבכדי להתפלל אצל קברות הצדיקים, די שרואים את הציון, ואפי' אם עומד מרחוק, ולכן הכהנים יכולים להתפלל מרחוק ואפי' מתוך הרכב, ודי במה שרואים את הציון. (דברי שי"ח פ' בהר גליון רע"ו).

אודות השמועה לגבי בנין הציון במירון

והנה בשו"ת מנח"י (חי"א סי' קכט) הביא שמועה שבנו את הציון ברשב"י באופן שהכהנים יוכלו להיכנס שם. [ולכן כתב בטעמי המנהגים (עמ' רנט) שרב השד"ה נכנס לציון הרשב"י, בעת ששמעו שמושל העיר מציק מאוד ליהודים, והיו שם חמשה ימים, ועשו הקפות סביב ציון של התנא רבי אלעזר עם ד' מינים של שנה שעברה, ונתבשרו שמת. ע"כ].

וכן הביא בס' אדמת קודש (גרוס) מהגאון דעת כהן, שבנו את הציון במירון באופן שהטומאה אינה בוקעת לתוך הבנינים שע"ג הקברים. ויש בזה ב' שמועות, יש אומרים שכאשר הבנין נבנה עשו פותח טפח בקבר (ע' כי"ב בשו"ת אמרי יושר ח"א סי' לד), ועפ"ד התוס' (ברכות יט:) להניח פתח מן הצד, הגם שיש חלל טפח. ויש אומרים שבנו את הציון ע"ג כיפין, (ע' כי"ב במשנה פרה פ"ג מ"ב).

אך בקונ' תורת כהנים (כהנא), כתב לדחות ב' היתירים אלו. וכנגדו יצא חיבור 'פתחי טהרה' להקל בזה. ובס' חזקת טהרה (ברנדסדורפר) כתב להגן על המנהג. ושוב יצא ס' טהרת כהנים כהלכתה, להגן ע"ס תורת כהנים הנ"ל. ובס' חזקת טהרה הנ' (סי' קמד) כתב שאי"ז ספק דאו' אלא ספק דרבנן, שחזקת המערה טהורה מלמעלה, כיון שהיו מקפידים שלא להכשיל את הכהנים העוברים מעל המערות.

ובאדמת קודש הנ"ל (עמ' תרפה) כתב ששמע כמה פעמים מהגרי"ש אלישיב לאסור כניסת הכהנים לציון הרשב"י במירון. ושכן הורה הגרש"ז אויערבאך לפרסם בשמו שאיסור גמור הוא ליכנס לכהנים לשם, כמו על שאר קברי צדיקים.

וגם כהנים שאבותיהם ורבותיהם נכנסו לציון במירון, נכון להם להמנע מכך. ודלא כמי שכתב שזו "מסורת", וסומכין עליה אפי' בדאו' ללא כל חשש, ושזה מעמודי התורה. ע"כ. דזה שייך רק במסורת של כלל ישראל, ולא במסורת של יחידים. ומה שכתבו שהמסורת עיקר יותר מהמקרא, והביאו ראיה מהקדמת הרמב"ם לסדר זרעים, שהאתרוג וכדו' ידועים לנו במסורת ולא מחמת לשון המקרא, ולא דנו בזה בגמ' רק למצוא היכן נרמז בתורה שפרי עץ הדר הוא אתרוג וכו'. גם שם זה מסורת של כלל ישראל, נאי ואמוראים וגאונים וכלל חכמי הדורות. ופשוט.

ויש שכתבו בשם הגרי"ש אלישיב שאין סתימת פתח המערה גורע כלום מן הטהרה שלמעלה, ואפי' המערה סתומה, מ"מ כיון שהכוך

פתוח למערה דין קבר פתוח עליו וטהור מלמעלה. ולכן קבר שיש בו פתח למערה ריקה הסמוכה לה, והמערה סתומה לגמרי מחלל העולם, אין הקבר נחשב קבר סתום, כיון שהוא פתוח למקום אחר, וא"צ שיהיה פתוח לאויר העולם. ולגבי סלילת כביש מס' 1 הורה, לעשות אהל חוצץ עם חלל טפח, ולהשאיר פתוח מן הצד, ומ"מ אין זה לעיכובא כי לדינא די אפי' אהל חוצץ סתום. [ושכן מבואר ברלב"ח שאהל סתום המקיף את הקבר, חוצץ בפני הטומאה, אפילו אם אין מקום לטומאה לצאת כלל, ואע"פ שיש התפשטות הטומאה באהל השני מכל מקום אינו קבר, ורק בקבר הצריכו הרבה ראשונים שיהיה פתוח, מה שאין כן אהל שאינו קבר. ולכן מערה סתומה אין לה דין קבר, כיון שאין בה גוף הטומאה. והכוך עצמו הלא פתוח חוץ למקומו לאויר המערה, ואזי אין דינו כקבר סתום המטמא]. ושגם לגבי מערת צדיקים כמו במירון ומערת בית הלל, א"צ לחוש שמא במשך הזמן נפל החלל. ע"כ.

כהן שנדר נדר, שאם יוולד לו בן, יסע למירון לציון הרשב"י זיע"א

והאדמו"ר מקאליב נשאל, בכהן שנדר נדר, שאם יוולד לו בן, יסע למירון לציון הרשב"י זיע"א, וכעת חושש מקיום הנדר, והשיב שפשוט שאינו יכול להכנס לשם, אבל הרי יכול לעמוד מבחוץ, ובזה יתקיים הנדר. ואע"פ שבשם הגרי"ש אלישיב כתבו שאסור לכהנים בכלל לעלות להר מירון מחשש שיש בו קברים, מ"מ הרבה פוסקים אינם מסכימים לזה" (שו"ת קול מנחם או"ח ג, שנד).

אמנם יכול לשדל אדם אחר שלא היה בדעתו לעלות [ואינו עוסק בתורה], שיעלה במקומו, והוא ישב ביום הזה בביתו, וילמד בספר הזוה"ק. שזה מתקיים מטרת הקבלה שקיבל עליו. [וכתב בס' שארית ישראל (מוילדניק עמ' לז) בשם רבי אהרן מזיטאמיר, שיש לקרוא את הזוה"ק בלי ביאור, כי התיבות והדיבורים של הזוה"ק עצמן מקשרין את האדם להשי"ת, ומי שרוצה ללמוד עם ביאור, יעיין קודם בביאורים, ואחר כך יגרוס את הזוה"ק בלי ביאור]. ומצד דיני נדרים הרי הוי ספק איסור.

וכדי לזכות לברכה מהצדיק שעולה על קברו, א"צ בדוקא להכנס למערה, או לנגוע בציון שע"ג הקבר, אלא גם מרחוק, ובפרט כהנים שעושים כן מחשש איסור. ומהרח"ו בס' שער הגלגולים (הקדמה לז) כתב, שהאריז"ל היה עומד מרחוק, ורואה ומסתכל בנשמות הצדיקים, וז"ל "גם מרחוק עיניו יביטו בנפש הצדיק העומד על הקבר שלו, ועי"ז היה יודע קבר כל צדיק וצדיק, והיה מדבר עמהם, ולומד מהם כמה סתרי תורה". ע"כ. הרי שגם מרחוק היה מדבר עם נפש הצדיק. כי זה השגה רוחנית והמרחק אינו מעכב, ולא שהיה מדבר מביתו, אלא יוצא קרוב לציון הצדיק, ואולי עומד במקום שאפשר לראות את הציון אפי' ממרחק רב.

ושו"ר מובא שהגאון רבי מאיר שמחה הכהן מדוינסק בעל האור שמח היה עולה לקברי צדיקים, ומחכה על יד השער בחוץ, ועורך שם כל הנצרך, וכידוע כן בין לומדי הקבלה שמשתטחים במרחק (קובץ מבועי הנחל קובץ ל"ז טבת תשמ"א).

אם מותר לענות אמן אחר ברכת הכהנים בקבר רשב"י

ויש שכתבו שאסור לענות אמן אחר הכהנים שמברכים ברכת כהנים בקבר הרשב"י זיע"א, כיון שהכהן מברך ברכת כהנים במקום שאסור לו להיות שם, וזה כמו מצוה הבאה בעבירה, שבכל רגע שנמצא שם עושה עבירה. (דבשביל לברך ברכת כהנים הוא צריך לעבור עבירה), ולכן לא יענה אמן אחר ברכתם. [ראה בשו"ת אבני ישפה (ח"ח קלח אות ג). ושם לגבי ענייית אמן אחר כהן שעולה שם לתורה]. וכן העלה הגרי"ש אלישיב (שו"ת וישמע משה ח"א עמ' שכא) שאין לענות אמן אחריהם, כיון שזו ברכה לבטלה, שהרי עוברים אז על איסור. וכן הביאו בשם הגר"ח קנייבסקי (שו"ת השואל סי' יח) שאסור לענות אחריהם אמן. אך יש שכתבו בשם

הגרי"ש אלישיב, שהשיב להם, דהואיל וסוף סוף הדבר הוא ספק אם מותר לכהנים ליכנס שם, עונים אמן.

ובשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' סה) דן אם כהנים שאינם נכנסים לקבר רשב"י ועומדים במרפסת מחוץ לקבר, יכולים לישא את כפיהם כאשר הקהל עומד בתוך קבר הרשב"י ושומע את ברכתם. ורק עם שאחורי כהנים אינם בכלל ברכה, אבל מלפניהם ובצידיהם אפי' מחיצה של ברזל אינה מפסקת. וכאן הם אנוסים ולא יכולים להיכנס לציון. [והאריך בכ"ז בקובץ גם אני אודך, על ענייני כניסת הכהנים למירון].

כהן שאחד מהשכנים בבנין נפטר לפתע בשבת, אינו צריך לצאת מהבנין בשבת,

וכהן שאחד מהשכנים בבנין נפטר לפתע בשבת, ולא מצאו גוי שיבוא לפנותו, ואין לכהן להיכן ללכת בשבת, אינו צריך לצאת מהבנין בשבת, אלא יבקש שיסגרו את הדלת הדק היטב הן של החדר שבו נמצא המת, והן של הדירה כולה. וע' בפתחי תשובה (יו"ד סי' שעא ס"ט) שהביא מתשו' נו"ב (חיו"ד סי' צד) שהעלה כדעת הש"ך דדלת חוצצת מפני הטומאה, והצירים המחוברים לא מעכבי. וגם יכול הכהן לעשות דלת לפנים דלת, כדי שיוכלו להביא לו איזה דבר, בטרם יפתחו הדלת הפנימית, יסגרו החיצונה. אמנם צריך להזהר שצירי הברזל שעליה סובבת הדלת, תהיה תחלת עשייתן לקובען בדלת, שאם תחלת עשייתן לכלי, כבר ירדה עליהם טומאה. ושוב אף שקבעם במחובר לקרקע, הרי הם בטומאתם. ודבר הנסמך בהם אינו חוצץ. וע"ש עוד.

מותר לכהנים לטוס מעל בית קברות - תבניות חד פעמי אם צריכות טבילה

ומילתא אגב אורחא, דמותר לכהנים לטוס במטוס מעל בית קברות, כמבואר בחזו"ע (אבילות ב' עמ' נ') ושם הביא מהאג"מ, שאין מקבלים טומאה מדאורייתא אלא שש מיני מתכות המוזכרים בתורה. ומרן זצ"ל סמך על זה לגבי טומאת כהנים שטסים במטוס, שהמטוס עשוי משאר מיני מתכות וממילא אינו מקבל טומאה, והתיר להם לטוס במטוס מעל בית קברות.

ומטעם זה כתבנו להקל בשעת צורך גדול שלא להצריך טבילה לכלים חד פעמיים העשויים מאלומניום או נירוסטא דקים מאד, ונזרקים מיד לאחר השימוש, ואמנם ידוע מ"ש בחזו"ע (שבת ב' עמ' נ"ו) שכלים אלה צריכים טבילה בלי ברכה, דכיון שאנו נוקטים שכלי חד פעמי נחשב לכלי גמור, ונוטלים בהם ידים, ומקדשים ומבדילין בכוסות חד פעמי, לפיכך צריכים טבילה. ובשו"ת יהודה יעלה אסאד (חיו"ד סי' רטז) כתב, שגם כלי שאינו מקבל טומאה ממש לעניין טבילת כלי סעודה חדשים הנקחים מגוי, שטבילתן היא כדי שיצאו מרשות טומאת הגוי לקדושת ישראל, צריכים טבילה בלי ברכה. וכתב ע"ז, וכן נ"ל נכון.

והנה בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ג סי' כג) כתב שכלים חד פעמיים א"צ טבילה. הגם שדעתו שאפשר לקדש בכוס חד פעמי. [וע"ש בסי' כ"ב מ"ש בכלל לגבי חיוב טבילה בכלי אלומניום]. וגם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' עו, ח"ד סי' קיד, ח"ה סי' לב, ח"י סי' כג) כתב, שאינם צריכים טבילה, ושנראה ג"כ שאינם מקבלים טומאה. [והביא מדברי הרמב"ם (הל' כלים פ"ה ה"ז) שקרן שמשתמש בה ומשליכה אינה מקבלת טומאה. והטעם דל"ה כלי רק כשנעשה להשתמש בו תדירות, אבל לא כשנעשה להשליכה תיכף. אלא שהוא שנוי במח' האח' אם דין זה תלוי בדיני כלי לגבי קבלת טומאה]. וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב (ח"א א"ח סי' קנב, יו"ד סי' מו) ומטעם שאין על כלים אלו שם כלי לגבי קבלת טומאה כיון דעומדים להזרק, וכמבואר במשנה (כלים פט"ז מ"ה וברא"ש שם) וברמב"ם (כלים שם) דבחושב לאכול מה שבתוכו ולזרקו, טהור, וה"ה שאין עליהם שם כלי לענין טבילת כלים. וכ"כ בקובץ מבית לוי (ח"ה עמ' כד),

ובשו"ת אז נדברו (ח"ז סי' עא). ומה שכשר לקידוש הוא משום דסו"ס הוא כלי המחזיק בו רביעית יין.

אמנם בשו"ת משנה"ל (ח"ז סי' קיא) השיב ע"ד המנחת יצחק כיעו"ש. וכ"כ עוד בחט"ז (סי' כ, וסי' קלא) דמה בכך שמשתמשין בו רק חד פעמי, דאטו דכמה פעמים השתמשות כתיב בתורה, כלי סעודה כתיב, וכל שהוא כלי חייב בטבילה, ובשלמא אילו לא הי' ראוי רק להשתמש פעם אחת, היה מקום לדון בזה, אבל כלים אלו הם ראוים לשימוש כמה פעמים, וכמה אנשים באמת משתמשין בו כמה פעמים, ובודאי שחייבין בטבילה כשאר כלים. ומאן ספון להתיר איסור דאור' בכלי אלומיניום שלא לטבול מכח איזה סברות. עכ"ד. והעיד שכך הסכים לדבריו הגרי"ש אלישיב בפשיטות שכלים אלו חייבים בטבילה. רק שלא יברך על הטבילה.

ומ"מ הקונה קופסאות שימורים כשרים או בקבוקי בירה מגוי, אינו חייב לערות המאכל או המשקה מיד לכלי אחר מאחר והצנצנת לא הטבילוה, דהוי שב ואל תעשה, ואינו נחשב כשימוש לכתחלה בלא טבילה. כמ"ש מהרי"ל דיסקין (קו"א אות קלו), וע"ע בשו"ת משנה"ל (ח"ד סי' קז) שהתיר מטעם דאיסורא לא ניח"ל למקני, ואין דעתו לקנות הקופסא והקנקן. והובא ביבי"א (ח"ז יו"ד סי' ט) בתו"ד.

וע' באול"צ (ח"א סי' כד), שצנצנות של קפה נמס וכי"ב שקונים מבתי חרושת של גויים, במקומות שלאחר השימוש בתי החרושת אינם מקבלים את הצנצנות בחזרה, ונועדו לשימוש חד פעמי, אינם צריכים טבילה. ואפי' אם בדעתו להשתמש בצנצנת לאחר שיסיים להשתמש בתוכנה, כיון דבשעת הייצור אינו נחשב לכלי, ורק בשעה שחושב הישראל הקונהו להשתמש בו ולעשותו כלי, רק אז חל עליו שם כלי, והרי הוא ברשות הישראל כבר, וברשותו נוצר כלי, בכה"ג לא בעי טבילה, ובפרט בכלי זכוכית שחיוב טבילתן דרבנן, וכמ"ש הרמב"ם (פ"א מכלים ה"ה) דיש להקל. ע"כ].

ויש מי שכתב ששמע בשם הגרי"ש אלישיב, שיש עצה לזה, שיעקם דופן אחת של התבנית, באופן שאינה ראויה לשימוש, דהוי כמו סתירת הכלי, ואחרי כן כשמיישר את הדופן, נחשב שבנה את הכלי מחדש. ושמועה זה אינה מוכרחת כ"כ, שהרי מעיקרא אין כאן סתירה גמורה, שהרי בקל אפשר ליישר בחזרה ויהא ראוי לשימוש בחזרה. וגם צ"ע אם הדבר תלוי שיהיה לו ד' דפנות, ולא יצא מכלל שימוש, שיש עוגות שאפשר לאפות אותם גם באופן כזה.

ובחזו"ע שם בנה יסודו עפ"ד אח' רבים שיש תורת כלי גם על שימוש חד פעמי, וא"כ כלים אלו יש עליהם תורת כלי. וסיים שבשו"ת יהודה יעלה אסאד (חיו"ד סי' רטז) כתב, שאף במקום שאין הכלי מקבל טומאה ממש, לענין טבילת כלי סעודה חדשים הנקחים מגוי, שטבילתן היא כדי שיצאו מרשות טומאת הגוי לקדושת ישראל, צריכים טבילה בלי ברכה. וכתב ע"ז, וכן נ"ל נכון. ע"כ. ומ"מ למעשה כשקשה לו ללכת לטובלם, בפרט כשהזמן דחוק בער"ש וצריכים כעת לאפות, אפשר שיוכל לסמוך על הסברא הנ"ל.

והנה באמת במשך שנים היו כמה מהבדצי"ם משווקים תבניות מהארץ בהכשר, וכך יכלו המוני בית ישראל להשתמש בתבניות חד פעמיות בלי לטרוח ולהטבילם, אמנם בזמן האחרון החלו כמה בדצי"ם לשווק תבניות מחו"ל ואינם מטבילים אותם, כי סומכים על מ"ש במנחת יצחק שאין לזה חשיבות כלי, ולא די בכך שיהיה כשר לנטילה ולקידוש, אלא בעינן שיהיה לזה שם חשיבות של כלי. ורא"ם מהרמב"ם לגבי קרן. ואמנם בחזו"ע מיאן בסברא זו, אך י"ל דגם לדעתו כ"ז לכתחלה לבדצי"ם השונים שינהגו כן, אבל היכא שהדבר קשה מאד לביצוע, וכמעט בלתי אפשרי, יתכן שגם מרן זצ"ל יסמוך להקל בשעת צורך גדול והיכא דא"א בענין אחר. בצירוף סברת האג"מ הנ"ל. והכא נמי נימא כאן שהכלי הזה שעשוי מאלומיניום גם אם נחייב אותו בטבילה אינו חייב אלא מדרבנן.

זאת ועוד נצרף את מחלוקת הפוס' אם כלי חד פעמי נחשב לכלי, דשמא כדעת המנח"י וסיעתו דכלי חד פעמי אינו חשוב כלי כלל, ואף שאנו נוקטים דהוי כלי גמור לעניין קידוש ונט"י,

ו. המבקר במירון, או בשאר קברות צדיקים שלא נמצאים בתוך בתי קברות, אינו מברך ברכת אשר יצר אתכם בדין וכו', אפילו לא היה שם שלושים יום.[ו]

מ"מ הכא שכל הנידון אינו אלא בדרבנן, שמא יהיה ניתן לצרף שיטת הפוסקים דכלי חד פעמי אינו נחשב לכלי וממילא אינו מקבל טומאה כלל.

ואף אם נאמר שכלי חד פעמי רגיל נחשב לכלי, רב פעמי, ומחמת שהוא זול זורקים אותו, אפשר לומר דבתבניות חד פעמיות שלאחר בישול בהם אינן ראויות לשום שימוש, ואין אפשרות לנקותם ולשפשפם כי מיד התבנית מתעוותת עד שאין שייך להשתמש בה, א"כ כאן הוי כלי גרוע יותר מכלי חד פעמי.

וגם הגד הוגד לנו מפי עד נאמן, שבזמנו שאלו את מרן זצ"ל האם יהיה ניתן להקל בזה במקום צורך גדול, ומרן השיב דאיה"נ יהיה ניתן להקל בזה.

ומכל הסברות הנ"ל ומכיון שיש צורך גדול להקל להמוני עמך ישראל, היכא דא"א בענין אחר והוא צורך גדול, יהיה ניתן להקל בזה, ורק הבדצי"ם למיניהם מן הראוי שיעמדו על כך בעת מתן ההכשר למכור את המפעלים של ייצור התבניות בשותפות ליהודי, כך שיהיו פטורים לכ"ע מטבילה.

אם קומקום חשמלי צריך טבילה

ומילתא אגב אורחא, דהנה בספר הליכות עולם ח"ז צידד להקל בכלי חשמלי כגון קומקום, לפוטרו מטבילה כשחושש שיתקלקל. והביא שם מהגרש"ז אויערבאך במנחה שלמה ח"ב (סי' ס"ו אות ד') שמסכים לדברי החלקת יעקב שא"צ להטביל קומקום חשמלי, כיון שנחשב ככלי שמחובר לקרקע שהרי שימושו ע"י חיבורו לקרקע בחשמל.

והקשו על זה הלומדים, שהרי במנח"ש רק צירף סברא זו באופן שפירק את הכלי וחיברו ע"י אומן, אבל בלא זה לא סמך להתיר. אולם המעיין היטב בדבריו יראה שבתחלה הביא את דברי החלקת יעקב ואת דחיית הרב מחזה אליהו, דהחלקת יעקב התיר להשתמש בכלי זה בלא טבילה דדמי לכף חשמלי שמכניסים לקדירה לבשל. וע"ז דחה המחזה אליהו, שאין להקל בקומקום, דלא דמי להיתר של החלקת יעקב בכף חשמלית, שאין לה שום שימוש אחר בלא החיבור לחשמל. משא"כ בקומקום שיש לו עוד שימושים אחרים, שמחזיק בתוכו מים לאחר שרתחו. ופעמים שממלאים בו קדירות וכדו'. וע"ז כתב בהליכו"ע שזה אינו, שהרי עיקר שימושו של הקומקום הוא רק ע"י החיבור לחשמל, ושאר השימושים הנעשים בו הם נלוים לזה, והראיה, שאם הקומקום יתקלקל, לא ישאירו אותו להשתמש בו לשאר שימושים. ולזה הביא את דעת המנחת שלמה לראיה, שסברת החלקת יעקב איירי גם בקומקום ולא רק בכף חשמלית. וע"ש בהליכו"ע שלא כתב וכ"פ וכו', אלא רק העתיק את סברתו דעיקר שימושו של הכלי וכו', ואף שהמנח"ש לא ניח"ל להקל בלא צירוף פירוק הכלי, מ"מ בהליכו"ע סבר דאפשר לסמוך על סברא זו לבד. וכן משמע מהמחזה אליהו שמסכים עם עיקר הסברא שכלי חשמל חשיב כמחובר לקרקע, בזה ששימושו ע"י חשמל. אלא שחלק על הדימוי מכף חשמלית לקומקום. ובאמת שאף בהליכו"ע לא רצה לסמוך להקל על שיטת החלקת יעקב, ולכן כתב שיש להקנות את הכלי לגוי, אך בשעת הצורך אפשר לסמוך על הסברא הנ"ל.

אמאי אין נוהגין לברך ברכת "אשר יצר אתכם בדין" בקברי צדיקים

ו) **הנה** יש לדון אם יש לברך ברכת אשר יצר אתכם בדין על קברי הצדיקים, ובאמת שרבים אינם נוהגים לברך ברכה זו על קברות צדיקים, וגם כשיש שם ב' קברות ולא רק קבר

אחד. ולא שמענו שנוהגים לברך גם גדולי ישראל. ויתכן לומר בזה כמה סברות: א. שמא הברכה נתקנה דוקא על מקום שמיוחד לבית קברות, משא"כ קברות הצדיקים בפ"ע.

ב. ועוד יש לומר, שקברות הצדיקים שאני, שאין ראוי לומר להם כדבר איש אל רעהו אשר יצר אותם בדין, והמית אותם בדין.

ג. וכ"ש בקברי צדיקים שקבורים בתוך מערה, והציון אינו על הקבר ממש, שבזה מסתבר שאין לברך שם. ובפרט לפי מ"ש בשו"ת פרי הארץ (ח"א או"ח סי' ז) בשם הגאון מהריט"ץ, שברכת אשר יצר אתכם בדין צריך לברך במקום הקברות ממש, ולא ממרחק. [ועיין בזה בציץ אליעזר ח"ז סימן מט פ"ט אות ו]. גם בשו"ת פלא יועץ (ס"ס יז) בתשובת מהר"ם פירירה כתב, שנראה שאין לברך ממקום רחוק שרואה את בית הקברות, ואפי' אם תמצא לומר דלא קי"ל כהרב פרי הארץ, שכל שאינו על הקברות ממש אינו מברך, עכ"פ בעינן שיהיה סמוך ממש לקברות וכו'. ע"ש. וכ"נ בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סי' לז). ודלא כמ"ש בערוה"ש (סי' רכד ס"ח), שאף הרואה את בית הקברות מרחוק, וכגון שהוא נוסע במכונית ובתוך כדי נסיעתו רואה בית קברות של ישראל, מברך ברכה זו. וכ"כ בשו"ת שארית שמחה (סי' ה).

ובשו"ת באר משה (חלק ב סי' יג) השיג על זה, שלשון התוספתא (ברכות פ"ו) ההולך בבית הקברות מברך אשר יצר וכו', ובכלבו (סי' פז) אי', העובר בין קברי ישראל אומר בא"י אשר יצר וכו'. ע"כ. והובא בחזו"ע אבילות (ח"א עמ' תנ"ב). ועיין בילקו"י פסח כרך א' (עמ' קצה).

וראיתי לחכ"א (תשוה"נ ח"ד סי' נו) שתמה על מנהג ישראל בנסיעתם לקברי צדיקים כמו במירון שקבורים שם רשב"י ובנו, שמאי והלל, וכן בקבר ריו"ח הסנדלר, וקבר שמעון הצדיק, ולא שמענו שמברכים הברכה שנתקנה כשרואה מתי ישראל. וכתב לחדש שאם כבר עברו הרבה שנים שנשארו רק עצמות, לא תיקנו ברכה. שנוסח הברכה כאילו פונה למתים, שאומר "אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם וכלכל אתכם", וכשאין הגוף קיים, לא תיקנו בזה הברכה. ע"כ. אולם א"א לחדש סברא כזו בלי ראיה מהקדמונים. ולכן גם בבית קברות ישן, שאין שם מתים חדשים כלל רק מזמן קדום, יש לברך הברכה שתיקנו רז"ל על ראיית הקברות כל שלושים יום שלא היה בביה"ק.

ויש שהעירו לגבי מירון, שאומרים שכל הר מירון מלא בקברות, דא"כ יצטרך לברך על ההר עצמו, אלא שלא ניכר שם קברות בבירור, ולא שייך ברכה על כגון זה.

אם חבירו כבר בירך אשר יצר, לא יחזור לברך כדי להוציא את חבירו ידי חובה

ודע, דמי שאינו יודע לברך את ברכת אשר יצר אתכם בדין וכו', יכול לבקש מחבירו שיברך בשבילו, ויכוין להוציאו י"ח מדין שומע כעונה. אבל אם חבירו כבר בירך, אינו יכול לחזור ולברך כדי להוציא את חבירו י"ח, דבברכות השבח לא אמרינן "אע"פ שיצא מוציא", וברכת אשר יצר אתכם בדין הרי היא ברכת השבח. כמו שהעלה בשו"ת יבי"א חלק ט' (חלק או"ח סי' ג' אות ב') והביא מ"ש המאירי (ראש השנה כט.), שאע"פ שבברכת המצות קי"ל שאע"פ שיצא מוציא אחרים ידי חובתם, מ"מ ברכות שבח והודאה, וכן ברכות תפלה שכולן הודאה וריצוי הן, אע"פ שהן חובה, אין אדם מוציא את חבירו מהן. ופירשו בתלמוד מערב, בדין הוא שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו. ומקצת גאונים הורו, שמי שהתפלל וחוזר ומתפלל להוציא אחרים ידי חובתם, ומצא צבור שהשלימו פסוקי דזמרה ולא בירכו ישתבח, הואיל והוא מתפלל בשבילם מברך אף ברכת ישתבח. שהרי חובה היא על הצבור, והוא נעשה ערב להם, שכל ישראל ערבין זה לזה. ומברכה אע"פ שלא היה שם בשעה שאמרו פסוקי דזמרה. ויש חולקים בזו. ואני נוטה לדעת החולקים. ע"כ. נמצא שדעת המאירי היא לחלק בין ברכת המצוה לברכת השבח וההודאה. ולפ"ז בנ"ד שהיא ברכת שבח והודאה להשי"ת, מי שיצא ידי חובת ברכת הלבנה, אינו מוציא אחרים ידי חובתם. אולם בחידושי הריטב"א (ר"ה כט.) מבואר, שגם בברכות השבח אמרינן אע"פ שיצא מוציא. ע"ש. ונראה

דסב"ל. ואם יצא ידי חובת ברכת השבח, אינו מוציא אחרים ידי חובתם.

ומכאן יש להעיר על מ"ש מחבר אחד, דברכות ההודאה על ראיה ושמיעה על דברים שמעוררים שמחה או ח"ו צער, וכן ברכות ההודאה שנתקנו על מאורעות הבאים על אדם, אסור לאדם שלא התחייב בהן לברך אותן אפי' כדי להוציא י"ח את חבירו שהתחייב בהן, אבל ברכות השבח שנתקנו על ראיה ושמיעה של דברים שניכרת בהן גדולת ה', וכן ברכות ההודאה שנתקנו על ראיה של דברים שמזכירים את חסדי ה', רשאי גם מי שבירך אותן לחזור ולברך אותן כדי להוציא י"ח את חבירו שאינו יודע לברך, בתנאי שחבירו ישמע את כל הברכה ויתכוין לצאת י"ח. [ספר ברכת ה' חלק ד' עמ' סו] ושם במקורות ביאר, שהוא כדין אע"פ שיצא מוציא, וכמבואר בראש השנה (כט.). ע"ש.

אולם להאמור הרי שבמאירי (ר"ה כט.) הדברים מפורשים להדיא בלא שום חילוק, דבברכות שבח לא אמרינן שומע כעונה, ואין אדם יכול להוציא י"ח את חבירו, וכ"ש דלא אמרינן בהו אע"פ שיצא מוציא. והסברא בזה, דבברכת המצוות איכא דין ערבות אחר שהכל חייבים בהן, כמו לולב ושופר וכדומה, אבל בברכת הנהנין וברכת השבח רק מי שבא לידו דבר זה הוא מתחייב לברך. ולכן אין כאן ערבות, וכיון שיצא י"ח אינו יכול לחזור לברך להוציא אחר י"ח. ואע"פ שהריטב"א כתב שגם בברכות שבח והודאה אמרינן אע"פ שיצא מוציא, מ"מ הא קי"ל דסב"ל, ואיך אפשר שלא נחוש לסברת המאירי.

ויש שהעירו דלכאורה כיון שמצינו להריטב"א דפליג על זה, ולכאורה בצירוף הסוברים דבברכות השבח לא אמרינן סב"ל נימא דשפיר יכול לברך להוציא י"ח אחרים, אף שהוא עצמו כבר יצא י"ח, דאע"פ שיצא מוציא. אולם זה אינו, שכבר האריך בשו"ת יבי"א חלק ח' (חלק או"ח סי' ח') דגם בברכות השבח אמרינן דסב"ל, והביא שם להקת אחרונים שכתבו כן. ואף ס"ס לא מהני בברכות, מחומר איסור ברכה לבטלה. וע"כ יש לחוש לדברי המאירי הנ"ל, ולא להורות לברך במקום שיש ספיקות, כשאין לנו מנהג בזה.

ואחד התלמידים הראני שבברכת ה' ח"א (עמ' קעד) פירש דברי המאירי דאיירי רק לענין ברכות ק"ש שהן דרך שבח ובקשה, וגם הראוני מ"ש לגבי ברכת אשר יצר אתכם בדין. כיעו"ש. אולם תמוה מאד להעמיד אוקימתא בדברי המאירי, ולפסוק בעניני ברכות על פי אוקימתא שמעמידים. ומ"ש המאירי ואמרו בתלמוד המערב "בדין הוא שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו". זה אינו רק בתפלה, אלא כל ברכות השבח וההודאה יש בהם דברי ריצוי כדי לבקש רחמים, וכדרך שמרצים את המלך. וכמו שרמז לזה המאירי בתחלת דבריו. ומעתה תימה גדולה היאך פסק להלכה בלא חשש, שיכולים לברך ברכות השבח אע"פ שיצא. היאך אפשר להיות בטוח שהפירוש הדחוק והאוקימתא שהעמיד, הם הנכונים. ואמנם מחבר הספר הנ"ל כתב לענין אשר יצר דאין הכי נמי לא אמרינן ביה אע"פ שיצא מוציא, ומטעמא אחרינא, [ראה בברכת ה' ח"א (עמ' קסח הערה 6 ד"ה ולענין) ובחלק ד (עמ' סה סט"ו). ע"ש]. אבל בשאר ברכות השבח לדעתו אמרינן אע"פ שיצא מוציא, אולם להאמור זה אינו. ואיני יודע היאך לא חשש לדברי המאירי בעניני ברכה לבטלה. ומה שרצה לפרש דהמאירי איירי רק בברכות ק"ש, זה בודאי אינו, שהרי לשון המאירי "ברכות שבח והודאה, וכן ברכות תפלה כולן הודאה וריצוי הן" הרי להדיא כתב ברכות שבח והודאה וכו', וכללא כייל בזה. ודו"ק.

ויש שהעירו עוד, דלכאורה המאירי הוי סברא יחידאה בזה, שהרי ביבי"א שם הביא שכדעת הריטב"א כן מבואר בהגהות אשר"י, שהיה מן הראשונים. וכבר נתבאר במאור ישראל ח"ב (עמ' כד) דלא חיישינן לסב"ל בסברא יחידאה. ומבואר שם שאפי' בדברי הראשונים אמרינן הכי. ושמעתי יישוב לזה, כי הנה מדברי החולקים על הוראת מקצת גאונים שהביא המאירי, מוכח שגם הם סוברים דבברכות השבח לא אמרינן אע"פ שיצא מוציא, דהא ס"ל שאם כבר יצא הש"צ י"ח, אינו רשאי להוציא את הצבור בברכת ישתבח,

ז. מותר לקרוא תהלים בסמוך לקבר, כשעושה כן לזכרו ועילוי נשמתו של הנפטר, ולעורר רחמי שמים בזכות הצדיק. וכל שכן שמותר לקרוא תהלים ליד קברות צדיקים. ואמנם אין להתפלל תפלות שחרית מנחה וערבית בבית קברות, וגם לא ליד קברות צדיקים, כגון קבר מרן הבית יוסף וקבר האר"י ז"ל. אולם בקבר הרשב"י ובמערת המכפלה מתפללין, מפני שהקבר עצמו עמוק הרבה, ואינו בסמוך למצבה הנראית. ז)

שהיא ברכת השבח. ובזה אתי שפיר מה שסמך המאירי חידושו להוראת מקצת הגאונים וכו', משום דהוי דבר הלמד מענינו, שדעת החולקים כדעתו בעיקר הדין. נמצא שאין המאירי יחיד בדבר. ונראה שזו היתה ג"כ כוונת מרן זיע"א, דאם לא כן לצורך מה העתיק כל דברי המאירי הנז', אלא שקיצר במה שכתב: שדעת המאירי לחלק וכו', ולא הוסיף שכ"ד כמה ראשונים הנזכרים בדברי המאירי.

ועיין בפמ"ג (סי' רכה א"א סק"א) דמשמע לכאורה דנקט מדנפשיה כדעת המאירי הנ"ל. אלא שאין זה מוכרח, דיתכן שהפמ"ג איירי רק לענין ברכת שהחיינו, שבה אמרו דהוי רשות, (וכמש"כ המגן אברהם סי' רכג סק"ג, וסי' רכה סק"ו). וכנראה מרן אאמו"ר הרגיש בזה, וכשהביאו ביבי"א ח"ט, הביאו בשם הדברי מלכיאל שהבין אחרת בדבריו. ומ"מ אכתי דברי הפמ"ג סתראי נינהו, דמשמע שאם עתה צריך לברך שהחיינו, יכול להוציא את חבירו, ואילו לעיל (בא"א סי' ח סק"ט) כתב, דאינו מוציא, וכ"כ המשנ"ב (סי' ח ס"ק יד) בשמו. ע"ש. וגם מה שנסמך הפמ"ג שם מדברי הרמב"ם (פי"א מהלכות ברכות ה"י) יש לדחות. ע"ש. וצ"ע.

בקבר הרשב"י ובמערת המכפלה מתפללין, מפני שהקבר עצמו עמוק הרבה

ז) **הנה** לענין תפלה ליד קבר צדיק, לא מיבעיא בקבר צדיק הנמצא בבית קברות, כמו בקברי מרן הב"י והאר"י ז"ל שאין להתפלל שם, אלא אף בקבר צדיק הנמצא לבדו, אין להתפלל שם. אולם היכא שקורא תהלים וכדו' ליד הקבר לעילוי נשמתו וזכותו של הנפטר, בזה שרי וליכא ביה איסורא דלועג לרש, כיון שהוא לזכותו של הנפטר. וכמ"ש כן בנימוקי יוסף בשם הרמ"ה, הובא בב"י (יו"ד סי' שמד). וכ"ה בש"ע (שם סעיף יז) שמותר לומר פסוקים ודרשה לכבוד המת בתוך ד' אמות, או בבית הקברות. ע"כ. וכתב מרן החיד"א בברכ"י (יו"ד סי' שמד סק"ז), שהמנהג ברוב תפוצות ישראל ללמוד על הקבר למנוחתו של הנפטר, ושכן כתב הרדב"ז בתשובה (חלק א' סי' רכד) שלדרוש לכבודו של המת מותר. משא"כ לענין תפלה ליד הקבר לפי המבואר בש"ע (יו"ד סי' שסז סעיף ג') אין להתפלל בבית הקברות. שהתפלה הרי אינה לכבודו של המת, וממילא לא נוכל להתיר משום כבודו של המת.

ואמנם המהרש"ל כתב דה"ה קדיש שצריך להרחיק ד' אמות מהקבר. והביאו הדרישה. וכן כתבו הב"ח והש"ך. ובספר מועדי הגר"ח (עמו' פא) כתב שאין לקרוא תהלים ליד קברות הצדיקים. אך בחכמת אדם (הל' אבילות כלל קנ"ה ס"ק ט"ו), ובדעת קדושים (סי' י"ז סק"ד), התירו 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). והמנהג כדעת הרדב"ז והחיד"א. וע"ע בשו"ת מנחת אלעזר ח"א (סי' סח), ובכה"ח (סי' תקפא אות צא), ובשו"ת יבי"א חלק ד' (חלק יו"ד סי' כט אות ד'). ע"ש.

ואמנם בתפלה במירון ליד קבר רשב"י, וכדומה, אפשר להקל משום שבזמן הזה כל הקברות מעמיקים אותם עשרה טפחים, דאז הוי כרשות בפני עצמה. וכ"כ הנצי"ב בהעמק שאלה על השאלתות (פר' חיי שרה שאילתא יד), דמש"ה נהגו גבן לומר קדיש ודברי תורה סמוך לקבר משום דנהגו להעמיק הקבר יותר מי' טפחים. והמת עצמו

עד שלא נקבר אם היה מונח למעלה או למטה מעשרה טפחים דהוי שרי, כ"ש כשנקבר והוא טמון ומכוסה. ע"ש.

גם בשו"ת זקן אהרן חלק ב' (סי' פה) כתב, דבאמת עומק של י' טפחים חולק רשות לעצמו, כמבואר גבי שבת, דחריץ עמוק עשרה הוי רשות היחיד. ואפי' בקבר שאינו עמוק כל כך נמי שרי, כמו בחזקיהו שהושיבו ישיבה על קברו, אע"ג דבזמן הש"ס לא היו מעמיקים י' טפחים בקבר. דכל דבר שעושים לכבודו של המת ולזכותו, לא שייך לועג לרש. דאיסור זה הוי הטעם משום דהוי כבזיון למת, ולועג ממנו, ובכל דבר שעושים לכבודו לא שייך בזיון. וכיו"ב כתב המרדכי (מגילה כט) דשרי ליקח מעפר ועשבי בית הקברות לצורך רפואה, דאע"ג דשלא לצורך רפואה אסור משום כבוד המת, דכיון שעיקר האיסור משום כבוד המת, אם לוקח לצורך רפואה אין זה דרך בזיון. וע"ש שסיים, ופוק חזי מאי עמא דבר שמנהג פשוט בכל תפוצות ישראל לדרוש וללמוד בפני המת ועל קברו, לכבודו ולזכותו, וכמה תפלות נתייסדו וכו'. ע"ש.

גם בשו"ת מנחת אלעזר ממונקאטש חלק ג' (סי' נג) כתב אודות מה שנהגו להתפלל בקבר רחל, וקבעו שם ארון קודש וס"ת וכו', דבודאי נתייסד המנהג על פי קדושי עליון אשר בעיה"ק ירושלים, והרי אמרו ביורה דעה (סי' שסג הנ"ל) דלא יקרא ויתפלל תוך ד' אמות של קבר, והביא מ"ש המהריט"ץ (בחידושיו לאיזהו נשך) דמה שאסור לקרות בתורה ולהתפלל תוך ד' אמות של קבר, לא שייך דין זה בקבר קטן או של אשה, שהרי גם בחייהם אינם חייבים במצות.

ואמנם בצל"ח (ברכות ג. יח.) השיג על המהריט"ץ בזה, אך ע"ש במהריט"ץ שלא החליט הדבר להיתר, דשמא בגלגול הקודם היה איש גדול וכו'. אלא דמשום הא לא איריא, כי הנסתרות לה' אלהינו מה שהיה בגלגול הקודם, ואין לפנינו רק הנגלות מה שהיה המת הנקבר הלז. ובישועות יעקב (סי' עא סק"ו) כתב ליישב מה שהקשה הצל"ח, כיעו"ש.

ובאמת דממה שאמרו הושיבו ישיבה על קברו ליכא ראיה, שכבר כתבו התוס' שם (ב"ק טז:) דלא על קברו ממש אלא ברחוק ארבע אמות. ועכ"פ בקברי האבות והאמהות שלפני הדיבור, לא שייך איסור לועג לרש. ועיין תוס' ב"ב נח. ד"ה מציין מערתא. וכן נהגו מזה שנים להתפלל בקבר הרשב"י. ויש להוסיף, כיון דביהמ"ד הוא למעלה, והמערה למטה. ע"ש. וראה עוד במ"ש במנחת אלעזר שם.

ואמנם בקובץ מקבציאל (גליון ט' עמ' לט) מבואר דעל פי הסוד ליכא נפ"מ אם העמיקו הקבר י' טפחים. וע"ע בנ"ד בשו"ת ויברך דוד חלק ב' (בקונטרס נחמת שרה סי' ג'), **ובשו"ת** ישועת משה חלק ב' (סי' פג אות ג'), **ובשו"ת** וישב הים חלק א (סי' יז). ע"ש.

ועכ"פ מה שנהגו להתפלל בקבר הרשב"י ובמערת המכפלה, הוא משום שאין זו המצבה על הקבר ממש, אלא ציון על מקום הקבורה במערה.

וז"ל ספר מסעות ארץ ישראל (משנת רפג): ושם ראיתי מערת רבי שמעון בן יוחאי ובנו, והיא סגורה אין מקום להכנס בה, ולמעלה על המערה שני ציונים יפים, זה כנגד זה וכו'. ע"כ. גם בספר עמק המלך כתב: שנהגו לילך למירון, ששם קבור רשב"י וכו', ועל כל אחד בנוי כמו מגדל גבוה, והתנא הוא קבור מבפנים, והמגדל מקיפו מכל צד וכו'. ע"כ. **ובספר** אהבת ציון (משנת תקכה) כתב, ואמרו לי שיש מערה תחת החצר וההיכל, ופתח המערה מן המערב, רבי אלעזר קבור מיד אצל הפתח וכו' ואמר לי רבי יעקב מנקר, שפעם אחת נפתחה הרצפה של ההיכל, וראה שיש מערה חלולה תחתיה, וההיכל מבפנים מצוייר ומכוייר ומפואר מאד. ע"כ.

ומרן החיד"א כתב בספרו שם הגדולים (מערכת גדולים אות א [קצט]) **רבינו** אליעזר בר נתן), כי כמה שנים הייתי תמיה על מנהג ישראל שמתפללין בזיהאר"ה אצל קברות הצדיקים, והרי אין לקרות ק"ש או להתפלל תוך ד"א של מת, או בבית הקברות, כמ"ש באורח חיים סימן ע"א. ולהרמב"ם לא יצא אף בדיעבד. וכיו"ב הייתי

ח. הנכנס לקברות צדיקים [שלא בתוך בית הקברות] כמו קבר רבי שמעון בר יוחאי במירון, וקבר יונתן בן עוזיאל בעמוקה, וקבר רבי מאיר בעל הנס בטבריה, וקבר שמעון הצדיק, וכדומה, אין צריך ליטול ידיו בצאתו משם. ח)

ט. נהגו בכל תפוצות ישראל להדליק מדורות בליל ל"ג בעומר לכבודו של התנא רבי שמעון בר יוחאי. ויש למנהג זה סימוכין דקשוט. ויש נוהגים להרבות בנרות בל"ג בעומר בבתי כנסיות. ט)

תמיה על מ"ש בס' עמק המלך, דאעא"ה השלים מנין. וכן על מעשה שעשה רבינו האר"י ז"ל בבהכ"נ וכיוצא, עד שמצאתי בס' חסידים (תתשכ"ט) שכתב, רבינו הקדוש היה נראה בבגדי חמודות שהיה לובש בשבת, ולא בתכריכין, ופוטר ב"ב מקידוש, כי הצדיקים נקראים חיים, ולא כשאר מתים שהם חפשים מן המצות. עכ"ד. ובזה תנוח דעתנו בכל החקירות הנז'. ובזה אפשר לפרש מאי דאמרינן בפ' במה מדליקין, א"ר יוחנן מאי דכתיב במתים חפשי, כיון שמת אדם נעשה חפשי מה"ת ומן המצות. וראה בפתח עינים על העין יעקב במאמר זה שם. ע"כ. אולם ראה לעיל הערה ה', מ"ש בענין כהנים שאסור להם להיטמאות לקברי צדיקים, ודון מינה לנ"ד.

אין צריך ליטול ידים כשיוצאים מקבר רשב"י במירון

ח) **הנה** המרדכי בפרק ח' דברכות כתב, דההולך בין המתים צריך ליטול ידיו. וכן ההולך בבית הקברות, וכמ"ש בתשובת מהרי"ל (סי' כג), הובאו דבריו במג"א (סק"כ), ובחיי אדם, ובש"ע הגר"ז, ובקצור ש"ע, ובכה"ח (אות עו). ולכן היוצא מבית הקברות, והחוזר מהלוייה, צריך ליטול ידיו. וכמבואר בש"ע (או"ח סי' ד' סעיף יח) לגבי ההולך בין המתים.

וכתב בספר אשכבתא דרבי (אות סב) דאף שקי"ל קברי צדיקים מטמאין, מ"מ זה לענין טומאה וטהרה בזמן שהבית היה קיים, אבל לענין רוח רעה אין לחוש בקברי צדיקים. וכן המנהג בכמה מקומות שאין נוטלין ידיהם אחר התפלה בקברי הצדיקים. והובא בחיי משה (עמ' כד).

אולם בקברות צדיקים הנמצאים בבית קברות, צריך ליטול ידיו כדין היוצא מביה"ק.

וכתב המהרי"ל הנ"ל, שיש ליטול ידיו קודם שיתפלל על הקברות, ורוחצין שנית בשובו לחצר בית הקברות, שרוחות רעות מלווין החוזרין. וכ"ה במג"א (סק"כ). והעיר בהגהות מהר"ב פרנקל (שבסוף השלחן ערוך) ובהגהות המהרי"ל תמה על זה, וגם בלשון המהרי"ל שהוא מקור הדין משמע רק שירחוץ אח"כ ולא קודם, ולא כפי שכתב במג"א. [ושמא לא הקפיד בזה המהרי"ל אלא מפני שהיה מתפלל. ואף שלא היה מתפלל שמונה עשרה, והרי עיקר הקפידא של הנטילה היא לצורך שמונה עשרה, מ"מ החמיר על עצמו גם כשהיה מתפלל בקריאת מזמורים וכדומה, ליטול ידיו קודם, ולא מצד שהיה הולך לקברות].

טעם הדלקת המדורה

ט) **מנהג** הדלקת המדורה במירון נזכר כבר לפני כ- 530 שנה, במכתב שכתב רבינו עובדיה מברטנורא לאחיו בשנת רמ"ט 'בי"ח באייר יום סילוקו (של רשב"י), באים מכל הסביבות ומדליקים אבוקות גדולות, לבד מה שמדליקים עליה נר תמיד'. ומובא בספר מסע מירון (עמ' כו). אך העירו על זה, שבמקור האגרת נכתב ביום כ"ח אייר, וכ"ה בספרים מדוייקים, וקאי על פטירת שמואל הנביא, וכ"כ בספר אגרות ארץ ישראל (יערי עמ' 139), וכ"ה בספר רבינו עובדיה מברטנורא הוצאת מוסד הרב קוק. שקברו של שמואל הרמתי הוא עד היום ביד היהודים, ובאים להשתטח שם

בכל שנה בכ"ח אייר, ומדליקין עליו אבוקות מלבד מה שמדליקין עליו נר תמיד. והישמעאלים מנשאים המקום ההוא ויראים לגעת בכל הנקדש לשמו, וכבר היה למקום ההוא כלי כסף ובגדי רקמה וזהב יפים ורבים מאד, אלא שכבר מכרו זקני ירושלים הרעים כל ההקדשות, נכסים וקרקעות לא השאירו שריד. ואומרים שהרבה חולים נתרפאו ועקרות נפקדו בנדר או בנדבה שהתנדבו במקום ההוא או בתפלה שם נענו. ע"כ.

וכמה טעמים נאמרו למנהג ההדלקה:

א. על פי המבואר (במס' ע"ז יא.) שהיו נוהגים שכאשר מלך ישראל נפטר שורפים כל כלי תשמישו, מפני שאסור להדיוט להשתמש בכלי תשמישו של מלך. וכמו שנאמר אצל יאשיהו, בשלום תמות ובמשרפות אבותיך ישרפו עליך. ומאן מלכי רבנן. כמאמר, בי מלכים ימלוכו. ורשב"י היה כמו מלך, ולכן נהגו לשרוף בגדים במדורה של ל"ג בעומר.

ולפ"ז א"ש מה שהקשה השל"ה, בסוגיא שבת ל: גבי דוד המלך שנפטר בשבת, וחכמי ביהמ"ד אמרו לשלמה המלך שיניח עליו ככר או תינוק כדי לטלטלו, ואמאי הוצרכו לזה, והלא דוד היה באותה שעה עם בגדיו, שהרי מת בשעה שעסק בתורה, וא"כ יהיה מותר לטלטלו אגב בגדיו הראויים לאחר. והביאו קושיא זו הט"ז שם (סי' שיא ס"ק ד') והמג"א (ס"ק ט"ז), ותירצו, דשאני בגדי מלך דאסורים לשאר בני אדם, כדתנן שורפים על המלכים, וכמ"ש הרמב"ם בהל' מלכים, ושורפים כל בגדיהם קודם לוייתם, וא"כ לא היו בגדי דוד ראויים לאחר, שגם הם נאסרו בטלטול, שאסור לכל אדם ללובשם.

ויש שהעירו על זה, דאמנם לאחר אסור ללבוש את בגדי המלך, אבל למלך אחר מותר. ודוד המלך השאיר אחריו את שלמה שהיה יכול ללבוש את בגדיו. ולמה יהיו הבגדים מוקצה. ובמחצית השקל תירץ, שהרי ידוע שמלבוש המתוקן לאדם אחד, בקושי ימצא אדם שיהיה הבגדים כמדתו, כי זה ארוך וזה קצר, ולכן שרפו את בגדי המלך.

ובספר תוספת שבת כתב ליישב באופן אחר, שהרי איתא בש"ע (יו"ד סי' שסד): שאדם שנפל מן הגג יש לקבור אותו יחד עם הבגדים, משום חשש שבגדיו ספגו מדם שהנפש יוצאת בו, ודם הנפש זקוק אף הוא לקבורה, ולכן יש לקבור את המת עם בגדיו, וכיון שהגמ' מספרת שפטירתו של דוד המלך היתה ע"י "איפחת דרגא מתותיה" חייבים היו לקבור אותו עם הבגדים, דשמא היה בהם דם, ולכן היו הבגדים מוקצים, ושוב א"א היה לטלטלו ע"י הבגדים. ע"כ.

עוד הקשו על זה, שהרי דוד המלך היה עמו כל ימי מלכותו ס"ת קטן שהיה בחיקו, שבמלך נאמר (פר' שופטים) שצריך ללכת עם ס"ת כל ימי חייו. וראה ברמב"ם (פ"ז דספר תורה ה"ב) וא"כ יכלו לטלטלו אגב הס"ת.

ובשפתי צדיק (פר' שופטים אות כח) כתב דיש לומר דכיון דדוד המלך שמע מהקב"ה שיפטר בשבת קודש, לא החזיק על עצמו הס"ת בש"ק. ע"ש.

ובקו' חסדי אבות מהגאון ר' יצחק יהודה מקוטנא (בסוף ספר יבין דעת על יו"ד סי' ה) מביא שרצו ליישב על פי הרמב"ם שכתב דבלילה לא היה המלך מחזיק את הס"ת, ודלמא מת בלילה. והעירו עליו שבזוה"ק מפורש שמת במנחה בשבת ביה"ש, ולא בלילה. ע"ש. וגם אם מת בלילה יש לומר שדוד היה נושא עמו את הס"ת גם בלילה, שהרי לא ישן שינת קבע. וביותר תמוה, שהרי לשון הגמ' שבת, ששלמה המלך שלח לחכמי ביהמ"ד ושאל, אבא מוטל בחמה וכו'. ומבואר דהיה אז שמש, ונמצא שלא היה בלילה. ובספר דף על דף שבת שם הביא הקו' הנז', ותירץ, שעל פי הנראה בגמ' כאן, ישב ולמד תורה ושמע הרעש ויצא. א"כ נראה הציור בפשטות שלמד תורה בס"ת שלו. וכנאמר: וקרא בו כל ימי חייו וגו'. וכעת יצא החוצה והשאיר הס"ת, ואז נפל ויצאה נשמתו בטהרה, וא"כ שפיר לא היה הס"ת אצלו אז. [והביא עוד, דמסתמא כשדוד נפל הרימו בתחלה את הספר תורה שעמו שנפל לארץ. ולכן לא היה אפשר לטלטלו אגב הספר תורה והוצרכו לככר או תינוק].

ב. טעם נוסף להדלקת המדורה הוא מפני שביום פטירתו רשב"י גילה לתלמידו את סודות הזוהר, ויום זה התארך, ולא היתה רשות לשמש

י. יש שנהגו בליל ל"ג לעומר שעולים למירון ושם מדליקים חתיכות בגדים חשובים לכבוד הרשב"י זיע"א, ואין לפקפק במנהג זה, דמאחר שהם מתכוונים לשם מצוה, אין כאן חשש בל תשחית. ומי שהקדיש את החליפה שלו לכבוד מדורת ל"ג בעומר, יש לומר שאין בדבריו כלום, ואין צריך לחוש לזה.י)

לשקוע עד שסיים סודותיו, שאז עלתה נשמתו למרום, והיה כל היום הבית מוקף אש ואור גדול, וזכר לזה מדליקין מדורות. כדי להאיר את ליל ל"ג בעומר (בני יששכר חודש אייר מאמר ג אות ו. משמרת שלום סי' לח).

ג. ויש אומרים שכיון של"ג בעומר זה הוד שבהוד, ולכן צריך להרבות באור (טעמי המנהגים אות תרז).

ד. לפי ששבעת השבועות של ספיה"ע הם כנגד שבעה קולות שבתהילים (פרק כט): "הבו לה' בני אלים". השבוע החמישי הוא כנגד "קול ה' חוצב להבות אש", על כן מרבים אור בל"ג בעומר, שהוא השבוע החמישי (טעמי המנהגים אות תרז).

ה. טעם נוסף: זכר למשואות שהיו מעלים להודיע על קידוש החודש, והרומאים הכובשים אסרו לעשות כן, לכן היו המדורות סמל ונס של מרד, ולכן ביום ההילולא של רשב"י, שהיה המורד הגדול נגד הרומאים, תלמידו של ר"ע, שהיה נושא כליו של בר כוכבא, מדליקים מדורות על קברו ובמקומות שונים בארץ, לרמז על חרותינו ופדות נפשנו מכל שלטון זר (זיו המנהגים עמ' קה).

ו. ויש שכתבו שהסיבה להדלקת המדורות הוא על פי מה שאמרו בברכות מג: נוח לו לאדם שיפיל עצמו בכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים. והרי תלמידי ר"ע מתו בגלל שלא נהגו כבוד זה בזה, ורמז לכבשן האש מדליקין מדורות, שידעו שעדיף ליפול בכבשן האש ולא להלבין פני חבירו ברבים. ועיין ברמב"ם פ"ז מהלכות דעות דזה נאמר רק בענינים שבין אדם לחבירו.

ובערוה"ש (סי' תצג ס"ז) כתב שלכן נהגו בבתי כנסיות להרבות בנרות.

ז. מפני שהתורה נמשלה לאש, שנאמר הלא כל דברי כאש, ויסודותיה נמשלו לאש פנימית יותר. [זוהר פקודי רכו].

ח. כי רשב"י הוא אור העולם בתורתו, ונקרא בוצינא קדישא. [שם].

ובספר סיפורי אנשי שם (אות א) הביא מעשה שהיה בלבוב בביהכ"נ הגדול שבעיר, שהשמש הדליק הרבה נרות בליל ל"ג בעומר בביהכ"נ לכבוד רשב"י, ופ"א כאשר בא הגבאי וראה הנרות קצף עליו מאד שמרבה בהוצאות, הרי הרשב"י הוא ככל התנאים, וציוה לכבות את הנרות וכן עשו. ולא עברו ימים והגבאי נחלה ולא הוציא את שנתו.

ובבני ישששכר כתב, שמנהג ישראל להרבות באור ביום ההוא, ובמשמרת שלום (סי' לח) העיד, שאביו היה נוהג להדליק בביהכ"נ י"ז נרות כמנין טו"ב. ועיין בשו"ת שיח יצחק וייס (סי' רל) בשם הדברי חיים מצאנז ועוד, ושהיו מביאים לביהמ"ד כל מנורות של כסף שיש להם להדליק בם נרות להילולא דרשב"י, והודיעו לכל הצריכים לישועה, שיבואו ביום זה ויבקשו מבוקשיהם, ויושעו ב"ה.

וכתב בשו"ת מהרי"ל (החדשות סי' קד) לגבי הנודר בסתם בעת צרה שלא לאכול חוץ לביתו, וכתבו להתיר לו סעודת מצוה, ושואל איזה קרוי סעודת מצוה. והשיב, שסעודת מצוה היא, מילה ופדיון הבן, וסיום מסכת, וכל היכא דנהנה מסעודת ת"ח, והילכך ל"ג בעומר נמי סעודת מצוה הוי.

על זריקת בגדים לאש

י) **הנה** מנהג זה של זריקת בגדים לאש, הוזכר בקדמונים, ויש שעוררו על זה מצד בל תשחית, וראה בחקרי לב (מה"ב יו"ד סי' יא) ובשו"ת שואל ומשיב (מהדורה ה סי' לט). ע"ש.

יא. יש להזהיר כשבאים לחתוך עצים עבור המדורה בל"ג בעומר שלא יעקרו עצי פרי. ואמנם עצי פרי הסמוכים לדירת מגורים, מותר לעוקרם לצורך הרחבת הדירה שהיא דחוקה לבני המשפחה המתגוררים בה, ואין בזה שום חשש סכנה כלל. ומהיות טוב נכון לשכור גוי לעקירת האילנות, ומכל מקום לא הותר לעקור את האילן לצורך הרחבה בעלמא או לנוי ויופי הדירה, ואפילו על ידי גוי. יא)

ובשו"ת תורה לשמה הנ"ל (סי' ת) כתב, שמנהג ישראל שהולכים בליל ל"ג לעומר למירון ושם מדליקים חתיכות בגדים חשובים לכבוד הרשב"י זיע"א, אין לפקפק בו, דמאחר שהם מתכוונים לשם מצוה, אין כאן חשש בל תשחית. וכמו שנוהגים להדליק כמה נרות בביהכ"נ אפי' ביום, ואע"פ שאינו מוסיף אורה, דשרגא בטיהרא מאי אהני. אלא שמדליקים לכבוד ביהכ"נ או לכבוד הצדיקים זיע"א ועושים לשם מצוה. וכ"ש שאין כאן איסור בל תשחית מה"ת אלא מדרבנן (עיין ברמב"ם מלכים פ"ו הנ"ל, שאיסור תורה הוא רק בהשחתת אילנות). ע"כ.

ועיין בשד"ח ח"ו (עמ' 140) שדן בענין שריפת הבגדים בהילולא של ר"מ ורבי שמעון, אם יש בזה משום בל תשחית. ע"ש. ובשו"ת אוריין תליתאי (סי' נב) כתב באורכה לקיים מנהגן של ישראל, ושאין בזה שום פקפוק בשריפת הבגדים. וע"ע בישועות מלכו (בסוה"ס ליקוטי תורה) שהביא טעם למנהג זה, שכמו שאדם וחוה קודם החטא היו ערומים בלי לבוש, ורק לאחר החטא הלבישם הקב"ה בכותנות עור, ומכאן המנהג שהכלה נותנת לחתן טלית של מצוה, להורות שהיא גרמה שיצטרך ללבוש, ומתקנת זאת בטלית של מצוה. כמו כן ברשב"י מצינו שישב במערה בלי לבוש, והיה מדרגתו כמו אדם הראשון קודם החטא. וזה מרמזים בשריפת הבגדים, שהצדיק הזה לא היה צריך מלבוש. ע"כ.

ובקובץ תשובות (ח"ג סי' כה) להגרי"ש אלישיב דן לגבי גניזת ארון קודש, שהחוות יאיר (סי' קסב) כתב שבנתקלקל לגמרי שא"א להשתמש בו עוד, אזלא קדושתייהו. ובזרע אמת (ח"ג סי' יט) הביא סייעתא לדבריו. ולמעשה יש למכור את הקרשים על פי הגבאים והמתפללים, וע"י זה פקע קדושתייהו גם ממשמשי קדושה, ובמחיר שיתקבל יקנו ספרי תהלים לביהכ"נ. ואחרי כן יש לשורפם, ורצוי לשורפם בל"ג בעומר בהדלקת רשב"י, והיה רצוי לאסוף את האפר לגונזם. ע"כ. ועיין בריטב"א (שבת כא) שהיו מדליקים מבלאי בגדי כהונה בשמחת בית השואבה, אף שתשמישי קדושה נגנזים, דמאחר ששמחת בית השואבה מצוה היא, אין לך גניזה כמו שריפתם לצורך מצוה.

הקדיש את החליפה שלו לכבוד מדורת ל"ג בעומר

ומעשה שהיה באחד שהקדיש את החליפה שלו לכבוד מדורת ל"ג בעומר, ושאלו על כך את הגרי"ש אלישיב אם יכול להתחרט, והשיב שיכול, שזה בל תשחית ואין כאן הקדש. כי רשב"י לא צריך את החליפה שלו.

ושוב נשאל לגבי ילדים שהכינו מדורת ל"ג בעומר והניחו שם עץ יקר, ועבר שם אדם אחד ורוצה לקחת את העץ הזה לביתו, האם יכול לקחת. והשיב שכאן זה אחרת, כי זה נחשב שמבזה את כבודו של רבי שמעון שהכינו את העץ לכבודו. (הליכות האיש הנהגות עמ' קסב). ואינו מוכרח להחמיר בזה כ"כ.

לא לחתוך מעצי פרי עבור המדורות

יא) נאמר בתורה: כי תצור אל עיר ימים רבים וגו', לא תשחית את עצה וגו', רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וגו'. ואמרו בגמ' (ב"ק צא:) אמר רב, דיקלא דטען קבא

יב. מותר להשתמש בגזע עץ מאכל של ערלה, עבור הדלקת מדורות ל"ג בעומר, ואין בזה איסור הנאה מערלה. יב)

אסור למקציה וכו'. אמר רבי חנינא לא שכיב שיבחת ברי אלא דקץ תאינתא בלא זמניה. ובספרי (פר' שופטים) אמרו, לא תשחית את עצה, אין לי אלא ברזל, מנין אף למשוך ממנו אמת המים, ת"ל לא תשחית את עצה בכל דבר.

וז"ל הרמב"ם (פ"ו מהלכות מלכים ומלחמות ה"ח): אין קוצצין אילני מאכל שחוץ למדינה ואין מונעין מהם אמת המים כדי שיבשו, שנאמר לא תשחית את עצה. וכל הקוצץ לוקה, ולא במצור בלבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה. ובהלכה ט' שם: אילן סרק מותר לקוץ אותו, ואפי' אינו צריך לו. וכן אילן מאכל שהזקין ואינו עושה אלא דבר מועט שאינו ראוי לטרוח בו, מותר לקוצצו. ע"כ.

ועיין בט"ז (סי' קטז) שתמה, למה השמיטו הטור [והשלחן ערוך] דינים אלה. ועיין במשנה למלך (אסו"מ פרק ז' הלכה ג') דמבואר, דקציצת ענפים שרי, ולד' הבאר שבע שהביא שם שרי רק לצורך מצוה.

ובגמ' שם מבואר, שאם היה מעולה בדמים מותר. יכול אפי' מעולה בדמים תלמוד לומר רק. ופירש רש"י, מעולה בדמים, דמיו יקרים לבנין יותר משבח פירותיו. שמואל אייתי ליה אריסיה תמרי, אכיל טעים בהו טעמא דחמרא, אמר ליה מאי האי, אמר ליה ביני גופני קיימי. אמר ליה מכחשי בחמרא כולי האי, למחר אייתי ליה מקורייהו וכו'. וכ"פ הרמב"ם שם: אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או שדמיו יקרים, ולא אסרה תורה אלא דרך השחתה, וכ"כ הסמ"ג (לאוין רכט), דכל שההנאה מרובה מההשחתה אין בזה איסור בל תשחית.

וכשאין היתר לקוץ אילן של פירות מלבד האיסור שבו, יש בדבר סכנה. כמ"ש בצוואות רבי יהודה החסיד. ועיין למהר"ח פלאג'י בספרו שו"ת חיים ביד (סי' כ"ד ד"ה איברא) שנשאל בענין לכרות עצי מאכל, ובתוך דבריו הזכיר לדברי רבינו יהודה החסיד, שבצוואתו (אות מ"ח) הזהיר שלא לכרות אילן מאכל, וכ"כ עוד בספרו תוכחת חיים (פר' נצבים דף ר"נ אות ה'). שלא יקוץ אילן בשום אופן, ואפי' אילני סרק לא יקוץ. [והיינו לחותכם לגמרי]. והגאון בעל דרכי תשובה ז"ל בספר תשובותיו צבי תפארת (סי' ו') נשאל בענין קציצת אילן מאכל לצורך בנין בית, שרבים מגדולי בתראי התירו בזה.

וראה בד"ז בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א (סי' ע"ו), ובשו"ת יוסף אומץ (סי' ל"ז), ובשו"ת בית שלמה (יו"ד סי' קצ"א), ובדרכי תשובה (יו"ד סי' קט"ז), ובשו"ת יבי"א ח"ה (חלק יו"ד סי' יב), ובשו"ת שבט הלוי ח"ה (חלק יו"ד סי' צה). ובספר שערי הלכה (עמ' רכג), ובספר אור משה (קידושין, סי' א'), ובקובץ תנובות שדה (גליון 15) תשובת הראשל"צ הגרב"צ עוזיאל. ובשו"ת מנחת שלמה ב' (סי' צז ג') ובח"ג (סי' קלב אות יא).

לקחת עץ של ערלה לשריפת ל"ג בעומר

יב) שכבר כתב מרן בש"ע (סי' רצד סעיף ב) שהעלים והלולבים ומי גפנים, מותרים משום ערלה. ע"ש. דאיסור ערלה חל רק על הפירות ולא על שאר חלקי העץ, כמו ענפים, עלים, גזע העץ, הפרחים, וכל מה שאינו פרי. ואף גזע של עץ שיש בו טעם ואפשר למצוץ את הגזע, אין בו איסור ערלה. וכן שנינו במשנה (פ"א דערלה מ"ט): רבי יוסי אומר נוטעין יחור של ערלה ואין נוטעין אגוז של ערלה, מפני שהוא פרי. והיינו, דמותר לנטוע ענף של ערלה, שהעץ של ערלה מותר בהנאה. וכ"ה ברמב"ם (פ"י מהלכות מעשר שני הי"ב), ובתשובת פאר הדור (סי' קכ) דעצי ערלה מותרים בלי ספק, ומה שאמרו תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה, מפני שהוא קשור עם הפרי, והגרעינין אסורין, כמו שאמרו את פריו לרבות את כולם. וכך מפורש בתורת כהנים (ויקרא פרשה

יג. ימי פטירת שאר צדיקים אינם ימי שמחה כיום ל"ג בעומר, אלא הם ימי תענית וצער. ולכן בימי פטירת שאר הצדיקים יש לומר וידוי כרגיל. יג)

ג' אות ג'), ובפרק ראשון דערלה. ועל העצים לא עלה במחשבה לעולם. ובהוצאת מקיצי נרדמים הלשון הוא: ועצי ערלה מותרין בלי ספק, ואיך יאסרו העצים והרי לא נאסר אלא הפרי. ולא נאסר תנור שהסיקו בקליפי ערלה אלא לפי שקליפי הפרי והחרצנים של מה שיש לו חרצנים אסורים וכו'. ע"כ.

ואמנם הכל בו (הלכות ערלה, סי' צב) כתב, שאין פודין פירות נטיעה רק של שנה רביעית, אבל כל ג' שנים ערלים לא יאכל, ואין בו שום היתר אכילה, ואפי' העצים אסורין בהנאה. ע"כ. אך זו שיטה יחידאה, וגם מרן החיד"א בברכ"י (ר"ס רצד) כתב, דצריך לומר דהני עצים שאסר הם הקליפות והגרעינין, דעצים מהאילן מותרים, כמו שנתבאר במשנה ובגמ' בפרק כל שעה, ובפרק חזקת הבתים בתוס' ובנימוקי יוסף, וברמב"ם, וברבינו ירוחם, ושאר פוסקים. ופשוט. ע"כ. וראה בילקו"י הלכות ערלה (פ"ב הערה כז) מה שכתבנו בדעת רבינו ירוחם. ובספר נטע הלולים (עמ' כז) העיר על דברי ספר נטע הארץ (הלכה ו') שהעתיק דברי הכל בו שהענפים אסורים, וזה נגד הראשונים ומרן הש"ע. ונעלם ממנו דברי מרן החיד"א הנז'. וכן העיר בהערות המו"ל בספר הכל בו הנד"מ. וע"ע במאירי פסחים (דף כז.).

ואמנם כ"ז בעץ של אילני מאכל שנשר מן הדקל מאליו, או שקצצם בהיתר, או שנקצצו בידי גוי.

ימי פטירת שאר צדיקים אינם ימי שמחה כל"ג בעומר

יג) **הנה** הנוהגים שלא לומר וידוי ונפילת אפים ביום פקודת השנה (יום הפטירה) של צדיקים ואדמורי"ם, ומביאים ראיה מיום ל"ג לעומר, שאומרים שהוא יום פטירת רשב"י, ואין אומרים בו תחנון, מנהג טעות הוא בידם, ואין להם ע"מ שיסמוכו, שאדרבה יום פטירת הצדיקים הוא יום צרה ותוכחה, ויש שמתענים בו ביום, [וכמבואר בשלחן ערוך סימן תקפ]. ועיין בכה"ח שם (אות כד) שצריך להוסיף בהם בוידוי, גרמנו למיתת הצדיקים.

גם הגאון ממונקטאש בספרו דעת תורה ח"ג (סי' פג) ובנימוקי אורח חיים (ס"ס קלא), קצף ורגז על מנהג זה שהוא מנהג שטות, ושמביא לידי גיחוך, ושאין ראיה מל"ג לעומר. ע"ש. ועוד שאין לך יום במשך כל השנה שלא נפטרו בו מגדולי ישראל ומאורי ישראל, וא"כ ביטלנו לגמרי דין אמירת וידוי ונפילת אפים לעולמי עד, ושאני יום ל"ג לעומר, שהוא יום ההילולא של רשב"י, כמבואר באחרונים. לפיכך אם נזדמן לו לאדם להתפלל במנין כזה שנוהגים שלא לומר וידוי ונפילת אפים ביום פטירת איזה גאון וצדיק ואדמו"ר, ואין בידו למחות בהם, חייב לומר וידוי ונפילת אפים לבדו, ואין בזה לא משום יוהרא ולא משום לא תתגודדו.

ועיין בשו"ת שם אריה (חלק או"ח סי' יד) שהאריך בזה בדברים של טעם שאין להביא ראיה מהילולא דרשב"י. והטעם שעושים הילולא ביום ל"ג לעומר, כי ידוע מה שאמרו בשבת (לג:) שגזרה מלכות הרשעה גזר דין מוות על רבי שמעון בר יוחאי, ונעשה לו נס שנחבא במערה, וניצל מחרב רעה של מלכות הרשעה, ולזכר הנס עשו יום פטירתו שהיתה כדרך כל הארץ שהוא ביום ל"ג לעומר, יום הילולא משתה ושמחה על הנס שעשה לו השי"ת. ומתאספים סביב לקברו, ושם יתנו צדקות ה'. וכמ"ש רש"י ביבמות (קכב.) בשם תשובת הגאונים, דכל הנך ריגלי דאמוראי, היינו יום שנפטר בו אדם גדול, שקובעים אותו לכבודו, ומידי שנה בשנה באותו יום מתקבצים תלמידי חכמים מכל סביבות המקום ההוא, ומושיבים ישיבה על קברו. ע"ש. וכמו שביאר כ"ז בשו"ת יבי"א ח"ג (סי' יא אות ט').

יד. אין אומרים וידוי ותחנונים ביום ל"ג בעומר. וכן במנחה שלפניו אין אומרים וידוי. וכשחל ל"ג בעומר במוצאי שבת אין אומרים צדקתך במנחה של שבת. וחתן שיום חופתו בל"ג בעומר אינו צריך להתענות. ובלאו הכי מנהג הספרדים שאין החתן מתענה ביום החופה. יד)

וכ"ז דלא כמ"ש בספר נפש חיה בזה"ל: ובכלל הרבה פעמים נמנעים באמתלאות שונות מלומר תחנון, ונראה שזהו לאשר הלב נוקף באמירתה, שמא אינה ברעותא ומסירת נפש שאז עונש האמור גדול. ע"כ. **ובשד"ח** ח"ז (מערכת ו אות ב') כתב, שיש לפקפק באמירת הוידוי בכל יום היות שאין שמים לב למה שאומרים מרוב ההרגל, והיה עדיף לומר וידוי רק בימי שני וחמישי. אבל כיון שכן נהגו, ביטל דעתו והורה למעשה לומר וידוי בכל יום. ע"ש. וכן פשט המנהג כיום.

וז"ל מרן אאמו"ר בחזו"ע: וראיתי בשואל ומשיב חמישאה שכתב לתמוה על המנהג בזה, דאדרבה היו מתענים ביום פטירת הצדיקים וכו'. (וכן תמה על ההדלקה שעושים במירון וכו'. וכבר קדמו בזה החתם סופר חלק יו"ד סי' רצג). ועיין בשו"ת מים חיים רפפורט (חלק או"ח ס"ס כב) מ"ש ליישב. והפר"ח (סי' תצג) כתב, שהשמחה ביום ל"ג לעומר על אותם חמשה תלמידים שהעמיד ר"ע, שנשארו חיים וקיימים לפליטה גדולה, והפיצו אור התורה לכל ישראל. ע"ש. ועיין למרן החיד"א בספר מראית העין (בליקוטים ס"ס ז) שכתב, שאמנם בספר פרי עץ חיים כתב שפטירת רשב"י היתה בל"ג לעומר, אך כבר נודע שנפל עירבוב וטעות סופר בנוסחאות כתבי האר"י, והנוסחא האמתית היא מ"ש מהר"ש ויטאל, שהאריך בסוד ימי העומר בשער הכוונות, ולא בא בפיו לומר שיום ל"ג לעומר הוא יום פטירת רשב"י וכו'. ע"ש. ובספרו טוב עין (סי' יח, לסי' תצג) כתב, דאפשר דמה שעושים שמחה בל"ג לעומר משום שר"ע התחיל אז לשנות לרשב"י ור' מאיר ור' יוסי, ויאור להם שהחזיר עטרת התורה ליושנה הילכך עושים שמחה וכו'. ע"ש.

ובשד"ח (מערכת ארץ ישראל אות ו בד"ה ועל פי האמור), כתב, שמה שנהגו לעשות הילולא לרשב"י בל"ג לעומר מפני שנסמך ביום זה, כמ"ש בספר זכר דוד (פרק לח), ושנתגלו סתרי תורה על ידו. ושכן כתבו גאוני טבריא בדורו. ועיין בשו"ת יבי"א ח"ג (חלק או"ח ס"ס יא). ובחידושי דינים של רבני ירושת"ו בסוף ספר חיים וחסד (אות ג). ובספר ויקרא אברהם (דף קכג ע"ג אות ב). **ובשו"ת** ביהמ"ד (סי' ג). (ובספר עורה שחר מערכת ל' אות יג כתב שעל פי המדרש באותו יום התחיל המן לרדת לישראל).

אין אומרים וידוי ותחנונים ביום ל"ג בעומר, ובמנחה שלפניו

יד) **רמ"א** (סי' קלא סעיף ו' וסי' תצג). ובשער הכוונות (בדרוש יד לספירת העומר) כתב, שהעיד הר"ר אברהם הלוי כי בשנה שהלך האריז"ל למירון להשתטח בל"ג בעומר על קברי רשב"י ור"א בנו זי"ע, הלך גם הוא לשם, והיה נוהג לומר בכל יום בברכת תשכון נחם ה', וגם בהיותו שם אמר נחם, ואחר שגמר העמידה אמר לו מוז"ל, כי ראה בהקיץ את רשב"י ע"ה עומד על קברו, ואמר לו אמור אל האיש הזה אברהם הלוי, כי למה אמר נחם ביום שמחתינו, ולכן הוא יהיה בנחמה בקרוב. והביאו המג"א (סי' קלא ס"ק יז).

וכתב בעולת תמיד (סי' קלא ס"ק כג) דבכל אלה המנהג שגם במנחה לפניהם אין נופלים. ואמנם בערוה"ש (סימן קלא סי"ב) כתב, דצריך לומר וידוי במנחה שלפני ל"ג בעומר. וכן דעת המהרי"ל. וכן דייק מדבריו בכה"ח (סימן תצג אות כח) ממה שכתב, בל"ג בעומר "שחרית" אין אומרים תחנון. אולם המנהג כיום שאין אומרים וידוי גם במנחה שלפניו.

וכתב הלבוש (תצג, תרפו ב) דכשחל ל"ג בעומר במוצאי שבת אין אומרים צדקתך במנחה.

ובל"ג בעומר מנהגינו שלא לומר מזמור יענך ה' ומזמור תפלה לדוד, כמו בכל יום שאין אומרים בו תחנון. אבל האשכנזים אומרים למנצח גם ביום שאין בו תחנון. כמבואר בטור וברמ"א (ר"ס קלא). ובעולת תמיד (סי' קלא סק"ו) הביא מ"ש במטה משה [סימן רי] ותיקנו לאמרו בכל יום מפני שיש בו תחנה, ותפלת יענך ה' ביום צרה, וגם יזכור כל מנחותיך, וגם לפי שאדם צריך לפרנסה בכל יום. ומזמור זה אמר דוד על ישראל כשהיו צריכים לפרנסה והיו פושטים בגדוד [עי' ברכות ג:], והיה דוד מתפלל שישובו בשלום, ולפיכך תיקנו לאומרו בכל יום סמוך לתהלה לדוד דאית ביה עניינא דפרנסה, וגם דאית ביה גאולת משיח, דפסוק ישלח עזרך מקודש נאמר על משיח בן דוד, אלה ברכב הוא מלחמת גוג ומגוג. ע"כ.

ובספר מועד לכל חי (סי' ז' אות י') כתב, שבליל ל"ד לעומר לא יאמר תחנונים בק"ש שעל המטה, אם בא לישן קודם ד' שעות, כדין מוצ"ש ור"ח. ע"ש. וה"ה בליל ל"ג בעומר. וע' בשיח יצחק (סי' רל) שאין לאבל תוך י"ב חודש להיות ש"צ ביום ל"ג בעומר, שיום שמחה הוא. אולם כבר נתבאר בילקו"י אבלות (סי' כט אות ה), שמנהגינו שהאבל תוך י"ב חודש עולה לש"צ גם בימים טובים, וכ"ש בל"ג בעומר. וע' במג"א (סי' תקפא סק"ד), שאבל תוך י"ב חודש אסור להתפלל בימים הנוראים, שדינם כרגלים לכל מילי. אכן בדליכא חזן אחר שרי. מהרי"ל בתשובה סימן קלו. אולם מנהגינו דלא כהמהרי"ל ודרכי משה והמג"א. כיעו"ש בילקו"י.

תענית ביום החופה בל"ג בעומר

וכתב הרמ"א (בסי' תקעג) שמי שיש לו נשואין בניסן, מתענה ביום חופתו, וכתב הב"ח שהטעם לכך מפני שהזהירין שלא להתענות בניסן אינו אלא מנהג. וכתב המ"ב (בס"ק ז) בשם המג"א דלפ"ז ה"ה בל"ג בעומר ובימים שמר"ח סיון עד שבועות, והימים שבין יוה"כ לסוכות, דצריך להתענות ביום חופתו. אבל באסרו חג ובט"ו באב ובט"ו בשבט, אינו מתענה, כיון שהוזכר בגמ'. ומבואר שלדעת הב"ח והמג"א הכלל בזה שיום שאיסור התענית בו מדינא דגמ', אין לחתן להתענות בו, אבל יום שהוא מנהג בעלמא, צריך להתענות בו. ובכלל ימים אלו הוא ל"ג בעומר. אולם המ"ב הביא שיש מקילין בכל הימים שא"א בהם תחנון שלא להתענות ביום החופה. והוא מדברי הא"ר בשם נחלת שבעה.

אולם בלא"ה אצלינו הספרדים לא נהגו מעולם להתענות ביום החופה, וא"צ לחקות את מנהגי האשכנזים ולהכנס לחופה כשהוא מעונה וחלש. ועיין בכנה"ג (סי' תקנט הגב"י) שעיר קושטנדינא הוא מקום שנהגו שלא להתענות ביום הנישואין. גם הראש"ל רבי מיוחס בכר שמואל בספרו מזבח אדמה כתב על דברי הרמ"א בהג"ה (אהע"ז סי' סא), ולא נהגו כן אצלינו. וכ"כ מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה חלק ב' (סי' כג). ושם נשאל בדין חתן בכור שנשא אשה ערב פסח, אם מותר להתענות, וכתב, שאינו רשאי להתענות, דלגבי דידיה יו"ט הוא. ומ"ש הרמ"א בהגה להתענות, אין לסמוך על זה, ולא נהגו העולם בכך. ע"כ. גם בספר דברי מנחם (סי' תקסב), ובספר יפה ללב (סי' תקעג) הביאו בשם הרב הרי בשמים, דאסור לחתן להתענות ביום שמחת לבו, אלא מתענה קודם החופה. ע"כ.

גם מרן החיד"א בברכ"י (סי' תע) הביא מ"ש מהר"י זיין, דמה שנהגו להתענות ביום החופה, היינו טעמא משום שלא ישתכר, וזהו במקום שמברכים ז' ברכות בהעלות המנחה, אבל בארץ ישראל מברכין ז' ברכות בבוקר. וכתב על זה מרן החיד"א, וכבר שמענו וראינו בארץ הצבי ובכמה עיירות שהבחורים נושאים במנחה ואינם מתענים. ושם הביא דברי מהר"י עייאש, וכתב, שנראה לי שהואיל ובני אשכנז ופולין נוהגים להתענות ביום החתונה, אם ירצה חתן בכור להתענות ביום חופתו בערב פסח, רשאי ותבוא עליו ברכה. ע"כ. גם בספר חינא וחסדא כתב, שאין מנהגינו להתענות ביום החופה. וכמבואר כ"ז בשו"ת יבי"א ח"ג (חאהע"ז סי' ט'), וכתב, ולפע"ד הרוצים

טו. ביום י"ד אייר, אין אומרים וידוי ונפילת אפים, אבל ביום ט"ו באייר המנהג לומר וידוי ונפילת אפים.טו)

להחמיר בזה לא יפה עושים, שהיא חומרא הבאה לידי קולא לדחות יו"ט שלו בשביל כך, והיינו היכא שהחופה נעשית מבעו"י, שאז מתברר למפרע שאותו יום היה יו"ט שלו. [וגם יהיה חלוש לאחר החתונה]. ומה שאיזה חכמים מורים לתלמידיהם להתענות ביום החופה, ידוע הוא שאותם חכמים אינם בקיאים בפוסקים, ואינם יודעים דברי האחרונים ורבני הספרדים שהעידו בגודלם שאין אנו נוהגים כן, ורק האשכנזים שנהגו כן ישארו במנהגם. ומודים דרבנן היינו שבחייהו. ע"ש. וע"ע בשו"ת יחו"ד ח"א (עמ' רלב).

אמירת וידוי בפסח שני ובט"ו אייר

טו) **הנה** יום י"ד באייר נקרא "פסח שני", שבזמן ביהמ"ק הקריבו ביום זה קרבן הפסח, מי שהיה טמא או בדרך רחוקה בי"ד בניסן, ולכן יום זה יש בו עילוי קצת. והיעב"ץ כתב בסידורו, שי"ד באייר הוא יו"ט של דבריהם. ובמשנה נקרא גם: "פסח קטן". ובחולין (קכט:) הובא ממגילת תענית (פרק ב), בי"ד אייר (שחיטת) פסחא זעירא, דלא למיספד.

והנה בש"ע (סי' קלא) מנה כמה ימים בשנה שאין אומרים בהם וידוי ונפילת אפים, והוסיף בכנה"ג (הגהות בית יוסף אות י"ב) שאנו נוהגין שלא ליפול על פניהם ביום י"ד וט"ו שבאדר ראשון וכו', וכן בי"ד אייר מפני שהוא פסח שני. והרב יד שאול (יו"ד סי' ת"א) כתב, שאין לומר וידוי בי"ד אייר, ושכן כתב בסידור היעב"ץ (או' כ"א), ובפרי חדש, ובאשל אברהם. וכבר כתבו הגאונים שנפילת אפים רשות, ואזלינן לקולא. וכ"כ בא"ר (סי' קל"א ס"ק י"ד). וכ"כ בנימוקי אורח חיים (סי' קל"א).

ובערוך השולחן (סי' קל"א סי"א) תמה מ"ט הש"ע לא הזכיר שבפסח שני אין אומרים תחנון. וציין שמנהג הספרדים שלא ליפול בו. ובפמ"ג (או"ח משבצות זהב סי' קלא) הביא מ"ש הפר"ח ושיירי כנה"ג הנ"ל, וכתב שאין מנהגינו כן. ואי דהקריבו פסח שני, יחידים הוי. ע"כ. וכ"ה בס' אגרות וכתבים דרך אמונה, בהוראות החזו"א (עמ' נ"א) שאומרים תחנון בי"ד אייר. והמשנ"ב לא כתב שלא אומרים. ע"ש. וע' בזה בשו"ת משנת יוסף חי"א (סי' כ"ח) ובשערי תשובה (סי' קל"א ס"ק י"ט), ובשו"ת מקדש ישראל (ספירת העומר סי' ק"א).

ובתיקון ישששכר (עמ' כג) שיצא לאור בזמן מרן הש"ע, כתב, שיום י"ד שהוא פסח שני נהגו בו כמועד שלא לעשות בו נפילת אפים. ולא נזכר כלל לגבי יום ט"ו אייר. ובשלמי צבור (דיני נפילת אפים ס"י) כתב, שיש מקומות שנוהגים שלא לומר בו תחנון. ובמחברת הקודש הובא בשם יש אומרים שלא לומר תחנון אף ביום ט"ו באייר, כיון שבאותה לילה אכלו פסח, ולכן גם היום הזה מקודש קצת גם למחרתו בבוקר. ויש שדנו מצד ספיקא דיומא. אך הרי לא שייך כלל יו"ט שני של גלויות בחוץ לארץ.

והרב בית דוד (עמ' יג סי' ג"ן) כתב, שמתחלה נהג ללכת על פי הש"צ, אך משנת התפ"ד נעשה מעשה וכולם אמרו בעירם תחנון ווידויים בט"ו באייר, ומכאן ואילך ראוי למחות במי שאין אומרים נפילת אפים בט"ו אייר. והביאו בשיירי כנה"ג (שם אות צ"ט). וטעמייהו משום ספיקא, כמ"ש בשיירי כנה"ג (הגהות בית יוסף אות י"א) גבי י"ג בסיון וכו'. אבל מכאן ואילך יש למחות במי שאין אומר נ"א בט"ו באייר. ע"ש. והביאו המחזיק ברכה (אות ה') וכתב, שכן המנהג פשוט בארץ ישראל ובמצרים לומר נ"א בט"ו אייר. וכ"כ הרב המגיה בשלמי צבור (דף קנ"א ע"ד), ושכן המנהג בקושטא. ועיין בשערי תשובה (אות י"ט). עכ"ל.

אולם בדברי מרדכי כרמי (סק"ג) כתב, שאין למחות במי שאינו אומר וידוי בט"ו אייר,

טז. יש אומרים שאין צריך לומר וידוי גם במנחה שלפני פסח שני, דהיינו במנחה של י"ג אייר. ואף שיש חולקים, כל ספק בדין תחנון הולכים לקולא, ואין צריך לומר וידוי ונפילת אפים במנחה של י"ג אייר. טז)

שהפר"ח כתב בסתם שאין נפילת אפים בפסח שני. ע"ש. אולם יש לומר דמ"ש הפר"ח פסח שני, היינו י"ד אייר.

גם בסידור בית עובד (עמ' צ"ג) כתב, דאין אומרים וידוי בי"ד באייר, אבל בט"ו באייר נופלים על פניהם.

וידוי במנחה של ערב פסח שני

טז) **הנה** בתחלה יש לחקור מהו הטעם שאין אומרים וידוי במנחה שלפני ליל ר"ח, האם הוא כדי להודיע לעם שהערב הוא ר"ח, או שהוא כלל בידינו, דכל יום שאין אומרים בו וידוי, אין אומרים גם במנחה שלפניו, שהוא סמוך ונראה.

ונפ"מ בזה בערב פסח שני, דאם הטעם הוא כדי להודיע לצבור שבערב הוא יום חג, זה שייך בר"ח וכדומה, אבל בפסח שני שכולו נקבע לצורך יחידים שלא עשו את הפסח, ולא עבור כלל הצבור, ממילא יש לומר דצריך לומר וידוי במנחה של י"ג באייר. כי אין ענין מיוחד להודיע לצבור שהערב הוא פסח שני. ודי לנו שאין אומרים וידוי בפסח שני עצמו. אבל לפי הכלל דכל שאין אומרים בו וידוי אין אומרים גם במנחה שלפניו, משום שהוא סמוך ונראה, א"כ גם במנחה של י"ג באייר אין לומר וידוי.

ומצינו בזה מחלוקת מנהגים, כי בספר מעם לועז (שמות ג עמ' תתשפב) כתב "וכן נוהגים שלא לומר תחנונים בי"ד באייר שהוא פסח שני, ונוהגים שבכל אותם הימים שאין אומרים בהם תחנון שלא לומר גם במנחה שלפניהם".

וכ"ה בסידור חמדת ישראל למהר"ש (בן הגר"ח) ויטאל (דף עה:), וכתב שם "אלו הימים שאין נופלים על פניהם כפי מהרי"א (מורנו הרב יצחק אשכנזי) מורי הרב זלה"ה, ואין אומרים בהם תחינה וכו', כל חודש ניסן, י"ג באייר במנחה, י"ד באייר שהוא פסח שני וכו'". וכ"כ בסידור הרש"ש (עמ' קיח). גם הפר"ח [קל"א, ו] כתב, "לכולהו קאי דכל יום שאין בו נפילת אפים, אין נוהגין ליפול במנחה שלפניו, וכן בחנוכה". וכן מבואר בפמ"ג [א"א ט"ז] דכלל הוא כל שלא אומרים תחנון אין אומרים צדקתך.

וכן משמע מדברי מרן החיד"א בקשר גודל (סי' יט אות יז-יח). וכ"ה בשו"ת ברוך השם (חידושי או"ח סי' כב), דגם במנחה של י"ג באייר אין אומרים תחנון. וכ"כ בספר עבודת אפרים (פרק כד).

וכ"כ בנהר מצרים (הל' נפילת אפים ס"ו). וכ"ה בלוח דבר יום ביומו היוצא לאור ע"י מו"צ דק"ק מחזיקי הדת בירושלים. וכ"כ הגר"ש דבילצקי בקונ' איגרתא חדא (עמ' נ) למנהג הספרדים. וכ"כ בשו"ת דברי בניהו (דיין, ח"א סי' ג). וראה בשו"ת הראשון לציון ח"ב (או"ח סי' יב).

ואמנם בש"ע הגר"ז בפסקי הסידור כתב, שבמנחה שלפני ערב ראש השנה וערב יום הכפורים וערב פסח שני, נופלין על פניהם. ובלוח עזרת תורה כתב, בי"ד באייר יש נוהגין שלא לומר בו תחנון. ולענין מנחה שלפניו, עיין בסידור הרב, הגם שדעתו שבפסח שני אין אומרים תחנון, בכל זאת לענין תחנון במנחה שלפניו כתב שאומרים, כמו בערב ראש השנה וערב יום הכפורים. והו"ד בשו"ת רבבות אפרים ח"ו (סי' רנח).

וכ"ד הגרש"ז אויערבאך (הליכות שלמה, מועדים הלכות ספירת העומר, עמ' שסד) לומר תחנון בי"ג באייר במנחה. וכן נהג הגר"י פישר כמובא בספר הליכות אבן ישראל (ח"א עמ' ריח). וכן הגר"ש ואזנר נהג שלא לומר תחנון במנחה של י"ג באייר, עיין בקובץ מבית לוי (מועדי השנה עמ' מז). וכ"כ בשו"ת מבשרת ציון (חלק ב סי' פג) שהמנהג הנכון הוא לומר תחנון, ומ"מ המקילין שלא לאומרו יש להם על מה שיסמוכו. ע"ש.

יז. אם חל פסח שני ביום ראשון, אין אומרים צדקתך במנחה של שבת. יז)

יח. יש נוהגים שאין מספידין את המת בי"ד אייר, שהוא פסח שני, ואם חל יום השנה בי"ד אייר, טוב ונכון שיכתבו שזו עצרת התעוררות לעילוי נשמת המנוח וכו'. ולא יכתבו הספד וכדו'. יח)

אולם בכתר שם טוב ח"א (עמ' עב), כתב, שטעם אלו הנוהגים שלא לומר וידוי בערב פסח שני, וערב ל"ג בעומר, וערב ט"ו בשבט וט"ו באב, משום שכלל בידם, שכל זמן שאין נופלין על פניהם אין נפילת אפים במנחה שלפניו. ויתכן לומר שעושים כן כדי להודיע לצבור שמחר חג. וכמה פעמים אירע שהצבור מרוב טירדתם אינם יודעים מתי יהיה פסח שני, או ל"ג בעומר וכו'. ועוד שנפילת אפים רשות. ואמנם מנהג בני אשכנז אינו כן, אלא מתוודים ונופלים על פניהם בפסח שני, וטעמם דמשום יחידים שעושים פסח שני אין למנוע לומר תחנונים, דהא ט' זמנים שמביאין קרבנות יחידים, ואפ"ה אומרים תחנונים. [נועם מגדים]. ובספר טעמי המנהגים (סי' תקכח) כתב, דבערב יו"ט אין אומרים תחנון להזכיר שבא יו"ט בלילה. ע"ש.

ומצד הסברא יש מקום לומר דכיון דאין י"ד אייר יו"ט ממש, רק קצת יו"ט של יחידים שמקריבים פסח שני, וזמן הקרבת הקרבן הוא אחר חצות היום, א"כ דיינו שאין אומרים וידוי ביום י"ד אייר עצמו, אבל לא להוסיף גם מנחה שלפניו, ובפרט דהיו"ט מתחיל אחר חצות היום ולא מהבוקר של י"ד, ובודאי לא מערב י"ד.

ומחבר אחד הביא בשם ספר ארץ ישראל טיקוצ'ינסקי, שנהגו לומר וידוי בערב פסח שני. וכ"ה בביאה"ל (שם), מטעם שאין בו תפלת ערבית שונה. אלא שטעם זה צע"ג מט"ו באב ועוד. ועכ"פ מאחר ומצינו מחלוקת בזה, וכבר כתבו הגאונים שוידוי הוא בגדר רשות, ממילא אפשר לנהוג שלא לומר וידוי בערב י"ד אייר.

אם חל פסח שני ביום ראשון, אין אומרים צדקתך במנחה של שבת

יז) **לכאורה** כיון שעצם מניעת אמירת תחנון בי"ד עצמו אינו מדינא כל כך, רק ממנהגא, לכן יש לומר צדקתך במנחה שלפניו. ועוד דדוקא לגבי וידוי שהוא רשות אזלינן לקולא בערב פסח שני, אבל לא לגבי צידוק הדין באמירת צדקתך. ולכן כשיש סיבה מצד איזה שמחה וכדו' יש לומר צדקתך, וכגון שיש חתן או בעלי ברית בביהכ"נ בשבת, יש לומר צדקתך צדק, שזה מדין צידוק הדין ולא כדין תחנון. ובפרט על פי הקבלה יש ענין עמוק בזה להזכיר זכות משה רבנו יוסף הצדיק ודוד המלך זיע"א. אלא שבסידור חמדת ישראל מובא שלא לומר. וכן מובא בלוח דבר בעתו משם הגר"ש וואזנר, בעל שבט הלוי. ושכן מנהג בעלז. והעיקר שלא לעשות מכ"ז מחלוקת.

וע"ע בשו"ת דברי יציב (חלק או"ח סי' עה) שמנהג הדברי חיים מצאנז, שלא לומר תחנון במשך ז' ימים מפסח שני, דאיתא בזוה"ק (בהעלותך דף קנב:) שהם ימים גדולים.

דין הספד בי"ד אייר

יח) **הנה** יש נוהגים שאין מספידין את המת בי"ד אייר, שהוא פסח שני, ואף שי"ד אייר אינו חג ולא מועד, מ"מ יש בו קצת שמחה, הואיל ובזמן ביהמ"ק היה יום זה שמחה לאלה שקיימו מצות קרבן פסח, לפיכך נוהגים בו קצת ממעלת אותו יום. וכמ"ש כן רש"י (במדבר ט, ט) דפסח שני מצה וחמץ עמו בבית, ואין שם יו"ט ואין איסור חמץ, אלא עמו באכילתו. [דבשעת הסעודה לא יהיה

עמו חמץ]. ומרן החיד"א במורה באצבע כתב, דבפסח שני ירבה קצת בשמחה, כי המקריב נפטר מאיסור כרת, שהרי מי שלא מקריב קרבן פסח יש עליו עונש כרת. ע"ש. וכתב הפמ"ג, דלכן אסור להתענות בפסח שני, ואין אומרים בו תחנון ולמנצח יענך ד' ביום צרה. ואף שבש"ע לא הזכיר מנהג זה, מ"מ פסח שני הוא כעין יו"ט. והמנהג שבט"ו אייר אומרים תחנון, דאף שאכילת קרבן פסח שני הוא בליל ט"ו, מ"מ היום שלאחריו אינו מקודש. ואמנם בספר נימוקי אורח חיים כתב, שגם ביום ט"ו אייר אין אומרים תחנון, אך אין מנהגינו כן. וכנראה הטעם כיון שהעיקר הוא הקרבת קרבן פסח, שהוא בי"ד אייר, ואף שיש חובה באכילה, מ"מ בתר תחלה אזלינן.

אמירת תחנון ביום כ"ח אייר, יום הצלת העיר ירושלים

ולגבי אמירת תחנון ביום כ"ח אייר, הנה כמה מגדולי ישראל זצ"ל סברו שאין לומר בו תחנון [וכן השיב פעם אחת מרן אאמו"ר לשואלו דבר. ומכל מקום הרי לא כתב כן על ספר כהוראה לרבים], שהוא יום שמחה והודאה להשי"ת שניצלנו במלחמה זו לחיים טובים בניסים גמורים מעל הטבע, אחר ההפגזות הקשות שהיו על כל ירושלים ונהרגו מאות מבני ישראל, ונעשה נס ורוב העם היושב בציון ניצל ממות לחיים. מיהו גם לשיטתם אין זה ענין למנחה שלפניו. ואפי' לגבי יום זה קשה לקבוע הלכה על ספר שלא לומר בו תחנון לכל השנים, כי צריך הסכמת רוב ככל חכמי הדור לכאלו דברים, ולא כל אחד יקבע חדשות. ויש בזה עוד כמה שיקולים.

ועכ"פ אין לעשות מזה מחלוקת, וישמעו בקול רב ביהכ"נ. שמאחר שהדבר תלוי בכמה שיקולים, רב ביהכ"נ ישקול הדבר כפי הראוי להנהיג בקהילתם.

ובחזו"ע על תעניות בהספד על הגאון רבי יהודה צדקה זצ"ל, ראש ישיבת פורת יוסף, כתב: זכורני כי בשנת תשכ"ז בעת שקמה מלחמה של מלכי ונשיאי הערבים נגד ישראל, הירדנים פתחו באש מרגמות ותותחים והפגיזו את ירושלים, (עד שגבר ישראל על אויביו, וירושלים העתיקה שוחררה מחיילי ירדן, וישראל עושה חיל וזכינו להשתלט עליה), ואני והגרב"צ שאול בהיותנו אז שכנים, נאלצנו לרדת למקלט, ובכל משך הזמן שהיינו במקלט, עד יעבור זעם, עסקנו בתורה [מסכת יבמות] בהתלהבות רבה, ולא שמנו לב להפגזות הנוראות אשר סביבינו. וכשיצאנו מן המקלט, אמר ר' בן ציון הואיל ונעשה לנו נס, בעזה"י בלי נדר ביום כ"ח אייר, שבו היתה תשועת ישראל, לא נאמר וידוי כיום שמחה והודאה להשי"ת, וכשהגיע להתפלל בישיבה, באותו יום, הנה הגאון המנוח ר' יהודה צדקה זצ"ל, מטעם הכמוס עמו, הביע דעתו לומר וידוי בכ"ח אייר, ורבי בן ציון למרות הכל החריש ולא ניסה להתנגד לר' יהודה צדקה, כי היה ר' בן ציון מתבטל לפניו בענוה יתרה. וכבוד הגאון המנוח היה גדול בעיניו, ולכן זכו להרמת קרן התורה, ולהגדיל תורה ולהאדירה. ע"כ.

ולכן גם אם מרן אאמו"ר לא היה אומר וידוי ביום זה, אין זו ראיה, כי יתכן שזו הנהגה לעצמו אחר שנעשה לו נס גדול. וגם רצה לקרב את כל החוגים.

ולענין הלל ביום כ"ח באייר, נשאל בזה מרן אאמו"ר זיע"א, והשיב בזה"ל: אמנם ידוע שלפני חמש שנים קבעו רוב חברי מועצת הרבנות הראשית לומר הלל בברכה. אבל ידוע שרבים מתוך חברי המועצה התנגדו לכך. וכ"ד הרבה גדולי תורה שהברכה על ההלל ביום זה יש בה חשש ברכה לבטלה. ומכ"ש למנהג הספרדים שאפי' ביו"ט שביעי של פסח אין מברכים על ההלל. חרף הנסים והנפלאות שבקריעת ים סוף. וכבר נתנו טעם על כך במדרש ובפסיקתא, משום שאמר הקב"ה למלאכי השרת מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. וכ"כ המהרש"א, וכן הורה החיים שאל (ברכות י:). והרי כשכבש דוד את ירושלים לא קבע יום הלל לדורות, וכ"ש בזמננו שביהמ"ק עודנו חרב ושמם לענינו ושועלים הילכו בו. אם כי זכינו לכותל המערבי, עדיין אסור לנו להכנס בשטח הר הבית, עד שיקויים הפסוק

וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם. וכן במלחמת ששת הימים היו הרוגים ופצועים. וביהמ"ק חרב לענינו ואין השמחה שלימה. ויש כמה ראיות שאין לברך על ההלל ביום שחרור ירושלים. וגם אם נאמר שלא יצא הדבר מידי מחלוקת הרי סב"ל ואין ברכות מעכבות. וכבר כתבו הפוסקים שבענין ברכות אפי' רוה"פ סוברים שיש לברך, ומיעוט סוברים שאין לברך, נקטי' כדעת המיעוט. משום חומר איסור ברכה לבטלה, וכמו שאמרו בברכות לג. כל המברך ברכה שאינה צריכה וכו'. ולדעת הגאונים והרמב"ם והש"ע (סי' רט ס"ג) איסורא דאורייתא הוא. ודלא כהתוס' (ראש השנה לג.) שסוברים שזהו רק מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ולכן אפי' כשמרן הש"ע פוסק באיזה דין לברך, ורוה"פ מסכימים עמו, ויש מיעוט פוסקים חולקים, אמרינן סב"ל, אע"פ שקבלנו הוראות מרן בין להקל בין להחמיר, וכמ"ש מרן החיד"א בחיים שאל (חלק ב סי' טו) בשם רבותיו. והוא משום חומר איסור ברכה לבטלה. וכ"ש בנ"ד. וראה בחזו"א (סי' צז) שאין בדורינו מי שיכול לקבוע תקנות ולברך ברכות. ולכן נראה דשב ואל תעשה עדיף. והני מילי איבעי לן לממרינהו בניחותא כי הכי דליקבלו. וטוב להודות לה' בדרשות ולספר נסי ה' וחסדיו ונפלאותיו אשר עשה עמנו במלחמת ששת הימים, בזכות תורה"ק. [והחיד"א בשם הגדולים (מערכת גדולים ע' אות ב) הביא, שבמלכות בורגוניא היה ס"ת מכתב יד הקדש עזרא הסופר המהיר הכהן הגדול, והלך הרמב"ם שם ומצא כל פרשיות פתוחות וסתומות מכוונות למה שהעתיק מהכ"ד שבמצרים. וכתב הרמב"ם, ושמחתי מאד וקיבלתי לעשות יום משתה ושמחה ביום ההוא כל שנה ושנה, הוא כ"ח לירח זיו. וטרחתי לכבוד צורי והעתקתי מן הספר ההוא כל חסרות ויתרות ותיבות גדולות וקטנות ומשונות ומהופכות, כדי לעשות ספר תורת ה' בלי חיסור ויתור. ובשובי לאדמתי כתבתי תורת אלקינו כדת, וממני הכל מעתיקים. עכ"ל הרמב"ם שהביא שם בקיצור].

אם שמואל הנביא נפטר ביום כ"ט אייר

ולגבי יום פטירת שמואל הנביא, בטור ובש"ע (סי' תק"פ) איתא שנפטר בכ"ח אייר [שנת: ב' אלפים תתפ"ב], וכ"ה בהלכות גדולות (סי' יח), ובכלבו (סי' סג), ועוד. אמנם המג"א כתב בשם מגילת תענית שנפטר בכ"ט באייר.

והנה במדרש שמואל (בובר. פרשה כג) איתא לגבי נבל, ויהי כעשרת הימים וגו', תלה לו הקב"ה שבעת ימי אבלו של שמואל, שלא יתערב אבלו באבלו של צדיק, ועשה עוד שלשה ימים ומת בהיכרת. ורשב"נ או', לעשרת ימים אין כתיב כאן, אלא כעשרת הימים, תלה לו הקב"ה עשרת ימים, שמראש השנה ועד יום הכפורים, סבור שהוא עושה תשובה ולא עשה. ע"כ. [והיינו ששליחי דוד באו לנבל בערב ראש השנה, וכמו שכתב רש"י בשמואל שם. וכן הוא בזוהר הקדוש שדוד המלך שלח את השליחים בראש השנה]. ומשמע ששמואל הנביא נפטר בתחלת חודש תשרי. וע' למהר"ח פלאג'י ברוח חיים (או"ח סי' תקפ), וביפה ללב שם, דיומא דהילולא דשמואל הנביא הוא בכ"ט אלול ערב ר"ה. אולם בס' פנים מאירות (פר' שמות, על הפסוק ותצפנהו) כתב, שהתאריך הוא ג' תשרי.

אמנם בירושלמי (פ"א דביכורים) לפנינו איתא, רבי חגיי בשם רבי שמואל בר נחמן אמר, לעשרת ימים אין כתיב כאן, אלא כעשרת הימים, תלה הקב"ה לנבל, עשרה ימים, כעשרת ימים שבין ראש השנה ליוה"כ שמא יעשה תשובה ולא עשה. ולעיל מזה איתא, שתלה הקב"ה לנבל, שבעת ימי אבלו של שמואל, שלא יתערב אבלו עם אבלו של הצדיק וכו'. ע"כ. ולפ"ז אין כל הוכחה שפטירת שמואל הנביא היתה בתשרי. וע"ע בכה"ח (סי' תק"פ סק"י), ומ"ש בזה בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' ד).

והנה בש"ע שם (סי' תקפ) איתא שיום כ"ח באייר הוא אחד מהימים שראוי להתענות בו. וכתב על זה בספר מועד לכל חי (סי' ז אות יא), שמענו שבעיר קושטא בישיבת הרב החסיד מוהר"א חיון ז"ל, עושין הילולא רבה ביום הזה, ונאספו שמה כל ההדרי"ם לעשות בו יומא טבא.

יט. ביום פסח שני ירבה קצת בשמחה, כי קדוש היום. ויש שהחמירו שלא להתענות ביום זה. אולם מעיקר הדין אין איסור להתענות בפסח שני.יט)

מתולדותיו של שמואל הנביא

וכתבו התוס׳ (תענית ה:), ששמואל נולד בשנה ראשונה שהיה עלי ממונה לכהן גדול, ועלי היה נביא ושופט ארבעים שנה. ושמואל היה נביא ושופט י׳ שנים קודם מלכות שאול, נמצא שהיה שמואל בן מ״ט שנה כשפסק מלהיות שופט. ע״כ. ובסדר עולם (רבה פי״ג) אמרו, שמואל חי נ״ב שנה ועוד, שנא׳ ועלי הכהן יושב על הכסא וגו׳ והיא מרת נפש וגו׳, שבאותו הפרק נתמנה להיות שופט. וכתיב, והוא שפט את ישראל ארבעים שנה (שמואל א. ד, יח), נשתיירו י״ג שנה, צא מהן שנה אחת לעיבורו, וי״א שנה לשמואל, ושנה אחת לשאול, הרי נ״ב שנה. ושמואל מת כד׳ חדשים לפני מיתתו של שאול. ובגמ׳ תענית (ה:) אמרו, ששמואל נפטר ז׳ חדשים קודם שאול.

והחיד״א בס׳ חומת אנך (שמואל א׳ פרק טו) הביא מרבינו האר״י, ששמואל נקרא רבן של נביאים, ומ׳ שנה קודם שנולד שמואל היתה בת קול מכרזת עתיד צדיק אחד להוולד ושמואל שמו. והטעם שנגע בכף ירך יעקב ונפגם הנצח, ולא היה נביא עד דאתא שמואל ותקן הנצח.

ובסדר הדורות (שנת ב״א תתעא) כתב, ששמואל הנביא היה השופט ט״ז, והמקבל ט״ו ממשה. וקיבל מעלי בשנת ב׳ אלפים תתע״א. ושפט את ישראל גם קודם, בחיי עלי (רד״ק שופטים יז), וי״א שכשהיה עלי בן צ״ד שנה, היה שמואל בן ל״ט. ורש״י כתב עלי בן ארבעים שנה, ר״ל מ׳ שנה שנתמנה, ובאותה שנה נולד שמואל שצריך אתה שנה אחת לעיבורו, הוי שמואל בן ל״ט שנה. ושפט את ישראל י״א שנים, מבן מ״א עד בן נ״ב. ונפטר ביום כ״ח אייר שנת 2882. ד׳ חדשים קודם מיתת שאול, כמ״ש רש״י (נזיר ה. ותמורה טו.).

ובספר יוסף תהלות על התהילים (פרק צט) כתב החיד״א, שמעתי מהרב המובהק כמהר״ר מאיר מזרחי ז״ל הרב המחבר פרי הארץ, במה שארז״ל, שארבעים שנה קודם שנולד שמואל היתה בת קול יוצא עתיד לעמוד צדיק אחד ושמו שמואל וכו׳, וכל הנשים היולדות בנים קראו בשמותם שמואל והיה הבת קול מתמיד והיו יודעין שלא נולד שמואל עדיין, וכשנולד שמואל בן חנה פסק הבת קול וידע כל ישראל כי נאמן שמואל לנביא. כי זה מ׳ שנה שהופיעה בת קול שעתיד לעמוד צדיק אחד ושמו שמואל, ואמרו ז״ל שכל אותם הבנים אשר אמותם קראום שמואל שסברו דיתקיים בהם הבת קול זכו לנבואה והן קדשום שמים והן הן חבל הנביאים המתנבאים, וז״ש משה ואהרן בכהניו כי תלמידיהם זכו לנבואה ורוה״ק. יתר על כן שמואל בקוראי שמו מפני שנקרא שמם שמואל נתנבאו, והוא חידוש עצום ורב. ע״כ.

דין פסח שני בזמן הזה

יט) **כן** הוא לשון החיד״א בספר עבודת הקודש (מו״ב סי׳ ח אות רכב). ומכאן תשובה לכמה מלגלגים על מה שעושים ענין מיום י״ד אייר, באמרם שאין בזה כלום. אך הנה מפורש בחיד״א כי קדוש היום. וכבר מפורש במגילת תענית (פרק ב): בארבעה עשר באייר, נכיסת פסחא זעירא דלא למיספד. והובא בגמ׳ (חולין קכט:) דפסחא זעירא, הוא יו״ט דלא למיספד ביה.

והנה בשו״ת מהרש״ם ח״ו (סי׳ לב) הביא מהגהות יד שאול (נתנזון, יו״ד סי׳ תא) שאסר להתענות בפסח שני. וכ״כ המהרש״ם בספרו דעת תורה (סי׳ תצג סק״ב) בשם הרמ״ע מפאנו, ובספר יוסף דעת (יו״ד סי׳ תא). אולם דעת המהרש״ם עצמו להתיר להתענות בפסח שני. ובשו״ת מלאכת שלמה (קמחי, או״ח סי׳ א׳) כתב, דאפי׳ לשי׳ האוסרים להתענות בפסח שני, בתענית חלום אין איסור

להתענות בו. וא"צ למיתב תענית לתעניתו. שאין מצוה לאכול בפסח שני, שאינו כדין שבת.

וע' בשו"ת מנחת יצחק (חלק ג' סי' נב) שדן אם מותר להקים מצבה ביום פסח שני, אחר שאין אומרים תחנון. וכן אם מותר לערוך אזכרה, דהנה המקור לכך שאין אומרים וידוי בפסח שני הוא בפר"ח (סי' קל"א), וע' בפמ"ג שם שמפקפק בזה, וע"ע בשע"ת שם, וביד שאול (יו"ד סי' ת"א), ובספר יוסף דעת, דאין מספידין בו, ואין מתענין ואין אומרין תחנון בו, ודעת המהרש"ם דדוקא בהספד אסור, אבל להתענות מותר, ובהגהות דע"ת, הביא מהגרי"מ חרל"פ ז"ל, כי בירושלים עיה"ק ת"ו דנו ג"כ בזה, ומצאו כתוב בפנקס ביהכ"נ של חורבת ר"י החסיד, שאם יארע כן לא יתענו בה"ב, אלא ב' תעניות בלבד עיין שם, וממילא פשיטא דאין לעשות מעשה לכתחילה, לקבוע הספד בצבור ואזכרה ברבים על פסח שני. ע"ש. אולם אם עושים עצרת התעוררות לע"נ, ש"ד.

ובשו"ת היכל יצחק (או"ח סי' נג) הביא מחכ"א שטען שבזמן הזה כשכולנו טמאי מתים אין דין של פסח שני כלל, ואפי' אם נזכה שיבנה המקדש כעת [בין פסח ראשון לפסח שני], לדעת חכמים בירושלמי (פסחים פ"ט ה"א) אין ציבור עושין פסח שני בכהאי גוונא. ורק לשיטת ר' יהודה שם שייך בו ק"פ, אם תינתן לנו רשות לבנות מזבח בו ביום ולעשות את הפסח. אך גם זה קשה שצריך בגדי כהונה וכהנים מיוחסים. והלכה כרבנן שפסח שני אינו נעשה בטומאה. והשיב על דבריו, שכיום אנו עושים זכר למקדש, ואז יום זה היה קצת יו"ט, דלא למיספד ביה. ואפי' בתשלומי עצרת כל שבעה, נהגו בארץ ישראל שלא לומר תחנון, מפני שבזמן המקדש היו בו תשלומין. וע"ע בתוספתא (פסחים פ"ח ה"ד).

והטעם שנקבע פסח שני בי"ד אייר (שהרי בשביל ליטהר מטומאה די בשבועיים) כתב היעב"ץ שגילו לו מן השמים, לפי שבשנה הראשונה אכלו מהמצות שהוציאו ממצרים עד ליל ט"ו באייר, וש"מ שקדושת הפסח והמצה נמשכת עד אותו לילה. ובליקוטי מהרי"ח כתב, מנהג אנשי מעשה לאכול מצה בי"ד אייר, וצ"ע הלא אכילת פסח שני היה ג"כ בלילה ליל ט"ו אייר. ע"ש.

עד ז' ימים מפסח שני עוד אפשר להכנס אל הקדושה לקראת מתן תורה

והנה יש לשאול מה עניינו של פסח שני, דמה שייך השלמה לקרבן פסח, כמו שלא שייך השלמה לחג הסוכות, שכל מצוה יש לה את הזמן המיוחד לה. וכבר עמד על כך ברעיא מהימנא, בזוה"ק (ח"ג דף קנב:) וז"ל שם, מצוה לעשות פסח שני על אלו שלא יכלו או שנטמאו. אם סוד הפסח סוד האמונה שישראל נכנסים בה, שולט בניסן, ואז הוא זמן לשמחה, איך יכלו אלה שלא יכלו או שנטמאו, לעשות בחדש השני, שהרי עבר הזמן? אלא כיון שכנסת ישראל מתעטרת בעטרותיה בניסן, לא מעבירה כתריה ועטרותיה ממנה שלשים יום. וכל אותם שלושים יום מיום שיצאו ישראל מפסח, יושבת המלכה בעטרותיה, וכל חילותיה בחדוה. מי שרוצה לראות את המלכה יוכל לראות. הכרוז מכריז: כל מי שלא יכול לראות את המלכה, יבא ויראה עד שלא ינעלו השערים. אימתי הכרוז מכריז? בארבעה עשר לחדש השני, שהרי משם ועד שבעה ימים השערים פתוחים. מכאן והלאה ינעלו השערים. ועל זה פסח שני. ע"כ.

[**ומובא** מהנספח לספר כפתור ופרח שהועתק שם קונטרס מתלמיד הרמב"ן שכתב: במירון יש מערה לשמאי והלל ותלמידיהם (ל"ב תלמידים), ושם מתקבצים כל ישראל בפסח שני, ומתפללים שם ואומרים מזמורים, וכשיוצאים מים מתוך המערה, כולם שמחים, כי הוא סימן שתתברך השנה, והרבה פעמים לא נמצאו שם מים, ובעת תפלתם היו המים נראים כהרף עין. ע"כ. וכבר לפני כן כתב רבנו פתחיה מרנשבורג, מבעלי התוספות, שבאמצע המערה יש אבן גדולה חלולה כמו כוס, ונכנס בקיבולה כמו מ' סאה ויותר, וכשבא שם איש הגון, יראה האבן מלאה מים יפים, ואין האבן חלולה מתחת, כי

כ. מי שהיה חולה בליל פסח, ונמנע ממנו לספר בסיפור יציאת מצרים, יש מי שכתב שיתכן שיש ענין לקיים מצוה זו בליל פסח שני. כ)

כא. יש שנהגו לאכול מצה בפסח שני, אך אנו לא נהגנו בזה. כא)

המים אינם נובעים מן הקרקע אלא נעשה נס לכבוד אדם הגון, ואם שאינו הגון לא יראה את המים. ומה"ר שמואל ב"ר שמשון תלמיד רבינו יהונתן מלוניל כתב, והתפללנו שם והדליקו נר של שעוה לחפש מהיכן מקור מוצא המים לבא אל הכיורים ולא מצאנו, ושפכנו מן המים הרבה ארצה לא חסר ולא נגרעו כלל, ואותם המים מתוקים מדבש. ע"כ].

סיפור יציאת מצרים

כ) הנה אם יש איזו מצוה בסיפור יצי"מ בליל פסח שני, ע' בשפת אמת (פסחים צה.) שכתב, דליתא בשני, ולא מבעיא היכא שסיפר סיפור יצי"מ בראשון בשעת אכילת מצה, דליכא בשני, אלא אפי' אם לא סיפר סיפור יצי"מ בראשון ג"כ דפטור לדעת הרמב"ם (פ"ז מה' חו"מ) דחיוב סיפור יצי"מ בליל פסח נפיק מדכתי' זכור את היום הזה וכו', דמשמע ביום היציאה. אכן למ"ש המהר"ל בגבורות (פ"ב) י"ל דבפסח שני נמי חייב. עכ"ל השפת אמת. וזה דבר מחודש.

אכילת מצה בפסח שני

כא) כן הביא בסידור היעב"ץ להגר"י עמדין. וכ"כ בס' ארחות רבינו ח"ב (עמ' צז), שהקה"י אכל מצה בפסח שני. ועיין בשו"ת רבבות אפרים ח"ב (סי' קכב). ובשו"ת דברי ישראל ח"א (סי' ק"ל), ובס' דרכי חיים ושלום (אות תקל"א), ובס' זכרון יהודה (מנהגי מהר"ם אש), ובשו"ת מקדש ישראל (ספי"ה סי' ק"א).

וע' בשו"ת גנזי יוסף (סי' כט) שדן אם מצות אכילת מצה בפסח שני ביום י"ד או בליל ט"ו, אי אזלינן בתר שחיטת הפסח שהוא ביום י"ד, או בט"ו שהוא זמן אכילת הפסח. וכתב, שבוודאי קי"ל שאין אכילת פסחים מעכבת אפי' בראשון, א"כ בוודאי שאחר שחיטת הפסח אזלינן. ע"ש. ומ"מ ענין אכילת מצה בפסח שני הוא רק בתורת מנהג, ואין בדבר זה קפידא ויכול לאכול המצה מתי שיתאפשר לו בפסח שני. ע"ש.

והביאו בשם החזו"א דלא ניחא ליה במנהג זה. וגם אצלינו לא שמענו ממנהג זה.

ובס' הליכות אבן ישראל (מועדים ח"א עמ' רי"ח) העיר ע"ד החזו"א, דא"כ איך נוהגין בזה"ז ליתן מחצית השקל שאין נוהג בזה"ז. ע"ש. וצ"ל דחכמים תיקנו לעשות זכר למחצית השקל. והכא שאוכל מצה בפסח שני הוא רק משום מחזי כבל תוסיף, כיון שמכוון למצוה, אבל אינו ממש איסור בל תוסיף. וע' בס' הליכות חיים ח"א (עמו' קי"א) דל"ש בל תוסיף באכילת מצה כל השנה. ובס' עיקרי הד"ט (או"ח ס' י"ח אות ס"ב), כתב, שאין לאסור אכילת מצה באסרו חג של פסח משום דנראה כמוסיף, וכדין סוכה ביום ח' לבני א"י, ויום ט' לבני חו"ל, כיון דשלא בזמנו אינו עובר בבל תוסיף רק אם נתכוין להוסיף, וכמ"ש המגינים שם בסימן תרס"ו. וכ"ש לסברת הרי"ף וריר"ו ושאר פוסקים דס"ל דאף בזמנו צריך כוונה. ע"כ. וע"ע בשד"ח (מערכת כ' כלל מ"א).

והגרי"ש אלישיב אמר שאין שום ענין לאכול מצה בפסח שני, אך מאידך אמר שאין בזה משום בל תוסיף. (הליכות האיש הנהגות עמ' קסא).

ובם' כלי חמדה (פלוצקי) עה"ת (דברים פר' ואתחנן דף כו ע"א) כתב, ששמע מהגאון בעל האבני נזר, שהעיר על מנהג העולם שאוכלים מצה בפסח שני שהוא י"ד באייר, והרי בפסח שני היתה המצה נאכלת עם הפסח בלילה, (שהוא ליל ט"ו באייר). והיה להם לעשות את הזכר לזה בלילה (ליל ט"ו). והרב המחבר כתב ליישב, דאפשר שהטעם הוא משום שבאמת יש בזה חשש של בל תוסיף, שאוכל מצה באמצע השנה, אלא דקיי"ל דשלא בזמנו בעי כוונה לשם מצוה בשביל לעבור בבל תוסיף, ומעתה זהו דוקא כשאוכל את המצה ביום, אבל

כב. המנהג הוא שמברכים מזונות על מצה בשאר ימות השנה, כולל פסח שני. ואם קובע סעודתו על המצה, שאוכל מאתים וארבע גרם, מברך על נטילת ידים, המוציא, וברכת המזון. ואמנם אם יש שם תפוח אדמה [שלא נילוש יחד עם הקמח] או עגבניות וכדומה, אינם מצטרפים לשיעור הנ"ל. אבל האוכל שיעור חמשים וארבע גרם, גם אם קובע סעודה של העוגה, אינו מברך אלא מזונות ועל המחיה. כב)

אם אוכל אותה בלילה שהוא זמנו, יש חשש של בל תוסיף. שידועים דברי הירושלמי שאם נבנה ביהמ"ק בין פסח ראשון לפסח שני, מקריבין פסח שני, וא"כ הוי ליל י"ד (אולי צ"ל ליל ט"ו), בגדר זמנו, ושוב א"צ כוונה בשביל לעבור בבל תוסיף, ואיכא חשש של בל תוסיף.

גדר איסור "בל תוסיף"

ויש להוסיף, דהנה איסור בל תוסיף שייך כשמוסיף על הציווי של השי"ת, והיינו שיושב בסוכה גם ביום השמיני, ומוסיף יום אחד, אבל העושה סוכה בשאר ימות השנה לא חשיב כמוסיף על המצוה, שאין במעשהו כלום. ועיין ברמב"ן על התורה (דברים פרק ד) שכתב, לפי דעתי אפי' בדא לעשות מצוה בפני עצמה, כגון שעשה חג בחדש שבדא מלבו, כירבעם (מ"א יב לג), עובר בלאו. וכך אמרו (מגילה יד.) לענין מקרא מגילה, מאה ושמונים נביאים עמדו וגו'. ע"כ. אך אין ללמוד מדבריו לענין הנ"ל, דדוקא במוסיף חג מדעתו, כמו שהיה אצל ירבעם בן נבט, שקבע חג בחשון, וקבע לעלות, ועשה חג לכל ישראל, בזה שייך בל תוסיף, אבל לא באחד שמוסיף חג שהוא קיים, בזמן אחר מדעתו באמצע השנה.

והנה המוסיף על המצוה באופן שעובר, אלא שלא נתכוין בהוספה לשם מצוה, נחלקו בדבר, יש סוברים שהדבר תלוי במחלוקת אם לצאת ידי חובת המצוה צריכים כוונה, שלהסוברים מצות-צריכות-כוונה, אף לעבור על בל תוסיף צריכים כוונה, ואילו להסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה, אף על בל תוסיף עובר בלי כוונה, והוא על פי המבואר בגמ' ללשון א' בעירובין (צה:), וע"ש ברש"י. ובמלחמות להרמב"ן (ר"ה פ"ג) שזה תלוי בזה, וכ"כ רבנו ירוחם (נתיב יג ח"ג), והמג"א (סי' תרנא ס"ק כז). וללשון ב' בעירובין שם, הדבר תלוי במחלוקת תנאים, לחכמים כשם שלצאת א"צ כוונה, כך לעבור על בל תוסיף א"צ כוונה, ולרבן גמליאל אע"פ שלצאת א"צ כוונה, לעבור צריך כוונה.

ודעת הט"ז (או"ח סי' תרנא ס"ק יז) שאפי' אם מצוות צריכות כוונה, איסור בל תוסיף אינו צריך כוונה לשם מצוה, ואף שמרן בש"ע (סי' ס) פסק הלכה שמצוות צריכות כוונה, לענין בל תוסיף עובר אף בלא כוונה. וכ"כ בא"ר (שם ס"ק לח), והוכיח כן מהרא"ש (פ"ג דסוכה) דס"ל דמצוות צריכות כוונה, ולענין לעבור בבל תוסיף א"צ כוונה. אא"כ נתכוין בפירוש לשם דבר אחר, כגון לנוי, שאינו עובר.

ואמנם כ"ז בזמן של המצוה, אבל שלא בזמנה אינו עובר על בל תוסיף. וכד' רבא בר"ה שם, ועי' עירובין (צו.) שהלשון הג' שתלו במחלוקת תנאים שלא בזמנו נדחה. ומצוה שחובתה בזמן ידוע, והוסיף לעשות המצוה אחר הזמן, דעת רבה [או רבא] בר"ה (כח:) שאינו עובר על בל תוסיף, שאני אומר וכו'. ולדינא אם הוסיף בכוונה לשם מצוה, הרי זה עובר משום בל תוסיף, ולכן הישן בשמיני של חג הסוכות בסוכה, ונתכוין לצאת בכך ידי מצות סוכה, לוקה. וכמסקנת רבא בעירובין שם, ור"ה שם.

וראה עוד בגדרי לאו דבל תוסיף במה שכתבנו בשלחן המערכת מערכת ב'.

ברכת המצה גם בפסח שני "בורא מיני מזונות"

כב) נודע שמנהגינו לברך מזונות על מצה בשאר ימות השנה, וזה כולל פסח שני. דהנה בגמ' ברכות (מב.) אמרו, רבי מונא אומר משום ר' יהודה, פת הבאה בכיסנין מברכין עליה המוציא.

ואסיקנא דלית הלכתא כוותיה. וכתב הרי"ף שם, מסקנא, היכא דאכיל לה בתורת כסנין בתחלה מברך בורא מיני מזונות, ולבסוף ולא כלום. והיכא דאכיל לה בתורת קביעותא, מבריך עליה המוציא וג' ברכות. וי"מ דכי אכיל לה שלא בקביעות אינו מברך לאחריה כלום, וי"מ שמברך בורא נפשות. והרא"ש כתב שמברך מעין ג', וכן כתבו הרשב"א והרמב"ם. וכן פסקו הטור והש"ע (סי' קסח), דפת הבאה בכסנין מברך עליה מזונות ומעין ג'.

ונחלקו הראשונים מה הוא פת הבאה בכיסנין, דעת רבינו חננאל שהיא פת העשויה כמין כיסין מלאים בדבש אגוזים וכדומה, והו"ד בתלמידי רבינו יונה ברכות שם. וכ"ה דעת הערוך והרשב"א. ולדעתם אם נילושה העיסה בסוכר ושמן או דבש וכיו"ב, מברכים עליה המוציא, וכן אם כוססין העוגה בשינים, אם אין בה כיסים של אגוזים שקדים וכיוצא, מברכים עליה המוציא.

ודעת הרמב"ם (פרק ג מהלכות ברכות) דפת הבאה בכיסנין היינו, שהעיסה נילושה בדבש או סוכר או שמן או מיני תבלין, ובלבד שיהיה טעם הפירות או התבלין ניכר בפת.

ודעת רבינו נתן בעל הערוך בשם רבינו האי גאון, דפת הבאה בכיסנין היינו, פת שעושים אותה כעכין יבשים, בין שהיא מתובלת ובין שאינה מתובלת, וכוססים אותה. והביא סמך לזה מהכתוב ביהושע (ט, ה) וכל לחם צידם יבש היה נקודים. ותרגם יונתן בן עוזיאל, וכל לחם זודיהון יבש הוה כסנין.

ומרן בש"ע (שם סעיף ו) הביא את ג' הדיעות בזה, וכתב, והלכה כדברי כולם שלכל אלו הדברים נותנים עליהם דין פת הבאה בכסנין, שמברך עליהם בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש, אא"כ קבע סעודתו עליהם, שאז מברך המוציא וברהמ"ז. ע"כ. וע"ש בב"ח שתמה על דברי הש"ע, למה אמר שהיא קולא, הלא אם אינו מברך ברכה הראויה לה, בין כך ובין כך הוא חומרא, שעובר משום לא תשא, ולכן כתב דנראה עיקר שאם אינו מתובל אלא שעשאן כעכין יבשין וכו', אין לאכלן אלא בתוך הסעודה. ע"ש. והדרישה (סוף אות א) כתב וז"ל, ולענין ברכה כתב הב"י להקל, אפשר משום שהדין שברכת בורא מיני מזונות היא ברכה כוללת כמו שהכל, ולכן יש לברך על כולם בורא מיני מזונות, ובברכה אחרונה מקילים ומקצרין ומברכין מעין שלש, ואע"פ שברכת מעין שלש אינה עומדת במקום ג' ברכות. ע"כ. וראה בשו"ת יבי"א ח"א (חלק או"ח סי' יב אות ו) מה שהאריך בזה. ע"ש.

ולאורה לסברא אחרונה שם, ה"ה במצה שהיא קשה, וכוססים אותה, שיש לברך עליה בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש. וכן כתבו בשו"ת בשמים ראש (סי' כב), ובשו"ת גנת ורדים בגן המלך (סי' סד), ובשו"ת חינא דחיי (ס"ס עט). וכ"כ הגאון רבי ישראל ששון, הו"ד בספר קרבן אשה (חלק או"ח סי' ד), ובשו"ת מנחת שמואל (סי' ג), ועוד.

ומרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' קנח אות ה) העיד שנהגו לברך על המצה מזונות, אלא שירא שמים מהיות טוב לא יאכל מצה לאחר הפסח אא"כ קובע סעודתו עליה, שאז מברך המוציא וברהמ"ז. והו"ד בספר בירך את אברהם פריסקו (סי' ב אות ה), ובספר בית מנוחה (דיני נטילת ידים אות ד) והוסיף, ולי נראה שאפי' ירא שמים רשאי לכתחלה לברך על המצה בורא מיני מזונות, ואינו צריך לקבוע סעודתו עליה. וכ"כ בפקודת אלעזר (סי' קסח) שהמנהג לברך על המצה מזונות. וכ"כ הרה"ג רבי חנניא גבריאל בספרו מקורות ההלכה (עמ' קכז) שכן המנהג.

אמנם בשיורי כנה"ג (סי' קנח הגהות הבית יוסף אות א) כתב, שעל המצה יש לברך המוציא וברהמ"ז. לפי שאינה קשה כל כך. וי"ל דבמצה שלנו שהיא קשה יודה שיש לברך מזונות. גם בשו"ת בית דוד (סי' ע וסי' פג) העלה לברך על המצה המוציא וברהמ"ז. וכ"כ בספר קרבן אשה הנ"ל, ובשו"ת חסד לאברהם אלקלעי (סי' טו), ובשו"ת אהל יצחק (סי' ד), ובספר חקת הפסח (סי' תפב), ובשו"ת אבני שהם ח"א (סי' יז), ובס' סופרים וספרים (עמ' שיט), והגרא"י ניימרק בירחון קול תורה (אייר תשי"ג), ועוד.

אלא שלפי המבואר בארחות חיים (הלכות סעודה את כז) בשם בעל המכתם, שבכל הדברים שיש ספק אם מברכים המוציא או מזונות מספק יש לברך מזונות ומעין שלש, וכן משמע מדברי

מרן הש"ע בסימן קסח סעיף ו. לפיכך גם בדין המצה שלא יצא הדבר מידי מחלוקת יש לברך מזונות ומעין שלש, וכמבואר כ"ז בשו"ת יחו"ד ח"ג (סי' יב). ע"ש. וראה במה שכתבנו בס"ד בשו"ת הראשון לציון חלק ב' (או"ח סי' כא). ע"ש. **וכבר** תמהו על מה שהביא בספר וזאת הברכה (ירושלים שנת תש"ס, בהערות שבסוף הספר עמ' 359) בשם הרה"ג רבי מרדכי אליהו, שעל מצה של פסח לאחר הפסח, עד י"ד אייר מברכים המוציא, ומכאן ואילך "בורא מיני מזונות". והוא תמוה דמה לי קודם י"ד באייר מה לי לאחר מכן, ואין בזה שום סברא. ומה שתלו זאת בדברי החיד"א, אין מזה שום רמז בדבריו במחזיק ברכה (סי' קנח אות ה). ועכ"פ מנהגינו כדעת הרבה אחרונים כנ"ל, לברך על המצה מיד אחר הפסח ברכת מזונות, ובהם: שו"ת בשמים ראש (סי' כב), ספר צרור המור (פר' חיי שרה דף כה ע"ב), שו"ת גנת ורדים (גן המלך סי' סד) שו"ת חינא דחיי (ס"ס עט). מרן החיד"א ספר בית מנוחה (בדיני נטילת ידים אות ד), שו"ת קרבן אשה (חלק או"ח סי' ד), הגאון רבי ישראל ששון, שו"ת עולת שמואל (סי' ג), ספר פקודת אלעזר (סי' קסח, דף כג ע"ב), הרה"ג רבי חנניא גבריאל בספרו מקורות הלכה (עמ' קכז), ספר נתיבי עם (סי' קסח), שו"ת שמש ומגן ח"א (חלק או"ח סי' לד), שו"ת ויאמר מאיר ח"ב (סי' סט), שו"ת שבט הלוי ח"א (בסוף הספר הגהות השלחן ערוך סי' קסח ס"ח), **ועוד**.

ודע, כי הדבר פשוט שהאוכל מצה בפסח שברכתה המוציא לחם מן הארץ, אין הבדל בזה בין אם אוכל כזית או פחות מכזית, שלעולם ברכתה המוציא. ולאפוקי ממה שטעה בזה הרב משה לוי בספרו תפלה למשה ח"ב (סי' יד עמ' קמה), שהאוכל מצה בפסח לטעימה בעלמא עד שיעור כביצה, יברך עליה בורא מיני מזונות וכו'. ע"ש. וזה אינו נכון כלל, כי הדבר פשוט שהמצה בפסח כדין פת בכל ימות השנה, שהברכה היא המוציא לחם מן הארץ. וכבר תפס עליו בס' חזו"ע על ברכות.

האוכל 204 גר' מצה, מברך המוציא, וברהמ"ז

והאוכל מצה בשיעור קביעות סעודה, שהוא ד' ביצים, שיעור שבעים ושתים דרהם, שהוא לערך מאתים וארבע גרם, מברך המוציא, וברהמ"ז. כמ"ש מרן החיד"א בברכ"י (סי' קסח סק"ד), בשם הרב בית דוד (סי' פב). וכ"כ עוד בשו"ת חיים שאל ח"א (סי' עא). ע"ש. וכן פסקו בלקט הקציר, הרב בירך את אברהם (דף יט ע"ב). שו"ת קרית חנה דוד ח"א (סי' לג), זכרונות אליהו בהל' ברכות (בדיני ברכת המוציא, אות טז), בן איש חי (פר' פנחס אות יט), בית מנוחה (דף מה ע"א אות טז), כה"ח (סי' קסח ס"ק מה), שו"ת ימי יוסף בתרא (חלק או"ח סי' ה'). ועוד, וראה בזה בשו"ת מטה יוסף ח"ב (סי' יח), ובגן המלך (סי' לו), ובשו"ת ויאמר יצחק (סי' ח), ובשו"ת פעולת צדיק ח"ג (סי' סג), ובשו"ת דובב מישרים (סי' מח). ע"ש. ויש לשער כל דרהם בערך 2.83 גרם דהיינו 204 גרם.

והדין כן גם בזמנינו שיש מקומות שרגילים להביא בסעודות גדולות חלה מתוקה, דגם בזה צריך שיאכל שיעור קביעות סעודה, וגם אם נהוג לקבוע סעודה על המצה, ואמנם בס' ברכת ה' ח"ב (עמ' קפח) כתב לחלוק עמ"ש בילקו"י ח"ג (סי' קסח עמ' יח בהערה. ועמ' קל) בשם גדולי האחרונים ומרן זיע"א, שאין לברך המוציא וברהמ"ז על פת הבאה בכיסנין אא"כ אוכל שיעור ע"ב דרהם. וטען, שיש לברך המוציא וברהמ"ז על חלות מתוקות שאוכלים בחתונות, כשאוכל 54 גרם, שאע"פ שחלה מתוקה הוי פהב"כ, כמבואר בש"ע קסח, ובפת הבאה בכיסנין אין לברך המוציא אלא בקובע סעודה על שלוש-ארבע ביצים, מ"מ כאן דין זה נובע מהעובדה דמספקא לן אם האוכל קובע סעודה על פהב"כ, אבל בלחמניה מתוקה אין לנו ספק שאם אוכל יותר מכביצה הרי זו סעודתו. ועוד הוכיח מהחיד"א שברכת המצה בפסח היא ברכת המוציא כיון שאין לו לחם אחר וה"ה בנ"ד, ואין לומר כאן סב"ל ויברך מזונות ומעין שלש, כיון שמבטל בזה ברהמ"ז מדאו' לשיטת הריטב"א, ועוד דחזי לאצטרופי הסוברים שכל מה שאוכל בסעודה מצטרף לשיעור קביעות סעודה (קסח, יג) ועוד שעיקר הספק בפת הבאה בכסנין היא האם

קובעים עליה סעודה, וכאן אין לנו ספק, ועוד יש לצרף את הרמ"א דס"ל שעל פת מתוקה יש לברך המוציא, ועוד מבואר בתוס' בביצה טז: שלחם שלש בביצה יש דין פת גמורה. ע"ש.

אולם אכתי איכא סב"ל, ורק בברהמ"ז דאיתחזק חיובא מהני ספק בירך דחוזר לברך, אבל כל היכא שיש ספק על עיקר החיוב, לא מהני ס"ס גם בדאורייתא. ודומה לזה במי שאנסוהו לאכול, ואכל ושבע, אם מברך ברהמ"ז, שהדבר תלוי בשני תירוצי המג"א בסימן רד. וכיון שאין חזקת חיוב, שב ואל תעשה ואינו מברך ברהמ"ז. וה"ה בנ"ד.

ובפרט שכן המנהג היה מדורי דורות לשער בע"ב דרהם. וראה מה שהעיר עליו ביבי"א חלק י' (או"ח סי' יח) בזה"ל: וכעת הראוני מ"ש הרב ר' משה הלוי (או"ת תשרי תשמ"ג), שיש לברך על לחמניות מתוקות המוציא ובהמ"ז כשאוכל מעט יותר משיעור כביצה. ע"ש. ולא כן אנכי עמדי, כי נראה שכל שנרגש טעם מתיקות בלחמניות, אנו אין לנו אלא דברי מרן שקבלנו הוראותיו, שאין לברך המוציא ובהמ"ז עליהן אא"כ קבע סעודתו בשיעור ע"ב דרהם, וכבר בשו"ת שמש ומגן ח"ב (בהשמטות עמ' שיח והלאה), האריך למעניתו, וסתר את דברי הר"מ הלוי הנ"ל, והעלה כמש"כ ושכן המנהג פשוט ואין לשנות. ע"ש. ודבריו נכונים וצודקים אין בהם נפתל ועקש. כי אפי' אם היה הדבר ספק, יש לברך במ"מ וברכה אחת מעין שלש, ע"כ.

גם בילקו"י ברכות (דיני ברהמ"ז עמ' יח בהערה, ועמ' קל) ביארנו, שאין דבריו נכונים, והם נגד דברי הרב בית דוד, הגר"א, הגר"ז, החיד"א, לקט הקציר, בא"ח, בית מנוחה, כה"ח, ועוד, שהעידו על המנהג שאין מברכים המוציא ובהמ"ז אלא אם אוכל שיעור ע"ב דרהם, והיאך לא חשש לסב"ל. ומאן יימר לן שבזמנם לא היו בסעודות גדולות חלה מתוקה. ומהיכן המציא חילוק זה בבטחה. ושמא אינו כן ואז נכנס בספק כמה ברכות לבטלה. וראה עוד בהליכו"ע ח"ב (עמ' קיב), ובירחון קול תורה (אלול תשס"ג עמ' ג) וביבי"א ח"י (סי' יח). ובילקו"י מועדים (עמ' קמב). ובחזו"ע סוכות (עמ' קלד).

בשיטת רש"י שאסור לאכול חמץ עם קרבן פסח שני

וכתב בליקוטי מהרי"ח (ח"ג דף מג) שיש נוהגים לאכול מצה בפסח שני. ובספר זכרון יהודא כתב שהגה"ק בעל האמרי אש ועוד נהגו לאכול מצה בליל ט"ו אייר, וגם מצה מבושלת, ולמדו הלימודים השייכים לפסח. ע"כ. וטעמם, שהגם שפסח שני היה קרב בי"ד אייר, מ"מ אכילתו היתה בליל ט"ו. ומובא מסידור היעב"ץ שגילו לו מן השמים שקדושת הפסח והמצה נמשכת עד פסח שני, משום שכאשר יצאו ממצרים אכלו מהעוגות מצות שאפו עד ליל ט"ו באייר.

והנה גם לגבי פסח שני המצוה היא לאכלו על מצות ומרורים. וכתב רש"י (במדבר ט, י), פסח שני, מצה וחמץ עמו בבית, ואין שם יו"ט, ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו. ע"כ. והובא ברבינו בחיי שם. ובגמ' (סוכה מז:) פרש"י, פסח שני אינו אסור בחמץ אלא שטעון מצה למצוה ואוכל חמץ מיד. עכ"ל. ומשמע לכאורה דרק אחר שגמר לאכול הפסח יכול לאכול חמץ אבל לא ביחד. ודלא כמ"ש באבי עזרי (הל' קרבן פסח פ"י הלכה טו), וכן בספרו גליוני המנחת חינוך (מצוה שפא) שיתכן שהביאור בדברי רש"י, ואין איסור חמץ, אלא שרי לאכול. ועמו, היינו החמץ, יכול להיות עם האדם באכילתו בעת שאוכל הפסח שני. [וכן כתבו עוד אחרונים, עיין בכלי חמדה, ובאמבוהא דספרי (פ' בהעלתך אות לז), ובספר אהל שלמה בהקדמת המו"ל].

ובמנחת חינוך (מצוה שם) כתב לתמוה על דברי רש"י, דהיכן מצא מקור לכך שיש איסור לאכול חמץ ביחד עם אכילת קרבן פסח שני, ונשאר בצע"ג.

ואפשר לבאר שיטת רש"י, שכיון שציותה התורה לאכול מצה עם קרבן פסח, ממילא בהכרח לאסור עמו אכילת חמץ, שכל ענין המצה הוא היפוך החימוץ, והרחקת החמץ. ולענין המקור לזה בדברי רז"ל, כבר העירו, דאפשר שמקורו של רש"י הוא ממה שאמרו "והשני חמץ

כג. טוב להחמיר שלא לאכול גדי מקולס גם בליל ט"ו אייר, כיון דהוי מדינא. אבל לאכול סתם צלי לא נהגו להחמיר אלא בליל ט"ו ניסן.כג)

ומצה עמו בבית", ומשמע דוקא עמו בבית אבל לא עמו באכילתו. ויש לדון בשיטת רש"י דאף אם כבר סיים את אכילת הפסח שני, אסור לאכול חמץ כל זמן שהוא באותה סעודה.

[**ובמשך** חכמה (במדבר ט יא) כתב, שביאור על מצות ומרורים יאכלוהו, היינו שיאכלו אותו רק עם מצה, ולא עם חמץ, והוי לאו הבא מכלל עשה. וראיה מתוספתא (פסחים ח, ג): פסח ראשון נוהג כל שבעה, ופסח שני נוהג יום אחד. ע"כ. וכמו דכל שבעה על איסור חמץ קאי, כן יום אחד הוא שאינו נאכל עם חמץ, ופשוט. וצ"ע, דאם כן היה לנו לאסור חמץ כל היום. ומפורש ברש"י לא כן].

והנה במנחת חינוך שם כתב, שענין מצוה זו הוא לאכול ג' כזיתים: כזית מצה, כזית מרור, כזית פסח, ואינם שייכים זה לזה. ולפ"ז קשה אמאי לא ימנו לג' מצוות חלוקות. אלא נראה שאינם ג' מצוות נפרדות אלא הכל מצוה אחת, שיש מצוה לאכול את הפסח בדרך של גדולה וכבוד, שלא יאכל בשר לבד, אלא על מצות ומרורים, דהיינו בתוך סעודה של פת, וירקות. שזה דרך חשיבות. וציותה התורה שסעודה זו תהא היא עצמה זכר ליצי"מ, שהפת שיאכל בה לא יהא פת של חמץ, אלא פת המזכרת את יצי"מ דהיינו מצה, וכן הירקות שיאכל תחילה לא יהיו סתם ירקות אלא מרור. ושמא לשון הכתוב "על" מצות ומרורים יאכלוהו, לדעת חכמים היינו שלא לאוכלו אליבא ריקניא, אלא לאוכלו "על" השובע. ולכן ממילא שמעינן לאסור החמץ עמו באכילתו.

ובקובץ כרם שלמה (שנה ז קובץ ז עמ' יז) הביא מהגאון הרגאצ'ובי בעל צפנת פענח לבאר דברי רש"י, שפסח שני אסור לאכול עמו חמץ באכילתו, דהטעם בזה הוא משום דאכילת פסח היא בגדר הקטרה, דבעינן גברא דחזי לאכילה בשעת עשיית הפסח, ולכן נאסר בו חמץ באכילתו כמו בשאר הקטרות. עכ"ד.

אכילת צלי בפסח שני

כג) הנה הרב יפה ללב חלק ה (סי' תעו סק"א), כתב, דה"ה שאין לאכול צלי בליל ט"ו באייר, שהוא זמן אכילת פסח שני. ע"ש. וכתב ע"ז בחזו"ע (עמ' קד) שיש לבעל דין לחלוק ולומר, שלא גזרו כי אם בליל פסח, הידוע לכל ומפורסם ליו"ט, אבל ט"ו באייר שהוא מובלע בימות החול, לא חשו להחמיר בו, בדבר שאינו אלא מנהג בעלמא. ומה שנהגו נהגו, מה שלא נהגו לא נהגו.

ואמנם כבר העיר בענין זה הרש"ש (פסחים נג.), על פי דברי התוס' (צט:) דערבי פסחים כולל פסח ראשון ושני, הכא נמי יש לומר דמקום שנהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים כולל פסח שני. ולפ"ז במקומות הללו שנהגו שלא לאכול צלי אסור גם בליל ט"ו באייר. וכתב, שאף אם תמצי לומר דכיון דבמנהגא תליא מילתא, אמרינן דלא נהגו רק בט"ו ניסן. מ"מ גדי מקולס שאסור בכל מקום, דלא כרש"י לקמן (עד.), איסורו הוא אף בליל ט"ו אייר. ע"כ. ומ"ש דלא כרש"י, היינו שפירש שם, איזהו גדי מקולס, דתנן בפרק מקום שנהגו, שאסור לאכול צלי בלילי פסחים בזמן הזה, במקום שלא נהגו. עכ"ל. ומבואר דסבירא ליה דאף גדי מקולס במנהגא תליא מילתא. והעיר על זה הרש"ש שם, מדברי הרא"ש (נג.) שכתב, דאף במקום שנהגו לאכול, גדי מקולס אסור. ע"כ. ומיהו אין זו קושיא דרש"י יסבור דלא כהרא"ש. וההיא דתודוס איש רומי שהנהיג לאכול גדי מקולס בלילי פסחים, ושלחו לו וכו', יש לומר דמקום שלא נהגו לאכול צלי היה. ועכ"פ לדינא אנן בדידן נקטינן דלא כרש"י, שכל הפוסקים חולקים עליו בזה. ולפ"ז אין הכי נמי שטוב להחמיר שלא לאכול גדי מקולס גם בליל ט"ו אייר, כיון דהוי מדינא. אבל לאכול סתם צלי דתליא במנהגא הרי גם הרב לא החליט לאסור

כד. יש נוהגים לקחת את ילדיהם הקטנים שהגיעו לגיל שלש שנים למירון בל"ג לעומר כדי שיסתפרו תספורת ראשונה בשמחה ובשירים סמוך לקברי התנאים הקדושים רבי שמעון בר יוחאי ורבי אלעזר בנו, או שמעון הצדיק. ויש סימוכין למנהג זה מדברי הקדמונים [תשובת הרדב"ז]. ואף בבית הכנסת מותר לעשות כן. ברם, אם אין הצניעות נשמרת במקום הקדוש אשר במירון, בל"ג לעומר, שומר נפשו ירחק מהם, ושב ואל תעשה עדיף. ומכל מקום אם קשה לילד להשאר עם שער ראשו מבלי לגלחו, מותר לגלחו גם קודם גיל שלש. כד)

ומסתברא מילתא כמ"ש שם, דלא נהגו אלא בליל ט"ו ניסן.

וע' בשו"ת רבבות אפרים חלק אורח חיים ח"ב (סי' קלח), שכתב, דאסור לומר על בשר, בשר זה לפסח שני, כמו שאסרו לומר כן לגבי פסח ראשון. ע"ש.

ובשו"ת בנין ציון (סי' ל) חקר כמה חקירות לגבי פסח שני. כיעו"ש.

מנהג תגלחת הקטנים ליד ציון רשב"י

כד) הנה בעיקר המנהג לספר את הילד ליד קברות צדיקים, בשו"ת הרדב"ז (חלק ב' סי' תרח) כתב, שהיה מנהג קדום לגלח הקטן על קבר שמואל הנביא, ונודרים נדרים ונדבות כמשקל השערות לצרכי צבור ועניים, ולהדליק נרות לצורך המקום. ע"ש. ומהר"ש גרמיזאן בשו"ת משפטי צדק (סי' עד) כתב, ואני לא ידעתי מה שורש מצוה יש להסתפר על קברי הצדיקים, והלא אפי' הביקור בבית הקברות להשתטח על קברי הצדיקים, איני יודע מה מצוה יש בדבר, ואמנם הב"י (או"ח ס"ס תקסח) הביא בשם מהרי"ל בתשובה (סי' קיח), אודות אשה שנדרה ללכת לבית הקברות וכו', אך גם הוא לא פירש מה מצוה יש בזה. לולי שכתב מהרח"ו שיש עיקר בביקור על קברי הצדיקים, אבל להסתפר לא שמענו. ע"כ.

ובאמת שיש סמך במנהג הביקור בבית הקברות ולהתפלל שם לפני השי"ת על כל צרה שלא תבוא, כדי שנשמות הצדיקים יבקשו רחמים עלינו לפני כסא כבודו יתברך, ובפרט כשמתפללים שם בתשובה ובלב נשבר ונדכה. וכמבואר כ"ז בזוה"ק (פר' אחרי מות דף עא.).

וכ"כ הב"ח (יו"ד ס"ס ריז), שיש סמך נכון למנהג זה בספר הזוהר, ושאין לשום חכם למנוע ולבטל מנהג זה, אשר יסודתו בהררי קודש. וכ"כ בספר מעבר יבוק (שפתי רננות פרק כד). וכן אמרו בסוטה (לד.) על כלב שנשתטח על קברי האבות ואמר אבותי בקשו עלי רחמים וכו'. ע"ש.

ובתענית (טז.) למה יוצאים לבית הקברות כדי שהמתים יבקשו עלינו רחמים. וכתבו התוס' שם, מכאן נוהגים בכל מקום לילך לבית הקברות בתשעה באב, הואיל והוא יום תענית צבור וכו'. וכ"כ הרמ"א בהגה (ס"ס תקנט).

גם בשו"ת שדה הארץ ח"ג (אהע"ז סי' יא) כתב, שאע"פ שלא נמצא לשום אחד מהמחברים שיבאר אם יש מצוה להשתטח על קברי הצדיקים, אפשר שיש בזה מצוה, וזכותם תגן עלינו שימלא ה' משאלותינו לטובה, כמו שמצינו בכלב שנשתטח על קברי האבות. וכבר העיד האר"י ז"ל כי בהשתטח האדם על קבר הצדיק, ובפרט אם יודע לעשות ייחוד השייך לאותו צדיק, תהיה נשמת הצדיק לעזר ולסיוע גדול לאותו אדם.

אכן בענין התספורת על קברי הצדיקים, אף שאין לנו מקור מפורש בתלמוד, הנה מהרח"ו ז"ל בשער הכוונות (דף פז ע"א) כתב, והמנהג שנהגו ישראל ללכת בל"ג בעומר על קברי רשב"י ורבי אלעזר בנו הקבורים במירון, ואוכלים ושותים ושמחים שם, ראיתי למורי האר"י ז"ל שהלך לשם בל"ג בעומר הוא וכל אנשי ביתו וישב שם ג' ימים. וזה היה בפעם הראשונה שבא ממצרים, אבל אינני יודע אם אז היה בקי ויודע בחכמה הנפלאה שהשיג אח"כ. והרב רבי יונתן סאגיש העיד לי שקודם שהלכתי ללמוד אצל מורי ז"ל,

הוליך רבינו האר"י ז"ל את בנו הקטן לשם עם כל אנשי ביתו, ושם גילחו את ראשו כמנהג הידוע, ועשה שם יום משתה ושמחה וכו', וכתבתי כ"ז להורות כי יש שורש במנהג הנ"ל. ע"כ.

ומהר"א הלוי בשו"ת גנת ורדים (בקונ' גן המלך סי' סב) כתב, שמותר להשהות תספורת ראשונה שעושים לקטן בשמחה ושירים, לעשותה בחוה"מ, ואע"פ שאסור להסתפר במועד, מותר לגלח הקטן אפי' ע"י אומן ישראל, וכמו שפסק מרן בש"ע (סי' תקלא ס"ו) שמותר לגלח הקטן בחוה"מ. ע"כ. וכן הסכים בשו"ת דבר משה ח"א (או"ח סי' מה).

והגאון רבי יונה נבון בשו"ת נחפה בכסף ח"ב (דף ז' ע"ג) כתב, שכן נתפשט המנהג בעה"ק ירושלים להרבות שמחה בתופים ובמחולות בתספורת הראשונה של הקטן, בשביל חיבוב מצוה של הנחת פאות הראש, ועושים זאת ע"י ספר אומן ישראל בחוה"מ. ויש למנהג זה ע"מ לסמוך. וכ"כ הראש"ל רבי מיוחס בכר שמואל בספר מזבח אדמה (דף ז' ע"ד).

וכ"כ הגאון רבי יוסף מולכו בספר שלחן גבוה (סי' תקלא ס"ק יג), שהמנהג בירושלים לעשות כן בשמחה וגילה בימי חוה"מ בביהכ"נ. ע"ש.

והנה מ"ש השלחן גבוה שהמנהג לגלח הקטן בביהכ"נ, לכאורה יש להעיר ממה שאמרו בספרי (פר' נשא), ובנזיר (מה.) וגלח הנזיר פתח אהל מועד, יכול בפתח אהל מועד ממש, אמרת, א"כ בזיון הוא, אלא בשלמים הכתוב מדבר. [ופירש רש"י, על השלמים הוא אומר שיהא מגלח, שנאמר כאן פתח אהל מועד, ולא מצינו שאר קדשים שטעונים פתח אהל מועד אלא שלמים, וכמו שאמרו בעירובין (כ.) שלמים ששחטם קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולים]. רבי יאשיה אומר אינו צריך, הרי נאמר במזבח ולא תעלה במעלות על מזבחי, קל וחומר לדרך בזיון. וכ"ה בפירוש רש"י פרשת נשא. וא"כ גם בביהכ"נ אין הגילוח דרך כבוד לפי קדושת המקום.

ויש לומר כי עכ"פ הרי היה מגלח בעזרת נשים בלשכת הנזירים, כדתנן (בפ"ב דמדות מ"ה). וכ"פ הרמב"ם (בהלכות נזירות פ"ח ה"ג). והרי קדושת הר הבית חמורה יותר מקדושת ביהכ"נ, שהרי שנינו (ברכות נד.) לא יכנס אדם להר הבית במקלו ובמנעלו וכו'. ומוכח בגמ' שם דהוי מדאורייתא. וכן ביבמות (ו:) ומקדשי תיראו, איזהו מורא מקדש, לא יכנס להר הבית במנעלו וכו'. וכ"פ הרמב"ם (בפרק ז' מהלכות בית הבחירה הלכה א' וב'). וע"ע בחגיגה (ד.), ובפירוש רש"י (יבמות קב:). ואילו לגבי ביהכ"נ קי"ל (בברכות סב:) שמותר ליכנס במנעל. וכ"פ הרמב"ם (בהלכות תפלה פרק יא הלכה י'). וכן נפסק בטור וש"ע (סי' קנא ס"ו וס"ז) להתיר מנעל ורקיקה בביהכ"נ. וכ"כ בשו"ת מהרימ"ט ח"ב (יו"ד סי' ד'), שקדושת ביהכ"נ קלה יותר מקדושת הר הבית.

לכן במקום מצוה של הנחת פאות הראש בתספורת ראשונה לקטן, שנעשית מתוך שמחה של מצוה בקול רנה ותודה המון חוגג, שפיר דמי לעשות כן בביהכ"נ.

שוב ראיתי למהר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים ח"ב (סי' קעב) שפסק שאסור לגלח בביהכ"נ על פי פירוש רש"י בפרשת נשא הנ"ל. ובנו הרה"ג רבי אברהם פלאג'י העיר מדברי השלחן גבוה הנ"ל, וכתב, שלכן אין למחות בזה לתלמיד חכם שמסתפר בבית מדרשו, אבל לא לזולתו. וכן בשו"ת חינא דחיי (סי' נה) כתב לאסור מההיא דנזיר (מה.) שדרך בזיון הוא. וע"ע בשד"ח (מערכת בית הכנסת אות י). ולפי מה שנתבאר ניחא, ותשקוט הארץ. ודו"ק.

וכתב בשו"ת ערוגת הבושם (חלק או"ח סי' רי), שכן מנהג חסידים ואנשי מעשה, להשהות תגלחת בניהם הקטנים עד לגיל שלש שנים, ומנהגם תורה הוא. וסמך לזה ממה שאמרו במדרש (פר' קדושים), כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל, רמז לקטני בני ישראל, כי האדם עץ השדה, ונאמר שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל, שעדיין אינו יכול לדבר היטב, ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הלולים לה', שאז מתחיל ללמדו פסוקי תורה. ומכאן גם לענין מצות חינוך בהנחת הפאות ויתר המצות, כשמתחיל להיות בר הבנה. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת אפרקסתא דעניא (סי' קסא), ושיש סמך מזה למה שעושים בל"ג בעומר שהוא

יום הלולא דרשב"י, וכמו שכתוב קודש הילולים לה', כי יום ל"ג בעומר הוא יום שמחה וחדוה לכבוד רשב"י. וראה עוד בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב (סי' צח - צט).

והגרי"ח זוננפלד היה עוסק בל"ג בעומר בגזיזת השיער ועשיית ה"פיאות" לילדי ירושלים. והיה לובש ביום זה את הקיטל של הימים הנוראים. [וגם נהג לעלות לציון הרשב"י זיע"א בל"ג בעומר].

ואמר שראוי ונכון לשקול את קצוות השיער שגזזו מ"צאן הקדשים", ולתת את משקלם בכסף או בזהב למטרות של צדקה וחסד. [ועיין מה שכתב בזה בספר סגולות ישראל אות ש' ס"ק צ"ז].

ויש נוהגים ששוקלים השערות ונותנים צדקה כמשקל השערות, והוא סגולה שיהיה הבן חכם בתורה וירא שמים ויאריך ימים טובים, ומקורו מתשובת הרדב"ז (חלק ב סי' תרח) שהיו רגילים להביא נדרים ונדבות ונותנים משקל השיער לצורך המקום להדליק עליו שעוה ושמן ולשאר צרכיו, גם יש בנדבות חלק לעניים ולצרכי ציבור. ומצינו באבשלום שהיה נזיר, וכתיב (בשמואל ב. יד, כו) "ובגלחו את ראשו והיה מקץ ימים לימים אשר יגלח כי כבד עליו וגלחו ושקל את שער ראשו מאתים שקלים באבן המלך", וכתב הרלב"ג שם, שהיה נותן משקלם כסף או זהב למשכן או לעניים. [הנהגות ופסקים להגרי"ח זוננפלד ספירת העומר אות ד].

ובמשנת חסידים לרבי עמנואל חי ריקי (מסכת אייר דף קז.), כתב, שמי שדר בארץ ישראל, ילך שמה על קברו ושם ישמח שמחה גדול, וכ"ש אם הוא שם פעם ראשונה, שמגלח ראש בנו ומשאיר הפאות, שהיא מצוה.

ויש שנהגו לספר את הקטן על יד קבר שמעון הצדיק, וכמ"ש בשו"ת מהרי"ל (להרי"ל מפלטישאן) בהקדמה. [וכ"כ בלוח ירושלים, תקנ"ו]. והובא בספר תגלחת מצוה (עמ' לז). והביא שם מקור לזה על פי מה שאמרו בגמ' נזיר (ד:) ונדרים (ט:) אמר שמעון הצדיק מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא חוץ מאדם אחד שבא אלי מן הדרום, יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים, אמרתי לו בני מה ראית לשחת שער נאה זה, אמר לי רועה הייתי לאבי בעירי, והלכתי לשאוב מים מן המעיין ונסתכלתי בבבואה שלי, ופחז יצרי עלי וביקש לטורדני מן העולם, אמרתי לו ריקה מפני מה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, שסופך להיות רמה ותולעה, העבודה, שאגלחך לשמים. עמדתי ונשקתיו על ראשו, אמרתי לו כמותך ירבו בישראל. וכיון שראינו ששמעון הצדיק חיבב תגלחת של מצוה, לפיכך נהגו לעשות את התגלחת הראשונה ליד ציון קברו. וכ"כ בלוח דבר בעתו בשם האדמו"ר מטאלנא. וכבר כתב כן בס' שבחי ירושלים (משנת רפ"ב).

גם בספר מנהגי א"י (פכ"ג אות ג) הביא מס' שערי ירושלים, שנוהגים בירושלים ללכת בל"ג בעומר למערת שמעון הצדיק בשירים ושמחה, ועושים תגלחת לבנים שמלאו להם ג' שנים. והביא בנטעי גבריאל מס' תבואת הארץ שיש שהולכים למערת הסנהדרין ומערת כלבא שבוע. ושכ"כ בעל אבן ספיר בקובץ הלבנון (שנת תרכ"ה), שבצפון ירושלים יש מערה גדולה מנגד לשער שכם, ששם נטמן שמעון הצדיק, ויוצאים לשם כולם בל"ג בעומר וכו', כמו שעושים במירון אצל רשב"י. וראה בארץ חיים (תצג, ב) מכמה פוסקים. ובכה"ח (תצג, כו).

ובשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרח) משמע שיש שהיו הולכים לעשות התגלחת בציון של שמואל הנביא.

ואמנם אצלינו הספרדים בעבר לא הכל נהגו להקפיד בזה לספר את הילד בגיל שלש, וגם מרן האמו"ר זיע"א לא נהג בזה בכל בניו.

ובשם הגרי"ש אלישיב כתבו שמי שימלאו לו ג' שנים אחרי ל"ג בעומר, עד חצי שנה מקדימים לגלחו בל"ג בעומר, כי זה היום המיועד לחלאקה. שאין שום בעיה להקדים את החלאקה. אמנם האמת שאין עדיפות לעשות כן דוקא בל"ג בעומר, אלא יעשה אימת שירצה. ורק אם נעשה בגיל שלש בתשעת הימים, לא יעשה אז אלא יאחרו. (הליכות האיש הנהגות עמ' קסג).

ועיין בשד"ח (אס"ד חול המועד אות ה') דלא מסמנא מילתא לקטן לגלחו תגלחת ראשונה ע"י ספר נכרי.

וע' ביפה ללב (ח"ג סי' קנו אות א) שכתב, שמנהג המקובלים שלא להסתפר מעכו"ם, כי תערו חרב טמאה, ואין להעבירו על ראש קדוש. ועיין **בש"ע** (יו"ד הלכות עבודת כוכבים סי' קנו) שאין מסתפרים מהעובד כוכבים אלא במקום שמצויין בני אדם, או אם אותו העובד כוכבים מדמה שאותו ישראל הוא אדם חשוב. הגה, ויש מחמירין שלא להסתפר מעובד כוכבים, אפי' במקום רבים, בתער, אם לא שיראה במראה. (תוספות ומרדכי פא"מ).

ונהגו להקל כסברא ראשונה. וכתב הדרישה שם, דהא דנהגו להקל היינו משום דאנו נותנים להם שכר. וכתב הג"א דבשכר מותר. עכ"ל. וביאר הש"ך שם, דלסברא הראשונה מתיר במקום שבני אדם מצויין שם אפי' בלא מראה, וע"ז סמכו להקל. וכ"ה הסכמת הפוסקים כמ"ש בב"י. ואותן בני אדם שמסתפרים מן העובד כוכבים בינם לבין עצמן, לאו שפיר עבדי, דבלא"ה אסור להתייחד עמהן, כ"ש במסתפר.

להתפלל על בניו ולבקש ברכה מהחכמים שיזכו לתורה

ובמנהג החלאקה יש מעלה טובה שמבקשים ברכות מתלמידי חכמים, ומתפללים על הילד שיגדל בתורה וביראת שמים טהורה. וזה העיקר.

ובמסכתות קטנות (מס' סופרים פי"ח ה"ז) אמרו, מנהג טוב בירושלים לחנך בניהם ובנותיהם הקטנים ביום צום [פי', להתענות ביום הכפורים], בן י"א שנה עד עצם היום [חצות], בן י"ב להשלים, ואח"כ סובלו ומקרבו לפני כל זקן וזקן, כדי לברכו ולחזקו ולהתפלל עליו שיזכה בתורה ובמעשים טובים. וכל מי שהיה לו גדול ממנו בעיר, היה עומד ממקומו והולך לפניו, והיה משתחוה לו להתפלל בעדו, ללמדך שהם נאים ומעשיהם נאים, ולבם לשמים. ולא היו מניחין בניהם קטנים אחריהם, אלא היו מוליכין אותן לבתי כנסיות, כדי לחנכן במצות.

ויש שנהגו לספר את הקטן בקיבוץ רעים ותלמידים מקשיבים בביהכ"נ, לאחר דרשת החכם, ואין לחשוש אם דוחה את התספורת ליום שמצויים בו רבים, וכן אין לחשוש מה שעושה בן בביהכ"נ, שמצוה יש בדבר [בתגלחת ראשונה] ובלבד שיעשו זאת בשמחה ראויה בצניעות ובכובד ראש. [הרא"ה בגן המלך (ס"ב), שו"ג (תקלא יג), שע"ת (יז ב, תקלא ב), ארץ חיים (תצג, ב), יחו"ד ה' (עמ' קסה הערה א)].

קבלת ברכה מחכם הפוסק הלכות

ונכון לקבל ברכה מתלמיד חכם הפוסק הלכות.

וז"ל מרן אאמו"ר זיע"א במכתב מיום ער"ח ניסן תשל"ט. לכבוד ידידנו וכו' הרה"ג וכו', מה ששאלני כת"ר שליט"א לגבי ברכת חכם, הנני להשיב: כבר כתב מוהר"ן מברסלב בספרו לקוטי מוהר"ן תנינא (תורה מא), שיש לפנות לתלמיד חכם פוסק הלכות, שמחמת שנתקבל לפוסק הלכות בדיני איסור והיתר וכיוצא, והאנשים מקבלין דעתו, כמו כן כשפוסק באיזה ענין אחר מקבלין דעתו בשמים ונעשה מופת על ידו. ע"ש. וידידי הגאון רבי אליעזר שלמה שיק (שליט"א), הראני שמוהר"ן מברסלב הניף ידו שנית בענין לימוד הפוסקים, שמי של"ע חשוך בנים נושע בכוחו וזכותו. וז"ל בספר המדות ערך פוסק (ח"ב סי' א), שע"י לימוד הפוסקים עד שידע להורות הוראות ע"י זה גורם פקידה לכמה עקרות. ע"כ. ומוכח מכל הנ"ל כוחו ומעלתו של תלמיד חכם פוסק הלכות, אשר לימודו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, שע"י כך כוחו גדול בשמים. נ.ב. יישר כח לכת"ר שליט"א שהואיל לשלוח לי בזמנו במתנה את הספר לקוטי מוהר"ן. ותשואות חן לו.

בכבוד רב, עובדיה יוסף. ע"כ.

וע' בב"ב (קטז.) דרש רבי פנחס בר חמא, כל שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל החכם ויבקש עליו רחמים, שנאמר (משלי טז, יד) חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה. וכתב בנמוק"י שכן נהגו בצרפת שכל מי שיש לו חולה, מבקש פני הרב התופס ישיבה שיברך אותו.

וכן בברכות (לד:) אמרו, ת"ר מעשה שחלה בנו של ר"ג, שיגר שני תלמידי חכמים אצל רבי

חנינא בן דוסא לבקש עליו רחמים. כיון שראה אותם עלה לעלייה ובקש עליו רחמים. בירידתו אמר להם, לכו שחלצתו חמה. אמרו לו וכי נביא אתה, אמר להן לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי, אלא כך מקובלני אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל, ואם לאו יודע אני שהוא מטורף. ע"כ. והיינו שהחכם יעתיר בתפלה בעד החולה.

וכ"ה ברמב"ן (פר' יתרו יח, טו) כי יבא אלי העם לדרוש אלהים, השיב משה לחותנו, צריכים הם שיעמדו עלי זמן גדול מן היום, כי לדברים רבים באים לפני, כי יבא אלי העם לדרוש אלהים להתפלל על חוליהם, ולהודיעם מה שיאבד להם, כי זה יקרא "דרישת אלהים", וכן יעשו עם הנביאים כמו שנאמר (ש"א ט ט): לפנים בישראל כה אמר האיש בלכתו לדרוש אלהים, לכו ונלכה עד הרואה. וכן ודרשת את ה' מאותו לאמר האחיה מחלי זה (מ"ב ח ח), שיתפלל עליו ויודיענו אם נשמעה תפלתו, וכן ותלך לדרוש את ה' (בראשית כה כב). ע"כ.

וכתב רבינו ה'אור החיים' הקדוש (שמות יד, כז): "אכן תנאי זה הוא בכלל התנאים שהתנה השם על כל מעשה בראשית להיות כפופים לתורה ועמליה, ולעשות כל אשר יגזרו עליהם, וממשלתם עליהם כממשלת הבורא ברוך הוא, ולזה תמצא כמו כן בשמים ובארץ ובכוכבים ובשמש וירח שלטו עליהם הצדיקים יחידים, ואצ"ל מרובים כאשר חקק ה' להם בעת הבריאה, והוא סוד אומרו (ישעיה מג, א) בוראך יעקב וגו', ואמרו ז"ל (ויק"ר לו, ד) שאמר הקב"ה לעולמו מי בראך, מי יצרך - ישראל, והכל בכח התורה!"

והמבי"ט בספרו 'בית אלוקים' (שער היסודות פרק כב) כתב: "המלאכים אינם יכולים לעשות דבר נס כי אם ברצונו וברשותו (של הקב"ה), והצדיק יש לו כח וממשלה בתוקף צדקתו להישען אל אלוקיו שיסכים על ידו! וזהו שאמרו גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת!"

ועיין בזוה"ק (פר' ויקהל רו), ובערוה"ש (סי' שלה), דבשעת קריאת ס"ת מתעוררים הרחמים, ולכן מברכים את החולים בין עולה לעולה. [ואמנם בחולי הנפשות מבואר ברמב"ם (פ"ב מהלכות דעות הלכה א), ומה היא תקנת חולי הנפשות, ילך אצל חכמים שהוא רופאי הנפשות, וירפאו חליים בדעות, שמלמדין אותם עד שיחזירום לדרך טובה. ע"כ].

והנה הספורנו (בראשית פרק לב) כתב על הפסוק, וינשק לבן לבנותיו ויברך אתהן. כבר אמרו אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך (מגילה טו.). אמנם סיפר ברכת לבן לבנותיו להורות שברכת האב אשר היא על בניו בכל נפשו, בלי ספק ראוי שתחול יותר בסגולת צלם אלהים המברך, כאמרו בעבור תברכך נפשי. ע"כ. ומבואר דגדול כח ברכת האב לבניו, ועדיף שהאב עצמו יתפלל על בניו. ולכאורה לדבריו קשה, הרי בגמ' הנ"ל אמרו דמי שיש לו חולה בביתו ילך אצל חכם, ואמאי, הרי ברכת האב על בנו עדיפא טפי.

וצ"ל דהספורנו יפרש דברי הגמ' כדפירש המאירי שם, ילך אצל חכם וילמוד הימנו דרכי התפלות ויבקש רחמים. ע"כ. והיינו שהאב יבקש רחמים, רק שהחכם ילמדנו דרכי התפלות.

ובזה אתי שפיר לשון הרמ"א ביורה דעה (סי' שלה סעיף ד): י"א שמי שיש לו חולה בביתו, ילך אצל חכם שבעיר שיבקש עליו רחמים (נ"י פרק י"נ). ולכאורה אמאי כתב זאת בלשון יש אומרים, הא היא סוגיא ערוכה בב"ב הנ"ל. וגם אמאי הוסיף חכם שבעיר, מה שאינו מבואר בגמ' שלפנינו. ולהנ"ל י"ל דאחר שהמאירי פירש שהחכם ילמד את האב להתפלל, ומה שנאמר בפסוק ואיש חכם יכפרנה היינו ע"י שמוסר לו מפתחות שערי תפלה. נמצא דמה שהחכם מתפלל על החולה אינו מבואר להדיא בגמ', ולכן כתב בלשון ויש אומרים, שהוא על פי פירושו של הנימוק"י הנ"ל. וכן פירש בשו"ת שבט הלוי ח"ג (סי' קסג) ומ"ש הרמ"א חכם שבעיר, נראה דחכם שבעירו על פי דין הוא כרבו, וידוע דהרב עם תלמידו יש לו שייכות בשורש נשמה שלהם, ע"כ מסוגל הוא להעביר רוע הגזרה. ע"ש.

ובשו"ת ציץ אליעזר חלק ט (סי' יז - קונ' רפואה בשבת פ"ג) העיר, אמאי הרמב"ם והטור לא הזכירו דברי הגמ' בב"ב הנ"ל, וכנראה סבר הרמב"ם דאין זה דין כי אם עצה טובה בלבד. ואין חיוב לעשות כזאת. ונפ"מ היכא שאחד מבני הבית הוציא הוצאות עבור כך, ללכת אצל חכם לבקש עליו רחמים, אם יכול לגבות זה אח"כ

כה. הגוזז מעט משערות הילד בעת התגלחת הראשונה [חאלקה] אינו צריך ליטול ידיו. כה)

מממונו של החולה, דהנה בהיכא שהוציא הוצאות שלא מדעת החולה עבור רפואתו מצינו בשו"ת הרא"ש (כלל פ"ה סי' ב') דלא יפסידו ההוצאות, כי מנהג ידוע כשאדם נופל למשכב ואינו יכול לסייע עצמו, שהקרובים משתדלים להמציא לו רפואה וכו', ואפי' איניש דעלמא שהיה משתדל להמציא רפואה לחולה בלא צווי החולה, נראה שלא יפסיד דפקוח נפש הוא, וכל הזריז הרי זה משובח. ואמנם אם הוציא הוצאות עבור בקשת רחמים מסתבר שאין יכול לגבותו מן החולה אם עשה זאת בלא רשותו, אחר שאין זה בתורת חיוב, גם מי הוא זה שיוכל לקבוע שפלוני הוא החוזה ששערי שמים פתוחים לפניו, ובשביל כך גם הוגבל הטיפול בזה רק על בני הבית וכדדייק לישנא דגמ': כל מי שיש לו חולה בתוך ביתו. ולשון הרמ"א ילך אצל חכם שבעיר, ומשמע דהא חוץ לעיר אין כל צורך ללכת. ובפרט לפירושו של המאירי [הנ"ל]. וכנראה מטעם זה הרמב"ם לא מצא לנכון להביא ד"ז. וסמך על מ"ש כבר בפי"ד מאבל ה"ו שצריכים לבקש רחמים על החולה.

ובספר יפה ללב (ח"ח חיו"ד סי' שלה) כתב ע"ד הרמב"ן, דמה שהביא מקרא ודרשת את ה' מאתו לאמר האחיה מחולי זה, דטפי הוה ליה להביא ממה שנאמר זאת לפנים בישראל (מלכים א, יד) בעת ההיא חלה אבייה בן ירבעם, ויאמר ירבעם לאשתו קומי וגו', והלכה שילה הנה שם אחיה הנביא וגו' ובאת אליו וכו', דהוא ממש כדרך שאמר בן הדד מלך ארם. ע"ש.

ובדברי תורה (מונקטאש. ח"ב אות קז) כתב, שהמקור לנסוע לצדיקים להיוושע בכל צרכיו. הוא מהגמ' ב"ב הנ"ל, אמנם צריכים לדקדק שלא להתחבר לאותם שנותנים עינם בממון, ועושים זאת קרדום לחפור בה וכו'. ע"ש. וכמו דאיתא בספר היכל הברכה, בשם הרבי ר' מיכל מזלאטשוב ששמע לרבינו הבעש"ט, שהכה ראשו ובכה ובכה בקול צווחות אשר יהיו בעקבתא דמשיחא רבנים רבים כמו שומשמין, שהמה יהיו מעכבים הגאולה בעוה"ר, וכמו שמקובל בשם הצדיק מזאקילקוב, שצריך להתפלל ולהתחנן לפני קונו שיזכה לבוא להצדיק באמת, ולא להשקרנים, ואם יתפלל זה באמת ובלבב שלם, בודאי יעזרהו הש"י ויזכה לכך. ע"כ.

הגוזז מעט משערות הילד בעת החאלקה - אינו צריך ליטול ידיו

כה) **הנה** נודע שהמספר אחרים צריך ליטול את ידיו, כמ"ש ביפה ללב ח"א (בקונטרס אחרון, יושר לבב אות יח). ובתחלה כתב לדייק ממה שאמרו בלשון המגלח ולא בלשון המתגלח, דמשמע דדוקא מי שמגלח את עצמו בידו צריך ליטול ידיו, אבל המתגלח על-ידי זולתו א"צ ליטול ידיו. וכן יש לדקדק גבי נטילת צפרנים, דכתב בסמוך, הנוטל צפרניו ולא נטל וכו'. אבל העולם נוהגים ליטול ידים אפי' שהוא מתגלח על-ידי אחר, שזה הוא רגיל אצלם, ונראה קל וחומר ממה שנתבאר בסימן קסג בדין המאכיל אחרים. ע"כ. והובא בכה"ח (סי' ד' אות צב), וכתב על דבריו: ונראה דבחנם נדחק, דלשון המגלח משמע בין אם גילח עצמו בידו, בין גילחו לו אחרים. וכן י"ל גבי הנוטל צפרניו. עכ"ל. וכתב עוד, והמגלח לאחרים הוא צריך ג"כ נטילת ידים, דלא גרע מהחופף ראשו והנוגע בגופו בידו דצריכים נטילה. ע"כ. וכ"כ באשל אברהם (מהדו"ת סי"ח), דהמגלח שער חבירו צריך ליטול ידיו משום נקיות. וראה בשו"ת רבבות אפרים ח"א (סי' י' אות א) ובספר שמירת הגוף והנפש ח"א (סי' סח הערה כא).

ומרן אאמו"ר בתשו' כת"י הביא דברי הרב כה"ח הנז', וכתב על זה: וצדק בזה, עיין בתענית (טו:) אסורים לספר. ובמועד קטן (יג:) ואלו מגלחין. ובהוריות (יא:) כשהיה מספר. דכולהו מסתפר קאמר. ועיין בבאר שבע ובשער יוסף הוריות שם.

סימן תצד - הלכות חג השבועות - חודש סיון וערב שבועות

א. ערב ראש חודש סיון הוא זמן מסוגל לתפלות על קנין התורה הקדושה לו ולזרעו, ושיזכה לזרע קודש בנים זכרים תלמידי חכמים. ולכן הוא ואשתו יתנו צדקה ויתפללו מקרב לבם לזכות לתורה הם וזרעם. [וטוב שיתעוררו בתשובה לפשפש במעשיהם ומעשי בני ביתם, לישר ולתקן ולהסיר מכשול מקרב ביתם. ויש נוהגים להתענות בו, כדי לזכות לבנים תלמידי חכמים ויראי ה'. אמנם טוב יותר מן התענית, שהנשים יתחזקו במדת הצניעות, בבגדים צנועים כדת וכהלכה, ובכיסוי הראש הראוי, ובצניעות בהופעה ובדיבור, והאנשים יעסקו בתורה, ובזכות זה יזכו לתורה ולבנים תלמידי חכמים]. א)

ולגבי הגוזז שערות קטן, כתב הגר"ש וואזנר בקובץ מבית לוי, שא"צ ליטול ידיו. וכ"ה בשו"ת שבט הקהתי ח"ב (סי' ה'), שהעושה תספורת פיאות לילד שקורין חאלאק"ע א"צ ליטול ידיו, שהרי אינו נוגע בכל הראש כמגלח שער ראשו, אלא רק בקצות השערות. ע"ש.

ואמנם קטן המתגלח ראוי ליטול ידיו אחר התגלחת, וגם המספר את הקטן יטול את ידיו, וכמ"ש בכה"ח הנ"ל (סי' ד' אות צב), וכתב עוד שם (אות צג) דלא שנא אם העביר את שערו ע"י תער, או ע"י מספרים, נקרא גילוח. ועיין בטור (או"ח סי' תקפא, ויו"ד סי' שצ סעיף יג). ע"ש.

והנה בחכמת אדם נסתפק במגלחים מעט שערות אם צריכים נטילה או לא. ומהר"ח פלאג'י בכה"ח (סי' ח' אות כז) כתב, שצריך ליטול ידיו גם בכהאי גוונא. וכ"כ בספר עצי היער (אות סג). וכיון שמבואר בש"ע שאם מגלח ולא נוטל ידיו מפחד ג' ימים, ואם תלמיד חכם הוא משכח תלמודו, לפיכך גם במגלח מעט שערות צריך ליטול ידיו. אולם בדרך כלל הרבנים הגוזזים את שערות הקטן אינם נוגעים אלא בקצה השערות, והרי בש"ע מבואר דדוקא החופף שערות צריך ליטול ידיו. ואף שמדברי המג"א (סי' קסב ס"ק יד) משמע שאפי' נגע בשערות צריך נטילה, וכן פירש הפמ"ג שם בדעת המג"א. אך מפשטות דברי מרן בש"ע מבואר דדוקא חופף בשערות ראשו צריך נטילה. ולכן בנ"ד אין מקום להחמיר למספר, וראה במשנ"ב (סי' קסד סק"י). ע"ש. וכ"פ בשו"ת תשובות והנהגות ח"ב (סי' ה'). ע"ש.

לבקש מרבנים לגזוז שער הקטן

ובעיקר המנהג לבקש מרבנים לגזוז מעט משערות הקטן, הנה בשו"ת תשובות והנהגות הנ"ל הביא משם הגרי"ז מבריסק דלא שמיע ליה האי מנהגא. אלא כדאי לבקש ברכה מהרבנים ביום שנכנסים לתורה, ועיין ברמ"א (יו"ד סי' רמה סק"ח) שבג' שנים שלימים מלמדין אותו אותיות התורה. ובביאור הגר"א שם מביא מדרש תנחומא, שבקטן ג' שנים ערלים יהיה וברביעי כל פריו קודש הילולים לה'. ע"ש. אבל לא מצינו מקור לזה שרבנים יגלחו, ואין לזה טעם ושורש. [ויתכן שנוהגים כן כדי לחבב את החכמים על הילדים הרכים ולהכניס בלבם היראה מהם ולכבדם, וכן לבקש מהם ברכה להצלחת הילד בתוי"ש. וראה לעיל בעיקר המנהג לספר את הילד ליד קבר צדיק בגיל שלש].

מערב ראש חודש סיון עד שבועות - ימים מסוגלים לתפלות לזכות לתורה הוא וזרעו

א) מובא בשם החת"ס שבערב ר"ח סיון היה מתענה יחד עם כל בני הישיבה, מפני שאז"ל שעם ישראל חנו במדבר סיני בר"ח סיון, וארז"ל מה חנייתם בתשובה, אף נסיעתם מרפידים

בתשובה. [מכילתא דרבי ישמעאל פרשת יתרו פרשה א]. לכן צריכים הכנה מיוחדת בערב ר״ח סיון להכין את עצמם לקבלת התורה, ע״י התשובה, וכ״כ במנהגי מהר״ם אש, ועוד. [והובא בהל׳ חג בחג עמוד קט]. ובשער הגלגולים (הקדמה לח) כתב, שגילה לו האר״י ז״ל שפ״א בקטנותו קילל את אמו, ולכן ג׳ ימים קודם שבועות, יתענה רצוף ג׳ ימים לילה ויום, שהם ע״ב שעות, ויכוין בזה סוד, וגם יכוין בסוד הפסוק ״היו נכונים לשלשת ימים״, שאז פסקה זוהמתן של ישראל, וע״י התענית הזה יפסק ג״כ ממני זוהמת החומר אשר בי, כדי לקבל כח ידיעת סודות התורה בליל שבועות עמו ביחד.

תפלת השל״ה הקדוש

והשל״ה הק׳ (בעניני תפילה וקריאה בס״ת, מס׳ תמיד פרק נר מצוה קלא, ג, סוף פ״א דף פה.) כתב:

וביותר צריך זירוז להתפלל שיהיה לו זרע כשר עד עולם, ואגב כל צרכיהם וזווגם, ולבי אומר לי שעת רצון תפלה זו בערב ר״ח סיון, הוא החודש שניתנה בו תורה, ואז נקראו ״בנים לה׳ אלהינו״, וראוי לישב בתענית ביום ההוא הוא ואשתו, ויתעוררו בתשובה ויתקנו כל עניני הבית, איסור והיתר טומאה וטהרה וכל הענינים, ויתנו צדקה לעניים הגונים וכו׳. וחלה עלינו חובת התפלה ובקשה להשי״ת בכל צרכינו, כי הכל מאתו יתב׳, ע״כ. (ועיין עוד בחתם סופר עה״ת סוף פר׳ במדבר בהגה״ה מ״ש על יום ערב ראש חודש סיון).

וכתב בחמדת ימים (שבועות פ״א), שימים אלו מסוגלים לקדש ולטהר עצמו, כמו שאבותינו נטהרו בהם מטומאת הנחש, ולכן ינהג בהם בחסידות יתירה על כל שאר הימים, וימצא עזר מה׳ בימים האלה ביותר, באשר באלה הימים נגמרה מלאכת סילוק זוהמת אבותינו, והאבות סימן לבנים. ויחשוב בהם תמיד על מעמד הר סיני, ויצייר בשכלו איך היו ישראל בטהרה ופרישות בהיותם נצבים נגד ההר מול האלהים, באימה וביראה ברתת ובזיע, מפני אשר ירד עליו ה׳ ברבבות מלאכים. ומשה רבינו ע״ה אדון כל הנביאים היה בקרב אלה הימים השכם והערב, בין המלך ובין העם, לקבל תשובתם ולהביא את הדברים אל האלה״ים, וע״י זכרון זה, יעלה מורא על ראשו, ויראה ורעד יבא בו לקדש עצמו במותר לו. ומנהג הרב ז״ל לטבול בכל ערב ר״ח כמו בער״ש. וכ״ש בערב ר״ח סיון, שיש לטהר עצמו במקוה טהרה לכבוד ימי הקודש הבאים להיות בטהרה ופרישות.

ומנהג חסידים הראשונים ז״ל לעתור ולרצות בקרב הימים האלה, עליהם ועל זרעם להיות לבם פתוח בחכמה ובתבונה ובדעת ויראת ה׳. ועת רצון היא לתפלה בערב ר״ח סיון כי בו בחר ה׳ בישראל עמו, והנחילנו את תורתו וחיי עולם נטע בתוכינו להתקבל ברצון וברחמים, להיות מוכתר בכתר תורה הוא ובניו בקרב ישראל. **וראוי להתענות הוא ואשתו בערב ר״ח הקדוש הזה,** ויתעוררו בתשובה לפשפש במעשיהם ומעשה בני ביתם, לישר ולתקן ולהסיר מכשול מקרב ביתם ולהרבות צדקה לעמלי תורה. ומה טוב אם יוכלו להתענות ב׳ ימים וב׳ לילות רצופים למי שכבר נהג להתענות משמרת ר״ח בכל חדשי השנה. ואם א״א להם, מ״מ יתענו ביום ערב ר״ח סיון תענית גמורה בכל דיני תענית צבור, ויהיו מפסיקים מבעו״י. והיא סגולה נפלאה להיות לו זרע אנשים חכמים וידועים יראי אלהים, ואין תורה פוסקת מזרעו. ותהיה מגמת פניו בתענית זו לתקן את אשר פגם בתורת ה׳ ומצוותיו וזלזולם.

והגרח״פ בספר מועד לכל חי (סי׳ ח אות א) כתב, בערב ר״ח סיון יאמר נוסח התפלה אשר הובא בסוף ספר משמרת הטהרה מהחמדת ימים, ואשרי מי שיוכל להתענות שני ימים במשמרת החדש הזה, ויהיה זוכה לבנים תלמידי חכמים ויראים את ה׳, וכאשר כתב שם בחמדת ימים, וקמח סולת. גם זכור אל תשכח להתפלל ביום הזה התפלה הסדורה בספר מעשה הצדקה (סי׳ נו דף קלב.) קחנו משם. ע״כ.

אם ת"ח או בן ישיבה מתענה בערב ראש חודש סיון

ולכן יש נהגו להתענות בערב ר"ח סיון ולשוב בו בתשובה קודם קבלת התורה, ולהתפלל על זרעו שיזכו לתורה. ומ"מ בדורינו שרבתה החולשה, מי שעוסק בתורה, לא יתענה אלא ירבה בעסק התורה ברציפות ובתענית דיבור, או שיתענה לשעות.

ולכן בתענית זו, יקבל עליו שלא לשוב עוד לכסלה כאשר בתחלה, ולהגות בתורת ה' לילה ויומם בקדושה ובטהרה ובדעת ויראת ה', ויהיו דבריו קרובים אל ה'.

וע' במג"א (סי' תיז סק"ג) בשם מהר"י סרוק, שהיה מתענה ביום המולד עד שהגיע המולד, ואז אכל, אפי' חל המולד בחצי היום. ואע"פ כן מי שיש לו מנהג צריך לנהוג כך, ואסור לשנותו עד שיתירו לו נדרו. וכ"ה בספר צרור החיים שכך מקובל מהבעל שם טוב. וכתב בכה"ח (שם ס"ק כא) שבשעת המולד נתגלתה הארת קדושת ר"ח.

אולם אם הדבר מפריע לו בלימוד התורה, אין להתענות, שעיקר אצלינו הוא בניצול הזמן ללימוד התורה. וכמ"ש מרן בש"ע (סי' תקעא ס"ב), תלמיד חכם אינו רשאי לישב בתענית, מפני שממעט במלאכת שמים, ומלמדי תינוקות דינם כתלמידי חכמים. וכתב המג"א שכל מי שתורתו אומנותו חשיב ת"ח אף בזה"ז. ובחושן משפט (ס"ס שלד) הביא מרן הב"י דברי הירושלמי (פ"ז דדמאי ה"ג) גבי שכיר אצל בעל הבית, שלא ירעיב עצמו ולא יסגף עצמו מפני שהוא ממעט ממלאכתו של בעל הבית, רבי יוחנן אזל לחד אתרא, אשכח ספרא אייניס (מלמד תינוקות מעונה ומסוגף), א"ל מהו כן, אמרו ליה דציים, א"ל אסור לך, ומה א"כ מלאכת בשר ודם כך מלאכתו של הקב"ה לא כ"ש. וכ"כ בשם המרדכי (פרק האומנין סי' שמג) וכ"פ מור"ם בהגה (חושן משפט סי' שלג ס"ה). וכ"כ באגרת התשובה להתניא (פ"ג) שאין להוסיף על התעניות שחז"ל תיקנו. וכיו"ב כתב בספר חסידים (סי' נב) שהסופרים והמלמדים והפועלים אסורים לסגף עצמן כדי שלא ימעטו ממלאכתן, ולו יהיה הקב"ה חפץ בתענית היה מצוה לישראל, אך לא שאל מאתם אלא שיכנעו עצמן ליראה מפניו, שנאמר (קהלת ג, יד) "והאלהים עשה שיראו מלפניו". ועוד כתב (סי' תרי"ז) וז"ל: אמר ר' יהודא אין היחיד מסגף עצמו בתענית שמא יצטרך לבריות, אבל אדם שיצרו מתגבר עליו יסגף עצמו להכניע יצרו, והמלמד וסופר ופועלים אסורים לסגף עצמם, שע"י כך ימעטו במלאכתם. וכיו"ב בברכ"י (סי' תקע"א סק"ב) דאפי' למי שמחמיר לת"ח שחטא, שצריך להתענות לכפרת עוונותיו, אין להחמיר במלמדי תינוקות, כיון שממעט בלימוד התינוקות דחשיב טובא, והוי גזל הרבים. וכיו"ב כתב השל"ה (דף רלב, הב"ד במעיל שמואל הל' תשובה ספ"א דף סה ע"ד) שאדם שתורתו אומנותו ועינוי נפשו מחליש לבו ומתערבב רוחו שלא יוכל לעיין היטב פש"ט עמוק, לא יתענה יותר ממה שקצוב לו לעשות על מה שחטא, ואפי' אותם ידחם לימות החורף, שהימים קצרים, וכי ת"ת כנגד כולם. ואפי' אדם אחר שקבל עליו סך תעניות הדין כן, ובכל תשובה שאינו עוסק בתורה תדיר ומהר וחושה מעשהו, ומ"מ הוידויים והחרטה והצער זה אינו מעכב הלימוד והעיון ומהם לא יזוז, ויתבודד מעצמו לעבוד את אלקיו על זה, ע"כ. וכן בשו"ת זרע אמת (או"ח סי' פט) כתב דאפי' החוטא בעבירות חמורות אין לו לישב בתענית אם גורם לו ביטול תורה, והב"ד בחזו"ע (חנוכה, הל' ראש חודש עמ' רנד) וכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ב או"ח סי' כ"ח אות ד') לגבי מלמד תינוקות שנפל מידיו ס"ת דיש לפטרו מן התענית, כדי שלא ימעט במלאכת שמים, והואיל ומצד הדין פטור להתענות אינו רשאי להחמיר, ובשו"ת ימי יוסף ידיד (או"ח סי' ט') כתב אף לפטור מג' תעניות, ובשו"ת יבי"א שם דחה דבריו. ועי' בחזו"ע ד' תעניות (עמ' מג). **ובספר מועדי ה'** (הל' חודש אלול עמ' כג).

אם מועילה התפלה של האב על הבנים בענינים רוחניים

ולכאורה מאי מהני תפלת האב על הבנים, והרי אמרו רז"ל (ברכות לג:) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. אולם יסוד הדבר שאפשר להתפלל על אחרים לחזור בתשובה, הוא מהגמ' ברכות (י.) בענין הבריונים שהיו בשכונתו של ר"מ, והיו מצערים אותו עד שהיה ר"מ מתפלל עליהם שימותו, אמרה לו ברוריה אשתו, מי כתיב יתמו חוטאים, יתמו חטאים מן הארץ כתיב, וממילא ורשעים עוד אינם, אלא בקש עליהם רחמים שישובו בתשובה, וביקש עליהם שישובו בתשובה. ע"ש.

וכן מבואר בספר חרדים (מצות התשובה פרק ה') וז"ל:

לכך תקנו על התשובה ברכה בפני עצמה, וצריך לכוין בה יותר מכל הברכות האמצעיות, לפי שהוא תועלת הנפש ורפואתה, וכשם שחייב האדם להתפלל על עצמו, כך חייב להתפלל על פושעי ישראל, כדאיתא בסוף פרק קמא דסוטה (יד.) ולפושעים יפגיע, מלמד שהיה משה רבינו מבקש רחמים על פושעי ישראל שישובו בתשובה ושבו. וכן במסכת תענית (כג:) אמרו על אבא חלקיה כשהתפללו על הגשמים הוא ואשתו, שנענתה היא תחלה לשתי סיבות, אחת לפי מה שהיתה נותנת לעני מקרבא הנאתיה, והסיבה השניה לפי שהתפללה היא על רשעים שהיו בשכונתה שישובו בתשובה ושבו. ע"כ. והובא בשל"ה הקדוש (יומא, עמ' התשובה).

ובשו"ת מעיל צדקה (סי' ז) נשאל אודות אחד שהמיר את דתו יחד עם בנו הקטן, אם רשאים להתפלל עליו שיחזור בתשובה, ויש לדון בזה מצד דמיחזי כתפלת שוא, לפי שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. ועוד, אם לפני ה' היה הגון להשיבו, ישיבהו, ואם לאו לאו, ואשר לפניו הוא יעשה כרצונו. וכתב, שלפעמים הקב"ה מטה לב האדם ע"י יסורין ופעמים בלי יסורין, כל אחד והטיית רצונו, כדכתיב ואני הכבדתי את לבו, וכו'. ובברכות (שם) בענין הבריונים שהיו בשכונתו של ר"מ, שביקש עליהם שישובו בתשובה. וע"ש שכתב שיש כמה סיבות שעליהם אפשר להתפלל על השני לחזור בתשובה, וזה באופן שמגיע למתפלל צער ועגמת נפש מאותם שמתפלל עליהם שיחזרו בתשובה, וכן כשמתפלל על בור ועם הארץ שעושה מה שעושה נגד רצון הבורא יתב' מתוך חוסר ידיעה, או שהם בגדר אנוס ותינוק שנשבה לבין הגויים. וכן אב המתפלל על בנו, שאין לך צער גדול מזה, ומכ"ש שהרבה פעמים נענש על שבנו אינו שומר תורה ומצוות. וכן מועילה התפלה על קטנים, כאשר הקב"ה הוא אביהם של יתומים. וכן מועילה התפלה על אחרים כאשר יש להם הרהורי תשובה, והוי כאילו פתחו הם פתח, והקב"ה מסייע בידם לחזור בתשובה שלימה.

ושם הביא נוסח התפלה לחזרה בתשובה, יה"ר שתחתור וכו' ואותם קשיי עורף החזירם אתה בתשובה, בהרהור תשובה שבלבם, וישובו בתשובה שלימה. ע"ש.

וע"ש במהרש"א, דבודאי באדם המבקש רחמים על עצמו להחזירו בתשובה ניחא, דאע"ג דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, הרי אמרו במכות (י.) בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו, והרוצה להטהר מסייעים בידו (יומא לט:). וזה המבקש רחמים על עצמו להחזירו בתשובה ה"ז הרוצה להטהר. אבל לבקש רחמים על חבירו להחזירו בתשובה, קשה מה יועיל בקשתו, הרי אמרינן לקמן (לג.) הכל בידי שמים וכו', ושאנו מתפללין והחזירנו בתשובה שלימה לא קשיא, כיון שהוא כולל את עצמו, ויש ליישב. ע"כ. וכ' בענף יוסף בברכות שם, וז"ל, להתפלל מאת ה' מן השמים שירחיק מהם הסיבות המביאות אותם לחטא, ואז שוב לא יתוארו בשם רשעים, כי בסור הסיבה יסור המסובב. ע"כ. וכ"כ עוד המהרש"א בע"ז (ה.) על הגמ' שם, ת"ר "מי יתן והיה לבבם זה להם" וגו'. (דברים ה, כו) וז"ל, והגם שאמרו הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, מ"מ פשיטא דביד הקב"ה להטות לב בני אדם לטובה, דכמה כתובים מורים על זה וקאמר (ע"ז שם ע"ב) אף משה רבינו לא רמזה להם אלא וכו', "ולא נתן ה' לכם לב"

וגו׳ (דברים כט, ג) דהיינו שרמזה להם שיש ביד הקב״ה לתת ולהטות לבם לטובה וכו׳. ע״ש. וה״ה דע״י תפילה אפשר שהקב״ה יטה לבו לטובה.

ובגמ׳ סוטה (יד.) אמרו, ולפושעים יפגיע, שביקש רחמים על פושעי ישראל שיחזרו בתשובה ואין פגיעה אלא תפילה וכו׳. ע״ש. (ועי׳ במהרש״א שם).

וכן איתא בזוה״ק (פ׳ וירא דף קה ע״א) אמר רבי, מצוה לו לאדם להתפלל על רשעים כדי שיחזרו למוטב ולא יכנסו לגיהנם, דכתיב ״ואני בחלותם לבושי שק״ וכו׳. ואמר רבי אסור לו לאדם להתפלל על הרשעים שיסתלקו מן העולם וכו׳. ע״כ.

וכתב החיד״א בהגהותיו על הזוהר (שם) בשם אספקלריה המאירה, דמשמע מזה שתפילה מועלת להחזיר בתשובה את הרשע, והעיר החיד״א שם גם מהך עובדא דר״מ. ע״ש.

גם בשער רוח הקודש (הקדמה ד׳ יחוד עמ׳ עו) מובא: להחזיר הרשע בתשובה, והוא להר״מ אלשיך ז״ל, על אודות בנו שנשתמד, ולמד לו מורי זלה״ה שיכוין ליחוד הזה להשיבו בתשובה, והועיל לו ושב לדת ישראל, כבר ידעת כי ברכת השיבנו אבינו לתורתך היא בבינה, הנקראת תשובה, ולכן בהגיעך בברכה זו בתפלתך, תאמר תפלה זו קודם החתימה וכו׳, ובתיבת ימינך תכוין אל ספירת החסד, הנקרא ימין וכו׳. ע״ש.

ובספר תפלה לדוד וכן בקמח סולת (דף טו) כתבו בשם רבינו האר״י ז״ל, מי שיש לו בן או אח או קרוב שח״ו נטה מדרך טובה לדרך רעה, או שיצא לתרבות רעה, יתפלל בתפלת י״ח בברכת השיבנו, ואז מובטח שיהפוך לבו לטובה, וכדי שיועיל צריך להתפלל שלשים יום ערב ובוקר וצהרים, ובפרט בימי אלול שאז הוא עת רצון, ומכ״ש על עצמו דצריך שיתפלל שיהפך לבו לטובה, ואף מי שלא נהג לומר תפלה זו בשאר הימים, עכ״פ בין ר״ה ליום הכפורים צריך לאומרה.

והמהרח״ו בפרי עץ חיים (שער העמידה פרק כ׳) כתב: שמעתי, שמוהר״ר משה אלשיך ביקש ממורי האר״י ז״ל על אודות בנו [שנשתמד] להחזירו בתשובה, וציוהו האר״י שיכוין בתפלתו בהשיבנו, שידוע שהבינה היא התשובה. ושיאמר כך בברכה זו: יהי רצון מלפניך או״א שתחתור חתירה מתחת כסא כבודך, ותקבל בתשובה את פלוני בני, כי ימינך פשוטה לקבל שבים, ויכוין באומרו כי ימינך לסוד החסד, והיא הוי״ה ניקוד סגול כל אות ואות וכו׳. ע״כ.

גם בספר חסידים (סי׳ תרפח) כתב, כל המחטיא את הרבים ומתו מקצתם, וחלה, אין מתפללים עליו שיעשה תשובה, כי לא יועיל. ע״ש. ומשמע דדוקא בהחטיא את הרבים אין מספיקים בידו לעשות תשובה, כדי שלא יהיה הוא בג״ע והם בגיהנם, אבל בסתם רשעים יש להתפלל עליהם.

וכ״כ בספר תומר דבורה להרמ״ק (פ״ב) דתפילה מועלת להחזיר את הרשע בתשובה. ע״ש. וע״ע בקב הישר (פ״ה) שכתב, צריך אדם להתפלל על רשעי הדור שיחזרו בתשובה כדאיתא בגמ׳ בברכות וכו׳. ע״ש.

והנה הגאון ר׳ רפאל הכהן (אב״ד דק״ק אלטונא) בספר מרפא לשון הביא קושית המהרש״א הנ״ל, והקשה עוד, היאך היה משה מתפלל, כיון שהכל בידי שמים חוץ מיר״ש, והרי הבחירה חופשית לכל אדם. וכתב ליישב על פי מ״ש בסנהדרין (צו:) כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה. ולכן מי שלא עשה תשובה עד שלא יעביר הקב״ה את היצר מן העולם, לא יוכל לעשות תשובה, כיון שאין יצר הרע בעולם, וע״ז מתפללין שיספיקו להתעורר כעת כדי להביא הגאולה. ומבקשים שיהיה לו אתערותא דלעילא במעט, בבחינת פתח של מחט, כדי שיהיה לו אח״כ אתערותא דלתתא. [ילקו״י מועדים עמ׳ יז. חזו״ע ימים נוראים עמ׳ כג, כה].

גם החיי אדם כתב: וראוי ונכון לכל אדם להתפלל בכל יום ביחיד על צרכיו ופרנסתו, ושלא ימוש התורה מפיו ומפי זרעו וזרע זרעו, ושיהיו כל יוצאי חלציו עובדי ה׳ באמת, ושלא ימצא ח״ו פסול בזרעו, וכל מה שיודע בלבו שצריך לו, אם אינו יודע לדבר צחות בלשון הקודש, יאמרנה אף בלשון אשכנז, רק שיהיה מקירות לבו. וטוב יותר

לקבוע תפלות על כל הענינים הצריכים לו אחר שסיים כל הי״ח מלקבעם בברכת שומע תפלה כדי שכשיצטרך לענות קדיש או קדושה יהיה יוכל לענות אחר אמירת יהיו לרצון לכולי עלמא.

אלא שיש לעיין במה שתיקנו בברכת המינים, וכל הזדים כרגע יאבדו, ולכאורה אמאי לא תיקנו להתפלל עליהם שיחזרו בתשובה, ובס׳ ״מגדים חדשים״ על ברכות (י.) תירץ דהתם מיירי בבריוני, ורש״י פירש בריוני ״פריצים״ לשון בורים, ועל זה שפיר אמרה לבקש רחמים עלייהו דלהדרו בתשובה, אבל במינים הרי אמרו רז״ל (ע״ז כו:) המינים והמומרים מורידין ולא מעלין, ובזמן הבית היה מותר להרגן בידים, ולא חששו דילמא מיהדר בתשובה ודילמא נפיק מיניה זרעא מעליא, ולכן שפיר מתפללין על איבודם, דהוא כ״ש ממש״כ בהם מורידין ולא מעלין. ע״כ.

ומצינו אצל משה רבינו שהתפלל על יהושע, י-ה יושיעך מעצת המרגלים. (סוטה לד:)

ולכאורה הרי אדם הוא בחירי לבחור בטוב, ומה מועילה תפלת משה רבינו על יהושע, וע׳ בחזו״א (סוף או״ח בהשמטות) עה״פ בדברים (ה, כו) ״מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי, ולשמור את כל מצותי כל הימים, למען ייטב להם ולבניהם״ והיינו שהשי״ת מניח את הבחירה ביד האדם, אבל האדם רשאי להכריח את רעהו לעבודתו יתברך, בין בכפיה בין בפיתוי, ולא נקרא ביטול הבחירה, כיון דהמעשה עושה בבחירה, וכל ישראל כאיש אחד. והיינו ״מי יתן״ שיהיה בין צדיקי הדור משתדלים לקרב לב כל העם לעבודתו יתברך, אבל המקום ב״ה אינו נותן בלבם את הקירוב, דא״כ לא יתייחס הדבר לברואיו, אמנם אם מתפלל לפניו יתברך על הקירוב ותפלתו נשמעת, מתייחס הקירוב שעשה הקב״ה לברואיו כיון שנעשה ע״י תפלת נברא, והיינו דאמרו (ע״ז ה.) היה להם לומר אתה תן, ור״ל עי״ז היה אפשר לו להקב״ה לעשות הקירוב כיון שהוא ע״פ תפילתם. ע״כ. ולפ״ז א״ש במה שמשה התפלל על יהושע. ודו״ק.

בזכות הצניעות וקדושת הבית זוכים הוא וזרעו לקנין תורה

והיותר טוב מן התענית, הוא שיתחזקו במידת הצניעות. וז״ל החפץ חיים בספר גדר עולם (פרק ז): גם צריכה האשה להתבונן תמיד, לפי מה שידוע דכשהאשה הולכת בדרכי הצניעות אז היא זוכה להוליד בנים צדיקים, בנים ת״ח, המאירים לעולם בתורתם ובצדקתם. וכדאי׳ בירושלמי (סוף הוריות), ׳כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה׳, אשה צנועה ראויה לצאת ממנה כהנים גדולים המלובשים משבצות זהב, ואמרו במגילה (יג:) בשכר צניעות שהיתה בה ברחל זכתה שיצא ממנה שאול, ובשכר צניעות שהיה בשאול זכה ויצאתה ממנו אסתר. וע״י זה ייטב לה בעוה״ז. וגם באחריתה תזכה לישב בעולם העליון בהיכל ה׳ ברוב הוד והדר. וכדאיתא בזוה״ק (פ׳ בחקותי), דכבד את אביך ואת אמך, קאי אף לאחר מיתה, דאי ההוא ברא אזיל באורח מישור ותיקן עובדוי, ודאי אוקיר לאבוי, אוקיר ליה בהאי עלמא גבי בני נשא, ואוקיר ליה בההוא עלמא גבי קב״ה, וקב״ה חייס עליה ואותיב ליה בכורסיא דיקריה. ברם זכאין אינון צדיקייא דזכאן לבנין קדישין, לגזעין קדישין, עלייהו איתקרי ׳כל רואיהם יכירום כי הם זרע ברך ה׳. עכ״ל.

ולהיפך ח״ו אם היא הולכת בדרכי פריצות אז תלד בנים אשר לא טובים, ויהיה לה ע״י זה לבסוף קלון וכלימה, וכמ״ש ׳ובן כסיל תוגת אמו׳, וגם בעוה״ב הוא בזיון גדול לאביו ואמו כשיוצא מהם בן מכעיס להקב״ה. וכמ״ש הגר״א באגרתו ׳עלים לתרופה׳ שאף אם ידריך תמיד בנו במוסר ולא יקבל אוי לאותה בושה והצער והבזיון בעוה״ב. לכן צריכה האשה להרגיל עצמה במדת הצניעות וייטב לה בזה ובבא.

ובזוהר (פ׳ נשא דף קכה) החמיר מאד שלא יתראה שער מהאשה [פי׳ להנאות בו, והוא הדין פאה נכרית, וכל שכן פאה נכרית בדרך חציפות], וז״ל, איתתא דאפיקת משערא דרישה לבר לאתתקנא ביה, גרים מסכנותא לביתא, וגרים לבנהא דלא יתחשבון בדרא, וגרים מלה אחרא דשריא בביתא, מאן גרים דא, ההוא שערא דאתחזי מרישה לבר,

ומה בביתא האי, כ״ש בשוקא, וכ״ש חציפותא אחרא, ובגין כך אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך. ועל דא בעיא אתתא לאתכסייא בזיוותי דביתא, ואי עבדת כן, מה כתיב (תהלים קכח, ג) ׳בניך כשתילי זיתים׳, מה זית דא בין בסתווא בין בקייטא לא אתאבידו טרפוי, ותדיר אשתכח ביה חשיבות יתיר על שאר אילנין, כך בנהא יסתלקון בחשיבו על שאר בני עלמא. ולא עוד אלא דבעלה מתברך בכלא, בברכאן דלעילא, בברכאן דלתתא, בעותרא, בבנין, בבני בנין, הדא הוא דכתיב (שם): הנה כי כן יבורך גבר ירא ה׳.

והנה לפי האמור, שחוסר הצניעות גורם לעניות ולכמה תקלות גדולות ר״ל, כמה צריך כל איש ואשה לשמור עצמם בדרכי הצניעות, ולזרז את בנותיו שתהיינה מורגלות מילדותן לילך בדרכי הצניעות, וגם כשיגדלו לא יסורו מדרך הטוב ההוא, ויזכה לראות מהם בנים הגונים וחשובים. ומחוייב כל איש להשית עצות בנפשו ולפקח בענין זה על בניו ובנותיו שילכו בדרך צנועה, ולערוך לפניהם תמיד את גודל העוון שיש בזה, וגודל הזכות שיהיה להם כשיהיו זהירין מזה, וגם לבקש רחמים תמיד מהש״י עליהם שלא יבואו לידי עבירה ודבר מכוער, ובודאי יעזרהו ה׳ ויקבל תפלתו. וכדאיתא בתנא דבי אליהו, מעשה בכהן אחד שהיה יר״ש בסתר, וכל מעשיו הטובים שהיה עושה היה עושה בסתר, והיה לו עשרה בנים מאשה אחת, ששה זכרים וארבע נקבות, ובכל יום ויום היה מתפלל ומשתטח ומבקש רחמים, ומלחך בלשונו עפר כדי שלא יבא אחד מהן לידי עבירה ולידי דבר מכוער. ואמרו לא יצתה אותה שנה ולא שנית ולא שלישית עד שבא עזרא והעלה הקב״ה על ידו את ישראל מבבל ואותו הכהן עמהם, ולא נכנס הכהן ההוא לעולמו עד שראה כהנים גדולים ופרחי כהונה מבניו ומבני בניו עד חמשים שנה, ואח״כ נכנס אותו הכהן לבית עולמו, עליו הכתוב אומר (תהלים לז) ׳בטח בה׳ ועשה טוב וגו׳, והתענג על ה׳ ויתן לך משאלות לבך וגו׳. וכתיב ׳בטחו בה׳ עדי עד׳ ששני עולמות שלו, שנא׳ ׳כי ביה ה׳ צור עולמים׳. ע״ש. והכוונה **שמי שמשתטח לה׳ ומשליך כל בטחונו עליו ומבקש רחמים שיהיו בניו הולכים בדרך התורה** והיראה, הקב״ה עוזרו שיהיה לו מהם גם כבוד וגדולה בעוה״ז, מלבד שכרו הגדול הצפון לו לעוה״ב.

ובסוה״ם שם נדפס מכתב גלוי מהחפץ חיים, בענין מה שנשתנו העתים לרעה, והיוקר הולך וגדול מיום ליום, וגם הגזירות שנסבבו על התורה ומצותיה נורא מאד, ועוד צרות רח״ל. ובדורות הללו רבתה צרה גדולה גם בענייני התורה והמצוות, שכאשר האדם מתבונן לאחריתו, **בענייני תורה ומצוות ג״כ אין לו שום הצלחה**, והגם שכל אחד מישראל מבקש מהקב״ה שישמע לבקשותיו וייטיב לו כרצונו, אין שומע לו. ואמרתי שעיקר סיבת הדבר, שאנו מרחיקים בעצמנו את הקב״ה מאתנו, שהוא ציוה לנו ׳והתקדשתם והייתם קדושים׳. וכתיב כי ה׳ אלקיך מתהלך בקרב מחניך להצילך וגו׳, והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך. הרי ביאר לנו הכתוב מפורש, שכאשר נהיה קדושים הוא מתהלך בינינו להצילנו מכל רע, אבל אם יראה בנו ערות דבר הוא שב מאחרינו, וממילא יחולו עלינו כל הסיבות ח״ו. וכמעט ע״י ה״מאדע״ הגרועה הזו, מבטלים בידים מאמרו של הקב״ה הנ״ל, שע״י ה״מאדע״ מתגבר כח הטומאה מאד, וממילא נפסקה ההשפעה והברכה מכל או״א בעסקיו, ונסבבו ע״י זה כל הצרות הרעות כמ״ש בספה״ק. לכן החוב מוטל על כל איש לכבות את האש הנורא הזה, ולתקן בביתו שיהיה הכל עשוי כדין, ולא יתנהגו בפריצות ח״ו, ויזכה עבור זה לצאת ממנו בנים ישרים וקדושי עליון. וביותר החוב על הרבנים ועל כל החרדים לדבר די שבכל עיר ועיר לדרוש ברבים מגודל הענין הזה, הנוגע לקיומנו ולהצלחתנו בגוף ובנפש בזה ובבא, ויתקיים בזה מאמר הכתוב ״והיה מחניך קדוש״. עכ״ד החפץ חיים.

נשים הנזהרות בכיסוי הראש כדת, בכובע ולא בפאה נכרית, יזכו לברכות

ונשים הנזהרות בכיסוי הראש כדת, בכובע או מטפחת, ולא בפאה נכרית, יזכו לברכתו של מרן אאמו״ר בשו״ת יבי״א (ח״ה אהע״ז ס״ס ה. וכן בלוח המפתחות שם) וז״ל: וכל אשה המקבלת

עליה לשמור לעשות ככל דברי רבותינו הפוסקים שאסרו הדבר בכל תוקף, ולצאת אך ורק בכובע או מטפחת המכסה את כל ראשה, תתברך בכל הברכות שבתורה, ובמזוני רויחי ובבני סמיכי, ותזכה לראות זרע קודש בנים גדולים בתורה ויראת ה' טהורה, מורי הוראות בישראל.

וכבר כתבנו בס"ד בספר ילקו"י כרך א' חלק שלישי מהדורת תשע"ב (עמ' ק"ב), דיש להעדיף מטפחת על פאה אף שמגלים קצת מהשערות, שרוה"פ כתבו להדיא לאסור חבישת פאה נוכרית לאשה נשואה, וא"א לחלוק על כל אותם גדולי עולם, ומאידך לגלות ב' אצבעות שהוא 4 ס"מ מכל צד מיוסד על פי דעת הערוך והרשב"א ועוד ראשונים ומהר"ם אלשקר שכתבו להתיר בזה, ובשו"ת אג"מ היקל לגלות מהשערות אפי' עד רוב טפח, וכפי הנראה היינו במקום שהיו רגילות בזה רוב הנשים, ומרן אאמו"ר זצוק"ל מורה ובא ששיעור השיער שמותר מן הדין לגלות, הוא כשיעור ב' אצבעות כ-4 ס"מ, וטעמו משום דכה"ג לא הוי רובו של טפח, וטפח הוא כ-8 ס"מ לפי הידוע. ולגלות רובו של טפח הוי ככולו, ויש לאסור עכ"פ מדרבנן דרובו ככולו, ולכן עד 4 ס"מ יש להתיר. וע"ש באורך לבאר כל ענין זה.

ועיין בילקו"י הנז', שהבאנו שהביאור בשלטי גבורים שרק בחצר מותר לצאת עם פאה נכרית, ולא ברשות הרבים. וכ"ה בשו"ת הראשון לציון חלק ב' חלק אבן העזר (סי' י"ב), ודעת כל רבני הספרדים בדור הקודם לאסור את הפאה נכרית, כולל הרב אול"צ, כמו שהארכנו שם.

והגאון הצדיק ר' בנימין רבינוביץ זצ"ל בהסכמה לספר "דת משה וישראל" כתב: הנה מנהג חבישת פאה נכרית ברה"ר חדרה ונתפשטה בתוך ישראל קדושים לפני כמאה וחמישים שנה, באשמת הצאר הרוסי שגזר על ישראל לשנות לבושם ולצאת בנות ישראל פרועות ראש בשיתוף פעולה עם המשכילים מחריבי כרם בית ישראל, ולכן במצב של לית ברירה בחרו את הרע במיעוטו, גם לאחר שבטלה הגזירה נשאר המנהג מאחר שהתרגלו לזה וכך נמשך הדבר בדורות שאחריהם, עד שנשתכח המקור המשחת למנהג זה. אשר על כן הגיעה השעה שבנות ישראל עם קדוש ישתחררו מגזירות צוררי ועוכרי ישראל, ומצוה וחוב לעודדם ולהסביר להם כל הענין, בפרט לאור מה שנתגלה שיש אחרונים שכותבים שגם גדולי המתירים לא התירו פאה נכרית ברשות הרבים, וכמבואר בפנים הספר ביסודות מוצקים. ולאור כ"ז מצוה וחובה עלינו להסביר להם כל הנ"ל, ויחזירו עטרה ליושנה להתעטר בעטרת הצניעות, ולפום צערא אגרא, ודבר מצוה או לפרוש מדבר איסור שבא לו ע"י צער, שכרו מאה פעמים יותר ממצוה אחרת שבא לו שלא בצער (חפץ חיים כלל א, ז).

ומה נמלצו אמרי יושר של הסבא קדישא הרב אלפנדרי זצ"ל, בסוף דברי תשובתו שכתב לאסור את הפאה נכרית וז"ל: "לכן מפני פחד ה' והדר גאונו דיברתי על לב כמה מיראי ה' ותופשי התורה לומר להם דעיקרא דמילתא בפאה נכרית שאין להתיר וכו', חם לבי בקרבי ומה אענה ומה אומר, על אודות הזמן שהגיע לידי מדה זאת, שהאנשים אשר הם צריכים לסייע על דבר כבוד השי"ת כשלו, ונפלו ואין איש שם על לב, ואפי' מי שתופס ספר יתלה עצמו באיזה סברא דחויה מהפוסקים להורות היתר בזה, ומקלו יגיד לו, גם בוש לא יבושו, ובאמת אסורה הפאה כמו שער שלה".

וב"ה רבים מישראל שנודע להם הדבר, מיד ביערו את הפאה ועברו למטפחת צנועה, לעשות רצון אבינו שבשמים, ואשריהן ואשרי חלקן בזה ובבא, ובזכות נשים צדקניות נגאלו אבותינו ממצרים (סוטה יא:), וכן אמרו רז"ל (ילקוט רות סוף אות תר"ו) "ואין הדורות נגאלין אלא בשכר נשים צדקניות".

החשש שמא שיער הפאות של תקרובת עבודה זרה

ובענין החשש שמא שיער הפאות של תקרובת ע"ז, יש לבדוק היכן שקנו את הפאות היכן יצרו את הפאות, ואם יש ע"ז הכשר של רב בקי בהלכה, וכדאי להביא את הנתונים לפני מורה

הוראה. וכבר בשנת תשס״ד עוררו לגבי הפאות הנכריות, שרוב השיער מגיע ממקדשים בהודו, שבהם מגלחים מאות מליונים של עובדי ע״ז (הינדו) את שער ראשם לע״ז (בודהה), ואז יצאה הוראה לאסור ולבערם מן העולם בשריפה. אלא שאח״כ קם גוף כשרות שטען שלקח את האחריות לידיו, ומאז נשכח הענין, ויש גם אפשרות להשיג הכשר על פאות שאין בהם חשש ע״ז.

ובזמנו הגרי״ש אלישיב התנה שההכשר יהיה צמוד משעת גזיזת השיער ועד הגיעו לידי גמר, ובלא זה אין להתיר. ולכן כמה גופי כשרות מפורסמים משכו את ידיהם. זולת הכשר בשם חניכי הישיבות שתוך זמן קצר העניק הכשר לעשרות חנויות. אך רבים טוענים שחקרו ובדקו אודות טיב ההכשר ההוא, ומצאו שאין לו פיקוח בשטח כלל. ולטענתם גם הגר״י זילברשטיין והר״ש אליעזר שטרן מחו בכך, שצריך שההשגחה תהיה כבר משעת גזיזה, וכמו שהורה הגרי״ש אלישיב. ודלא כטענת הרה״ג מרדכי גרוס שנתן את ההכשר. וכן אמרו בשם הגרמ״מ קארפ, שא״א במציאות לסמוך על ההכשר בזה. וכן בתאריך כ״ט אייר תשס״ה הודפס קול קורא מאת הגר״י זילברשטיין והר״ש אליעזר שטרן והגר״נ זוכובסקי שנתבקשו מאת הגרי״ש אלישיב להודיע אודות ההכשר שנתן איזה בי״ד עבור הפאות, שלחומר הענין יש להחמיר שלא לתת הכשר אא״כ תיעשה ההשגחה במקום הייצור. אלא שיש שטענו שאם יעשו השגחה כדת לא יוכלו לייצר רק אחוז מועט של פאות. וכמו שעשה יהודי אחד שהיה חודש ימים בסין, ובסוף הצליחו לעשות רק 30 פאות בחודש. ולכן די להסתמך על בדיקה מדגמית מכלל כל הפאות, שאין נראה שבאו מהודו.

וטענו עוד שדיברו עם הרב שלזינגר העומד בראש הכשרות של הרב גרוס, ואמר שבעצם במציאות לא השתנה דבר משנת תשס״ד. וא״כ יש כאן ממש ספק של ע״ז.

וכ״ש שבמציאות רוב ככל השיער ממש מגיע מעובדי הע״ז הנ״ל, שפעם אחת בחייהם מקפידים לגלח את כל השיער לכבוד הע״ז, הגם שאינם מתגוררים בהודו. ולוקחים מהם, כיון שיש להם שיער ארוך ומגוון בכמה צבעים. וגם השיער הנקרא בשם רוסי או ברזילאי אירופאי, ארגנטינאי וכדו׳, בא מהודו, ע״י סוחרים שקונים מהודו ומשווקים למדינות הנ״ל. ואומרים שיש בסין שוק שיער שמשווק לכל העולם, ומקור השיער שם הכל מהודו. ועוד ששיער שמגיע מכפרים נדחים ולא מהודו, מחירן יקר יותר. ואחרים טענו עוד שבדקו את המציאות, ואכן גם הפאות שנקראים על שם ברזיל ואירופה וכו׳, מקורן בהודו. ואם כ״ז נכון יש כאן בעיא.

ואשתקד, בבין המצרים תשע״ז יצא כרוז בשם הרה״ג שמעון בעדני, הרה״ג חיים מאיר וואזנר, הרה״ג שריאל רוזנברג, הרה״ג משה מרדכי קארפ, והרה״ג יהודה סילמן שליט״א, שעדיין קיימת בעיית הע״ז בפאות, וקראו להקפיד בדבר.

והנה בעצם הטענה של חשש ע״ז בפאות הנכריות, אין זו המצאה חדשה, שכבר לפני חמישים שנה, בשנת תשכ״ח, העיר בזה הגר״נ רבינוביץ בקובץ קול תורה (ניסן אייר תשכ״ח), ונדפס גם בספרו שיח נחום (סי׳ נא), שבהודו יש רבבות שמגדלים פרע, וליום איד ידוע הם מתגלחים ומקריבים את השיער לע״ז. ומלפנים, היו שורפים את השיער המתקבץ שם לקמצים, אחרי טקס ההקרבה. אולם כאשר ראו הסוחרים בהונג-קונג שהשיער שווה כסף, השפיעו על השלטונות למנוע איבוד השיער, מאחר שהוא יכול לשמש מקור למטבע זר. מכיון שמטעם אמונתם אין השריפה בכלל עבודתם, כי ההקרבה בלבד היא עיקר, והשריפה היתה רק בשביל לפנות את המקום, לפיכך ראו השלטונות בעין יפה הצעה זו. ומאז זורמת לשוק הכללי דרך הונג-קונג כמות ענקית של שיער אדם מהודו.

ויש אומרים שכיום רוב השיער שעושים ממנו פאות נכריות מוצאו מהודו. וישנן חנויות שהפאות מצויינות, ״שיער מזרחי״ או ״שיער אירופאי״, אבל הרבה יש שאין שום ציון. אמנם ישנם סוחרים שאומרים שהם בקיאים להכיר ולהבחין בין שיער הבא מארצות המערב לבין

שיער מהודו. [ובשיח נחום שם העלה להלכה להחמיר בזה].

ואח"כ בשנת תש"ל כתב הרב שטרנבוך בספר דת והלכה (עמ' כח, כט, ל, לו, מח) לעורר, שהמסחר של השיער עטוף כולו בסודות, וקשה לסמוך בזה על שום סוחר אפי' חרדי. ויש בזה חשש של תקרובות ע"ז, וזה איסור חמור מאד, דלהרבה פוס' הוי אביזרייהו דע"ז ביהרג ואל יעבור, עי' ביו"ד סי' קנ"ה, ברמ"א וש"ך והגר"א בשם הריב"ש. ובפאות נכריות מצוי בזמנינו שנכשלין בהאי איסורא או בתערובות. שהם מגלחין השערות ומביאים אותם לכומר שמקטיר אותם לע"ז, ובזמן האחרון שיש שוק גדול בעולם לשערות, שנכריות אפי' פנויות התחילו ללבוש פאות נכריות משערות אשה, והכמרים מקטירים רק חלק מהם, והם מוסרים השערות לסוחרים רשמיים ומשיגים בכך הרבה כסף. ומספיק להביא לשוק עולמי שערות אדם דקות מטיב מצויין בעשרות מליוני דולרים כל שנה, וזהו המקור לשערות הודו שמצויים בשוק. ושמעתי מעדים נאמנים שרוב השיער מגיע בדרך הנ"ל דהיינו מתקרובות ע"ז, שחותכים מעיקרא להקטיר לע"ז, ויש בזה איסור תקרובות כמו בשחיטה לע"ז, וחמור מע"ז גופא, שלע"ז של גוי יש ביטול, אבל בתקרובות אין ביטול והאיסור לעולם. והנה באמונה טפילה זאת חיים בהודו יותר 300 מליונים הודים, ואלו שבכפרים מדמין שהכומר מקטיר אותן, שבלא"ה לא היו מסכימים לגלחן, וזה הסיבה שהמוכרים או הממשלה לפעמים מכחישים שמקורם משם, אבל הדברים ברורים, והעידו סוחרים שנסעו להודו לקנות שערות, ובעיניהם ראו שמשיגים אותם בדרך הנ"ל, ואסורין כתקרובות ע"ז. ויש מהם שלאחר שעיבדו את השיער היטב, מוכרים אותן ביוקר רב כאילו באו מאירופא. וזה חמור, ובאיסור ע"ז לא מהני ביטול. וגם שלאחר עיבוד השיער א"א לשום מומחה להכיר שיש כאן תערובות מהודו. וכבר כתב הרמב"ם (ע"ז פ"ז ה"ב): ע"ז ומשמשיה ותקרובת שלה וכל הנעשה בשבילה אסור בהנאה, שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך, וכל הנהנה באחד מכל אלו לוקה שתים אחת משום ולא תביא ואחת משום ולא ידבק בידך מאומה מן החרם. ע"כ. ומאחר שנתבאר לן שהשערות שמקורן מהודו אסורין מדאו', באיסור תקרובת ע"ז, אין להקל בהאי איסורא שחמור מאד, ויש ליזהר מכל נדנוד חשש וספק. עכת"ד.

וראיתי תשובה של רב אחד שפלפל להתיר בזה מכמה צדדים. א. שאין דרך עבודתה של הע"ז בכך לגלח את השערות לשם ע"ז, ובאופן כזה אין הדבר ברור לאסור משום תקרובת ע"ז. ב. שהמתגלח שם בהודו אינו אלא מסייע לספר שמגלח אותו, ואולי הספר מגלח בגלל הרווח הכספי שמקבל ולא בגלל הע"ז. ג. שיתכן שהגילוח לא נעשה באותו בית שבו נמצאת הע"ז, וברמב"ם (ע"ז פ"ז הט"ו) מבואר שתקרובת ע"ז נאסרת רק אם הובאה בפני הצלם. ד. דשמא הגדרת הע"ז איננה גילוח לשם הע"ז, אלא לבוא אל הע"ז מגולחים. ה. שהרבה מהם אינן עובדים לאותה ע"ז, רק מנסים את מזלן, שצריכים לישועה, ומוכנים להתלות בכל דבר, ועכ"פ אינן בקיאין בע"ז. ו. ע"פ סברת הלבוש (יו"ד סי' קכג ס"א) לגבי יין נסך בזה"ז, שכתב, וי"א דהיינו דוקא בימיהם שהיו הגוים בקיאין בטיב ע"ז, והיו מנסכים יינם לע"ז והיו צריכים לחוש. לכך גזרו איסור הנאה על כולם, אבל בזמן הזה שאינו שכיח שהגוים מנסכים לע"ז, שאינם יודעים בטיב ע"ז ומשמשיה, ואין כאן איסור אלא משום בנותיהן, לא אסרו מגע גוי ביין שלנו בהנאה רק בשתייה, וכן סתם יין שלהם אינו אסור בהנאה אלא בשתייה. ע"כ. וא"כ גם בנ"ד, שמא המתגלחים אינן בקיאין ממש בע"ז.

וכל דבריו רחוקים, כי, מה שטען שאין דרך עבודתה של הע"ז בכך לגלח את השערות לשם ע"ז, הנה תקרובת ע"ז של שיער, כבר היתה ידועה בימים קדמונים בע"ז של כמוש, וכמ"ש הרמב"ם בסה"מ (לאוין ו), כל שעבד איזו ע"ז שתהיה, באיזה מין שיהיה מן העבודות, חייב כרת, ובתנאי שיעבוד אותה כדרכה, כמו פוער לפעור, וזורק אבן למרקוליס, ומעביר שערו

לכמוש. ע״כ. ולכן ודאי שיש לחוש למה שטוענים שכך הוא דרכם כיום לעשות לשם ע״ז.

ומה שטען שאולי המגלח עושה לשם רויח כספי בלבד, הנה את התקרובת לע״ז מביא המקריב, ולא המגלח, ואין זה תלוי בדעתו של המגלח. ובפרט ששם מצוי אמונה זו, ויתכן שגם המגלח מאמין בזה וממילא מתכוין גם לזה, אע״פ שעיקר מטרתו בשביל הריוח הכספי שלו.

ומה שטען שתקרובת ע״ז שלא הובאה לפני הע״ז אינה נאסרת, הנה ז״ל הרמב״ם (ע״ז פ״ז הט״ו), בשר או יין או פירות שהכינום להקריבם לע״ז לא נאסרו בהנאה אע״פ שהכניסום לבית ע״ז עד שיקריבום לפניה, הקריבום לפניה, נעשו תקרובת ואע״פ שחזרו והוציאום הרי אלו אסורין לעולם. ע״כ. י״ל שכ״ז שייך בתקרובת שמביאים לפני הע״ז לשם כבוד כמו פירות ובשר, ודרכם היה שכל זמן שלא הובא בפניה ממש נחשב שעדיין לא נתקבלה התקרובת, והמביאים את התקרובת ודאי מביאים עד דעת כך שיביאו את תקרובת לפני הע״ז ממש. לא כן בנ״ד שהעובדים לע״ז מסתפקים בתגלחת עצמה לכבוד הע״ז, הרי שנגמרה התקרובת.

ומה שטען דשמא הגדרת הע״ז איננה גילוח לשם הע״ז, אלא לבוא אל הע״ז מגולחים. אין הדבר כן, דא״כ אמאי מגדלים שערותיהם במשך תקופה ארוכה, ומקפידים לגלח במקום המיוחד להם.

ומה שטען, שהרבה מהם אינן עובדים לאותה ע״ז, רק מנסים את מזלן שצריכים לישועה. אינו מובן, שזה נקרא ע״ז, ורבים מעובדי ע״ז יודעים או מסתפקים שאין בה ממש, רק שמאמינים שיש בה איזה כח ואולי יועיל להם.

ומה שהביא סברת הלבוש (יו״ד סי׳ קכג ס״א) לגבי יין נסך בזה״ז, הנה שם דיבר לגבי מקומות שהגויים לא מנסכים יין לע״ז, משא״כ כאן שזה מסורת אצלם, וכבר מצינו ברמב״ם בסה״מ שהיתה ע״ז כזו מאז ומעולם לגלח את השער לכמוש.

וידוע שהגרי״ש אלישיב והגר״ש וואזנר והגר״נ קרליץ ובי״ד של העדה החרדית הורו לאסור פאות שבאים מהודו.

ובקובץ תשובות להגרי״ש אלישיב (ח״ג סי׳ קיח) האריך להשיב שם על טענות חכם אחד שטעם שאין בזה חשש ע״ז. והעלה בקובץ תשובות שהשערות הבאים מהודו, הם בדין תקרובת ע״ז, ושבאמת זוהי עבודה שהיתה דרכם מאז ומעולם, כמו ע״ז של כמוש שנזכר ברמב״ם בספר המצוות. ועוד שבזמן התגלחת הם מזכירים שם האליל, וגם את״ל שהמגלחים עושים בשביל קבלת שכרן, מ״מ הלא הם ג״כ מן הטמאים הרואים בזה פולחן לע״ז, ובזה הדבר פשוט דאמרי׳ סתם מחשבת גוי לע״ז, שהרי מטרת המגלחים היא בשביל ע״ז.

והגרי״ש אלישיב שם כתב, שבנדון פאות שלא נודע מקורן, גם אם אילו היתה המציאות שרוב הפאות שבעולם אינם מיובאות מהודו, אין לסמוך על הרוב, כי כל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ועוד שלפי מה שמסרו לי בא מסמך מהשלטונות בהודו ש-70% מהשער שבהודו הם מאלו שהתגלחו בבית ע״ז שלהם, אך גם אם זה להפך, דין קבוע להם, כמ״ש בשו״ת דברי חיים (ח״ב סי׳ נג) שכאשר מבקש מהגוי שישלח מביתו כו״כ והוא שולח לו מביתו, בכה״ג הוי כלקח מן הקבוע, ולא יחלוק על זה זולת וכו׳. עכת״ד.

ואמנם דברים אלו צריכים בדיקה במציאות, לשם מה נותנים את השער. וזו שאלה חמורה, שתקרובת ע״ז אינה בטילה, ואוסרת בתערובת כל שהיא, וכן מצד הכסף ששולם בעבורה, שגם הוא אוסר בכל שהו. ויהיה אסור לבעל להסתכל על אשתו החובשת פאה בתוך הבית, שנהנה מתקרובת ע״ז. וגם פאה סינטטית שמעורב בה שיער אדם (וזה מצוי שנותנים פאה לפאניית שתעצב אותו, והיא משתילה בו שיער אדם), התערובת לא בטילה לעולם.

וכמבואר בע״ז (נא.) ובש״ע (יו״ד סי׳ קלט) שע״ז אסורה בהנאה, היא ותשמישה ונויה ותקרובתה, וז״ל הרמב״ם (ע״ז פ״ז ה״ב), תקרובת

ע״ז אסור בהנאה, שנא׳ ולא תביא תועבה אל ביתך, וכל הנהנה לוקה שתיים, אחת, משום ולא תביא תועבה אל ביתך, ואחת, משום ולא ידבק בידך מאומה מן החרם. ובע״ז (נ.) איתא, מנין לתקרובת ע״ז שאין לה בטילה עולמית, שנא׳ ״ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים״, מה מת אין לו בטילה לעולם, אף תקרובת ע״ז אין לה בטלה עולמית.

ושם (הלכה ט) כתב, ע״ז ומשמשיה וכל התקרובת שלה אוסרים בכל שהן, אפי׳ נתערבו בכמה אלפים, ויוליך הכל לים המלח. עבר ומכר ע״ז או אחד ממשמשיה או תקרובת שלה, הרי הדמים אסורין בהנאה ואוסרין בכל שהן כע״ז, שנאמר ״והיית חרם כמוהו״ - כל מה שאתה מביא מע״ז ומכל משמשיה ותקרובתה הרי היא כמוה.

ובגדר תקרובת ע״ז, מבואר בש״ע (יו״ד סי׳ קלט) תקרובת שכי״ב קרב ע״ג מזבח, כמו כל מיני מאכל וכדו׳, אם הניחו לפניה לשם תקרובת, נאסר מיד. ודבר שאין מקריבין ממנו בפנים, אינו נאסר אא״כ עשה ממנו כעין זביחה או כעין זריקה המשתברת ודרך לעבדה באותו דבר, אף שאין דרך לעבדה בזה הענין. כגון ע״ז שעובדים אותה שמקשקשים לפניה במקל, ושיבר מקל לפניה, נאסר, מפני ששבירת המקל דומה לזביחה.

ועפ״ז העירו, שגם חיתוך השערות הוא כעין זביחה. וע׳ במאירי (ע״ז נא.) שהחיתוך הוא תולדה דזביחה. וכאן עיקר הפולחן שלהם הוא עצם מעשה התגלחת לאליל, שזהו הקרבן לע״ז. ובתשוה״נ שם כתב עוד, שכל שעושה מעשה לשם ע״ז, אף כשאינו מעיקר הפולחן, חשיב תקרובת ע״ז, כמו בצירת פרכילי ענבים להביאם על מזבח ע״ז, שנאסר משעת בצירה (ע״ז שם וברשב״א שם). וגם בשוחט או גוזז שלא בפני ע״ז נאסר מדין תקרובת ע״ז (חולין מ.) שבשחיטה דהדרך לשחוט גם שלא בפני ע״ז, נאסר גם בנשחט שלא בפניה. וזה שייך גם בגזיזה, שדרך עבודתה בכך, והוי מעשה גדול. וכן מבואר ברשב״א שם שגם בבצירה או לישה שלא בפני הע״ז נאסר מדין תקרובת ע״ז. וכ״ש שהם מסתפרין במקום מיוחד, שעליו מתנוסס פסל גדול, ולכאו׳ נחשב בפניה ממש.

וידועים דברי החזו״א (א״ח סי׳ לח) שהנהנה מדבר שנוצר בעבירה, הוא חילול השם נורא מאוד, שמראה שאינו חס לכבוד שמים. וה״ה לנ״ד כשמתייפה בדבר שגולח לכבוד ע״ז.

ובמ׳ תשוה״נ (ח״ב סי׳ תיד) כתב, שבירור אצל הסוחרים, שגם בפאות שבאמת באים מאירופא מערבים בהם שערות מהודו כדי להשביחן, ומכריזים בשקר שהם בטהרת השערות של אירופא. והרי בע״ז לא מועיל ביטול. ואחר העיבוד היטב, אינו ניכר כלל לשום מומחה.

ושם (ח״ה סי׳ רס) כתב, שנתברר שרוב הפאות המשווקות תחת מותג של שער אירופאי, מקורם מהודו, שגזיזתם היתה סוג פולחן לע״ז, הנמכר לאחר הטקס הנ״ל ליצרני הפאות שמעבדים אותו באופן שנראה כשער אירופאי, ויש להם דין תקרובת ע״ז ממש. שזו ע״ז (ההינדו) כבימי קדם, ע״י שמגלחין שערותיהם בהקרבה לאליל. ואצל ההינדים השער הוא הנעלה של האדם, ובפרט אצל הנשים, ואינן מגלחות שערותיהן רק בדרך הקרבה לאליל, ובדרך כלל, כשרוצה לבקש בקשה מן האליל, נודר שאם תתמלא בקשתו, יבוא לטירופטי להקריב את שערו. ובאופן ממוצע, מידי יום ביומו כ- 25.000 איש מקריבים את שערותיהם לאליל. ומשם באים סוחר שיער עבור ייצור הפאות, ומייבאים לאירופה וארה״ב, ומושחים את השיער בשמן קוקוס, ומרויחים מכך מליוני דולרים בשנה. וכיום נתברר שהשערות הבאים מהודו הם מטיב מיוחד, ולכן אפי׳ בקוריאה וסין שלא חסר להם שערות, מייבאים מהודו ומערבים ממנו, היות ומשפר את טיב הפאה, ויש מאות סוגי פאות שמעורב בהם שער מהודו.

וכתב לעורר שם, שאסור להחזיק את הפאה בביתו, לפמ״ש הרמב״ם (שם) והחינוך, שאיסור הנאה נלמד מקרא דלא תביא תועבה אל ביתך. ומבואר ברש״י (ע״ז סד.) שמצות אבד תאבדון, שייכת גם על תקרובת ע״ז כמו יין נסך, וע״ע בקה״י (ב״ק סי׳ ג). וגם צריך ליזהר שלא

לקבל עודף מהמוכר של הפאות נכריות, כיון שגם דמי התקרובת אסורים בהנאה, שתקרובת ע"ז תופסת דמיה (ש"ע יו"ד סי' קלג ס"א לגבי יין נסך). ולכן אפי' הרוכש מהם תוצרת סינטטית, יזהר לשלם בצ"ק או בדיוק כפי המחיר, שלא יכשל בקבלת העודף בחשש שנתפס עליהם איסור חליפי ע"ז. ולענין ייהרג ואל יעבור באיסור הנאה בש"ע (יו"ד קנה ס"ב) מובא מח' בזה, ודעת מרן להקל, אך דעת הגר"א שם (סקי"ד), שגם בזה יהרג ואל יעבור כדין אביזרייהו דע"ז. והריב"ש (סי' רנה) כתב, שגם באיסורי הנאה של סתם יינם דרבנן, אין מתרפאין בהן כלל. וצריך להתבזות עבור זריקת הפאה, כדאי' ברכות (יט:) שהמוצא כלאים בבגדו, פושטן אפי' בשוק, מ"ט, אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'. ופלא הדבר שמחמירים בהרבה חומרות, וכאן באיסור חמור זה מחפשים סברא קלושה להקל. עכת"ד שם.

ויש בזה חילוקי דעות, שיש מסמך שבו גבו עדות מגוי איטלקי שאחראי על השיער שם, שמביא את השיער [ה'האטלקי'] מהודו, שמקבל אותו מכהני דת, וכמו שיש נשים עניות שתורמות את שערן לבודהה, והשיער נמכר עבור הבודהה. ובכסף משתמשים לצרכי בית התיפלה. [ושכן סיפר סניור ג'ובאני האיטלקין]. ושגם אחד מרבני לב לאחים ביאר שגדולי הדור הורו שבודהיזם נחשבת לע"ז.

ומאידך כמה מורי הוראות בחו"ל כתבו להקל בזה, שנתברר להם שאין עבודה בעצם הגזיזה, ויתכן שאין כאן ע"ז ממש אלא רק דורון לע"ז, וגם שלדעת הרמ"א בזה"ז יש להקל בתקרובת ע"ז. ושלפי כל אנשי המדע אין עבודתה של אלילם בכך.

ויש שהביאו בשם הגר"ש ואזנר, שמצד הדין יש למצוא צדדים להקל שאין השערות בכלל תקרובת ע"ז, אלא שמחמת פגם ע"ז לכתחלה אין לקנות. ומה שקנה כבר ישתדל להחליפן. ושבנו הרב בן ציון יעקב הלוי ואזנר כתב שבירר את הדברים, ורק פאה שמקורה ודאי מטירופטי ושאר מקומות ע"ז אין להשתמש בה ולכן יש להשתדל בכל עוז להחליפה, אולם בשעת הדחק, או מי שאין היכולת בידה, מותרת ללובשה זמנית. ב. פאות מכל שאר עיירות ומדינות מותרות. ג. ספק מקום מוצאם, מותרות. ד. פאות בלונד מותרות, בתנאי שאין שיער ע"ז ניכר בהן, ואינו הרוב. ה. ספק מהיכן התערובת, מותרת".

ומאידך יש הטוענים שאין כל ספק בזה בפרט לפי הוראותיו של הגרי"ש אלישיב בנושא. ולכן יש לציבור המקילים בפאות הנכריות שיפנו לגדולי הרבנים שלהם לברר את הענין.

אך בודאי שראוי לעורר שעל כל בן תורה שלא זכה, ועדיין אשתו חובשת פאה נכרית, מוטל עליו לבדוק את הנושא, שהוא בחשש ע"ז, בנוסף למה שהיה עד כה בגדר אביזרייהו דגילוי עריות.

ותמוה נוסח המכתב במכתב הנ"ל (תמוז תשע"ז), שהקדימו לכתוב שבעיקר הנידון של הפאה נכרית, כבר הכריע החזו"א להקל, אלא רק שכעת נתגלה שיש לאסור מטעם תקרובת ע"ז. ובאמת שזה קשה לקבל שהחזו"א התיר בזה לכתחלה, שכך ראוי לעשות. וזה ממש היפך רצון השי"ת שמצות כיסוי ראש תהיה בשביל צניעות, והופכים אותה למטרה הפוכה. ועוד שאין שום קשר בין הפאות שהיו בזמן החזו"א שהיו משער קשה, ורחוק הרבה משער טבעי, לבין הפאות המצויות כיום. וראה בקריינא דאגרתא (ח"ב אגרת קכד עמ' קלב). וידוע שהגרי"ש אלישיב ביקש מבנות משפחתו להסיר את הפא"נ ולא שמעו בקולו. ואמר שאינו יוצא בהוראה לאסור, כיון שלא יהיו דבריו נשמעים.

ויש שאמרו בשם הגר"ש וואזנר שאמר, שיש ללמוד שמעת שהתחיל החשש של ע"ז בפאה, עכ"פ הפאה היא מאיס, ולכן א"א להקל יותר בפאה נכרית בשום אופן.

ובמכתב מהגר"ש ואזנר כתב "ומי יודע אם זה גרם להרבה מקרים גופניים ונפשיים בבתי ישראל".

ב. גדולה מעלת וקדושת חודש זה, שקידשוהו שמים במעמד הר סיני, בשישי אשר בו, ובו השי״ת בחר בנו מכל עם והבדילנו מכל האומות אשר על פני האדמה, וכמאמר המדרש, שרק בני ישראל נקראו עם, ובחודש זה נשלמה העלייה מן הטומאה הגדולה של מצרים, ונתקדשנו להיות קדושים, מלאכי השרת מלאכי עליון, ולהיות מרכבה לשכינה. ולכך ראוי לכל איש ישראל לטהר עצמו במקוה טהרה לטבול בערב ראש חודש זה, ויהא עזר כנגדו לקבל תוספת קדושת החודש הזה. [בית ה׳ דף רעא ע״א, וע״ש סגולה לפתיחת הלב למתענה ביום זה]. ב)

ג. כתב מרן החיד״א, שהימים שמראש חודש סיון מסוגלים המה לקנין התורה ומדות טובות ואחדות ישראל, ואם יתעורר האדם בימים האלו להשתדל בלימוד התורה ובקנין מדת הענוה ומדת האחדות, וההשתדלות להבין את התורה לפי מדרגתו, אין ספק שיצליח בזה, ותהא לו סגולה יותר ויותר משאר ימים. ג)

ב) **רות רבה** (פתיחתא א׳), ״ויהי בימי שפוט השופטים״ (רות א, א), ר׳ יוחנן פתח ואמר (תהלים נ, ז) ״שמעה עמי ואדברה״, א״ר יוחנן אין מעידין אלא בשומע, רבי יודן ברבי סימון אמר לשעבר היו קרויין ישראל כשאר כל האומות, סבתא, רעמא וסבתכא, מכאן ואילך אין נקראין אלא עמי, שמעה עמי ואדברה. מאין זכיתם שתקראו עמי, מ״ואדברה״, ממה שדברתם לפני בסיני ואמרתם (שמות כד, ז) ״כל אשר דבר ה׳ נעשה ונשמע״. וע״ש עוד. ועיין לקמן סעי׳ כה לגבי מי שתזיק לו הטבילה ברוחניות, שימנע מלטבול.

הימים שמראש חודש סיון מסוגלים לקנין התורה ומדות טובות

ג) **ז״ל החיד״א** בספר לב דוד (פרק לא), מודעת זאת בכל הארץ, כי הימים טובים מידי שנה בשנה עושין מעין מלאכתן כימים הראשונים, ומתגלים אורות עליונים בשמים ממעל, והשפי׳ע בצחצחות על ישראל עמו. כל קבל דנא כי בא מועד ימים אשר נחו בהם היהודים לפני ההר הגדול במעלה, הלא מזער כמדתו, לכל רוח נשברה, ההר חמד אלהים, הר סיני זה, שם ישבנו והיינו לאחדים, ויחן שם ישראל כאיש אחד, וע״י זה פסקה זוהמתינו וזכינו לקבל התורה. ומן הוא והלאה הימים הללו קודש הם ומסוגלים ליטהר, כמו שכתבנו בפרקין דלעיל. ואף גם זאת ימים טובים לקנות ענוה ואחדות עם ישראל, כאשר היה לימים ראשונים במעמד המופלא והנורא לפני הר סיני, ואף גם להבין ולהשכיל בתורה. וזאת מצאנו לחד מקמיא רבינו בעל המכתם ז״ל שאמר שאין ספק שבימי הפרשה נמסרו להם סודות וענינים נפלאים, שהיו מועילים מאד ליחידי סגולה, וז״ש, אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה, דיינו, זה תורף דבריו ז״ל. וא״כ אם יתעורר בימים האלו ניצב על הקושרי׳ם, קשר של קיימא, בענוה ובאחדות והשתדלות להבין התורה לפי מדרגתו, אין ספק דשעתא קיימא ליה, יעשה לו סגולה יותר ויותר משאר ימים.

ומה גם בליל התקדש חג השבועות, יתלהב האדם ויתעורר מאד כי הזמן גורם קרבת אלהים. ועת להשליך אחרי גוו אלילי כספו אשר דבק בהם לאהבה, ורעיוניו הלכו שבי, וחשוקיה׳ם כסף, וישם כל מעייניו וענייניו בקניניו כל היום והלילה עד חצות, ויוציאם בכסף וזהב. כעת יאמר ליעקב מה פעל אל בצאת ישראל ממצרים לטהרנו, וקרבנו לפני הר סיני על יד הקודש אמצעי שלם, משה רעיא מהימנא, עניו מאד, וע״י זה נטהרנו, ויחן שם ישראל כאיש אחד באחדות, וזכינו לקבל התורה הקדושה. איכו השתא עת הזמיר הגיע, **אם תעירו ואם תעוררו את האהבה לידבק בתורה ועבודה ואהבת רעהו**, אין ספק כי רשפי אש התעוררותם יערה עליהם רוח ממרום, וגמירי הבא ליטהר

מסייעין אותו, ומה גם בזמן מסוגל ומוכשר לזה, כאשר עשה ביום הזה לפסוק זוהמתינו, ולקרבינו לקדושה, ולדבקה בו ובתורתו. כה יעשה בדור אחרון, ולפי הדביקות והתעוררות האדם לשוב לת״ת ולענוה, כן יעשה לו, זכה מוסיפין לו, דכיילין ליה בקבא רבא. עכ״ד החיד״א.

וההכנה למתן תורה היא שיחזיק בכל מאודו בקיום המצוות ושקידת התורה, שבזה שמחזק אצלו את קבלת התורה, מכשיר את נפשו לקבל עוד חלקים בתורה. (בשם הגראי״ל שטיינמן). ולימוד התורה צריך להיות בעיון, ע״י העמל וההשתדלות להבין דברי הפוסקים דור אחר דור, שהעמל בדבריהם יישיר את שכלו.

והגאון החזו״א באגרותיו (סי׳ קעג אות כד) כתב: כל רגע שמבטל מלימודו בלי סיבה מוכרחת, גדול עונו מנשוא, ומאד הפליגו בעון הזה ואמרו שבזה העון תאבד הארץ, כי אמנם החטא במיעוט החכמה נשמת העם וחייו, הוא חטא בנפש העם ורוח אפו, והנוטל חכמתו נוטל נשמתו, והחכמה מעיין המתגבר בלבות החיים, והפוגע בה כממעט עתידו, כעושק הנמצא, יחד יחטאון.

וגם צריך ללמוד מוסר יום יום ולתקן את מדותיו. והגראי״ל שטיינמן זצ״ל סיפר, שהגאון החזו״א אמר על מחבר אחד שהוא מושחת במדות, וביאר הגאון החזו״א דבריו, שהכיר כן מתוך ספרו, שהגם שהשתדל הרבה בתורה, סברותיו עקומות. ובשביל סברות ישרות צריך מדות ישרות. [בנתיבות ההלכה קובץ ל״ט עמוד נג].

ובודאי שצריך להקדים יראת שמים ודקדוק ההלכה ללימוד התורה הקדושה, כי מי שאין בו יראת שמים, לא יזכה לקנין תורה. ומובא בשם הגרא״מ שך, שכשיבא משיח צדקינו, יעשה בירור בכל הספרים הנמצאים, וכל הספרים שמחבריהם היו מבלי יראת שמים, ישרפם באש, וישארו בעם ישראל רק חיבורים תורניים שהיה למחברים יראת שמים. [בנתיבות ההלכה ל״ט עמ׳ קנד].

מא׳ סיון נזדככו עד היותם יותר ממלאכים - וראויים לנבואה ולקבלת התורה

ומהר״ם אלשיך (ויקרא כג, יז) כתב, שמר״ח סיון ואילך, בהיותם נגד ההר לפני האלהים, היו בימים ההם מתלבנים ומזדככים עד בלי די. ולכן אמר המגיד, אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו, כי קירבת אלהים לפנינו בהר סיני זיככתנו עד היותם כמלאכים, להנבא פנים בפנים כולנו בהקיץ, ולראות מה שאין עין יכולה לראות, וזה היה די לנו. שבאותם הימים טיהר אותם השי״ת ממדרגה אל מדרגה, עד היותם יותר ממלאכים, ראויים ונאותים לקבל התורה ולהיות קדושים.

בר״ח סיון פסקה זוהמתן. ובמגלה עמוקות (פר׳ עקב) כתב, שישראל זכו שתפסוק זוהמתן, בר״ח סיון, ומפסח עד ר״ח סיון יש מ״ה יום, ואז באו למדבר סיני, וכתיב (הושע ב) ואכרה לי בחמשה עשר כסף, זה ט״ו בניסן, חומר שעורים ל׳ לתך שעורים ט״ו הרי מ״ה יום. וע״ע בתפארת יהונתן (בראשית ז, ד) שקבלת התורה החלה מר״ח סיון. ובפני יהושע (סוכה כה.) כתב, שנושאי ארונו של יוסף, לא נשאוהו מר״ח סיון עד ר״ח אייר, ולא נטמאו לאחר הדיבור. [וכתב החתם סופר בחי׳ עה״ת (דברים א, ט) שהיו בהר סיני שמ״ה ימים, מראש חודש ניסן עד כ׳ אייר בשנה הבאה, כמנין מש׳ה].

בר״ח משה רבינו התחיל לזכך את גופו בתענית. ובחזקוני (דברים י, ה) כתב, שבר״ח סיון התחיל משה להתענות, כדי למרק אכילתו להיות כמלאכי השרת לקבל התורה בטהרה, וכן בעליה אחרונה ביום ה׳ בשבת בכ״ט באב, וסוף תעניותיו היו ביום שני בשבת בי׳ בתשרי, ולכן נהגו העולם להתענות שני וחמישי ושני סדר זה מר״ח סיון עד י׳ בתשרי. ע״כ. והיינו שאלו תעניות של קדושה ולא של צער.

ובספר שפתי צדיק (מגילת רות אות צא) כתב, שבג׳ ימי הגבלה עיקר עבודתינו להתקרב לקבלת התורה שנזכה לדעת, וע״י זה נזכה ממילא להתורה. ובזה ביאר מ״ש בהגדה ש״פ, אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה

ד. מנהג הספרדים שלא לומר תחנון ונפילת אפים, ומזמור "יענך ה' ביום צרה", ומזמור "תפלה לדוד", מיום ראש חודש סיון, עד יום י"ב בו, ועד בכלל, מפני שחג השבועות יש לו תשלומין כל שבעה.ד)

דיינו, ולכאורה מה מועיל קירבה להר סיני בלא נתינת התורה, אלא שע"י הקריבה לבד, הגיעו ל"דעת", וכשיש דעת יכול להבין את התורה מעצמו, כמו שאברהם אע"ה היו שתי כליותיו נובעות תורה. וכן איתא אצל הנשיאים קח מאתם, אמר ליה הקב"ה למשה מאתם ממש הוא, שע"י הדעת זכו לכוין מדעתם פרשה בתורה.

מלחמת עמלק היתה בערב ראש חודש סיון

ובפנים יפות (שמות יז, יב) כתב, שנראה שמלחמת עמלק היתה בערב ר"ח סיון, לפי מה שאמרו בשבת (פו:), "ביום הזה באו מדבר סיני", שביום נסיעתן מרפידים באו מדבר סיני, וזה היה בר"ח סיון, א"כ נראה שמלחמת עמלק היתה בערב ר"ח סיון, שהוא יום מיעוט הלבנה שהוא שעת דין לישראל שנמשלו ללבנה (סנהדרין מב.), ואז נתעורר עמלק להלחם בישראל, ולכך אמר משה ליהושע צא והלחם בעמלק, מפני שיהושע נמשל ללבנה, כמו שאמרו (ב"ב עה.) פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה, לפי מאי דאיתא במדרש [מכילתא בא יב, ב] בפרשת החודש הזה לכם, שהראהו הקב"ה למשה סמוך לשקיעת החמה בעוד יום, והוא היה מולד ניסן, א"כ מולד סיון היה בשקיעת החמה ואז נתחדשה הלבנה ונתגבר כח ישראל ויהושע, לכך כתיב עד בא השמש אז ויחלוש יהושע וגו'. ע"כ.

וכ"כ בשו"ת זכרון יוסף שטיינהרט (או"ח סי' ז), דלרבנן ביום ב' התחיל המן לירד, ושבת שלאחריו שאמר להם אכלוהו היום, הי' כ"א באייר. ושבת שלאחריו שיצאו ללקוט, הי' ביום כ"ח אייר, ותיכף אח"ז באותו היום בא עמלק, ונלחם עם ישראל ביום ראשון שלאחריו, וביום שני שהיה ר"ח סיון באו למדבר סיני. [ובילקו"י פורים (דיני פר' זכור), הבאנו שיש אומרים שמלחמת עמלק היתה בי"ג אדר, וזה פלא. ובדרשות ר"י אבן שועיב (פ' יתרו) כתב שמלחמת עמלק היתה בחודש אייר. שג' חודשים אלו הם כנגד ג' אבות. ניסן, כנגד אברהם בחסד, ובו נגאלו וכולו חסד. ואייר כנגד יצחק, וסיון כנגד יעקב, מדת אמת, התורה הקדושה].

מנהגינו שלא לומר תחנון מראש חודש סיון עד י"ב בחודש

ד) **הטעם** לזה, דמיד בשני בסיון אמר להם משה לקדשם לתורה, כדכתיב אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי וגו', ואח"כ מתחילים ג' ימי הגבלה, ואחר שבועות ג"כ אין אומרים וידוי מפני שחג שבועות יש לו תשלומין כל שבעה, כמבואר בגמ' ר"ה (ד.), וברמב"ם (פ"א מהלכות חגיגה ה"ז). ועיין בשו"ת מטעמי יצחק (סי' נה). ומקור מנהגינו בספר האגודה (ס"פ אין דורשין) בשם רבינו יואל הלוי, ובשו"ת בנימין זאב (סי' ריב), ובספר שיורי כנה"ג (סי' קלא בהגהת ב"י), ובשלמי צבור (דף קנא), ובספר פרי האדמה (ח"א דף טו ע"ד). ועיין בשו"ת זכרון יוסף שטיינהרט (סי' יח-יט). ובספר ויאמר יצחק בליקוטי דינים לאו"ח. ובשו"ת האלף לך שלמה (סי' שלא). [ילקו"י מועדים עמוד תמו. חזו"ע יום טוב עמוד שכט].

ולגבי הספד ותענית באותם הימים, הנה בשו"ת בנימין זאב הנ"ל כתב, שרבינו יואל הלוי היה נוהג שלא ליפול על פניו בתחינה, עד ז' ימים אחר עצרת, הואיל ואסור בהספד ובתענית, כדאי' בחגיגה (יז.) מנין לאחר עצרת שאסור בהספד ובתענית עד ז', שנאמר בחג המצות ובחג השבועות, מקיש חג השבועות לחג המצות, מה חג המצות יש לו תשלומין כל ז' אף חג השבועות יש לו תשלומין כל ז', וזה אפי' לאחר החורבן כדמוכח התם. וזה עפ"ד האגודה הנ"ל (חגיגה פ"ג סי' ג) בשם רבינו יואל (הובא בראבי"ה חגיגה סי' תתו),

שלא התירו בתענית והספד ביום טבוח [כשחל עצרת בשבת], רק מפני הצדוקין, ורק באותו יום, אבל כל שאר הימים אסור בהספד ותענית. וגרס בגמ׳ מנין לאחר עצרת שאסור בהספד ובתענית עד ז׳ ימים וכו׳.

אך בפסקי ריא״ז (תענית פ״ב ה״ג) כתב, שיום שאחר עצרת אסור בהספד ותענית. וזה עפ״ד התוס׳ רי״ד (חגיגה יח.) שרק יום שממחרת עצרת אסור בהספד [ואפילו בחוץ לארץ שעושים שני ימים], מפני שהוא יום טבוח, ואע״פ שכל ז׳ יש להם תשלומין, לא נוכל לעשות מכולן יו״ט אלא יום אחד. ועוד שעיקר הקרבתן ביום שני היתה, שהיו טרודין לחזור לבתיהם.

ומרן הב״י (יו״ד סי׳ תא) הביא מהגמ״י והג״א בשם או״ז, שבסיון עד יום טבוח, אין אומרים כל החודש צידוק הדין אלא דרך הליכה, ורבינו יואל הלוי כתב, דלא אמרו כל ז׳ ימים אחר עצרת כי אם דרך הליכה. וסיים הב״י, ואנו נוהגים לומר צידוק הדין בכל אלו הימים ואין אנו נמנעים כי אם בימים טובים.

ובשם הגאון החזו״א הביאו, שנהג בבית מדרשו לומר תחנון בכל הימים שמיום ח׳ בסיון עד י״ג, ורק באסרו חג לא אמרו תחנון (הל׳ חג בחג עמ׳ קיא). אך בכל כהאי גוונא אין לשנות מהמנהג הפשוט. ובענייני תחנון שאינו חובה, כמבואר בתשובות הגאונים, הולכים אחרי המנהג.

ולגבי י״ג סיון, מסתבר שגם בני חוץ לארץ יש להם לומר בו תחנון, שאע״פ שאצלם יש ב׳ ימים טובים של גלויות, מ״מ כל טעם מניעת התחנון בימים האלו הוא מטעם תשלומי קרבן, וזה שייך רק בארץ ישראל, לכן יש ללכת אחרי בני ארץ ישראל. וכ״כ בהליכות שלמה שבועות (פי״ב סעיף טז).

מי שנקלע למנין שאומרים שם תחנון עד י״ב סיון

ומי שנקלע למנין שאומרים שם תחנון, נראה שלמנהגינו שאין אנו אומרים תחנון עד י״ב סיון, ימנע מלומר תחנון, ויעסוק בעניני התפלה, ואין בזה לא תתגודדו, דלא גרע משני בתי דינים בעיר אחת שאין בזה לא תתגודדו, וע׳ ביבמות (יג:), לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות. ובגמ׳ שם (יד.) נחלקו אביי ורבא, אביי אומר שאיסור לא תתגודדו נוהג כשיש שני בתי דינין בעיר אחת, הללו אוסרים והללו מתירים. אבל שני בתי דין בשתי עיירות מותר. ודעת רבא, שאין איסור לא תתגודדו נוהג אלא בבית דין אחד, שחלק ממנו מתיר וחלק ממנו אוסר, אבל שני בתי דין אפי׳ בעיר אחת מותר. ופסקו הרי״ף והרא״ש והמאירי כסברת רבא. וכ״פ רבינו ישעיה מטראני בפסקיו ליבמות. וכ״כ בספר החינוך (מצוה תסז) בשם רבו. ע״ש. ואמנם דעת הרמב״ם (בפרק יב מהלכות עכו״ם), דגם כשיש שתי בתי דין בעיר אחת, יש בזה לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות. ובכס״מ, וכן בתשובת הרדב״ז (לשונות הרמב״ם סי׳ י׳, וסי׳ אלף שפד) כתב, שבדבר מפורסם אין איסור לא תתגודדו, ע״ש. ולפ״ז גם בנ״ד כיון שהדבר מפורסם שיש מחלוקת בענין אמירת תחנון עד י״ב סיון, אין לחוש בזה לאיסור לא תתגודדו. וראה בשו״ת יחו״ד חלק ד׳ (סי׳ לו) מ״ש בענין זה. וע׳ בשו״ת פנים מאירות חלק ב׳ (סי׳ קלג), דכשיש קהל אשכנזים שנתרבו שם ונעשו קהל גדול בפני עצמם בבית דין לבדם, כל קהל וקהל יחזיקו במנהגם הן לקולא והן לחומרא. והם ממש כב׳ בתי דין בעיר אחת, דליכא משום לא תתגודדו. ע״כ. וכ״כ בשו״ת דבר משה תאומים (סי׳ לח).

כיצד היה תשלומין לקרבנות שלא הקריבו ישראל בשבועות שנפטר דוד המלך

והנה איתא בירושלמי (פ״ב דחגיגה ה״ג) א״ר יוסי, דוד מת בעצרת והיו כל ישראל אוננין והקריבו למחר, כלומר, דמהתם משמע שהיה לה תשלומין. ע״כ. ובספר ראשית בכורים (דף ס״א ע״ב) הקשה לפי מ״ש התוס׳ (חגיגה ט. ד״ה תשלומין זה לזה) מבואר דבעצרת לכולי עלמא תשלומין דראשון הוא, דלא מסתבר לומר שהם תשלומין זה לזה, כיון דחול גמור הוא. וא״כ כיון דגבי דוד היו כל ישראל אוננין בעצרת, הרי אין להם תשלומין כלל, כדין חיגר ביום ראשון ונתפשט בשני, והיאך

הקריבו למחר משום תשלומין. ע״כ. ולכאורה יש לחלק בין חיגר שאינו ראוי בעצם, לבין אונן שחכמים פטרוהו מצד היותו עוסק במצוה או מפני כבודו של מת.

ועיין בהגמ״י (פ״ד מה׳ אבל אות ה) שכתב: ״ואונן במוצ״ש לא יבדיל, ואפי׳ שמע מאחרים לא יצא, דההיא שעתא לאו בר חיובא הוא, ואחר שנקבר המת ביום ראשון ועברה אנינותו יבדיל, דקי״ל מי שלא הבדיל במוצ״ש מבדיל והולך כל היום כולו, ויש שרוצים לומר שהואיל ונדחה בעיקר חיובו ידחה, מידי דהוה אחיגר בראשון ונתפשט בשני דפטור מראיה, למאן דאמר תשלומין דראשון הן. ויש לחלק בין דאורייתא לדרבנן״. סמ״ק. עכ״ל. ולפ״ז הכי נמי הכא יש להם תשלומין, דדוקא חיגר שפטור מה״ת אין לו תשלומין למחר, אבל אונן דהוי רק מדרבנן יש לו תשלומין למחר. (ועיין בספר יצחק ירנן דף קטו.).

והן אמת שהרא״ש (בפ״ד דתענית ס״ס מ) מדמה אונן לחיגר, ולכן פסק שגם לאחר קבורה ביום ראשון פטור מהבדלה, מידי דהוה אחיגר בראשון ונתפשט בשני שאין לו תשלומין. ע״ש.

אך נראה שהרא״ש לשטתו (בריש פ״ג דברכות ס״ס ג), שדין אנינות נוהג גם בהיותו בעיר אחרת, ויש מי שיטפל במת ובקבורתו, אבל לר״ת דסבירא ליה שאין אנינות נוהגת בכיו״ב, יש לומר דאונן חשיב שפיר כדין בר חיובא. והרא״ש שם הביא דברי מהר״ם מרוטנבורג דסבירא ליה שמבדיל ביום ראשון לאחר קבורה, וחלק עליו. ובחי׳ הר״ן (מ״ק כג:) הביא להלכה דברי מהר״ם.

ואף שבש״ע יורה דעה (סי׳ שמא ס״ב) פסק כהרא״ש, יש לומר דהיינו טעמא משום דסב״ל. ובדיעבד אם הוציא את אחרים יש לומר שיצאו י״ח, כמ״ש הפמ״ג (פתיחה כוללת חלק הב׳ אות כט). ועיין בשואל ומשיב מה״ת (ח״ד סי׳ קעב), בענין סופר אונן שכתב תפלין, דפשיטא ליה דמיקרי שפיר בר כתיבה וקשירה, והתפלין כשרים. וע״ע בשו״ת יבי״א (ח״ג או״ח סי׳ כז).

ועכ״פ בנ״ד שדוד מת בעצרת, וקי״ל (מ״ק כג:) שהאונן בשבת חייב בכל המצות, כיון שאינו עסוק בקבורת המת, ומבואר בשו״ת מהר״ם מלובלין (סי׳ עג) דה״ה ביו״ט. וכן הסכים המג״א (סי׳ תקמח סק״ח). לפ״ז צריך לומר שרק משום כבודו של דוד נמנעו ישראל מקרבנות ראיה וחגיגה ושמחת יו״ט, מש״ה בודאי שיש להם תשלומין למחר. (ועיין בשדי חמד מע׳ אנינות אות יא, ובחזו״ע עמ׳ קפח). ומכ״ש שנראה שאין אנינות על נשיא ישראל אלא מדרבנן בעלמא משום כבודו.

ועיין במשנה למלך (פ״ג מה׳ אבל ה״י) שכתב, שלא גזרו בנשיא אלא אנינות של דבריהם לאוסרו בבשר ויין ולפוטרו מן המצות, אבל אנינות של תורה, כגון לאוסרו בקדשים בכל יום המיתה לא גזרו. וע״ש. וע״ע בשו״ת חיים שאל (ח״א סי׳ עח).

ובלא״ה נראה דלא קשיא מידי, שהואיל ודוד נפטר בעצם היום (כמ״ש בשבת ל.), ומיד שהאיר היום נתחייבו ישראל בראיה וחגיגה, תו לא פקע חיובם, ויש להם תשלומין למחר. ודוקא חיגר שלא היתה לו שעת הכושר בראשון אין לו תשלומין בעצרת, אבל אם נעשה חיגר לאחר שהאיר היום בראשון אין הכי נמי שיש לו תשלומין. וכמ״ש כיו״ב הרמב״ם (בפ״ב מהלכות חגיגה ה״ה), שאם נטמא ביום הראשון הרי זה חייב להביא חגיגתו וראייתו בתוך ימי הרגל לכשיטהר. ועיין בכ״מ שם. [וכיוצא בזה כתב בשו״ת צרור הכסף (דף קכ:), על דברי הרמב״ם (שם) הנ״ל, וז״ל: מכאן מוכח דמי שמת לו מת ביום, לאחר שהגיע זמן תפלת שחרית, ונקבר סמוך למנחה, צריך להשלים תשלומין לתפלת שחרית, שכיון שבשעה שהאיר היום עדיין לא חלה עליו אנינות, ונתחייב בתפלה, חייב בתשלומין של תפלת שחרית, ולא אמרו שאין צריך להשלים, אלא כשמת קודם היום, שאז בשעה שהאיר היום היה פטור מן התפלה. כך שמעתי מהרב הגדול סיני ועוקר הרים מהר״ח עשאל (נר״ו). ע״כ. וכן כתב בשמו בשו״ת בית דוד (חא״ח סי׳ מב). ובשו״ת דבר משה (חלק יו״ד סי׳ פז). ע״ש. ועיין עוד בברכי יוסף יורה דעה (סי׳ שמא ס״ק טוב). ובספר יצחק ירנן (דקט״ו.). ובספר שלמי צבור (דף קפ:). ובשו״ת שערי עזרה טראב (חלק יו״ד סי׳ כד). ע״ש. ודו״ק]. והכי נמי הכא שהאיר היום עליהם יש להם תשלומין למחר. וכן תי׳ בהגהות מצפה איתן בשם שער המלך. ועיין בשו״ת ושב הכהן (סי׳ צד). ובשו״ת ברית יעקב חלק אורח חיים (סי׳ כו). ודו״ק. [מאור ישראל חגיגה שם].

ה. שלשת ימי הגבלה מעלתם רמה, ואשרי המתמיד בהם ביותר בעסק התורה ברצף, וזו סגולה שיצליח בתורה בכל ימות השנה. ה)

יש אומרים שעיקר קבלת התורה היתה בג' ימי ההגבלה

ה) **כן** כתב בספר הכתב והקבלה (דברים טז, י), שבאמת עיקר קבלת התורה היתה בשלשת ימי הגבלה, כמבואר בס"פ משפטים "ואל משה אמר וגו'". ובד' בסיון סיפר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים, שהם ז' מצות בני נח, ושבת וכיבוד אב ואם, ופרה אדומה ודינין ושמיטין ויובלות וקללות שבת"כ, וכ"ז כתב משה בו ביום. ובה' בסיון קרא כ"ז לפניהם עוד הפעם מן הכתב, כמ"ש שם, "ויכתוב משה את כל דברי ה'", ואמרו נעשה ונשמע, ובו ביום כרת משה עמהם את ברית התורה, ככתוב שם "ויקח משה את הדם ויזרוק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה", ועל זה אמרו במכילתא (פ' יתרו) אמר להם משה הרי אתם קשורים ענובים תפורים, מחר בואו וקיבלו עליכם המצות כולן. ומבואר שכבר קודם יום נתינת התורה על ההר בגילוי שכינה ששמענו בו עשרת הדברים, כבר קיבלו עליהם ע"י משה את רוב חלקי המצות, ונכנסו בברית התורה בג' ימי הגבלה, ולכן גם על ג' ימים אלו חל שם מתן תורה.

ובזה ניחא מה שאמרו בגמ' (ע"ז ג), ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי, על קבלת התורה, והקשו בתוס' למאן דאמר בז' בחדש נתנו עשרת הדברות מאי יום הששי, ולמ"ש ניחא, דקבלת התורה היתה בששי, ואותן עשרת הדברות בשביעי, וכיוונה החכמה העליונה למנוע מלקבוע את חג מתן תורה ביום הקדוש והנורא, שהיה בו גילוי השכינה לעיני כל העם להשמיעם עשרת הדברים, שלא יבא מזה קלקול לדורות לקטני אמונה, לאמר אין תורה רק עשרת הדברים שהם מצות שכליות וששמענום מפי הגבורה, וכדי להשריש האמונה בכל התורה אף החוקים שלא שמענום רק מפי מרע"ה, הוקבע לנו לחוג חג מתן תורה ביום נ' לספירה, שחל בו אז יום הג' להגבלה שבו שמענו מפי משה רוב חוקי התורה ומשפטים, וקבלנום עלינו במאמר נעשה ונשמע, ועליהם היה הברית כמ"ש הנה דם הברית. ולכן לא כינו מסדרי התפלה את חג השבועות בשם יום מתן תורתינו, כמו שתיקנו לומר יום הזכרון, יום הכפורים, אלא "זמן" מתן תורתינו, שזה היה דבר המתמשך כמה ימים. שבאמת מתן תורה אינו מיוחד ליום אחד, כי אם בהצטרפות ימי ההגבלה וכאמור. עכ"ד.

מעלת שלושת ימי ההגבלה - ויש להרבות בהם בשקידת התורה

וכתב הגר"ח פלאג'י, שתופסי התורה צריכים ליזהר לקדש פיהם ולשונם ביותר קודם חג השבועות, ויישמרו מכל דיבור של שקר ולשון הרע ודיבור חול בביהכ"נ ובשבת, כי איך יזכו לתורה בפה דובר לשון הרע וכדו'. [מועד לכל חי סימן ח אות ד].

ובמגילת תענית איתא, **שבד' בסיון אחידת מגדל צור.** והיא קיסרי, שהיתה חזקה, ויום שכבשוה עשו אותו יו"ט. ובמגילה (ו.) איתא, שקסרי בת אדום, היא עקרון, שיושבת בין החילות, והיתה ליונים, והחשמונים לכדוה וקורין לה אחידת מגדל צור. קסרי וירושלם חרבו או ישבו שניהם, אל תאמן, שנאמר אמלאה החרבה, ולאום מלאום יאמץ. [ס' יוחסין מאמר שני אמוראים אות א].

ובאגרות ומכתבים להגר"ש וולבה ח"א (סי' רכח) הובא מכתב שהיה תולה בישיבה בימים אלו וז"ל: קיבלתי ממו"ר זצ"ל (הגר"ש הרקובר זצ"ל) כי שלושת ימי ההגבלה הם ימי סגולה, מי שלומד בהם בהתמדה רבה ממש בלי ביטול תורה לרגע, זוהי סגולה להצלחה לכל השנה לעליה בתורה. הוא אמר לי שזה כתוב בספרים הקדושים. עכ"ל.

1. יש שנוהגים שלא לישא אשה בשלשת ימי ההגבלה, וזה מנהג יחידים בלבד. אך בדורינו אין לחוש לכל זה, ויפה שעה אחת קודם. וכן לכל שאר ימים שנהגו בכמה קהלות שלא לערוך בהם נישואין, [כגון בכ' סיון, ז' שבט, ז' אדר, ז' אלול, ועשי"ת, וחצי הראשון של חודש שבט, וסוף חודש אדר] בדורינו אין לחוש לזה. 1)

2. יש נזהרים שלא להקיז דם ולערוך ניתוח בערב שבועות, משום שיש בזה חשש סכנה, ויש נזהרים בזה גם בכל ערב יום טוב. ויש מחמירים בזה גם לענין תרומת דם וכדומה. אולם מעיקר הדין אין איסור בתרומת דם בכל ערב יום טוב, שבזמן הזה אין מקיזין הרבה דם, רק מעט. ואמנם היכא דאפשר טוב ליזהר בזה בערב שבועות. 2)

אפשר לישא אשה גם בשלשת ימי ההגבלה

1) **כמבואר** באורך בילקו"י שובע שמחות ח"א (פרק ב סעיף ד). ומה שכתבנו שיש שאין עושים נישואין בג' ימי הגבלה, ורק בר"ח סיון וביום ב' בסיון מקילין להינשא, כ"כ המג"א (סי' תצג סק"ה), ועיין במשנ"ב (ס"ק טו). ובאמרי דוד (סי' תצג) כתב, שיש נוהגין שאין נושאים נשים בכ' סיון, דלא גרע מימי הספירה, וקל וחומר יותר. ועיין בספר עמק הבכא שמספר על הגזירות הנוראות שנגזרו בעיר לויאש שבצרפת, בעקבות עלילת דם בשנת ד"א תתקלא. ונהרגו 31 צדיקים, ור"ת קרא לצום ומספד ושלח ספרים לכל קהלות צרפת, ביהס וריינוס, להודיע להם כי צריכים לצום. וגם רבי אפרים מבונא, כתב, שבכ' סיון ד"א תתקל"א קבלוהו כל קהלות צרפת וריינוס להספד ותענית במצות ר"ת, וזכרו לא יסוף מזרעם. וגם בשנת תי"א הוקבע שוב יום כ' סיון לצום, לאחר הגזירות והטבח הנורא בשנות תח-תט שהחל ביום זה בדיוק, ע"י הצורר חמילנצקי ימ"ש. וקורות הגזירה נרשמו בארוכה ע"י הש"ך במגילת עיפה, הובא בספר שבט יהודה (הוצאת וינר). וגם הגאון רבי נתן נטע הנובר בספרו יון מצולה, העלה קורות הגזירה.

ועיין בטעמי המנהגים שכתב בשם הגה"ק מבעלז, על פי המג"א (סי' תקפ) שביום זה נהגו להתענות בו בארץ פולין מפני הצרות שאירעו ביום זה. אולם יש מהגדולים שטוענים, שכל הקפידא היתה במדינת אשכנז ששם היו הצרות והגזירות, אבל בשאר מקומות אין מקפידים בזה כלל.

וכ"ז לגבי נישואין, אבל לעשות "תנאים" מותר בג' ימי הגבלה, שהרי מותר גם אחר ר"ח אב, דחיישינן שמא יקדמנו אחר. וכמ"ש מרן בש"ע (סי' תקנא ס"ב). ומ"ש בשירי כנה"ג שבמקומו נוהגים שלא לארס ולשדך מי"ז בתמוז, וכ"כ בחינא וחסדא ח"ג (דף רעב) במקומותינו לא נהגו לאסור בזה, והמחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהים. וראה עוד בשו"ת יבי"א ח"ב (אהע"ז סי' ז אות טו), ודון מינה ואוקי באתרין.

[**ויש** נוהגים פרישות מן האשה ג' ימים קודם שבועות, כמו בג' ימי הגבלה (כנסת הגדולה, סידור ר' שבתאי, אור צדיקים, מועד לכל חי, ועוד). **ובטבילת מצוה** (וכן בשבת) או מחשש מכשול, ודאי שאין להחמיר].

בדין הקזת דם ותרומת דם בערב שבועות ושאר ערב יום טוב

2) **הרמ"א** בדיני ערב פסח (סי' תסח ס"י) כתב, שנהגו שלא להקיז דם בשום ערב יו"ט, ואין לשנות. וזה על פי הגמ' (שבת קכט:) שבערב שבועות נפיק זיקא, ושמיה טבוח, דאי לא קיבלו ישראל תורה, הוה טבח להו לבשרייהו ולדמייהו. וגזרו על כל ערב יו"ט משום ערב חג השבועות. ולכאורה צ"ע דמאי דהוה הוה, אלא שהכח שהיה באותה השנה, יש בו רושם בכל

שנה במעגל השנה בהגיע העת ההיא. וכ״ש שמדה טובה מרובה.

אולם רבינו פרץ בהגהת תשב״ץ קטן (סי׳ תקנד) ובכלבו (סי׳ נח), כתבו, דכיון שהורגלו בו רבים, שומר פתאים ה׳. ע״כ. וכ״כ הפר״ח (ס״ס תסח).

וגם יש לחלק בין הקזת דם בזמנם, שהיו מוציאים כמעט את כל הדם, והיה בזה חשש סכנה, לבין הקזת דם שבדורות מאוחרים, שאין בה חשש סכנה. והוזכרה סברא זו באגודה (שבת פי״ח סי׳ קס) שבזמנם שאני שהיו מקיזין רוב דם. ולכן אין נזהרים בזה רק בערב שבועות.

ודע שכל החשש הוא ביום של ערב החג, אבל בליל ערב החג אפשר להקיז לכתחלה (מגן אברהם שם. ומשנה ברורה תסח, ס״ק לח. וכף החיים אות צו בשם האחרונים). ולגבי ערב ראש השנה ויום הכפורים לא נזכר הדין להדיא, ואולי קיל משאר ערב יו״ט, הגם שמבואר באורח חיים סימן תקמה, שראש השנה ויום הכפורים כרגלים לבטל דין אבילות. ויש שהעירו עוד מצד שכיום נחלשה רוח רעה בכמה דברים כנזכר בפוסקים.

ויש אומרים שבכלל הקזת דם, גם ניתוחים, תרומת דם, כוסות רוח, וכן העמדת עלוקה המוצצת דם. ראה במשנ״ב שם, ובשו״ת ציץ אליעזר (חלק י״ב סי׳ מו).

והמג״א (סי׳ תסח ס״ק טו) כתב, שמהרי״ו (דינים והלכות אות יט) אוסר גם כוסות רוח, ומהרי״ל (ה׳ יו״ט אות א) מתיר, מלבד בהושענא רבה מפני שהוא יום הדין. ובערב יו״ט האחרון של פסח הכל שרי דאינו רגל בפני עצמו (מט״מ סי׳ תתקסה). ע״כ.

ובחיי אדם (כלל עט ס״ב) כתב, שיש מתירין כוסות רוח, ועכ״פ בערב שבועות יש להחמיר בזה. ובלילה שלפני ערב יו״ט מותר להקיז. זולת ערב הושענא רבה. וסיים, שכל זה, כשרוצה להקיז לבריאות. אבל משום סכנה, כבר דשו בו רבים, ושומר פתאים ה׳ (שבת קכט, ב).

ואפי׳ בערב שבועות התיר בא״ר כשציוו הרופאים בחולה שיש בו סכנה, דיש לומר דוקא הקזה שלהם אסרו, משא״כ בהקזה שלנו. וכ״כ במשנ״ב (סי׳ תסח ס״ק לח). וע״ע בשו״ת ציץ אליעזר (חי״ב סי׳ מו) שאין לבצע ניתוחים מתוכננים בערבי יו״ט, ובפרט בערב חג השבועות, אם לא כשיש חשש פיקוח נפש. וכמו כן אסר לעשות התרמת דם דרך הורידים באותו יום.

ואכן לא שמענו להזהיר את כל הבתי חולים וקופות חולים בענין זה, ושומר פתאים ה׳, וכ״ש שכל ענין זה לא הביאו מרן בש״ע. [וראה מה שהארכנו בדין זה של תרומת דם בכל ערב יום טוב, בילקו״י פסח כרך ג׳, בסימן תצ].

ובספר וישמע משה (ח״ג עמ׳ רכז) כתב בשם הגרי״ש אלישיב, שאין כל חשש בבדיקת דם בערב החג, [ואפילו בערב חג השבועות], שאין זו הקזה שדיברו בה בגמ׳. וזה דלא כמ״ש בספר תורת היולדת (פרק מו ה״ד) שיש להמנע מהוצאת דם לבדיקה בכל ערב יו״ט, אם לא בסכנת נפשות. ע״כ. ובשו״ת רבבות אפרים ח״א (סי׳ שמ) כתב, שמותר להוציא מעט דם לצורך בדיקה בערב שבועות, שאינו דומה להקזת דם שאסרו משום שמחליש את גוף האדם. אך כשמוציאים מעט דם ואין מרגישים בזה שום חולשה, מותר. ובס׳ תורת היולדת (פרק מו ס״ד) כתב, שיש להמנע גם מזה. ע״ש. ולפ״ז נראה שנכון שלא ללכת לרופא שינים ובפרט לא לבצע עקירת שן בערב חג, היכא דאפשר לדחויי. ועכ״פ המתחסד בכל כהאי גוונא משום קדושת דברי רז״ל, ודוחה ליום אחר, קדוש יאמר לו, כשאין בזה חשש ביטול תורה.

ומה שכתבנו לגבי ניתוח בערב חג השבועות, היינו מצד המנהג שלא לעשות ניתוחים בערב חג השבועות, אך מי שעבר ניתוח בערב חג, ושוהה כמה ימים לאחר הניתוח בבית החולים, ומחמת כן יצטרכו לחלל עליו את החג, אין איסור בדבר, דאחר שכבר נכנס לגדר פיקוח נפש יש לעשות לו את כל צרכיו כפי הדין.

ח. ערב חג השבועות הוא יום תשובה על ביטול תורה וכבוד התורה, ולכן יפשפש במעשיו, ויוסיף חיזוק בלימוד התורה הקדושה, וכבודה, וכבוד חכמיה. ח)

ערב חג השבועות הוא יום תשובה על עסק התורה וכבוד התורה

ח) **כתב** בחמדת ימים (שבועות פ"ב), יום ערב שבועות, צריך כל אדם להכין עצמו ולהוסיף בקדושה ותשובה ויראת ה' כל היום, כדי שתמצא קדושת יום הקדוש בו כסא ומושב. והזמן גורם ובא עת לחננה לפני אבינו שבשמים המטהר את ישראל, לעתור ולרצות אליו לאמר, מי שטיהר את האבות ופסק זוהמת הנחש מעליהם ביום זה, הוא יטהר את הבנים להסיר כל גלולי חלאת היצר הרע מעליהם. ואמרו על אחד מן החסידים שהיה מתענה בערב שבועות, ומרבה בתפלות ותחינות. וטעמו מפני שאמרו (שבת קכט:) שבערב עצרת יש סכנה להקיז.

ובטעם הדבר אמרו חכמי האמת, כי חודש זה הוא תאומים, רמז על יעקב ועשו, שיעקב ועשו חלקו. ולקח יעקב חדש ניסן ואייר, ועשו לקח כנגדן תמוז ואב, ונמצא חודש סיון שהוא באמצע נשאר בשותפות. ולכן מזלו תאומים. ומי שיקבל התורה נוטל אותו חדש לגורלו. ואם ישראל יקבלו את התורה וישמרו אותה, הרי החדש הזה לישראל. ואם לאו הרי הוא של עשו. ועל כן נפיק ביה טבוח, והוא כח שר של עשו שמזלו מאדים, ובא בכח חרב שבידו לטבוח שונאי ישראל. וזהו הטעם שבעונות הרבים מן היום דלא אכשור דרי לשמור את התורה כדת וכשורה, סמוך לחג השבועות קראנוהו צרות רבות, ה' יאמר לצרותינו די. ואשרי אדם שמתפלל בכל ערב שבועות, לבל ימשול קצף ח"ו.

ומה שכתבנו לגבי תשובה על ביטול תורה, כבר ביארנו בכמה דוכתי, דיעשה תשובת המשקל להרבות בלימוד התורה ולהוסיף בזמן שלומד תורה. וכן אם למד בשטחיות, דחשיב באופן יחסי כביטול תורה, מן הראוי שיקבל על עצמו להתחזק בלימוד בעיון הנכון, שהיא הדרך היחידה שבה ניתן להגיע להכרעת ההלכה הנכונה.

בעצרת העולם נידון על התורה שניתנה בו

וכתבו חכמי המקובלים הראשונים, דכשם שערב ראש השנה הוא זמן תשובה לכל שאר חטאות של ימות השנה, שהוא יום הבריאה הראשונה וחידוש העולם, כמו שאמרו "זה היום תחלת מעשיך", כן ערב עצרת זמן תשובה פרטית לכל חטא אשר יחטא כל איש, כן רצה ביום מתן תורה להשגיח ולדרוש על מעשה העולם ולדון על פירות האילן. כי הפירות הם הנשמות הפורחות מאילנו של הקב"ה. ועל כבוד התורה התמימה לפני בא יום הדין הנורא, ביום העצרת כאמור. אם נכשל בביטולה ובזויה, שביטלו עצמם ממנה ולא השלימו בתורה ובמצוות כראוי. ואם בהגות בה שלא לשמה ושלא בקדושה וטהרה, ואם בהשתמש בכתרה של תורה, ואם בהתאכזר על לומדיה ואין מחזיק בידם. כי על כל אלה יביא אלהים במשפט ביום העצרת, כמו שארז"ל בעצרת על פירות האילן. ולכן נפיק ביה זיקא ושמיה טבוח ומקטרג עתה על שקבלוה ולא קיימוה.

ולכן מר"ח עד עבור העצרת, ירא אלהים יהיו עיניו ולבו תמיד אל ה' לבקש מחילה וכפרה על עזבם את תורתו, וכיפר בעדו ובעד כל ישראל.

ויכין צורכי הרגל בכבודו ובעצמו לכבוד התורה ולכבוד היום הקדוש, וביותר חל החיוב במצות הכנת צורכי הרגל הקדוש הזה לת"ח יתר על שאר העם לכבוד ולתפארת התורה התמימה, כי בה תרום קרנם למעלה וכמו שאמר רב יוסף, אי לא האי יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא? (פסחים סח:). ויודו וישבחו לאדון הכל על כל הטוב שהטיב עמנו לתת חלקנו בתורתו, וייחדנו לעם סגולתו מכל העמים. אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו. ע"כ.

ט. בערב חג השבועות יקדש עצמו ויטהר רעיונו ויתן אל לבו שמחר מקבל את התורה, וכאילו עומד בהר סיני, וכדאיתא בפסיקתא (פיסקא יב) אמר הקב"ה לישראל, בניי, היו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה ואני מעלה עליכם כאילו שאתם עומדים לפני הר סיני ומקבלין את התורה. ולכן הוא יום שמחה שמתקרבים למתן תורה. ט)

ט) **כן** הביא בקונ' מועדי ה' בשם שו"ת קרן לדוד (סי' נט), ושו"ת ויצבור יוסף (סי' נ אות ז). וז"ל ספר ביכורים לחג השבועות (ליוורונו תרל"ב): כשם שערב ראש השנה הוא זמן תשובה לכל, כך ערב עצרת הוא זמן תשובה פרטית לכל חטא אשר יחטא כל איש על כבוד התורה התמימה, לפני בא יום העצרת שבו יש דין, ולכן מהחל התקדש החג הקדוש הזה עד עבור העצרת, יהיו עיניו ולבו אל ה' לבקש מחילה על עזבם את תורתי. עכת"ד. והעיקר שיקבל עליו להשתדל להוסיף בידיעת ההלכה ובקביעת עיתים לתורה, ולחזק גם אחרים בזה.

מקור מהש"ס שמה שהיה בשנים הקודמות חוזר ומתעורר במעגל השנה

וכתב בספר דרך ה' (ח"ד פ"ז), שזהו הסדר שסידרה החכמה העליונה, שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים, בשוב תקופת הזמן ההוא, יאיר אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקיבלו. ועל פי זה נצטוינו בחג בכל הענינים שנצטוינו לזכר יצי"מ, כי בהיות התיקון ההוא תיקון גדול מאד שנתקנו בו וכמש"ל, הוקבע שבשוב תקופת הזמן ההוא יאיר עלינו אור מעין האור שהאיר אז, ותחודש בנו תולדת אותו התיקון, ועל כן נתחייב באותם הענינים כולם. ועל דרך זה חג השבועות למתן התורה. וחג הסוכות לענין ענני הכבוד, אע"פ שאינו אותו הזמן בפרט, אלא שקבעה התורה חג זה לזכרון ענין זה, וכמ"ש, כי בסוכות הושבתי וכו'. וכן חנוכה וכן פורים. ועל דרך זה היו כל ימי מגילת תענית, אלא שנתבטלו מפני שלא היו ישראל יכולים לעמוד בהם, ונפטרו מהיות עושים זכר להם והתעוררות לאור המאיר. ע"כ.

ויש שהביאו מקור לזה, מדברי הגמ' (שבת קכט:), מעלי יומא טבא חולשא, מעלי יומא דעצרתא סכנתא, וגזרו רבנן אכולהו מעלי יומא טבא משום יומא טבא דעצרת, דנפיק ביה זיקא ושמיה טבוח, דאי לא קיבלו ישראל תורה הוה טבח להו לבשרייהו ולדמייהו.

בכל שנה יראה עצמו כאילו עומד על הר סיני

ואיתא במדרש (הובא באוצר המדרשים אייזנש' פסיקתא לשבועות עמ' תפח): כתיב ביום הזה באו מדבר סיני (שמות יט), ושם הוא אומר ויושע ה' ביום ההוא (שמות יד) ללמדך שבכל שנה ושנה חייב אדם לראות את עצמו כאילו עומד על הר סיני, לכך נכתב ביום הזה גבי מתן תורה. ע"כ. וכ"כ בלק"ה (א"ח ברכה"ש ה"ה), דכתיב (שמות יט), ביום הזה באו מדבר סיני, לומר שבכל יום יהיה דומה בעיניך כאלו היום אתה עומד על הר סיני. ולכן מברכים בכל יום ברכת התורה בלשון הווה, בא"י נותן התורה, שנתינת התורה היא בכל יום מחדש. ע"כ. [וכ"כ בנועם אלימלך (פ' כי תצא) שבכל יום יהיה בעיניו כאילו עומד היום על הר סיני ומקבל התורה, נחשב לו כאילו היום נברא העולם, ועי"כ מכין כלי לקבל את השפע הטוב שהקב"ה מחדש בכל יום].

אלא שבמדרש הנ"ל איתא, בכל שנה, והיינו בחג השבועות. וצ"ל שבחג השבועות צריך יותר לראות עצמו, כי בו מתחדש הכח לכל השנה. ובס' בת עין (דרוש לשבועות) כתב שזה תלוי בדרגת האדם, שיש מי שרק בשבועות נחשב לו כקבלת התורה מחדש, ויש מי שמחמת חביבות התורה, בכל יום נחשב בעיניו כאילו עומד על הר סיני ושומע אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה.

י. כיון שחייב אדם לשתף את העניים בשמחתו כשאוכל ושותה ושמח בחג, לכן ראוי שיביא אל ביתו עניים הגונים, או שישלח לביתם צרכי החג, ועל כל פנים יתן צדקה לעניים בערב החג. ויש סגולה ותיקון מיוחד בצדקה שנותן בערב שבועות. ובפרט יש חיוב להחזיק בעמלי תורה בערב חג השבועות יותר משאר חגים. [ויש אומרים שיתן צ״א פרוטות, ויוסיף עליהם, עד פעמים כמנין ב״ן, שהם ק״ד פרוטות, וזה סגולה לבנים, ולתיקון הברית ועוד]. י)

חייב לשתף את העניים בשמחת החג - ולכן יתן להם מערב החג

י) **כמו** שנאמר (דברים טז, יד), ״ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך״. ואיתא בתנחומא (פר׳ ראה סי׳ יז), אמר הקב״ה, אתה יש לך ארבעה בני בתים, ואני יש לי ארבעה בני בית, ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך, אלו שלך. והלוי והגר והיתום והאלמנה, אלו שלי. אם אתה משמח את שלי בימים טובים שנתתי לך, אף אני משמח את שלך בבית הבחירה, שנאמר והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי וגו׳ (ישעיה נו ז). ע״כ. וכתב הרמב״ם (הלכות יו״ט פ״ו הי״ח) וז״ל: וכשהוא אוכל ושותה, חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה, עם שאר עניים האומללים, אבל מי שנועל דלתות חצירו, ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו, ואינו מאכיל ומשקה לעניים, ולמרי נפש, אין זו שמחת מצוה, אלא שמחת כריסו.

בסגולת נתינת הצדקה בערב שבועות לעמלי תורה, וסגולת ק״ד פרוטות

וכתב הגרח״פ (מועד לכל חי סי׳ ח אות ו) בשם ספר מעשה הצדקה (דף קט:), ערב שבועות יפריש תשעים ואחת פרוטות, וישלים עד שיעור שני פעמים ב״ן, ויתנם לת״ח עני ועניו, והוא תיקון לעון אדם הראשון, ועון העגל, ולפגם הברית, והוא סגולה לחשוכי בנים, ומקרב הגאולה. ע״כ. ובספרו תוכחת חיים (פר׳ נשא) כתב בענין חיוב להחזיק ביד לומדי תורה בעצרת טפי משאר מועדים כאשר יעויין שם. ע״כ.

ובחמדת ימים (שבועות פ״ב) כתב, האיש הירא טוב עין, יהדר מבעו״י אחר מנחה, להזמין עניים מרודים לביתו והיו באוכלי שלחנו בחג הקדוש הזה, כמו שהאריכו בזוהר בטעם הדבר. ובהתקדש היום יכוין לקראת אלהיו לקבל שמחת הרגל בשמחה ובששון מהודר ומסולסל להחזיק טובה למי שעשה לאבותינו ולנו, אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו לתת חלקנו בתורתו, אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלינו שנקרא שמו עלינו ״ה׳ אלהי העברים אלהי ישראל״. והבדילנו מעמי הארץ וממשפחות האדמה, כי כל אחד לאלהיו פנו והם עובדי ע״ז, ואין לאל ידם להטיב או להרע, ״כי גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם״. ולא כאלה חלק יעקב כי בחר לו יה, ישראל לסגולתו.

ובמקור סגולה זו, העירו שהוא מסוף ספר ימי דוד להגאון בית דוד משאלוניקי, שנדפס שם קונטרס מעשה הצדקה לתלמידו של הרב בית דוד, רבי יעקב ישראל ישרליג׳א, ושם (באות מג) כתב וז״ל: ע״י נתינת צדקה בער״ש וכן בערב שבועות לתת צ״א פרוטות מן הפרט, וישלים עד שיעור שני פעמים ב״ן, יתוקן עוון אדם הראשון ועוון העגל ועוון פגם הברית. ולמי שהוא חשוך בנים טוב לו מבנים ומבנות ומקרב הגאולה, וצריך לתת לתלמידי חכמים עניים וענוים. עכ״ל. ונמצא שיש כמה שינויים ממה שכתבו בשמו.

וע״ש בריש הספר שבספרו כסא דוד דרוש א׳ נתבאר שראוי לתת ק׳ פרוטות לצדקה מכוללת העיר, כדי להנצל מק׳ קללות הכתובות

יא. מי ששער ראשו מגודל צריך להסתפר קודם הרגל, ולא יכנס לרגל כשהוא מנוול בשער מגודל. ואם חל שבועות ביום ראשון, יסתפר בערב שבת שהוא ד׳ בסיון. וכן יגזוז צפרניו בערב החג, שמצוה לגזוז צפרניו לכבוד שבת וכן לכבוד יום טוב. יא)

יב. אם חל יום טוב ביום שישי שהוא ערב שבת, יש להניח עירוב תבשילין. יב)

יג. מצוה להתרחץ גם בערב יום טוב כמו בערב שבת. וטוב שיטבול בערב החג לטהר עצמו ברגל, ולפחות לשפוך על ראשו ורובו תשעה קבין מים. אבל מעיקר הדין אין בזה חיוב. שבזמן הזה אין חובה לטהר עצמו ברגל, אלא הוא מנהג טוב כאשר אין הדבר גובל בביטול תורה גדול. [ועדיף להסתפר לפני הטבילה]. יג)

בתורה, ולהתברך בק׳ ברכות, בסוד מאה ברכין הרמוזות בתנ״ך. ע״כ. [בנתיבות ההלכה קובץ ל״ט עמוד קמז]. וגם בנתינת שקל לצדקה יש לומר שיש בו מאה אגורות. אלא שכל אדם יעשה כפי כחו.

בערב שבועות ראוי לתמוך בחכמים, ונחשב לו כקרבנות ומנחת ביכורים

ובמשיבת נפש הקדמון (פר׳ אמור) כתב, גרסינן ביומא (עא.), הרוצה לנסך יין ע״ג המזבח ימלא גרונו של ת״ח. והנה ביום חג השבועות מקריבין מנחה חדשה, ונקרא יום הביכורים, להורות שבמתן תורה מקריבין ביכורים לכבוד התורה, וכן ראוי לעשות לכל ת״ח, שיתנו לו וייהנו לו, ונחשב להם כאילו הקריבו ביכורים, וכמו שכתוב (מלכים ב. ד, מב), ויבא לאיש האלקים לחם ביכורים.

צריך להסתפר לפני הרגל, וכן יגזוז צפרניו בערב החג

יא) עיין כיו״ב במטה אפרים (סי׳ תרכה אות יא), שמי שלא גילח ראשו קודם ראש השנה, ויש לו שערות הראויים לגלח, חייב לגלח עצמו בערב הרגל לכבוד הרגל, שלא יכנס לרגל כשהוא מנוול, ומותר להסתפר כל היום כמו בער״ש, אך מצוה מן המובחר לגלח בערב יו״ט בבוקר. גם עדיף להתגלח בערב יו״ט ממה שיקדים לגלח ביום שלפניו. וצפרנים שראויים לגלחם, יש לו ליטלם בערב יו״ט כמו בער״ש. ואם יש לו צורך ליטלן ביום שלפני יו״ט, נוטלם ואינו חושש. וטוב ליטלן קודם שיטבול לטהר עצמו ברגל. ואם צפורני רגליו גדולים, טוב שיטלן יומיים קודם. ואם לא נטלן, יכול ליטלן בערב יו״ט. וע״ש באלף למטה. [ואמנם כבר ביארנו בילקו״י שבת כרך א׳ חלק ראשון שאין צריך לחוש לזה, ואפשר ליטול הצפורנים של הידים והרגלים ביום אחד וגם בערב שבת ויום טוב].

יב) ראה להלן דיני עירוב תבשילין סימן תקכז.

טוב לטבול לפני כניסת חג השבועות לקבל את החג בטהרה

יג) הנה החיד״א בספר עבודת הקודש (כף אחת ר״פ כב), כתב, ערב שבועות ישתדל לטבול. וקודם הטבילה יגלח ראשו. ע״כ. ואפשר שהקפידא בזה היא על פי הסוד, ובעיקר לאותם המקפידים שלא להסתפר עד ערב שבועות. [ומכל מקום יכולים להסתפר בליל ערב שבועות]. וכ״כ הגרח״פ (מועד לכל חי סי׳ ח אות ט), שקודם הטבילה יגלח ראשו בערב שבועות, והגילוח יהיה דוקא ביום הזה ולא מקודם, כמ״ש בספר הכונות האמיתי, ומהר״א אזולאי כ״י (כף אחת סי׳ כב).

עוד כתב הגרח״פ שם (אות ה), שטוב שיטבול ג׳ ימים קודם שבועות בכל יום, וגם יקיים מצות פרישה, זולת טבילת מצוה, ויטבול למחרתו בבוקר. וכמ״ש בחמדת ימים (פרק ג).

ובחמדת ימים (שבועות פ״ב) כתב, שבערב חג השבועות יש יותר ענין בטבילה, כיון שבו טבלו כל ישראל אנשים ונשים בצווי השי״ת ״לך אל העם וקדשתם״. ואף שלפ״ד הזוה״ק (פ׳ אמור) נראה שעיקר סוד הטבילה הוא בעלות השחר של יום השבועות, מ״מ ראוי לטבול גם בערב הרגל כדי להכנס לרגל בטהרה, וגם זכר לאבותינו שטבלו בערב הרגל הזה קודם שקיעת החמה, כדמשמע בשבת (פ״ו.). וכ״ז אפי׳ למי שטהור הוא, כדי להוסיף טהרה. וכ״ש למי שיודע שצריך טבילה, שיחוש מאד לטהר עצמו, ובפרט שכל הלילה יושב ולומד בתורה, ורוצה לזכות להתעטר בע׳ עטרות של קדושה, שאיך יגש כאשר איננו טהור.

ואשרי מי שמטהר עצמו ומכין את לבבו כמה ימים קודם, לקראת הלימוד בלילה הקדוש הזה, להתקדש בו בטהרה ובאימה וביראה. ועליו נאמר ״ישראל אשר בך אתפאר״.

ואל יאמר האדם מי אנכי שפל ואפל להיות מבני היכלא דמלכא ולתכן הקישוטין בלילה הזה ע״י לימודי. חלילה לומר כך, כי השי״ת אינו דורש מן האדם רק כפי כחו, כל אדם כשיעורו בין רב למעט. ואותו המעט יסופר לה׳ לדור. ואל יהי לפלא בעיניו איך שפל מברואיו יזכה אל כל הכבוד הזה לבנות בשמים מעליותיו, ולעדות עדיי הכלה. כי האדם שפל ואפל בבחינה אחת, אבל בבחינה אחרת הוא גדול ורב כח מאד, ובידו להעמיד כל העולמות מה שאין כל מלאך יעצור כח לעשות. והוא הנותן כח וחיל כביכול לבורא עולם כמ״ש ״רוכב שמים בעזרך״. עכ״ד.

ולענין מעשה, אפשר שמי שיודע שטהור הוא, לא יבטל מלימודו [אם יש לו התעכבות בזה] בשביל הטבילה בערב החג, [ויכול להסתפק ברחיצה בט׳ קבין. או בארבעים נטילות על ידיו, כסדר שכתבו המקובלים].

ואמר הבעש״ט הק׳, שזכה לכל המדרגות שלו הכל ע״י שהתמיד בטהרת המקוה. שהמקוה מטהר גוף ונפש, אבל צריך לעשות הכל בכוונה, ולא כמצוות אנשים מלומדה, אלא יישב עצמו ויכוון דעתו מקודם (בעש״ט עה״ת פ׳ יתרו. וע״ש כוונות המקוה על פי הסוד). ודי שיהרהר בתשובה, ויכוין לטבול לשם טהרה, ולקבל קדושה, ואת הכוונות יחשוב בלבו, שהכל על דעת המכוונים באמת. שהרי במקוואות שלנו אסור להרהר בשמות הקודש וכדו׳.

מצות רחיצת פניו ידיו ורגליו בחמין בערב יום טוב

ויל״ע אם מצות רחיצת פניו ידיו ורגליו בחמין נוהגת גם בערבי ימים טובים, או רק בער״ש. ורחיצה זו יש בה טעם על פי הסוד, כמו שהביא החיד״א בספר דבש לפי (מערכת ר אות י) שהרחיצה בחמין בער״ש, היא דוגמת הטבילה שטובלין הנשמה בנהר דינור להסיר ממנה כתמי העונות, וכן ע״י רחיצה זו בחמין בער״ש יוסר מהאדם כתמי עונותיו. כ״כ בקרבן שבת (דף ט״ז ע״ד) בשם הרב תורת חיים (עירובין דף ז). ושם הביא דברי רבינו האר״י ז״ל, שרחיצה זו נגד ההוא שלהובא, ולכן ברחיצה זו יכוין להבריח הרע והזוהמא של הגוף, ורוח הטומאה השורה על האדם בימי החול יברח ממנו, עש״ב.

והראוני בספר הכוונות הישן (דפוס שנת ת״פ), דמה טוב ומה נעים שבכל ער״ש וערב יו״ט ירחוץ רגליו במים חמין, (ויקדים קודם מנחה קטנה, דלרווח לה זמנה לתיקוני שבת), לפי שבחול כתיב, רגליה יורדות מות (משלי ה, ה) ובשבת מעלה אותם אז למעלה וכו׳. ואי׳ בזוה״ק (פ׳ ויקהל דף רג.) דשלהובא עולה בער״ש מגהינם עם נפשות הרשעים הנכנסים בג״ע (באותה שעה). ויכוין אז בנגיבת רגליו אחר הרחיצה והטהרה בשם סנדלפו״ן, ואחר אשר ירחץ רגליו האדם ע״ש במים חמין כאמור, ילבש בגדיו הטובים. והובא בשל״ה (שבת תורה אור אות כה), דמשמע מכתבי הקודש של האר״י ז״ל, שהטבילה תהיה סמוך לקבלת שבת, וכן רחיצת רגלים בחמין, כי גם ברחיצה יש סודות. ומצאתי בכתבי הקודש שלו בזה הלשון, ומה טוב ומה נעים שבכל ער״ש וערב יו״ט, ירחץ רגליו במים חמין וכו׳.

יד. יכין הבית לקראת החג, בשטיפה והדחת הקרקע, כדרך שעושה בכל ערב שבת. יד)

טו. כיון שחייב אדם לשמח את אשתו ובניו ובני ביתו ברגל, יקנה להם מערב החג דברים הראויים להם כדי שישמחו ברגל, לכל אחד ואחד דבר הראוי לו לשמח אותו. טו)

וכ"כ במטה אפרים (סי' תרכה אות יד) שמצוה לרחוץ בערב יו"ט פניו ידיו ורגליו בחמין. ויש לו לרחוץ כסדר הזה, פניו, ואח"כ ידיו, ואח"כ רגליו. וכ"ש שטוב אם יוכל לרחוץ כל גופו בחמין כמו בער"ש. ומצוה לטבול ג"כ במקוה כדי לטהר עצמו ברגל. ומי שהוא מצטער בטבילה, רשאי לשפוך עליו ט' קבין מים. ויכוין בשעת טבילה שהוא טובל לכבוד הרגל ולהמשיך עליו קדושת היום בשמחה וטוב לבב. ואף מי שאינו טובל בכל ער"ש, יטבול בכל ערב הרגל.

יכין הבית לקראת החג, בהדחת הקרקע, כדרך שעושה בכל ערב שבת

יד) עיין בשו"ת יד אליהו רגולר ח"א (דף פג ע"א).

וכ"ה לענין כיבוד הבית, שהרי אסור לשטוף את קרקע הבית ביו"ט, וכמ"ש מרן בש"ע (ר"ס תקכ). ולכן צריך לנקות ולכבד הבית בערב יו"ט, כמו בער"ש. ועיין בחיי אדם (כלל צג אות ג') שכתב, שאין העולם נזהרים בזה ומכבדין את הבית ביו"ט, וכ"ש בבתים שלנו שהם מרוצפים באבנים, ולא שייך בהם חשש שמא ישווה גומות. ע"ש. ובאמת שלדברי מרן הש"ע אם הקרקע מרוצפת מותר לכבד את הבית אפי' בשבת. וראה בילקו"י שבת כרך ה' (עמ' סה) היאך הדין לאשכנזים. אולם לגבי שטיפת הרצפות נודע שאין שוטפין את הקרקע במים בשבת ויו"ט, אפי' בקרקע מרוצפת. ומ"מ כשיש לכלוך על הרצפה מותר לשפוך על מקום הלכלוך מעט מים מכלי, ולנגב המים במגב, כי הנה הרמב"ם (פכ"א מהל' שבת ה"ג) כתב, אין סכין את הקרקע ולא מדיחים אותו אפי' הוא מרוצף. והובא להלכה בש"ע (סי' שלז סעיף ג'). והיינו, שהיו פותחין צינור של מים ומתיזין על הרצפה. וטעם האיסור דילמא אתי לאשויי גומות, וגם חיישינן שמא יראה גומות וישכח ויבא להשוותם במתכוין. ואסרו בזה גם במרוצף, אטו קרקע שאינה מרוצפת. אולם כששופך מעט מים מכוס על מקום קטן ברצפה, אין זו דרך הדחה, ושרי. וכן הורה מרן אאמו"ר הלכה למעשה.

ועיין בילקו"י שם שביארנו דהטעם שהתירו חז"ל לכבד הבית בשבת, בקרקע מרוצפת, ולא חיישינן לאשווי גומות, כיון שלא שייכת גזרה זו היום, משא"כ לגבי הדחת הקרקע, שאסרנו הדבר אף בקרקע מרוצפת, וי"ל שכל מה שחז"ל התירו היינו בדבר שהוא הכרחי לאדם עצמו, משא"כ הדחת הבית שאינו נחשב להכרחי, ולכן נשאר באיסורו.

להוציא הוצאות לשמחת החג גם עבור אשתו וב"ב, לפני הידורי מצוה

טו) פסחים (קט.). **רמב"ם** (הל' יו"ט פ"ו הלכה יז). **ש"ע** (או"ח סי' תקכט ס"ב). וזה חיוב גמור. וראה גם בילקו"י על הלכות ארבעת המינים כמה פרטים בענין מצות שמחת החג. עש"ב. ושמחת בניו ואשתו, קודמת לקניית אתרוג, שהרי יכול לצאת בשל חבירו (שגם ביום הראשון דבעינן לכם, אפשר על ידי מתנה ע"מ להחזיר). וכן בענין מצה מהודרת, ושאר הידורים. שיקדים להוציא את מה שנצרך עבור שמחת החג שלו ושל אשתו ובניו וב"ב, ומה שצריך לתת לשמח את העניים, ורק אחרי כן יעשה בשביל הידורי מצוה.

טז. יכול ללוות ברבית דרבנן לצורך סעודות שבת ויום טוב. וכן בשביל שמחת בניו ואשתו. אלא שאין להלוות לצרכי סעודת שבת ויום טוב אפילו בדרך היתר גמור, רק אם יודע שיהיה לו לפרוע.[טז]

יכול ללוות ברבית דרבנן לצורך סעודות יום טוב

טז) ומה שכתבנו שיכול ללוות ברבית דרבנן, ראה מ״ש בזה בילקו״י שבת א׳ (סי׳ רמב). **ובשו״ת יבי״א** (ח״ה יו״ד סי׳ יג, אות ג), **ובלוית חן** (בריש הספר). וזה על פי מ״ש בשבולי הלקט (סי׳ נה) **בשם ירושלמי** (סנהדרין פ״ח ה״ב) לווין ברבית לחבורת מצוה ולקידוש החודש, וכתב דה״ה לסעודת שבת ויו״ט, וכ״ה בתניא רבתי (סי׳ י). **ובאו״ז** (צדקה סי׳ ל) כתב, דה״ה לכל דבר מצוה. **וכתב המרדכי** (ב״מ רפז) דכן עמא דבר. וכ״כ **באגודה** (פרק הזהב סי׳ עג), שרבינו שמואל ב״ר ברוך התיר להלוות ברבית לצורך מצוה. **ובש״ע** (יו״ד סי׳ קס סעיף יח) התיר כל רבית דרבנן במעות של יתומים, והקדש עניים, או ת״ת, או צורך בית כנסת. וכתב הרמ״א, שכן נוהגים להקל. **ובביאור** הגר״א שם הראה מקורו מירושלמי (מו״ק פ״ב). ודלא כמ״ש המשנ״ב (סי׳ רמב) לאסור בזה.

ומחבר אחד חלק בד״ז, ופסק שאסור לקחת ריבית דרבנן לסעודות שבת, וטען, שאם הפוסקים אסרו ריבית דאורייתא ״מסתמא״ ה״ה ריבית דרבנן. [ספר מלוה ה׳ ח״א עמוד רצב]. ותמוה מאד שמיהר לחלוק על הרדב״ז וכל הפוסקים הנ״ל, בטענת ״מסתברא״ דה״ה דרבנן, ואיפוא חונך לכתוב בבטחון כזה נגד כל גדולי הפוסקים שהזכרנו, ועוד בטענה של מסתברא. ואיפכא מסתברא כדברי הרדב״ז ודעימיה, דממה שהדגישו הראשונים לאסור ברבית דאורייתא, משמע להדיא שלא החמירו בזה אלא בריבית של תורה, אבל בריבית דרבנן שרי, דאל״ה הוה ליה לאשמועינן חידוש גדול יותר אף בריבית דרבנן. ועוד, שהרי דעת האו״ז, ומהר״ר שמואל שבמרדכי, והמהרי״ל, ותשו׳ מיימוני, והאגודה, ומהר״א בן טאווה, דאפי׳ ברבית דאורייתא שרינן לצורך מצוה. והרא״ש והרשב״א אסרו ריבית קצוצה, ומשמע דבדרבנן יודו להתיר. וכ״ד פני משה, הגר״ז, באר יעקב, פתחי תשובה. ומרן **בש״ע** (יו״ד סי׳ קס סי״ח) התיר רבית דרבנן לצורך ביהכ״נ ות״ת. ע״כ. א״כ אף דברבית דאורייתא יש לאסור, ברבית דרבנן כדאים המה הפוסקים הנ״ל לסמוך עליהם במקום צורך.

והנה אמרו רז״ל (ביצה טו:), אמר הקב״ה, בני לוו עלי וקדשו קידוש היום והאמינו בי ואני פורע. ומ״מ כתבו התוס׳, דמה שאמרו עשה שבתך חול וכו׳ היינו כשאין לו לפרוע. פי׳, שלא ילוה רק אם יש לו משכונות כדי לפרוע, ורק שחסר לו מעות מזומנים, וכמ״ש בהג״א שם. והובא בב״י (סי׳ רמב). [ובמשנה ברורה (סי׳ רמב סק״ג) מצדד להתיר בזה לצורך שבת עפ״ד הב״ח והגר״א, וסיים שהכל כפי הענין. ויש להעיר על זה. וע״ש בשער הציון ס״ק יב]. והיינו שאם אין לו משכון אין לו לסמוך על הנס ויהיה בגדר לווה רשע ולא ישלם. וכן עיקר. וכ״ש לגבי שאר הלואה שלא לצורך מצוה. ורבים נכשלים בזה. וכ״כ בקובץ מבקשי תורה (קובץ מא עמ׳ לו) בשם הגרי״ש אלישיב, שאדם שיודע בעת שמבקש הלואה, שאין לו עתה דרך כיצד לפרוע את החוב, אסור לו ללוות על סמך מה שארז״ל, לוו עלי ואני פורע.

והרמב״ם (שבת פ״ל) כתב: אינו חייב להצר עצמו ולשאול מאחרים כדי להרבות במאכל בשבת, אמרו חכמים עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. וכתב בסדר היום (סדר ערב שבת), שלא נצטווה לענג את השבת ולכבדו אלא מי שידו משגת ויכול לכבדו ולענגו, ומי שאין לו צרכי שבת, אין לו להטריח עצמו במה שאין לו בידו, שנקרא חסיד שוטה.

אכן יש לדון בכ״ז לגבי יו״ט, ובשפת אמת (ביצה טו:) כתב שהיה נראה לומר, דיו״ט שאני, שכבוד יו״ט חמור מכבוד שבת, ורק בשבת אמרו עשה שבתך חול וגו׳, וסיים שבתוס׳ (שם)

יז. נוהגים לשטוח עשבי בשמים ושושנים בבתי הכנסת ובבתים לכבוד חג השבועות, זכר למה שאמרו חז"ל (שבת פח:) כל דיבור שיצא מפי הקב"ה נתמלא כל העולם כולו בשמים, שנאמר "שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר". וכן נוהגים להעמיד ענפי אילנות בבית הכנסת ובבתים, לרמוז למה שאמרו חז"ל (ראש השנה טז.) בעצרת נידונים על פירות האילן. ואף על פי שיש מפקפקים על מנהג זה, הנח להם לישראל שמנהגם תורה, ובפרט שמנהג זה קדום ונזכר בדברי חז"ל. ויזהרו שלא יקטפו פרחים ממקומות השייכים לאנשים פרטיים, או פרחים המקשטים את הרחובות, ולא יכנסו בחשש גזל. יז)

מבואר דמה שאמרו עשה שבתך חול, כולל גם ימים טובים.

ומכאן צ"ע על מ"ש בספר חמדת ישראל (דרך חיים ר"ס יח) שרק בשבת שחיוב האכילה הוא משום מצות עונג, בזה אמרו שמוטב שלא יצטרך לבריות, שיותר עונג הוא שלא להצטרך לבריות, משא"כ ביו"ט שהחיוב לאכול הוא משום שמחת יו"ט, יש עליו חיוב לעשות כל טצדקי לאכול בשר. וע"ע בשו"ת כלי חמדה (ע' קנז). והאריך בזה בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' מז), שכן מוכח בפסחים (קיב.) ובמאירי שם, שגם ביו"ט אמרו עשה שבתך חול וגו'. וכן משמע במשנ"ב (סי' תקכט ס"ק יא). ויש עוד לפלפל בזה.

קישוט בתי כנסיות והבתים בענפי אילנות ופרחים לכבוד חג השבועות

יז) **הרמ"א** בהגה (סי' תצד) הביא מנהג שטיחת עשבים בחג השבועות. ומקורו במהרי"ל (הל' שבועות) שנוהגין לשטוח על רצפת ביהכ"נ עשבי בשמים ושושנים לשמחת הרגל. וכשחל שבועות ביום א' הנהיג מהרי"ל לשטוח את העשבים בהכנסת שבת. ע"כ. וכן נזכר מנהג זה בלקט יושר (ח"א עמ' קג) שמהרא"י בעל תרוה"ד נהג לפזר עשבים ובשמים [של עשב שהביאו בערב שבועות] בביתו, ביום ראשון של שבועות בשחרית. ע"כ. וכ"כ ביוסף אומץ (סי' תתנא).

והלבוש כתב שזה זכר לשמחת מתן תורה שהיו עשבים סביב הר סיני, שנאמר גם הצאן והבקר אל ירעו וגו', שמע מינה שהיה שם מרעה.

ומרן החיד"א בברכ"י (שם סק"ו) כתב, שסמך למנהג ממ"ש באגדה שהמן אמר לאחשורוש שמנהג ישראל לשטוח עשבים בעצרת. [וכבר התוס' ע"ז לג: למדו הלכה מסיפורו של המן בזה. וראה בשו"ת נודע ביהודה תנינא יורה דעה סימן קסא, שאין זה ענין למה שאמרו אין למדין מדברי אגדה]. וכ"כ במדרש תלפיות.

וז"ל התרגום שני (מגילת אסתר ג, ח) "ודתיהם שונות מכל עם", בחודש סיון, עושים שני ימים טובים (יו"ט שני של גלויות), ובאים לבתי כנסיות שלהם, וקוראים אותם עצרת או חג השבועות. ועולים על גג ביהכ"נ שלהם ומפזרים שושנים ותפוחים ומלקטים אותם, ואומרים כשם שאנו מלקטים השושנים והתפוחים האלה, ככה יתלקטו ביניהם מבינינו, ואומרים זה היום שניתנה התורה לאבותינו בהר סיני.

והמג"א (סק"ה) כתב, שהטעם שיזכרו שבעצרת נידונין על פירות האילן ויתפלל עליהם. וע"ע טעמים נוספים בספר מועד לכל חי (סי' יח אות לג), ובבני יששכר (מאמר ד' סי' ז).

ובדרכי חיים ושלום ממונקאטש (סי' תרלז) הביא מס' שער יששכר שיש מקור מהזוה"ק למנהג העולם להעמיד אילנות בשבועות בבתים ובבתי כנסיות. וכוונתו למ"ש בפר' אמור (ח"ג צו.) וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם. רבי שמעון פתח אז ירננו כל עצי היער לפני ה' וגו', וביאר שם בסוד האילן ועץ חיים. וזה יש רמז למנהג העמדת אילנות.

ובשם רבי דוד הסבעוני כתבו, שמנהגם בשבועות להשליך תפוחים מגג ביהכ"נ והתינוקות לוקטים אותם. [ואוכלים].

וכן בחמדת ימים (שבועות פרק ג׳) כתב שנהגו לעטר בתי כנסיות ובתי מדרשות במיני שושנים זכר למתן תורה דכתיב שפתותיו שושנים, ואמרו שכל דיבור ודיבור מעשרת הדברות שיצא מפי הקב״ה נתמלא כל העולם כולו בשמים, (שבת פח:). (והובאו ברוח חיים פלאג׳י סי׳ תצד סק״ד. ובמועד לכל חי סי׳ ח אות לג). וכן הטעם להעמדת ענפי אילנות מבואר במג״א (סי׳ תצד). **ובאמרי פנחס** (ש״ד אות שיב) כתב, שעל פי סוד יש להעמיד האילנות בדוקא, ולא לתחוב זמורות האילן בקירות.

אמנם החיי אדם (כלל קלא סי׳ יג. ובחכמת אדם כלל פט ס״א) כתב, שרבינו הגר״א ביטל מנהג זה בקהלתו, לפי שעכשיו חוק העמים להעמיד ענפי אילנות בחג שלהם, ונאמר ובחקותיהם לא תלכו. ע״כ. וכ״כ בספר מעשה רב (סי׳ קצא).

אולם מבואר במהרי״ק (שורש פח) שאיסור ובחקותיהם לא תלכו נוהג רק כשאין טעם בדבר, שכן מורה לשון חוק, (עיין רש״י יומא סז.). שכיון שעושה דבר משונה שאין בו טעם נגלה, אלא שהם נוהגים כן, נראה ודאי כנמשך אחרי חוקותיהם, ומודה להם. או כשעושה דבר ששייך בו פריצת דרך הצניעות והענוה, ונהגו בו הגוים דרך שחץ וגאוה, והוא עושה כן כדי להדמות להם. אבל דבר שנהגו בו הגוים לתועלת כל שהיא, או שעושים כן משום כבוד, וכיו״ב, מותר. ע״כ. **והובא להלכה בב״י** (יו״ד סי׳ קעח). וכן מוכח בר״ן (ע״ז יא.), **וביב״ש** (סי׳ קנ״ח), וכן פסקו הרמ״א ומהריק״ש (יו״ד שם), **ובשו״ת** כהונת עולם (סי׳ עה), **ובשו״ת** סמא דחיי (יו״ד סי׳ ז).

ומעתה המנהג שנהגו לקשט את בתי הכנסת בפרחים וענפי אילנות, שיש לו טעם נכון, ויש לו יסוד במדרש, אין בו משום ובחוקותיהם לא תלכו. וכ״כ ביוסף דעת נתנזון (יו״ד סי׳ שמח), שמנהג ישראל להעמיד ענפי אילנות בחג השבועות תורה הוא. **והובא בשו״ת** מחזה אברהם (או״ח סי׳ כט). וכ״פ המהרש״ם (דעת תורה או״ח שם).

והגר״א לשיטתו (יו״ד סי׳ קעח) שחולק על הר״ן ומהרי״ק הנ״ל. **ובשו״ת** אמרי אש (יו״ד סי׳ נה) העיר על זה, שאין לדחות דברי הר״ן ומהרי״ק, מאחר שהב״י והרמ״א והאחרונים הבאים אחריהם סוברים כן להלכה. וכן העלו **בשו״ת** כתב סופר (יו״ד סי׳ קעה), ומהר״ם שיק (יו״ד סי׳ שנא), ועוד.

ובספר זכרון יהודה (דף לד:) כתב, שהגאון בעל אמרי אש לא מנע המנהג שנהגו להעמיד ענפי אילנות ועשבי בשמים לכבוד שבועות, ובפרט מה שנהגו לעטר ספרי התורה בכתרי פרחים ושושנים לכבוד מתן תורה. ע״כ. ונמשך לפי שיטתו הנ״ל, שמסכים להלכה כדברי הר״ן ומהריק״ו וסיעתם שאין לחוש בזה לאיסור ובחקותיהם לא תלכו. **ובספר** ילקוט הגרשוני (סי׳ תצד) העיד שהמנהג הזה פשט בהרבה מדינות, ושאין פוצה פה ומצפצף. וראה עוד בשו״ת אהל אברהם הכהן (סי׳ ט).

ובספר חוט המשולש (עמ׳ קכח) כתב, שבימי החת״ס היו נוהגים שבכל חג השבועות היו מפארים בית אלקינו ע״י קישוט ביהכ״נ בענפי אילנות ובמיני עשבים שריחם הטוב נודף למרחקים, ובמקום מושבו של החת״ס היו עושים כילה מיוחדת מענפי אילנות ושושנים, ופעם אחת קרה שגבאי אחד של ביהכ״נ ביטל המנהג והורה שלא לעשות כן, וכשבא הגאון לביהכ״נ וראה שינוי המנהג מכל ליל חג שבועות שבכל שנה ושנה, הרע לו מאד, והקפיד על הגבאי, ונענש בעונש קשה ר״ל. ע״כ. וראה עוד בדרשות חת״ס (חלק ב דף רפח). **וביפה ללב** (ח״ה סי׳ תצ״ד סק״ג), **ובבני יששכר** (חודש סיון מאמר ד אות ז). **וכמבואר בשו״ת** יחו״ד (ח״ד סי׳ לג).

וכ״ן דלא כמ״ש באג״מ (יו״ד ח״ד סי׳ יא). ועל כיו״ב דכל שהדבר מוכרע עפ״ד הראשונים מרן והרמ״א, וצריך לומר מנהג ישראל תורה. ולא לחוש לדעת החולקים.

ובארחות רבינו כתב שהגאון החזו״א והסטייפלר לא הניחו כלל עשב וירק בביהכ״נ, אע״פ שלפי ההלכה יש לצדד להתיר. אך בהלכות חג בחג (דיני ערב שבועות) כתב בשם הגרי״ש אלישיב, שמנהג ארץ ישראל ליתן עשבים וירק עכ״פ בביהכ״נ, וכיום אין שייך במקומותינו לחוש בזה לחוקות הגויים, שרק ישמעאלים מצויין בינינו, והם לא עושים כן אצלם. ובפרט אם שמים עשבים וירק ולא ענפי אילנות ממש.

יח. הענפים ששטחום בבית הכנסת מערב יום טוב אינם מוקצה, ומותר לקטום מהם כדי להריח, או כדי ליתנם לקטן. ולכן אם עורכים ברית בבית הכנסת בחג שבועות, מותר לקטום מהענפים שיש בהם ריח ששטחום בבית הכנסת, כדי לחלקם לצבור כפי שנוהגים בעת המילה. (אולם אסור בהחלט לקטום חתיכה מהגבעול ע"מ להשתמש בו כמו קיסם וכדומה, שבזה הוא עושה כלי.) יח)

ואם חל שבועות ביום א' שוטחן בכניסת השבת (מהרי"ל). דס"ל כיון שאין ראוי למאכל בהמה אסור לטלטלן בשבת ויו"ט, ע' סימן ש"ח סעיף כ"ח. וכתב המג"א שם, דאפשר לומר כיון שחשב עליהם מבעו"י שרי לטלטלן, כמ"ש בסימן ש"ח ס"ח. וכן נהגו לשוטחן ביו"ט, ואפשר דגם מהרי"ל לא בא אלא למעוטי שלא ישטחם בשבת, שכוונתו לצורך יו"ט, דאין שבת מכין ליו"ט. וע' בא"ר (סי' תצד ס"ק יב).

וע' בספר תורה בציון (עמ' שפד) שהביא עוד טעמים למנהג זה לשטוח שושנים בחג שבועות בבתי הכנסת, דהוא רמז לתפוח היוצא בסיון, והשי"ת נמשל לתפוח. ועוד, שישכר נולד בחג השבועות, והוא התלמיד חכם שיצא מהדודאים, ופירשו שהם מיני שושנים שנותנים ריח טוב. (מועד לכל חי). ועוד, שהעשבים נמוכים ורומז לענוה ולהר סיני, כדאיתא בסוטה ה. אם תרצה לזכות לתורה, תהיה עניו ושפל. כדאיתא בתענית ז.

אם הענפים ששטחום בבית הכנסת הם מוקצה, ואם מותר לקטום מהם

יח) **הנה** ענפים אלו אינם מוקצים ביו"ט, כמ"ש בא"ר (סי' תצד ס"ק יב), והאריך בזה בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' קיט. ובח"ד סי' פז אות ז), שעשבים ואילנות שהועמדו מערב יו"ט לקישוט ביהכ"נ, נראה שאינם מוקצים, אף שיש חולקים. ע"ש.

והגר"ז (תצד, יד) כתב, שאפי' ביו"ט מותר לשוטחן, שאף שאינן ראויין למאכל, אין בהם איסור מוקצה, כיון שחשב עליהן מערב יו"ט לשוטחן ביו"ט. ומ"מ אם חל שבועות אחר השבת, לא ישטחם בשבת, דכששוטחן בשבת לצורך יו"ט הרי זה כמכין משבת ליו"ט. ומלבד מנהג שטיחת העשבים, נוהגין להעמיד אילנות בביהכ"נ ובבתים כדי להזכיר שבעצרת נידונין על פירות האילן ויתפללו עליהם. ע"כ.

ומותר לקטום בשבת בשמים ופרחים מענפים תלושים מער"ש, ולכן כשהתינוק מבקש איזה ענף מהענפים שהניחום בביהכ"נ, שרי לקטום מהם ליתנם לו, או אם רוצה להריח בהם, שרי לקטום מהם. אולם אין להתיר אלא כשקוטם ביד, אבל בסכין יש לאסור. וע' בש"ע (יו"ד סי' רסה סעיף א'), שנהגו להריח בבשמים אחר המילה. ע"ש.

והנה בגמ' ביצה (לג:) מבואר, שאין איסור בקטימה מעץ תלוש. וכ"ה ברמב"ם (פרק יא מהלכות שבת הלכה ח'): מותר לקטום עצי בשמים להריח בהם, אע"פ שהם קשים ויבשים, ומפשח מהם כל מה שירצה, בין מעץ גדול בין מעץ קטן. ע"כ.

אולם בשיורי כנה"ג (סי' שכב הגהות הטור אות ב') כתב, רבים נוהגים לקטום בדי הדס בשבת ויו"ט כדי לתת לאחרים להריח בהם, ולדעתי אסור מן הדין לעשות כן, כי מה שהתירו הפוסקים לקטום להריח בו, הוא באופן שהבשמים אין ריחם נודף יפה, שאז מותר לקטום מהם מעט כדי שמקום הקטימה יהיה לח, ויתן ריח טוב. וכמו שפירש רש"י בביצה (לג:), אבל לקטום בדי הדס כדי לתת לאחרים שיריחו הא בודאי שאסור. ע"ש.

אלא שהמאמר מרדכי (סי' שכב סק"ד) פליג על זה, וכתב, שאין דבריו מוכרחים, ומה שפירש רש"י שקוטמו להריח בו כדי שיהיה ריחו נודף יותר, לרבותא כתב כן, שאע"פ שמתכוין להוליד ריח מותר, משום שגם מקודם היה בו ריח קצת, וכשקוטמו הוא רק מוסיף על ריחו הטוב. וכמו שאמרו בביצה (כג.). ולעולם מותר לקטום בדי הדס לתת לאחרים, ואין בזה משום תיקון כלי.

וסיים, ומ״מ למעשה צ״ע הואיל ויצא מפי קדשו של הכנה״ג לאסור. ע״ש.

ובספר מטה יהודה שם האריך לדחות דברי הכנה״ג, והעלה להתיר, והוכיח כן מהר״ן (פסחים קד.), שחקר אמאי אין מברכים על הבשמים במוצ״ש שחל בו יו״ט, והביא שיש אומרים שהטעם הוא משום גזירה שמא יקטום. ודחה, שזה אינו, כי מה בכך אם יקטום מהתלוש, והרי עצי בשמים כאוכלים הם, שאין בהם משום תיקון כלי, וכמו שאמרו בביצה (לג ב). ע״ש. ומבואר, שמותר לקטום גם כדי לחלק לאחרים. וכ״כ במשחא דרבותא ח״א (סי׳ שכב).

וכן העלה הגאון רבי אליהו חאקו בספר רות אליהו (בחידושיו לביצה לג דף יג ע״א) ודחה דברי הכנה״ג. ע״ש. וכ״פ בספר באר יעקב (סי׳ תקיט דף לה ע״א). ע״ש. וכן העלה בשו״ת לשון לימודים (סי׳ קס).

גם הגאון רבי חיים בן עטר בספר ראשון לציון (בחידושיו לביצה לג.) העלה להתיר ודחה דברי הכנה״ג. וכן העלה בשו״ת שער שלמה זוראפה (סי׳ קסז). ע״ש. וכ״כ הגאון מהר״י נג׳אר בספר שמחת יהודה (קונטרס חגי יהודה דף מ ע״ב). ע״ש.

גם הפמ״ג (סי׳ שכב א״א סק״ו) תמה על הכנה״ג מהגמ׳ ביצה שמותר לפשח עצי בשמים וכו׳, ומשמע שגם לתת לאחרים מותר. ע״ש. ובעיקרי הד״ט (סי׳ יד אות יט) העיד שכן המנהג להקל, גם לתת לאחרים. ע״ש. וכ״ד הגאון מהרש״ם בתשובה חלק ד׳ (סי׳ קמח בד״ה ובדבר). ע״ש. וכן העלה בפתח הדביר (סי׳ שכב סק״כ). אלא שהפתח הדביר סיים שם (בד״ה ואם כנים אנחנו) שמנהגם להחמיר שלא לקטום בדי הדס ושושנים לתת לאחרים, כהוראת הכנה״ג, ובכל זאת נוהגים להקל בתלישה מאשכול ענבים, וקוטפים זמורה קטנה לכל אחד, ומשום שסוברים שאף הכנה״ג מודה להקל באוכלים, ולא החמיר אלא בבשמים. ומעיקר הדין הכל מותר, מאחר שכן דעת רוה״פ האחרונים. וכן מפורש בהר״ן הנ״ל. ע״כ.

וברור שבמקומות אלו שלא נהגו להחמיר יש להורות כרוה״פ המתירים. וראה עוד בשו״ת שערי רחמים פראנקו חלק ב׳ (מאו״ח סי׳ טז) וכ״פ בבן איש חי (פר׳ משפטים אות ט׳). וכ״ד המשנ״ב (סי׳ שכב בשער הציון אות סו). ולכן העיקר להתיר לקטום מהבשמים לחלק לקרואים. וכ״כ בבאר יעקב (סי׳ תקיט) והובאו דבריו בבית מנוחה (דף רס ע״ב סעיף טז) וכמבואר כ״ז בשו״ת יחו״ד חלק ב׳ (סי׳ נד). והובא גם באול״צ חלק ב׳ (עמ׳ רסד ס״ב).

אולם אין להתיר אלא כשקוטם ביד, אבל בסכין יש לאסור, וכמ״ש המהרש״ל בים של שלמה (ביצה פרק ד׳ סי׳ יח).

ואע״פ שהט״ז (סי׳ תקיט סק״ה) חולק על המהרש״ל וסובר להתיר לקטום אפי׳ בסכין, כבר האריך הא״ר (סי׳ שכב סק״ו) להשיג על דבריו והעלה לאסור. וכן כתבו עוד כמה אחרונים.

ותנא דמסייע להו רבינו דוד ב״ר לוי בספר המכתם (ביצה לג:) שכתב, ומ״מ קטימה בסכין אסור אפי׳ בעצי בשמים. וכמבואר כ״ז בשו״ת יחו״ד חלק ב׳ (סי׳ נד). וראה עוד בלוית חן (סי׳ סט). ע״ש. [ועיין בספר בית יהודה ח״א (סי׳ כו) שהעיר על מה שנהגו לחלק לקרואים לברית מילה הדס יבש להריח בו, וחל מילה בשבת, דאסור לפרוך אותו ביד משום טוחן. ע״ש. וראה מ״ש בזה בילקו״י שבת כרך ד׳ (עמ׳ שס). והעיקר להקל בזה. ע״ש].

ענפי הדסים מותר ליתנם בשבת ויו״ט אף לכתחלה לתוך אגרטל שיש בו מים

ועצי בשמים וענפי הדסים מותר ליתנם בשבועות אף לכתחלה לתוך אגרטל שיש בו מים, וגם מותר ליתן מים לתוך האגרטל, ולתת בתוכו את ההדסים והבשמים. ומכ״ש שמותר להוסיף מים בתוך האגרטל. אבל פרחים ושושנים שניצניהם סגורים ועלולים להיפתח במים, אין ראוי ליתנם לכתחלה בחג לאגרטל שיש בו מים, אפי׳ אם היו בתוך המים מערב החג, והוציאם בחג כדי להריח בהם. אבל אם השושנים והפרחים נפתחו, מותר ליתנם בחג לאגרטל שיש בו מים. והמחמיר בשושנים גם באופן שנפתחו כבר, תבוא עליו ברכה. וע׳ ברמ״א בהגה (סי׳ שלו

סעיף יא) שכתב: ומותר להעמיד ענפי אילנות במים בשבת, ובלבד שלא יהיו בהם פרחים ושושנים שהם נפתחים מלחלוחית המים. [מהרי"ל]. ובספר כפות תמרים (סוכה מב.) תמה על זה ממה ששנו שם, מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה את הלולב ומחזירתו למים בשבת. ר' יהודה אומר בשבת מחזירים, ביו"ט מוסיפים. ובמועד מחליפים. ופירש רש"י, בשבת מחזירים הלולב למים כדי שלא יכמוש, שהרי מכאן נטלוהו, אבל אין מוסיפים מים, וכ"ש שאין מחליפים, שהוא טורח לתקן כלי בשבת או ביו"ט. ע"כ. ובסימן תרנד נפסקה ההלכה כרבי יהודה. ומוכח שאסור לתת ענפי אילנות לכתחלה לתוך המים בשבת. וכן העיר הגרעק"א בהגהותיו שם.

ובספר תוספת שבת (סי' שלו ס"ק כא) נטה קו לפרש דברי הרמ"א שלא התיר אלא להחזיר ענפי האילנות למים שהיו בהם כבר. וכ"פ החיי אדם. אלא שאין משמעות דברי הרמ"א כן.

וכ"כ הפמ"ג (א"א סקי"ג), דמה שפרש"י לאו דוקא הוא, אלא ה"ה לכתחלה, ורק לשאוב מים מכלי אסור משום טורח. וממה שסתם הרמ"א משמע שאף שלא היו במים מותר ליתנם לכתחלה בשבת.

וכ"כ הגר"ז (סי' שלו סי"ח), שמותר להעמיד ענפי אילנות בכלי שהיו בו מים, ורק צריך ליזהר שלא יתן מים לתוך הכלי כדי להעמיד בו ענפי אילנות. וכ"כ בשביתת השבת ובמשנ"ב (ס"ק נד).

אולם בתשובת הרשב"א ח"ד (סי' עג) כתב, שדוקא בלולב אסרו מפני שאינו ראוי לטלטלו בשבת. וביו"ט משום הידור מצוה התירו לטלטלו ולהחזירו למים. אבל ירק הראוי לאכילה בו ביום מותר להשקותו כדרך שמותר לטלטלו. ע"כ.

ומעתה למדנו חילוק נכון בד' הרמ"א.

ומרן הש"ע (סי' שכא סעיף י"א) פסק כהרשב"א, שמותר להשקות ירק תלוש שלא יכמוש. ולפ"ז מותר ג"כ לתת מים לאגרטל כדי לתת עצי בשמים לתוכו, שכיון שראויים להריח בהם, ומותרים בטלטול, אין שום איסור לטרוח להביא מים וליתנם בתוך הכלי ולהניחם בתוכו כדי שלא יכמושו. והאחרונים שהחמירו בזה הוא מפני שלא ראו תשובת הרשב"א. וכמבואר כ"ז בשו"ת יחו"ד ח"ב (סי' נג), ובלוית חן (סי' קה). ע"ש. וע"ע בשמירת שבת כהלכתה (עמו' שלב סעי' כו. ובהערה שם).

ודע, שאין לומר שהאחרונים שהחמירו בזה היינו משום דסבירא להו שאין דברי הרשב"א אמורים אלא במידי דראוי לאכילה, וכדמשמע לכאורה מלשונו שכתב: "אבל ירק הראוי לאכילה באותו יום מותר להשקותו", אבל בשושנים שאינם ראויים לאכילה יודה הרשב"א דאסור להחזירם למים. ולפ"ז אפשר לומר דהאחרונים הנ"ל ראו גם ראו את דברי הרשב"א, ואע"פ כן החמירו בדבר שאינו ראוי לאכילה. דזה אינו, שמדברי הרשב"א מבואר שכל החומרא דוקא בלולב "שאינו ראוי לטלטול", ומשמע דכל דבר הראוי לטלטול, כגון שצריך לו להריח וכדומה, אין בו איסור להחזירו למים. ונקיט ירק משום דראוי לטלטול בשל היותו ראוי לאכילה, אבל לא בעינן דוקא דבר הראוי לאכילה. ובכל זאת, מאחר ודברי הרשב"א הובאו בקיצור בב"י, ובש"ע (סי' שכא), וכפי שציין להם בבאר הגולה ובביאורי הגר"א שם, קשה לומר שהאחרונים הנ"ל לא ראו דברי הרשב"א, וכדי ליישב שיטתם צ"ל כנז'. וע"ש ביחו"ד שכתב עוד: דהנה המהריק"ש בערך לחם, כתב, שאע"פ שיש מי שאוסר להעמיד פרחים ושושנים במים בשבת מפני שנפתחים מלחלוחית המים, ודומה לזורע, חומרא יתירה היא. שרק בחיטים ושעורים שמצמיחים דבר חדש על - ידי שרייתם במים, אסרו לשרותם זמן ממושך במים בשבת, אבל פרחים ושושנים סגורים שנפתחים בלבד ואין שם דבר חדש שלא היה בהם מתחלה, אין מי שחושש בארצותינו ליתנם למים בשבת. והובא בברכ"י.

ואמנם בשו"ת חקקי לב (סי' י') העלה להחמיר כהמהר"ם בן חביב וסיעתו, שאפי' ענפי הדסים ועצי בשמים אין ליתנם במים בשבת, מ"מ העיקר לדינא כד' הפוסקים המקילים בזה.

ועיין בברכ"י (סי' תרנד סק"ג) שכתב, שממה שאמרו בלולב ומחזירתו למים משמע שדוקא להחזירו למקומו, אבל ליתנו לתוך כד אחר של מים שלא היה שם אסור, וכ"ש אם לא היה במים

יט. מצוה לאפות פת בבית בערב הרגל, כדי לאכול פת טריה לעונג ושמחת החג, וגם בשביל לקיים מצות הפרשת חלה. [ויש נוהגים להכין לכבוד חג השבועות, לחם ארוך שיש לו ארבעה ראשים, כדי לרמוז שהתורה שנקראת לחם כמו שכתוב לכו לחמו בלחמי, היא ארוכה מארץ מדה. ויש בה ד׳ חלקים, פשט רמז דרש סוד]. יט)

מעיקרא אין ליתנו במים. אך הרמ״א והכנה״ג מתירים. מהר״ם בן חביב. ע״כ. ומדשתק אודויי אודי ליה, אולם לפי דברי הרשב״א בתשובה גם הרמ״א והכנה״ג מודים לאסור בלולב. ולא התירו ליתן לכתחלה לתוך המים בשבת אלא בענפי אילנות ועצי בשמים שאין בהם שושנים ופרחים.

והנה יש שהעירו מכאן על מרן אאמו״ר, ממה שהביא בהמשך דבריו את דברי המהר״ח פלאג׳י שהקשה על הברכ״י שהעתיק להלכה ד׳ המהריק״ש ולא חלק עליו, דאמאי לא יהיה בזה איסור דרבנן משום זורע. ותירץ ביחו״ד שם, דלא קשיא מידי, שידוע שאין דעת מרן החיד״א מסכמת לפסוק להלכה כדברי הפוסקים המועתקים בספריו אלא אם יאמר בפירוש וכן עיקר. ע״ש. וא״כ מעיקרא מאי קשיא ליה ע״ד החיד״א שהביא דברי המהריק״ש ו״מדשתק אודויי אודי ליה״, והרי לא סיים על זה וכן עיקר.

וצריך לומר, דבמחלוקת בהלכה יש שמביא דיעה ואינו סובר כמותה. אבל אם הביא דברי איזה פוסק בביאור ד׳ מרן או הרמ״א, בזה אנו אומרים מדשתק אודויי אודי ליה. וכאן מרן החיד״א הביא את דברי המהריק״ש שפירש כן בדעת הרמ״א. ודו״ק. וע״ע בגדולת אלישע מה שהאריך בנ״ד.

מי שקטף ביו״ט ענפי ריח והביאם לביהכנ״ס, אסורים בטלטול

ומי שאינו שומר תו״מ וקטף ביו״ט ענפי ריח והביאם לביהכנ״ס, אסורים בטלטול. ואכ״מ. וע׳ בזכרו תורת משה (סי׳ מה), דאם קצר עכו״ם עשבים בשבת, אסור להעמיד בהמה על גבי עשבים ממש שתאכל, דגזרינן שמא יטול בידו ויתן לה נמצא שטלטל מוקצה. ומסופר על אחד הצדיקים שפעם הגיע חקלאי אחד ופרק מרכבו מספר ארגזי ירקות והניחם בפתח ביתו. וציוה לאשר על ביתו לקבור את הירקות. שכן אסורים הם בהנאה אחר שנקטפו בשבת. ואמנם נהג כן בחסידות, דהא אף אם קטפם בשבת לצורך אחרים במזיד, לו עצמו אסור לעולם ועד, אבל לאחרים מותר במוצ״ש מיד. כמבואר בשו״ע (סי׳ שיח ס״א). ורק לגבי ביטול איסור לכתחלה שנראה לבריות כאיסור קל, החמירו גם למי שנתבטל בשבילו. וכמו שביארנו בילקו״י שבת כרך ג׳ (סי׳ שיח). ואמנם לדעת הקהלות יעקב (חלק ב׳ סי׳ ז) אם קטפם כדי למכרם, אסורים הם לאחרים דהוי כמבשל לצורך כל אחד ואחד דאסורים לעולם. וע׳ במשנ״ב (סי׳ שיח סק״ה) שכתב, ואפי׳ למי שנתבשל בשבילו מותר במוצ״ש. ואפשר שאין זה סותר לדברי הקהלות יעקב, שדברי המשנ״ב נאמרו כשבישל לחברו לא על מנת למכרו לו, אבל במבשל בפונדק כדי למכור לאחרים אסור להם לקנותו גם במוצ״ש מדין איסור לסייע לעבריין כמו שכתוב בכתב סופר (סי׳ נ). ומובא בילקו״י שם. ויעוין גם בביאה״ל (סי׳ שיח ס״א ד״ה אחת) שאם לא מינכר הקנס אסור להנות ממעשה שבת לעולם. ולכן בפונדק המבשל כדי למכור צריך להיות אסור לאחרים לקנותו, מדין קנס.

לאפות פת בערב שבת ויום טוב - ומנהג אפיית חלה מיוחדת לחג השבועות

יט) **עיין** ברמ״א (סי׳ תקכט) בשם מהרי״ל. וראה מה שכתבנו בילקו״י שבת כרך א׳ חלק ראשון (סי׳ רמב). וכ״כ במטה אפרים (סי׳ תרכה סק״ח) שמצוה ללוש כדי שעור בבית לעשות מהם לחמים

כ. טוב ונכון שכל אחד יישן וינוח בערב שבועות, כדי שיוכל לאגור כח בשביל הלימוד במשך כל הלילה, לזכות להתעטר בכתרה של תורה. כ)

כא. כשחל שבת בערב חג השבועות, ורוצה לנוח ביום שבת כדי שיהיה לו כח ללמוד בליל שבועות, נכון שלא יאמר שהולך לנוח כדי שיהיה לו כח ללמוד בלילה. שיש בזה זלזול בקדושת שבת. אבל מותר לישון בשבת גם אם כל כוונתו להיות ניעור בליל שבועות, שהרי אינו ניכר שעושה כן למוצאי שבת. ואסור להכין משבת ליום טוב. ולכן אסור בשבת לסדר השלחנות בבית לסעודת יום טוב, או לשטוף כלים ליום טוב [ש"ע סימן תקג ס"א, רמ"א סימן תרסז]. ואם הכלים הנ"ל עומדים בבית ומעלים צחנה וריח רע מותר לשטפם, אף אם לאחר מכן ישתמש בהם בלילה. וכן אין לשטוח עשבים בבית הכנסת (כמנהג בכמה מקומות שעושים כן בשבועות) ביום שבת, משום שיש בזה הכנה. וכן אין להחליף פרוכת בשבת ליום טוב משום שהוא ניכר שהוא ליום טוב והוי מכין (מ"ב סי' תצד ס"ק ט). אלא יעשה הכל מערב שבת, או בצאת השבת לאחר אמירת 'ברוך המבדיל בין קודש לקודש' [ואין לאסור בדיעבד בהנאה ממה שהוכן ביום השבת לצורך חול, וקל וחומר לצורך יום טוב, כן כתבו כמה פוסקים]. כא)

ולאפותם בביתו ולבצוע עליהם ביו"ט. ואף במקום שנוהגין לאכול פת של גויים, מ"מ ביו"ט יש לנהוג בקדושת יתר, והוא כבוד יו"ט. ומנהג העולם שלא לאפות מערב יו"ט, רק לשין ואופין ביו"ט, משום שיותר עונג יו"ט לאכל פת חמה. ואם רוצה ללוש מערב יו"ט ולאפות ביו"ט, יש לו להזהר להפריש חלה ולשורפה מיד. שאם לא יפריש בערב יו"ט, אסור להפריש ביו"ט. ואם לש ואופה ביו"ט, מותר להפריש חלה קודם האפייה, אבל לא ישרפנה ביו"ט אלא יניחנה בכלי ויכסנה, ובמוצאי יו"ט ישרפנה. ע"כ.

ומה שכתבנו שיש נוהגים להכין לחם ארוך, כ"כ הגר"ח פלאג'י (מועד לכל חי סי' ח) בשם החיד"א בספר לב דוד (פרק לא). ובחמדת ימים. וכבר נזכר מנהג זה בכלבו (סי' נב), שנהגו הנשים לעשות בשבועות לחם ארוך ולו ארבע ראשים, ונראה לומר כי נמצא המנהג זכר לשתי הלחם הקרב בעצרת, או אפשר מפני מזל תאומים המשמש בסיון. והובא בחק יעקב (סי' תצד סק"ט), ובא"ר (שם סק"י).

כ) **בספר** הנהגות צדיקים במנהגי מהר"א גאלנטי (אות ח) כתב, שבערב שבועות ישנים שעה אחת או ב' שעות אחר שעשו צרכי מועד, לפי שבלילה אחר האכילה מתקבצים בבתי כנסיות כל קהל וקהל בביהכ"נ שלו, ואינם ישנים כל הלילה.

כשחל שבת בערב שבועות, ורוצה לנוח בשבת כדי שיהיה לו כח ללמוד בלילה

כא) **בספר** חסידים (סי' רסו) כתב: בשבת לא יאמר אדם נישן כדי שנעשה מלאכתינו במוצ"ש, שאסור לומר למחר אעשה, ואפי' חפץ לכתוב תורה, מפני שמראה מה שישן ונח בשבת שעושה בשביל החול, אלא יאמר ננוח כי שבת היום. והובא בא"ר (סי' שו סק"א), ובשערי תשובה (סי' רצ סק"ב), ובמג"א (שז, א), ובפמ"ג (סי' רצ סק"א), ובערוה"ש (סי' רצ סק"ב), ובתורת שבת (ר"ס רצ), ובמשנ"ב (סי' רצ סק"ד), ובילקו"י (שבת א', עמ' שצו).

ואמנם בתורת שבת תמה על זה, דהא מותר להחשיך על התחום, ואם מותר לילך עד תחום שבת כדי שבערב יוכל לצאת לדבר מצוה, ודאי מותר להתענג ולישון בשבת כדי לעשות מצוה במוצ"ש, ואין אנו אחראים למילי דחסידות אם הם נגד גמ' ופוסקים. ע"ש. אולם נראה שאין כוונת ספר חסידים לאסור בזה מדינא מטעם איסור הכנה, אלא רק זהירות משום זלזול בשבת שעושה דבר בשביל הערב.

כב. כשערב שבועות חל בשבת, צריך לאכול סעודה שלישית בשבת, כבכל שבת. ואין להקל לכתחלה באכילת פירות ומיני מאפה. אלא לכתחלה צריך לאכול פת כשיעור כביצה. אך יתן אל לבו שלא לאכול יותר מדאי, כדי שיהיה לו תיאבון לאכול בליל החג. ונכון להתפלל מנחה מוקדם באופן שיקדים לאכול קודם שעה עשירית מהיום. כב)

כג. ראוי ללמוד בחג שבועות מדרשי חז"ל על מעמד הר סיני, ולצייר תמיד את המעמד הנכבד והנורא ההוא, וגם ללמד את בניו, ולספר זאת בתוך קהל ועדה, על גדולת והידור המעמד ההוא, שהוא עמוד שהאמונה סובבת עליו. ולא היה כמעמד הזה לפניו, ולא יהיה עוד אחריו כמוהו. וצונו הקב"ה לזכור תמיד את מעמד הר סיני, והזהירנו מלשכוח אותו, וצונו ללמד אותו לבנינו כדי שיגדלו על תלמודו, כמו שכתוב: "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך, והודעתם לבניך ולבני בניך, יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב". וטוב לזוכרו כל יום כשאומר בתפלת שחרית: ובנו בחרת מכל עם ולשון וקרבתנו מלכינו לשמך הגדול וכו'. כג)

ובאו"צ ח"ג (עמ' קצה) כתב, שאם חל שבועות במוצ"ש, נראה שיכול לומר שישן בשביל להיות ער בליל שבועות, כיון שהוא לצורך מצוה, ואין הלימוד דבר חול האסור בשבת. ע"ש. אולם אי נימא דאין האיסור משום הכנה, אלא משום זלזול בשבת שעושה דבר בשביל הערב. אתי שפיר.

כשערב שבועות חל בשבת, צריך לאכול סעודה שלישית בשבת, כבכל שבת

כב) **המהרי"ל** (סי' צט) כתב, שצריך לאכול מעט פת בסעודה שלישית. וכ"כ בכנה"ג (הגה"ט). ומצוה להקדים ולאכול סעודה שלישית קודם סוף שעה תשיעית, כדי שיוכל לאכול בליל יו"ט לתיאבון. ועיין ברמ"א (סי' תקכט ס"א), **ובביאה"ל** (ד"ה ממנחה), דהיינו אף חצי שעה קודם זמן מנחה קטנה. ובשעה"צ שם (סק"ט) כתב, דלכתחלה מוטב שיאכל קודם זמן מנחה קטנה, שאז יוכל לאכול לקבוע סעודה כמה שירצה. וע"ע שם בביאה"ל (ד"ה בערב יו"ט), **ובמשנ"ב** (סי' תע ס"ק וטז, וסי' תקכט סק"ח). **ובשו"ת פעולת צדיק ח"ג** (סי' קעד). **ומי** שאיחר, גם כן יקיים סעודה שלישית, עיין במשנ"ב (סי' רצא ס"ק יז), **ובביאור הלכה** (שם ד"ה אחר שיתפלל), **ובשעה הציון** (ס"ק י). **והנה** במהדורא הראשונה של ילקו"י שבת כרך א' (שנת תשנ"ב, עמ' תיז) כתבנו, שיאכל פת קצת יותר מכביצה וכו', והוא על פי המבואר באחרונים, עיין במשנ"ב (הנ"ל), **ובביאה"ל**. ע"ש. וכן מסתבר, אחר שביארנו לעיל מינה שיש לאכול לפחות שיעור כביצה גם בסעודה שלישית. אך **בשו"ת יחו"ד** (ח"א עמ' רפ) כתב גבי ערב פסח שחל בשבת, שיאכל מצה בסעודה שלישית אחר שעה תשיעית פחות מכביצה, וכ"ה **בילקו"י** מועדים (עמ' שעז סי"ב). **ועיקר**. שהרי בדיעבד יוצאים י"ח סעודה שלישית גם בכזית, ולכן בנ"ד ינהג כן לכתחלה, כדי שיכנס לסעודת יו"ט בתיאבון, לכבוד יו"ט.

מצות זכירת מעמד הר סיני לדורות - ולספר זאת לבניו

כג) **הנה** כתוב בתורה (דברים פרק ד): "רק השמר לך ושמור נפשך מאד, פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך, והודעתם לבניך ולבני בניך. יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב, באמר ה' אלי הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי, אשר ילמדון ליראה

אותי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם ילמדון. ותקרבון ותעמדון תחת ההר, וההר בוער באש עד לב השמים, חושך ענן וערפל. וידבר ה׳ אליכם מתוך האש, קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם ראים זולתי קול. ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים ויכתבם על ב׳ לוחות אבנים״.

וכתב הטור (או״ח סי׳ מז) שבברכת אשר בחר בנו יכוין על מעמד הר סיני, אשר בחר בנו מכל העמים וקרבנו לפני הר סיני, והשמיענו דבריו מתוך האש, ונתן לנו את תורתו הקדושה, שהיא בית חיינו כלי חמדתו שהיה משתעשע בה בכל יום. ומרן בב״י (או״ח סי׳ א) ביאר דברי הטור שם, שטוב לומר בכל יום עשרת הדברות, וזה דוקא ביחיד שאין חשש של תערומת המינים, וטוב לאמרם, שע״י כן יזכור מעמד הר סיני בכל יום ותתחזק אמונתו בזה.

ויש לעיין, האם מאמר הכתוב הנ״ל הוא כפשוטו, דקאי על מעמד הר סיני, וחובה גדולה לזכור את מעמד הר סיני ולספר לבנים, את כל המעמד, והאש הגדולה וכו׳. או דקאי על לימוד התורה. והנה הרמב״ן שם בפירושו עה״ת כתב: הכתוב הזה לפי דעתי מצות לא תעשה, הזהיר בה מאד, כי כאשר אמר שנזהר בכל המצות ונשמור החוקים והמשפטים לעשותם, חזר ואמר רק אני מזהירך מאד להשמר ולשמור עצמך מאד מאד לזכור מאין באו אליך המצות, שלא תשכח מעמד הר סיני מכל הדברים אשר ראו שם עיניך, הקולות והלפידים את כבודו ואת גדלו ודבריו אשר שמעת שם מתוך האש, ותודיע כל הדברים אשר ראו עיניך במעמד הנכבד ההוא לבניך ולבני בניך עד עולם. ופירש הטעם כי ה׳ עשה המעמד ההוא כדי שתלמדו ליראה אותו כל הימים ואת בניכם תלמדון לדורות עולם, א״כ עשו אתם ככה ואל תשכחו אותו.

[**ומיים** הרמב״ן, הזהיר במצות לא תעשה שלא נשכח דבר מן המעמד ההוא ולא נסירהו מלבנו לעולם, וציוה במ״ע שנודיע בו לכל זרענו מדור לדור כל מה שהיה שם בראיה ובשמיעה. והתועלת במצוה הזאת גדולה מאד, שאם היו דברי התורה באים אלינו מפי משה בלבד, אף על פי שנבואתו נתאמתה באותות ובמופתים אם יקום בקרבנו נביא או חולם חלום ויצונו בהפך מן התורה ונתן אלינו אות או מופת יכנס ספק בלב האנשים, אבל כשתגיע אלינו התורה מפי הגבורה לאזנינו, ועינינו הרואות אין שם אמצעי, נכחיש כל חולק וכל מספק, ונשקר אותו, לא יועילהו אות ולא יצילהו מופת מן המיתה בידינו, כי אנחנו היודעים בשקרותו. וז״ש וגם בך יאמינו לעולם, כי כשנעתיק גם כן הדבר לבנינו ידעו שהיה הדבר אמת בלא ספק כאילו ראוהו כל הדורות, כי לא נעיד שקר לבנינו ולא ננחיל אותם דבר הבל ואין בם מועיל. והם לא יסתפקו כלל בעדותנו שנעיד להם, אבל יאמינו בודאי במה שראינו כולנו בעינינו, וכל מה שסיפרנו להם].

וכ״כ הרמב״ן בהוספותיו למל״ת מצוה ב. וע״ש ברמב״ן (שכחת הלאוין מצוה ב) בגדר מצוה זו, ״**שנמנענו שלא נשכח מעמד הר סיני, ולא נסיר אותו מדעתינו**, אבל יהיו עינינו ולבנו שם כל הימים. והוא יסוד גדול בתורה והיא המניעה הבאה לנו בפסוק פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך. **והזהיר פן יסורו מן הלב מהודיעם לבנים** ולבני בנים לדורות עולם״. ע״כ.

וזה כשיטת בעל הלכות גדולות (לאוין סי׳ קע) שמנה לא תעשה, פן תשכח את הדברים. וע״ע בספר חרדים (פרק כא אות ח, ט), ובספר מצות השם (ליום כג).

ואמנם הרמב״ם והסמ״ג והחינוך ועוד, לא מנו מצוה זו במנין המצוות. ובמגילת ספר (ע״ד הרמב״ן בהוספותיו לסה״מ) כתב, דסבירא ליה שזו מצוה כוללת, שנלך בדרך התורה ונקיים את מצוותיה, ושנלמד את הבנים את התורה.

והנה לכאורה בגמ׳ דידן משמע שמצוה זו קאי על לימוד התורה עצמה, וכמו שדרשו בקידושין (ל.), והודעתם לבניך ולבני בניך, לומר לך שכל המלמד את בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו למדו לו ולבנו ולבן בנו עד סוף כל הדורות. ע״כ.

וכן בברכות (כא: כב.) ובמו״ק (טו.) דרשו כן, שבעל קרי אסור בדברי תורה, מדכתיב, והודעתם

לבניך ולבני בניך, וכתיב בתריה יום אשר עמדת לפני ה׳ אלהיך בחורב, מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע, אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע, מכאן אמרו הזבים והמצורעים מותרים לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים לשנות במשנה וגמ׳ ובהלכות ובאגדות, אבל בעלי קריין אסורים.

וכן במשנה באבות (פרק ג משנה ח) תנן, כל השוכח דבר ממשנתו, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים וגו׳. ע״כ. וכ״ה במנחות (צט:), אמר ר״ל כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו, שנא׳ השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים. הרי שלמדו את הפסוקים הנ״ל על דיני התורה והלכותיה, ולא על זכרון מעמד הר סיני. אלא דיש לומר שזהו מצד המדרש, ולא מצד פשוטו של מקרא.

וכבר הרגיש הרמב״ן (בהשגותיו שם) בקושיא זו, וכתב, ואל תטעה בזה מפני דרשם בראשון שלקידושין (ל.) לבניך ולבני בניך בלימוד התורה לבני בנים. כי לימוד אמונת התורה הוא הלימוד בתורה. אבל נתבונן ונקח ראיה מדבריהם כי היא מצוה עולמית, ועם כל הדורות ידבר שלא ישכחו ענין המעמד ההוא שהיה לכל אדם במראית עיניהם ושמיעת אזניהם, ושיעתיקו זה מדור לדור לעולם. עכ״ל.

והנה הבן איש חי (ש״א בפר׳ שמות אות ה) כתב, כשאומר ובנו בחרת מכל עם ולשון וקרבתנו מלכנו, יכוין לקיים מ״ע לזכור מעמד הר סיני ונתינת התורה שקרבנו השי״ת לשמו הגדול ע״י התורה וקבלנו מלכותו עלינו. ע״כ. ומקורו בשער הכוונות שהובא במג״א (סי׳ ס סק״ב), שהזכירות הללו הם מ״ע, ולכן כשיאמר ובנו בחרת יזכור מ״ת, וקרבתנו מעמד הר סיני, לשמך הגדול מעשה עמלק שאין השם שלם, להודות לך, הפה לא נברא רק להודות ולא לדבר לשון הרע, וזה זכירת מעשה מרים, וזכרתם את כל מצות ה׳, זה שבת ששקולה כנגד כל המצות. ע״כ. וע״ש בש״ע הגר״ז (ס״ד), שזכירת מעמד הר סיני ומעשה עמלק ומעשה מרים ומעשה העגל הן מ״ע של תורה, וגם זכירת שבת יש אומרים שמצותה בכל יום, וטוב לזוכרן אצל ק״ש.

והחיד״א בספר עבודת הקודש (פכ״ה אות ג) כתב, שזכירות אלו צריך שיהיו בפה, ויאמר, הריני זוכר מעמד הר סיני כמו שנא׳, רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך, והודעתם לבניך ולבני בניך. יום אשר עמדת לפני ה׳ אלהיך בחורב באמור ה׳ אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי אשר ילמדון ליראה אתי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם ילמדון.

ואין לחוש בזה משום בל תוסיף, דהא הכל מודים דאף שאינו בגדר מצוה חיובית מ״מ יש בזה קיום מ״ע, כיון שכן כתוב בתורה, ורק נחלקו לגבי מנין תרי״ג מצוות איזה מצוות יש למנות, ויש מצוות שהם כמו ענפים מתוך התרי״ג מצוות.

ובפרט לפי מ״ש בריש ספר מעלות התורה בשם אחיו הגאון רבינו אליהו מוילנא (הגר״א), שכל מה שכתוב בתורה נביאים וכתובים הוא מצוה, אע״פ שאינו נמנה בכלל תרי״ג מצוות, וע״ש שמנה מאה מצוות בכל תיבה של תורה שלומד, ומכללם, אל תתן שינה לעיניך, אל תאהב שינה פן תורש. דהיינו שימעט בשינה ויעסוק בתורה.

וע״ע בפרי צדיק (שמות שושן פורים אות ב. ויקרא לפסח אות טז) דכיון דכתיב (שמות יב, טו) שבעת ימים מצות תאכלו, לכן אע״פ שדרשו (פסחים קכ.) מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות, מ״מ כיון שנכתב כך בתורה בפירוש, לא גרע ממה שמצינו (שם קיד:) רבא הוה מהדר אסילקא וארוזא הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא. וכ״ש כאן שנכתב בפירוש בתורה ״שבעת ימים מצות תאכלו״, שיש מצוה באכילת מצות כל שבעה ימים. וזה ביאור חדש בענין קיום המצוה באכילת מצה כל שבעה [לדעת הסוברים כן], שזה משום שיש מצוה [לא חובה], לקיים את המאמר שיצא מפיו יתברך בתורה הקדושה. אע״פ שלמעשה אין זה חובה רק רשות. וכעין שמצינו בפסחים שם (דף קיד:) לגבי סלקא וארוזא.

ועכ״פ לגבי מצות זכירת מעמד הר סיני, הדבר מפורש להדיא בתורה הקדושה, שיש לזכור את המעמד ההוא, ולספר לבנים.

מפורש ברמב"ם באיגרת תימן, שיש מצוה ולאו שלא לשכוח מעמד הר סיני

וכן איתא להדיא ברמב"ם באגרת תימן שכתב, לפיכך, אחינו כל ישראל הנפוצים בקצוות הארץ, חייבים אתם לחזק קצתכם לקצתכם, ולאמץ ולזרז הגדולים לקטנים, והיחידים להמון, ותחברו אומתכם על דבר אמת שלא ישתנה ולא יופר, ולהרים קולכם באמונה שלא תפול לעולם ולא תשחת, והוא להודיע לרבים שהקב"ה הוא אחד ולא כשאר האחדים, ולהודיע שמשה הוא נביאו ומדבר עמו, והוא אדון כל הנביאים, והוא שלם מכולם, והוא המשיג מהקב"ה מה שלא השיג אחד מכל הנביאים לא לפניו ולא לאחריו, ושס"ת זה כולו "מבראשית" עד "לעיני כל ישראל" הוא דיבור מאת הבורא ית' למשה רבינו, שנאמר (במדבר יב ח): "פה אל פה אדבר בו". ושאין להפר ולא לשנות ולא להוסיף ולא לגרוע לעולם, ושלא תבא מאת ה' תורה זולתה ולא ציווי ולא אזהרה.

וכמו כן זיכרו מעמד הר סיני שצונו הקב"ה לזכרו תמיד, וגם הזהירנו מלשכחו, וצונו ללמד אותו לבנינו כדי שיגדלו על תלמודו, שנאמר: "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך, והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב".

וראוי לכם, אחינו, שתגדלו בניכם על המעמד ההוא הגדול, ותספרו בתוך קהל ועדה גדולתו והידורו, שהוא עמוד שהאמונה סובבת עליו, והטענה המביאה לידי אמת, וגדול המעמד ההוא על כל גדולה כמו שגדלו הקב"ה, שנאמר (דברים ד, לב): "כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך". ודעו אחינו בברית הזאת ובסברא הזאת, שהדבר הגדול הזה שנראה במציאות שהעיד עליו מבחר כל העדים שלא היה מקודם כמוהו, וכן לא יהיה אחריו כמוהו, והוא שתשמע אומה אחת בכללה דיבור הקב"ה, ושתראה כבודו עין בעין, ודבר זה היה שתתחזק האמונה חזוק שלא ישנהו משנה, ויגיע לנו ע"י האמת כדי להעמיד רגלינו לבל ימעדו אשורינו בעתות כאלו, כשיתחדש שום רוגז או שמד על יהודים חס וחלילה, וכשתתגבר יד האנס, שכן כתוב (שמות כ, כ): "כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו", כלומר שזה הנגלה עליהם בענין זה, כדי שתעמדו בכל נסיון שיפגע בכם באחרית הימים, שלא יזוז לבבכם ולא תחטאו. ואתם, אחינו, היו על בריתכם קיימים ובדתכם מחזיקים ועל אמונתכם נוהגים ועומדים. עכ"ל הרמב"ם באגרת תימן.

ומבואר שגם הרמב"ם מודה שיש מצוה לזכור את מעמד הר סיני, ולגדל את בניו על המעמד ההוא, ולדרוש דרשות ברבים על גודל והידור המעמד ההוא, ולגדל אותו על כל דבר אחר. כמו שהשי"ת באמת גידל וכיבד את המעמד הזה יותר מכל דבר אחר שהיה בעולם.

ועכ"פ נלמד מזה עוד, שבשעה שניגש ללמוד את התורה, יגש באימה ביראה ברתת ובזיע, כמו במתן תורה, וכמו שדרשו בגמ' הנ"ל (ברכות כב.) לגבי לימוד התורה. וראה בסעיף הבא.

וכתב השל"ה (שלהי מסכת שבועות), וז"ל: יחשוב במעמד הר סיני, כי אנחנו כולנו היינו שם, וקיבלנו התורה, וברוך שהבדילנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכינו. ויחשוב כי פנים בפנים דיבר ה' אתנו. ויחשוב בשבועה שנשבענו, כי כולנו מושבעים ועומדים מהר סיני. והרבה דברים כאלה, עד שימלא רתת, ויעשה לעצמו לב טהור, ובהסכמה חזקה כאילו עתה בזה היום קיבל התורה, ויתלהב בלבו להטביע אהבה להשי"ת לעבדו בשמחה ובטוב לבב.

סדר מתן תורה - מלוקט ממדרשי רז"ל

ובספר מעמד הר סיני (להרה"ג ר' שלמה רוזנר), סיכם בקצרה ממדרשי רז"ל על סדר מתן תורה, ע"ש המקורות לזה, וז"ל: בשנת אלפים וארבע מאות וארבעים ושמונה שנים לבריאת העולם,

ניתנה התורה הקדושה בז׳ סיון ביום שבת קודש, בהיות הבוקר היו קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאד, והיה זה כעין הודעה והכרזה על הופעת כבודו ית׳, ועדיין לא ירדה שכינה, והיו אלו קולות המלאכים המקלסים לקב״ה, וקודם הקולות, ישנו בני ישראל, והוצרך הקב״ה לעוררם, וכששמעו בני ישראל את הקולות חרדו ופחדו מאד, ומשה חיזק את לבם והוציאם לקראת האלקים, והיה קול השופר הולך וחזק מאד.

ועם ישראל התייצבו בתחתית ההר, ומיד נתלש ההר ממקומו ונזקף באויר, והיה ההר צלול כזכוכית, ועמדו בני ישראל תחתיו, וקבלו על עצמם לקיים גם את התורה שבעל פה, ונתנו ערבות על שמירת התורה, שיהיו בניהם ערבים עליהם, וקבלו ערבות זה על זה בדברים הנגלים לא על הנסתרות.

ואח״כ חזר הר סיני למקומו, ועמדו בני ישראל על יד ההר, ערוכים האנשים לבד והנשים לבד, ועמדו שם באימה ויראה ברתת וזיע, ובהיותם שם מצפים ומתייצבים, ירד ה׳ על ההר באש, ויעל עשנו עד לב השמים, וחשך ענן וערפל, וחרד ההר עצמו ונזדעזע, ועלה למעלה לקראת האלקים, וירד ה׳ על ראש ההר, ושלושה מחיצות היו שם, חשך ענן וערפל, ושבעה מחיצות של אש היו נוצצות זו בזו, והיו ישראל רואים ולא מתפחדין. וירדו עם הקב״ה ששים רבוא מלאכים, כנגד מחנה ישראל, וכ״ב אלפים שהיו קרובים יותר לשכינה, כנגד מחנה לויה. והיו ישראל רואים אותם.

והיו ההרים מתרעשים והגבעות מתמוטטות, והאילנות כרעו, והמתים בשאול חיו, ובאו תבור וכרמל להר סיני, וכל ההרים שבעולם היו מזדעזעין ועולים ויורדים, עד שהושיט הקב״ה ידו ונחו, והרעיש הקב״ה כל העולם כולו על יושביו, ונבהלו האומות ונכנסו לבלעם, ושאלו שמא מאבד המקום את עולמו, והשיבם ה׳ עוז לעמו יתן, ופנו והלכו איש למקומו.

וקודם שאמר הקב״ה עשרת הדברות, הדמים את כל העולם, צפור לא צווח, עוף לא פרח, שור לא געה, שרפים לא אמרו קדוש, הים לא זע, הבריות לא דברו, חמה לא הלכה, אלא כל העולם שותק ומחריש, ויצא הקול אנכי ה׳ אלקיך, ואמר הקב״ה בדבור אחד את כל עשרת הדברות, והבינו ישראל מתוכם שתי דברות, ויצאה נפשם לשמוע את דבר ה׳, מרוב המתיקות והעריבות עד כלות הנפש, וחזרה התורה לפני הקב״ה וביקשה עליהם רחמים, והוריד הקב״ה טל שעתיד להחיות בו את המתים והחיה אותם, ובקשו ממשה דבר אתה עמנו ונשמעה, ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות, ולא רצה משה בענוותנותו, ושלח הקב״ה למיכאל ולגבריאל ואחזו בידו של משה והגישוהו אל הערפל, ונעשה לו שביל בענן, ושתי חומות של ערפל היו, והיה משה מהלך ביניהם לפנים משלוש מחיצות של חשך ענן וערפל, וכל ישראל רואים את הקולות והלפידים, והוא ניגש אל הערפל אשר שם האלקים, והקול מדבר אליו ואומר לו, משה משה, לך אמור להם לישראל כך וכך.

והיה הדיבור יוצא מימינו של הקב״ה לשמאלן של ישראל, וחוזר ועוקף את מחנה ישראל וחוזר להקב״ה. והיה הדיבור יוצא בלהבות אש ונחקק על הלוחות. והיה הדיבור חוזר על כל אחד מישראל ואומר לו, מקבל אתה עליך את הדיבור הזה, כך וכך דינין יש בו, כך וכך עונשין יש בו, כך וכך מצות, והיה אומר לו הישראל כן, והיה הדיבור נושקו על פיו.

והיו ישראל מסתכלים בכל דיבור ודיבור, ויודעים כמה מדרשים יש בו, וכמה הלכות יש בו, וכמה קלין וחמורין יש בו. והיו רואים כל סודות התורה העליונים ותחתונים שבכל דיבור ודבור ולא נחסר מהם כלום. והיה הקול נחלק לשבעה קולות, ואח״כ לשבעים קולות, בכדי שישמעו כל האומות, וכל אומה שמעה בלשונה, כדי שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לאמר אילו שמענוה בלשוננו קבלנוה.

ובכל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב״ה, נתמלא העולם כולו בשמים. ובכל דיבור שיצא מפי הקב״ה יצתה נשמתן של ישראל. ובכל דיבור ודיבור חזרו לאחוריהן י״ב מיל. והיו מלאכי השרת מדדין אותם. ונמצאו הולכים באותו יום

כד. כשבא ללמוד תורה נכון שיזכור מעמד הר סיני, ונחשב לו כאילו מקבל את התורה מפי הגבורה. ועל ידי זה יבא לידי אימה ויראה, וכמו שניתנה התורה ברתת ובזיע. ויזכה לכוין לאמיתה של תורה. כד)

מאתים וארבעים מיל, עשרים וארבע מיל בכל דיבור. והיה היום ברור. והיו ישראל עייפים מפני האש, ואמר הקב"ה לענני כבוד שיורידו טל לבניו, והוריד הקב"ה טללים וגשמים, כמ"ש בתהלים (כט), גשם נדבות תניף.

וחזרו לאהליהם בתשע שעות ביום, וציוום לכו איש לאהליכם. וכל ישראל נתקדשו ונטהרו ונתרפאו מכל מום. ואף עורים שהיו בישראל נתרפאו. ופסקה זוהמתן. [ובאותו היום זכו כל אחד מישראל לבן זכר (רש"י שבת פט.)], והיו אז בני חורין משעבוד גלויות וממלאך המות. וכל אותו הדור ששמעו את קולו יתברך בהר סיני זכו להיות כמלאכי השרת, ולא ראו טיפת קרי בימיהם, ולא משל בהם כל מיני כינים, ואף במותם לא שלטה בהם רימה ותולעה. אשריהם בעוה"ז ובעוה"ב, ועליהם הכתוב אומר אשרי העם שככה לו.

וכתב השל"ה (תושבע"פ כלל פה קדוש דף טו) בשם הרמ"ע מפאנו וז"ל, דור המדבר הם בני עליה יותר מכל הדורות הבאים אחריהם, וזכו לראות בסיני את הנשמע, ועל הים אמרו זה אלי ואנוהו, וכבר נודע מעלתם שכל אחד שקול כאלף, כדכתיב דבר צוה לאלף דור מלמד שדור המדבר שקול כאלף דור וכו'. ומה שאמר ר"ע (סנהדרין קח.) דור המדבר אין להם חלק לעוה"ב, היינו שאין להם צורך לעוה"ב, פירוש, שרק לנו יש צורך לשוב לעוה"ב, משום דכתיב ביה ואמר כיום ההוא הנה אלקינו זה, אבל הם כבר הורו עליו באצבע בעוה"ז. ע"כ.

צריך לראות כאילו עומד בהר סיני לקבל את התורה

כד) זהו ע"פ הגמ' בברכות (כב.) שדרשו לגבי לימוד התורה, יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב, מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע, אף כאן באימה וביראה וברתת ובזיע.

וראה בשל"ה (מסכת שבועות אות קפה) שלכן תיקנו לברך 'נותן' התורה, ולא 'נתן' התורה, כי הקב"ה עדיין נותן את התורה תמיד, בסוד 'קול גדול ולא יסף' (דברים ה, יט), ויש שני פירושים על זה (עי' רש"י שם). פירוש אחד, לא הוסיף. ופירוש שני, להיפך, לא פסק. ושניהם אמת, כי לא הוסיף באותו פעם לגלות ממה שגילה, אבל לא פסק, כי כל נבואות הנביאים וכל חידושי הסופרים דור ודור וחכמיו וכו', וכל מה שתלמיד מחדש, הכל היה בכח הקול ההוא, ובעת הגיע זמנו לפי הדור יצא לאור, נמצא כל דברי רבנן ותקנות וסייגים הכל מסיני.

ומקור הדברים בשמות רבה (יתרו פרשה כח), וידבר אלהים את "כל" הדברים האלה לאמר, א"ר יצחק מה שהנביאים עתידים להתנבאות בכל דור ודור קבלו מהר סיני, שכן משה אומר להם לישראל (דברים כט) וכו', אלו הנשמות העתידות להבראות וכו', "שאע"פ שלא היו באותה שעה כל אחד ואחד קבל את שלו", וכה"א (מלאכי א) משא דבר ה' אל ישראל ביד מלאכי, בימי מלאכי לא נאמר אלא ביד מלאכי, שכבר היתה הנבואה בידו מהר סיני ועד אותה שעה לא נתנה לו רשות להתנבאות, וכן ישעיה אמר (ישעיה מח) מעת היותה שם אני, אמר ישעיה מיום שניתנה תורה בסיני שם הייתי וקבלתי את הנבואה הזאת, אלא (שם) ועתה אלהים שלחני ורוחו, עד עכשיו לא ניתן לו רשות להתנבאות. ולא כל הנביאים בלבד קיבלו מסיני נבואתן, "אלא אף החכמים העומדים בכל דור ודור כל אחד ואחד קיבל את שלו מסיני", וכה"א (דברים ה) את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם, קול גדול ולא יסף [ומתרגמינן ולא פסק]. עד כאן.

וכתב הרבי הק' מאפטא (אוהב ישראל פ' תצא), שהתורה הזהירה אותנו לזכור תמיד בכל עת מעמד הר סיני, שכל איש ישראל צריך להיות בעיניו תמיד בכל עת ורגע כאילו הוא עומד בהר

סיני לקבל את התורה. ואף שזה כבר עבר, הנה רק באדם שייך עבר ועתיד, אבל אצל ה׳ יתברך אינו שייך זה, ובכל יום ויום הוא נותן התורה לעמו ישראל.

ולכן כשאדם פותח איזה ספר ללמוד, צריך לזכור מעמד הר סיני, וכאילו הוא מקבל את התורה מפי הגבורה. וע״י זה יבא לידי אימה ויראה, וכמו שניתנה התורה ברתת ובזיע. שנאמר, ויחרד כל העם אשר במחנה. וצריך שיהיה להאדם חרדה בכל רמ״ח איבריו הנקראים מחנ״ה, כמו שכתוב (דברים כג, טו) והיה מחניך קדוש. עכ״ד.

וכשלומד את התורה באימה ויראה, בכבוד והדר, בשמחה ולב נכון, זוכה לכוין את השמועה אליבא דהלכתא לאמיתה של תורה. דכתיב, כי ה׳ יתן חכמה מפיו דעת ותבונה (משלי ב, ו). ופירש רש״י (סוטה יא.) שהחכמה היא אצל הקב״ה, והיא מפיו יתברך. וכתב במסילת ישרים (פרק יא) שהחכמה הזו, היא הדעה האמיתית ורוח השכל שהקב״ה נותן לחסידים.

וכך הם דברי הרמב״ן בחי׳ לב״ב (יב.), ״הא דאמרי׳ מיום שחרב בית המקדש אף על פי שניטלה נבואה מן הנביאים מן החכמים לא נטלה, הכי קאמר, אף על פי שניטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם״.

וכתיב (איכה ג, ב) קומי רוני בלילה לראש אשמורות, שפכי כמים לבך נכח פני ה׳. ודרשו רז״ל (תמיד לב:) מכאן, שכל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו.

ובתנא דבי אליהו (רבה פרשה יח) איתא על פסוק זה, מכאן אמרו, כל ת״ח שיושב בינו לבין עצמו וקורא ושונה, הקב״ה יושב כנגדו וקורא ושונה עמו, שנאמר נכח פני ה׳. וכתיב ויחנו אלה נכח אלה וגו׳. פניהם של אלה כנגד פניהם של אלה, ופניהם של אלה כנגד פניהם של אלה. אחריו מה כתוב, ויהי ביום השביעי ותחזק המלחמה וגו׳. אילולי הדבר כתוב א״א לאמרו, וכל האומרו נתחייב עליו מיתה. ע״כ.

וזה זוכה כאשר מכבד את התורה, ולומד באימת כבוד. כי השי״ת נותן התורה תמיד, כמו שתיקנו רז״ל בברכת התורה ״ברוך אתה ה׳ נותן התורה״.

ובפרט בשעת לימוד ההלכה, שלומד את הסוגיא אליבא דהלכתא, וכמו שאמרו בגמ׳ (ברכות ח.) מיום שחרב ביהמ״ק אין לו להקב״ה בעולמו אלא ד׳ אמות של הלכה בלבד, דכתיב אוהב ה׳ שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב ה׳ שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות.

וכתב בספר התניא להגר״ז (ליקוטי אמרים פרק׳ לג-לד), עוד זאת תהיה שמחת הנפש האמיתית, ובפרט כשרואה בנפשו בעתים מזומנים שצריך לזככה ולהאירה בשמחת לבב, אזי יעמיק מחשבתו ויצייר בשכלו ובינתו ענין יחודו ית׳ האמיתי וכו׳, והנה מודעת זאת שהאבות הן הן המרכבה שכל ימיהם לעולם לא הפסיקו אפי׳ שעה אחת מלקשר דעתם ונשמתם לרבון העולמים בביטול הנ״ל ליחודו ית׳, ואחריהם כל הנביאים כל אחד לפי מדרגת נשמתו והשגתו, ומדרגת מרע״ה היא העולה על כולנה שאמרו עליו שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, ומעין זה זכו ישראל במעמד הר סיני רק שלא יכלו לסבול כמאמר רז״ל שעל כל דיבור פרחה נשמתן וכו׳, שהוא ענין ביטול במציאות הנ״ל, לכן מיד אמר להם לעשות לו משכן ובו קדשי הקדשים להשראת שכינתו שהוא גילוי יחודו ית׳, ומשחרב בהמ״ק אין להקב״ה בעולמו משכן ומכון לשבתו הוא יחודו ית׳, אלא ד׳ אמות של הלכה, שהוא רצונו ית׳ וחכמתו המלובשים בהלכות הערוכות לפנינו, ולכן אחר שיעמיק האדם מחשבתו בענין ביטול הנ״ל כפי יכולתו, זאת ישיב אל לבו, כי מהיות קטן שכלי ושורש נשמתי מהכיל להיות מרכבה ומשכן ליחודו ית׳ באמת לאמיתו, מאחר דלית מחשבה דילי תפיסא ומשגת בו ית׳ כלל וכלל שום השגה בעולם, ולא שמץ מנהו מהשגת האבו׳ והנביאים, אי לזאת אעשה לו משכן ומכון לשבתו הוא העסק בת״ת כפי הפנאי שלי, בקביעות עתים ביום ובלילה כדת הניתנה לכל אחד ואחד בהלכות

כה. שבת שקודם חג השבועות יש שקורין אותה שבת כלה, והרב דורש בה להזהיר את העם בהלכות שמצוי בהם מכשול, ובענין מעלת התורה, לעורר את העם להוסיף בקביעות עיתים לתורה וידיעת ההלכה, ורישום ילדים לתלמודי תורה וישיבות קדושות המחנכים על טהרת הקודש. כה)

תלמוד תורה, וכמאמר רז"ל אפי' פרק אחד שחרית וכו' ובזה ישמח לבו ויגיל, ויתן הודאה על חלקו בשמחה ובטוב לבב על שזכה להיות אושפזיכן לגבורה פעמים בכל יום כפי העת והפנאי שלו, כמסת ידו אשר הרחיב ה' לו. ע"כ. ושם לעיל (פרקים ד-ה) ביאר, "כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים, הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה, דלית מחשבה תפיסא ביה ולא ברצונו וחכמתו כי אם בהתלבשותם בהלכות הערוכות לפנינו, וגם שכלו מלובש בהם, והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה. וזאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה, על כל המצות מעשיות, ואפי' על מצות התלויות בדיבור, ואפי' על מצות תלמוד תורה שבדיבור. ע"כ.

כאשר לומדים תורה באימת כבוד, זוכים לגילוי שכינה

ולכן מצינו בזוה"ק, שכאשר היו לומדים תורה, היתה האש סובבת הבית, וכן אמרו בירושלמי (חגיגה פ"ב ה"א) ובמדרש (קהלת רבה ז, ח אות יח) לגבי אלישע בן אבויה, שכשנימול עשה אביו סעודה לחכמים, והזמין את רבי אליעזר ורבי יהושע ושאר החכמים, והיו יושבים בסעודה ומדברים דברי תורה, עד שבאה האש סביבם.

ואיתא בספר היכל הברכה להאדמו"ר מקמארנא (פ' ואתחנן דף כח.) הובא בספר בעש"ט עה"ת (פ' יתרו אות נו), שהעידו על הבעש"ט הק', שכאשר היה לומד תורה עם התלמידים, היתה האש מלהטת סביבותיהם, ומתקבצין מלאכי השרת, והיו שומעין הקולות והברקים ואמירת אנכי ה' אלהיך מפי ה' יתברך, וזה ידוע ומפורסם הרבה. וכן העידו תלמידי הבעש"ט הקדוש. ושם (פ' בשלח) כתב שכך זכו האר"י ומהרח"ו ובעל החרדים והאור החיים הקדוש, לשמוע מעמד הר סיני קול גדול ולא יסף.

וכ"כ בספרו זוהר חי (יתרו דף צט) שידוע מהבעש"ט, שגם כיום אפשר לזכות לשמוע עשרת הדברות וקולות וברקים מפי הקב"ה, למי שזוכה.

וכ"כ בשבחי הבעל שם טוב (עמ' לח), שהעיד בעל התולדות, שקיבל מרבו הבעש"ט את התורה שלימדו בקולות וברקים כמו שקיבלו ישראל התורה. ושזה היה גם בכל מיני זמר. וכ"כ בספר כתר תורה (פ' יתרו) בשם הבעש"ט, שאם ישראל מקדשים ומטהרים עצמם בתורה ובמצוות, שומעין תמיד קול ה' מדבר, כמו במעמד הר סיני.

ויש לנו עדות חיה על בית מדרשו של מרן, שזכה לגילוי שכינה עוד בצעירותו, קודם שעלה לארץ ישראל, והשומעים את קול ה', כולם נפלו על פניהם, בשמעם את הקול המדבר אליהם, קול גדול, והיה הקול הולך וחזק וארכובתם דא לדא נקשן. ע"ש היטב, באגרת מהר"ש אלקבץ.

כה) **כן** המנהג בכמה מקומות. ובספרי גדולי הדורות כמו החיד"א ועוד מובא דרשות ארוכות שדרשו בשבת זו, ראה בשבולי הלקט (סי' רה) שקרא לשבת זו בשם שבת הגדול.

וכתבו המפרשים כמה טעמים שנקראת שבת כלה, שהוא על שם התוה"ק שהיא בת מלך, שנקראת כלה כלולה. ועוד, שהיא השבוע השביעי לספיה"ע, בה אנו סופרים ונטהרים ככלה המכינה עצמה שבעה ימים קודם כניסתה לחופה. ועוד, דכיון שבהר סיני השי"ת לקחנו לעם, וקדשנו בחופה וקידושין ככלה. וע' ברשב"א (תורת הבית בית שביעי שער שני משמרת הבית). ובספר תורה מציון (עמ' שלו).

סימן תצד - הלכות יום חג השבועות

א. בששה בסיון חל יום חג השבועות, לאחר ימי ספירת העומר שנמשכו ארבעים ותשעה ימים, שהם שבעה שבועות, ולכן נקרא חג השבועות. וכמו שנאמר: "שבעה שבועות תספור לך וכו', ועשית חג שבועות לה' אלהיך". ואמרו חז"ל: למה תלה הכתוב יום חג שבועות בספירה, מה שאין כן בשאר מועדות, לפי שכאשר נתבשרו ישראל לצאת ממצרים נתבשרו שהם עתידים לקבל התורה לסוף חמשים יום ליציאתם, שנאמר בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה, נ' יתרה של "תעבדון" במקום תעבדו, לרמז שמקץ נ' יום לצאתם יקבלו התורה בהר חורב, ובצאת ישראל ממצרים מרוב חיבה היו מונים בכל יום ויום: הרי עבר יום אחד, הרי עברו שני ימים, וכן הלאה, מפני שהיה נראה להם כזמן ארוך מתוך חיבתם הגדולה לתורה, והיו מצפים ומייחלים לקבלת התורה, לכך נקבעה הספירה לדורות.א)

אם שבועות תלוי דוקא ביום החמישים לספירת העומר ולא בו' בסיון

א) הנה בפסח כתוב (ויקרא כג) ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג המצות. ובראש השנה כתוב, בחודש השביעי באחד לחודש, וביום הכפורים כתיב, אך בעשור לחודש השביעי, ובסוכות כתיב, בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות. משא"כ בשבועות, שנאמר בו, וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה, שבע שבתות תמימות תהיינה, עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'. ומשמע שאינו תלוי בימי החודש, אלא בגמר שבעה שבועות. ובגמ' (ראש השנה ו:): תני רב שמעיה, עצרת פעמים ה' סיון, פעמים ו' סיון, ופעמים ז' סיון. וזה תלוי אם חודש ניסן ואייר שניהם מלאים או שניהם חסרים, או שאחד מלא ואחד חסר. ולשון הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ח ה"א) "ביום חמשים מספיה"ע הוא חג השבועות". וכ"ה בטור וש"ע (או"ח סי' תצד).

והריב"ש (סי' צו) כתב, שעל חודש סיון לא היו צריכים השלוחין לצאת לגולה להודיעם אימתי שבועות, דכיון שכבר ידעו הפסח, הנה חג השבועות ידוע שהוא ליום חמשים לעומר. ומ"מ כל שיש סמוכין לעולם, צריכין לקדש החדשים על פי הראיה, ואפי' לאחר החרבן. ואף על אייר וסיון צריכין לקדש על פי הראי', ולא מפני חג שבועות, שהרי לא תלאו הכתוב בחודש סיון, אלא בנ' יום לעומר, וכיון שידעו ניסן, חג שבועות כבר קבוע זמנו, אלא מקדשין אותם לקיים מ"ע. וקודם החורבן, מחללין את השבת כדי להעיד, מפני קרבן ר"ח, ולאחר החורבן אין מחללין. ומה שהוקשה לך, אם כבר עברו ניסן, וקידשו אייר ביום ל"א, מה צריך להמתין לעדים לקדש את חודש סיון? שהרי צריך לקדשו ביום ל', כדי שישלימו נ' לעומר בו' בסיון, שבו ניתנה תורה. שאם לא יבואו עדים, וימתינו מלקדשו עד יום ל"א, הנה ישלימו נ' לעומר בחמשה בסיון, ואינו יום שניתנה בו התורה, דלרבנן הוא ששה בסיון, ולרבי יוסי שבעה. יש לומר, שאין קפידא בזה, שלא תלה הכתוב חג שבועות ביום מתן תורה, אלא ביום נ' לעומר. אלא, שבזמן הזה דידעינן בקביעא דירחא, ולעולם ניסן מלא ואייר חסר, כלים חמשים לעומר ביום ו' בסיון, שניתנה בו תורה לדעת רבנן, ולזה אנו מזכירין בתפלה זמן מתן תורתינו. ובגמ' מבואר שאין הכרח להיות נ' יום לעומר, שתלה בו הכתוב חג שבועות, שיהיה ביום שניתנה בו תורה לא פחות ולא יותר. אלא, שעתה לפי חשבוננו, שניסן מלא ואייר חסר, יבא

כן לעולם, שהחמשים כלים בו׳ בסיון. ובראש השנה (ו:) מבואר, שלא היו מקפידין שיבא שבועות לזמן שניתנה בו תורה. ע״כ.

ובתורה תמימה (שמות כד הערה לו) כתב כן מדעתו, והביא מה שהעיר המג״א (סי׳ תצד סק״א) מדוע עושין שבועות בו׳ סיון, והא קי״ל כר׳ יוסי דבז׳ בסיון ניתנה תורה. וכתב שהדבר פשוט, שעיקר זמן חג השבועות תלוי רק ביום החמשים לעומר, כדמפורש בתורה בפ׳ אמור. ולכן אין אנו אומרים בתפלה יום מתן תורתנו, אלא זמן מתן תורתנו. ובאמת מיום ההגבלה הותחלה הנתינה, וקרוב לודאי דבאמת מפני כן הותקן לומר זמן מתן תורתנו ולא יום, והוא משום דכיון דהעיקר תלוי בחמשים לעומר והוא חל אצלנו לעולם בששה בסיון, והתורה ניתנה בז׳, לכן אומרים זמן ולא יום משום דהיום אינו מצומצם.

ובעיקר הערת המג״א הנ״ל, הנה הרמ״ע מפאנו בעשרה מאמרות (מאמר חקור דין חלק ב פט״ו) כתב, דכיון שמתן תורה היה בחוץ לארץ, ה׳ חפץ למען צדקו ליתן חלקנו בתורתו, שכן הסכימה דעת עליון לחוג בעצמו ובכבודו ביו״ט של גליות שהוסיף משה מדעתו, כדברי רבי יוסי. [והובא במגן אברהם שם]. **ובדברים אחדים להחיד״א** (דרוש ה׳ לשבת כלה) **הביא** קו׳ מהראנ״ח עמ״ש הרמב״ם במורה נבוכים (ח״ג פמ״ג) ששבועות הוא יום מתן תורה, והרי למאן דאמר בז׳ ניתנה תורה, הרי לא ניתנה בחג השבועות וכו׳. וציין לריב״ש הנ״ל. וע״ע בזה בספר ידיו של משה (דף פז:). **ובשו״ת** ערוגת הבושם (סי׳ קסט). **ובשו״ת** מנחת עני (סי׳ כא). **ובשו״ת** עונג יו״ט (ס״ס מב). **ובשו״ת** מים חיים רפפורט (חלק או״ח סי׳ טו). **ובשו״ת** חתן סופר (סי׳ מו). **ובשו״ת** מי נח (סי׳ יד). **ובספר** קהלת יעקב מקרלין (שבת פו.). **ובשו״ת** לחם שלמה (או״ח סי׳ צא). **ובשו״ת** מתת ידו (מה״ת סי׳ מא). **ובכרתי ופלתי** (הל׳ נדה ס״ס קצו). **ובשו״ת** מנחת יצחק (ח״ז סי׳ לז).

ובפסיקתא זוטרתי (פר׳ פנחס) א״ר טוביה ברבי אליעזר, חזרתי על כל עניני המועדות ולא מצאתי חג שבועות עצרת, ורבותינו קראו בכ״מ עצרת לחג השבועות, והוא לשון תרגום, דאמר אונקולוס הגר. [ברכי יוסף או׳ א׳].

עבר את קו התאריך ממזרחו למערבו או להיפך אימתי נוהג חג השבועות

והפוסקים דנו במי שעבר את קו התאריך, כיצד ינהג לגבי חג השבועות. ועיין בקובץ יגדיל תורה (ק״ה) תשובת הרבי מליובאויטש לגבי אדם שעבר את קו התאריך בימי ספיה״ע, דהנה אם עבר ממזרח של הקו למערבו (פי׳, ממערב העולם למזרח העולם), הפסיד יום אחד. ואם עבר ממערב הקו למזרחו של הקו (פי׳ ממזרח העולם למערב העולם), נוסף לו יום אחד. ושני מקרים אלו הם בבעיא, האם כשהפסיד יום אחד (במקרה הראשון), יספור לעצמו פחות יום אחד ממה שבני המקום סופרים. או שיספור עמהם, וידלג על יום אחד מהספירה שלו. וכן כשנוסף לו יום אחד (במקרה השני), האם יספור לעצמו כפי הספירה שלו, יום אחד יותר ממה שבני המקום סופרים, או שיספור עמהם. והאדמו״ר מליובאויטש העלה שם, שבכל אופן ימשיך לספור כדרכו, ולא יתחשב עם בני המקום.

וכתב לדון עוד, שכיון שחג השבועות תלוי בספיה״ע, וחל ביום החמישים, יוצא שבמקרה הראשון (שעבר את קו התאריך ממזרחו למערבו) שהפסיד יום אחד, יחגוג את חג השבועות ביום ז׳ סיון, ובמקרה השני (שעבר את קו התאריך ממערבו למזרחו) שנוסף לו יום אחד, יחגוג את חג השבועות ביום ה׳ בסיון.

אמנם יש להעיר בזה: א. דשמא ספיה״ע תלויה בכל ישראל, ולא באדם יחידי לבדו שיעשה לעצמו מנין משלו, ולכן אם תמצא לומר שהפסיד יום מן המנין או הרויח יום כאשר עבר את קו התאריך, נאמר שהפסיד את המצוה [למאן דאמר שהכל מצוה אחת], אבל לא שימשיך למנות מנין משלו.

ב. ועוד, שאינו מוכרח לומר שקביעת חג השבועות תלויה דוקא במצות ספיה״ע.

ג. ובפרט שהמועדות צריכים קידוש בי״ד, והלל האמורא, קידש את המועדות לכל הדורות, והוא קידש לעולם את החג בו׳ בסיון.

ד. וכ״ש שבזמן הזה לדעת רוב הראשונים ספיה״ע מדרבנן, ואיך נאמר שיעשה לעצמו חג השבועות שהוא מדאורייתא, לפי המנין שלו שהוא מדרבנן.

ה. ועוד שהאדמו״ר מליובאויטש שם העיר, שעדיין יש מקום לחלק בזה בין ספירת הימים לבין ספירת השבועות. שאפשר שאף שהפסיד או הוסיף יום, מ״מ זהו רק לגבי ספירת הימים ולא לגבי ספירת השבועות. ויש לדון האם העיקר הוא ספירת הימים או ספירת השבועות.

ולגבי קו התאריך, ראה עוד בשו״ת בצל החכמה ח״ה (סי׳ צו), ובאמת יש להסתפק במי שנוסע מאמריקה לאוסטרליה או ניו-זילנד בספינה, ושמר יום השבת בעת הנסיעה כפי החשבון הימים שיצא משם, ובליל שבת קידש על הכוס ובתפלה. ובבוקר יום השבת כבר הגיע לאוסטרליה, ושם הוא יום חול, אם צריך להשלים היום בקדושה בשמירת מלאכה ובתפלת שבת, או דילמא כיון שהגיע עתה למקום שהוא חול, יכול להפסיק משמירת שבתו ששמר עד עתה.

ודן בכיו״ב בשו״ת הרדב״ז ח״א (סי׳ עו), אודות השוכנים במזרח, שחלוקים מהשוכנים במערב, ונמצא שמה שהוא לאלו שבת, הוי לאלו חול, וכתב, דע כי שאלה זו נבוכו בה רבים ונכבדים, אבל אודיעך דעתי בה, כי השבת נמסרה לכל אחד מישראל, שנאמר כי אות היא ביני וביניכם, וכמו שאות הברית הוא לכל א׳ וא׳, כן השבת נמסר לכל א׳ וא׳. וכיון שהשבת נמסר לכל א׳ בכל מקום שהוא, מונה ששה ימים ובסוף הששה עושה שבת, שהוא זכר למעשה בראשית. שנאמר כי ששת ימים עשה ה׳ וגו׳. שאם אין אתה אומר כן אפי׳ בארץ ישראל יש חילוק קצת. ואפי׳ תרצה לומר שע״י התוספת שאנו מוסיפין בכניסתו וביציאתו מתוקן, מ״מ התוספת הזה דאורייתא היא, ונמצא שאין כל בני א״י שוין בתוספת זה, שהרי יש מהלך קרוב לד׳ ימים בא״י מן המזרח למערב, ואפי׳ בעירות הסמוכות יש חילוק בזה בין טבריה לציפורי, כדאמר ר׳ יוסי יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריה, ועם מוציאי שבת בציפורי. אלא מאי אית לך למימר כי השבת ניתן לכל אחד כפי מקומו אשר הוא דר בו, לפי שכבר נשלמו במקומו ששה הקפים שלמים, ונכנס השביעי לקודם קודם, ולמאוחר מאוחר. וגדולה מזו אמרו, המהלך במדבר ולא ידע מתי הוא שבת, מונה ו׳ ימים מיום שטעה, ומקדש שביעי ומברך בו ברכת היום, ומבדיל במוצ״ש. ע״כ. ואע״פ שאינו עושה בכל יום אלא כדי חייו, ה״מ מפני שהוא ספק שמא הוא שבת לכל בני אותו המחוז אשר הוא בו, וחל עליו איסור שבת. א״נ משום דאם הוא שבת הרי יש בו איסור שבת לכל בני העולם, שאין חילוק בין השוכנים בקצה המזרח לשוכנים בקצה המערב אלא י״ב שעות, או פחות, ונמצא שזה עושה מלאכה בזמן שהוא שבת לכל. מ״מ למדנו מדחייבוהו לקדש שביעי משמע דלכל אחד נמסר לעשות זכר למעשה בראשית, כל חד וחד כי אתריה. תדע שאחר שהגיע לישוב וידע שטעה ועשה מלאכה בשבת, לא חייבוהו להביא קרבן לא חטאת ולא אשם, ולא וידוי, משמע שקיים מצות שבת. עוד ראיה מהא דאמרי׳ עכו״ם ששבת חייב מיתה ולאו דוקא יום השבת אלא שקבע לו יום א׳ לשבות בו משמע שכל מי שעושה מלאכה ששה ושובת יום א׳ סוף סוף שובת נקרא. עוד ראיה שהרי השבת ניתן במרה, וממרה לא״י יש קצת חילוק, שהרי מרה לדרום וא״י לצפון, נמצא שלא היה השבת מצומצם בין מרה לא״י, אלא שהוא ית׳ צוה את השבת לישראל לכל אחד מהם, או לכולם בכל מקום שימצאו, שהרי גלוי וידוע לפניו ית׳ שעתידין בניו לגלות לקצוי הארצות, ויהיה ביניהם מרחק גדול. וטעם זה אנו צריכים לכל המועדות ויום הכפורים, לפי שגם בהם תפול השאלה.

ועוד כתב הרדב״ז, כי נפל מחלוקת בין הראשונים מאיזה מקום מתחיל היום, וגם מאיזה מקום מתחיל יום השבת. עיין במ״ש בספר הכוזרי, ובעל יסוד עולם. ולדעת כולם, השוכנים בקצה המזרח השבת להם קודם השוכנים במערב, ונמצאו אלו מותרים במלאכה בזמן שאלו אסורים. אלא צריכים אנו לומר כי השבת ניתן לכל א׳ מישראל כפי מקומו, שימנה ו׳ ימים שלמים וישבות בשביעי. ובזה יש שכר למעשה בראשית. ע״כ.

ובספר הברית ח"א (מאמר ד' פרק י"א) כתב וז"ל,
ומן מוצא דבר האמור תבין ותשכיל שבעת הזה אשר כל כדור הארץ מיושב מסביב מבני אדם, ועם ה' מפוזר ומפורד בכל המדינות ודרים בכל המקומות, שאין כל ישראל שובתים כל השבת בשוה, אלא י"ב שעות ממנו ישבתו וינוחו יחד, וכשמצד אחד של הכדור הוא יום שבת אז הוא לכשנגדו ליל השבת, ושתי האניות הנותנים בים דרך ונפגשו ביחד שזכרנו בפרק הקודם, אם יקר מקרה שהיו יהודים על שניהם אז לא ישבתו שבתם בשוה כלל וכו', וכן בימי החול אין זמן ועידן התפילות של כל בני הגולה בשוה, אבל כשמקוננים על חרבן בהמ"ק בחצות לילה מצד זה, אז הוא חצות היום לכשנגדו, ואוכלים סעודת הצהרים, וכשמתפללים ערבית מפה ומתפללים שחרית מפה, איך הדין הוא בענין זה, שכל אדם מישראל צריך לעשות דבר יום ביומו בעתו ובזמנו באשר הוא שם, בזרוח לו השמש בכל המקום אשר עומד עליו, הן ביבשה הן באניה בים, יתפלל שחרית, ובבא השמש יתפלל ערבית, ויהי בחצי הלילה שלו יעשה סדר תיקון חצות וכו'. וכמו כן בכללות הימים שבמקומו ששת ימים יעשה מלאכה וביום השביעי לחשבונו באשר הוא שם ישבות, ולכן נאמר שבת הוא לה' בכל מושבותיכם, מלבד אם יזדמן יהודי על הספינה ההולכת קרוב מאד לצד הצפוני או הדרומי, אשר שם לפעמים היום כהרבה ימים של כ"ד שעות, כמו בנרגולאר שם סיון ותמוז יום אחד ארוך, או אם יזדמן יהודי על הספינה ההולכת קרוב מאד לצד הצפוני לצוד שם התנינים הגדולים, ושם ששה חודשים יום אחד וששה חודשים לילה אחד, אז אחר שימנה ששה פעמים כ"ד שעות על כלי המורה שעות יעשה את השבת, וכן בענין התפילות והצומות, יעשה דבר יום ביומו של כ"ד שעות. עכ"ל.

ובתפארת ישראל (ברכות משנה ב') כתב, אחד מאנשי אירופא שנסע לאמריקא, או להיפך, וידוע שב' מדינות הללו אחת מונחת על פני כדור הארץ מצד א', והאחרת ממולה ממש מתחתיה, וא"כ כשמקדשין שבת באירופא, הוא תחילת עש"ק באמריקא. ובא א' לנארדפל שנקודת מקומו הוא בין ב' המדינות האלו, היאך להתנהג לענין שבת ולענין ק"ש ותפילה. ע"ש. ועיין בכעין זה בשו"ת אבן יקרה (סי' יא). וכתב בא"ח (אות ו') דהעיקר בזה שיקדשו בני ישראל את השבת כפי המקומות אשר הם בו, ואולי ע"ז רמזה תורתינו הקדושה בכ"מ שנאמר אצל מועד ושבת בכל מושבותיכם. [א"ח אות ו']. וכ"כ הרדב"ז הנ"ל, ובשו"ת שואל ומשיב ח"ד (ח"ב סי' קנד). וראה עוד בריש ספר דעת חכמה, ובכה"ח (סי' שד"מ).

ובאחרונים דנו על העובר מארצות ה"מזרח" לארצות ה"מערב", או להיפך, דרך האוקיינוס השקט, באופן שלפי חשבונו ממקום שיצא משם הוא שבת ובמקום שבא לשם הוא חול, או להיפך, ויש שטענו דכיון שמארץ ישראל ומירושלים הושתת העולם, א"כ משם מתחיל היום הראשון, אלא שכיון שבירושלים בשעת הבריאה היה מצב של זריחה, א"כ 90 מעלות מזרחית לירושלים עליהם להקדים, וכל שאר היישוב נידון כמערבית לירושלים, ועליהם לאחר את היום עד כ-18 שעות לירושלים. ומאידך יש שטענו שאמנם מירושלים נברא העולם, אבל יש להקדים לה ב-180 מעלות ממזרחה, כדי להשוות י"ב שעות לירושלים לכל צד. ויש שטענו שאין להחשיב את ירושלים במרכז, אלא את מדבר צין, ששם נצטוו בני ישראל על שמירת השבת. ונפ"מ לענין קביעת השבת במזרח הרחוק, באוסטרליה ובחלק מרוסיא. וכן יש לדון אודות הקהלה היהודית בקובה [שנוסדה בשנת תרצ"ז], המצויה על מעלת קו האורך 135 המזרחי, ובינה לבין ירושלים מפרידות כמאה מעלות. בשנת תש"א הגיעו לקובה אלפי יהודים, בהם ישיבת מיר קאמניץ וראדין. וכאן התעוררה השאלה מתי חלה השבת בעיר קובה, והללו פנו לחכמי ארץ ישראל בשאלה דחופה בנידון. וזאת לאחר שהתגלה לבני אנוש כי העולם הוא עגול [ראה להלן מהירושלמי ומהזוה"ק], ומכאן שכאשר חצי כדור הארץ שרוי בחשיכה, הרי חציו האחר מואר, והולכי דרכים שמו לבם כי כאשר הולכים

מערבה, השמש מאחרת לזרוח בכמה שעות, וממילא מאחרת לשקוע, ונשאלה השאלה היכן הוא מרכז העולם, מקום שהוא האמצע של כל הכיוונים. ומעתה, מי שטס לארצות הברית רואה שהשקיעה שם מאוחרת בכמה שעות מהארץ, וא"כ כיצד ינהג בדברים התלויים בזמן, כמו שבת, יוהכ"פ, פסח וכדו'.

וכבר דן בזה המשורר הגדול רבי יהודה הלוי בספרו הכוזרי (מאמר ב' אות כ'). ושם נשאל האם אין ארץ סין המקום אשר על פיו נקבע תחלת כל יום בהיותה ראשית המזרח לכל החלק המיושב של העולם. וכתב שם: "ודע כי מועדי ה' ושבתות ה' תלויים אך ורק בנחלת ה', והלא התחלת השבת אינה כי אם מסיני ומאלוש קודם לכן שירד המן בו תחלה, ואין השבת נכנס אלא על מי שבא עליו השמש אחר סיני, על המדרגה עד אחרית המערב, ואח"כ עד אשר תחת לארץ, ואח"כ עד הצין אשר הוא מזרח הישוב. ויקרא השבת לצין אחר ארץ ישראל בשמונה עשרה שעות, מפני שארץ ישראל באמצע לישוב, וכאשר בא השמש לארץ ישראל הוא חצי הלילה לסין.

[**והיינו**, שהשבת נכנסת בכל מקום בשעת השקיעה שבסיני, ואחר כך באיחור מדריג והולך עד קצה המערב, ומשם עד מתחת לארץ, ומשם עד לסין שהיא קצה המזרח לארץ הנושבת, הרי שהשבת חלה בסין שמונה עשרה שעות אחרי שחלה בארץ ישראל, כי אר"י היא כאמצע לארץ הנושבת עשרה שעות אחרי חולה ב"ארץ ישראל", ושעת הערב שמש בארץ ישראל, היא שעת חצות לילה בסין, וחצות היום בארץ ישראל היא שעת בוא השמש בסין].

וזה הוא הפירוש לסוד ה"קביעות" הנבנית על מרחב "י"ח שעות", כמו שאמרו חכמינו "נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה". והכוונה היא לארץ ישראל שהיא מקום התורה, [והיינו, דארץ ישראל היא מרכז העולם], והוא המקום שהורד בו אדם מגן עדן בליל שבת, וממנו תחלת המנין סמוך לששת ימי בראשית, ואדם הראשון הוא שהתחיל לקרוא שמות לימים, וכל אשר נושבה הארץ ורבו בני אדם היו סופרים הימים כאשר יסד אותם אדם, [ושמרו כולם על מנין ימי השבוע] ולא נחלקו בני אדם בדבר זה [מעולם]. שהתחלתם מחצות יום סוף הישוב במערב, והוא בוא השמש בארץ ישראל, ובו נברא האור הראשון, ואח"כ השמש, מפני שהיה אור ובא לעתו, והיה לילה לישוב, והלך הסדר להקדים הלילה על היום, כמו שאמר: ויהי ערב ויהי בקר, וכן הזהירה התורה: מערב עד ערב תשבתו שבתכם.

ואל תטען ממה שחכמים אחרים קובעים את ראשית השבוע ביום השישי, ששמו הסין תחלה לימים בהפך התורה, אבל לא בהפך גמור מפני שהם מסכימים עם אנשי התורה בהתחלת היום שהוא מהסין, בשעה שהיא חצות היום בקצה המערבי של הארץ הנושבת, כי היא שעת שקיעת החמה בארץ ישראל.

ולפ"ז יש לראות את הפרש י"ח השעות כיסוד לקריאת שם לכל יום מימות השבוע, כי ארץ ישראל, המקום אשר החל לקרוא שם לימים, היה בינה ובין השמש, שעה שהוחל לקרוא בשמות, מרחק של ששת שעות, ולא לא חדל שם השבת מלהקרא בקביעות עד היום הזה למן השעה הראשונה בה ראה האדם הראשון את השמש שהתחילה אז בסיבובה מקצה המערב, שוקעת באר"י, וקרא לשעה זו תחלת השבת, עד שבהגיע השמש אל עומת ראשו לסוף י"ח שעות, שהוא עת בוא הערב לבני סין, נכנסה שם תחלת השבת. מקום זה הוא איפוא סוף הגבולות לקריאת שם השבת, כי מה שבא אח"כ כבר צויין בשם מזרח, בהיותו מזרח למקום בו מתחיל מנין הימים.

ודעת היעב"ץ במור וקציעה (או"ח סי' שדמ) שדוקא כשמגיע למקום ישוב, אז על כרחו נמשך הוא אחרי אנשי המקום שפגע בו, ואין לו לשבות אלא שבת של בני אותו המקום, אבל כל זמן שהוא במקום שאין שם ישוב קהל מישראל, עושה את השבת לפי מה שמוצא בחשבונו, כפי הדרך שבא משם אם ממזרח או ממערב, אע"פ שהוא מקום שאילו היה שם קהל מישראל, היה עושה את השבת שלא כחשבונו של זה, והוא שבת שלו לכל דבריו. ונמצא שהמקיף את כדור

הארץ, שבשובו למקומו ימצא שנוסף לו או שחסר לו יום אחד. וכן משמע בשו"ת שואל ומשיב הנ"ל. ע"ש.

והרבה אחרונים נקטו שהעובר את קו התאריך משנה מיד את יומו, אפי' כשהוא בים או במדבר, בין להקל בין להחמיר, וכ"כ בשו"ת ארץ צבי (סי' מד), ושם דן אם מותר לו לעבור את קו התאריך כדי ליפטר ממצות שבת. וראה עוד בשו"ת דברי יוסף (שוואדרץ ח"ג סי' ח), ובשו"ת אבן יקרה (או"ח סי' יא), ומחשבות בעצה (סי' א). ובשו"ת בני ציון ח"א (סי' יד אות יח). ובשו"ת משפטי עוזיאל (מה"ת סי' כ"ט), ובשו"ת מהר"ש מהוליבר (סי' ו'). ובספר היומם בכדור הארץ להגרי"מ טוקצינסקי. ע"ש.

והגאון החזו"א (או"ח סי' ס"ד קונטרס י"ח שעות) כתב לדון במי שנוסע במטוס ובא אל הקו שמחליפים חשבון היום, כיצד ינהג לענין שבת ושאר מילי, וכתב, דאין זה ענין של מנהג המקום, אלא עיקר השבת ניתן לאדם באשר הוא שם, ולפיכך גם אם עובר ממקום שבו שבת למקום שבו יום ראשון, או יום ששי, הרי זה פוסק שבתו. וראה בדברי החזו"א בס' האיש וחזונו (ר"ק כהנא), וקונ' דברי חכמים תשובת רא"מ מראסיין, שהעובר את קו התאריך באמצע שבת לכיוון מערב, ששם כבר חול, צריך להמשיך את השבת כל אותו היום, וכעין זה צידד בארץ צבי שם.

ויש שכתבו שקו התאריך הוא במקום שהוא מאה ושמונים מעלות מירושלים למזרח ולמערב, שהרי אמרו שאר"י נתונה באמצע העולם, שנאמר: ישבי על טבור הארץ, ושנראה מהירושלמי שהעולם מתחלק חציו למזרח וחציו למערב, ושלפ"ז נקודת הפגישה בין המזרח והמערב היא קו התאריך. והו"ד באנציקלופדיה תלמודית (הערות כרך כב, טור תו) והביא מתשובת הרש"מ שם שצידד כן. והחזו"א שם האריך לדחות כל דבריו. ועיין בספר מחר חודש (לרמ"ח רימיני פירינצי תקנ"ד) שי"ב שעות מירושלים למזרח מקדימים, וי"ב שעות למערב מאחרים, אלא שנסתפק בנקודה שכנגד אר"י.

ובספר שערים המצויינים בהלכה חלק ב' (עמ' ג') האריך בזה לענין שמירת השבת, כיצד מונים מיום ראשון בשבוע, וכתב, שצריך להשלים שמירת שבתו. ע"ש. וכעין זה כתב בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג (סי' נט) בבן חוץ לארץ שעולה לארץ ישראל על מנת להשתקע, ובא בספינה ביו"ט שני של גלויות, ובהיותו בספינה נהג קדושת יו"ט במלאכה וקידוש ובתפלה, לא ינהוג מנהג חול, אלא יגמור קדושתו ולא יניח תפילין ביום ההוא. וכנראה טעמו ממה שאמרו בגמ' (ביצה ח. ר"ה ל.) שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה, שאין בית דין מקבלין אותם לקדש היום, נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש. ופירש רש"י, דכיון שכבר קדשו יום זה מאתמול לא מזלזלינן ביה אלא גומרין אותו כאיסורו וכקדושתו. ע"ש. והכי נמי יש לדון מזה לנ"ד דכיון שכבר קדשו בלילה בקידוש, יגמור כל היום בקדושה.

גם בשו"ת ארץ צבי פרומר (סי' מד) העלה דעיקר שבת חל בתחלתו, כמו דחזינן לענין מוקצה דתלי בביה"ש, ומגו דאתקצאי בביה"ש אתקצאי לכולי יומא. וכן לענין עירוב תחלת היום קונה עירוב, וה"נ כיון דבתחלת היום חל עליו חיוב שמירת שבת לא פקע מיניה חיובא. ע"ש. וכעין זה מצינו בגמ' (ערכין כח:) שדה היוצאה לכהנים ביובל אם פגע היובל בשבת ויש משמר היוצא ומשמר הנכנס ינתן השדה למשמר היוצא. ופי' רש"י שברשותו התחיל היובל אמש. וה"נ כיון שהתחיל אמש עליו בעודו בספינה קדושת שבת נגרר עליו כל היום.

ועיין בשו"ת אג"מ (או"ח סי' צו) שדן בדבר שינוי היום בין המדינות ובנסיעה באוירון מגיע בזמן קצר למדינות הרחוקות שלפעמים נמצא שהיום ארוך יותר, ולפעמים קצר ביותר, קשה להשיב בזה, כי אין על זה מקור ממשי מדברי רבותינו, וצריך לדון בזה רק מסברא. ונראה דלענין תענית מתענה בין לקולא בין לחומרא עד צאת הכוכבים שהוא במקום שנמצא אז, ואף שלפעמים הוא רק שעות מועטות, משום שלא נקבע התענית לשעות, אלא על יום שהוא עד צאת הכוכבים. וכן בתענית תשעה באב אף אם

יזדמן לו שמתחלת תעניתו עד הגמר לא יהיה כ״ד שעות, נמי א״צ להתענות יותר מצאה״כ של אור לעשירי. ע״ש.

והיוצא מזה, שהטס מעל מקום שכבר שקעה בו החמה, רשאי הנוסע לאכול אע״פ שהשמש נראית מן המטוס, כי זמני היום והלילה נקבעים על פי אנשי המקום שהמטוס חג מעליהם, ושם בקרקע כבר שקעה החמה. וכן ראיתי בשם הגרש״ז אויערבאך זצ״ל.

ובשו״ת בצל החכמה חלק ד׳ (סי׳ פג) כתב, שאם הבדיל במוצ״ש במקומו, וטס באוירון והגיע למקום ששם עדיין שבת, חייב לנהוג שם שבת כאנשי המקום, וחייב לקדש אחר שהגיע לשם, ולחזור ולהבדיל במוצ״ש. ואם אפשר נכון שישמע הבדלה מאחד מאנשי המקום שיוציאנו י״ח. וע״ע בספר ישראל והזמנים.

ובשו״ת פסקי תשובה ח״ב (סי׳ רנב), וכן במכתבי תורה (סי׳ לה) כתב, שהגאון רבי אברהם מרדכי אלטר האדמו״ר מגור זצ״ל כתב, נסתפקתי במי שהבדיל במוצאי יוהכ״פ ואח״כ עף בגמלא פרחא למקום שעודנו יום, ואכל שם, אם ענוש כרת, וכן מי שהבדיל במוצאי שביעי של פסח [בארץ ישראל] ועף למקום שעודנו יום, ואכל שם חמץ, אם חייב כרת, ונראה שכיון שכבר קיים מערב עד ערב תשבתו שבתכם, וכן לגבי חמץ, קיים מה שנאמר עד האחד ועשרים לחודש בערב, מה״ת אינו מחוייב יותר. ע״כ. ובספר חזו״ע על הלכות ארבע תעניות (עמ׳ תט) כתב ע״ז, דנראה שכתב כן דרך פלפול לענין כרת, אבל איסורא מיהא איכא, כי לפי מה שנתבאר מדברי האחרונים הנ״ל, עליו לנהוג כפי מקומו ושעתו. [ובשו״ת אבני זכרון ח״ב (סי׳ פז אות ב׳) חולק על הנ״ל, וס״ל שחייב כרת. ואין דבריו מוכרחים].

ובשו״ת הר צבי (או״ח סי׳ קלח) כתב, שהמתגוררים ביפן וסין, יעשו שבת כפי מה שמוחזק שם במקומות ההם, בלי שינוי מאנשי המקום הנמצאים שם מכבר. והביא מתשובת הרדב״ז שפסק שכל מי שבא ממרחק צריך לשמור את השבת כאנשי המקום שבא לשם, וכ״ה שיטת הראב״ד, ויסוד עולם, שחולקים על הכוזרי. והגאון רבי שמואל מוהליבר הרעיש עולמות על מי שרוצה לשנות את יום השבת. ובהיות ודבר זה מסכן את שמירת השבת בישראל, לכן חוב קדוש על גדולי הדור להיות מגודרי גדר, ובפרט שכל עיקר הסיבה לשנות את השבת הוא על פי קו התאריך שנקבע בעיקרו ע״י אומות העולם, כי אין לזה שום יסוד בש״ס ובפוסקים שיש קו תאריך בעולם, וזה גופא הוא ראיה ברורה שבאמת אין התאריך קובע על פי התורה, אלא כדברי הרדב״ז, דכך היא מצות השבת, שבכל מקום שהוא יעבוד ששת ימים וישבות ביום השביעי, ומי שבא לשנות בלי הוכחה הרי זה בכלל מחטיא את הרבים. ע״ש.

ובשו״ת רב פעלים ח״ב (סוד ישרים סי׳ ד), חקר אודות מי שעשה את יום השבת, במקום שמתאחרת שקיעת החמה (ארה״ב), וע״י שם של קפיצת הדרך עף למקום רחוק ששם מקדמת השמש לשקוע (ארץ ישראל), שנמצא שהוא לא שמר אותו שבת מעת לעת, כ״ד שעות, האם הולכים אחר מקום שקיעת השמש, וכיון שחשכה נעשה אצלו חול, אע״פ שלא שמר את השבת אלא י״ח שעות, או דילמא עליו לשמור כ״ד שעות שלמות. והעלה בתשובתו שם (בד״ה ולפ״ז), שכיון שנאמר שבת הוא לה׳ בכל מושבותיכם, הולכים אחר המקום שנמצא שם, וכיון שבמקום ההוא נשלם השבת, כל אדם הנמצא במקום ההוא צריך לנהוג כך. וכן העלה עוד הגרי״ח במאמרו שהובא בהמאסף שנה י״ד (כרך א חוברת ג סי׳ טו דף כט ע״ד). וע״ע בספרו אמרי בינה (בקונטרס חקרי לב סי׳ ב). ע״ש. וע״ע בשו״ת משפטי עוזיאל תנינא (חאו״ח סי׳ ל). אך הגאון רבי רפאל בירדוגו בשו״ת משפטים ישרים ח״א (סי׳ עז) נסתפק בזה. וע׳ נחל אשכול הל׳ ט׳ באב ח״ב (עמ׳ טז), **ובשו״ת** הלוי ח״ז (סי׳ עו). [ומוכח מהנ״ל שאם היה הדבר להיפך שנסע במטוס מא״י לארה״ב, יש להחמיר עליו להמתין שם עד לצאת הכוכבים של ארה״ב, כמקומו ושעתו. וכמ״ש באגרות משה, ובשו״ת בצל החכמה הנ״ל. וכ״כ בשו״ת פרי אליהו ח״ג (סי׳ יז). וכן מבואר

כיו"ב בשו"ת באר משה ח"ז (סי' קטז עמ' קעג). ע"ש].

[קטע זה מחזו"ע על הלכות ארבע תעניות].

והנוסעים או יושבים באיזור הקוטב, ששם כמעט חצי שנה אור וחצי שנה חושך, ויש מקומות שכל השנה נראה כביה"ש, כתב מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' שד"מ אות ד') שיש למנות ז' ימים של כ"ד שעות וכו'. ע"ש.

וזמן שבת בשמים ממעל הוא בזמן אשר הוא שבת בירושלים ת"ו, וכמ"ש מהר"י רוזאניס בספר פרשת דרכים (דף נ"ד דרוש כג, דפו' וורשא דף צח ע"א). ומ"מ אין לחשב שבת אלא לפי הארץ שיושב בה, ולא לפי ירושלים. וכמ"ש בברכ"י (סי' א' אות ה') בשם זקינו. ופשוט. וע"ש בהערות על הברכ"י שציין למ"ש בספרו פני דוד (פר' כי תשא אות ז') דאינו מסכים עם הפרשת דרכים, אלא שבת בשמים היא כפי אשר הוא בגן עדן הארץ שהוא תחת קו המשוה. ואין לאדם אלא מקומו ושעתו, דשבת לנמסרה לישראל כפי המקום אשר הוא שם, וכמ"ש הרדב"ז. ע"ש.

אם בשבעה בסיון ניתנה התורה

והנה במה שהק' המג"א שם, דהיאך אנו אומרים בשבועות זמן מתן תורתינו, והא קי"ל כר' יוסי דאמר בשבעה בסיון ניתנה תורה, דהא קי"ל ביורה דעה (ס"ס קצו) שצריך לפרוש ו' עונות. ולדידן שבועות חל תמיד בו' בסיון. ותירץ שמנהגינו עפ"ד הרמב"ם שא"צ לפרוש רק ג' עונות וכו'. ע"ש. ועיין במגילה (לא.) דמסקינן דביום א' של שבועות קוראים בחודש השלישי, ובשני קוראים שבעה שבועות וכו'. ע"ש. ומוכח מדלא קרינן איפכא דביום שישי בסיון הוא זמן מתן תורה. [וכן הוכיח במישור בקהלת יעקב מקרלין (שבת פו.)]. ועיין בע"ז (ג.) יום השישי הוא ו' סיון. ויש לומר שעכ"פ ששת ימי בראשית היה יום ו' סיון מוכן לקבלת התורה, אלא משה הוסיף יום אחד מדעתו. וכ"כ בהעמק שאלה (סי' קז אות ד). ועיין בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סי' יז). ובשו"ת מתת ידו (מה"ת סי' מא). ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' לז).

והנה יש שהעירו עוד על פי דברי הריב"ש, שיש מכאן מקור למ"ש במשאת בנימין (הובא בכנסת הגדולה או"ח תצד) בשם רבו, שבליל חג השבועות ימתין עם הקידוש עד שיהיה לילה ודאי, שאם יקדש קודם הלילה יחסר מעט מיום מ"ט לספירה וכתיב שבע שבתות תמימות. ע"כ. וכתבו הטעם, כיון שחג השבועות מתחיל רק בכלות מ"ט ימי הספירה בשלימות, דהא תמימות כתיב, לכן א"א להקדים את הקידוש. [שו"ת להורות נתן (ח"ז סי' לא). ועל פי זה כתב, שזה גם לנשים שפטורות מספירת העומר, שגם הם לא יקדימו את הקידוש עד שיהיה לילה ודאי. אולם גם לטעם הפשוט שהוא משום תמימות, יש לומר שהנשים נחשבות כטפלים אל האנשים].

וקצת צ"ע, דא"כ גם תוספת יו"ט לא יהיה שייך בחג השבועות. ואפשר שיש לחלק בין מצות תוספת למצות קידוש, שהרי לד' הרמב"ם יש אומרים דליכא דין תוספת כלל, [חוץ מיום הכפורים] ואפ"ה מקדשין מפלג המנחה מאחר שהוא זמן קרוב ליום מקודש. ועכ"פ לענין הלכה נקטינן כדברי התוס' ועוד, שגם בליל שבועות אפשר לקדש מזמן התוספת. ראה להלן בסמוך. [ושוב ראיתי שהביא שם מספר העמק דבר, דלהכי כתיב "בעצם" למעט תוספת בחג השבועות. ע"ש. אך הרי לא נקטינן הכי להלכה].

וע"ע בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קמה) דיו"ט שני של שבועות חמור משאר ימים טובים שני של גליות שעושין מספק, דביו"ט שני של שבועות לא היה ספק מעולם, דכיון דשבועות הוא לעולם ביום חמשים לספירה החל מיו"ט שני של פסח, ועד אז כבר נתפרסם בכל העולם קביעות של ניסן, וא"כ גם אבותינו לא עשוהו מספק, וע"כ צריך לומר דגזרו אטו פסח וסוכות, וא"כ ממילא חמור טפי כיון דלא מחמת ספק הוא. וע"ע בזה בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רנ). [והובא בלהורות נתן שם]. אלא דסוף סוף הוא גזרה לדבר שנקבע מפני הספק.

ובשבולי הלקט (סי' רלו) הביא מדרש אגדה, למה תלה הכתוב יום חג שבועות בספירה,

ב. יש אומרים שבליל חג השבועות אין לקדש על הכוס עד שיהיה ודאי לילה, [שהוא כרבע שעה לאחר שקיעת החמה]. שאם יקדש מבעוד יום הרי הוא כמחסר קצת מיום מ״ט לספירה, וכתוב: ״שבע שבתות ״תמימות״ תהיינה״. ויש חולקים ואומרים שאין לחוש לכך, ומעידים שכן פשט המנהג לקדש אף מבעוד יום. ובמקומות אלו שאפשר בנקל לחוש לדברי האחרונים ולהמתין מלקדש עד לאחר צאת הכוכבים, נכון לעשות כן. ומכל מקום בשעת הצורך הרוצה לסמוך על המקילין, ולקדש על הכוס מבעוד יום ולהוסיף מחול על הקודש יש לו על מה שיסמוך. שכן הוא מעיקר הדין, שאין צריך להמתין מלקדש על הכוס בליל חג השבועות עד צאת הכוכבים. וגם המנהג כן. ובפרט בארצות אירופה וכדומה, שהשקיעה מתאחרת מאד בימי הקיץ, ובני הבית מצטערים לשבת ולהמתין עד הלילה, וגם זה גורם הפרעה לסדר לימוד הלילה בספר קריאי מועד, כפי שנוהגים על פי הזוהר והאר״י ז״ל, שיש להקל להם לקדש ולסעוד מבעוד יום אחר פלג המנחה. ואם אפשר טוב שימתינו עד תחילת השקיעה, באופן שהשמש מתכסית מעינינו, ואז יקדשו ויסעדו. וטוב שיאכלו כזית לחם בצאת הכוכבים, ועליהם תבוא ברכת טוב.ב)

משא״כ בכל המועדות לפי שכשנתבשרו ישראל לצאת ממצרים, נתבשרו על קבלת התורה לסוף נ׳ יום ליציאתן, ומרוב 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״ה בתשובת הרשב״א (ח״ג סי׳ רפד), ובר״ן (סוף פסחים). וע״ע במורה נבוכים (ח״ג פרק מג). ובצרור החיים (עמ׳ קלג). וכתב עוד בשבולי הלקט שם בשם ר״י החסיד, שלפי שהימים הללו ימי מלאכת השדה הם, ואין מי שיגיד לחקלאים אם אייר מלא או חסר, לכך אמרה תורה תספרו חמשים יום, ואז מקרא קודש יהיה לכם. ע״כ. וכ״ה ברוקח (סי׳ רצד). ועיין בזוה״ק (ח״ג דף צז:). [קטע זה מחזו״ע יום טוב עמוד דש. וראה בילקו״י שבת כרך א׳ בענין זה].

דין תוספת יום טוב - ואם מותר לקדש בליל שבועות קודם צאת הכוכבים

ב) הנה נאמר בתורה (ויקרא כג, לב): ״שבת שבתון היא לכם, ועניתם את נפשותיכם מתשעה לחדש בערב - מערב עד ערב תשבתו שבתכם״, וביארו חז״ל (ברכות ח: יומא פא: ובכ״ד), כי התורה הזכירה את התשיעי לחודש, אע״פ שאין עיקר קדושת היום, אלא בעשור בו, כדי להורותינו, כי מ״ע להוסיף מן החול על הקודש, ולנהוג גם בתוספת זו כבעיקרו של יום. והוכיחו עוד מן המקרא הזה, כי כשם שצריך להוסיף מן החול על הקודש בכניסת היום כן יש להוסיף בסופו. וכשם שחובה להוסיף ביום הכיפורים, בו נאמר דין תוספת, כן בכל הימים שנקראו שבת כיום הכיפורים, דהיינו בשבתות ובימים טובים, חובה להוסיף מן החול על הקודש בכניסתם וביציאתם. שאין בין שבת ליו״ט אלא אוכל נפש בלבד.

ואמנם הרמב״ם לא הזכיר דין תוספת בשבת, אלא בהלכות יום הכפורים. וי״א שלדעתו דין תוספת בשבת הוא מדרבנן, אך העירו ע״ז דא״כ אמאי לא הזכיר דין תוספת בשבת, הא סוף סוף מדרבנן איכא דין תוספת. ולכן דעת ה״ה שאף מדרבנן ליכא דין תוספת. וביבי״א חלק ב׳ (סי׳ כא) הביא סמך לשיטת הרמב״ם ממו״ק ד. שרק בשביעית יש דין תוספת. ויש אומרים שגם לדעת הרמב״ם יש תוספת מחול על הקודש גם בשבת מה״ת. וכך כתב מרן החיד״א (במחב״ר סי׳ רס״א אות י׳) בשם הרדב״ז (בשו״ת ללשונות הרמב״ם סי׳

קי״ג וסי׳ רס״ח) ומשמע שהסכים עמו. וכ״כ השד״ח (בכללים מערכת ת׳ כלל נ״ד). ומרן בש״ע סימן רסא פסק, שיש דין תוספת גם בשבת. והארכנו בכ״ז בילקו״י שבת כרך א׳ סימן רסא.

והנה יש לחקור בדין תוספת שבת ויו״ט, האם הוא רק בדברים השייכים לענין קדושת שבת ויו״ט, ואיסור מלאכה שבו, ומש״ה מקדש מבעו״י אחר שקיבל תוספת שבת, אבל אין התוספת לכל מילי. או שע״י ציווי התורה בדין תוספת (או על ידי תקנת חכמים בדין תוספת שבת, לסוברים שבשבת ויו״ט הוא מדרבנן) נתחדש לנו שכל דיני היום הקודם כבר חלפו והלכו להם, ודינו כמו לילה לכל הענינים, אף שבמציאות עדיין יום הוא.

ונפ״מ בחקירה זו:

א. נפ״מ אם צריך להמתין מלקדש קידוש של חג השבועות עד צאת הכוכבים, כדי שיסתיימו ימי ספיה״ע, ויהיה בגדר תמימות תהיינה, או די בתוספת יו״ט מבעו״י כדי שיוכל לקדש, וחשיב שפיר תמימות. דא״נ דתוספת שבת היא לכל הדינים ולא רק לקדושת שבת, ממילא כבר כל דיני היום הקודם חלפו הלכו להם, וחשיב שפיר תמימות. אבל אי נימא דתוספת שבת הוא רק לקדושת שבת, אכתי לא עברו כל דיני היום. [אך יש לדחות, דאף אי נימא דתוספת שבת היא לכל מילי, יתכן דלענין תמימות בעינן שבמציאות יעבור היום ויהיו מ״ט יום תמימות, אף שמבחינה הלכתית חלפו הלכו להם כל דיני היום]. וראה להלן.

קידוש בליל שמחת תורה כשמקדש מבעוד יום

ב. ועוד נפ״מ לענין המקדש בליל שמחת תורה מבעו״י, אם צריך לקדש בסוכה דאכתי יום הושענא רבא הוא, או דילמא דמאחר שקיבל עליו תוספת יו״ט, לכל מילי הוי כדין שמחת תורה ונפטר מסוכה. ועיין בט״ז (סי׳ תרסח) שהביא בשם המהרש״ל, שאין לאכול בליל שמיני עצרת עד צאת הכוכבים, שאם יאכל מבעו״י אחר זמן תוספת, יצטרך לאכול בסוכה, שעדיין יום הוא. שאין לומר דכיון שמוסיף מחול על הקודש א״כ עבר היום חלף הלך לו, דזה אינו, דנהי שמוסיפין בתפלה, כדאשכחן רב צלי של שבת מער״ש, אבל לא לעשותו לילה, שהרי ק״ש של ערבית חוזר וקורא משתחשך. והט״ז שם חלק עליו בזה, שבחנם גזר תענית משעת כניסת שמיני עצרת מבעו״י. וסברא זו שבנה הרב ז״ל אין לה קיום כלל, דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה על פי ציווי תורתינו הקדושה, ונתגלה לנו בציווי זה שכבר חלף הלך לו כל חובות היום מה שהיה קודם התוספת, ולכן יכול להתפלל ערבית. [אלא דבקריאת שמע הוא דין של ״ובשכבך״, דבעינן זמן שכיבה]. ע״ש. ומחלוקתם תלויה בחקירה הנ״ל.

ג. ועוד נפ״מ לענין מי ששכח לספור העומר בליל שישי, ונזכר למחרת ביום שישי לאחר שקיבל עליו שבת מבעו״י, ועדיין לא שקעה החמה, אם יכול לספור בלא ברכה ספיה״ע של ליל שישי, ואח״כ בליל שבת יספור בברכה, או דילמא דמאחר שקיבל עליו תוספת שוב אינו יכול לספור ספירה של אתמול. ועיין בזרע אמת סימן תפט.

שמועה קרובה ושמועה רחוקה אחר שקיבל שבת מבעוד יום

ד. ועוד נפ״מ לענין מי שקיבל עליו שבת מבעו״י, ושמע שמועה שנפטר לו אחד משבעה קרוביו, וביום שישי זו שמועה קרובה, וביום שבת יחול יום השלושים, ואז יש לו דין שמועה רחוקה, האם צריך לישב שבעה כיון שסוף סוף שמועתו היתה ביום שישי, או כיון שקיבל עליו שבת חשיב כשמע שמועה רחוקה.

ה. ועוד נפ״מ במי שקיבל יו״ט מבעו״י, ואח״כ שמע שאחד מז׳ קרובים שלו נקבר, אי מהני לשבת שעה אחת לצאת מגזרת שבעה, או לא. דלכאורה בדברים דלא שייכי לקדושת שבת לאו לילה הוא. וכמבואר בדברי הגר״א (יו״ד שם) דלכל מילי דאינם שייכים לקדושת שבת, ודאי לאו לילה הוא. ע״ש.

ויש לצרף כאן סברת האומרים דליכא דין תוספת כלל אלא גבי עינוי דיום הכפורים. אבל אין דין תוספת לגבי איסור מלאכה, דתוספת אינה לא מה״ת ולא מדרבנן. וחידוש התורה נאמר רק לגבי איסור אכילה ביום הכפורים.

ועוד יש לצרף כאן שיטת ר״ת לגבי זמן צאת הכוכבים (תוס׳ שבת לה.), ולדידיה לא מהני תוספת שבת בזמן מוקדם כל כך, שאינו בתוך פלג המנחה לפי זמן צאת הכוכבים דידיה, וידוע דרבים המה דאזלי כשיטת ר״ת, הלא המה: רבינו האי גאון, הראב״ד, הרז״ה, הרמב״ן, הרשב״א, הרא״ה, הריטב״א, הר״ן, הרב המגיד, המאירי, אוהל מועד, סמ״ג, הרוקח, המרדכי, רבינו פרץ, הרא״ש, רבינו ירוחם, רב סעדיה גאון, העיטור, התרומה, הראבי״ה, מהר״ם מרוטנבורג, תוס׳ רי״ד, הריא״ז, הראב״ן, הרשב״ם, המנהיג, תרוה״ד, הרד״א, ועוד, והובאו בשו״ת יבי״א (חלק ב או״ח סי׳ כא, וע״ש במילואים). **ובנ״ד** אחר שאבילות דרבנן, חזי לאיצטרופי סברת ר״ת להקל, בצירוף הסברות הנ״ל, דלאו לכל מילי מהני תוספת שבת.

וראה בשו״ת בית שלמה (או״ח סי׳ קט) שנשאל באשה שקיבלה שבת בהדלקת הנרות, ואח״כ שמעה שמת קרובה ועוד יום היה, ושבת היה יום השלשים, והדין בש״ע (סי׳ תב ס״ה) שהשומע שמועה בשבת ולמוצ״ש נעשית רחוקה שאינו נוהג אלא שעה אחת, אי אמרינן דעוד יום הוא, וממילא שמעה השמועה ביום כ״ט וחייבת להתאבל שבעה ימי אבלות, אי אמרינן שכבר קיבלה שבת ואינה נוהגת אבלות בפרהסיא והוי כשמעה בשבת ופטורה מז׳ ימי אבלות. והשיב, דכיון שאינה נוהגת אבלות בפרהסיא, וממילא אינו גורם אבלות לשאר ימים והוי כשמעה בשבת. (ועיין בט״ז סי׳ תר). ועיין בשו״ת ארץ צבי שהביא דברי הט״ז על שאלת הבית שלמה הנ״ל, דלהחמיר לא אמרינן שעשאו לילה. והובא בספר כל בו להלכות אבלות (עמ׳ 265). והביא עוד בשם שו״ת בנין ציון (סי׳ מ) שמחמיר לישב שבעה בשמעה בער״ש אחר הדלקת הנרות.

שו״ר בשו״ת משיב דבר (סי׳ עג) שכתב, ״אבל אם באה לשאול אם תנהג אבלות אחר הדלקת נרות וכו׳, ונראה דזה תליא אם תוספת יו״ט מועיל גם לשמחת יו״ט, או רק לשביתת מלאכה ולא למצות שמחה, ואי נימא דאינו מועיל לשמחת יו״ט אין מורין לנהוג אבלות בפרהסיא, דהיינו לחלוץ מנעל ולישב על הארץ, שהרי מ״מ הוי כקדושת שבת שאין נוהג בה אבלות בפרהסיא, מיהא אסורה בשמחה ובשאר דברים שבצינעא״. וכבר הזכרנו במקום אחר דהנצי״ב הוכיח מהרמב״ן דתוספת שבת ויו״ט הוא לכל מילי. אך אין זה מוסכם, ולכן בצירוף כל הספיקות הנ״ל יש להקל בנ״ד שתשב שעה אחת ודי בזה.

הפסק טהרה לאחר שקיבלה שבת

ן, ועוד נפ״מ באשה שקיבלה עליה שבת מבעו״י, אם יכולה לעשות הפסק טהרה או לא. והנה בתרוה״ד (סי׳ רמח) הביא שאחד הגדולים השיב לו תשובה בענין זה, שאפי׳ אם התפללו הקהל ערבית ועשאוהו לילה, כל עוד היום גדול אין לחושבו לילה לענין הפסק בטהרה, משום דלא קפדינן הכא אלא על עיצומם של שבעת ימים נקיים ולא על התוספת מבעו״י. והוא ז״ל כתב לחלוק על זה, שאפי׳ אם היא לא התפללה אלא רק הקהל התפללו ערבית כבר עשו הקהל אותו מקצת היום לילה, וכמ״ש כיו״ב המרדכי (פ״ג דמו״ק סי׳ תתקכג) בשם מהר״ם, שמי שהתפלל ערבית, ושמע שמועה קרובה על מתו, אע״פ שעדיין יום הוא, אינו מונה שבעת ימי אבלות אלא מיום המחרת, ואותו יום אינו עולה מן המנין הואיל והתפלל ערבית ועשאו לילה. (ועיין עוד בפסקי מהרא״י סי׳ קכא, ובשלחן ערוך יו״ד ס״ס שעה, וסי׳ תב סי״א, ובילקו״י אבלות מהדו׳ תשס״ד, סי׳ לד הערה ד). וכן הדין לענין הפסק בטהרה, כיון שלעולם צריכה להפסיק בטהרה קודם הלילה של תחלת ספירתה, ואם תמתין אפי׳ רגע אחד מהלילה שוב אין יום המחרת עולה לה מן המנין, גם כאן שהתפללו הקהל ערבית נחשב לילה, ואין יום המחרת עולה לה מן המנין.

ומרן הב״י (יו״ד סי׳ קצו) אחר שה״ד תרוה״ד הנ״ל, כתב לבסוף, שהמהרי״ל פסק שאף שהקהל התפללו ערבית, כל עוד לא שקעה החמה נחשב יום לענין הפסק בטהרה, ואפי׳ בער״ש אחר ערבית וקבלת שבת יכולה לעשות הפסק בטהרה, כי התוספת לקבלת שבת אינה שייכת לענין נדה. וכ״ה בשו״ת מהרי״ל החדשות (סי׳ צה), והביא ראיה לזה מהתוס׳ (כתובות מז.), שאף בתוספת יו״ט הנישואין מותרים ולא קרינן ביה ושמחת בחגך ולא באשתך, וכן מדין אכילת פסח ומצה שאינה אלא בלילה, וכמשנ״ת בתוספתא שהובאה בתוס׳ (פסחים צט:).

וממה שמרן הביא דעת המהרי״ל באחרונה משמע שכן דעתו להקל. גם הרמ״א בהגה כתב, יש אומרים שאם התפללו הקהל ערבית שוב אינה יכולה להפסיק בטהרה ולמנות מיום המחרת, אע״פ שעדיין היום גדול, ויש אומרים שמותר, ואפי׳ אם עשו הקהל שבת. ונוהגים לכתחלה להזהר, ובדיעבד אין לחוש. ע״כ. וכתב הש״ך (סק״ד), דמשמע ממהרי״ל ומהראיות שהביא שאע״פ שגם היא התפללה ועשתה שבת מותר להפסיק בטהרה. וכ״ד אחד מהגדולים שהביא בתרוה״ד שם, שאפי׳ גם אם היא התפללה ערבית מותר. ולפ״ז מ״ש הרמ״א שאפי׳ עשו הקהל שבת מותר, היינו אפי׳ אם גם הקהל קיבלו שבת מותר. אבל הגאון אמו״ר בתשובה לא כתב כן, אלא שלהרמ״א אם התפללה ערבית אין להקל אף בדיעבד. וע״ע בשו״ת כתב סופר (חלק יו״ד סי׳ צ).

והש״ך (ס״ק יט) הביא דברי המהרש״ל בתשובה (סי׳ פב), שנמשך אחר דברי התרוה״ד להחמיר אם התפללה ערבית, וכתב על זה, אבל לפי מה שכתבתי לעיל בסק״ד דעת המהרי״ל והרמ״א, יש להקל אפי׳ התפללה ערבית. ע״כ. [ומ״ש בסק״ד שלדעת הרמ״א אין להקל בהתפללה ערבית, הוא דעת אביו, ולא דעתו]. ובדגול מרבבה (בסעיף א) הוסיף להקל בזה בדיעבד אפי׳ התפללה ערבית, וגם הקהל התפללו ערבית, וקיבלו שבת, דאע״פ כן יכולה לפסוק בטהרה. וכן פסקו החכמת אדם (כלל קיז סי׳ ה). **ובערוה״ש** (ס״ק כא).

וכ״פ מרן אאמו״ר זיע״א בטהרת הבית (חלק ב עמ׳ רעד), והביא שם שכ״פ במלבושי טהרה, דבדיעבד אם לא בדקה קודם תפלת ערבית, מורין לה לכתחלה שתבדוק לאחר תפלת ערבית, ותתחיל למנות מיום המחרת. ע״ש. וכ״כ בטהרת ישראל (ס״ד) דבדיעבד אפי׳ כבר הקהל קיבלו שבת וגם היא התפללה ערבית של ליל שבת, אם לא הפסיקה בטהרה מקודם לכן, מורין לה שתעשה הפסק בטהרה ותמנה מיום המחרת. וכ״פ הגאב״ד דווירצובורג בספר אמירה לבית יעקב (פ״ג ס״ד) וכ״כ בספר צמח צדק בפסקי דינים.

ואמנם בספר לחם ושמלה (סק״ח) כתב, שאם התפללה ערבית בחול, וכן אם עשתה שבת אין להקל ולהפסיק בטהרה אף בדיעבד. וכ״כ עוד בספרו קצור ש״ע (סי׳ קנט ס״ג). שאם גם היא התפללה ערבית בחול, וכ״ש אם הדליקה נרות בער״ש או בערב יו״ט, אע״פ שעדיין היום גדול, אינה יכולה עוד להפסיק בטהרה. ע״ש.

וכתב מרן אאמו״ר (שם), ונראה דלהלכה נקטינן כדעת רוב האחרונים להקל בדיעבד, וכ״פ בספר טהרת בת ישראל (פ״ג ס״ז), ובפרט שכ״ד מרן הב״י שהביא סברת המהרי״ל החולק על חומרת התרוה״ד באחרונה, ובש״ע ג״כ השמיט לגמרי חומרת התרוה״ד, משמע שלא חשש לדעת תרוה״ד אף לכתחלה.

וראיתי באיזה ספר שהעיר ע״ד מרן אאמו״ר זיע״א בד״ז, וטען שיש לחלק בין אם הקהל קיבל שבת והתפללו ערבית, והיא עדיין לא התפללה ערבית, לבין היכא שגם היא עצמה התפללה ערבית, דבזה חמיר טפי ואינה יכולה לעשות הפסק בטהרה. [ראה אדני שלמה ח״א עמוד תסו]. ותמוה שלא עיין היטב בטהרת הבית שציין עליו, שהרי שם הביא מ״ש הש״ך, דמשמע מדברי המהרי״ל ומהראיות שהביא, דאע״פ שגם היא התפללה ועשתה שבת, מותר להפסיק בטהרה. וכ״ד אחד מהגדולים שהביא בתרוה״ד שם. שאפי׳ התפללה גם היא ערבית, מותר. ולפ״ז מ״ש הרמ״א שאפי׳ עשו הקהל שבת מותר, היינו אפי׳ עשו גם הקהל, אבל הגאון אבי וכו׳. ע״ש.

ומה שהקשה סתירה בדין זה, שהרי לגבי תפילין פסק מרן בש״ע, שאם התפלל ערבית מבעו״י אינו יכול להניח תפילין, וכן לגבי אבלות, ואילו לגבי הפסק בטהרה מרן בב״י העתיק לבסוף דברי המהרי״ל, ומשמע דנקיט כוותיה דיכולה לעשות הפסק בטהרה גם אחר ערבית. ומכח קושיא זו הכריח לחלק את חילוקו הנ״ל. אולם לא שת לבו ליסוד הדין, דלענין הפסק בטהרה אין הדבר תלוי בדיני יום ולילה, אלא במציאות של יום ומציאות של לילה, ולכן אף שהתפללה ערבית מבעו״י, סוף סוף במציאות הוא יום. ול״ד למ״ש בתרוה״ד הנ״ל, בשם גדול אחד שרבו פסל גט שניתן לאחר ערבית, והטעם משום דכתב בתשובת א״ז דאשה שקבלה גיטה בלילה אינה מגורשת. דהתם בדיני יום ולילה תליא מילתא, ולא במציאות של יום ולילה. וכן לגבי תפילין, וכן לגבי דיני אבלות, תליא מילתא בדיני יום ולילה ולא רק במציאות של יום ולילה. מה שאינו כן לגבי הפסק בטהרה. תדע, דאי לא תימא הכי לא יובנו דברי הש״ך וכל גדולי האחרונים הנ״ל. ודו״ק.

ועיין בש״ך (יו״ד קפט ס״ק יג) לגבי וסת ההפלגה, שדעת הרא״ה דאין זה לקידוש החודש ולתקיעת שופר שלנו, אלא למולד הלבנה לשעה, שנראה שראוי לקבוע חודש על פי הראיה. אבל הרשב״א כתב, דודאי שיפורא גרים, והכל לימות החודש מלא וחסר, לחודשים ולשנים מעוברות, לפי תיקוני ב״ד, ״שכל מה שב״ד של מטה עושים, ב״ד של מעלה מסכימים עמהם״ דכתיב אשר תקראו אותם, אשר תקראו אתם במועדם, ואף בחידושי הגוף כן, וכמו שדרשו ׳לאל גומר עלי׳, קטנה בת ג׳ שנים ויום א׳ שנבעלה, אין בתוליה חוזרים, נמנו ב״ד ועיברו את השנה בתולי׳ חוזרים, הוי לאל גומר עלי. ע״כ. והוא בירושלמי (פ׳ הנודר מן המבושל הי״ג), בשם ר׳ אבין. וכ״כ הרא״ש (פרק האשה) דבשפורא תליא מילתא.

סעודת שבת ויום טוב בזמן תוספת יום טוב

ז. ועוד נפ״מ בחקירה הנ״ל אם יוצא י״ח סעודת יו״ט בזמן התוספת. דזה ודאי דאחר שקיבל שבת רשאי לקדש ולאכול, אך מאחר דילפינן בשלהי שבת מקרא דאספוהו היום, שבת היום, לא תמצאוהו היום, דבעינן ג׳ סעודות ביום שבת, שמא לא מהני מה שאוכל בזמן תוספת, דסוף סוף אכל ביום שיש בו קדושת שבת, דבעינן שיאכל במציאות של יום שבת. אבל אי נימא דתוספת שבת לכל הדינים, אין הכי נמי בזמן התוספת חשיב לכל מילי כזמן של שבת, ויוצאים בו י״ח סעודות שבת. ועיין בתוס׳ עירובין (מא. ד״ה אי) דאמרינן דאפי׳ יום הכפורים דתוספת שלו דאורייתא שרי לאכול אע״פ שכבר הפסיק, כדאמרינן באיכה רבתי ר׳ יהודה בן בתירא אזל לנציבין בערבא צומא רבא, אזל ריש כנישתא לזמוני ליה, א״ל כבר אכלי ופסקי, א״ל אשגחאי עלי דלא לימא גברא רבא הוא דלא אשגח עילויה, אזיל עמיה, ומסיק התם דאכל מכל עיגול חד פתיתא, ומכל מאכל פת אחד, ומכל חבית חד כוס. ע״ש. והיינו דתוספת יום הכפורים היתה לענין מלאכה, ולא קיבל עליו תוספת לכל מילי. ועיין בתוס׳ תענית (ל: ד״ה כל העושה) דאוכלין סעודה המפסקת מבעו״י, וכן נמי ביום הכפורים צריך לסעוד מבעו״י, דתוספת יום הכפורים מה״ת, כדכתיב (ויקרא כג) מערב ועד ערב, וכתיב בעצם היום הזה (שם). אבל מ״מ אין לאסור לשתות משאכל סעודה מפסקת ועדיין הוי היום גדול, כדמשמע בירושל׳ דר׳ יוסי איקלע לבצרה, אכל סעודה מפסקת וכו׳, והכי הלכתא, אם עדיין היום גדול לאחר שאכל סעודה המפסקת, מותר לשתות אפי׳ ערב יוהכ״פ, וכ״ש ערב תשעה באב. ע״כ.

ח. ועוד נפ״מ, במי ששכח ליטול לולב בחג סוכות, או שלא היה לו לולב, ונזדמן לו לולב סמוך לשקיעה אחר שקיבל תוספת שבת [או יום טוב של שמיני עצרת], אם יוכל ליטול הלולב בברכה, גם אחר שקיבל תוספת שבת. [שהרי אסור ליטול לולב בשבת גזרה שמא יעבירנו וכו׳].

ט. ועוד נפ״מ לגבי מי שלא התפלל מוסף בחוה״מ, ונזכר אחר שקיבל עליו שבת חוה״מ, או יו״ט אחרון, אם יוכל להתפלל מוסף

גם אחר שקיבל שבת, כל שהוא קודם השקיעה. דאי נימא דתוספת שבת לכל מילי, ולא רק לקדושת שבת, לא יוכל להתפלל מוסף.

י. ועוד נפ״מ במי שלא אמר הלל בסוכות או בחנוכה, שאין גומרין את ההלל בלילה. וכן חג שבועות שחל ביום שישי, ששכח לומר הלל בברכה בחג, ונזכר אחר שקיבל עליו שבת מבעו״י, אם יוכל לקרוא הלל בברכה גם אחר שקיבל שבת.

יא. ועוד נפ״מ במי שלא התפלל מנחה וקיבל שבת מבעו״י, אם יוכל להתפלל מנחה גם אחר שקיבל שבת. [אלא שלענין זה כבר כתבנו במק״א דאין קבלת שבת מעכבת תפלת מנחה].

יב. היכא שהתפלל מנחה ביום שישי, ושכח לומר יעלה ויבא בחוה״מ או ר״ח, וקיבל שבת מבעו״י, האם יכול לחזור ולהתפלל מנחה כדין גם אחר שקיבל שבת או לא.

יג. ועוד נפ״מ בראש השנה שחל ביום שישי, ולא שמע תקיעת שופר, וקיבל שבת מבעו״י, אם יוכל לתקוע בשופר גם אחר שקיבל שבת.

יד. ועוד נפ״מ בפורים שחל ביום שישי, ולא שמע מקרא מגילה, וקיבל שבת מבעו״י, אם יוכל לקרוא המגילה בברכה גם אחר שקיבל שבת.

ראש חודש אב שחל בשבת לאכול בשר אחר צאת הכוכבים

טו. ועוד נפ״מ, לגבי ר״ח אב שחל בשבת, ואוכל בשר בסעודה ג׳, אם יכול לאכול גם אחר צאת השבת, מטעם שמוסיף מחול על הקודש. וע״ע בשו״ת יפה נוף (סי׳ צח) שכתב בזה, שתוספת שבת היינו רק לעילוי השבת, אבל לא להכחיש שאר ענינים, ולכן אסור לו לאכול בשר בתוספת שבת זו, ואין להקל. וכן **המנהג**. [וע״ע במ״א (סי׳ תקנא ס״ק כו), ובא״ר (שם אות כג), דמוכח שאם התפלל ערבית במוצ״ש, אפי׳ עדיין אינו לילה, נאסר מיד בבשר ויין. וכ״כ בכה״ח (שם ס״ק קכב)]. **ובדעת קדושים** (סי׳ ת סק״ב) כ׳ שמניעת האבלות במוצ״ש שייך גם בזמן תוספת שבת, ״ואפי׳ אם מוסיף כל הלילה״. ע״ש. אך אינו מחוור כלל לדינא.

טז. ועוד נפ״מ באשה שאכלה מפלג המנחה, קודם שקיבלה שבת, וסיימה הסעודה וקיבלה שבת מבעו״י, אם תזכיר רצה והחליצנו בברהמ״ז, דסוף סוף קיבלה שבת, והאם תאמר ביום השבת ״הזה״ אחר שבעצם אינו יום השבת, אלא שקיבלה עליה קדושת שבת, אבל אכתי יום השישי הוא. ויתכן שהוא תלוי בחקירה אם תוספת שבת הוא לכל דיני הלילה, או רק לקדושת שבת. וי״ל.

ועיין להנצי״ב מ״ש להוכיח מהרמב״ן ועוד ראשונים, שתוספת שבת ויו״ט הוא לכל מילי, ועיין בזה בשו״ת אז נדברו ח״א (סי׳ ג), ובספר מועדים בהלכה (עמ׳ רסו).

לאכול חמץ בתוספת יום טוב שביעי של פסח

ובספר שלמי מועד (פרק פב) נסתפק אם יש דין תוספת יו״ט לגבי איסור חמץ במוצאי פסח. וכן נסתפק גדול א׳ במאסף (שנת תרס״ד חוברת ז סי׳ פז אות ב). אך כבר דנו בזה האח׳, והמג״א (סי׳ תצא) כתב דלכאו׳ נראה שמותר לאכול מיד כשחשכה. וע״ש בהגהות רע״א. וכ״כ בחק יעקב (סק״א) **ובא״ר** (סק״א). ע״ש. **ובש״ע הרב** (סי׳ תצא ס״ג) כתב שמי שנמשכה סעודתו של שביעי של פסח עד חשיכה, מותר לאכול חמץ. הרי שאין דין תוספת יו״ט לגבי חמץ, שלדברים שאינם תלויים בקדושת יו״ט, א״צ לעשות תוספת. ועי׳ בשו״ת שלמת חיים להגרי״ח זוננפלד זצ״ל (סי׳ פב) מש״כ בזה.

[**ועיין** בתוס׳ (ראש השנה ט. ד״ה ורע״ק), דלרבי עקיבא דדריש ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב, לענין שכל האוכל ושותה בתשיעי מעה״כ כאילו התענה תשיעי ועשירי, יליף לתוספת שבת ויום הכפורים מדין שביעית, דכתי׳ בחריש ובקציר תשבות, חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית. והקשה הגאון רבי עקיבא איגר

בגליון הש״ס, דהתינח מלאכה, אבל תוספת עינוי מנ״ל. ותי׳ במאור ישראל (ביצה ל.) דס״ל להתוס׳ דבע״כ התוספת משויא ליה כעיקרו של יום לכל דבריו, ונהפכה התוספת לעיקר היום, תדע, שהרי למדנו בסוכה (כח:) שהנשים חייבות בתוספת עינוי של יום הכפורים מדכתיב תענו את נפשותיכם האזרח וכו׳, אלמא דנשים נמי חייבות בתוספת עינוי, וכל שכן האנשים. אלמא פשיט״ל שהתוספת עושה אותו כעיקרו של יום, פרט לעונש ואזהרה שנתמעטו ביומא (פא.). ועיין בהרש״ש שם. ודו״ק. ובספר פרי צדיק (קונ׳ שביתת שבת אות ה) כתב בתו״ד: שאף שמקבל שבת מיד ותוספת שבת דאורייתא, אין נראה שיהיה בו מצות עונג כלל, ואפילו בבין השמשות, שעיקר עונג באכילה ושתיה וזמנו בערב, ואף דאי מצי אכיל מבעוד יום, היינו רק אי בעי, אבל אין זה דרך בני אדם. ומכל מקום משמע דמצות עונג שבסעודה זו יצא גם מבעוד יום בזמן תו״ש].

והנה לגבי חג השבועות, מצינו בשו״ת משאת בנימין בסוה״ס (חי׳ דינים אות ד) שכתב וז״ל: מצאתי כתוב בשם מורי מהר״ש, בליל א׳ של שבועות ממתינים עם הקידוש עד הלילה ממש, שאם יקדש קודם הלילה יחסר מעט מיום מ״ט לספירה, וכתיב שבע שבתות תמימות תהיינה. ע״כ. **והביאו** הט״ז (סי׳ תצד סק״א). [וכ״כ להלכה בשיירי כנסת הגדולה, ובמגן אברהם (ר״ס תצד), ובאליה רבה, ובפרי חדש ועוד. וע״ע בשבות יעקב (ח״ג סי׳ נב)].

וכ״ד הגאון רבי אברהם הלוי הורוויץ, אביו של השל״ה, בספר עמק ברכה (דף סט ע״ג) וז״ל: קבלתי ממורי מהר״ש מלובלין שקיבל איש מפי איש מפי רבינו יעקב פולאק זצ״ל, שלא לעשות קידוש על הכוס בלילה הראשון של חג השבועות עד לאחר צאת הכוכבים, מפני שבספיה״ע נאמר שבע שבתות תמימות תהיינה, וכשהוא מקדש מבעו״י הרי הוא מחסר אותו מקצת מארבעים ותשעה ימי הספירה, שחג השבועות הוא לאחר הספירה, וא״כ כשמקבל על עצמו את החג מבעו״י ומחסר אותו מקצת מימי הספירה, נמצא שאינם תמימות, ואל תשיבני ממה שמתפללים מעריב מבעו״י, שזה אינו כלום, שהרי אמרו (ברכות כז:) רב מצלי של שבת בער״ש, ור׳ יאשיה מצלי של מוצ״ש בשבת. ואל תקשה מקידוש הש״צ בביהכ״נ שאינו אלא בשביל האורחים, ואינו נראה כמחסר משבע שבתות התמימות, משא״כ כשכל יחיד מקדש לעצמו מבעו״י. ע״כ. וכ״כ בשו״ת שבות יעקב ח״ג (סי׳ נב).

ואמנם בס׳ יוסף אומץ (יוזפא סי׳ תתג) הביא דברי העמק ברכה, וכתב על זה, אכן באמת שלא ראיתי לרבנן קשישאי בעלי מעשים אשר בארצנו ארץ אשכנז שיחושו לזה, ובפרט אותם המדקדקים העומדים בבית ה׳ בלילות שעומדים כל הלילה של חג השבועות על עמדם, ללמוד במשך כל הלילה, כמו שאמרו בספר הזוהר, והם לומדים על פי הסדר הכתוב וכו׳, והמלאכה מרובה לפניהם והלילה קצר עד מאד בעת ההיא, ואם ימתינו בקידוש וסעודה עד לאחר צאת הכוכבים, וגם באכילתם ישהו קצת לקיים מצות שמחת החג הקדוש (כמו שאמרו בפסחים סח:), יצא קרוב לחצי הלילה (בארצות אירופה ואשכנז שהנשף מאחר מאד בקיץ), ומתי יעשו לביתם הנצחי והרוחני. לכן נראה לי שמותר לעשות קידוש בביה״ש, כי מדאורייתא ביה״ש נקרא לילה. ע״כ. [ועיין מגילה כ: ובתוס׳ שם. וצ״ע. ולמטוניה דמר שבא להתיר בבין השמשות, יותר יש לומר שכיון שהלכה כרוב הפוסקים שספירת העומר בזמן הזה מדרבנן (עיין בשו״ת יחו״ד ח״א סי׳ כג בשם הפוסקים), אף לענין תמימות אין להקפיד אלא מדרבנן, וכיון שבין השמשות ספק הוא, הוה ליה ספיקא דרבנן ולקולא. וכן מתבאר בר״ן (סוף פסחים)].

ובאמת שבתוס׳ (פסחים צט:), וכן ברא״ש שם, מבואר שרק בליל פסח צריך להיות לילה ודאי, כדתניא בתוספתא (פ״ב) הפסח והמצה והמרור מצותן משתחשך, משום דכתיב בפסח ואכלו את הבשר בלילה הזה, ומצה ומרור איתקשו לפסח. וע״ע בב״י (ר״ס תעב). אבל סעודת שבת ושאר ימים טובים יכול לאכול אותם מבעו״י, וכדאמרינן בברכות (כז:) מתפלל אדם של שבת בער״ש ואומר קידוש היום מבעו״י. ומשמע שאין להקפיד בזה בליל שבועות.

וכ"כ בשו"ת דגל מחנה אפרים (או"ח סי' ג), שאפי' להרמב"ם דסבירא ליה דספיה"ע בזמן הזה מדאורייתא, אפי' מקדש בליל החג מבעו"י שפיר הוי תמימות, וסיים, באופן דלענין דינא הדין דין אמת שא"צ להמתין בקידוש ליל שבועות עד שתחשך, ודלא כהרב משאת בנימין. וכן מוכח בתוס' והרא"ש (פסחים צט:) הנ"ל.

וכ"כ היעב"ץ בסידורו (עמ' תקסג): יש אומרים שמאחרין להתפלל עד שחשיכה, והוא דקדוק חלוש מחודש מן האחרונים, והמקדים להתפלל בשיעור שמוסיפין מחול על הקודש הרי זה זריז ונשכר בקיום מצוה, וזה וזה מתקיים בידו, כי בעוד שמתפללים נעשה לילה וכו'. ואפי' למי שירצה להחמיר דיו שימתין בסעודה עד צאת הכוכבים, וכ"כ בשו"ת מלמד להועיל (או"ח סי' קח).

אולם הנה הר"ן (בסוף פסחים) כתב, ומכאן מוכח שאין הספירה עכשיו אלא מדרבנן, ולכן אמרו התוס', שכיון שהיא מדרבנן, טוב לספור ביום הראשון בספק חשיכה כדי שיהיו שבע שבתות תמימות לגמרי. ואין זה נכון שיכניס אדם עצמו בספק לכתחלה, ואי משום תמימות, אין להחמיר בתמימות בזמן הזה שהוא מדרבנן יותר מספירה דאורייתא, אלא כשסופר בלילה תמימות קרינן ביה. ע"כ. ומשמע מד' הר"ן דלא חיישינן לטעמא דתמימות, ובאמת שכבר הוצרכנו בלא"ה ל"תמימות" שלא יחסיר אפי' לילה אחד מימי הספירה, שכולם נחשבים מצוה אחת.

וע"ע בקרבן נתנאל (ר"פ ערבי פסחים) על מ"ש הרא"ש דקא משמע לן דאע"ג דבשאר שבתות וימים טובים יכול להוסיף מן החול על הקודש, שמכאן ראיה דלא כהמג"א (סי' תצד) דבליל שבועות אין לקדש על היין אלא עד צאת הכוכבים דכתיב תמימות תהיינה. וע"ע בשו"ת שאלת שלמה (סי' לד).

והנה בספר ראשית ביכורים להג"ר בצלאל הכהן (דף נט:) הביא בשם אחיו הג"ר שלמה הכהן (בעל חשק שלמה), שכתב לסייע דברי המשאת בנימין, ממקרא מפורש שנאמר בחג השבועות, וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש יהיה לכם, והנה ביומא (פא.) דרשו מה שנאמר בדין יום הכפורים בעצם היום הזה, למעט תוספת יום הכפורים מעונש ואזהרה, ואין בו אלא עשה בלבד. וא"כ אף ביו"ט של עצרת שנאמר בו בעצם היום הזה, בא למעט מצות תוספת בערב חג השבועות גם מדין עשה בלבד. ואפשר דהיינו טעמא דקרא כדי שיהיו ימי הספירה תמימות. וכ"כ בשו"ת משיב דבר (או"ח סי' יח) דבחג השבועות כתיב וקראתם בעצם היום הזה, למעט מבעו"י. ורק בשבת ושאר ימים טובים אפשר לקדש מבעו"י ומתחיל החיוב מבעו"י.

אכן בשו"ת יחו"ד העיר על זה, שאין לנו לדרוש דרשות מדעתינו כשאין מקור לדבר בש"ס, וכמ"ש הרא"ה (כתובות ס.), שיש אומרים שטעמו של הרמב"ם שכתב שבשר מהלכי שתים אסור בעשה, משום שנא' זאת הבהמה אשר תאכלו, ולא אדם, ולאו הבא מכלל עשה עשה, ודברי תימה הם, דאנן לית לן למדרש קראי מאי דלא דרשי להו רבנן. (ועיין בר"ן שם). וראה באורך ביד מלאכי (כלל קמד), ובשד"ח (כללי הפוסקים סי' טז אות נ).

ואף שבמקומות אלו אפשר בנקל להחמיר לקדש עם צאת הכוכבים, מ"מ נפ"מ לארצות אירופא שהשקיעה מתאחרת בימים אלה, ובני הבית מצטערים להמתין עד הלילה, וגם זה גורם הפרעת סדר לימוד "קריאי מועד" של הלילה. דאין הכי נמי רשאים להקל לקדש מפלג המנחה.

וכן מבואר ביוסף אומץ הנ"ל, שמותר לעשות הקידוש בביה"ש.

והנה הגר"ח פלאג'י בספר מועד לכל חי (סי' ח אות כג) כתב שצריך להמתין בקידוש ליל חג השבועות עד שיהיה ודאי לילה, אף שהיעב"ץ בעמודי שמים היקל הרבה בזה וכו'. [וע"ש שבפרט צריכים ליזהר בזה אותם המחמירים בכל לילה מהספירה שלא לספור עד זמן צאת הכוכבים של רבינו תם, שיזהרו בליל התקדש החג שלא יהיה בפחות מהזמן שהיו סופרים בכל הלילות], גם בבן איש חי (פ' במדבר אות ב) כתב, שהקידוש בליל חג השבועות צריך להיות אחר צאת הכוכבים, דכתיב שבע שבתות תמימות תהיינה. ע"כ ומרן האמו"ר זיע"א בהערותיו שם

ג. גם להמחמירים שלא לקדש בליל שבועות עד צאת הכוכבים, אין צריכים להזהר בזה אלא בקידוש, אבל תפלת ערבית אפשר להתפלל מבעוד יום.ג)

כתב, הנה גם בספר יוסף אומץ יוזפא הנ״ל כתב להקל בזה, והעיד שלא חששו לזה. וכן העלו עוד אחרונים כנ״ל. וזה נחוץ ביותר במדינות אירופא שהשמש שוקעת מאוחר מאד, וראה במה שפלפל בזה בספר משנת יעבץ מועדים. וע״ע בשו״ת בנין שלמה (בהוספות סי׳ כ). ובשו״ת התעוררות תשובה (ח״ג סי׳ סח אות ד). **ובשו״ת חזו״ע** ח״א (סי׳ א), **ובשו״ת יבי״א** (ח״ה סי׳ ו סק״ה). **ובשו״ת יחו״ד** (ח״ו סי׳ ל). **ובהליכו״ע** ח״ב (פר׳ במדבר אות ב), **ובח״ג** (פר׳ בראשית אות יג).

תפלת ערבית של ליל שבועות אפשר להתפלל מבעוד יום

ג) הנה מה שהזהירו במשאת בנימין ובעמק ברכה ושאר האחרונים הנ״ל, לא דיברו אלא על קידוש בליל שבועות, אבל לא על התפלה, אלא שהט״ז (שם סק״א) הוסיף, שמתאחרים מלהתפלל ערבית עד צאת הכוכבים. וכ״כ החק יעקב. וכתב הא״ר (סק״ג) על זה: וצ״ע.

ובעמק ברכה שם מפורש, שמתפללין ערבית מבעו״י, ואין בזה חשש, דהא רבי יאשיה צלי של מוצ״ש בשבת, אף דעדיין שבת גמור ממש. וכ״כ השל״מ (דף קעט:), ודלא כהט״ז והחק יעקב.

גם בנחלת שבעה (שטרות סי׳ מה) כתב, שבדוקא נקט המשנ״ב לגבי קידוש, דמה שמוסיף מחול על הקודש בתפלה, זהו לענין איסור מלאכה, אבל מ״מ לא נחשב ללילה, ורק אם מקדש על היין, נתקדש היום לכל מילי ולא הוי תמימות. [וצ״ע שגם בתפלה מקדש את היום, ומברך מקדש ישראל והזמנים. ויש אומרים שיוצא בזה ידי המצוה מדאורייתא]. ע״כ. וכ״ש שאף בקידוש רבו החולקים על המשאת בנימין וכנ״ל.

וכן בשו״ת מלמד להועיל (או״ח סי׳ קח) כתב, שהיעב״ץ בסידור בית יעקב כתב על חומרא זו שדקדוק קלוש הוא מהאחרונים, ואפי׳ למי שירצה להחמיר דיו שימתין בסעודה עד צאת הכוכבים, ובתפלה מוטב שיוסיף מחול על הקודש. וכתב המלמד להועיל, שמ״מ כיון שהאחרונים החמירו בזה יש להמתין עד לאחר תחלת השקיעה, דבדרבנן אמרינן דביה״ש הוא לילה. גם מהר״ח פלאג׳י בספר מועד לכל חי (סי׳ ח אות כג) כתב, שהיעב״ץ בסידורו היקל בדין זה, וסבר שאין להקפיד להמתין עד הלילה. וכ״כ בספרו רוח חיים (סי׳ תצד סק״ה). וע״ע בספר נוהג כצאן יוסף (עמ׳ רלו).

וכן העלה בחזו״ע (יו״ט עמ׳ שה) שעיקר דין זה אינו מוסכם, וגם להמחמירים א״צ להחמיר בזה רק בקידוש ולא בת׳ ערבית. וראה מ״ש בזה בשו״ת יחו״ד (ח״ו סי׳ ל). [ילקו״י מועדים מהדו״ק].

ובספר פניני אי״ש (חג השבועות) הביאו בשם הגרי״ש אלישיב, שלא הקפידו חלק מהפוסקים על הקדמת התפלה בליל חג השבועות, אלא על המתפללים מבעו״י כפי שהיו רגילים בחוץ לארץ.

ואמנם בשו״ת התעוררות תשובה (ח״ג סי׳ סח אות ג) הביא מ״ש הגאון רע״א שאם ישן ביום [ערב שבועות] שינת קבע, יכול לברך ברכת התורה ביום שבועות ממה נפשך, אם שינה גורמת להפסק לענין ברכת התורה, הרי ישן שינת קבע, ואם לילה גורם לחיוב ברכת התורה, הרי עבר עליו לילה אחת. והעיר על זה, שמרן בש״ע פסק, שיוצאים י״ח ברכת התורה באהבת עולם, וא״כ כיון שהתפלל ערבית נפטר בזה, ואמנם צריך לשנות לאלתר, ואי משום שקרא ק״ש, הרי לא התכוין לשם לימוד תורה אלא לשם מצות ק״ש. ורק אם התפלל ערבית מבעו״י, הק״ש שקורא היא רק כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, ושפיר יוצא י״ח ברכת התורה באהבת עולם, וא״כ לא יועיל מה שישן ביום בערב שבועות שינת קבע. ואולי מש״ה נהגו להתפלל ערבית בליל שבועות רק אחר צאת הכוכבים, כדי שהק״ש שיקרא היא למצות ק״ש, וכיון שאינו שונה לאלתר אינו יוצא י״ח ברכת התורה באהבת עולם, ולכן שפיר קאמר רע״א

ד. הדבר ברור שמי ששכח לברך בחג השבועות ברכת שהחיינו, אינו יכול לברך ברכה זו לאחר החג, אף לא בתוך שבעה ימים שאחר החג.ד)

ה. יש אומרים שלמצות קבלת פני רבו ברגל, יש תשלומין גם לאחר יום טוב של שבועות, עד שבעה ימים לאחר החג. אולם בלאו הכי יש אומרים שכיום לא נוהגת מצוה זו. אלא שמשום והיו עיניך רואות את מוריך, וכבוד התורה, ושגדול שימושה, ראוי לנהוג בזה כאשר הוא בנקל.ה)

ו. בליל חג השבועות, מותר לאכול את כזית הפת עם סלט ירקות ומיני חמוצים ואין בזה קפידא.ו)

שאם ישן ביום שינת קבע, מברך למחרת ביום שבועות ממה נפשך. ודו"ק. וביותר, כי הנה מה שאנו מתפללין ערבית וקורין ק"ש מבעו"י, היינו משום שסומכים על ק"ש שקורין לפני המטה. [עיין רש"י ותוס' ותר"י ובראי"ש ריש ברכות]. אבל בליל שבועות שאין אנו ישנים, ואין קורין ק"ש שעל המטה, לכאורה לדבריו אין להקדים לקרוא ק"ש מבעו"י.

במקום ספק יהרהר ברכות התורה או יכוין לצאת בברכת ק"ש

ומ"מ מי שישן ביום בערב שבועות, ראוי לכוין בברכת אהבת עולם של ערבית ליל שבועות לצאת י"ח ברכת התורה, לדעת הרבה ראשונים שאם ישן ביום הוי הפסק וחייב לברך שוב ברכות התורה, ולא ילמד כל הלילה מבלי ברכה.

ויש הנוהגים כן בכל יום, שלאחר מנוחת צהרים ביום מהרהרים בלבם ברכות התורה. ובפרט שי"א שברכות התורה הם מדאו'. וכ"ש הישן ביום שבועות, שכיון שלא ישן בלילה, וכעת ביום היא השינה העיקרית שלו, שראוי ונכון לברך ברכות התורה בהרהור שם ומלכות בלבו. [וכ"כ בבן איש חי (ש"א פ' וישב אות יב), שאם ישן ביום על מטתו שינת קבע, שיש ספק אם נחשב הפסק, יברך ברכות התורה בלי שם ומלכות ויהרהר שם ומלכות בלבו].

שכח לברך ברכת שהחיינו בשבועות, לא יברך ברכה זו לאחר החג

ד) **החק** יעקב כתב, דגם בעצרת, אם שכח זמן אומרו כל שבעה. אך כבר חלק על זה הא"ר (סי' תצד סק"ד). וכ"כ בשעה"צ (סי' תעג סק"ה), וכן פסקו בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונ' אחרון סי' נד), ובשו"ת תורת רפאל (סי' עז), ובשו"ת באר המים (סי' כב אות ג), ובספר טהרת המים (מערכת ז אות טז). וכן בספר מאורי אור (עוד למועד דף ל:), הביא דברי הבאר היטב שהעתיק (מהחק יעקב) דין זה, והשיג עליו שהוא שיבוש, ואסור להורות כן. ע"ש. ובודאי שכן עיקר לדינא. ועיין בשו"ת ראשית בכורים (ח"ב סי' ד). [חזו"ע פסח עמוד קלג, ובמהדו' תשס"ג עמוד כז].

ה) **כ"כ** במועו"ז בשם מהרי"ל דיסקין, דהקשה על שיטת הח"י דאיזה מצוה קיומית איכא שנוכל לברך שהחיינו, ותי' לענין קבלת פני רבו דגם בזה"ז יש לו תשלומין כל שבעה. ובעיקר הדבר אם יש כיום מצות הקבלת פני רבו ברגל, ראה בילקו"י על ארבעת המינים (עמו' תשנ).

בליל שבועות, מותר לאכול הפת עם ירקות ומיני חמוצים ואין בזה קפידא

ו) **הנה** לגבי אכילת מצה בליל פסח מבואר בפסחים (קטו.) שאין לאכול המצה עם לפתן, משום דאתי רשות ומבטל למצוה, והפוסקים כתבו לדון אם הדין כן גם לגבי אכילת

כזית פת בליל סוכות, דחיוב האכילה בו נלמד מגזרה שוה ט״ו ט״ו מחג המצות, ואין גזרה שוה למחצה. וראה בזה ביחו״ד ח״ד (סי׳ לז), דלמסקנא דדינא מותר לאכול כזית פת בליל סוכות עם מיני תרגימא, שדוקא במצה יש דין מיוחד שצריך שיהיה טעם מצה בפיו, ולכן אמרו (בברכות ל״ח ע״ב) שאין יוצאים י״ח במצה מבושלת, משום שטעם מצה בעינן וליכא, ולכן אמרו עוד (בפסחים קי״ט ע״ב) אין מפטירין אחר מצה אפיקומן, וזהו כדי שישאר טעם המצה בפיו, כמבואר ברמב״ם (בפרק ח׳ מהלכות מצה הלכה ט׳). אבל פת שאוכל בסוכה, אין בו שום שינוי מהפת הנאכל כל השנה, ולכן די בזה שאוכל כזית דגן אפי׳ שאוכל עמו לפתן, כיעו״ש, וכ״ד הצל״ח (פסחים קח.). וכ״כ בערך שי (סי׳ תרל״ט). וא״כ כ״ש בשאר ימים טובים שחיוב האכילה בהם לא נלמד מגזרה שוה.

ונמצא שבליל חג השבועות או בליל יו״ט של ראש השנה, ברור הדבר שאין להקפיד מלאכול הפת עם לפתן ומיני מתיקה, שדוקא במצה, שהחפצא היא מצוה, ואם יערב בה דבר הרשות, אתי רשות ומבטל המצוה, ואף לדעת היד אליהו והבית השואבה שמחמירים כן בכזית הפת שבסוכה, היינו משום דילפינן ט״ו ט״ו מחג המצות, לבלתי היות שם עירוב, אבל בשאר יו״ט אין לחוש לזה כלל.

ותמוה מ״ש הגאון מהר״י אסאד בשו״ת יהודה יעלה (חלק אהע״ז סי׳ רנ״ו אות י׳), שאף שהשבות יעקב חלק ב׳ (סי׳ כ״ז) העלה שיש לאכול בליל ראש השנה פרוסת המוציא עם התפוח בדבש יחד, וברכת המוציא פוטרתו, אולם עמא דבר דלא כהשבות יעקב בזה, כי יש לגמגם בזה משום שהפת מצוה דאורייתא או דרבנן, ואתי התפוח דרשות ומבטל את הפת שהיא מצוה. וכמו שאמרו בפסחים (קט״ו ע״א) אתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא. ע״ש. וזה תמוה, שהדבר ברור שמותר לאכול כזית הפת של ראש השנה עם לפתן כמו שירצה, ואין בזה קפידא כלל. וכדעת השבות יעקב. [ילקו״י מועדים סעיף ה].

והנה בספר מועד לכל חי (סי׳ כ אות טו), כתב בשם שו״ת משה ידבר, שבליל א׳ של סוכות אינו יוצא ידי חובתו באכילת לחם מבושל, וכתב על זה מרן אאמו״ר בגיליון: עמו הסליחה, כי בשו״ת משה ידבר (הלכות פסח סי׳ יא) הנ״ל חשב מתחילה לומר שכשם שאין יוצאים ידי חובת מצה בלילה הראשון של פסח במצה מבושלת, משום שהבישול הוציאה מתורת לחם, ה״ה לגבי ליל א׳ של סוכות שאין יוצאים י״ח בפת מבושל, וכן הדין לגבי ג׳ סעודות שבת, אך שוב חזר בו וכתב, שוב ראיתי שאין זה אמת, דשאני מצה מבושלת שאין יוצאים בה י״ח משום שטעם מצה בענין וליכא, וכמ״ש בברכות (לח:), ובפר״ח (סי׳ תסא), אבל בעלמא כשם שלענין ברכה אין הבישול מוציאו מתורת לחם, ה״ה לענין לצאת ידי חובת אכילת פת בשבת ויו״ט. ע״כ. ולפ״ז נראה שגם בלילה הראשונה של סוכות יוצאים בפת מבושל, וכמ״ש ג״כ הצל״ח (פסחים קח.) בהא דרב ששת שהיה מתענה בערב פסח, מפני שהיה איסטניס וכו׳, דהיינו טעמא שלא היה מתענה גם בערב סוכות, משום שבכזית מצה שצריך לאכלו כמות שהוא בלי תבלין כדי שלא לבטל טעם מצה, אם היה טועם ביום לא היה יכול לאכול מצה בתיאבון, משא״כ בליל סוכות שאפשר לתבל הפת בתבלין ומיני מתיקה. ע״ש. וה״ה לפת מבושל וכ״כ הערך שי (סי׳ תרלט).

ואמנם הר״י נג׳אר בספר מועדי ה׳ (דף עח ע״ב), העיר ע״ד הצל״ח, שמכיון דילפינן ט״ו ט״ו מחג המצות, בעינן שיהיה דומיא דמצה, וטעם מצה בעינן. ע״ש. מ״מ להלכה נראה שהעיקר כדברי הצל״ח, וכמ״ש בשו״ת יחו״ד (חלק ד סי׳ לז), ורק לכתחילה טוב לחוש לדברי הרב מועדי ה׳ הנ״ל, שלכתחילה יאכל כזית הפת בלי שום תערובת של לפתן כדין מצה. ע״ש. [וכ״מ בחזו״ע סוכות עמ׳ קטז הערה יג. ועיין עוד ביחו״ד ח״ד (סי׳ לז), ובילקו״י מועדים (עמ׳ קלח). ובהליכו״ע ח״ב (עמ׳ ערה). ע״ש].

והנה אברך אחד העיר בזה על מרן אאמו״ר, במ״ש ״להחמיר״ לכתחלה שלא לאכול עם הלחם דבר אחר, כמו במצה, וסיים שנראה להקל

ז. טוב שלא ירבה באכילה בסעודת הלילה, ויאכל מאכל קל לעיכול, איש כפי טבעו ומזגו, בכדי שלא יבא לידי שינה בלילה והפרעה בסדר הלימוד.[ז]

במרק, ואינו מובן אמאי מיקל במרק. אחר שבמצה גם בזה לא מועיל רק בשומשמין שנשאר בו טעם מצה. ע"כ. ואמנם הסברא בזה היא פשוטה דדוקא במצה בעי' טעם מצה, אבל בליל סוכות בעי' שיהיה עליו דין לחם, ופת מטובלת במרק לא יצאה מתורת לחם. ומ"ש עוד שם: אך הדבר מובן על פי מה שהעלה בשו"ת חזו"ע (ח"א סי' לב) שאף במצה יש להקל בכה"ג כיון שאין בליפתן כזית וכו'. ע"ש. וא"ש בנ"ד שהוא רק חומרא להקל בזה. ובעיקר הדבר כתב לדחות ביחו"ד, שאף דדמי סוכות לפסח לענין שאסור לאכול בערב סוכות, מ"מ לענין מה שאסור לאכול בפסח מצה עם דבר אחר הוא מטעם שדוקא במצה יש דין מיוחד שצריך שיהיה טעם מצה בפיו, ולכן אמרו בברכות (לח:) שאין יוצאים י"ח במצה מבושלת, משום שטעם מצה בעינן וליכא. ולכן אמרו עוד (פסחים קיט:), אין מפטירין אחר מצה אפיקומן. וזהו כדי שישאר טעם מצה בפיו. כמבואר ברמב"ם. אבל פת שאוכל בסוכה אין בו שום שינוי מהפת הנאכל כל השנה, ולכן דיו שאוכל כזית דגן אפי' שאוכל עמו לפתן. ע"כ. ולא זכיתי להבין דבריו כלל ועיקר, והוא דמאי דבעינן טעם מצה וליכא הוא רק לענין מצה מבושלת, וכאן מה שייך, ומדוע הגמ' לא אמרה דאתי רשות ומבטל מצוה, שתאמר בעינן טעם מצה וליכא. וי"ל. עכת"ד. [בעתה אחישנה עמ' פט].

אולם הרי איהו גופיה ציין לדברי הגמ' בברכות (לח:) דבעינן טעם מצה וליכא, וממילא הוא חילוק פשוט בין מצה לליל סוכות, דבסוכה לא בעינן טעם פת. ודי שיהיה פת. ורק דרך חומרא כתב ביחו"ד, אבל אינו מעיקר הדין כלל. וגם מהגמ' פסחים, לק"מ, דעיין בתוס' בזבחים (עח. ד"ה אלא) שכתבו, דמה שאמרו לא ליכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי דלמא אתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא, והתם היינו משום חוזק המרירות הוא דמבטל טעם מצה, אבל אורז לא מבטל טעם דגן. ועוד, דהתם כשאוכל כזית מצה דגי מבטל ליה מרור ליכא טעם כזית מצה, אבל אם אוכל הרבה שרי. ע"כ. והיינו משום דכיון דקיי"ל טעם כעיקר דאורייתא, בע"כ צ"ל דהמרור מבטל את טעם המצה. וע"ש בגליון הש"ס לרע"א, ובט"ז (סי' תסא סק"ב). ואין כאן מקומו.

ועכ"פ שפיר כתב מרן אאמו"ר דאין זה שייך לגבי אכילת הכזית ביו"ט ראשון דסוכות. ותמוה הלשון שכתב, שדברי מרן ביחו"ד לא זכיתי להבינם "כלל ועיקר", ומהו לשון זה כלפי מי שגדול, בפרט שנעלם ממנו תוס' להדיא. ודו"ק.

בליל שבועות לא ירבה באכילה ויאכל מאכלים קלים לעיכול שלא יבא לידי שינה

ז) ז"ל החיד"א בספר עבודת הקודש (כף אחת פרק כב אות ב), אור שבועות יקדש ויאכל "שיעור ברהמ"ז", לקיים מצות סעודת יו"ט, ויברך כהוגן. ותיכף ילך למקום הלימוד, ויתחיל ללמוד הוא לבדו מנין המצות של הרמב"ם, או אדרא זוטא או תהלים. וכאשר יבואו בני חבורה יתחילו בסדר הלימוד בלי הפסק. ע"כ. וכונת החיד"א שימעט באכילה כדי שלא יכבד עליו הלימוד בלילה, שריבוי המאכל מביא את השינה. וכדאיתא בתנא דבי א"ר (פרק יג), ישמור עצמו שלא יבא לידי תנומה [פי', בשעת הלימוד], שנא' (משלי כג) וקרעים תלביש נומה, לפי שאין לך מדה קשה בעולם כמתנמנם בביהכ"נ ובביהמ"ד, ולא זו בלבד שישמור עצמו מן התנומה, אלא ישמור עצמו מאכילה ושתיה הרבה, כי מתוך שהוא אוכל ושותה הרבה יבא לידי תנומה, שנא' (דברים ח) פן תאכל ושבעת וגו'. ע"כ.

ח. פשט המנהג בכל תפוצות ישראל להיות נעורים כל הלילה בליל חג השבועות ולעסוק בתורה, עד עלות השחר, וכמו שכתוב בזוהר הקדוש: "חסידים הראשונים לא היו ישנים בלילה הזה, והיו עוסקים בתורה, ואומרים: בואו לנחול מורשה קדושה לנו ולבנינו בשני העולמות" (זוהר הקדוש פר' אמור דף צח.). וכן אמרו עוד בזוהר הקדוש (בהקדמה ח"א דף ח.): "כל אלו שמתקנים התיקון בלילה הזאת ושמחים בו, כולם יהיו רשומים וכתובים בספר הזכרונות, והקדוש ברוך הוא מברך אותם בשבעים ברכות וכתרים של עולם העליון". והסבירו האחרונים, שהטעם למנהג זה בליל חג השבועות, לפי שבשעת קבלת התורה היו ישראל נרדמים כל הלילה, והוצרך הקדוש ברוך הוא להעירם משנתם על ידי קולות וברקים שהיו לפני מעמד הר סיני. ולכן צריכים לתקן הדבר על ידי שנעמוד על המשמר בלילה הזה ונעסוק בתורה כל הלילה. ח)

המקור ללימוד תורה בליל שבועות כל הלילה

ח) **כ"כ** המג"א (סי' תצד), וחק יעקב שם. וע"ע ברוח חיים פלאג'י שם. וזה עפמ"ש בפרקי ר' אליעזר (פרק מא), ושיר השירים רבה (פ"א סי' נו). ובמטה משה (סי' תרצד) כתב, נהגו קדמונים ז"ל משרתי עליון שלא לישן בליל שבועות, ועכשיו בשתי לילות. ובכל לילה קורין בתורה בנביאים ובכתובים, ומדלגין בתלמוד ובאגדות, וקורין בחכמת של סתרי תורה עד אור הבוקר, וקבלת אבותיהם בידיהם. והענין הזה טוב ונכון הוא, ואשריהם ואשרי העם שלו ככה. והטעם ידוע לחכמי האמת.

ומ"ש הראב"ע (שמות יט יא) שאולי לא היה ישן אדם בהם בלילה. הוא נגד דברי המדרש, [ובשו"ת שרגא המאיר ח"ב (סי' קב אות לד) כתב שהטעם שנהגו להיות ניעורים כל הלילה בליל חג השבועות, לפי שבמתן תורה היו ניעורים כל הלילה כמו שכתב האבן עזרא, ולא שת לבו שזהו נגד דברי חז"ל], אא"כ נדחוק לומר דדוקא גדולי ישראל וזקניהם נשארו ערים עד אור הבוקר לחביבות התורה. וכבר עמד על זה מהר"ח פלאג'י בשו"ת לב חיים (חלק ב סי' קפ). ובמועד לכל חי (סי' ח אות טו"ב). וע"ע ביפה ללב (חלק ב סי' תצד סק"ב). ובשו"ת מי יהודה (חלק או"ח סי' כב).

וכתב רבינו האר"י (כוונות של שבועות ס"א) דע, שכל מי שבלילה לא ישן כלל ועיקר ויהיה עוסק בתורה, מובטח לו שישלים שנתו ולא יארע לו שום נזק. ע"כ. ומדבריו מבואר שלא ישן כלל ועיקר וכנראה כוונתו לכלול אף נמנום. ומהר"ח פלאג'י כתב בספרו מועד לכל חי (סי' ח סט"ז) מי שאינו ישן בלילה הזאת יהיה לו לסימנא טבא דלא ינום ולא ישן מזלו ומובטח לו דישלים שנתו, וזוכה לבנים ובני בנים תלמידי חכמים, ועושה תיקון לשכינה, ומתקן פגם הראות, ועוד לו תהא ידיעה מ"ש רבינו האר"י כי הוראת חיי האדם היא בזו הלילה, לכן יזדרז מאד בכל יכולתו. ע"ש.

וראה עוד בפלא יועץ (ערך ראיה).

ויש שהביאו בשם החת"ס שע"י שלומד בליל שבועות ברצף ומבלי היסח דעת רגע אחד, יכול לזכות לגילוי אליהו זכור לטוב.

ובחפץ חיים (הקדמת ליקוטי הלכות מסכת כריתות) וכן בספר תורה לשמה (סי' תמט) כתבו שלימוד תורה במשך לילה שלם, הרי שזה מועיל לכפר על עוונות שנתחייב בהם כרת. נמצא כמה מעלות לניעור בלילה הזה: א. ישלים שנתו ב. לא יארע לו שום נזק. ג. לא ינום ולא ישן מזלו. ד. זוכה לבנים ובני בנים תלמידי חכמים ה. עושה תיקון לשכינה ו. מתקן פגם הראות (דהיינו שע"י שיהיה נעור בלילה זה יתקן כל מה שפגם בעיניו לפני כן). ז. מועיל לתיקון כרת. ואין דבר העומד בפני הרצון ורואים אנו בעינינו אנשים העובדים במשמרות לילה ולא נותנים שינה לעיניהם, ומהם נלמד בק"ו, ועוד שמדובר בלילה אחד בשנה שמעלותיו נשגבות, והחי יתן אל לבו. ובפרט לפי מה שכתבו הספרים הקדושים שכשם שבראש השנה נגזר על החיים

הגשמיים בפרנסה בריאות וכו', בשבועות נגזר כמה תורה ילמד כל השנה (עי' של"ה הק' מסכת שבועות ל:) שהרבה פעמים אדם חפץ ללמוד, אבל יש לו הרבה מפריעים והכל נגזר בשבועות שעבר, וככל שישקיע יותר כך יזכה יותר [ומובא בשם גדול אחד שהוא מפחד משבועות יותר מראש השנה, דבראש השנה נגזר על הגשמיות. אבל בשבועות הרי דנין על התורה, חיי רוחניות, של כל השנה כמה יזכה ללמוד, ללמד וכו']. **ואיש** על העדה יעמוד על המשמר שיהיה סדר הלימוד כהלכה, ואשר יוציאם ואשר יביאם, ולבל יתאספו לשוחח בדברים בטלים, שיצא שכרם בהפסדם. וכמ"ש באוצר המכתבים ח"ב (להרה"ג יוסף משאש סי' אלף ומ). ולא כאלה חלק יעקב, שכולם אהובים, מנדדים שינה מעיניהם לעשות רצון קוניהם, ולומדים בקדושה ובטהרה, ומקבלים עליהם עול תורה בשמחה ובאהבה, אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלהיו. וכמובן שצריך לנצל את הלילה ללימוד התורה ולא לדברים בטלים, שיושב בטל כישן דמי. וישנם נשארים ערים, אך מסתובבים כל הלילה באפס מעש ובבטלה גדולה, ואלה לא רק שלא יועילו אלא אף יגרעו, שמגיעים לדיבורים אסורים וכו' (עי' בכף החיים סי' תצד ס"ק יא מה שכתב בזה ובבא"ח פ' במדבר ס"ג). **ויש** שכתבו בשם ר' סלמן אליהו שקיבל ממגידי אמת, שבליל שבועות יש י"ב שעות זמניות, כנגד י"ב חדשי השנה, וכפי שינהג בשעות אלו, כך יעלה בחלקו בחדשי השנה, ומזה יקח כל אדם מוסר שלא לאבד זמנו בדברים בטלים. וראה גם בספר תורה מציון (פרק ט) בגודל מעלת לימוד התורה בהתמדה בלילה זו וסגולותיה. [ויש אומרים, שבכל ימות השנה כאשר ניעור לילה אחד ועוסק בתורה ניצל מכרת אחד, וכל לילה פוטר כרת אחד, כמ"ש רבינו האר"י בשער רוח הקודש, אמנם בליל שבועות יכול לזכות להמשיך כתר ז"א, ואז ינצל מכמה כריתות שחייב עליהם, ורמז לזה, כר"ת אותיות כת"ר. וראה עוד מה שכתב בשו"ת תורה לשמה (סי' תמט). ובס' דברי שלום (ח"ח עמ' קיד) הביא מ"ש מהר"א אזולאי בס' אור החמה (ח"א דף יג.) להסתפק אם מ"ש בזוה"ק הנ"ל, ויפוק שתא בשלם, היינו רק עד סוף אותה שנה, או עד חג השבועות בשנה הבאה. ובס' שמן ששון על הכוונות ח"ג (דף קטו ע"ד) הכריע שהכונה לשנה תמימה עד חג שבועות בשנה הבאה, "שהרי כל תיקון זה שאנו עסוקים בלילה הזאת הוא לבחינת הזמנים והוא המגן"].

ובשו"ת צמח יהודה (ח"ג סי' קלט) נשאל, איך מותר ביו"ט של שבועות להיות נעורים כל הלילה, וכן בליל הושענא רבה ובשביעי של פסח, הרי ביו"ט יש מ"ע של שמחה, וחוסר שינה איננו במצב של שמחה, [ומובא בשם הגרי"ז מבריסק זי"ע שהיה אומר, שאם ישנים ביום טוב יש בזה משום קיום מצות עשה של שמחת יום טוב, כמו בשבת שיש בזה עונג שבת].

ותירץ כמה תירוצים: א. העוסק במצוה פטור מן המצוה נאמר גם על מצוה קיומית, ולאו דוקא על מצוה חיובית, והיסוד מההלכה הוא שכותבי ספרים ותפילין שפטורין מן ק"ש ומתפילין וכו', בסוכה (כו.), וכן נפסק ברמב"ם ובטור ובש"ע, אף שאין חיוב לכתוב ספרים ותפילין, ולכן כשלומד תורה ועוסק במצוה, פטור משמחת יו"ט באותו הזמן, וכי תאמר הכא מיגרע גרע שכן הלימוד בלילות מאוחר שאדם עייף "פוגע" במצות שמחת יו"ט, ואף מזלזל בה, ליתא, דכיון שפטור ממצות שמחת יו"ט, תו איננה קיימת באותו רגע, ולא איכפת לן הזלזול.

ב. ועוד שאין לחשוב שמי שעוסק בתורה ומנדד שינה מעיניו נחשב מזלזל ח"ו בכבוד יו"ט, להיפך היו"ט עצמו מהללו, שחולק כבוד לתורה ומתייגע ללומדה. ועוד, כי הלומד על מנת לערוך תיקון, ולא חשוב מה שלומד, בליל שבועות והו"ר וז' של פסח הרי גורם נחת ליו"ט שזוכה לתקן משהו.

ג. ע"י שהוא ניעור זוכה למתנות רוחניות וגשמיות עצומות מריבונו של עולם, וא"כ נהנה מלימוד זה כמו בבשר.

ד. זהו רצונו של מקום ולא שייך לבוא בטענות של ביטול שמחת יו"ט, דאדרבה זוהי שמחת יו"ט שמעלה את היו"ט, ושמח בתורה ויו"ט משתבח בזה.

ה. יש לדמות זה לתענית חלום בשבת ויו"ט שמתענה בו ביום (שבת יא.), ולא חשו לעונג שבת ומצות שמחת יו"ט.

ו. ביו"ט יש דין של "חלקהו חציו לה'" (פסחים סח:), ולילה זה מהחציו לה'.

ט. מנהג זה להשאר ניעורים כל הלילה אינו נוהג אלא באנשים, אבל לא לנשים. [ויש נשים שנדבם לבן לנצל את הלילה זה לקדושה, וקוראות תהילים, ובפרט ביום זה, יום פטירת דוד המלך ע״ה שחיבר ספר תהילים. או ילמדו בו הלכות].ט)

לימוד תיקון ליל שבועות לנשים

ט) חזו״ע (הל׳ יו״ט). והנה הגרי״ח זיע״א בספר סוד ישרים (ח״א סי׳ ט) כתב שבביתם הנשים לא אומרות הלימוד של ליל חג השבועות, ואילו בליל הושענא רבה, הן נעורות ולומדות בתוך הבית משנה תורה ותהלים והתפילות של כורתי ברית. וכתב שיש לתת טעם לזה, לפי שהלימוד ליל חג שבועות ראוי רק לזכרים, שהם התחילו בתחלת תיקון זה שהוא ספיה״ע [ויש להעיר, שלפי הפשט נשים רשאות לספור ספירת העומר בלא ברכה], ועוד, שהלומדים לימוד קדוש הזה של ליל חג השבועות, זוכים להקרא משושביני דמטרוניתא, ומעלה זו לא ראויה לנשים. ושוב ראיתי בזוה״ק (ח״א רמה:) שנשמות הצדיקים שהם מסטרא דדכורא, הם מעוררין רחימותא דכנסת ישראל. וע״ש במקדש מלך. וא״כ זה הכבוד של כנסת ישראל שהתעוררות והכנה תהיה ע״י האנשים. ובמדרש (במדב״ר פרשה ג׳) איתא, כבודו של הקב״ה עולה מן הזכרים. אבל הלימוד של ליל הושענא רבה הוא תיקון החותם, ויש בו תועלת לאיש ואשה השבים בתשובה, שלכן תיקנו בו סליחות ותפילות ונקרא כיפור קטן, וגם נשי בעו רחמי וחיי אריכי שתהיה תשובתם שלימה. ולכך גם האשה ראויה שתתערב בלימוד. ע״כ. וכ״כ בבן איש חי (פ׳ וישלח אות ו) שלא יאמרו הנשים התנ״ך בליל חג השבועות.

אולם מעיקר הדבר, אין שייך כלל לאסור לנשים להשתתף [בצניעות, כגון בעזרת הנשים] בלימוד של חג השבועות, וטוב שיעסקו בלימוד אחר, ולא בלימוד המסודר על פי הסוד. כגון שיקראו תהילים וספרי מוסר, או שילמדו הלכות, שהוא הלימוד המעולה על הכל.

ובספר שמחת המועדים (עמ׳ תלב) העיר שבכל הדורות היה מצוי נשים צדיקות שנשארות ערות בלילה זה, או שקמות מוקדם כדי לעזור בסדר הלימוד בהכנת שתיה לבני החבורה, שיוכלו ללמוד מבלי הפרעה. ע״כ.

וע״ע בכה״ח סופר (סי׳ תצד אות ח) שהנשים הסופרות את העומר [בלי ברכה] יכולות ללמוד את התיקון של התנ״ך. ע״ש עפ״ד הנהר שלום, שע״פ הסוד יש בקריאת ג׳ הפסוקים מכל פרשה תשלום לתיקון ענין הספירה. ע״ש. ועכ״פ לא ראינו לנשות החכמים שנהגו כן.

ואשה שנדבה אותה רוחה להשאר ערה בלילה זה אפי׳ כמה שעות, חובתה ליזהר שלא יהא על חשבון החובות המוטלות עליה, שהיא משועבדת לבעלה, בהכנת הסעודות, ובטיפול בענייני הבית, וכשאדם עושה את חובתו על פי התורה הקדושה, זהו רצון השי״ת האמיתי ממנו. והם יזכו מכח האנשים. ויכולות לבא בבוקר לביהכ״נ ולשמוע את קריאת התורה ועשרת הדברות.

אם הנשים אומרות תיקון חצות

ולגבי תיקון חצות בבן איש חי (פר׳ וישלח אות ו׳) כתב, אין הנשים אומרות תיקון חצות. [משום שבהן מתקנאים החיצונים ביותר]. ובסה״ק רב פעלים ח״א (קונטרס סוד ישרים סי׳ ט׳) כתבתי בס״ד טעמים נכונים שלא יאמרו הנשים תיקון חצות [הן תיקון רחל והן תיקון לאה]. גם לא יאמרו התנ״ך בליל חג השבועות. ומנהג הנשים בביתנו שאין אומרים תיקון חצות, ושאלתי לידידנו הרה״ג החסיד מהר״א מני על מנהג הנשים בעיה״ק ת״ו בענין תיקון חצות, והשיב, לא ראינו ולא שמענו שאשה אומרת תיקון חצות. ע״כ. והוסיף ברב פעלים שם, דאף שהנשים חכמניות ולמדניות

י. הלימוד שעורכים בליל שבועות עדיף שיהיה בבית הכנסת עם הצבור, ולא ביחידות, אלא אם כן יש הפרעות בבית הכנסת באופן שאינו יכול ללמוד את התיקון כדבעי. י)

יא. כתב השל"ה הקדוש, שסדר הלימוד של זה הלילה, כבר נתפרסם ונודע לרבים על ידי הקונטרסין שנתפשטו. והמנהג הזה נתפשט בכל ארץ ישראל ובכל המלכות, כולם כאחד מגדולים ועד קטנים, וכן קיימו וקיבלו עליהם ועל זרעיהם. וישתדלו שיהיה לכל הפחות עשרה, דכל בי עשרה שכינה שריא. וחביב לפני הקדוש ברוך הוא הלילה הזה לעסוק בו בתורה, ולבלתי ידום רגע אחת מדביקות התורה, והרשות נתונה להפסיק

ודרכן ללמוד תהלים בכל יום, וגם יש להזן לימוד קבוע, עם כ"ז אין אומרות תיקון חצות. אלא שאומרות פתח אליהו, וקצת לימוד כיו"ב. וזקנתו היתה לומדת י"ח פרקי משנה. ע"כ. גם בעוד יוסף חי (פר' וישלח עמ' לו) האריך בזה, וכתב, שאין שום תיקון באשה האומרת. ושכן השיב לו הרה"ג מהר"א מני שלא ראינו ולא שמענו שאשה אומרת תיקון חצות. ע"כ.

ואמנם בכה"ח (סי' א' ס"ק טו) כתב לחלוק על זה, שמדברי שער הכוונות (דף נד) משמע דגם הנשים חייבות בתיקון חצות, שכתב, וכמו שהקדוש ברוך הוא יושב ושואג וכו' כמו כן נוקבה בוכה וצועקת וכו'. וגם תיקון לאה נראה משם דיכולה לומר, ותיקון לאה אינו אלא מזמורים כנודע, וגם היא נותנת זמירות והודאות אליו וכו'. וכתב עוד, דמ"ש עוד שם [ברב פעלים] שלא נמצא ולא נשמע שהנשים יאמרו תיקון חצות, יש לומר מפני שבנערותן עסוקים בגידול בנים וכו', וכיון דדש דש. ועוד דהא כמה וכמה אנשים יש ג"כ שאין אומרים תיקון חצות אלא רק היראים, ועל כן הנשים לא נהגו, אבל מי שיש לה יראת שמים ורוצה לקיים אמירת תיקון חצות, תבוא עליה ברכה. ושם דחה טעם הגרי"ח משום שאין קוראים מקרא בלילה, שהרי גם האנשים אין קוראים מקרא בלילה כמ"ש האר"י ז"ל, אלא ודאי שבמקום הצורך שפיר דמי. ע"ש. וכ"פ בהליכו"ע ח"א (פר' וישלח אות ה') שאין למנוע אשה שרוצה לומר תיקון חצות.

ועיין בשו"ת רב פעלים (חלק ב סי' ב) שהביא מ"ש החיד"א בחיים שאל שערער על ההקפות שעושים למת בלילה, אף שהוא לצורך השעה. אולם הגר"ח פלאג'י בהקדמתו לספר הכתוב לחיים התיר מפני שהוא צורך השעה. וכ"ה בפתח הדביר (ח"ג סי' ערה ס"ק יב).

ועיין בשו"ת כנף רננה (בקונט' מין כנף סי' מד) ובשו"ת ויחי יעקב (סי' ט) שהתירו כשאומר תהלים דרך תפלה ותחנונים. וכ"כ בשו"ת מי יהודה (או"ח סי' כב). וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ו או"ח סי' ל). ודו"ק.

הלימוד שעורכים בליל שבועות עדיף שיהיה בבית הכנסת עם הצבור ולא ביחידות

י) **בספר** לב דוד למרן החיד"א (פרק לא) הביא בשם הקדמונים, שיש לומר התיקון בעשרה. וכ"כ בחק יעקב (סי' תצד) שעדיף לעסוק בסדר התיקון בעשרה מישראל. וכ"ה בהשל"ה הק' שכתב: החרדים לדבר ה' ישתדלו שיהיה מנין ביחד, היות ויש השראת שכינה על עשרה מישראל. וכ"כ בסדר היום (תיקון ליל שבועות) שאם יכול להתחבר בחברת אנשי אמת, רודפי צדק, מה טוב ומה נעים, להמנות מבני היכלא וכו'. ע"ש.

וע"ע במכתבו של הרה"ק ר' שלמה הלוי אלקבץ שכתב, אם הייתם בעשרה הייתם מתעלים יותר ויותר. ע"כ. וכן ראוי לבוא ללימוד סדר התיקון בביהכנ"ס, שמלבד שיש מצוה בעצם הישיבה בבהכנ"ס, וכמובא בכה"ח, מ"מ כשאדם יושב בביתו יש חשש שיבא לידי שינה, משא"כ אם יהיה בביהכנ"ס.

בין ענין לענין, לדבר דברי התעוררות מוסר ופשפוש מעשים ולתקן תקנות ליראת ה׳, כמו שהיה המעשה אצל מרן הקדוש, כנודע. [ובפרט יש לנצל את העת של אשמורת הבוקר. ויש אומרים שטוב אז ללמוד עם הבנים, כי בעת הזו של עלות השחר מתחיל השפע של התורה לירד לכל השנה כולה]. יא)

סדר הלימוד של ליל שבועות פשט בכל ישראל

יא) כ״כ השל״ה בריש מס׳ שבועות. גם הפר״ח (סי׳ תצד) כתב, שהמנהג לקרות ליל ראשון של חג שבועות כל הלילה, והוא מיוסד על פי הזוה״ק. ובספר שבחי האר״י כתב, שבליל שבועות מתקבצים כל ישראל כתות כתות, ולומדים כל הלילה, ואינם ישנים. גם רבינו משה בן מכיר בספר סדר היום (סדר חג שבועות) העיד כבר על המנהג, וכתב, ראיתי מדקדקים שעומדים על עמדם כל הלילה הזאת ועוסקים בתנ״ך לחבר את האהל להיות אחד, ועוסקים בתורה שבעל פה רוב הלילה כדי לקשט את הכלה. [וכתב, שזה הסדר שראוי לסדר בלילה הזאת, בתחלה יעסוק בעשרה מאמרות שבהם נברא העולם, ואחר כך בעשרת הדברות, ואחר כך בנביאים בענין המרכבה דיחזקאל, ואחר כך בכתובים מגילת שיר השירים בזמרה ושבחה. ואחר כך יאמר מזמור ס״ח בתהלים שמדבר על ענין מתן תורה. ואחר כך יעסוק בתורה שבעל פה].

הטעם שמועיל לקרוא רק ג׳ פסוקים ראשונים ואחרונים של כל ספר

ובם׳ דרך פקודיך (הקדמה ג) כתב, קיבלתי, שישתדל אדם מאד בקיום המצוה הראשונה והאחרונה שבתורה, דהיינו מצות פריה ורביה, שיהא הכל בקדושה, והאחרונה היא כתיבת ס״ת. משום שמקובל הדבר ביד חכמי ישראל, שכאשר יש לאדם איזה מניעה בלימוד ספר מסויים לגמרי, די שיתחיל ויסיים את הספר, וכיון שעושה כן מחמת הכרח, נחשב לפני הבורא ית׳ כאילו למד את הכל. ולכן המנהג בכל תפוצות ישראל בליל מתן תורתינו להתחיל ולסיים מכל ספרי התנ״ך ומשיתא סדרי משנה, בכדי שיחשב לפני הקב״ה כאילו למד כל התורה כולה בכתב ובעל פה. וא״כ לפ״ז ה״ה בנ״ד, כיון שמקיים המצות שהן התחלות התורה וסופה, יוחשב כמעט לפני הבורא ית״ש כאילו קיים הכל מחמת שאין המניעה ממנו.

ובילקו״י (השכמת הבוקר סי׳ א אות י) הבאנו מהספרים הקדו׳ שאמרו על הפסוק (קהלת ב, יד) החכם עיניו בראשו, שצריך להסתכל על ראשית היום וראשית השבוע ור״ח, שיהיה בקבלת עול תורה ויראת שמים. ולכן נתקן בליל שבועות ללמוד תחלה וסוף מכל פרשה, לרמוז שאם מקבל עליו עול יראת שמים בראשית ובסוף היום, אז מצרפין משמים כל המעשים של כל היום שיהיו מתוקנים לטובה. ע״ש מסדר היום להאדמו״ר מביאלא.

ובשירי כנה״ג (הגה״ט אות ה) כתב, מנהגינו לקרות ליל ראשון של חג השבועות כל הלילה, מפני שבו ניתנה תורה. וקיבלתי **שהעיקר להיות ניעור באשמורת הבוקר**. ע״כ.

וראיתי מי שהעיר שטוב ללמוד מעט עם בניו בליל שבועות, לפי מה שאמרו בגמ׳ (קידושין ל.) כל המלמד את בן בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלה מהר סיני, שנא׳ והודעתם לבניך ולבני בניך, וסמיך ליה יום אשר עמדת לפני ה׳ אלהיך בחורב. ומשם למדו אף לבנו. וריב״ל היה רץ לקחת את התינוק לבית תלמודו, ורחב״א לא טעים אומצא עד דמקרי לינוקא ומוספיה.

והביאו בשם הרוקח, שסגולה גדולה להתחיל ללמוד א׳ ב׳ עם התינוק בחג השבועות בשעת עלות השחר, שהוא זמן מתן תורה, ובו משפיע הקב״ה בכל שנה ושנה את אור התורה, והוא מסוגל ביותר להתחלת הלימוד. עכ״ד. וברוקח לפנינו (סי׳ רצה) כתב, שבחג השבועות

יב. מהיות טוב נכון לחוש לדברי רבותינו המקובלים, וללמוד בליל שבועות את התיקון שנתקן ונסדר על פי הזוהר והמקובלים, ונדפס בספר קריאי מועד לחג שבועות, בכנופיא ובחבורה, ולהעדיף סדר לימוד זה על פני לימוד בתלמוד ובפוסקים. ומכל מקום אברכים ובני ישיבות שחשקה נפשם לעסוק בגמרא בלילה הזה בשקידה ובהתמדה, במקום תיקון ליל שבועות, יש להם על מה שיסמוכו. והנכון הוא שבתחלת הלילה ילמדו ש"ס ופוסקים, ובחצות יתחילו לקרוא את התיקון, ואת האידרא יחלקו ביניהם. ויש שנהגו ללמוד בספר המצוות להרמב"ם. ואם רוב ככל הציבור קוראים התיקון אין ראוי ליחידים לפרוש מהם וללמוד תלמוד או רמב"ם. [והעיקר להמנע משיחת חולין ושיחה בטילה בבית הכנסת, או באמצע הלימוד]. והרמ"ע מפאנו כתב שבזוהר (פ' אחרי מות דף צח) מוכח שעיקר עסק התורה בלילה הזה יהיה בתורה שבעל פה, וביום חג השבועות בתורה שבכתב. וכן כתב בסדר היום (שבועות) שאחר שיקרא מעט מתורה נביאים וכתובים וכו', ילמד רוב הלילה בתורה שבעל פה. וכן מפורש בזוהר הקדוש (פ' אמור, ח"ג דף צז:) שצריך לעסוק בלילה הזה בתורה שבעל פה. יב)

מתחילין ללמד התינוקות א"ב ג"ד וכו', דכתיב, ויקרא אליו ה' מן ההר, וכתיב, ויקרא ה' למשה. ושם (סי' רצו) כתב, מנהג אבותינו שמושיבין התינוקות ללמוד בשבועות לפי שניתנה בו תורה, וכעלות השחר יום עצרת מביאין את הנערים, על שם בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים. ומכסים אותו תחת המקטורין מביתם עד ביהכ"נ או עד בית הרב, על שם ויתייצבו בתחתית ההר, ע"ש.

אם עדיף לקרוא בליל שבועות את התיקון או ללמוד גמרא ופוסקים

יב) **ראה** בשער הכוונות (דף פט.) שהסתמך ביסוד סדר התיקון הנ"ל על פי דברי הקדמת הזוה"ק הנ"ל. וכ"ה בספר עמק ברכה (דף סט ע"ד). ובספר יוסף אומץ יוזפא (סי' תתנב). ועוד אחרונים. וע"פ הקבלה יש להשתדל לגמור לפחות את התנ"ך בליל שבועות, נפקא מינא למי שא"א לו להיות ניעור כל הלילה מאיזה סיבה שלפחות ילמד את התנ"ך כדי להשלים את התיקון. וכן נפקא מינא למי שרוצה ללמוד מה שלבו חפץ כגון גמ' וכו', שישתדל קודם לקרוא את התנ"ך **שבתיקון** (כף החיים סי' תצד ס"ק ח. קיצור הלכות מועדים להגר"ש דבילצקי עמ' כא. ועיין עוד בפלא יועץ ערך שינה). **ומה** שכתבנו שמי שחשקה נפשו לעסוק בש"ס ובפוסקים שיש לו ע"מ לסמוך, כן מתבאר בחק יעקב (סי' תצד), שכתב וז"ל: ובבית מר חמי זקני הגאון ז"ל לא נהגו ללמוד התיקון בעשרה רק כל אחד ואחד לומד ביחידות, כי עיקר התיקון לא תיקנו רק בשביל עמי הארץ שאינם יודעים ללמוד. ע"כ.

והן אמת שמרן החיד"א בספר לב דוד (פרק לא) כתב, שהמנהג המפורסם בכל תפוצות ישראל מכמה מאות בשנים לקרות בחבורה הסדר המתוקן מרבינו האר"י. והוא מנהג קבוע ברוב ישראל. אך שמעתי כי קצת לומדים קבעו ללמוד פרק מהרמב"ם ביד החזקה, ויש שלמדו אדרא, ולא רצו ללמוד תיקון האר"י ז"ל פסוקי התחלת פרשיות ונביאים וכתובים וסופן. ולא טוב עשו לבנות במה לעצמן וכו', כי הגם שלא ידעו רזי תורה, מ"מ חיובא רמיא עלייהו ללמוד הסדר וכו'. ע"ש.

וז"ל החיד"א שם: והרוצה לעשות הדברים כמשפטן, יזהר לקרות הסדר המתוקן מרבינו האר"י ז"ל, והוא המפורסם בכל תפוצות ישראל מכמה מאות שנים. ומה גם כי כן יסד המלך רבינו האר"י ז"ל, ובשגם לא ידעו ולא יבינו ע"מ אדניה הטבעו, קריאתה זו הלילא. ומה גם שמפורש בזוה"ק שתיקון לילה זו למלעי באורייתא מתורה לנביאים, ומנביאים לכתובים,

ובדרשות דקראי, וברזי דחכמתא, ע״ש. ובכן ישתקע ולא יאמר שום לימוד בלילה הקדושה הזו, עד אשר יקראו מתורה לנביאים, ומנביאים לכתובים, ואח״כ ילמדו במקום שליבם חפץ, בזוה״ק ובמאמרי המדרש המודפסים אצל התיקון, כי בזה יצאו י״ח אמרי קדוש בספר הזוהר. והתימה על האנשים המשנים מנהג כל ישראל, דמי שאמר לקרות הלילה הזו בחבורה, הם רשב״י וחברוהי קדישין והאריז״ל, והן הם אמרו שילמדו תנ״ך וכו׳. ומאחר דנחתי לקיים דבריהם, מדוע מאנו לקבל הסדר דתקון רבנן. ואשרי הנזהר בהם בשומרם עקב רב, ועם שונים אל תתערב. [וסיים בשם מהר״י צמח נגיד ומצוה, שנוהגים החברים לקרות אדרא רבה מזמן הרב רבי אפרים פאנציירי זלה״ה. והרב הזה היה בזמן מהרח״ו ז״ל, ודמשק מנוחתו]. ע״כ.

מ״מ כיון שיש ג״כ טעם על פי הפשט מהאחרונים, נראה שאין למחות בידם. ומה גם שהוגד מפי מגידי אמת שכן נהג הגרא״י קוק ועוד מגדולי רבני אשכנז, ללמוד בליל חג שבועות בספר המצות להרמב״ם. וידוע המשל של המגיד מדובנא הרה״ג רבי יעקב קרנץ זצ״ל שאמר להגר״א על זה, (ראה בשרי המאה חלק ב עמ׳ צה). ורק מהיות טוב לחוש לדברי רבותינו המקובלים נכון שלא לפרוש מן הצבור וללמוד התיקון בכנופיא. ועיין בזה בשו״ת יחו״ד (ח״ג סי׳ לב), ובהליכו״ע (פר׳ במדבר אות ג).

האם בני ישיבות ילמדו את סדר התיקון

ויש תלמידי חכמים ששמחים מאד בלימוד ש״ס ופוסקים, וקובעים עצמם ללמוד בחבורה ש״ס ופוסקים, ויש להם ע״מ שיסמוכו, שאין דבר העולה על לימוד הש״ס והפוסקים, שמיום שחרב ביהמ״ק, אין לו להקב״ה בעולמו אלא ד׳ אמות של הלכה בלבד (ברכות ח.). ולימוד תורה של ת״ח העוסק בהרבצת תורה, או בחיבור הלכות וספרים שיש בהם צורך לציבור, מעלתו גדולה ביותר. וראה בסוכה (כו.) לגבי כותבי ספרים תפילין ומזוזות שפטורים מכל מצוות האמורות בתורה. וכ״ש שפטור מסדר תיקון הלימוד וכיו״ב, אלא שעדיף ללמוד הסדר הנהוג, לומר דברי תורה בפרט השייכים למדרש, דבר השוה לכל נפש. [ועיין בטהרת המים (שיורי טהרה מערכת י אות כו). ובשו״ת יחו״ד (ח״ג סי׳ לב)].

והגרצ״פ פראנק בספר מקראי קודש (פסח ח״ג עמ׳ קג) כתב, שאין למעלה מהלימוד תורה בעיון שזו תורה במסירות נפש, ובזכות המסירות נפש זכה מרע״ה לקבל את התורה, ושכן מדוקדק לשון הזוה״ק בפ׳ אמור, שצריך לעמול בתורה ולהתחבר בה.

גם בספר הליכות האיש (עמ׳ קסד) כתב בשם הגרי״ש אלישיב שהיה ממשיך כרגיל בסדר לימודו, ולא למד את התיקון. וכ״כ בשמו בספר וישמע משה (ח״א עמ׳ קנא) שגם מי שאבותיו נהגו לומר תיקון בליל שבועות, עדיף שילמד בעיון. ע״כ.

אך כמה מגדולי ישראל בדורינו היו לומדים את סדר התיקון, כמ״ש בחת״ס (מנהגי החתם סופר סי׳ יא), וכן נהג האדר״ת (נפש דוד עמ׳ מ׳). וכן נהג הגאון הסטייפלר, וכן הורה הגאון החזו״א להרה״ג ר״ח קנייבסקי כשלמד בישיבת לומז׳א שילמד תיקון ולא גמ׳ כשאר חביריו, וכן נהג הגרש״ז אויערבך, וכן נהג הגראי״ל שטיינמן בישיבתו לקרוא את התיקון. [בנתיבות ההלכה קובץ ל״ט עמוד רלא]. ואמר עוד, שמה שעושים זה טוב, ובישיבות נהגו ללמוד בעיון, בפרט שכאשר קורא את התיקון מבלי להבין קשה להשאר ער, אך אפשר ג״כ לומר את התיקון, ומעלת התיקון שהיא תמצית התורה, ויש בזה מעלה גדולה. [כאייל תערוג מועדים עמוד רמד]. וכתב בס׳ קובץ המועדים (ר״ה עמ׳ תתסא) בשם הגרח״פ שיינברג, שבן ישיבה שמנהגו היה לומר את התיקון, ועתה בבואו לישיבה רוצה ללמוד גמ׳ כמנהג רוב בני המקום, אינו צריך לעשות התרה.

ולכן אין להמנע לגמרי מקריאת תיקון ליל שבועות, כסדר, תנ״ך, תרי״ג מצוות, מדרש, ומי שחשקה נפשו בלימוד הש״ס, די לו בקריאת כל התנ״ך ואח״כ קטע מהזוהר, כיון שלענין זה לא נאמר בשער הכוונות שיעור. וא״כ

יכול ללמוד ש״ס עד חצות, ואחר חצות יקרא מהתיקון. או שיקרא התיקון עד חצות, ואחר חצות יעסוק בגמ׳ כאוות נפשו. ובפרט לבן ישיבה הנמצא בליל שבועות עם הצבור, שאין לו לפרוש מן הצבור, ולפחות יאמר עמהם את עיקר התיקון **בתחלת הלילה.**

וכך היה מנהגו של מרן אאמו״ר זיע״א בליל שבועות, שהיה לומד עם הבעלי בתים את התיקון בתחלת הלילה, ומפרש להם המדרש, ואח״כ כשהצבור היה קורא תהלים היה עוסק בחדרו בפוסקים. [וכל שכן בחורים הנמצאים בישיבה, וראשי הישיבה דורשים מהם ללמוד גמרא וכדו׳, שצריכים לעשות כדבריהם, לפחות בשעות הראשונות של הלילה, שהרי כפופים הם למרותם בסדרי הישיבה].

ובשו״ת משנה הלכות (חט״ו סי׳ קסח) דן בבחורים הלומדים בעיון בליל שבועות, אם צריכים לומר התיקון, ואם כדאי להשפיע עליהם שיאמרו בחלק מהלילה תיקון ליל שבועות. והביא מהגר״י רוזנטל שכתב, שדבר זה אינה צריכה לפנים, שהמדרגה הכי גדולה בלימוד התורה היא לימוד התורה ביגיעה, היינו בהבנה ובעומק ובעיון והמעלות של לימוד זה הם לאין ערוך. כי עיקר הלימוד בתורה הוא יגיעת התורה, דכתיב אדם כי ימות באהל, ודרשו אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, ובפ״ה דאבות אמרו, לפום צערא אגרא. ועיין בפיה״מ להרמב״ם שם, כי תורה שלמד מתוך תענוג, אין בה תועלת ולא תתקיים. ובמשנה הלכות השיב על דבריו, דאף שהלימוד בעיון חשוב, לכל יש עת, ואין לזלזל במנהג קדום זה, ור״א ור״י ור״ע וראב״ע היו מסובין בב״ב כל אותו הלילה וסיפרו מעשיות ביצי״מ, ואמרו כל המרבה הרי זה משובח, ואטו לא ידעו שלימוד התורה עדיף מכל, והיה להם לצאת ידי סיפור, ולחזור ללימוד, ובפרט גדולי עולם כמוהם. **אלא זמן תורה לחוד וזמן סיפור לחוד.**

ובישיבתינו הקדו׳ ״חזו״ע״ הנהגנו בליל שבועות שהתלמידים יעסקו בלימוד הגפ״ת בחברותות, עד חצות לילה, ואח״כ לומדים התיקון, שמעלתו רמה ונשגבה במיוחד ללילה הזה. ואת האידרא מחלקים בין התלמידים. והכי עדיף טפי לקיים מנהג אבותינו ורבותינו לעסוק בסדר התיקון של ליל שבועות, וכדברי מרן החיד״א, וגם עוסקים בלימוד הש״ס ויוצאים י״ח כל הדעות. [ובפרט שאם יתחילו בתיקון יסיימו מהר את כל הסדר, ובסוף הלילה יתבטלו].

ונודע שהקב״ה שמח אוהב ובוחר בחידושים האמתיים שמחדשים הת״ח, וכמ״ש יבחר אלהים חדשים, כדאי׳ בתד״א (רבה פ״י). ובשו״ת מן השמים (ס׳ לב) אי׳, אוהב ה׳ שערים המצויינים בהלכה, כשמחדשים חידוש בהלכה ומעמידין אותה על בירור, אותן שערים נאהבים לפני המלך הגדול יותר מכל משכנות יעקב המקיימים בהם שאר המצות, וכל מי שמחשב מחשבות וסובר סברות בהלכות חמורות ובפסקים החמורים, נאהב ונחמד לפני המלך העליון, והדברים והמחשבות ההם הם כמרגליות היקרות בעיניו. והובא בקיצור בספר מדבר קדמות (מערכת ח אות ב).

מפורש בזוהר שצריך לעסוק בלילה הזה בתורה שבעל פה

והנה מפורש בזוה״ק (פ׳ אמור, ח״ג דף צז:) שצריך לעסוק בלילה הזה בתורה שבעל פה. וזת״ד הזוה״ק שם: וספרתם לכם, לעצמכם. כדי להטהר במים קדושים עליונים, ואח״כ להתחבר עם המלך ולקבל תורה. שבע שבתות, כדי לזכות להטהר בנהר הנקרא מים חיים, ויצאו ממנו ז׳ שבתות. וזהו שכתוב וברדת הטל על המחנה וגו׳, וכשקרבו ישראל להר סיני, ירד אותו הטל בשלימות, ונטהרו ופסקה זוהמתם מהם, והתחברו עם המלך וקבלו תורה. בא וראה, מי שמגיע טהור ליום הזה והחשבון לא נאבד ממנו, כשמגיע ללילה הזה צריך לו לעסוק בתורה, ולהתחבר עמה, ולשמור טהרה עליונה שמגיעה עליו באותו הלילה, ונטהר. ולמדנו, שהתורה שצריך לו לעסוק בלילה הזה, תורה שבעל פה, כדי שיטהר כאחד ממעין הנחל העמוק. ואח״כ ביום הזה תבא תורה שבכתב,

ויתחבר עמה, וימצאו כאחד. ואז מכריזים עליו ואומרים (ישעיה נט) ואני זאת בריתי אותם אמר ה', רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך וגו'. ולכן חסידים הראשונים לא היו ישנים בלילה הזה, ועוסקים בתורה ואומרים: נביא את הירושה הקדושה לנו ולבנינו בשני עולמות. ואותו הלילה מתעטרת כנסת ישראל עליהם.

הרי מפורש שעיקר העסק בליל שבועות הוא בתורה שבעל פה. ובבוקר עוסקים בתורה שבכתב, בקריאת התורה, ובזה נמצאים יחד תורה שבכתב ותורה שבעל פה. וזה קצת סיוע למנהג רבים מבני הישיבות הקדושות שלומדים ש"ס ופוסקים בליל שבועות.

וכדי שלא יסתור לדברי הזוה"ק בהקדמת ח"א, וצריך לומר שהכוונה שרוב הלימוד בלילה יהיה בתורה שבעל פה. וכ"כ הרב מקדש מלך בהגהותיו שם (בראשית דף ח), ושכן כתב בהגהות מהרח"ו על הזוה"ק, שאחר שיגמור כ"ד ספרים, ילמוד תורה שבעל פה. וכ"כ הגר"ז שעיקר העסק בליל שבועות יהיה בתורה שבעל פה. ומ"מ ראוי מאד להקפיד לומר לפחות את סדר הקריאה מכ"ד ספרים, ואח"כ מעט מדרש ומעט מהזוה"ק, וגם מי שנאנס ישתדל בזה, כי על פי הסוד הלימוד הזה מוכרח להמשיך בחינת הכתר, שמיוחדת דוקא ללילה זה, ועושה פרי גדול למעלה, וקונה קדושה וברכה לכל השנה.

ובאמרי פנחס (ש"ד אות שכו) כתב, שגם בליל שבועות צריכים ללמוד ב'דעת', שיבין מה שהוא לומד, וכשאדם לומד ב'דעת', יש לדיבור חיות, ולכן כשלומדים לילה אחת בהבנה, אינם עייפים בבוקר, אבל העולם שלומדים בליל שבועות בדיבור בלי הבנה שאין לדיבור חיות, לכן הם עייפים למחרת.

ובאול"צ (ח"ג פי"ח אות י) כתב, שלימוד התיקון של הלילה הזה על פי האריז"ל (בשער הכוונות דף פט. והובא בכף החיים סי' תצד אות ז), אפי' שקורא אותו קריאה בעלמא בלי הבנה, עדיף מלימוד גמ' בלילה זה. ע"כ. וצ"ע אם באמת כך היתה דעתו של הרב ע"ה, דהא לימוד בלא הבנה אין לו ערך כמו לימוד בהבנה, מלבד זוה"ק. ועכ"פ נכון שיקראו סדר התנ"ך וקטע אחד מזוהר. ובפרט שבתורה שבכתב כתבו כמה פוסקים שנחשב מצות ת"ת אפי' בלא הבנה.

וכתב החיד"א בספר עבודת הקודש (כף אחת פרק כב אות ב) אחר קריאת פסוקי תנ"ך כאשר ייסד רבינו האר"י ז"ל, ילמדו האדרא רבא. ואח"כ קצת תהלים עד סמוך לעלות השחר.

הנזהר משיחה בטילה בבית הכנסת, יראה זרע ויאריך ימים

ויזהרו שלא לדבר שיחת חולין בביהכ"נ, וכ"ש באמצע לימוד התורה, ועיקר מעלת הלימוד היא ברצף כשלא עושה תורתו קרעים קרעים. וכתב הגאון ר' חיים פלאג'י בספרו תוכחת חיים (חלק ב פ' תרומה), שאדם שנזהר שלא לדבר שיחה בטילה בביהכ"נ, זוכה לראות זרע ולהאריך ימים, וחפץ ה' בידו יצלח, ולא ימות לשחת ולא יחסר לחמו. ואפי' לאחר אריכות ימים ושנים תנוח נפשו לבטח, ואין גופו ועצמותיו נרקבים. ואפי' במיתתו יהיה קרוי חי והרי הוא בחיים. ונאמר, אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום, כי מוצאי מצא חיים, ויפק רצון מה'. דהיינו שהאדם הזה אינו נכנס לביהכ"נ וביהמ"ד רק בשביל רצון השי"ת, ולא בשביל דברים בטלים. ואז הוא זוכה להקביל שם פני השכינה, ויוצא משם טעון בברכות. ע"כ. ועיין בתפארת ישראל (פ"ו דאבות מ"ה) תורה נקנית במיעוט שיחה, דהיינו דברים של מה בכך, ומיעוטו יפה לתורה, כדי שתנוח הנפש קצת ע"י זה. ע"כ. וכ"ה בספר ארחות יושר בשם הקדמת הרב זקן אהרן, שהביא בשם הגר"א, שלא נחשוב לומר שהשיחה נאסרה מכל וכל, אלא מיעוט שיחה בעינן בחיוב. שאם ילמוד הרבה בלא הפסקה דעתו תתבלבל עליו. ולאוקמי גירסא צריך מזמן לזמן שיחה קלה. ע"ש.

יג. לפי דעת רבינו האר״י אין ללמוד משנה בתיקון ליל שבועות. וכן מנהגינו. וכן ראוי ונכון לנהוג, אף על פי שלהלכה אין בזה שום איסור ומניעה. ואם אין לו אפשרות ללמוד דבר אחר, ודאי שילמד משניות מאשר יתבטל מלימוד התורה. ובמשניות שקורא בסדר לימוד הגמרא, מסתבר שאין חשש. יג)

לימוד משניות בליל שבועות

יג) **הנה** לגבי לימוד משניות בליל שבועות, כתב החיד״א בספר לב דוד (פרק לא), ודע, שכתב מהר״א גדליה זלה״ה בפירוש הילקוט (יחזקאל סי׳ כ), ששמע מהרב המקובל כמהר״ר חיים הכהן ז״ל תלמיד רבינו מהרח״ו ז״ל, כי אין נכון בליל שבועות ללמוד משניות בשום אופן, דמשנה בסוד שפחה דמטרוניתא, והלילה הזו צריכין לתקן המטרוניתא, אלא יתעסק ברזי אורייתא, ואי לאו בר הכי הוא ילמוד מדרש ולא משנה, והלומד משנה בליל זה טועה מדרך השכל, עכ״ל. וכ״כ מהר״ח הנז׳ בספרו הנחמד טור ברקת סימן תצ״ד, ע״ש. וכן נתפשט המנהג זה שנים רבות בירושלם ובחברון ת״ו, שאינם לומדים משניות באור שבועות, ומסתמא הכי נהוג בעה״ק צפת ת״ו. [מזמן שנהגו כן בעה״ק ירושלים וחברון ת״ו. והגם שיעלה על לב להשיב על זה, מכל מקום כבר כתב הר״ן להריב״ש, והוא בריב״ש (סי׳ שצ) שאפילו בעניני העולם יש לברר הדרך הבטוח מערעורים, קל וחומר בדבר המשפט, ע״ש. והכי נמי נאמר דהואיל ונפק מפומיה דרב הנז׳, על כל פנים לא ימלט מספק, ונכון שלא ליכנס בספק]. וע״ע בספרו לדוד אמת בתורת השלמים (סי׳ כא).

ואמנם נכון שעיקר המעשה של מרן וכל קדושים **שעמו** (הובא בשל״ה והועתק בקונטרס היחיאלי) היה ע״י לימוד משנה, וכן מנהג האשכנזים כיום לקרות משנה. וכ״כ השל״ה. ובספר יוסף אומץ יוזפא (סי׳ תתנב). וכן העיר בארץ חיים על מנהג אשכנז בזה. מ״מ מנהגינו כהחיד״א ז״ל. וע״ע **בשו״ת יבי״א** (ח״ו או״ח סי׳ ל אות ג).

ובספר סדר היום (שבועות) כתב, שנראה שטוב לעסוק ב[גמרות של] סדר נשים, כי ראוי הוא להתקשט הכלה בו, ויש בו שבע מסכתות וע״א פרקים והוא מענינא דכלה. ע״כ.

ואמנם בספר שבחי האר״י כתב, שראה סדר הלימוד שנוהגים אצלם, לקרות ג׳ פסוקים מכל פרשה תחילה וסוף, וכן מן הנביאים והכתובים. ועשרת הדברות ראשונות ואחרונות. והפטרה של מרכבה של שבועות. ומגילת רות. ״ופרק אחד מסדר המשניות״. ואח״כ משלימים כל הלילה בלימוד הזוהר הנוגע למתן תורה. והמעיין בסדר היום אשר חיברו החה״ש החסיד מהר״ר משה בן מכיר ריש מתיבתא בעין זיתון מצפת תוב״ב, יראה שם כתוב ג״כ סדר הלימוד בליל שבועות, ואלו ואלו דברי אלהים חיים הן. ע״כ. הרי שהזכיר ללמוד פרק אחד מהמשניות.

גם הרמ״ע מפאנו (מעין גנים ח״ג סדר ליל שבועות) כתב, בתורה שבעל פה יקרא משנה אחת מתחלת כל מסכתא, ויש מוסיפים משנה אחת בסוף כל מסכתא. [וע״ש, שצריך לקרוא ו׳ פסוקים מתחלת כל פרשה. ויש שאומרים ג׳ מתחלתן וג׳ מסופן].

גם בספר הנהגות צדיקים במנהגי מהר״א גאלנטי (אות ח) כתב, שקורין תורה נביאים וכתובים ומשניות וזוהר ודרשות עד אור הבוקר.

גם בספר קב הישר (פרק צב) כתב, שראוי ונכון לכל איש הירא וחרד לדבר ה׳ שילמוד כל הלילה של חג השבועות כפי התיקון שחיברו תלמידי האר״י ז״ל, ויעסקו בתורה ובנביאים ובכתובים ובמשניות, וקצת מאמרי הזוהר. ע״כ.

אולם בבן איש חי (פר׳ במדבר אות ד) כתב, סדר הלימוד תנ״ך מדרש ואידרא, ואין ללמוד משנה אפי׳ מי שרגיל בי״ח פרקי משנה בכל יום. ע״כ. (כף החיים סי׳ תצד ס״ק ט דלא כהשל״ה מס׳ שבועות שכתב ללמוד משניות).

יד. מותר לקרוא תהלים בליל חג שבועות גם קודם חצות לילה, ואין לחוש בזה לקורא מקרא בלילה, שבלילות שבת וימים טובים אין לחוש בזה. יד)

ובהליכו"ע שם כתב, ומריש הוה קשיא לי שהרי עיקר פרסום הלימוד בלילה הזה נעשה ע"י המעשה הידוע של מרן הקדוש בלימוד המשנה, וכמו שהובא בשל"ה וחמדת ימים. ושוב בינותי דלא קשיא מידי, כאן קודם שיבא רבינו האר"י להודיע לנו שהלילה אין ללמוד משנה, וכמ"ש כן בשמו מהר"ח הכהן. וכן כתבו האחרונים. כאן אחר שגילה דבר זה האר"י. ושוב ראיתי כן במועד לכל חי (סי' ח אות יג), ובכה"ח סופר (סי' תצד סק"ט) בשם לדוד אמת, וסיים, ומ"מ הנוהג ללמוד משנה על השלחן שפיר דמי, ויסמוך על המתירים. והוא חידוש.

ובמשניות שקורא בסדר לימוד הגמ', מסתבר שאין כל חשש.

ואגב, מ"ש הגר"ח פלאג'י בספר מועד לכל חי (סי' ח אות יב) שבליל שבועות יאמרו קדיש אחר "תיקון חצות", הוא תמוה, שהרי בליל יו"ט אין לומר אפי' תיקון לאה, וכמ"ש בזכרונות אליהו (או"ח מערכת ח אות יג). [ילקו"י מועדים עמ' תמ].

מותר לקרוא תהלים בליל חג שבועות גם קודם חצות לילה

יד) **רבינו** האר"י בשער המצות פר' ואתחנן (ירושלים תרס"ה דל"ה ע"ב) כ' וז"ל: ובליל ששי תקרא כ"ו פסוקים מן הפרשה עצמה, אבל בשאר לילי השבוע אין ראוי לקרא מקרא, לפי שהמקרא הוא בעשייה, והלילה עצמה הוא בחינת עשייה, והכל הוא דינין, ואין ראוי לעורר הדינין, אבל בליל ו' כיון שיום ששי מכין לשבת, והרחמים מתעוררים בו, לכן יכולים לקרא מקרא אף בלילה. ע"כ.

ובפי' מהר"ם ריקאנטי (פר' יתרו דמ"ה סע"א), כ' וז"ל: ודע שצריך האדם לעסוק בתורה שבכתב ביום, ובתורה שבעל פה בלילה, דבר כפי ענינו, וכמ"ש רז"ל בפרקי ר' אליעזר (פרק מו), כל אותן ארבעים יום שעמד משה בהר היה קורא מקרא ביום ושונה בלילה.

ובמד' תנחומא (ס"פ כי תשא סי' לו), איתא, ומנין היה יודע משה אימתי יום ואימתי לילה, אלא כשהקב"ה היה מלמדו תורה שבכתב היה יודע שהוא יום, וכשהיה מלמדו על פה משנה ותלמוד היה יודע שהוא לילה וכו'. ע"ש.

ומרן החיד"א בברכ"י (סי' א ס"ק יג וסי' רלח סק"ב) כ' בקיצור, שעל דרך האמת אין לקרא מקרא בלילה קודם אור היום זולת ליל ו', כמ"ש גורי האר"י ז"ל. עכ"ל.

ובשו"ת רב פעלים ח"ב (חלק או"ח סי' ב) כתב, שכשם שבלילי שבת מותר לקרות מקרא, כמ"ש מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ, כך מותר לקרות מקרא בליל יו"ט, דיו"ט אקרי שבת, ולא שנא יו"ט משבת בדבר זה. וזה פשוט וברור.

ונודע כי בליל חג השבועות קוראים תנ"ך ע"פ מה שסידרו המקובלים, ויסודתו בהררי קודש בזוה"ק ח"א (דף ח ע"א), וכ"ה בשער הכוונות (דפ"ט ע"א). וכ"כ מרן החיד"א בס' לב דוד (פרק לא), שכ"ה הסדר הנכון ללימוד ליל שבועות, וכמ"ש רבינו האר"י ז"ל.

גם הגאון מלבי"ם בס' ארצות החיים (המאיר לארץ סי' א ס"ק לו), הביא מ"ש המקובלים שאין לקרות מקרא בלילה, והקשה מיומא (יח:) שהיו קורין לפני כ"ג פסוקי תנ"ך. ובשבת (יב.) החזן רואה היאך התינוקות קוראים. ולפי מ"ש בנגיד ומצוה בשם האר"י ז"ל שבליל ו' יכול לקרות מקרא לפי שהוא מכין לשבת והרחמים מתעוררים, כ"ש שמותר בליל שבת וכן בליל יום הכפורים שבת שבתון מלא רצון לה'. ע"כ.

גם הגאון בעל שד"ח בשו"ת אור לי (סי' מ), לאחר שכתב לדון, דאף דבכל מילי דהאר"י ז"ל נקטינן כוותיה, בכה"ג דהוי נגד הש"ס דיומא (יח:), ושבת (יב.), דמוכח מהתם שקורין מקרא

טו. הקורא תהלים בליל חג השבועות והגיע זמן עמוד השחר, יש אומרים שמותר לו להמשיך לקרוא התהלים גם קודם שבירך ברכות התורה, וכן דעת מרן השלחן ערוך (סי׳ מז סעיף ט). ויש חולקים, ונכון לחוש לסברא זו ולא לומר שום פסוק אפילו דרך בקשה ותחנונים אלא עד לאחר שיברך ברכות התורה. לפיכך יפסיק בין פרק לפרק ויברך ברכות התורה, ואחר כך ימשיך בקריאת התהלים.[טו]

בלילה. נקטינן כגמ׳ דידן, שמסורת בידינו שבכ״מ שדברי המקובלים היפך הש״ס, נקטינן להלכה כד׳ הש״ס. וכדמוכח בב״י אורח חיים (סי׳ כ״ה וקמ״א). וכ״כ המעדני יו״ט (פ׳ הרואה אות עז) ועוד. סיים: שבהיותו יחד בעיר אחת עם הגאון מלבי״ם, הראהו מ״ש בזה בארצה״ח הנ״ל, שאין ראיה ממתני׳ דיומא ושבת הנ״ל, דבליל שבת ובליל יום הכפורים שפיר דמי. עכת״ד.

ולכן הרוצה לקרוא תהלים בליל שבועות, קודם חצות, אף שאינו בסדר התיקון, רשאי, ואין בזה משום קורא מקרא בלילה, שאין דין זה אמור בלילות שבת וימים טובים. וראה בכ״ז בשו״ת יבי״א חלק ו׳ (סי׳ ל).

ועיין באור החיים הק׳ (פר׳ האזינו פרק לב) שהביא ממדרש תהלים, שמשה באותן מ׳ יום שהיה אצל ה׳, היה מכיר בין היום ללילה מהלימוד שהיה ה׳ מלמדו, כשהיה מלמדו משנה היה יודע שהוא לילה, ויש טעם בדבר שאין לימוד מקרא בלילה. ובתנא דבי אליהו (פ״ב) מובא, יום ליום יבי״א, זה תורה. נביאים וכתובים. ולילה ללילה יחו״ד אלו המשניות. ואמנם מותר לקרוא תנ״ך עם פירוש רש״י, וכדומה, בלילה, בין ביחיד בין בצבור, וכן מותר לקרוא תהלים בלילה לאחר חצות הלילה, אפי׳ בלילות החול, וכ״ש כשקורא לצורך חולה או מקשה לילד, ורק קודם חצות יש להקפיד בזה. ואדם שאינו יודע ללמוד אלא מקרא, תנ״ך, מותר לו לקרות מקרא בלילה, כדי שלא יתבטל מדברי תורה. ועיין בשו״ת בצל החכמה ח״ד (סי׳ מה מו) שהביא משו״ת יוסף אומץ (סי׳ נד) ופתח עינים (ברכות ג:) להקל בדבר. ולכן מי שזמנו דחוק מותר לו לקרות שנים מקרא ואחד תרגום בליל שבת. וכן מותר לקרוא פרשת וזאת הברכה שנים מקרא ואחד תרגום בליל שמחת תורה. וכמבואר ד״ז בשו״ת יבי״א הנ״ל.

הקורא תהלים בליל שבועות אם יכול לקרוא קודם שבירך ברכות התורה

טו) מרן בש״ע (סי׳ מז סעיף ט׳) כתב וזו לשונו: ״לא יקרא פסוקים קודם ברכות התורה אע״פ שאומרם דרך תחנונים. ויש אומרים שאין לחוש כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים. ונכון לחוש לסברא ראשונה״. ומשמע שמרן אינו מכריע להלכה כדעת מי שאוסר, אלא רק נכון לחוש לכך, ואין זה בכלל מאי דקי״ל הלכה כסתם נגד יש אומרים, אחר שמרן סיים ״ונכון״ וכו׳, שהוא לשון חומרא. וכן הבין החקרי לב (חלק או״ח סי׳ ט) ד״ה אך, שמרן פוסק מעיקר הדין כדעת המתירים. וראה בכיו״ב בשו״ת יבי״א חלק ט׳ (חלק או״ח סי׳ קח אות כט). ע״ש.

ואמנם מרן החיד״א בשו״ת יוסף אומץ (סי׳ סו) השיג עליו, שהרי מסורת בידינו שהלכה כסתם נגד יש אומרים, וכמ״ש בתשובת הרמ״ע וכו׳. ע״ש. ולפי מה שכתבנו ניחא. וכן הבין הערוה״ש (סי׳ מו סעיף יד), שדעת מרן להקל. וכבר נתבאר כן בשו״ת יבי״א חלק ד׳ (סי׳ ז׳ אות ג).

גם הגאון רבי יצחק אבולעפייא בשו״ת פני יצחק חלק ה׳ (בהשמטות חלק או״ח סי׳ ה׳ דף קסב סוף ע״ג) תירץ כן דעת החקרי לב. ודלא כמו שהשיג עליו החיד״א ז״ל. ע״ש.

אמנם לעומתו דעת הגאון רבי יצחק עטייה בספר רוב דגן (בקונטרס אות לטובה אות מח סק״ג), כדברי החיד״א הנ״ל. ע״ש. וע״ע בשו״ת מכתב לחזקיהו (סי׳ ד׳, דף כא ע״ג), ובשו״ת אור לי (סי׳ יט). ובספר ברית כהונה (מערכת ו׳ אות א), ע״ש. אבל

טז. מי שמת לו מת בחג, שיושב שבעה רק אחרי הרגל, ובחג נוהג דברים שבצינעא, עם כל זה הורו רבני ירושלים להתיר לו להשתתף בלימוד של הושענא רבה כדרכו. וכן אם מת לו מת בליל שבועות, יש להקל לו לבוא לבית הכנסת ולהשתתף בלימוד, שלא ייראה כאבלות בפרהסיא בחג. ומותר להדליק נר נשמה בליל שבועות לעילוי נשמת קרובו, באופן שמדליק מאש לאש. ומדליק בבית הכנסת. וצריך להשגיח בליל חג השבועות, שהרבה מדלת העם באים ללימוד שעורכים במקהלות בסדר "קריאי מועד", וחושבים לעשות מצוה בהדלקת נרות נשמה לעילוי נשמת יקיריהם בבית הכנסת בעת הלימוד, ונכשלים במירוח השעוה או כיבוי הגפרור וכדומה. וצריך להעיר תשומת לבם כי יצא שכרם בהפסדם שדבר זה אסור מן הדין, אלא יתנו את הנרות בפמוטות או בשפופרת חלולה.טז)

אין דבריהם מוכרחים, וכנ"ל. וכנ"ל כתב גם בשו"ת בצל החכמה (סי' א' אות ה). ע"ש.

והן אמת כי הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' קד ובמהדורת פריימן סי' כה) פסק להחמיר, ואפי' אם ברצונו לומר פסוקים. ודבריו נעלמו מעיני קדשו של מרן. וכבר הובא בשו"ת יבי"א שם. ולכן הנכון לחוש לסברת המחמירים. ומ"מ הנוהג להקל כדעת מרן והפוסקים הנ"ל, יש לו על מה שיסמוך, ובפרט למאן דאמר שכל עיקר ברכות התורה הוא רק מדרבנן. ולכן עכ"פ במקום מצוה עוברת יש מקום להקל, וכמו שיתבאר להלן בסמוך. וראה עוד בשו"ת יבי"א חלק ט' (חאו"ח סי' קח אות כט). והביא שם מ"ש באול"צ חלק ב' (עמ' מ' אות ד') וכתב, שכדרכו נעלם מהמחבר דברי הרבה פוסקים מה שכתבו בזה.

וכתב הלבוש, שמותר לומר פרקי תהלים לפני התפלה, שהוא להכרית לזמור לשון המקטרגים. והובא בא"ר (סי' א' סק"ד), ובפמ"ג (משז"ז סי' א' סק"ח), ובמחה"ש (סי' ו' סק"ו). ובס' מדבר קדמות (אות ת').

אם מותר לאבל לומר את התיקון של ליל שבועות והושענא רבה

טז) **הנה** לגבי אבל בקריאת התיקון, [כגון שמת לו אחד משבעה קרובים בתוך הרגל, או שלא נקבר עדיין, שאם נקבר בערב הרגל, חלה כבר אבילות קודם כניסת הרגל, והרגל מבטל ממנו גזירת שבעה], הנה אע"פ שהלכה רווחת בש"ע (או"ח סי' תקמח ס"ד) שדברים שבצינעא נוהג ברגל, ות"ת הוי דברים שבצינעא (כמו שכתב בשלחן ערוך יו"ד סי' ת ס"א), מ"מ כתב במזבח אדמה (או"ח סי' תרסד) בשם ס' שלחן מלכים, שאבל שמת לו מת בתוך חג הסוכות, התירו לו רבני ירושלים שיוכל לקרות סדר התיקון בליל הושענא רבה. והובא במחזיק ברכה (קו"א שם), ובשלמי צבור (דף קפח ע"ד). וכתב בטהרת המים (שיורי טהרה מערכת א אות עג), שכן עשה מעשה כהוראת רבני ירושלים ת"ו.

ובשו"ת לב חיים (סי' קב) כתב שרבני ירושלים סמכו בזה ע"ד הרמב"ם שאבילות לא נוהגת ברגל אפי' במידי דצנעא. [והעלה לאסור לדידהו, כיון שהלימוד הזה אינו חיוב, ואם ירצה יקבץ מנין בביתו וילמדו והוא יושב ושומע]. אך זה דוחק לומר שרבני ירושלים שבקי דעת מרן בזה. אלא יותר נכון לומר שגם בארץ ישראל נקטי כד' מרן, ורק בת"ת דהוי מידי דמצוה סמכו על סברת הרמב"ם וסיעתו. [ובפרט שיש אומרים דת"ת חשיבי דבר שבפרהסיא]. וכ"ש שלימוד זה נתפשט ונעשה ברבים, וחשיב דבר שבפרהסיא. וכ"כ השד"ח (מערכת אבלות סי' ל).

[**ועיין** בהעמק שאלה (חיי שרה סי' טו אות ז) שהקובר מתו ברגל לדעת השאילתות ובעל הלכות גדולות והרי"ף והרמב"ם ובעל המאור ור"י מפריש ור"י מווינא, אינו נוהג אבלות כלל, אלא שמחולקים בדין תשמיש המטה בלבד. ובשו"ת ח"צ (סי' ק) נטה להקל בת"ת משום ד' הרמב"ם,

ולפמש"כ כל קדושים עמו, ושתיקתם היא הודאתם ז"ל. ע"כ. וזה סיוע גדול להוראת רבני ירושלים ת"ו. (ואפשר עוד שרבני ירושלים צירפו עוד שאם לא ילך לקרות התיקון בהושענא רבה כאשר היתה באמנה אתו, ירגישו בו הקהל, והוה ליה כמידי דפרהסיא. וכיוצא בזה כתב מהרשד"ם חיו"ד סי' רב). וע"ע בחי' וביאורים מהלכות אבלות של הגאון ר' אפרים זלמן מרגליות (אות יח ובביאורים שם)].

ובספר טהרת המים (שיורי טהרה מע' א' אות קכז) כתב, שמכיון שלימוד זה הוקבע בתפוצות ישראל, נחשב כתיקוני התפלה שהוא חק הקבוע לצבור וכו'.

ועיין בשלמי צבור (דקפ"ח ע"ד) שהביא מ"ש הרב נאמן שמואל (סי' לט) שחתן תורה שאירע לו אבל, כיון שמצוה הוא עושה, יכול לעלות ולקרוא בס"ת ביום חתונתו שהוא יום שמיני עצרת. ע"ש. ובזרע אמת (יו"ד ס"ס קסב) כתב, שאע"פ שהרב נאמן שמואל התיר לחתן תורה ביום חתונתו, מ"מ הסכמתי לענין מעשה שיסתלק מן החתנות. וכן נעשה מעשה כמה פעמים פה מודינא. וכן הדעת נותנת לענין מעשה לכתחלה. ע"ש. אבל בשו"ת פני אהרן (חלק יו"ד סי' כו) כתב, שכיון שהוא מצוה דרבים לכבד את התורה בשמחה, הוי כמו עשה דרבים, ודחי עשה דיחיד של האבלות, כעין מ"ש במ"ק (יד:), ומצוה בו יותר מבשלוחו. ע"ש. ובספר שמן המשחה (דף קלא ע"ד) אחר שכתב שהחתן תורה ילך לביהכ"נ אחר, כהוראת מהר"א רוזאניס וחתנו מהר"י רוזאניס, סיים, שוב אחר זמן זימן ה' לידי ספר הזכרונות בכת"י להגאון מהר"ר יצחק בכר דוד, בעל דברי אמת, שכתב וז"ל: וכבר פשטה ההוראה בקושטא יע"א שחתן תורה אבל מקיים את נדרו ועולה לס"ת ביום חתונתו וביום שמחת לבו, היפך הוראת מהר"י רוזאניס. גם הרב המובהק מהר"א ענבי אמר לי שהמנהג כמ"ש הרב נאמן שמואל הנ"ל שחתן תורה יכול לעלות ביום חתונתו ולקרות בס"ת, וכן אמרו לי קצת מן הרבנים וכו'. וכן מצאתי עוד בכתבי מהר"א אביגדור שהסכים להתיר.

ומהר"א ישראל בספר כסא אליהו (יו"ד סי' ת) כתב, שאף שהרב בני דוד כתב, שגדולי רבני קושטא הורו שחתן תורה שאירע לו אבל בחוה"מ, ילך לביהכ"נ אחר, מ"מ נהירנא שבעודני בתוככי ירושלים עה"ק ת"ו היה מעשה בחתן תורה שאירע לו אבל, והסכימו רבני ירושלים שיהיה חתן תורה. ונראה שטעמם, משום דשאני ירושלים ששמחת תורה הוא יו"ט שמיני עצרת אף לגבי האבל, ואילו הגדולים הנ"ל היו בחוץ לארץ, שמאותו יום מתחיל למנות ימי אבלו. ופשוט. ע"כ.

[**וכיוצא** בזה כתב בשו"ת זרע אמת (סי' קנח), שאם חל יום המילה בשבת, אבי הבן עולה לספר תורה, מפני שיום טוב שלו הוא, והוה ליה דברים שבפרהסיא, ודומה להוראת ר"ת. ושכן דעת הלק"ט].

ועל פי זה נתבאר בילקו"י אבלות (סי' מב), וכן בחזו"ע (אבילות חלק ב), שש"צ שקורא בתורה בביהכ"נ באופן קבוע בכל שבת בפרשת השבוע, ואירעו אבל, מותר לו לקרוא בתורה כמנהגו, שאם לא יעשה כן הוי אבלות דפרהסיא בשבת. וכן לא יעשה. והוי כדין רבים צריכים לו להתלמד שמותר ללמד (מ"ק כא. שלחן ערוך סי' שפד ס"ו). ואין לומר שיקרא אחד מהקהל, שאם אינו בקי ורגיל לקרות, יטעה ויעשה שגיאות רבות בקריאתו. וקי"ל בש"ע (או"ח סי' קמב ס"א) שאם קרא וטעה אפי' בדקדוק אחד מחזירין אותו. ועיין בכה"ח שם שגם בנקודות וטעמים של המקרא יש בהם רזין עילאין, ולכן בודאי שאין למסור קריאת התורה למי שאינו בקי כהלכה. וכ"כ במשמרת שלום (מערכת ק אות פח), שאם אין אחר שיקרא כהלכה, מותר לו לקרוא. ועיין בשו"ת תפארת אדם (יו"ד סי' סב אות ב) שמחלוקת היא אם ילך לביהכ"נ אחר אי חשיב כדברים דבפרהסיא, שידעו שלא בא כהרגלו תמיד, משום אבלות.

ויש לצרף לסניף מ"ש המרדכי (מו"ק סי' תתקו) שר"י היה מתיר ללמוד תורה בשבת אף כשהוא אבל, שהיא משמחת הלב, וצריך לשמח נפשו בשבת. ועיין בטהרת המים (שיורי טהרה מע' א אות קלה) שכתב, ואמינא ולא מסתפינא שלענין מצות ת"ת וכיו"ב יש לנו להורות לאבל ביום השבת שבתוך שבעה, שאם ירצה שלא לנהוג אבלות שבצינעא, הרשות בידו. ולכן אומר אני שאם רוצה

בנו של הנפטר לעלות לס״ת בשבת שבתוך השבעה להפטיר לעילוי נשמתו של אביו יש להתיר. ודון מינה ואוקי באתרין. וכ״כ בשו״ת מעט מים (סי׳ צד). ועיין בשו״ת יהודה יעלה אסאד (או״ח סי׳ כ) דהפר״ח והלק״ט שכתבו ללמוד מהמעשה של ר״ת לאבי הבן שעולה לס״ת בשבת, הוראתם בקדושה על פי מנהגי ארץ ישראל, משא״כ לפי מנהג אשכנז וכו׳. וע״ע בשו״ת זקני יהודה (סי׳ נט), ובשו״ת שמש צדקה (חלק יו״ד סי׳ מב), ובספר מנחם אבלים (דף כה:). ודו״ק.

ועיין בפתחי תשובה (סי׳ שצט סק״א) שכתב בשם הרב דת אש (סי׳ ז), שת״ת שאינו אסור לאבל אלא משום שמחה, ברגל לא נאסר כלל לאבל, שהרי שמחת הרגל היא מדאורייתא, ואין האבלות אלא מדרבנן, ולכן מותר למי שאירע לו אבל ברגל, לעלות לתורה ביום שמיני עצרת, ועוד כי המנהג פשוט מקדמת דנא שביום שמחת תורה קוראים את כל הקהל לעלות לס״ת, ואם יהיה אבל זה בביהכ״נ ולא יעלה לתורה, הוי אבלות דפרהסיא ביו״ט. ע״כ.

ועל פי זה נתבאר בילקו״י אבילות (שם אות ט) שאע״פ שהגרי״ח בהגש״פ (או״ח עמ׳ טו) ובכה״ח (סי׳ תקמח אות יז, וסי׳ תרסד אות ו) כתבו, דכיון דלימוד תורה הוי דברים שבצינעא, ואבל נוהג דברים שבצינעא בימי הרגל, לכן אין לו לעסוק בתורה בימי הרגל. מ״מ במקום צורך יש להקל ולסמוך ע״ד הרמב״ם והחכם צבי, למי שקשה לו לעסוק בהלכות אבלות בימי החג. אף שלכתחלה בודאי דאורויי מורינן שיעסוק בימי החג בהלכות אבלות בש״ע עם נושאי הכלים, בטעמא ובסברא. ואם עי״כ שאנו מונעים ממנו ללמוד תורה כהרגלו יבוא לידי ביטול תורה ודברים בטלים, יש להקל לו ללמוד תורה כהרגלו בימי המועד, בפרט אם לומד ברבים ועם חבר. וכגון בליל שבועות שהכל באים לביהכ״נ, ואם ימנע מלבוא לביהכ״נ הדבר ייראה כאבלות בפרהסיא.

לחמם נר שעוה בליל יום טוב כדי להדביקו לפמוט

ומה שכתבנו גבי מירוח נר שעוה, על פי המבואר בש״ע (או״ח סי׳ שיד) שאסור ליתן שעוה או שמן עב בנקב החבית לסתמו מפני שהוא ממרח. וכ״פ במג״א (סי׳ תקיד סק״ו). והובא להלכה באחרונים שם. עיין בסימן שיד סי״א. ובמ״ב (סי׳ תקיד ס״ק יח), ועיין בחיי אדם (נשמת אדם כלל צב אות ב) דמ״ש המג״א בשם ספר הזכרונות, שאין לדבק אינו מוכח כלל, דלמה ימרח כאן, דאין מירוח שייך אלא כשמחליק ומשפשף שיהיה חלק, עיין במלאכת ממחק בהלכות שבת, וא״כ אינו דומה לסימן שי״ד. ומ״מ אין להוסיף איסור מה שלא נזכר, ואין לאסור מטעם דאין פוחתין הנר בסימן תקי״ד סעיף ז׳, ע״ש במג״א בשם התוס׳, דדוקא בנר חדש שע״י פחיתה זו נעשה כלי, אבל בזה שנסתם לא גרע מנקב ישן בסימן שי״ד סעי׳ ב׳ ג׳ דמותר לפתחו. ואמנם ע״י עץ בעלמא אסור לנקותו מטעם מוקצה, כדאי׳ בסימן תק״ב סעיף ג׳, דדוקא להסקה מותר לטלטלו. ע״כ. וע״ע בקש״ע (סי׳ צח אות כד). ובכה״ח (סי׳ תקיד ס״ק מא). ובילקו״י מועדים (עמ׳ תצב), חזו״ע יו״ט (עמ׳ סא).

לנקות פמוט משעוה יבשה - ואם מותר להדליק נר נשמה בבית הכנסת

ושפופרת או פמוט שנסתמו בשעוה ונקפאה שם, מותר לנקותה בסכין וכדומה, ואין בזה משום תיקון כלי ביו״ט. כ״כ בחיי אדם (הנ״ל), שאם השפופרת סתומה בחלב, מותר לנקותה בסכין וכדומה בדבר שאינו מוקצה, אבל בעץ אסור, דהו״ל מוקצה. והובא בדעת תורה (סי׳ תקיד). דאין לדמות לסימן שי״ד דהתם שצריך לסתום הנקב שפיר גזרינן שמא ישפשף ויחליק השעוה על הנקב שהיא סתימה טובה משא״כ כאן. וכ״ה בקיצור ש״ע (הנ״ל), ובכה״ח (סי׳ תקיד ס״ק מא), ובחזו״ע (שם). ואין לאסור בזה מצד מוקצה במה שמטלטל את שירי השעוה. כיון שאין לשעוה זו

יז. אבל שנהג אבלות שעה אחת לפני חג השבועות, נחשב לו לשבעה ימים, וחג שבועות נחשב לשבעה, [כיון שאם לא הקריב קרבנות החג ביום חג השבועות יש לו תשלומין כל שבעה, כדאיתא בחגיגה יז.]. הרי י״ד יום, ומשלים עליהם ט״ז יום אחרים. ובחו״ל היום השני של חג השבועות עולה למנין להחשב מתוך הט״ז יום. ועל כל המתים אם פגע בו הרגל בתוך שלשים, הרגל מוציאו מגזרת שלשים, ואפילו אם חל יום השבעה בערב הרגל מותר לו להסתפר ולגלח, בערב הרגל, שמקצת יום שביעי ככולו, ועולה לו לכאן ולכאן לסיום שבעה ולתחלת יום שלשים והרגל מבטלו, ומותר לו להסתפר בערב הרגל. אבל על אב ואם שהדין הוא שאסור לו להסתפר עד שיגערו בו חבריו, אפילו פגע בו הרגל אסור לו להסתפר, עד שיעברו בפועל שלשים יום ממש וגם יגערו בו חבריו. יז)

יח. יזהר מלדבר דברים בטלים כלל בפרט בלילה הזה, ולא יאבד זמן יקר זה בשיחה בטילה. ויושב בטל כישן דמי. ואם יש תלמיד חכם בין החבורה, טוב ונכון שיבאר לקהל דברי הגמרא והמדרש ותרי״ג מצות, דבר דבור על אופניו, ויתבל בדברי אגדה המושכים את הלב, כדי שלא יבואו להתנמנם. וזכות הרבים תלוי בו. יח)

חשיבות ונחשבת כלכלוך שבקדרה הטפלה לקדרה, וה״ה כאן. (ארחות שבת שם, וכן דעת הגרי״ש אלישיב זצוק״ל כמובא שם).

וכתב בשו״ת באר משה ח״ח (סי׳ קסח), שאם הנר עב ואינו נכנס לתוך הפמוט, מותר מן הדין לחתוך בסכין מעוביו של הנר להתאימו לבית קיבול של הפמוט, ולא חשיב כמתקן מנא. ע״ש.

ואם מותר להדליק נר נשמה בליל שבועות, בהדלקה מנר לנר, ביום השנה, הנה יש אוסרים בזה, הואיל ואין צורך להנאת אורו. ויש מתירים הואיל ויש בו מצוה עכ״פ. ולכן נכון להדליק את הנר-נשמה ביו״ט בתוך ביהכ״נ, שלכל הדעות יש מצוה להרבות בנרות בביהכ״נ שנאמר ״באורים כבדו ה׳״. והמדקדקים נזהרים להדליק את נרות הנשמה סמוך לשולחנות הלומדים כדי לקרות לאורן. וראה בזה באורך בילקוט יוסף על הלכות יו״ט סימן תקב סעיף יח.

יז) **על** פי המבואר בש״ע (יו״ד סי׳ שצט סעיף ז - ח). וראה בילקו״י על הלכות אבלות, דין אבלות ברגל. קחנו משם.

יזהרו שלא לדבר שיחת חולין כל הלילה עד אחר מוסף

יח) ז״ל הבן איש חי (במדבר אות ג), יזהרו שלא לדבר שיחת חולין כל הלילה, וצריך להם שמירה גדולה בזה בלילה זו, מפני שבכל עת שיש אסיפה מאנשים הרבה, דרכו של יצר הרע להכשילם לדבר דברי חול, ומדבר לדבר יבואו לדברים אסורים של שחוק ושל לשון הרע.

ויזהרו ללמוד כל סדר הלימוד של זאת הלילה, בחשק גדול ובשמחה רבה והתלהבות הלב, כי הלימוד המתוקן לזאת הלילה עושה פרי גדול למעלה, וממשיך לנפש האדם קדושה וטהרה, ואיתא בזוה״ק (פ׳ אמור), חסידי קדמאי לא הוו ניימי בהאי ליליא, והוו לעאן באורייתא, ואמרו ניתי לאחסנא ירותא קדישא לן ולבנן בתרין עלמין, ועוד אמר רבי שמעון על חבריא דלעאן באוריתא בהאי ליליא, כולהון יהון רשימין וכתיבין בספרא דדכרניא, וקוב״ה מברך לון בכמה ברכאן ועטרין דעלמא עלאה. ע״כ. ומי האיש אשר ישמע כזאת ויפנה לבו לבטלה בלילה הזאת, וכ״ש שלא יטנף פיו בדברים בטלים, ודברי חול של משא ומתן, וכ״ש בליצנות ולשון הרע. ויתגבר כארי לישב על המשמר בעינים פקוחות לדחות את השינה, ולא יתנמנם כלל, כי רבינו האר״י ז״ל

יט. גם בחוץ לארץ יש לקרוא את כל סדר התיקון בב׳ הלילות, ויש שנהגו לקרוא בלילה הראשון את חלק הלא תעשה שבתרי״ג מצוות, ובלילה השני את חלק העשין. והנכון לקרוא הכל כסדר בלי שינוי. יט)

החמיר מאד בענין השינה בזאת הלילה, יותר מליל הושענא רבה, וכנזכר בשער הכוונות (בדרוש הלילה הזאת). ע״כ.

וכתב בסידור הר״ר שבתי, שקיבל ממורו הבעש״ט הקדוש, שצריך ליזהר מאוד אחר התיקון שעשה בלילה שלא יפסיק בשום שיחה בטילה, עד אחר שאמר במוסף קדושת כתר, כי אז עולין כל הקישוטין שעשה בלילה, על כן יזהר מאוד לטהר מחשבתו, עכ״פ עד כתר זה. ע״כ.

ובספר סדר היום (סדר חג שבועות) כתב שיש נוהגים לקרוא האזהרות שסידר הר״ש בן גבירול שכולל מצוות עשה ומצוות ל״ת. ויש נוהגים לקרוא מנין המצוות להרמב״ם זלה״ה. ואם יש שהות ללמוד יותר ויותר, יעסוק בענין המצוות כאשר יראה בעיניו.

וכתב בכה״ח (סופר סי׳ תצד אות ז) שבאמירת תרי״ג מצוות יכוין לקיים תרי״ג מצוות בדיבור. שצריך לקיים את התרי״ג מצוות בג׳ חלקים, במחשבה דיבור ומעשה. שע״י המעשה נתקן בחינת נפש. וע״י הדיבור נתקן בחינת רוח. וע״י המחשבה נתקן בחינת נשמה.

בחוץ לארץ יש לקרוא את כל סדר התיקון בב׳ הלילות

יט) **בספר** כף נקי להמלוב״ן רבי כליפא מלכה זצ״ל (עמ׳ קכב), הביא מנהג שבלילה הראשונה היו קוראים מצוות לא תעשה, ובלילה השניה מצוות עשה, לקיים סור מרע ועשה טוב, וכתב וז״ל, ונ״ל כי לא יפה הם עושים, כי מלבד שמהפכים את הסדר שסידר הרב המחבר ומבלבלים לשונו וסדרו, אלא שמהפכין ג״כ סדר המצוות ממה שנתנם לנו משה רבינו ע״ה, שהתחיל בי׳ הדברות במ״ע, שהיא ״אנכי ה׳ אלהיך״ (שמות כ, ב. דברים ה, ו), שהיא מ״ע להאמין במציאותו יתברך, וכן ״נעשה ונשמע״ (שמות כד, ז), עשה ול״ת, וכן זכור ושמור. וכן סדרו של הרמב״ם בספר המצות וביד החזקה משנה תורה, וכ״כ האבודרהם. ולכ״ז נתכוון החכם המסדר, והמשנה ידו על התחתונה, והמדקדקין נהגו לקרות סדר המצות להרמב״ם, ולא סומכים על קריאת האזהרות לרשב״ג, כי הם על דעת בה״ג. וגם אזהרות לר״י ב״ר, כולם הלכו בשיטת בעל הלכות גדולות, שלדעת הרמב״ם ז״ל יחסרו לו מצות ויותירו מצות דלא שייכי. וכמו בשרשי המצות להרמב״ם בספר המצות שלו ובהקדמתו לס׳ הנזכר על משוררי ארצו (ירמוז לרשב״ג ולריב״ר), שלא הניחו דבר ממלאכת השיר, אך לא כיונו להלכה, שהלכו בדרך בה״ג, יע״ש. ואליו אנו שומעין כאילו קול מן השמים, הלכה כמותן, וכמ״ש הרא״ה בהקדמת ספר החינוך ומחשבים אחרים, אע״פ שראו כמה שחלק עליו הרמב״ן ז״ל במנין המצות בטוב טעם ודעת, לא נטו מדרך הרמב״ם ומניינו. וזכור נא מ״ש הרב בעל של״ה בתחלת חשבונו למצות בסדר הפרשיות (הקדמת תורה שבכתב סי׳ כ׳), שסילק מעל הרמב״ם ז״ל תפיסות ותלונות בעל הסמ״ג וזולתו. וכתב עליו ה׳ אמת ומשה אמת ותורתו אמת, שעל כן העתיק אותם בעל ס׳ התקונים (לליל שבועות), וכן קורים אותם בקריאת הלילה, והזכיר גם מן הטעויות שנפלו בהם, והרוצה להגיה אותם יראה בהקדמת ספר החינוך, כי שם הם מסודרים בסדר הגון ובלי טעויות. ע״כ. [מועדי ה׳ שבועות עמ׳ מה].

כ. אותם הרגילים לעשן, מותר להם לעשן בליל חג השבועות, בהדלקה מאש לאש, ובזהירות הראויה מכיבוי ואיפור הסיגריה, ומיהו צריכים להזהר שלא יפריעו לזולתם לעשן בבית המדרש או במקום ציבורי. וכמובן אסור לעשן בסיגריה אלקטרונית הפועלת על ידי בטריה. ואין להקל בדבר. כ)

כא. מי שמבין בתורת הקבלה באמת, על ידי שקיבל ממעתיקי השמועה האמיתיים שקיבלו אף הם מזקני הדורות, ראוי שיעסוק קצת בליל שבועות בקבלה, ורבי משה קורדבירו היה עוסק בחכמת האמת למחרתו ביום חג השבועות, ולכן אם יש לו יד בקבלה ילמוד ביום קצת אדרא או זוהר. כא)

כ) עיין בילקו״י על הלכות ביהכ״נ (עמ׳ רמב) בדין עישון בביהכ״נ. וע״ע בילקו״י על הלכות יו״ט (סי׳ תקיא הערה ו׳) בדין עישון ביו״ט. והמקילין לעשן סיגריה בצומות [מלבד ביום הכפורים] יכולים להקל גם בסיגריה אלקטרונית הפועלת ע״י בטריה. דחד טעמא הוא.

לעסוק בתורת הסוד בליל שבועות

כא) כ״כ בשער הגלגולים (הקדמה לח), שצוהו האריז״ל להתענות שנה אחת, ג׳ ימים רצופין לפני שבועות, שע״י תענית זו תפסק זוהמת החומר, כדי לקבל כח ידיעת סודות התורה בליל שבועות יחד עמו, ובליל שבועות למדו יחד כל הלילה בסודות התורה, ולא ישן אז כלל בכל אותה הלילה. וכ״ה בספר החזיונות (ח״ד). [ומ״ש שכל הלילה למדו סודות התורה, לכאורה צריך לומר שבמשך שעה או שעה ומחצה אמרו את סדר התיקון של כ״ד ספרים]. **ובפרי עץ חיים** (חג השבועות פ״א) **כתב**, שבלילות אלו כמו שביעי של פסח, וליל שבועות, וליל הושענא רבה, מצוה לפרוש ולגלות עומק החכמה, לפי שבאלו הימים הזמן גרמא והוא זמן מוכן לסודות וראוי לפרשם אז.

ומובא מס׳ לחם מן השמים למהר״י צמח (חג השבועות) שאחר סדר לימוד כ״ד ספרים, יקרא אדרא רבא, ואפי׳ שאינו יודע מה שאומר, הוא תיקון גדול ועצום מאד לכנס״י ולנשמתו כנודע מכמה טעמים.

ובדרך כלל מי שיכול ללמוד בהבנה ש״ס או פוסקים, יש להעדיף לימוד זה על גירסא בספר הזוה״ק, הגם שמעלת הגירסא בספר הזוה״ק גדולה מאד גם כשאינו מבין, ויש בזה תיקון וזיכוך לנשמה, כמ״ש החיד״א בספר מורה באצבע (אות מד). גם הרמח״ל בספר דרך עץ חיים כתב, שבספר הזוהר, אע״פ שאינו מבין, הלשון מסוגל לנשמה.

וכתב החיד״א בעבודת הקודש (כף אחת סי׳ כב אות ז, ח) שהרמ״ק ז״ל כתב, שביום השבועות היה עוסק בחכמת האמת, והיה רואה סימן יפה במשנתו. ובמועד לכל חי (סי׳ ח אות טו) הוסיף שכן כתב בספר אור הישר (דף ד אות כט). והעיר, דבודאי דבדור יתום כזה דאין אתנו יודע בסתרי תורה, אהני לן לימוד האדרא רבה קדישא, דקריאתה זוהי היללא הגם שהוא באין מבין, וכמ״ש בשער הגלגולים ח״ב. ובספר מדבר קדמות (מערכת ק אות יא) הביא מגורי ז״ל, שיש ללמוד קבלה בשבת, ורמז לזה, השתחוו לה׳ בהדרת קודש, ר״ת קבלה. ובחול יש ללמוד הלכה, כי במזמור הנאמר בחול הריעו לה׳ כל הארץ, ר״ת הלכה. ובגמ׳ ברכות (נז.) אמרו, תורה ציוה לנו משה מורשה וגו׳ אל תיקרי ׳מורשה׳ אלא מאורסה. כי אותיות הכלה הם אותיות הלכה. [מרן החיד״א בפתח עינים].

לימוד הזוהר - אם הוא עדיף על לימוד ש״ס ופוסקים

והנה מרן החיד״א שם (מו״ב אות מד) כתב, שלימוד ספר הזוהר מרומם על כל לימוד בשגם לא ידע מאי קאמר, ואף שיטעה בקריאתו, הוא תיקון גדול לנשמה. ע״כ. ועל פי זה מחבר אחד כתב,

שגירסא לבד בזוהר בלי שום הבנה, מעלתה יותר מכל לימוד אחר. **ויש עדיפות לגרוס את הזוהר** וללמוד קבלה מאשר ללמוד ש״ס ופוסקים. (וישב הים ב, יב). אולם אין הכוונה שיש להעדיף תמיד לימוד זה על כל לימוד אחר. כי תורה מה תהא עליה. ואין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד. רק שיש תיקון לנשמה לגרוס בספר הזוה״ק גם בלי הבנה, וכמו שתיקן האר״י לבעל תשובה אחד לגרוס בכל יום כמה דפי זוהר. ומה שהביא שם מהרב כסא מלך (תיקון מג אות ס) שלימוד הזוהר אפי׳ בגירסא בעלמא בונה עולמות, וכ״ש אם יזכה ללמוד ולהבין פירוש מאמר אחד, שעושה בזה תיקון למעלה בשעה אחת מה שלא יעשה בלימוד הפשט שנה תמימה. ע״כ. הנה ידוע שדעת חכמי הפשט חלוקה בזה לענין ההנהגה למעשה, היכן להשקיע את עיקר מרצו ועיונו, [אף שאין מחלוקת על העובדות מה נעשה ונתקן למעלה ע״י לימוד הסוד, ומה נעשה ונתקן ע״י לימוד הפשט]. וכולהו ס״ל שבירור ההלכה למעשה, להעמיד הלכה על אמיתתה, הוא הלימוד הנשגב. ומיום שחרב בית המקדש אין לו להקב״ה בעולמו אלא ד׳ אמות של הלכה. ועל כן גדולי הדורות הדריכו אותנו לעסוק ברוב ככל היום בתורת הפשט.

ואפשר לבאר שהכל אמת, ולכל חלק בתורה הקדו׳ יש את המעלה שלו, שיש דברים שאפשר להשלים אותם רק בכח לימוד הסוד, ובזה מעלת לימוד הסוד גדולה, ולכן כתב בשער היחודים (פ״ה) שעיקר הכל להשגות קדושה וכו׳, הוא העיון בהלכה, אלא שיעסוק בזה רק שעה אחת או ב׳, ושאר היום יעסוק בנשמת התורה שהיא חכמת הקבלה. ע״כ. וזה תלוי כל אחד לפי שורש נשמתו. כמ״ש בזוהר חדש בתיקונים (ח״ב צב ע״ב), ״וכולם משפיעים למלכות כנסת ישראל, ראשי אלפי ישראל, המה כתר. חכמה, חכמים. בינה, נבונים. חסד, חסידים. גבורה, גבורים. ״מארי תורה, תפארת״. נביאים, נצח. חוזים, הוד. צדיקים, יסוד. מלכות, מלכים. ועל שמה אתקריאו ישראל בני מלכים״. ע״כ. והעסק בבירור ההלכה למעשה בזמן הגלות שהחושך יכסה ארץ, לדעת רצון ה׳ ודעת תורה צרופה, נשגב מאד מעל הכל. שיש בו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים. ועי׳ בספר נשמע קולם (קבלה והלכה, בנהר השלישי, עמ׳ לז והלאה), שהאריך לבאר מדברי הזוה״ק ומהרח״ו ושאר ספרי הפנימיות את שורש החילוק בין עסק הבירור של פסיקת ההלכה, לעסק ההשגה בסודות התורה, והתועלת הנרצית מכל אחד מהם.

וביאר שכן הוא בזוה״ק (בתיקונים דף עה סע״א), דמארי מקרא, אינון פתילה. ומארי משנה, זית. ומארי תלמוד, דאיהו קבלה למשה מסיני, נר. פקודא רביעאה, לאתעסקא באורייתא דבעל פה, ולאפרשא בה בשית דרגין, באסור והתר, טומאה וטהרה, כשר ופסול. הה״ד ויאמר אלקים יהי רקיע בתוך המים ויהיה מבדיל בין מים למים, בין מים דדכיו, דטהרה התר כשר, ובין מים דמסאבו, דאינון אסור טמא פסול, דאינון מי בורות נשברים וכו׳, עכ״ל.

ובהקדמה לתיקונים (יד סע״א) איתא, ובהון יזהירו מארי משנה, דאיהי תניינא להלכה וכו׳, כזוהר הרקיע דא הלכה, דאיהי קבלה (ר״ל מקובלת איש מפי איש עד) למשה מסיני. וכמה עולימאן (נערות) אית לה דאינון הלכות פסוקות, דאתמר בהון ועלמות אין מספר וכו׳. ואיהי עם כולהו כמה דאוקמוהו הלכה כרבים וכו׳. ואלין עלמות, אל תקרי עלמות אלא עולמות וכו׳, וכל מאן דזכה להלכה חד, ירית עלמא חד. כ״ש מאן דזכה למסכתא חדא או לתרין, או לשתין דאתמר בהון ששים המה מלכות, דכל מסכתא, מטרוניתא איהי בגרמה. זכאה איהו מאן דירית לה בהאי עלמא, דהלכה עולימא דמטרוניתא, דאיהי קבלה (שמקובלת עד למשה מסיני). זכאין אינון דמשתדלין בשכינתא (ר״ל בעבור השכינה) דאיהי על כלהו, בהלכה (ר״ל ע״י ההלכה), לאפקא לה מן גלותא. עכ״ל.

ומבואר שענין עסק ההלכה הוא בסיבת הגלות, ע״מ לברר ע״פ התלמוד כלליו והליכותיו הנמשכים ובאים בספרי הפוסקים, את הטהור היתר כשר, מהאסור טמא פסול, המוזכרים במשניות בששים מסכתות. ועי״ז זוכה שבעולם הרוחני מתבררים ונפרשים חלקי הקדושה

המעורבים בתוך הטומאה, ובכך הוא משתדל בשביל השכינה להוציא אותה מן הגלות.

ורבנו חיים ויטאל ז״ל כתב (בהקדמה לספר שער ההקדמות, מובאת בריש עץ חיים דף ב ע״א), שצריך לכוין בעיון ההלכה, לתרץ הקושיא הנופלת בפשט ההלכה, ויכוין בעיונו להסיר הקליפה הרעה, שהיא הגורמת קושיות שלא יבין האדם תירוצים, ויסלקנה מעל המשנה שפחה דמטרוניתא. ואח״כ יכוין לקשט המטרוניתא עצמה שהיא חכמת הקבלה. ע״כ. והעולה מדבריו, שראשית יש לברר ולהעמיד חלק הנגלה על בוריו (כמבואר בדברי הזוה״ק הנ״ל), שהוא משרת לשכינה, (שעי״ז ברוחני פודה השכינה), ואח״כ לעסוק בחכמת הקבלה, שבזה מקשט השכינה עצמה.

וביאר הגר״ז בעל התניא בספרו (ספר התניא, איגה״ק סי׳ כו), וזת״ד: הנה בזמן גלות השכינה, אז עיקר עבודת האדם ועיקר עסק התורה והמצות הוא לברר את הטוב מן הרע, ולכן עיקר ענין הלימוד הוא בעיון ופלפול הלכה באיסור והיתר, טומאה וטהרה, לברר המותר והטהור מהאסור והטמא, ע״י עיון ופלפול הלכה בחכמה בינה ודעת כנודע. והמשכיל יבין ענין פלא גדול מזה מאד, מה נעשה בשמים ממעל ע״י עיון ובירור הלכה פסוקה מן הגמרא ופוסקים ראשונים ואחרונים, מה שהיה בהעלם דבר קודם העיון הלז. כי ע״י זה מעלה הלכה זו מכוחות הטומאה שהיו מעלימים ומכסים אותה, שלא היתה ידועה כלל או שלא היתה מובנת היטב בטעמה. שהטעם של ההלכה, הוא חלק הקדושה, וירד שם בבחינת גלות, שכוחות הטומאה שולטים עליו ומעלימים חכמת התורה מעליונים ותחתונים. וזה שכתוב ברעיא מהימנא, שהקושיא היא מצד הרע השורר בגלות, ומכסה על הטוב שהוא הבנת ההלכה על בוריה ובטעמיה. והנה העליונים אין בהם כח לבררה ולהעלותה מהגלות, אלא התחתונים לבד, לפי שהם מלובשים בגוף חומרי, והם מתישים כח החומר בשבירת התאוות ואתכפיא סטרא אחרא ויתפרדו כל פועלי און. ולכן באים העליונים לשמוע חידושי תורה מהתחתונים, מה שמחדשים ומגלים תעלומות החכמה שהיו כבושים בגולה עד עתה. וכל איש ישראל יוכל לגלות תעלומות חכמה ולחדש שכל חדש, הן בהלכות, הן באגדות, הן בנגלה, הן בנסתר, כפי בחינת שרש נשמתו, ומחוייב בדבר להשלים נשמתו בהעלאת כל חלקי הקדושה שנפלו לחלקה ולגורלה של נשמתו כנודע. וכל דברי תורה, ובפרט דבר הלכה, היא כמו ניצוץ מהשכינה, שהיא היא דבר ה׳, כדאיתא בגמרא דבר ה׳ זו הלכה. וזה שכתוב בגמרא כל העוסק בתורה אמר הקב״ה מעלה אני עליו כאילו פדאני ואת בני מבין האומות עובדי גילולים.

אבל בסיום הגלות אחר שתושלם יציאת השכינה מתוך הטומאה, וכבר לא תהיה שום שליטה לטומאה אחר שעלו כל חלקי הקדושה והטוב ממנה, אזי לא יהיה עסק התורה והמצות לברר טוב מרע ע״י עסק התורה בנגלה, כי אם לייחד יחודים עליונים יותר, להמשיך אורות עליונים יותר מהעולם הרוחני העליון, והכל ע״י פנימיות התורה לקיים המצות בכוונות עליונות, שמכוונות לאורות עליונים. כי שרש המצוות הוא למעלה מעלה בשורש העליון. ומ״ש רז״ל דמצות בטילות לעתיד לבא, היינו בתחיית המתים, אבל לימות המשיח קודם תחה״מ אין בטלים. עכת״ד הגאון בעל התניא ז״ל.

עוד שם בתחילת דבריו טרח להדגיש ולהוציא מלב טועים ״חסרי מדע״ הנמשכים אחר שטחיות לשונות הזוה״ק, שהבינו כאילו הלימוד בהלכות איסור והיתר טומאה וטהרה, הוא נקרא עץ הדעת טוב ורע שמעורב בו גם מהקדושה וגם מהקליפה חלילה, ואילו לימוד הקבלה הוא עץ החיים שכולו קודש. וכגון שראו בזוה״ק (ברע״מ פ׳ נשא) שכתב, ״ואילנא דטוב ורע דאיהו איסור והיתר טומאה וטהרה לא ישלטו על ישראל יתיר וכו׳, אלא מסטרא דאילנא דחיי, דלית תמן לא קשיא מסטרא דרע ולא מחלוקת מרוח הטומאה וכו׳, דלא יתפרנסון ת״ח מעמי הארץ אלא מסטרא דטוב, דאכלין טהרה כשר היתר, ולא מערב רב, דאכלין טומאה פסול אסור״. ע״כ. ומכאן טעו החסרי מדע כאילו ״לימוד איסור והיתר וסדר טהרות״ הוא אילנא דטוב ורע חלילה, ושם היכה על קדקודם לבאר שאין זו אלא שטחיות וחסרון

מדע, שקפצו ללמוד מה שאינו שייך למדרגת השגתם, "דמלבד שהוא פלא גדול מחמת עצמו וסותר פשטי הכתובים, ומדרשי רבותינו ז"ל, שביארו לנו שכל התורה הנגלית לנו ולבנינו נקרא עץ חיים למחזיקים בה", עוד סתר הבנתם השיטחית בכמה וכמה ראיות חלוטות מדברי הזוה"ק והש"ס ומדרשים, ומחה להו מאה עוכלי בעוכלא. ושוב כתב לבאר, "אך באמת כשתדקדק בלשון רע"מ דלעיל, ואילנא דטוב ורע דאיהו איסור והיתר כו', ולא אמר תורת איסור והיתר, או הלכות או"ה, אלא ר"ל דגוף דבר האסור ודבר המותר הוא מאילנא דטוב ורע, שהוא קליפת נוגה כמ"ש בעץ חיים. וזהו לשון אסור, שהקליפה שורה עליו ואינו יכול לעלות למעלה, כדבר המותר, דהיינו שאינו קשור ואסור בקליפה, ויוכל לעלות ע"י האדם האוכלו בכוונה לה' וכו', משא"כ בדבר איסור, שאינו יכול לעלות לא בשבת ולא בחול, גם כשמתפלל ולומד בכח ההוא, אם לא שאכל לפיקוח נפש שהתירו רז"ל ונעשה היתר [גמור]. אבל "הלימוד בתורה", אף הלכות איסור והיתר טומאה וטהרה, שהם המשניות וברייתות שבגמרא, ופוסקים המבארים ומבררים דבריהם להלכה למעשה, הן הן גופי תורה שבע"פ שהיא ספירת מלכות דאצילות, כדאיתא בזוה"ק במקומות אין מספר, ובריש תיקונים, מלכות פה תורה שבע"פ קרינן לה, ובאצילות, איהו וגרמוהי חד בהון, דהיינו שאור אין סוף ברוך הוא מתייחד באצילות בתכלית היחוד, שהוא ורצונו וחכמתו, המלובשים בדבורו שנקרא מלכות, הכל אחד". עכ"ל. ומכאן הרחיב לבאר שם עוד את כל פרטי הדברים המבוארים בדברי הזוה"ק הנ"ל, וכן כמה וכמה דברים שלימד בזה רבנו האר"י בביאור חלקי התורה ואופן התיקונים הנעשים על ידיהם, ע"ש.

והנה אותם שלא הספיקו למלא כריסם בש"ס ופוסקים ומתחילים להכנס לתורת הח"ן, ולומדים קבלה, יש להעיר להם שלא זו הדרך, ובפרט יש חלק מבעלי התשובה שאינם מודרכים ע"י תלמידי חכמים אמתיים, ומושכים אותם ללימוד הקבלה, בעוד וצורתא דשמעתתא אינם יודעים כדבעי. ושמעתי פעם מאחד מבעלי התשובה, שאמר ברבים, שהוא עצמו לא העיז להתחיל ללמוד קבלה עד אחר חמש שנים שלמד בכולל וכו'. והוא פלא, דמה בכך שלמד חמש שנים בכולל, צריך שילמד שנים על גבי שנים למלאות כריסו בש"ס ובפוסקים, ובפרט בעניני הלכה למעשה, ב"י ש"ע ונ"כ בהלכות שבת וברכות, הלכות טהרת המשפחה ואיסור והיתר, והלכות רבות הנצרכות לכל אחד ואחד. ומה ניתן להספיק ללמוד בחמש שנים. ובאמת שראינו לכמה מרבותינו הקדושים, אפי' חכמי התלמוד, ראשונים כמלאכים, שהתחמקו מללמוד מעשה מרכבה מפני שלא הגיעו עדיין לימי הזקנה, וחשבו מרוב ענוה שלא הגיעו אל השלימות הנדרשת ללימוד זה. כדאיתא במסכת חגיגה (יג.) אמר ליה רבי יוחנן לרבי אלעזר, בוא ואלמדך במעשה המרכבה, אמר לו עדיין צעיר אנכי [ואיני ראוי ללימוד חכמה זו]. כשהגיע לזקנה וכבר נפטר רבי יוחנן, בא אליו רבי אסי ואמר לו, בוא ואלמדך במעשה המרכבה, אמר לו אילו הייתי זוכה הייתי לומד חכמה זו מרבי יוחנן רבך.

ובשו"ת רב פעלים חלק ג' (סוד ישרים סי' יג) כתב, שכאשר היה עדיין רך בשנים, בגיל כ"ה שנה, עלה בדעתו ללמוד סדר הכוונות בתפלה ובברכות, כתב אליו הגאון המקובל רבי אליהו מני, למונעו מלימוד זה, והביא מ"ש בספר פרי הארץ, בשם הראשונים, שעל האדם להיות שמח בחלקו גם בענינים רוחניים, בתורה ועבודת ה', ולא לצאת חוץ מגדרו ללכת בגדולות ונפלאות ממנו. וכן נאמר רד העם בעם פן יהרסו אל ה' לראות ונפל ממנו רב. וכ"כ הגר"ז בעל התניא (בספר התניא פרק מ), שהרוצה ליכנס לפנים ממדרגתו הראויה לו מרוב חשקו, ואין צמאונו מתרווה במה שיודע הלכה, הרי זה דומה ליושב בתוך הנהר וצווח שהוא צמא למים, שבודאי שלא לכבוד יחשב לו. ע"כ.

וז"ל המהרש"א (מהדו"ב שבת קיט:): ועכשיו מקרוב התפשט מום זה בעוה"ר בעולם, מי שאינו יודע להבין הלכה על בוריה עוסק בחכמת הקבלה, ונוטל שם לעצמו, ובני אדם מטעים אחריו, לא

כב. לפני נקודת חצות הלילה בליל שבועות, על רב בית הכנסת או הגבאי לעורר את הקהל לקרות קריאת שמע, בפרט לאלה שהתפללו ערבית מבעוד יום. וטוב לקרוא כל סדר קריאת שמע על המטה עם הפסוקים שבה. כב)

זו אף זו שאף חכמה זו מעט מזעיר שיודעים להבין לעצמו, אם לא שמעתיק מספרים קדמונים, ואף אינו מבין אותם, מהפך דברי אלהים חיים, ואומר הקדמה שוא השקר, שדבר זה נראה בעיניו שגורם אריכות הגלות הקשה. ע"כ. ושם בסוגיא איירי במי שהוא בקי בדברים נסתרים יותר מאחרים, וצריך להשבע שאינו יודע ללמוד שורש ועומק פשט הדברים, משום שלא היה בביהמ"ד ולא התחדד עם התלמידים. ע"ש.

וכן במדרש תלפיות (ענף גאולה) כתב: ראיתי רעה חולה שחכמים מתגאים כגון בעלי משנה שאומרים שעוסקים בה בעמוקות. ועיין בשו"ת יחוה דעת ח"ד (סי' מז), ובשו"ת יבי"א חלק י' (חיו"ד סי' כג), בענין העיסוק בקבלה.

ובשו"ת שואל ונשאל ח"ה (חיו"ד סי' קיח) כתב בשם המקובלים, שכל מי שלא הגיע לדרגת מעיין גמור בלימוד זך וישר, ויתעסק בלימוד הקבלה, בנקל יטעה ויבוא לידי שגיאות חמורות, ויהיה כמקצץ בנטיעות ח"ו. אבל כשהוא מוכשר בעיונו הדק היטב להבין ולהשכיל בדרך ישרה ואמיתית בסוגיות הש"ס והפוסקים, כן תגדל חכמתו בלימוד הקבלה. אולם גם למי שזוכה ועוסק בחכמת הנסתר, לא יסיח דעתו מלימוד בעיון בש"ס ובפוסקים, כי ממנו תוצאות חיים, שעיקר ידיעת מצות התורה ופרטיהן הלכה למעשה, הוא רצון הבורא יתב', ולא ישיגם אדם בלי עיון מתמיד בש"ס ובפוסקים וכו'. והובא בשו"ת יחו"ד ח"ד (סי' מז). וע"ש עוד מ"ש בזה.

מנהגינו לקרות ק"ש שעל המטה קודם חצות גם כשאינו הולך לישון

כב) כ"כ בחזו"ע יו"ט (עמ' שי-שיד). וזה עפ"ד המקובלים, שעיקר ק"ש שעל המטה, איננה לשמור מן המזיקין בשעת השינה, אלא לתיקון ניצוצות הקדושה שנתפזרו על ידו. ולתקן עוון הקרי. כמו שהביא הבן איש חי (בפר' פקודי אות יד). ולכן על פי הקבלה יש לקרוא ק"ש לפני חצות לילה אף כשאינו הולך לישון, כמבואר בשער הכוונות (דף נג.).

וכתב עוד בבן איש חי, אם עושין תיקון כרת שנעורין כל הלילה כמו ליל שבועות והושענא רבה, יאמרו הק"ש שעל המטה מעט קודם חצות, עם כל הפסוקים של יעלזו וכו', הנה וכו', יברכך וכו', יושב בסתר וכו', אנא בכח וכו'. ע"כ. ומנהג אאמו"ר בשבועות והושענא רבה לומר בחצות ק"ש בלבד.

ועורכי הספר אול"צ (ח"ג פי"ח אות י) כתבו בשמו, שלפי הקבלה יש "חיוב" לקרוא ד' פעמים ק"ש בכל יום, כמבואר בבן איש חי (פ' וארא אות ב. פקודי שם. וזאת הברכה אות ג), על פי שער הכוונות (דף יט:), ועיין בכה"ח (סי' רמ אות ד). אולם למעשה א"א לחדש הלכה כזו, ולקבוע שיש חיוב על הכל לקרוא ק"ש ד' פעמים ביום, שנים מדאורייתא ושנים מדרבנן. ואין זה רק בתורת הנהגה טובה וחסידות לנוהגים גם על פי הקבלה. שהכח לתקן תקנות ניתן רק לחכמי התלמוד, שתיקנו תקנות וחיובים חדשים לכלל ישראל. וכבר העיר על זה בהליכו"ע ע"ד הבן איש חי שם, שע"פ הפוסקים אין לזה יסוד של חיוב, ודברי הפוסקים עיקר. ומותר להפסיק בפסוק שמע של קרבנות ושעל המטה, לכל דבר שבקדושה. ואילו היתה מעלה בק"ש דקרבנות יותר מק"ש של ערבית, כמ"ש בבן איש חי, לא הוה משתמיט שום תנא או אמורא להשמיענו כזאת. וק"ש של קרבנות אינה צריכה אפי' מדרבנן, אלא שנהגו לאומרה עם ברוך שם כבוד מלכותו וגו', שמא יתעכבו מקריאתה עד אחר זמנה. וכן מוכח בגמ' (ברכות דף ד:) לגבי ק"ש שעל המטה, ומפורש שם שת"ח אינו צריך.

כג. אין מברכים ברכת המפיל בליל שבועות, שהרי לא ישנים בלילה זו. ואמנם אם עולה למטה לישון מעט בתחלת הלילה, או אחר חצות לילה, חשיב כשינת קבע, ומברך ברכת המפיל בשם ומלכות. והישן בליל שבועות אחר זמן עמוד השחר, אין לו לברך המפיל, ואם הולך לישון קודם עמוד השחר אך משער שעד שירדם יעלה השחר, לא יברך המפיל. כג)

כד. יש נוהגים לומר שיר השירים בליל שבועות, בנגינה עם הטעמים. כד)

כג) **הנה** הישן אחר זמן עמוד השחר, אין לו לברך המפיל, וכ״ש שהניעור כל הלילה לא יברך ברכת המפיל, ואמנם אם עלה לישון אחר חצות לילה, יברך ברכת המפיל בשם ומלכות. כמו שביארנו בילקו״י פסח כרך ג׳ (עמ׳ תשסא).

ואם הולך לישון קודם עמוד השחר אך משער שעד שירדם יעלה השחר, אי אזלינן בתר הברכה ועדיין לילה, או בתר השינה ועל שינת היום לא נתקנה הברכה. נסתפק בזה בביאה״ל (סי׳ רל״ט ד״ה סמוך). ע״ש.

לומר שיר השירים בליל שבועות, ואם שיר השירים נתייסד בשבועות בסיני

כד) **כ״כ** בחמדת ימים (פרק ג). וכבר כתב כן רבינו משה בן מכיר בספר סדר היום (סדר חג שבועות) שראוי לקרוא בו מגילת שיר השירים בזמרה ושבחה. וכן נזכר בסדר הלימוד שלמדו החבריא קדישא עם מרן הב״י זיע״א בליל שבועות, כמבואר באגרת מהר״ש אלקבץ.

וכ״כ הרמ״ע מפאנו (מעין גנים ח״ג סדר ליל שבועות), שצריך לתקן בלילה הזה את הכתר, והיא סוד הקריאה בזריזות, שהיא שכר הזהירות שלא לישן כלל כל הלילה, והמרגיל עצמו בכך אשרי חלקו, שהרי תיקון הכתר הזה נמשך מתחלת הלילה עד סופו. וטוב לקרות כל מגילת שיר השירים שהוא עם ג׳ אותיות שיר, או עם הב׳ תיבות והכולל בגימ׳ כתר חתן, וכל השיר המקודש ההוא עושה תיקון זה וכו׳, וכן כל מגילת רות הרומזת לחתן, שהוא באמת כתרה של כלה, ונרמז בפ׳ אחרון שבו נתייחס דוד אדונינו, והוא סוד ז׳ מקיפים ממדות ז״א וכו׳. ולא יפסוק פומיה מגרסא, ועם זה יתוקנו תלת מוחין דאינון חב״ד לנוקבא.

והנה יש אומרים ששיר השירים נתייסד בסיני. וכדאיתא במדרש (שהש״ר פרשה א, פיסקא יב), היכן נאמרה, ר׳ חיננא בר פפא אמר בים נאמר, כמ״ש לסוסתי ברכבי פרעה. ר׳ יודא ברבי סימון אמר בסיני נאמרה, שנא׳ שיר השירים, שיר שאמרו אותו השירי׳ השוררים שנא׳ קדמו שרים אחר נוגנים. תני משום ר׳ נתן, הקב״ה בכבוד גדולתו אמרה, שנא׳ שיר השירים אשר לשלמה, למלך שהשלום שלו. ר״ג אומר מלאכי השרת אמרוהו, שיר השירים, שיר שאמרוהו שרים של מעלה. ר׳ יוחנן אמר, בסיני נאמרה שנאמר ישקני מנשיקות פיהו. ע״כ.

והשל״ה הק׳ (מס׳ שבועות תורה אור ריג), הקשה, שהרי מפורש כתיב ״אשר לשלמה״, ששלמה המלך חיבר אותו. ותירץ דמ״מ שיר השירים שייך לשורש נשמתו של שלמה המלך, כמו הרבה הלכות בתורה שאין בהם מחלוקת ונאמרו כך למשה מסיני, ואע״פ כן מיוחסים על שמו של תנא או אמורא.

ואפשר עוד, ששלמה המלך חיבר אותו ומסר אותו לישראל. ודייקא נמי לשון המשנה מסכת ידים (פ״ג מ״ה), אמר ר״ע, אין כל העולם כולו כדאי כיום ״שניתן בו שיר השירים לישראל״, שכל כתובים קודש, ושה״ש קודש קדשים. ע״כ. וזה היה בימי שלמה.

וכבר עמד בזה האלשיך (שה״ש פרק א), שהרי במדרש שם (לעיל פיסקא י) אמרו ששרתה רוה״ק על שלמה ואמר ג׳ ספרים, שיר השירים ומשלי וקהלת. ואין לומר שנשכח והחזירו ברוה״ק, שהרי כתיב ״אשר לשלמה״. וכמו שעתניאל בן קנז

כה. יש נוהגים לטבול בליל שבועות קודם עלות השחר, שיש בזה מעלה גדולה על פי הקבלה. [וראה בילקו״י בהלכות יום טוב בדין טבילה בחמין ביום טוב]. ויזהרו מסחיטת השיער או הבגד. ואם יודע שיכול להזיק לו הטבילה הן ברוחניות והן בגשמיות, עדיף שלא ילך למקוה, אלא יעשה טבילת ידים (או ארבעים נטילות). וכן אם השהייה ללכת למקוה ולחזור, תפריע לו בתפלה, שיצטרך להתפלל במרוצה כדי להתפלל שמונה עשרה עם הציבור, עדיף שיתפלל בנחת ולא בחפזון, ממה שיטבול במקוה. כה)

שהחזיר בפלפולו כמה הלכות שנשתכחו מישראל (תמורה טז.) לא נקראו על שמו. ותי׳ ג״כ כתירוץ השל״ה, שמלאכי עליון שוררו השיר הזה מאז, והיו אומרים שיר השירים ״אשר לשלמה״, כלומר שזה חלק נפשו, ומעותד ליאמר על פיו בהתחדש בעולם, ומעתה נאמר אשר הוא לו.

מעלת הטבילה במקוה, לקבל קדושה משער החמישים

כה) ראה בילקו״י שבת כרך א׳ חלק ראשון (סי׳ רס ס״ג) מה שהארכנו בענין טבילה במקוה בזמן הזה. וז״ל הזוה״ק (ח״ג דף צח.), תא חזי, חברייא מתקני בהאי ליליא תכשיטהא, ומאן מתקן ליה וכו׳, נהרא קדישא עמיקא דכל נהרין, אימא עילאה וכו׳. ולבתר דאתקינת וכו׳, אתיית לדכאה לה לכ״י ולאינון דמשתכחי גבה. משל למלך שהיה לו בן יחיד וכו׳, ויתדכון בההוא אתר דאתקינת בההוא בי טבילה. ע״ש. ועפ״ז מבואר בשעה״כ (חג השבועות דרוש א), שבהגיע אשמורת הבוקר, מעט קודם עמוד השחר, בעת שמשחירין פני הרקיע במזרח, שאז נק׳ איילת השחר, צריך שתטבול במקוה, ותכוין אל המקוה העליון שהוא כתר עליון דז״א הנמשך בלילה הזה, והוא נקרא שער החמשים, ועליו נאמר וזרקתי עליכם מים טהורים וכו׳, ועי״כ אנו מקבלים תוספת קדושה מבחי׳ הכתר הזה. ובטבילה זו יכוין להמשיך בחי׳ הכתר שבה וכו׳. ע״כ.

וכ״כ הרמ״ע מפאנו (מעין גנים ח״ג סדר ליל שבועות), וכמו רביע שעה קודם היום יתקן לה כתר בסוד הטבילה, שיכוין כי הוא שושבין ומולי׳ לבית הטבילה. גם בספר שבחי האר״י כתב על המנהג, שבאשמורת הבוקר הולכין לבית הטבילה לטבול. [וי״א שיש לטבול ד׳ טבילות בטבילה זו (עיין בכף החיים סק״ז)].

ובספר הנהגות צדיקים במנהגי מהר״א גאלאנטי (אות ח) כתב, שכל העם טובלים בבוקר קודם תפלת שחרית, כדאיתא בזוהר (פ׳ אמור) מלבד הטבילה שטובלין בערב שבועות. [ובלק״מ (תורה נו) כתב, שבחי׳ המקוה של שבועות הוא בחי׳ מקוה של שער החמישים, השער העליון מנ׳ שערי בינה, שהוא בחי׳ שכל ודעת עליון. ולכן המקוה מושיע בכל הצרות, כמו שכתוב (ירמיה יד) ״מקוה ישראל מושיעו בעת צרה״. כי הוא חסד עליון, שמושיע מכל הצרות. והמקוה מטהר מכל הטומאות, כמו שנאמר (יחזקאל לו) ״וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טמאותיכם ומכל גלוליכם״. כי אין יסורין בלא עוון (שבת נה.), והמקוה שמושיע מכל הצרות ומכל היסורים, הוא מטהר מכל הטומאות ומכל החטאים].

והגרח״פ (מועד לכל חי סי׳ ח אות כה) דן אם מותר ללכת באשמורת לים [מצד שהוא יום טוב]. וכתב, שהמהדרין מן המהדרין מלבד מה שטובלין בערב שבועות, עושין ג״כ טבילה בעמוד השחר אחר התיקון, וכמ״ש במחזיק ברכה (אות רכ״ה), וחמדת ימים (פרק ג), וקצור של״ה (דף צח.). וע״ש בענין כוונות הטבילה.

עוד כתב הגרח״פ שם: ואם ידע איניש בנפשיה שיזיק לו, **יותר טוב שלא ילך למקוה, אלא יעשה טבילת ידים**, ומה גם אם השהיה והאיחור עד דאזיל ואתי הא גרמא ליה לרוץ בתפילתו, כדי להשיג להתפלל עם הציבור, דאז מוטב לו שיאמר בנחת ולא בחפזון.

ולמעשה, פעמים שיותר טוב להמנע מטבילה אם יהיו כמה מכשולים. כמבואר בילקו״י ימים נוראים.

כו. העוסקים בתורה בליל שבועות, ומגישים להם מידי פעם בפעם במשך הלילה תה או קפה, אפילו שהו בינתים יותר משעה ומחצה, שיש בזה יותר מכדי שיעור עיכול המזון, אינם צריכים לחזור ולברך על כל כוס וכוס, אלא די בברכה אחת שבירכו בתחלת הלילה והיא פוטרת את כל מה שישתו במשך הלילה. ומכל מקום טוב שיכוונו בדעתם להדיא לפטור בברכה הראשונה כל מה שיביאו לפניהם לאחר מכן במשך כל הלילה. כו)

ומותר לטבול במים חמים שהוחמו בערב יו"ט, ורק בשבת יש לאסור טבילה ואפי' בפושרין. ראה מ"ש בילקו"י על הלכות יו"ט, ובשו"ת הראשון לציון ח"ב (סי' עד).

כיון שיודעים שמגישים להם מידי פעם שתיה, אין לברך אלא פעם אחת

כו) הנה כיון שבני החבורה יודעים שמגישים להם מפעם לפעם תה וקפה, לאמץ את כוחם לעסוק בתורה במשך הלילה, אין להם לברך אלא פעם אחת, ופוטרים בברכה אחת כל שאר שתייתם. ומה גם, שאפי' לגבי השמש שצריך לברך על כל כוס וכוס, דהוי נמלך, עם כ"ז כתב המג"א (סי' קסט סק"ז), שאם היה דעתו בשעת ברכה ראשונה על כל מה שיתנו לו אח"כ א"צ לברך יותר, וכדמוכח בש"ע (סי' קעט ס"ה), שפסק, שהקרואים בבית בעל הבית לאכול מיני פירות, ומביאים להם בזה אחר זה, אינם צריכים לברך אלא על הראשון. ע"כ. וכן מוכח בירושלמי (פ"ז דברכות ה"ג), ר' אבא בר זמינא הוה משמש קומי ר' זעירא, מזג ליה כסא וא"ל סב בריך, וא"ל יהב דעתך, דאת משתי חורנה, דתני השמש מברך על כל כוס וכוס. ע"ש. אלא שיש לדחות דשאני התם דמכוין להדיא לפטור, ואילו הכא הוי בסתם. ומ"מ כיון שיודעים הם שעתידים להביא להם תה וקפה מספר פעמים, מסתמא מכוונים לצאת י"ח בברכה ראשונה, וכד' המג"א.

וע"ש בב"י בדברי התוס' (ברכות מב.) שהשמש שמברך על כל כוס וכוס (חולין קז:), שאני שמש שאינו עשוי לאכול ולשתות בעודו עומד עליהם ומשמש, אבל אורח יודע הוא שיביאו לו כל צרכו ויתר ממאכלים ופירות מינים ממינים שונים, ולכך כשמברך דעתו על כל מה שיביאו לפניו. והביא מהכלבו בשם מהר"ם, שהאוכל שני מיני פירות או שלשה, ואין כולם לפניו בשעה אחת, מברך על כל או"א לבדו ברכה ראשונה, מפני היסח הדעת. והגיה רבינו פרץ, מיהו כשאדם אוכל בבית חבירו כגון בפורים או בברית מילה, די לו בברכה אחת על כולן, ואפי' כלה מין זה קודם שיביאו לו מין אחר, שכיון שהדבר תלוי בדעת בעל הבית אינו עושה היסח הדעת, כדאמרינן בברכות (מב.) אתכא דריש גלותא סמכינן. ע"כ. והטור (סי' רו) כתב שמי שבירך על פירות שלפניו והביאו לו יותר מאותו המין, א"צ לברך, אע"פ שלא היו לפניו כשבירך, ונראים דבריו. ואף שהט"ז שם האריך לחלוק על מרן, הא"ר (סק"ח) כתב שעיקר סמיכתו של מרן עמ"ש רבינו פרץ. ושכן עיקר. והמאמר מרדכי (סי' קעט סק"ו) כתב שזה דין גמור הוא, ולא משום סב"ל. וכן כתבו המטה יהודה והיד אהרן שם, ועוד אחרונים.

שיעור עיכול לא נחשב כהפסק לברכה ראשונה ודלא כהמגן אברהם

אכן יש לדון מצד שעובר שיעור עיכול, דהנה המג"א (סי' קפד סק"ט) כתב: שמי שנתכוון לפטור שתי אכילות או שתי שתיות בברכה אחת, ושהה בינתים כדי עיכול, צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה. וכן פסקו הגר"ז (ס"ס קפד), ובספר שבח פסח (דט"ו) ששיעור עיכול הוי הפסק לברכה ראשונה. ואף דקי"ל (ר"ס ריז) שהנכנס לחנותו של בשם, נכנס ויוצא נכנס ויוצא, מברך על כל פעם. ודוקא שלא היה דעתו לחזור, אבל היה דעתו לחזור לא יברך. וצריך לומר דשאני התם שחוזר ומריח באותם בשמים עצמם, שהרי בלא"ה במאכל, הרי שינוי מקום הוי הפסק. משא"כ

באכילה ושתיה שכבר נתעכל, ואוכל דבר חדש. וכן חילק המג״א (סי׳ ריז סק״ג), וראה בשו״ת חזו״ע (סי׳ יא).

אמנם האחרונים [שו״ת גנת ורדים (או״ח ח״ג סי׳ כ), אבן העוזר (סי׳ קפד), ערך השלחן (שם סק״ה), זכור ליצחק הררי (סי׳ נב), נוה שלום שולאל (סי׳ ח), מגן גבורים (סי׳ קפד סק״ז)], השיגו על דברי המג״א, מדברי הרמב״ם (ברכות ד, ז), שאם לא גמר בלבו אלא דעתו לחזור לאכול ולשתות אפי׳ פסק כל היום כולו א״צ לחזור ולברך. [וז״ל הרמב״ם שם: גמר בלבו שלא לאכול ולשתות עוד, ואחר כך נמלך לאכול או לשתות, אף על פי שלא שינה מקומו חוזר ומברך, ואם לא גמר בלבו אלא דעתו לחזור לאכול ולשתות, אפילו פסק כל היום כולו אין צריך לברך שנית].

ועוד הוכיחו כן [גנת ורדים, ונוה שלום, שו״ת קרית מלך רב (ח״א סי׳ ט), ומהר״ש חיים בספר שמן המשחה (סי׳ יג)], מליל פסח, ששוהה בין כוס ראשון לשני באמירת ההגדה ובסיפור יצי״מ וכל המרבה משובח, ואע״פ כן פסק מרן (סי׳ תעד) שאינו חוזר לברך על כוס שני בפה״ג. [ובזכור ליצחק שם (סי׳ עז) כתב דסדרא דפסחא שאני, שאף על פי ששוהים זמן רב, ואפשר שהוא גם יותר משיעור עיכול, מכל מקום כיון שעוסק בענין סעודת ליל פסח, ולא בענינים אחרים, הילכך לא חשיב הפסק וכו׳. ע״ש. אבל לענין דברי המגן אברהם ששיעור עיכול הוי הפסק לברכה ראשונה, לא יגהה מזור].

וכן פסקו בדרך החיים [להגאון מליסא], ובמגן גבורים, ובשו״ת ריב״ם שנייטוך (או״ח סי׳ יז), שאין שיעור עיכול נחשב כהפסק לגבי ברכה ראשונה. וכ״פ במשנ״ב (ס״ק יז). [וכן כתב הגנת ורדים שם, שלא אמרו שיעור עיכול רק לגבי ברכה אחרונה, אבל לענין ברכה ראשונה כל שדעתו לחזור לאכול או לשתות, אף ששהה הרבה יותר משיעור עיכול אין צריך לברך].

ואף שהראשל״צ מהרח״א גאגין בשו״ת חוקי חיים (או״ח סי׳ א), כתב לדחות הראיה מהרמב״ם, דמיירי במי שיושב בסעודת קבע, וכיון שעוסק באכילת פרפראות ובשתיה, אפי׳ שהה כל היום כולו הוי כלא נתעכל המזון, אבל מי שאינו עומד בסעודה ורוצה לפטור שתי אכילות או שתיות, צריך שלא ישהה שיעור עיכול בינתים. ומליל פסח אין ראיה, דאין הכי נמי אם עברו ע״ב דקות יצטרך לברך על כוס שני, דאם לא כן איך יצא ידי חובת קידוש לדעת מהריק״ש שאם עבר ע״ב דקות בין הקידוש לסעודה לא יצא י״ח. והיה נראה דשב ואל תעשה עדיף, אלא יש לצרף שיש היסח הדעת במה שעוסקים בינתיים במו״מ של הלכה. ועוד שעינינו הרואות שבכל פעם שרוצים לשתות מרתיחים הקפה מחדש ופנים חדשות באו לכאן, ודמי למ״ש המג״א (סי׳ ריז) דבנכנס ויוצא ומריח א״צ לברך, משום שאינו מחוסר מעשה והריח נכנס ממילא, משא״כ בשינוי מקום באכילה שמחוסר מעשה, ודון מינה לנ״ד דאיכא מעשה רב להרתיחו ולבשלו חדש, אפי׳ נתן דעתו מעיקרא לא מהני, וחיובא רמיא לברך על כל כוס וכוס. ובצירוף שהמנהג לברך על כל כוס, יש לסמוך ע״ד המג״א.

ובפני יצחק אבולעפייא (ח״א ברכות סי׳ רכ) כתב שכן עיקר למעשה, בפרט שכן נוהגים בליל חג השבועות וכו׳. אלא שטוב לכוין בשעת ברכתו שאינו רוצה לפטור שתיה אחרת בברכה זו. וכ״פ בשו״ת שער שלמה זוראפה (סי׳ צט).

אך הנה מהר״ש אלפנדארי (שו״ת הסבא קדישא ח״א סי׳ ו) כתב על זה, תמהתי מראות שאיך לא חשש מורנו הרב להרבות בברכות, ולא כן דרכם של הפוסקים ראשונים ואחרונים לגזור אומר לברך אם לא בראיה ברורה שאין בה מחלוקת, ואף הראשונים דס״ל דברכה שאינה צריכה מדרבנן אע״פ כן חששו לספק ברכות, ואף כשדעתם היתה נוטה לברך, לא סמכו על דעתם, וכתבו שכדי שלא להרבות בברכות יכוין דעתו לפטור הכל בברכה אחת דשב ואל תעשה עדיף, וכ״ש בנ״ד דלא נפיק מפלוגתא, וכ״ש לדברי האחרונים שהפריזו לומר שאפי׳ בכמה ספיקות אין לברך, וחששו בדין ברכה שאינה צריכה יותר מאיסורי כריתות, ולולא שנתפשט המנהג מזמן הראשונים לברך בכמה דברים, לא היה לנו לברך עליהם משום סב״ל, וא״כ איך החליט הרב להורות לברך בנ״ד על כל כוס מבלי ראיה

מספקת. ומלבד מה שמפורש בפו׳ שאין לברך, הנה גם מדברי הראשונים שהביא הרב חוקי חיים שם מתבאר כן להדיא. וכל מה שרצה לדחות חוזר ונראה שפיר שאין לברך. ולכן הנכון לכוין לפטור בברכתו הראשונה, כל מה שישתה אח״כ. עכ״ד. [וזה כמו שכתב בסמיכה לחיים (סי׳ ד) בשם החקרי לב, שאין מנהג מועיל להכריע במחלוקת פוסקים, אלא מנהג שידענו שנתפשט מזמן הרבנים הקדמונים שהיה לאל ידם כח להכריע במחלוקת הראשונים, מה שאין כן בדורותינו שנתמעטו הלבבות ואין בנו כח להכריע וכו׳. ע״כ. וגם כיום לא ראינו מנהג ברור לברך על כל כוס וכוס, בגלל מח׳ האחרונים בזה]. וכבר כתבנו שרבים מן האחרונים הסכימו בזה דלא כהמג״א, וכנ״ל.

ועיין בשו״ת מהרש״ם (ח״ו סי׳ מה), שהעלה לגבי חולה שיש בו סכנה האוכל פחות מכשיעור ביהכ״פ, שדי לו בברכה אחת בתחלת האכילה. וכ״כ בפסקי תשובה (סי׳ רעט), דכיון שאינו עושה מעשה לא הוי הפסק. ובפרט לדידן דתפלה לא הוי הפסק. וציין לשו״ת יוסיף דעת (סי׳ כג) שהשיב ע״ד מי ששותה מי מעיין לרפואה וצריך לשהות בהילוך בינתיים כחצי שעה בין כוס לכוס בפקודת הרופאים, ופסק שצריך לברך על כל כוס וכוס. וכתב על זה הרב המחבר, דהתם ההילוך מפסיק כיון דמים א״צ ברכה אחרונה במקומם, אבל בנ״ד שיושב במקומו, אלא שהאיסור גורם להפסיק בינתיים ואינו מסיח דעתו, אין צריכים לברך בכל פעם. ובשו״ת ריב״ם שנייטוך הנ״ל כתב, באחד שיושב ללמוד ורוצה לשתות כמה פעמים ממשקה המוצג אצלו, ושותה תמיד מעט פחות משיעור, כשאין הפסק ביניהם ממש כדי אכילת פרס, ובסוף השתיה שותה כשיעור לברך ברכה אחרונה, ודאי דמצטרפין כל השתיות וא״צ ברכה ראשונה על כל שתיה ושתיה, וליכא חששא כלל.

מה שעוסקים בינתיים בתורה בעומק העיון - אינו נחשב היסח הדעת

ומה שהעיר בחוקי חיים מצד הפסק, נראה, שאף שבין הכוסות מפסיקים בעסק התורה, אין זה נחשב להפסק, וכדין ההגדה וסיפור יצי״מ שבין כוס ראשון לשני בליל פסח. והרי המתפלל באמצע סעודתו לא חשיב היסח הדעת, וכמו שכתבו התוס׳ פסחים (קב.) והרא״ש (פ׳ ערבי פסחים סי׳ כד). וכן פסקו הטור וש״ע (סי׳ קעח ס״ו). ודלא כמ״ש המאירי פסחים קב. דתפלה חשיבא היסח הדעת. וכ״כ בספר גושפנקא דמלכא (ברכות פ״ד ה״ז) שלימוד התורה לא הוי הפסק, מאחר שרוב בנין ורוב מנין ס״ל כיו״ב שההגדה וההלל לא הוו הפסק.

ולכן יפה נהגו לברך פעם אחת על כוס הקפה הראשון, ואין מברכים על שאר כוסות הקפה האחרים, דמידע ידעי שעתידים להביא להם עוד אח״כ. ועוד שאין להרבות בברכות, דקי״ל סב״ל. וכן עיקר להלכה, שאין לברך אלא על כוס ראשון בלבד, ויכוין לפטור שאר כוסות אשר יגישו לפניו במשך הלילה. וכ״פ בשו״ת **מעט מים** (סי׳ לט), שלא יברך אלא על כוס הראשון. וכ״פ **בזכרונות אליהו** (עמ׳ ק) **מני**. וכ״פ בשו״ת **שמחת כהן** (או״ח סי׳ מח) שאין לברך רק על כוס הראשון בלבד, וכן משמע דעת הרב **גנת ורדים**, **אבן העוזר**, **חוקי חיים**, **ערך השלחן**, **זכור ליצחק הררי**, **נוה שלום**, **מגן גבורים**, **שו״ת קרית מלך רב**, מהר״ש חיים בספר שמן המשחה, **דרך החיים**, **שו״ת ריב״ם שנייטוך** (**או״ח סי׳ יז**), **מהר״ש אלפנדארי**, ועוד.

אלא שטוב לכוין בברכתו שברצונו לפטור כל מה שיביאו לו לאחר מכן. וכן העלה בשו״ת **יבי״א** (ח״ו או״ח סי׳ כז), **ובשו״ת יחו״ד** (ח״ו סי׳ יא). ומשם בארה.

[**וכן** כתב בחזו״ע ברכות (עמ׳ קעג). וסיים: ומ״ש בברכת ה׳ (ח״ג עמ׳ תכ), שיש לברך בכל פעם ופעם, הנה הא ודאי דלא צייתינן ליה, כי כלל גדול בידינו ״ספק ברכות להקל״. ומ״ש שם (עמ׳ תיט), שאין שום קושיא מדברי הרמב״ם על המגן אברהם וכו׳. דבריו מרפסן איגרי, ואין מהם נחת רוח כלל, כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים. וכל האחרונים השיגו ע״ד המגן אברהם מד׳ הרמב״ם, ולא כתבו לחלק בדבר כלל. ומכיון שהאחרונים חולקים בהלכה על המגן אברהם, בודאי שיש לחוש לדבריהם, דספק ברכות להקל].

כז. אם יצא מחוץ לפתח בית הכנסת או בית המדרש, אפילו הניח מקצת חברים, ואחר כך חזר, צריך לחזור ולברך, ששינוי מקום נחשב להיסח הדעת. כז)

וראה עוד בשלחן המערכת ח"א (עמ' תעו) שכתבנו לדחות מ"ש בספר הנ"ל, שאם עבר שיעור עיכול יברך על כל כוס וכוס, אולם זה אינו, דלא אמרו שיעור עיכול אלא גבי ברכה אחרונה, אבל לא לענין ברכה ראשונה, וכל שדעתו לשתות אח"כ עוד, אין לברך שוב ברכה ראשונה גם לאחר שיעור עיכול. ומצינו למעלה מעשרה מגדולי האחרונים שפסקו שלא לברך, ותמוה מהיכן שאב את הבטחון להורות לברך נגד גדולי האחרונים, ולא חשש לסב"ל.

ומ"ש בכה"ח (סי' קסט ס"ק יח. וסי' קפד ס"ק לב) שצריך לברך בכל פעם, כיון שצריך לבשל הקפה מחדש, ואף דקי"ל דאתכא דבעל הבית סמכינן, שאני הכא שאינה מזומנת אצל בעל הבית ומחוסרת בישול, ומ"ש הנוה שלום (סי' ח) דסגי ברכה אחת, יש לומר דמיירי בענין שמרתיחים הכל בבת אחת, ומשאירים הקפה אצל האש להגיש ממנו לת"ח. ע"כ. אינו מוכרח. ומעשים בכל יום שסומכים אתכא דבעל הבית ואין מברכים על הקפה שמגישים לפני האורחים, כשבירכו מתחלה שהכל, אף שהקפה נעשה לבסוף, ואפי' אם הבעל הבית עצמו נמלך להביא לפניהם דבר שלא חשב עליו כלל, אין האורחים חוזרים לברך עליו, מפני שדעתם על כל מה שיביא לפניהם. וכמ"ש במאמר מרדכי (סי' קעט סק"ו). ומה יתן ומה יוסיף בישול הקפה לקרותו מחוסר מעשה רב עד שיצטרך לחזור ולברך. ואף שהחוקי חיים הנ"ל כתב ג"כ סברא זו, אין דבריו מוכרחים כלל. וכן מבואר מד' מהר"ש אלפנדארי הנ"ל, שאפי' מרתיחין הקפה בכל פעם א"צ לחזור ולברך, וכן עיקר.

ועורכי הס' אול"צ (חלק ב עמ' קו) כתבו בשמו, שיש לחלק בין אם הוא מסופק אם ישתה עוד, שאז לכתחילה יכוין בשעת הברכה שלא לפטור בברכתו רק כוס זה בלבד, [ורק אם לא כיון כך, לא יחזור לברך]. לבין אם ודאי דעתו לשתות עוד, שברכה ראשונה פוטרת הכל אפי' לזמן מרובה. אך עיין ביבי"א (ח"ט סי' קח אות פו), דאע"פ שבשער שלמה זוראפה ובפני יצחק כתבו לברך על כל כוס וכוס, מ"מ נראה שאין לזוז בזה מדברי מהרש"א אלפנדארי הנ"ל, דשב ואל תעשה עדיף וסב"ל.

וכ"כ בספר קול מנחם אהל ברכה (שלחן ערוך או"ח ח"א עמ' רכט, להאדמו"ר מקאליב), שא"צ לברך על מה שאוכל ושותה בליל שבועות אלא פעם אחת, ואפי' עבר כמה שעות מאז ששתה את התה או הקפה. והביא משו"ת יבי"א (ח"ו סי' כז, ח"ח סי' כב, ח"ט סי' קח אות ב), ושו"ת יחו"ד (ח"ו סי' יא). והוסיף שבספר מעשה איש (ח"ג עמ' קכ) הביא שהגאון החזו"א נשאל מהג"ר יוסף רוזובסקי במגיד שיעור ששותה מים כמה פעמים באמצע השיעור, והורה לו שמברך פעם אחת אם היה דעתו לשתות כל הזמן.

אם בין כוס לכוס יצא לחוץ מפתח ביהמ"ד, יחזור ויברך על הכוס האחר

כז) הנה מי ששתה תה, ויצא לחוץ מפתח ביהכ"נ או ביהמ"ד, וחזר לאחר מכן, צריך לחזור ולברך על הכוס האחר, ששינוי מקום נחשב להיסח הדעת, וכמבואר בטור וש"ע (סי' קעח). וכ"כ בפשיטות בשו"ת מעט מים (סי' לט). ולדעת מרן הש"ע, אף יציאה מחדר לחדר, ואף יציאה באמצע הסעודה, שינוי מקום הוי שינוי, וכשהוא חוזר צריך לברך שנית. ואמנם לגבי יציאה מחדר לחדר, וכן לגבי יציאה באמצע הסעודה לא קי"ל כמרן, משום סב"ל, והוא מחומר איסור ברכה לבטלה שנזדעזע העולם כולו ת"ק פרסה על ת"ק פרסה, מה שלא נאמר בשאר האיסורים. [ובפרט בזמן הזה שרגילות לצאת מחדר לחדר באמצע אכילתו], אך לגבי שתייה או אכילת פירות שאין בזה קביעות, בזה נקטינן לדינא דאם יצא חוץ לבית, כשהוא חוזר צריך לברך שוב על השתיה או על הפירות. [**ובענין** יציאה לחצר בית הכנסת, או לחדר המדרגות שבבנין משותף, הנה מכיון

שנחלקו האחרונים בגדר החילוק בין מחדר לחדר למבית לבית, די״א שהחילוק הוא מצד ״המבנה״, וי״א שהוא מצד ״הרשות והבעלות״, לכאורה לדידן בני עדות המזרח יש לחזור ולברך בשניהם, לפי שיש בזה ספק ספיקא בצירוף דעת מרן הש״ע לברך. שהרי בכל אחד מהמקרים הללו אני אומר, שמא כדעת מרן הש״ע שאפי׳ מחדר לחדר צריך לברך, ואת״ל שדוקא מבית לבית, שמא יציאה לחצר הוי מבית לבית שהוא חוץ למבנה, וכן שמא יציאה לחדר מדרגות הוי מבית לבית שהוא יציאה לרשות אחרת. (ואפשר שבזה יש ליישב מה שסתם בזה ביחו״ד ח״ו סי׳ יא, ובחזו״ע ברכות עמ׳ קעג, שאם יצא מפתח בית הכנסת או ביהמ״ד חוזר לברך, ולא פירש להיכן יצא)].

והן אמת שיש להעיר על זה ממה שפסק הרמ״א בהגה (סי׳ קעח ס״ב), שאם הניח מקצת חברים, אפי׳ בדברים שאינם צריכים ברכה אחרונה במקומם, אין שינוי מקום נחשב להפסק והיסח הדעת, וא״צ לחזור ולברך. אולם דעת מרן הב״י שם שבדברים שאינם צריכים ברכה במקומם אפי׳ אם הניח מקצת חברים לא מהני, וכששינה מקומו צריך לחזור ולברך וכ״ד הב״ח והט״ז שם. ואע״פ שהא״ר כתב לחזק דברי הרמ״א. וע״ע בש״ע הגר״ז, ובמשנ״ב, ובכה״ח (ס״ק טז), מ״מ בנ״ד הוי ס״ס לברך, ומה גם שקבלנו הוראות מרן, ובהצטרף מ״ש החוקי חיים והפני יצחק שקיים מנהג לברך על כל כוס וכוס, יש לסמוך על זה לחזור ולברך כל שיצא לחוץ וחזר, כיון שאין כאן קביעות לשתיה, אלא דרך עראי שיוכל להמשיך בלימודו, וכמ״ש בשו״ת מעט מים הנ״ל. וכמבואר דין זה בחזו״ע ברכות (עמ׳ קעז).

והיינו שמטעם זה אין לומר כאן סב״ל נגד מרן. ובאול״צ שם כתב טעם אחר. ע״ש. וממה שהוצרך לצרף דברי הרב חוקי חיים, יתכן דלאו בכל דוכתא מהני ס״ס בברכות כשדעת מרן לברך, אלא דוקא באופן שיש צירוף נוסף, או שכן דעת רוה״פ, או שיש שהעידו שכן המנהג, וגם הדבר מוכרע כן מסברא, וכל כיו״ב.

וע׳ בחוקי חיים ובפני יצחק הנז׳ שלא הזכירו מנהג בזה בהניח שם מקצת חברים, אלא כתבו שהמנהג לברך על כל כוס וכוס גם כשלא יצא לבחוץ, אלא שיש חולקים וטוענים שאין מנהג בזה, ובזה יש לצרף את דעתם שכן המנהג כשיצא לחוץ, והוה ליה ס״ס, ואין לחוש לסב״ל מג׳ טעמים: מכיון שקבלנו הוראות מרן, ועוד שיש ס״ס, ועוד שיש אומרים שכן המנהג, ובכל טעם לבדו לא סגי, אלא בהצטרף כולהו. ונפ״מ אם יצא לחוץ באמצע הכוס וחזר, דנראה שלא יברך על מה שממשיך ושותה את אותו הכוס, כי לדעת הרמ״א מהני חברים בכהאי גוונא, וסב״ל נגד מרן, ולא שייך כאן הס״ס והמנהג, כי זה מדובר דוקא לענין ששותה כוס חדשה לאחר שיעור עיכול, שבזה דעת המג״א שצריך לברך ולפי החוקי חיים והפני יצחק כן המנהג. ודו״ק.

וכל זה לגבי תה וקפה, ששותים מהם קימעה קימעה ואין להם ברכה אחרונה, אך יש להסתפק אם מביאים לפניהם מידי פעם בפעם פירות ומגדנות, ואוכלים כשיעור ברכה אחרונה, אם עדיף לברך בכל פעם ברכה אחרונה, ושוב יברכו ברכה ראשונה על פירות ומגדנות שיוגשו לאחר מכן, שבביאה״ל (סי׳ קצ ס״ב) כתב, שהגם שהרבה אחרונים חולקים על המג״א והסכימו לדברי האבן העוזר, שכל שדעתו לחזור לאכול ולשתות אפי׳ שהה בינתים שיעור עיכול א״צ לחזור ולברך, מ״מ לבי מגמגם בזה, שמ״מ מי יאמר שרשאי לעשות כן לכתחלה, שהרי עכ״פ מפסיד ברכה אחרונה של אכילה ושתיה זו, כיון ששהה לאחריה שיעור עיכול, ומה שיברך ברכה אחרונה לבסוף לא יועיל כלל לגבי אכילה ושתיה זו כיון שכבר נתעכל המזון, והוא כמי שאינו. וסמך על זה בשו״ת מנחת יצחק (ח״ה סי׳ קב) שאף שבנוגע לברכה ראשונה, כל שהיה דעתו על כך, א״צ לחזור ולברך ברכה ראשונה, כיון שלא היה שינוי מקום, ואפי׳ אם היה שיעור עיכול בינתים, אבל יש לדון שלא לנהוג כן לכתחלה בשביל שלא להפסיד ברכה אחרונה. ע״כ. ולמנהגינו שאין מברכים כלל ברכה אחרונה על הקפה, אין שום בעיה בהלכה, אלא בפירות ומגדנות וכנ״ל. ועי׳ להלן בדין זה. וע״ע בשו״ת לבושי מרדכי (קמא או״ח סי׳ סז). ובמשנה ברורה (סי׳ קפד ס״ק יז).

ולכן העיקר לדינא שאין לברך ברכה ראשונה אלא על כוס ראשון. וכ״פ בשו״ת מעט מים (סי׳ לט), ושכ״פ בזכור לאברהם (ח״ג). והרב

כח. אם בירך "על המחיה" על העוגה או "נפשות" על פרי, רק מפני שחושש שיעבור זמן העיכול, אך היה בדעתו בסתמא לאכול עוד אם יביאו לפניו שוב מהעוגות או מהפירות, אינו חוזר לברך עליהם ברכה ראשונה. שכל מה שבירך נפשות הוא מחשש שיעבור זמן עיכול. ואין זה היסח דעת. והוא הדין אם שתה את כוס התה כשהוא צונן, ובירך ברכת בורא נפשות רבות. אולם השותה מים או שאר משקאות קלים, ובדעתו היה לשתות קפה, ושכח ובירך נפשות אחר המים קודם ששתה הקפה, צריך לחזור ולברך על הקפה, הואיל ובירך בורא נפשות על המים בכוונה תחלה ושכח מהקפה שלפניו, וחשיב סילוק והיסח הדעת. כח)

המגיה הוסיף שאף שהרב חוקי חיים פסק לברך על כל כוס וכוס, סברא זו נדחה קראו לה עפ"ד האחד שהובאו שם. כנ"ל. ע"ש. וטוב שיכוין דעתו לפטור בברכתו הראשונה כל מה שיביאו לפניו לאחר מכן. וכמבואר כ"ז בשו"ת יבי"א (ח"ו או"ח סי' כז. ובח"ט או"ח סי' קח אות פו). **ובשו"ת** יחו"ד (ח"ו סי' יא). **ובחזו"ע** (ברכות עמ' קעג והלאה). **ובילקו"י** (ברכות סי' קעח סעי' יא וסעי' יג, ובמילואים עמ' תשיד שנת תשנ"א עם תוספת נופך שנת תשס"ד) **ובילקו"י** שבת (כרך א ח"ד עמ' תקצ) **ובספר** שלחן המערכת ח"א (עמ' תעו), **ובהסכמת** מרן אאמו"ר לספר ברית כהונה (ח"ג).

כששוהה יותר מכדי שיעור עיכול, אם נתבטלה ברכה אחרונה על מה שאכל

כח) **הנה** ביבי"א הנ"ל הרגיש בסברת הביאה"ל (ר"ס קצ), שאם עבר שיעור עיכול הפסיד ברכה אחרונה [ונהי דאם שהה הרבה לא נתבטלה ברכה הראשונה כיון שלא הסיח דעתו, מכל מקום מי יאמר שרשאי לעשות כן לכתחלה, והרי על כל פנים מפסיד ברכה אחרונה של אכילה ושתיה זו, ומה שיברך לבסוף לאחר אכילה ושתיה שניה לא מהני כלל לזה כיון שכבר נתעכל. ע"ש]. ולא כתב יישוב לזה, רק כתב שבכוס קפה לדידן אין חשש מצד ברכה אחרונה. ויש לדון בזה איך הדין לגבי שתיה שיש עליה ברכת נפשות, וכן לגבי אכילת פירות, וכ"ש שבעת המינים שיש אומרים שברכה אחרונה שלהם היא מדאורייתא.

ובשו"ת יחו"ד החדש ח"ז (סי' קסח), הביא מס' זכור ליצחק הררי, שחילק בין אם זכר את הקפה בשעה שבירך בטעות, דלא הוי סילוק ולא יברך שהכל, לבין שכח מן הקפה לגמרי, דהוי סילוק וחוזר ומברך.

והביא שם משו"ת שדה הארץ (ח"ג או"ח סי' יד) שהשותה מים ונתכוין לפטור את הקפה מברכת שהכל, ושכח ובירך בורא נפשות רבות אחר המים קודם שישתה הקפה, פשוט שיחזור לברך שהכל על הקפה, דאף שנתכוין בפירוש בברכת שהכל לפטור את הקפה, מ"מ המעשה שעשה בפועל בברכתו בורא נפשות רבות על המים, מוציאה מידי מחשבתו הראשונה.

וכ"פ בשו"ת קרית מלך רב (ח"א סי' ט), שהדבר ברור בכיו"ב שברכת נפשות הוי סילוק והיסח הדעת, וצריך לחזור ולברך שהכל על הקפה. [וה"ד בהגהות רבי עקיבא איגר סימן קצ]. וכ"פ בשו"ת שער שלמה (זוראפה סי' קנה).

ואפשר שאם יודע בבירור שישתה עוד כפי הרגלו, וכל מה שבירך נפשות הוא רק כדי שלא יעבור שיעור עיכול, אין ברכת נפשות נחשבת כהיסח דעת לגבי שתיית הקפה. וע' במג"א (סי' קצ סק"ג) שכתב בשם הטור, שהשותה כוס של ברהמ"ז ודעתו לשתות עוד, לא יברך ברכה מעין שלש אלא לבסוף, וסיים, שאם טעה ובירך אחריו מיד, א"צ לברך בתחלה כיון שהיה בדעתו לשתות עוד. ע"כ. והא"ר מצדד בזה אם לחזור ולברך ע"מ שישתה אח"כ.

ואף שהמאמר מרדכי (שם סק"ה) חולק על המג"א, והוכיח היפך דבריו, שצריך לחזור ולברך ע"מ שישתה לאחר מכן, שכיון שבירך ברכה אחרונה הוה ליה סילוק והיסח הדעת. וכ"כ בבגדי ישע שם.

גם בנהר שלום שם (סק"א) תמה על המג"א ממ"ש הרשב"א שאם בירך בורא נפשות רבות אחר טיבול ראשון, צריך לחזור ולברך בורא פרי האדמה על המרור.

אולם בשו"ת זכור ליצחק הררי הנ"ל (סי' נב) העיר על השדה הארץ הנ"ל מדברי המג"א והא"ר, דלאו מילתא פסיקתא היא.

וכן העלה הרב קרית מלך רב גופיה שם (בח"א סי' ט), שאם טעה ובירך ברכה אחרונה על פירות שאכל אבל דעתו היתה לאכול עוד אח"כ, כמו שהיתה דעתו בשעת ברכה ראשונה, אז א"צ לחזור ולברך ברכה ראשונה על הפירות, כיון שלא הסיח דעתו כלל ממה שחשב בתחלה.

וכ"כ בעיקרי הד"ט (או"ח סי' י אות כז), שאין לחזור ולברך. ובבית מנוחה (דף קו.) הביא להלכה דברי המג"א הנ"ל, וכן פסקו הגר"ז (שם ס"ז), ובח"א (כלל לא סי' כז). וסב"ל. [ילקו"י בשם מרן אאמו"ר].

גם בספר מאורי אור (חלק בן נון דף קמח:) כתב, שהאוכל פירות כשיעור, ואינו רוצה לאכול כל הפירות שלפניו בפעם אחת, ודעתו שבעוד חצי שעה יחזור לאכול מהם, אלא שירא פן ישכח מלאכול עוד וישכח ג"כ לברך ברכה אחרונה, נראה שיברך ברכה אחרונה על אכילתו עתה, ואח"כ א"צ לברך לפניו על הפירות שיאכל, כיון שהיה דעתו לאכול עוד מהם, ורק אם יאכל עוד כשיעור, יברך ברכה אחרונה. ע"כ.

וכן לגבי פירות, אפי' יברך ברכה אחרונה על מה שהובא בתחלה מחשש פן ישהה שיעור עיכול בינתים, כשיביאו עוד לפניו פירות אח"כ לא יחזור לברך ברכה ראשונה. וכן אם שתה שתיה קלה שיעור רביעית, וחושש שמא עד שיחזור וישתה ישהה זמן עיכול ואז יפסיד ברכה אחרונה, ולכן מברך ברכה אחרונה, כשירצה לשתות אח"כ א"צ לחזור ולברך, וכ"פ מרן אאמו"ר בשו"ת יחו"ד (ח"ו סי' יא).

ואף שלכאורה נראה שלדעת הרא"ש (ברכות פ"ו סי' כו, הובא בבית יוסף סי' קעד סעי' ה) וכן להרשב"א בתשו' (ח"א סי' רמא, הובאה בבית יוסף חלק או"ח סי' תעג סעי' ו), ברכה אחרונה הוי סילוק גמור ואע"פ שדעתו לחזור ולשתות צריך לחזור ולברך. **וכמה** מאחרונים זמנינו ציינו לדבריהם, והוכיחו שבכל אופן כשבירך ברכה אחרונה (בורא נפשות רבות או מעין שלוש) צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה, אף שהיה בדעתו להמשיך לאכול. (ורק אם טעה ובירך ללא כוונה ברכה אחרונה אין צריך לחזור).

אכן נראה שיש חילוק אם מברך ברכה אחרונה בכוונת מכוין לסיים את אכילתו כעת, אע"פ שדעתו לאכול אחר זמן מאותו המין, שאז צריך לחזור ולברך, לבין היכא שמברך רק כדי שלא יעבור שיעור עיכול.

וכן מוכח מדברי מרן אאמו"ר דאע"פ שפסק ביחו"ד שאם בירך ברכה אחרונה כדי שלא יעבור זמן עיכול, כשחוזר לאכול או לשתות לא יחזור ויברך ברכה ראשונה. מ"מ הנה במפתחות של שו"ת יבי"א תוכן העניינים ח"ו (או"ח סי' כז) כתב בזה"ל: תלמידי חכמים העומדים בבית ה' בלילות ועוסקים בתורה, והשמש מגיש להם תה או קפה כמה פעמים, העלה שאינם צריכים לברך שהנ"ב אלא על כוס הראשון בלבד, אף ששוהים שעה או שעתיים בין כוס אחד לשני, ואפי' התה או הקפה לא היו מוכנים כלל בשעה שבירך על הכוס הראשון. ואין להשגיח במי שכתב שיש מנהג לברך על כל כוס וכוס. שאין זה נכון להלכה. ובפרט שכלל גדול בידינו סב"ל. ורק אם הוצרך לצאת מחוץ לביהכ"נ לשעה קלה, וחזר, צריך לחזור ולברך על הכוס שיביאו לפניו. וכן אם שתה כוס התה כשהוא צונן, ובירך בורא נפשות רבות, צריך לברך על הכוס האחר. ע"כ.

אלא דכאן סתם ולא פירש אם ברכת נפשות שבירך היתה בכוונה רק כדי שלא יעבור שיעור עיכול, או כל שבירך בסתם נפשות, הוי היסח הדעת וצריך לברך אחר כך שוב על השתיה.

וצריך לומר דביביע אומר מיירי שבירך ברכה אחרונה בכוונת מכוון על דעת לסיים שתייתו כעת, [ואע"פ שדעתו שייתכן שבהמשך הלילה ישתה עוד], משא"כ כשמברך רק כדי שלא יעבור שיעור עיכול, ויודע שישתה עוד, אז אין צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה כשחוזר לשתות.

אלא שיש לעיין, שהרי לשון השאלה על כל פרטיה ביבי"א ובמפתחות, לכאורה ממש כלשון השאלה והמסקנה ביחו"ד ח"ו סי' יא,

וכלשון ההלכה בחזו״ע ברכות עמ׳ קעג, על כל פרטיהן, ואעפ״כ במפתחות כאן כתב שאם בירך נפשות על התה יחזור לברך שהכל, ואילו ביחו״ד וחזו״ע כתב להדיא על אותו מקרה בדיוק שיברכו ברכה אחרונה ואח״כ לא יברכו ברכה ראשונה.

וכנראה שבמפתחות הוי משנה ראשונה, ושם העלה כמשמעות הביאור הלכה. אבל אח״כ ראה בספר מאורי אור שדיבר להדיא בנידון החשש של הביאור הלכה, וכתב בפשיטות שיברך ברכה אחרונה ולא יברך שוב בראשונה, ולכן העלה כדבריו אח״כ ביחו״ד ובחזו״ע ברכות, שאחר שבירך נפשות כדי שלא יעבור זמן עיכול, לא יברך מחדש, שסב״ל.

ובשו״ת חזו״ע (סי׳ יח) כתב בדין שכח ובירך נפשות על המים שלא יחזור לברך על הקפה, והעלה דסב״ל.

וכ״ז כשבירך נפשות כדי שלא יעבור זמן עיכול, אבל בדעתו היה בפירוש לשתות עוד, אבל השותה מים או שאר משקאות קלים, ובדעתו היה לשתות קפה, אך שכח ובירך נפשות אחר המים, ולא חשב שמברך נפשות רק כדי שלא יעבור זמן עיכול, אלא בירך נפשות בסתם, הוי היסח הדעת, וצריך לחזור ולברך על הקפה. דהואיל ובירך בורא נפשות רבות על המים בכוונה תחלה, חשיב סילוק והיסח הדעת. ואינו דומה למי שבירך ברכה אחרונה מחשש שיעבור זמן עיכול.

ואמנם פועלים העובדים בחוץ, וצריכים לשתות מידי פעם מים וכדו׳, מאחר ואינם נמצאים כל הזמן במקום אחד, נכון שיברכו ברכת נפשות אחר שתיית המים, ויסיחו דעתם בכוונה משתיה נוספת, וכששותים לאחר מכן, יברכו שהכל על כל שתיה ושתיה. אם לא ששותים כמה כוסות בזה אחר זה. והובא בילקו״י (סי׳ קעח, סעיפים יא, יב, יג).

וה״ה במי שבירך ״על המחיה״ על העוגה, מפני שחשש שיעבור זמן העיכול, או אם אכל פירות כשיעור ובירך בורא נפשות מהחשש שיעבור זמן עיכול, אבל היה בדעתו בפירוש לאכול עוד אם יביאו לפניו שוב מהעוגות או מהפירות, אינו חוזר לברך עליהם ברכה ראשונה, וכמ״ש המג״א. מאחר וכל כוונת ברכתו האחרונה היא רק כדי שלא יעבור זמן עיכול, ואין כאן היסח דעת לגמרי מאכילת הפירות והמגדנות. וראה מ״ש בזה מרן אאמו״ר בהסכמתו לס׳ ברית כהונה למוהרמ״ך (ח״ג, והערות אלו הודפסו בברית כהונה ח״ג בהוצאה ישנה, ובמהדורה חדשה הושמט, ולכן בשו״ת יבי״א ח״ט (או״ח סי׳ צב) בהערות על ספר ״ברית כהונה״ להגאון רבי כלפון משה הכהן זצ״ל הושמטו הערות אלו, ובע״ה יודפס בשו״ת יחו״ד החדש ח״ז סי׳ קסח), **ובשו״ת חזו״ע** (ח״א מהדו״ב סי׳ יח).

ויש שהביאו שמנהגו של מרן אאמו״ר זיע״א כשהיה לומד בביתו במשך כמה שעות, והיו מגישים בפניו כוס תה חם, וכמובן לא בירך נפשות, ואחר איזה שעות שלא קם מכסאו, הביאו לו שוב כוס תה, ובירך מחדש שהכל. וכנראה בשעה שסיים לשתות לא חשב בדעתו שישתה עוד, ונחשב כמי שנתייאש מלשתות עוד, והוי סילוק גמור והיסח הדעת ״באמת״ מן השתיה, והוא יותר משינוי מקום שאינו אלא ״נידון כמו״ היסח הדעת. ולכן כשמרגיש שוב צורך לשתות לאחר כמה שעות, הוי צורך חדש וצריך ברכה חדשה, אחר שגמר בלבו מלשתות עוד, ועדיף מברכת נפשות. ולשון הרמב״ם (פ״ד מהל׳ ברכות ה״ז), ״גמר בלבו שלא לאכול ולשתות עוד, ואחר כך נמלך לאכול או לשתות, ״אף על פי שלא שינה מקומו״ חוזר ומברך. ואם לא גמר בלבו אלא דעתו לחזור לאכול ולשתות, אפי׳ פסק כל היום כולו אינו צריך לברך שנית. ע״כ.

אולם השותה מים או שאר משקאות קלים, ובדעתו היה לשתות קפה, ושכח מהקפה ובירך נפשות אחר המים, צריך לחזור ולברך על הקפה, הואיל ובירך בורא נפשות על המים בכוונה תחלה, וחשיב סילוק והיסח הדעת. [ול״ד למי שבירך ברכה אחרונה מחשש שיעבור זמן עיכול, דהכא שאני שבירך בכוונה תחלה וסילק דעתו]. וראה עוד בכ״ז בשו״ת בארו של אברהם (ח״א חלק או״ח סי׳ ה) שהאריך בזה והעלה כמ״ש, וכתב ליישב כדברינו את דברי הרשב״א הנ״ל.

כט. מי שגמר בדעתו בדעה גמורה שלא לאכול או לשתות יותר, ויודע שבדרך כלל אינו נמשך לאכול עוד, וקרה שרצונו לחזור ולאכול, צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה. אבל אם אין גמירות דעת גמורה, שלפעמים חושב לסיים באכילה זו ואחר כך חוזר בו מדעתו, אינו צריך לחזור ולברך בשנית. כט)

ל. אם אכל ושתה בסעודה, ובירך ברכת המזון, נחשב כסילוק גמור, וצריך לחזור ולברך ברכה ראשונה, על השתיה ששותה אחר הסעודה, ואפילו אם התחיל לשתות מהתה או הקפה בסעודה, ובירך ברכת המזון, וממשיך בשתייתו, צריך לברת ברכה ראשונה. ל)

לא. מי שלומד בישיבה או בכולל או יושב במשרדו וכל כיוצא בזה, והרגילות שלו היא לשתות תה או קפה מידי פעם, (אף על פי שלא כיון להדיא לפטור) מברך רק פעם אחת ברכה ראשונה, ואין צריך לברך עוד, ולא יעשה תנאי בברכתו הראשונה שמכוין לפטור רק אותו כוס ששותה כעת, כיון דדבר זה לא נפיק מדי פלוגתא. ורק אם יצא לחוץ יחזור ויברך. לא)

גמר בלבו שלא לאכול עוד ונמלך, האם בזמנינו אינו נחשב היסח הדעת

כט) **על** פי המבואר בהערה הנ"ל. והנה אם גמר בלבו להדיא שלא לאכול עוד, הנה פשוט שצריך לחזור ולברך, כמ"ש הרמב"ם (ברכות ד, ז), וע"ע בש"ע (סי' קעט סע"א), ובמשנ"ב (סי' רו סק"כ). ולכן אם בתחילת אכילתו החליט בדעתו שאינו רוצה לאכול או לשתות אלא מה שבידו, ואחר גמר אכילתו שינה דעתו ורוצה לאכול מעבר למה שהחליט בתחילת אכילתו, חייב לברך על אכילתו עוד. אמנם בספר וזאת הברכה (פ"כ אות ו) כתב בשם הגרי"ש אלישיב שבימינו שנחלש צלילות הדעת מחמת טרדות הגוף והנפש וכדו', ודרך בנ"א שמחליטים ונמלכים ומשנים הדעת תדיר, לכן אין לנו גמירות דעת מוחלטת שיחשב להיסח הדעת, ואף אם החליט לא לאכול אלא כמות מסויימת, או נראה לו שגמר אכילתו או שתייתו והסיח דעת מלאכול ולשתות עוד, מ"מ כל שלא אמר 'בואו ונברך' או לא עשה מעשה המוכיח שהחלטתו ברורה ומוחלטת, לא יברך שוב כשמשנה דעתו ומחליט להמשיך סעודתו. וע"ע בפסקי תשובות (סי' קעט אות ז). ולפ"ז הכל תלוי בגמירות דעת והרגלו באכילתו, שאם יודע שגמירות דעתו היא גמורה, ובדרך כלל אינו נמשך לאכול עוד, וקרה שרצונו לחזור ולאכול, צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה, אבל אם אין גמירות דעתו גמורה, שלפעמים חושב לסיים באכילה זו, ואח"כ חוזר בו מדעתו, א"צ לחזור ולברך, (על כל פנים כשלא בירך ברכה אחרונה).

ל) **על** פי המבואר בהערות הנ"ל.

אם אפשר לעשות "תנאי" שהברכה הראשונה תחול רק על כוס זה

לא) **הנה** יש שכתבו עצה, שיעשה "תנאי" שהברכה הראשונה תחול רק על כוס זה, בכדי להסתלק מן הספק, ואז יברך על כל כוס וכוס ברכה ראשונה. וכ"כ באול"צ (חלק ב פי"ב שאלה יז), שבמקום שאחרים מגישים לו, או שהוא מגיש לעצמו אלא שאינו יודע אם ירצה לשתות עוד, לכתחילה יכוין בשעת הברכה שאין בדעתו לפטור בברכה זו אלא כוס זה בלבד, או אם שתה כשיעור ברכה אחרונה יברך ברכה אחרונה לאחר ששתה, ואז יברך על כל כוס וכוס, ויצא מידי כל ספק. ובמקום שודאי דעתו לשתות מה שיביאו לו, יכוין בתחילה על כל מה שיביאו לו, וכן אם הוא מגיש לעצמו ובדעתו לשתות עוד, מברך לכתחילה רק על כוס ראשון, ופוטר בזה כל מה שישתה אח"כ, ואפי' לזמן מרובה, ובלבד שלא שינה מקומו. וביאר בהערה, שאין

לחוש כשמכוין לפטור בהדיא רק כוס ראשון משום גורם ברכה שאינה צריכה, שכל שעושה כן לצאת מידי ספק אין בזה משום גורם ברכה שאינה צריכה. וכמו שמוכח מדברי הש"ע (בסי' קעד ס"ד), שכתב בסתם שהמבדיל על השולחן פוטר היין שבתוך המזון, והוסיף שיש אומרים שאין ברכת יין הבדלה פוטרת אא"כ נטל ידיו קודם הבדלה, וכתב שם מרן, הלכך המבדיל קודם נטילה, יכוין שלא להוציא יין שבתוך הסעודה, ובדיעבד שלא כיון כך, פוטר יין שבתוך הסעודה, דספק ברכות דרבנן להקל. הרי שאע"פ שפסק מרן בסתם שפוטר, מ"מ כתב לכוין בהדיא שלא לפטור, ואז יוכל לברך על היין שבתוך המזון, אע"פ שזה ספק גורם ברכה שאינה צריכה, ובע"כ שכל שעושה כן כדי לצאת מידי ספק, אין בזה משום גורם ברכה שאינה צריכה, שהרי צריכה היא כדי לצאת מידי ספק. וה"ה בנ"ד. עכת"ד. [וכן כתב בספר הליכות מועד (עמ' תנה והלאה) שלכתחלה צריך לעשות תנאי שברכה ראשונה שלו תהיה רק עד שיברך ברכה אחרונה. ואז שוב יברך ברכה ראשונה. ואין בזה משום ברכה שאינה צריכה כיון שעושה כן משום ספק].

אך בשו"ת יבי"א ח"ט (או"ח סי' קח אות פו) בהשגתו ע"ד האול"צ שם, הזכיר בתו"ד מ"ש מהרש"א אלפנדארי, שאין להרבות בברכות וכו', ושעל פי זה העלה ביבי"א (ח"ו או"ח סי' כז) שאין לברך אלא על כוס ראשון, ושיש לכוין שהוא פוטר בברכתו כל מה שישתה אח"כ. ואף שיש חולקים, שב ואל תעשה עדיף. ע"ש. אך לא פירש דבריו כל כך. **והן** אמת שכן דעת מרן באמו"ר סמך על סברא זו, שבמקום מח' הפוסקים יכול לעשות תנאי שלא לפטור רק חלק מסויים, בכדי שיוכל לברך שוב.

א. ראה בשו"ת יבי"א ח"ג (או"ח סי' כז אות י) לגבי ברכות התורה לקטן בלילה שנכנס לגיל מצוות, שלכאורה יש עצה שביום הקודם יכוין בעת ברכת התורה שאינו רוצה לפטור רק מה שילמוד עד הערב.

ב. וכן שם בח"ד (או"ח סי' יט אות ה) לגבי שהחיינו לפטור ב' מיני פרי חדש, שעל צד היותר טוב יכוין להדיא שלא לפטור הפרי השני בברכת שהחיינו שעל הראשון. וכמ"ש כיו"ב הדבר שמואל (ס"ס רסד).

ג. ושם בח"ה (או"ח סי' ו אות י) אודות ברכת התורה לניעור כל הלילה, דלפי מנהג בני אשכנז, טוב שיכוונו בברכת התורה של היום הקודם שאינם פוטרים עצמם אלא עד למחר עם עמוד השחר.

ד. ושם (או"ח סי' יז אות ד) לגבי ברכה ראשונה באוכל תאנים ענבים אבטיחים וקשואין אחר הגבינה באמצע הסעודה, למתק הפה מן הגבינה, שנח' בזה האחרונים, וכתב, ונ"ל שהעיקר שאפשר לכוין בברכת המוציא שלא לפטור הפירות הללו, ויאכלם תחלה בלא פת בברכה.

ה. ושם בח"ח (סי' כו אות ד) לגבי האוכל בננה ותפוח, שיש ספק בברכת הבננה, שיכוין בפירוש בברכתו הראשונה שלא לפטור הפרי המסופק, שכל שנתכוון בפירוש שלא לצאת בברכתו על דבר שיש בו ספק ופלוגתא דרבוותא, שפיר דמי, ולא חשיב כגורם ברכה שאינה צריכה, שיש צורך בדבר להנצל ממחלוקת. (וכן מבואר בפרי מגדים סי' ריא מש"ז סק"ב).

ו. ובחזו"ע (סוכות עמ' קמ) לגבי הסועד סעודה שלישית בסוכה סמוך לשקיעה, ויוצא לתפלת ערבית בביהכ"נ, וחוזר מיד לסוכתו ומבדיל וסועד סעודה רביעית (בפת יותר מכביצה), שיש לו לכוין בברכת לישב בסוכה שעל סעודה ג', לפטור בברכתו רק עד סוף סעודה שלישית, ואז יוכל לברך "לישב בסוכה" בהבדלה, ומיד ישב לסעוד סעודה רביעית. (שו"ת מנחת יצחק חלק ט סי' קסג).

וצריך לומר שאין סברא זו מוסכמת, שאף שבערך השלחן הוכיח מהש"ע שם (סי' קעד ס"ד), שמכאן ראיה דבכל כהאי גוונא יכוין שלא לצאת בברכתו יותר מחיובו בעת ההיא, ושאין לחוש בזה משום ברכה שאינה צריכה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת רב פעלים (חלק ב או"ח סי' ה)]. מ"מ דעת הרב שמלה חדשה (חלק יו"ד סי' יט), לא סבירא ליה הכי. וגם התב"ש (שם ס"ק יז) הרגיש מד' מרן הש"ע הנ"ל, וכתב לחלק דשאני התם שאין הכוסות מענין אחד, שזה בא למצוה וזה לשתיה (ב"י שם), ולהכי אפי' למאן דאמר שאינו הפסק, מ"מ כשמכוין להפסיקו מודה דחשיב הפסק.

גם בספר טהרת המים (שיורי טהרה מע׳ ב אות ל, לא) כתב, שגם במקום שיש פלוגתא דרבוותא שיש אומרים שהדבר השני נפטר בברכת הראשון, לדעתם אם מכוין בראשון שלא לפטור את השני כדי שלא יכנס בסלע המחלוקת לאו שפיר עביד, שנכנס ע״י זה באיסור גורם ברכה שאינה צריכה, שלכמה פוסקים עובר על לאו. וכ״כ בספרו שו״ת מעט מים (ס״ס לט). ע״ש. וע״ע בשו״ת שם אריה (חלק או״ח סי׳ טו), ובשו״ת קרן לדוד (סי׳ נט), ובספר פתח הדביר (סי׳ קעז סק״א), וברכת יוסף ידיד (עמ׳ קטו), מה שכתבו בזה.

לפ״ז בנ״ד לא מהניא עצה זו. [ויש להוסיף, שמרן גופיה בסימן רצט (סע׳ ז) השמיט עצה זו שהביא בסימן קעד, לעשות תנאי. וע״ש בט״ז שהעיקר בדעת מרן כשיטת הסתם. וכן התוספת שבת (שם ס״ק יד) נקט דהעיקר כדעת השלחן ערוך במשנתו האחרונה שהשמיט תנאי זה, ועיין עוד בביאורים לתוס׳ שבת (ס״ק כד)].

נמצא שדין זה שבמקום ספק יכול לעשות תנאי, אינו מוסכם, ולכן אין לסמוך עליו בכל דוכתא.

ויש לחלק בין מקום שיש שינוי במציאות לשאר מקומות. והנה מרן אאמו״ר ציין בזה לשו״ת בית שערים (ח״א או״ח סי׳ לב). והנה ז״ל הבית שערים: אשר שאל בדברי המג״א, שבסימן תצ״ד כתב לענין ברכת התורה אם הוא ניעור כל הלילה דצריך לברך דמתחילה לא הי׳ דעתו לפטור רק ליום ולילה, ונראה דסבירא ליה כהב״ח (ס״ס תרמג) דכשחוזר ואוכל, חוזר ומברך. והיינו טעמא דכל אדם דעתו מן הסתם שלא תהי׳ הברכה פוטרתו אלא עד שעה שיחזור ויאכל, שאז יחזור ויברך. ומאידך בסימן תרל״ט (סקי״ז) תמה ע״ד הב״ח הנ״ל, דאטו מי שיש לו ציצית ויכוין שלא יפטרנו בברכתו אלא עד חצות, יחזור ויברך בחצות. ועיין במהר״ם שיק (או״ח סי׳ א), שמע בני, כי לא קשיא מידי, דהב״ח שם כתב דאף **אם לא יצא מן הסוכה כלל כל היום**, אפ״ה כשחוזר וסועד חוזר ומברך. וכן המג״א מיירי שהוא לבוש בציצית **ולא הפסיק כלל** מעשיית המצוה, לכן כתב המג״א דלא מהני דעתו שלא יפטר בברכה אלא עד חצות, או עד שעת אכילה, דדעת שוטים הוא זה שרוצה לברך ברכה לבטלה, **כיון שלא הפסיק בעשיית המצוה ומצוה אחת נמשכת הוא זה, ואיך יברך שני פעמים.** אבל בברכת התורה, הלא באמת מפסיק מלימודו בעסקיו ואכילה ושתיה והליכה לביה״כ ותפלה וכדומה והיה ראוי לברך בכל פעם כשחוזר ללימודו רק כיון דכל שעה מחוייב ללמוד אינו מייאש דעתו ולכן א״צ לחזור ולברך (תוס׳ ורא״ש ור״י ברכות יא), וא״כ הא דא״צ לחזור ולברך הוא רק משום דהי׳ דעתו לפטור הכל, ושפיר כתב המג״א דאם לא הי׳ דעתו לפטור רק ליום ולילה, שוב צריך לברך, דהא באמת היה הפסק בעשיית מצות לימוד התורה, ואינו פטור רק משום דדעתו לפטור, אבל כיון דאין דעתו לפטור יותר שוב חייב מדינא לחזור ולברך משום הפסק וא״ש. עכ״ל הבית שערים.

ולכן כשאדם נמצא באותו מצב, כמו בנ״ד ששותה מים בביתו או בביהמ״ד ולא יוצא מחוץ לביתו, על זה לא סמכינן לעשות התנאי להסתלק מן הספק, כיון שהרב תבואות שור (סי׳ יט) ועוד אחרונים נקטי דאין למדים מדברי מרן הש״ע לכל מקום, אלא רק בדין הבדלה, ששם זה כוס הבדלה וכוס של סעודה. וכן דברי הרב פעלים (או״ח חלק ב סי׳ ה) שמציינו מרן אאמו״ר תמיד בנדון זה, מיירי שם במי שיוצא מביתו עם תפילין, שיש שינוי במציאות.

והנה עצה זו שכתב באול״צ, כבר קדמו בספר ברית כהונה (ח״ג מע׳ ה אות ב) שדן לגבי ליל שבועות והושענא רבה, אם צריך לברך בכל פעם, וכתב שכדי לצאת ידי חשש ספק ברכות, יכוין בכל פעם שמברך **שאינו מתכוון לפטור אלא כוס זה**. ע״כ. ומרן אאמו״ר בהקדמתו לספר ברית כהונה ח״ג השיב עמ״ש שיתנה לפטור בברכתו רק את אותו כוס ששותה. שהרי דין דמרן הש״ע סימן קעד, לא נפיק מידי פלוגתא, וציין לדברי ערך השלחן והתבואות שור והרב פעלים והבית שערים, ובמסקנתו העלה שאין לעשות כן אלא כדברי המהרש״א אלפאנדרי שיכוין בכוס הראשונה ויפטור את השאר. ומאי דשתיק מלפרש שמלתו בהערות על האול״צ, הנה כי כן כבר פירש משנתו רבות בשנים לפני כן בהקדמתו לברית כהונה (שנת תשל״ג).

לב. השותה תה או קפה, וכל כיוצא בזה בדברים שאינן טעונים ברכה אחרונה במקומן, כגון פירות וכדו', ובאמצע השתייה או האכילה יצא לבית הכסא לצרכיו, ובית הכסא נמצא באותו מיתחם או דירה, יש אומרים שכאשר חוזר למקומו אינו צריך לחזור ולברך על השתיה או העוגה והפירות, שאין היציאה לבית הכסא נחשבת כהפסק. ויש חולקים ואומרים דיציאה לשירותים הוי הפסק. הוי הפסק. והרוצה לצאת מן הספק יצא לחוץ ויחזור ויברך לכולי עלמא. לב)

ומסקנא דמילתא, שאין לעשות תנאי זה אא"כ יצא לחוץ, ובכל המקומות שמרן אאמו"ר הסתמך ע"ד מרן הש"ע (סי' קעד) אינם אלא במקומות שיש שינוי במציאות כגון יציאה מהסוכה, ברכת התורה שהשתנה הקטן והגדיל, ועבר היום ונעשה לילה, כמה סוגי פירות חדשים שיש בהם ברכת שהחיינו, אבל בנ"ד שיושב בכולל או במשרד ושותה מדי פעם מעת לעת אפי' בזמנים מרוחקים כיון שדעתו לשתות, אין יכול לעשות תנאי זה שכתב האול"צ, דאכתי לא נפיק מפלוגתא דרבוותא.

זאת תורת העולה: א. מי שגמר בדעתו דעה גמורה ויודע שבדרך כלל אינו נמשך לאכול עוד, וקרה שרצונו לחזור ולאכול, צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה. אבל אם אין גמירות דעתו גמורה שלפעמים חושב לסיים באכילה זו ואח"כ חוזר בו, אינו צריך לחזור ולברך בשנית.

ב. ואם שתה או אכל ודעתו לאכול עוד יותר מאוחר, רק שחושש שיעבור שיעור עיכול ולכן מברך ברכה אחרונה (וכן צריך לעשות), כשחוזר ואוכל ושותה א"צ לחזור ולברך ברכה ראשונה (אלא אם כן בירך ברכת המזון, שהוא סילוק גמור, וצריך לחזור ולברך ברכה ראשונה).

ג. מי שלומד בישיבה או בכולל או יושב במשרדו וכל כיו"ב ושותה תה או קפה ודעתו לשתות מדי פעם וכן הרגלו (אף על פי שלא כיון להדיא לפטור) מברך רק פעם אחת ברכה ראשונה, וא"צ לברך עוד, ולא יעשה תנאי בברכתו הראשונה שמכוין לפטור רק אותו כוס ששותה כעת, כיון דדבר זה לא נפיק מדי פלוגתא. ורק אם יצא לחוץ יחזור ויברך.

גדר שיעור עיכול בשתיה ופירות וכדומה

ובענין שיעור עיכול בשתיה ובפירות, ראה מ"ש בזה בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סי' א אות ו. ובחי"ג סי' טו). וכתב מרן בש"ע (קפד, ה), עד אימתי יכול לברך, עד שיתעכל המזון שבמעיו. וכמה שיעורו, כל זמן שאינו רעב מחמת אותה אכילה, ומשעה שהתחיל להיות רעב, אע"פ שלא נתעכל עדיין לגמרי, כנתעכל לגמרי דייניו ליה. וכן נמי לענין אכילת פירות ושתיית יין, אם אינו רעב ולא צמא ותאב לאותם פירות, יברך, אם אינו יודע לשער אם נתעכלו. ע"כ. והאבודרהם כתב, שבאכילה מועטת כל שעבר שיעור ד' מילין נחשב כנתעכל המזון. וכן כתבו התוס' (ברכות נג:). ובאליהו זוטא (סי' ד סק"א) כתב בשם מצת שמורים, שכתב מהר"ם לונזאנו, שהאוכל תפוח והשותה מים, שיעור עיכול הוי בפחות משעה אחת, ואינו מברך ברכה אחרונה. וכן פסקו בזכור לאברהם (ח"א אות ב), ובשו"ת פעולת צדיק (ח"ג ס"ס קנז).

ובשו"ת שעשועי צבי (סי' יא) כתב, דנקטינן ששיעור העיכול של שאר משקים, חוץ מיין, אינו אלא מספר דקות. ובציץ אליעזר (חי"ג שם) כתב, שהשיעור הוא עכ"פ עד חצי שעה.

הנפנה לנקביו באמצע לימודו בליל שבועות, וחוזר ללימודו אם יחזור לברך

לב) הנה השותה תה או קפה, וכל כיו"ב בדברים שאינן טעונין ברכה אחרונה במקומן, כגון פירות וכדו', ובאמצע השתייה או האכילה יצא לבית הכסא לצרכיו, אם כשחוזר צריך לחזור

ולברך, הנה לפני שנים כתבנו בילקו״י ברכות (עמ׳ ריח) שיש אומרים שאינו צריך לחזור ולברך על הפירות, ויש סוברים שאף אם השירותים באותה הדירה צריך לחזור ולברך שוב ברכה ראשונה על הפירות. ואפי׳ אם אכל בתחלה שיעור כזית. ומי שאינו מברך וחושש לסב״ל, יש לו על מה לסמוך.

וביארנו שם, דלכאורה מאחר שבחדר השירותים אינו יכול להמשיך את אכילתו, הוי הפסק גמור, וכאילו יצא לחוץ, ואף שאין איסור בעצם האכילה בשירותים, ורק מצד הברכה אינו יכול לאכול שם, מ״מ כיון שרוב ככל האנשים נמנעים מלאכול או לשתות בשירותים, הוי כהיסח הדעת גמור. ושאני דין הנצרך לנקביו בתוך הסעודה, שאינו חוזר לברך המוציא, שהרי הוא מחוייב לחזור למקום קביעות סעודתו וגם לברך ברהמ״ז, משא״כ בנ״ד. וכן משמע קצת ממ״ש בבן איש חי (פ׳ בהעלותך ס״ח), שהנצרך לנקביו בתוך סעודתו אין זה חשיב הפסק, וא״צ לברך וכו׳. ומשמע דהיינו דוקא בסעודה, אבל באוכל פירות שא״צ ברכה אחרונה במקומם, ודאי דהוי הפסק. וכן ראיתי להדיא בביאה״ל (ס״ס קעח) על דברי הרמ״א שם, שזה דוקא בסעודת פת, אבל בפירות או במשקין הוי הפסק מחמת היציאה ממקומו, וכשחוזר למקומו צריך ברכה.

אמנם נראה דלא יצא הדבר מידי מחלוקת, כי המהריק״ש בהגהותיו כתב: ״הנצרך לנקביו בתוך הסעודה, והוא יחידי, נ״ל שהוא תלוי במחלוקת בדין שינוי מחדר לחדר, ואולי לא חשיב שינוי והיסח הדעת, כיון דלא סגי בלא״ה. וא״כ אפי׳ להמצריכים לברך בשינוי מחדר לחדר, בזה לא יצריכו לברך. וכן ראוי לנהוג״. וכתב על זה בזכרונות אליהו מני (עמ׳ קיג), נ״ל שדין זה הוא אפי׳ בפירות ובדברים שא״צ ברכה במקומם, מפני שאינו נקרא שינוי רשות, והוצרכתי לכותבו לפי שראיתי למי שפסק שצריך לחזור ולברך, כדין דברים שא״צ ברכה במקומם. ע״כ. [ואמנם אין כל הכרח מדברי מהריק״ש הנ״ל, כאשר יעויין בערך לחם. ודו״ק]. ועיין במחזיק ברכה.

והנה אין זו סברת יחידאה, שכן הוא דעת הגר״ז, שאם הוצרך לנקביו ונכנס לביהכ״ס, א״ז הפסק. אף בדברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומם.

ועיין בקצות השלחן (בדי השלחן, סי׳ נז ס״ז), שכתב גבי שתיית קאווי (קפה) שיש מקומות שקובעין על שתיית קאווי, ופירוש קביעות היינו שדרכם לשתותם שלא בדרך עראי וטפל, אלא שעושים עיקר משתייה זו, שיושב ומיסב על השלחן דרך קביעות על דעת שלא לעקור מיד ממקום זה כדי לשתות המשקה, כמו שקובע עצמו לסעודה, ולפעמים יושבין מסיבה של חבורה יחד וקבועים על המשקה הזו, ונמשך איזה זמן בשתייתם, והיינו מפני חשיבות המשקה, וכל מקום כפי מנהגו. ע״כ. ולדבריו בכהאי גוונא שקובעים לשתות הקפה, דינו כמו בסעודה, ולפ״ז אם הוצרך לנקביו ויצא לבית הכסא, אינו חוזר לברך, באופן שקבע על כך.

ובזמנו [שנת תשנ״א] שאלתי למרן אאמו״ר זיע״א והשיב לי, שאם יצא לשירותים באמצע אכילת פירות ומגדנות, מי שאינו מברך יש לו ע״מ לסמוך.

ומהלשון שהשיב לנו בזמנו היה נראה שאין הדבר מוכרע אצלו, אולם אחר שנים יצא לאור הליכו״ע ח״ב (עמ׳ מא) ושם הביא מ״ש המהריק״ש והרב זכרונות אליהו הנ״ל, וכתב על זה: ולפע״ד יותר נ״ל כמי שפסק שבדברים שא״צ ברכה במקומם, אם הוצרך לנקביו ונכנס לשרותים באמצע אכילתו, וכן אם היה שותה תה חם, ובאמצע שתייתו נכנס לשירותים כשחוזר לשתות חוזר לברך. כיון שאין המקום שנכנס אליו ראוי לשתיה. והרמ״א בהגה (ס״ס קעח) כתב, אם הפסיק באמצע סעודתו בדבר הרשות כגון שהוצרך לנקביו וכיו״ב, לא הוי הפסק. וכתב בביאה״ל, וזהו דוקא בסעודת פת, אבל בפירות או במשקים הוי הפסק, כיון שיצא ממקומו, וכשחוזר למקומו צריך ברכה. ע״כ. ושוב ראיתי להאחים הרה״ג ר׳ אהרן ור׳ יצחק מעלי הכהן טוויל בהגהות וביאורים על הבן איש חי (אות מז) שכתבו כן בפשיטות. ונכון. וע״ע בשו״ת יבי״א (ח״ח או״ח ס״ס ב בהערה). [ע״כ מהליכות עולם].

אולם אחר שנים מצינו במלחמות ה׳ להרמב״ן (פסחים פרק י׳ דף כד.) שכתב, ומיעל לאיפני לא הוה הפסק, אבל בעל הלכות גדולות אמר דהדר שארי המוציא, דטעמא דמילתא משום דגברא דחיא הוא. ורבינו האי אמר, בית הכסא מפסיק, ולא פשיטא לנא, ודאמר דלא מפסיק ובפירושיו היא בפרק כיצד מברכין, וזו הוראה ממנו, שאין ברכת הנקבים מפסקת, כיון שאין קבועה עליו חובה כסעודה. ע״כ. והנה מ״ש בתחלת דבריו דמיעל למיפני לא הויא הפסק, נראה דקאי בסעודה, לפי מה שהמשיך לאחר מכן דאיירי בסעודה. ולכאורה אין גילוי מה דעתו לענין פירות וכדו׳ אם יציאה לבית הכסא הויא הפסק או לא. אלא שמהסברא שכתב דגברא דחיא הוא, יתכן דלפ״ז גם יציאה לבית הכסא באמצע אכילת פירות, ג״כ הויא הפסק. דסוף סוף גברא דחיא הוא. וגם הרי הרמב״ן סובר שגם ביציאה באמצע הסעודה לחדר אחר, צריך לברך, ואין לו חילוק בין סעודה לפירות. אלא דיש לומר דבזמנם של הראשונים בית הכסא היה מחוץ לבית, ובזה דנו אם הויא הפסק או לא, אך בזמנינו שבית הכסא הוא בתוך הבית, יתכן ולא הוי הפסק, דהא לא יצא מחוץ לביתו. [וראה בספר ברית יוסף סי׳ ז׳].

ואף שאין רגילות לאכול ולשתות בבית הכסא, ולפ״ז יתכן והוי כהיסח הדעת, מ״מ כיון שמעיקר הדין מותר לאכול ולשתות בבית הכסא [ורק מצד הברכה שאינו יכול לברך אינו אוכל שם], ולא יצא חוץ לביתו, לא הוי הפסק.

והראוני באהל מועד (דף קט.) שכתב וז״ל: חברים שהיו מסובים וישבו לאכול, ויצאו, אם נשאר שם אחד ואפי׳ זקן או חולה, כשחוזרים לגמור הסעודה אינן צריכים לברך. המפסיק בתוך סעודתו לדבר הרשות כגון ששמע רעמים ובירך, אינו צריך לחזור ולברך המוציא שאין זה חשוב הפסק. וכ״כ הר״מ על הצריך ליצא לנקביו. ויש מהגאונים שמצריכים אותו לחזור ולברך, כל שהניח מקומו, אף שיצא לדבר הרשות וכו׳. עכ״ל.

ומבואר שנחלקו רבותינו אם היוצא לנקביו, חוזר לברך או לא. ועיין בשו״ת הגאונים (שערי תשובה סי׳ רפז), שרב כהן צדק ז״ל סובר דמי ששתה יין ובירך ברהמ״ז, או שעמד והתפלל או שנכנס לבית הכסא, וחזר לשתות יין, חוזר לברך בפה״ג כיון שהפסיק סעודתו ״בדבר שאינו רשאי לאכול ולשתות באותו מעמד״ ולכך הוא הפסק. והוא סברת היש גאונים הנ״ל. וכ״ה דעת רבינו יו״ט בר יהודה, הו״ד בתוס׳ בפסחים (קב.). ע״ש. ודעת הר״מ דלא חשיב הפסק אלא דוקא בברהמ״ז שהוא סילוק והיסח הדעת ממה שאכל או שתה, אבל תפילה או בית הכסא לא הוי היסח הדעת. וכסברת ר״י הו״ד בתוס׳ (שם). וכ״ד הרא״ש (פרק ערבי פסחים סי׳ כד).

ולכאורה יש לעיין בכל זה, לפי מ״ש מרן אאמו״ר בחזו״ע על ברכות (עמר׳ לב) דהיכא דאיכא ס״ס לברך, ודעת מרן הש״ע לברך, אפשר לסמוך על זה לברך. דמהני ס״ס בברכות כאשר דעת מרן לברך. ולפ״ז גם בנ״ד אפשר דשירותים נחשב הפסק, כי יש לנו ס״ס, שמא כדעת מרן הב״י שיציאה לחדר אחר אפי׳ בסעודה הוי הפסק, ושמא כדעת בה״ג ורה״ג דשירותים הוי הפסק, וכ״ש כשעבר שיעור עיכול, דהוי ספק שלישי, דשמא כדעת המג״א. וכיון שיש לנו ס״ס ודעת מרן לברך, שפיר אפשר לסמוך על זה והיוצא מהשירותים ורוצה להמשיך לשתות וכדו׳ שיברך. ושמא בשירותים שבזמנינו שהם נקיים מאד, אם הפסיק באמצע אכילת פירות וירקות, כשחוזר לאכול לא יברך שוב, כי אין הדבר מאוס כ״כ להמשיך לאכול דבר שיש בפיו. וסוף סוף לא יצא מהבית. ועוד, דלכאורה אף לדעת מרן אינו ודאי שצריך לברך, שהרי לדעת מהריק״ש ומהר״א מני ודעימייהו, אף לדעת מרן יציאה לשירותים לא הוי הפסק, שנתנו טעם לדבריהם דמכיון דלא סגי בלאו הכי אינו חשיב שינוי מקום. [ונראה ביאור דבריהם, משום דשינוי מקום אינו באמת היסח דעת, רק נחשב מעשה של היסח דעת, ולכן אף שאומר שאינו מסיח דעתו כל ששינה מקומו חוזר ומברך, אבל יציאה לבית הכסא אינה מעשה של היסח דעת, אדרבא עניינה שיחזור למה שעוסק במקומו בטוב יותר. וראיה לזה מדברי הריטב״א שכתב שיציאה מן הסוכה לבית להביא צרכי סעודה, לא הוי שינוי מקום, והיינו מהטעם הנ״ל, שאינו מעשה של היסח דעת מן הסעודה, אדרבא עניינו להמשיך בסעודתו יותר].

לג. בירך על הפירות בסתם, ואכל מהם, ולא נשאר מהם לפניו, ולאחר מכן הביאו לו עוד מאותם הפירות, או מין פרי אחר שברכתו כברכת הפירות שאכל, אף על פי שלא היה בדעתו מתחלה על מה שהביאו לו לאחר מכן, לא יברך עליהם, שספק ברכות להקל. לג)

בירך על הפירות והביאו לו מין אחר שלא היתה דעתו עליו מתחלה

לג) **הנה** מרן בש"ע (סי' רו ס"ה) כתב וז"ל: "מי שבירך על פירות שלפניו ואח"כ הביאו לו יותר מאותו המין, או ממין אחר שברכתו כברכת הראשון א"צ לברך". [וכן הוא בארחות חיים הל' סעודה אות לד]. וכתב המג"א, דהיינו כשהיה בדעתו לפטור כל מה שיביאו לו, אבל בסתם, דעת הכל בו שצריך לברך, מפני שאין קביעות לפירות, ולדעת ספר חסידים (סי' תתמז) א"צ לברך. ואם לא נשאר מהפירות לפניו, והביאו לו עוד מהם, לכולי עלמא צריך לברך. ע"כ. וע"ע בשו"ת ירך אברהם (סי' ז).

והחילוק שכתב המג"א בסו"ד, הוא על פי מ"ש מרן בש"ע (יו"ד סי' יט ס"ז), היו לפניו הרבה עופות או בהמות לשחוט ובירך על השחיטה, ואח"כ הביאו לו עוד, אם בשעה שהביאו לו יש עדיין לפניו מאותם שהיו לפניו כשבירך א"צ לחזור ולברך, ואם לאו צריך לברך. ע"כ. אולם הרב הלבוש כתב שאפי' אכל פירות הראשונים קודם שהביאו לו הפירות האחרונים, יצא, וא"צ לחזור ולברך. והא"ר (סק"ט) הביא שהנחלת צבי הקשה על הלבוש, והוא ז"ל כתב להצדיק דברי הלבוש, שכן מוכח מד' הרמ"א (יו"ד סי' יט ס"ו), שאפי' אם שחט העוף הראשון, והביאו לו עוד ממין הראשון א"צ לחזור ולברך. ומוכח שאף שכבר שחט את הראשון הדין כן. וכן מוכח בדרישה והב"ח והט"ז שם. וכ"ש לגבי אכילה. וסב"ל. ולכן העיקר כדברי הלבוש. והוסיף, שכל הסעיף הזה שכתב מרן המחבר מיירי שבירך בסתם, ודלא כהמג"א שפירש דמיירי בשדעתו לכך. עכת"ד.

גם הנהר שלום (סק"ד) דחה דברי המג"א, וכתב, דמרן הש"ע מיירי בבירך בסתם, וכדמוכח מדברי הרמ"א שהבין כן. וכ"כ הרב מאמר מרדכי (סק"ו), דמרן הש"ע מיירי שבירך בסתם. ע"ש. וכ"כ הפמ"ג דמוכח מדברי הרמ"א, דמרן הש"ע מיירי שבירך בסתם. וכ"פ הגר"ז (סי' רו ס"ט), שאם בירך בסתם על פירות שלפניו, אפי' אם אכל כל הפירות שלפניו, והביאו לו עוד פירות מהם, א"צ לחזור ולברך, שמסתמא אינו עושה היסח הדעת לפי שדרכו של אדם להמשך באכילה מאחר שהתחיל בה. ע"כ.

וכן בשו"ת בית דינו של שלמה (חלק או"ח סי' ד) כתב וז"ל: מכלל ופרט הדברים הנ"ל נפ"מ לענין דינא, שלדעת מרן באכילת פירות ובשתיה, אפי' אם כבר נגמר כל מה שהיה לפניו, ואפי' אם לא היה דעתו בפירוש ע"מ שיביאו לו, אלא בסתם, א"צ לברך ע"מ שיביאו לו אח"כ. וכן הובאה תשובתו זו בספר ברכות המים (סי' קעז). [ועיין בתשו' הרב ברכות המים (שם דף יא.), ובתשובת מהר"י ברכה שהובאה בשו"ת בית דינו של שלמה (סי' ה). ואכמ"ל].

גם המשנ"ב בשעה"צ (סי' רו סק"כ) כתב, דמ"ש המג"א דמרן הש"ע מיירי בהיה דעתו בהדיא על כל מה שיביאו לו, הרבה אחרונים חולקים עליו, וסבירא ליה שהטור וש"ע מיירי בסתם, ואע"פ כן א"צ לברך, וכן נראה מדברי הרמ"א, ומשום שדרך האדם להמשך מאכילה קטנה לאכילה גדולה. וכ"פ הגר"ז שאפי' בסתם, ואפי' כבר כילה את הפירות שלפניו, בעת שהביאו לו עוד פירות, א"צ לחזור ולברך. וע"ע בשו"ת משפטי צדק גרמיזאן (סי' יד) שכתב, ואפשר שנאמר שסתם דעת בני אדם על כל מה שיבא לפניהם. ועכ"פ מידי ספקא לא נפקא, וסב"ל.

[**ומש"כ** או מין פרי אחר שברכתו כברכת הפרי שאכל, כן דעת מרן השלחן ערוך. וכ"כ בנהר שלום (סק"ה), שכן עיקר. דל"ד לשחיטה,

לד. אדם חלוש או זקן שתש כחו, שמרגיש צער גדול במה שמנדד שינה מעיניו במשך כל הלילה, אם יכול לבא עם הציבור לבית הכנסת ולהסתפק בשינה קלה שינום באמצע הלימוד כמו שעה ושעתיים, יעשה כן. ואם לא יועיל לו רק אם יישן בביתו על מטתו, ומרגיש חולשה גדולה בנידוד שינה, אינו צריך לצער עצמו כל כך בחג, שהרי מבטל בזה מצות שמחת החג. ויסתפק במה שמשתתף עם הציבור עד חצות הלילה ומעט יותר, שזה זמן מספיק לאמירת התיקון כולו מלבד האדרות, ודי שיקרא כמה עמודים מן האדרא. וגם מי שנאנס מאיזה סיבה, ישתדל לקרוא לפחות את סדר התיקון התנ"ך, עם מעט מדרש, ומעט מן הזוהר הקדוש. ועל זה אמרו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. לד)

דשאני אכילה שיש לה קבע. ע"ש. ודלא כהמשנה ברורה (ס"ק כב), והאגרות משה (סי' סז) דסבירא ליה שאם כבר הפרי הראשון נאכל, יש לחלק בין הביאו לו אותו מין פרי, למינים אחרים שברכתם שוה, ודלא כמרן, ואנן קיימא לן ספק ברכות להקל. ועיין שו"ת מהר"ם (ד"פ סי' סז), ובשו"ת משפטי צדק (ס"ס יד). וצ"ע].

והנה הרב בן איש חי (פ' בלק אות ז) כתב, בירך על פירות בסתם ולא נשאר מהם לפניו, והביאו לו מהם עוד, מברך עליהם לכולי עלמא. עכ"ל. וקשה, שהרי הלבוש והא"ר והגר"ז ומהר"ש לניאדו העלו, שאפי' בסתם, ואפי' אכל כל הפירות שהיו לפניו, ואח"כ הביאו לו עוד, לא יברך שנית. וקי"ל סב"ל. וצ"ע.

אדם חלוש וחולה ילמד בלילה הזה כפי כחו

לד) **הנה** בכל שבת ויו"ט יש לדון אם מותר לת"ח לנדד שינה מעיניו בשביל עסק התורה, וכתבנו בזה בס"ד בילקו"י שבת כרך א' (סי' רצ), ומובא שם מ"ש הר"ן (כתובות סב:), שאין לתלמידי חכמים עונה קבועה, שכיון ששנינו שהתלמידים יוצאים שלא ברשות וכו' כפי מה שצריכים לנדד שינה מעיניהם בענין לימודם, ולטרוח בו. ע"כ. והיינו משום דזהו העונג שלהם. ומטעם זה נהגו עם ישראל להיות ניעורים כל הלילה בליל שבועות, אף שהוא יו"ט, אחר שיש לו שמחה מעצם הלימוד. ומ"ש בכה"ח (סי' רפ אות ה) בשם פתח הדביר שאין לנדד שינה מעיניו בליל שבת, צריך לומר דאירי באופן שיש לו צער מזה למחרת היום בשבת. וע"ע בחזו"ע (שבת ב עמ' רטז), ובשו"ת חזו"ע (ח"א עמ' שמו).

ובשו"ת לב חיים (חלק ב סי' קפ) כתב, שאסור להיות ניעור כל הלילה בשבת וללמוד כדי לעשות תיקון כרת, דאיכא צערא דגופא בנידודי השינה. ומה שמצינו ביומא (דף יח.) שלא היו מניחים את הכהן הגדול לישן בליל יום הכפורים. ליל יום הכפורים שאני שמצוה להתענות בו ולא להתענג. ותנא דמסייע ליה בצפיחית בדבש (סי' כד) שאסור לעשות תיקון כרת בליל שבת לצער עצמו בנדידת שינה. ומ"מ אם מחיבוב הלימוד וההתענגות בתורה אינו מרגיש שום צער ונזק בלימודו, אין עליו חיוב לישן מחמת זה דליל שבת הוא ליל תענוג. וכ"פ בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' כג), ודחה מ"ש בספר זה השלחן (ח"א סי' רצ) לאסור להיות ער כל ליל שבת קודש, אפי' לעסוק בתורה. וכ"ש שאין לבטל שינת הלילה. ע"ש. שאין זה דבר ברור לאסור איסר בזה, והיכא שיש לו תענוג מזה, אין לאסור.

ובטהרת המים (שיורי טהרה מערכת י אות כו) כתב, לענין לנדד שינה מעיניו בליל שבת ויו"ט, נ"ל שהכל לפי מה שהוא אדם, שאם הוא מצטער מזה, ומתבטל מעונג שבת, וכל היום ההוא הלוך ילך ובכה, מחוסר השינה בלילה, בודאי שאיש כזה ישכב ויישן ותערב לו שינתו. אבל אדם אשר זיכהו ה' בכחו ואונו ויש לאל ידו להיות מן העומדים בבית ה' בלילות, והוא שמח וטוב

לב בתורתו, ואדרבה מתענג בהאי עינוגא עילאה כמוצא שלל רב, וכולי יומא לא פסיק מניה חוכא, כי כביר מצאה ידו בתורה, אז בודאי הגמור הנשאר ער כל הלילה בלימוד התורה היתר גמור הוא ולית דין צריך בשש.

ולענין הלכה נראה דאף שאין איסור להיות ניעור כל הלילה בליל שבת, ולעסוק בתורה בשמחה ובטוב לבב, מ״מ ראוי והגון שילך לישון לכל הפחות איזה שעות, כדי שהדבר לא יגרום לו נזק ליום המחרת. והכל לפי מה שהוא אדם. וראה עוד בשו״ת חזו״ע (ח״א עמ׳ שמו).

ולגבי ליל שבועות יש לומר, דכיון שכתב האר״י שסימנא מילתא שאם לא ינום כלל מובטח לו שיסיים שנתו, ולא יארע לו כל נזק באותה השנה, יש לו בזה שמחה במה שמתאמץ לנדד שינה מעיניו מכל וכל. וז״ל האר״י בשער הכוונות (שבועות דרוש א): צריך האדם שלא לישן בלילה הזאת כלל, ולהיות כל הלילה ניעורים ועוסקים בתורה, כמו שאמרו בזוהר (פר׳ בראשית ופר׳ אמור). ודע, כי כל מי שלא ישן בלילה הזאת כלל אפי׳ רגע אחד, ויהיה עוסק בתורה כל הלילה, מובטח לו שישלים שנתו ולא יארע לו שום נזק בשנה ההיא, וכמ״ש הרשב״י (בהקדמת ספר בראשית) וז״ל: דיפוק ההוא שתא בשלם כו׳. ע״ש. ולא עוד אלא שהוראת חיי האדם בשנה ההיא, תלויה בענין זה, כי אם לא ישן כלל, ודאי שלא ימות בשנה ההיא.

ואמנם מי שהוא חלוש או זקן שתש כוחו, שמרגיש צער גדול במה שמנדד שינה מעיניו במשך כל הלילה, א״צ לצער את עצמו כדי לזכות להבטחת האר״י ז״ל, שאם לא יחטוף שינה אפי׳ רגע אחד, לא יארע לו שם נזק באותה השנה. אלא יעשה מה שבכוחו, והשי״ת יראה ללבב שכוונתו לשם שמים, וחפצו עז להתדבק בקדושת התורה ללמוד כל הלילה בשקידה רבה, מבלי שום הפסק ושום תנומה, ובודאי כאשר חפץ בזה, ורק שכוחותיו אינם מאפשרים לו לעשות כן, על זאת אמרו, מחשבה טובה מצטרפת למעשה, ולא יפסיד כלום, אלא יזכה ג״כ לכל המעלות. ודי לו במה שהשתתף עם הציבור בביהכ״נ.

ולכן אם יכול לבא לביהכ״נ עם הציבור, ולהסתפק בשינה קלה שינום באמצע הלימוד כמו שעה ושעתיים, יעשה כן. ואם צריך לישן על מטתו, לא יימנע מזה משום ביטול מצות שמחת החג, וראה בילקו״י הל׳ ארבעת המינים, בדיני הושענא רבה, דכאשר מצער עצמו בחג, הרי מבטל בזה מצות שמחת החג.

ואע״פ שנהג כל השנים ללמוד כל הלילה ברציפות מבלי שום הפסק, א״צ לעשות התרת נדרים, כיון שאינו חוזר בו לתמיד ממנהגו הטוב, אלא אנוס כעת מלהמשיך את מנהגו. וגם במה שישן מה שמוכרח לו, אינו מוריד ממנהגו הטוב, אלא מוכרח לעשות כן, ועושה מה שמוטל עליו לעשות.

ובספר סדר היום (סדר חג שבועות) כתב, טוב שיתחבר בחברת אנשי אמת רודפי צדק, בלימוד הלילה הזה, כדי שייחשב עמהם להמנות מבני היכלא דמלכא, ומשושביני דמטרוניתא, כדאיתא בזוה״ק. **ואם אנסתו שינה, ינוח ראשו מעט, ויהיה מוטה ולא מושכב, כדי שלא יאריך בשינה**, ויקום בזריזות להמשיך במלאכת הקודש עד שיאיר היום. ויודה וישבח בהשכמה לביהכ״נ בזמירות ותשבחות לאדון הכל, על כל הטוב שהיטיב עמו לתת חלקו בתורתו, ויחדנו לו לעם סגולה מכל העמים, ומה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו שנקרא שמו עלינו. ומשגיח עלינו בטובו וחסדו בכל עת ושעה בין לרבים בין ליחיד, כאשר עינינו רואות נסים ונפלאות שנעשו עם אבותינו ונעשים עמנו בכל עידן וזמן, והכל מאהבתו אותנו בעבור אבותינו, ומחבת כלי יקר וחמדת תורתו התמימה אשר נתנה לנו ונטעה בתוכנו, ומצד אהבתה מוסיף אהבה וחבה עמנו נוסף על ברית אבותינו, משל לבת מלכים וכו׳.

ובפלא יועץ (ערך שינה) כתב, אע״פ שאמרו שטוב להיות ניעור כל הלילה באיזה לילות, כגון בליל שבועות והושענא רבה, וגם כתבו המקובלים שטוב מאד לחבר לילה ביום בדברי תורה, מ״מ אם קדמו עיניו אשמורות ורואה שחבלי שינה נופלים עליו, וחושש פן לא יוכל עמוד בתפלה,

לה. המרגיש צורך לישן מעט בליל שבועות כדי להחזיק מעמד בתפלת שחרית, יש אומרים שיעדיף לישון קצת בתחלת הלילה, כדי שיהיה לו כח ללמוד כל הלילה. ולא ישן בסוף הלילה, שהרי אסור לישון תוך חצי שעה לפני עמוד השחר. ויש שכתבו שאדרבה יש להעדיף לישן קצת סמוך לעמוד השחר באופן שיעמיד שומר להעירו בזמן התפלה. וזה עדיף מאשר ישן בתחלת הלילה. וכן נהגו בכמה מקומות מכמה מיחידי הקהל הולכים לישון סמוך לזמן שחרית, ואין חוששין שמא לא יתעורר לתפלה, אחר שכל הקהל מתפלל בליל שבועות עם הנץ החמה, ורובם ככולם באים לתפלה. אך טוב להעמיד שומר שיעיר אותם לתפלת שחרית. (לה)

ולכן שוכב לנוח מעט סמוך לעלות השחר כדי שתהא דעתו מיושבת עליו בתפילה, למצוה תיחשב לו, וכבר אמרו גדולה עבירה לשמה, וכ״ש זה, שעל כגון זה נאמר טוב איש יכלכל דבריו במשפט, אבל לא יגרה אדם את עצמו בשינה, ואף אם חבלי שינה נופלים עליו ידחוק עצמו ויעמוד ויפיג על הרצפה, וירחוץ פניו עד אשר ירגיל עצמו במיעוט שינה, כי ההרגל נעשה טבע.

לישון קודם עמוד השחר

(לה) **הנה** לכאורה יש להעיר בזה, מהמבואר בגמ׳ ברכות (ד:) שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא, ואשתה קימעא, ואישן קימעא, ואח״כ אקרא ק״ש ואתפלל. וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה. ע״כ. וא״כ גם הכא היאך מותר לישון קודם תפלה, הא איכא למיחש שלא יקום לתפלה. ואמנם בק״ש יש עצה שיקרא ק״ש, אבל בתפלה איכא למיחש כנז׳.

ובאמת שבשו״ת בנין עולם (סי׳ א) אסר בזה, ול״ד למי שישן בלילה והתעורר בעמוד השחר שמותר לו להמשיך לישון עוד קימעא, דאין חשש שיעבור זמן תפלה, אבל מי שהיה ער כל הלילה יש לחוש שמא ישן ויעבור זמן ק״ש ותפלה. וזה חמור יותר מאכילה קודם התפלה, וכדמוכח בפ״ק דברכות, במה שאמרו בא אדם מן השדה וכו׳, אוכל קימעא וכו׳ ונמצא ישן וכו׳. הרי דחשש של שינה יותר גדול מחשש של אכילה. והתם מיירי שעוד לא הגיע זמן תפלה וק״ש, וכמ״ש תלמידי רבינו יונה שם במשנה קמייתא. וכ״כ הרשב״א הביא דבריו בב״י (סי׳ רלה), והסכים לזה הלכה למעשה. ואפי׳ לתוס׳ והרא״ש דפליגי וסבירא להו דלא נאמר זה קודם זמן ק״ש של ערבית, היינו דוקא באכילה, אבל בשינה מודו בודאי שיש חשש שישן ויעבור זמן ק״ש ותפלה בצבור. וע״ש עוד שחילק בין מי שהיה ניעור כל הלילה שלא ישן חצי שעה קודם היום, מפני שדרכו בזה לישן הרבה, ודמי לסעודה גדולה דחיישינן שמא ישן הרבה, ושונה לזה מי שמתעורר משינתו ורוצה להמשיך לישן עוד קצת, דהרי זה דומה לסעודה קטנה שמותר. ויותר נכון שימסור שינתו לאחרים להקיצו משינתו, דבכהאי גוונא מותר. ע״כ. והובא בקיצור בחזו״ע יו״ט (עמ׳ שיג). וע״ע בספר התעוררות התשובה, ובסידור הגר״א.

גם הגרי״ש אלישיב (אשרי האיש עמ׳ תמג), כתב, שכיון שאסור לישון חצי שעה קודם עמוד השחר, גם אם חושש שלא יוכל להתפלל שחרית ביישוב הדעת אין להתיר לו. ועדיף לישן מתחלת הלילה, מאשר ללמוד מתחלת הלילה וללכת לישון חצי שעה קודם עמוד השחר.

אולם בשו״ת שבט הלוי (ח״י סי׳ מט) כתב להקל בזה אם יעמיד שומר שיזכיר לו להתפלל. וסמך לזה על פי מ״ש הרמ״א (או״ח סי׳ רל״ב) דאם קוראים לביהכ״נ, מותר לאכול סמוך למנחה קטנה, והכי נמי אם הוא מוסר לאחרים שיעירו אותו, שפיר דמי, כמש״כ בתשובת בנין עולם הנ״ל. ואע״ג דלענין סעודה גדולה לא מהני עצה זו, וא״כ מכ״ש לענין שינה דהוא משתקע בשינה,

מ״מ יש לומר דוקא קריאה לביהכ״נ באופן כללי לא מהני, אבל אם העמיד שומר לעצמו, יראה דמועיל גם בשינה גדולה. ובאמת, שדבר זה הנעשה בצבור, שכולם צריכים להתוועד שוב בשעת התפלה, ורק מיעוט דלא שכיח שיאחרו ע״י זה התפלה, וכיון שאם יתפללו עתה בגמר הלימוד, רובם ככולם אין תפלתם תפלה כלל, כי השינה מתגברת עליהם לדלג ושלא לכוון, ואם ילכו לנום מעט ויחזרו, יתפללו במתינות ובכוונה רצויה, כיון שידוע שרובם ככולם לא יתאחרו מלהתפלל ע״י שילכו לנום מעט, בודאי דעת תורה מחייבת לדחות ספק התפלה של עכשיו כלל, לפני ספק איסור שינה לפני התפלה. וכן ראיתי גדולים וטובים שעשו כן, אע״פ שמצוה גמורה לחפש דרך של שומר וכהאי גוונא. עכת״ד. וצ״ע. וכ״ז ברור שהשומר יועיל באופן שלא יהיה חשש שישקע בשינה עמוקה, כמו ששכיח אצל כמה אנשים.

והנה בעיקר הדבר אי מהני שומר, נחלקו בזה הפוסקים בכיו״ב בכמה דוכתי, וכגון לענין אכילה ולימוד תורה קודם תפלת ערבית וק״ש, אי מהני להעמיד שומר שיזכירנו להתפלל. וכן אי מהני להעמיד שומר קודם בדיקת חמץ. וכן לענין אכילה ולימוד קודם נטילת לולב ותקיעת שופר, וכן לענין סעודה שלישית, ועיין למרן החיד״א **בברכ״י** (שיו״ב סי׳ ערה סק״ג), **ובמחזיק ברכה** (יו״ד סי׳ כה), **ובספר רב ברכות** (מערכת ב׳ אות ו׳), **ובשו״ת יבי״א** ח״ה (סי׳ כב).

ועיין בב״ח (ס״ס רלב) **שהביא** מ״ש המהרי״ל (בריש הל׳ שבת), דמה שאנו נוהגים לרחוץ ולהסתפר בער״ש סמוך למנחה, סמכינן על מה שיש לנו שעה קבועה שקורין העם לתפלת מנחה בכל יום. ע״ש.

וגם המהרי״ו בהלכות פסח כתב, שכאשר יש שמש מזכיר אין איסור לאכול קודם בדיקת חמץ. וע״ש **שהביא** ראיה מפרק הדר (עירובין סה.) דרב ששת מסר שנתיה לשמעיה. [הניחני לישון מעט, וכשיגיע זמן תפלה הקיצני. רש״י]. ע״ש.

ובספר האגודה (עירובין שם) כתב, **רב** ששת מסר שנתיה לשמעיה, פסק ר״י דהלכה כרב ששת. וכיו״ב כתב גם בפ״ק דשבת (סי׳ ו׳) וז״ל: וראיתי למהר״ר יצחק הלוי שלא אכל סעודה שלישית בשבת עד שהתפלל מנחה, ורוב העולם אינם נזהרים בזה, ואף מסעודה גדולה סמוך למנחה גדולה. ואולי סומכין על קריאת השמש לביהכ״נ ולא חיישינן דילמא אתי למפשע. ע״כ. והובא להלכה בדרכי משה (סי׳ רלב), ובהג״ה שם (סעיף ב). וכ״ה בלבוש, ובמשנ״ב (סי׳ רלה ס״ק יח).

ובספר רב ברכות הנ״ל כתב לחלק בין תפלה ושבת, דהם קבועים ובזה מהני שומר, לבין בדיקת חמץ שהיא אחת לשנה דבזה לא מהני שומר. ובספר ישועות חכמה כתב, שאין לסמוך על שומר אלא לצורך דבר מצוה, כמו לימוד תורה, אבל לא לשאר דברים. וראה בתשובות והנהגות ח״א (סי׳ לו).

ובבן איש חי בהלכות מנחה (אות יג) כתב, ובענין הסעודה, פה עירנו מקילים אפי׳ בסעודה גדולה של חתן וכלה או מילה, ואפי׳ אחר שהגיע זמן מנחה קטנה, וסומכים על בני אדם המסובים שם, ואינם אוכלים פת ולא שותים יין ושכר בסעודה ההיא, ורק טועמים קצת מן התבשילים או פירות, לכבוד בעל הבית. ע״כ. וכתב על זה בהליכו״ע ח״א (שם): ועיין בפתח הדביר (סי׳ רלב סק״י) שכתב שהמנהג שנהגו להקל בסעודה גדולה אפי׳ סמוך למנחה גדולה, אין להם ע״מ לסמוך, ושגם במקומות שנהגו שהשמש קורא לביהכ״נ לתפלת המנחה, אין לסמוך על זה, משום דשכיח שכרות. ע״ש. ולפי טעמו ל״ד לדין ותספורת ומרחץ, דהכא חיישינן טפי, שכמעט א״א בלי שתיית יין או שכר בסעודות גדולות של חתן או מילה. ואפשר שאפי׳ שומר לא מהני בזה, דשומר מה מילל, וצריכים להתפלל מנחה תחלה. ועיין בכה״ח (סי׳ תלב ס״ק טו״ב).

אולם נראה דדוקא בסעודה ששותים בה יין כתב דשומר לא מהני, אבל בכהאי גוונא אין הכי נמי יהיה אפשר לסמוך על שומר. בפרט מי שראשו כבד עליו, ואינו יכול לעורר את עצמו ע״י מעט טיול או שתיה וכדו׳, טוב שיחטוף תנומה קלה בכדי שיוכל להמשיך את סדר הלימוד, ובפרט בשביל התפלה. כגון שיניח ראשו

על השלחן מעט, ויבקש מאדם אחר שיעיר אותו לתחלת התפלה, בכדי שיוכל להתפלל בכוונה. שאף אם תמצא לומר שיש ענין ותועלת שלא לישן כלל אפי׳ תנומה קלה בלילה זה, מ״מ הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה (אבות ב, א), ומוטב יותר שיתפלל כדבעי בכוונה.

וכן כתבו להדיא בעו״ש, חק יעקב, והחיד״א בספר שמחת הרגל (חלק ב דף ג.), שמי שאינו יכול לסבול בתפילה להתפלל כראוי, יותר טוב שישן מעט. והביאם הגר״ח פלאג׳י (שם אות כא).

ואם מועיל לכוין שעון מעורר באופן שיזכיר לו להתפלל, דשמא גרע משמש שמזכיר לו להדיא להתפלל, משא״כ צלצול השעון יכול לשמש להזכיר כמה דברים. ובאמת שאם יניח פתק ליד השעון ובו יכתוב ענין התפלה, יתכן מאד שיועיל, אם מביט בשעון בשעה שמצלצל.

ויש שכתבו בשם הגרש״ז אויערבאך זצ״ל דמסתבר דאפשר לסמוך על צלצול השעון לאכילה למי שיודע בעצמו שדבר זה יזכירהו, אך לשינה יש לחוש דאע״פ שיתעורר ירצה לנמנם עוד קימעה, ואז ישקע שוב בשינה. וראה בספר ישראל והזמנים (להר״י הרפנס, עמ׳ קטו) שהביא מספר ישועות חכמה (סי׳ ע בחוסן ישועות אות ב) שיש לסמוך על השעון מעורר לעשות מלאכה או ללמוד בהגיע זמן מנחה או מעריב, אבל לא לעוררו מן השינה, כי כמה אנשים ישנים ואינם מקיצים כלל לקול השעון מעורר. [או שרגילים להפסיק הצלצול ולהמשיך לישן].

הישן בליל שבועות, האם יעדיף לישון בתחלת הלילה, או לקראת עמוד השחר

והנה בקובץ שו״ת חת״ס (ירושלים תשל״ג סי׳ לא) כתב, דלומדי התורה רובם ככולם ניעורים בתחלת הלילה ללמוד תורה, וישנים אחר חצות. ע״כ. וכתב ע״ז בהליכו״ע (ח״ח עמ׳ שפד): הנה בימי חרפי ראיתי שרוב לומדי התורה רבנן קשישאי לקדושים אשר בארץ המה, היו נוהגים לישון בתחלת הלילה, ולקום בנקודת חצות, ולומדים עד אור הבוקר, וכן נהגו גדולי עולם, וכמ״ש בזוה״ק פרשת אמור (דף צ ע״א) ובכמה דוכתי, וכן בברכות (ס:) במעשה של ר׳ עקיבא שלקח עמו תרנגול להקיצו משנתו. ע״ש. וע״ע בספר פרי עץ חיים (שער יז פרק ב). ע״ש.

אלא שאנו בעניותינו הורגלנו ללמוד בתחלת הלילה והולכים לישון אחר חצות, על פי מה שאמרו ביומא (כב.) שאני מיגנא ממיקם, ופירש רש״י, נוח לו לאדם לנדד שינה מעיניו ולא ילך לישון אלא עד סוף הלילה, מלהיות ישן ועומד ממטתו בהשכמה. ע״ש.

ועיין בברכות (יד.) כל המשביע עצמו מדברי תורה ולן אין מבשרים אותו בשורות רעות שנא׳ ושבע ילין בל יפקד רע.

וע״ע ביומא (עז.) שוא לכם משכימי קום וכו׳ כן יתן לידידו שנא, א״ר יצחק אלו נשותיהם של תלמידי חכמים המנדדות שינה מעיניהן בעוה״ז וזוכות לעוה״ב. ע״ש. משמע שהיו ג״כ לומדים בביהמ״ד בתחלת הלילה, ונשותיהם מחכות להם עד שיבואו מביהמ״ד. וכההיא דברכות (יז.) ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן. ע״ש. ועיין במג״א ובברכ״י ובארצות החיים (סי׳ א). והגאון יעב״ץ בסידורו כתב, שעל הרוב זמן שכיבה שלנו לאחר חצות הלילה. ע״ש.

ובשו״ת ערוגת הבושם (חלק או״ח סי׳ א) נשאל בזה, והשיב שמדברי חז״ל נראה כי מה שהפליגו בשבח העוסק בתורה בלילה, היינו על שעות אשמורת הבוקר, וכמו שאמרו (בסוף פ״ד דתמיד לב:) כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו, שנא׳ קומי רוני בליל לראש אשמורות שפכי כמים לבך נכח פני ה׳. [וכן בשיר השירים רבה (פרשה ה׳ סי׳ יא) ר׳ יוחנן ור״ש בן לקיש אומרים, אין רנה של תורה אלא בלילה, שנא׳ קומי רוני בלילה, ונאמר ותקם בעוד לילה. וכ״ה בילקוט (סוף משלי) על הפסוק ותקם בעוד לילה].

וכ״כ בספר ראשית חכמה (שער הקדושה פרק ז) מדברי הזוהר בכמה מקומות. אולם כאשר שמענו כן ראינו חסידים ואנשי מעשה שעיקר עסק תורתם היה בחצי הלילה הראשון, וכמו שאמרו

לו. הישן בתחלת הלילה של ליל שבועות שינת קבע על מטתו, וקם משינתו ללמוד תורה, צריך לברך ברכות התורה, ואם אחר כך באמצע הלילה חזר לישון על מטתו, צריך לחזור ולברך ברכות התורה כשקם בבוקר. אבל אם אחר שקם משינתו בלילה, ובירך ברכות התורה, חזר לישון רק לאחר שעלה עמוד השחר, כשיקום אינו צריך לחזור ולברך ברכות התורה. לו)

ביומא (כב.) שאני מיגנא ממיקם וכו'. ע"ש. וע"ע בשו"ת חלק לוי (חלק או"ח סי' א) מ"ש בזה. ע"ש.

ונהרא נהרא ופשטיה, ורחמנא לבא בעי.

ולעיל הבאנו מ"ש בשכנה"ג (הגה"ט אות ה) שקיבל, **שהעיקר להיות ניעור באשמורת הבוקר.** ע"כ. וכוונתו על הזמן שסמוך לעלות השחר ושאחריו, שינצל אותו ללימוד התורה הקדושה. ודלא כמו רבים שדוקא בעת הזו כבר מתעייפים, ועסוקים בחזרה מהמקוה, או בהליכה לכותל המערבי. וכל ערום יעשה בדעת. ועל פי הסוד, ראוי מאד שלא לדבר שום שיחה בטילה מתחילת הלימוד עד אחרי תפלת מוסף, כדי שלא יאבד את הקדושה ואת העטרות והברכות שמקבל ע"י הלימוד בשמחה בלילה הזה.

ובחמדת ימים (שבועות פ"ג) כתב, שעיקר הכל בתיקון הלילה הזה לעמוד על נפשו **ולא ינום ולא ישן עד נכון היום, לקשור לילה ביום,** וכן בשאר הימים כמו שאמרו בזוה"ק (בשלח דף מו.) כד אסתלק לילה ואתי צפרא ואתחשך ואתקדר כדין מלכא וכו' ברזא דחדוה, ויהיב לן מתנן ולכל בני היכליה, זכאה חולקיה מאן דאיהו במניינא.

הישן בתחלת הלילה שינת קבע וקם משינתו ללמוד תורה, יברך ברכה"ת

לו) **הישן** בתחלת ליל שבועות שינת קבע על מטתו, וקם משינתו ללמוד תורה, צריך לברך ברכות התורה, ואם אח"כ באמצע הלילה חזר לישון על מטתו, צריך לחזור ולברך ברכות התורה כשקם בבוקר, הואיל והפסיק בשינת קבע של לילה. אבל אם אחר שקם משינתו בלילה, ובירך ברכות התורה, חזר לישון רק לאחר שעלה עמוד השחר, כשיקום אינו צריך לחזור ולברך ברכות התורה, שהרי ישן שינת קבע ביום [אחר עמוד השחר] דלא הויא הפסק, ואינו מברך. וכ"כ בפר"ח (ר"ס מו וסי' מז ס"ק יג) שאם חזר לישון לאחר שבירך ברכות התורה, חוזר לברך שנית ברכות התורה, דאף שבירך בחצות הלילה ברכות התורה על לימודו, הרי חזר לישון שוב בעוד לילה שינת קבע, ושינת קבע בלילה הויא הפסק.

אולם בשלמי צבור (דף מו) כתב בשם הרש"ש, שיש לומר ברכות השחר עם ברכות התורה בקומו משינתו בלילה, ואפי' אם רוצה לחזור לישן בעוד לילה. וכן פסקו עוד כמה אחרונים. ולכאורה בנ"ד איכא ס"ס, דשמא הלכה כהפוסקים דסבירא להו שכל שישן שינת קבע בלילה הוי הפסק וצריך לחזור ולברך בבוקר, וכמו שכתבו הפר"ח וסיעתו, ואם תמצא לומר שהלכה כדברי המקובלים דחשיב כישן ביום, שמא הלכה כדברי האומרים שאפי' שינת קבע ביום הויא הפסק וצריך לחזור ולברך. ואע"פ דלא מהני ס"ס בברכות, שאני הכא שדעת הרבה מהראשונים דברכות התורה מה"ת, ודמי למ"ש בשו"ת תרוה"ד (סי' לז), גבי ספיה"ע, דמהני ס"ס במקום שיש ראשונים הסוברים שהיא ברכה על מצוה מה"ת. וכ"ש הכא שהברכות עצמם לדעת הרבה מהראשונים הוו מה"ת. וכמבואר כ"ז באורך בשו"ת יבי"א חלק ח' (סי' ה' דף יב ע"ב). ע"ש.

ובספר שואל ונשאל (להגאון רבי כלפון משה הכהן זצ"ל, חלק שישי סי' ג') כתב בדין הקם אחר חצות לילה ללמוד ולומר סליחות, וחוזר לישון בעוד לילה עד הבוקר, שיש לצדד שכיון שכבר בירך ברכות התורה בקומו אחר חצות, א"צ לחזור ולברך ברכות התורה בבוקר. ואף שיש ס"ס לברך, שמא הלכה כהפוסקים שהישן בלילה הוי הפסק וצריך לחזור ולברך ברכות התורה, ואם תמצא לומר הלכה כהמקובלים שסוברים שמכיון שכבר

בירך ברכות השחר וברכות התורה דינו כמי שישן ביום (וכמ"ש בשלמי צבור דף מו סע"ד בשם הרש"ש), שמא הלכה כהאומרים שאף שינה ביום הוי הפסק ומברך ברכות התורה. מ"מ הא קי"ל דלא מהני ס"ס בברכות וכו'. ע"כ.

ובשו"ת יבי"א ח"ט (או"ח סי' צא בהערות לחלק שישי אות א) העיר על דבריו בזה"ל: ולכאורה אי משום הא לא איריא, שהרי קי"ל כמ"ש התרוה"ד (סי' לז), שהמסופק אם בלילה הקודם ספר ספיה"ע או לא, מונה גם מכאן ואילך בברכה, משום דאיכא ס"ס שמא ספר העומר בלילה הקודם, ושמא הלכה כד' ר"י וסיעתו שכל לילה מצוה בפ"ע הוא. ובצירוף דעת ראבי"ה וסיעתו שמצות ספיה"ע בזה"ז מדאורייתא, לכן יספור בברכה. וכ"פ מרן בש"ע (סי' תפט ס"ח). והנה אע"פ שרבו הפוסקים הסוברים שספיה"ע בזה"ז רק מדרבנן, ומהם: הרז"ה בעל המאור (סוף פסחים), והתוס' מנחות (ס"ו א), והרא"ש והר"ן (סוף פסחים), והארחות חיים, והרשב"א, וכ"פ מרן הש"ע (בסי' תפט ס"ב). מ"מ סמך התרוה"ד על הספק ספקא בצירוף ד' ראבי"ה וסיעתו דס"ל דהוי מה"ת. וכן הלכה רווחת בזה כד' התה"ד, וברוכי נמי מברכינן. אף כאן יש לנו לצרף דעת הרמב"ן בספר המצוות (סוף חלק עשין מצוה ט"ו) דס"ל דברכת התורה מדאורייתא. וכ"ד הרשב"א בחי' לברכות (מח ב), והמאירי (ברכות כא א), והחינוך (מצוה ת"ל), והתשב"ץ ח"ב (סי' קסג), (וכן בחידושי הרשב"ץ לברכות ר"פ כיצד מברכין), וכן הסכים הפרי חדש, וכ"כ השאגת אריה (סי' כד). ועוד. א"כ חזי לאצטרופי לס"ס להחמיר שיחזור ויברך. אע"פ שהרמב"ם ומרן הש"ע (ס"ס רט) חולקים, וס"ל שברכות התורה מדרבנן.

ומ"ש המחבר שסברת האו' ששינת קבע ביום הוי הפסק, לא חשיבא ספק לצרפה לס"ס, כיון שהמנהג פשוט שלא כדבריהם, עינא דשפיר חזי למרן הב"י (סי' מז) דס"ל דמעיקרא דדינא שינת קבע ביום הויא הפסק, כדברי הרא"ש וסיעתו. אלא שנהגו העולם שלא לברך, אף שלא מצאנו מי שחולק בזה בהדיא לומר דלא הוי הפסק. ע"ש. והלחם חמודות כתב שהמברך אחר שינת קבע ביום תבא עליו ברכה, ושכן נהג רבו מהר"י גינצבורג. וכן העלה הא"ר בשם פוסקים רבים. וכ"כ הגר"א. וגם מרן בש"ע (סי' מז סי"א) כתב סברת האומרים לברך בסתם, ואח"כ כתב שי"א שאין לברך, ושכן נהגו. ומשמע שדעתו יותר נוטה לחייב. וכ"כ בשו"ת מכתב לחזקיהו (סי' ד די"ז ע"ב) בדעת מרן. ע"ש. וכ"ש בנ"ד לפמ"ש האו"ז ח"א (סי' כב) בשם רש"י, שגם ביום אם הפסיק והסיח דעתו וחוזר ללמוד צריך לחזור ולברך ברכות התורה. וכתב בס' בני ציון (סי' מז סק"ח וסק"י) שכן דעת הראב"ד והרא"ש ועוד. ע"ש. וא"כ אע"פ שנהגו שלא לברך, אכתי חזי לאצטרופי לס"ס, כשיש עוד צד לומר דבכה"ג לא נהגו שלא לברך.

ועוד שכבר כתב המשאת משה (חלק או"ח סי' א דף ג' ע"ג), ובשו"ת בית דוד (חלק יו"ד סי' ו וי"ז), שגם סברא שהיא נגד רוה"פ ונקבעה הלכה כדבריהם יש לצרפה לס"ס. וכ"כ בשו"ת דבר משה ח"ג (חלק יו"ד סי' ב), ע"ש מילתא בטעמא. וכן אסף איש טהור בזבחי צדק (סי' קי ס"ק קנח) דעת האחרונים שכתבו כן.

גם מ"ש המחבר שלא אמרו שינת קבע ביום הוי הפסק אלא כשפשט בגדיו וכו', מבואר להיפך בשו"ת באר המים (סי' א וסי' ב), והובא בפתח הדביר (סי' מז סק"ו). וגם הטור כתב בשם הרא"ש, דשינת עראי היינו באופן שמתנמנם מיושב על אצילי ידיו. הלא"ה חשיב שינת קבע. וכ"כ האחרונים. (ע' כף החיים סי' מז ס"ק כ"ג).

ומ"ש עוד המחבר שיש ס"ס להיפך ע"פ סברת ר"ת דשינה לא הויא הפסק כלל, לא זכר שר דברי הרב יד אהרן (סי' מז הגב"י) שי"ל אף לדעת ר"ת אם ישן בלילה הוי הפסק, ואף שהברכ"י כתב לדחות דבריו, מ"מ בשו"ת מכתב לחזקיהו (סי' ד די"ח ע"ב) חזר וקיים דברי היד אהרן. ע"ש. וא"כ כיון שמפורש בתשו' הרא"ש (כלל ד סי' א) בנ"ד שצריך לחזור ולברך, וכ"פ הפר"ח (ר"ס מו ובסי' מז). וכ"כ מרן החיד"א בברכ"י (סי' מז סק"ה) בשם המהר"י זיין בתשובה. וכ"ד המהר"י אלגאזי בשלמי צבור (דנ"ה רע"ד). וע' בהערת הרב המגיה שם. ובשערי תשובה (ס"ס מז). נראה שהיותר נכון להורות שיש לברך. ומ"מ מי שאינו מברך יש לו על מה שיסמוך ואין מזניחים אותו. וע' בשו"ת מכתב לחזקיהו (סי' א דף ח ע"א). ע"ש.

לז. מי שנרדם בלילה בישיבה על הספסל או על הכסא לזמן מה, ומניח ראשו על אצילי ידיו וכדומה, אינו צריך לברך ברכות התורה כשקם, דהוה ליה שינת עראי. אבל בשכיבה על הספסל, וכן אם נח על ספה או קורסה והוא מוטה, כל שגופו יותר שוכב מאשר יושב, ושכב בספסל או בספא במטרה כדי להרדם, הוי שינת קבע וצריך לברך. לז)

לח. מנהגינו שגם הניעורים בלילי שבועות מברכים כל ברכות השחר, כולל ברכת המעביר חבלי שינה וכו', ויש מתחסדים לשמוע הברכות ממי שישן בלילה שינת קבע, אבל אצלינו המנהג פשוט שאף הניעורים כל הלילה מברכים כל ברכות השחר [חוץ מברכת על נטילת ידים], ובמקום מנהג אין לומר "ספק ברכות להקל". לח)

שו"ר בשואל ומשיב החדש (למר בריה דרבינא הגאון ר' אברהם הכהן, חלק או"ח ס"ס מט) שהעלה שמכיון שישן שינת קבע חייב לחזור ולברך ברכות התורה, ומטעם שכתבנו לעיל. ע"ש. וכ"כ בס' טהרת המים שיורי טהרה (מע' נ סוף אות כד). ע"ש. וראה עוד בשו"ת יבי"א ח"ט (או"ח סי' צא אות ג'). [**ודע** דמאי דפשיט"ל להגהמ"ח שגם לר"ת שברכות התורה פוטרת עד למחר שחרית, אם בירך קודם לכן, יצא, ופוטר עד למחרת, אין זה מוסכם, כי הכף החיים (סי' מז ס"ק כ"ט) כתב דהוי ברכה לבטלה. ובאמת שהצל"ח נסתפק בזה. ובשו"ת זכר יהוסף סימן רכו בד"ה וראיתי בצל"ח, כתב להעיר על דבריו, ופשיט"ל דלא מהני. ובחידושי לברכות (יא ב) כתבנו בזה. ועיין עוד בשואל ומשיב מזוז הנ"ל (ס"ס מט). ואכמ"ל].

לז) **כן** כתב בשו"ת באר המים (סי' א-ב), וכ"ה בכה"ח (סי' מז אות כו), וביבי"א הנ"ל (חלק ח' סי' ה' דף יב).

ברכות השחר למי שהיה ניעור כל הלילה

לח) **הנה** דעת הרמב"ם (פ"ז מה' תפלה ה"ז) דכל הברכות האלו אם לא נתחייב באחת מהן, כגון שלא שמע קול תרנגול או שלא הלך או לא לבש או לא חגר, אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם. וכ"פ מרן בש"ע (סי' מו). אך דעת התוס' (ס: ד"ה שמע) הרא"ש (סי' כג) הטור, הר"ן (פ"ק דפסחים), הכל בו, וכל האחרונים, דאפי' לא נתחייב בהן מברך אותן, דאין הברכה דוקא על עצמו אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם. וכ"פ הרמ"א. וכן המנהג גם אצל הספרדים, ואין לשנות.

ובכלל זה ברכת אלוקי נשמה דאף שהינה הודאה על כך שהקב"ה מחזיר לנו את הנשמה שהפקדנו בידו בלילה, עם כ"ז מברכים על מנהגו של עולם. ואמנם לדעת הא"ר ברכה זו נתקנה רק למי שאכן ישן בלילה. אבל מי שלא ישן בלילה אינו מברך. אולם הפמ"ג תמה על זה, דמאי שנא ברכה זו מכל ברכות השחר שמברך אותם אפי' מי שלא שמע קול תרנגול, או שלא אזר איזורו, כי מברכים על מנהגו של עולם, והקב"ה ברא צרכי העולם, ואם הוא אינו נהנה, הרי אחרים נהנו. ועיין בשערי תשובה שהביא מ"ש המהרח"ו בפרי עץ חיים, שמנהגו של האר"י ז"ל לברך את כל הח"י ברכות השחר עד סוף כל ברכת התורה, אפי' שלא נתחייב בהם, כגון שלא ישן בלילה, כי לא נתקנו אלא על מנהגו של עולם ולא על כל אדם בפרטות. ולכולם יש רמז אל אורות עליונים. ואמנם למעשה השערי תשובה חשש לדעת הא"ר, ולדעתו ישמע מאחר שישן בלילה. וכן פסקו בחיי אדם, ובמשנ"ב. וכן נוהגים חלק מיוצאי אשכנז, לצאת ידי חובת ברכות התורה וברכת אלוקי נשמה וברכת מעביר חבלי שינה, מאחד שישן בלילה. אך בש"ע הגר"ז (סי' מו ס"ז) כתב, שיברך ברכות אלה אף מי שהיה ניעור בלילה. [ובסידורו כתב שברכת אלוקי נשמה ישמע מאחר]. ומנהגינו לברך את כל ברכות השחר גם מי שלא ישן, כמבואר בילקו"י הלכות ברכות השחר (סי' מו).

לט. הניעור כל הלילה, בליל חג השבועות, וכדומה חייב לברך ברכות התורה בזמן עלות השחר, שכן דעת מרן ורוב הפוסקים, וכן הסכים האר״י ז״ל, ונמשכו אחריו כל גדולי המקובלים. וכן פשט המנהג בכל תפוצות ספרד. וידוע שבמקום מנהג אין אומרים ״ספק ברכות להקל״. ואין צורך ״להדר״ ולשמוע ברכות התורה מאדם אחר שישן שנת קבע בלילה, ואדרבה מצוה בו יותר מבשלוחו. אמנם יש מאחינו האשכנזים וגדוליהם שנוהגים להקפיד לכתחלה לשמוע הברכות מאדם אחר שישן בלילה. ומכל מקום אם קשה להם למצוא אדם שישן להוציאם ידי חובה, יברכו ברכות התורה בעצמם. ומה גם שיש גם בקהלות אשכנז שנהגו לברך ברכות התורה בעצמם לכתחלה [וכמ״ש הגאון רבי יחיאל מיכל אפשטיין בספר ערוה״ש (סי׳ מז סעיף כז). וראה עוד בשו״ת השיב משה טייטלבוים (חלק או״ח סי׳ ב). ע״ש]. ועל צד היותר טוב יכוונו בברכות התורה של היום הקודם שאינם רוצים לפטור עצמם אלא עד עלות השחר למחרת היום.[לט]

ברכת המעביר חבלי שינה למי שהיה ניעור כל הלילה

גם לגבי ברכת המעביר חבלי שינה וכו׳ שהיא הודאה מיוחדת לאחר שאדם קם משינתו, נחלקו הדעות, לדעת הא״ר אין הניעור בלילה מברך, ולדעת המקובלים מברכים ברכה זו גם מי שהיה ניעור. שההודאה באה על סדרו של עולם. וכן מנהגינו.

ועיין בשו״ת שבט הלוי חי״א (סי׳ טו) שכתב, שהיה נוהג לנום מעט לפני עמוד השחר, והיה הוא מוציא י״ח את הקהל שניעור בלילה בברכת המעביר חבלי שינה, ושוב ב״ויהי רצון שתרגלינו וכו׳״ הקהל היה אומר יחד אתו, ובחתימת הברכה ותגמלנו חסדים טובים בא״י הגומל וכו׳, היה חותם לבדו. ע״כ. וע״ש דהיאך מהני הכי, והרי הוי חציו באמירה וחציו בשמיעה, וכתב ליישב על פי המג״א, דאף שתחלת הברכה המעביר חבלי שינה מעיני ותנומה מעפעפי נאמרת בלשון יחיד, המשך ברכה יש לומר בלשון רבים, שתרגלינו בתורתך, ואף שהראשונים, הרי״ף, הרמב״ם הרא״ש, העתיקו תפלה זו בלשון יחיד, המנהג והסידורים הם כדברי המג״א לאמרם בלשון רבים. דתפלה יקרה זו שתרגלינו בתורתך וכו׳, היא כלשונה תפלת כל יחיד ותפלת כלל הרבים, וע״כ גם מי שלא ישן בלילה ונדחה מהמעביר חבלי שינה, לא נדחה מתפלה יקרה זו, אלא כיון שהוא חלק מהתחלת הברכה שכוללת ב׳ נושאים, נושא הפרטי של העברת שינה, ובקשה על התורה, והשלטת יצה״ט, על כן פשיטא דחלק זה יבקשו כל הקהל, בלי פתיחה וחתימה. וע״ש שהביא ראיה מסידור רבי יעקב עמדין, שאם לא ישן בלילה לא יברך המעביר וכו׳ ויכול לומר מ״מ יהי רצון וכו׳, עד סופה של ברכה, ולהסמיך תחלתה לברכת הנותן ליעף כח שאינה נקשרת בשינה דוקא, ויש לאומרה לעולם בשחר. ע״ש. אלא שבסידור רבי יעקב עמדין מבואר שיסיים בחתימת הגומל לחסדים וכו׳, ואינו כמנהגו של הרב שבט הלוי הנז׳. והדבר תלוי אם ברכת המעביר חבלי וכו׳ וההמשך יהי רצון וכו׳ הם ברכה אחת, או שהם ב׳ ברכות, ויש לומר יהי רצון בלא וא״ו. ועיין בב״י (סי׳ מו) שהביא מהכלבו שברכה זו מחולקת לב׳ ברכות, אך לדינא אין עונים אמן אחר המעביר חבלי שינה וכו׳, שזו ברכה אחת. והביאו מליקוטי מהרי״ח שתמה על הסידור הנ״ל שהתיר למי שהיה ער כל הלילה לומר את החלק השני של ברכת המעביר חבלי שינה עם חתימה, שזה נגד המבואר בש״ע שהיא ברכה אחת.

ברכות התורה למי שהיה ניעור כל הלילה

לט) הנה ז״ל מרן בש״ע (סי׳ מז סי״ב): אף אם לומד בלילה ״הלילה הולך אחר היום שלפניו״, וא״צ לחזור ולברך ברכת התורה כל זמן שלא ישן. ובפר״ח (סי׳ מו ס״ק) דייק מדברי מרן

דמשמע דבעמוד השחר מיהא דלא שייך האי טעמא צריך לברך, אלא דהוא ז"ל כתב לחלוק על זה. ומסיק שישמע הברכה מאחר. ע"ש. ובמאמר מרדכי השיג עליו. והמג"א (סי' מז) דייק מדברי מרן הנ"ל להיפך מדסיים בש"ע כל זמן שלא ישן. ועיין בנחל אשכול על ספר האשכול (עמ' ז אות ב). ובשו"ת ארץ צבי פרומר (סי' יט). וכ"ד הגר"א להלכה שגם ביום א"צ לברך.

אבל החיד"א בברכ"י (סי' מו ס"ק יב) כתב בשם מהר"י זיין שצריך לברך ברכת התורה אחר עלות השחר, והסכים לדבריו בזה על פי כתבי האר"י ז"ל (והוא בשער הכוונות דף א). וכ"כ המקובל הרש"ש בספר נהר שלום (דף כ:). והובא להלכה בשלמי צבור (דף מז.). וכן כתבו הא"ר (סי' מז סק"ט). והמטה יהודה (שם סק"ט). וכ"כ מהר"ח פלאג'י בספר כה"ח (סי' ט אות ב). ובספר מועד לכל חי (סי' ח אות כז).

והגם שהמשנ"ב (סי' מז ס"ק כח) העלה דסב"ל, ורק אם אפשר ישמע הברכה מאחר שישן בלילה ויצא י"ח (וכן כתבו הגאון רבי זלמן והחיי אדם), מ"מ אנן בדידן נהגינן לברך וכדעת מרן והמקובלים ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל. וכמ"ש בתרוה"ד (סי' לד). וכן כתבו בספר מועד לכל חי (סי' י אות מח), ובשו"ת חסד לאברהם אלקלעי (או"ח סי' יח). ובספר טהרת המים (מערכת ס אות ט). ובשו"ת ויאמר משה (חלק או"ח סי' כא). ובשו"ת אוהב משפט (סי' ח). ועוד. וכ"כ בשו"ת ברכת חיים (סי' ב) ושכן מנהגם לברך אחר עמוד השחר.

וראה מה שהאריך בזה בשו"ת יבי"א ח"ה (או"ח סי' ו) והעלה שהניעור בליל הושענא רבה ובליל שבועות ובלילי תיקון כרת, חייב לברך ברכת התורה לאחר שיעלה עמוד השחר, ושכן המנהג פשוט, ובמקום מנהג אין לומר סב"ל. ושלא כדברי איזה אחרונים שהסתפקו בזה ונוטים להצריך לשמוע ברכת התורה מאדם אחר שישן קבע בלילה. [עכ"ל היבי"א שם בלוח המפתחות].

ועיין בשו"ת מהר"ם שיק (חלק או"ח סי' א) שג"כ העלה שאם א"א לשמוע מאחר צריך לברך בעצמו ברכת התורה אחר עמוד השחר. ע"ש.

וכן בשו"ת השיב משה (חלק או"ח סי' ב) כתב לדייק מלשון הטור וש"ע שכתבו, "דהלילה הולך אחר היום שלפניו" דמוכח להדיא שאחר עמוד השחר צריך לברך, ודלא כהמג"א שכתב לדייק להיפך מהש"ע. (ותנא דמסייע ליה הוא הפרי חדש הנ"ל). [וכן כתב הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' לג) להשיג על המגן אברהם בזה. וע"ש להלכה]. וכן מסיק בראיה ברורה ומוחלטת שהיום גורם לברכת התורה, ואין הדבר תלוי בשינה דוקא. ע"ש.

ואמנם בשו"ת נטע שורק (חלק יו"ד ס"ס סג) כתב שמנהג העולם [האשכנזים] שלא לברך בעצמם אלא שומעים מאחרים, ושכן נהג החת"ס לצוות למי שישן שינת קבע ביום לברך ולהוציא את האחרים י"ח ברכת התורה. דממה נפשך חייב לברך לכולי עלמא. [עיין בחי' הגאון רבי עקיבא איגר סימן מז, ובספר זכרון יהודה דף לד ע"ד, ובשו"ת התעוררות תשובה חלק א' סימן רצו, וח"ג סימן סח אות ג]. אולם מנהגינו פשוט לברך וכנ"ל. וסב"ל במקום מנהג לא אמרינן.

וידוע מ"ש הפוסקים **שאע"פ שהשומע כעונה, מ"מ העונה בעצמו עדיף משומע.** [כמו שכתב הפרי מגדים (מש"ז ס"ס רצ), וכן מוכח בתוס' (ברכות כא: וסוכה לח:) ועיין עוד למהרש"ם בדעת תורה (סי' רעג). וכן כתב בשו"ת בנין שלמה (סי' נד) בדעת הגר"א. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת רבינו יוסף מסלוצק (סי' סט)]. ומכ"ש שיש אומרים שברכת התורה הויא מדאורייתא. וכ"כ הגרי"ח בבן איש חי (וזאת הברכה אות ג) לברך אחר עמוד השחר. וכ"ה בכה"ח (סי' מז ס"ק כו). וכן עיקר. ועיין בשו"ת יבי"א ח"ה (או"ח סי' ו). [חזו"ע יו"ט. ילקו"י חלק א' עמ' קלז. שארית יוסף חלק א' עמ' תפב].

ולכן לדידן אין צורך להדר לשמוע ברכת התורה מאדם אחר שישן שינת קבע בלילה, ואדרבה מצוה בו יותר מבשלוחו. ואף שיש מאחינו האשכנזים שנוהגים להקפיד לכתחלה לשמוע הברכות מאדם אחר שישן בלילה, מ"מ אם קשה להם למצוא אדם שישן להוציאם י"ח, יברכו ברכת התורה בעצמם. [ויש גם בקהלות אשכנז שנהגו לברך ברכת התורה בעצמם לכתחלה, כמו שכתב

מ. בעת שמברך ברכות התורה רשאי להמשיך ולישב על מקומו, ואין צריך לעמוד. מ)

בערוך השלחן (סי׳ מז סכ״ז), ועיין עוד בשו״ת השיב משה (או״ח סי׳ ב)]. ועל צד היותר טוב יכוונו בברכת התורה של היום הקודם שאינם רוצים לפטור עצמם אלא עד עמוד השחר למחרת היום. [יבי״א (ח״ה או״ח סי׳ ו). יחו״ד (ח״ג סי׳ לג). ילקו״י מועדים (שנת תשמ״ח עמ׳ קפג), חזו״ע סוכות (עמ׳ תלח)]. ויש מהדרין לכוין בברכת התורה של ערב שבועות שלא לפטור רק עד עמוד השחר של בוקר חג השבועות, כדי שיוכלו לברך לכולי עלמא מבלי חשש. אך א״ז רק חומרא, בפרט שכך המנהג אצלינו.

ומה שכתבנו שיכוין להדיא וכו׳, הוא על פי המבואר בשו״ת התעוררות תשובה המובא לעיל הערה ג׳.

אפשר לברך ברכות התורה מיושב, וא״צ לעמוד

מ) לכאורה מדברי ספר האשכול (ר״ס כג): נראה שצריך לעמוד, שכתב בשם גאון, שכל הברכות מברך מעומד. וחזי לן דהיינו ברכות המצוות שאין בהן הנאה, אבל ברכות הנהנין כגון אכילת מצה וסוכה וקידוש והמוציא וברהמ״ז א״צ, ולא ראינו מימינו מי שיברך מעומד. [ובברכת המזון מבואר בברכות נא: שצריך לברך דוקא מיושב]. ואמרי רבוותא שש מצוות ברכתן מעומד, עומר, דכתיב מהחל חרמש בקמה תחל לספור, בקומה. ומדכתיב התם וספרתם לכם, ילפינן מיניה לשאר מצוות דכתיב בהו לכם, קידוש לבנה, החודש הזה לכם. ציצית, והיה לכם לציצית. שופר, יום תרועה יהיה לכם. לולב, ולקחתם לכם. מילה, המול לכם. ובירושלמי נמי איתא, כל הברכות מעומד, ועל ברכת המצות קאמר, ולא על ברכת הנהנין. ע״כ. **ורבי** דוד אבודרהם (דף טו) הניח סימן למצוות שברכתן מעומד, על״ץ של״ם, עומר, לבנה בחידושה, ציצית, שופר, לולב, מילה. כי בכל אלה כתיב לכם. וסיים: ויש מצות שמברכים עליהם מעומד למצוה מן המובחר, ואם לא בירך מעומד אין לחוש, כגון הלל ומקרא מגילה וסוכה. ויש אומרים כלל לזה, שכל מצוה שאין בה הנאה מברכים עליה מעומד.

ולכאורה לפי הירושלמי שכל הברכות מעומד, ופירשו הראשונים דהיינו ברכת המצוות, גם ברכת התורה צריכה להיות מעומד, ולפי הכלל שכל מצוה שאין בה הנאה ברכתה מעומד, נראה שלימוד תורה לא נחשב בכלל מצוה שיש בה הנאה, כדמוכח בברכות (כא. לה.) מה למזון שכן נהנה. והיינו טעמא, דאע״פ שיש שמחת הלב בלימוד תורה, כמו שנאמר פקודי ה׳ ישרים משמחי לב, מ״מ שייך לומר בזה מצוות לאו ליהנות ניתנו, ששמחת הנפש לחוד ושמחת הנאת הגוף לחוד.

ועיין בשו״ת הרמ״ע מפאנו (סי׳ קב) שכתב, וברכות התורה ליחיד אין אנו מדקדקים לברך מעומד, שהרי היא תדירה, וכתיב בה בשבתך בביתך. וכן עיקר לדינא שא״צ להקפיד לברך ברכות התורה מעומד.

ועיין בפני יהושע בחידושיו למגילה (כא.) שכתב, שדוקא מצוות שעשייתן וקיומן מעומד, כגון ציצית ושופר והלל, ברכותיהן ג״כ מעומד. אבל מצוה שעשייתה וקיומה מיושב, כגון מקרא מגילה, שא״צ לעמוד בה לעיכובא, כ״ש ברכתה שאינה צריכה להיות מעומד. ע״כ. ולפ״ז כיון שעצם לימוד תורה אינו צריך להיות דוקא מעומד, גם ברכת התורה אינה צריכה להיות מעומד.

ובפמ״ג בפתיחה להל׳ ברכות (סי׳ יח) כתב, שברכת המצות מברך בעמידה, ורק ברכת השבח בישיבה. אך העירו על זה שהרי גם ברכת המרור וברכת המצה הוי ברכת המצוות, ומברך בישיבה. וצ״ל דשאני מצוות אלה שקיומן נעשה בישיבה, ולכן גם הברכה בישיבה, וכן ברכה״ת המצוה גם בישיבה, ולכן הברכה בישיבה. וכ״כ בס׳ מור וקציעה (או״ח סי׳ ח), וע׳ בס׳ נחל איתן (ס״ה סק״ד).

ומיהו אם רצה יכול לברך כשהוא יושב. וכמבואר כ״ז בשו״ת יחו״ד חלק ה׳ (סי׳ ד׳). וע״ש עוד. וכן מבואר בחכמת שלמה, שאם המצוה בישיבה, גם הברכה בישיבה. וכ״פ בשו״ת

תשובות והנהגות חלק ב׳ (סי׳ לז). אלא שכתב שם, דמצד כבוד התורה ראוי לברך ברכות התורה בעמידה, אך מפני חולשה או צורך הלימוד מותר לישב. וכן אמרו על האדמו״ר מבעלז זצ״ל שהיה מאריך מאד בברכות התורה אבל היה מברך בישיבה. ע״ש.

וע׳ בשו״ת חקל יצחק ס״ג, ובשו״ת באר משה ח״ה (סי׳ יז), ובשו״ת משנת יוסף ח״ו (סי׳ יז), ובשו״ת ישכיל עבדי ח״ח (ס״ג), ובשו״ת באר שרים ח״ז (סי׳ נד), ובשו״ת שבט הקהתי ח״א (סי׳ ס׳), ובשו״ת מגדנות אליהו ח״א (סי׳ יא), וכ״ז דלא כמ״ש בספר שיח התורה (עמ׳ תשו) בשם הגר״ח קנייבסקי שהמנהג לעמוד. ואין מנהג זה נהוג אצלינו.

נשיאת כפים קודם שבירך ברכות התורה

ואגב אורחא הנה כהן שהגיע לביהכ״נ באמצע החזרה, והש״צ הגיע לברכת כהנים אם יכול לישא כפיו קודם שבירך ברכות התורה, הנה מרן בש״ע (או״ח סי׳ מז ס״ט) כתב, לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה, אע״פ שהוא אומרם דרך תחנונים. ויש אומרים שאין לחוש כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים. ונכון לחוש לסברא ראשונה. ע״כ. וכתב הרמ״א אבל המנהג כסברא 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. עכ״ל. וביאר המשנ״ב (ס״ק כז) דאף שמעיקר הדין סובר הרמ״א שמותר לומר פסוקים בדרך תחנונים קודם ברכות התורה, אולם נהגו להחמיר שלא לומר, ולכן יש לנהוג ג״כ בימי הסליחות לומר ברכות התורה קודם הסליחות ולדלגה אח״כ. ע״כ. ומלשון מרן הש״ע שכתב ונכון לחוש וכו׳ משמע שמעיקר הדין דעת מרן שאפשר לומר פסוקים ותחנונים קודם ברכות התורה. ורק נכון לחוש וכו׳. כאשר הארכנו בזה בילקו״י על הלכות ברכות התורה (סי׳ מז). ולפ״ז אין הכי נמי במקום שאין בידו סיפק לברך ברכות קודם נשיאת כפים, לא יאבד מצוה יקרה זו, ויברך אח״כ ברכות התורה.

וע׳ בפמ״ג (סי׳ נח מש״ז סק״א).

וכ״פ בס׳ הליכות שלמה (תפלה פ״י סי״ד) שהתיר לישא כפיו. וכ״ה בס׳ אמת ליעקב עה״ת (פר׳ כי תבוא פכ״ו, י), וראה בנידון זה בשו״ת משנת יוסף ח״ה (סי׳כז אות ד׳), ובשו״ת שואלין ודורשין ח״ה (סי׳ יא אות יג), ובשו״ת באר שרים ח״ו (סי׳ יב אות כ), ובספר חשוקי חמד (ר״ה כח:). ע״ש.

לענות קדושה וי״ג מדות קודם ברכות התורה

וכיו״ב נתבאר בילקו״י הנ״ל, שהשומע קדושה מש״צ קודם שבירך ברכות התורה, ואין לו פנאי לברך קודם פסוקי הקדושה, מותר לו לענות פסוקי הקדושה ״קדוש וברוך״ עם הצבור, שהרי אין כוונתו לקרוא פסוקים דרך לימוד, אלא להצטרף לצבור אשר יקדישו את קדוש יעקב ואת אלהי ישראל יעריצו. והואיל והיא מצוה עוברת, יש לסמוך על עיקר ההלכה בזה. ופסוק ״ימלוך״ יהרהר בלבו ודיו. וע׳ בס׳ קצות השלחן (ס״ה ס״ח), ובשו״ת תפארת אדם (ס״א ס״ח), ובשו״ת בצל החכמה ח״ב (סי׳ צ׳), ובס׳ משמר הלוי (ברכות סי׳ סו), ובשו״ת אבן ישראל ח״ט (סי׳ סג). ע״ש.

ודע שאין לומר שיהרהר הקדושה בלבו, [כדי שלא לעבור על דברי האומרים שאפילו לומר פסוקים דרך שבח ותחנונים אסור קודם ברכות התורה], מכיון שרוב ככל הפוסקים סוברים שהרהור לאו כדיבור דמי, והובאו בשו״ת יבי״א חלק ד׳ (חלק או״ח ר״ס ג, וסי׳ יח אות ב). ולכן עדיף לאוקומי אדינא, וכנ״ל. וזה דלא כמ״ש בכה״ח (סי׳ סד ס״ק קח) שיהרהר. ואע״ג שהוא שומע הקדושה מהש״צ, ומצינו בכיו״ב במי שנמצא באמצע תפלת הלחש, ושומע קדושה מהצבור, שיש לו לשתוק ולהקשיב לקדושה הנאמרת מפי הש״צ, ויוצא בזה ידי חובת קדושה. ולכאורה גם הכא נימא הכי, ואינו מתורת

מא. הניעור כל הלילה הנכון הוא שימתין ולא יברך ברכות השחר עד שיעלה עמוד השחר, שהוא שיעור מהלך ארבע מילין לפני הנץ החמה, דהיינו שבעים ושתים דקות קודם הנץ. ושיעור זה משערים בשעות זמניות, [ומה שנכתב באיזה לוחות מסויימים שיעור אחר על זמני עמוד השחר, אינו מכוון לדעת מרן והפוסקים שאנו הולכים בעקבותיהם. ואכמ"ל]. ואף על פי שיש אומרים על פי הסוד שמחצות הלילה אפשר לברך כל ברכות השחר [חוץ מברכות התורה, אם לא ישן קודם לכן שינת קבע]. מכל מקום מנהגינו לברך ברכות השחר עם ברכות התורה מיד לאחר עלות השחר. מא)

הרהור גרידא, אלא הוי דינו כשומע כעונה. אך זה אינו, שהרי לא תמיד הש"צ מכוין להוציא אחרים ידי חובת הקדושה, וכן פעמים שאין הש"צ בקי בהלכה ואינו יודע שצריך לומר הקדושה בקול רם כדי להוציא השומעים [שאינם יכולים לענות קדושה בפיהם] ידי חובת קדושה. ולכן עניית הקדושה בפיו עדיפא משמיעת הקדושה מפי הש"צ. והנה לגבי פסוק ימלוך ישנה מחלוקת אם הוא מכלל הקדושה או לא, ומכיון שרוב האחרונים סוברים שאינו מכלל הקדושה, שב ואל תעשה עדיף, ודי שיהרהר פסוק ימלוך בלבו. ראה בשו"ת יבי"א חלק ד' (ס"ס ז' בד"ה והנה). וע"ע בשו"ת מנחת יצחק חלק ח' (סי' ח אות א).

וכן השומע י"ג מידות מהצבור קודם שיברך ברכות התורה, יכול לענות י"ג מדות עם הצבור, הואיל ויש לזה חשיבות כדברים שבקדושה, ומכיון שהוא דרך תחנה ובקשה, שפיר דמי. וכן השומע פסוק שמע ישראל, מהצבור קודם שבירך ברכות התורה, יאמר עמהם פסוק שמע ישראל כדי לקבל עול מלכות שמים עם הצבור. [אך לא יאמר יותר מפסוק ראשון]. ובס' מועדי הגר"ח ח"ב (עמ' קכח) כתב, שאין לומר תהלים קודם ברכות התורה. ע"ש. ולהנ"ל מעיקר הדין שרי, ורק טוב לחוש להחמיר בזה.

ובם' הנ"ל הביא מה שהקשו, שלד' הש"ע בסימן תקפט שאין האשה מברכת על מ"ע שהזמן גרמא, היאך הנשים מברכות ברכות התורה. והשיב, להרמ"א מברכות. אך לא השיב אמאי מרן פסק שנשים מברכות. וכבר רמז על זה הגר"א בסימן מז. וראה בילקו"י על הלכות ברכה"ש ופסוקי דזמרה (סי' מז סעי' יח) אריכות רבה בנושא, כיעו"ש. וע' במשנת יעבץ (או"ח סי' לא), ובס' אבי עזרי (פ"א מת"ת הי"ג), ובחקרי לב (או"ח סי' י'), ובהליכות שלמה (תפלה פ"ו). ע"ש.

ונראה דאין הנשים צריכות ליזהר במה שאמרו רבותינו בדברים שמביאים לידי שכחה, כמו מה שאמרו בסוף הוריות, דאין לאכול לב של בהמה שמביא לידי שכחה. שהרי אינן מצוות בת"ת, וע' בחוות דעת (יו"ד סי' עב סק"ט), ובס' הליכות ביתה (סי' כח הערה סד), ובשו"ת יד יצחק ח"ב (סי' פד אות יז).

אולם הביא שם משו"ת משנת יוסף ח"ו (ס"ג) דאשה צריכה ליזהר מדברים המביאים לידי שכחה, כדי שלא תשכח הדינים שצריכה לקיימן. וראה בכה"ח (סי' עב) שהביא מס' בית לחם יהודה (שם סק"ג), שנשים מעוברות לא יאכלו לב אפי' של עוף. אבל שאר נשים יכולים לאכול אפי' לב של בהמה. והיינו שמא תלד זכר. ולטעם שיצה"ר שוכן בלב של עוף ושל בהמה, גם הנשים לא תאכלנה לב אפי' של עוף. ראה שם.

יש להמתין בברכות השחר עד שיעלה עמוד השחר

מא) הנה בדברי הרא"ש בתשובה (כלל ד' סי' א') לכאורה משמע שיש לברך רק לאחר השינה, שכתב שהמשכים ללמוד קודם עמוד השחר יברך על נט"י, אלהי נשמה וכל סדר הברכות עד ברכת התורה, וברכת התורה בכלל וילמוד, ופרשת התמיד לא יקרא עד שיאיר היום, וכן אשר נתן לשכוי בינה לא יברך אלא ביום, וכ"ה בפסקיו (ברכות פ"א סי' יג), וכ"כ האבודרהם

(עמ׳ לא) **בשם** מחזור ויטרי, וספר המנהיג (הל׳ תפלה סי׳ יב), וה״ד הטור וב״י (סי׳ מז). ולפ״ז לכאורה יש לברך ברכה״ש רק לפנות בוקר. וכן מדוייק לשון הרמב״ם (בפ״ז מהלכות תפלה ה״ג והלאה) שכתב, בשעה שייקץ בסוף שנתו מברך אלהי נשמה ושאר ברכות השחר. וע״ע בכס״מ. וכ״פ בש״ע (סי״ג). אלא שי״ל שכתבו כן על דרך העולם, ואורחא דמילתא נקטי הכי, ואין הכי נמי יכולים לברך כבר מחצות הלילה. ושו״ר שכ״כ הפר״ח.

ובשער הכוונות (דף א׳ ע״ד ובדרוש א׳ מדרושי הלילה דף נח ע״א) כתב, זמן הברכות הוא מחצות הלילה אף שלא ישן ואפי׳ דעתו לישון, וכ״ה בדברי הרש״ש בנהר שלום (הקדמת חצות הלילה, דף פז ע״א). וכ״כ המג״א (סי׳ מז ס״ק יג) בשם כתבים. וכ״כ כמה מהאחרונים, ומהם בכה״ח (סי׳ מו ס״ק מט) שזמן תחילת ברכות השחר הוא בחצות הלילה. ויש לזה יסוד בזוה״ק (סדר ויקהל דף קצה ע״ב).

ויש שהגדילו לומר שאדרבה יש חיוב מחצות הלילה, ואף שעוד לא הלך לישון, דע״ד הסוד דעת המקובלים שצריך לברך ברכות השחר תיכף אחר חצות לילה, אפי׳ אם דעתו לחזור ולישן. וכמ״ש כ״ז בשלמי צבור (דף מו ע״ד), עפ״ד הרש״ש.

ובבן איש חי (פר׳ תולדות אות יד) כתב, שאע״פ שלפי דעת רבינו הרש״ש יכול לברך ברכות השחר אחר חצות, מ״מ כיון שדעתו לישן אחר חצות מנהגינו הוא שלא לברך ברכה״ש, אלא עד אחר קימתו מן השינה, ואין אנחנו מברכים ברכה״ש תיכף אחר חצות, אלא רק בזמן שאנו נעורים כל הלילה, כמו ליל הושענא רבה, וליל חג שבועות, וכיוצא, דאז אנו מברכין ברכה״ש תיכף אחר חצות לילה, חוץ מברה״ת, דמברכים אותה אחר עמוד השחר. וכן ראוי לנהוג, כאשר כתבתי בסה״ק מקבציאל. ע״כ.

נמצא דס״ל לברך אחר חצות. וכ״ה בספרו שו״ת רב פעלים (ח״ד סי׳ א) שהביא מ״ש הרש״ש בנהר שלום להקפיד מאד להזהר לברך ברכות השחר תיכף אחר חצות הלילה, כדי להחזיר המוחין וכו׳. ואפי׳ אם הוא רוצה לישן אח״כ אין בכך כלום, דהו״ל כישן ביום, וכתב על זה, ואע״פ שיש חולקים על דבריו וכמ״ש הרב אות אמת (דף קו.) ששאל את הרה״ח ר׳ דוד דידיע מג׳אר (בשנת התקנ״ו), והשיב שמנהג העומדים בבית ה׳ בלילות כפשט דברי האר״י, דמי שלא ישן כל הלילה מברך בשחרית כל ברכות השחר חוץ מברכת על נטילת ידים ואשר יצר אם לא עשה צרכיו. ואולי מ״ש הרש״ש הנז׳ שצריך לברך תיכף אחר חצות לגרמיה הוא דעבד מסוד הכמוס עמו. וכן שמעתי מפי מו״ר הרב המופלא רב״י נר״ו. ע״כ. עכ״ז אנחנו נוהגים כדברי הרש״ש ז״ל הנז׳, מפני שמצינו שהחמיר בדבר הרבה ודיבר קשות על מי שאינו נוהג בכך, והרב החסיד הרד״ם ז״ל אינו אומר שיש חסרון וגרעון אם יברך הברכות בחצות, לכן יש למיחש לדברי הרש״ש ז״ל. וכ״כ בדברי שלום (דף סד) וכו׳. עכת״ד.

אולם בהליכו״ע שם העיר שדעת הפר״ח (סי׳ מז סי״ג) שאינו מברך ברכות השחר עד הבוקר. וכן מנהגינו לברך ברכות השחר בשחרית. וע״ע בכה״ח סופר (סי׳ מו אות מט). ודו״ק. ע״כ.

ובחסד לאלפים (סי׳ מז אות ו) הביא בזה מח׳ הפוסקים עם המקובלים, שלדעת הפוסקים אפי׳ אם הוא ניעור כל הלילה לא יברך ברכות השחר עד הבוקר, וכתב שלכאורה יש קצת תקנה, שיכוין בכל יום כשמברך ברכות השחר שאינו רוצה לפטור אלא עד חצות לילה, ואז יוכל לברך בחצות כל הברכות וגם ברכת התורה, על דרך שמברך בבוקר הגם שלא ישן. ואפשר שדי בגילוי דעת פעם אחת. ע״כ. וזה חידוש ששייך לעשות תנאי בזה, שהרי ברכות השחר הם ברכות השבח, ולא שצריך להוציא את כל היום, שיוכל לעשות בהם תנאי. וגם לגבי ברכת התורה למעשה לא יברך עד הבוקר.

ועורכי הספר אול״צ (ח״ג פי״ח אות י) כתבו, שבכל השנה יש לנהוג לומר כל ברכות השחר בחצות (חוץ מברכת התורה) אף שדעתו לישן אח״כ, שיש בזה תיקון גדול ומעלה גדולה, וכן היו נוהגים בני ספרד, והרש״ש היה מקפיד על זה מאד. ויותר טוב שיהא כחצי שעה אחר חצות. ע״כ. אך הנה בתורת הקבלה יש כמה שיטות,

שמלבד שיטת הרש"ש, היו שיטות נוספות. והגם שמקובלי חכמי ירושלים ובעוד כמה מקומות נהגו בכל כדעת הרש"ש, יש מקובלים מחכמי ספרד שאחזו בדרך אחרת בקבלה. וראה בספר תפארת ציון (עמ' נג) שהרב אול"צ הבין מדברי הרה"צ ר' מאיר אביחצירא זיע"א שלא היו עושים כמו הרש"ש. וכ"כ עוד שם (בעמ' שנא).

ועכ"פ א"א להורות לכלל הציבור שצריך לעשות כן לכתחלה, ובפרט בענייני ברכות. [ובפרט אם יש ג"כ לחוש שמא ישכח בבוקר ויברך שוב ברכה"ש. ובדברי יצחק (עמ' נה) כתב, שראו כמה פעמים שהרב כדורי זצ"ל לא בירך ברכות השחר בחצות אע"פ שהיה ער כל הלילה, וכמו בליל שבועות].

והנה בהליכו"ע שם לא פירש להדיא איך יש לנהוג בליל שבועות וכדו', אם יכול לברך ברכות השחר [חוץ מברכות התורה] מחצות ואילך. ונראה שאע"פ שהגרי"ח זיע"א סמך מעיקר הדין על דעת רבינו הרש"ש, זהו לשיטת חלק מהמקובלים, שתמיד הולכים אחר דברי רבינו הרש"ש זיע"א, וכמו שנקטו לגבי דברי האר"י, ולכן לא חששו בזה לספק ברכות. אבל במק"א הארכנו שאין הדבר מוסכם, ומצינו לכמה גדולים שחלקו לפעמים ע"ד הרש"ש, וא"כ אכתי לא נפקא מסב"ל. אע"פ שההולכים בדרך זו תמיד, יש להם עמוד גדול לסמוך עליו. וראה עוד ביד אהרן, מטה יהודה, חסד לאלפים (סי' מז סק"ו), פתח הדביר (סי' ו' סק"ב) וכה"ח פלאג'י (סי' ט' אות א'). ולענין מעשה לכתחלה אין לברך ברכות השחר עד שיעלה עמוד השחר, ובפרט לפ"ד מרן בש"ע (סי' מז סי"ג) שאין לברך ברכת הנותן לשכוי בינה קודם שיאור היום. [וראה עוד במה שכתבנו בזה בילקו"י ארבעת המינים בדיני הושענא רבה סימן תרס"ד].

וכתב בבן איש חי (וישלח אות ג), שירא שמים יהא זריז ונשכר, שיקדים לבדוק נקביו קודם עלות השחר. באופן שלא יחבר לילה ויום בהיותו בבית הכסא, וצריך שישים עין השגחתו בדבר זה, להזהר בו.

במחלוקת הפשטנים עם המקובלים אין להורות כדעת המקובלים

והנה אחד מן הטעמים שאנו נוקטים שלא להורות לצבור על פי סודות התורה, הוא מפני שהטעם משתנה לכמה פנים, (אף שא"ז הטעם העיקרי.) ויש כמה שיטות ודרכים. וכ"כ בחכ"צ שאין הולכים אחר הקבלה כי יש שיטות שונות והסברים שונים לזוה"ק, ואין לנו בזה כללים לפסוק. ובספר זוהר חי (בראשית קלז. הובא בספר בעש"ט עה"ת פר' ואתחנן) כתב, שהבעש"ט שמע מאחיה השילוני, שבמתיבתא עילאה דקוב"ה, לומדים מקוב"ה בכל יום ספר הזוהר עם פירוש חדש. ולכן יש הרבה שינויים בכל רגע, וכפי השינויים כך ישתנו המאמרים של הזוהר, לפרש אותו בכל יום פירוש אחר. ע"כ.

והמהרש"ל כתב, שברוב פעמים בתלמוד אין הלכה כרשב"י. ולכן כל רבותי ואבותי ששימשו גדולים, לא נהגו כלל כהמקובלים.

וכ"כ היעב"ץ (שאילת יעב"ץ ח"א סי' מד) שאין לנו עסק בנסתרות. וכ"כ בשבות יעקב (ח"ג סי' א).

גם בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קצז), כתב, הנה לא זזה ידי מתחת ידי רבותי, ההפלאה, ורבי נתן אדלר, ומעולם לא שמעתי מהם שאמרו משהו מספר הזוהר או מדברי הקבלה. וכ"כ עוד בחלק אורח חיים (סי' כה, וס"ס נא, וסי' ק, וסי' טז, וחאהע"ז ח"ב סי' פה). וכתב שם בסימן נא, ואני אומר, כל המערב דברי קבלה עם ההלכות הפסוקות חייב משום לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה וכו'. ולעומת זה המערב ספרי הגיון עם ד"ת עובר על חורש בשור וחמור יחדיו וכו', ע"ש. וכ"כ בשו"ת תשובה מאהבה (חלק א סי' יג).

גם הנו"ב קמא (יו"ד סי' עד) כתב, ומה מאד חרה אפי על אלו העוסקים בספר הזוהר ובספרי הקבלה בפרהסיא וכו', ועכ"פ אין מורין הלכה מן הזוהר ואין רצוני להאריך בכוונת הזוהר כי אין

לי עסק בנסתרות ובמה שהורשיתי אתבונן". וכ"ה בשו"ת שואל ומשיב תנינא (ח"ד סי' קעג, דף סא סוף ע"ד). וכ"ה בשו"ת צפיחית בדבש (סי' יז דף מג.), ובשו"ת התעוררות תשובה ח"ב (סי' כט), ובשו"ת שלמת חיים להגרי"ח זוננפלד (סי' צח) ובשו"ת שבט הלוי ח"א (סי' ב). ובשו"ת קנה בושם ח"ב (ס"ס מח בהערה), בשו"ת משנה הלכות (חט"ו סי' לה).

וכיו"ב כתב בספר שמח נפש גאגין (ס"ב ע"א), ראש חסידי בית אל, בנו של הראש"ל הרב אברהם חיים גאגין, הרב אג"ן, דאמרינן סב"ל נגד האר"י.

גם בספר לקט הקציר (סי' לב) כתב בשם מרן החיד"א, שהורה לרבים תמיד כדעת הפשטנים. ורק לעצמו היה מחמיר כדעת המקובלים. וכ"ה באג"מ ח"ד (או"ח סי' ג).

ובזה נדחים דברי אחי ע"ה שאמר בשיעור ברבים, שעד לפני חמשים שנה כל הפוסקים הספרדים פסקו כד' המקובלים, עד שבא מרן אאמו"ר ושינה הדבר. וציין להחיד"א (ברכי יוסף סי' מו אות יא), מהר"ח פלאג'י, חסד לאלפים, והבא"ח. ולכן רצה להורות בכמה דברים כדברי המקובלים, נגד דעת מרן אאמו"ר.

אולם פשוט אין זה נכון, שמצינו לרוב רבני הספרדים שאדרבה כתבו להדיא שאין להורות כדברי המקובלים, ובכל דוכתא שנחלקו ביניהם המקובלים עם הפשטנים, יש להורות רק כדברי הפשטנים, וכן דעת: הרא"ם (ח"א סי' א), הרדב"ז (ח"ד סי' פ'), הכנה"ג (בתחלת כללי הפוסקים), הפרי חדש, המקובל רבי יוסף אירגאס בשו"ת דברי יוסף (סי' כה), שמש צדקה (או"ח סי' ד), בית דינו של שלמה (סי' יב), פתח הדביר, יורו משפטיך ליעקב, טהרת המים, קול אליהו, גנת ורדים (א"ח כלל ב ר"ס יג), שלמי צבור (דף רלב ע"ג), חיים לעולם, רביד הזהב, שלחן לחם הפנים (סי' רעד בדפו"ח עמ' ריט והלאה), שואל ונשאל ח"ד (סי' כג), ברית כהונה ח"ג (מע' ת אות יז, עמ' רסג), הרב פקודת אלעזר (סי' קעד). ברכת יוסף ידיד (דף קא), פרי צדיק (ברכות אות כד). שו"ת ירך יעקב (ס"ס לג). מכתב לחזקיהו (סי' ז דף לד ע"ב), ויאמר בועז ח"ג (סי' ב'), שמש ומגן, והובא כ"ז בילקו"י שבת כרך א' חלק שלישי בדיני בציעת הפת הערה כז. ע"ש.

ונפ"מ בזה לכמה ענינים, ומכללם:

א. הנה בשו"ת יבי"א (חלק ו חושן משפט סי' א) דן בראובן שגזל ממנו שמעון סכום כסף, ואין לו עדים על כך, ופעם שמעון שכח אצלו חפץ ששויו קרוב לסכום הכסף שנגזל ממנו, האם מותר לראובן להחזיק בחפץ לעצמו או למוכרו תמורת כספו, בהיות ששמעון ידוע כאדם תקיף ואלם, ואין ביכולתו של ראובן לתובעו בב"ד ולדון עם התקיף ממנו. ונודע מה שנחלקו בגמ' ב"ק כז: אי עביד איניש דינא לנפשיה כשיש לו הפסד. ודעת הרי"ף והרמב"ם דכשיש לו הפסד עביד איניש דינא לנפשיה. אולם הרא"ש סובר לגבי חוב, שאינו יכול לעכב ממונו בשביל חוב שיש לו אצלו. ומרן בש"ע סימן ד' פסק כהרי"ף והרמב"ם. וע"ש בקצות החושן שהביא מהזוה"ק להחמיר שלא לתפוס ממון חבירו בשביל חוב שיש לו. כשם שאדם מפקיד, את נשמתו אצל הקב"ה ומצפה שיחזיר לו את הפקדון בלא קשר למעשיו. והגאון ר' מאיר וועקנין בשו"ת ויאמר מאיר (סי' יד) האריך בזה וכתב, דאנן בדידן נקטינן כהפוסקים שכתב להקל בזה, שבכ"מ שהפשט והקבלה חולקים אנו פוסקים ע"פ הפשט, דלאו כל מוחא סביל דא.

ב. וכן נפ"מ בענין אמירת ברכה מעין שבע בבית אבלים, ושלא במקום קבוע לתפלה, שדעת המקובלים שיש לאומרו, ולדעת הש"ע אין לאומרו.

ג. וכן נפ"מ בטעה בברכה מעין שבע ואמר האל הקדוש שאין כמוהו, אם חוזר או לא. ולדעת מרן החיד"א לא אמרינן סב"ל נגד האר"י ז"ל, ולכן יש לומר ברכה מעין שבע בבית אבלים, והטועה בברכה זו חוזר לראש, כמו מי שטעה בחזרת הש"צ. וכ"פ הרב בן איש חי, וכ"ד עורכי הספר אול"צ.

אולם להאמור, דעת רוב ככל הפוסקים, גם הספרדים, שאין להורות כדעת המקובלים כאשר דעת הפשטנים אינה כן.

ד. וכן נפ"מ במי ששתה רביעית מים לפני הסעודה, אם יברך ברכה אחרונה קודם

מב. מי שנשאר ער כל הלילה, והיה עוסק בתורה, והגיע זמן עלות השחר, הנכון הוא שיפסיק ויברך ברכות התורה. ומכל מקום אם הוא מסופק אימתי הוא הזמן המדוייק של עלות השחר, והוא באמצע לימודו, הואיל והתחיל בהיתר קודם עלות השחר רשאי להמשיך בלימודו עד שידע בבירור שכבר עלה עמוד השחר, ואז יפסיק ויברך ברכות התורה. וראוי יותר לעשות כן, ממה שיפסיק בלימודו ויאמר פיוטים ושירות ותשבחות עד אחר שיעלה עמוד השחר. מב)

הסעודה, שלד׳ המקובלים יברך ברכה אחרונה ואח״כ יסעד. ולדעת הפשטנים יש כאן ברכה שאינה צריכה, אלא יטול ידיו ויסעד וברהמ״ז פוטרתו. שהרי אפי׳ נגד הרמב״ם אמרינן סב״ל, כמבואר בב״י בסימן רב גבי ברכת הסוכר, וכן אמרינן סב״ל נגד מרן שקבלנו הוראותיו, וה״ה די״ל סב״ל גם נגד האר״י ז״ל.

ה. ועוד נפ״מ בענין אמירת וידוי בין התקיעות של מיושב, שלדעת הזוה״ק כל התקיעות אמת, וממילא יכולים לומר וידוי בין התקיעות. וכך דעת האול״צ. ואילו לדעת הרמב״ם והש״ע התקיעות הם מחמת הספק, וכל עוד שלא סיים את כל התקיעות עדיין לא קיים המצוה, וא״כ איך יאמר וידוי בין התקיעות, הרי הוי הפסק בין הברכה לקיום המצוה. ויש בזה אריכות בילקו״י על הימים הנוראים (מהדורת תשע״ה) ראה שם.

ובם׳ נשמע קולם קבלה והלכה בסופו (עמ׳ קז-קיד) כתב, שגם לפי הקבלה אין כל הכרח שכן יש לנהוג, וממילא כל שהוא אסור ע״פ הפשט, ואינו מוכרח ע״פ הסוד, אף לדעת המקובלים יש להמנע ולעשות כהפשט, וכמ״ש שם מפי ספרים וסופרים.

המסופק מתי זמן עמוד השחר, והוא באמצע לימודו, יכול להמשיך

מב) הנה בבן איש חי (פר׳ וישלח אות ג) כתב, שאם הוא מסופק בעליית השחר שאינו יודע אם עלה או לאו, יזהר באותם רגעים שהוא מסתפק בהם, לומר בהם פיוטים שירות ותשבחות, ולא יהיה יושב ושותק. אך בהליכו״ע שם העיר על זה, שהרי היא מחלוקת אחרונים אם בכלל צריך לברך ברכת התורה, וכמ״ש במשנ״ב (סי׳ מז ס״ק כח) שהפר״ח והגר״א ס״ל שא״צ לברך כיון שהיה ניעור כל הלילה, ולא הפסיק בשינה, והמג״א והא״ר ס״ל שיש לברך אחר עמוד השחר. ועיין בחזו״א (דינים והנהגות או״ח פ״א אות יב) דהניעורים בליל שבועות יכולים להמשיך ללמוד אחר עלות השחר, עד שיזדמן להם מי שיוציאם בברכות התורה. ע״כ. וזה למנהגם שהניעור בלילה אינו מברך בעצמו ברכת התורה.

ובשו״ת יבי״א (הנ״ל) העלה, שאם היה קורא בתהלים קודם עמוד השחר, ויש לו ספק מתי הזמן המדוייק של עמוד השחר, הואיל והתחיל בהיתר, א״צ להפסיק באותם רגעים שמסופק בהם, עד שידע בבירור שכבר עלה עמוד השחר, ואז יפסיק ויברך ברכת התורה. בפרט שלא כל אחד יודע לומר פיוטים שירות ותשבחות, ומה גם להפסיק באמצע התהלים לומר פיוטים. ושוב מצא חיזוק לדבריו עפ״ד מהר״ש גרינפלד בשו״ת מהרש״ג (סי׳ סב). ועיין בשו״ת השיב משה (סי׳ ב) ובשו״ת מהר״ם שיק (או״ח ס״ס א) ובשו״ת ויצבור יוסף (סי׳ נ אות ז). וע״ע בשו״ת יחו״ד (ח״ג סי׳ לג). וראה גם בשו״ת מהרש״ג (חלק א׳ סי׳ סב), ובהליכות שלמה (עמ׳ שעו) מה שהקילו בזה עוד. [והנמנעים מללמוד אחר זמן עמוד השחר לשיטת הרב טיקוצ׳ינסקי מחמת הספק, אינם עושים כראוי].

גם הגרי״ש אלישיב השיב (אשרי האיש ח״ג עמ׳ תמג), שכאשר יש ספק אם הגיע הזמן של עמוד השחר, יכול להמשיך ללמוד. שכל האיסור ללמוד קודם ברכת התורה אינו אלא משום החיוב לברך, ולכן כאשר אינו יכול לברך, ואפי׳ מחמת ספק כמו בנ״ד, אין שום איסור ללמוד קודם ברכת התורה. ע״כ.

ולגבי מנהג חלק מאחינו האשכנזים שמקפידים לשמוע הברכה מאחר, ראה בספר הליכות שלמה (שבועות עמ׳ שעו), שאותם החוששין שלא

לברך ברכות התורה כשלא ישנו כל הלילה, וממתינים שיבא אחר שישן מעט בלילה שיוציא אותם י״ח, יכולים להמשיך ללמוד בינתים, שלא מצינו שאמרו רז״ל שיש איסור לעשות מצוה בלא ברכה כמו לגבי ברכות הנהנין, ולכן א״א לומר שיתבטל מדברי תורה מפני שאינו מברך בינתיים מחמת הספק. [ולגבי עשיית מצוה בלא ברכה, ראה בשו״ת מהרש״ל (סי׳ סח) ובט״ז (סי׳ תקפא סק״ב). ובהשגות הראב״ד (ציצית פ״ג ה״ט)].

וכ״כ בספר דינים והנהגות מהגאון החזו״א (פרק א אות טו), שהשיב למי שהיה ניעור כל הלילה שיכול להמשיך ללמוד עד שיזדמן לו מי שיוציאנו י״ח.

וכן בספר כאיל תערוג (מועדים עמ׳ רמו) כתב שהגראי״ל שטיינמן הורה שלפי מנהגם יכולים להמשיך בליל שבועות גם אחרי עמוד השחר, וא״צ להמתין עד שימצא מי שיוציאנו י״ח ברכת התורה, דהא הוי ספק אם צריך לברך ברכת התורה כשלא ישן, וגם אם ברכות התורה מדאורייתא, מ״מ האיסור ללמוד קודם ברכות התורה הוא רק מדרבנן, וא״כ יש לומר בזה ספק דרבנן לקולא.

אין להחמיר שלא ללמוד בזמן המסופק אם הגיע עמוד השחר

ועורכי הספר אול״צ (ח״ג פי״ח אות י) כתבו, שכיון שאע״פ שדעת מרן שזמן עלות השחר הוא 72 דקות קודם הנץ, מ״מ לדעת הגר״א הוא 90 דקות קודם הנץ, לכן באותם 18 דקות של הספק, ראוי שלא ילמד, ולכן יעסוק בשירות ותשבחות בזמן זה. ומי שהולך לטבול בזמן הזה, מוציא את עצמו מהספק לענין ברכות התורה. ע״כ. וקשה להאמין שדברים אלו יצאו מהרב אול״צ, דהיאך יגרום ביטול תורה, והיא חומרא הבאה לידי קולא, ובדואי שאין צורך להחמיר בזה, אלא ילמד עד שיתברר לו בודאי שהגיע עמוד השחר. ובזה בודאי שיש לנו לסמוך על דעת מרן, וכ״ש שהאיסור ללמוד קודם ברכות התורה הוא רק מדרבנן, וכ״ש אם נצרף דעת הסוברים שאין איסור ללמוד קודם ברכות התורה, כמ״ש בשו״ת בצל החכמה (סי׳ א׳ אות יח, ובמילואים דף קפז.), שאין איסור ללמוד בלי ברכות התורה, אלא שמצוה לברך קודם שילמוד וכו׳, ושאם אינו יודע לברך ילמד בלי ברכה וכו׳. ואף דלא קי״ל הכי, מ״מ לא גרע ממי שאינו יודע לברך ברכה״ת, שלא יהא ישב ובטל מת״ת (רק ששם לכתחלה ילמד בהרהור הלב בלבד, וכמבואר ביבי״א ח״ד א״ח סי׳ ח אות כג), **ובילקו״י** (א״ח סי׳ מז אות א). [ודעת רבינו האר״י בשער הכוונות (דף א ע״ג), שכל הח״י ברכות שיש מן ענט״י ואשר יצר, עד סוף ברכת התורה, כולן נתקנו על מנהגו של עולם, וחייב לברכם בכל יום אע״פ שלא נתחייב הוא בהם].

האם יש איסור ללמוד קודם שיברך ברכה״ת

ושו״ר שיש שכתבו כן בשם הגר״ח מבריסק (תשוה״נ ח״ד מנהגי הגר״ח) **דסבירא ליה** שברכת התורה היא בגדר מצוה בפ״ע, ואין איסור ללמוד קודם שבירך. וכ״ה בספר שמחת המועדים (עמ׳ תמא) שיש שמועה בבית בריסק שהגר״ח מבריסק אמר להגר״י מפונוביז׳, שלא ברור לו שיש איסור ללמוד לפני ברכת התורה, והגר״י השיב, שגם הוא סובר שאין בזה איסור.

אלא שזהו חידוש, וגם אם ברכות השחר, הם ברכות השבח ולא ברכות המצוה על מצות ת״ת, מ״מ מסתבר צריך לברך לפני. [וכן מתבאר מדברי אחרונים רבים, שאסור ללמוד קודם ברכה״ת. וכ״כ הגר״ח מוולוז׳ין בהקדמת ספרא דצניעותא בשם הגר״א. וכ״כ הגאון הנצי״ב בשו״ת משיב דבר (חאו״ח סי׳ מז). וכן נראה דעת החיד״א בשו״ת יוסף אומץ (סי׳ סו). והחיי אדם (כלל ט סי׳ יא).].

ודע, שלהלכה ולמעשה לדידן, אם עלה למטה וישן מעט, כיון שהיא שינת לילה, הוי שינת קבע וצריך לברך ברכת התורה, ואפי׳ כמה פעמים באותה הלילה. כיון שעלה למטה כדי לישון. וכמו שהעלה בשו״ת יבי״א ח״ח (חלק או״ח סי׳ ה) שהישן בלילה שינת קבע על מטתו, וקם משינתו ללמוד תורה, בין שהתעורר קודם חצות הלילה, ובין שהתעורר אחר חצות, צריך לברך ברכת התורה

מג. מי שבירך ברכות התורה בטעות קודם שעלה עמוד השחר לכל הדעות, ישמע הברכות מאחר שעדיין לא בירך, ולא יחזור לברך בעצמו. או שיכוין לצאת ידי חובה בברכת אהבת עולם. מג)

קודם לימודו. ואין הבדל בזה בין שפשט מלבושיו קודם שישן, ובין שישן בבגדיו. וכל שישן על מטתו, אפי׳ ישן זמן מועט נחשבת שינת קבע, וצריך לברך ברכת התורה. ואם אח״כ חזר לישון בעוד לילה על מטתו, צריך לחזור ולברך ברכת התורה בבוקר, הואיל והפסיק בשינת קבע של לילה. אבל אם הלך לישון אחר שעלה עמוד השחר, כשיקום אינו צריך לחזור ולברך ברכת התורה, משום דהוי שינת קבע של יום דלא הויא הפסק, הילכך אינו צריך לברך.

בירך ברכות התורה בטעות קודם שעלה עמוד השחר לכל הדעות

מג) הנה בתוספות (ברכות יא:) כתבו בשם ר״ת, כשאדם עומד ממטתו בלילה (בשחרית) ללמוד, א״צ לברך ברכת התורה, מפני שברכת התורה של אתמול שחרית, פוטרת עד שחרית אחרת. ולא נהירא. ע״כ. והיינו דבעמוד השחר חוזר החיוב לברך ברכות התורה. והגאון הצל״ח (שם) נסתפק לדעת ר״ת, האם אע״פ שאינו צריך לברך קודם עמוד השחר, יכול הוא לברך ברכות התורה קודם עמוד השחר, כדי לפטור הלימוד של אחר עמוד השחר, או דילמא כיון שעכשיו אינו חייב לברך אין ברכה של עתה פוטרת מה שילמוד אחר שיתחייב, שכשם שמי שאינו מחוייב בדבר אינו יכול לפטור את המחוייב, כך הוא עצמו בשעה שאינו מחוייב, אינו יכול לפטור את עצמו על השעה שיתחייב, וברכתו שמברך עתה הוי ברכה לבטלה. וצ״ע. ע״ש.

אך בשו״ת האלף לך שלמה (ח״א סי׳ לג) כתב דאם בירך ברכות התורה קודם עמוד השחר, יש לו לחזור ולברך, כיון דהברכה ראשונה הוי לבטלה ואינו יוצא בה. וכן נראה מלשון הש״ע (סי׳ מ״ז) שכתב המשכים קודם אור היום וכו׳ וא״צ לחזור ולברך. ומשמע הא אם היה ניעור כל הלילה ובירך קודם שעלה השחר, צריך לחזור ולברך בשחרית. ואין לומר דהוה ספק ברכה, ז״א דאף המג״א (ס״ק י״ג) שמפקפק בזה, היינו רק אם חייב לברך בבוקר, אבל בלילה ודאי פטור, וא״כ הוי ברכה לבטלה ובודאי אינו יוצא. ואף דעכ״פ הוי ספק אם חייב לברך ביום כשניעור כל הלילה, כמ״ש המג״א מ״מ אינו בכלל ספק ברכה, דהוי ס״ס, כיון דדעת רש״י הובא בב״י (סי׳ מ״ז) דאפי׳ היה ישן ובירך, בלילה צריך לחזור ולברך ביום, וא״כ נהי דלא קיי״ל כן, מ״מ בזה הוי ס״ס, דדילמא חייב לברך בלא״ה אף שהי׳ יוצא בברכה קודם ע״ה, ודלמא חייב כל הניעור בלילה לברך בבוקר, ואינו יוצא במה שבירך ברכה לבטלה. ומ״מ אם אפשר שישמע מאחר להוציאו עדיף טפי. ואי ליכא אחר חייב לברך. ע״ש.

אולם בשו״ת הר צבי (חלק או״ח סי׳ מא) הביא את ספיקו של הצל״ח, וכתב, דלכאורה נראה דזה ש״ס ערוך במנחות לו: היה משכים לצאת לדרך וירא שמא יאבדו, מניחו, וכשמגיע זמנו ממשמש בהן ומברך עליהן. הרי דלא מהני לברך בשעת הפטור על זמן חיוב. ושמא י״ל דשאני התם שגם המצוה שמברך עליו עכשיו שעת פטור היא, דלילה לאו זמן תפילין הוא, משא״כ לענין ברכת התורה הרי מצות לימוד התורה חיובה הוא גם עכשיו, אלא שבברכה עדיין לא נתחייב. ע״ש.

ולפ״ז יתכן שאם בירך קודם עמוד השחר יצא, דסו״ס הוא זמן חיוב. גם בשו״ת מעשה נסים (ח״ב סי׳ ג׳) כתב שאי״צ לחזור. והביא ד׳ הגאון הצל״ח הנ״ל, והביא דברי הרב באר מים חיים (דף כ״ח ע״ד) והביא ראיה שיצא בזה, ולכן לא יחזור לברך. ע״ש.

ובפרט לדידן דקי״ל דברכות התורה הוא מדרבנן, וספד״ר לקולא. וסב״ל. וכיו״ב כתב בכה״ח (סי׳ מז ס״ק כט) דמי שבירך ברכות השחר קודם חצות, ובירך גם ברכת התורה באותה שעה, הויא ברכתו לבטלה, כיון שלא נתחייב בברכת

התורה, ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ובשחרית יחזור ויברך ברכת התורה. ע"ש.

וע' בשו"ת יבי"א ח"ו (חלק יו"ד סי' לג אות ג), וחלק ז' (חלק יו"ד סי' ט אות ב), **וחלק שמיני** (חלק או"ח סי' ה אות ד) **שדן** בנ"ד, **והביא** ד' הגאון מהרש"ם **בתשובה** (ח"ג סי' שלז) דמייתי ד' הצל"ח הנ"ל וכתב, דיש להוכיח ממ"ש המרדכי (סופ"ב דמגילה) דלא מהני ברכה בזמן פיטור להוציא עצמו כשיגיע זמן חיוב. ושכן מתבאר בר"ה (כח.) שאם כפאו שד ואכל מצה בזמן שטותו, לא יצא, וצריך לחזור ולאכול כשיהיה שפוי בדעתו. ע"ש. גם בשו"ת זכר יהוסף (ס"ס רכו) כתב להעיר על הצל"ח בזה, ופשיטא ליה דבכה"ג לא מהני הברכה שבירך בזמן שהיה פטור, לפטור את היום שלאחריו. וע"ש בח"ו שהביא דברי האדמו"ר מגור במכתבי תורה (סי' מה אות ב) בשם ר"ת בתוס' ברכות יא: שברכת התורה שבירך אתמול פוטרת ער הבקר של היום, ומ"מ יכול לברך קודם אור היום בתור הקדמה לחיובו, כדמוכח בגמ' ברכות יד. ע"ש.

ורבנו יוסף חיים בספר ידי חיים (חלק או"ח שאלה א', קונטרס תורה לשמה עמ' קלט) **כתב**, צריך לעיין בברכת התורה דצריך לברך בכל יום מחדש, הטעם כי כל יום כוונתו לפטור בברכה זו לימוד היום והלילה דוקא, ומוכרח לומר דכוונתו לפטור עד השינה, ואם כוונתו עד סיום הלילה, למה יברך כשיעמוד באשמורת, ימתין עד אור הבקר ויברך. ולימוד של אשמורת יהיה נפטר בברכה של יום העבר, אלא ודאי כוונתו עד השינה, וא"כ השתא יש לחקור היכא דניעור כל הלילה, איך ילמוד כל הלילה על סמך ברכה דיום העבר. גם יש לחקור אם ניעור כל הלילה ואחר חצות בירך ברכות השחר ושכח ובירך גם ברכות התורה, מה דינו, אם יועיל זה לכל היום כולו ולילה הבאה, אע"פ שישן ביום, או דילמא לא יועיל. ואם נאמר שעדיין זה לא נתחייב בה, למה יועיל. ויליף לה מהא דכתב הגאון בשו"ת חקרי לב (ח"ג סי' קכח) מדין מזוזה אם קבעה בזמן הפיטור ובירך, אם יועיל הברכה לזמן החיוב. ע"ש. ומרן אאמו"ר זיע"א בגליון הספר שם העיר על כמה ראיות שכתב שהם דברי תימה. ודו"ק.

ובספר מאור ישראל (ברכות יא:) הביא ד' הצל"ח, וביאר כוונתו דאינה על לכתחלה, אלא הספק על דיעבד אם בירך ברכה"ת קודם עה"ש אם פטר הלימוד שאחר עה"ש, או ברכה לבטלה היא, (ותפס בצד הא' "יכול לברך" כי כן חשב לפשוט ספיקו, אלא שחזר ודחהו. כיעו"ש.).

ותדע שלכתחלה בודאי אין לעשות כן, שהרי כתב התרוה"ד (ס"ס רסט) שאם חל יום ל"א של הבכור בשבת, אין לפדותו בע"ש, אפי' למ"ד בנו פדוי, שאיך יברך אקב"ו ועדיין לא הגיע זמן פדיונו. ע"ש. (וכ"פ מרן בש"ע סי' שה סי"א). וכ"כ הצל"ח עצמו בנוב"י תנינא (חלק יו"ד ס"ס קפז), כד' התה"ד הנ"ל, וע"ע בתשו' הב"ח (סי' קכה) בד"ה והנה. ובשו"ת פרח מטה אהרן ח"ב (סי' פא). הא למדת שעכ"פ לכתחלה א"א לברך אקב"ו בזמן פיטורו.

אך יש לדחות דשאני התם דפטיר ועטיר מגוף המצוה של פדה"ב עד שיעברו ל' יום, אבל כאן הרי מחוייב עכ"פ בגוף המצוה של ת"ת, א"כ שמא תועיל ברכתו לפטור הלימוד שלאחר מכן. (ומש"ה ל"ד למ"ש בר"ה כח. ובש"ע א"ח סי' תעה שאם אכל מצה בליל פסח כשהוא שוטה בעת שטותו, ונתרפא, חייב לחזור ולאכול מצה, וברור שחייב גם כן לחזור ולברך, דשאני התם שאכל בזמן שהוא פטור מגוף המצוה. מה שאין כן הכא.).

ומ"ש המרדכי בספ"ב דמגילה (סי' תשצח) שסומא פוטר בני ביתו מקידוש, אף לר' יהודה שחיובו רק מדרבנן, משום שאפשר שיבוא לידי חיוב דאורייתא אם יתפתח, כמו המקדש מבעו"י שיוצא י"ח אף למ"ד תוספת שבת מדרבנן כיון שיבא לידי חיוב דאו' בלילה. ע"ש. זהו כשחייב בדבר עכ"פ מדרבנן, משא"כ הכא. [ואפשר דס"ל להמרדכי כד' המהרש"ל ביש"ש פרק החובל שזה שאמרו כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים י"ח, היינו רק מדרבנן, וה"ה לגבי להוציא את עצמו, לפיכך מהני מה שהוא חייב עתה מדרבנן ויבא לידי חיוב מה"ת, אך המג"א סימן קצט סק"ז דחה ד' המהרש"ל מד' הרמב"ן במלחמות (ברכות כ:) שזהו מה"ת. ע"ש. ודו"ק].

וע' קובץ על יד הל' ברכות פ"ז ה"י, ומכתב לחזקי' בתשו' די"ח רע"א. אך לכאו' יש

מד. מי שהתחיל לאכול קודם שהגיע חצי שעה סמוך לעלות השחר, רשאי להמשיך באכילתו עד עלות השחר. אבל אסור להתחיל באכילת עוגה וכיו"ב מחמשת מיני דגן תוך חצי שעה סמוך לעלות השחר, אלא אם כן אוכל פחות מכביצה, שהיא כחמישים וארבע גרם. וכן רשאי לאכול פירות ושאר דברים שאינם מחמשת מיני דגן אף שיש בהם יותר מכביצה. אולם כל זה עד עלות השחר. אבל משעלה עמוד השחר, יזהרו שלא לאכול, או לשתות מיצים למיניהם וכדומה. וטוב שבעת שהגיע זמן עמוד השחר, שהוא 72 דקות זמניות קודם הנץ החמה, ידפוק הרב או הגבאי על התיבה ויכריז שהגיע זמן עמוד השחר, ואסור לאכול ולשתות, וכן שיטלו ידיהם ויברכו ברכות השחר עם ברכת התורה. ואמנם מותר לשתות תה או קפה, אפילו עם סוכר, אחר שהגיע זמן עמוד השחר, כיון ששתייה זו היא לצורך התפלה. מד)

לפשוט ד"ז שהיא מחלוקת האחרונים בהא דקי"ל ביו"ד (סי' רפו סכ"ב) השוכר בית בחו"ל פטור ממזוזה כל שלשים יום, אם רשאי לקבוע מזוזה בתוך שלשים יום ולברך עליה, וכתב החק"ל (חלק יו"ד ח"ג סי' קכח) שאינו רשאי לברך שהוא זריז ונפסד, ואף שהתוס' (חולין קי:) צדדו בטלית שאולה תוך ל' שהמברך לא הפסיד, מ"מ העלו עיקר שלא לברך, דשוא"ת עדיף. ושוב הוכיח כן מהתה"ד (סי' רסט) בדין פדה"ב הנ"ל. ע"ש. אבל בשו"ת בית יהודה עייאש (חלק יו"ד סי' יט) כתב שכיון שסופו לבוא לידי חיוב שפיר דמי. (וע' בשו"ת יבי"א ח"ז חלק או"ח סי' ג אות ד). וע' בשו"ת רב פעלים ח"א (חלק יו"ד סי' מב) ובשד"ח מע' מזוזה (עמ' רמ). ובשו"ת חת"ס (בליקוטים סי' ז) ובשו"ת וזאת ליהודה (חלק יו"ד ר"ס כו) בשם זכות אבות. ע"ש.

אך יש לדחות דשאני התם גבי מזוזה שאילו היה קונה הבית הי' מתחייב מיד במזוזה, וכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי. וכיו"ב כתב האמרי בינה (בדיני שבת ס"ס יא), משא"כ הכא לאו בידו. ועי"ל לפמ"ש בס' רב ברכות דקכ"ט ב' ד"ה והנה. ע"ש.

גם לאידך מ"ד י"ל שאני הכא דמחוסר לילה לאו כמחוסר זמן הוא. ע' (יומא כט:) לילה לאו מחוסר זמן הוא. וכיו"ב כתב בחכמת שלמה קלוגר א"ח (סי' רסז). אך הגרש"ק עצמו בשו"ת האלף לך שלמה (חלק או"ח סי' לג) פסק בנידון הצל"ח דהוי ברכה לבטלה. וע' שו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' שלז) ד"ה והנה, ובשו"ת זכר יהוסף (ס"ס רכו), מ"ש על הצל"ח. וע' ישועות יעקב (סי' לא ד"ה והנה). וחכ"צ בהוספות (סי' ד). ובספר מילי דברכות (דף סב). ודו"ק. וע"כ ישמע מאחר, וכמ"ש בנטעי גבריאל (עמ' קלו).

שיזהרו בשבועות סמוך לעמוד השחר על איסור אכילה קודם התפלה

מד) בגמ' ברכות (י:) אמרו, אמר ר' יוסי בר חנינא משום ראב"י, מאי דכתיב לא תאכלו על הדם, לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. א"ר יצחק א"ר יוחנן א"ר יוסי בר חנינא משום ראב"י, כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל, עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחרי גויך. אל תיקרי גויך אלא גאיך, אמר הקב"ה אחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים.

ונחלקו הראשונים אם איסור זה הוא מה"ת, או אינו אלא מדרבנן. ודעת הרא"ה בס' פקודת הלוים (ברכות י:) שהוא מה"ת, שכתב, לא תאכלו על הדם וכו', פי' ותפלה דאורייתא היא, ורק מטבע שלה ונוסח שלה ותיקנוה ג' פעמים ביום הוי מדרבנן. ואין לוקין על לאו זה, דקרא מדריש למאי דקי"ל (סנהדרין סג.) שב"ד שהרגו את הנפש לא יטעמו כל אותו היום, ואחריני טובא, והו"ל לאו שבכללות, שכולל דברים הרבה, ואין לוקין על לאו שבכללות. ע"כ. ומשמע דס"ל דהוי דרשא גמורה מדאורייתא. [ודרשינן מלאו זה דלא תאכלו על הדם, לאוכל מן הבהמה קודם שתצא נפשה

אחר שחיטה, ולאוכל סעודת הבראה על הנרצח, וכן לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמין באותו יום]. וכ״ה גם בספר החינוך (מצוה רמח), וכמ״ש במנחת חינוך שם. וכ״ה ברמב״ן על התורה (ויקרא יט, כו), דהעולה מהסוגיא בסנהדרין שהם כולם מה״ת, שכלל הכתוב כל אכילת הדם בלאו אחד.

וכן משמע מדברי הרמב״ם בספר המצות (שרש ט), שהביא כל מה שדרשו חז״ל (בסנהדרין סג.) על הפסוק לא תאכלו על הדם, והוסיף, ועוד אמרו, מנין שלא יטעום כלום קודם שיתפלל, תלמוד לומר לא תאכלו על הדם וכו׳. וסיים, ובביאור אמרו (בסנהדרין סג.) במנותם ענינים אלו, שעל כולם אינו לוקה, משום דהוי לאו שבכללות, וכל לאו שבכללות אין לוקים עליו. ע״כ. ולכאורה מוכח מדבריו דס״ל שגם דרשה זו, שלא לאכול קודם תפלה היא מה״ת.

אבל במנחת חינוך שם דייק מדברי תלמידי רבינו יונה (ברכות דף ה. מדפי הרי״ף) דנראה שהוא איסור מדרבנן, שכתבו דהוא אסמכתא בעלמא, דקרא קאי על בשר בהמה שלא לאכול מהבשר קודם שתצא נפשה. ושם תלה מחלוקת זו במחלוקת הראשונים אם תפלה היא מה״ת או מדרבנן. ושוב כתב דאף להרמב״ם דסובר דתפלה מה״ת, מ״מ איסור אכילה קודם התפלה הוי מדרבנן. וכ״כ בתורת חיים (פעסט) בדעת הרמב״ם. וכ״כ בפמ״ג (סי׳ קסז), ומש״ה התירו בטעימה. וע״ע בשו״ת קרן לדוד (סי׳ כא).

וכן מבואר בדברי הרא״ש ברכות שם, שכתב בשם ר״י, שאם התחיל לאכול קודם שעלה עמוה״ש, כיון שעלה עמוה״ש פוסק. ואע״ג דלגבי תפלת מנחה תנן (שבת ט:) אם התחילו אין מפסיקין, שאני הכא דאסמכוה אקרא ואיכא לאו דלא תאכלו על הדם. ואב״י העזרי כתב שמותר לשתות מים בבוקר קודם תפלה, משום דלא שייך במים גאוה. ע״כ. ומוכח מהכא שהפסוק לא תאכלו על הדם אינו אלא אסמכתא בעלמא לדרשה זו. [ובדין להפסיק באכילתו כשהגיע זמן התפלה, ראה בשו״ת היכלי שן תנינא (סי׳ מב-ג). ע״ש].

וכן מבואר בריטב״א (ברכות י:), שכתב: והאי דאמרינן לא תאכלו על הדם, לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם, אסמכתא בעלמא היא, אבל פשטא דקרא על אבר מן החי נאמר, שלא יאכל הבשר בעוד שדמו בו. ע״ש.

גם המאירי (שם) כתב, האוכל ושותה קודם תפלת שחרית ואח״כ מתפלל עון גדול הוא, ודרך סמך הביאו אזהרה על זה לא תאכלו על הדם, לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. ע״כ.

ואמנם המאירי בבבא מציעא (קטו.), הביא הדרשא שאסור לאכול קודם תפלה, שנאמר לא תאכלו על הדם, עם שאר כל הדרשות שדרשו בסנהדרין (סג.), ויש לומר שכבר גילה דעתו בברכות הנז׳, שהוא רק דרך סמך בעלמא. (ובלא״ה סוגיא בדוכתא עדיפא).

וכן משמע ממ״ש הרשב״א בברכות (י:) וז״ל: כל האוכל ושותה ואח״כ מתפלל עליו נאמר, ואותי השלכת אחרי גויך, ״ודוקא בשהתחיל לאחר שהגיע זמן תפלה, אבל אם התחיל קודם לכן א״צ להפסיק״. וכ״כ התוס׳. ע״כ. [וכ״כ בספר אהל מועד (דף סח ע״ב נתיב יא). וכ״ה בשיטות קמאי (ברכות י: עמ׳ קצא) בשם נימוק״י]. ואילו היה איסור אכילה קודם שחרית מה״ת, בודאי שהיה צריך להפסיק מאכילתו. [וכמו שאמרו כיו״ב בסוכה (לח.) מאי קושיא הא דאורייתא הא דרבנן. שהרי להרא״ש אף דהוי מדרבנן, כיון דאסמכוה אקרא, ס״ל שצריך להפסיק, ואיך נרחיק סברת הרא״ש מסברת הרשב״א, לומר, שאפילו אם הוא איסור דאורייתא ממש אינו צריך להפסיק]. ומוכח דהאי מילתא אינה אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא.

נמצא שדעת רוה״פ ומרן הב״י, שאיסור אכילה ושתיה קודם תפלת שחרית הוי רק מדרבנן. וכן עיקר. ודלא כמ״ש הרב מלא הרועים בהגהותיו (ברכות י:) דקרא דלא תאכלו על הדם קאי על תפלת שחרית, וקרא דואותי השלכת אחרי גויך - גאיך, קאי על תפלת מנחה. אבל מד׳ ראבי״ה והרא״ש והגמ״י והב״י מבואר שגם הפסוק ואותי השלכת, קאי על תפלת שחרית, ומש״ה למדו שמותר לשתות מים שאין בהם גאוה. [ועיין להגאון יעב״ץ בס׳ מור וקציעה (סי׳ פט) וי״ל ע״ד].

ונפ״מ בזה, בדין שתיית מים קודם התפלה, דהנה בהגמ״י כתב, דמפני מה הוצרכו לומר בגמ׳

אל תיקרי גויך אלא גאיך וכו', ולא למדו מלשון הפסוק גויך, דהיינו אחריך, ועל כרחך דבא לומר דטעמא הוי משום גאוה, ולכן במים ליכא גאוה. וביאר בב"י (סי' פט) דאחר שאיסור זה הוא מדרבנן, לפיכך היה כח ביד חכמים לפרש הפסוק באופן שמים יהיה מותר לשתות. ע"ש. ומשמע דאם איסור זה היה מה"ת, לא היה כח ביד חכמים לפרש הפסוק משום גאוה ולהתיר מים, וממילא גם מים יהיה אסור, דלא תליא האי מילתא בענין של גאוה כלל.

ולפ"ז להרמב"ם דסבירא ליה דתפלה עיקרה מה"ת אסור גם במים. וכמ"ש כן במעשה רוקח, שלכן הרמב"ם התיר במים לצמא ולרעב מטעמא דהוי כחולה. אלא שהדברים נסתרים ממ"ש מרן להתיר במים, ומלבד זאת התיר בצמא ורעב. וע"כ דבמים שרי אף להרמב"ם. [והיינו דבגמרא אמרו טעם משום גאוה, אך טעם זה הוא לתוספת, שרצו להוסיף שיש בזה גם גאוה, והעיקר הוא הלימוד מהפסוק דלא תאכלו על הדם]. גם הראבי"ה פסק, דמותר לשתות מים בבוקר קודם שיתפלל כי כאן אין שייך לומר אחר שנתגאה וכו', כי מה גאוה שייך במים.

שתיית תה וקפה עם סוכר קודם התפלה

ולענין שתיית קפה ותה קודם התפלה אחר עמוד השחר, הנה הפר"ח (בסעיף ג) כתב, דהא דמותר לשתות מים קודם התפלה הוא דוקא בלא סוכר, וה"ה לשתות קפה מותר קודם תפלה שאין הדעת מתיישבת בלא קפה, אבל בסוכר אסור. וכ"כ הרב כסא אליהו (סי' פט סק"ה). וכ"ד מרן החיד"א בברכ"י (סי' פט סק"ב) ובקשר גודל (סי' א אות יא). ע"ש. אולם בעיקרי הד"ט (סי' א אות ו, וסי' יז אות לא) כתב, שכיון שהקפה יש בו קצת רפואה, ובמקומות אלו א"א לשתותו בלי סוכר, לכ"ע יש להקל, ולא דיבר הפר"ח אלא במקומו שהיה דרכם לשתותו בלי סוכר, [ואם לפעמים היו נותנים בו סוכר, היה זה לתענוג בעלמא], אבל אצלינו שאין דרכינו בכך, שהכל רגילים לשתות הקפה עם סוכר, גם הפר"ח יודה להתיר שמותר לנו לשתותו בסוכר. ושכן נראה בספר יד אהרן. עכת"ד. וכ"כ בספר בית עובד (הל' תפלה אות סג). גם הרב מנחת אהרן (כלל ו סי' ח דף כו ע"ב) כתב, ולבי אומר לי שעד כאן לא אסרו הפר"ח והברכ"י לשתות הקפה עם סוכר, אלא למי ששותה לשם תענוג, אבל השותהו כדי להיות ניעור היטב ולכוין בתפלתו, וא"א לו לשתותו בלי סוכר מחמת מרירותו, מותר לו לשתותו עם סוכר. ואין ספק שגם הפר"ח יודה להתיר בזה. וכו'. ע"ש. ועיין בשו"ת יחו"ד ח"ב (סי' לח) שהביא מהרד"ל שכתב, ותמה על עצמך, שהרי רוב העולם נוהגים לשתות תה או קפה קודם התפלה, מפני שסוברים שאין זה בכלל אכילה ושתיה שיש בהם גאוה, אלא רק כדין מים בעלמא, א"כ איך אפשר לחשבם כחמר מדינה לקדש ולהבדיל עליהם, שא"כ בודאי שאין להתיר לשתותם קודם התפלה, והוי תרתי דסתרי, ולכן העיקר שאין לקדש על קפה ותה. ע"ש. וכן נראה מדברי הרשב"א שבעין יעקב (ברכות י:) דבקפה ותה שרי אף בסוכר. שהרי אינו לתענוג, אלא דבשל מרירותו אינו יכול לשתותו בלא סוכר, והסוכר בא לסלק המרירות. ע"ש.

ויש לצרף סברת הראבי"ה (ברכות סי' ל), שכתב, ונ"ל דדוקא מידי דמשכר אסור קודם שחרית, מדקא יליף לה מדכתיב ואותי השלכת אחרי גויך, אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה בא לקבל עליו מלכות שמים, "ובמים לא שייך גאוה". ע"כ. וכ"כ הטור (סי' פט) בשם ראבי"ה. ע"ש. וכתב בשו"ת קרן לדוד (סי' כא אות ד) דלאו דוקא מים, אלא כל מידי דלא משכר לית ביה גאוה. וכדמוכח בעירובין (סה.). ע"ש. וכיו"ב פסק הרמב"ם (פרק ה' מהלכות תפלה הלכה ב').

ועוד, דהצמא והרעב אם אינם יכולים לכוין דעתם בתפלה, מותרים לאכול קודם תפלה. וכ"פ מרן בש"ע (סי' פט ס"ד). וכתב הפמ"ג (א"א ס"ק יג), דהיינו טעמא משום שכל שאינו עושה דרך גאוה מותר, הא לאו הכי הרי לא מצינו שהותר איזה איסור דרבנן משום כוונה בתפלה. עכ"ל. ועיין בעינים למשפט שהביא כמה ראשונים הסוברים כן, דשתיה האסורה קודם

מה. מי שטעה ובירך על דבר מאכל אחר שעלה עמוד השחר, יטעם מעט כדי שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה. (מה)

התפלה היינו דוקא מילי דמשכר, כמו יין, או דבש ושכר, דשייך בהם גאוה, אבל מים דלא משכר לית בהן גאוה. ולפ״ז גם קפה ותה שאינם משכרים מותר לשתותן קודם התפלה.

גם במנהגי מצרים (או״ח אות ד׳ עמ׳ ה׳) כתב, שיש להתיר בזה לכל אדם, אחר שעיקר מטרת הסוכר להפיג המרירות ולא לתענוג. גם הגאון המהרש״ם בדעת תורה (סי׳ פט סעיף ג׳) כתב, דהאידנא שכל העולם שותים עם סוכר, וכמעט א״א להם לשתות בלי סוכר, שוב ליכא חשש גאוה בזה. וכן העיד גאון אחד ששמע כן מהרב בעל דעת קדושים. וכ״כ בספר ילקוט הגרשוני (או״ח בקונטרס אחרון דף מז), והעיד שכן נוהגים להתיר קפה עם סוכר. וכ״כ בספר קצות השלחן (סי׳ יא סעיף ב׳). גם בספר שיח יצחק מני (או״ח, בקונטרס אחרון, עמ׳ רסא) הביא דברי האחרונים שכתבו, דמי שאין דעתו מיושבת עליו בתפלתו אם לא ישתה קפה, ואינו יכול לשתותו בלא סוכר, מותר. וכ״כ בשו״ת יבי״א חלק ד׳ (סי׳ יא), שכיום עינינו הרואות לכמה רבנים גדולים וחסידים ואנשי מעשה ששותים הקפה או התה בסוכר. [ושם הובאו רוב המקורות הנ״ל]. והוסיף [בכת״י]: ונזדמן לידי ספר שו״ת בני יהודה כתיבת יד להרה״ג רבי יהודה מסלתון ז״ל, אב״ד מצרים, ושם (בהלכות שבת סי׳ ד) העלה ג״כ להתיר שתיית קפה עם סוכר קודם תפלת שחרית, וכמ״ש בספר מנחת אהרן הנ״ל. והוסיף כי גם מי שאין לו מים חמים, מותר לערב אבקת קפה עם סוכר, ולטעום ממנה, כי גברה החולשה בזמנינו, והמיקל יש לו על מה לסמוך. ע״ש. ולפי האמור נראה שיש להקל להלכה ולמעשה. ובפרט שכן פשט המנהג בישראל.

מי שטעה ובירך על דבר מאכל אחר שעלה עמוד השחר, יטעם מעט

מה) הנה כיו״ב יש לדון בי״א דוגמאות:

א. במי שטעה ובירך על דבר מאכל קודם תפלת שחרית, אם יטעם מהמאכל כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, או דשב ואל תעשה עדיף.

ב. וכן מי שטעה ובירך על מאכלי חלב תוך שש שעות משעה שאכל בשר, אם רשאי לטעום מעט כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. וראה בזה בזכור לאברהם (מע׳ בשר בחלב דף קפח), ובזבחי צדק (סי׳ פט סק״ג), ובשד״ח חלק ו׳ (דף 352 ע״ב).

ג. וכן מי שטעה ובירך על דבר מאכל קודם הקידוש, או קודם ההבדלה, אם רשאי לטעום, או לא. וראה בזה בתשובת מהר״ם מרוטנבורג (ס״ס שב), וברמ״א (סי׳ רעא ס״ה), ובשו״ת מנחת עני (סי׳ כג).

ד. וכן מי שטעה ובירך על דבר מאכל או משקה בתעניות צבור, או כשקיבל עליו תענית, אם יטעם או לא. וראה בזה בשו״ת נחפה בכסף (או״ח סי׳ ו׳), ובשו״ת הלק״ט ח״א (סי׳ רנב), ובעיקרי הד״ט (ר״ס כט), ובשבט יהודה עייאש (דף מא), ובברכ״י (סי׳ תקסח), ובשבט סופר (או״ח סי׳ כה).

ה. וכן מי שטעה ובירך על דבר מאכל של איסור, איסור דאורייתא או איסור דרבנן, אם רשאי לטעום או לא.

ו. וכן מי שטעה ובירך על בשר בתשעת הימים, אם יטעום מהבשר או שיאמר ברוך שם וגו׳. וראה בזה בשד״ח חלק ו׳ (דפים: 307 ע״א, 340 ע״ב, 433, 457 ע״א). ובמכתב לחזקיהו (דף לא). ע״ש.

ז. וכן אינו יהודי שהביא דורון לישראל ביו״ט, ויש במינו במחובר, שאסור אף למי שלא הובא בשבילו לאוכלו בו ביום, היאך הדין אם שכח ובירך עליו, אם רשאי לטעום. וראה בזה ברמ״א (ר״ס תקטו), ובמשנ״ב שם.

ח. וכן מי שטעה ובירך על תבשיל שנתבשל בשבת, אם מותר לו לטעום מתבשיל זה או לא. [וראה בילקו״י על הלכות שעטנז, במילואים שבסוף הספר, דגם במקום צורך אין להתיר לאכול מתבשיל שנתבשל בשוגג בשבת].

ט. וכן בטעה ובירך על פרי שהיה מחובר לעץ בביה״ש, ונפל מהאילן בשבת, שהפרי הוא מוקצה, אם רשאי לטעום.

י. וכן מי ששכח לקדש עד לאחר שבירך המוציא, ונזכר קודם שטעם, אם יקדש על הפת, ואח״כ יאכל, או שיטעם קודם הקידוש.

יא. וכן מי שבירך על דבר מאכל ונפל מידו ונמאס, אם מחוייב לאנוס עצמו ולאכול מאותו מאכל.

וראה בזה בב״ח (או״ח סי׳ רו).

וכבר האריכו בזה האחרונים, ראה בשו״ת יבי״א ח״ב (חלק יו״ד סי׳ ה׳), ובשו״ת יחו״ד חלק ד׳ (סי׳ מא), ובילקו״י איסור והיתר כרך ג׳ (עמ׳ תיב). ומסקנת הדברים גבי דבר שאינו איסור בעצם, שיטעם כל שהוא כדי שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה. אך בדבר שהוא אסור בעצם, וכמו מאכל איסור וכדו׳, לא יטעם. וכן ביום הכפורים אם טעה ובירך על מאכל, לא יטעם כלל.

והנה לענין טעימה קודם התפלה, כבר הזכרנו לעיל דברי הגמ׳ בברכות (י:), שאסור לאכול קודם תפלת שחרית, והזכרנו לעיל מחלוקת הראשונים אם איסור אכילה קודם התפלה הוא מה״ת או מדרבנן. ומרן הב״י (סי׳ פט) הביא מ״ש מהר״י אבוהב ז״ל, דמש״ה שינו הפסוק ואמרו אל תקרי גויך אלא גאיך, מפני שאם היינו תופסים הפסוק כמו שהוא, היה אסור לשתות אפי׳ מים, שהרי צורך הגוף הן, והשתא דקרינן גאיך במקום גויך, כיון שאין במים גאוה שרי. וכן משמע מדברי הגמ״י. ונראה לי שהטעם שהיה כח ביד חכמים לשנות הפסוק ממשמעותו, מפני שזה שאסור לאכול קודם שיתפלל, אינו מדאורייתא, אלא חכמים אסרוהו, ולא נראה להם לגזור אלא במידי דהוי דרך גאוה דוקא. ע״כ. נמצא שדעת הב״י שהאיסור הוא מדרבנן. וראה בשד״ח ח״א (דף 86 ע״א).

ולפ״ז מי שטעה ובירך על איזה דבר מאכל קודם שהתפלל, ונזכר מיד, יטעם כדי שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה, כי איסור ברכה לבטלה הוא מה״ת לדעת הגאונים, הרמב״ם ומרן הש״ע (סי׳ רט סעיף ג׳), ואילו איסור אכילה קודם התפלה הוא מדרבנן לדעת מרן הב״י. ומה שלמדו מהפסוק לא תאכלו על הדם, הוא אסמכתא בעלמא, וא״כ היאך איסור דרבנן ידחה לאיסור ברכה לבטלה שהוא מה״ת. ואף להפוסקים הסוברים דאיסור אכילה קודם התפלה הוא מה״ת, יש לומר שכ״ז באופן שמתכוין לשם אכילה, אבל כאן שטעה ובירך, ומה שיאכל עתה הוא רק שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה, י״ל דבזה לכולי עלמא יטעם מעט ואין בזה איסור מה״ת של אכילה קודם התפלה. שאין כאן דרך גאוה. ואף שהלשון בכמה פוסקים שאסור לו לאדם ״לטעום״ קודם התפלה, יש לומר שלדעתם טעימה הוא מדרבנן, ואכילה ממש הוא מה״ת. ובפרט לפי מה שביארנו לעיל דיש לומר גם בדעת הרמב״ם דסבירא ליה דאיסור אכילה קודם התפלה אינו אלא מדרבנן. ולכן אע״פ שלשון הרמב״ם (בפ״ו מהלכות תפלה הלכה ד׳) אסור ״לטעום״ כלום וכו׳, על כרחנו לומר דאיירי דוקא בטעימה כדרך אכילה שהיא אסורה, דבזה שייך לומר לא פלוג רבנן, אבל טעימה כזו שבאה רק כדי להציל את הטועם מאיסור ברכה לבטלה, ולא לשם הטעימה עצמה, אינה דרך גאוה כלל, ושרי.

כמו שהתירו לשתות מים קודם התפלה.

והיה מי שכתב להעיר על דברינו, דהחילוק הנ״ל הוא סברא בעלמא, אבל מאן לימא לן דהכי הוא. אולם בליל שמחת תורה השתא [תשס״ג] דיברנו בזה עם מרן אאמו״ר עט״ר זיע״א, והראני שכן כתב במור וקציעה (סי׳ פט), שאחר שכתב שאין הכרח לומר שאיסור אכילה קודם תפלה הוא מדרבנן, כדברי תר״י והרא״ש, אלא י״ל דנהי דלא הוי כלאו גמור כיון דילפינן מהאי קרא דלא תאכלו על הדם דרשות טובא (בסנהדרין סג.), והו״ל לאו שבכללות שאין לוקים עליו, מ״מ עיקרו דבר תורה נאסר ״שלא לאכול ולשבוע״ קודם תפלה. ע״ש. וה״נ י״ל בדעת הרא״ה והחינוך, שדוקא באכילה של דרך שביעה שהיא דרך גאוה אסור קודם התפלה, אבל טעימה לשם הצלה מברכה לבטלה אינה בכלל האיסור. והא חזינן דילפינן מקרא דואותי השלכת אחרי גויך, דכל שאינו דרך גאוה מותר. ומזה למדנו להתיר לשתות מים וכן לאכול כשעושה שלא כדרך גאוה, כגון שמכוין לרפואה,

ואפי׳ הוא דבר שיש בו גאוה, מותר. ה״נ הכא שאינו טועם אלא כל שהוא, וכל כוונתו רק לצאת י״ח הברכה, אין בזה איסור מה״ת לכ״ע. וי״ל שגם איסור דרבנן אין בו, כיון שאינו עושה כדרך גאוה. והו״ל כאוכל או שותה לרפואה, שאין בו איסור כלל.

ודכוותא במ״ש מרן בש״ע (סי׳ פט סעיף ד׳) בצמא ורעב [הרבה] שהרי הם בכלל החולים, שאם יש בו יכולת לכוין דעתו יתפלל, ואם לאו אם רצה לא יתפלל עד שיאכל וישתה. וכתב הפמ״ג שם (א״א ס״ק יג) שאע״פ שלא הותר שום איסור דרבנן משום כוונה בתפלה, מ״מ כהאי גוונא הואיל ואינו עושה דרך גאוה, מותר. ע״ש. וכ״כ בשו״ת קרן לדוד (חלק או״ח סי׳ כא), והובאו דבריו בשו״ת יבי״א חלק ג׳ (חלק או״ח סי׳ ט׳ אות א׳). ע״ש.

והנה מחבר אחד טען בכיו״ב, במי ששכח ובירך על מאכל או משקה קודם שחרית, ונזכר קודם שטעם, אסור לו לטעום, ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. הואיל והרא״ה והחינוך ס״ל שאסור מה״ת לאכול ולשתות קודם שחרית, וכמ״ש בשו״ת יבי״א ח״ד (חלק או״ח ר״ס יא), הרי בודאי שאין להתיר לטעום ולעבור על איסור תורה כדי להנצל מאיסור ברכה לבטלה, ולדעת רוב הראשונים ברכה לבטלה איסורה מדרבנן. ואפי׳ לדעת תר״י והרא״ש ומרן דס״ל שאיסור אכילה קודם שחרית הוא מדרבנן, מ״מ הוא איסור חמור דאסמכוה אקראי, וא״כ אף שגם איסור ברכה לבטלה חמור, דאסמכוה רבנן (ברכות לג.) על לא תשא את שם ה׳ לשוא. מ״מ אין לעבור בקום ועשה על איסור חמור אחד כדי להנצל מאיסור חמור אחר מאידך. ואע״פ שדעת הרמב״ם איסור דברכה לבטלה הוא מה״ת, הנה גם איסור אכילה קודם תפלת שחרית לדעת הרא״ה והחינוך הוא מה״ת, וכיון ששני האיסורים שקולים שב ואל תעשה עדיף. עכת״ד.

וכמה תשובות בדבר: א. דכל מה שנחלקו הראשונים אם איסור אכילה קודם התפלה הוא מה״ת או מדרבנן אינו אלא באוכל לשם אכילה, אבל בטעימה כל שהוא כאשר כל כוונתו עתה הוא כדי להנצל מברכה לבטלה, אף להרא״ה והחינוך דס״ל שאיסור אכילה קודם תפלה הוא מה״ת, מודים דבכה״ג אין בו איסור מה״ת רק מדרבנן בעלמא. וראה במור וקציעה (סי׳ פט), שכתב, דנהי דלא הוי כלאו גמור, כיון דילפינן מהאי קרא דלא תאכלו על הדם דרשות טובא (בסנהדרין סג.), והו״ל לאו שבכללות שאין לוקין עליו, מ״מ עיקרו דבר תורה, ונאסר ״שלא לאכול ולשבוע״ קודם תפלה. ע״ש. וה״נ י״ל בדעת הרא״ה והחינוך.

ומהאי טעמא, כל שאינו דרך גאוה, כמ״ש ״ואותי השלכת אחרי גויך״, מותר. ומזה למדנו להתיר לשתות מים וכן לאכול כשעושה שלא כדרך גאוה, כגון שמכוין לרפואה, ואפי׳ הוא דבר שיש בו גאוה, מותר. וכן נפסק ברמב״ם (פ״ה מתפלה ה״ב) ובש״ע (סי׳ פט ס״ד) דהצמא והרעב הרי הם בכלל החולים וכו׳, ולפ״ז כל שאוכל לצורך מחמת הכרח אין בזה איסור, כיון שאינו דרך גאוה. ושמא גם למ״ד שהאיסור הוא מדאורייתא, מותר בכה״ג, או מפני שהוא צורך תפלה, או מפני שאינו דרך גאוה. וה״נ הכא שאינו טועם אלא כל שהוא, וכל כוונתו רק לצאת י״ח הברכה, אין בזה איסור מה״ת לכ״ע, שאין כוונתו לגאוה. [וכיו״ב כתב בספר תורת חיים סופר (סי׳ פט סק״י), שאין איסור זה בפחות מכזית, וכדברי בעל חות יאיר במקור חיים. ע״ש]. ונמצא שבנ״ד גם איסור דרבנן אין בו, כיון שאינו עושה כדרך גאוה, והו״ל כאוכל או שותה לרפואה, שאין בו איסור כלל.

ב. ועוד, דלדידן דאזלינן בתר הוראות מרן, אין איסורים אלו שוים בשיעוריהם, כי לפמ״ש מרן הב״י בשם מהר״י אבוהב, איסור אכילה קודם שחרית אינו אלא מדרבנן משום גאוה, וכ״ד הרבה פוסקים, ראשונים ואחרונים. זה אסמכתא בעלמא הוא, דפשטא דקרא של לא תאכלו על הדם על אבר מן החי נאמר. ע״כ. וכ״ד הרא״ש (פרק א דברכות סי׳ י׳) דאסמכוה אקרא ואיכא לאו דלא תאכלו על הדם, ופי׳ במעדני יו״ט שם (סק״מ) דאסמכתא זו היא סמוכה ג״כ בלאו. וכ״כ הרשב״א (ברכות י:), שאם התחיל לאכול קודם עמוה״ש א״צ להפסיק.

ומרן הב״י (סי׳ פט) כתב, דזה שאסור לאכול ולשתות קודם שיתפלל, אינו מדאורייתא, אלא חכמים אסרוהו. ולא נראה להם לגזור אלא במידי דהוי דרך גאוה דוקא. ע״כ. וכ״כ במנ״ח (מצוה רמח סק״ח) שלרוב הראשונים וגם מדברי הרמב״ם נראה שכל האיסור לאכול קודם התפלה אינו אלא מדרבנן. [ולפי מש״כ לעיל אפילו למ״ד דהוי מה״ת, בטעימה כל שהיא כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, אינו אלא מדרבנן דליכא גאוה בכה״ג].

ואילו איסור ברכה לבטלה לדעת הרמב״ם והש״ע, הוי איסורא דאורייתא משום לא תשא (ברכות לג.), וכ״ד רבינו אפרים בספר הישר (סי׳ סה אות ד, עמ׳ קנא). ורבינו מנוח. וכמה מן הגאונים. וכמ״ש בשו״ת הגאונים (שערי תשובה סי׳ קטו), ובספר העתים (עמ׳ קצב). וכ״כ בספר האגור הל׳ ציצית בשם רב פלטוי גאון. וכ״כ בס׳ הפרדס לרבינו אשר בר חיים (עמ׳ קסב) בשם גאון. (וכמ״ש הרה״ג המו״ל שם אות כ). וכ״כ רבינו האי גאון בשו״ת תמים דעים (ס״ס רכד), ובספר האשכול ח״ב (עמ׳ צט). וע״ע בשו״ת יכין ובועז (ס״ס לה). וכ״כ בברכ״י (סי׳ מו סק״ו), בדעת מרן. והניף ידו שנית בברכ״י (סי׳ רצה סק״ה), שמכיון שמרן (סי׳ רטו) פסק כהרמב״ם, מוכח דס״ל שאיסור ברכה שא״צ מדאורייתא. ע״ש. וכ״כ המהר״ם שיק (חלק או״ח סי׳ א). וכ״כ בספר רב ברכות (דף קטו:) בדעת מרן.

ומעתה לא צדקו דברי המחבר הנ״ל במ״ש דב׳ איסורים אלה שקולים, ושב ואל תעשה עדיף, דליתא, שאיסור טעימה קודם תפלה הוא מדרבנן, ואילו איסור ברכה לבטלה הוא מדאורייתא, ואתי דאורייתא ודחי לדרבנן, כיון דסגי בטעימה כל שהיא. ובפרט דכאשר כוונתו להנצל מאיסור ברכה לבטלה ליכא איסור אכילה קודם התפלה. ובאמת דהכי הויא סוגייאן דעלמא שאיסור ברכה שא״צ הויא מה״ת, דהא מחמרינן טובא באיסור ברכה לבטלה, דאמרינן סב״ל אפי׳ נגד מרן, וכן אפי׳ נגד הרוב, וכן אפי׳ כשיש ס״ס. מה שלא מצינו בשאר איסורים החמורים. משום שהעולם נזדעזע כשאמר הקב״ה לא תשא את שם ה״א לשוא. הילכך יותר נכון שיטעם כל שהוא באופן שתחול עליו הברכה שבירך, ולא יהיה לו לפוקה ולמכשול.

וכבר כתב החיד״א בשם רבותיו דאמרי׳ סב״ל נגד מרן. ומחותנו הרב מכתם לדוד פארדו כתב דלא עבדי׳ ס״ס בברכות.

גם בשו״ת יבי״א ח״י (סי׳ ו), העיר על דברי המחבר הנז׳ [ברכת ה׳ ח״ב פ״א הלכה כו] שלא צדק בדבריו, דנראה שאף להרא״ה והחינוך דס״ל שאיסור אכילה קודם תפלה הוא מה״ת, מודים הם בטעימת כל שהוא, כנ״ד, שאין בו איסור מה״ת רק מדרבנן בעלמא.

וראיתי למי שהתעקש ליישב דברי המחבר הנז׳, וטען שגם טעימה קודם התפלה אסורה מה״ת [ראה בספר אשבח בתהלתך עמוד 59]. אולם אין זה נכון, דגם לדעת ספר החינוך אכילה דוקא אסורה מה״ת, אבל לא טעימה כאשר היא באה רק כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. ומ״ש בדעת הרמב״ם שגם הוא סובר דאיסור אכילה קודם התפלה הוא מה״ת, ליתא לדבריו, וכאשר ביארו במנ״ח וביבי״א הנ״ל. ומ״ש שב׳ האיסורים שוין, איסור אכילה קודם התפלה ואיסור ברכה לבטלה, אינו נכון, דבטעימה קודם התפלה לכו״ע אין כאן איסור תורה, ובברכה לבטלה לדעת הגאונים הרמב״ם ומרן הוא איסור תורה, וכמו שנתבאר. וכ״ז נפ״מ גם למי ששכח ובירך על דבר מאכל בד׳ תעניות שהם מדרבנן, שיטעם מעט כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה.

וכ״ז דלא כמ״ש עורכי הס׳ אול״צ ח״ג (פרק לא סעיף ה) דמי ששכח ובירך על דבר מאכל ביום תענית, ונזכר שהוא יום תענית, לא יטעם כלל. אלא יאמר מיד ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. דהואיל ונחלקו בזה הפוס׳ אם יטעם כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, או שיאמר בשכמל״ו, לכן שב ואל תעשה עדיף. ואע״פ שמרן החיד״א בברכ״י (סי׳ תקסח אות א) כתב בשם הנחפה בכסף ועוד שיטעם מעט. אולם בערה״ש (שם אות ב) ובעיקרי הד״ט (כלל כט אות א) כתבו שלא יטעם כלל. וכ״כ בדעת תורה, ובשו״ת שבט סופר (או״ח סי׳ כה). וראה גם בכה״ח (שם אות טז). וכן עיקר

שלא יטעם כלל, ויאמר בשכמל"ו. ע"כ. אולם במחכ"ת זה אינו, דלו יהי אלא ספק, היאך אפשר להכנס בספק ברכה לבטלה מדאורייתא, כדי שלא לעבור על איסור דרבנן. ורק ביום הכפורים אין הכי נמי לא יטעם. משא"כ בשאר התעניות. והכי משמע מלשון הרא"ה והריטב"א. וראה להלן. וכבר לפני למעלה משלשים שנה ביארנו דין זה בילקו"י. ואכמ"ל.

חולה האוכל ביום הכפורים ובשאר צומות אם תיקנו לו ברכת הנהנין

והנה יש לעיין בזה מדברי הרא"ה (ברכות רפ"ז), שכתב: בשום מאכל עבירה ליכא ברכה, ולא תימא דוקא זימון וכו', ואינו מברך כלל. והדין נותן, דאיך יברך, אין זה מברך אלא מנאץ, ואין זה אלא מזכיר עוון. תדע לך הרי שהיה אוכל חזיר ונבלה יברך [בתמיהה], ולא עוד, אפי' אוכל אותן בהיתר כגון חולה שיש בו סכנה וצריך להן, אין לברך על אכילתו זאת. וכ"כ הרב ר' משה ז"ל, וכן הדין בודאי באיסורים דרבנן באוכל אותם באיסור, אבל אוכל אותן בהיתר כגון חולה שיש בו סכנה או מעשה שבת ע"י גוי בחולה שאין בו סכנה, נראה ודאי שמברך, שכיון שהתירוהו והוא טעון ברכה מה"ת, ודאי מברך, לפי שהיום מותר לו לאכילה ומאכ"ז מותר הוא, אלא שנעשה בו מלאכת איסור, ומלאכה הותרה לגבי האי. ומכאן למי שהוצרך ואכל ביום הכפורים, אע"פ שאכל בהיתר אין לו לברך לא לפניו ולא לאחריו, דכיון דיום זה אסור הוא לאכול, הו"ל כולהו מאכלות לגבי האי יומא כחזיר וכנבילה. ותו, לא מידי דהנאה הוא אלא דבצערא, ואע"ג דלא סגיא דלא מתהני, הנאתו ע"י אונס, ולא שייך לברוכי בהא, וזה כדין אשה שנאנסה ותחילתה באונס וסופה ברצון דחשבינן לה אונס. עכ"ל הרא"ה. ומסיום דברי הרא"ה שכתב, ותו לא מידי דהנאה הוא וכו', לכאו' יש ללמוד לכל מקום שאוכל מחמת אונס, כמו חולה בשאר צומות, או אוכל קודם התפילה מחמת ששכח ובירך ורוצה להנצל מברכה לבטלה, שג"כ אין לו לברך כיון שאין זה נחשב להנאה, אלא כתחילתו באונס וסופו ברצון, שאינו נחשב להנאה.

אולם ז"א, שהרי הרא"ה נקט חולה האוכל ביום הכפורים, ואמאי לא נקט רבותא האוכל בשאר תעניות, ומוכח דבדוקא נקט יום הכפורים, אבל לא דיבר על שאר צומות, וכיון שכך הוא כלפי הטעם הראשון שכתב הרא"ה, מסתבר שה"ה כלפי הטעם השני שכתב הרא"ה, שלא דיבר אלא על האוכל ביום הכפורים, שהרי כ"ז תוספת טעם למה שנתבאר לעיל מינה, ועוד, שאם ס"ל להרא"ה בטעם השני שה"ה לחולה האוכל בשאר תעניות שאין לו לברך, היה לו לפרש כיון שיש בזה נפקותא כ"כ גדולה לדינא, ולא היה לו לסתום בדבר שהקורא יטעה.

וכ"ש שיתכן שכל איסורי דרבנן אינם איסור ממש בחפצא, רק אזהרה ומשום לא תסור, ובפרט בנ"ד כשאוכל באונס, שהרי י"א שאפי' בשוגג איסור דרבנן אינו חשוב איסור וא"צ כפרה, וכ"ש בנ"ד.

ובכלל, אין זה מסתבר לומר שחולה האוכל בשאר תעניות יהיה נחשב כמו אוכל חזיר [כלשון הרא"ה], וכן הטועם משהו קודם התפילה, או טועם מעט חלב תוך שש שעות לאכילת בשר, שבכ"ז לא תיקנו ברכה ויהיה כאוכל חזיר, וממילא לא יטעם אף אם בירך. ואלא מסתבר שכ"ז שייך רק במקום שהאכילה עצמה אסורה או יום הכפורים שמה"ת יש איסור, ודו"ק.

וגם אפשר לחלק, שחולה האוכל ביום הכפורים מרגיש באמת הרגשה של אוכל באונס, ונחשב כמו תחילתו באונס, וחסר לו בהנאה של האכילה. ובזה לא תיקנו ברכה לדעת הרא"ה. אך לא כן חולה האוכל בשאר תעניות, או הטועם קודם התפילה כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, שאינו מרגיש אוכל באונס. וצל"ע בזה.

והנה ז"ל הריטב"א (פ"ה מהל' ברכות הלכה יג): לפיכך חולה האוכל ביום הכפורים אינו מברך כלל, שהלחם וכל מאכל אסור הוא לו ביום הכפורים כחזיר בשאר ימים, אלא שהותר לו מפני חליו כשאר איסורין, אבל חולה שבישלו לו בשבת ע"י

גוי או ע״י ישראל בהיתר דברים המותרין, מכיון שאין בגופן איסור אלא במעשה שבת, ומעשה זה נעשה בהיתר, מברך לפניו ולאחריו כדינו, וכ״ד מורי נ״ר. ע״כ.

ומכאן למד המחבר הנ״ל, דמי ששכח ובירך ברכת הנהנין על אוכל או משקה בתענית צבור, ונזכר קודם שטעם, אסור לו לטעום, שהרי לדעת הריטב״א והמאירי שסוברים שאין לברך על שום אוכל בתענית, כיון שהאכילה אסורה ביום תענית, יוצא שאפי׳ אם יטעם מהאוכל אינו ניצול מאיסור ברכה לבטלה, ולדעתם בודאי שאסור לו לטעום ולהוסיף עוד עון. ע״כ. [ברכת ה׳ עמ׳ פה].

אולם הריטב״א לא דיבר על כל התעניות, אלא לגבי יום הכפורים, וחילוק גדול יש בין אכילה ביום הכפורים לאכילה בשאר תעניות. שביום הכפורים שייך לומר שהלחם וכל מאכל הם כחזיר בשאר ימים, דהוי כאיסור חפצא [ראה להלן], לא כן בשאר צומות. ויש לצרף מ״ש הט״ז (סי׳ קצו סק״א), שהאוכל איסור בשוגג יברך אחריו. אם עשה כן בשוגג, ע״ש. וכ״כ הרה״ג עורך ירחון המאסף (אדר תרס״ב, עמ׳ קג). ודו״ק.

וע״ע בשטמ״ק בברכות (מה.) שכתב וז״ל: והדין נותן דמכיון שיש עבירה באכילתו, אין זה מברך אלא מנאץ. וכ״כ הרמב״ם ז״ל, תדע לך הרי שהיה אוכל חזיר ונבלה ואפי׳ בהיתר, כגון מסוכן שצריך להם, התאמר שיברך, זה בודאי אין ראוי. וכן הדין אף באיסורין דרבנן באוכלן באיסור, אבל באוכלן בהיתר לא נחמיר כ״כ, וחייב לברך בהן וכו׳. אבל מי שהוצרך לאכול ביוה״כ מחמת חולי, אף שמותר נראה ודאי דאין לו לברך כלל, בין לפניו בין לאחריו, דלאו הנאה הוא לו אלא צערא וגו׳. עכ״ל. והיינו דאף שאין המאכל ביום הכפורים איסור חפצא, כיון שיש לו צער באכילתו, אין לו לברך.

אם איסור אכילה ביום הכפורים איסור חפצא או איסור גברא

והראני בני הגאון רבי עובדיה יוסף שליט״א [ראש ישיבת אהל יוסף] שבספר קובץ שיעורים (פסחים מח. אות קצז) הוכיח מהתוס׳ (פסחים ז. ד״ה השתא) שהאיסור לאכול ביוה״כ, הוי רק איסור גברא, ולכן אי״ז בכלל מה שאמרו שאין הקב״ה מביא תקלה לצדיקים. ובזה מבואר מה דקי״ל שאוכלין ביוה״כ ל״ה מוקצה, כיון דהוי רק איסור גברא. ע״ש. וכ״כ בשו״ת יחו״ד (ח״א עמ׳ רפג). וכ״כ במרכה״מ (פ״ו משגגות ה״ד). ובכפות תמרים (יומא עג:) בדין ח״ש ביוה״כ. והובא בשו״ת בית שערים (או״ח סי׳ עח). וכ״כ באבן העוזר (פ״א ה״ז מחו״מ). ע״ש. ובשו״ת אבני נזר (או״ח סי׳ לז) ובברוך טעם (שער הכולל דין ב) ובהגהות רע״א ליו״ד (סי׳ רטו ס״ו). וכ״כ בשו״ת זכרון יוסף (או״ח סי׳ י) דאפשר לומר שאפשר להאכיל קטן בידים, ול״ד לשאר מאכ״א, [כמ״ש במנ״ח (מצוה שיג)], כיון דיוה״כ אינו איסור בחפצא. וכ״כ בשו״ת חלקת יואב (או״ח סי׳ א). ע״ש.

אבל הנה הב״י (סי׳ רד) תמה ע״ד רבינו ירוחם שכתב דאין מברכים על אכילת איסור במקום סכנה, ממ״ש הרא״ש דחולה האוכל ביוה״כ במקום סכנה, צריך לברך ע״ז. ובדרישה ובב״ח ומאמ״ר כתבו דיש לחלק בזה, כיון דאכילה ביוה״כ אי״ז איסור חפצא. ע״ש. [וכ״פ לדינא בילקו״י (ברכות עמ׳ תלז). וכ״ה בחזו״א (ברכות עמ׳ קסג)]. ומבואר מהב״י דאין לחלק ביניהם, וגם אכילה ביוה״כ הוי איסור חפצא. וכ״כ בשו״ת יבי״א ח״ב (יו״ד סי׳ ה׳ סק״ט) בביאור ד׳ הב״י דיוה״כ הוי איסור חפצא, כיון דזהו איסור דאורייתא לכל העולם. והוכיח כן שהרי האוכל ביוה״כ בשוגג חייב חטאת, ואילו היה איסור גברא לבד לא היה מצטרך לשום כפרה כשעבר ע״ז בשוגג. וכמו שהסביר בתורת חסד (שם) גבי איסורי דרבנן, לפ״ד הנתיבות (סי׳ רלד). ע״ש. ועי׳ בשו״ת קול אריה (יו״ד סי׳ עז) שהוכיח מהתוס׳ (שבועות כ: ד״ה דכי) שאין לחלק בין יוה״כ לשאר איסורים. [והובא גם בשו״ת משנה הלכות (ח״ג סי׳ קסא)]. אבל הרהמ״ח האריך להוכיח דהוי איסור גברא. ע״ש. [אמנם עי׳ בשו״ת נודע ביהודה (מהד״ת או״ח סי׳ קי) שכתב דבודאי איסור יום הכפורים הוי רק על הגברא, ופירש באופן אחר לדברי התוס׳ בשבועות. ע״ש]. ולפ״ז צריך לומר בביאור ד׳ התוס׳ דעיקר

חילוקם היינו רק לענין גדרי "גנאי". אבל לעולם יום הכפורים נחשב כאיסור חפצא, ודלא כמ"ש הרב ברכת ה' לדמות איסור יום הכפורים דאורייתא, לשאר תעניות. דשאר תעניות פשוט שהם איסור גברא לחוד.

ומ"ש עוד שם, דאף שראה למרן זיע"א בקול סיני [אינו מצוי כיום כלל, ונדפס רק בילקו"י מועדים הלכות ד' תעניות] שכתב, דמי ששכח ובירך ביום תענית צבור על דבר מאכל ומשקה, יטעם ממנו משהו כדי שיהנה גרונו, שלא תהיה ברכתו לבטלה. וציין לשו"ת הלק"ט (ח"א סי' רנב), ושו"ת נחפה בכסף (ח"א סי' ו), ושו"ת משפטי צדק (סי' מה), ולמרן החיד"א בברכ"י (ר"ס תקסח). ע"ש. וע"ז העיר, דכל האחרונים הנ"ל דיברו במי שבירך על אוכל ביום שקיבל עליו להתענות בו תענית יחיד, שאינו עובר איסור באכילתו מחמת עצם האכילה, אלא מחמת שמיפר את קבלתו להתענות, ולכן צריך לברך על האוכל, ולא הוי ברכתו לבטלה כשטועם ממנו, אבל בתענית צבור שעובר איסור באכילתו מחמת עצם האכילה שאסרוה חכמים ביום תענית, א"כ לדעת הרא"ה והריטב"א והמאירי אין ברכה על אכילה ביום זה, ולדעתם אע"פ שטועם משהו אינו ניצול מאיסור ברכה לבטלה וכו'. ע"כ.

הנה לא מצינו בדברי הריטב"א והרא"ה וכו' שאם יטעם לא יינצל מאיסור ברכה לבטלה בשאר תעניות, ולא דיברו אלא ביום הכפורים שבזה אם יטעם לא יתקן האיסור, אחר שהוא איסור חפצא. ואכילתו היא באונס ובלא הנאה. משא"כ באכילה קודם התפלה, או טעימת חלב תוך שש שעות לבשר, או בשאר תעניות, דאינו בגדר אונס כ"כ, ואין האוכל נחשב כחזיר, וא"כ אם יטעם אין הכי נמי יתקן את איסור ברכה לבטלה. ודוקא ביום הכפורים שהוא איסור תורה, וכן מי שעבר ובישל בשבת שעבר על איסור סקילה, וקנסוהו חכמים מלאכול, בזה הוי כאיסור חפצא ולא יברך עליו. אבל בתענית צבור או באכילה קודם התפלה, או בתוך שש שעות לבשר, וכל כיו"ב אין כאן איסור דאורייתא או איסור חפצא, אלא איסור דרבנן שגזרו על האדם, וא"כ אמאי לא יתקן כלום אם יאכל לאחר שעבר ובירך. וכיו"ב דנו בגמ' ריש שבת, במי שהדביק פת בתנור בשבת, אפי' הכניס הפת לתנור במזיד, הוא עצמו חייב לרדות הפת קודם שתאפה, כדי שלא יעבור על איסור דאורייתא, אע"פ שהרדייה עצמה בשבת אסורה מדרבנן, כמבואר בש"ע (סי' רנד ס"ו).

ויש להוסיף סברא אלימתא בזה, דבשאר התעניות לא גזרו חכמים כלל על החולה שיתענה, ולדידיה אין כאן איסור כלל, וממילא אינו נחשב שאוכל באונס. וז"ל הריטב"א שם (הל' ברכות פ"ה הלכה יב), מי שאכל או שתה דברים האסורים מה"ת או מדבריהם אינו מברך לפניהם ולא לאחריהם כלל, שאין זה הנאה, ועל המברך נאמר ובוצע ברך וכו', ואצ"ל כשאכלם באיסור, אלא אפי' אכלם בהיתר מפני חליו שהיה מסוכן, אינו חשוב נהנה ואינו מברך עליו כלל, שכל הנאה שתחילתה באונס וסופה ברצון אינה הנאה, ואשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה, אף שסופה לרצון. לפיכך חולה האוכל ביום הכפורים אינו מברך כלל. ע"כ. ומשמע שדוקא נקט יום הכפורים, דאל"כ הו"ל למינקט רבותא שאפי' חולה האוכל בתענית ציבור לא יברך.

דברי הראשונים שיש ברכה על מאכל איסור

וגם אי נימא בדעת הריטב"א דקאי על כל הצומות, הנה בלא"ה מצינו בזה מחלוקת גדולה בפוס', וראה בהערות המו"ל על הריטב"א שם שהאריך בזה. והמנהג שחולה האוכל בהיתר ביום הכפורים אין הכי נמי מברך. וכ"ש בשאר תעניות. ואחר שכך המנהג שלא לחוש להחולקים, ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל, ממילא כ"ש כשעבר ובירך בתענית שיטעם מעט, דבלא"ה אין אנו חוששין להריטב"א.

ועיין לראב"ד (בפ"א מהלכות ברכות הי"ט) שכתב, דאפי' על מאכלות אסורות מדאורייתא ואוכלם במזיד חייב לברך. וכ"כ הרא"ש (פ"ז

דברכות סי׳ ב). וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ריש פרק שלשה שאכלו). והרשב״א בתשו׳ (סי׳ תשצד) כתב על דברי הרא״ה הנ״ל, ואיני רואה בדבריו כלום, ודברי תהו הם. ע״ש. וכ״כ הרמ״ך על הרמב״ם (פ״א מהל׳ ברכות הי״ט). וכ״ד המאירי (ברכות מז.), ומהר״ם מרוטנבורג שהובא בהגמ״י (בפ״א מברכות הי״ט), דאע״פ שעל מאכלות אסורות אסור לברך, אבל אפי׳ ביום הכפורים אם הותר לו לאכול מחמת פיקוח נפש, חייב לברך. א״כ בודאי שכל הראשונים הנ״ל יסברו שאם עבר ובירך על מאכל בצומות, או קודם התפלה, דבודאי יטעם שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה שהיא מדאורייתא, ויהיה חייב לטעום. וכ״כ להדיא בכה״ח (סי׳ תקסח ס״ק טז) בשם הברכ״י שהסכים עם הגאון נחפה בכסף ומהר״ש גרמיזאן, שכתבו שחייב לטעום מעט. ואע״פ שמרן הש״ע פסק (בסי׳ קצ״ו) שאפי׳ על איסורי דרבנן אין מזמנין, מ״מ בודאי שעל מאכל היתר גמור בשעת איסור מדרבנן, חייב לברך, וכמו שפסקו האחרונים, וכד׳ מרן (בסי׳ רד ס״ט) לגבי אכילת איסור דאורייתא בשעת הסכנה.

[וז״ל האהל מועד (שער הברכות דרך ז נתיב ז): אין מזמנין ע״מ שאכל דברים אסורים ואף על פי שאינם אסורים אלא מד״ס, אבל מברכין עליהם. ועל דברים האסורים מה״ת אין מברכין כלל ואע״ג שאוכל אותם באונס, כגון חולה שאוכל ביוה״כ. ועל דבר האסור מד״ס אם אוכל אותם בהיתר כגון מעשה שבת ע״י גוי בחולה שאין בו סכנה הרי זה מברך. ודעת אהר״א שאפילו האוכל באיסור דברים אסורים הואיל ונהנה מברך תחילה וסוף, אבל אין מזמנין אפילו על דברים שאין בהם אלא איסור מדרבנן, והר״מ אומר דאפילו איסור מדרבנן אינו מברך וכ״כ רשב״א, וכתב הרא״ה שכל אכילה שע״י אונס כגון מעשה שבת לחולה שיש בו סכנה אע״ג דלא סגיא דלא מתהני ל״ש לברך עלה, והרי היא כדין אשה שנאנסה דאף על פי דבסופה ברצון חשבינן לה אונס, ע״כ. הרי דהגם שכתב כעין דברי הריטב״א מכל מקום נחת לחלק בין יום הכפורים לשאר תעניות. ויל״פ בזה. וכבר הערנו שאף אם יש לתלות ד״ז באיסור חפצא וגברא, על כל פנים נ״פ שאיסור אכילה בתעניות דרבנן אינו נידון כאיסור חפצא כלל. ובשו״ת יבי״א ח״ב (יו״ד סי׳ ה אות ג) הביא שיש מדייקים מהריטב״א בקידושין שדברים האסורים כחזיר הוו איסור גברא].

ומכ״ש לגבי איסור גבינה אחר בשר תוך ו׳ שעות שאין איסורו חמור כ״כ, כיון שלדעת רבים מהראשונים אין בזה איסור כלל, ודו״ק. ובשו״ת יחו״ד שם הוסיף סניף נוסף, והוא שי׳ רבינו קלונימוס הזקן שהובא במרדכי (חולין סי׳ תרס״ד), שנראה דס״ל שחצי שיעור באיסור דרבנן מותר. וכיו״ב כתבו בתוס׳ (חולין לד: ד״ה והשלישי), ובשו״ת חות יאיר (סי׳ טו). ע״ש. והשד״ח (מע׳ ח כלל טז) כתב לחלק בזה בין איסור דרבנן שיש לו עיקר מה״ת, או איסור שאין לו עיקר מה״ת. עש״ב. וכ״כ בשו״ת יהודה יעלה אסאד (או״ח סי׳ קסא, וחלק יו״ד סי׳ קעג), ובנ״ד שלדעת רבים מהראשונים אחר סילוק שלחן וברהמ״ז מותר לכתחילה במאכלי חלב, לא עדיף מאיסור שאין לו עיקר מה״ת, ובחצי שיעור דהיינו בטעימה כל שהיא יש להקל כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה.

ספק דרבנן לקולא גם כשרוה״פ החמירו ומיעוט הקילו

ומ״ש המחבר הנ״ל שגם בדרבנן אזלינן לחומרא במקום רוב פוסקים, או ס״ס, אינו נכון לדינא, וכל שהוא מקום צורך או מקום מצוה או שעה״ד וכדומה, יש לסמוך על מיעוט הפוסקים להקל במילתא דרבנן, ואין מתחשבים בזה ברוב פוסקים, דמה״ת לא מצינו שילכו אחר הרוב אלא בנחלקו פנים אל פנים, הלא״ה אכתי הוי בגדר ספק דרבנן ולקולא, אא״כ הוא נגד עמודי ההוראה, או הש״ע, ואין לחוש בזה מצד מה שאמרה התורה אחרי רבים להטות, שלא נאמר דין זה אלא בדיינים הנחלקים פנים אל פנים, וכל צד שומע את חבירו, דבזה אמרינן אחרי רבים להטות, אבל ברוב פוסקים שהאחד לא ראה את חבירו, לא שייך בזה דין אחרי רבים להטות, וכמ״ש מהר״ם בן חביב בגט פשוט, ומהר״א ששון בשו״ת תורת אמת (סי׳ רז), וממילא עדיין

תורת ספק עליו, ושייך שפיר לומר ספק דרבנן לקולא. תדע, שאפי׳ ברוב גמור, כמו בקפץ אחד מן המנויין (ב״מ ו:) אין אנו הולכים אחר הרוב, דרוב תורת ספק יש עליו, ורחמנא אמר עשירי ודאי ולא עשירי ספק. וכ״ש ברוב דעות שהוא רובא דליתא קמן, [רוב פוסקים], שעדיין תורת ספק עליו. ורק בבית דין גזה״כ לילך אחר הרוב. אחר שנחלקו פנים אל פנים. ועיין בשיטה מקובצת (ב״מ ו:) שהביא בשם הרא״ש מפליזא, שאף הרוב בכלל ספק הוא, אלא שגזה״כ הוא ללכת אחר הרוב. ע״ש. וממילא במקום מחלוקת הפוסקים שאין המחלוקת פנים אל פנים לא חשיב רוב דאורייתא. ודו״ק. [והיינו דמגדר ספק לא יצא. ושייך שפיר לומר ספק דרבנן לקולא]. וכן משמע מדברי הרמב״ם (סוף פ״א מהלכות ממרים): וכ״כ להדיא בחי׳ מצפה איתן (שבת סד:) שכ״ד התוס׳ שם, דס״ל דבשל סופרים הלך אחר המיקל, אפי׳ ביחיד נגד רבים. ושכ״ה דעת הרמב״ם. וכ״כ בשו״ת ימי יוסף ידיד (ח״א חלק אהע״ז סי׳ א). ואף שיש חולקים בזה, מאחר שכן משמע מדברי הרמב״ם והתוס׳, במקום צורך אפשר לסמוך להקל בספד״ר אף במיעוט נגד הרוב. וכמו שביארנו בס״ד בספר עין יצחק ח״ב (כללי ספק דרבנן עמ׳ רכב).

ויש סיוע לזה מדברי הרמב״ם בתשובה (סי׳ שח ובמהדו׳ ירושלים תרצ״ד סי׳ סז) שהובאה להלכה בקיצור בב״י (או״ח רמח), ובש״ע (שם), וכן בכס״מ (פרק ל הי״ג), **ובארחות חיים** (הל׳ שבת אות תכד), לגבי הליכה (בספינה ע״י גויים) בנהרות בשבת, וז״ל הרמב״ם שם: ״ואם יהיה לנו ספק באותן המים אם יש בגבהן עשרה אם לאו מותר ללכת בהם, והראיה ע״ז השורש המוסכם עליו והוא אמרם ז״ל ספיקא דרבנן לקולא ודאורייתא לחומרא. ומתיילד מאלו שתי ההקדמות התרת ההליכה על גב המים אע״כ יתאמת אצלנו שגבהן פחות מי״ט״. ומבואר שאפי׳ אם הספק הוא קלוש מאד, וקרוב לודאי שהמציאות לאיסור [שקרוב לודאי שהספינה גוששת], מ״מ לא נפקא מכלל ספק, עד שיתאמת לנו בבירור לאסור, שכ״ז הוא בכלל הכלל שמסרו לנו רז״ל ספיקא דרבנן לקולא. ושם יש ג״כ ס״ס לחומרא. ואע״פ כן כתב הרמב״ם שכלל גדול מסרו לנו רבותינו שספיקא דרבנן לקולא, והרי סו״ס לא נפיק מכלל ספק, כיון שאין כאן בירור גמור לאסור. ודו״ק. [ומדברי הרמב״ם הנז׳, הוכיח בשו״ת בית שלמה דרימר (חלק או״ח סי׳ סד) שמכאן ראיה ברורה, שאף שיש ספק ספיקא להחמיר, אזלינן לקולא מדרבנן. וכן מבואר גם כן מלשון המחבר בש״ע (סי׳ רמח, ס״ב). עש״ה. עכ״ד. וכ״כ בשו״ת יבי״א (ח״ד או״ח סי׳ מג). ועיין באורך בחזו״ע שבת ב׳ (עמ׳ קט) בשם שעה״מ (הלכות מקואות כלל ה) שכתב, שזו ראיה שאין עליה תשובה. וכ״כ בשו״ת חקרי לב (ח״א מיו״ד ס״ס סא), וכ״כ הפמ״ג (סי׳ רצה ד״ה מריש). וכ״כ הגרעק״א (בהגהותיו לש״ע סי׳ רמח ס״ב). ע״ש].

ובספר אגורה באהלך (או״ח דף ו:) כתב להסתפק, במי שאמר אהא בתענית עד שאשנה פרק זה, ושכח ובירך על האוכל, ובעודו בפיו לועסו נזכר, היאך יעשה, האם ישליכנו מפיו מפני התענית, או יאכלנו משום ברכה לבטלה. תשובה, נראה שיאכלנו וילוה תעניתו ויפרענו, ולא מבעיא לרבי דס״ל דבלא הכרח כלל ואפי׳ במייחד יום היכא דנדר לתענית יכול ללות, וכן נראה מסוגיא דידן דתענית (יב.) דלא כירושלמי. ועיין בהגמ״י (פ״ד מה׳ נדרים, ופ״א מה׳ תענית), וא״כ כ״ש בנ״ד דאיכא לתא דברכה לבטלה, אלא אפי׳ להרמב״ם והרא״ש והטור (סי׳ תקפח) דדוקא היכא דלא ייחד יום לתעניתו, דאמר אהא יום א׳ או יותר בתענית, אז יכול ללוות ולפרוע, ומפני איזה אונס או כבוד האדם יודו בענין זה דברכה לבטלה דאסמכוהו רבנן אלאו דלא תשא, ורובא דרבוותא ס״ל דהוי מדאורייתא, דילווה ואח״כ פורע. ע״כ.

מועיל ספק ספיקא אף שרוה״פ ס״ל שאין לברך על מאכל איסור

ובעיקר הטענה שכתב המחבר הנז׳, שאין זה ס״ס, משום שרוב הפוס׳ ס״ל שאין לברך על מאכל איסור, וכן רוה״פ ס״ל שצריך המתנת ו׳ שעות, הנה כ״ז נניח בספק אחד לבדו, אבל לא מצאנו שבהצטרף שתי הספיקות יחד, רוב הפוס׳ אוסרים. ואלא מסתבר שבצירוף ב׳ צדדי הספק

מודים הראשונים, ועל כן לא שייך לומר שיש כאן ס"ס מסברות דחויות. אלא שבלא"ה אין זה סברות דחויות, וגם שלדינא עבדינן ס"ס גם בסברות רחוקות.

וראיתי בספר אבי הנחל (סי' ט), שפלפל בדין זה, והעלה דמי שטעה ובירך על מאכל חלבי בתוך ו' שעות לאכילת בשר לא יטעם ממנו אלא יאמר בשכמל"ו, וכן אם טעה ובירך על מאכל בתענית ציבור או אפי' בתענית יחיד, לא יטעם אלא יאמר בשכמל"ו. ורק אם טעה ובירך קודם קידוש או הבדלה בזה יטעם מעט כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, כיון שהוא איסור קל שהרי מותר לאכול קודם הבדלה. ומ"ש ביבי"א (ח"ב יו"ד סי' ה אות א) שאין ספק איסור אכילת חלב אחרי בשר מוציא מידי ודאי של איסור ברכה לבטלה, והרי הסכמת האח' דעבדינן ס"ס נגד פסק מרן. לכאו' כיון שהמנהג קדמון להמתין ו' שעות אין זה חשוב כספק אלא כהכרעה ברורה, ולכן ל"א סב"ל במקום מנהג. ורק במקום שיש ספק נוסף יש לצרף לס"ס וכמ"ש השד"ח (מע' סמך סוף כלל יח ד"ה ודבר). עכ"ד.

ואינו מובן, דסו"ס לא נפקא מכלל ספק וי"ל אין ספק מוציא מידי ודאי. ועוד שאפשר שהמנהג בזה הוא רק מתורת חומרא ולא משום דסבירא לן כך ההלכה.

והאמת שאיסור אכילת חלב ו' שעות אחרי בשר אינו חשוב אפי' כשאר איסורי דרבנן, ולא נחשב שהדבר ברור לאיסור, כיון שיש חולקים ומתירים. ולכן אין לומר שהואיל ונהגנו להחמיר ולהמתין שש שעות כד' מרן הש"ע, וקבלנו עלינו מנהג זה, אסור לבטל המנהג בלי התרה, שמכיון שאינו מבטל המנהג לגמרי, רק שבמקרה שבירך, מחשש ברכה לבטלה, בכה"ג א"צ התרה, שעל דעת כן לא נהגו. וכמ"ש ביבי"א שם (ח"ב יו"ד סי' ה אות ה), וכ"כ להדיא כ"ז הרב זכור לאברהם (מערכת בשר בחלב דקפ"ח:), ומטעם זה עשה מעשה בעצמו לטעום מהגבינה קודם ו' שעות. ועוד, שמצינו שגאוני ספרד כתבו שלצורך חולי קצת יש להתיר לאכול מאכלי חלב אחר שעה אחת לאחר סעודת בשר. וכמ"ש בזב"צ (סי' פט אות יא). וכ"פ הגרי"ח בבן איש חי (פר' שלח לך אות יא). וא"כ גם בנ"ד אפשר דחשיב מקום צורך, שיש לפסוק שאין איסור בעצם הטעימה.

ובפרט שאיסור זה קל הוא מכמה אנפי שגם הוא איסור דרבנן וגם הוא איסור שהשעה גורמת. ועוד שאף עיקר האיסור כאן אינו מוסכם, כיון שרבים מהראשונים מתירים לגמרי אחר סילוק שלחן ובהמ"ז. על כן אין נראה לחשבו כלל כאיסור חפצא. ודע, שאינו ענין בדוקא לאיסור גברא וחפצא שבשאר דוכתי, שאפשר שכאן הדבר תלוי אם נראה כעין איסור גברא או כעין איסור חפצא, שאיסור שאינו נראה כמו איסור בחפץ עצמו, שייך עליו ברכה, ודו"ק.

ובזה נדחה גם מ"ש שם להשיב עמ"ש ביבי"א שם, שכיון שהמאכל עצמו מותר ורק השעה אוסרתו יכול לטעום ממנו וכמו שפסק הרמ"א (סי' רעא ס"ה) שאם בירך על מאכל קודם הבדלה יטעם ממנו כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. וכ"ש הכא שיש מתירים לגמרי. ובס' הנז' כתב להשיב, שדעת הרא"ה והריטב"א והמאירי שגם מאכל של היתר בזמן של איסור אין לברך עליו. וקודם הבדלה שאני כיון שהוא איסור קל שהרי מותר לאכול קודם הבדלה. וגם נראה שאיסור אכילת חלב תוך ו' שעות הוא איסור חפצא, בין לטעם רש"י שהוא משום שהבשר מושך טעם, ובין לטעם הרמב"ם משום בשר בין השינים, וממילא כשאוכל מאכלי חלב תוך ו' שעות פוגע באיסור בשר וחלב ממש. ובספר ויען שמואל (חי"ג עמ' תצ) הביא לשונות הראשונים בזה דהכא חשיב כאוכל תערובת בשר וחלב. עכ"ד.

וכבר השבנו על דבריו, דמ"ש שהאוכל תוך ו' שעות פוגע באיסור בשר בחלב ממש, תמוה, שרש"י והרמב"ם לא כתבו אלא טעמים למה גזרו חכמים על כך, אך לא שכ"ה המציאות בהכרח כדי שנאמר שיש כאן איסור חפצא. ומה שהעיר שבהערה בשו"ת יבי"א (ח"א יו"ד סי' ד) ג"כ העיר שלפי הראשונים הנז' נראה שהוא איסור בעצם, ושכן העיר בשו"ת זכר יהוסף (סוס"י קצו). הנה שם הנידון לגבי איסור ספיה לקטן, וביבי"א שם כתב בדרך דחיה בעלמא דאפשר "דלא חשיב

כל כך כדין מאכל היתר ורק השעה אוסרתו", וא"כ לא קשיא מידי. ובפרט שיש חילוק גדול בין הנידונים, ודו"ק. [ובשו"ת יחו"ד ח"ד (סי' מא סוף עמ' ריג) גם כן כתב שאפשר שמהטעם הנז' ל"ח מאכל היתר לגמרי, אולם לא כתב כן רק כמצדד ובדרך הצעת הסוגיא].

וביבי"א שם וכן ביחו"ד שם הביא עוד כמה וכמה צירופים, כמו שי"א שבאיסור דרבנן אין איסור ח"ש. וכן שיש לנגדינו דעת הראב"ד והרא"ש ועוד כו"כ ראשונים שחולקים בזה, וס"ל שמברכים על מאכל איסור. ואע"ג דלא קי"ל הכי, מ"מ הבו דלא להוסיף עלה, ואפושי פלוגתא לא מפשינן לומר שחולקים גם במאכל היתר. [ומה שלדינא נקטינן שגם במאכל שהשעה אוסרתו אין לברך עליו, הנה כ"ז רק מחמת סב"ל שמא מרן היה מודה לדברי הרא"ה והריטב"א והמאירי והאהל מועד וספר הפרדס שכתבו שאין לברך על מאכל איסור גם אם השעה אוסרתו, אך לא דנקטי' שכן עיקר ההלכה].

ובספר הנז' כתב להסתמך גם ע"מ שתקע מסמרות, שלפי דעת הרמב"ם אמירת בשכמל"ו מתקנת לגמרי את האיסור. אולם הרי עכ"פ איסור אכילה ביום התענית וכדו', אינו רק איסור דרבנן וכיון שיש כמה צדדים להתירו, מעיקר הדין אין כאן איסור דספק דרבנן לקולא. וביותר יש להבחין, שהנה אחר כל הדברים הרי יש לפנינו שני איסורים, איסור ברכה לבטלה, ואיסור אכילה ביום התענית וכדו', וכיון שאיסור ברכה לבטלה הוא איסור תורה, כל שלא נתברר לנו שאין כאן איסור, טפי עדיף להעמידו על פני איסור אכילה ביום התענית וכדו' שאינו רק איסור דרבנן. ואחר כל הפלפולים הנה אין לנו בירור שאין כאן חשש ברכה לבטלה גם אם יתקן ע"י אמירת בשכמל"ו, ומאידך איסור הטעימה ששרשו רק דרבנן, ויש לנו כמה וכמה ספקות וצדדים להתירו, ועל כן בשורש הדברים ספק דרבנן לקולא, וסד"א לחומרא, ויש להורות לדחות איסור שעיקרו דרבנן מפני איסור שעיקרו מה"ת, וכ"ש שלא להעמיד חשש איסור דרבנן במקום חשש איסור תורה. וזה כלל בהוראה.

גם מה שטען שאין הכרח לומר שלדעת הרא"ש שמברכים על מאכל איסור, מותר גם לטעום ממנו, דדילמא ס"ל כהריצב"א ומהר"י עייאש שאף אם הברכה חלה, אין לו לעשות שום איסור כדי להציל עצמו מברכה לבטלה. הנה הביאור בזה הוא פשוט, דאפי' אם האמת כדברי הרמב"ם שאין לברך על מאכל איסור, וא"כ גם אם יטעם לא תועיל ברכתו להציל מן האיסור, מ"מ שמא האמת כסברת הראשונים שמברכים על מאכל איסור, וא"כ יש כאן ס"ס לענין חלות הברכה, ומה איכפת לן אם לענין הטעימה עצמה אין היתר לדעת הרא"ש. הרי עשה איסור קל להנצל מאיסור דאורייתא. [ועוד, שהאמת שלענין הטעימה עצמה, יש לנו לפסוק אחר כל הדברים שאין כאן איסור, כיון שהוא ספק ספיקא, ועוד בדרבנן שעיקרו להקל בספק].

ובספר הנז' הביא מ"ש ביבי"א (ח"י יו"ד סי' ג) שגם גאוני ספרד התירו במקום חולי קצת לאכול חלב אחרי שעה, ובודאי שהכוונה גם בברכה, וכתב ע"ז, שדבריהם צ"ע שאף שיש לסמוך על התוס' וסיעתם להקל לענין עצם האכילה, אולם איך נסמוך ע"ז לענין הברכה, והרי לדעת הרמב"ם ודעימיה היא ברכה לבטלה. עכ"ד. ודבריו תמוהים, שכיון שהאיסור הוא רק דרבנן והכרענו ע"פ ההלכה שאין כאן איסור ומותר לו לאכול לכתחילה, שוב גם לפי הרמב"ם יש כאן אכילת היתר ושפיר יש לברך עליה. שגם לו יהי אלא ספק, הרי ספיקא דרבנן לקולא מעיקר הדין, וחשיב היתר גמור אפי' לשיטת הרמב"ם, ודו"ק. וראה בזה בילקו"י תפלה כרך א' (סי' פט הערה מד). ובילקו"י איסור והיתר (כרך ג' עמ' תח). **ובשו"ת יבי"א** (ח"י סי' מא).

וכאן המקום להביא מ"ש החינוך (מצוה תצה), שמ"ע מה"ת לשמוע בקול בית דין הגדול, ולעשות כל מה שיצוו אותנו בדרכי התורה, באסור ומותר, וטמא וטהור, חייב ופטור, ובכל דבר שיראה להם שהוא חיזוק ותיקון בדתנו, וע"ז נאמר ועשית ע"פ הדבר אשר יגידו לך. ובכלל המצוה ג"כ לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן כמצות השופט, כלומר החכם הגדול אשר יהיה בינינו

בזמננו. והעובר ע״ז ואינו שומע לעצת הגדולים שבדור בחכמת התורה בכל אשר יורו, מבטל עשה זה, וענשו גדול מאד, שזהו העמוד החזק שהתורה נשענת בו, וידוע הדבר לכל מי שיש בו דעת. ע״כ.

ובתולדות החת״ס שבספר חוט המשולש (עמ׳ צז) כתב: ״שאל הכתב סופר את אביו איך מרהיב עוז בנפשו להורות ההלכה תיכף ומיד כשבאה את השאלה לידו ואפי׳ בחמורות, ולא יתיירא שבחפזון יחטיא המטרה, והשיבו: ידעתי בני ידעתי כי לא דבר קטן הוא, ושמעתא בעי צילותא, אבל דע בני, כי בכל דור ודור העמיד ה׳ איש על העדה אשר יצא לפניהם להאיר להם הדרך להשיב על שאלותם להתיר ספיקות שלהם, ויען כי רובם ככולם שואלים דבר ה׳ מפי, נראה בעליל כי מן השמים מסכימים ע״ז, וב״ה למדתי ככל הצורך, וכוונתי בלתי לה׳ לבדו ולא זולת, ועל כן אין אני חושד להקב״ה שיכשילני, ואם הראיה לפעמים אינו אמת, מ״מ הדין אמת״. ע״כ. ונודע מה שאמרו בגמ׳ (ע״ז ז.) הלך אחר הגדול. ובפרט אם יש גדול שהוא בבחינת מרא דאתרא, שרוב הציבור צמאים לשמוע דבר ה׳ זו הלכה מפיו דוקא. שאז יש לחוש לאיסור הוראה במקום מרא דאתרא.

שלא להורות לאחרים נגד דעת גדולי הדור

וראיתי בשו״ת מקוה המים (חלק ד סי׳ לג), שכתב בכתב תשובה לחכ״א שכתב בספרו תשובה להחמיר בדבר הלכה מסויים בדיני שבת, והעיר לו על כך, שהרי הגאון האמיתי מורינו הגר״ע יוסף [שליט״א] כבר העלה להתיר בזה בשו״ת יחו״ד, ומי יבא אחרי המלך, ומי לא יירא ממנו ואימתו לא תבעתינו. ואם ברצונו של הת״ח להחמיר, יחמיר לעצמו, אבל להחמיר לאחרים אינו רשאי להורות היפך הוראת גדולי הדור. עכ״ד.

וכוונתו רצויה, שכיון שאמרו רז״ל (ע״ז ז.) הלך אחר הגדול בחכמה ובמנין, א״כ מחוייב הוא להורות להם הלכה כדעת גדול הדור החולק עליו ומתיר בזה, ולא מפני שיש לאדם קושיות על גדול הדור, שלפי דעתו גדול הדור טעה, התבטל הפסק של גדול הדור. וגם הוא עצמו צריך להורות להם כפי שהורה גדול הדור. וכ״ז מחומרא לקולא, וכ״ש אם גדול הדור מחמיר לאסור ולו נראה להתיר, שאין לו כח להורות לאחרים נגד גדול הדור.

וכ״ש אם הוא לאו בר הכרעה בהלכות החמורות, ורק שהולך ע״פ פסקי הבן איש חי זיע״א או ע״פ המקובלים וכדו׳, ורוצה להורות לכל כפי מנהגו, שאינו רשאי. וכמו שמורה לש״צ לברך מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, שודאי טועה הוא בזה, ולו יהא אלא ספק, הרי סב״ל ומי נתן לו רשות להורות לאחרים שכולם ינהגו כפי מנהגו שבחר לעצמו. ואף שהוא רב ביהכ״נ או רב העיר או רב שכונה או ראש ישיבה וכדו׳, פשוט שאינו רשאי בכך.

[**ובפרט** כאשר יש גדול בדור שדבריו נשמעין ורוב העם הולכים לאורו, שבכה״ג יש לחוש משום דין מרא דאתרא, ואסור להורות בפני מרא דאתרא, כעין מ״ש הגר״ח פלאג׳י בספר סמיכה לחיים (סי׳ ה), שכיון שמורי זקני החקרי לב הי״ו היה מרא דאתרא פה איזמיר, אף שעתה עלה לאר״י, מכל מקום יש לו דין גדול הדור שחייבים לנהוג כהוראתו. ע״כ].

ובשו״ת שמש ומגן (ח״ג או״ח סי׳ ז) כתב: והנה המרא דאתרא כיום בכל אר״י הוא הראש״ל פאר הדור, הגר״ע יוסף, אשר שמעו הולך בכל אר״י וכל העם מקצה ישמעו לו. וגם בכוחו הגדול לדבר עם ק״ק בית אל בדברי נועם. שעל ידם באה התקלה הזאת, וע״י כן יחזרו למנהג המקובלים הראשונים לעשות בצינעא, ותבוא מצוה זאת על ידו, ותהיה לו לזכר עולם, וגם יש לו בזה מעט אחריות, כיון שהוא היחיד בדור שיכול לתקן. עכ״ד.

וראה בשו״ת משנה הלכות (ח״ח סי׳ קלט) שמותר לחלוק על גדול הדור רק אם הוא חולק ע״פ יסודות נאמנים המקובלים עלינו, ופשוט שכל ת״ח וכ״ש גדול הדור כשפוסק הלכה אינו פוסק שכן רצונו אלא שכן רצון הבורא ושזה הוא

כוונת התורה, ואם ח״ו טעה וודאי רצונו שלא יפסקו כוותיה ולא יסמכו, דאטו אנן חשדינן שגדול הדור או סתם ת״ח רוצה ח״ו שבנ״י יחללו שבת או יעשו איזה עבירה אחרת ע״פ פסקו אם ח״ו טעה במה שפסק, ובודאי ישמח גדול הדור אם מאן דהו יחלוק עליו, ויודה על האמת אם יראה לו להודות, ואם לאו ממילא החולק לא יגרע מגדלותו.

אך כ״ז כאשר חולק ע״פ יסודות נאמנים, בדברים ברורים ומוסכמים מפי ספרים וסופרים, ולא מסברות ודיוקים בעלמא. וכן אחר ששקל ומדד תחילה אל מי דבריו נשמעים, אם אל ציבור המייחל למוצא פיו שלו, או אל ציבור שבלא״ה יעשה כפי הוראת גדול הדור, ואין בדבריו והשגותיו לשנות את ההלכה רק לבלבל את הציבור.

דברי הקובץ שיעורים - השופט אשר יהיה בימים ההם

וראה בקובץ שיעורים (ח״ב קונטרס דברי סופרים פ״ד אות ו), שכתב יסוד גדול בהוראה, שכאשר יש לפנינו ספק בהלכה מחמת מחלוקת בין החכמים, חכמי הדור או חכמי הדורות הקודמים, אין זה דומה לשאר ספיקות, כגון בספיקא דתרי ותרי, דהתם אין בכח העדים לשנות את הדין ועל כן הספק הוא איך האמת במציאות. אבל בספיקא של פלוגתת חכמים אין הספק על הדין מצד עצמו איך הוא באמת, דזה אינו נוגע לנו כלל למעשה, ואין הספק אלא על איזה מהחכמים צריך לסמוך יותר, וע״מ מהם כיוונה התורה במאמרה אל השופט אשר יהיה בימים ההם, שאפי׳ אם יתברר לנו באמת שהאמת עם חכם אחד, מ״מ הלכה למעשה אינו בהכרח כן, שהרי נאמר אפי׳ על ימין שהוא שמאל ועשית ככל אשר יורוך, והספק אצלינו, הוא רק על איזו מהן כיוונה התורה במצות ועשית ככל אשר יורוך לזה. ובמחלוקת ב״ש וב״ה קודם ההכרעה, שניהם היו נכללין במצות ועשית ככל אשר יורוך, כיון שאין לנו הכרעה ע״מ מהם צריך לסמוך יותר.

והיוצא מדבריו, שעיקר הנידון במחלוקת בין חכמי הדורות או תלמידי חכמים שבדור, הנידון הוא רק ע״מ נצטוינו במ״ע לשמוע משום מצות ועשית ככל אשר יורוך. ומיהו השופט אשר יהיה בימים ההם, וממילא כך ההלכה אפי׳ על ימין שהוא שמאל ושמאל שהוא ימין.

ואפשר שכוונת הדברים הוא רק לענין הלכה למעשה, או הוראה למעשה, אבל פשוט שאין הדברים אמורים לענין עסק התורה, שע״ז נאמר אין משוא פנים בתורה, ויכול לחלוק גם על גדולי הדור, ואלו ואלו דברי אלקים חיים, כל שאינו יוצא בהוראה. אלא מסיים בסוף דבריו שלמעשה ודאי הלכה כמו גדולי הדור.

ושם הביא מ״ש בדרשות הר״ן (דרוש חמישי) שניתן רשות לחכמי הדורות להכריע במחלוקת החכמים כפי הנראה להם, ואפילו אם הקודמים היו גדולים ורבים מהם, שכן נצטוינו אחרי חכמי הדורות שיסכימו לאמת או להפכו, עכ״ל. וכ״כ הרמב״ן (ר״פ שופטים) שעל משמעות דעתם נתן לנו התורה, ואפילו יטעו. ע״ש. וכ״כ הרמב״ן בהשגותיו לס׳ המצות (שורש א) וז״ל: כי התורה ניתנה לנו ע״י מרע״ה בכתב, וגלוי הוא שלא ישתוו הדעות בכל העיקרים הנולדים, וחתך לנו יתעלה הדין שנשמע לב״ד הגדול בכל מה שיאמרו, בין שקבלו פירושו ממנו, או שיאמרו כך ממשמעות התורה וכונתה לפי דעתם, כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן לנו התורה. ולא יאמר בעל המחלוקת האיך אתיר לעצמי זה ואנכי יודע בודאי שהם טועים, הנה נאמר לו, בכך אתה מצווה, וכענין שנהג ר׳ יהושע עם ר״ג ביום הכפורים שחל להיות בחשבונו, כמו שהוזכר בגמ׳ (ר״ה כה.), עכ״ל. וע״ש עוד בקונ׳ דברי סופרים מה שהאריך לענין אם נראה לו בהכרח שב״ד הגדול טועין בהלכה, ואם רשאי לסמוך עליהם.

ובחזו״ע סוכות (עמ׳ תטו-תטז) כתב: צא ולמד ממ״ש בשו״ת חקרי לב (ח״א מיו״ד סי׳ פז דף קלג:) שאם הכריעו רוב חכמי הדור לדעה אחת, אפי׳ אם לא כיוונו יפה אל האמת, מכל מקום האמת היא כדבריהם, שבדבר הלכה אין כח הכרעה להיפך מן השמים, כי לא בשמים היא,

וההכרעה ניתנה ביד חכמי הדור, ואם המחלוקת היתה שקולה בדיני איסור והיתר, ועבר אחד ועשה כדברי המתירים, אין מקום לומר שעשה ודאי איסור, שאפי׳ אם האוסרים כיוונו אל האמת, כל שלא הכריעו חכמי התורה בספקות האלה, מידי ספק לא נפיק, ואין לדמות ספק פלוגתא דרבוותא לספק במציאות, שבספק במציאות קמי שמיא גליא אמיתות הענין, וכשנכנס אדם לבית הספק והתיר לעצמו, הרי אין הספק אלא לדידן, אבל קמי שמיא גליא, אם עשה ודאי איסור אם לאו, ובדין הוא לפי קצת מן הראשונים דלהוי ספק תורה להחמיר מה״ת, כיון שהדבר שקול אם הוא ודאי איסור אם לאו, משא״כ בספק פלוגתא דרבוותא, שאין כח הכרעה בספקות מן השמים, ולא משכחת לה שיעבור על ודאי איסור כשסמך על דעת המתירים ועשה מעשה כדבריהם, ואין לנו ראיה משום מקום דליהוי מדאורייתא, שכל הראיות שהביאו הפוסקים דהוי מה״ת, כולן הן בספקא דמציאות, ע״כ. וקילסו בשו״ת תעלומות לב ח״ב (דף טו ע״ג), ע״ש. גם הגאון מליבאוויטש בשו״ת צמח צדק (חיו״ד סי׳ קצז אות ח) כתב, דבפלוגתא דרבוותא אף בדאורייתא אין דנים בו כספיקא דאורייתא ממש, כיון שאלו ואלו דברי אלהים חיים, אלא דלכתחלה אמרינן בשל תורה הלך אחר המחמיר, אבל בדיעבד שעשה כדברי המיקל קם דינא, כיון שיש לו על מה לסמוך, וכ״ב עוד בשו״ת צמח צדק חאה״ע (ס״ס טז), דספק בפלוגתא דרבוותא קיל מספק במציאות, כמ״ש התרומת הדשן (סי׳ קעח), וכ״ש בספק שיש בו דעת גדולי הפוסקים המקילים, אע״פ שלא יצא מכלל ספק מחמת חסרון ידיעה, מ״מ באשר הוא שם, הוא ספק לכל הדור, הואיל והוא מחלוקת של גדולי הראשונים, לפיכך אין למחות ביד המיקל. ואם יש עוד איזה צד להקל נראה שיש להורות להקל לכתחלה. וכ״כ הגאון ארץ צבי פרומר (סוף סי׳ פו) וז״ל: ולפ״ז צ״ל שאפי׳ למ״ד דספקא דאורייתא לחומרא מה״ת, היינו דוקא בספק דמציאות, אבל בספק דפלוגתא דרבוותא לכ״ע מה״ת יכול לעשות כדברי המיקל, כיון שאלו ואלו דברי אלהים חיים, והא דאמרו בשל תורה הלך אחר המחמיר, זהו מדרבנן, ומה״ת ספיקא לקולא. לפיכך אמרו הלכה כהמיקל באבל אפי׳ ביום ראשון דאבלות דהוי דאורייתא לכמה רבוותא, שהם אמרו והם אמרו, וחז״ל היה להם טעם להקל בזה. ע״ש. וכ״ש כשרוה״פ עומד לזכותו של המוחזק, שבודאי אף לכתחלה נקרא ״לכם״ ורשאי לברך עליו ביום הראשון, ולא אמרינן הואיל ולא נשאו ונתנו פנים אל פנים, ואין הכרע בדבר מדין אחרי רבים להטות, מה״ת, דשמא בשמים פוסקים הלכה כדעת המיעוט, זה אינו, דלא בשמים היא, הואיל וסוגיאן דעלמא לפסוק כרוב החיבורים אשר לפנינו בכל דיני התורה, בין להקל בין להחמיר, (וגם י״א שאע״פ שלא נשאו ונתנו פנים אל פנים חשיב שפיר בכלל אחרי רבים להטות), הילכך קרינן ביה ״לכם״ מה״ת, ויוצא בו י״ח גם ביום הראשון. ודו״ק. ע״כ מהחזו״ע.

וחידוש נפלא יש בזה בריטב״א כתובות (נז.) וז״ל:

דטפי שייך לומר דפליגי רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי גופייהו, שזה אומר מה שנראה לו לפי דעתו וזה אומר מה שנראה לו לפי דעתו, ולא תשקר חד מינייהו, אלא אלו ואלו דברי אלקים חיים. אבל כשאנו אומרים שהתלמידים חולקים בדברי רבותיהם, זה אומר כך אמר וזה אומר כך אמר, נראה דחד מינייהו משקר או שכח קבלתו, והא ליכא למימר כל היכא דאפשר, וכדפירש רש״י ז״ל. ״ואע״ג דהא פליגי רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אליבא דתנאי במאי פליגי, התם נמי בסברא פליגי, שהרי לא למדו מן התנאים ולא קבלו מהם, אלא שאומר כל אחד מאלו האמוראים, מה שנראה לו שהוא ראוי לומר שנחלקו התנאים״. ע״כ. וע״ע בערוך לנר (יבמות צו: ד״ה שנקרע). נמצא, שדוקא אם החולקים אינם משתפים כח עיונם וסברתם ע״מ לדלות את המשמעות מדברי התורה שבכתב ושבעל פה, אלא חולקים הם על המציאות מכח שמיעתם או זכרונם בלבד, בזה אמרינן דמכיון שהמציאות היתה אחת ולא שניים, ממילא עדות השני בטלה וריקה. אבל כל שהמחלוקת נובעת מכח העיון והסברא לדלות משמעות דעת התורה, בזה אף אם כל מה שהגיעו לסברתם היה רק מתוך מה שנראה להם לפרש

מו. הניעור בליל שבועות יטול ידיו בבוקר, ולא יברך על נטילת ידים ואשר יצר. אך אם הוצרך לנקביו מברך אשר יצר. [אבל לא יברך ברכת על נטילת ידים. וגם אם ילך להתפנות לצרכיו וילכלך ידיו, לדידן אין לו ליטול עם ברכה, ודלא כמו שכתב בזה במשנה ברורה] ויטול ידיו ג׳ פעמים לסירוגין, שמא הרוח רעה שורה בעמוד השחר על הידים גם כשאינו ישן. וראוי מעט קודם עלות השחר לבדוק נקביו ולהיפנות לשם נקיות בתפילה, ואחר שנפנה יראה ליטול ידיו מיד בעמוד השחר, שהוא שבעים ושתים דקות [בשעות זמניות] קודם הנץ החמה, ואז יברך אשר יצר על מה שנפנה, וימשיך תיכף בסמוך לזה לפחות ברכת אלקי נשמה, ואז ישב ויברך כל שאר ברכות השחר וברכות התורה. ולכל הפחות יטול ידיו קודם התפלה. ואם נטל ידיו קודם עמוד השחר ועסק בתורה, אין צריך לחזור וליטול ידיו כשיגיע עמוד השחר.מו)

בדבריו של אחד החכמים, והוא בודאי לא נתכוין לשני הצדדים ההפכיים, מ״מ כיון שדעתם נמשכה ועלתה בכח העיון והסברא בדברי התורה, לכן כל צד הוא דברי אלוקים חיים ממש.

וע״ע בריטב״א עירובין (יג:), ובדברי מהרש״ל בתחילת הקדמתו לים של שלמה (על מס׳ ב״ק), ובדברי השל״ה הקדוש (ח״א מדף יח ע״ד עד יט ע״ג), עד היכן הדברים מגיעים למעלה רום, ע״ש. ויעויין עוד בס׳ נשמע קולם קבלה והלכה עמ׳ כו, בביאור ותוקף ענין אלו ואלו דא״ח, מן המדרשים, ומדברי הראשונים והאחרונים, ע״פ הפשט, ועל דרך הסוד, ע״ש].

מנהגינו לברך כל ברכות השחר, חוץ מברכת על נט״י

מו) **וכמ״ש** מרן הש״ע (סי׳ ד סי״ג) שיש להסתפק אם צריך לברך על נטילת ידים בכהאי גוונא, וכתב הרמ״א שיטול ידיו ״בלי ברכה״. וכן כתבו האחרונים שם. (ועיין עוד בס׳ ז׳ ס״א ובאחרונים שם). וכן כתבו בברכ״י (סי׳ מו ס״ק יב). ובספר אות אמת (דף קו.). ובשו״ת מכתב לחזקיהו (סי׳ א דף כ ע״ג). ובשו״ת רב פעלים (ח״ד או״ח סי׳ א). ואף שבשו״ת מהרש״ם (ח״ג סי׳ קכו) סבירא ליה שמברך על נטילת ידים כשצריך לנקביו או כשהוא כהן ועולה לדוכן. ע״ש. אין לנהוג כן למעשה.

ומה שכתבנו שיטול ידיו וכו׳, עיין בב״י אורח חיים סימן ד׳ בשם ארחות חיים (הל׳ נטילת ידים סי׳ יא) השכים קודם עמוד השחר ונטל ידיו, יש אומרים שצריך ליטול ידיו פעם אחרת כשיאור היום, משום בת מלך השורה על הידים כל הלילה עד היום, וכן צריך לשפוך עליהם מים ג׳ פעמים. ע״כ. וכתב הב״י, שנראה מדבריו שאפי׳ היה ניעור עד הבוקר קאמר צריך ליטול ידיו פעם אחרת משום בת מלך. ועל פי זה כתב בש״ע שם (סעיף י״ג), השכים קודם עמוד השחר ונטל ידיו, יש להסתפק אם צריך ליטול ידיו פעם אחרת כשיאור היום, להעביר רוח רעה השורה על הידים. וכתב הרמ״א שיטלם בלא ברכה.

ובתשוה״נ (חלק ב סי׳ ב) כתב, שנוכח שהרבה מגדולי ישראל כשהיו ניעורים כל הלילה לא כיוונו ליטול ידיהם בעמוד השחר דוקא, ובפרט כשממשיך לעסוק בקודש שאין לחוש שיחול האי רוח רעה. וכעין זה כתב הראב״ד בפירושו לתמיד (דף כח), על איזה רוח רעה שאין שורה במקדש, שלא נכנס רוח רעה לקודש פנימה. וכן בנ״ד שמא יש לצדד דכוונת הפוסקים שהחמירו כשאינו עוסק בקודש דוקא. ומיהו כשמסיים ללמוד ועומד להתפלל דהוי שינוי מעבודה לעבודה, ראוי ליטול ידים ג׳ פעמים כדין, אף אם נטל ידיו קודם עמוד השחר. וע״ש עוד.

וגם היכא שהיה ניעור כל הלילה וישן אחר עלות השחר יטול ידיו ולא יברך על נטילת ידים, וראה בב״י (ס״ס ד), ובשו״ת מחזה אליהו (סי׳ ד), ובשו״ת ולאשר אמר (סי׳ ב). ובשו״ת יבי״א ח״ה (סי׳ ו), ובשו״ת יחו״ד ח״ג (סי׳ לג).

וכתבו האחרונים, דגם כשנוטל ידיו מפני הספק, כמו בכהאי גוונא, אי נמי בהשכים קום קודם עמוד השחר ונטל ידיו, שמפני הספק צריך לחזור וליטול ידיו כשהאיר השחר, וכן הישן ביום, בכל אלה יטול ג׳ פעמים. וראה בכה״ח (סי׳ ד׳ אות נד - מז).

וכן לגבי ברכת אשר יצר, ספק אם נאמרת בכל יום, או רק משום שעשה צרכיו, והסכימו האחרונים, וגם המקובלים, שאין הניעור בלילה מברך אשר יצר אא״כ עשה צרכיו, כמ״ש המהרח״ו שאין ראוי לבטל כי אם ברכות על נטילת ידים ואשר יצר, שאם לא ישן כלל ולא הוצרך לנקביו אינו מברך אותם. ע״כ.

ואע״פ שהמשנ״ב (סי׳ ד סק״ל וסי׳ תצד) כתב, שהניעור כל הלילה יעשה צרכיו וישפשף שאז לכולי עלמא יתחייב, ואז יברך על נטילת ידים ואשר יצר. ע״כ. מ״מ דעת המאמר מרדכי (שם סק״ח) אינה כן, וכן כתבו עוד אחרונים. ולכן אין לברך על נטילת ידים, וכפשטות דברי הש״ע. וכ״כ בכה״ח שם בשם הנוה שלום, ומטעמא דסב״ל. וע״ע במאסף לכל המחנות (ס״ק סז).

ובספר הליכות שלמה (תפלה עמ׳ ריא) כתב, שמי שנמצא באמירת הסליחות, והגיע עמוד השחר, אינו צריך להפסיק וליטול ידים תיכף, אלא יטול ידו אחר גמר הסליחות. ועוד כתב, שעל נטילה זו אין חשש ללכת ד״א בלא נטילת ידים, וכן א״צ לדקדק שלא לנגוע בעינים ובמלבושים.

וכ״כ בספר דעת נוטה (חלק א׳ עמ׳ קלט) להרה״ג ר״ח קנייבסקי, שהגאון החזו״א אמר לו שא״צ להפסיק בליל שבועות וליטול ידיו מיד בעמוד השחר. וביאר שאף שהגאון החזו״א החמיר מאד בנטילת ידים, והמשנ״ב (סי׳ ד ס״ק לח) כתב שבכל הדברים שמשום רו״ר יש למהר ליטול ידיו, מ״מ כאן אינו אלא ספק.

גם מי שנמנם מעט בליל שבועות לא יברך על נטילת ידים בבוקר אלא בהרהור

והנה שמעתי כעת, שחכ״א אמר בשיעור, לגבי אדם שנרדם דקה אחת על אצילי ידיו בליל שבועות, שיוכל לברך בבוקר ענט״י בשם ומלכות, שיש כאן ג׳ ספיקות. א. שמא הלילה גורם לרוח רעה ולא השינה. ב. שמא קודם כל תפלה צריך ליטול ידיו בברכה. ג. שמא כדעת הזוה״ק שאפי׳ שינת עראי מחייבת ברכה על הנטילה בבוקר. ע״כ.

אכן לא ידעתי מה המקור לומר כן בדעת הזוה״ק שאפי׳ שינת עראי מחייבת נטילת ידים מתקנת חכמים. ראה להלן. וא״כ שוב הדרינן להלכה שבידינו שהניעור בליל שבועות וכדו׳ הגם שהלך לבית הכסא קודם תפלת שחרית אינו מברך על נטילת ידים. וכמבואר בב״י (סי׳ ד) שדבר זה תלוי במחלוקת הרשב״א והרא״ש, שלטעם הרא״ש א״צ ליטול ידיו בשחר, ולטעם הרשב״א סוף סוף הפקיד פקדונו ביד הקב״ה ומחזירה לו חדשה. וכ״כ הרמ״א בדרכי משה (סי׳ ד אות א). וא״כ הוי סב״ל.

ולשון הזוה״ק (פר׳ וישלח דף קסט:): לית לך מאן דנאים בליליא בערסיה דלא טעים טעמא דמותא ונפקת נשמתיה מיניה, וכיון דאשתאר גופא בלא נשמה קדישא, רוחא מסאבא זמין ושריא עלוי ואסתאיב, והא אוקימנא דלית ליה לבר נש לאעברא ידוי על עינוי בצפרא, בגין דהא רוח מסאבא שריא עלייהו. עכ״ל. ושפיר יש לפרש שכ״ז רק בישן שיתין נשמי, ולא בשינת עראי. וכמו שמסתבר שבנמנום בעלמא לכמה רגעים, הגם שנתלבשה עליו שינה, ואולי נשאר גופו בלא נשמה, אין עליו רוח רעה.

וראיתי שבשו״ת משפטי עוזיאל (ח״ג א״ח סי׳ א) נסתפק בזה, דלכאו׳ מלשון הזוה״ק פרשת וישב יש מקום לדייק שגם בשינת עראי שררה רוח רעה, שהרי גם בשינת עראי נשמתא קדישא איסתלקת מיניה. ושוב כתב דזה אינו, שבזוה״ק פרשת וישלח הנ״ל הלשון, ״לית לך מאן דנאים בליליא בערסיה״ דלא טעים טעמא דמותא ונפקת נשמתיה מיניה וכו׳, ומשמע שאין רוח רעה שורה אלא כששוכב במטתו וישן בה,

ולא בשינת עראי, ומעתה ילמד סתום מן המפורש, שגם מה שאמרו בפ׳ וישב כוונתו כנ״ל. אלא שהעיר מדברי מרן הב״י דמ״ש בערסיה לאו דוקא, ע״ש. ועכ״פ נראה כמו שכתבנו.

ושו״ר שכן מבואר להדיא בזוה״ק ח״א (רז.), דהא דוד מלכא חי וקיים לעלם ולעלמי עלמין, ודוד מלכא הוה נטיר כל יומוי דלא יטעם טעם מיתה, בגין דשינתא חד משתין במיתה איהו, ודוד בגין דוכתיה דאיהו חי, לא הוה נאים אלא שיתין נשמי, דעד שתין נשמי חסר חד איהו חי, מתמן ולהלאה טעים בר נש טעמא דמותא, ושליט ביה סטרא דרוח מסאבא, ודא הוה נטיר דוד מלכא, ע״כ.

ומבואר להדיא שלפי הזוה״ק אין חיוב נטילה של רוח רעה בפחות משיתין נשמי, (והיינו אף לדעת מרן הב״י שפירש דעל ערסיה לאו דוקא). ובשיעור שיתין נשמי, מצינו מחלוקת בריבוי דעות, דכמה פוסקים כתבו ללמוד מרבנו האר״י שש או ארבע או שלוש שעות, ומאידך יש שכתבו כדי הילוך מאה אמה שהוא כדקה, ויש שכתבו כשלוש דקות, והדעה הממוצעת הוא כחצי שעה לפחות, וכמ״ש מרן החיד״א במחזיק ברכה (קו״א סי׳ ד). ולכן עד חצי שעה, שלפי דעת הזוה״ק עדיין לא שליט ביה רוח מסאבה, ודאי שאין חיוב של נטילה בשביל רוח רעה, ומשמע שזה אפילו בישן על מיטתו, ומעתה איך יוכל לברך ענט״י בשם ומלכות על שינת עראי שישן דקה אחת על אצילי ידיו.

וביל״ו השכמת הבוקר סימן ד׳ (הערה ח) הבאנו מה שכבר דן בזה בתשו׳ מהר״ם בן **חביב** (הוצאת שנת תש״ס, סי׳ א, וע׳ בשו״ת קול גדול סי׳ מב), לגבי הלומדים בלילות ולפעמים ישנים קצת, איך יתנהגו לגבי הברכות ולענין נטילת ידים, שהביא מ״ש בתשובת הרא״ש (כלל ד סי׳ א) שאם השכיב עצמו לישן קודם היום ונטל ידיו להתפלל א״צ לברך על נטילת ידים אם לא עשה צרכיו, כי שינת עראי היא. ע״כ. וכתב מרן הב״י (סי׳ ד׳) דא״צ לברך קאמר לאו דוקא, דנטילה נמי לא בעי, כדיהיב טעמא משום דשינת עראי היא. ואף שיש חולקים ע״ד הרא״ש כמ״ש בארחות חיים, דצריך לחזור וליטול ידיו משום בת מלך, מ״מ למדנו דבלילה נמי איכא שינת עראי, וא״כ מידי ספיקא לא יצאנו, שדמדברי הגמ׳ והפוסקים משמע דהוא משום רוח רעה השורה על הידים בלילה, ומשמע דלא תלי בשינה כלל, אך מדברי הזוה״ק משמע שאין רוח רעה שורה על הידים אלא בשעת שינה. [וכמ״ש הב״י באורך]. ואם ישן שינת עראי ״וישן שיתין נשמי״, אף לדברי הזוה״ק מחייב ליטול להעביר רוח רעה, דכיון דנאים שיתין נשמי סטרא מסאבא שלטא עליה, ולכן צריך ליטול ידיו להעביר הרוח רעה. ע״ש. ולענין ברכת המעביר שינה, וכן ברכת הנותן ליעף, שנתקנה על שאדם מפקיד נשמתו ביד הקדוש ברוך הוא, נראה דחייבים לברך, כיון דישנים מיהא קצת, ואפי׳ שהיא שינת עראי, וכמ״ש בב״י סימן ד. ומיהו אם ישן שינת עראי נראה דשייך ביה מפקיד פקדון ביד הקב״ה, והחזירה לו חדשה. ע״כ. וכן כל ברכה שהיא משום לתא דשינה מברך, כיון דישן שינת עראי. אך לענין ברכות התורה, אף שישן שינת עראי לא חשיבא הפסק, וכמ״ש הרא״ש על מה ששאלוהו אם השכים בבוקר וחזר לישן מעט אם נקרא היסח הדעת, והשיב דשינת עראי לא הוי הפסק. ה״ה נמי בנ״ד דהעומדים בבית ה׳ בלילות דעתייהו על הלימוד ואינם מסיחים דעתם מן הלימוד, ולפיכך אף שישנים שינת עראי לא יברכו ברכת התורה עד אור הבוקר. ע״ש.

ושוב הראוני שכ״כ אחי בספרו ח״א (עמ׳ פג), שאם ישן בלילה שינת עראי, כגון זמן מועט ביותר, או שלא ישן על מטתו, להלכה כדי לצאת מספק, יצא לנקביו ויגע במקומות המכוסים, ולאחמ״כ יטול ויברך בשם ומלכות. ובהערה כתב ללמוד מדברי מרן הב״י הנ״ל שכתב בפשיטות דמ״ש בזוה״ק ״על ערסיה״, לאו דוקא, ומכאן למד שאפילו על שינת עראי, דהיינו שלא על מיטה אלא על אצילי ידיו, חייב בנטילה לפי הזוה״ק משום ר״ר. אולם תמוה מאוד, שכן הוסיף שם תוכ״ד ״ומ״מ ס״ל להזוה״ק דבעינן שתין נשמי״, ע״כ. ולהלן נמי כתב, ״וכן ראיתי להגאון מהר״ם בן חביב בשו״ת קול גדול (סי׳ מב) שכתב, שאם ישן שינת עראי של שיתין נשמי צריך ליטול

מז. העוסקים בקירוב רחוקים ועורכים לימוד בליל שבועות למתחזקים, ואם לא יקדימו את התפלה בבוקר, חלק מהם לא יתפללו, רשאים לכתחלה להקדים את התפלה קודם הנץ החמה, ובלבד שיתחילו ברוך שאמר אחר עמוד השחר, שזה נחשב שעת הדחק. מז)

ידיו לכ״ע. ומשמע שסובר שמברך ענט״י. ולכן לענין הלכה נראה שאם ישן שינת עראי וכו״. ע״כ. ותמוה א״כ שכתב לברך על זמן מועט היפך מה שהביא במקורות דבעינן לפחות שתין נשמי. ולכן בודאי שאין לסמוך על הוראה זו.

ומ״מ מה שהעלה לברך על הנטילה אחר שינה כ״כ מועטת, הנה לפי המבואר לעיל, דבלא שיתין נשמי אינו מתחייב בנטילה של רוח רעה, לדעת הזוה״ק והאו״ח, ודאי שלהלכה יטול ידיו בלי ברכה. [וגם מ״ש לגבי ברכות התורה, ראה בילקוט יוסף על סימן מ״ז, שנתבאר שם דהמנהג לברך ברכות התורה גם במי שהיה ניעור כל הלילה, וכל שכן בזה שישן שינת עראי. ואין כאן מקומו].

ואם ישן בלילה שיתין נשמי על אצילי ידיו, שבזה לטעם הזוה״ק צריך נטילה [שמחוייב ליטול ידיו להעביר הרוח רעה. דכיון דנאים שיתין נשמי סטרא מסאבא שלטא עליה], צ״ע אם יוכל לברך מטעם ג׳ ספיקות, או״ד נימא שעדיף מ״מ שלא לברך.

תפלה קודם הנץ בשעת הדחק במדרשיה של קירוב רחוקים

מז) הנה מבואר בש״ע (סי׳ פט ס״א) שאף שזמן תפילה הוא מהנץ, אם התפלל משעלה עמוד השחר, יצא. ושם בסעיף ח׳ כתב מרן, שבשעת הדחק כגון שמשכים לצאת לדרך יכול להתפלל משעלה עמוד השחר, ויקרא ק״ש שיגיע זמנה. ולגבי ק״ש כתב מרן (סי׳ נח ס״ג) שבשעת הדחק שאינו יכול לקרוא ק״ש אחר הנץ, יכול לקרותה עם ברכותיה לפני הנץ.

ועפ״ז כתב הפמ״ג (א״א ר״ס תצד), שבחג השבועות שניעורים כל הלילה מותר להתפלל קודם הנץ, דכשילכו לביתם בהשכמה טורח הוא להתקבץ שנית. ע״כ. והביאו המ״ב (סי׳ פט סק״א), וכתב, דמ״מ יזהרו לקרות ק״ש רק משיעור שיראה את חבירו בריחוק ד״א ויכירנו, שאסור לכתחלה להקדים לפני זמן זה. ע״כ. ויש שכתבו לפרש דברי הפמ״ג דוקא כשהציבור מתפזר אנה ואנה ויש חשש שלא יתפללו במנין, ולכן התיר להתפלל בעלות השחר, משא״כ כיום דאכשור דרא ואין מצוי שהציבור מתפזר לישון. וצ״ע. וגם בדרך החיים (סי׳ כד אות א) סתם בזה, וכתב, בליל שבועות שניעורין כל הלילה מותר להתפלל מיד קודם הנץ. ע״כ. וכ״כ בערוה״ש (סי׳ נח אות ט׳), ובס׳ יסודי ישורון (מערכת קריאת שמע). ע״ש.

ויותר נראה לפרש דקאי על טורח ציבור, להמתין זמן רב, בין עמה״ש לנץ החמה, שבחו״ל הוא זמן רב מאד בארצותם, כידוע. וכן הראוני שיש מי שכתב כן, שכל דברי הפמ״ג הם על בני חו״ל במקומות הצפוניים בעולם, שחג השבועות הוא בימים הארוכים של הקיץ, ויש זמן ממושך בין עלות השחר לנץ, וקשה לציבור להמתין ועוד שהיו אומרים פיוטים ארוכים בשבועות וכו׳, והתפילה ארכה זמן ממושך לכן היה נחוץ להקדים התפילה, משא״כ בארץ ישראל שהזמן בין עלות השחר לנץ הוא לא גדול, ואין המנהג שלנו להאריך בפיוטים, על כן נוהגים בארץ ישראל להתפלל בנץ. (שערי ימי הפסח טשזנר, עמ׳ רעא).

וע״ע למרן בכס״מ (קריאת שמע פ״א הי״ב) שהביא מרבינו מנוח, דמ״ש (יומא לז:) הקורא עם אנשי משמר לא יצא י״ח, פי׳, לא יצא י״ח ק״ש בעונתה, אבל אינו צריך לחזור ולקרות. א״נ התם במי שרגיל בזה שלא במקום אונס, וקנסוהו, ואנשי משמר שאני שהיו טרודים בקרבנות, וכגון שהיה הולך לדרך הרשות, חשיב שעת הדחק, ועדיף לקרות כן משעלה עמוד השחר בכוונה, מלקרות אח״כ בלא כוונה. ואם יש בעיר קבורת

מח. יתגבר כארי בתפלת שחרית לבל יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה, שלא יצא שכרו בהפסדו אם יישן בשעת קריאת שמע ותפלה. [ופעמים שאם מתנמנם אינו יודע היכן עומד ויבוא לספק היכן עומד], וכן יזהר בשעת קריאת התורה, שיש בה פרשת עשרת הדברות, לבל תחטפנו שינה, וכבר אמרו חז"ל: אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, בני היו קוראים פרשת עשרת הדברות בכל שנה ושנה (בחג השבועות), ואני מעלה עליכם כאילו אתם עומדים לפני הר סיני ומקבלים את התורה. [שביום זמן מתן תורה מתעוררת אותה הארה קדושה של המעמד הנשגב והנורא של אבותינו במעמד הר סיני. קל וחומר ממה שאמרו במדת פורענות כמבואר בתוספות סוטה יד.]. מח)

מת או מילה, וכן יום ערבה דמפשי ברחמי, יכולים לקרות תיכף משעלה עמוד השחר.

ובמ"ז קיצור דיני המועדים להגר"ש דבילצקי (שבועות, עמ' כו) כתב שראוי מאוד לא להקדים את תפילת שמונה עשרה לפני הנץ החמה, ולקיים מצוה מן המובחר של תפילת ותיקין ביום החג הקדוש הזה. וכן נהגו **אצל מרן אאמו"ר זיע"א הן בליל הושענא רבה והן בליל שבועות שהתפללנו בנץ ולא לפני.**

ומרן אאמו"ר זיע"א הורה באופנים מסויימים שאכן אפשר להתפלל בעמוד השחר ביום שבועות. וכן פשוט בנ"ד, במדרשיה של קירוב רחוקים וכדו', שהמשתתפים אינם רגילים לדחוק עצמם נגד כובד השינה, ואם לא יזדרזו להקדים התפלה, חלק מהם לא יתפללו כלל, שיקדימו את התפלה. ומ"מ לא יאריכו בנגינה, ויקיימו בעצמם ותפלתם מהרה תקבל ברצון.

ומ"מ לא כתבנו להקל בזה רק במקום צורך גדול, ולא מחמת סתם שרוצים למהר. ורק אם קשה וכבד עליהם והם שרויים בצער מאונס שינה, יכולים להקל בזה. [ועיין עוד בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ג א"ח סי' ד) שכתב בתו"ד, שמנהגם קדמונינו בימי הסליחות וכן בשבועות והוש"ר להתפלל אחר עמה"ש, ולא מיחו בהם חכמים].

וע' בשו"ת יחו"ד (ח"ב סי' ח) לגבי מנין פועלים, שיתחילו בפרשת העקידה וקרבנות וכו' צ' דקות לפני הנה"ח, באופן שיתחילו ברוך שאמר רק לאחר שיגיע זמן של ע"ב דקות לפני הזריחה, שהוא זמן עמה"ש לרוה"פ ומרן. ולא יתעטפו בטלית רק בין ישתבח ליוצר, שיגיע זמן שיראה את חבירו בריחוק ד"א ויכירנו. ובא"ר (סי' תרסד סק"ג) הביא ממהרי"ל שפ"א בליל הוש"ר טעו יחידי הקהל וסברו שעלה השחר, והתחילו להתפלל, ואח"כ נודעה שגגתם, וגזר מהרי"ל שיתענו בער"ח חשון, ולקרוא ויחל ולומר סליחות, על שאמרו פסד"ז (בברכותיהם) והניחו טו"ת בעוד לילה. ע"כ. ומשמע שגם פסד"ז אין לומר רק לאחר עמה"ש. אך בתשובה מאהבה (ח"ב דף ו ע"ג) הוכיח במישור מרש"י (ברכות יא:) שמותר לאומרם קודם עמה"ש. וכן מהרש"ם בדעת תורה (סי' תרסד) ע"ד המהרי"ל. וכ"כ בתורת חיים סופר (סי' נא סק"א). וכתב, שעם עמה"ש יתחילו ברוך שאמר ופסד"ז, וטלית ותפילין יניחו בין ישתבח לברכו שקודם יוצר. וע"ע בשו"ת פאת שדך (סי' יז). **ובשו"ת ישכיל עבדי** (ח"ה א"ח סי' י). ודו"ק.

וע"ע בילקו"י (הל' תפלה סי' פט ס"א) שאין לברך ברכות פסד"ז וברכות ק"ש קודם עמה"ש, וכמ"ש בברכ"י (סי' נח אות ד). וע' בילקו"י שם עוד, לגבי לבישת טלית והנחת תפילין אחר ישתבח.

יתגבר כארי בתפלה לבל יתן שינה לעיניו, שלא יצא שכרו בהפסדו

מח) **כתב** החיד"א בספר עבודת הקודש (כף אחת פרק כב אות ה), יזהר שלא יתנמנם בק"ש ובעמידה, ויקום כארי וכלביא לעבוד את ה'. וע' בבן איש חי (פר' במדבר ש"ר אות ה) שגמר הפרי של

מט. יש שנהגו לומר פסוקי דזמרה וברכות קריאת שמע בשחרית של שבועות בעמידה, כדי שלא יירדמו. ואם היה יושב בברכת אהבת עולם, לא יעמוד כשמגיע לקריאת שמע, דנקרא עבריין. ומיהו בדיעבד שעמד וקרא קריאת שמע של שחרית, יצא ידי חובה. ועל כל פנים אם יעמוד בברכות קריאת שמע וישאר בעמידה גם בעת שקורא קריאת שמע, אין בזה איסור. מט)

תיקון ספיה״ע ולימוד ליל חג השבועות יהיה בתפילת מוסף, לכן צריך להזדרז בה הרבה, כי הכל הולך אחר החיתום.

ויש שכתבו, שבתפילת חג השבועות יאמרו בקול רם אשרי איש שישמע למצותיך ותורתך ודברך ישים על לבו, (כ״כ בספר הזכירה דף יא.). והרב עבודת משא היה נוהג בקהל עדתו לעורר את העם בק״ש, שיאמרוה בקול רם, בכדי לעורר את הישנים ולהקיץ הנרדמים. וקא דייקינן שפיר מלתא כדנא שייכא טפי בעצרת מהושענא רבא, יען עשרת הדברות רמוזים בק״ש, כדאיתא בירושלמי וכאשר נדפס בסידורים, וא״כ נאה ויאה האי יומא דקא גרים ואמר כל העם הק״ש בקול רם בדקדוקיה וטעמיה ובכונה גדולה, כיון שהם אומרים העשרת הדברות בתוך הק״ש. [הגר״ח פלאג׳י מועד לכל חי סימן ח אות כח].

והמדרש שנחשב כאילו עומדים בהר סיני, הוא מפסיקתא שהובאה בילקוט (פר׳ יתרו). וכ״ה ברוח חיים פלאג׳י (סי׳ תצד סק״ב). וע״ע בהעמק דבר (דברים טז. יב) בשם הרשב״א (סי׳ תיג).

ועצה טובה שלא להרדם בתפלה, שלא ישים את הטלית מעל ראשו, אם רואה שהוא עלול להרדם ע״י כך. אולם בלאו האי טעמא, יש מעלה גדולה להניח את הטלית על הראש.

ובספר משיבת נפש הקדמון (ויקרא פרק כג) כתב, יש לשאול אמאי אין מזכירין בתפלה גם את הקרבן האמור בפרשת אמור, כמו שמזכירים את הקרבן האמור בפרשת פנחס, ויעלה לנו כאילו הקרבנוהו על המזבח, שנא׳ ונשלמה פרים שפתינו. ואפשר שאין שילום שפתים שייך רק בקרבן שכולו כליל ולא נמצא לאדם בו הנאה, שכמו כן אין אנו נהנין מן הדיבור, וזה קרבן עולה שמקריבין בפרשת פנחס שהוא כולו כליל, אכן בקרבן ביכורים שנאכלת, והעולה טפל לה, שנאמר והקרבת על הלחם, פי׳ בשביל הלחם, אין שייך לומר שישלמו שפתינו אותו קרבן.

אם מותר לעמוד בעת שאומר קריאת שמע

מט) **ש״ע** (סי׳ סג סעיף ב׳). ודוקא בזה הוא דאסור משום דנראה לכל דמשום חומרא קעביד, אבל אם עומד יכול לישב דאז אינו נראה דמשום חומרא קעביד, רק משום דצריך לישב. ודוקא בשחרית אבל בערבית אין לו להטות ולישב כשעומד, דנראה דעושה כבית שמאי.

והנה במשנה ברכות (י:) אמר ר׳ טרפון אני הייתי בא בדרך והטיתי לקרות כדברי בית שמאי וסכנתי בעצמי מפני הליסטים וכו׳. ובספר מאור ישראל (ברכות י:) הביא שבשו״ת גנת ורדים (חלק יו״ד כלל ג׳ סי׳ ו׳) הקשה, למה לו לר׳ טרפון לפרט והטיתי לקרות לומר שהיה בק״ש של ערבית, ולא קאמר סתם ועשיתי כדברי בית שמאי, ותירץ דקמ״ל דדוקא בשל ערבית שאין שום מעלה וזריזות להטות ולקרות, בזה הוא שראוי היה לו לחוב בעצמו וליענש. אבל בשחרית המחמיר לקוראה מעומד זריז ונשכר הוא, דהקריאה מעומד הויא שבח וכבוד לתורה וכו׳. ע״ש.

ומרן אאמו״ר העיר עליו דהא בטור ובש״ע (סי׳ סג סעיף ב׳) מבואר, דהרוצה להחמיר כבית שמאי נקרא עבריין וצריך לגעור בו, שמצותה מיושב. ומקורו טהור מסדר רב עמרם גאון (דף קא ע״ב) ובמחזור ויטרי (עמ׳ י). ע״ש. ושו״ר בשו״ת דברי יוסף אירגאס (סי׳ מה דף צה רע״א) שהשיג על הגו״ר דאשתמטיתיה דברי הש״ע הנ״ל. וכ״כ בשו״ת זכר יהוסף משאוול (סי׳ סו).

והרא"ש (ברכות נג ב) כתב דשאני ההיא דפרק אלו דברים שגם ב"ה מודים שטוב להחמיר לחזור למקומו ולברך. ומיהו מדברי התוס' (סוכה ג א) לא משמע הכי. ע"ש.

ואין לומר דהני מילי כשהיה יושב, אבל כשהוא מהלך או כשהוא רכוב, אין הכי נמי שמצוה לעמוד, דהא לבית הלל ובקומך בשעת קימה הוא, ואין שום עדיפות לעמידה.

גם בבן איש חי (פר' וארא אות טו) כתב, המחמיר על עצמו כשהוא יושב לעמוד לקרות ק"ש שחרית מעומד, נקרא עבריין. ע"כ. ועיין בהליכו"ע ח"א (עמ' קי) שהביא מ"ש בשו"ת גנת ורדים הנ"ל, וסייע את דבריו מדברי הרמ"א בתשובה (סי' צא, דף עט ריש ע"ד) שעמד ג"כ בדבר משנתינו מההיא דפרק אלו דברים, דעביד כב"ש בבהמ"ז ואשכח ארנקי דדהבא. ותירץ דדוקא בדבר שאין בו קולא כלל יש להחמיר כב"ש, אבל במקום שיש קצת קולא כגון הכא להטות ולקרות ק"ש בשכיבה, והא עדיף טפי כשקורא ק"ש מעומד שהוא דרך כבוד יותר, אין להחמיר כב"ש. ע"כ. ומדבריו נראה דבשחרית אם היה יושב, ועומד כדי לקרות ק"ש מעומד שפיר דמי, כדברי הגו"ר. אלא שכבר כתבנו שהדברים תמוהים, שהרי בטור ובש"ע מבואר, שהרוצה להחמיר בק"ש של שחרית כשהוא יושב לעמוד ולקרותה מעומד נקרא עבריין וצריך לגעור בו, שמצותה מיושב. ומיהו בדיעבד שעמד וקרא ק"ש של שחרית, יצא י"ח. וכ"כ הערך השלחן (סק"א). וע"ע מטה יהודה (סק"א).

ועיין בשו"ת לבושי מרדכי (בתרא, סי' ריג) שכתב, שנהג לעמוד בברכה שניה, אהבה רבה, על פי דברי החת"ס. ועיין בט"ז (סי' סג) דאז אינו נראה שעשה כבית שמאי נגד בית הלל, כדמשמע בגמ' ברכות (י.), וכמו שכתבו הב"ח והט"ז דכל פרשה ראשונה בעמידה דיוצאין בזה לכולי עלמא. ע"ש.

מתי מותר להחמיר בדברים המותרים

והנה במה שהביא המשנ"ב (שם סק"ו) משם הים של שלמה (פרק ז' דבבא קמא), דמי שמחמיר בפני רבים בדבר שמותר, ואיכא למיחש ליוהרא, מנדין אותו. כתב הפמ"ג, דהיינו בדבר שפשט היתרו בכל ישראל. אבל אם לא פשט ההיתר בכל ישראל, אין מנדין אותו. ובכל אופן אם ידוע שעושה לשם שמים אין מנדין אותו. ע"ש.

וכיו"ב דנו הפוסקים במי שהיה נוהג שלא לאכול מאכלי חלב אחר בשר כי אם אחר שיעברו עשרים וארבע שעות, אם ראוי לו להמשיך במנהגו, או שעדיף לבטל חומרא זו, כי בגמ' חולין (קה.) אמרו, אמר מר עוקבא אנא להא מילתא חלא בר חמרא לגבי אבא, דאילו אבא כי הוה אכיל בישרא האידנא, לא הוה אכיל גבינה עד למחר כי השתא. ופרש"י, כי השתא היינו מעת לעת. ומבואר שם, דאביו של מר עוקבא היה מחמיר על עצמו ולא היה אוכל חלב אחר בשר כי אם אחר שיעברו עשרים וארבע שעות מעת לעת. ואמנם לאחר שאכל מאכלי גבינה אין טעם בחומרא זו להמתין מעת לעת, שזה לא נזכר בגמ', וגם האר"י ז"ל לא היה אוכל בשר אלא עד הלילה, אבל לא המתין מעת לעת. ולכן אין לנהוג בחומרא זו להיות חסיד יותר מרבינו האר"י ז"ל. וכמ"ש כ"ז בשו"ת תורה לשמה (סי' ריב), והביא שם מתשובת הרמ"א (סי' נד) שהשיב לחכם אחד שכתב לו שראוי להחמיר בענין מסויים, וכתב לו, פה קדוש כמו מר ירחיק עצמו בזה. והשיב לו הרמ"א, כבר אמרו בירושלמי (נדרים) די לך במה שאסרה התורה, ואמרו ג"כ הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. ובירושלמי גבי התרת שמן שהתיר רבי יהודה הנשיא אמרו, שמואל קיבל עליו ואכל, רב לא אכל. אמר לו שמואל אכול או אכתוב עליך זקן ממרא. ע"ש. ומרן החיד"א כתב בערבי נחל (פר' עקב), דמה שמר עוקבא עצמו לא החמיר כאביו, היינו על פי מה שאמרו בברכות (טז ב) לא כל הרוצה ליטול את השם יטול, כמצוות אנשים מלומדה, שמתנהגים כמו קוף מה שרואים אצל רבותיהם, אף שרחוקים מכך. ע"ש.

ואמנם אם אירע לו פעם מכשול יכול להחמיר על עצמו למיגדר מילתא, וכמבואר בתשובת מהר"ם מרוטנבורג (סי' תרטו, והובא במרדכי ריש פרק כל הבשר, ובבית יוסף או"ח סי' קעג), שמתחלה

נ. עדיף להתעטף בציצית שעה לפני הנץ, שהוא י״ב דקות אחר עלות השחר, וכן המנהג, אלא שמעיקר הדין מותר להתעטף בציצית שש דקות אחר עלות השחר. (בשעות זמניות). נ)

היה מתלוצץ בבני אדם שהיו מחמירים באכילת בשר אחר גבינה, ואדרבה היה נראה בעיניו כמינות, עד שפעם אחת מסעודה לסעודה מצא גבינה בין שיניו, וגזר להחמיר על עצמו בבשר אחר גבינה, כמו בגבינה אחר בשר. ואין דבר זה כחולק על התלמוד, ולא כמוסיף שהוא גורע, דבגמ׳ חולין אמרו, אנא להא מילתא כחלא בר חמרא וכו׳, דכל חד מצי לאחמורי אנפשיה לעשות משמרת, ובבשר עוף אני מיקל יותר כיון דבשר עוף וגבינה נאכלין באפיקורן. ע״כ.

ומבואר, דהיכא שלא אירע מי שנכשל בדבר להגיע לידי איסור, והדבר מפורש היתרו בתלמוד, אין להחמיר. אבל אם יש בזה חשש שיכשל באיסור, או שחושש לסברות המחמירים, אין שום חשש במה שמחמיר לעצמו. ואין זה ענין למה שאמרו כל הפטור מן הדבר ועושהו דנקרא הדיוט. דהתם איירי בדבר שהעושה אותו פטור לגמרי ממנו, ואינו דבר שיצא ממנו שכל או מוסר או סלסול, או הכנעת לב, ועושה ממנה על עצמו מצוה, וכמ״ש כן המאירי, הובא גם בשיטה מקובצת (ב״ק פז א). ע״ש.

ודעת הפמ״ג, שרק כשהדין מוסכם לכל הדיעות להקל, דבזה א״א לו להחמיר, אבל כשיש מחלוקת מותר להחמיר ולחוש לדעה אחת. ויש אומרים דרק אם אירע לו תקלה רשאי להחמיר על עצמו, אבל בלא״ה אין להחמיר בדברים שמפורש היתרם בש״ס ובפוסקים. וראה בש״ך (סי׳ פט ס״ק יז) שהביא שהמהרש״ל קרא תגר על המחמירים שהוא כמו מינות, ואמר, דוקא המהר״ם שבא מכשול לידו באכילת בשר אחר גבינה, החמיר, אבל מי שלא בא לידו תקלה לא יכול להחמיר. והש״ך שם פליג עליו, שאין דבריו מוכרחים, ואדרבה בדברי המהר״ם שם משמע איפכא. ע״ש.

והגאון מנחת יעקב בסולת מנחה (כלל עו דין ב׳) כתב בשם תורת האשם, שלדעת מהרא״י ומהרש״ל הרוצה להחמיר בדבר שלא החמירו בו האמוראים, כגון בתערובת איסור והיתר שבטל בששים, או בכלי שני, הוי כמו מינות, ויוצא שכרו בהפסדו, ודלא כמ״ש באיסור והיתר (סוף כלל נז), דאף שאסור למנות טריפות יותר ממה שאמרו חכמים, מ״מ רשאי אדם להחמיר על עצמו שלא לאכול מתבשיל שנפל בו איסור ובטל בששים, או בשר אחר גבינה באותה סעודה, וכמו שאמרו בשר שהורה בה חכם בעל נפש לא יאכל ממנה. וליתא, דדוקא היכא שהורה בה חכם מסברא דנפשיה, ע״כ.

ובתשובת הרמ״א (סי׳ נד) כתב, ומ״ש מע״כ להחמיר על עצמו שלא לאכול משמן זית שבחביות עץ, מפני שמחליקים את החביות בשומן חזיר, מאחר שכתבנו כל הני טעמי להתיר אינו רשאי להחמיר על עצמו, כי לא דייך מה שאסרה תורה אתה אוסר עליך דברים אחרים וכו׳. ע״ש. וראה עוד בזה באורך בשו״ת יבי״א ח״ו (חלק יו״ד סי׳ ז׳ אות ב - ג). עש״ב.

עדיף להתעטף בציצית שעה לפני הנץ

נ) במשנה (ברכות ט:) מאימתי קורין את שמע בשחרית, משיכיר בין תכלת ללבן. רבי אליעזר אומר, בין תכלת לכרתי. וראה במנחות (דף מג:), **ובהרא״ש** ברכות שם, **ובש״ע** (סי׳ יח סעיף ג׳, וסי׳ ל סעיף א׳, וסי׳ נח סעיף א). **והמרדכי** (בפרק ב׳ דמגילה), **כתב,** כיון דלא כתיב בציצית יום, אלא וראיתם אותו, כבר מעמוד השחר שהוא זמן ראיה הוי זמן ציצית. וכן עמא דבר. ע״כ. ומרן בש״ע (סי׳ יח סעיף ג׳) פסק כדברי הרמב״ם, שזמן ציצית הוא משיכיר בין תכלת ללבן. ע״כ.

והמנהג להתעטף בציצית כשעה קודם הנץ. אך בשאר ימות השנה פועלים משכימי קום יכולים להקדים אחר כשש דקות מעמוד השחר. וכמ״ש בארץ חיים סתהון (סי׳ ל׳) שהביא להלכה

נא. לכתחלה מצוה מן המובחר להתפלל שמונה עשרה ביום שבועות עם הנץ החמה, [והיינו שיתחיל שמונה עשרה עם הנץ החמה]. שנאמר: "ייראוך עם שמש". ואף על פי שאין התפלה בהנץ חיוב גמור על פי ההלכה, מכל מקום כבר נודעת מעלת התפלה בנץ, שאמרו בגמרא, ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה. ובירושלמי אמרו על רבי יוסי שהיה מתפלל עם דמדומי חמה כדי שיהא עליו מורא שמים כל היום. והריב"ש ציוה בצוואתו, שיזהרו להתפלל בין בקיץ בין בחורף עם הנץ החמה. וכתב ביערות דבש, דהמתפלל בהנץ החמה אינו חוטא כל היום ולכן אינו ניזוק, ועל זה היה שמח רב ברונא. ועוד אמרו בתנא דבי אליהו, דבכל יום ויום מדת הדין מתגברת ומקטרגת על ישראל שמשכימין לשווקים, והקב"ה מדבר טוב על ישראל ואומר למדת הדין, ישראל משכימין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות. ועוד הפליגו בשבח התפלה בנץ, ולכן הנכון הוא שבליל שבועות שכל הקהל נשארים ערים כל הלילה, יתאמצו להתפלל עם הנץ. נא)

נב. הנכון הוא ללכת אחר הנץ המופיע בלוח של אור החיים, או לוח ביכורי יוסף. המבוסס על הזריחה המוקדמת ביותר הנראית מעל אופק המזרחי האמיתי, מנקודה כלשהי ביישוב, מידי יום ביומו, בסיוע מודל טופוגרפי ממוחשב של ארץ ישראל. שזמן נץ החמה, הוא מיד כאשר חמה מתחילה להיראות. כי נץ לשון ניצוץ, הנצו הרימונים, וכו'. ויש מי שכתב שזמן הנץ הוא כאשר כל גלגל החמה יוצאת מעל פני הארץ. אולם מדברי הראשונים מבואר להדיא שזמן הנץ הוא כאשר החמה מתחילה להרואת. וכך היה המנהג מאות בשנים, ואי אפשר לעשות את כולם כטועים בדבר חשוב זה. ומכל מקום אין למהר יותר מדאי בתפלה ולבלוע מלים כדי להספיק להגיע לעמידה עם הנץ בדיוק, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, וכבר כתב הרמב"ם בתשובה (סי' רנו) "שדיוק הזמן אינו מחוייב, אלא הוא לפי מה שנתקבל על דעת המתפלל שהוא הוא הזמן".

דברי הפמ"ג (סי' נה א"א סק"ב) ששיעור משיראה את חבירו מרחק ארבע אמות ויכירנו, היינו שש דקות אחר עמוד השחר. ע"ש. אך הפמ"ג סיים, שאין זה ברור.

ובספר פקודת אלעזר (סי' נח דף ע' ע"א בד"ה ונראה, ובדף עח ע"א בד"ה ומהרי"ס) כתב בשם הדברי יוסף (דף סה ע"א) שהוא שעה אחת בדיוק קודם הנץ החמה. וכ"כ בכה"ח (סי' יח אות יח), שמנהג ירושלים שלובשים טלית ותפילין שעה אחת לפני הנץ החמה. ע"ש. ומ"מ יש להקל בזה לגבי פועלים, שאם לא עכשיו אימתי. ועיין בשו"ת איש מצליח (סי' טו דף נב ע"ב). ודו"ק. וכמבואר דין זה בשו"ת יחו"ד ח"ב (סי' ח'), ובילקו"י חלק ב' (עמ' טז). ע"ש.

ואם בירך על הטלית קודם עמוד השחר, לא יחזור לברך, דשמא הלכה כהרא"ש דכסות יום בלילה חייב בציצית, וכ"כ במשנ"ב (סי' יח סק"י). ע"ש.

נא) ראה בילקו"י תפלה כרך א', ריש סימן פט אריכות בענין זה. וע' במשנ"ב (סי' רפא) שציין לדברי רש"י דמשמע שגם בשבת ויו"ט מתפללים בהנץ. ולכאורה לסוברים שאין סמיכות גאולה לתפלה בשבת, אין שום קפידא להתפלל בהנץ בשבת, אך לדידן דצריך לסמוך גאולה לתפלה גם בשבת, ממילא יש ענין ומצוה מן המובחר גם בשבת להתפלל בהנץ. וה"ה ביו"ט שמצוה מן המובחר שתהא תפלתו עם הנץ החמה. וע"ע בילקו"י שבת כרך א' חלק רביעי עמוד רנ' במש"כ שם.

ע״כ. ורק לכתחלה נכון לכוין את זמן וקצב התפילה, שבאופן מתון יעמדו להתפלל עם הנץ בדיוק כפי המבואר, אבל לא שימהר כל כך שיבלע תיבות בתפלתו. נב)

מתי הוא זמן נץ החמה

נב) ראה בילקו״י תפלה כרך א׳ (סי׳ פט הערה ג).

ושם נתבאר שזמן נץ החמה, הוא מיד כאשר חמה מתחילה להיראות. כי נץ לשון ניצוץ, הנצו הרימונים, וכו׳. ויש מי שכתב שזמן הנץ הוא כאשר כל גלגל החמה יוצאת מעל פני הארץ. אולם מדברי הראשונים מבואר להדיא שזמן הנץ הוא כאשר החמה מתחיל להרואת. וכך היה המנהג מאות בשנים, ואיך אפשר לעשות את כולם כטועים בדבר חשוב זה.

וע׳ בשו״ת איש מצליח ח״א (סי׳ טו), שנקט דזמן הנץ הוא לאחר יציאת כל גוף השמש. וע״ש שהוכיח כן מדברי ספר האשכול. אולם תמוה מה שפירש בדברי ספר האשכול דאדרבה מבואר איפכא. דהנה ז״ל ספר האשכול (ח״א סי׳ ה עמ׳ י׳): בהנץ החמה מתחיל עיקר היום, ומצוה להתפלל בצאת החמה, שנאמר ייראוך עם שמש, ושדר רב שר שלום גאון, הנץ החמה כמשמעו, שמבקשת החמה להראות פניה, והאדים העולם, כדכתיב ויוצא פרח ויצץ ציץ, ומתרגמינן ואנצת נץ, תחלת הראות פניה. ע״כ. ומבואר להדיא דס״ל דנץ החמה הוא תחלת יציאת השמש, ולא כל עגולת השמש. ומה שפירש שם, דקאי על ק״ש, ולפ״ז תפלת שמונה עשרה תהיה כאשר כל עגולת השמש תהיה על פני הקרקע, במחכ״ת איני יודע איך אפשר לפרש כן, שהרי הביא הפסוק ייראוך שם שמש, וזה קאי על תפלת שמונה עשרה. ולא על ק״ש כלל. וצ״ע.

והדברים מדוייקים גם מדברי התוס׳ ביומא (לז:) דמכוונין כך שגומרים אותה בתחלת הנץ, כדי שיתפללו בתחלת הנץ. ע״כ. ומדהוצרכו לומר בתחלת הנץ, ולא כתבו עם הנץ, מבואר דתחלת יציאת השמש הוי הנץ. [דאם לא כן למה כתבו תיבת תחלת].

וכן הביאו ראיה מדברי המאירי (ברכות ט:) שכתב: שהותיקין קורין ק״ש קודם הנץ וגומרים אותה עם הנץ, ואז מתפללים. והוא שאמרו במסכת יומא על הילני מלכתא שעשתה נברשת של זהב על פתחו של היכל, ואמרו שם בשעה שחמה זורחת ניצוצות יוצאות הימנה ויודעים שהגיע זמן ק״ש, ואע״פ שזה לא היה סימן אלא להנץ, ואנו מצריכין קודם הנץ החמה עד שיהיו גומרים אותה עם הנץ החמה, שמא זהרורי חמה היו מגיעים שם קודם הנצתה מכח זהרורי האדמימות שהיו ניכרין בה. ע״כ.

והנה מלשונו שכתב עם הנץ היה מקום לומר דכוונתו עם סיום הופעת כל גלגל החמה על פני הרקיע, אבל מהמשך דבריו גבי הנברשת של הילני המלכה מבואר, דהוא תחלת יציאת השמש, דאם לא כן מה מקשה מהנברשת של הילני המלכה, נימא שמיד שהחמה מתחילה לצאת הנברשת נוצצת, ומתחילים לומר ק״ש, ועם סיום ק״ש החמה כולה עולה על פני הרקיע, ואז הוי נץ החמה, מדהקשה ממעשה דהילני המלכה משמע להדיא דסבר המאירי דזמן ק״ש הוא קודם שהחמה תתחיל לצאת בכלל, ומסיימים מיד עם תחלת יציאת החמה. ודו״ק.

ועוד הוכיחו מדברי רבינו יונה (ברכות ב.) שכתב, ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, שלא היו ממתינין [מלקרות קריאת שמע] עד אחר הנץ, אלא מתחילין אותה קודם הנץ, בענין שהיו גומרין אותה ״בהתחלת הנץ״. ע״כ.

ומדכתבו בהתחלת הנץ מבואר להדיא דהיינו תחלת יציאת גלגל החמה, ולא בסיום יציאת כל גלגל החמה.

וכן יש להוכיח גם מדברי מרן הב״י (ר״ס נח) שהביא דברי מהר״י אבוהב, שעליית השמש דהרמב״ם רוצה לומר, לאחר שיעלה גוף השמש כולו, והנץ החמה הוא מיד כשיתחיל גוף השמש לעלות. עכ״ל. הרי להדיא דכשיתחיל גוף השמש לעלות הוי זמן נץ החמה.

נג. בשעת הדחק כאשר רוב הצבור עייפים ביותר, וקשה להם להמתין לנץ, ואם ימתינו לזמן נץ החמה הרבה מהם יירדמו בתפלה ובקריאת התורה, אזי יכולים להתחיל בברוך שאמר משעלה עמוד השחר. (72 דקות זמניות קודם הנץ החמה). אף על פי שתפלת שמונה עשרה תהיה קודם הנץ החמה. אך אין להתיר להתפלל קודם עמוד השחר, אפילו למי שהוא אנוס ודחוק. נג)

וכן מבואר בש"ע הגר"ז (סי' נח) דהיינו בתחלת יציאתה. ע"כ.

וכן מבואר בפמ"ג (סי' תקפח סק"א) שכתב לגבי זמן תקיעת שופר, דלכתחלה עמוד השחר לא הוי יום גמור, רק מהנץ, ועיין סימן נח תחלת הנץ קודם שיעלה גוף השמש על הארץ. ע"ש. ומיד בתחלת הנץ יכולים לתקוע. ע"כ.

וכן הבין בשעה"צ (סי' תרפז סק"ה) שכתב, ועיין בפמ"ג וכו' דלא בעינן שיעלה כל גוף השמש על הארץ, אלא משעת תחלת הנץ ג"כ מותר לכתחלה. ע"כ. וכ"כ עוד בביאה"ל (סי' נח ס"א ד"ה כמו שיעור), דזמן נץ החמה הוא יציאת כדור השמש, ודלא כהבית דוד. ע"ש. והיינו, דזמן הנץ מעת שניכרת תחלת זריחת השמש על העולם, ולא כשיוצאת כל עגולת השמש, וגם לא לפני שניכרת זריחת השמש. וכ"ה בביאה"ל (סי' נח ס"א ד"ה כמו שיעור), דזמן הנץ הוא יציאת כדור השמש, ודלא כהפמ"ג והבית דוד. ע"ש.

וכן המנהג אצל הכל מדורי דורות להתפלל בנץ, דהיינו תחלת הראות החמה, ואין ממתינים עד שכל עגולת החמה יוצאת. שכן מוכח מדברי הראשונים הנ"ל, וחבל להפסיד מצוה מן המובחר להתפלל עם הנץ בדיוק.

יש להזהר לכתחלה שלא להתפלל י"ח קודם הנץ החמה

נג) **דכל** שבדיעבד יצא י"ח, בשעת הדחק אפשר אף לכתחלה. ואע"פ שתפלת שמונה עשרה תהיה קודם הנץ החמה. וראה בילקו"י תפלה כרך א' ריש סימן פט באורך. והנה ז"ל מרן (סי' פט ס"א): תפלת השחר מצותה שיתחיל עם הנץ החמה, ואם התפלל משעלה עמוד השחר יצא. ונמשך זמנה עד סוף ד' שעות. ע"כ. ומשמע דלכתחלה אין להתפלל קודם הנץ. ואמנם הפר"ח (סק"א) כתב, שאפשר להתפלל לכתחלה קודם הנץ, מזמן שהאיר פני מזרח, ורק לוותיקין בנץ החמה, שעיקר מצותה עם הנץ החמה, ככל דבר שמצותו ביום. אך לפי המבואר דקודם שהאיר פני מזרח לא יצא אף בדיעבד, א"כ מוכח מכל הפוסקים דאף לאחר שהאיר פני המזרח, לכתחלה אין להתפלל דהוי בכלל עמוד השחר. ועוד, דכיון שכל אחד מישראל נזהר לסמוך גאולה לתפלה, איך יכול להתפלל משיאיר היום, הרי צריך לקרות ק"ש וברכותיה דוקא משיכיר את חבירו ד"א, אך לאחר הזמן הזה אפשר דאין למחות ביד הנוהגים להקל.

ועיין בביאה"ל (סי' פט ד"ה ואם התפלל) שצידד שאם עבר והתפלל אחר שעלה עמוד השחר, קודם שהאיר פני מזרח, לא יצא י"ח, אא"כ בשעת הדחק. ודלא כהמג"א והפר"ח שפסקו דיצא. אולם בערך השלחן (סי' פט) ציין לדברי הרמב"ן (במלחמות פ"ק דברכות) דבשאר מצוות קבעו הנץ שהוא ברור לכל, כיון דזמנן כל היום והמאחר לא הפסיד. אבל בתמיד דכתיב בבוקר, דהקדמתו מצוה, קבעו האיר המזרח, ובכולן לא אמרו אלא לכתחלה ולמצוה. ע"ש. ומוכח שאם התפלל משעלה עמוד השחר יצא, ואפי' לא האיר פני מזרח יצא. וזה דלא כהא"ר ומט"י. [וראה בכף החיים שם אות י].

ועיין בשו"ת יחו"ד (חלק ב סי' ח) דלכתחלה אין להתפלל קודם נץ החמה, ולכן המקילים בזה שלא בשעת הדחק, כגון מי שאינו פועל הממהר למלאכתו וכדומה, יש למחות בידם שלא יתפללו קודם הנץ. וראה בשו"ת פאר הדור להרמב"ם (סי' מ-מא).

וזמן עמוד השחר הוא ע"ב דקות בשעות זמניות, קודם הנץ. ועיין בשו"ת יחו"ד (שם) מח'

הפוסקים בשיעור מיל, והוכרעה ההלכה כדעת האומרים ששיעור מיל י״ח דקות, שכן דעת מרן (או״ח סי׳ תנט, ויו״ד סי׳ סט). ושם הובאו דעת רש״י והראב״ן והראב״ד, שאם התפלל קודם עמוד השחר יצא. אלא שאין כן דעת הרמב״ם והתוס׳ והרא״ש והטור והש״ע. ולכן אם עבר והתפלל קודם עמוד השחר, יחזור ויתפלל בתנאי נדבה.

ועיין בשו״ת חשב האפוד (חלק ב סי׳ לה).

ובב״י הביא בשם רבינו ירוחם, שזמן תפלה משיכיר את חבירו ברחוק ד׳ אמות, ומצוה מן המובחר שיתפלל אחר הנץ החמה מיד. ואם התפלל משעלה ברק השחר והאיר פני המזרח יצא. ונראה שסובר דמ״ש (פ״ק דברכות) לתפלה כאחרים וכו׳, להתפלל קאמר וכו׳. אולם רש״י ורבינו יונה פרשו דבזמן הנחת תפילין איירי, ולא בזמן תפלה. ע״כ. וכ״כ הריטב״א (ט:) שגם לגורסים לתפלה, פירושו תפילין.

ועכ״פ בודאי דלכתחלה אין להתפלל קודם עמוד השחר, וכמו שהזהיר על זה במור וקציעה, שאותם המתפללים בחושך ואפילה וקוראים אותה תפלת ותיקין, ורבים מעמי הארץ מתייהרים שכר ירדופו ע״י כך, ולא אור נגה עליהם בחשכה יתהלכו, דלא כמר ודלא כמר, לא יצאו ידי חובתם כלל, ואינה אלא יוהרא ורוח יתירא. והנהו דרדקי או עתיקי דלא דייקי תלו בוקי סריקי בותיקי. ואע״ג דחזינן לרבנן קשישאי דהוו עבדי הכי, אינהו הוו דייקי טפי וידעי ובקיאי טובא לכווני שעתא כהוגן, שכל מעשיהם לשם שמים, אבל לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול. ועיין בשו״ת לב חיים (חלק ב סי׳ יט).

גם בהקדמה לשו״ת זקן אהרן ח״א כתב, דקודם עמוד השחר לא עלה על דעת שום פוסק להתיר, אפי׳ למי שהוא אנוס ודחוק שצריך לילך לשיירא שלא ירצו להמתין לו, וכמ״ש להדיא הטור גבי ק״ש הסמוכה לתפלה, דגם מי שהוא אנוס לא הותר כי אם אחר עמוד השחר ולא קודם. וע״ש שהעיר היאך התירו להתפלל עם עמוד השחר, דהא בברכות (ט.) תניא, מאימתי קורין שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן וכו׳, ואחרים אומרים משיראה את חבירו ברחוק ד׳ אמות ויכירו. ואמר ר״ה הלכה כאחרים. אמר אביי לתפלה הלכה כאחרים וכו׳. ולתפלה היינו שחרית. ומשמע מדברי כל הפוסקים דזמן דאחרים הוא מאוחר משיעור דיכיר בין תכלת ללבן. וכן מוכח נמי מהירושלמי שם. וכיון שאביי פסק דתפלה כאחרים, הלא נפסק דזמן תפלה מתחיל משעה שיכיר את חבירו, דהוי ודאי אחר עמוד השחר, וקשה איפוא על כל הפוסקים שקבעו זמן תפלה משעלה עמוד השחר, והשמיטו לפסק ערוך של אביי. ולגירסא דגרסי התם, ולתפילין הלכה כאחרים, לא קשיא מעיקרא ולא מידי. אך להיראים דגרס לתפלה הלכה כאחרים, א״כ למה לא הוזכרה דעתם שתחלת זמן תפלה הוא משיכיר וכו׳ שהוא מאוחר יותר מעמוד השחר. ע״ש.

ולבאורה יש לומר דכיון שאין לומר ברוך שאמר וישתבח קודם עמוד השחר, ממילא ע״כ יתפלל תפלת י״ח אחר זמן שיראה את חבירו ויכירנו. אלא דלפ״ז יוצא לנו, דאם התפלל שמונה עשרה בדיוק בשעת עמוד השחר, לא יצא אף בדיעבד, וזה אינו נראה מלשון הש״ע שסתם וכתב: ואם התפלל משעלה עמוד השחר יצא. אא״כ נימא בדברי מרן דכיון שא״א לברך ברכת ברוך שאמר קודם עמוד השחר, לכן סתם בלשון זה. אך יש לומר דמרן גורס כגירסת הרי״ף והרא״ש, תפילין, וכל מה שהק׳ היה מדוע לא הובאה דעה זו. אבל פשוט דלענין פסק הלכה פסקינן כהרי״ף והרא״ש שהם ב׳ עמודי הוראה דגרסי לתפילין.

ובמ״ש שם לד׳ היראים דגרס לתפלה וכו׳, הנה גם רש״י גרס לתפלה ואפ״ה פירש לתפילין. וכמבואר בב״י (ר״ס ל׳). וכ״ה בדפוס ונציה. וכ״כ בנימוקי הגרי״ב (ברכות ט:). אלא שבדפוס וילנא העתיקו בפרש״י לתפילין. וכ״כ רבינו יונה, דאפי׳ להגורסים לתפלה, פירושו לתפילין. והובא בב״י (ר״ס פט). וא״כ שמא גם היראים אף שגרס לתפלה יכול לפרש כרש״י לתפילין. ומה שהקשה כאן מדוע לא הוזכרה שיטת היראים שתחלת זמן תפלה משיכיר וכו׳, יש לציין שמרן הב״י (ר״ס פט) עמד בכיו״ב עמ״ש הרי״ו דלתפלה להתפלל קאמר, ופירש דלפ״ז צריך לומר דסבירא ליה לרי״ו דמשיראה את

נד. סדר התפלה בשבועות הוא כמו ביום טוב של פסח, אלא שאומרים: את יום חג השבועות הזה זמן מתן תורתנו. נד)

נה. אחר החזרה גומרים ההלל, ומברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו לגמור את ההלל. ואם טעה ובירך לקרוא את ההלל, ולא תיקן תוך כדי דיבור, יצא ואינו חוזר לברך לגמור את ההלל. נה)

חבירו ומשעלה עמוד השחר זמן אחד הוא. ע״ש. ולפ״ז יש לומר כן גם להיראים [היינו אף אם תמצא לומר דלהתפלל קאמר]. ושוב ראיתי בזקן אהרן שהביא מהיראים שפירש דלתפלה היינו לשחרית. ולכן נתקשה. וגם הוא ז״ל השוה אותו לדעת רי״ו הנז׳. כיעו״ש.

סדר התפלה בשבועות הוא כמו ביום טוב של פסח

נד) ומאחרין לבוא וממהרין לצאת, כמו שאמרו בפ״ב דמגילה. וקורין הזמירות של שבת. וכתב מהרי״ל, שהמנהג שלנו שקורין מזמור שיר ליום השבת. אך שמתחיל טוב להודות לה׳. וכ״כ אבודרהם בשם רבינו סעדיה. אלא שכתב, ומיהו נהגו לאומרו, דיו״ט נמי מיקרי שבת. עכ״ל. וכן נוהגין. [ד״מ או׳ א׳. מ״א ריש הסימן. הגר״ז או׳ א]. ומנהגינו להוסיף ביו״ט של פסח אחר יושב בסתר עליון, מזמור ק״ז, יאמרו גאולי ה׳ וכו׳. ובשבועות מזמור ס״ח, יקום אלהים יפוצו אויביו וכו׳. וביו״ט א׳ של סוכות כאיל תערוג וכו׳. וביו״ט אחרון שהוא ש״ע מזמור י״ב, הושיעה ה׳ כי גמר חסיד וכו׳. [שו״ג או׳ א׳. יפ״ל ח״ה או׳ א׳]. ואומרים נשמת קודם ישתבח, כמו בשבת. וכן ברכת יוצר כמו בשבת, רק שמדלגים לאל אשר שבת וכו׳.

והטועה בתפלת יו״ט והתפלל של חול, ואמר יעלה ויבא, יצא. שהרי הזכיר יו״ט בתפלתו. ולפ״ז מי שאין בידו סידור תפלה ליו״ט, יתפלל תפלה של חול ויוסיף יעלה ויבא בהזכרת יו״ט, כמ״ש בהליכות שלמה.

אחר החזרה גומרים ההלל, ואם טעה ובירך לקרוא את ההלל, יצא

נה) ומברכין לגמור את ההלל. והר״מ מרוטנבורג לא היה מברך לגמור את ההלל, אף כשגומרין אותו, אלא היה מברך לקרוא את ההלל, כי היה אומר כשמברך לגמור אם יחסר ממנו אות אחת או תיבה אחת, הוי ברכה לבטלה. והרא״ש היה אומר שאין לדקדק בזה, כי לגמור פירושו לקרות, כמו ותיקין היו גומרין אותה קודם נץ החמה. ופירושו קורין אותה. [טור סימן תצד, וסימן תרמ״ד]. וכ״פ בש״ע שם, שמברכין לגמור. וכ״ה מנהג הספרדים. אלא שמור״ם ז״ל חשש לדברי הר״מ מרוטנבורג, ופסק שמברכין לקרות. וכ״ה מנהג האשכנזים.

ועיין בשו״ת ויאסוף שלמה (חלק או״ח ס״ס ב) שכתב, שבהלל אם דילגו אפי׳ תיבה אחת הוה ליה ברכה לבטלה, שאומרים ״לגמור״ את ההלל, ולכן נהגו שלא לברך וסמכו על ברכת הש״צ שמכוין להוציאם. ע״כ. אבל כבר כתבנו שהרא״ש דחהו, שפירוש לגמור לקרוא. וכן כתבו התוס׳ (סוכה מד:). וע״ע בטור ובב״י (סי׳ תרמד). ואנן קי״ל כהרא״ש. וכ״כ רבינו פרץ שכן המנהג דלא כמהר״ם. וכמו שכתבו בהגהת התשב״ץ קטן (סי׳ רט), ובאר״ח (דף קצא:), ובכלבו (סי׳ נ). ועוד. והרשב״א כתב לברך ״לגמור״ אפי׳ על קריאת ההלל בר״ח בדילוג. והובא בצרור החיים לתלמידו מהר״ח בן שמואל (עמ׳ קיב). ושכן המנהג. וזה כדעת ראבי״ה הובא במרדכי (פ״ב דשבת) שהאומר ״לגמור״ בר״ח לא משתבש. והובא בב״י (ס״ס תכב). וע״ש. ועכ״פ המבדילים בנוסח הברכה הוא רק להיכר, כמ״ש האו״ז (חלק ב דף ס:).

נו. מי שנסתפק אם אמר את ההלל או לא, אין צריך לקרוא ההלל מספק. ומכל מקום טוב שיחזור לקרוא ההלל בלי ברכה. נו)

נז. כל יחיד מיחידי הקהל מברך על ההלל ברכת לגמור את ההלל, ויגמור את ההלל עם השליח צבור, (ואין צורך לצאת ידי חובה הברכה מהשליח צבור). ואם סיים הברכה "לגמור את ההלל", ובטרם התחיל באמירת ההלל שמע את השליח צבור שסיים גם הוא את הברכה, לא יענה אחריו אמן, דהוה ליה הפסק בין הברכה שבירך בעצמו, לקריאת ההלל. נז)

נח. מי ששכח לברך על ההלל בשבועות, ונזכר באמצע מזמורי ההלל, מברך שם לגמור את ההלל, וימשיך משם לומר את ההלל. נח)

נט. מי שטעה בחג שבועות, ואמר ההלל בדילוג לא לנו ואהבתי, כמו שנוהגים לקוראו בראש חודש, ונזכר רק לאחר שסיים את כל ההלל, יחזור לגמור את ההלל כולו, בלי ברכה תחלה וסוף. ואם נסתפק אם קרא ההלל בדילוג כמו בראש חודש, כיון שאמר חלק ממנו הוה ליה ספיקא דרבנן ואין לחזור ולקרוא מספק. ומכל מקום בדילג בודאי, יש לחזור ולגמור את ההלל בלי ברכה. נט)

נו) **דההלל** לאו דאורייתא, וספיקא דרבנן לקולא. כמ"ש בשאגת אריה (סי' סט). ומכל מקום טוב שיחזור לקרוא ההלל בלי ברכה.

כל יחיד מהקהל רשאי לברך ברכת לגמור את ההלל

נז) **כדמוכח** בברכות (מ.). וכ"פ בש"ע יו"ד (סי' יט סעיף ד), ואע"פ שאמן זה הוא על הברכה שעוסק בה, בכל זאת נחשב הפסק. וכמ"ש כיו"ב בשו"ת פנים מאירות ח"ב (סי' ה), שהמברך בורא פרי הגפן על היין, ולפני שיטעם ענה אמן אחר ברכת בפה"ג של חבירו, הוי הפסק, וברכה לבטלה בירך, וחייב לחזור ולברך כיון שהפסיק באמן, וכדמוכח ממ"ש מרן הב"י אורח חיים (סי' נט), וראה בחזו"ע על הלכות חנוכה (עמ' רכו).

ויש שהעירו בזה שצריך לציין דהני מילי דוקא אם כבר בירך בשעה ראשונה שקרא את ההלל בדילוג, שאז אמרינן שעלתה לו הברכה, ולפיכך לא יחזור לברך, אבל אם גם לא בירך בשעה ראשונה כשקרא בדילוג, בזה חוזר וקורא בברכה. כמבואר בחזו"ע פסח עמוד רמד.

נח) **כן** כתב בברכ"י (ר"ס תרפג) בשם מהר"י מולכו, ונהר שלום (סי' תרצב), וכ"כ מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סי' לא).

קרא את ההלל ונסתפק אם קראו בדילוג כמו בר"ח

נט) **בשו"ת** שבט הלוי ח"ז (בסי' סב) נשאל בש"צ שטעה בימים שגומרים בהם את ההלל, ואמר ההלל בדילוג לא לנו ואהבתי, אם צריך לחזור כל ההלל בברכות שלפניו ולאחריו. והעלה שצריך לחזור כל ההלל, אך בלי ברכה תחלה וסוף, דנהי שתקנת חז"ל לעיכובא לגמור כל ההלל, אבל אין לכחד שגם אם קרא ההלל בלי פרקים אלה, הרי קרא הלל של תורה ושל שמחה, שאם לא נקרא הלל בלי פרקים אלה, אלא רק בגומר ההלל, א"כ איך אנו בני אשכנז מברכים בר"ח ובחוה"מ של פסח לקרוא את ההלל, וקוראים ההלל בדילוג, אלא ודאי שנקרא הלל גם בדילוג פרקים אלה, וחלה שפיר הברכה שבירך על ההלל ולא יצאה לבטלה, רק מפני שלא קיים תקנת חז"ל במילואה צריך לחזור ולגמור את כל ההלל מתחלה ועד סוף, שאם קרא

ס. כל היום כשר לקריאת ההלל מהנץ החמה עד השקיעה, שנאמר "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'" (מגילה כ:). ובדיעבד אם קרא ההלל אחר עמוד השחר קודם הנץ החמה, יצא. ואם עבר יום טוב, אין תשלומין להלל, שאין תשלומין אלא לתפלה דרחמי נינהו, מה שאין כן קריאת שמע והלל ומגילה, שאין להם תשלומין. ס)

סא. מנהגינו כיום שאין אומרים י"ג מדות בעת פתיחת ההיכל ביום טוב, אך אומרים תפלת "רבונו של עולם" הנדפס במחזורים, וכן מה שכתב רבינו האר"י ז"ל, ומה שהובא בשם ספר חמדת הימים. וישתדלו לומר אותם בכוונה, שיש בתפלה זו הרבה מעלות. סא)

ההלל למפרע לא יצא. (וכמ"ש בש"ע סי' תכב ס"ו, ובפר"ח שם). אבל לענין ברכות ההלל, כיון דשפיר חלה ברכתו הראשונה, א"צ לחזור ולברך. עכת"ד. שפתים ישק משיב דברים נכוחים, ודלא כחכ"א שהובא בשו"ת רבבות אפרים ח"ד (סי' קה) שכתב, שיחזור לגמור ההלל בברכה. וגם הרהמ"ח שם העלה במסקנתו שיחזור לגמור כל ההלל, כדי שלא יהיה כקורא למפרע. אך בלי ברכה. וכן עיקר. וה"ה בחנוכה, שיחזור לגמור את ההלל בלי ברכה. ודלא כמ"ש בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג סי' קמח), שיחזור לגמור ההלל "בברכה", דליתא. [חזו"ע הלכות חנוכה].

זמן קריאת ההלל לכתחלה מנץ החמה

ס) משנה (מגילה כ:), כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל ולתקיעת שופר ולנטילת לולב ולתפלת המוספין וכו'. ובגמ' שם, לקריאת ההלל דכתיב ממזרח שמש עד מבואו. רב יוסף אמר, זה היום עשה ה'.

וכתב בש"ע הגר"ז (סי' תפח ס"ג): כל היום כשר לקריאת ההלל מעמוה"ש עד צאת הכוכבים, פי', שאם לא קרא מיד אחר תפלת שחרית, יכול לקרות כל היום עד צאת הכוכבים, ולכתחלה לא יקראו אותו קודם נץ החמה, לפי שעדיין הוא כלילה בעיני הבריות, ואם עבר וקרא, יצא. ומצוה מן המובחר לקרותו עם הציבור מיד אחר תפלת שחרית, כדי שיענה עמהם הודו ואנא אחר הש"ץ. ואם בא לביהכ"נ אחר שהציבור התפללו שחרית ועומדים לקרות ההלל והוא לא התפלל שחרית, יש מי שאומר שאם אין לחוש שמא יעבור זמן ק"ש, טוב לו שיקרא תחלה הלל עם הציבור ואח"כ יתפלל, אף באותן הימים שגם היחיד גומר בהם ההלל בברכה לכ"ע, ומ"מ אם הוא עומד לאחר ברוך שאמר בשעה שהציבור מתחילין ההלל, לא יפסיק לקרות עמהן באותן הימים. וראה בברכ"י (סי' תרפז סק"א), ובשו"ת שואל ומשיב תנינא (ח"ד ס"ס קלה).

אמירת י"ג מדות בימים טובים

סא) הנה בשער הכוונות (הנדפס בסוף דרושי שבועות דף פ"ט:) כתב וז"ל: יום שבועות יקרא שלשה פעמים י"ג מדות, ואח"כ יאמר תפלה זו, רבש"ע וכו'. ע"ש. וכ"כ שם בדרושי יום הכפורים (דף ע"ב) וז"ל: ויעמוד בשעת הוצאת ס"ת, ויקרא שלשה פעמים י"ג מדות, ואח"כ יאמר רבש"ע וכו'. עכ"ל. ואף שלגבי פתיחת ההיכל בפסח וסוכות וראש השנה, לא כתב בענין זה, הנה בספר עולת תמיד (דף נ"ד ע"ב, ונ"ה ע"א) הביא כן לגבי כל החגים וראש השנה. וה"ד בברכ"י (סי' תפח סק"ה). גם בכה"ח (סי' קל"ג אות יא) העתיק מ"ש בכתבי האר"י ז"ל, וכתב לומר י"ג מדות, ושכן נוהגים בבית אל.

ויש שהעירו בזה כמו סתירה, שהרי בשער הכוונות (דף קג ע"ד) לגבי ליל הושענא רבה מבואר, דאסור לומר י"ג מדות כלל, וה"ד בכה"ח

(סי׳ תרסד סק״ג), ואם כך הדין בחוה״מ, כ״ש ביו״ט.

ועי׳ במורה באצבע (סי׳ ז׳ אות ריד) שכתב לגבי פתיחת ההיכל של פסח, שיש לומר את היהי רצון, ולא הזכיר מי״ג מדות כלל, וכיו״ב בספרו כף אחת (סי׳ כג) גבי יו״ט של שבועות.

וכ״כ בשו״ת תנא דבי אליהו מני (הל׳ ר״ה עמ׳ תיא) דבק״ק אומרים י״ג מדות והוא נוהג שלא לאמרם. וכ״כ בספרו שיח יצחק (דף קסה ע״ב). וכ״כ במעשה נסים כדורי (דף קלג ע״א) בשם מהר״ש ויטאל בחמדת ישראל, שתמה מאוד איך אומרים י״ג מדות בר״ה.

וכן בשו״ת זבחי צדק (ח״ג סי׳ קנ), ובחזו״ע (פסח עמ׳ רמה, ימים נוראים עמ׳ קט, ויו״ט עמ׳ פט). מבואר דראוי שלא לומר י״ג מדות ביו״ט.

ובשו״ת וישב הים ח״ב (סי׳ יא) ובקובץ מקבציאל (גליון כ״א ניסן תשנ״ו עמ׳ צה) העיר על מה שרבים נהגו לומר י״ג מדות בימים טובים, והעיר סתירה בדברי המרח״ו. אך לא שם לב שבהושענא רבה דיבר רק על אמירת הפסוק ויעבור, שזה אין לומר בהושענא רבה, אבל לא על י״ג מדות.

ובאמת שכך היה מנהג ארם צובא שלא לומר כלל הי״ג מדות, וכן היה מנהג תוניס שלא לומר (עלי הדס פ״ח סי״ח). וכ״ה מנהג מרוקו כמ״ש במגן אבות (סי׳ תקפ״ב), וכן במחזור אבותינו (עמ׳ 244). וגם בספר שופר בציון (פ״ד סל״ז) כתב להימנע מלומר, ושגם אביו המקובל הג״ר סלמן מוצפי זצ״ל היה נמנע, אלא שפעם אחת היה במקום שאמרו, ושתק, אך לא אמר עמהם כלל, וע״ש שהביא עוד שסברו שלא לומר. וע״ע שו״ת בנין ציון (ח״א סי׳ לו) גבי ב׳ רשויות.

אודות הספר חמדת הימים

ומה שכתבנו לומר היהי רצון וכו׳, הנה הגאון ר׳ יעקב עמדין בספרו שאילת יעב״ץ (ח״ב סי׳ פג) יצא בכל תוקף כנגד ספר חמדת הימים בטענה שחיברו נתן העזתי מהשבתאים, והמטיר עליו אש וגפרית, וכן עשה בספרו תורת הקנאות, ואחריו נמשכו כמה מחכמי האשכנזים. אך כבר נתברר שספר זה נתחבר ע״י רבי בנימין הלוי אשר היה מקובל גדול וחי בתקופת האר״י ז״ל ותלמידיו.

והגר״ח פלאג׳י בספר כל החיים (סי׳ יט) כתב שנתחבר ע״י שלשה רבנים גדולים שכתבו כן ע״פ תורת הסוד, ותמה על היעב״ץ מה חרי האף הגדול הזה, ומאחר שהגאון ר׳ יעקב אלגאזי, המוציא לאור של ספר חמדת ימים עיטר את הספר בהסכמת הגאון ר׳ חיים אבועלפייא, והגאון מהר״י הכהן בעל בתי כהונה, מי שם פה להרהר אחר הספר, ומעיד אני עלי שמים וארץ כי מר זקני הגאון בעל חקרי לב שהיה שקוד תמיד בלימוד ש״ס ופוסקים ובפסקי הלכה, היה לומד תדיר בספר חמדת ימים, ואמר, שבכל שבת ומועד, ע״י לימודו בחמדת ימים היה מרגיש הארה קדושה מקדושת שבת ויו״ט ע״י הלימוד בספר הקדוש הזה.

ועוד תמה על היעב״ץ, שהרי הוא עצמו מודה ומסכים שעבר על כל הספר ולא מצא רמז לענין שבתי צבי מלבד ענין ספיה״ע והברכה לבנים, שהוא מדקדק ומקפיד דוקא ביד אחת (ויש לזה טעמים ע״פ הסוד), א״כ הרי הוא מודה כי בכל הספר הזה אין בו שום נדנוד עבירה חלילה ממה שחשבו, א״כ מה יענה ליום שידובר בו כמה דינים ופסקים ומוסר מלכים מרז״ל והמקובלים ז״ל אשר נתונים המה בתוך ספר הלזה כי כולם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת, וכי בשביל שפוסק או רב אחד יפסוק איזה דין והוא תמוה עליו ועל דעתו, בשביל זה יוציאנו מן הכלל, אפי׳ טעה בדבר מפורש ובדבר משנה, כבודו במקומו מונח וכו׳.

וגם על מה שתמה על ספיה״ע שהיו סופרים לאחר הסדר, כבר ענה ע״ד מרן החיד״א במחב״ר (או״ח סי׳ תפט) ובחיים שאל (סי׳ יו״ד אות ב׳) שכן נמצא לג׳ הגבורים, הרמ״ע, מוהר״ן שפירא בעל מצת שמורים והרמ״ז ז״ל. ועוד עמד מהרח״פ ודחה כל הטענות אשר העלו כנגד הספר

הנז׳. ועוד כתב שמרן החיד״א היה ניצוץ של הרב חמדת ימים, ובא לתקן מה שהיה מדבר קטגוריא על החוטאים, ולכן לא תמצא בכל מוסרי החיד״א שדיבר קטגוריא.

וגם מצאנו בזה לעוד מגדולי הדורות ששיבחו את הספר, וכתבו מדבריו, ומהם מרן החיד״א, וכן הרש״ש אשר היה ראש המקובלים בדורו ומנחיל תורת האר״י ז״ל, וכתב בספר אמת ליעקב ניניו (שפת אמת, דף קב ע״א) תפלה שסידר הרש״ש לאומרה בכל לילה בתיקון חצות והיא הבט משמים וכו׳, ותפלה זו כבר מופיעה בספר חמדת ימים (ח״ב הל׳ ר״ח פ״א), וזה על אף שכתב הרש״ש בנהר שלום שאינו סומך על ספרי המקובלים החדשים ומהם החמדת ימים [ולולי היה חושב שיש עוררין על ספר זה לא היה נמנע מלכתוב, ורק כתב שאינו מעיין בו].

וגם מצאנו בזה לעוד מגדולי הדורות ששיבחו את הספר, וכתבו מדבריו, ומהם מרן החיד״א, וכן הרש״ש אשר היה ראש המקובלים בדורו ומנחיל תורת האר״י ז״ל, וכתב בספר אמת ליעקב ניניו (שפת אמת, דף קב ע״א) תפלה שסידר הרש״ש לאומרה בכל לילה בתיקון חצות והיא הבט משמים וכו׳, ותפלה זו כבר מופיעה בספר חמדת ימים (ח״ב הל׳ ר״ח פ״א), וזה על אף שכתב הרש״ש בנהר שלום שאינו סומך על ספרי המקובלים החדשים ומהם החמדת ימים והמשנת חסידים וכד׳ [ולולי היה חושב שיש עוררין על ספר זה מצד פגם המחבר, לא היה נמנע מלכתוב, וכ״ש לא היה משוה אותו למש׳ חסידים למקובל ר׳ עימנואל חי ריקי זצ״ל, ורק כתב שאינו מעיין בו מצד שהוא מעדיף לעסוק רק בכתבי האריז״ל שהם יותר מדוייקים ובקבלה אמיתית].

ועל כולם, הנה דעתו הרמה של מרן אאמו״ר זצוק״ל, [בהסכמה לספר חמדת ימים שנדפס מחדש בשנת תשס״ב, ובהקדמת ספרו חזו״ע על ד׳ תעניות], ואחר שהעתיק את דברי מהר״ח פלאג׳י בספר כל החיים, כתב, שאין דבריו צריכים חיזוק. ועוד הוסיף וכתב בזה, שאין כל ערעור בספר זה, ודחה את דברי הרב חמשה מאמרות ממונקאטש, שהרחיב פה בלשון מדברת גדולות כנגד מהר״ח פלאג׳י, ולא נתקררה דעתו עד שהפריז על המדה, לדבר תועה בדברי גנאי על הספרדים ורבניהם [וכבר השיגו עליו בכ״מ ומהם בשו״ת ויאמר מאיר סימן י׳]. ולכן הס מלערער על ספר זה. והארכנו בזה בספר ילקו״י (פסח ח״א עמ׳ פה) שאין חשש בתפלות אלו, וכ״ה בספר עין יצחק (ח״א עמ׳ תקו).

[שוב יצא מקרוב הספר חזון יוסף ובו קונטרס חמדת יוסף, ומצד אחד האריך לדחות את כל הראיות של מי שיחס אותו לנתן העזתי, ואפילו את חלומותיו ותיקוניו של הגאון החסיד הרב מנחת יהודה בזה, ומצד שני האריך להביא ראיות שמחבר הספר אכן שייך לשבתאות, אבל עדיין גם לדידיה לא נודע שמו. והנה כלל דבריו שם בקונטרס הם על דרך המחקר כפי שעשו קודמיו, אלא שהוא קיבץ דבריהם ונו״נ בין כולם, ובאמת קשה להאמין שאחר כל דברי רבותינו הקדמונים מצוקי ארץ בנידון זה לכאן ולכאן, באתר דזיקוקין דנורא ובעורין דאשא, נוכל לומר שהגענו בהחלט לחקר האמת, כשכל המו״מ הוא בדרך מחקר ואומדנות ודימויים ורמזים שונים לכאן ולכאן, כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים. [ועי׳ שו״ת ר״פ ח״ב סי׳ א, מ״ש על דרך ההוכחות במה שתלוי בראיות מופתיות וחלוטות כאלו דרך אומדנות ודימויים והשערות, שהדבר ״ברור כשמש בהחלט״, ולבסוף נהפך הקערה על פיה ואז מתחכמים ליתן טעם מוסבר למה שהיה דחוי בהחלט, ע״ש בעניינו, ואוקי באתרין]. ובאמת שגם אין נפ״מ אמיתית בכל זה, שהרי אף רבותינו הנזכרים שאינם ממאנים בקדושתו של מחבר הספר, מ״מ אומרים לענין התפילות שא״צ לאומרם. וכן לאידך גיסא גם המשייכים את המחבר חלילה לשבתאות, רובם ככולם מסכימים שלמעשה אין חשש ללמוד בו ולהתעלות על ידו, ורק לדעתם יש להתרחק מהתפילות המוזכרות בו. נמצא שלמעשה אין כ״כ מחלוקת, ולכן אין נפ״מ אמיתית כ״כ לדידן בכל הסער הלזה, שבזמן העיסוק בזה עדיף שנעסוק בגופי תורה ובליבון הלכה, בעיון בב״י ובשותי״ם. וככלל בכל הדברים שיש בהם זהירות וחשש לכבוד שמים, והמשכיל בעת ההיא ידום].

סב. מוציאין שני ספרים, וקורין בספר ראשון חמשה עולים, מבחודש השלישי (שמות יט, א) עד סוף הסדר (שם, כ, כב). סב)

סג. המפטיר קורא בספר שני, וביום הבכורים (במדבר כח, כו-לא), ומפטיר במרכבה דיחזקאל (יחזקאל א, א), ומסיים בפסוק ותשאני רוח (שם ג, יב). ויש מבארים טעם הדבר לפי שנבואה זו ראה יחזקאל ביום חג השבועות. ולכן ראוי לכבד בעליית מפטיר את הרב של בית הכנסת או תלמיד חכם הנמצא בציבור. סג)

סב) והוא על פי דברי המדרש [ילקו"ש יתרו רמז רעא], אמר הקב"ה לישראל, בני היו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה ושנה, ואני מעלה עליכם כאילו אתם עומדים על הר סיני ומקבלים את התורה, אימתי, בחודש השלישי. וכ"ה במט"מ, רוח חיים (סי' תצד סק"ב) ובית ה' (דף רעז ע"ב אות יד). ומה שאין קורין שור או כשב, כתב לבאר בבית ה' (שם ע"א) בשם הרב נהר שלום, שהרי כבר קראו כן ביו"ט שני של פסח. ותמה ע"ז וביאר, שדוקא בשבועות אין לחזור שור או כשב דכיון דביום ב' של פסח הוא יום ראשון של קצירת העומר, וקרינו כל ענין העומר, אין לחזור לקרות עוד עניינו בשבועות, שכבר יצאנו י"ח בקריאתו בתחילת זמן הספירה, ומה בצע שנחזור ונשנהו בסוף ימי הספירה, אך פרשת כל הבכור, אין שום פקפוק לקרות כל סדר המועדות בכל מועד ומועד (ועיין עוד בספרו בית שמחה הל' ס"ת).

בשבועות מפטירין בנבואת יחזקאל במעשה מרכבה

סג) מגילה (לא.), טור וש"ע (סי' תצד). והטעם שמפטירין במרכבה דיחזקאל כתב הלבוש, לפי שכל ישראל השיגו באותו היום מעין מעשה המרכבה ככל אשר השיג יחזקאל הנביא ע"ה. [ידי חיים סימן תצד ס"ג]. ומרן החיד"א בברכ"י (אות ג) הביא טעם לזה ממהר"י לינגו, שכתוב בזוהר חדש (יתרו דף לז) שיחזקאל ראה המרכבה ביום שבועות. ובספרו חומת אנך (יחזקאל פ"א) הביא מזוהר חדש (דף ס' ע"ד דפוס ויניציא) שנבואה זו היתה ביום שבועות. ושיש מי שכתב דלפ"ז יצדק מאד מה שתיקנו רבנן הפטרה זו לשבועות. אבל יקשה, שהרי מפורש ברביעי בחמשה לחודש נפתחו השמים. ומצא למהר"ם זכות (בהגהותיו לזוהר חדש כ"י) שכתב, שהזוה"ק לא סבירא ליה כהמפרשים שפירשו דברביעי בחודש הוא תמוז, דא"כ הול"ל בחמשה לחודש הרביעי. אלא ברביעי הוא יום רביעי, וחמשה יכול להיות בו שבועות, כדתניא בראש השנה עצרת פעמים בחמשה פעמים בששה פעמים בשבעה. עכ"ל. [ועיין עוד במחזיק ברכה כאן מ"ש בזה].

ועמד בזה גם בשו"ת תורה לשמה (סי' נה), וכתב דיש לומר דקאי על שנות חייו של הנביא יחזקאל, שבהיותו בן ל' שנה בחודש הרביעי של שנת ל"א, בחמשה לחודש, נגלה אליו הנבואה הזאת. שאין השכינה שורה אלא על חכם גיבור ועשיר, ובן שלושים לכח. ולכן בהיותו בן ל' ומעלה שנשלם כוחו נגלה אליו השכינה. ואין הכי נמי שמראה זה היה ביום שבועות.

וכתב בחק יעקב (סי' תצד אות ה), שנהגו להפטיר [שהעולה למפטיר, יהיה] דוקא גדול וחכם. וסמך לדבר ממה שאמרו בחגיגה (יא:), ולא במעשה מרכבה אא"כ הוא חכם ומבין מדעתו.

והשל"ה (שבועות נר מצוה אות יד) כתב שקיבל מאביו לומר הפטרה זו בעמידה. וכדמצינו בחגיגה (יד:) אפשר אתה דורש במעשה מרכבה ושכינה עמנו ומלאכי השרת מלוין אותנו, ואני ארכב על החמור. ע"כ. וכן כתבו בא"ר וחק יעקב (סי' תצד).

ובדיני טעות בקריאת התורה של חג השבועות, ראה מ"ש בזה בכה"ח (סי' תצד אות כה).

סד. יש נוהגים לעמוד על רגליהם בשעת קריאת עשרת הדברות, ואין זה מנהג נכון, כי יש לחוש פן יאמרו שדוקא תורה זו מן השמים ולא השאר חס ושלום, ונותנים יד לפושעים בזה. [וכמו שאמרו כיוצא בזה בגמרא (ברכות יב.), שבטלו לומר קריאת עשרת הדברות בצבור כפי שהיה נהוג בכל יום, מפני תרעומת המינים, ופירש רש"י שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר התורה אמת ח"ו, ותדעו שהרי אין קוראים אלא מה שאמר הקב"ה ושמעו מפיו בסיני. ע"כ]. וכל שכן במקום שיש שם תלמידי חכמים שיושבים בשעת קריאת עשרת הדברות, שיש למחות במי שעומד, משום יוהרא. וכל המבטלים מנהג אבותיהם בחוץ לארץ שנהגו לעמוד בעשרת הדברות, ושומעים לקול חכם שבימינו שהורה לנהוג כאן בארץ ישראל, כמנהגינו שלא לעמוד בעשרת הדברות, מקיימים מצות ועשית ככל אשר יורוך, וישאו ברכה מאת ה', שיסוד התורה הוא השמיעה והציות לגדול הדור שהוא בבחינת בית דין הגדול (ס' החינוך ס"ס תצה), ותכלית התורה הוא שתהיה לנו תורה אחת ומשפט אחד (כמ"ש הטור בהקדמתו לחו"מ, ומרן בהקדמתו לב"י). סד)

שהציבור לא יעמדו על רגליהם בשעת קריאת עשרת הדברות

סד) בגמ' ברכות (יב.), אמרו, ביקשו חז"ל לקבוע אמירת פרשת עשרת הדברות בבתי הכנסת בכל יום ויום, ולמה לא קבעוה, מפני תרעומת המינים. ופירש רש"י: כדי שלא יאמרו המינים לעמי הארץ שאין שאר התורה אמת, והוכחה לכך, שהרי אין קוראים בכל יום אלא עשרת הדברות שאמר הקב"ה ושמענו מפיו בסיני. וכ"ה בירושלמי (ברכות פ"א ה"ה): מפני טענת המינים שלא יהיו אומרים אלו לבדן ניתנו למשה בסיני.

ובשו"ת הרשב"א (חלק א סי' קפד) כתב, שאלתם עוד, מהו לומר עשרת הדברות בשחר בביהכ"נ, לפי שיש אנשים שרוצים להנהיג כן בצבור, תשובה: אסור לעשות כן, ואע"פ ששנינו בתמיד (לב:), אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת, והם בירכו, וקראו עשרת הדברות, שמע, והיה אם שמוע, כבר בטלוה מפני תרעומת המינים. כדאיתא בברכות (יב.). ע"כ. (וכן הוא בתשובת הרשב"א ח"ג סי' רפט).

ובטור (או"ח סי' א) כתב, וטוב לומר פרשת העקדה ופרשת המן ועשרת הדברות. והקשה על זה מרן הב"י, שהרי אמרו בברכות (יב.) שביטלום מפני תרעומת המינים. ותירץ, שיש לומר שדוקא בצבור יש למנוע אמירת עשרת הדברות בכל יום, אבל ביחיד שאין בזה משום תרעומת המינים טוב לאומרם, כדי לזכור מעמד הר סיני בכל יום. ע"כ.

ולפ"ז נראה שאין ראוי לעשות בצבור עדיפות כל שהיא לפרשת עשרת הדברות יותר משאר קריאת התורה, כדי שלא לתת פתחון פה למינים, ומכיון שאנו נוהגים לשבת בעת קריאת ס"ת, וכמו שפסק בש"ע (סי' קמו ס"ד), אין ראוי לעמוד בשעת קריאת עשרת הדברות, מהטעם הנ"ל.

ומרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' א אות ח) כתב, שמדברי האר"י משמע שאין לומר עשרת הדברות אפי' ביחיד, שכתב בספר הכונות המתוקן (דף א:) וז"ל: הייתי נוהג לומר בכל בוקר קודם התפלה פרשת המן ועשרת הדברות וכיוצא בפרשיות אחרות. ומנעני מורי ז"ל מלאומרם, ובפרט בעשרת הדברות הזכיר לי טעמו של דבר, כי הרי בימי הראשונים קבעום בתפלה ומפני המינין וכו' ביטלום, ומי זה יערב אל לבו לחוק המינין ולנהוג מה שבטלו חז"ל בגמ'. עכ"ל מהרח"ו. ומ"מ מיהת חזי שרבינו האר"י הקפיד כל כך, ליזהר במה שמנעו חז"ל, ומי יערב לבו וכו'. ודון מינה לנ"ד.

והרמב"ם בתשובה (הוצאת פריימן, ירושלים תרצ"ד, סי' מו) נשאל: אודות מה שהורה חכם אחד שכל איש אשר יעמוד בעת קריאת עשרת הדברות

ראוי לגעור בו, לפי שמעשה זה מדרכי המינים הוא, שאומרים שיש יתרון לעשרת הדברות על שאר פרשיות התורה, וכל דבר שיש למינים פתחון פה עליו חוץ מדעת רבותינו ז״ל, ראוי לנו לפרסם המחלוקת עליהם, וכמו שאמרו (יומא ב.), מטמאים היו את הכהן השורף את הפרה להוציא מלבן של צדוקים. וחכם אחד נחלק עליו, והביא ראיה מאנשי בבל שהיו נוהגים לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות, וחזר והשיב החכם הראשון, שאין ראיה ממנהג בבל, ששורש הדבר היה מפני שהיו מזמינים את הראש מתיבתא לעלות לתורה ולקרות עשרת הדברות, והקהל היו עומדים לכבודו, והרואים את מנהגם נשתבשו וחשבו שעומדים מפני קריאת עשרת הדברות. והשיב הרמב״ם, שהוראת החכם הראשון היא הנכונה וראיותיו כולן אמתיות, ושבכל מקום שמנהגם לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות ראוי למונעם מזה, בהיות שמגיע מזה הפסד אמונתינו, שיבואו לחשוב ולהאמין שיש יתרון לעשרת הדברות על שאר התורה, וזה דבר קשה עד מאד, שהאומר אין תורה מן השמים אין לו חלק לעוה״ב, כמבואר במשנה (סנהדרין צ.). ואין הבדל בין מי שמכחיש את התורה בכללה, לבין המכחיש פסוק אחד מה״ת, וכמבואר בגמ׳ שם (דף צט.), שהאומר כל התורה מן השמים, חוץ מפסוק זה שמשה מפי עצמו אמרו, אין לו חלק לעוה״ב. ולכן ראוי לסתום כל הפתחים המביאים לאמונה רעה זו. ולכן בטלו קריאת עשרת הדברות בכל יום, מפני תרעומת המינים. ומה שטען החכם האחר שאנשי בבל נוהגים לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות, אין טענה זו כלום, לפי שאם נראה אנשים בריאים וחולים, לא נחלה אנחנו את הבריאים כדי שיהיו שוים לחולים, אלא נשתדל להברות את החולים להשוותם לבריאים. ע״כ דברי הרמב״ם. (וראה עוד שם במילואים שבסוף שו״ת הרמב״ם עמ׳ שנט). והגאון מהריק״ש בשו״ת אהלי יעקב (סי׳ לג) העתיק תשובת הרמב״ם הנ״ל מכתב יד בלשון ערבית.

ונראה שאין הרמב״ם מתבסס על הגמ׳ דתרעומת המינין בלבד, אלא תפס עיקר מסברא שאין לתת חשיבות לחלק אחד מהתורה יותר מחלק אחר. ומטע״ז אין לעמוד בשירת הים וכדו׳.

וראה עוד בילקו״י השכמת הבוקר (סי׳ א אות מב), שהבאנו מהגאון בעל ריח השדה להליץ על המנהג בזמנו שאחר התפלה קורין בכנופיא עשרת הדברות, והרי הרשב״א (חלק א׳ סי׳ קפד, ח״ג סי׳ רפט) כתב שאסור לומר עשרת הדברות בשחר בביהכ״נ, דאע״פ ששנינו במס׳ תמיד שקראו עשרת הדברות, כבר בטלוה מפני תרעומת המינין (ברכות יב.). וכתב שבזמן הזה אבדה חכמתם ולא דייקי גויים בתר ישראל לדעת סדריהם ומנהגם, ולא שייך תרעומת מינים בזמנינו, והדר דינא כמו גילוי שאין נחשים מצויים בינינו. [ומשמע שהבין דמינים היינו גויים]. אולם מהרח״ו בהקדמת שער הכוונות כתב, שהיה נוהג לומר בכל בוקר קודם התפלה פרשת המן ופר׳ עשרת הדברות, והאריז״ל מנעו שלא לאומרם, ובפרט בעשרת הדברות הזכיר לי טעמו של דבר, כי בימים הראשונים קבעום בתפלה, ומפני המינים שלא יאמרו שאין עוד ח״ו תורה מן השמים אלא עשרת הדברות בלבד, לכן בטלום, ומי זה יערב אל לבו לחזק את המינים ולנהוג מה שבטלו רז״ל בגמ׳. ע״כ.

והנה אף שמרן בש״ע (סעיף ה׳) כתב שטוב לומר פרשת המן ועשרת הדברות בכל יום, מ״מ אין אנו נוהגים בזה כדעת מרן, וגם ביחידות אין מנהגינו לומר פרשת עשרת הדברות בכל יום, וכמ״ש המהרח״ו בשעה״כ בהקדמה, גם הייתי נוהג לומר בכל בוקר קודם התפלה פרשת המן ועשרת הדברות, ומנעני מורי [האר״י] ז״ל שלא לאומרם, ובפרט בעשרת הדברות הזכיר לי טעמו של דבר, כי הרי בימים הראשונים קבעום בתפלה, ומפני המינים שלא יאמרו שאין עוד ח״ו תורה מן השמים אלא עשרת הדברות בלבד, לכן בטלום, ומי זה יערב אל לבו לחזק את המינים ולנהוג מה שבטלו רבותינו ז״ל בגמ׳. והביאו במחזיק ברכה (אות ח׳), וכתב, דמשמע מהאר״י שאין לאומרם אף ביחיד. וכ״כ עוד בטוב עין (ס״ס י׳), שהרי המהרח״ו אמר פרשה זו ביחידות, ומנעו מכך. וכ״ה בשערי תשובה (אות ט׳), דאפשר דהקפידא היא קודם התפלה, אבל אחר התפלה אם יקראם

באמצע קביעות לימודו שפיר דמי. וכ״כ בכנה״ג (סי׳ א׳ הגב״י) שהמנהג שלא לומר עשרת הדברות לא בצבור ולא ביחיד, לא בברכת יוצר ולא קודם. וכ״כ ברוח חיים (סי׳ א׳ ס״ק לא), ובכה״ח (אות לב). וראה עוד בשו״ת רשב״ץ (סי׳ י׳), ובשו״ת לב חיים ח״א (סי׳ ט׳). ע״ש. ושם (סי׳ י׳) אם צריך להתוודות קודם קריאת פרשת הקרבנות.

ובשו״ת יחו״ד (חלק א׳ סי׳ כט) הביא מ״ש בשו״ת ציץ אליעזר (חלק י״ז סי׳ כו עמ׳ נ) שמכיון שתשובת הרמב״ם בכת״י נמצאת באיזה גניזה כעבור מאות שנים שהיתה גנוזה, יש לומר שאין לה כל כך תוקף, אף שחלק ממנה נזכר בשו״ת אהלי יעקב למהריק״ש (סי׳ לג דף נז.), מ״מ אין לסמוך על כתבי יד הנמצאים אחר הפסקת מסורת דור ודור. וכמ״ש הגאון החזו״א (מועד סי׳ לט אות ו), והניף ידו שנית בחזו״א (סי׳ סז אות יב) וז״ל: לא ידענא אם אפשר לסמוך על תשובות הראשונים הנדפסים מחדש, שכבר הפסיקה המסורת בינינו, ואין אנו יודעים מי המה המעתיקים, ואפי׳ נעשה ע״י זריזים ומדקדקים, מצוי בהם טעויות הרבה, ואילו ספרי הפוסקים שלא הפסיקה המסורת בינם לבינינו נחשבים ליותר דווקנים. עכת״ד.

גם בשו״ת יחו״ד חזן (ח״ג או״ח סי׳ יג) עמד על מנהג מרוקו שעומדים בעת קריאת עשרת הדברות, שזהו היפך ממ״ש בתשובת הרמב״ם הנ״ל, וכתב ליישב כמ״ש בציץ אליעזר דלאו מר בריה דרבינא חתים עלה, ואפי׳ אם תמצי לומר שתשובה זו היא מהרמב״ם, מ״מ במקום שנהגו אין לבטל מנהגם. כמ״ש מרן הב״י בהקדמתו שבמקום שנהגו היפך ממה שפסק בש״ע ישארו במנהגם. ע״כ.

ועמהם הסליחה, שאם באנו להטיל ספק בתשובות הרמב״ם, איך למדו כמה גדולים מן האחרונים מתשובותיו בכמה הלכות, ופסקו מכח תשובותיו אף נגד מרן הש״ע, וכמ״ש מרן החיד״א בשו״ת חיים שאל (חלק א׳ סי׳ נו), שהביא מ״ש הרמב״ם בשו״ת פאר הדור (סי׳ עד) שיכולים לדור בעלייה שע״ג ביהכ״נ, וכתב שאע״פ שבשו״ת מהר״ם אסר לשכוב בעלייה שעל ביהכ״נ, וכן החמיר בזה מרן הש״ע, אפשר שאילו היה רואה מרן הש״ע תשובת הרמב״ם היה קובע הלכה כמותו (ועיין עוד בשו״ת יבי״א ח״ו חלק או״ח סי׳ כו אות ד. ובח״י חושן משפט סי׳ א). וראה עוד בפתח דבר בראש תשובות הרמב״ם פאר הדור (הנד״מ בהוצאת מכון ירושלים) מ״ש מרן אאמו״ר בזה. ובאמת שהרמב״ם בתשובתו הנ״ל כתב בהדיא שאף במקום שנהגו לעמוד בעשרת הדברות יש לבטל מנהגם. ופשוט שאין זה ענין למ״ש מרן בהקדמתו, ולא קרב זה אל זה. וכן הגאון רבי ליבלי שפירא זצ״ל גאב״ד קובנא עשה מעשה וביטל מנהגם שנהגו לעמוד בקריאת עשרת הדברות (עיין בספר תולדות עיר קובנא עמ׳ רכט), והעיקר כמ״ש בשו״ת סמיכה לחיים (חלק יו״ד סי׳ ד, דף כג.) שכל מנהג שנהגו בו על פי ספרי האחרונים, ועתה ראינו כי בספרי הראשונים מבואר להיפך, אפשר דבכהאי גוונא יש לבטל מנהגם. וע״ע בשד״ח (מערכת מ כלל לח עמ׳ קה). **ומ״ש הגאון החזו״א הנ״ל, הנה דבריו הם נגד מרן החיד״א והאחרונים הנ״ל.**

ולכן העיקר בזה שיש להעיר למי שעומד בקריאת עשרת הדברות, שעושה נגד תשו׳ הרמב״ם. ומכ״ש במקום שתלמידי חכמים יושבים בעת הקריאה, שיש למחות במי שעומד, משום יוהרא, (מלבד הטעם של תרעומת המינים), וכמבואר בשו״ת קול אליהו (או״ח סי׳ ה), וכתב שם שחייב נידוי. וראה עוד בספר ווי העמודים על היראים (סי׳ לו אות י), ובפתח הדביר (סי׳ קמו אות ג). ובשו״ת ציץ הקודש (סי׳ כו אות ט). **ובשד״ח** (פאת השדה מערכת ב כלל כט), ובספר נוה שלום חזן (הל׳ קריאת התורה אות כב). ובכה״ח (סי׳ קמו אות כג). ובשו״ת ציץ אליעזר (חלק י״ז סי׳ כו), **ובשו״ת באר משה שטרן** (ח״ח סי׳ ס). **ובשו״ת שמש ומגן** (חלק ב סי׳ יח). וי״ל ע״ד. ודו״ק. [ע״פ המבואר ביבי״א (חלק ב סי׳ טז סק״ג חלק יו״ד). יחו״ד (חלק א׳ סי׳ כט, וח״ו סי׳ ח). וכן הוא בחזו״ע יום טוב].

והן אמת שכמה אחרונים כתבו ליישב המנהג לעמוד בעשרת הדברות מכמה טעמים, ובהם, מהר״ש אבוהב בשו״ת דבר שמואל (סי׳ רעו) שכתב, שאין כאן מקום למינים, שהרי הכוונה מפורסמת לקימה של הידור כאילו הקבלנו פני

שכינה, ושאני קריאת עשרת הדברות בכל יום וכו'. ע"ש.

והמהרש"ל בתשובה (סי' סד) כתב שלא אסרו קריאת עשרת הדברות אלא כשקובעים קריאתם בצבור באמצע ברכות ק"ש, אבל לקבוע אמירתם בלבד קודם הברכות, אפי' בצבור מותר.

ועוד יש לומר, שאין לאסור מפני תרעומת המינים אלא על עצם קריאת עשרת הדברות בצבור, ולא על אופן קריאתם (מטה יהודה).

וגם יש לחלק בין קריאת עשרת הדברות בחג השבועות לקריאה בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן, שבחג השבועות אנו עושים זכר למעמד הר סיני, שעמדו לקבל את התורה. והכל יודעים שהלוחות ניתנו בפרסום בקולות וברקים.

ועוד יש לומר שיש לחלק בין אם קוראים פרשת עשרת הדברות בלבד, לבין אם קוראים את עשרת הדברות בכלל הפרשה, ועומדים בקריאתם.

ועי"ל, דכיון שיש אומרים דיש מצוה לעמוד בעת קריאת התורה, בפרשיות חשובות כבנ"ד מותר לעמוד.

ועי"ל, דכיון שנהגו [בכמה ערים] רוב המדקדקים לעמוד בעשרת הדברות, אין בזה תרעומת המינים. וגם יש אומרים שבזמן הזה אין תרעומת המינים, שאין צדוקים מצויים בימינו. [וגם בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב או"ח סי' א) העלה לקיים גם כן מנהג זה. והסכים עמו מר אביו מהר"ש הדאיה ז"ל].

גם הגרי"ד סלובייצ'יק (רשימות שיעורים ברכות יב.), כתב להליץ בעד המנהג, שהרמב"ם דיבר רק באופן שקורין בטעם תחתון, שקריאה זו היא בתורת קריאת פסוקים. ולא דיבר במקום שנוהגין לקרות את הדברות בטעם עליון, שאז מוכח שזוהי קריאה מיוחדת, שמלבד מצות לימוד תורה שבכתב ברבים שיש בכל קריאת התורה בציבור, יש כאן זכר למעמד הר סיני, ולכן קורין בטעם העליון, שבו הקריאה מתחלקת לדברות ולא לפסוקים. וכיון שבאופן זה הקריאה חלה מדין זכר למעמד הר סיני, ליכא בזה משום תערומת המינים. ע"כ.

גם בהליכות שלמה (מועדים עמ' שעו) כתב, דמה שנוהגים בהרבה קהלות שכל הקהל עומד בעת קריאת עשרת הדברות, זכר למעמד הר סיני, אין בזה חשש. דאף שבתשו' הרמב"ם מבואר שלא לעמוד בעשרת הדברות, נראה דבזמנינו שהכל יודעים שאין זה אלא לזכר מעמד הר סיני, וגם הרי עומדים בעוד קריאות, כגון שירת הים. לכן אין בזה חשש. ע"כ.

גם בספר אשרי האיש (בדיני חג השבועות), הביא בשם הגרי"ש אלישיב, דאף שהעיקר לדינא כהרמב"ם, מ"מ הנוהגים לעמוד בעשרת הדברות אין לבטל מנהגם שיש להם ע"מ שיסמוכו. ע"ש.

אולם תשובות הרמב"ם והרשב"א הנז' גוברות על כל הטעמים הנז', ובפרט שדבריהם נעלמו מעיני כמה אחרונים הנ"ל, ולכן שב ואל תעשה עדיף ואין לעמוד בקריאת עשרת הדברות.

וע"ע בקונטרס לדוד אמת (סי' ז') שהאר"י ז"ל לא ניחא ליה במנהג לעמוד בעשרת הדברות.

[**ובטוב** עין (סי' י) הביא מהרמב"ם בפירוש המשניות (תמיד פ"ה), ובהלכות שחיבר הביא דברי הירושלמי שאין לומר עשרת הדברות בכל יום מפני תרעומת המינים. ומ"ש בבכור שור (דף קח:) שבחיבורו השמיטה, משום דהאידנא ליכא מינים, אינו מתיישב היטב, דסוף סוף הוה ליה להרי"ף והרא"ש להביא מאי דאתמר בגמרא ולומר דהאידנא ליכא מינים ואין לחוש. ותו, דכיון דחזינן דכמה אמוראי בעו למקבעא והדור מפני המינים, והשתא ליכא טענת המינים והוה ליה לומר דצריך למקבעינהו. ומה שהביא מפסחים (נו.) דבנהרדעא דליכא מינים אומרים בחשאי. שאני התם דמפורש בגמרא דבאתרא דליכא אומרים בחשאי. אבל הכא דאיתמר בש"ס דבטלום ותו לא והמנהג שאין אומרים עשרת הדברות. מנ"ל לעשות חדשות ולקובעם, והוה ליה לפוסקים לכתוב דאין לאומרם. וגם אין לחלק בין מינים של זמנם, למינים של זמנינו, שרש"י פירש מינים, עובדי עבודה זרה. ודעת האר"י

להחמיר שלא לאמרם אפילו קודם התפלה, דדמי למה שביטלום שהיו רוצים לקבעם בתפלה. ע"ש].

ומה שטען הרב סלובייצ'יק הנ"ל, הנה מכח סברא ישיבתית, לא נשתנתה המציאות של המחשבה אצל הציבור הכללי, ומה הם מבינים בחילוק מפולפל ומחודש, ובעיניהם הקריאות שוות, וגם בזה יש תרעומת המינים אצל המסורתיים. וע' באג"מ (או"ח ח"ד סי' כב) שכתב, שכיון שלא אירע שהטעו בכך המינים את עמי הארצות, מותר לעשות כן. ע"ש. אולם בתשו' הרמב"ם לא חילק בדבר. ודו"ק.

ומה שטען בספר הליכ"ש הנז' שעומדים גם בשאר קריאות, הנה מלבד שמנהגינו שלא לעמוד גם בשירת הים ובפסוקי ויעבור, הרי גם בזמנינו יכולים לבוא אנשים מסורתיים ולטעון שמקיימים רק עשרת הדברות.

ומה שהביא בספר אשרי האיש הנז', הנה בשיעורי הגרי"ש אלישיב (ברכות יב.) מבואר בשמו להיפך, שאע"פ שכמה אחרונים התירו לעמוד כיום בעשרת הדברות, העיקר כמ"ש הרמב"ם שאין לעמוד, ואפי' אם כל הציבור עומדים, לא יעמוד עמהם, שהם עושים שלא כדין. ע"כ.

וכ"כ בשמו בספר פניני אי"ש (חג השבועות), שאפי' אם הציבור כולו עומד, לא יעמוד עמהם, ומה שאמרו לא ישב בין העומדים, לא שייך כאן שהם עושים שלא כדין. ומה שאמרו שיש עצה לעמוד קודם קריאת התורה, הנה אינו צריך לחפש עצות לזה. וכתבו שכן נהג הגרי"ש אלישיב גם במה שיש נוהגים לעמוד בקריאת הש"צ י"ג מדות שבפרשת כי תשא שקורין בתעניות, וכן בשירת הים, שהיה יושב והקפיד שלא לעמוד. ופעם אחת כיבדו אותו לעלות לשירת הים, ונשאר יושב בשעת הקריאה, לפי דברי רבינו הרמב"ם שיש איסור לעמוד, כדי לא להראות שחלק מה"ת יותר חשוב מאחר, אלא כל התורה שוה בקדושתה. ע"כ. וכ"כ גם בקובץ בנתיבות ההלכה (קובץ ל"ט עמ' שמח) בשם הגרי"ש אלישיב, שאסור לעמוד בעשרת הדברות. וכן עיקר. [מיהו אם הציבור עומדים, ראה בסעיף סב].

ויש מי שכתב שבמקום שנהגו לעמוד בעשרת הדברות וא"א לשנות מנהגם, טוב שהרב יעלה לתורה בקריאת עשרת הדברות שאז כל העם עומד לכבוד תורתו של הרב.

[**ודע** שמטעם זה דתרעומת המינין, כתבו בכמה אחרונים שיש להמנע מלהעמיד על ארון הקודש לוח עשרת הדברות. ועיין בספר ברכת אהרן (ברכות מאמר פ"ב). ובספר ויצבור יוסף (סי' יט), ובשו"ת תשורת שי, הובאו דבריהם בספר מקראי קודש על הלכות קריאת ס"ת, והביא שם מספר נימוקי אורח חיים (ס"ס א) שהזהיר שלא להעמיד לוח עשרת הדברות לא בפנים ביהכ"נ ולא מבחוץ, ולא על ארון הקודש, ובכמה מקומות היו כבר, פעל להעבירם מארון הקודש. ע"ש].

שלא לשנות ממה שנהגו עד כה, ולהביא מנהגים מחוץ לארץ

ובאחרונה יש המרבים להזכיר את מנהגי עדת ג'רבא כאן בארץ ישראל, ולדעתם יש לנהוג כן גם בארץ ישראל, אחר שכך נהגו בתוניס. אולם בהגלות נגלות עתה תשובת רבינו הרמב"ם שאסר בזה, וכתב שהעומדים בעשרת הדברות הם "חולים". יש להמשיך במנהג אר"י עתה שלא לעמוד בעשרת הדברות. ובפרט לאור תשובת מרן הב"י באבקת רוכל סימן ריב דקמא קמא בטיל ועל כולם לנהוג בכל כמנהגי המקום שבאו לשם.

ומה שטענו דכיון שתשובה זו נתגלתה רק לאחר כמה דורות, כנראה שמן השמים גנזו את התשובה הזו, שרוצים שימשיכו במנהגם לעמוד, ולכן לא רצו שתתגלה התשובה הזו. [ואלו דברי נביאות, דאטו נימא הכי על כל דברי הראשונים שנתגלו]. ועוד טענו, שבגמ' בברכות דנו לגבי קריאת עשרת הדברות לבד, ואילו כאן קוראים את כל הפרשה, ולכן מה בכך אם נעמוד בעשרת הדברות. הרי זה זכר למעמד הר סיני שכתוב ויתייצבו בתחתית ההר. ואף שלא נוכל לחלוק על הרמב"ם בסברא, אמנם ראינו שהרמב"ם כתב שבבבל נהגו לעמוד בעשרת הדברות. וכבר מצינו כיו"ב שהרמב"ם אסר להתפרנס מדברי תורה, ובאו הרשב"ץ ומרן

הכס״מ ודחו דברי הרמב״ם, וכתב מרן, דאפשר שכן הסכימו כל חכמי הדורות משום עת לעשות, וכך היום פשוט להתיר בזה. אז גם במנהג זה נאמר שחכמי הדורות לא הסכימו עם הרמב״ם שאסר לעמוד בעשרת הדברות.

אולם כל הטענות הנ״ל הם שטחיות ביותר, ואינן נכונות, ובפרט אחר שרוב העם ביושב בציון נוהג כבר מזה שנים כיום שלא לעמוד בעשרת הדברות, ושמעו לקול מורים מרן זיע״א והגרי״ש אלישיב זצ״ל, וכעת באו פתאום לעקור את כל פסקי מרן זצ״ל, ולשנות בכל על פי מה שנהגו לפני כמה דורות בג׳רבא, ולהנחיל לכל העם היושב בציון מנהג זה. ומי מחייב את הנוהגים כן בחוץ לארץ, להמשיך במנהגם בארץ. הרי כלל גדול במלחמתה של תורה, להעמיד את ההלכה בלא להתחשב במנהג כשיש בו שמץ של איסור, כמ״ש הריטב״א, נימוקי יוסף, הריב״ש ועוד ועוד. וכמבואר בהרחבה בעין יצחק בכללי המנהגים.

ואטו אפשר לחלוק על הראשונים שכתבו להדיא, דכל שיש שמץ של חשש איסור במנהג, יש לשנות המנהג. וכן כתבו הרמב״ן והרא״ה והריטב״א והנימוקי יוסף (פסחים נא.), והריב״ש והרשב״ש והרשב״ץ, ושאר גדולי הראשונים, שכל מנהג שיש בו שמץ של איסור לפי דעת שופט שבימיך, אף שהונהג על פי גדולים שבעולם, אין חוששין למנהג זה אם האיסור ברור לפי דעתו, שאין חכמה ואין עצה נגד ה׳. וכן העלה הפר״ח (או״ח סי׳ תצו כללי מנהגי או״ה ס״י), וכ״כ הרדב״ז בכמה דוכתי, וכן העלו גדולי הדורות דור אחר דור. הגר״ח פלאג׳י בשו״ת סמיכה לחיים (סי׳ א), **ובשד״ח** (מערכת המ״ם כלל לח), **והביאו קרוב** לארבעים מגדולי הדורות שכתבו כן להלכה, שאין שום תוקף למנהג שיש בו חשש איסור. ולא נאמר כוחו של מנהג, רק לחומרא, אם קיבלו על עצמם חומרא מתורת נדר, וכמ״ש הרמב״ם (שביתת עשור פ״ג) שאין המנהג לאסור אלא להתיר. ועי׳ מה שהרחיב לבאר בזה ביד חזקה הגאון המקובל רבי יוסף אירגס בשו״ת דברי יוסף (סי׳ ה, דף טו ע״ב והלאה), לעקור מן השורש הטעות הלזו לקיים בכל מחיר מנהגים שאינם נקיים מכל חשש קל של איסור. וזה שלא כהבנת ההמון שהמנהג קובע בהלכה בכל אופן.

ותמוה שיש המשתדלים בכל עוז ומתאמצים בכל מקום ובכל הלכה לחלוק על מי שהיה גדול בחכמה ובמנין מכמה דורות, ולהורות לאחרים נגד כל מה שהורה.

וז״ל הרמב״ם (הלכות תלמוד תורה פרק ה): אין לך כבוד גדול מכבוד הרב ולא מורא ממורא הרב, אמרו חכמים מורא רבך כמורא שמים. וכל החולק על רבו כחולק על השכינה. וכל המתרעם על רבו כמתרעם על ה׳. וכל המהרהר אחר רבו כאילו מהרהר אחר שכינה. איזהו חולק על רבו זה שקובע לו מדרש ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו ורבו קיים, ואע״פ שרבו במדינה אחרת, ואסור לאדם להורות בפני רבו **לעולם**.

וכך עשו בכל הדורות, שלא עלה על דעת לסתור כל הוראתיו של גדול הדור במה שיצא בהוראה, לאחר פטירתו. להיות הכל תורה אחת ומשפט אחד, (שזה עיקר התורה, כמו שכתב מרן הבית יוסף בהקדמתו). ותמוה שלענין נוסחאות התפלה, יש ששינו את המנהג שנהגו אף בג׳רבא, ובזה חלקו על רבותיהם בהנהגתם, שהרב לחם הביכורים אחר כל דבריו בזה (בדף כב.), כתב להדיא בזה״ל: ואני מודיע לכל רואה דברי אלה, שלא כתבתים אלא לעצמי ולא לאחרים, וכ״ש שירא אנכי להכניס עצמי בין ההרים הגדולים. ע״כ. ומבואר שאפילו בתוניס ולשומעי לקחו לא הורה לשנות. זאת ועוד ששינו מדעתם רבות בתפלה, כמו מה שמחקו תיבת ״מהרה״ בברכת אהבת עולם, למרות שראו המקור לזה בשעה״כ. וכן מחקו תיבת מלכותיה ״קאים״ והוסיפו תיבת ״ולא״ גורלינו, וכהנה דוגמאות. וכבר כתבו מרן החיד״א והרב תעלומות לב, שבעניני תפלה אין להקפיד כ״כ על הניקוד. ע״ש, ואין לשנות מן המנהג ולבלבל את הצבור בדקדוקי עניות.

[**ועיין** בשו״ת אגרות משה (או״ח ח״ה סי׳ כד), שאפילו בעירו של הגר״א לא קיבלו עלייהו כולם שיטתו, וגם הוא לא הקפיד על זה. שמצד עצם הדין אין להם לעזוב מנהגם על פי

הפוסקים הקדמונים, בשביל שהגר"א הוא גדול ביותר וכו', וברוב הדברים הגר"א חלק מחמת שנראה לו יותר טעם החולקין וכו', וכמו לגבי תפילין בחול המועד, שלא רק שלא יכל להורות לאחרים, אלא שאף הוא עצמו אף שסובר לדינא שלא כמנהגם, לא היה לו לכאורה יכולת לשנות.

ע"ש. אולם שאר גדולי הדורות שאני, שאינם חולקים ומכריעים ומשנים לפי שיקול דעתם האישי, אלא כפי מה שרואים ומבינים בדעתם של רבותינו הפוסקים, ושכך יש להכריע ולשנות המנהג ע"פ הכללים שמסרו לנו רבותינו גדולי הודורת מעתיקי השמועה.].

גדול הדור שפשטו הוראותיו גם לאחר פטירתו - אין לסתור הוראותיו

וגם לאחר פטירתו של גדול הדור, אם יש בידינו פסקיו ברוב ההלכות שבתורה, ופשטו הוראותיו בתפוצות, לאו כל כמיניה לחכם אחר לסתור כל הוראותיו ככל העולה על רוחו. [ראה תשו' הרשב"א חלק א' סימן רנג שד"ז שייך גם אחר פטירתו. וראה בריא"ז ריש ע"ז].

צא ולמד מה עשו גאוני הדורות במצרים, כאשר הפר"ח חלק על מרן הב"י, דאף שהפר"ח היה גדול הדור החרימו שלא ללמוד בספריו, ואף שמרן הב"י לא היה באותו הדור אלא כמאה וחמישים שנה קודם. ובשו"ת גנת ורדים (יו"ד סי' ג) כתב, שכאשר הגיע הספר פר"ח למצרים, עברו על דבריו ומצאו ששלח לדבר תועה על גדולי ישראל, אשר מימיהם אנו שותים וכו', ועל רבינו הגדול ב"י, אשר הוא לכל הוראותינו יסוד ועמוד בכל התלמוד, כתב עליו כדבר איש על תלמיד קטן שלפניו וכו', ויהי בהתפרסם הדברים אזרו אנשי חיל בעוז מתנם, וקיבצו חכמי ישראל מבני העיר, וגם גרים הנמצאים בארץ אחרת, ועלתה הסכמת החכמים לפייס שני הצדדים לבלתי שלוח יד בחכם המחבר, ולא לפגוע בכבוד תורתו ח"ו וכו', ועלתה הסכמתם שספריו הנמצאים במצרים שישקעו בבנין, וגזרו והחרימו בכל תוקף ובכל אלות הברית ע"ד המקום ברוך הוא, שלא יקרא אדם בספר הלז, לא קריאת עראי, ולא קריאת קבע. וכתבו הסכמה זו למען תעמוד כל הימים, וחתמו בה כל חכמי העיר, וגם הנמצאים מארץ אחרת, וגם חכמי חברון הסכימו וכו'. וע"ש שדן בתוקף החרם שעשו חכמי מצרים, וכתב שם לבטל החרם אחר זמן, כדי להרבות בכבוד לומדי התורה.

וכ"כ הגר"ח פלאג'י בספר סמיכה לחיים (סי' ה)

שכיון שמורי זקני החקרי לב היה מרא דאתרא פה איזמיר, אף שעתה עלה לארץ ישראל [לכהן כראשון לציון], מ"מ יש לו דין גדול הדור שחייבים לנהוג כהוראתו, וכיון שנהגו בו איסור בחיי מורינו הרב ז"ל, יש לנו לילך אחר הוראת האחרון שראה דברי המתירים ואע"פ כן אסר. ועוד לו בספר חיים (סי' כז): קי"ל בש"ס ופוסקים שכל שגדול העיר גוזר גזירה ומסכים איזה הסכמה, אם כוונתו לגדר וסייג לתורה בלתי כוונה לתועלת והנאת עצמו, חל, ואפי' שתהיה ההסכמה הזאת בחרם, חל, כי בלא"ה כתב הרמב"ם פאר הדור (ס"ס ז) דמי שאינו שומע בדבר איסור לקול מי שהוא גדול ממנו הרי הוא חייב נידוי. ע"ש. ועוד איכא מ"ע לשמוע אל השופט אשר יהיה בימים ההם, כמ"ש הרמב"ם והחינוך ואפי' בזמן הזה. וכתב הכנה"ג (יו"ד סי' רמב הגהות בית יוסף אות יב), אתריה דרב שגזר דבר אחד, חייבים כולם לקבל גזירתו. ועש"ב.

וגם כאשר המרא דאתרא בעיר, או בביהכ"נ וכדו', חולק בהלכה על גדול הדור, אין לחוש לדבריו, ובפרט בספק ברכות, דלאו כל כמיניה של רב המקום להורות לאחרים נגד דעת גדולי הדור. אך יעשו כן בדרך ארץ, אחר שצריכים לכבד את רב המקום בפני המון העם, ועיין בגמ' ע"ז ז. ת"ר: הנשאל לחכם וטימא, לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסר, לא ישאל לחכם ויתיר. היו שנים, אחד מטמא ואחד מטהר, אחד אוסר ואחד מתיר, אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין, הלך אחריו, ואם לאו, הלך אחר המחמיר. ר' יהושע בן קרחה אומר, בשל תורה הלך אחר

המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל. א"ר יוסף, הלכתא כרבי יהושע בן קרחה". וכ"פ הרמב"ם (הלכות ממרים פ"א ה"ה) "שני חכמים או שני בתי דינין שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין, או עד שלא היה הדבר ברור להן, בין בזמן אחד בין בזה אחר זה, אחד מטהר ואחד מטמא אחד אוסר ואחד מתיר **אם אינך יודע להיכן הדין נוטה**, בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל". ובנ"ד שמצינו להרמב"ם שהחמיר בזה, לא נוכל לחלוק על דבריו בחילוק בעלמא.

מצות עשה מה"ת בכל דור ודור ללכת אחר החכם הגדול שבאותו הדור

וכתב החינוך (מצוה תצה, ומצוה תצו) שמ"ע מה"ת בכל דור ודור ללכת אחר החכם הגדול שבחכמת התורה שבאותו הדור. ע"ש. וכך יהיו כל ישראל תורה אחת ולא יהיו מאה תורות. ומזה בודאי שאין הולכים אחרי רב העיר בכל עיר ועיר, להיות אגודות אגודות גם בקרב הספרדים, דאם לא כן לא תהיה תורה אחת. ומה שמצינו בגמ' עירו של רבי אליעזר, עירו של ריה"ג, זהו קודם חתימת התלמוד וקביעת הכללים בהלכה. ובדורו של ר"א נחלקו אם ללכת אחרי רוב חכמה או רוב מנין, או שנח' אם ללכת אחרי סיני או אחרי עוקר הרים, ראה בפי' הרע"ב על המשנה (פ"ב דאבות מ"ח) אבא שאול אומר משמו. דלענין הבקיאות והזכרון היה רבי אליעזר מכריע, ולענין החריפות והפלפול היה רבי אלעזר בן ערך מכריע.

והוראת גדול הדור בהלכה, הוי כעין בית דין הגדול, שמצוה זו של ועשית כלל אשר יורוך, וכן מצות לא תסור, נאמרו על בית דין הגדול, ואז כל רבני הערים וכדו' מחוייבים להשמע להוראת בית דין הגדול. ועל זה כתב החינוך שם שמצוה זו נוהגת בכל דור ודור. וז"ל: "לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן כמצות השופט, כלומר החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמננו, וכמו שדרשו ז"ל (ראש השנה כה:) ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, יפתח בדורו כשמואל בדורו, כלומר שמצוה עלינו לשמוע בקול יפתח בדורו כמו לשמואל בדורו. ועובר על זה ואינו שומע לעצת הגדולים שבדור בחכמת התורה בכל אשר יורו, מבטל עשה זה. ועונשו גדול מאד, שזהו העמוד החזק שהתורה נשענת בו, וידוע הדבר לכל מי שיש בו דעת".

ושם (מצוה תצו. לא תסור) כתב החינוך "שבכל דור ודור ג"כ נשמע אל החכמים הנמצאים שקיבלו דבריהם ושתו מים מספריהם, ויגעו כמה יגיעות בימים ובלילות להבין עומק מיליהם, ופליאות דעותיהם, ואפי' יהיו הם טועים בדבר אחד מן הדברים אין ראוי לנו לחלוק עליהם, אלא נעשה כטעותם, וטוב לסבול טעות אחת ויהיו הכל מסורים תחת דעתם הטוב תמיד, ולא שיעשה כל אחד ואחד כפי דעתו שבזה יהיה חורבן הדת, וחילוק לב העם והפסד האומה לגמרי. ומפני עניינים אלה נמסרה כוונת התורה אל חכמי ישראל, ונצטוו ג"כ מן השורש הזה, שיהיו לעולם כת מועטת מן החכמים כפופה לכת מרובים. ונוהגת מצוה זו, לשמוע לדברי חכמינו הקדמונים ואל גדולינו בחכמת התורה ושופטינו שבדורנו, בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות".

גם בדרשות הר"ן (דרשה יב) כתב, שנתחייבנו לעשות מעשה כפי הכרעת חכמי הדורות, ואף שאין הכרח ממקרא זה שהוא בסנהדרין ובלשכת הגזית, מ"מ הוא מפסוק של אחרי רבים שלא תהא תורה כשתי תורות. ונצטוינו לשמוע לחכמי הדורות במה שיבארו בדיני התורה, וזהו נכלל באמרו אחרי רבים להטות וכו', והלך אחר הגדול בחכמה ומנין, וזו אזהרה כוללת אינה תלויה בזמן, וכיו"ב גבי תלמוד בבלי, שכיון שהסכימו רוב מנין החכמים ההם בדברים המוסכמים בגמ', נצטוינו לילך אחריהם מזאת המצוה שהיא אחרי רבים להטות. ונצטוינו לשמוע לחכמי הדורות במה שיבארו בדיני התורה, וזהו נכלל באמרו אחרי רבים להטות וכו'. ע"כ. וכוונת דבריו, שצריך שתהא תורה אחת ויהיו כולם בטלים למשמעת אחת, לגדול בחכמה ומנין.

והגר"ח פלאג'י בשו"ת חיים ביד (סי' א) כתב: ועוד איכא חיוב מ"ע לשמוע אל השופט אשר יהיה בימים ההם, כי מ"ע זו נוהגת גם בזמן

הזה, כמ״ש החינוך (סי׳ תצה ותצו) וכן נראה מתשו׳ הרשב״א (ח״ב סי׳ שכב) והמאירי בחי׳ ליבמות. והרמב״ם (ממרים פ״ב ה״א) כיעו״ש. ואפי׳ חכם גדול בדורו כמ״ש מהרד״ך (בית כב חדר י״ד טוט״ז), וכ״כ הנו״ב (חלק ב חלק אהע״ז סי׳ קכ) שאפי׳ חכם גדול בתורה חייב לבטל דעתו ולשמוע לדברי הבית דין. ע״ש, וכמ״ש ג״כ בס׳ חקקי לב (חלק ב חחו״מ סי׳ יד) ע״ש בס״ד. ע״כ. וע״ש דנפ״מ במקום שהשופט שבעיר אמר שיהיו במעמד אחד לברר הדין, בודאי דהבא כנגדו הוי מבטל מ״ע. וכ״ש כשהשופט בא לבטל דעתו נגד הרוב כדי לברר מה שהוא על פי התורה, ואין ספק שאין מקום לשמוע לצוואת המת שהיא היפך מ״ע לשמוע אל דברי השופט. עכת״ד.

ועוד כתב מהר״ח פלאג׳י שם (סי׳ צג), שידוע דגזירת ב״ד בכל דור ודור המעט הוא אם רב הוא, שקולה כמו גזירת ב״ד של משה רבינו ע״ה, כדאיתא בראש השנה כה. ולכן אלו שהמרו את פי הבית דין ולא קיבלו את גזירתם להתרחק מאד פ׳ וכו׳, עברו איסור גדול מה״ת, ואין הפרש בין בית דין גדול לבית דין קטן, וגם כי חיוב לשמוע לבית דין הוא בכל דור ודור ובכל מקום ובכל זמן, כמ״ש הרב ז״ל, וכ״כ החינוך וכו׳. ע״כ.

וכבר אמר החת״ס (כפי שהובא בשמו בספר חוט המשולש תולדות החתם סופר), לבנו: ״דע בני כי בכל דור ודור העמיד השי״ת איש על העדה אשר יצא לפניהם להאיר להם הדרך, להשיב על שאלותם להתיר ספיקות שלהם, ויען כי רובם ככולם שואלים דבר ה׳ מפי, נראה בעליל כי מן השמים מסכימים על זה. וב״ה למדתי ככל הצורך, וכוונתי בלתי לה׳ לבדו ולא זולת, [בעבור כבודי], ועל כן אין אני חושד להקב״ה שיכשילני, ואם הראיה לפעמים אינה אמת, מ״מ הדין אמת״. ולכן אין להתפעל מאיזה חכמים שמחפשים היכן יוכלו להורות היפך כל הוראותיו והכרעותיו של מרן אאמו״ר זיע״א.

ומה שטענו עוד בשם ס׳ נפש חיה (מע׳ ע׳ אות ו), שיש להוכיח מגאון קדמון שיש לעמוד בעשרת הדברות, הוא הרי״ץ גיאת, שתיקן פיוט לאומרו לפני קריאת י׳ הדברות, ואילו לדברי הרמב״ם שאין לעשות בתורה יתרון קצתה על קצתה, גם את הפיוט הזה אין לומר, ומוכח מד׳ הרי״ץ גיאת שהיה קודם הרמב״ם, שיכולים לעמוד בי׳ הדברות, ולכן יש להם על מה לסמוך. הנה מלבד שאין הראיה מוכרחת משם לענין עמידה בי׳ הדברות, אין לנו להניח דברי הרמב״ם גדול הדורות שכתב בזה דברים כדרבונות, ולבטל דבריו במחי יד של חיזוק מנהגי עדות, הא ודאי שמצוה עלינו לקבל דברי רבינו הרמב״ם באימה, שהיטב חרה לו על כך. וצריכים לחשוב מה מוטל עלינו לעשות, והגם שמי שעומד יש לו איזה סמך, מ״מ אין זה מה שהשי״ת רוצה מאתנו לענין הוראת ההלכה לאחרים. וכ״ש לבנות במה לחלוק על מי שגדול רשכבה״ג זיע״א, במקום לקיים מ״ע ללכת אחרי השופט שבימיך, וללמד את הציבור לבטל מ״ע מה״ת. ולבטל תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם. וזה ברור לכל מודה על האמת. ודי בזה.

ואעצור במלין לא אוכל, למה שראיתי בשו״ת אלישיב הכהן (מכ״ר, סי׳ יד) שהעתיק מכתב מחד צורבא מרבנן, שכתב בחוצפא בזה״ל: והיום ישנה מגמה לבטל מנהגים שנהגו אבותינו, ולהשיג גבול אבל גבלו בו ראשונים וכו׳, וכן הפסיקו לעמוד בעשרת הדברות, ואנו בתומינו נלך כמנהג אבותינו וכו׳. ע״כ. והכותב הנז׳ מתמרמר כנגד גדול הדור בכמה ענינים, ובהם בענין העמידה בעשרת הדברות, ואיני יודע מה עלה לדורינו שכך כותבים צעירי הצאן בחוצפא ויוהרא כלפי מי שגדול ואשר כל רז לא אניס ליה, בלשון ״ישנה מגמה לבטל מנהגים״, אטו לא שמיע ליה למרן אאמו״ר בחשיבות מנהגי ישראל הקדושים, הרי בספריו הביא כמה פעמים לדברי המרדכי (ריש פ״ק דגיטין) שכתב משם ספר התרומה, דאין לתייג אותיות שעטנ״ז בגט, כי אין לשנות מן המנהג, פן יוציאו לעז על גיטין ראשונים. ובשו״ת מהרשד״ם (יו״ד סי׳ קצג) למד מזה שאין ראוי להרהר אחר המנהג כדי שלא להוציא לעז על הראשונים. ע״ש. ובשו״ת מהרי״ל (החדשות סי׳ א) כתב, שהמשנה ממנהג הקדמונים אינו אלא יוהרא, ומן המתמיהים ומוציא לעז על הראשונים. ע״ש.

סה. אם העולה לתורה בפרשת עשרת הדברות הוא אביו או רבו, ועומד לכבודם, יעמוד מיד עם עלותם לקרות בתורה, שעל ידי כך ניכר הדבר שעמידתו אינה משום עשרת הדברות, אלא משום כבוד אביו או רבו, ובזה אין כל חשש. סה)

סו. יחיד הנמצא בבית כנסת שנוהגים בו שהקהל עומד על רגליו בשעת קריאת עשרת הדברות, ואין לאל ידו לשנות מנהגם, ואם ישאר לשבת אף על פי שעושה כדין מכל מקום יש חשש שמא יראה כמזלזל חס ושלום, יקדים לעמוד בתחילת קריאת הפרשה, או לכל הפחות יעמוד בתחילת קריאת העולה לספר תורה שהוזמן לקרוא בפרשת עשרת הדברות, כדי שלא יהיה כיושב בין העומדים וכמזלזל בקדושת עשרת הדברות. וגם אין כאן פתחון פה למינים, כיון שכבר הקדים לעמוד בכמה פסוקים קודם עשרת הדברות. סו)

ועוד, דמלבד המודעה שמסר בזה בשו"ת יביע אומר ח"ב (חיו"ד סי' יד א"ט במוסגר) בכל דבר שהוא מכריע נגד המנהג, ע"ש. עוד בה, דגם כלפי צאן מרעיתו ושומעי לקחו, צא וראה מה שזיכה אותנו ושירטט לפנינו דוגמא אחת לעמוד על דרך הישר, בהליכות עולם ח"א (עמ' קצט והלאה), היאך היה מנהגו בענין שמירת המנהגים, וכמה היתה זהירותו מן השינוי ממש כמתעסק בקודשים, לך נא ראה שם ובין תבין את אשר לפניך. וכזה ראה וקדש.

וכבר כתבנו בכמה דוכתי, דעיקר סמיכתו של מרן אאמו"ר במה שהוא משנה כמה מנהגים, הוא על פי דברי הריטב"א, נמוק"י, ותשובת הריב"ש (סי' קכב) דבמקום איסורא לא שבקינן להו להמשיך במנהג. וכמו שהרחיב בזה הגאון המקובל ר' יוסף אירגס בשו"ת דברי יוסף (סי' ה, טו ע"ב והלאה), להוכיח שכן הוא דעת כל הפוסקים, ראשונים ואחרונים, שאין לחוש כלל וכלל למנהגי אבות במקום שיש חשש כל דהו שאינו עולה כהוגן, ע"ש. וע"ע באורך בשו"ת יבי"א חלק י' (חלק או"ח סי' כא אות ח'). ע"ש. והרי אמרו בירושלמי, אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר, והיינו דרק אם ההלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג, אבל אם דעת רוה"פ ומרן הש"ע לא ניחא להו במנהג ההוא, ויש בו שמץ של איסור, יש לבטלו. ומעתה גם לגבי מה שנהגו בחו"ל לעמוד בעשרת הדברות, הנה אחר שהגיעו כאן לארץ הקודש, במקום שפשטו הוראותיו של מרן הש"ע, יש להם לנהוג כמנהג ארץ ישראל, ולא לשנות כאן מנהגים. ועיין בפרק ד' דפסחים (נ.), ההולך ממקום שנהגו למקום שלא נהגו וכו', נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך משם וכו', ואל ישנה אדם מפני המחלוקת. וע' בתשובת הב"י סימן רי"ב דקמא קמא בטיל. ע"ש. ובפרט שע"פ תשו' הרמב"ם איכא איסור לעמוד בעשרת הדברות, וכבר כתב הריב"ש (סי' שצ) דבמקום איסור לא שבקינן להו להמשיך במנהגם. וראה עוד בילקו"י על הלכות תפילין (סי' כה הערה נג).

סה) שו"ת יחו"ד חלק א (ס"ס כט). וראה בהערה דלהלן.

הנמצא במקום שהקהל עומדים בעשרת הדברות, ואין בידו לשנות מנהגם

סו) **הנה** לכאורה כיון שאמרו חז"ל (במסכת דרך ארץ רבה סוף פרק ז, וזוטא סוף פרק ה'): לא יהיה אדם יושב בין העומדים, ולא עומד בין היושבים וכו', כללו של דבר אל ישנה אדם ממנהג הבריות. (וראה עוד בכנסת הגדולה אהע"ז סי' סב הגהות הטור אות ב'). וכ"ש בנידון שלנו שיש חשש פן יראה כמזלזל ח"ו. אולם הנה מרן החיד"א בספר טוב עין (סי' יא) כתב, שלכאורה יש להקשות במה שאמרו במגילה (כב:) דכולי עלמא נפול על אפייהו, ורב לא נפיל, משום שהיתה לפניו רצפה

של אבנים, ורב פישוט ידים ורגלים הוה עביד, ותניא, ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה, אי אתה משתחוה בארצכם, אבל אתה משתחוה על אבנים של ביהמ״ק. ופריך, וליפול על אפיה ולא ליעבד פישוט ידים ורגלים, ומשני, לא משני ממנהגיה. ופירש רש״י, שלא היה רוצה לשנות ממנהגו. וקשה דהא אמרינן לא ישב בין העומדים וכו׳.

והגאון מהר״י חאגיז בספר קרבן מנחה (סי׳ שצ) תירץ, דגברא רבה שאני. ואינו מחוור. אלא יש לומר שזה שאמרו לא ישב בין העומדים, זהו כשאין לו טעם לשנות ממנהגם, אבל כאן שיש לו טעם שהיה רגיל לעשות פישוט ידים ורגלים, ואינו רוצה לשנות ממנהגו, שפיר דמי. ותירוץ זה נראה לי שהוא טעם כעיקר. ע״כ. ולפ״ז נראה שמאחר שהרמב״ם סובר שאסור לעמוד בשעת קריאת עשרת הדברות, אין בזה משום לא ישב בין העומדים, כיון שהעומדים עושים שלא כדין, מפני חסרון ידיעה, והיושב נוהג כדת וכדין.

והן אמת שמרן החיד״א בספר טוב עין שם אזיל כל בתר איפכא, וכתב ליישב מנהג העומדים בעשרת הדברות, ושאין סתירה לזה מהגמ׳ (ברכות יב.) שלא קבעוה בכל יום מפני תרעומת המינים, ששם מדובר על קריאת עשרת הדברות בלבד, אבל כאן שקוראים בס״ת כל פרשיות התורה, וגם ביום שקוראים עשרת הדברות קוראים חלק מהתורה בס״ת, ומוכח שהכל אמת, אלא שעומדים בעשרת הדברות מפני שהם יסוד התורה ונאמרו מפי הקדוש ברוך הוא במעמד כל ישראל וכו׳, לפיכך אין בזה מקום להקפיד מפני תרעומת המינים. וסיים, שלכן נראה שמאחר שנהגו העם לקום בעשרת הדברות, אין רשות לשום אחד להשאר יושב, שאע״פ שאין חיוב מן הדין לקום, עתה שנהגו לעמוד נעשה חיוב על הכל לעמוד, כמו שאמרו לא ישב בין העומדים, ועוד שנראה בעיני ההמון כמזלזל ח״ו, שמכיון שאין שום טעם לישב חייב לעמוד על עומדו. ע״כ. (וכן כתב בשערי אפרים שער ז׳ סי׳ לז, ובפתחי שערים שם).

אולם האמת ניתנה להיאמר, שנעלם מעיני קדשו של מרן החיד״א תשובת הרמב״ם הנ״ל, שהרי לא העלה על דל שפתיו אפי׳ ברמז מתשובת הרמב״ם שאסר לעמוד בעשרת הדברות מפני תרעומת המינים, ושיש לבטל מנהג העומדים, מפני שיש בזה הפסד האמונה וכו׳. ואין ספק שאילו היה רואה החיד״א תשובת הרמב״ם היה מבטל דעתו מפני דעתו הגדולה של רבינו הרמב״ם, וכמ״ש החיד״א עצמו בשו״ת חיים שאל ח״א (סי׳ נו), שאילו היה רואה מרן ז״ל תשובת הרמב״ם היה חוזר בו ממה שפסק בש״ע כדברי המרדכי וכו׳. וכ״כ עוד בספרו יוסף אומץ (סי׳ פ׳), בד״ה הכלל העולה. ע״ש. וכיו״ב כתבו כמה גדולים. וראה עוד בשו״ת בני יהודה חלק ב׳ (סי׳ קכד), ובהקדמת שו״ת הרשב״ץ, ובשו״ת כפי אהרן עזריאל חלק ב׳ (חלק יו״ד סי׳ א׳), ובשו״ת מנחת כהן חלק ב׳ (חלק חשן משפט סי׳ יד), ובשו״ת שערי עזרה טראב (חלק יו״ד סי׳ ד׳), ועוד. (ועיין בפתח דבר ממרן אאמו״ר לשו״ת הרמב״ם פאר הדור הנד״מ, הוצאת מכון אור המזרח ירושלים תשמ״ג). וא״כ הדר דינא שבהגלות נגלות דברי הרמב״ם בתשובה הנ״ל, נמצא שיש טעם נכון למי שירצה לישב בין העומדים בשעת קריאת עשרת הדברות, מפני שאין בידו למחות בידם ולבטל המנהג שלהם, הא מיהא איהו שפיר עביד לנהוג כהלכה על פי דברי הרמב״ם.

ודעת הגרי״ש אלישיב (שיעורי הגריש ברכות עמ׳ צג) דמאחר שהם עשו שלא כהלכה, אין לו לקום מחמתם. ומה שאמרו לא יישב בין העומדים, זה לא מדובר כשהעומדים עושים שלא כהוגן. ולא צריך לחפש עצות לעמוד כבר מתחילת קריאת התורה.

אלא דמ״מ כיון שאפשר שיהיה נראה בעיני ההמון כמזלזל ח״ו בקדושת קריאת עשרת הדברות, כי לא רבים יחכמו להבין אמרי קדוש הרמב״ם ז״ל, וכבר נאמר, הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים הרחק ממך, לפיכך היה נראה להורות ליחידים שיודעים מראש שמנהג הקהל שם לעמוד בשעת קריאת עשרת הדברות, להקדים לעמוד מתחילת קריאת הפרשה, או לכל הפחות מתחלת קריאת העולה לס״ת שהוזמן לקרוא בפרשת עשרת הדברות, שמכיון שאינו עומד ממש בעת קריאת עשרת הדברות, אלא עומד לפני כן,

סז. אין לגבאי העורך את מכירת המצוות להכריז במכירה "שזו פרשה חשובה". סז)

סח. אם נמצא בקהל תלמיד חכם בעל הוראה, או דיין היושב על מדין, ויש שם גם רב אחר שהוא מפולפל וחריף אך אינו בעל הוראה, יש להקדים להעלות לתורה את החכם שהוא בעל הוראה, לעליית עשרת הדברות, ולהעדיפו על תלמיד חכם מפולפל שאינו בעל הוראה. סח)

אינו נראה כעומד לכבוד עשרת הדברות דוקא כדי שיהיה איזה פתחון פה למינים, שהרי כבר היה עומד מלפני קריאתן. ועל זה נאמר החכם עיניו בראשו, וכמו שאמרו בפסחים (קה.). ע"ש.

וכיו"ב כתב בשו"ת לבושי מרדכי (בתרא, סי' ריג), במה שפסק מרן הש"ע (סי' סג סעיף ב') שהמחמיר לעמוד כשהוא יושב ולקרוא ק"ש שחרית מעומד, נקרא עבריין, מפני שעושה כדברי בית שמאי. וכתב, שהוא היה מקדים לעמוד באהבת עולם, וקורא ק"ש שחרית מעומד. ע"ש. וע"ע בשו"ת שמן רוקח מהדורא תליתאה (חלק או"ח סי' לב). ע"ש. וה"ה לכאן.

ועכ"פ הנכון הוא שאם הציבור עומדים, יקדים לעמוד מתחלת הקריאה שלא יהא נראה כמזלזל ח"ו. [ובפסקי תשובות (או"ח קמו, ו), לא דק בזה, והיה לו להדגיש שיעמוד מתחלה, דמי לא יחוש לדברי הרמב"ם]. [שו"ת יחו"ד חלק א סי' כט, וחלק ו סי' ח. ילקו"י מועדים שם. חזו"ע יו"ט].

אין לעורך את מכירת המצוות להכריז במכירה "שזו פרשה חשובה"

סז) וכן במקום שמכריז הגבאי בעת המכירות "עשרת הדברות שניתנו בסיני" אין זה כהוגן כי כל התורה כולה ניתנה בסיני. אולם מותר לומר עליית עשרת הדברות, כי בזה רק מודיע לצבור שמוכר את עליית עשרת הדברות. וכן נהגו גם במכירת העלייה בשירת הים, וכדומה. [ואפשר שבפרשת הברכות "ויתן לך" או ברכת כהנים וכד', אין חשש אם יראה כמוכר דבר שמתבקש יותר, דאין זה מראה שפרשה זו מן השמים יותר משאר פרשיות חלילה, אלא שהציבור רוצים להתברך בסגולה של עלית הברכות]. וכבר ביארנו בילקו"י שבת כרך א' חלק רביעי (עמ' רצג), שמותר למכור בשבת ויו"ט בביהכ"נ ע"י הכרזה, את עליית העולים לס"ת, כגון משלים ומפטיר, וכן פתיחת ההיכל והגבהת והקמת הס"ת, באופן שהכסף יהיה להחזקת ביהכ"נ. וכן מותר לערוך מגבית ולתרום כסף לישיבות הקדושות וכוללים, מוסדות חסד וכדומה, שהכל צורך מצוה הם, ואין בהם משום איסור מקח וממכר בשבת.

כשנמצא בקהל חכם בעל הוראה, ורב מפולפל וחריף, מי יעלה לעשרת הדברות

סח) כן כתב הא"ר בשם שיורי כנה"ג (בסי' קלח הגה"ט אות ט) שתלמיד חכם בעל הוראה קודם לעלות לס"ת לפני תלמיד חכם מפולפל שאינו בעל הוראה. וביאר הפמ"ג אורח חיים (אשל אברהם ס"ס קלו), דהיינו טעמא כמ"ש (בהוריות יד.) דסיני ועוקר הרים סיני עדיף. ואף שהגאון מהר"ש קלוגר בהגהותיו לפמ"ג שם, כתב, שאין ראיה מהש"ס, שבזמנם לא היו ספרים נדפסים מש"ה סיני עדיף אבל עכשיו אחרי מיעוט חיפוש יכול האדם למצוא מבוקשו, ולא שייך הטעם דהכל צריכים למרי חטייא, לפיכך עוקר הרים עדיף, מפני שהוא מוציא מלבו וא"א למצוא ממילא. ועצם הדבר לדעתי שנוי במחלוקת דתנא קמא ואבא שאול בפרק ב' דאבות וכו'. ע"כ. הנה הגם דבמ"ש לתלות דבר זה במחלוקת תנא קמא ואבא שאול, זכה לכוין להמחזור ויטרי, אבל מ"ש לחלק מדעתו בין זמן הש"ס לזמנינו, נראה דאשתמטיתיה מ"ש בשו"ת מהר"י קולון (סי' קסז דף צג ע"ג), שגם בזמנינו סיני עדיף מעוקר הרים, והאריך בראיות ביסוד הדבר דסיני עדיף. ע"ש.

סט. נוהגים לקרוא עשרת הדברות בצבור בטעם העליון. (סט)

וכן מבואר בשו"ת הריב"ש (סי' רעא) שגם בזה"ז סיני עדיף. ע"ש. והכי נקטי האחרונים, כמבואר בספר עולת תמיד (סי' קלה סק"ד), ובס' יד אהרן שם, ובס' בתי כנסיות (סי' רפ"ב) ובספר גנזי חיים (מע' ח אות נט), שכולם הביאו להלכה דברי הכנה"ג הנ"ל. וכן עיקר.

ונראה שאף הגרש"ק לא כתב אלא שאין ראיה מהש"ס, אבל לדינא בודאי שבעל הוראה שפוסק הלכה למעשה עדיף מתלמיד חכם מפולפל, שאינו יכול לפסוק הלכה, ומה בצע בפלפולו, שאפי' למאן דאמר עוקר הרים עדיף, מיירי בתלמיד חכם מפולפל דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא מרוב פלפולו. וכמ"ש בתמורה (טז.) אלף ושבע מאות הלכות וק"ו וגזרה שוה נשתכחו בימי אבלו של משה, וכולן החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו. וכן בבבא מציעא (פה:) דאמר ליה ר' חנינא לר' חייא אי משתכחת תורה מישראל מהדרנא לה מפלפולי. משא"כ בפלפולים שנוהגים בהם בישיבות בזמנינו, דלא מסקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וזה ברור.

ועיין בשו"ת דברי חיים מצאנז חלק ב' (חלק יו"ד סי' קז) שכתב, אין דרכי לפלפל בדברי גדולי הראשונים איזה שיטה מהן עיקר להלכה כי דבר זה הוא גסות הרוח ודברי הבל להכריע בין הראשונים, כי מה אנו יודעים ולא ידעו הם, ואין לנו אלא לסור למשמעתם של הטור וש"ע וכו'. ע"ש.

וכן כתבו גאוני פרנקפורט בענין הגט מקליווא, בתשובה שהובאה בספר אהל אברהם (דף יז סע"א) וז"ל: והנה בזמן הזה ראינו בתשובות חכמי זמנינו שדרכם לפלפל בדברי חידודים, ואינם שמים על לב דברי הטור וש"ע אשר אנו מחוייבים שלא לנטות מדבריהם ימין ושמאל, מאחר שכבר נתפשטו הוראותיהם ונתקבלו דבריהם כהלכה למשה מסיני לכל עדת בני ישראל, ומה לנו לחפש בדברי הקדמונים אשר בעלי הש"ע עמדו עליהם ודחאום. ובירורו ההלכה כשמלה, וקבעו בש"ע להלכה ברורה לעם סגולה, כה דרכינו שקיבלנו כן מהגאון בעל שב יעקב ומהגאון בעל פני יהושע אב בית הדין דקהלתנו, וכן דרכו של מרן הגאב"ד ר' אברהם אבוש (שליט"א) ששימש גדולי הדור, וכולם לא נטו להורות נגד פסק הש"ע, ורק בדין שאינו מבורר בש"ע יש לעיין בשו"ת הפוסקים האחרונים וכו'. ע"ש. [יבי"א חלק א' בדברי הפתיחה].

נוהגים לקרוא עשרת הדברות בצבור בטעם העליון

סט) כן מנהג הרבה קהלות. וכ"כ הרב מ"ב (סי' ו') דבשבועות קורין בטעם עליון שיש בעשרת הדברות, ובשבת פרשת יתרו קורין בטעם תחתון, ואז הוי לא תרצח סוף פסוק, וקורא הצד"י בקמ"ץ, וה"ה שאר סופי פסוקים, או אתנחתא, וכשקורא בטעם העליון אז קורא לא תרצח הצד"י בפתח. וביאר בביאה"ל (סי' תצד סעיף א ד"ה מבחודש) שבעשרת הדברות יש ב' מיני נגינות, הא' עושה מכל דיבור פסוק אחד, אף שהוא ארוך או קצר מאד, דהיינו שאנכי ולא יהיה לך, ולא תעשה לך ולא תשתחוה, ועושה חסד, הם פסוק אחד. שאנכי ולא יהיה לך בדיבור אחד נאמרו. ולפיכך תיבת פני הנו"ן נקודה פתח, ולא קמץ. שהרי אין שם אתנחתא ולא סוף פסוק. וכן זכור ושמת ימים ויום השביעי, הם פסוק אחד, ולפיכך הכ' של תיבת כל הסמוכה לתיבת ועשית, היא רפויה ולא דגושה. וב' תיבות לא תרצח הם פסוק אחד שלם, ולפיכך הצד"י היא נקודה קמץ, כיון שיש שם סוף פסוק, והתי"ו דגושה, לפי שתיבת לא היא מוטעמת בטעם מפסיק, דהיינו טפחא. וטעם ב' נגינות הוא שהראשון מסודר לפי הכתוב, שנכתב כל דיבור ודיבור בפרשה בפ"ע, שמאנכי עד לא תשא היא פרשה אחת סתומה, ודיבור אחד, לכך נעשה ממנו פסוק אחד. וכן מזכור עד לא תרצח. אבל מלא תרצח עד לא תחמוד נכתב בד' פרשיות סתומות, והם ד' דיבורים, לכך נעשה מהם ד' פסוקים וכו', וע"כ בשבועות נוהגין לקרות בצבור בהראשון, דהיינו בטעם העליון, לעשות מכל

ע. אין מפסיקים בעליות באמצע עשרת הדברות, אלא יש לקרוא את כל עשרת הדברות לעולה אחד. ע)

דיבור פסוק אחד, לפי שבו ביום ניתנו עשרת הדברות. ובפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן קורין אף בצבור בטעם התחתון. ויש נוהגין לקרות בצבור לעולם בטעם העליון, דהיינו אף בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן, רק היחיד הקורא לעצמו קורא בשני. [ביאה"ל].

ובחזקוני (פר' יתרו) כתב, שבעצרת שהיא דוגמת מ"ת ומתרגמין הדברות, קורין כל דיבור לא יהיה לך ודיבור זכור בנגינות גדולות, לעשות מכל א' פסוק א', ודברות לא תרצח בנגינות קטנות, אבל בשבת יתרו קורין לא יהיה לך וזכור בנגינות קטנות, ולא תרצח וכו' בנגינות גדולות לעשותם פסוק אחד, כי לא מצינו פסוק בתורה מב' תיבות. וגם באנכי וכו' יש נגינה גדולה. ע"ש.

ובספר אור תורה כתב, היחיד קורא התחתון, ובצבור קורא העליון, וכ"כ בעיון יעקב בירושלמי (פרק ז' דשקלים). וכ"ה במג"א, ובש"ע הגר"ז, ובשער אפרים.

גם בשו"ת ב"ד (סי' סב) כתב, דהמנהג פשוט היום לקרוא בס"ת בצבור בנגינות גדולות, בין בעצרת בין בפרשת יתרו, ולקרוא גם פסוק אנכי ה' בנגינות גדולות. והביא דבריו בשלמי צבור. וע"ע בתשו' בית יהודה (סי' כו). והו"ד בכה"ח (סי' תצד אות כ).

וכתב הפמ"ג (סי' תצד) דבענין טעם עליון ותחתון יש בו להאריך, וכבר האריך בעל צהר התיבה, המדקדק הגדול המפורסם, ודבריו א"צ חיזוק. ע"כ. ובבן יהוידע (מכות ז.) ביאר טעם נכון על לא תרצח, שבפרשת יתרו כתיב בפת"ח תחת הצד"י, ובפרשת ואתחנן כתיב בקמ"ץ [א"ה. אין חילוק בין הפרשיות אלא בין טעם עליון לטעם תחתון. שבעליון בקמ"ץ ובתחתון בפת"ח.], לרמוז לפעמים הפותח פיו עובר על לא תרצח, ולפעמים אם מקמץ פיו ולא יגיד ההלכה, עובר על לא תרצח. וכיו"ב שמעתי מפרשים בשם הגר"א על פסוק (משלי ז' כ"ו) כי רבים חללים הפילה, זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה, ועצומים כל הרוגיה, שלא הגיע ומורה, ולכן לא תרצח חד בקמץ וחד בפת"ח. עכ"ד.

שמיעת עשרת הדברות בשבועות סגולה לרפואה, ועוד סגולות לחג השבועות

וסגולה לרפואה, שיכוין לשמוע היטב את קריאת "עשרת הדברות", ויחשוב כאילו שומע עתה את קול ה' מתוך האש במעמד הר סיני, וכיון שבכל שנה מתחדש הענין של מתן תורה, לכן כמו שבמתן תורה נתרפאו כל החולים (עי' רש"י שבת דף קמה: ע"ז כב:), כך בכח האמונה הזו יוכל להתרפא כעת מכל תחלואיו. והובא סגולה זו גם בשם הגרי"ש אלישיב שיעץ כן לאדם שהיה חולה מאד, ושמע לעצת חכמים ונרפא.

ובספר סגולות ישראל (אות ע) הביא בשם האר"י הק' וז"ל: סגולת עצרת, כשיאמר עשרת הדברות בכוונה גדולה כאילו נאמר מפי השי"ת ממש לתוך פיו ע"י משה רבינו ע"ה, ויכוין כזה "מה"ש", שהוא שם מע"ב שמות, ואז כשירצה לחדש איזה דבר בין בעבודת השי"ת או בתורה הן בנגלה הן בנסתר יכוין שם הנ"ל ואז יראה נפלאות מתורתינו הקדושה כל השנה, עכ"ל. [סידור ה"ר שבתי].

וחסידי חב"ד מקפידים שכל הילדים ישתתפו בקריאת התורה של חג השבועות מקטן ועד גדול, לרוב מעלתה של קריאת התורה בשבועות, וכמו שאמרו רז"ל (ילקוט רמז רעא), אמר הקב"ה לישראל, בני, הוו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה ושנה, ואני מעלה עליכם, כאילו אתם עומדים לפני הר סיני ומקבלים את התורה, שנאמר ביום הזה באו מדבר סיני. ע"כ. כלומר מיתור הלשון "ביום הזה", דרשו רז"ל דקאי על כל שנה שקורא כן, כאילו כעת הגיעו להר סיני (בני יששכר חודש סיון מאמר ד).

ע) **בית** ה' דף רעז ע"ב אות יא.

עא. יחיד הקורא בכל יום פרשת עשרת הדברות בינו לבין עצמו, יש לו על מה שיסמוך, ואין לחוש בזה לתרעומת המינים והרפורמים. אך אין לקרוא בציבור בכל יום פרשת עשרת הדברות. עא)

יחיד הקורא בכל יום עשרת הדברות בינו לבין עצמו, יש לו על מה שיסמוך

עא) על פי מ״ש מרן בש״ע (סי׳ א׳ סעיף ה׳) טוב לומר פרשת העקדה ופרשת המן ועשרת הדברות ופרשת עולה ומנחה ושלמים וחטאת ואשם. ע״כ. אך אנו אין מנהגינו לאומרם. ועיין במשנה (בפ״ה דתמיד לב:) שנינו, אמר להם הממונה, ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברים. ובגמ׳ ברכות (יב.) אמרו, וקורין עשרת הדברות וכו׳, א״ר יהודה אמר שמואל אף בגבולין בקשו לקרות כן, אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין. תניא נמי הכי ר׳ נתן אומר, בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין. ופרש״י, שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר תורה אמת, ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקדוש ברוך הוא ושמעו מפיו בסיני. ע״כ. וכתב הרשב״א בתשובה ח״א (סי׳ קפד) ובח״ג (סי׳ רפט), שאסור לומר עשרת הדברות בשחר בביהכ״נ, דאע״פ ששנינו במס׳ תמיד שקראו עשרת הדברות, כבר בטלוה מפני תרעומת המינין וכו׳. ע״ש.

והטור (סי׳ א׳) כתב, שטוב לומר פרשת העקידה ופרשת המן ועשרת הדברות. ולכאורה סבירא ליה להטור דמותר לומר עשרת הדברות בכל יום, ויש לחלק בין אם אומרים אותו יחד ובכורך עם ק״ש, לבין אם אומרים אותו לפני כן ביחד עם פרשת העקדה. אולם בב״י פירש אחרת בדברי הטור, וכתב שם, ואע״ג דאמרינן בברכות (יב.) שבטלום מפני תרעומת המינים, איכא למימר דהיינו דוקא בצבור, אבל ביחיד דליכא משום תרעומת המינים טוב לאומרם, שע״י כן יזכור מעמד הר סיני בכל יום, ותתחזק אמונתו בזה. ופרשת המן כדי שיאמין שכל מזונותיו באין לו בהשגחה. ע״כ. [ואיתא בירושלמי, כל האומר פרשת המן מובטח לו שלא יתמעטו מזונותיו. והובא בטור]. גם בב״ח שם כתב לחלק בזה בין צבור ליחיד.

ומעתה, מ״ש מרן בש״ע (סי׳ א׳ סעיף ה׳) שטוב לומר פרשת עשרת הדברות, היינו רק ביחיד, ולא בצבור, וכמו שביאר הרמ״א בהג״ה שם. [והיינו טעמא שעל ידי קריאת עשרת הדברות יזכור מעמד הר סיני בכל יום ותתחזק אמונתו בזה]. וכ״פ הלבוש, דיש חילוק בזה בין יחיד לצבור. וכן כתבו עוד אחרונים. ואמנם מדברי המהרש״ל בתשובה (סי׳ סד) משמע דשרי לומר עשרת הדברות אפי׳ בצבור, שכל מה שאסרו רק לקובעה בברכת יוצר, אך לאומרה לכבוד התורה שרי. וכ״ה היה נוהג לאומרה בכל בוקר לפני ברוך שאמר. וכתב שם שנהג לומר בקול רם קודם ברוך שאמר. ע״ש. וזה נגד הב״י שכתב שדוקא ביחיד והיינו בלחש. וכן הבין הפמ״ג (מש״ז סק״ה) שכתב בזה״ל: ועיין בדרישה בשם רש״ל שפסק לאומרו בציבור וכו׳. ואנן פסקינן כהש״ע. ע״כ. ודברי המהרש״ל הובאו בעט״ז (סי׳ א׳ ס״ה), וכתב, דמה שהיה אומרו קודם ברוך שאמר היינו משום שיש בברוך שאמר עשר תיבות ברוך, כנגד י׳ הדברות. [ואמנם בברוך שאמר מצינו י״א תיבות ברוך. וחשבתי לומר דברוך שמו הוא כהקדמה לברכה, ולכן לא נמנה. שוב ראיתי שכן כתב להדיא המהרש״ל בתשובה הנז׳. והובא לשונו בדרישה (סי׳ א׳ סק״ו). ע״ש]. ועיין בשו״ת יחו״ד ח״א (סי׳ כט) בהערה ראשונה, מ״ש על דברי המהרש״ל הללו. וע״ע בשו״ת יבי״א ח״ב (חלק יו״ד סי׳ טז אות ג׳). ע״ש.

ובכמא אליהו (סי׳ א׳ סק״ג) תמה על מה סמכו באיזה מקומות, ובפרט בעיה״ק ירושלים שאחר התפלה מתקבצים רבים מיראי ה׳ ולומדים ברוב עם עשרת הדברות ופרשת המן והקרבנות, וכפי דברי מור״ם והחילוק שחילק מרן אסור לאומרם בצבור. ואפשר דסמכו על המהרש״ל (בחידושיו לטור כאן, ובשו״ת סי׳ סד) שהביא הרב ב״ח, שכתב, דאפי׳ בצבור ליכא איסורא אלא דוקא לקובעם בברכות, כמו ק״ש, אבל בלא ברכה לית לן בה. אך לדעת הרשב״א בח״א (סי׳ קפד) ומדברי מרן ומור״ם מוכח שאין לאומרם בצבור כלל, ודלא כהמהרש״ל. ע״כ.

עב. מנין העולים לספר תורה ביום טוב צריך שיהיה לא פחות מחמשה עולים, ומפטיר. וכשיש צורך להוסיף עולים, מותר להוסיף עליהם. עב)

עג. מנהג נכון לקרות מגילת רות בחג השבועות בלא ברכה [שעל זה נאמר (בסנהדרין קא.) כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם, שנאמר ודבר בעתו מה טוב]. וטוב שיקראנה עם מדרשי רז"ל. ויש מאחינו האשכנזים הנוהגים לקרותה בציבור בברכה. אמנם אין זה מנהגינו. עג)

להוסיף עולים בספר תורה בחג השבועות

עב) תנן במגילה (כא.), ביו"ט חמשה (עולים לס"ת), ביום הכפורים ששה, בשבת שבעה, אין פוחתים מהם, אבל מוסיפים עליהם, וכן פסקו הרמב"ם (פי"ב מהל' תפלה הט"ז), והטוש"ע (סי' רפב ס"א).

ודעת רוה"פ שגם ביו"ט ויום הכפורים יכולים להוסיף על העולים, אלא שהר"ן כתב שאין מוסיפים ביו"ט וביום הכפורים שלא להשוותם לשבת. וקי"ל כרוה"פ. וכן המנהג. וכמ"ש בשו"ת מהראנ"ח ח"ב (סי' סה). ע"ש. ויש שנהגו לחזור ולקרוא בתורה מה שקראו כבר, וכ"ד כמה פוסקים, ובראשם רבינו האי גאון. וכ"פ מרן הש"ע. ומ"מ נכון שהש"צ הקורא בתורה, יקיים בעצמו החכם עיניו בראשו, ויקרא לכל אחד מהעולים לחובת היום, שלשה פסוקים, או יותר מעט, להתחיל ולסיים בכי טוב, כדי שיוכל לקרוא קריאה חדשה לכל עולה נוסף. ואם בכל זאת מחמת ריבוי העולים נדחק לחזור על אותם פסוקים, רשאי לעשות כן, ואין בזה חשש איסור ברכה שאינה צריכה. שבמקום מנהג אין לומר סב"ל. [וכן נהגו בשמחת תורה, שחוזרים וקוראים כמה וכמה פעמים קריאת ולאשר אמר].

מנהג נכון לקרות מגילת רות בחג השבועות בלא ברכה

עג) מנהג זה הוזכר ברמ"א (סי' תצ סעיף ט) בשם אבודרהם. וז"ל: ונוהגים לומר שיר השירים בשבת חוה"מ פסח, וכן הדין בסוכות עם קהלת, ונוהגים לומר רות בשבועות. והעם נהגו שלא לברך עליהם על מקרא מגילה, ולא על מקרא כתובים. ע"כ. ונשאל על זה הרמ"א בתשו' (סי' לה), שהרי מהרי"ל כתב לברך עליהם על מקרא מגילה. והשיב, אמת כי כן כתב גם הרד"א, והם הקדמונים שיסדו המנהגים. וכ"כ בהגמ"י (פ"ה מה' תעניות) וז"ל: ויש במס' סופרים דאמגילת רות, וקינות, ושיר השירים, מברך על מקרא מגילה, וכן נהג הר"מ. [וכ"ה בס' מנהגים למהר"ם מרוטנבורג (עמ' כח). ע"ש]. אך יש לאומרו בנחת ובלחש. ע"כ. וכן כתבתי בדרכי משה. וכן דקדקתי במה שכתבתי והעם נהגו שלא לברך, ולא כתבתי סתם: וכן נוהגים, ופוק חזי מאי עמא דבר, כדרכי בשאר מקומות. וכן נ"ל מכמה טעמים. א' שבמנהגים של הרב מהר"ר אייזיק טירנא שאנו נוהגים בתרייהו לא כתב לברך על שיר השירים ורות וקהלת. ואילו היה דעתו לנהוג לברך היה כותב כן, כמ"ש לגבי איכה לברך. ויש לחלק בין איכה שהחזן קורא להשמיע הצבור, והוי כקריאת מגילת אסתר, ועוד שאותה קריאה נזכרת בגמ' (סוף תענית) דקאמר קורין בקינות, והביאוה הפוסקי'. אבל קריאת מגילות אלו אינם אלא מנהג בעלמא. ועוד שיש לתמוה ברכה זו למה, וכי קריאות אלו חיוב הן כדי לברך עליהן אשר קדשנו במצותיו וצונו, והיכן מצינו שצוו חכמים על כך, והרי לא נזכרו קריאות אלו בתלמוד ולא בשום פוסק מפורסם, כי אם בדברי אחרונים ובקצת מדרשות. ואפי' הלל דר"ח כמה נתחבטו הראשונים אם יש לברך עליו. ואף לר"ת דס"ל שמברכים עליו, נ"ל דלא דמי להתם, דשאני הלל דר"ח שהוא מנהג קבוע לכל ישראל, כמו שמוזכר בש"ס (תענית כח:), משא"כ קריאות מגילות אלו. ומה שאמרו במס' סופרים לברך על מגילות אלו, היינו בימיהם שהיו

נוהגים להפטיר בכתבי הקדש בשבת במנחה, וכמו שפרש"י (שבת כד). משא"כ בזה"ז וכו'. ועוד טעם והוא עיקר בעיני, שאפי' אם נאמר שיש לברך עלייהו, היינו דוקא כשהם כתובים כתקנתם בקלף, כדרך הספרים הראשונים שכתובים בגלילה כס"ת, אבל בחומשים שלנו אין לברך עלייהו, דלא עדיפי ממגילת אסתר שכתבו כמה פוסקים שאם קוראה בחומש קוראה בלי ברכה, וכ"ש מגילות אלו, ואילו היה ראוי לברך על מגילות אלו, היה לנו להדר אחר מגילות הכתובות כתקנתם כמגילת אסתר, ומדלא מהדרינן עלייהו כלל, ש"מ שאין המנהג לברך עליהם. ומכל אלה נראה שיותר יש לחוש לברכה שאינה צריכה, ממה שיש לחוש שלא לברך, שברכות אינן מעכבות. עכת"ד. ומבואר מדברי הרמ"א דס"ל עיקר שלא לברך.

אולם באו"ז הגדול (חלק ב סי' תנה), ובשבולי הלקט (סי' קעד), מבואר דס"ל שיש לברך ברכת "על מקרא מגילה" על מגילת "רות" בחג השבועות, ועל "שיר השירים" בשבת חוה"מ פסח, ועל מגילת "איכה" בט' באב. וכמ"ש במסכת סופרים. ע"ש.

אבל מרן הב"י (סי' תקנט) כתב, שהעולם לא נהגו לברך כלל על שום מגילה חוץ ממגילת אסתר בפורים. ע"כ. וכ"כ הרמ"א שם (ס"ס תצ) שהעם לא נהגו לברך "על מקרא מגילה" על המגילות הנ"ל. (חוץ ממגילת אסתר). וכ"ד המהרא"י בלקט יושר (עמ' קנח). וכ"פ הט"ז (ס"ס תצ) שהמברך על מגילות אלו הוי ברכה לבטלה. וכ"כ בש"ע הגר"ז. וכ"כ המהרא"י בלקט יושר (עמ' קנח). ע"ש. וכ"כ בחידושי הרש"ש (ב"ב יד:). והח"י והפמ"ג פסקו דסב"ל.

אך המג"א כתב שהלבוש והב"ח ומטה משה כתבו לברך על כולם. וכ"כ בביאורי הגר"א (ס"ס תצ).

ומנהג האשכנזים הפרושים לברך על המגילות הללו כשהן כתובין בקלף, וכנראה מדברי הרמ"א בתשו' בסוף דבריו, דבהא שפיר דמי לברך. אולם מנהג האשכנזים החסידים, וכ"ה מנהג כל הספרדים שלא לברך כלל, וכמ"ש מרן הב"י. וספרדי שמברך על מגילות אלו, קרוב להיות ברכותיו לבטלה, וכמ"ש בשו"ת הרדב"ז ח"ה (סי' ב אלפים וצא), וקורא אני עליו ואל תטוש תורת אמך. וכמ"ש בשו"ת הלק"ט ח"א (סי' נד) שאין לספרדי לשנות מנהג אבותיו, אפי' במקום שנראה לו כדעת רבני אשכנז. ע"ש.

וכ"ש כאן שהרבה מגדולי רבני אשכנז חששו לברכה לבטלה, הא ודאי שכל המשנה ידו על התחתונה, והוא ג"כ שלא לצורך כלל, שהרי אין החיוב בזה על כל יחיד ויחיד, אלא חיובו מוטל על הרבים. וכמ"ש הרב פעולת שכיר על המעשה רב (סי' קעא), שחכם אחד הקשה להגר"א, שאם איתא שחיוב הוא לקרוא מגילות אלו, למה לא גזרו שלא לקראם בשבת, משום שמא יעבירנו ארבע אמות ברה"ר, כמו שגזרו לגבי מגלת אסתר, והשיב שהגזירה דרבה לא שייכא אלא בחיוב המוטל על כל יחיד ויחיד, כשופר ולולב ומגלה בזמנה, אבל קריאת מגילות הללו, לא הוקבעו כלל על היחיד כי אם על רבים, וכמו קריאת ס"ת שאם אין מנין אין חיוב כלל על היחיד, ובדבר המוטל על הרבים ליכא למגזר שמא יעבירנו ד' אמות, דרבים מדכרי אהדדי (עירובין ג). עכת"ד. ועיין בשו"ת יבי"א ח"א (חלק או"ח סי' כט).

ואם יכול לקחת מגילת רות מחבירו שלא ברשות, משום ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה, בס' מועדי הגר"ח ח"ב (עמ' קטו) כתב, דאם לא יתכן שיצטרך לו, מותר לקחת המגילה בלא רשות.

כמה טעמים לקריאת מגילת רות בשבועות

וכמה טעמים נאמרו למנהג קריאת מגילת רות בשבועות:

א. בברכ"י (סי' תצד ס"ק יא) כתב, שנהגו לקרות מגילת רות בעצרת, והוא מאמר רז"ל בילקוט רות (רמז תקצו) מה ענין רות אצל עצרת, ללמדך שלא ניתנה תורה אלא ע"י יסורין ועוני וכו'. [ראה במגן אברהם (סי' תצד סק"ח). וכן מפורש במטה משה (סי תרצג)].

ב. ועוד כתבו ז"ל (עיין סוטה יד.), שהתורה כולה גמילות חסדים, וכן במגילת רות יש בה גמילות חסדים (א"ר סי' תצד סק"ז). ובהקדמת החיד"א לפירוש על מגילת רות כתב, שהתורה כולה גמ"ח, ורות זכתה לכל הכבוד הרוחני והגשמי בעבור חסד שעשתה עם חמותה, וראוי לישראל מקבלי התורה הקדושה לעורר לבבם ביום הזה לעסוק בתורה ובגמ"ח, וכמה מעלות נאמרו בתלמוד לעוסק בתורה ובגמ"ח.

ג. ועוד, דארז"ל, שרות נקראת על שם שקיבלה עוד תר"ו מצוות, מלבד ז' מצות בני נח שכבר היתה חייבת בהם. ולכן ביום קבלת התורה דקיבלנו תרי"ג מצוות, עם הז' דב"נ קורין רו"ת.

ד. והרב שמלה חדשה (ב"ב יד:) כתב, דמה שקוראים מגילת רות בחג השבועות, הוא משום שביום זה נולד דוד, שהרי נפטר בעצרת, והקב"ה ממלא שנותיהן של צדיקים מיום ליום (סוטה יג:), ומגילת רות היא ייחוסו של דוד. ע"ש. וכ"כ החיד"א עוד בספרו שמחת הרגל (דף ו.) ובמורה באצבע (אות רכו). וכ"כ הגר"י בכרך בהגהותיו (פסחים סח.). וכ"כ מדנפשיה בספר בנין אריאל (בית מועד ריש מגילת רות). ובטעמי המנהגים (עמ' רפא).

ה. ובביאורי הגר"א (ס"ס תצ) נתן טעם לקריאת מגילת רות בחג השבועות, שכשם שאבותינו נתגיירו במילה וטבילה והרצאת דמים בעת קבלת התורה (עיין כריתות ט.), כך רות נתגיירה כדת וכהלכה.

ו. ויש אומרים משום שביום זה כל ישראל נתגיירו ונכנסו תחת כנפי השכינה. (דרכי משה סי' תצ, בשם אבודרהם עמ' רמ).

ז. והרוקח (סי' רצו) כתב, לפי שכתוב בפרשת אמור אל הכהנים בענין המועדים בפרשת שבועות, ובקוצרכם את קציר ארצכם לעני ולגר תעזוב אותם (ויקרא כג). וכתיב (משלי לא) ותורת חסד על לשונה, ובועז עשה בקצירתו חסד לרות. ולכך קורין בעצרת מגילת רות, ובו מצינו בועז פסוקים. וע"ע בשו"ת חתן סופר (סי' מו). ובפתיחה לשו"ת חוט המשולש (אות א) הקשה לנכון על דברי הרד"א בזה. (ע"ש אות לה). ועיין בשו"ת ברכת יוסף לנדא (סי' כ). ובשו"ת יבי"א ח"א (סי' כט). ובילקו"י מועדים (עמ' תמה). ובחזו"ע יו"ט.

ח. והמנהיג (הל' החג אות נח) כתב, שידוע שחג השבועות הוא התקופה שבה קוצרים את התבואה, וכל המעשה עם רות אירע בימים אלו וכן מרומז במגילת רות (פ"א פס' כב) בתחילת קציר שעורים, תחת עצרת שנקרא ביכורי קציר חיטים. ולכן קוראים המגילה ביום זה שהמעשה אירע בתקופה זו. וכ"ה בדרכי משה הנ"ל בשם האבודרהם.

ט. בספר אוצר המנהגים הביא עוד טעם, כדי שיהיו שונים ביום זה, שהוא יום מתן תורה, תורה נביאים כתובים. ותורה הרי יוצאים י"ח בקריאת התורה, ונביאים הרי יוצאים י"ח בהפטרה, וכתובים זה מגילת רות.

י. והביאו בשם חידושי הרי"ם עוד טעם, שבזכות אותה צדקת [רות] נתחדשה ההלכה, עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית. והרי זה מעין קבלת התורה, שנמסרה בידי חכמי כל דור ודור לדרוש בה כחכמתם. [ועיין עוד בספר מקראי קודש להגרצ"פ פראנק שכתב כעי"ז].

יא. בשו"ת ברכת יוסף כתב עוד טעם למה אומרים מגילת רות בשבועות, ע"פ הגמ' בנזיר (כג:) אר"י אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שבשכר מ"ב קורבנות שהקריב בלק הרשע, זכה ויצא ממנו רות, שיצא ממנה דוד המלך, ששר להקב"ה בשירות ותשבחות. לכן קוראים מגילת רות ביום מתן תורה, שאם האדם בעת לימודו נחלש, ולבו בל עמו, לא יאמר רחמנא ליבא בעי, וכשאין כוונתי לשמה לא אאעסוק כלל בתורה, אלא אע"פ כן ישב וילמד, אף שלא לשמה, וכמו שרואים בבלק שהקריב הקרבנות שלא לשמה וכו' וזכה מה יצא ממנו. וע"ע למרן החיד"א בספרו שמחת הרגל לימוד ג' שכתב כעי"ז.

יב. ומרן החיד"א שם כתב עוד, שקריאת מגילת רות ביום מתן תורה הוא נחמה, שאם יראה האדם בעוני תופסי התורה אל תתמה, הבט ימין וראה את רות הצדקת שהיתה ענייה שקיבלה התורה, אך תהי אחריתה חיי שובע ועושר גדול,

עד. שליח צבור ספרדי העובר לפני התיבה במנין אשכנזי, אינו רשאי לברך "על מקרא מגילה" כמנהגם, אלא אחד מהקהל יברך והוא יקרא. ומכל מקום אם עבר ובירך מוציא אותם ידי חובת הברכה, ואינם צריכים לחזור ולברך. [אבל ספרדי שנזדמן בבית כנסת של אשכנזים בתענית ציבור במנחה, והזמינוהו לעליית שלישי שצריך להפטיר לפי מנהגם, אף על פי שנכון להתחמק מלעלות לספר תורה, אם כבר קראוהו בשמו, יעלה ויפטיר בברכות]. עד)

כאשר נישאת לבועז. ובפרט אח"כ שיצאו ממנה דוד ושלמה שהיו בעושר גדול. והכי איתא באבות (פ"ד מ"ט) כל המקיים את התורה מעוני סופו שיקיימנה מעושר. ולכן קוראים מגילת רות לרמז על אותם תופסי התורה, שבסוף יזכו לאחרית עושר וכבוד וכל טוב בזה ובבא.

ובאמת הסיבה שתופסי התורה הם עניים בתחלה, ביאר החיד"א שם, שבתחילת לימודו של האדם שרוצה ליהיות בעל תורה, אז לא יבצר שיעבור עליו איזה מהגזרות האלו, או חציין או רובן כל אחד לפי שורש נשמתו, אבל לאחר שישב ולמד ונעשה בעל תורה וגברא רבה, באמת אז מתקיים בו מאמר חז"ל אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה. ולכן זוכה אז לעושר וכל טוב.

יג. ועוד טעם כותב החיד"א בספרו ברכ"י (סי' תצד ס"ק יא) שהרי במעמד הר סיני נתחייבו בנ"י בשש מאות ושש מצוות נוספות על שבע מצוות שניצטוו מקודם כשהיו בני נח, ובסה"כ נהיו תרי"ג מצוות, וא"כ יוצא שביום מתן תורה שהוא גם חג שבועות, נתחייבו בשש מאות ושש מצוות, לפיכך קוראים מגילת רות בחג שבועות, כי רו"ת עולה בגימטריא שש מאות ושש.

למנהג אשכנז אם מברך שהחיינו. והנה בספר מעשה רב להגר"א (סי' קפה) כתב, שבשבת חוה"מ פסח וסוכות, וכן בשבועות ביום הב' [בחוץ לארץ] אחר יוצרות קודם אין כמוך, קורין המגילה בניגון וטעמים, ממגילה הנכתבת בגליון כס"ת עם עמודים. ואחד קורא וכולם שומעין. והקורא מברך שתי ברכות על מקרא מגילה. ושהחיינו. ופעם אחת איקלע מילתא שנחלש מאד בשחרית וציוה להוציא הס"ת לקרות ולא קראו המגילה. ובמנחה ציוה לקרות המגילה ולברך כמו בבוקר. ע"כ. וכתב שם בהגה בשם הגר"א, דמ"מ זוהי חובת ציבור ולא חובה המוטלת על כל יחיד כלל. ולכן לא גזרו עליהן גזירה דרבה שלא לקרותן בשבת שמא יעביר ד"א ברשות הרבים. ע"כ. והגרי"ש אלישיב (אשרי האיש דיני שבועות) העיר על זה שזה קשה מאד מסברא, מה שייך לברך על זה שהחיינו, שהרי זה כמו כל קריאת מפטיר של יו"ט שאין מברכים על זה שהחיינו, שהרי גם הגר"א מודה שאין זה חובת היחיד רק חובת ציבור. ועכ"פ גם למנהגם יחיד שהאריך בתפלת שחרית, או מי שהתפלל במקום שאין קורין את המגילה, א"צ לשמוע קריאתה מתוך הקלף בצבור אחר.

אם מותר לספרדי לברך על המגילה לקהל אשכנזים

עד) הנה יש לדון אם מותר לספרדי לברך על המגילה לקהל אשכנזים, ולהוציא את המחוייבים בדבר, כיון שהוא נמצא בחצריהם ובטירותם, עמם במחיצתם. והנה בפסחים (קו.) אמרינן, רב אשי איקלע למחוזא, אמרו ליה לקדיש לן מר קידושא רבה, סבר מאי ניהו קידושא רבה, אמר בורא פרי הגפן ואגיד ביה, חזייה להההוא סבא דגחין ושתי, קרי אנפשיה החכם עיניו בראשו. ופי' רשב"ם, ואגיד ביה, האריך בו לדעת אם יסרהב אחד מהם לשתות, ובכך יבין דבפה"ג היו רגילים לומר ותו לא, שאל"כ היה אומר לו קידוש גדול של לילה כמנהגן. עכ"ל. הנה מבואר שאע"פ שא"צ לקדש ביום אלא ברכת בפה"ג, מ"מ אילו היה מנהגם לומר ברכת הקידוש גם ביום היה אומר להם. וה"נ לנ"ד י"ל שיכול לברך להוציאם.

אכן הדבר קשה בסברא, שמכיון שלדעת רב אשי א״צ לקדש היאך יאמר ברכה לבטלה. ולכן היה נ״ל שחשב אולי לא קדשו בלילה שיש להם להשלימו ביום, (והוא לא היה בלילה אצל בעה״ב זה, כדי שידע אם קידשו או לא). וקי״ל (בר״ה כט) כל הברכות אם יצא מוציא. לכן בקשוהו לומר קידושא רבה. ושו״ר שכ״כ בהגהות רא״מ הורוי״ץ. וגם הלום ראיתי אחרי רואי שכן פירש המכתם פסחים (קו) ע״ש. ולפ״ז אין מזה ראיה להתיר לנ״ד. ועיין בשו״ת הגאונים שערי תשובה (סי׳ קטו). ובאיי הים שם.

ומרן החיד״א בשו״ת חיים שאל ח״א (סי׳ צט) נשאל אודות איש אחד מא״י, שנסע לחו״ל, במקום שנוהגים שם לברך על ההלל בר״ח, ונעשה ש״צ בר״ח, אם יברך על ההלל כמנהגם. והביא ראיה מההיא דפסחים (קו) כנ״ל. אלמא דליכא בהכי ברכה לבטלה כיון שעושה כמנהג המקום שנמצא שם. ע״ש. והניף ידו שנית בספרו שם הגדולים ח״ב (דף צב ע״ב). ע״ש. ולפי דבריהם ה״נ בנ״ד יש להקל.

אולם יש לחלק, דשאני התם שנמצא במקום שכולם נוהגים לברך, ולא ישנה אדם מפני המחלוקת. משא״כ פה עה״ק ירושת״ו שיש ב׳ קהלות אשכנזים וספרדים, ולהם ב׳ בתי דינים, וחלוקים במנהגים רבים, אין לספרדי לברך ברכה זו בבהכ״נ של אשכנזים, שאין בזה חשש מחלוקת, וגם אינו בטל לגבייהו, מכיון שבאותה עיר גופא יש קהלה הנוהגת שלא לברך. והוא חילוק נכון.

ועוד יש לחלק בזה, דשאני הלל דר״ח שכבר פשט המנהג בכל ישראל לאומרו, וכמו שהובא בתענית (כח:) ולכן גם מי שנהג שלא לברך, כשהולך למקום שמברכים עייל בקרתא עייל בנימוסא, ואף הוא היה מתכוין כנגד המברכים, להוציאם י״ח. משא״כ קריאת שה״ש ורות, שלא פשט המנהג בכל ישראל לאומרם דרך חובה וקביעות. וכמ״ש כן בתשו׳ הרמ״א (סי׳ לה). הנ״ל.

והנה בתוס׳ סוכה (מד:) כתבו לחלק, דלא דמי ערבה לימים טובים של גליות, דהכא א״א לומר וצוונו, וב׳ י״ט ש״ג אין בהם וצונו, אלא קידוש להזכרת היום בתפלה ובהמ״ז. ע״כ. והקשה הגרעק״א בגה״ש, שהרי מברכין אקב״ו על אכילת מצה ומרור בליל ב׳ דפסח. וכתב, שאולי יש לחלק בין נוסח ברכה בלשון לעשות כן ובין בלשון על. ע״ש. וכ״כ בשו״ת חת״ס (סי׳ טו). ע״ש. ולפ״ז ה״נ שהנוסח על מקרא מגילה אפשר שיש להתיר.

ובשו״ת קול אליהו ח״ב (סי׳ טו) כ׳, ומדי עברי פה ויניציאה, שאלתי להם איך נהגו אם נמצא טעות בס״ת בקריאת המשלים, וא״ל רוב הקהל שנוהגים שלא להוציא ס״ת אחר, כשהיה הטעות אחר ג׳ פסוקים מקריאת המשלים, אלא מסיים הפרשה ומברך אחריו. ושוב בדידי הוה עובדא שקראוני משלים ונמצא טעות בס״ת אחר ג״פ, ואמרתי לש״צ שיסיים הפרשה בס״ת הפסול, ולא ברכתי אחריו, וקראתי ההפטרה בברכותיה, ושוב בא אצלי המורינו, וא״ל למה עשיתי כן שלא לברך אחריה היפך מנהגם שמברכים. וכו׳. ובאמת שאף אם תמצא לומר שמנהגם הוא מיוסד ע״פ פוסק אחר, סוף סוף אנן בדידן בני ארץ ישראל, דקי״ל כמרן, שאין לברך ברכה אחרונה כשנמצא טעות בס״ת, אע״פ שהם נהגו לברך, אין בזה משום אל ישנה אדם מפני המחלוקת, כמ״ש הפר״ח (סי׳ תצו אות טז), ולגבי דידי שאני הייתי הקורא לא הייתי יכול לברך ברכה אחרונה לפ״ד מרן. עכת״ד.

ויש ללמוד מדבריו לנ״ד, שיש להחמיר ולומר שאינו רשאי לברך להוציאם י״ח, כיון שאנו נוהגים כדברי מרן, וחיישינן לברכה לבטלה.

ונראה מדברי הרב קול אליהו דלא ס״ל כד׳ החיד״א ודעימיה בדין ההלל דר״ח, דמייתי ראיה שאפשר לברך במקום שנהגו, מההיא דפסחים (קו). ומ״מ בגוף הדין גבי ההלל דר״ח, י״ל דשפיר דמי לברך, לפמ״ש הגאון הנצי״ב בס׳ העמק שאלה בשאלתא דפורים (פר׳ ויקהל סי׳ סז אות ג), שאף לדעת הרמב״ם (בהל׳ חנוכה פ״ג ה״ז), שאין מברכין על ההלל בר״ח, מפני שאין מברכים על המנהג, מ״מ מודה שאין בזה משום ברכה לבטלה, ורשות מיהא הוי. ע״ש.

עה. ספרדי המתפלל במנין של אשכנזים, ושומע ברכת "על מקרא מגילה" על מגילת רות כמנהגם, נכון יותר שלא יענה אמן, אלא יהרהר אמן בלבו, או שיאמר ברוך ה' לעולם אמן ואמן. עה)

ומטעם זה היה נראה לכאורה שהשומע ברכת קריאת ההלל בר"ח מהאשכנזים, יש לו לענות אמן, אע"פ שהוא לא נהג לברך, כדעת הרמב"ם ומרן. ומ"מ נראה דשב ואל תעשה עדיף, כי הגאון מהר"ש קלוגר בשו"ת שנות חיים (בקונט' פרט ועוללות דפ"ו סע"ב) פשיטא ליה כל בתר איפכא, דלדידן המברך על ההלל דר"ח הו"ל מברך ברכה שאינה צריכה. ע"ש. וראה בהערה דלהלן.

ספרדי שבירך על מקרא מגילה, אם נחשב לגבי דידיה כמצוה הבאה בעבירה

וניהדר אנפין לנ"ד, דלכאורה יש להסתפק אם עבר החזן שהוא ספרדי ובירך על מקרא מגילה, שי"ל שמכיון שאנו הספרדים קבלנו הוראות מרן ז"ל, אולי יחשב לגבי דידיה כמצוה הבאה בעבירה, ואינו מוציא את האשכנזים י"ח הברכה, ואל יקל דבר זה בעיניך, כי הרי כתב מרן החיד"א בשם הגדולים (מע' ספרים, מע' ט' אות י"ב), בשם הפנים מאירות ח"ב (סי' קכ), שאשכנזי שהורה כקולת מרן נגד דעת הרמ"א צריך תשובה וכפרה, ומינה דבאתריה דמרן, מי שהורה כקולת הרמ"א, צריך תשובה וכפרה, וגוערים בו שלא יפה עשה לפרוץ גדר. ע"ש. וא"כ י"ל דאף בדיעבד שעבר ובירך, אפשר דהוי מצוה הבאה בעבירה, ולא נפקי י"ח. אכן הואיל ויש מחלוקת בעיקר דבר זה, אם שייך מצוה הבאה בעבירה באיסור דרבנן, וכמ"ש בשו"ת תורת חסד מלובלין (סי' ל אות ב). ובמחב"ר (סי' תרסד סק"ב). ועיין בס' חזו"ע (סי' כו). והכא כיון דקליש איסורא שהוא רק מכח קבלת הוראות מרן, וכ"ש שלא פסק להדיא שאסור לברך, רק כ' שהמנהג שלא לברך, בדיעבד מיהא יצאו י"ח.

ועיין בשד"ח (ערך מצוה הב"ע) שכתב שדין מצוה הב"ע שייך דוקא שמבלעדי העבירה לא יכל לקיים המצווה, משא"כ הכא הרי קי"ל שברכות אינן מעכבות, ויכל לקרוא להם המגילה גם בלי ברכה, ונמצא דלא חשיב מהב"ע. ויש לפלפל בזה. ואכמ"ל.

ספרדי השומע ברכת על מקרא מגילה על מגילת רות, אם יענה אמן

עה) הנה לענין אם רשאים לענות אמן אחר ברכה זו, הפמ"ג (סי' כה, א"א סק"י) כ' בכיו"ב, שהשומע ברכת על מצות תפלין לא יענה אמן. ע"ש. וכ"כ שאר האחרונים כמ"ש בכה"ח (שם סק"מ). וכ"פ בשו"ת הרמ"ץ (ר"ס יג). וכ"כ שאר האחרונים כמ"ש בכה"ח (שם סק"מ). ואם אמרו כן אף לדידהו שמברכין, אע"פ כן אין לענות אמן, ק"ו לדידן דלא מברכינן שהשומע מהם אינו עונה אמן. וה"ה בנ"ד. וכעין זה הזהיר הרמב"ם בתשובה (ירושלים תרצ"ד, סי' פד) שכל העונה אמן אחר ברכה לבטלה או ברכה מסופק חיובה, עתיד ליתן את הדין. עכ"ל.

הן אמת שראיתי להמשנ"ב בבאה"ל (ס"ס רטו) שכ', שאם אחד נוהג כאיזה דעה, שלא נדחית לגמרי מן הפוסקים אף שמדינא אינו חייב לענות אמן, שספק אמן לקולא, מ"מ אין איסור אם עונה. ע"כ. וכ"כ הגאון מהר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (חלק או"ח סי' נז). ע"ש. מ"מ שב ואל תעשה עדיף. וכדאשכחן נמי בשו"ת יכין ובועז (סי' קיח) בשם הרשב"ץ והרשב"ש, שלא היו עונים אמן אחר המקדש בבהכ"נ בליל שבת. ע"ש. אע"פ שהרבה פוסקים קיימו המנהג בזה, וק"ו לנ"ד.

הילכך גם לגבי הלל בר"ח, אע"פ שהאשכנזים נוהגים לברך, מ"מ ספרדי השומע ברכה זו לא יענה אמן אלא בהרהור הלב. וכן לדידן אין לענות "אמן" אחר נשים המברכות על הלולב, ושאר מ"ע שהזמן גרמא. [ודברי החיד"א בברכי יוסף (סי' קצו סק"ד) לא דמו לנ"ד. ע"ש. ודו"ק]. ודלא כמ"ש בשו"ת בנין עולם (או"ח ס"ס ה) שיש לענות אמן אחריהן. ומיהו אפשר שלא כ' כן אלא לדידהו

שנוהגות כר״ת וסיעתו לברך, ואיהו תנא ופליג ע״ד הפמ״ג הנ״ל, (ועיין עוד בשלחן מלכים דף נ״ה סע״א שגם כן חולק על הפמ״ג הנ״ל). אבל לדידן דחיישינן משום ברכה לבטלה, אין הכי נמי שאין לנו לענות אמן אחר ברכת הנשים על מ״ע שהז״ג. וכן עיקר. [יבי״א ח״א ס״ס כט. ח״ט א״ח סי׳ כג, וסי׳ לח].

ואמנם מחבר אחד חלק ע״ז, והביא ״ראיה״ מאשה השומעת מבעלה ברכה על שופר שעונה אמן. [ברכת ה׳ ח״א פ״ו הי״ב עמ׳ רנד] ותמוה, דהתם לכ״ע הבעל מברך כדין, ולמה לא תענה אחריו אמן. משא״כ בברכה על ההלל בר״ח שלדעת הרמב״ם ומרן זו ברכה לבטלה. ומה הדמיון בין הדברים. וראה בילקו״י על פורים (מהדורת תשע״ג עמ׳ רכ, תמא). גם רבו בירחון הבאר (יג, עמ׳ ל) חלק כדרכו גם בדין זה, וטען דכיון שעושים ע״פ רבם, יש לענות אחריהם אמן. אולם יש להשיב ע״ז, שהרי הרמב״ם שפסק שלא לברך על ההלל בר״ח, פסק כן גם לבני אשכנז, ולדעתו הם מברכים ברכה לבטלה. וכיון שמרן הש״ע פסק כוותיה, איך נכנס בקום ועשה בספק אמן יתומה שכ״כ החמירו בה רבותינו, ואמרו שכל העונה אמן יתומה יתייתמו בניו ח״ו. ומה שדימה זאת לאנשי לוד שעשו הכל כרבי אליעזר רבם, אין זה ענין לנ״ד, דהתם אנשי המקום עשו את ר״א לרבם, ומכח מרא דאתרא הם לא חששו לסברא החולקת. אבל כאן אדרבה הרי המרי דאתרא שהיו באר״י, הם הרמב״ם והש״ע [ראה אבקת רוכל סימן י׳ וסימן ל], וכיון שלדעתם אשכנזי המברך גם הוא הרי מברך ברכה לבטלה היאך נענה אמן. [ותמוה שלא ענה על מה שהערנו, מהראיה שהביא תלמידו מנשים השומעות ברכת שופר ומגילה וכדו׳, שאין שום שמץ של ראיה לנ״ד, ועל טענה זו לא השיב].

ומה שהביא עוד דוגמאות בכל מה שיש מחלוקת, הנה בדבר שפשט מנהגו בכל ישראל, ולית דחש לסברא השניה, יתכן שיהיה מותר לענות אמן, אבל אין הכי נמי בכל מחלוקת שקולה כמו מחלוקת ר״ת והרמב״ם בדין ברכה על ההלל בר״ח, שב ואל תעשה עדיף, ויהרהר אמן בלבו.

ומה שהביא ראיה ממה שעונים אמן אחר ברכת הלולב באותם המברכים על האתרוגים שבזמנינו שרובם מורכבים וכו׳, הנה גם אם האתרוג בא ממקום שרוב האתרוגים שם הם מורכבים, השומע יכול לענות אמן אחר המברך, דאיכא ס״ס, כמבואר בשו״ת יחו״ד ח״א. ובזה מהני מ״ש המהרש״א אלפנדארי להליץ על הנוהגים לברך על אתרוג מורכב. וע׳ בשו״ת יבי״א ח״ה לגבי השומע ברכת נפשות מאשכנזי המברך אחר שתיית תה או קפה חמים, כפי מנהגם, שהשומע רשאי לענות אמן אחר ברכתו, דמהני בזה ס״ס, כמו שמהני בכל איסורי תורה. ורק בלאו דלא תשא בברכה לבטלה, שהוא חמור מפני שכל העולם כולו נזדעזע ת״ק פרסה על ת״ק פרסה, רק בזה לא מהני ס״ס בברכות. משא״כ לגבי עניית אמן דמהני ס״ס.

ולפ״ז מה שהעיר מברכה על אתרוג הבא ממקום שרוב האתרוגים שם מורכבים, שעונים אמן, אין הכי נמי שפיר יכולים לענות אמן מכח ס״ס. ודו״ק.

ומה שהביא ראיה מברכת להתעטף בציצית שאנו עונים אמן אחר ברכתם של האשכנזים אף שאינם יודעים להתעטף כעטיפת הישמעאלים, הנה תמוה, שהרי בדיעבד לדעת מרן אין זה מעכב, שהרי דעת ספר העיטור (הלכות ציצית סוף החלק השלישי), שיש להתעטף כדרך בני אדם שמתכסין בכסותם, פעמים בכיסוי הראש, פעמים בגילוי הראש. ולדעתו די בעטיפת הגוף אפי׳ בעת הברכה. וכתב בב״י בשם המהרי״א, דמאי דאמרינן במועד קטן, כל עטיפה שאינה כעטיפת הישמעאלים אינה עטיפה, לענין אבלות איירי, אבל גבי ציצית שנאמר בה אשר תכסה בה, לא בעינן עיטוף על כל הראש. וכ״פ מרן בש״ע (סי׳ ח׳ סעיף ב׳). וראה בילקו״י על הלכות ציצית, סימן ח׳ הערה כו. וכיון שאין זה לעיכובא בדיעבד, ולא חשיב ברכה לבטלה, וכך נהגו, ממילא רשאי לענות אמן. ודו״ק.

ומה שהעיר מתפילין הנעשות כשי׳ הט״ז בניגוד לדעת מרן הש״ע, דאטו לא נענה אמן אחר ברכתם וכו׳. הנה אי ליכא ס״ס אין הכי נמי יש להמנע מעניית אמן על כיו״ב. וראה להלן.

ומה שהביא ראיה משבולי הלקט (סי׳ מח, שהובא בילקו״י ח״א עמ׳ קכ) שכתב בשם הראב״ד:

עו. במקומות שנוהגים בחג שבועות לחלק בשמים של ריח טוב אחר שהצבור התחיל ברוך שאמר, אינו מנהג טוב. ויעשו כן אחר החזרה. עו)

בק״ש של ערבית מבעו״י אני נוהג לענות אמן אחר ברכת המעריב ערבים ואהבת עולם שאומר הש״צ, ומתפלל ערבית עם הצבור, וכשמגיע זמן צאת הכוכבים אני חוזר וקורא את שמע בברכותיה וכו׳. ע״ש. ולכאורה אם איתא שחושש הראב״ד דאין הצבור קוראים ק״ש בעונתה, א״כ אסור היה לו לענות אמן אחר ברכות הש״צ, דדמי למי שמברך מעריב ערבים בבוקר, שאסור לענות אחריו אמן. שאין לענות אמן על ברכה שמסופק חיובה, וכ״ד הרמב״ם, אלא ודאי דכיון שהצבור סומכים על שיטת רש״י ור״ת ורבינו יונה והמאירי והרא״ש, בריש ברכות, שאפשר לקרוא ק״ש דערבית מבעו״י, שפיר מצי הראב״ד לענות אמן אחריהם. וה״ה בנידון עניית אמן אחר ברכה על הלל בר״ח. ע״כ.

ותמוה, שהרי הראב״ד לא רק שענה אמן אחר הש״צ, אלא גם התפלל עמהם ערבית, ואם החשיב זמן זה כבוקר, היאך התפלל עמהם ערבית. ועל כרחך שסמך על המנהג בזה, שגדול כח המנהג כאשר הסכימו עליו גדולי הדורות, וכמ״ש הראשונים בריש ברכות, וכיון שהתפלל עמהם, יכל גם לענות אמן אחריהם, משום שסמך על המנהג הפשוט שהיה בזמנם. ולפ״ז אין שום ראיה לנ״ד.

ונראה שכמו כן אין לענות אמן אחר נשים המברכות על מ״ע שהז״ג, לדידן דנקטינן כהרמב״ם ומרן דס״ל שאין לברך, ולאפוקי ממ״ש בשו״ת בנין עולם (חלק או״ח ס״ס ה) לענות אמן אחריהן. ומיהו אפשר שלא כ׳ כן אלא לדידהו שנוהגות כר״ת וסיעתו לברך, ואיהו תנא ופליג ע״ד הפמ״ג הנ״ל, (ועיין עוד בשלחן מלכים דף נ״ה סע״א שגם כן חולק על הפמ״ג הנ״ל). אבל לדידן דחיישינן משום ברכה לבטלה, אין הכי נמי שאין לנו לענות אמן אחר ברכת הנשים על מ״ע שהז״ג. וכן עיקר. **ויש** מי שכתב סברא לחלק בין מצוות שלכ״ע חייבים ״בהם ובברכתם״, והמח׳ או הספק הם לגבי אופן קיומן, ולכו״ע יש חיוב בקיום הדבר. שבזה י״ל שכיון שלפלוני יש ״אישור״ לסמוך ע״ז, כפי הפוס׳ שנהג כמותם, לכן נחשב שיוצא י״ח חיוב המצוה, ובירך שפיר כתקנת חכמים, ועונים אחריו אמן. לבין מצוות שעיקר חיובן נתון בספק (כמגילת רות בשבועות), או ברכות שעיקר תקנתם בספק (כברכת הלל דר״ח ותפלין ש״ר), שבזה אף אם פלוני ממשיך במנהגו, מ״מ עדין הספק אם יש בקריאת מגילה זו או בברכת ההלל משום ״מצוה״, במקומו עומד, ולכן כשאני בא לענות אחריו אמן, עלי לדון אם באמת יש כאן מצוה וגם תקנת ברכה, וספק אמן לקולא. [וכעין מה שמצינו בספיה״ע ועירוב תבשילין וכדו׳ בביה״ש, דכיון שנחשב כודאי קיום מצוה, מברך ללא ספק. דכיון שאמרו חכמים ספק דרבנן לקולא והרשו לו לקיים המצוה באותו זמן, ממילא יוצא בזה י״ח בודאי, דהם אמרו לספור והם אמרו דבכה״ג יצא י״ח, ולכן יש כאן מצוה ודאית (ע׳ יחו״ד ח״ו עמ׳ קסג בהערה). משא״כ בכסוי הדם בכוי שהוא ספק חיה, שעיקר חיובו נתון בספק, ולכן אף שמחוייב מדין ספד״א לחומרא לכסות את הדם, מ״מ עדיין הספק במקומו עומד אם באמת יש בזה מצוה, ולכן אין לברך עליו, דסב״ל]. [מהרה״ג רבי שמעון ללוש שליט״א]. וצ״ע. ומה גם אחר שעלו לא״י די״ל שהיו צריכים להיות תורה אחת ומשפט אחד כפי פסקי מרן.

לא לחלק מיני בשמים - אחרי שהתחילו "ברוך שאמר"

עו) כה״ח (סי׳ תצד אות נז). וז״ל השל״ה (שבועות נר מצוה אות טו), העולם אינן נזהרין בחג השבועות, כשמחלק השמש בביהכ״נ חלק כחלק לכל איש ואיש, עשבים המריחים, בשעה שמנגן השליח ציבור האל בתעצומות, והם מיד כשלוקחים מריחים. וזה אינו נכון, דממה נפשך עבדי איסורא, שאם מברכין ברכת הריח, נמצא שמפסיקין בדיבור במקום שאסור לדבר. [שאסור לדבר מברוך שאמר עד לאחר סיום התפלה. טור ושלחן ערוך אורח חיים סימן נ״א ס״ד]. ואם מריחין בלא

עז. נכון שלא להתענות ביום חג השבועות אפילו תענית חלום. [דרשות מהרי"ל. שיירי כנסת הגדולה]. משום דאי לאו ההוא יומא כמה יוסף איכא בשוקא. [כף החיים סימן תצד אות לח]. עז)

ברכה, זו קשה מהראשונה, שנהנין בלא ברכה. לכן יזהר כל אחד שלא להריח בהם מיד בלקיחתן, רק לאחר סיום התפלה, ויעמוד לו ריוח והצלה. ע"כ. ומ"ש בחק יעקב (סק"ז) שמותר לברך, דקי"ל (סי' סו ס"א) בבין הפרקים שואל מפני הכבוד, כתב הא"ר (סק"ב) דלא נהירא, דלא עדיף מברכת טלית (סי' סו ס"ב).

והגר"ז (תצד, יז) כתב שיחלק הבשמים או קודם ברוך שאמר, או לאחר י"ח. שמברוך שאמר עד לאחר י"ח אסור להפסיק בדיבור, ויהנה מהריח בלא ברכה, שאפי' בין פרק לפרק אסור לברך, שברכה זו אינה חובה כלל, שהרי א"צ לברך על הריח אלא כשמתכוין להריח, אבל אם הריח מגיע לו מאליו והוא אינו מתכוין אליו, אף שבעל כרחו נהנה ממנו אינו מברך עליו, כמ"ש בסימן רי"ז, וא"כ זה שעומד במקום שאסור להפסיק לא יתכוין להריח ולא יפסיק לברך על הריח.

ויש שכתבו טעם מנהג זה: א. שהוא זכר לטל תחיה שהוריד השי"ת על עם ישראל להחיותם, כמבואר בשבת (פח:), שבשעה ששמעו אנכי ה' אלקיך, פרחה נשמתן, והוריד הקב"ה טל שעתיד להחיות בו המתים והחיה אותם. וכן בדיבור השני לא יהיה לך. וזכר לטל הזה מזלפים בחג השבועות מי ורדים ושושנים. ב. אך יש לבאר בפשיטות שנתפשט בכמה מקומות לעשות כן, בכדי לעורר את המתפללים שלמדו כל הלילה. ג. וגם זכר למ"ש בשבת (פח:) על הפסוק לחייו כערוגות הבושם, שכל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה היה מתמלא כל העולם כולו ריח בשמים.

דין תענית חלום בשבועות ובפורים

עז) מרן בש"ע (סי' תקסח ס"ה) כתב, שהמתענה תענית חלום ביו"ט או בחוה"מ או בר"ח או בחנוכה ופורים או בערב יום הכפורים, צריך למיתב תעניתא לתעניתיה, כדין המתענה ת"ח בשבת. וכ"כ הרמ"א (סי' תקכט ס"ב) שדין תענית ביו"ט כמו בשבת. ומ"מ כתב מהרי"ל (מנהגים הל' ימים הנוראים) שבפסחים (סח:) משמע שאין להתענות תענית חלום לא בפורים ולא בשבועות. אלא יעשה הטבת חלום. דמר בריה דרבינא כולי שתא יתיב בתעניתא בר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי, ופי' ראבי"ה דמיירי בתענית חלום. [וכן כתב הרשב"א (ח"ד סי' רסב), ועוד]. והביאו השיירי כנה"ג (הגה"ט אות ז), והפר"ח (סי' תצד), והפר"ח פלפל בזה, וצידד לאסור. וכ"כ החק יעקב (סק"ח) על פי דברי מרן הב"י (סי' רפח). וכ"כ בש"ע הרב (סי' תצד סי"ח) שבעצרת החיוב יותר לאכול ולשמוח בו להראות שחביב עלינו יום שניתנה בו תורה.

ואמנם בעולת שבת (סק"א) כתב, שנראה שאין לחלק בין שבועות לשאר חגים. וכ"כ באליה זוטא (סי' רפח סק"ג) דמשמע בסימן תקס"ח דבכל יו"ט אף בשבועות נוהגים להתענות תענית חלום, ודלא כמהרי"ל. ובכה"ח (אות לח) כתב, דמ"מ שב ואל תעשה עדיף. וכ"ש שכן נראה בגמ' לפי פירוש כמה מהראשונים.

ובספר רוח חיים (סי' רפח א) הביא מהגה"ח ר' אליהו הכהן האיתמרי, שמי שחלם חלום בשבת טוב יותר שלא יתענה בשבת, ויתענג באכילה ושתיה, אלא שיעשה תענית דיבור, שלא לשוח שיחה בטילה, ויעסוק בתורה או בתהלים כל היום כפי כחו, שהתורה הקדושה מגינה ומצילה מן הפורעניות ומן החטא.

ובספרו כה"ח (סי' לו אות נח) כתב, שהשואל עצה מחבירו אם יתענה תענית חלום בשבת, טוב שישיא לו עצה שיפדה התענית ולא יתענה בשבת, והפדיון הוא לפי כחו. ואם ביום שאין בו תחנון, א"צ למיתב תענית לתעניתיה. ובספר קרבן מנחה (סי' שפו) היקל בענין החלומות שלא להתענות בשבת. ובמטה יהודה כתב דיתענה שני ימים בחול ולא יתענה בשבת. ואם מתענה תענית

עח. נוהגים לאכול מאכלי חלב בחג השבועות, וכן יש נוהגים לאכול דבש וחלב, לרמוז על מתן תורתינו שנמשלה לדבש וחלב, שנאמר דבש וחלב תחת לשונך. ויש נותנים טעם למנהג מאכלי חלב בחג השבועות, מפני שבעשרת הדברות נתגלו לאבותינו כל חלקי התורה ומצותיה, וכמו שכתב רב סעדיה גאון, שבעשרת הדברות כלולות כל מצוות התורה, וכשירדו מאצל הר סיני אל בתיהם לא מצאו מה לאכול תיכף, זולת מאכלי חלב, כי לבשר היו צריכים הכנה רבה, לשחוט בסכין בדוק בלי פגם כאשר צוה ה׳, ולנקר החלב וגיד הנשה, ולמלוח הבשר ולהדיחו, ולבשל הבשר בכלים חדשים, כי הכלים שהיו להם מקודם, שבישלו בהם תוך מעת לעת, נאסרו מפני המאכלים שנתבשלו בהם קודם מתן תורה, שלא היו כשרים לאכילה לאחר מתן תורה. [ובלאו הכי לכל הדעות תורה ניתנה בשבת. מועדים בהלכה]. ולכן היו זקוקים למאכלי חלב. ואנו עושים זכר לזה. (משנה ברורה סי׳ תצד ס״ק יב). ובספר תורת חיים (ב״מ פו:) כתב הטעם שאוכלים מאכלי חלב ביום מתן תורה, על פי האגדה, שכאשר בא הקב״ה ליתן את התורה לישראל קיטרגו עליהם המלאכים, כי רצו לקבל את התורה לעצמם, אמר להם הקב״ה בכולהו זימנין מקטרגין עליהון, ואתון בשעתא דאתיתו לגבי אברהם אכילתו בשר וחלב, שנאמר ״ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה״, ואילו תינוק של ישראל אינו אוכל בשר וחלב ביחד, מיד הלכו להם בפחי נפש. ולכן נוהגים לאכול מאכלי חלב ביום מתן תורה, ואחר קינוח והדחה אוכלים בשר, שיראו המלאכים שאנו נזהרים יפה בדיני בשר וחלב וכו׳. וכן כתב בספר בגדי שש. עח)

חלום בשבת, ולמחר חנוכה או פורים, או ר״ח או חוה״מ, לא יתענה למיתב תענית לתעניתיה. ואם היה ביו״ט אחרון התענית חלום, אפי׳ יו״ט שני של גלויות, צריך למיתב תענית לתעניתיה באסרו חג. ומינה, דהמתענה ביו״ט או בחוה״מ, התענית השני יניחנו לאחר המועד, וכן הדין בחנוכה ופורים ור״ח.

ובלא״ה נקטינן שטוב ונכון שלא להתענות בשבת ויו״ט אפי׳ אם החלום הוא אחד מג׳ חלומות רעים שהוזכרו בפרק הרואה ובש״ע (סי׳ רפח), אלא יקדיש את יום השבת ההוא ללימוד תורה, ולקריאת תהלים כפי כחו. וימנע משיחת חולין, ונרצה לו לכפר עליו. ורק אם לבו דוה עליו ביותר, ונפשו עגומה מאד, ומצטער צער גדול, מותר לו להתענות בשבת, וכל היום ישב בביהכ״נ ויעסוק בתורה כפי כחו, כדי שייקרע רוע גזר דינו. [ובפרט אם יודע בעצמו שחלומותיו מתקיימים]. וצריך להתענות ביום ראשון כדי לכפר ע״מ שביטל עונג שבת, ושב ורפא לו.

וכתב החיד״א בהע׳ לס׳ חסידים (סי׳ רכט), שאף שכתב הכנה״ג (סי׳ רפח) שהמתענה תענית חלום ביו״ט שני, דהיינו ביום אחרון של פסח או ביו״ט שני של שבועות או אחרון של חג, א״צ למיתב תעניתא לתעניתיה אפי׳ לדעת שבולי הלקט ומרן. ע״ש. נראה יותר שלדעתם המתענה תענית חלום ביו״ט שני צריך למיתב תעניתא לתעניתיה, דלא גרע מחנוכה ופורים ופשוט. ושכן מבואר בספר חסידים שם.

כ״ג טעמים למנהג אכילת מאכלי חלב [ודבש] בחג השבועות

עח) הרמ״א (סי׳ תצד ס״ג) כתב, שאוכלין מאכלי חלב בשבועות, כדוגמת שני תבשילין שלוקחין בליל פסח זכר לפסח וזכר לחגיגה, וכך אוכלין מאכל חלב ואח״כ אוכלין

מאכל בשר. וצריך להביא ב׳ לחם על השלחן שהוא במקום המזבח, ויש בזה זכרון לשתי הלחם שהיו מקריבין ביום זה. [ולפי זה יש לעשות כן מלחם של חטה, ולא משיפון, וכמו שהעיר הפרי מגדים כאן. וסימנך חלב חטים ישביעך].

ב. והמג״א כתב טעם, לפי ששבעה השבועות של ספיה״ע הם כמו שבעת ימי טהרה מדם טומאה, ועתה ביום החמישים, דם נעכר ונעשה חלב. וכבר נתמתק הדין לרחמים.

ג. והפר״ח כתב שיותר נראה טעם אחר, שהוא יום שניתנה בו תורה, והתורה נמשלה לחלב (תענית ז.). וכ״כ בכלבו (סי׳ נב) שנהגו לאכול דבש וחלב מפני התורה שנמשלה בהם כמ״ש (שה״ש ד, יא) דבש וחלב תחת לשונך. ונהגו בכל ישראל ג״כ לשים במצה זפרין, לפי שמשמח הלב. וגם נהגו הנשים לעשות לחם ארוך ולו ד׳ ראשים זכר לשתי הלחם. ע״כ.

ד. ובצדה לדרך (מאמר ד׳ כלל רביעי פרק א׳) סיים, שחלב הוא מזון הנערים לפי רכותן, וכנגדו באו בתורה מצוות מעשיות, שהם על הרוב מזון הנפשות, והדבש מתוק, והנער לא יוכל לקבלו, והגדול מעט, וכן בתורה חכמה אמיתית. ושתי הלחם מחטים נגד נעשה ונשמע והם לחם הנפש. והעומר משעורים בפסח, לפי שהגופות לבד יצאו משיעבוד לגאולה, לכן קרבנן מאכל שאר בעלי חיים. עכ״ל. והובא בא״ר (אות י).

ה. ועוד מובא טעם נוסף, שהרי צריך לעשות סעודה בגמר המצוה (שלחן ערוך יו״ד סי׳ רמו), וא״כ צריכים לעשות סעודה בגמר מצות ספיה״ע, ואם יעשו סעודה בבשר, לא יהא ניכר שהיא נעשית לשם גמר מצות ספיה״ע, אלא כבוד יו״ט, ולכן עושין סעודה ממאכלי חלב, בשונה מכל יו״ט שרגילים במאכלי בשר. כן כתב באמרי פנחס (אות שכ).

ו. בתורת משה לחת״ס (שבועות) הביא מהרוקח: בהקריבכם מנחה חדשה לד׳ בשבועותיכם, חדשה לד׳ בשבועותיכם, ר״ת אותיות חלב, רמז לאכול מאכלי חלב בשבועות.

ז. ובספר בני יששכר כתב טעם לזה, שהחלב רומז לחסד גוון לובן (זוהר הקדוש ח״ג דף עא), וכתיב, להגיד בבוקר חסדך (תהלים צב, ג), ראשי תיבות: חלב.

ח. ויש שכתבו רמז לאכילת גבינה בשבועות, שהר סיני שנקרא גם הר גבנונים (תהילים סח, טז), מלשון נקי כגבינה, וזה אחד מח׳ שמות של הר סיני. שיש בזה זכר לגבינה. (אוצר דינים ומנהגים עמ׳ שצד. ויש שהביאו כן בשם מהר״ש מאסטרופולי).

האם החלב היה מותר להם קודם מתן תורה או שנאסר משום אבר מן החי

ט. ויש שכתבו מטעם שרק באותו היום שקיבלו ישראל את התורה בהר סיני היה היום הראשון שהותר להם מאכלי חלב, שהרי החלב היה אסור להם משום אכילת אבר מן החי, שהוא מז׳ מצוות בני נח. [וזה על פי מה שכתב הפרי מגדים בספר תיבת גמא (פר׳ וירא אות א) שלכאורה קודם מתן תורה היה חלב אסור לבן נח, דאבר מן החי אף חלב במשמע. ראה בבכורות (ו:) שהחלב היה צריך להיות אסור באכילה, דליכא מידי דאתי מחי ושרייה רחמנא, והאי חלב אבר מן החי הוא, אלא שהתורה התירה]. ולכן היה חביב להם, ואכלו מאכלי חלב.

ובספר פניני אי״ש (חג השבועות) כתבו בשם הגרי״ש אלישיב, שלא יתכן שהחלב היה אסור קודם מתן תורה, שהרי איסור אבר מן החי נאסר גם לבני נח, וכיון שבשבת ניתנה תורה, אילו מאכלי חלב היו אסורים להם, א״כ אסור להשתמש בו כל השבת, דמיגו דאתקצאי לביה״ש אתקצאי לכולי יומא, אלא פשוט שהחלב היה מותר קודם מתן תורה, שהרי אברהם אבינו נתן למלאכים חלב, אע״פ שלא ידע בתחלה שהם מלאכים, וסבר שהם בני נח, ושמע מינה שהחלב היה מותר לבני נח. והטעם צריך לומר, או שיש לפרש דברי הגמ׳ הנ״ל באופן שאין כוונת הגמ׳ לאיסור אבר מן החי, אלא ליוצא מן החי, ואינו בבני נח (ראה בספר הערות להגריש״א על הגמרא בכורות שם), או שההיתר של חלב הוא גילוי מילתא שאין

החלב בכלל האיסור כלל. והראיה לזה שאחד מן המקורות להתיר חלב, הוא ממה שאמר הקב"ה למשה (שמות ג, ח), להעלות את עם ישראל אל ארץ זבת חלב ודבש, והתורה לא תשבח בדבר איסור, אלא ודאי שגם קודם מתן תורה בעת שאמר הקב"ה כן למרע"ה היה החלב מותר להם.

י. ויש אומרים שחלב עולה בגי' ארבעים, כנגד מ' יום שבהם ניתנה תורה למשה, שהיה בהר ארבעים יום וארבעים לילה (ספר המטעמים עמ' ל). ובמטה משה (סי' תרצב) כתב בשם בעל אבן בוחן, שאמרו בעלי משל וחידודם, שמספר תרי"ג רמז אל "דבש חלב קמחא דסמידא", והאחד העודף יפתר, לאכול מהן שובע והותר. וכן היום מנהג בני אמותינו ביום מתן תורתינו. עכ"ל.

יא. ויש שכתבו שהיו צריכים לעשות קידושא רבא של יום השבת על היין, אך מאחר שרק אז נעשו ישראל, היה על היינות שלהם דין יין נסך שפסול לקידוש, והיו צריכים לקדש על חלב שבזמנם היה מרווה ומשכר.

יב. ויש מפרשים שהוא על הנס שנעשה בו ביום בחלב, לפי שביום הזה הושלך משה רבינו ליאור, ולקחתו בתיה בת פרעה, וחזרה על המצריות ולא רצה לינק, עד שמן השמים סבבו שינק חלב טהור מאמו הצדקנית יוכבד.

יג. ויש אומרים משום שכאשר באו לבתיהם אחרי מתן תורה, הוצרכו להכשיר את הכלים, וכמ"ש במשנ"ב (סי' תצד ס"ק יב). וכבר כתב כן באמרי פנחס (ש"ד שבת ומועדים אות שטו), שקודם מתן תורה היה מותר בשר נחירה ובשעת מתן תורה נאסר והוצרכו לשחוט, ולכולי עלמא בשבת ניתנה תורה, ובאותו שבת לא היה להם בשר שחוט, ולא יכלו לשחוט, והוצרכו לאכול מאכלי חלב. [ובשם הגרי"ש אלישיב כתבו, שגם אם שחטו לפני כן, מכל מקום כיון שקודם מתן תורה לא היו "בר זביחה" היתה השחיטה פסולה, והיו אסורים לאכול ממה ששחטו קודם]. והקשו על זה, שמצות שחיטה ניתנה אח"כ במ' יום. ויש שתירצו שבעשרת הדברות מרומז כל המצוות. שם. [ולטעם זה קצת יש מקור לאכילת מאכלי חלב בשבועות מבלי סעודה בשרית כלל. אך למעשה אין לסמוך על זה, כי אין שמחה אלא בבשר וביין].

האם מיד אחר מתן תורה קיימו מצות חג שבועות והרחקה מבשר וחלב

ואמנם לכאורה יתכן שלא קיימו בפועל כל המצוות תיכף ומיד אחר מתן תורה. והאריך בזה המבי"ט בספר בית אלקים (שער היסודות פרק לז). ונסתפק בזה גם לגבי קיום מצוות החגים, כמו חג המצות והשבועות וסוכות, האם נהגו במדבר, וכן חג הסוכות לענין ישיבה בסוכה, שלכאורה לא נהגו שהרי היו מסוככים בענני כבוד ואיך יעשו סוכה תחת שם סוכה, ולכך אמר הכתוב למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי וגו', כי לא נצטוו במצוה זו מיד כי אם לדורות הבאים אחרי דור המדבר. וסיכם שם בסוף הפרק, דאפשר שבדור המדבר לא נהגו כל המצוות, ורק לאחר כניסתם לארץ נתחייבו בכל המצוות כמו שנצטוו בתורה, וזהו שנאמר ליהושע לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה למען תשמור לעשות ככל הכתוב בו וגו', כי מהיום ההוא והלאה נצטוו בכל התורה כולה, פי', הגם כי עד עתה לא נהגו בקצתן בדרך חיוב, ואפי' מאותן שהן חובת הגוף מכאן והלאה תהגה בה כדי שתשמור ככל הכתוב בה, והרי בימי עזרא כשעשו סוכות כתוב כי לא עשו בני ישראל כן מימי יהושע בן נון, ואמרו חז"ל בערכין אפשר בא דוד ולא עשה סוכות וכו' אלא מקיש ביאתם בימי עזרא לביאתם בימי יהושע לשמיטים ויובלות וכו'. שנראה כי לכן תלו בימי יהושע בן נון כי מאז הוחל להיותם זהירים לשמור כל התורה כולה. ע"כ.

ושוב ראיתי שכן העיר הגראי"ל שטיינמן בספרו איילת השחר עה"ת (ריש פר' בהר). ושם כתב לפלפל, האם נצטוו כבר בחג השבועות הראשון את כל המצוות כולם, ומכללם מצות בשר בחלב, שלכאורה עדיין לא הספיק משה ללמדם מצוה זו ועוד רבים, ומהיכן ידעו דינים אלו.

יד. וטעם נוסף כתב בבית הלוי (פר' יתרו), שכיון שהמלאכים ביקשו שתינתן להם התורה,

ומשה רבינו ניצחם, ועיקר הנצחון היה במה שהמלאכים אינם יכולים לקיים המצות שבגוף, לכן נהגו לאכול בשבועות מאכלי חלב ואח"כ בשר, בכדי לקיים הדינים והזריזות בין אכילת חלב לבשר, דהיינו קינוח והדחת פה. כדי לקיים מצוה שבאכילה שלא שייך אצל המלאכים.

בו' סיון שנת 2368 נולדו ס' רבוא מישראל והושלכו ליאור עם משה ועלו יחד עמו

טו. וטעם חדש שמעתי, דהנה בו' סיון שנת 2368 לבריאת העולם [80 שנה קודם יציאת מצרים], נולדו שישים רבוא מישראל והושלכו ליאור יחד עם משה, ועלו יחד עמו, וכדאיתא במדרש (ב"ר צז, ג): אמר רבי לוי, ששים רבוא תינוקות עיברו נשותיהן של ישראל בלילה אחד, וכולן הושלכו ליאור ועלו בזכותו של משה, הוא שמשה אומר (במדבר יא) שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבו, כולן לרגלי עלו. ע"כ. והנה משה רבינו נולד ג' חדשים קודם לכן, והושלך ליאור בו' סיון, כדאי' בשמות רבה (פר' א אות כד): א"ר אחא בר חנינא, אותו היום ששה בסיון היה, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה מי שעתיד לקבל תורה מהר סיני ביום זה ילקה ביום זה. ואף שבז' באדר נולד משה, שמז' באדר עד ו' בסיון יש ג' חדשים שנטמן. ובו' סיון הושלך ליאור. ע"ש.

וביום זה האכיל השי"ת דבש וחלב לשישים ריבוא תינוקות האלו, כדאי' בילקוט (שמות רמז קסה), רבי שילא אמר, כל הילדים שהשליכו, היה היאור פולט אותם במדבר, והיה הקב"ה מביא סלע בפי כל אחד ואחד, וסלע מצדו, והסלע שביניהן היה מניק אותם דבש וחלב, והסלע שבצדיהן היה מסיך אותן שמן כחיה שהיא ממסכת את בנה, שנאמר ויניקהו דבש מסלע וגו'. ע"כ. וזכר לנס הגדול והחסד הנפלא שעשה השי"ת לאבותינו, שישים רבוא תינוקות, שהאכיל אותם דבש וחלב, ביום חג השבועות ו' בסיון, פ' שנים קודם מתן תורה, אנחנו אוכלים מאכלי דבש וחלב.

טז. והגאון המהרש"ם (בהערתו לספר דברי יצחק עמ' עב) כתב עוד טעם ע"פ מה דאיתא בירושלמי (ר"ה פ"ד ה"ח) בכל הקורבנות כתיב חטא, ובקורבן העצרת אין כתוב חטא, והטעם לזה, שאמר הקב"ה כיון שקיבלתם על עצמכם עול תורה, מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם, והנה מאי דקי"ל שאסור להזכיר לבעל תשובה חטאיו הראשונים, תלוי אם אנו הולכים בתר מעיקרא או בתר השתא לאחר שחזר בתשובה, וקי"ל דאזלינן בתר השתא, ונלמד מחלב שמתהווה ע"י אבר מן החי, אך לבסוף הותר בשתיה, לכן אוכלים מאכלי חלב להורות שנמחלו כל עוונותנו.

יז. בספר אוצר המנהגים כתב עוד טעם, כי הנה בתורתנו הק' ישנם תרי"ג מצוות, ומהם רמ"ח מ"ע כנגד איבריו של האדם, ושס"ה ל"ת כנגד ימות השנה, ואם ניקח ל"ת אחד ליום ונימנה על פיו את ימות השנה, [ומתחילים מחודש ניסן שהוא ר"ה לפי התורה] אז איסור בשר בחלב יבוא ביום ה- 66 והוא בדיוק ביום חג השבועות, ולכן אוכלים ביום זה מאכלי חלב, כדי לומר שאנו נזהרים באיסור בשר בחלב, שהיום זה תחלת האיסור.

יח. ובספר ילקוט הגרשוני הביא עוד טעם ע"פ מאי דאיתא בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' עג) שקודם מתן תורה היה חלב אסור לבן נח, מצד אבר מן החי, ולכן ביום מתן תורה אוכלים מאכלי חלב לומר בזה, שיצאנו מכלל ב"נ ועתה אנו כיהודים גמורים.

יט. והחתן סופר כתב עוד טעם [הובא בספר פרדס אליעזר עמוד תלד], דהנה המג"א כתב שטעם העמדת ענפי אילנות בביהכ"נ כדי שיזכרו שביום זה נידונים על פירות האילן, ויתפללו עליהם, ומצאנו ב' פעמים בתוה"ק שנסמכה פרשת הבאת ביכורים לאיסור בשר בחלב, האחד בפרשת משפטים (פרק כ"ג פס' יט), והשני בפרשת כי תשא (פרק ל"ד פס' כו), ובתרגום יונתן בן עוזיאל שם מבואר, שהעונש על איסור בשר בחלב הוא בפירות האילן, וא"כ בחג השבועות שבו אנו מתפללין על פירות האילן, צריכים להיזהר קודם שלא נגרום הפסד לפירות, ולכן אוכלים מאכלי חלב ואח"כ מאכלי בשר, להראות שאנו נזהרים

היטב בדינים אלו, ובזכות זה הקב״ה יתן ברכה בפירות האילן.

כ. עוד כתב עפ״ד הרשב״א בשבת (פח.) דלכאורה כיון שאמר רבא מכאן מודעא רבה לאורייתא וכו׳, וא״א להעניש אותם על עבירות שעשו אלא רק מתקופת אחשורוש ואילך, שאז קיבלוה שוב ברצון, א״כ מה הטעם חרב ביהמ״ק הראשון, הרי לא היה אפשר להעניש אותם כיון דאיכא מודעא רבה לאורייתא, ותי׳ הרשב״א, שכאשר נכנסו לארץ ישראל היו מחוייבים לקיים את כל מצוות התורה אף בלי קבלה, ע״פ מה שאמר דוד המלך ע״ה תהילים [ק״ה מ״ד] ״ויתן להם ארצות גויים ועמל לאומים ירשו בעבור ישמרו חוקיו, ותורותיו ינצורו״. והביאור, שהקב״ה נתן לנו את אר״י כדי שנשמור את חוקי התורה, וע״ד כן נכנסנו לארץ, ולכן אנחנו מחוייבים לקיים מצוותיו, דהוי כמו שכירות. עכת״ד הרשב״א. ולפ״ז אפ״ל הטעם שאוכלים מאכלי חלב, שכאשר עם ישראל נכנסו לאר״י, היו גדולי הדור שבאותה תקופה נותנים להם לאכול מדבש וחלב של אר״י, והטעם שכך נהגו, כדי להורות להם על קיום המצוות, שאע״פ שלא קיבלו התורה מרצון, ואיכא מודעא רבה לאורייתא, מ״מ הם אוכלים משבח של א״י, וכתמורה לכך עליהם לשמור על כל מצוות התורה, אולם בתקופת אחשורוש שכבר הדור קיבלוה מרצון לא היו צריכים להאכילם יותר דבש וחלב, אך מ״מ נשאר המנהג לאכול מאכלי חלב בעצרת, כיון שהוא יום קבלת התורה.

כא. ובערך שי (על השו״ע או״ח סי׳ תצד) כתב עוד טעם ע״פ מאי דאיתא בזוה״ק שהתורה שבכתב נמשלה לחלב, והתורה שבעל פה נמשלה ליין, והרי״ף (פ״ט דשבת) הביא בשם המדרש תנחומא (פר׳ נח), שכל מה שהקב״ה כפה עליהם הר כגיגית הוא רק על התורה שבעל פה, שעליה נאמר הדור קיבלוה בימי אחשורוש, אך תורה שבכתב קיבלוה מיד ברצון גמור, ולכן אוכלים בחג שבועות מאכלי חלב, לרמז על התורה שבכתב שקיבלנו ברצון, ובפורים שותים יין לרמז על התורה שבעל פה שקיבלנו רק בימי אחשורוש ברצון.

כב. ובספר דמשק אליעזר (בכורות כ:) כתב, שידועה המח׳ בין ר״מ לחכמים אם במקום שהולכים אחר הרוב אי חיישינן למיעוט, ושי׳ ר״מ דחיישינן, אך לא קיי״ל כמותו אא״כ כשיש חזקה המסייעת למיעוט, דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לה רובא. והק׳ המהרש״א שם, דהיכי אכלינן בישרא, נימא בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שלא נשחטה, ומצטרפת למיעוטא שמא במקום נקב שחט, והוי נבילה. וע״ש במהרש״א מה שתירץ. ובדמשק אליעזר כתב, שמזה שהתורה התירה חלב שנחלב מבהמה, ואין חוששים שמא היא טריפה, מוכח דלא חיישינן למיעוט כזה שיהא נקב במקום טריפה, והוא חשש רחוק מאד, ומעמידים הבהמה בחזקת כשרות. ולכן גם החלב שלה מותר. ולפ״ז אפשר ליתן טעם לאכילת מאכלי חלב בחג השבועות, כי מיד אחרי קבלת התורה שנמסרו להם גם דיני רובא וחזקה, הוצרכה התורה להתיר להם חלב בהמה, כדי להראות שאין חוששים למיעוט שאינו מצוי, ולכן ג״כ מותר לאכול בשר לאחר שנשחט כדת, ולזכר כ״ז אנו אוכלים מאכלי חלב.

אם בבשר וחלב שבאו מהמן ומבארה של מרים היה שייך איסור בשר בחלב

ולגבי מאכלי בשר וחלב שהיו טועמים במן, וכמו שארז״ל (יומא עה.) שטעם כל המינין טעמו במן, חוץ מטעם קישואים אבטיחים שומים בצלים וחציר. ויש לעיין האם בטעם בשר וטעם חלב, היו צריכים להמתין שלא לאכלם יחד. או שיכלו לחשוב ביחד על טעם בשר וטעם חלב. והנה מה״ת האיסור רק אם נתבשלו יחד. ולגבי המן כתיב את אשר תאפו אפו וגו׳ (שמות טז, כג). וכתיב ובשלו בפרור (במדבר יא, ח). הרי שהיה שייך שם בישול ממש. אך שמא המן שירד מן השמים לא היה בו דין של בשר וחלב. ונפ״מ אם יכלו לחשוב על מאכל טמא, כגון על טעם של גמל. ובגמ׳ (יומא שם) נחלקו רבי אמי ורבי אסי, אם טעם כל המינין טעמו במן, זולת טעם ה׳ מינין הללו, שלא

טעמו בו. או שכל המינין טעמו במן טעמן וממשן, ואילו ה׳ מינין הללו טעמו רק טעמן ולא ממשן. ונמצא שלחד מאן דאמר היה כאן ממשות של המאכלים. אולם סוף סוף היה זה בריה של נס, ואולי דמי לנברא בספר יצירה שאין שייך בו איסור בשר בחלב. וגם אפשר שגם למאן דאמר שהיה במן טעמן וממשן של כל המאכלים, אין זה ממשות ממש.

והנה חלב היה לעם ישראל במדבר מבארה של מרים, וכמו שהביא החיד״א בספר דבש לפי (מערכת ב אות ג) בשם הרב צמח דוד (פר׳ יתרו. ע״ש במכילתא סי׳ א), שמי הבאר של המדבר היו כמו המן, שאם רצה יין או חלב או דבש היה טועם בהם הכל. וכתב החיד״א שיותר פשוט שהיה נהפך למשקין שהתורה נמשלה להם יין חלב ודבש. ע״כ. אך גם חלב זה אפשר שהיה דינו כנס. וכבר פלפלו בזה המפרשים כיצד עשו קידוש על היין בשבת ויו״ט, אם יכלו לקחת מהמים של הבאר שנהפכו ליין. ובגליוני הש״ס (ברכות מח:) כתב שאף שהמן היה בריה בפני עצמה ולא לחם של חמשת מיני דגן, נתחייבו לברך עליו ברהמ״ז, למאן דאמר שכל המינים טעמו במן טעמן וממשן, ולכן שפיר היו חייבים לברך ברהמ״ז כמו על לחם ממש. ואכמ״ל בזה. [ועיין עוד בספר יומא דעצרתא (להרה״ג יוסף חיים אוהב ציון נר״ו) שהאריך בזה והביא ל״ב טעמים. ובמש״כ לפלפל בזה בטוטו״ד. ע״ש].

כג. **ובבאר היטב** (סק״ח) כתב טעם נוסף, ושמעתי שאוכלים חלב ואח״כ בשר, להראות שאנו עושים לא כמו שעשו המלאכים אצל אברהם, שאכלו בשר בחלב, שבעבור זה ניתנה תורה לישראל.

וכ״כ בקהלת יצחק (שמות לד, כו) בשם מהר״ש הכהן מוילנא, וביאר שזהו על פי מה שהביא בילקוט ראובני (שם), וז״ל, ויאמר ה׳ אל משה כתב לך וגו׳, לאחר שעשו ישראל את העגל קיטרגו המלאכים על לוחות שניות, ואמרו אתמול עברו על לא יהיה לך, והשיב להם הקב״ה והרי אכלתם בשר בחלב אצל אברהם, ותינוק שלהם כשבא מבית רבו אינו אוכל, ולא מצאו מענה, ובאותו שעה אמר לו הקב״ה כתב לך את הדברים האלה שאין להם מענה. ע״כ. וזהו טעם סמיכות הפסוקים, שאחרי שנאמר לא תבשל גדי בחלב אמו, אמר לו השי״ת כתוב לך את הדברים האלה. ולכן נוהגין לאכול מאכלי חלב בשבועות, שהוא זמן קבלת התורה, להורות שאנו מקיימין איסור בשר בחלב. אך יש ליזהר שלא יבוא לידי איסור וכו׳, וגם יזהר ליקח מפה אחרת.

ובשט״מ (בכורות ו:) כתב, דמשמע בירושלמי, שהמלאכים אכלו בשר בחלב, שכאשר ביקשו שתנתן להם התורה, א״ל הקב״ה אין אתם ראויים לקבלה, שתינוק הבא מבית הספר מביאין לו חלב ואוכל, מביאין לו בשר ונוטל ידיו, אבל אתם אכלתם בשר בחלב, כמ״ש ויקח חמאה וחלב.

אם בבן פקועה ובנברא בספר יצירה - אין איסור בשר בחלב

ויש לשאול לפי מ״ש המלבי״ם (פר׳ וירא) במ״ש ״ובן הבקר אשר עשה״, שעשה אותו בספר יצירה, ואין בזה איסור בשר בחלב. וזה כמ״ש הפתחי תשובה (יו״ד סי׳ סב אות ב) בשם השל״ה (פר׳ וישב) שאברהם אבינו עשה ספר יצירה ומסרו ליצחק, ויצחק ליעקב, ויעקב מסר לבניו, ולא לבני השפחות. ומצינו בסנהדרין (סה:) דברא עגלא תלתא בכל ער״ש ע״י ס׳ יצירה, בצירוף השמות, ובודאי הנברא על פי השמות ולא מצד התולדה, א״צ שחיטה וניתר לאוכלו בעודו חי, וכך עשו השבטים, ויוסף לא ידע והיה סבור שהוא הנולד מאב ואם, ולכן אמר לאביו שאוכלים אבר מן החי. ע״כ. ולכאורה ה״ה כלפי בשר בחלב. וצריך לומר שאת החידוש הזה לא ידעו המלאכים. אבל אברהם אבינו ידע מכך וסמך על זה, ולכן האכילם בשר בחלב.

ובמשך חכמה (בראשית יח, ח) כתב, שנראה שבן הבקר שלקח אברהם אבינו ע״ה, היה בן פקועה, ושחיטה התירתו, ולכן אין בו משום בשר וחלב. ומזה מוכח שאברהם אבינו כבר יצא מכלל בני נח, דאם לא כן היה אסור משום בשר בחלב, וגם משום אבר מן החי, כיון שאין שחיטה

מתירתו, והוי אבר מן החי. וזהו שהשיב הקב״ה למלאכים, שכיון שכבר נתקדש אאע״ה בקדושת התורה, מדוע תצעקו ׳מה לילוד אשה בינינו׳, הלא שלו הוא נוטל.

והרב חמדת ימים (שבועות פ״ג) כתב, שיש נוהגין לאכול חלב עם דבש, זכר לתורה שנאמר בה ״דבש וחלב תחת לשונך״. ויש נוהגים לעשות זכר לב׳ הלחם ועושים שתי לחמים יפים ומתובלים ביותר על השולחן שהוא במקום המזבח. וע״ע בשו״ת נו״ב (תנינא יו״ד ס״ס סד). ובילקוט הגרשוני. ובשו״ת ברכת יוסף לנדא (סי׳ כ).

האם אחרי מתן תורה חזרו וקידשו את נשותיהם

ומילתא אגב אורחא בענין מתן תורה, הנה האחרונים דנו לגבי עם ישראל אחרי מתן תורה, האם הוצרכו לחזור ולקדש את נשותיהם, וזה מג׳ סיבות א. דשמא קודם מתן תורה לא כולם קדשו נשותיהם כדיני ישראל. ועיין ברמב״ם (אישות פ״א ה״א) שקודם מתן תורה אדם פוגע באשה ומייחדה לו בזה ונעשית אשתו, ואח״כ נתחדשה הלכה דצריך להקדים ולקדש בכסף שטר וכו׳. ב. ועוד, שהרי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ג. ועוד, שכיון שבמתן תורה פרחה נשמתם, אפשר שצריכים לקדש מחדש.

והעירו, מפשט לשון הגמ׳ (ביצה ה:) שובו לכם לאהליכם, דילמא למצות עונה, ופרש״י מצד חיוב, ואם פסק האישות מה שייך בזה חיוב עונה. וכעין זה העיר בשו״ת משנה״ל (ח״ט סי׳ תב. ובחי״ד סי׳ יב). אלא שבלא״ה לא נצטוו מיד בכל המצוות. וכן העיר בשו״ת לבושי מרדכי (אהע״ז תנינא סי׳ יב) דבזבחים (קטו:) נח׳ אם כללים ופרטים נאמרו בהר סיני ונאמרו באהל מועד ונשנו בערבות מואב, וגם למאן דאמר שגם הפרטים נאמרו, מ״מ לא נאמרו רק לאחר מ׳ יום שנשלם ביום הכפורים. וראה עוד להלן מס׳ המקנה.

ובמשך חכמה (דברים ה, כז) כתב, דהנה מסתמא היו ליוצאי מצרים נשים הרבה, שהיו מאותן שאין בני נח מוזהרין עליהן. ועמרם יוכיח שגדול הדור היה ונשא דודתו. וכן אמרו ביומא (עה.) בהנך דאסירי לא פריצי בהו. ועיין רש״י שם. ומדקאמר רחמנא אחר מתן תורה ״שובו לכם לאהליכם״, ואין אהלו אלא אשתו (מו״ק ז:), וצ״ע שהרי אלו שנשאו קרובותיהם צריכים לפרוש מהם, וע״כ דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ויתכן, דקי״ל דחרדה שחרדו כל העם מסלק הדמים, ולא יראו דמים. ע״ש. וזה משום דסבירא ליה בפשיטות שהיה להם דין גר שנתגייר דכקטן שנולד דמי.

מי שמת וחזר לתחיה - אם קידושי אשתו פקעו

והנה יש לדון בזה מצד מה שפרחה נשמתם, דשמא עי״כ פקעו הקידושין. והגרי״ח זיע״א בספר בניהו בן יהוידע (מגילה ז:) הביא מה שחקר בפתח עינים, במעשה דרבא שחטיה לר׳ זירא (שם) האם אשת ר׳ זירא הותרה לשוק, ואם היתה צריכה קידושין וכתובה מחדש אחרי שחיה. ושורש החקירה, דשמא הא דמיתת הבעל מתרת לשוק, הוא רק כשנשאר מת, אך בשחזר וחי ע״י נביא, איגלאי מילתא דאותה מיתה לא היתה כמיתת כל אדם ולא פקעי קידושי קמאי, (ואם כן לא תפסי בה קידושי אינש דעלמא), ובעלה כאשר חי מותר בה מיד.

וכתב הגרי״ח שראיה לזה ממתן תורה, שכל עם ישראל פרחה נשמתם במתן תורה, והוריד הקב״ה טל של תחיה והחיה אותם, ועם כ״ז לא הוצרכו לקדש נשיהם מחדש. ועוד ראיה ממ״ש (נדה ע:) ששאלו לר׳ יהושע בן חנינא אם בן השונמית מטמא, והשיב להם מת מטמא ואין חי מטמא. וה״ה לנ״ד.

ובכנה״ג (אהע״ז ר״ס יז) הובא בבאר היטב שם, פשיט״ל באשה שמתה וחיתה, דלא פקע ממנה זיקת בעלה. והחיד״א בברכ״י (אהע״ז יז סק״א, הובא גם בפ״ת שם סק״א) כתב דלפום ריהטא יש להביא ראיה ממ״ש בירושלמי (גיטין פ״ז ה״ג)

לגבי מתנה מעכשיו אם לא באתי וכו׳ ומת בתוך הזמן, מהו שתהא מותרת לינשא, ר׳ יוסי אמר אסורה לינשא, אני אומר נעשו לו נסים וחיה. ואע״ג דגמ׳ דידן לא ס״ל הכי, זהו משום דלא חיישינן למעשה נסים, אבל אם אחר שמת נעשו נסים וחי, אכתי אשתו זאת אגידא ביה, ולא מהניא לה מה שמת ודאי, כיון דלבסוף חי. ובזה יש לומר דגם תלמודא דידן מודה דאי אתרמי כי האי, המיתה שמת כמאן דליתא. אלא שעדיין יש להתיישב בדברי הירושלמי והראשונים. ע״כ.

ובאור שמח (גירושין פ״ט הי״א) ביאר דברי הירושלמי מטעם שכך התנה, כל שלא יבא, ומשמע שאם בא באיזה אופן שיהיה, קיים תנאו. ועיין בשמחת יו״ט למהרי״ט אלגאזי (סי׳ סא), ובקובץ שיעורים (חלק ב סי׳ כז).

ובתרוה״ד (כתבים סי׳ קב) חקר בזה לגבי אשת אליהו ואשת ריב״ל, שנשותיהם מותרות, וגם כאשר אליהו יורד לארץ. דיש לומר אשת רעהו אסורה ולא אשת מלאך, שכולן רוחני ולא גופני.

ובשו״ת תורה לשמה (סי׳ שפ) כתב, שגם כשאליהו הנביא יורד לעוה״ז ומדבר עם החכמים, אינו נכלל בדין בנ״א, אלא חשוב כמלאך לכל העניינים וכו׳. ולכאורה יש להעיר מעירובין (מג.) ת״ש דהני שב שמעתתא וכו׳, מאן אמרינהו, לאו אליהו אמרינהו. ומוכח שיש לו דין אדם להתחייב במצות. (ועיין עוד שם בגמרא בע״ב). ועיין להחיד״א במראית העין (עירובין צו:). ובמדבר קדמות (מערכת א אות ל וסא). ובשו״ת חת״ס (ח״ו בליקוטים סי׳ צח). ובשלמת חיים החדש (סי׳ קא והלאה). וברב פעלים (חלק ב סוד ישרים סי׳ ב).

והמהרי״ט אלגאזי בשו״ת שמחת יו״ט (סי׳ סא) העלה שכל שמת מיתה גמורה, ואח״כ חזר וחיה בדרך נס, הואיל ובשעת מיתה פקע ממנה איסור א״א, והותרה להנשא, שוב אינה חוזרת לאיסורה, ולהיות כדין אשת איש, שכיון שפסקה האישות שבינו לבינה ע״י המיתה, פסקה לגמרי. וכדקי״ל בגיטין (פג:) לענין גירושין, שהאומר היום אי את אשתי ולמחר את אשתי, הויא מגורשת גמורה, דכיון דפסקה פסקה, וה״ה לענין מיתה.

ובשו״ת דגל מחנה אפרים לניאדו (אהע״ז סי׳ א) כתב לגבי מעשה דר׳ זירא, שבהשקפה ראשונה היה נ״ל שחזר ר׳ זירא וקידש את אשתו, שכבר קנתה את עצמה במיתת הבעל, אחר ששחט בו רבה רוב שנים, שבודאי מת הוא ולא יחיה, כי אם בדרך נס וכו׳, הילכך כל שמת ויצאה נשמתו ממש, והדר חיי בדרך נס, הדבר פשוט וברור שצריך לחזור ולקדש את אשתו. ושוב הביא דברי הברכ״י הנ״ל שצידד בזה, וכתב, ונראה שהצד הראשון שכתב שצריך לחזור ולקדשה כדין מחזיר גרושתו, הוא האמת, ואין סברא לומר כהצד השני שכתב הברכ״י וכו׳.

ובשו״ת חסד לאברהם (מה״ת אהע״ז סי׳ יד) ה״ד הירושלמי הנ״ל, וכתב, ולדידי הדבר זר בעיני לפרש ד׳ הירושלמי שמא יעשה לו נס ויחזור ויחיה, שהרי אף בנפל לגוב של אריות או של נחשים ועקרבים לא חיישינן למעשה נסים, וכמו שכתבו התוס׳ (יבמות קכא:) ולכן נ״ל דהירושלמי קאי אמתני׳ דהאומר מהיום אם מתי מחולי זה וכו׳. ושוב ראיתי בברכ״י שכתב על פי הירושלמי דאכתי אגידא ביה, ולדעתי נראה ברור מהירושלמי להיפך, והברכ״י עצמו סיים שכתב כן בחפזו. ע״כ.

ובספר יקרא דשכבי (דרוש קח) כתב להוכיח ממה שמצינו לאלישע שקרע את בגדיו על אליהו, אלמא שאשתו היתה מותרת לעלמא לאחר שעלה בסערה השמימה, דהא קי״ל שאין להתאבל בלי ידיעה ברורה שמת, שמא יתירו את אשתו להנשא. ע״ש. ואינו מוכרח, דיש לומר שעדיין לא גזרו חכמים גזרה זו לחוש שמא תינשא אשתו. [והובא במאור ישראל מגילה שם].

אכן כבר כתב בספר המקנה (קו״א סי׳ כו ס״א), במ״ש בביצה (ה:), שובו לכם לאהליכם, למצות עונה. והעיר שהרי בשעת מתן תורה נחשבו כגרים שנתגיירו, ולא חל עליהם מצות עונה, ותי׳ דכיון שכולם שבו לאהליהם לעין כל, הוה ליה עדי יחוד, ונחשב כמו קידושין, דמסתמא אין אדם עושה בב״ז, וממילא נתחייבו בעונה. אף שגר

עט. צריכים להזהר שלא לאכול מאכלי חלב אחר בשר כי אם כעבור שש שעות, וכתורה יעשה, וגם בחג השבועות יש ליזהר בזה, ודלא כמי שכתב שבחג השבועות יכולים להקל יותר. עט)

שנתגייר לכתחילה צריך קידושין מחדש ונשואין בברכה כתקנת חז"ל.

ובספר פניני אי"ש (חג השבועות) כתבו בשם הגרי"ש אלישיב, שהביא מדנפשיה ראיית המקנה הנ"ל, שאילו היו צריכים קידושין חדשים, כיצד כתיב שובו לכל לאהליכם, ומזה מוכח שלא פקעו קידושיהן. ונשאל על זה, שהרי בלא"ה היו צריכין לקדש נשותיהן, שקודם מתן תורה לא היו קידושין, וכמ"ש הרמב"ם (אישות פ"א ה"א), ותי' הגרי"ש אלישיב, שהתורה קבעה, שהמצב של קודם מתן תורה הוא מצב של אשת איש, ורק אח"כ יש דין תורה, והיא נשארת אשת איש, ואין זה כמו גר שנתגייר.

ועוד נשאל הגרי"ש אלישיב שם, לגבי כהן גדול שמת וחזר לתחיה, יכול לשוב לאשתו, האם יש לדון כאן אם אשתו חשובה כאלמנה שאסורה לכהאי גוונא, והשיב, דכיון שמת אינו כהן גדול.

גם בשבועות יזהר שלא לאכול מאכלי חלב אחר בשר כי אם כעבור ו' שעות

עט) **בנועם** אלימלך (פר' משפטים ד"ה לא תבשל) כתב כמה פעמים, וגם שבחג השבועות התירו לנו חז"ל שלא להמתין אחר הגבינה השיעור כמו בשאר ימות השנה. שאז הוא שעת מתן תורה הקדושה ואנו מראים עצמינו שאנו דוגמת המלאכים בשעת מתן תורה ע"י התורה.

ובשו"ת פסקי תשובה (סי' רפה) הביא מספר ויעש אברהם מסוכטשוב (דף שלג. סי' נא) שפעם אחת רצה לאכול מאכלי חלב אבל לא עברו עדיין ו' שעות מאכילת בשר, ושמע שאומרים שבחג השבועות מקילין בזה, ושאל את זקנו, ואמר לו שאם ישן בצהרים יכול לאכול מאכלי חלב. ושכן הורה הגה"ק ר' בעריש מביאלא, שהתיר לשתות חלב בבוקר אף שלא עברו עוד שש שעות מאכילת בשר בערב. ובלי ספק קיבל כן מאביו. והו"ד בפרדס יוסף (שמות לד, כו).

אולם בחק יעקב (תצד, יא) כתב. ששומר נפשו ירחק מהקולות בזה. ובספרו מנחת יעקב (כלל עו סק"ה) הביא מהכלבו (סי' קו) שיש אוכלין גבינה בסעודת מנחה של עצרת אף שאין הפסק ו' שעות, שסומכין בשבועות לקיים המנהג, וגם הוא תאב לאכול בשחרית וכבר נתעכל המאכל, אך יש לחצוץ שיניו. ושבזכרון משה (ליקוטי דינים אות כו) כתב שיש טעם להתיר בשבועות לאכול מאכל חלב ובשר בסעודה אחת. ומ"מ שומר נפשו ירחיק מהם, וכן הסכמת האחרונים שגם בשבועות יש ליזהר בכל כמו בכל השנה. וצריך להיות לו שתי מפות ובשכ"ג כתב, שהמהדרים בזה זוכין לשתי שלחנות. ע"כ. וכ"כ הפמ"ג (א"א תצד, ו) שאין להתיר בשבועות כלל כי אם כמו בשאר השנה להמתין שש שעות דווקא.

ואצלינו המנהג פשוט להמתין שש שעות כשאר ימות השנה. וכן עיקר שלא להקל בזה. וראה עוד בירחון האהל (כסליו תשל"ב). [ילקו"י איסור והיתר כרך ג' סימן פט עמוד תכט].

ובמשנה הלכות (ח"ז סי' ע) כתב שגם הנועם אלימלך לא היקל רק מחלב לבשר [לדעת המחמירים], אבל לא מבשר לחלב. ושגם בדרכי תשובה (יו"ד סי' פט סקי"ט) העלה שלא להקל בעצרת. ושכן נראה משאר אחרונים.

ובפנים יפות (שמות כג, יט) הביא טעם אכילת מאכלי חלב בחג השבועות, כמ"ש המג"א ועוד רבים, שהוא רמז לז' שבועות של טהרה מדם טמא, ועתה שזכינו לטהרה, דם נעכר ונהפך לחלב, ונמתק הדין. וכתב שלכן צריך להפריד בין הבשר לחלב, כדי שלא לערב החסדים והגבורות שלא בדרך המיתוק.

ובספר שיח שרפי קודש (שבועות) כתב בשם חי' הרי"מ מגור, שכל יום מימות השנה הוא

פ. המסופק אם עברו שש שעות מזמן שאכל מאכלי בשר או עדיין לא עברו שש שעות, רשאי להקל מספק ולאכול מאכלי חלב, דספק דרבנן לקולא. פ)

כנגד אחד מהלאוין שבתורה, שהם שס״ה ימות החמה, כנגד שס״ה לאוין. וחג השבועות הוא כנגד הלאו של לא תבשל גדי בחלב אמו, ולכן תיכף אחר לאו דלא תבשל גדי בחלב אמו, נאמר הפסוק ראשית ביכורי אדמתך תביא וגו׳, זה חג השבועות. ולכן אוכלים בחג השבועות מאכלי חלב, דאי׳ בכתבי האר״י ז״ל, שטוב לקרח ראשו בתער ולהניח את פאת ראשו, שע״י שמגלח ראשו בתער ומניח פאת הראש, ניכר המצוה דלא תקיפו פאת ראשכם, ובזה מקיים המצוה. ולכן ביום זה של חג השבועות שהוא כנגד הלאו של איסור בשר בחלב, אנו אוכלין מאכלי חלב ושוהין קצת, ואח״כ אנו אוכלין בשר, בכדי שיהיה ניכר קיום המצוה הזו, ובזה מקיים המצוה. וסיים שזהו ענין מצות הגבלה. ע״כ.

ובם׳ זכרון משה הקדמון (סי׳ כו) כתב שאף שיש ליתן טעם לנוהגין בחג השבועות לאכול מאכלי חלב ובשר בסעודה אחת, לפי שביום מתן תורה ראוי להתענג ולשמוח ביותר, דבעצרת לכ״ע בעינן לכם. ומצינו שגבינה ובשר הוא מאכל מלכים, [ולכן אברהם כיבד בהם למלאכים], כמבואר בזוה״ק (ח״ב קכה.), מיכלא דההוא רשע בישרא בחלבא הוה, וגבינה עם בישרא בר מיכלן אוחרי ודאסליק ליה בפיתרא כל יומא. ורק בשאר ימות השנה יש להחמיר כמ״ש בזוה״ק שם, שכל שאוכל מאכ״ז ביחד או בשעה אחת או בסעודה אחת, מ׳ יום נראה גדי מקלפא בקלפוי לגבי אינון דלעילא וסייעתא מסאבא מתקרבין בהדיה, וגרים לאתרעא דינא בעלמא. ע״כ. משא״כ ביום מתן תורה אין רשות להנהו מסאבא להתקרב ולעורר דינים בעולם, וכדמצינו שבכל השנה אסור להקריב חמץ, ורק בשבועות מקריבים שתי הלחם שהוא חמץ. מ״מ כ״ז לא כתבתי רק ליישב המנהג, אבל שומר נפשו ירחק מהם. ע״כ.

אכל בשר ונסתפק אם עבר שש שעות

פ) ביד יהודה (סק״א) כתב, דיש להחמיר בזה, דאע״ג דבכל ספק דרבנן אזלינן לקולא, שאני הכא דהוי כדבר שיש לו מתירין, שהרי יהא מותר לו בהחלט כשיהיה ודאי לו שעברו שש שעות. ובגמ׳ ביצה (ד.) מבואר, דבדבר שיש לו מתירין יש להחמיר אף בספק דרבנן. והובא בדרכי תשובה כאן, וכתב, דלפי מ״ש הצל״ח (פסחים ט:) דרק אכילת מוקצה הוה ליה דבר שיש לו מתירין, דבמקום שיאכלנו עכשיו בספק איסור יאכלנו למחר בודאי היתר, אבל טלטול מוקצה לא חשיב כדבר שיש לו מתירין, שהרי יכול לטלטלו גם היום וגם למחר. א״כ הכי נמי יכול לאכול גבינה גם עכשיו. ע״ש.

אך בבדי השלחן (סק״ט בביאורים שם) כתב, דאין הכי נמי הכא דמי שפיר לאכילת מוקצה, דעל כל חתיכה וחתיכה אמרינן שלא יאכלנו עכשיו בספק איסור, אלא ימתין עד שיוכל לאוכלו בודאי היתר, ורק בטלטול שייכא סברת הצל״ח, כיון שהטלטול דהאידנא אינו שולל אפשרות הטלטול דאחר זמן מחפץ זה עצמו. אלא שבספר יוסף דעת כתב להקל מטעם נוסף, בצירוף סברת הראשונים דסגי בסילוק השלחן, ודייק מדברי הרמ״א שכן הוא מעיקר הדין, ורק נהגו להחמיר, ולכן כתב להקל בספק. ע״ש.

וראה בספר זר השלחן (פני השלחן ס״ק כט) שהביא הערת הדרכי תשובה על פי הצל״ח הנ״ל, וכתב, דלא דמי כלל, דהכא אינו יכול לאכול הגבינה אלא פעם אחת, ופשוט, וכ״ד גדולי הוראה.

ולכאורה משמע דלדידן דנקטינן דבעינן להמתין שש שעות מעיקר הדין, ולא מכח מנהג בלבד, ממילא אין להקל במסופק אם עברו שש שעות. אך עם כ״ז הכא יש להקל, דאיכא הכא ס״ס, שמא הלכה כהסוברים דלא בעינן שש שעות, ואף אם תמצא לומר דבעינן שש שעות, שמא הכא עברו שש שעות, וכל שאינו יכול לברר הדבר

למה שלא יסמוך על הס״ס. ומה שמרן הצריך להמתין שש שעות, היינו בודאי ולא בספק. ואף להסוברים דלא מהני ס״ס בדבר שיש לו מתירין, הכא הרי אין זה ברור דחשיב בכלל דבר שיש לו מתירין, וכמו שנתבאר.

ועיין בב״י (בדק הבית ס״ס קב) שכתב, דהא דלא מהני ס״ס בדבר שיש לו מתירין, הוא דוקא בספק תערובת, כמו ביצה שיש ספק אם נולדה ביו״ט או לא, ונתערבה באחרות, דכיון שיכול לאוכלה בהיתר גמור לערב, אין סומכין על ס״ס בספק של תערובת בדבר שיש לו מתירין. הלא״ה מהני ס״ס בדבר שיש לו מתירין. ובנ״ד הס״ס אינו ע״י תערובת. וראה להלן.

וכיו״ב דנו הפוסקים לגבי איסור מלאכה בפורים, דהנה בגמ׳ (מגילה ה:) אמרו, רבי נטע נטיעה בפורים בטבריה, והקשו דהא פורים אסור במלאכה [להוה אמינא שם], ותירצו, דלרבי פשיטא ליה דטבריה מוקפת חומה, ונטע בי״ד. ע״ש. ומה שלא הקל לעשות מלאכה משום ספק דרבנן לקולא, היינו משום דהוי דבר שיש לו מתירין, שיכול לעשות המלאכה למחר. וכמו שביאר כן הגרעק״א.

אך יש להעיר מדברי הנו״ב (תאהע״ז סי׳ לח) שדן שם לענין איסור מעוברת חבירו, דאם יש ספק אם היא מעוברת מישראל או מגוי, והוא במקום שאין ליהודים רחוב בפני עצמו, ורוב גויים, אזלינן בתר רוב ומותרת אם הם באו אצלה. ואפי׳ אם היא הלכה לשם, דהוי קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אפ״ה מותרת, משום דהוי ספק דרבנן ולקולא. דאיסור מעוברת חבירו הוא מדרבנן בעלמא. ואין לומר דהוי דבר שיש לו מתירין, שהרי אפשר שתחכה עד שתלד, דדבר שיש לו מתירין שייך רק במידי דאכילה, דאז אנו אומרים עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, וזה בענין אכילה דממה נפשך מה שיאכל היום לא יאכל שוב למחר וא״א גם היום וגם מחר. אבל כאן הרי הוא רוצה גם היום וגם מחר. וכן לענין איסור מלאכה בפורים. וכ״כ בכיו״ב בצל״ח (פסחים יא:) הנ״ל. ע״ש.

ונמצא שבנ״ד אינו בכלל דבר שיש לו מתירין, דרוצה לאכול גבינה גם עתה, וגם אחר שעה. ול״ד לביצה שנולדה.

ובעצם דברי הנו״ב יש שכתבו עפ״ד המרדכי, דדוקא בדבר שיש לו חזקת איסור אמרינן ספד״ר לחומרא בדבר שיש לו מתירין, וכביצה שנולדה ביו״ט, אבל בלא חזקת איסור כמו באיסור מלאכה בפורים, ובמעוברת חבירו, אין להחמיר. ועיין במאור ישראל ח״ב (עמ׳ עח).

ועכ״פ בנ״ד הא איכא ס״ס, ויש להקל בס״ס גם בדבר שיש לו מתירין, שכ״ד רוה״פ, ומכללם, המאורות, ההשלמה, הרז״ה, המאירי, הרשב״א. וכ״כ האחרונים, מנחת כהן, פר״ח, פרי תואר, שעה״מ, ועוד. ושכ״ד הש״ע. וכמו שביאר כ״ז במאור ישראל ח״ב (עמ׳ מ׳ ועט).

וע׳ בש״ע (סי׳ קב ס״א) דלא מהני ספק בגוף ספק בתערובת. ובסימן קי (ס״ז) התיר בנפל אחד לים. וכ׳ הש״ך, דמי שמתיר בנפל לים כ״ש שמתיר בס״ס. ולכן הרמ״א שכתב בס״ט דלא מועיל ס״ס בדבר שיש לו מתירין, לא מתיר בנפל לים, ומשמע להדיא דמרן מתיר בס״ס אף בדבר שיש לו מתירין. וע׳ בש״ך ע״ד הרמ״א הנ״ל שהביא כמה מקומות שכ׳ מרן בש״ע דעבדי׳ ס״ס בדבר שיש לו מתירין. ע״ש.

ועיין בדרכי תשובה (אות ד׳) שהאריך בזה, והביא בשם הרבה אחרונים שכתבו להקל בספק, דלא חשיב דבר שיש לו מתירין, ובצירוף ס״ס. ולכן העיקר לדינא נראה להקל בנ״ד. וראה עוד בשו״ת שבט הקהתי ח״א (סי׳ ריח, רכ).

ספק ספיקא בזמן "בין השמשות" במוצאי שבת

וכיו״ב יש לדון לענין זמן ר״ת במוצ״ש, שכבר נתבאר בשו״ת יבי״א ח״ב (חלק או״ח סי׳ כא, עמ׳ תלז) שזו חומרא חשובה, ובילקו״י שבת כרך א׳ חלק ראשון כתבנו לדון אם הנוהגים להחמיר במוצ״ש כר״ת יכולים להקל אחר שעה מהשקיעה, שהוא זמן ביה״ש של ר״ת, דלכאורה

פא. האוכלים בשר וגבינה בשלחן אחד, ומכירים זה את זה, צריכים ליתן שם הפסק, כדי שלא יבואו לאכול האחד מחבירו. פא)

איכא ס"ס, שמא הלכה כהגאונים ולדעתם הרי הוא לילה, ואף אי נימא דהלכה כר"ת, הרי ביה"ש ספק לילה הוא. ע"ש. ובצירוף סברת היראים דצאת הכוכבים הוא עם השקיעה שלנו. ולהאמור הרי הוא בכלל דבר שיש לו מתירין, שיכול להמתין עוד רבע שעה ואז יהיה לילה ודאי גם לר"ת. ואי נימא דהמתנת זמן אינה בכלל דבר שיש לו מתירין, אין הכי נמי לכאורה נוכל להקל אחר שעה.

אלא שראינו מעשה רב אצל מרן אאמו"ר זיע"א בכמה הזדמנויות, שלא רצה לסמוך על הס"ס הנ"ל לעשות מעשה להקל אחר שעה מהשקיעה שלנו. ואף במוצ"ש חנוכה, עשה הבדלה בביהכ"נ קודם הדלקת נר חנוכה, ורק אחר שיצא ר"ת הדליק נר חנוכה. אף שהיה כבר אחר שעה מהשקיעה שלנו. ולא רצה לסמוך על הס"ס הנ"ל. וכנראה דסברתו, שאם אנו חוששין להחמיר כדעת ר"ת ודעימיה, וכדעת מרן הש"ע שפסק כמותם, צריכים לחוש לדבריהם לגמרי. ויתכן דהוי כס"ס נגד מרן בדבר שנתבאר להדיא בדעתו [כדעת ר"ת]. אי נמי י"ל דחשש שמא הכא אפשר להחמיר בנקל להמתין עוד איזה רגעים, והוי "כעין" דבר שיש לו מתירין.

ואמנם אין לומר שלא רצה לסמוך על הס"ס הנ"ל משום דחשש שמא הוא בכלל ס"ס משם אחד, שהרי בשו"ת יבי"א ח"ז (חלק יו"ד סי' כד אות ו') כתב, דכל שהספק הראשון מתיר יותר, אין זה בכלל ס"ס משם אחד, ושכ"כ רבינו יוסף מסלוצק בתשובה (סי' ט'), ובשו"ת ארץ צבי פרומר (סי' קה), ובשו"ת אג"מ (חלק או"ח ח"ד סי' סב). ובפרט דמה שאין אנו עושים ס"ס משם אחד הוא רק מדרבנן, דמה"ת מה איכפת לן שהוא משם אחד, סוף סוף איכא רובא להיתר. וכיון שבתוך י"ג דקות מהשקיעה יש ג' ספיקות, שפיר סמכינן על ס"ס זה. ועיין באורך בטהרת הבית ח"ב (עמ' רסח-רע) דיש לצרף סברת ר"ת לס"ס ולא חשיב ס"ס משם אחד. [אלא שביבי"א שם איירי במקום מצות עשה של מילה. וי"ל].

ובנ"ד, במי שאכל בשר ומסופק אם עברו שש שעות, כתב בספר מועדי הגר"ח (עמ' קיח) דצריך להמתין שש שעות. והעורך שם ציין שכן כתב בדרכי תשובה (סי' פט סק"ה). ותמוה דמה יענו על כל הסברות הנ"ל. וגם בשו"ת משנה הלכות ח"ה (סי' צז) כתב להקל בנ"ד. וע"ע בשו"ת שרגא המאיר ח"ו (סי' קנא), ובשו"ת הרי יהודה ח"א (יו"ד סי' יא). ע"ש.

ומי שאכל מרק וספק אם בישלו המרק עם בשר או לא, אם מותר לאכול אח"כ גבינה מכח ס"ס, ראה בשו"ת שרגא המאיר חלק ו' (סי' קנא אות ג'), ובשו"ת מהרש"ג ח"א (סי' יג). ע"ש. ואם לא ניכר שומן יש לסמוך להקל.

האוכלים בשר וגבינה בשלחן אחד, צריכים ליתן שם הפסק

פא) **הנה** אפי' המכירים זה את זה, אם עשו שום היכר כגון שכל אחד אוכל על מפה שלו, או אפי' אוכלים על מפה אחת, אבל נותנים ביניהם פת להיכירא, מותר להם לאכול בשר וגבינה על שלחן אחד. אך צריך להניח את ההיכר באמצע ביניהם, ולא בצד השלחן. ואפי' אם התחילו לאכול שאר דברים על מפות מיוחדות, ואח"כ הביאו לפניהם בשר וגבינה, הוי היכר, וא"צ ליתן מפות מיוחדות. אבל אם דרכם לסעוד תמיד על מפות נפרדות, לא הוי היכר. ומה שמועיל ליתן פת על שלחן שאוכלים עליו בשר וגבינה, הוא דוקא כשאין אוכלים מהפת. וכגון שיש להם לחם אחר, אבל אם אוכלים מהלחם, אפי' אם רק אחד מהם אוכל מהפת, אין מועיל להניחו כהיכר. וכן אם הניחו שם פרוסה להיכר, מאחר ורגילות להיות פרוסה על השלחן, אינו מועיל להיכר. ומה שמועיל להניח לחם שלם להיכר, [באופן שאין אוכלים ממנו, ויש להם פרוסה אחרת], הוא דוקא כשסיכמו ביניהם שלא לאכול ממנו, אבל

פב. שני בני אדם המכירים זה את זה האוכלים על שלחן אחד זה בשר וזה גבינה, ורוצים להעמיד שומר כדי שישגיח עליהם שלא יטעמו זה מזה, אין להקל בזה, אלא צריך שיעשו היכר כנז׳. פב)

הא לאו הכי לא אין הלחם מועיל כהפסק. וכמבואר כ״ז בילקו״י איסור והיתר כרך ג׳ סימן פח.

וקנקן שתיה שאין דרך להניחו על השלחן, מועיל להניחו כהפסק על שלחן שאוכלים עליו בשר וגבינה, אפי׳ אם שותים ממנו. אבל אם הדרך להניח קנקן כזה על השלחן, לא חשיב הפסק. ולכן בקבוקי שתיה שבזמנינו, אינם מועילים להפסק, אחר שרגילים להניחן על השלחן. וכן כוסות של שתיה, וכדו׳, אינם מועילים להפסק. אבל קדרת בישול שאין רגילות להעלותה על השלחן, מועילה להפסק.

להעמיד שומר כדי שישגיח עליהם שלא יטעמו זה מזה

פב) כן כתב בחידושי הגאון רע״א בשם ספר גנת ורדים (חלק גן המלך סוף אות עא), כיון ששמירה הזאת צריך להיות תדירות שלא תזוז מחשבתו בלא הפסק כלל והא לא אפשר, דא״א שלא תסוח דעתו ממנו לשעה קלה. ע״ש.

ולכאורה יש להקשות, דהא גבי נר שבת מצינו בש״ע (או״ח סי׳ ערה) שמותר לקרוא לאור הנר בשבת כשיש שם שומר השומרו שלא יטה. וא״כ אמאי הכא לא מהני שומר להשגיח שלא יטעמו זה מזה. וראה בגנת ורדים הנז׳ מ״ש בזה. ובספר מטה ראובן (סי׳ קפד) כתב ליישב, עפמ״ש המג״א, דהנה המהרי״ל הביא בשם אבי העזרי שהקשה, דא״כ נימא דשנים מותרים לרכוב ע״ג בהמה, שאם ירצה האחד לחתוך זמורה חבירו יזכירנו. והניח בצ״ע. וכתב המג״א שלפי דברי הב״ח לק״מ, דלא התירו לשנים לקרוא לאור הנר אלא לדבר מצוה, וא״כ ה״ה לענין שומר שלא התירו אלא לדבר מצוה. ולכן גבי בשר בחלב שאינו דבר מצוה לא התירו בשומר. וע׳ בתוספת שבת (סי׳ רעה) שכ׳, דזה אינו מספיק, דא״כ רכיבה של מצוה יהיה מותר, וכגון שרוצה לילך לדבר מצוה. [ובקריאה איכא של רשות, כגון אגרת שלום, ואיכא קריאה של מצוה. וכן ברכיבה]. ולכן כתב, שאין לדמות גזרות חז״ל זו לזו, דדוקא גבי שמא יטה סמכו על שומר, דהוא חשש רחוק שיבוא להטות הנר, דהא אירי בפתילות ושמנים הנמשכים יפה אחר האור. ורק בדברים הצריכים עיון יש לחוש שמא יטה, ולכן סמכו על שומר. אבל בשר בחלב שהוא חשש קרוב יותר, דהבשר והחלב בפני עצמם היתר הם, ורגילי בהו אינשי, מש״ה לא סגי בשומר. ולפ״ז גם בבדיקת חמץ, אם לומד בזמן הבדיקה ומעמיד שומר שיזכירנו לבדוק, לא מהני, דאין לדמות גזרות זו לזו. [והיינו, דגבי קריאה לאור הנר החשש הוא רק כשהאור יכהה, שאז שמא יטה, ולכן מהני שומר. מה שאין כן הכא בעי׳ שתהיה שמירה תדירית בלא הפסק]. וע״ש במטה ראובן שהסתפק, אם ב׳ בני אדם אוכלים בשר מקערה אחת, אם מותר להעלות על אותו שלחן גבינה, דכשם שהתירו גבי חשש הטיית הנר בשנים שקוראים מספר אחד, כן יש להתיר באוכלים מקערה אחת. וע״ש מ״ש בזה. [ויתכן, דבשר בחלב יש אפשרות שיניח הגבינה בשלחן אחר, מה שאין כן בקריאה לאור הנר].

ומה שהביא בשם תוספת שבת לענין גזרות חכמים, הנה יש לציין כמה דוגמאות לזה, [מלבד בנידון דידן גבי שומר בשר בחלב על שלחן אחד], וכגון בשוחט שרוצה לבדוק הסכין רק אחר השחיטה, ולהעמיד שומר שיזכיר לבדוק אח״כ. וכן בשוחט בלילה, שיעמיד שומר שיזכיר לו לבדוק ביום, וכן הרוצה ללמוד סמוך לזמן בדיקת חמץ, ולהעמיד שומר שיזכיר לו לבדוק. וכן לאכול לפני מנחה וערבית ומעמיד שומר שמזכיר לו להתפלל. וע׳ למרן החיד״א במחזיק ברכה (יו״ד סי׳ כה אות ח׳) שהאריך בזה, והביא בשם דבר שמואל אבוהב שאין לדמות גזרות חז״ל לאהדדי, וכמ״ש התוס׳ בחולין (קד.), וה״ה (פ״ו דשבת). ולכן העלה שאין לסמוך על שומר בשחיטה. וברב

פג. אף שנוהגים לאכול מאכלי חלב בשבועות, אין זה כתחליף לסעודה של בשר ויין, שראוי ונכון לאכול בצהרי היום סעודה של בשר לשמחת החג, שגם בזמן הזה יש מצוה בשמחת החג בבשר. ויש אומרים שנכון לעשות בחג שתי סעודות של בשרי, וגם בלילה יאכלו סעודה בשרית. אמנם מעיקר הדין רשאים לאכול סעודה חלבית [סעודה גמורה עם אכילת פת] בליל חג השבועות, ויעשה סעודה רחבה במיני מטעמים חלביים. ובלבד שלא יצא שכרו בהפסדו אם תכבד עליו השינה ויקשה עליו הלימוד בלילה קדוש זה. פג)

ברכות (מערכת בדיקת חמץ בנד"מ עמ' נד) האריך בזה, והביא בשם הרב מחוקק ביהודה, דגבי הטיית הנר סמכו על שומר מפני שהאיסור על שניהם, משא"כ בבדיקה כשהשומר אינו חייב בבדיקה. וכן כל כיו"ב. וע"ש בהערות המו"ל שציין לשד"ח (מכתב לחזקיהו יומא יד.) שכתב כנז'. גם בהליכו"ע ח"א (עמ' רנג) האריך בזה, וסיים, דשומר לא מהני [לגבי אכילה קודם תפלה] דשומר מה מלל. וציין לרב ברכות הנז'. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ג (חלק או"ח סי' כב).

ולפי כל המבואר שאין לסמוך על שומר כשהשומר אינו בר חיובא, בנ"ד כשאינו אוכל ולאו בר חיובא עתה לענין בשר בחלב, לא מהני שומר.

עיקר סעודת החג תהיה בבשר ויין

פג) בתורת חיים (חולין פג.) כתב, שלא טוב עושים אותם האוכלים בשבועות רק מאכלי חלב ולא בשר, שבגמ' משמע שהיו מרבים לאכול בשר בעצרת. ובודאי שעיקר סעודה היו עושים מתבשילי בשר, שאין די במה שאוכל בשר רק בליל החג. וכן אי' בפסחים (סח:) רב יוסף עבדי ליה עגלא תילתא ביומא דעצרתא, אמר אי לאו האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא, ולכן אין לחוש למנהג הזה.

וז"ל ס' מנהגים למהר"א טירנא (שבועות. בהגה אות מט), בשבועות אוכלין חלב, רמז לטעמי תורה שנא' (במדבר כח, כו) מנחה חדשה לה' בשבועותיכם ראשי תיבות חלב. וצריך לאכול גם בשר, כי אין שמחה בלא בשר. ע"כ.

ובדרכי תשובה (יו"ד סי' פט ס"ק יט) כתב, שמעתי שיש שאוכלין בסעודת הלילה רק מאכלי חלב, ובסעודת שחרית אוכלין רק מאכלי בשר, באמרם שבזה יוצאים י"ח לכולי עלמא, אמנם גם מנהג זה לא יתכן לענ"ד, שאף שבשאגת אריה (סי' סו) מבואר שאין חיוב שמחה מדאורייתא רק בסעודת של יו"ט, אבל בליל א' של יו"ט השמחה היא רק מדרבנן, וא"כ יש מקום להקל בזה, אבל במגא"א (סי' תקמ"ו סק"ד. הובא בשערי תשובה סי' תקכט ס"ב) מבואר דגם בלילה ראשונה של יו"ט חיוב שמחה הוא מדאורייתא. ולפי האמור גם בלילה מצוה לאכול בשר דוקא. עכ"ד.

וע"ע במג"א בסימן תקכ"ט וסימן תרצ"ו, שאף שבזמן הזה אין חיוב שמחה בבשר, מצוה מיהא איכא. ובפרט בעצרת שהוא יום טבוח (חולין פג.) שנוהגין לאכול בשר דוקא. לכן ראוי לאכול בשר אף בלילה. וראה להלן.

ובשו"ת שיח יצחק (סי' רלד) כתב להליץ בעד מנהג זה, שעיקר שמחת הרגל היא אחרי הלימוד בלילה, קריאת התורה, דהיינו אחר קבלת התורה, וקבלת התורה היתה ביום, כדאיתא בשבת (פו:). וזכר לזה, שע"ה אסור לאכול בשר (פסחים מט:). ומה שאמרו הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, עיקר השמחה היא ביום, וכן לגבי סעודת פורים קי"ל שסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא י"ח (מגילה ז:), ומתענין יום שלפניו, שיקראו המגילה שהיא במקום קבלת התורה, קיימו וקיבלו במקום נעשה ונשמע, ויהי' כ"ז בכרס שאינה מליאה, ואח"כ ישמחו בשמחת פורים, ויחזו את אלקים, ואח"כ ויאכלו וישתו.

וסיים דמ"מ מנהג זה צ"ע, שהרי מאכלי חלב מביאים את השינה, כדאי' בפוסקים שלכן אוכלים בערב פסח מאכלי חלב כדי שיישן ביום ויהא ניעור בלילה. וכאן יש כמעט חיוב להיות ניעור כל הלילה בלימוד התורה, כפי מנהג כל ישראל. עכת"ד.

העיקר למעשה שרשאי לאכול בליל החג רק סעודה חלבית

ולענין הלכה, הנה מלבד שאין חיוב גמור לאכול בשר ביו"ט, עיקר שמחת החג בבשר ויין היא ביום ולא בלילה, וגם ביום אינו מוכרח שיהא בשחרית, אלא עושים כן בצהרי היום, שאכילת בשר בבוקר מכבידה, וקי"ל דבעינן חציו לה' בתורה ובתפלה. וכמו שמפורש כ"ז ברמב"ם (יו"ט פ"ו הי"ט): כך היא הדת, בבוקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ומתפללין וקורין בתורה בענין היום, וחוזרין לבתיהם ואוכלין [פי', סעודה קלה לפת שחרית], והולכין לבתי מדרשות קורין ושונין עד חצי היום, ואחר חצי היום מתפללין תפלת המנחה וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה. ע"כ. ונהי דלא קי"ל הכי לגבי חיוב ג' סעודות ביו"ט (אלא די בשתים), מיהא שמעינן שאת סעודת החג עושין ביום ולא בלילה, שהרמב"ם לא הזכיר כלל אכילת בשר ושתיית יין בליל החג, וגם ביום, עיקר הסעודה עושים לקראת ערב.

וכ"כ בבינת אדם (שער או"ה ריש כלל מז) **בתו"ד**, שלאחר חצות היום של חג השבועות הוא זמן סעודה לכל, ועוסקים בהכנת הסעודה.

לכן אין כל פקפוק על אלו ששמחת החג שלהם היא לאכול בליל שבועות סעודת פת עם מעדני חלב, ובלבד שלא יפריע הדבר בלימוד של הלילה. וכל איניש ידע בנפשיה. וע"ע באשל אברהם (בוטשאטש, סי' תצד).

וביסוד ושורש העבודה כתב, שיזהר האדם מאד למעט באכילתו בסעודת הלילה זו בכל מה דאפשר, כדי שיוכל לעשות התיקון של הלימוד בלילה זו.

ובסדר היום (סדר חג השבועות) כתב, ראוי להכין מטעמים מתוקים ומוטעמים לחכו ביום זה. ויש נוהגים בתבשיל של חלב ונותנין דבש עליו לקיים (שה"ש ד, יא) דבש וחלב תחת לשונך, והכל לפי מה שהוא אדם ולפי המוטעם לחכו והערב לו, **ואע"פ שלא יהיה בשר ויין, שפיר דמי**, כי אין הענין אלא לענג עצמו אבל לא בענין שיצטער.

שוב ראיתי בספר אשרי האיש (ח"ג עמ' תלט) בשם הגרי"ש אלישיב, דלכתחלה יש לאכול סעודת בשר גם בלילה וגם ביום של חג השבועות, ובבוקר יאכל מאכלי חלב. ומ"מ אין ראוי לעשות ב' הסעודות ממאכלי חלב כיון שיש מצוה לאכול בשר ביו"ט.

ובשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ג עמ' כח) כתב שיש נוהגים לאכול חלב בלילה משום שהיא סעודה לגמרה של מצות ספיה"ע, ואם יעשו סעודה מבשר לא יהא ניכר שהוא סעודת סיום רק כבוד יו"ט ולכן עושים סעודה חלבית. ובנוסף שיש אומרים שאינו חייב כלל לאכול בשר ביו"ט, וכן כדי לקיים מ"ש הרמ"א לאכול גבינה עם הפת זכר לשתי הלחם. [ועיין עוד במוע"ז ח"ז סימן קיד].

ובכמה קהלות מהספרדים קיימו מנהג זה באכילת אורז בחלב. ונזכר גם בבן איש חי (פר' במדבר אות ל). [ובספר ימי מוהרנ"ת (חלק ב אות קכ) כתב שנתארח אצל הספרדים, ואחרי התפלה בבוקר, אכלו אורז עם דבש וחלב כמנהגם. וסיפר שם ששמח מאד להיות עם הספרדים בלימוד של הלילה, שבאותה שנה לא הרגיש צער נידוד שינה, כי ישבו שם בהרווחה גדולה על המצעות שלהם, ובכל פעם נתנו להם קפה לשתות, וסמוך ליום נתנו לכל העולם יין שרף טוב עם מרקחת של קליפת תפוזים, וסמוך לאור היום התחילו לנגן שירות ותשבחות, כמו י-ה רבון עלם].

ולכן מעיקר הדין יכול לאכול בליל שבועות רק מאכלי חלב עם פת, אף שיש מחמירין להדר לאכול גם בלילה סעודה בשרית. ומ"מ לא יבטל אכילת הבשר לגמרי ביו"ט, שאין שמחה אלא בבשר ויין. ומנהגינו שבבוקר אחר תפילת שחרית עושים קידוש ואוכלים מאכלי חלב. ויזהרו שיהיה קידוש במקום סעודה, דהיינו או לשתות רביעית יין (שמונים ואחת גרם), או יאכל כזית ממיני דגן (עשרים ושבע גרם), ולאחר מנחה אוכלים סעודת יו"ט עם פת ובשר. [וכן כתב בארח"ר (חלק ב עמ' צח), שהסטייפלר אכל בליל שבועות סעודה חלבית, ובבוקר סעודה בשרית].

פד. מנהגינו לאכול תחלה מאכלי חלב, ואחר קינוח והדחה כמשפט, אוכלים מאכלי בשר. ואין צריך להמתין כלל בין מאכלי החלב לאכילת הבשר שאחר כך.[פד]

אכילת בשר אחר מאכלי חלב

פד) הנה בעצם הדין של אכילת בשר אחר מאכלי חלב, הארכנו בזה בילקו"י איסור והיתר ח"ג, והבאנו מה שאמרו בגמ' חולין (קה.), שמותר לאכול בשר אחר גבינה. ודעת התוס' (קד:) בשם בעל הלכות גדולות, דשרי אף בלא נטילה וקנוח. וכן הסכים ר"ת. ע"ש. וכ"ד הרז"ה. והרא"ם ממיץ. אך דעת הרי"ף והרמב"ם, דצריך נטילת ידים וקינוח והדחת הפה. וכ"ד הרשב"א, הרוקח, המאירי, הריטב"א, הר"ן, ספר תשב"ץ קטן, ועוד. וכ"פ מרן בש"ע (יו"ד סי' פ"ט ס"ב).

ואמנם יש חולקים על זה וסוברים שצריך להמתין שש שעות גם אחר גבינה. וכ"ד מהר"ם מרוטנבורג, ומרן הב"י (או"ח סי' קעג) **הביא** סמך למחמירים על עצמם שלא לאכול בשר אחר גבינה בסעודה אחת, ממ"ש בזוהר (חלק ב דף קכה.): דכל מאן דאכיל האי מיכלא כחדא, או בסעודתא חדא, או בשעתא חדא, גרים לאתערא דינין בעלמא. ויש שלמדו מזה, להחמיר גם בבשר עוף אחר גבינה, שלא לאכול בתוך שעה מאכילת הגבינה.

זוהר נגד תלמוד דידן - והיכא שהפשטנים נחלקים עם המקובלים

אולם אף שמרן בב"י הביא דברי הזוה"ק, הנה בש"ע (סי' פט) לא הזכיר מזה, ונקט כדינא דגמ' דשרי לאכול בשר אחר גבינה ע"י נטילת ידים וקינוח והדחת הפה. וכנראה שתפס כן על פי הכלל שיש בידינו דכל היכא שהזוהר חולק על תלמוד דידן נקטינן כתלמוד דידן. וכמו שכתבו הלחם חמודות (פרק כל הבשר סי' כג), והמנחת יעקב (כלל עז אות ט), והרדב"ז בתשובה (סי' לו וסי' פ), ומרן הב"י (או"ח סי' כה, קמא), ושו"ת מקום שמואל (סי' פ), ושו"ת בית דינו של שלמה (סי' יב), ושו"ת מכתב לחזקיהו (סי' ז), ומהר"ח פלאג'י, שלמי צבור, והחת"ס, ועוד.

ובפרט שגם לדברי הזוה"ק אין זה פשוט לאסור, שהרי יש מפרשים דהזוהר החמיר דוקא בבשר בהמה אחר גבינה, ולא בבשר עוף אחר גבינה. וכן פירש מהר"ח בן עטר. וכיו"ב כתב היעב"ץ בספר מור וקציעה (סי' קע"ג), שגם לד' הזוהר לא אסרו אלא בגבינה אחר בשר, ולאפוקי מרבי יוסי הגלילי שמתיר בעוף בחלב. אבל בשר אחר גבינה אפי' בשר בהמה חומרא הוא בעלמא בודאי, ולכן בבשר עוף אחר גבינה אין להחמיר כל כך. ע"ש.

והמהרש"ל פירש דברי הזוהר כשאוכל גבינה אחר בשר. ויש שפירשו דהזוהר קאי בגבינה קשה כל כך שיש חשש שישארו פירורי הגבינה בין שיניו. וכבר העיד בגדלו מהר"א מני, אב"ד בחברון, שמנהג ירושלים להקל באכילת בשר אחר גבינה. וכ"ה בבן איש חי (פר' שלח לך אות טז).

ומכאן יש לתמוה עמ"ש מחבר אחד, דאף שלפי ההלכה ומדינא דגמ' שרי לאכול בשר אחר מאכלי חלב, ראוי להחמיר כדברי הזוה"ק ובפרט בני תורה **"צריכים"** להחמיר בחומרא זו. [הליכות מועד עמוד תמו]. וידוע שאינו רגיל לעיין בעומק בספרי מרן זצ"ל, ואילו היה מעיין בדבריו ביבי"א ח"ו, וביחו"ד (ח"ג סי' נח) היה רואה כמה פירושים למה שאמרו בזוה"ק כשעה חדא, וגם היה רואה מ"ש הפוסקים המפורסמים בזה, דבגמ' דידן מבואר להדיא דלא כהזוה"ק, ובעלי הכללים כתבו דכל היכא שתלמוד דידן חולק עם הזוה"ק, הלכה כתלמוד דידן, וא"כ מה הוא שכתב שבני תורה "צריכים" להחמיר. אטו דעת מרן הש"ע ביורה דעה ורוב האחרונים שעמו לא כתבו דבריהם ל"בן תורה". ומה שהסתמך על כה"ח שהביא כמה גדולים שהחמירו בזה, הנה התעלם מסיום דברי הכה"ח (סי' פט אות ל): דכל החומרות הם דוקא באוכל גבינה [קשה], אבל לא בשותה חלב או אוכל מאכלי חלב.

ובזה יש לדחות מ״ש הרב סופר בהקדמתו לספר מפתח לחיים, שמדברי הב״י בסימן רעד ״מוכח״ שיש לתפוס תמיד כדברי המקובלים, שהרי כתב ״ואני ראיתי כמה גדולים שבוצעין מהתחתון, ושמעתי שכן נכון לעשות על פי הקבלה״. וכ״פ מרן בש״ע שם, שיבצע מן התחתונה. וע״ש בב״ח שהקשה מהא דאין מעבירין על המצות, דהוה ליה לבצוע מהעליון. ע״ש. ומשמע דאף שעובר על ענין זה של אין מעבירין וכו׳, שפיר דמי לעשות כד׳ המקובלים. [הרה״ג ר׳ יעקב חיים סופר, וחזר על זה כמה פעמים בכמה וכמה הקדמות לספרים שונים, ובקבצים שונים].

והנה מי שאינו בקי בכללי הפסיקה יכול לטעות מדבריו של הרב הנ״ל ולחשוב שצדק בזה שיש לתפוס תמיד כדברי המקובלים נגד הפשטנים, והוא מטעה בזה את הרבים. וראשית דבר, איני יודע למה תמיד מתעלם ואינו מביא את דעת החולקים, כמו בנ״ד, שהעלים מעיני הקורא את לשונם של הרא״ם, הרדב״ז, שלמי צבור, בית דינו של שלמה, חת״ס, ועוד ועוד רבים שכתבו כמה פעמים, דכל היכא שהפשטנים חולקים על המקובלים, נקטינן למעשה כדעת הפשטנים, [וראה לעיל הערה מ׳], ושאני דברי הזוהר הקד׳ דכאשר אין הדברים מפורשים נגד תלמוד דידן, בזה נקטינן כהזוהר, מפני שהוא תנא. משא״כ בדברי המקובלים נגד הפשטנים.

ומה שחשב שהיא ראיה, הנה כדרכו מעלים את הדחייה הפשוטה שכתבו האחרונים, דבעצם הטענה דאין מעבירין על המצוות, כבר כתבו ליישב קושית הב״ח בכמה אופנים, וכמ״ש מרן אאמו״ר בחזו״ע שבת כרך ב׳ דיני סעודות שבת הערה ב׳, ובספר תוספת שבת (בסק״ג) כתב ליישב, לפי מ״ש התוס׳ יומא (לג.) דכל היכא דליכא אלא מצוה חדא לא שייך בזה דין אין מעבירין על המצות, במקום שיש טעם להקדים האחרת, ורק כשצריך לעשות שתיהן אז אין מעבירין על מצוה ראשונה דאתיא לידיה, וא״כ ה״נ כיון שיש טעם להקדים התחתונה על פי הקבלה אין זה סותר לדין התלמוד. ע״ש. וע״ש בחזו״ע שתמה על זה, והביא מהרשב״א שאינו צריך לבצוע שתיהן, אלא אחת, ויש נוהגים לבצוע על התחתונה, ולא העליונה, ואנחנו נהגנו לבצוע על העליונה. ע״כ. ומלשונו משמע שהוא מנהג שנהג כן, וע״פ הדין אין בזה קפידא כששתיהן מונחין לפניו. והכל בו כתב, יש נוהגים לבצוע הככר התחתון ולא העליון, ואנו נוהגים לבצוע העליון. ע״כ. ומשמע שאין בזה קפידא משום אין מעבירין על המצוות. וכן משמע מהגמ״י (פ״ח מהלכות חמץ ומצה) שכתב בשם כמה גדולים שהיו נוהגים לבצוע על התחתון. ע״ש. וכל אותם גדולים ידעו מדין זה שאין מעבירין על המצות, ואפ״ה לא חששו לזה בנ״ד, מאיזה טעם שנראה להם, ומעתה כיון שאין הוא דבר שיש בו סרך איסור לנהוג על פי הקבלה, בזה שפיר עבדי׳ כדעת המקובלים, אבל כל היכא דע״פ הפשט יש חשש איסור, או ברכה לבטלה, יש לנהוג כדברי הפשטנים ולא כדברי המקובלים. **ועיין** להרב כה״ח (שם אות ב׳ וסי׳ רסב סק״ב-ד) שפסק, שאנו אין לנו אלא קבלת האר״י אשר קיבל מאליהו, ואין לחלק בין סעודת הלילה לסעודת היום, שבשניהם צריך לבצוע על העליונה. ובנתיבי עם (עמ׳ קל), העיר על הרב כה״ח, דהמעיין היטב בדברי האר״י יראה שאין שום הוכחה לבצוע מהככר העליון וכו׳, הילכך הבוצע על שני ככרות המונחות על השלחן זע״ז כמנהג רוב העולם, יש לנהוג לבצוע על התחתונה כסברת מרן הש״ע והרמ״א דס״ל שכן צריך להיות על פי הקבלה. ע״ש. וכן אנו נוהגים. להיות על פי הקבלה. ע״ש. וכן אנו נוהגים. [ע״כ מהליכו״ע]. וכל זה דלא כמו שכתב במנוח״א ח״א (עמ׳ קעה) שיש לבצוע על העליונה, ודחה כלאחר יד המנהג שהזכיר בנתיבי עם.

ומ״ש הרב הנ״ל, בשם הרב ארץ חיים, וכתב בזה״ל: וכתב הגאון המובהק דכל רז לא אניס ליה, מר ניהו רבה וכו׳, שמנהג ארץ ישראל ללכת אחר הכרעת רבינו האר״י אפי׳ נגד פסק מרן. ע״כ. הנה איני יודע למה התעלם מדברי הגדולים הנ״ל, לפני מאות בשנים, ונתלה בדבריו של הרב ארץ חיים. וזה דרכו של הרב הנ״ל, דכל אימת שרוצה לשכנע להורות כדבריו, משבח את אחד מהאחרונים [שהיה לפני מאה וארבעים ואחת שנה, נפטר בשנת תרל״ז] וכותב עליו שבחים גדולים, ואילו את החולקים אינו מרבה בשבחיהם, ופעמים

אף אינו מזכיר כלל. ואמנם המחפש אחר האמת באמת אין לו להתפעל מלשונות אלה, ודי בזה. ומ"ש עוד הרב הנ"ל [בספרו שלום יעקב] להביא "ראיה" שיש לנהוג כד' המקובלים נגד מרן הש"ע, מהא דמרן כתב (בסי' תכו) שיש להמתין לברכת הלבנה עד לז' לחודש, והוא על פי הסוד. הרי שמרן תפס כד' המקובלים, אף שלפי הפשט מזמן שרואים את הלבנה אפשר כבר לברך ברכת הלבנה. אולם אין זו ראיה, דכאן כיון שבנקל יכול להמתין לז' לחודש, ולנהוג כד' המקובלים, ואין בדבר שום סרך איסור להמתין לז' לחודש, לכן כתב מרן לחוש לד' המקובלים, בפרט שיש בזה ענין גדול על פי הסוד. וגם בזה בחודשים שרבו העננים כתבו האחרונים שיש להקדים לברך קודם ז' לחודש, ובזה בודאי מרן יודה שיש לנהוג כפי הפשט ולא על פי הקבלה ולהכנס בספק הפסד ברכה יקרה זו. וכמו שנתבאר בילקו"י שבת כרך ה' בהלכות ברכת הלבנה. וראה עוד ביחו"ד ח"ב (סי' כד). שוב הראוני בספר שמן המשחה (ח"א עמ' כח) שג"כ כתב הראיה הנז', וחשב בדעתו שזו ראיה שאין עליה תשובה שמרן פוסק כדעת המקובלים נגד הפשטנים. אולם להנ"ל אין להוכיח מזה ולא מידי שיש לנהוג כד' המקובלים גם היכא שעל פי הפשט נכנס בספק איסור. ובספר מגיד מישרים של מרן (שיר השירים) אמר לו המגיד שיש ענין גדול להמתין ז' ימים לברכת הלבנה. ומש"ה מרן חשש לזה, ואינו מצד הדין אלא כיון שאפשר בנקל לחוש לדבר גדול זה.

ואם אכל גבינה ורוצה לאכול בשר לאחר מכן באותה סעודה, בזה נחלקו הפוסקים דלדעת המג"א (סי' תצד ס"ק ו), המ"ב (שם ס"ק טז), ועוד, א"צ לברך ברהמ"ז כדי לאכול בשר, ואילו הרב כה"ח (שם ס"ק י, ובסי' פט ס"ק כד), ועוד, סוברים דבעינן לברך ברהמ"ז או ברכה אחרונה גם שאכל גבינה ולאחר מכן רוצה לאכול בשר. ובילקו"י (יו"ד ח"ג עמ' תמז) הובאו ב' השיטות. ע"ש. וראה עוד בחזו"ע (יו"ט, עמ' שיח).

גם לבני ספרד מותר לאכול מאכלי חלב שמעורב בהם ג'לטין דגים

ולגבי אכילת מאכלי חלב עם ג'לאטין העשוי מדגים, הנה הגם שלבני ספרד אין לאכול מאכלי חלב עם דגים כמו פיצה עם טונה וכדו', מפני הסכנה, ראה בב"י (סי' פז), ובילקו"י איסור והיתר כרך ג' (סי' פז) ובהליכו"ע (ח"ז עמ' כ). מ"מ יש להתיר לערב ג'לטין דגים בעוגות גבינה, כיון שנתייבשו כליל עד שנעשו כמו עץ בעלמא, דהנה אופן עשיית הג'לאטין הוא שלוקחים העצמות של הדגים, ושורים אותם במלח וסיד, ומייבשים אותם הרבה בחום השמש במשך כמה חודשים, ומערבים בהם חומרים כימיים מסויימים, וטוחנים אותם ונעשים כקמח דק, ומשתמשים בזה להקפות מאכלים שונים. ובכהאי גוונא מסתבר שאין בזה ג"כ מקום חשש לסכנה. ובפרט אם כמות הג'לאטין בטלה בשישים, ויש אומרים (עיין בנקודות הכסף סי' קטז סק"ב, ועוד אחרונים) שגם איסור שהוא משום סכנה בטל בשישים. וכן כתבו בשם מרן אאמו"ר זיע"א (קובץ בנתיב החלב ח"ה עמ' 46), ושכן דעת הגרי"ש אלישיב להקל גם לבני ספרד. וגם אין לחוש בזה משום דבר המעמיד שאפי' באלף לא בטיל, דאין איסור דבר המעמיד בדבר שנפגם מאכילה לגמרי, וכיו"ב נתבאר ביבי"א חלק ח' (חלק יו"ד סי' יא), לגבי ג'לאטין הנעשה מעורות או מעצמות רכים של בהמות טמאות, או בהמות נבלות וטריפות, לאחר ששורים אותם עם מלח וסיד, ומנקים אותם היטב, ומייבשים אותם הרבה בחום השמש במשך כמה חודשים, ומערבים בהם חומרים כימיים מסויימים, וטוחנים אותם ונעשים כקמח דק, ונותנים אותם לתוך מאכלים שונים כדי להקפיאם, מעיקר הדין יש להקל לאכול מוצרי מזון שמעורב בהם חומר ז'אלטין הנזכר, אחר שהדבר פגום מאכילת כלב, ונתייבש והוי כעץ בעלמא שאין בו טעם כלל. ולא שייך בזה אחשביה, אחר שהוא בתערובת ולא בפני עצמו. [וכמו שכתבו ג"כ הנו"ב, והאחיעזר ח"ג (סי' לג אות ה), ובשו"ת חבלים בנעימים ח"ה (חלק או"ח סי' ד). והגאון החזו"א (סי' קטז סוף אות ח). ע"ש]. ומ"מ לכתחלה כל מפעל המבקש הכשר מהרבנות, ראוי שהמשגיח יבקש שיתנו בתרכובת חומר שאינו עשוי מז'אלטין איסור.

פה. יש נוהגים לאכול בשבועות מהמצות של חג הפסח, לרמוז ששבועות היא עצרת של פסח, [וגם זכר למצות שהוציאו ממצרים שאכלו מהן עד שירד המן], וטובלין המצות בדבש, שהתורה נמשלה לדבש שנאמר דבש וחלב תחת לשונך. פה)

פו. מצוה לאכול ביום טוב בשר בהמה לקיים בזה מצות שמחת החג, שאין שמחה אלא בבשר בהמה, ואף שעיקר המצוה בבשר בהמה, מי שאינו יכול לאכול בשר בהמה מטעמי בריאות או כשרות, יכול לקיים מצות שמחה בבשר עוף. וכן ישתה יין לשמחת החג. אבל לא ימשך יותר מדאי אחר הבשר והיין, וכן ימנע משחוק וקלות ראש, לפי שאין השחוק וקלות ראש שמחה אלא הוללות, ולא נצטוינו אלא על שמחה, שיש בה עבודת היוצר יתברך שמו. [ואת הקטנים ישמח בראוי להם, כגון בקליות ואגוזים מגדנות וממתקים. ואת הנשים ישמח בראוי להן, כגון בבגדים ותכשיטים נאים]. פו)

יש מנהג לאכול מצה בליל שבועות

פה) כן כתב באהל מועד (שער הפסח דרך ו) וז״ל, מנהג הוא להצניע מן המצות של פסח לחג השבועות, זכר למצות שהוציאו ממצרים ואכלו מהן עד שירד המן. ויש אומרים שהמנהג לרמוז כי שבועות היא עצרת של פסח, כמו ששמיני של חג הוי עצרת מסוכות. וטובלין המצות במי זאעפרן ובדבש ואוכלין, ומשגרין לאוהביהם. וטעם הזאעפרן שמשמח. וטעם הדבש מפני שנתנה בו תורה שנמשלה לדבש, שנא׳ (שה״ש ד) דבש וחלב תחת לשונך.

והרב חמדת ימים (שבועות פ״ג) כתב, ומנהג קדמונינו לבצוע בסעודה זו במצות של פסח, שהיא זכר לחירות, וביום הזה היינו חירות ממלאך המות ומשעבוד מלכיות כמו שאמרו חז״ל.

ומרן החיד״א בספר לב דוד (פל״א) כתב שזה מנהג קדמון לפנים בישראל, שהיו אוכלין מצה וחמץ ביום שבועות, ואפשר הטעם שיש בזה רמז לגוף ונפש שיתעדנו לעתיד, כמו שהמצוה בשתי הלחם ובמנחת נסכים שיהיו חמץ ומצה. [וע״ש עוד טעם].

גם בכל-בו (ר״ס נד) משמע שהיו אוכלים מצה ביום זה. וכתב עוד, שיש עושים לחם ארוך ובו ד׳ ראשים. ויש טעם למנהג ההוא, שהתורה היא נקראת לחם, וכתיב ארוכה מארץ מדה, ולזה עושים לחם ארוך, רומז לתורה ארוכה ורחבה, ובו ארבעה ראשים כנגד פרד״ס שיש בתורה.

בדין שמחה בבשר בזמן הזה - ד׳ ביאורים בדברי הרמב״ם

פו) הנה הרמב״ם (פ״ו מהלכות יו״ט הלכה יז, יח, כ) כתב וז״ל: שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית. וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ואשתו ובניו ובני בניו וכל הנלוים אליו, שנאמר ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך וכו׳. ואע״פ שהשמחה האמורה כאן היא בקרבן שלמים, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד כראוי לו. כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטים נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלים בשר ושותים יין, שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין. ע״כ. והקשה על זה מרן הב״י (בסי׳ תקכט), שהרי בפסחים (קט.) תניא, רבי יהודה בן בתירא אומר, בזמן שביהמ״ק קיים אין שמחה אלא בבשר, שנא׳ וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת, עכשיו שאין ביהמ״ק קיים אין שמחה אלא ביין שנאמר ויין ישמח לבב אנוש. ומשמע שבזמן הזה די ביין בלא בשר. ע״כ.

וכמה תירוצים נאמרו בזה. א. בערוך לנר (סוכה מב:) תי׳ דאף דלריב״ב ודאי אין שמחה אלא ביין, דלדידיה לא כתיב שמחה בבשר חולין,

דיליף ג״ש דושמחת היינו שלמים, מ״מ לא קי״ל הכי, הרמב״ם פסק כברייתא דחגיגה (ח:), משום דרב אשי שהוא בתרא מפרש לה, והוא דרש מושמחת, מי שיש במינו שמחה, וא״כ גם בשר חולין בכלל, דהא אפי׳ עופות ומנחות הוה מרבינן אי הוי במינם שמחה. וע״ש דלריב״ב אינו יוצא רק בבשר שלמים, ובזמן הזה משמחו ביין לעשות דוגמת שמחה שהיה במקדש, משום דבו כתיב שמחה, ואינו רק מדרבנן. אך הברייתא שם קאמר ושמחת לרבות כל מיני שמחות, ולא ס״ל לג״ש דריב״ב, ומכשיר מדאורייתא כל מיני שמחות ואפי׳ כסות נקיה ויין ישן, כנראה מהתוס׳ (יומא ג. ד״ה פז״ר), רק דממעט עופות ומנחות.

ב. ובנשמת אדם (כלל קד) כתב, דהא דאמר אלא ביין, ה״ק, בזמן הבית אין שמחה אלא בשלמים, ובזמן הזה אין שמחה אלא ביין וה״ה בבשר, ועיקר בא לאשמעינן דאע״פ דבזמן הבית לא היה מקיים שמחה ביין אלא דוקא בשלמים, בזמן הזה אינו כן. ובזה מדוייק לשון הרמב״ם ״והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין״, ולא כתב בקיצור שאין שמחה אלא בבשר ויין, אלא להורות דמה שאמרו אוכלין בשר ושותין יין ר״ל או בשר או יין, דבכל אחד יש שמחה.

אולם הנה ז״ל הרמב״ם בספר המצוות (עשה נד): לשמוח ברגלים, והוא אמרו יתעלה ושמחת בחגך. והענין הראשון הרמוז אליו בצווי הזה, הוא שיקריב קרבן שלמים עכ״פ. וכולל באמרו ושמחת בחגך, מה שאמרו ג״כ שמח בכל מיני שמחה, ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין, וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים [בחינוך דלהלן איתא ׳נערים׳] ולנשים. ולשחוק בכלי ניגון ולרקוד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה. זה כולו נכנס תחת אמרו ושמחת בחגך. ומה שיתחייב מהם יותר שתיית היין לבד כי הוא יותר מיוחד בשמחה. ולשון גמ׳ (פסחים קט.) חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל במה משמחן ביין. ושם אמרו תניא ריב״ב או׳ בזמן שביהמ״ק קיים אין שמחה אלא בבשר, שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה׳ אלהיך, עכשו אין שמחה אלא ביין שנא׳ ויין ישמח לבב אנוש. ד״א ושמחת בחגך זו שמחת בית השואבה. ע״כ. וא״ש נמי מקור דברי הרמב״ם לענין שמחת בית השואבה.

ועכ״פ מבואר דלא כדברי הערוך לנר שטעמו של הרמב״ם משום דלא קי״ל כריב״ב, שהרי הרמב״ם בסה״מ הביא דברי ריב״ב, וכתב שאין שמחה אלא ביין, ושהיין מחוייב יותר. וכן מ״ש הנשמת אדם שבזמן הזה השמחה או בבשר או ביין, ולא בא ריב״ב לאפוקי אלא מזמן ביהמ״ק שהיתה השמחה בבשר לבדו. הנה בסה״מ הנז׳ מפורש ״ומה שיתחייב מהם יותר שתיית היין לבד כי הוא יותר מיוחד בשמחה״.

ואכלת שם ושמחת. עכשיו אין שמחה אלא ביין שנא׳ ויין ישמח לבב אנוש. וכבר אמרו (שם) אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן. ולשון התורה הוא שנכלול בשמחה זו החלשים והעניים והגרים, אמר יתעלה והלוי והגר והיתום והאלמנה. ע״כ. וכן הביא החינוך (מצוה תפח).

ומ״ש הרמב״ם שאמרו ג״כ שמח בכל מיני שמחה, הנה בחינוך שם צויין המקור לזה מגמ׳ חגיגה (ח.). ושם איתא, ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות לשמחה, מכאן אמרו חכמים ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה, והכהנים בחטאת ואשם ובבכור ובחזה ושוק, יכול אף בעופות ובמנחות, ת״ל ושמחת בחגך מי שחגיגה באה מהם. רב אשי אמר מושמחת נפקא, ובחגך למעט ולא מאשתך שאין נושאין נשים במועד. ע״כ. אולם אינו מוכרח על שאר מיני שמחה זולת קרבנות או עכ״פ בשר, והרי ממעטינן בשר עוף.

ואפשר שמקור דברי הרמב״ם הוא במדרש תנאים (דברים פרק טז יד): ושמחת בחגך אלו שלמי שמחה, נאמר כאן שמחה ונאמר להלן (כז, ז) שמחה, מה להלן שלמים אף כאן שלמים. ד״א ושמחת בחגך, בכל מיני שמחה, מיכן אמרו חייב אדם לשמח בנו ובני ביתו ברגל במה משמחן ביין. ריב״ב או׳ בזמן שביהמ״ק קיים אין שמחה אלא בבשר, שנא׳ וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה׳ אלהיך, עכשו אין שמחה אלא ביין שנא׳ ויין ישמח לבב אנוש. ד״א ושמחת בחגך זו שמחת בית השואבה. ע״כ. וא״ש נמי מקור דברי הרמב״ם לענין שמחת בית השואבה.

ועכ״פ מבואר דלא כדברי הערוך לנר שטעמו של הרמב״ם משום דלא קי״ל כריב״ב, שהרי הרמב״ם בסה״מ הביא דברי ריב״ב, וכתב שאין שמחה אלא ביין, ושהיין מחוייב יותר. וכן מ״ש הנשמת אדם שבזמן הזה השמחה או בבשר או ביין, ולא בא ריב״ב לאפוקי אלא מזמן ביהמ״ק שהיתה השמחה בבשר לבדו. הנה בסה״מ הנז׳ מפורש ״ומה שיתחייב מהם יותר שתיית היין לבד כי הוא יותר מיוחד בשמחה״.

לא אמרו אין שמחה אלא בבשר אלא למצוה מן המובחר, אבל לא לעכב

ג. אלא יש לומר שסברת הרמב"ם שמה שאמרו אין שמחה אלא בבשר או אלא ביין, אינו בדוקא, שלעולם מצות שמחה היא בכל מיני שמחות, רק שלכתחילה צריך לשמוח בבשר או ביין דוקא לפי שזה עיקר השמחה. ולכן אף שאמרו שבזמן הזה אין שמחה אלא ביין, לאו בדוקא הוא, אלא שעיקר השמחה היא ביין. וקרוב לזה כתב הר"ן (ריש פ"ד דסוכה) שאע"פ שאם חל יו"ט בשבת א"א לקיים מצות שמחה בשלמים, שבשבת א"א לשחוט, ולא מהני ע"י שחיטה בערב יו"ט, דאמרינן בפסחים (ע:) וזבחת שלמים ושמחת, דבעינן זביחה בשעת שמחה, מ"מ אפשר לקיים מצות שמחה בבשר חולין ובשאר מיני שמחות, שלא אמרו אין שמחה אלא בבשר אלא למצוה מן המובחר, אבל לא לעכב. ע"כ. ובזה א"ש לשון הרמב"ם בספר המצוות הנז', שהמצוה היא לשמוח בכל מיני שמחות.

ויש להוסיף, שגם אם עיקר השמחה ביין, מ"מ צריך בשר, בשביל שמחת היין, שאז היין מועיל לשריית הבשר שבמעיו, ואינו מזיק לגוף ולא משכר, אלא מיטיב את לבו כדבעי. ואפשר שלעולם השמחה בשניהם רק שעיקר השמחה בזמן הזה היא ביין. ושוב ראיתי כן למהר"ם בן חביב בספר כפות תמרים (סוכה מב:), שכתב ליישב קו' הב"י ע"ד הרמב"ם, שבזמן הזה נמי צריך לאכול בשר עם היין, משום דיין לחודיה אזוקי מזיק, ומה שאמרו בגמ' דבזמן הזה אין שמחה אלא ביין ר"ל עיקר השמחה, דבזמן המקדש הגם דשותה יין לשרות המאכל, עיקר השמחה היא בבשר דהיא בשר של שלמים והיא קדושה, ובזמן הזה דהבשר חולין עיקר השמחה הוא ביין, ולעולם תרתי בעינן בשר ויין. ויש סמך דבבשר חולין איכא שמחה מדתנן (תענית כו:) ערב ט"ב לא יאכל בשר ולא ישתה יין. [ובתי' הא' כתב שם, שמה שכתב הרמב"ם בשר, קאי על זמן בית המקדש. ולעולם או או קאמר].

וע"ע למהרש"ל בים של שלמה (ביצה פ"ב סי' ה) שתירץ, שגם ריב"ב לא נתכוון למעט אכילת בשר משמחה, שהרי ברור שעיקר שמחת יו"ט בסעודה, ולא נקראת סעודה להיות בה שמח וטוב לב בלא אכילת בשר, אלא שבזמן שהיה ביהמ"ק קיים היו אוכלים בשר שלמים ושמחים גם בלא יין. והיה שותה מים. אבל עכשיו שאין לנו שמחת שלמים, וביהמ"ק חרב, וערבה כל שמחה, לכן אינו יוצא י"ח שמחה אלא כשישתה יין גם כן, שע"י השמחה יבטח בה' שישוב לגאלינו וכו'. ע"ש.

ד. ובשו"ת משנה"ל (ח"ז סי' עח) תירץ, שדעת הרמב"ם דמה שאמר ריב"ב עכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין שמחה אלא ביין, אין הכוונה דבשר אינו משמח, אלא שאין חיוב לשמח בבשר רק ביין, אבל ודאי יש בזה שמחה, אלא שאינו חייב בבשר, כיון דליכא שלמים, אבל ודאי אם אוכל בשר יש בו שמחה. ולכן שפיר יכול לקיים המצוה בבשר וביין, אלא דהחיוב לא הוי אלא ביין.

האם מחוייב לעשות בחג כל דבר המשמחו

ובמ"ש הרמב"ם שהמצוה לשמוח בכל מיני שמחות, נראה לכאורה שאין הכוונה שמחוייב לעשות כל מיני שמחה, ולהרבות בזה בכל כחו. אלא די שעשה סעודה הגונה שהיטיבה את לבו, וכן אפשר ע"י בגדי יו"ט וכדו'. אך לא שיהא עסוק בזה כל היום להרבות עוד אמצעים. ושם (בהלכה יט) כתב הרמב"ם שסדר מצות השמחה הוא בסעודה שסועד בצהרים ואחרי שקראו ושנו בתורה. ע"ש. [ומה שכתב הרמב"ם בגדים, נראה דקאי גם על אנשים ולא רק על נשים. וכן מבואר בגמרא (פסחים עא.) אמר רב פפא משמחו בכסות נקיה ויין ישן].

אכן היראים (סי' תכז. בדפו"י קכ) כתב, ומה היא מצות שמחה, כדתניא חייב אדם לשמח את בניו ואת בני ביתו ברגל שנא' ושמחת אתה ובנך ובתך ועבדך, ובמה משמחן ביין, ר"י אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן, מאי, בבבל בבגדי צבעונים בארץ ישראל בבגדי פשתן המגוהצין,

ותניא ריב"ב או' בזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר, ועכשיו אין שמחה אלא ביין. למדנו מכאן **שכל שמחה הראויה לאדם לכל דבר המשמחו, חייב לעשות ברגל**, וכל דבר שלבו מוצא בו שמחה וקורת רוח, באכילה ובשתייה ובכל דבר ששמחה היא לו חייב לעשות ברגל. וכשם שחייב לשמח עצמו, כך חייב לשמח את בניו ובני ביתו, דכתיב ושמחת בחגיך אתה ובנך וגו'. ע"כ. והו"ד בשבולי הלקט (סי' רסב דיני שבועות), **ובשל"ה** (סוכה נר מצוה אות נו).

אם להלכה צריך גם בשר וגם יין - או סגי בחד מנייהו

והנה יש לעיין בדברי הרמב"ם הנ"ל, האם כוונתו שצריך לשמוח גם בבשר וגם ביין, או דסגי בחד מנייהו. ונחלקו בזה האחרונים, שבספר נשמת אדם דייק מלשון הרמב"ם הנז', שהחיוב הוא או בשר או יין, וכבר הבאנו שמהר"ם בן חביב בספר כפות תמרים כתב דתרוויהו בעינן גם בשר וגם יין. אך צ"ב מדוע א"כ חלקם הרמב"ם לתרתי, וכתב שאין שמחה אלא בבשר, ואין שמחה אלא ביין.

אך בספר בני שמואל (יו"ט פ"ר הי"ח) כתב, שדקדק הרמב"ם והאריך בלשונו, ולא הספיק בזה הלשון שאין שמחה אלא בבשר ויין, דאי כתב הכי משמע דבעינן תרווייהו בשר ויין, וזה ליתא, דגרסינן בערבי פסחים, תניא ר' יהודה אומר בזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר, ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין שמחה אלא ביין, אלמא דלא בעינן בשר ויין, ולזה כתב רבינו שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין, כלומר דבחדא מנייהו סגיא. וסובר רבינו כשאמרו דעכשיו אין שמחה אלא ביין לאו למעוטי בשר, דבכ"ש הוא, אלא דא"צ לשמוח דוקא בבשר כבזמן שביהמ"ק קיים, ומ"ש שאוכלין בשר ושותין יין, לאו למימרא דחייבין בתרווייהו מן הדין.

ובמרכבת המשנה אלפנדרי (הל' יו"ט שם) ג"כ כתב לדייק לשון הרמב"ם, אלא בבשר, ואלא ביין, שבזמן ביהמ"ק עיקר השמחה היתה בבשר שלמים, אבל היה צריך גם יין, שאף הוא משמח, ואף בזמן הזה הלא בשר ג"כ משמח, אלא שבזמן הזה העיקר הוא היין. וה"ק, יש זמן שאין שמחה אלא בבשר, והיינו בזמן המקדש, ויש זמן שאין שמחה אלא ביין, וזה בזמן הזה. ולכן בשניהם צריכים לשמוח.

ובצפנת פענח (הל' יו"ט שם) כתב, דבפסחים (קט.) משמע שא"צ שניהם, רק משום דמבואר בגמ' (מו"ק ט.) דאין שמחה בלא אכילה ושתיה. ועוד אי' (סוכה כה:) אין שמחה אלא במקום סעודה. אלא דלזה א"צ דוקא בשר ויין, רק אכילה ושתיה. והנה השבת הוא בעצם נקרא עונג, וממילא צריך לאכול כדי לענגו, אבל ביו"ט יש דין סעודה, [ואף דמוכח בכ"מ שגם יום טוב קובע למעשר, זהו רק הסעודה], ומטעם זה צריך לאכול ולשתות, ורק לגבי נישואין קי"ל שיש שמחה אפי' בלא סעודה, עי' **ביבמות** (מג.) **ובמו"ק** (יח:), אבל ביו"ט אינו כן.

גם בשו"ת משנה"ל (ח"ז סי' עח) כתב, שלשון הרמב"ם מורה, שלכתחלה ודאי יש יותר שמחה בתרווייהו, כיון דתרווייהו משמחי נינהו, אלא שיוצא בחד מינייהו, ולכן חלקם הרמב"ם אין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין.

ושמא יש לומר דרך ממוצעת בזה, שזו מצוה שאין לה שיעור, אלא ישתדל כפי כחו, ולכתחילה צריך גם בשר וגם יין, אך אינו מעכב, שיוצא גם בבשר לבד או ביין לבד, כיון שסוף סוף קיים מצות שמחה, והיא מצוה שאין לה שיעור. ובזה א"ש הכל, ועיין. [ומי שאין היין חביב עליו, יטעם מעט לקיים דברי חכמים].

להלכה אם שמחה בזמן הזה - בבשר

ובא"ר (סי' תקכט סק"ז) כתב דצ"ע על הש"ע שהשמיט מה שכתבו הטור והרמב"ם כאן והאנשים שמחים בבשר ויין, ונ"ל דאזיל לשיטתו בב"י שהקשה ע"ד הרמב"ם, שרק בזמן שביהמ"ק קיים אמרו אין שמחה אלא בבשר, אבל עתה אין שמחה אלא ביין. אלא דאכתי תיקשי אמאי לא נקט הש"ע יין. ואפשר שסמך על מ"ש שחייב לקבוע כל סעודה על יין. וצ"ע. וראה בשבולי

פז. יום טוב של חג השבועות יש מצוה יותר לשמוח בו ולהראות שמחתו, כי הוא יום שקבלנו את התורה הקדושה, ונתקדשנו בקדושתה להיות יותר ממלאכי השרת, ובפרט תלמידי חכמים ועמלי התורה, צריכים להראות בו שמחה יותר. ורב יוסף היה עושה בו עגל משולש, אמר, אם לא היה יום זה, כמה יוסף איכא בשוקא. ואמרו חכמים, הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, דיום שניתנה בו תורה הוא. והשמחה הזו היא חלק מהדביקות בתורה הקדושה. פז)

הלקט (סי׳ רסו) בדין מילה בשבת שחל ט׳ באב, ובמהרי״ל (הל׳ ת״ב אות ה). ע״ש. ובים של שלמה (פ״ב דביצה סי׳ ה) תי׳ קו׳ הב״י באריכות, ומסיק דגם בזמן הזה בעינן שמחה דוקא בבשר. וכ״מ בב״ח (ס״א) ובפרישה (דרישה סק״א) ובמהרי״ל (הל׳ יו״ט אות מו), ונחלקו בזה השל״ה והעולת תמיד (סי׳ רמט) אם בזמן הזה נמי אין שמחה אלא בבשר.

ולכאורה קשה לקבוע דין מהשמטת הש״ע, דאפשר שלדינא מודה הש״ע לדברי הרמב״ם, ולא מחמת קושיא נתכוין לדחות ד׳ הרמב״ם להלכה ולמעשה. ואפשר דמה שהשמיט אכילת בשר, משום פשיטותו, כשם שלא הזכיר בפירוש שתיית יין, [ומ״ש לקבוע כל סעודה על היין, דין זה שייך גם בשבת, ולכאורה הוא משום כבוד השבת ולא משום שמחה]. ובש״ע שם ס״ג, הזכיר בתו״ד אכילת בשר ושתיית יין.

ומרן באמו״ר כתב בזה, דהנה בחגיגה (ח:) איתא, אין שמחה אלא בבשר בהמה. ואמנם במג״א (סי׳ תרצו ס״ק טו) כתב, שאף שכתוב שמחה ביו״ט אין חיוב לאכול בשר רק בזמן שביהמ״ק קיים בבשר שלמים. ע״כ. והוא כתירוץ התוס׳ (מו״ק יד:). אך הרמב״ם (יו״ט פ״ו הי״ח) כתב שאף בזמן הזה מצות שמחה בבשר ויין. וכ״כ בים של שלמה (פ״ב דביצה), דפשיטא שאין שמחה אלא בבשר וכו׳ אלא שבזמן ביהמ״ק היו אוכלים בשר שלמים וכו׳. וע״ע בספר מועדי ה׳ (דף קלב ע״ד), ובספר שמחת יהודה (דף יא ע״ג). ובשו״ת דבר משה (ח״א סי׳ מז), ובשבילי דוד (סי׳ תרצו סק״ג), ובדרכי תשובה (יו״ד סי׳ פט ס״ק יט), ובנימוקי אורח חיים (סי׳ תקכט סק״ב). ובכה״ח (סי׳ תקכט ס״ק כח-כט). וזה דלא כמ״ש מהר״ש הכהן מווילנא בשו״ת בנין שלמה (סי׳ מז) דהאידנא אין שמחה אלא ביין, אבל בזמן ביהמ״ק אין שמחה אלא בבשר שלמים.

והנה מבואר בחגיגה (ח:) שאין שמחה בבשר עוף. וכ״פ הרמב״ם (חגיגה פ״ב ה״י). ואמנם מבואר בביצה (י:) זמנין דמשתכחי כחושים ואתו לאמנועי משמחת יו״ט (על עופות). וכ״כ התוס׳ ביצה (ח.). מ״מ עיקר השמחה בבשר בהמה. וע׳ במרדכי (תענית סוף הלכות ט״ב), ובשו״ת חות יאיר (סי׳ קעח). ובגליוני הש״ס להגר״י ענגיל (ביצה י: בד״ה ואתי לאמנועי משמחת יו״ט).

וע׳ בשו״ת אמרי אש (יו״ד סי׳ קטו) שכתב, דאפשר שהרמב״ם יודה לתוס׳ (מו״ק יד:) שמצות שמחה מה״ת בקום ועשה היא רק בזמן שיש קרבן, משא״כ בזמן הזה אין מ״ע מה״ת, רק שלא להתאבל וכו׳. ואין דבריו נראים. וע׳ באורך בשו״ת יחו״ד (ח״ו סי׳ לג). [ב׳ קטעים אלו ממרן אאמו״ר].

ומי שאין באפשרותו לקנות לכבוד החג אלא או בשר לבד או יין לבד, עדיף שיקנה יין, כי עיקר השמחה בזמן הזה היא ביין, והיין משמח לבב, והיין קובע ברכה לעצמו. [האדמו״ר מקאליב בספר קול מנחם אהל ברכה, שלחן ערוך או״ח ח״א עמ׳ רטו].

יום טוב של חג השבועות יש מצוה יותר לשמוח בו ולהראות שמחתו

פז) מבואר בגמ׳ בפסחים (סח:), תניא, ר׳ אליעזר אומר, אין לו לאדם ביו״ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה. ר׳ יהושע אומר, חלקהו, חציו לאכילה ושתיה, וחציו לביהמ״ד.

ואריו״ח ושניהם מקרא אחד דרשו, כתוב אחד אומר עצרת לה׳ אלהיך, וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם. ר״א סבר או כולו לה׳ או כולו לכם. ור׳ יהושע סבר, חלקהו, חציו לה׳ וחציו לכם. א״ר אלעזר, הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מ״ט, יום שניתנה בו תורה הוא. הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם. הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם, ימי משתה ושמחה כתיב ביה. מר בריה דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא, לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכיפורי. עצרת, יום שניתנה בו תורה. פוריא, ימי משתה ושמחה כתיב. מעלי יומא דכיפורי, שכל האוכל ושותה בו, מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. ע״כ.

ויש לשאול, דאטו מצות ושמחת בחגך, או מצות כבוד ועונג, נשתנתה ביו״ט זה יותר משאר ימים טובים. הלא מצוה אחת היא. ומדוע מודה ר׳ אליעזר שגם ת״ח לא ישב וילמד כל היום [ויסתפק באכילה כדי שובעו, כמו בשאר ימים], אלא צריך ג״כ לעשות בו סעודה גדולה לשמחה. ואדרבה, ביום זה שניתנה בו תורה, ומקבלים את התורה מחדש בכל שנה, צריך להרבות בו יותר בלימוד התורה. ואם בכל יו״ט, לר׳ אליעזר ת״ח עושה כולו לה׳, כ״ש ביום זה של חג השבועות.

ודוחק לומר שזה ענין של כבוד התורה, שאם יושב ולומד כל היום, ואינו עושה סעודה נכבדה, נראה שאינו שמח בשמחת התורה. וז״ל רש״י: בעצרת דבעינן נמי לכם, שישמח בו במאכל ומשתה, להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שניתנה בו תורה.

גם יש לבאר, דהוי כמו סעודה שעושים בגומרה של תורה, וכ״ש בקבלת התורה.

השמחה בתורה היא חלק מקנין התורה הקדושה

ועוד, שיום זה של חג השבועות בפרט לת״ח, הוא כמו יום חתונתו ויום שמחת לבו. וביום זה של חתונה צריכים לשבת לשמוח ולאכול ולשתות ביחד.

ועוד, שהשמחה בתורה, היא חלק מלימוד התורה וקנין התורה, שע״י השמחה הזו מוסיף אהבת תורה ונקשר בתורה הקדושה, וזה עצמו קנין תורה.

ולכן אמרו בגמ׳ (פסחים שם), רב יוסף ביומא דעצרתא אמר, עבדי לי עגלא תלתא, אמר אי לא האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא. ע״כ. וזה היה עושה דוקא בחג השבועות יותר משאר חגים, כיון שבו צריך לשמוח ביותר.

והנה גם במתן תורה אחרי שקיבלו את התורה הלכו לאכול ולשתות, וקשה, שעד שזוכים לכזה יום גדול, היה ראוי שיהא כולו תורה, וינצלו עוד משעות היום בשביל מתן תורה, שהוא גילוי שלא היה כמותו מעולם. אלא שהשמחה בתורה, היא חלק מקבלת התורה.

וכ״כ השל״ה (שבועות נר מצוה אות יח) שחייב אדם לשמוח בזה החג ביותר, כי הוא יום שזכינו בו לכתר תורה. ומ״מ גילו ברעדה (תהלים ב, יא) כתיב, והשמחה אשר שמח, תהיה שמחה רוחנית להודות ולהלל להשם יתברך, שנתן לנו את התורה, ויתעורר מאד בלבו להתקדש ולתקן מעשיו, ולהיות מוכתר בכתר תורה, לקיים והגית בו יומם ולילה (יהושע א, ח), כי היום הקדוש הזה, הוא יומא דדינא, על התורה שניתנה בו שביטלו עצמם ממנה, כמ״ש בתולעת יעקב (דף נח). ע״כ.

וכ״כ בספר סדר היום (סדר חג שבועות), שהכל מודים בקדושת חג זה הגדול, מקדושת שאר ימים טובים. ולכן הכל מודים בעצרת דבעינן לכם, והטעם, כדי לשמח הגוף שעוסק בתורה ובמצוות שניתנו ביום הזה. ובאמצעות הגוף התורה מתקיימת, ואין זולתו קיום, וראוי לשמחו ולענגו בשמחת התורה יותר משאר חגים ומועדים. ועם כ״ז אין ראוי למשוך בשמחתו כל היום, כי גם הנפש המשכלת צריכה שמחה, ובה עיקר תועלת הלימוד, וגם הקיום תלוי בהבנת השכל, ואין שמחתה כי אם לעסוק בתורה ובמצוה. ויש שהות ביום לקיים שתיהם, למי שאינו מאבד שעותיו, ויכול לענג נפשו מצד זה, וגופו מצד אחר, ובלבד שיהיה זריז ומהיר.

בחג שבועות יש שמחה גדולה כיון שהקב"ה מוחל עוונותיהם של ישראל

והרוקח (סי' רצה) כתב הטעם, שלא מצינו שלמי ציבור כי אם בעצרת, ולכן אסור להתענות בו אפי' אם היה מתענה בכל יום, כמ"ש הכל מודים וכו'. ועל כן צריכין ישראל לשמוח, שבו מוחל הקב"ה עונותיהם, דאמרינן בירושלמי (סוף ראש השנה), בכל הקרבנות כתיב חטאת ובעצרת לא כתיב חטאת. אמר להם הקב"ה לישראל מכיון שקבלתם עול התורה עליכם מעלה אני עליכם כאלו לא חטאתם מימיכם. ע"כ. [וראה במבוא עוד בענין זה]. וצריך לומר שקבלת התורה מתחדש כל שנה, ואולי בשעת קריאת התורה. וזה טעם נוסף שעיקר שמחת חג השבועות היא ביום. משא"כ בלילה, לא טוב שירבה באכילה, ויבא לידי שינה.

ובמשיבת נפש הקדמון (ויקרא פרק כג) כתב, שבחג השבועות נוהגין להרבות בסעודה יותר מבכל המועדים, ואוכלין בו ג' מינים: בשר דגים וחלב. ונ"ל הטעם, שבכל המועדים יש רק קרבן אחד האמור בפרשת פנחס. אבל בשבועות מקריבין עוד קרבן, כאמור בפרשת אמור, והקרבת על הלחם וגו', פי' בשביל הלחם, ואין זה אותו קרבן האמור בפרשת פנחס. ולכן נוהגים לתקן דברים אפויים זכר למנחת ביכורים.

ועוד נהגו בכל מדינת אשכנז, שביום השבועות מזמין ראש הישיבה לתלמידים ולבחורים לסעודה, ומרבים בסעודה, ולא נתברר לי טעמו של דבר. ואפשר משום שיום שבועות נקרא יום טבוח, לפי שאם לא היו מקבלים את התורה, היו כולם נהרגים. ואיתא בפסחים (סח:), רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא, דאי לאו האי יומא, דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא.

ועוד יש חידוש בחג זה, שלא מצינו שלמי ציבור בכל התורה כי אם בקרבן זה על הלחם ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים. ועל זה נאמר בפ' איזהו מקומן, זבחי שלמי ציבור, ולא מצינו ציבור זולת זה. וגם שכל השלמים קדשים קלים, חוץ משלמי שבועות. עכ"ד.

ובשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קמא) הקשה, דאטו משום שעצרת יום שניתנה בו תורה צריך לאכול בו יותר, אדרבה יש להתקדש בו בלימוד התורה. ותי', שכיון שבקבלת התורה היתה כפיית הר כגיגית, היו אנשים שלא היה לבם שלם כראוי בזה, ולא ערב להם כל כך לאכול ולשתות, אבל אצילי בנ"י קיבלו התורה בשמחה ובטוב לב, וזכו לחזות בנועם ה', והיו שמחים וטובי לב, והראו שמחת לבם ע"י שאכלו ושתו. ולכן לדורות צריכים להראות שמחת הלב ביום הזה ע"י אכילה ושתיה, כי יו"ט הוא לו מכל טוב שבעולם, וכל הטובות והנסים שעשה השי"ת לנו, לא ישוו ליום קבלת התורה. ולכן כשקיבלו את התורה מאהבה בימי מרדכי ואסתר תיקן להם יום משתה ושמחה, להראות שמחת קבלת התורה.

גם בבית הלוי (פר' יתרו) עמד בזה, דלכאורה אדרבה בגלל שביום זה ניתנה בו תורה, יותר היה צריך לקיים בו כולו לה'. וביאר עפ"ד רז"ל שהמלאכים ביקשו שתינתן להם התורה, ומשה רבינו ניצחם, ועיקר הנצחון היה במה שהמלאכים אינם יכולים לקיים המצוות שבגוף, ולכן אמרו הכל מודים בעצרת דבעינן "לכם", שהיא המצוה שאין המלאכים יכולים לקיימה, אבל אם היה כולו לה' הרי המלאכים יכולים לקיים יותר מישראל. ע"כ. וכבר קדמו בספר זרע שמשון (למה"ר שמשון חיים נחמני, לפני כשלש מאות שנה, בפירושו לשיר השירים אות א) שכיון שמשה רבינו ניצח למלאכים בטענה שאין בהם אכילה ושתיה, ובתורה הקדושה יש מצוות שבאכילה ובשתיה, לכן מרבים אנו באכילה ושתיה להוכיח שדוקא אנו ראויים לקבלת התורה.

וע"ע במגיד מישרים (פר' בהר), שיום החמישים הוא כמו היובל, שהוא עולם שאין בו אכילה ולא שתיה והיה ראוי להתענות בו יותר מיום הכפורים, אלא שימי הספירה רומזים לדרגה שבמלכות, והתורה ניתנה במלכות, שהיא עולם שיש בו אכילה ושתיה. ע"ש. והובא בקצרה בבני יששכר (חודש סיון מאמר ב), וביאר שם באופן נוסף, דהנה המפרשים הקשו איך אנו אוכלים ושותים אחרי שיעקב ועשיו חילקו ביניהם את העוה"ז ועוה"ב. ועוה"ז נטל עשיו. ותי' מהר"ש פרימו

שכ״ז קודם מתן תורה, אבל אחרי מתן תורה, כיון שהתנה הקב״ה עם מעשה בראשית שאם לא יקבלו ישראל התורה יחזרו לתוהו ובוהו. נמצא שישראל שקיבלו את התורה הצילו את כל העולם, והוי כמציל מזוטו של ים שהכל שלו (ב״מ כד.), ולכן גם העוה״ז שייך לישראל ואין לעשיו והאומות שום טענה. ולכן הכל מודים דבעצרת בעינן נמי לכם, להראות שבזכות התורה נחלנו ביום הזה גם את העוה״ז. ע״כ. וכ״ש אותם העוסקים בתורה, שהעולם עומד עליהם.

בשבועות יש לנו ב׳ דיני שמחה, מצד יום טוב ומצד מתן תורתינו

וביאור נפלא כתב בזה החמדת שלמה (ביצה יב.), שנודע שעצרת אינה תלויה במתן תורה, [והפרי חדש (סי׳ תצד) כתב בשם הריב״ש שיום מתן תורה אינו תלוי ביום הביכורים, רק לפי חשבונינו עצרת הוא תמיד בו׳ לחודש מכוון לימי הספירה ביום הביכורים, אבל בזמן שקידשו על פי הראיה, היה אפשר להיות עצרת בה׳ בחודש אם עיברו ב״ד חודש אייר, ומתן תורה נשאר בו׳ או בז׳ בסיון]. והנה כאשר נזכה לקדש על פי הראיה, כשיהיה ב״ד הגדול בירושלים, ואיתרמי שיהיה אייר מלא ויהיה יום העצרת יום אחד לפני זמן מתן תורה, בלי ספק נעשה משתה ושמחה גם ביום השני, שהוא יום מתן תורה לכבוד יום מתן תורה.

ולכן אמרו הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, דודאי מצד יו״ט של עצרת שהוא יום הביכורים כמו שאר ימים טובים, לר״א או כולו לה׳ או כולו לכם, רק שלפי חשבונינו שהוא תמיד יום מתן תורה, צריכין לעשות בו משתה ושמחה מצד יום מתן תורה, כמו דודאי לר״א אי אתרמי סעודת מצוה כגון סעודת מילה ביו״ט, ודאי צריכין לעשות שמחה. ורק מצד יו״ט ס״ל דגלי רחמנא או כולו לה׳ או כולו לכם. ולכן לדידן שתמיד עצרת הוא יום מתן תורה, בעינן לכם בשביל שמחת מתן תורה.

וישמח בחג השבועות בשירה, בכל שעה ושעה, יותר מכל החגים, כי זה סוד קיומינו. [מובא מס׳ יסוד ושורה העבודה שבועות פ״י].

ובפרט תלמידי חכמים יש להם לשמוח בחג השבועות ביותר, כי אין למעלה ממעלת תלמידי חכמים, וכל עמלי תורה מתקדשים בקדושת התורה, ועל אחת כו״כ תלמידי חכמים שהן עצמם תורה. וזה היום, הוא יום שמחת לבם. וכל הדבק בתלמידי חכמים, כאילו דבק בשכינה הק׳. וכתב החפץ חיים בס׳ נדחי ישראל (פרק מג) וז״ל: בפסוק ואהבת את ה׳ אלהיך כתיב את, לרבות ת״ח לענין אהבה. וכן אמרו בספרי, ובו תדבק, כיצד אדם דבוק בשכינה, אלא זה המתדבק בת״ח, ומעלה עה״כ כאילו דבק בשכינה. מפני שנפשם נתדבקה בקדושת התורה שהיא אצולה מהקב״ה, וחייבין בכבודם כבכבוד התורה עצמה.

במתן תורה היה דוגמת קידושין ונישואין וכמה שיטות בזה

וזה טעם נוסף אמאי הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, שמעלת חג השבועות גדולה על כל המועדים, לפי שבמתן תורה היתה שמחה רבה כדוגמת נישואין, שזו השמחה הגדולה ביותר, ע״י קבלת התורה. ובכל שנה נחשב כקבלת התורה מחדש, וכדאי׳ בפסיקתא דרב כהנא (פיסקא יב), אמר הקב״ה לישראל בניי, היו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה ואני מעלה עליכם כאילו שאתם עומדים לפני הר סיני ומקבלין את התורה. ובמדרש (אוצר המדרשים, פסיקתא חדתא לשבועות), כתיב ביום הזה באו מדבר סיני (שמות יט), ושם הוא אומר ויושע ה׳ ביום ההוא (שמות יד), ללמדך שבכל שנה ושנה חייב אדם לראות את עצמו כאלו עמד על הר סיני.

ויש בזה כמה שיטות. א. שהאלשיך (הושע פ״ב) כתב, שמעמד הר סיני היה אירוסין, והחופה היתה עתידה להיות בקבלת הלוחות, ולעתיד לבא נרמז וארשתיך לי לעולם. ב. אך התשב״ץ (אות תסז) וכן במטה משה כתבו, שכל מנהגי חתן וכלה אנו למדין ממתן תורה, שישראל היו כדוגמת כלה,

ומ״ש ״ויתייצבו בתחתית ההר״, היינו חופה. וכ״ה בס׳ הרוקח (סי׳ שנג).

והגאון הנצי״ב בהעמק שאלה (סי׳ טז אות ו) כתב, שכפיית ההר היתה חופה, והקידושין היינו נתינת הלוחות לישראל לאחר מכן, וכיון שקדמה חופה לקידושין, אנו חותמים בברכה, מקדש עמו ישראל ע״י חופה וקידושין. ע״כ. וכן בשמות רבה (פמ״ג סי׳ א) אמרו בטעם שבירת הלוחות, שמוטב שתדון בפנויה ולא באשת איש, נמצא שנתינת הלוחות לישראל הם בגדר קידושין בין הקב״ה לישראל.

וכן הביא בערוה״ש (סי׳ לד סק״ד) בשם הרמב״ן, שענין ברכה זו באה לרמוז על חופה וקידושין של כלל ישראל עם הקב״ה, והחופה הוא מעמד הר סיני, שכפה עלינו ההר כגיגית ועמדנו תחתיו כמו כלה שעומדת תחת החופה, והקידושין היינו מתן תורה. ולפ״ז ניחא מה שהקדימו בברכה החופה לפני הקידושין. ע״כ.

וכבר עמד בזה הרא״ש בכתובות (דף ח׳ ס״ס יב.) דאמאי הקדימו בברכה חופה לקידושין, ובמהרש״א (בחידושי אגדות כתובות ח.) מבאר, דהברכה איירי על מתן תורה, דאמרו בכמה דוכתין דמיון ישראל לגבי הקב״ה כאשה לבעלה, וז״ש דהוא מקדש לו ג״כ עמו ישראל בדוגמא זו, בקידושין שהיא נתינת התורה, כמו שאמרו תורה ציוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, אל תיקרי מורשה אלא מאורסה (סנהדרין נט.). ובחופה הוא ייחוד שכינתו במקדש עמנו, וכמו שדרשו (תענית כו:) ביום חתונתו זהו מתן תורה, וביום שמחת לבו זהו יום שנתחנך המשכן. ע״כ. ועי׳ בשו״ת יבי״א (ח״ה אה״ע סי׳ ו) מה שהעיר ע״ז.

והיינו, שהרי אמרו בשבת (פח.) שבעת מתן תורה הקב״ה כפה עליהם הר כגיגית, ואמר להם אם תקבלו את התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם. וכפה עליהם הר כגיגית הוא מעין חופה מעל לראשיהם של בני ישראל בעת מתן תורה. וע״ש בתוס׳ שהקשו, דאמאי הוצרך הקב״ה לכפות עליהם הר כגיגית, הרי אמרו כל אשר דיבר ה׳ נעשה ונשמע. אלא שהיה חשש שעם ישראל יחזור בו מרצונו לקבל את התורה, ולכן הקב״ה הוצרך לכפות עליהם הר כגיגית, ורק לאחר מכן קידש הקב״ה את עם ישראל ע״י הקידושין של התורה. וזה מה שאנו אומרים בברכה ״ע״י חופה וקידושין״, ע״י חופה שקדמה לקידושין של מתן תורה.

עוד כתב המהרש״א, דבעוה״ז אין להקב״ה דין נישואין עם ישראל, אלא אירוסין בלבד, ורק בעוה״ב יהיה דין נישואין. וע״ע כיו״ב במהרש״א בח״א (תענית טז.). ולפ״ז הש״ס פליג על המדרשים הנ״ל. וכן מבואר במדרש (שמו״ר ס״פ ט״ו) שרק לימות המשיח יהיו נישואין. וזה כמ״ש בתנחומא (פר׳ נשא סי׳ כ) ביום כלות משה, כלת כתיב, כיום שנכנסה הכלה לחופה עם החתן. וע׳ ביומא (נג.) נתגרשה חזרה לחיבתה הראשונה.

ולכאורה מה ענין קבלת התורה לחופה, אטו החתן כופה לקדש, אדרבה אין האשה מתקדשת אלא לרצונה, וא״כ מה דמיון של נוסח ברכת האירוסין לכפה עליהם הר כגיגית?

וביארו, דהנה המהר״ל חוקר בייחודם של ישראל, אם ישראל הוא עם ככל האומות, רק שנתווסף בהם ענין הקדושה והתורה, ולהבדיל אלף אלפי הבדלות כמו אצל המוסלמים שיש להם הקוראן, או לנוצרים שיש להם הברית החדשה, כך להבדיל לעם ישראל יש חכמה חשובה, שהיא חכמת התורה. או שעם ישראל הוא עם מיוחד, ועם בפני עצמו המתייחדים בקדושתם ובתורתם. בבחינת והייתם לי ממלכת כהנים וגוי קדוש.

ומדמה זאת לענין צומח, דבמה הוא שונה מדומם, וע״כ שצומח הוא דבר בפני עצמו, שהרי אם נוציא את הצמח מהקרקע, הצמח יבול, ולא ישאר כמות שהוא ככל דבר דומם. וכך עם ישראל, והייתם לי עם סגולה, עם בפני עצמו שזכו לבא מצאצאי קודש, אברהם יצחק ויעקב. ולכן ישראל כשיורדים נעשים כגרועים שבאומות.

ובזה מובן אמאי הוצרך הקב״ה לכפות עליהם הר כגיגית למרות שהסכימו לקבל עליהם את התורה וכמו שאמרו ״נעשה ונשמע״. ובתוס׳ הנ״ל (שבת פח. ד״ה כפה) פירשו, שמא יהיו חוזרין בהם, כשיראו האש הגדולה שיצתה נשמתן. ולהנ״ל י״ל דכפה עליהם הר כגיגית להורות להם שאין הדבר אצליהם בבחירה, אלא זהו מהותם

וייחודם לפניו יתברך, וכמו שאמר רב סעדיה גאון שאין אומת ישראל אומה אלא בתורותיה, ולכן אע״פ שהסכימו לקבל את התורה, עכ״ז הקב״ה כפה עליהם הר כגיגית, להורות בזה שהדבר מחוייב המציאות אצל עם ישראל.

ג. **ובמדרש אגדה** (במדבר ז, א) איתא עה״פ ויהי ביום כלות משה, ביום שנכנסה כלה לחופתה, לפי שמתן תורה היה קידושין, שנא׳ וקדשתם היום ומחר. [וכ״ה במדרש (במדב״ר יב, י) בפי׳ וקדשתם היום ומחר, שהוא לשון קידושין]. ובמעשה המשכן היו נישואין, כמ״ש צאינה וראינה בנות ציון וגו׳ ביום חתונתו (שה״ש ג), לכך כתיב ביום כלות משה, ולא ביום השלים משה. ולמה כתיב תחלה ברכת כהנים ואח״כ הקמת המשכן, משל למלך שהשיא את בתו ושלטה בה עין רע ומתה, כשבא להשיא בת אחרת עשה לה קמיע כדי שלא יגע בה עין רע, כך כשנתן הקב״ה התורה לישראל ניתנה בפומבי, ושלט בה עין הרע ונשתברו הלוחות, וכשבא להשרות ביניהם המשכן מה עשה, כתב תחלה ברכת כהנים במקום קמיע כדי שלא תשלוט בה עין רע. ע״כ.

ובהקדמת שו״ת בית אפרים (אה״ע) העיר על הפסיקתא הנ״ל שמתן תורה היה קידושין, שהרי מלשון מקדש עמו ישראל ע״י חופה וקידושין, מבואר שמתן תורה היה דוגמת חופה. וכתב שמזה תנא דמסייע לזקנו המהרש״א הנ״ל (כתובות שם), שהקידושין הוא נתינת התורה, והחופה הוא בביהמ״ק, או המשכן. וכן דרשו בפסיקתא שביום כלות משה את המשכן, הוא החופה. אך דעת המפרשים שכפיית ההר היה דוגמת החופה.

ד. והביא שם מחותנו הגאון בעל המקנה, בהקדמת ספרו, שיש מפרשים שהקידושין היו בביזת מצרים והים, כמ״ש תורי זהב כו׳. וי״מ שהקידושין היו ע״י הלוחות, וביאר שם ששניהם אמת, שהקידושין היו בביזת מצרים ע״מ לקבל הלוחות, כדכתיב בהוציאך את העם ממצרים תעבדון וכו׳, וכיון שנשברו הלוחות נתבטלו הקידושין למפרע ונדונו כפנויה, ואח״כ היו קידושין חדשים בלוחות שניות. ע״כ. ולפ״ז י״ל שאף שקבלו התורה על הר סיני, מ״מ עיקר התנאי היה על קבלת הלוחות.

ולעולם סדר הברכה כהוגן, שתחלה היה קידושין בביזת מצרים, ע״מ שקיבלו הלוחות, ואח״כ היה החופה בכפיית ההר כגיגית. אך כשלא קיבלו לוחות הראשונות, נתבטלו קידושין אלו, ונשארה רק החופה לבדה, שאין תנאי בחופה, ואח״כ נתחדשו הקידושין בלוחות שניות. וממילא נתהפך הסדר וקדמה החופה לקידושין, ושפיר אמרינן מקדש עמו ישראל ע״י חופה וקידושין. [וע״ש, דבזה מיושב מ״ש בס״ס פרשת דרכים שהעלה מסוגיא דיומא, שקדושת ישראל לא היה רק אירוסין, עד שנבנה בית הבחירה, ולכאורה הוא סותר למ״ש המפרשים שכפיית ההר היה כענין חופה, וכן מורה נוסח הברכה. ולפי מ״ש א״ש, דמכל מקום נשארו בדוגמת אירוסין, רק שאחר הלוחות שניות שהיו הקידושין, נעשו הנשואין ע״י המשכן או בנין בית הבחירה].

ואמנם לכאו׳ יקשה, שהרי חופה באונס אינה כלום, ואיך תועיל כפיית הר כגיגית להיות חופה. והיה נראה לבאר עפ״ד התרגום יונתן עה״פ ואשא אתכם על כנפי נשרים, שביום יצי״מ, נשאו אותם ענני הכבוד למקום ביהמ״ק ואכלו שם את פסחיהם. וקיי״ל דהבאה לביתו מיקרי חופה. וזהו לשון הכתוב ״ואשא אתכם וגו׳״, לשון נישואין.

והאריך שם הרבה בפלפול נפלא. ע״ש.

והנה בדברי המדרש שע״י שבירת הלוחות נידונו כפנויה, יש להקשות, דמ״מ יש כאן קידושין ע״י ביזת מצרים עם קבלת התורה עצמה, (אם לא שנאמר שעיקר התנאי היה רק על הלוחות). ועמד בזה הבית אפרים שם, ותי׳ עפ״ד הגאון לב אריה בשם מהור״ר שאול (אב״ד בראד), פירוש הכתוב, הן ישלח איש אשתו הישוב אליו עוד ואת זנית ריעים רבים ושוב אלי נאום ה׳, וביאר, דקיי״ל לענין מחזיר גרושתו, שאם נישאת אסורה לחזור לו, אבל זינתה מותרת לחזור לו. וז״ש הכתוב, ואת זנית ריעים רבים, דהיינו זנות לבד ולכן שוב אלי. ומ״מ קשה לפ״ז, בהא דאיתא ביומא אמר ר״י גדולה תשובה שדוחה ל״ת שבתורה שנא׳ הן ישלח כו׳, וקשה שהרי היה בזנות, שאין כאן ל״ת. אך הכתוב כאן מיירי בזנות שקודם גירושין, שנאסרה מטעם סוטה. וע״ש באורך.

שמחת חג השבועות היא דוגמת עולם הבא שהגוף והנפש שמחים יחד

וכתב החיד״א בספר לב דוד (פרק לא), הנה אמרינן בפסחים (דף סח:) הכל מודים בעצרת דבעינן לכם. ופירש״י ז״ל שישמח בו במאכל ומשתה, להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל, שניתנה בו תורה. ואפשר לתת טעם לדבר כמ״ש השל״ה (מסכת שבועות דף קפא.) בשם הרב תולעת יעקב (דף נח. סתרי חג השבועות. הובא בחמדת ימים שבועות פ״ב) למהר״מ גבאי: ודע, כי כמו שבראש השנה רצה הקב״ה להשגיח ולדרוש מעשה בני האדם, כי הוא יום הבריאה הראשונה וחידוש העולם, וכמו שתיקנו לומר (במוסף דראש השנה) ׳זה היום תחלת מעשיך׳ כדברי רבי אליעזר שאמר בתשרי נברא העולם (ראש השנה י:), כן רצה ביום מתן תורה שהוא מורה על חידוש העולם, להשגיח ולדרוש על מעשה העולם, ולדונו על פירות האילן, כדאיתא בראש השנה (טז.) בארבע פרקים העולם נידון וכו׳, ובעצרת על פירות האילן. וכבר ביארנו, כי הפירות ההם הם הנשמות הפורחות מאילנו של הקב״ה, והעולם נידון ביום זה על התורה שניתנה בו שביטלו עצמם ממנה, והוא אמרם על פירות האילן, בלא השלימם בתורה ובמצות כראוי. ועוד ירמוז היום הקדוש הזה, אל העולם שאחר התחייה, שאז יתענגו בני העולם ההוא בגוף ובנפש יחד מן הסעודה השכלית המעותדת להם, כמו שהיה מתענג אדם הראשון בגוף ובנפש קודם שחטא, כי אז יחזור העולם לשלימותו הראשונה. ולדוגמא זו בא הקרבן ביום זה חמץ ומצה, חמץ כנגד הגוף, ומצה כנגד הנפש, והחמץ והמצה קרבים יחד ע״ג מזבח. גם הנפש והגוף יתענגו יחד בעידון העולם ההוא, שהוא זיו השכינה, כמו שמצינו למשה ואליהו (סוכה ה. מגילה יט:). עכ״ל.

וקשה, שהרי שתי הלחם הם חמץ, וצריך לומר דמצת המנחות של קרבנות מוסף היום. [ושתי הלחם לא היו קרבים ע״ג המזבח, אלא מתחלקים לכהאי גוונא ואחיו הכהנים]. והנה עידון הגוף והנפש יחד לעוה״ב, זהו באמצעות התורה שקיבלנו היום. ולכן הכל מודים בעצרת שצריך לאכול ולשמוח, כי היום הזה רמז לעתיד שהגוף והנפש יחדיו ירננו. ואפשר שזה רמז הפסוק עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם, שבית שבי, התורה, ולקחת המתנות שהיו באדם הראשון, מתנות תרתי, דהגוף והנפש יחדיו שמחים ומתעדנים, כמו שהיה אדם הראשון קודם החטא.

ובאמרי פנחס (שער ד אות שכט) כתב, שבשבועות יש עליה לכל הנשמות, ואפי׳ הנשמות המגורשים והמרוחקים מהשי״ת יש להם עלייה ביום זה.

גם בחג השבועות עושה חציו לה׳ וחציו לכם ולא כולו לכם

והנה, גירסת רוב הראשונים בפסחים (סח:) הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, וכן גי׳ הרי״ף והרא״ש שם. וכ״ה ברמב״ם (פ״ו מהלכות יו״ט הי״ז והי״ט). מ״מ הריטב״א (סוכה כז.) כתב, דבעצרת הכל מודים שכולו לכם. גם הרי״ץ גיאת (הל׳ תשובה עמ׳ ס) כתב, הכל מודים בעצרת והכל מודים בשבת ופורים, פי׳, דר׳ אליעזר דאמר או כולו לה׳ או כולו לכם, בהנך מודה דכולו לכם ולא חציו לה׳. ולר׳ יהושע דאמר חציו לה׳ וחציו לכם, הכא מודה דכולו לכם ולא חציו. אכן הסמ״ג (לאוין עה) כתב, הכל מודים בעצרת ושבת שצריך חציו לכם. וכן הכנה״ג (יו״ד סי׳ טז הגה״ט אות ח) הביא בשם התוס׳ (ע״ז ה:) הכל מודים בעצרת שכולו לכם. אך בתוס׳ שלפנינו הגירסא, דבעינן נמי לכם. ולהלכה נקטינן כרוב הראשונים, דבעינן ״נמי״ לכם.

והרב בית הלוי (פר׳ יתרו) הקשה, דלכאורה אינו מובן מדוע דווקא בעצרת לכולי עלמא בעינן ״לכם״ שהרי גם בפסח יש בו מעלה שיצאו בו ממצרים. ועוד דאטו בשביל שניתנה בו תורה יהיה בו חיוב לאכול, אדרבה יותר היה צריך לקיים ביום זה כולו לה׳. וביאר, על פי מה שאמרו חז״ל דהמלאכים ביקשו שתינתן להם התורה, ואמרו ״תנה הודך על השמים״, מה אנוש כי תזכרנו״, ומשה רבינו ניצחם. ועיקר הנצחון היה במה

פח. טעה ולא אמר יעלה ויבא בברכת המזון בימים טובים, אם נזכר אחר שאמר ברוך אתה ה׳, קודם שיאמר בונה ירושלים, יאמר ״למדני חוקיך״, ויחזור ויאמר יעלה ויבא. ואם נזכר לאחר שסיים בונה ירושלים, יאמר ״בשם ומלכות״: ברוך אתה ה׳ אלוקינו מלך העולם אשר נתן ימים טובים לעמו ישראל לששון ולשמחה, את יום חג פלוני הזה את יום טוב מקרא קודש הזה, ברוך אתה ה׳ מקדש ישראל והזמנים. ואם התחיל בברכה רביעית, אם נזכר אחר שאמר ברוך אתה ה׳ אלוקינו מלך העולם קודם שהתחיל לעד האל אבינו וכו׳, ימשיך אשר נתן ימים טובים וכו׳, ואם נזכר שלא אמר יעלה ויבא אחר שכבר התחיל בברכה רביעית, אפילו לא אמר אלא תיבה אחת, בלילה הראשון של פסח ובלילה הראשון של סוכות חוזר לראש, ובשאר סעודות ימים טובים אינו חוזר. (פח)

פט. חג השבועות ראוי לקבל קבלות טובות בהתמדת ושקידת התורה, ובהוספת קביעת עיתים לתורה. [ובפרט שהעולם נידון ביום הזה, על התורה שניתנה בו, כיצד עסקו בה]. (פט)

שהמלאכים אינם יכולים לקיים המצות שבגוף, ועל כן מובן טוב מדוע אמרו הכל מודים בעצרת דבעינן ״לכם״, שהיא המצוה שאין המלאכים יכולים לקיימה, אבל אם היה כולו לה׳ הרי המלאכים יכולים לקיים עוד יותר מישראל [וכתב שם שמטעם זה נהגו לאכול בשבועות מאכלי חלב, כדי לקיים הדינים והזריזות בין אכילת חלב לבשר, דהיינו קינוח והדחת פה כדי לקיים מצוה שבאכילה שלא שייך אצל המלאכים].

פח) ראה במה שכתבנו בילקו״י ברכות (סי׳ קפח ס״ח). וביתר הרחבה בילקו״י פסח כרך ג׳ (עמ׳ תשח).

בחג השבועות העולם נידון על התורה שניתנה בו שבטלו ממנה

פט) ז״ל החיד״א בספר לב דוד (פרק לא), ויזהר כי הגם שיש לשמוח ולאכול, וכמו שמצינו בגדולי עולם שמחים ישבעו ויתענגו, מ״מ יקיים וגילו ברעדה, כי התורה ניתנה ברתת ואימה, ״וגם הוא זמן דין על פירות האילן״. ועוד יוסיף אומץ לתת חלק ביום לתורה כיד ה׳ הטובה עליו, ויום קדוש כזה אל ישלחנו ריקם מלימוד התורה. והשם ארחותיו, מוצא מקום לנוח מעט ולשמוח בשמחת יו״ט בסעודה, וללמוד תורה ביום שקיבלנוה.

וכתב בספר עמודי שמים (דף סו) דבחג שבועות צריך לקיים וגילו ברעדה, בשביל שניתנה תורה באימה וברתת, והוא יום הדין על פירות האילן, והוא נגד יצחק נאזר בגבורה, ובו נתעברה שרה. ע״ש. [מועד לכל חי סימן ח אות מב].

והגרא״מ שך זצ״ל, היה רגיל להזכיר בכל שנה בשיחותיו בישיבה קודם חג השבועות, בשם הגרא״ז מלצר, שאמר בשם הנצי״ב, שכתוב בדרשות הר״ן שבחג השבועות יש דין על התורה, שנידון האדם על חלקו שיהיה לו בתורה, וכמה סייעתא דשמיא יהיה לו בלימוד התורה.

בשבועות יש דין על חלקו בתורה לכל השנה - שיש התחדשות בתורה בכל שנה

וע״ע בשפת אמת (במדבר. לשבועות), דמה ששנינו בעצרת העולם נידון על פירות האילן, היינו על התורה שנקראת עץ חיים, וכמו שהאילן מוציא פירות בכל שנה ושנה, כך התורה מחדשת פירותיה בכל שנה, ולכן בעצרת נידונים על פירות האילן היינו התחדשות התורה שנק׳ עץ חיים. וכן אי׳ בספרים, ולכן נקרא יום הביכורים. וכמו שאמרו רז״ל שכל הנביאים וחכמים קיבלו בהר

סיני חלקם בתורה, רק שנתפרשו דבריהם כל אחד בשעתו, כך בכל חג שבועות זמן מתן תורתינו מקבלין בנ"י חלק התורה המתחדשת לכל ימי השנה, ואח"כ מוציאים מן הכח אל הפועל כל אחד במקומו ושעתו. והתחדשות זו תלויה כפי הכנת כל אחד ואחד.

גם בספר בנין עולם (הל' ת"ת פט"ז) כתב בשם ספר צרור החיים הקדמון, שיום זה של חג השבועות מסוגל לאיש הנלבב, לבקש ולהתחנן על נפשו, שתמצא חלקה הניתן לה בסיני, ולכן לא נכתב זמן מתן תורה, כי זמנה בכל יום, וכמו שמשה רבינו ע"ה בסיני ובני ישראל השתדלו בקבלתה וניתנה להם, כן עתה המשתדל בחלקו להוציאו לפועל, מוסרין לו מן השמים. ויום זה של חג השבועות מסוגל טפי לזה.

לקבל על עצמו בשבועות להגות בתורה ולשמור מצוותיה

והנצי"ב בהעמק דבר (דברים טז, יב) כתב, דהנה לגבי עצרת כתיב "את החוקים האלה", ונראה שבא לומר שבחג השבועות, ישים אל לבו לשמור ולעשות החוקים האלה, כיון שאז הוא זמן מתן תורתינו, ויום זה מסוגל שניתן בתחלה גם לדורות, להתבונן בהם ולקבלם עליו להגות בהם. כמ"ש הרשב"א (סי' תיג) שכל יום מימי הבריאה, פועל יותר בדבר שנתחדש בו יותר משאר ימים. ולכן מזכירים בתפלה זמן מתן תורתינו.

וכדי לזכות לקנין תורה ביום זה של חג השבועות, יתחזק במדת הענוה, וכמ"ש בספר אמרי פנחס (שער ד אות שלג), שע"י הענוה זוכים לקבלת התורה, וקודם מתן תורה זכו עם ישראל לענוה, ומזה באו לידי אחדות, כמ"ש ויחן שם ישראל נגד ההר, זה הענוה, שהר סיני מרמז לענוה. וביותר צריך להזהר בשבועות להיות שפל רוח, שע"י זה יוכל לקבל התורה. וגם בשאר הימים צריך להיות עניו, שבשבועות הוא קבלת התורה בכלל, ובשאר הימים יש קבלת התורה בפרט, כדאיתא במדרש שאין לך יום שאין הקב"ה מחדש בו חידושי תורה, ובכל עת שאדם אצל עצמו אין נותנים לו תורה. וזה משל לבקעה שנמצאת בין ההרים, שכל הגשמים היורדין מן ההרים, יורדין לשם, וכך אדם העניו יורדין אליו כל הטובות והברכות. משא"כ כשהוא גבוה. ולכן יחשוב האדם למה לי לדאוג על כל החסרונות, מוטב שאהיה עניו ואין, ואז יהיה הקב"ה אתי, שנא' אשכון את דכא, וכשהקב"ה כאן, אין מחסור. ע"כ.

והרמח"ל בס' קל"ח פתחי חכמה (פתח נב), כתב, שכאשר הנשמות יש להם להדבק כולם בשכינה, אזי אהבה נמצאת בין זה לזה, ונקראים ישראל "גוי אחד בארץ", שהרי הם נעשים ממש אחים וריעים, כולם רצים אל ענין אחד. אבל כאשר כל אחד פונה איש לבצעו מקצהו, א"א להיות אחדות כי אם שנאה. אמנם הקשר הזה [בשלימותו] א"א להיות אלא בזמן תיקון גדול, כמו שהיו על הר סיני דכתיב "ויחן שם ישראל נגד ההר", וכן יהיה לעתיד לבוא. שלא ישפיעו האורות כל אחד בפני עצמו, אלא ילכו כולם רק אל מקום אחד, ובזמן שיהיה הכל מוכן לקבל, מיד כל האורות, מחמת האהבה מתעוררים כנגד, וממילא נעשה אחדות והתלהטות. משל לאדם שאוהב את בנו אהבה רבה, שכל מחשבותיו להיטיב אליו, וכשמזדמן לקראתו, מתלהטת נשמתו בכל כוחותיה לפנות רק אל הילד ההוא.

דברי השל"ה בענין התיקון, וקבלת קביעת עיתים לתורה לכל השנה

ובשל"ה (מס' שבועות אות יט) אחר שהביא דברי התולעת יעקב הנ"ל, תיכף כתב כמה דברים שיש להתעורר בענין ת"ת, ביום זה זמן מתן תורתינו, כמו בענין דרך הלימוד וסדר הלימוד הנכון:

א. כתיב (יהושע א, ח) לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, והגית בו יומם ולילה'. וכתב הרמב"ם (ת"ת פ"א ה"ח): כל אחד מישראל חייב בת"ת, בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין בין בחור בין אם הוא זקן גדול, אפי' עני המחזר על

צ. מצוה לשורר שירים ושבחות להשי״ת בימים טובים בפרט בשעת הסעודה. אמנם יזהרו שלא למחוא כף אל כף ביום טוב בעת השירה, אלא אם כן עושים כן בדרך שינוי. וכן אין לרקוד בשבת וביום טוב, שאין מרקדים ואין מספקים ביום טוב, גזרה שמא יתקן כלי שיר (ביצה לו:). ואף שבזמן הזה יש מקילים, אחר שאין הכל בקיאים הפתחים, אפי׳ בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לת״ת ביום ובלילה. שנאמר והגית בו יומם ולילה. ע״כ. ובמדרש (מדרש שמואל רפא) אי׳, רב פנחס בשם רבי חלקיא אמר, הקובע עתים לתורה מיפר תורה, שנאמר עת לעשות לה׳ הפרו תורתך. ולכאורה תמוה, דהא קבעת עתים לתורה היא המעלה הראשונה שעליה האדם נשאל בתחלת דינו (שבת לא.). אלא לא קשיא, אדם שהוא פנוי מעסקי הזמן ואינו טרוד במחייתו מחוייב ללמוד יומם ולילה בלי ביטול רגע כמימריה, רק הזמן שמתפלל והאכילה ומעט שינה. ואם הוא רוצה לקבוע עת, הוא מיפר התורה, רק תמיד בתורת ה׳ יהיה חפצו ׳ובתורתו יהגה יומם ולילה׳ (תהלים א, ב). וענין מעלת קביעת העתים נאמר ע״מ שטרוד במחייתו או במלאכתו, אזי עכ״פ יקבע עתים לתורה. ואמר קובע ׳עתים׳ לשון רבים, ולא אמר קובע ׳עת׳, כי לא די בקביעת עת אחת, רק יהיה לו הרבה עתים לתורה.

ועכ״פ יעשה עסק יששכר וזבולון. ויכול אדם לקנות מחבירו משכר לימוד ומעשה שלו, או למכור לו קודם שנעשה המעשה, כמ״ש רבינו ירוחם (נתיב ב סוף ח״ה), והביאו הב״י (סי׳ רמו), וז״ל: העוסק בתורה, קודם שיעסוק יכול להתנות שיעסוק חבירו בסחורה, ויטול חלק מלימודו, כמו יששכר וזבולון, אבל לאחר שעסק ונותן לו בשביל ממון, אינו כלום, ׳אם יתן איש את כל הון ביתו׳ (שיר השירים ח, ז). וזה ענין הלל ושבנא, כדאיתא בפרק היה נוטל (סוטה כא א) ומסתברא שהעסק אבד, שכבר בטל חלקו, כך כתבו המפרשים, עכ״ל.

ב. יהיו כל העתים שוים לטובה, יתנהגו במנהג אחד לתורה, כמו שכתוב והגית בו יומם ולילה.

ג. איך נעשו ר״ת ור״י וכל בעלי תוס׳ מחודדים, רק ע״י לימוד תורת אמת, ובקיאות במסכתות והתמדה, וחוזרים תמיד. ו׳זמן׳ ו׳בין הזמנים׳ שוים.

ובודאי מי שלומד דבר יום ביומו, גמ׳ רש״י ותוס׳ עם כל הדקדוקים, ובפרט דקדוקי רש״י, כי בכל דיבור ודיבור של רש״י יש בו נסתרים, עניינים מופלאים, כי חיבר החיבור שלו ברוח הקודש. צאו וראו ברש״י על התורה, שהקורא סובר שהוא קל, ראו במזרחי ובכל מפרשי דבריו ותמצאו נפלאות. ורש״י על הגמ׳ גם הוא כך. ואח״כ בתוס׳, בקושיות ותירוצים, אז יתרץ בדרכים אמיתיים. והא דמשמע ברז״ל שנוסף על לימוד התלמוד צריך להיות מפולפל, כדאיתא בחגיגה (יד.) ׳איש מלחמה׳, זה היודע לישא וליתן במלחמתה של תורה. כ״ז נאמר על פלפול של אמת. ויכול אדם לחדש פלאי פלאות בכל הלכה והלכה, מכח קושיות ותירוצים ולפלפל עליהם, ולמצוא דרכים איזו דרך הפשט האמת, הן בתלמוד הן ברש״י ותוס׳. וכמו שמפלפלים התוס׳ עם רש״י, כן נוכל להוסיף בפלפול לעיין ולתרץ הקושיות שהתוס׳ מקשים על רש״י, וכן שאר קושיות שהתוס׳ מקשים בסוגיא דשמעתתא. ודוקא בפלפול של אמת, אבל בפלפול של שקר, דבר שקרים לא יכון (תהלים קא, ז).

ד. בקידושין (ל.) לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד. ולכן צריך אדם לראות שילמד תורה נביאים וכתובים ומשנה ותלמוד. וילמד תורה שבכתב, תורה נביאים וכתובים כסדר זה אחר זה. ואח״כ ו׳ סדרי משנה בעל פה, ואח״כ ההלכה בתלמוד בכל יום ויום. וגם הילד כשיתחיל ללמוד מקרא, לא יזוז עד גמר תורה ונביאים וכתובים היטב היטב, ולא ידלג מפרשה לפרשה של שבוע, רק זה אחר זה, ולא יזוז משום פסוקים עד שידע הנער פירוש המלה עם הפעולה והחיבור, דהיינו ביאור הפסוק. ועוד האריך השל״ה שם. עש״ב.

לתקן כלי שיר, מכל מקום אין להקל לבני עדות המזרח שקיבלו הוראות מרן השלחן ערוך, שפסק לאסור לרקוד בשבת גם בזמן הזה. וכן המנהג במקומותינו לאסור. ולכן הרואה ספרדי המטפח קופץ ומרקד בשבת, ראוי להעיר למוסר אזנו ולהודיעו שהדבר נגד השלחן ערוך. וצריך להוכיחו בנחת, שאז דבריו יתקבלו. וכל אשר נגע יראת אלוקים בלבו, יזהר ויזהיר בלשון של זהורית לבל יכשלו באיסור זה. ומכל מקום אפשר להקל על-ידי הליכה במחול בלבד, בשירות ותשבחות, שדוקא כשעוקר רגלו אחת ומניח חבירתה חשיב כריקוד האסור בשבת, אבל לא בהליכה במחול. והמחמיר גם בזה תבוא עליו ברכה. צ)

שלא לרקוד בחג השבועות - ולמחוא כפים

צ) ביצה (לו:), אין מטפחין ואין מספקין ואין מרקדין ביו"ט. ופרש"י, גזרה שמא יתקן כלי שיר. ואע"פ שהתוס' (ביצה ל.) כתבו, ומיהו לדידן שרי לרקד וכו', שדוקא בימיהם שהיו בקיאים לעשות כלי שיר שייך לגזור, אבל לדידן שאין אנו בקיאים לעשות כלי שיר לא שייך למיגזר. ע"כ. מ"מ מרן בש"ע (סי' שלט ס"ג. וסי' תקכד) פסק כדברי המשנה. ומבואר בב"י שם שזהו בכלל מה שאמרו בפ"ק דביצה (ה.) שאפי' בטל הטעם, הגזרה לא בטלה. אלא שהרמ"א בהגה שם ה"ד התוס' הנ"ל. מ"מ אין להקל לבני עדות המזרח שקיבלו הוראות מרן הש"ע, שפסק לאסור לרקוד בשבת ויו"ט גם בזמן הזה.

וכתב הרמב"ם (שבת כג, ה) דלספק כלאחר יד שרי. וביאר בב"י (סי' שלט) שלמד כן מדאמרינן בירושלמי (ביצה פ"ה ה"ב) רבי יונה אמר אחורי ידיהון שרי, דהא אית סבין ביומוי והוו מטפחין אחורי ידיהון. ואע"ג דאיתא נמי התם בהילוליה דרבי שמעון בר רבי הוו מטפחין אחורי ידיהון בשבתא, עבר רבי מאיר ושמע קליהון אמר רבותינו הותרה שבת, שמע רבי קליה אמר, מי הוא שבא לרדותינו בתוך ביתינו. שמע רבי מאיר קליה דרבי וערק. וכתבו הרי"ף (כ.) והרא"ש (סי' ב), דמשמע דלרבי מאיר אסור לטפח כלאחר יד, אע"פ כן הרמב"ם פסק כרבי יונה דבתרא הוא, דס"ל כרבנן דבי רבי דהוו מטפחי אחורי ידיהון. ועוד דאיכא למימר דאפי' רבי מאיר שרי לטפח כלאחר יד, ולא אמר רבותינו הותרה שבת אלא משום דסבר דהוו מטפחי כדרכם, והיינו דכי אמר ליה רבי מי זה שבא לרדותינו בתוך ביתינו, ערק רבי מאיר, דכיון דאהדר ליה רבי הכי, ידע רבי מאיר דכלאחר יד הוו עבדי דשרי, וערק מכיסופא, משום דאיגלאי מילתא דאוכחינהו שלא כדין.

ובים של שלמה (פ"ה דביצה) העיר, ולא ידענא למה, אי למד מהאי עובדא דר', דיו שנתיר בשמחת נשואין, וכמו שהוא התיר בהלולא דבריה, ולא בע"א, כי יש לחלק בינייהו. וע"ש שביאר דלספק כלאחר יד דשרי הוא משום דהוי דרך שינוי. [ובזה נזכר שהיום שבת ולא יבוא לתקן כלי שיר].

והסמ"ג כתב בהלכות יו"ט (לאוין עה כז ע"ד) על הירושלמי הזה, משמע שמתיר רבי דבר זה, ובמסכת נדה (יד:) משמע שיש לסמוך על דבריו משום דהוי שכיחי רבים גביה ומחדדן שמעתתיה. ע"כ.

ומה שכתבנו להקל בהליכה במחול, כן כתב מרן אאמו"ר זיע"א בספר כרכין המוקפין חומה (להרב בריזל), דהנוהגין לרקוד בהליכה בלבד, בלא שמגביהין עצמם מעל הקרקע, וגם אינם רוקדים לפי קצב הנגינה, יש להם על מה שיסמוכו. וכ"כ עוד בשו"ת יחו"ד (בהערה עמ' רטז), דמ"מ נראה שהליכה במחול סביב עם שירות ותשבחות, אין זה בכלל ריקוד שאסרו חז"ל, שהרי מבואר בירושלמי (הנ"ל) ר' זעירא ור' ירמיה בשם ר' הונא, קיפון. עוקר ב' רגליו כאחד. רוקד, עוקר רגל אחד ומניח אחד. ותו גרסינן בירושלמי (שם) ר'

צא. אסור להשתמש בכלי נגינה [אפילו לא חשמליים, ואפי׳ אם יפעילם ע״י שעון] להשמיע קול שיר ביום טוב, אלא ישמחו ביום טוב בדברים המותרים, וכגון לשורר בפה שירות ותשבחות פזמונים ופיוטים אשר יסודתם בהררי קודש. צא)

יונה וחברים, דחברים אמרי, בין הכין בין הכין אסור, ר׳ יונה אומר אחורי ידיהן שרי, כדתניא, דהוו סבין ביומיה דר׳ יונה, והוי מטפחין אחורי ידיהן בשבת וכו׳. ומבואר שהריקוד שאסרו חז״ל הוא באופן שעוקר רגלו אחת ומניח אחת. אבל הליכה במחול לאו שמא ריקוד. וכ״ה בפירוש רבינו חננאל (ביצה לו ב), ובראבי״ה חלק ג׳ (סי׳ תשצה). וכ״כ מהר״י וייל בספר תורת שבת (סי׳ שלט סק״ב). וכיוון לזה ג״כ בשו״ת דבר יהושע (סי׳ מב אות ד׳). ודו״ק.

ובספר שלמי מועד (עמו׳ תנט) הביא משם הגרש״ז אויערבאך שנשאל היאך מותר לרקוד בשבועות, הרי מבואר בש״ע (סי׳ שלט ס״ג) שאין מרקדין בשבת ויו״ט. והשיב, בחתונה שלך אתה רוצה שירקדו, אף הקב״ה רוצה שירקדו בנישואין שלו עם ישראל, שהוא יום קבלת התורה. והוסיף, דגם אין זה ממש רקידה. ע״ש.

אולם מה שהתיר לרקוד צ״ל דהיינו לד׳ הרמ״א, אבל לדעת מרן הש״ע אין להקל בזה, וכנראה לכן הוסיף שאין זה ממש רקידה.

ולפיכך מה שנהגו כיום בישיבות הקדושות לרקד לקראת סוף הלילה, כדי לעורר את הלומדים, הנה יש לספרדים ליזהר ללכת במחול לבד, ולא לקפץ, שלא להכשל באיסור ריקוד ביו״ט.

שו״ר בספר הליכות שלמה (מועדים שבועות עמ׳ שצ) שביאר טעם אחד לזה, שאע״פ שבכל יו״ט היה אסור לרקוד, וגם הרמ״א לא כתב אלא שאין מוחין ביד מי שרוקד, אך לא התיר להדיא, מ״מ ריקודים אלו שהם לכבוד התורה שפיר דמי, ואף המחמירים כדעת המחבר בכל שבת ויו״ט, כאן שרי, וכמו שמצינו שכתבו הפוסקים לגבי שמחת תורה, שמותר לרקוד בו משום כבוד התורה. וא״כ גם בחג השבועות כשעושים ריקוד לכבודה של תורה יש להתיר מהאי טעמא. שכל שמרקדין ומקלסין התורה הרי זה כבוד התורה. והטעם שאמר שדומה לשמחת נישואין לא אמר רק דרך הלצה. ע״כ. ומ״מ זה חידוש, ולא שמענו להתיר רק בשמחת תורה, שהכל רוקדים לכבוד התורה וכל היום נתייחד לכך. ושב ואל תעשה עדיף.

אסור להשתמש בכלי נגינה [אפי׳ לא חשמליים] להשמיע קול שיר ביום טוב

צא) ראה בהערה הנ״ל שהזכרנו מה שכתבו התוס׳ להתיר לטפח ולרקד בזמן הזה, מפני שאין אנו בקיאים לתקן כלי שיר. וכתב בס׳ צרור החיים (קונ׳ קול השיר דף ג ע״ד), שלא התירו אלא טיפוח וריקוד, אבל לנגן בכלי שיר ביו״ט אף התוס׳ מודים שיש לאסור, שהרי כל המנגנים בכלי שיר בקיאים לתקן אותם במתיחת המיתרים של הכנור, וכיו״ב, ויש חיוב ע״ז משום מכה בפטיש. ע״כ. ותנא דמסייע ליה הוא המאירי בס׳ מגן אבות (סי׳ י). וכ״כ בשו״ת לשון לימודים (הל׳ ציצית סי׳ ב). **ובשו״ת** מהר״ם שיק (א״ח סי׳ קכט). ובשואל ומשיב חמישאה (סי׳ ג). ובשו״ת מהר״ץ חיות (בקונט׳ מנחת קנאות דף ו:). ובשו״ת ערוגת הבושם (סי׳ סח). ובספר מתא דירושלם (ביצה פ״ה ה״ב). ובשו״ת מנחת אלעזר (ח״א סי׳ כט). ובשו״ת תרשיש שהם (או״ח ס״ס יא). ובשו״ת התעוררות תשובה (ח״ד סי׳ ל).

וכ״כ בשו״ת שער אפרים (סי׳ לו בהגה), שדברי התוס׳ היינו דוקא לענין סיפוק וריקוד, ומשום שאין אנו בקיאין לעשות כלי שיר ממש, אבל להשמיע כלי שיר בודאי שיש לחוש שמא יתקן כלי שיר, כשיארע בו דבר הצריך תיקון, מאחר שכבר נעשה הכלי ע״י האומן. ולכן גם בזמן הזה אסור להשמיע קול של כלי נגינה בשבת

צב. יש מקומות בתפוצות ישראל שנהגו לקרות אקדמות בחג השבועות, שהוא שבח נאה ומעולה מאד, הכולל מבריאת העולם ועד אחר תחיית המתים. והנוהגים כן, יקראו אותו קודם קריאת התורה, ולא בין הפסוקים של הקריאה. [ואצלינו נוהגים ללמוד תרי"ג מצוות כפי הסדר שכתב הרמב"ם, וכדלהלן בסמוך]. צב)

ויו"ט. וכן העלה בשו"ת יבי"א (ח"ג א"ח סי' כט) לאסור השמעת קול שיר ביו"ט גם ע"י טייפ הערוך מערב יו"ט, שהוא בכלל גזרת חז"ל.

ולאפוקי ממ"ש בשו"ת מים חיים משאש (סי' קלג), להקל בעריכת גרמופון ביו"ט, משום דלא שכיח בו קלקול. וליתא. והעיקר להחמיר ככל הני רבוותא. (ועיין עוד בשו"ת יבי"א שם). ומי שנוהג להקל בזה, גוערים בו ומשתקים אותו. צא ולמד ממ"ש רבינו המבי"ט (ח"ג סי' קמט) שהמנגן בכלי שיר ביו"ט חייב נידוי. ע"ש. [ועיין בערכין יא. ילקו"י מועדים עמוד תמה. חזו"ע יום טוב. וראה עוד בילקו"י שבת כרך ה'. ובשו"ת יבי"א ח"ד א"ח סימן מו].

והנה בשו"ת מכתם לדוד פארדו (א"ח סי' יט) נשאל אודות עיר שמנהג אבותיהם בידיהם לנגן בכלי שיר ביום שמחת תורה, אם מנהג נכון הוא, או יש לבטלו, ואחר שהביא דברי מהרי"ק (שורש ט) בשם רה"ג להתיר טיפוח וריקוד בשמחת תורה משום כבוד התורה, כתב, דה"ה ניגון בכלי שיר, ובפרט שהתוס' (ביצה ל.) כתבו שאין אנו בקיאים בזמן הזה לתקן כלי שיר (ולסברתם יש להקל אפילו שלא במקום מצוה), מיהו אין להקל רק בתשיעי של החג, ורק בביהכ"נ ובפני הס"ת. ע"כ. אמנם יש חילוק ברור בין טיפוח וריקוד לכלי שיר, שאפי' לדעת התוס' דלדידן טיפוח וריקוד שרי, לנגן בכלי שיר אסור. וכ"כ להדיא הט"ז (יו"ד סי' רפב סק"ב), והשער אפרים (סי' לו), והא"ר (ר"ס שלח, שלט) ועוד רבים מהאח' [כנ"ל], ודלא כהמג"א (סי' שלח סק"א) והשבות יעקב (ח"א סי' כה). ולכן נראה שאין להקל בזה כלל.

ועכ"פ גם הרב מודה שביו"ט שלנו, שהוא בשמיני עצרת, אסור בהחלט לנגן בכלי שיר, וגם ביו"ט שני של גליות לא התיר אלא בביהכ"נ, ולא בבית חתנים, ולא חשב מעולם להקל משום שמחת יו"ט. (ושלא כדברי מהר"י משאש בשו"ת מים חיים סי' קלג).

ורבינו האי גאון בשו"ת הגאונים (שע"ת סי' שיד) כתב, וששאלתם מה שנהגו (בחוץ לארץ) ביום תשיעי של החג, להביא מוגמר ובשמים לפני הס"ת ולעשן בהם, תשובה, אסור לעשות כן, שכל יום שני הוא יו"ט לכל דבר כיו"ט הראשון, ואין בו שום קולא אלא לענין מת בלבד שמתעסקים בו ישראל (ביצה ו.), אבל בכל דבר אין שום הפרש בין יו"ט שני ליו"ט ראשון, ומיהו ביו"ט שני שהוא יום שמחת תורה, רגילים אצלינו אפי' זקנים לרקד בשעה שאומרים קילוסים לתורה, מכיון שאינו אלא משום שבות נהגו בו היתר ביום זה לכבוד התורה. אבל לגבי מוגמר לכולי עלמא אסור. ע"כ.

וע"ע בשו"ת נו"ב תנינא (סי' מד) שכתב, שדין איסור דרבנן אסור ביו"ט שני של גליות, ואסור לומר לגוי לעשותו, אפי' במקום מצוה, דלא חשיב שבות דשבות וכו'. וכ"כ בשו"ת בית יצחק (חלק או"ח סי' מב אות ג). ע"ש. ולפ"ז מכיון שהודה המכתם לדוד לאסור ביו"ט שלנו, נראה שאין להקל גם ביו"ט של גליות, מאחר שאין שום הבדל בין יו"ט שני ליו"ט ראשון בכל דבר. וראה בשו"ת מהרי"ו (חי' דינים סי' ז), שכתב שאסור לשמוע כלי שיר ביו"ט אפי' ע"י גוי.

מעלת קריאת האקדמות בחג השבועות

צב) **בהרבה** מקומות נוהגים לקרות פיוט האקדמו"ת, ונזכר מנהג זה בספר המנהגים למהר"א טירנא, ובמהרי"ל (חג השבועות) בשם מהרא"ק.

והט"ז (סי' תצד) עורר על המנהג להפסיק בשיר אקדמות מילין, אחר פסוק בחודש השלישי, שאיך רשאים להפסיק בקריאה, והרי אסור לספר אפי' בדברי תורה.

ובשו"ת פנים מאירות (ח"ג סי' לא) כתב ליישב, דהתם היינו טעמא שלא ישמע קריאת התורה מהש"צ, אבל הכא שגם הש"צ מפסיק ומתחיל לשורר ואח"כ קורא בתורה, והכל שומעים הקריאה מהש"צ אינו ענין להתם, ואין בזה חשש ברכה לבטלה, כיון שאינו מפסיק בין הברכה לקריאה, ודמי למברך על המזון המוציא והתחיל לאכול שמותר להפסיק ולדבר באמצע אכילה.

ובשו"ת שער אפרים (או"ח סי' י) ג"כ פסק להתיר לומר האקדמות משום כבוד התורה והשי"ת. ע"ש. וכן בספר אדני פז (סי' קמו) כתב לישב מנהגם בזה. וע"ע בשו"ת קרית חנה (סי' ז). וע"ע באחרונים בסימן תצד מ"ש בזה. ועי' במל"ח (שם אות ל'), ושמחת הרגל (ח"ב בלימודי ה').

וכתב האבודרהם שהיו אומרים אותם תוך המוסף, כשמגיעים לע"י משה עבדך, ושכ"כ רב עמרם ורבינו סעדיה גאון ז"ל. וכתב המלוב"ן רבי כליפא מלכא בספר כף נקי (עמ' קכב, מהדו' אורות המגרב, תשע"ד), שאם היו אזהרות שלהם כמו אלו שלנו, יאריך המוסף בכפל ממוסף ר"ה ויוה"כ, ואפשר שהיה להם סדר יותר קצר וכו', והמנהג שאנו נוהגים לקרותם אחר תפלת מוסף הוא יותר נכון וכמ"ש האבודרהם. וראה בהגהת המו"ל שבמרוקו היו נוהגים בדורות האחרונים לקרוא את האזהרות לפני מנחה או אחריה, וכנראה בגלל האורך לא רצו לאחר שמחת יו"ט שהיא הסעודה. וראה עוד שם שהזהיר שלא לומר האזהרות שהובאו בספר בנאות דשא, כי הוא מעשה עמי הארץ, ועתיד ליתן את הדין. וע"ע בשם הגדולים מע' ספרים, אזהרות.

ומן הראוי לנהוג כמו שהנהיגו כמה רבנים מובהקים לשורר האקדמות קודם שיתחיל הכהן הברכה של קריאת התורה. וכן ראוי לנהוג בכל הקהילות. ואע"פ שבתשו' שער אפרים הנ"ל האריך לקיים המנהג לקרוא בין פסוקי הקריאה, והובא בחק יעקב (סי' תצד סק"ג). מ"מ נקטינן לדינא שבכל כהאי גוונא אין שום חשש איסור שינוי מנהג. ויש לבחור דרך הישר. וכ"כ בחק יוסף שם. וכן הסכים הרב מאמר מרדכי (סי' תרסט אות ב). וע"ע בשבות יעקב (ח"א סי' יב). ואכמ"ל בזה.

ובשיחות מוהר"ן (אות רנו), שיבח את ה"אקדמות" מאד מאד, ואמר, שאין יודעין להרגיש שבח מעלת גדולת השבח הקדוש הזה של "אקדמות" שאומרים בשבועות. ומי שיודע מעלת שיר זה עם הניגון שלו כמו שרגילין העולם לזמר אותו, הוא דבר נפלא מאד.

ופיוט ה'אקדמות', חיברו רבי מאיר ברבי יצחק נהוראי מעיר וורמייזא. כמ"ש בחוות יאיר (סי' רלח) והפליג מאד במעלותיו, שהם כמו פיוטי הקליר וחביריו, שראוי להפסיק בהן בברכות, שפיוטים אלו שיסד הקליר וחביריו הם על פי סודות נוראים עמוק עמוק מי ימצאנו. וכתב בספר אוהב חסד (במבוא) שר"מ הנזכר, היה נשמת רבי מאיר בעל הנס.

על מחבר ה"אקדמות", ותוכן דברי ה"אקדמות" בקיצור

ומובא, שהמחבר קידש שם שמים בויכוח עם הכמרים, ששידלוהו לקבל דתם [לאחר שבנו נהרג על קידוש ה' במסעי הצלב של שנת תתנ"ו], והשיב להם אמרים כאיולתם ולעג להם, וסיפר לכל מגבורות הבורא ומאהבתו את ישראל וממעלת התורה, והשכר הטוב הצפון למקיימיה. והשאיר אחריו ברכה פיוט 'אקדמות' בשבח הבורא, בשבח התורה ובשבח ישראל מקבליה, בלשון ארמי. ונתקבל פיוט זה בהרבה תפוצות ישראל לאומרו לפני קריאת התורה בחג השבועות, בנעימה מיוחדת. ויש בו תשעים חרוזים [ושם המחבר מופיע בראשי התיבות של החרוזים בנוסח הבא: מאיר ביר (בן) רבי יצחק יגדל בתורה ובמעשים טובים אמן וחזק ואמץ], וכל החרוזים

צג. ישתדל לעסוק בתורה ביום החג, וכמו שאמרו חציו לה׳ וחציו לכם. ויש להזהיר את ההמון שלא יעבירו את רוב היום בשינה, אלא יקבעו זמן ללמוד גם ביום טוב עצמו, אחר שינוחו מהלימוד של הלילה. צג)

מסתיימים באותיות ׳תא׳, לרמז על התורה, שתיכף שמשלים הלימוד, חוזר ללמוד מהתחלה, מאות א׳.

ותחילת הפיוט פותח בגבורות הבורא ית׳, שאילו כל הרקיעים היו יריעות של קלף וכל עצי היער עטי סופרים, וכל מי הים דיו, וכל הבריות סופרים ורושמי רשימות, אינם מספיקים לפרש גדולתו של הבורא והדרו אשר בשמים ובארץ, ושכל בריאתם רק במאמר האל, ובאות אחת של דיבור, באות ה, הקלה שבאותיות. וצבאות שמים, השרפים והחיות ואופני הקודש, כולם מלאים חיל ורעדה רתת וזיע בבואם לקלס להקב״ה, ואין להם רשות לקלס אותו אלא לעתים מזומנות, ויש שאינם אומרים קדושה אלא אחת לשבע שנים, ואחרים אינם אומרים אלא פעם אחת בלבד, ואינם שונים. וכמה חביבים ישראל שהניח הקב״ה את כל פמליותיו במרום ומשתעשע רק בהם, ועשאם לנחלתו ונתנם לגורלו, והם ממליכים אותו ואומרים לו קדוש קדוש קדוש, שתי פעמים בכל יום, בבוקר ובערב. וכל חפצו של הקב״ה שיהו ישראל עוסקים בתורתו ומתפללים לפניו ומקבל תפילותיהם, אף הם רשומים בתפלין של הקב״ה, לאמר מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ.

והנה באים כל אומות העולם ושואלים את כנסת ישראל ״מי הוא זה ואיזה הוא שלמענו את נהרגת ונשחטת, את היפה באומות, יקרה את ויפה, בואי אלינו וניתן לך כל משאלותיך״. וישראל משיבים בחכמה, ורק שמץ דבר הם מודיעים, גדולתכם מהי חשובה, לעומת הגדולה שצפויה לי בבוא שעתי, או אז יאיר לנו אור גדול, ואתם בחושך תאבדו. ירושלים תיבנה, והגלויות יתכנסו, ושערי גן עדן יִפָּתחו, ונבוא בשעריהם, ונתענג בזיו השכינה, ובאצבע נראה ונאמר, הנה אלקינו זה קוינו לו ויושיענו. וכל צדיק בחופתו יושב, ובסוכת עור של לויתן. ועתיד הקב״ה לעשות מחול לצדיקים. וגם סעודה מכין להם בגן עדן מן הלויתן ושור הבר, ויין המשומר מששת ימי בראשית, אשרי הזוכה והמאמין ומצפה ואינו עוזב אמונתו לעולם. אף אתם כשתשמעו את שבחכם עם השירה הזאת, חזקים באמונתכם היו, ותזכו לשבת בחבורת קדושים וטהורים לעוה״ב, אם תקשיבו לדברי היוצאים בהדרת קודש. מרומם הוא אלקינו, ראשון הוא ואחרון, אשרינו שחפץ בנו ונתן לנו את תורתו!

ע״כ תוכן דברי האקדמות בקיצור.

ובקהילות ספרד לא נתפשט מנהג אמירת האקדמות, אבל אומרים אחר חזרה של מוסף, או לפני מנחה, ׳אזהרות׳ לרבי שלמה בן גבירול, שיש בהם תרי״ג מצוות עשה ומצוות לא תעשה המיוסדות על דרך השיר. אמנם הנכון למעשה ללמוד את תרי״ג מצוות שכתב הרמב״ם, שהם המיושרים להלכה למעשה, וכדהלן בסמוך.

ישתדל לעסוק בתורה ביום החג, וכמו שאמרו חציו לה׳ וחציו לכם

צג) וכמבואר בפסחים (סח:) שצריך לעשות בשבת וביו״ט חציו לה׳ וחציו לכם. וכ״פ בש״ע (סי׳ תקכט סעיף א), שמצות יו״ט לחלקו חציו לביהמ״ד וחציו לאכילה ושתיה.

ובשו״ת אול״צ (ח״ג פי״ח אות יא) חקר, האם בליל שבועות שלמד כל הלילה, מצטרפים השעות הללו לחציו לה׳, ויכול לעשות ביום יותר זמן בשביל ״לכם״. וכתב שמשמעות דברי הרמב״ם (הל׳ יו״ט פ״ו הי״ט) שכתב, אע״פ שאכילה ושתייה במועדות בכלל מ״ע, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו, אלא כך היא הדת, בבוקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ומתפללין וקורין בתורה בענין היום, וחוזרין לבתיהם ואוכלין. והולכין לבתי מדרשות, קורין

צד. מנהג ישראל לקרות אזהרות שיסד מהר״ש בן גבירול וכיוצא בזה. ויותר נכון ללמוד בספר המצוות של הרמב״ם, מצוות עשה ומצוות לא תעשה, דסלקי אליבא דהלכתא. צד)

צה. יש נוהגים לקרוא את ספר התהלים ביום חג השבועות, מאחר שפטירת אדונינו דוד המלך היתה ביום חג השבועות. אולם תלמידי חכמים ובני ישיבות, עדיף שילמדו ש״ס ופוסקים בעיון. ומי שקשה לו ללמוד ביום חג שבועות ש״ס או פוסקים, יקרא בספר תהלים. צה)

ושונין עד חצי היום, ואחר חצי היום מתפללין תפילת המנחה, וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה. ע״כ. לכאורה משמע שחציו לה׳ וחציו לכם נאמר על היום, ולא על הלילה. והניח בזה בצ״ע.

והרב חמדת ימים (שבועות פ״ג) כתב, ויעסוק על שלחנו בדברי תורה מענייני של יום, בזוהר ובשאר ספרים, איש לפי ידיעתו. כי גם הנפש לו תמלא מלחמה של תורה. ואם אנסתו שינה, ינוח ראשו מעט, מוטה ולא מושכב, שלא להגרות בשינה. ויקום בזריזות לחזור לעסק התורה, **כי שעה אחת של לימוד תורה ביום זה, חשובה כיום שלם בשאר הימים**, וחביבה תורה בשעתה. [ע״כ מהרב חמדת ימים].

לימוד תרי״ג מצוות בחג השבועות

צד) **כן** כתב החיד״א בברכ״י (תצד אות י), שמנהגן של ישראל ללמוד ביום שבועות אזהרות אשר יסד מהר״ש בן גבירול, או אזהרות הרב יצחק בר ראובן, וכיוצא. וכבר ידוע שכל אלו האזהרות לא סלקי שפיר לדעת הרמב״ם, ולכן טוב וישר ללמוד בתרי״ג מצוות לדעת הרמב״ם. ומה נעים ללמוד איזה מצוות שהם מתרי״ג לדעת הרמב״ן. גם בספרו עבודת הקודש (מורה באצבע אות רכז) כתב, האזהרות שנוהגים ללמוד הם כפי דעת הגאון בעל הלכות גדולות, וידוע שהרמב״ם חולק עליו בהרבה מצות, לכן נכון לקרות המצות הכתובות בקצרה על דעת הרמב״ם בח״א של היד החזקה, או פועל צדק להש״י. וכ״ה בספרו לב דוד (פרק לא), שיזהר שלא לבלות את כל היום בשינה.

וז״ל הגרח״פ בספר מועד לכל חי (סי׳ ח אות ל), מה טוב ללמוד האזהרות עם הפירושים שנאמרו בו כדי שיבין וישכיל, ויזהר ללמוד כל סדר המצות להרמב״ם בתחילת ח״א ליד החזקה.

ובספר בית ה׳ (דף רפב:) כתב, שגדולה מעלת לימוד תרי״ג מצות ביום זה, וילמדם בכונה, וייחשב לו כאילו עשאם. גם בספר עמודי שמים (דף ס״ו) כתב, שיהיה לימודו על מנת לקיים כל מצוה ומצוה שלומד, ומה שלא יוכל לקיים תצרף מחשבתו הטובה למעשה ותעלה קריאתו כאילו קיים.

לקרוא תהלים בחג השבועות

צה) **שם** (באות רכו) כתב החיד״א, נכון לקרוא תהלים ביום חג השבועות, כי דוד המלך ע״ה היתה מנוחתו ביום הזה [וכמבואר בירושלמי (פ״ב דחגיגה ה״ג), והובא בתוס׳ (חגיגה יז. ד״ה אף). ועיין בשבת (ל.), ובשו״ת ברית יעקב (סי׳ כו)], והיום הקדוש יומא דהילולא דיליה, עוד יעלו לרצון ביותר אמירת תהלותיו. ע״כ. גם בבן איש חי (במדבר אות ו) כתב, לימוד התהלים ביום השבועות הוא צורך גדול, שבו נפטר דוד הע״ה ויעלה לרצון יותר, ולכן [כל מי שאינו ת״ח או בן תורה וכדו׳], ״לימוד״ התהלים כולו ביום השבועות. ויזהר לדלג לשון מחילה וסליחה של עונות ופשעים האמור בבקשות המתוקנים לאומרם קודם תהלים ואחר תהלים, כי יו״ט הוא.

ונכון ללמוד בחג השבועות בדברי הימים א' (פרק כח, ופרק כט), דדבר בעתו מה טוב.

וכתב בסידור היעב"ץ, דבאמירת היהי רצון, ידלג תיבות של מחילה, סליחה וכפרה, וכן אין אומרים ונזכה ונחיה שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה, שמקווים אנו לחיות יותר מכך, אלא יאמר בסתם ונזכה ונחיה אורך ימים ושנות חיים בתורה ובמצוות. וכ"ה בספר דברי תורה (תנינא סי' מד). ע"ש. ובאלף למטה (סי' תקפא סק"א) כתב ליישב הנוסח, שבס' פנים יפות ביאר עפ"ד המדרש רבה והזה"ק (ח"א דף קכט ע"א) על מה שנאמר (בראשית כד, א) "ואברהם זקן בא בימים", שהיה זקן באופן שתיקן כל ימיו, וזו הכוונה "ותמלא שנותינו בהם", דווקא שבעים שנה שיהא בהם כללות השבעים. וע"ע בספר מנהג ישראל תורה (סי' תקפא).

ולגבי אמירת תהילים כתב במגלה עמוקות (ואתחנן אופן קמ) שבליל שבועות צריך לומר מזמור י"ט שבתהילים, שמזמור זה אמר משה רבינו ע"ה ביומא דהלולא רבא יום קבלת התורה, ויש בו קכ"ו תיבות, שהוא סוד ו' פעמים אהי"ה, ובה' פסוקים תורת ה' תמימה וכו', יש ג"כ קכ"ו אותיות, והוא חותם התורה שבה' חומשים, והם קכ"ו ימים שהיה משה בהר. והוא סוד שם המפורש וכו' שחתם בהם הקב"ה ששה רוחות. והם סוד חותם של תורה סוף ה' חומשי תורה, בה' פסוקים של ה' תיבות קכ"ו אותיות, ויש בו סודות רבים ע"ש באורך.

קריאת תהלים בשבועות - למי שיכול ללמוד ש"ס ופוסקים

ואמנם בפלא יועץ (מערכת ידיעה) כתב וז"ל: וכבר כתבו הפוסקים שמי שיכול לפלפל בחכמה ולקנות ידיעה חדשה, ומוציא הזמן בלימוד תהלים וזוהר, לגבי דידיה חשיב ביטול תורה. ע"ש. וכ"כ עוד בערך תהלים, בשם הפוסקים, דמי שיכול ללמוד הלכות ופלפולים ועוסק בתהלים, חשוב ביטול תורה לגבי דידיה. ומ"מ ללמוד אותם פעם אחת בשבוע לא נאמר זה. ועת לכל חפץ. ומה גם אם קוראים אותם ברבים שיתעלו המה יעלו לרצון יותר מהעוסק בנגעים ואהלות ביחיד. וכתב בספר עמק המלך בשם הרב אביגדור קרא, שהרגיל בספר תהלים דוחה כל מיני פורעניות ופגעים רבים מעליו ומעל בני ביתו, ומעל משפחתו ומעל בני דורו, ומגלגל עליהם כל מיני שפע ברכות וטובות והצלחות. והרוצה לדבוק בו יתברך ובשבחיו, ידבק ללמוד בספר תהלים. ויש קבלה מאנשי שם שמי שיש לו איזה דוחק השעה או צער, או שהוא מהלך בדרך או עובר בים או בנהרות, יקרא כל התהלים בכל יום בלי הפסק בכוונה ובהכנעה, ורואה נפלאות, וזה בדוק ומנוסה. [וראה בשו"ת יבי"א ח"א דף צד.]. וזה שאמרו במגילה (ג.), מבטלין ת"ת לקרות מגילה, אף שגם היא בכלל התנ"ך, שהכל הוא באופן יחסי ליכולת האדם בלימוד. אלא שהרש"ש (שם) פירש, דהיינו בתלמידים ששמעו כבר מקרא מגילה, שצריכים להתבטל מלימודם כדי שרבם ישמע מגילה. ועכ"פ באופן שאינו יכול להתרכז בלימודו, כבר כתב בברכ"י (בסי' קי) וקבלתי שילמוד בכל יום קצת מזמורי תהלים בכוונה והכנעה, וטוב לו. והובא בקמח סולת (הנד"מ עמ' קסב).

ובעיקר הדבר, אמת נכון הוא שת"ח היכול ללמוד תורה בעיון, תלמוד או פוסקים, או משניות והלכה, ועוסק באותה שעה בקריאת תהלים, אין זה מן הראוי, ואין לעשות כן. כי יש ביטול תורה באיכות, ועת לכל דבר.

ועיין בספר נפש היפה לרבי יצחק פלאג'י (מערכת ת) ובשו"ת חקרי לב (ח"א סי' יג), דעדיף שידע פרק משניות בעל פה, ולחזור עליו אפי' מאה פעמים, מאשר קריאת תהלים [בעל פה]. [אלא דהתם בא מצד דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה].

ועיין במדרש שוחר טוב (פ"א) על הפסוק בתהלים (יט) יהיו לרצון אמרי פי וגו', ביקש דוד המלך מהקב"ה, יעשו לדורות ויכתבו לדורות אמרי פי, ויחוקקו לדורות, ולא יהיו קורין בהם כקורין בספרים [ובילקוט שמעוני א' הגירסא, ואל יהיו קורין בהם כקורין בספרי מוריס. והיינו ספרי

יוונים]. אלא יהיו קורין בהם ונוטלים שכר עליהם כנגעים ואהלות.

ובספר נפש החיים למהר"ח מוואלוז'ין (שער ד' פ"א) כתב, ומי יודע אם הסכים הקב"ה על ידו בזה, כי לא מצינו בדברי רז"ל מה תשובה השיבו הש"ת על בקשתו. וכ"ה בספרו רוח חיים (פ"ו).

וביו"ב בפירוש התפלות והברכות לרבינו יהודה בר יקר [רבו של הרמב"ן, יצא לאור בשנת תשל"ט] שכתב לבאר פירוש תפלת "ברוך שאמר", וז"ל: ואמר בסוף ובשירי דוד עבדך נהללך, שאותם המזמורים הנהדרים רומזים המאמרות, ואף כל המזמורים חשובים כדברי תורה. כדאמרינן במדרש תהלים (פרק עח) אל יאמר אדם שאין המזמורים תורה, אלא תורה הם ואף הנביאים תורה. וכן אסף אמר, הואיל והמזמורות תורה, האזינה עמי תורתי. וכן במקום אחר, וקורין בהם והוגים ונוטלים שכר עליהם כנגעים ואהלות. ע"כ. ועוד אמר שם, הבוחר בשירי זמרה, על שם הכתוב טוב לי תורת פיך מאלפי"זב וכסף, כדאמרינן במדרש תהלים, כל ההוגה בהם, כאילו עוסק בנגעים ואהלות. ע"כ. וכתב בקובץ ב"ה (טבת תשס"ב), דפירוש זה מסייע למ"ש השל"ה הק' (יומא עמ' התשובה), שהאומר תהלים הרי הוא כמתפלל, והוא גם כעוסק בתורה, כי כבר ביקש דוד המלך שיהיו מקבלים שכר הקורין בתהלים כעוסקים בעסק התורה בנגעים ואהלות. ע"כ. וביאר שם, דאם קורא בתהלים עם פירוש הדברים, בהבנה, בודאי דשכרו כעוסק בנגעים ואהלות, דהוי לימוד תורה. אבל בקורא תהלים בלא פירוש ובלא הבנה מדוקדקת, הוי כתפלה, ואין זה ברור שיהיה לו שכר כעוסק בנגעים ואהלות. ע"כ.

חשיבות קריאת התהלים

ואמנם כשאינו יכול ללמוד ש"ס או פוסקים, יקרא תהלים, שכבר נודעת החשיבות הגדולה והמועילה בקריאת מזמורי תהלים, ואמרו, כל האומר תהלים בכל יום הרי זה כאילו קיים את כל התורה כולה. [פירוש רבינו אפרים עה"ת פרשת ויגש. ע"ש]. וכל האומר תהלים בכל יום זוכה להיות תחת כסא הכבוד. וציצית על כנפי בגדיהם, סופי תיבות: תלים, כי היא מצוה מן המובחר בהשכמה להתעטף בציצית וללמוד תהלים. וכתב השל"ה הק', מי שנפשו חשקה לידבק בו יתב' שמו ובשבחיו, ידבק ללמוד בספר תהלים.

ועיין בגמ' (ברכות נז:) הרואה ספר תהלים בחלום יצפה לחסידות. ולכן יאמר את פרקי התהלים בנחת ובשירה ובזמרה ובכוונת הלב. וכמ"ש מרן החיד"א ביוסף תהלות.

ובגמ' (פסחים קיז.) אמרו, אמר ריב"ל, בעשרה מאמרות של שבח נאמר ספר תהלים, בניצוח, בניגון, במשכיל, במזמור, בשיר, באשרי, בתהלה, בתפלה, בהודאה, בהללויה. גדול שבכולן הללויה. ועוד אמרו שם, כל תשבחות האמורות בספר תהלים כולן אמרן דוד, שנאמר, כלו תפלות דוד בן ישי, אל תיקרי כלו אלא כל אלו. ובגמ' (ב"ב יד:) אמרו, דשמואל כתב את ספרו, ושופטים ורות. דוד כתב ספר תהלים ע"י עשרה זקנים.

והנה גם הקורא תהלים, לא יקראם במרוצה, וכמו שהזהיר על זה בספר דמשק אליעזר פאפו (נכד הרב פלא יועץ, דף מו:) שכתב: תהלים, כל המעלות הנאמרות באמירת תהלים, כאשר מפורשים בספר יוסף תהלות להחיד"א, ובספר תפלה לדוד להר"א מוספייא ז"ל ויותר מהמה לא נאמרו אלא לקורא אותם בלי הפסק ובכוונה נכונה, אות באות, תיבה בתיבה, בקול רינה ותודה, ויתן את רוחו אליהן, להבין מה שמוציא בשפתיו שהם תפלות נוראות ותהלות גדולות לנורא עלילות, ולא כמו שנתפשט המנהג עכשיו לקרוא אותם במרוצה גדולה ה' מזמורים לכל אחד, בחילוף וחסר שגיאות מי יבין, חוששני להם מחטאת במקום מצוה וכו'. ע"ש. וכבר הזהיר על זה מהר"א פלאג'י בהקדמה לספר וישכם אברהם על התהלים שלא לקרוא תהלים במרוצה. ע"ש.

ועיין בתשוה"נ (ח"א ס"ס נז) שכתב, שאם קורא תהלים ומכוין לת"ת, אף שאינו מבין מקיים מ"ע גדולה דת"ת, שמקיימים בתורה שבכתב אף

שאינו מבין, עיין במג״א לענין איזהו מקומן, דבלא הבנה אין בזה מצות ת״ת. אולם כבר אמרו לעולם ליגרס איניש ואע״ג דלא ידע מאי קאמר. וזוהי הערה נכונה, שרבים אומרים התהלים ולא מבינים, וכהאי גוונא שמכוין למצות ת״ת בנ״ך שעצמותו קדוש, [בלא ביאור כתורה שבעל פה], מקיים אז מצות ת״ת.

אולם לפי המבואר בנפש החיים להגר״ח מוולאז׳ין, דגדר ביטול תורה אינו רק בכמות ובביטול הזמן בענינים בטלים, אלא גם ביטול תורה באיכות, בזמן שיכול ללמוד גמ׳ או הלכה אין לו לקרוא תהלים, וכמבואר. ולכן אברך שתורתו אומנותו, אם יפסיק מלימודו ויקרא תהלים בדרך תפלה, ואינו יגע בהבנת הדברים שקורא בכל מלה ומלה, אינו ברור שהוא כעוסק בתורה ומדרגתו כלומד ש״ס ופוסקים. ולכן בודאי שיש להעדיף לימוד התורה על פני קריאת התהלים. ורק בזמנים שאין האדם יכול להתרכז בלימודו, או שיש לו צורך להעתיר בתפלה לפני השי״ת על בני ביתו וכדו׳, בזה אין הכי נמי רשאי להפסיק מלימודו, ולקרוא תהלים, הא לאו הכי כל זמן שאדם יכול לעסוק בתורה לפי דרגת הבנתו, אין לו לבטל מלימודו בשביל קריאת תהלים.

תענית וקריאת תהלים - בימי השובבי״ם

וכן היה מורה מרן אאמו״ר זיע״א בדבר ההנהגה לאברכים בימי השובבי״ם, שאין להם לבטל מסדר הלימוד כדי לקרוא תהלים, אלא יעסקו בגמ׳ כדרכם בעיון. ורק מי שאינו יכול ללמוד ש״ס ופוסקים, אין הכי נמי ישתתף בימי תענית דיבור עם הצבור, וע״י כך יקרא תהלים ברצף בלא הפסקה, שיש לזה מעלה גדולה, וגם ישמור את פיו ולשונו מלדבר לשון הרע ודברים בטלים. אך אברכים וכן כל מי שיכול ללמוד ש״ס ופוסקים, אין לו להתבטל מלימודו ולקרוא תהלים בימי תענית דיבור.

והנה המקור לתענית ימי השובבי״ם הוא במנהגי מהר״ש לרבי שלום מנוישטאט רבו של המהרי״ל (עמ׳ קלה) וז״ל: שאלתי למה״ר שלום מפני מה מתענין כשהשנה מעוברת, ואמר לי לפי שהשנה ארוכה יותר משנים אחרות, ויש זמן מופלג מתענית שלאחר החג שמתענים בה״ב, לתענית שני וחמישי שלאחר הפסח מבשנים אחרות. ולכן מתענים. ע״כ. ובספר המנהגים לרבנו אייזיק מטירנא (עמ׳ קסא) מביא מנהג זה בשם מהר״ש. ובספר לקט יושר (ח״א עמ׳ קטז) כתב ג״כ ענין השובבי״ם. ואף שנראה מדבריהם שענין תיקון ימי השובבי״ם הוא בעיקר בשנה מעוברת.

גם בספר מגיד מישרים (פרשת תרומה) כתב, והנה היום השלמת מ׳ תעניות רצופים, כנגד מ׳ יום של יצירת הולד, וכיון שהיו ארבעים וגם היו בפרשיות השובבי״ם נתקבלו, והנה עתך עת דודים וכו׳. וכ״כ מרן החיד״א בציפורן שמיר (סי׳ ו׳ אות צה) בשם גורי האר״י ז״ל, שעיקר תיקון השובבי״ם הוא בשנה מעוברת. אולם בספרו ברכ״י (סי׳ תרפה אות א׳) כתב, ומנהג תעניות אלו בכל השנים. אלא שבשנה מעוברת מתקן יותר, כמ״ש מהרח״ו. ובספרו יוסף בסדר (סי׳ ג׳) כתב, ללמוד ספר אחד מתהלים בכל יום מימי השובבי״ם.

ובם׳ שם משמואל (פרשת ויחי תרפא) כתב, וממוצא הדברים הנה ימי השובבי״ם ת״ת הם זמן התיקון לחטא הידוע, ויש המתענים ועושים סיגופים, ומוטב שיאמר כל אחד לנפשו מוטב להשתעבד בביתה של תורה ולצמצם את כל מעשיו ותהלוכותיו שיהיה בדרך התורה, ולא להשתעבד לתעניתים וסיגופים, כמו שהגיד הגה״ק מקצאק, שההילוך בדרך התורה הוא הגדול שבסיגופים לגוף. ע״כ. והביאו מס׳ זרע קודש להרב מרופשיץ, שכתב, ובתקופת טבת גובר יסוד האש, הרומז לגבורות ולהתגברות התאוות, ולזה תיקנו צדיקי הדור לשבור התאוות בזמן הזה ולהחזיק בתורת ה׳ ויראתו, להמתיק גבורות הא״ש, ולזה בתקופה זו של יסוד אש, מהראוי לאחוז בדרכי התשובה לתקן מדת יסוד ולבטל התאוות, ולהתחזק ביראת ה׳ ע״י התמדת התורה, כי זה עיקר התשובה שבתורה הנמשלה לאש ומבטל כח היצר הרע, כמאמרם ז״ל (קידושין

ל:) בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין, ואש התורה מכבה אש היצה״ר, ולזה קבעו וסידרו בתקופה של יסוד אש סיפור יצי״מ, ונתנו סימן שובבי״ם גימטריה ש״ס.

אין לאברכים להרבות בתעניות ובסיגופים

ואמנם ת״ח לא יתענו כדי שלא ימעיטו מלימודם, וכמ״ש בכיו״ב המאירי (ב״ק צב: ד״ה וכבר ידעת) וז״ל: וראוי לכל עוסק בתורה שלא יסגף עצמו בתעניות ללא צורך. ע״כ. וכ״ה בש״ע (סי׳ תקעא ס״ב): תלמיד חכם אינו רשאי לישב בתענית, מפני שממעט במלאכת שמים, אא״כ כשהצבור מתענים שלא יפרוש עצמו מהם. ומלמדי תינוקות דינם כת״ח. ע״כ.

והשל״ה הק׳ הביא מ״ש בספר חרדים, שמצא בתוך ספרי המקובל האלקי חסידא קדישא הרב ר״י לוריא אשכנזי ז״ל, בספר אחד כתיבת יד, כל מה שתמצא בסיגופים וכו׳ לא נזכרו אלא למי שאין עמלו בתורה, אבל מי שתורתו אומנתו ויודע דעת ויראת ד׳, לא יחלש ולא יתבטל מלימודו אך יום אחד מן השבוע, יתרחק מבני אדם ויתבודד בינו לבין קונו, ויתקשר מחשבתו בו כאילו כבר עומד לפניו ביום הדין, וידבר לאל ית׳ כאשר ידבר העבד אל רבו ובן אל אביו. והעתיקו זה האחרונים, ובביאה״ל (סי׳ תקעא סעיף ב ד״ה ת״ח וכו׳). והביא מ״ש הח״א וז״ל: דאפי׳ על עבירות ידועים המבואר ברוקח שצריך להתענות לכפרה כמה ימים, אם ת״ח הוא ותורתו אומנתו אפי׳ בזה״ז לא יסגף עצמו כ״כ, רק שישוב לפני ד׳ בלב שלם ויבכה מקירות הלב, וילמוד יותר מאשר היה רגיל, כי התורה היא מקוה טהרה, ונמשל לאש וכל אשר יבא באש יובא וטהר, וימעט מכל התענוגים ויאכל רק כדי קיום גופו שלא יחלש, כדי שיהיה לו כח לעבודת השם, ולא ילך לשום סעודה, וכ״ש לסעודת מריעות. וישמור שבת בכל פרטיה ודקדוקיה, ואם אפשר יתענה עכ״פ בכל שבוע יום אחד, או עכ״פ כל יום בה״ב עד חצות. והעיקר הבכיה והוידוי וגדרים שלא יעשה זאת לעולם. וד׳ יראה ללבב. עכ״ל.

גם בשו״ת זרע אמת (סי׳ פט) האריך בזה שאפי׳ החוטא בעבירות חמורות אין לו לישב בתענית אם גורם לו ביטול תורה, ודלא כהרב ראשית חכמה שכ׳ שהחוטא בעריות וכיו״ב צריך לקבל עליו יסורים ותעניות, אע״פ שיש בהם ביטול תורה וכו׳, וכ׳ ע״ז הזר״א, שהנה הרב גדש סאה להחמיר כדרכו בכ״מ, ומי יאמין לשמועתו נגד כל שאר הגדולים הנ״ל, ואחר הס״ר, לגודל חסידותו, לא שביק מר חיי לכל בריה, וגם דבריו תמוהים וכו׳, וכיון שאף בחוטא בחמורות האר״י מיקל, הרוצה לסמוך עליו יש לו אילן גדול לסמוך עליו. ע״ש. והו״ד בשו״ת יבי״א (חלק א - יורה דעה סי׳ יד) וכתב, ומי יתן והיה לבב כל חכמי דורנו שלא להטריח על בעלי תשובה יותר מדאי בסיגופים ובתעניות, אשר לרגלי החולשה האיומה כשל כח הסבל, ולא יוכלו מלט מחולאים וסכנות ח״ו, ודילמא ממנעי ולא עבדי תשובה. וע׳ ב״ק (צד:). והלא עיקר התשובה עזיבת החטא, והתורה אגוני מגנא ואצולי מצלא, ואין לך מדה טובה הימנה, והיא מכפרת אפי׳ על עבירות חמורות. וכמ״ש במנחות (קי.) כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה ולא מנחה ולא חטאת ולא אשם. ע״ש. וע״ע בערכין (טו:) שמכפרת על עון לשה״ר, השקול כנגד ע״ז וג״ע ושפ״ד. ע״ש. וכמו כן בעון החמור, מסיים בזוה״ק שהתורה מגינה ומכפרת עליו. וכמובא בשאלתות להגר״ח מוואלוזין (אות לה), ששאלו להגר״א במי שנכשל כמעט בפשע ר״ל, והשיב כשעוסק בתורה א״צ לדאוג כלל, ואע״פ שבתיקונים ובס׳ מוסר החמירו מאד בזה, מ״מ בסוף המאמר בס׳ התיקונים (תיקון כא וכב), נמצא דבר טוב למבין, שכ׳, אבל אורייתא אורך ימים בימינה, פי׳ שמצלת מן המיתה, ובשמאלה עושר וכבוד, שמצלת מן היסורין הקשים כמיתה. וספרי המוסר לא הביאו סיום זה בספריהם. ע״כ. ובשו״ת מהרש״ם ח״א (ס״ס נח) הביא ג״כ לשון הזוהר רות (אות י״ב): דבתיובתא שלימתא ואוליף אורייתא, כולא ימחל ליה. וכתב, שמכאן מוכח דמ״ש בזוהר (פר׳ ויחי) דלא מהני תשובה לחטא זה היינו בלא לימוד תורה. וכמ״ש בזוה״ק (פר׳ נשא) שבצירוף לימוד תורה מקריא

תשובה עילאה. והובא בראשית חכמה פ״ב משער תשובה. עכת״ד.

ומרן החיד״א בכסא רחמים (אבות דר׳ נתן פרק ל), הביא מ״ש השל״ה בשם רבינו האר״י ז״ל: כל מה שתמצא בדברי ראשונים סיגופים ותעניות לכפרת עונות, לא נזכרו אלא למי שאין עמלו בתורה, אבל מי שתורתו אומנותו ויודע דעת ויראת ה׳, זאת היא תקנתו לעסוק בתורה, ולא יחלש, ולא יתבטל מלימודו. ע״כ. וכ״כ בעיקרי הד״ט (או״ח כט, לה) בשם הרדב״ז. וראה ביבי״א ח״ב (או״ח סי׳ כח אות יב) ובילקו״י כיבוד אב ואם (פרק יג, מכבדו בחייו ובמותו).

יש דין תלמיד חכם גם בזמן הזה

וכבר נתבאר בכ״ד שגם בזה״ז יש לנו דין ת״ח לפי ערך הדור, ואמנם הרמ״א ביורה דעה (סי׳ רמג ס״ב) כתב, שהדין המבואר בירושלמי (ופסקו הרמב״ם בפרק ו׳ מהלכות ת״ת הלכה יב), שהמבייש תלמיד חכם קונסים אותו לשלם לו ליטרא זהב, אינו נוהג בזמן הזה, שאין בדורינו חכם לענין זה. ומקורו מספר תרומת הדשן (סי׳ שמא). וכן כתב בשו״ת רבי יעקב וייל (סי׳ קסג) בשם רבו מהר״י מולין. ועל פי זה כתב בספר חסד לאלפים (סי׳ רכד אות יב) שיש לברך ברכת ברוך שחלק מחכמתו ליראיו בלי שם ומלכות.

אולם המהרי״ט בתשובה (חושן משפט סי׳ מז) דחה בשתי ידים סברא זו, וכתב שגם בזמנינו יש דין תלמיד חכם אף לענין הקנס של ליטרא זהב, וכן כתבו כמה אחרונים, וגם הרמ״א מודה שיש דין תלמיד חכם בזמן הזה, ולכן פטר תלמידי חכמים ממיסים. והובא בש״ך. ומ״ש בחיי אדם (כלל קיח סי׳ ז), שבזה״ז אין לנו דין ת״ח, לדינא אינו כן, וגם הרב עצמו בחכמת אדם (כלל קסט סי׳ ה) כתב להתיר הספד על ת״ח בין בר״ח בין בחנוכה ופורים.

וכתב החיד״א בברכ״י (חו״מ סי׳ טו סק״ג): ולדידן דנקטינן כפסקי מרן, הנה מרן לא חש כלל למ״ש מהרי״ו שאין דין ת״ח בזה״ז, שהרי כתב את כל הדינים שנאמרו בגמ׳ לענין ת״ח כמות שהן. והמהרימ״ט דחה דברי מהרי״ו מההלכה. [ובברכ״י (אה״ע סי׳ ב אות ב) כתב שאף לד׳ מהרי״ו דדין ת״ח שאמרו ז״ל בכמה ענינים, ליתיה בזה״ז דאחסור דרי, ולפ״ז גם צורבא מרבנן ליכא. מ״מ לענין זה לישא בת ת״ח גם מהרי״ו יודה דשפיר נוהג בזמן הזה, דאם עונינו ענו בנו שהת״ח לא דמו לדורות ראשונים, גם הבעלי בתים דמיהם בם אין דמיונם עולה לאשר היו לפנים בישראל. וחזר הדין דהמובחר הם הת״ח, ויש לו לישא בת ת״ח. ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה, שהת״ח יהיה רשום ביראת חטא כחכמי דורו החשובים והכל לשם שמים].

וכ״כ באורח משפט (סי׳ ד אות יז) בשם מהרש״ל (פ״ב דב״ק), שאף בזה״ז יש דין ת״ח שיפתח בדורו כשמואל בדורו. וכ״כ בספר נזירות שמשון (סי׳ תכ), **ובערוה״ש** (א״ח ר״ס תכ, ויו״ד סי׳ תא). **ובשער שלמה זוראפה** (סי׳ קלה) כתב, דמ״ש המג״א (ס״ס תקמז סק״ה) בדיני חוה״מ, שאין בזמנינו דין ת״ח להתיר להספידו בפניו, סברא יחידאה היא, שהרי כל הפוסקים והטוש״ע פסקו להתיר להספיד לחכם בפניו, ואין דרכם להביא הלכתא למשיחא. וכן נוהגים להספיד לת״ח בפניו. ע״ש. וע״ע ביבי״א ח״ז (חו״מ סי׳ י׳, וסי׳ א׳). **ובח״ט** (חיו״ד סי׳ מו). **ובשו״ת יחו״ד** ח״ד (סי׳ טז). **ובילקו״י** חנוכה.

ובשו״ת צפיחת בדבש (דף סג) העיר על מה שכתב המג״א (שם) בדין צידוק הדין והספד בחול המועד, שאין בזה״ז דין תלמיד חכם, שמלבד שדבריו היפך מה שכתבו המהרימ״ט והבינה לעתים שהתירו להספיד ת״ח בזמן הזה בחוה״מ, עוד זאת יש ללמוד ממעשה רב שהביא השלחן גבוה (סי׳ תקמז) שהמהר״ש אמריליו (בעל כרם שלמה) הספיד בחול המועד סוכות את הגר״י קובו וכו׳. וכן כתב בזכרונות אליהו מני (יו״ד עמ׳ צא) להעיר על הזכור לאברהם שפקפק אם מותר להספיד בזמן הזה על תלמיד חכם בר״ח, וכתב שאין דבריו נראים, והביא מעשה רב שגדולי הדור הספידו על ת״ח בר״ח. [וע״ע בתשובה מאהבה ח״א סי׳ רז, וח״ב דף יד].

צו. מותר לקרוא פרקי תהלים בעל פה, גם בפרקי התהלים שאינם שגורים בפי כל. שהרי אומרם דרך תפלה ותחנה, וגם אינו מתכוין להוציא אחרים ידי חובת הקריאה. צו)

ובדין הגמ׳ לברך על חכם גדול ומופלג, חכם הרזים, כתב הטור (סי׳ רכד), שאין בזמן הזה חכם הראוי לברך עליו ברכה זו. וגם מרן השמיט ברכה זו. ומשמע מזה שברכת שחלק מחכמתו ליראיו נוהגת אף בזמן הזה. וכן כתבו בספר גדולת אלישע, ובעולת תמיד, ובספר מזמור לאסף. ובשו״ת אהל יוסף פריד (סי׳ ד), וכן כתבו עוד אחרונים, ואף שהרב פתח הדביר כתב, שלא ראינו כיום שמברכים ברכה זו [שחלק מחכמתו וכו׳]. אפי׳ על גדולי הדור. אולם ביחו״ד שם העלה, שבזמן הזה מברכים ברכה זו בשו״מ על חכם המופלג בתורה, ויראת ה׳ היא אוצרו, וכמ״ש המהרש״א שם, שלכן תיקנו הנוסח ״ליראיו״, שכל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת. ע״ש.

תהלים בעל פה

צו) **הנה** בס׳ מטה אפרים (סי׳ תריט סכ״ג) כתב, שלא לומר תהלים בעל פה, משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה. וע״ש באלף למטה שיש מתירין. וכ״ד הרב חות יאיר (סי׳ קצה), דכיון שהוא לעורר רחמי ה׳ הוה ליה כתפלה. וגם אחר דנאמרים בכל יום ושגור בפי הרוב, רובו ככולו. והובא במחצית השקל, ובשלמי צבור, ובמשנ״ב (סק״ו). וכתב, ונראה לי שיש לסמוך עליו, דבלא״ה דעת העט״ז והגר״א כהפוסקים דדוקא להוציא רבים ידי חובתן אסור. ע״ש.

ולכאורה כן נראה מתשובת הרדב״ז (מכתב יד יו״ד סי׳ י׳) שכתב, דמצד תחינות אסור בתהלים, ורק מצד זה שלא נאסר אלא תורה, אבל נביאים וכתובים שרי, יש להתיר. והוכיח כן מדברי רש״י. כיעו״ש.

ועיין ביד מלאכי (כללי הדינים אות קסב) שכתב, דלא אמרינן דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה אלא דוקא בחומש, ובדבר שמוציא אחרים ידי חובתן. והובא בזכרונות אליהו (או״ח מערכת דל״ת).

ואמנם הגאון חקרי לב (חלק או״ח סי׳ יג) דחה דברי החות יאיר, וכתב שאינו מסכים עמו להתיר לקרוא תהלים בעל פה, ולא מצא טעם להתיר בזה. ולכן כתב שיותר טוב שילמוד פרק אחד משניות אפי׳ מאה פעמים, ממה שיקרא תהלים. והובא בשד״ח הנ״ל.

וגם החיי אדם (כלל ח׳ אות יא) כתב, דנכון שלא לומר תהלים בעל פה. מאחר שאינו שגור בפי כל. ע״ש. וכ״כ בשד״ח הנ״ל (כללי פאת השדה מערכת ד׳ כלל ד׳), וכ״כ בכה״ח (אות ד׳), ודלא כהמשנ״ב שהיקל בזה.

וכיו״ב כתב בחסד לאלפים (סי׳ מט) דיש מפקפקים בקריאת התהלים השגורים בפיו לאומרם בעל פה. והיותר טוב כשאינו רוצה להיות יושב ובטל שיקרא דברים השגורים בפי הכל, או משניות השגורים בפיו אפי׳ כמה פעמים. ע״ש.

ומיהו לדינא הנוהגים להקל בזה יש להם על מה שיסמוכו, שיש כאן ו׳ צירופים, דשמא הלכה כהתוס׳ ישנים והריטב״א ביומא ע. דדין זה דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה הוא למצוה מן המובחר בלבד. והובאו דבריהם במחזיק ברכה (סי׳ מט), [ושם הביא מספר היראים (ס״ס קכח) שכתב, דאיסור זה אינו אלא מדרבנן, וקראי אסמכתא בעלמא]. ושמא כשאינו מוציא אחרים י״ח לא אסרו, ושמא כשהוא דרך תחנה ובקשה ליכא לאיסור זה, ושמא בנ״ך לא אסרו, ורק בתורה אסרו, ושמא הלכה כדעת הב״ח דכל ששגור בפיו, אף אם אינו שגור בפי כל מותר לאומרו בעל פה. ואף אי נימא שדעת מרן הש״ע להחמיר בכל זה, הנה יש לצרף עוד מ״ש בשו״ת חת״ס (יו״ד סי׳ קצא ד״ה איברא), דלא מסתבר שהלויים כשהיו אומרים שיר של יום בביהמ״ק, או כשהיו אומרים הלל בשחיטת הפסח, היו אומרים זאת מתוך ספר. שכל שירי התהלים

נאמרים בעל פה כיון שמעיקרא תיקנום לאמרם בעל פה, וכן הדבר בעושי פסח ששרו הלל בעת עשייתו. ע״ש. לפיכך יש לסמוך על דברי החות יאיר להקל בזה. וראה לעיל מה שכתבנו בדעת מרן הש״ע בזה, דאע״פ שהזכיר ההיתר רק בדבר השגור בפי כל, ולכאורה משמע שגם בדרך תפלה ותחנונים אסור, מ״מ אין זה מוכרח, דכיון דאיירי בעניני תפלה, נקט את ההיתר של ק״ש וכדו׳ שהם דברים השגורים בפי כל, אבל ה״ה דסבר דכל שלא בא להוציא י״ח את אחרים אין בו איסור משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה. וכן כל שהוא בדרך תפלה ותחנונים, ולא דרך קריאה, יש לסמוך על המקילין שאין בו איסור משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה. ועיין בשו״ת ציץ אליעזר הנ״ל שג״כ כתב כן בדעת מרן.

ואע״פ שבספר שפתי שושנים (פרק ב׳ סק״א) העיר על זה, דמאחר שמרן בש״ע לא הביא כי אם שיטת המרדכי דדברים השגורים משרא שרי, ולא שאר קולות הנזכרות בראשונים כמלאכים, וכל אותם קולות פליגי אהדדי, ומאן דסבירא ליה האי לא סבירא ליה האי, דא״א ששני קולות יהיו אמת, ובהיות כן ליכא למימר דמרן מלכא שמיע ליה, כלומר סבירא ליה יותר מקולא אחת. ע״ש. הנה לא כתבנו כאן אלא ליישב מנהג ישראל קדושים לומר פרקי תהלים בעל פה, בפסוקים ששגורים בפיו, אף שאינם שגורים בפי כל. ועל זה כתבנו יישוב למנהג. ועיין במאמר מרדכי כאן.

שוב ראיתי בשו״ת שמחת כהן (או״ח סי׳ ג׳) שהאריך ע״ד החקרי לב הנ״ל, וכתב להתיר לקרוא תהלים בעל פה מהטעם שכתב החות יאיר. ומ״ש החקרי לב אינו מוכרח. וע״ש שלא התייחס לדיוק מדברי מרן דלכאורה סבירא ליה להתיר רק בדבר השגור בפיו. ומשמע שהבין שמרן לא שלל את הסברות האחרות שיש בנידון. גם בשו״ת שואל ומשיב (מאזוז, סי׳ יא) כתב להקל בזה, והביא דעת הב״ח דא״צ שיהיו הפסוקים שגורים בפי כל. ואף שהמג״א מצריך שיהיו שגורים בפי כל, הנה הרב ערך השלחן דקדק מדברי ר״י הא׳ כדעת הב״ח. וגם הברכ״י (סק״ה) הביא מהארחות חיים שכן דעתו. וכ״ד המאמר מרדכי. וא״כ לכאורה נראה דהכי נקטינן כיון שדעת הראשונים כדעת הב״ח. וכן הסכים הרב המגיה בכרם חמדה בכסא רחמים חלק ו׳. ע״ש. אך שוב ראיתי להגאונים בעלי מפרשי הים במגן גבורים, באלף המגן, שהסכימו עם המג״א, והוכיחו כוותיה מהמבואר במגילה (יח:) דמשני, דשעת הדחק שאני. ואע״ג דשגורים בפיו אפ״ה לא התירו רק בשעת הדחק. והביאו מחידושי הרשב״א שכתב כן להדיא כדבריהם. וכ״כ בישועות יעקב (סק״ב) שהוכיח כדעת המג״א. ונמצא דמטעם זה דשגורים בפיו אין להתיר לקרוא תהלים. וגם אין להתיר מכח דברי התוס׳ דאין איסור אלא בחומש, דכפי הנראה התוס׳ לא עמדו בתירוצם זה. וגם אין נראה כן מדברי שאר הראשונים. ואמנם מה שנראה להתיר הוא ממ״ש הטור בשם אביו הרא״ש, דהיכא שאינו מוציא אחרים י״ח ליכא לאיסור זה. וכן כתבו עוד מהראשונים. ומאחר שכן דעת הראשונים והאחרונים, הכי נקטינן. ואין לומר דמרן לא סבירא ליה חילוק זה, דמרן לא נחית אלא לדין ק״ש וכדומה. וע״ש בתשובת רבו ז״ל שכתב בדעת מרן הש״ע, דנראה דתפס בדוקא חילוק זה דשגור בפי כל. אך הביא שם דברי החות יאיר דתפלה שאני, ובנה יסודו על מנהג קבוע ברוב ישראל. ועיין בספר היראים, ובדברי המגיה, אשר משם יש קצת פנים לצדד בטעם הנז׳, לקיים ולהשיב, ומ״מ אחר שעיקר הדבר הוא רק מדרבנן כמ״ש הברכ״י, לכן יש לקיים המנהג אף אם נאמר שיש חולקים על הסברא הנז׳, ודברי מרן אינם מורים כן, מאחר שיש סוברים כן, וכ״ה לפי מה שכתבו הפוסקים דדוקא להוציא אחרים ידי חובתם. ועיין להרב כה״ח שהביא חולקים על החות יאיר, אבל הרואה יראה בלשונו שלא אסרו בהחלט אלא דרך חומרא בעלמא, וא״כ אין כדאי בזה לדחות המנהג. והמחמיר בזה בודאי יפה עושה, דאין ספק דמ״מ לקרות מתוך הכתב עדיף טפי. עכת״ד. וכ״פ בקש״ע (סי׳ א׳ אות ו).

אך עיין בילקו״י על פסוקי דזמרה (סי׳ מט) שדעת התוס׳ שדוקא במכוין להוציא י״ח את הקהל אסור לומר פסוקי תנ״ך בעל פה. משא״כ בקורא לעצמו תהלים וכדו׳, אין איסור לאומרם בעל פה. ובפרט בפרקים השגורים בפי כל.

ובמשנ"ב (סי' מט סק"ו) הביא תשובת חות יאיר שמותר לומר כל ספר תהלים בעל פה, כיון שהוא לעורר רחמי ה' והרי זה כתפלה. ונראה שיש לסמוך עליו.

ובשד"ח (מערכת ד' כלל ד') האריך בד"ז, והביא ממחזור ויטרי שהטעם שאומרים במנחה של שבת הפסוקים צדקתך צדק שלא כסדר הכתוב בתהלים, כדי להודיע שמה שאומרים אותם הוא משום צידוק הדין, ולא לשם קריאת הפסוקים, שאם היה כן לא היה רשאי החזן לאומרם בעל פה. ע"ש. וראה בילקו"י הנ"ל אריכות בד"ז. ואין כאן מקומו.

סילוקו של הבעש"ט ביום חג השבועות

וביום חג השבועות היתה פטירתו של הבעש"ט הק', שהאיר עיני כל ישראל בדרך עבודת השי"ת ואהבתו, ובענין אהבת ואחדות עם ישראל. ויש אומרים שהבעש"ט נפטר ביום ב' של שבועות.

ובספר מקור מים חיים (פר' כי תבא אות יב) כתב בשם מהרי"ם ממעזבוז, שהיארצייט של הבעש"ט, הוא ביום א' דשבועות, שידוע בבירור שנפטר ביום ד', ויום ב' דשבועות אינו יכול לחול ביום ד'. ושנת פטירתו היה שנת תק"כ.

ובספר עטרת ישועה (ליקוטים לחג השבועות) כתב, שידוע שדוד המלך נולד בחג השבועות, ובחג השבועות הוא זמן התנוצצות משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. ולכן הוא יום ההילולא של הבעש"ט, ששמו (ישרא"ל בע"ל ש"ם טו"ב) עולה מספר מכוון משי"ח ב"ן יוס"ף משי"ח ב"ן דוי"ד.

והזהיר מאד הבעש"ט, ללמוד ד' חלקי ש"ע בלי שום פירוש, וללמדם עם הקטנים, וכ"ש הגדולים, כי מחמת מניעת לימוד זה, התורה משתכחת מישראל, ורק כשרוצה לפסוק איזה דין יעיין במפרשים. (כש"ט חלק ב דף כ"ב עג). ואין היצה"ר מפתה לאדם שלא ילמד כלל, שיודע שלא ישמע לו, שאם לא ילמד כלל לא יחשב בעיני הבריות ואינו נקרא למדן, אלא מפתה אותו שלא ילמד ש"ע לידע הדין על בוריו, וכן שלא ילמד ספרי מוסר. (צוואת הריב"ש דף יד.). ובשעת הלימוד צריך לחשוב רק מחשבות הלימוד, ובכח זה יהיה דבוק בהשי"ת כראוי, וגם כשמדבר דברים שאינם תורה, יאחז במחשבת דביקות הבורא, ויזהר שלא יפול ממנה. (שם דף ד.). וכוונת הלימוד תהיה כך, כשלומד מימרא אמר רבא, יחשוב שרבא בעצמו עומד לנגדו והוא אומר דבר זה, ובזה ממשיך ע"ע חיות מהדיבור, וכשאומר את הדין שאמר רבא בשכלו והבנתו, ממשיך עליו חיות מהבינה. (ליקוטים יקרים דף ד ע"ד).

והיה הבעש"ט מרבה בתשבחות לה' וכו' כמו שמצינו בדוד המלך ע"ה. וכתב בלקו"מ (מה"ב סי' ק) שהטעם לזה, לפי שהיה מזרע דוד המלך, לכן היה מפרש שיחתו תמיד לפני השי"ת בהתרגשות גדולה. כמו ספר תהילים שיסד דוד המלך, שהוא שפיכת הלב לפני השי"ת. ועוד כתב (שם סי' קט), שבציון הבעש"ט יש מעין קדושת ארץ ישראל. [וע"ע בקונ' מאירת עינים (אות עט ופ) מענין קדושת קבר הבעש"ט].

ובספר מקור מים חיים (פר' כי תבא אות יב) הביא מס' מדרש פנחס (דף יג) שסמוך לסילוקו מן העולם של הבעש"ט הק', היה לו לחיות עוד שני שעות, ואמר להשי"ת אני נותן לך במתנה שני שעות אלו. וכתב שם במדרש פנחס שזוהי מסירת נפש אמיתית.

ומנהגו של הבעש"ט, שכאשר באו לפניו לשאול איזה ענין ממרחק, או באיזה ענין עגונה, היה פותח חומש או זוהר ומסתכל בו, ואח"כ משיב. ושאלוהו לפשר הדבר, וענה, לפי שהאור שברא השי"ת בו' ימי בראשית שהיה אדם מסתכל בו מסוף העולם ועד סופו, גנזו השי"ת בתורה לצדיקים לעת"ל, כדי שאם יזכך ראות עיניו, אז כשיסתכל בתורה יתגלה אליו אור זה. [טהרת הקודש מאמר קדושת עינים פ"ב].

וקודם פטירתו היה הבעש"ט מרחש בשפתיו, רבש"ע, הצילני מגאוה (אמרי פנחס ש"ט אות מג). ואמר הבעש"ט, שאם לא יהיה לאדם שום פנייה, ויהיה הכל שוה אצלו, בוודאי יזכה לכל המדריגות, שענוה גדולה מכולם. (הנהגות צדיקים, מהרמ"מ מפרעמישלאן אות טו).

מאמרותיו של הבעש"ט הקדוש

ובאגרת המגיד לבעל ש"ע הרב (נדפס בספר מגיד דבריו ליעקב חלק אגרות קודש עמ' נג) כתב, שקיבל מהבעש"ט, כי לימוד טור עם הב"י מטהר ומזכך את הנשמה מאד, וקיבל ממורו כי לימוד הרמב"ם הוא סגולה ליראת שמים, ולבער החיצוניים.

עוד אמר, שמחמת שאין לנו שכל חזק כמו להראשונים, לכן אין אנו יכולים להחמיר בכל החומרות, שיבוטל הדביקות מחמת שכלינו החלש, משא"כ הראשונים שהיה שכלם חזק מאד, והיו יכולים לקיים כל החומרות. (שם).

ולגבי חדש בחוץ לארץ, הבעש"ט היה מחמיר בזה (מדרש פנחס אות פג), ואלא שמתחלה היקל בזה על פי שאלת חלום ששאל בדין חדש, ולא השיבו, אלא אמרו שלאחר פטירת הב"ח ציננו את הגיהנם ארבעים יום לכבוד הב"ח, ומזה למד שכדאי הוא הב"ח לסמוך עליו (זכרון טוב דף יב). ויש אומרים שבעת שנסתלק הב"ח, לא רצה לילך לגן עדן רק לגיהנם כדי לסבול עם הרשעים או להוציאם, וציננו לו גיהנם שלושים יום, וכן אמר הבעש"ט, שאם רצון ה' לדונו בגיהנם יעבוד אותו יתברך בזה. [פרדס יוסף בראשית לז, לה].

ושאלו להבעש"ט, בהא דאיתא בחולין (קט:) כל מה שאסרה תורה, התירה כנגדו. אסרה דם, התירה כבד וכו'. ובאיזה אופן מותר כפירה ח"ו. והשיב להם, בצדקה. שלא תאמר לעני שיהיה לו בטחון ובודאי יעזור לו ה', רק תהיה כופר באותו שעה ותעשה לו כל מה שבידך [פרדס יוסף שמות כה, ב].

דברי הבעש"ט הק' שאכילת בשר חלק היא מדינא ולא חסידות

ובסוף ס' דברי ישראל הביא ממהר"י מקאזמיר בשם הבעל שם טוב הק', ששם חסיד שקורין עכשיו, בא מהשטן, כי החומרות שאדם זה מתנהג בהם שלכן קורין לו חסיד, אינן חומרא, אלא דינא, כמו מה שאינו אוכל מבשר שאינו חלק, שזה חיוב, ועיקר ההיתר לבשר סירכא הוא רק בשביל הפסד מרובה, ואטו זה האיש הוא כל כך אוהב את הקצב שחס כל כך על ממונו. ע"כ.

והבעש"ט הזהיר מאד למוכיחים את עם ה', להוכיחם באהבה ולא בשנאה, ואם לא עושים כן הם מקטרגים עליהם ח"ו, וגורמים רעות גדולות ח"ו, מחמת הארס שבפיהם, ושזהו פירוש הכתוב (במדבר כא, ו) וישלח ה' בעם את הנחשים השרפים וינשכו את העם וימת עם רב מישראל, אלו הם המוכיחים המקטרגים ומדברים דלטורא על ישראל, ומלשינים על ישראל בפני אביהם שבשמים, וגורמים צרות וגזרות רח"ל. אלא יש להדריכם בדרך האהבה, ותיכף ללמד סנגוריא עליהם. (תולדות יעקב יוסף קדושים אות ז. אורח לחיים פר' קדושים).

ואמר הבעש"ט בדרך מליצה עבור ישראל קדושים, שכל מה שעושין, סוף מעשה הוא לה', גם מי שנכשל בעושק ואונאה, יש בו מחשב למען ה', שמעורב בו כוונה להחזיק בניו לתורה או לכבד השבת ולתת צדקה, או שממלא תאותו לבל יתאוה לאיסור וכדו'. וז"ש אם יהיה נדחך, היינו העבירה שהיא נדחה, אבל בקצה השמים, ר"ל בקצה וסופה יגיע ממנה כוונה לש"ש, אז משם מניצוץ זה יקבצך [פי', שהגם שיענש על העוון, מכל מקום יש לו לימוד זכות שיזכה לשוב בתשובה ולרחמי השי"ת]. וז"ש בסליחות (של בני אשכנז), אם מרדו ברוב פשעם, לצור מלכי וקדושי. פי' שיש בהם מחשבה טובה. ונחשב כשוגג שמועיל קרבן, או בזמן הזה שיח שפתותינו במקום קרבן. [ספר ייטב לב פר' כי תשא].

ועוד ביאר הבעש"ט עה"פ בירמיה (נ, כ) ביום ההוא יבוקש עוון בית ישראל ואיננו. וקשה, דהואיל וימחול להם השי"ת על עוונותיהם, למה יתבקש עוד. וביאר, לפי שהשב מאהבה זדונות נעשו לו זכויות, וא"כ יקבלו שכר עליהם, לכן יתבקש עוד כדי להרבות שכרן. ומ"ש "ואיננו", היינו שלא יהיו עוד עוונות אלא זכויות. [מאור ושמש פר' בחוקותי].

צז. חובת קודש מוטלת על הרבנים וגבאי בית הכנסת לארגן שיעורי תורה בפרט בשבתות וימים טובים, וכל שכן בחג השבועות זמן מתן תורתינו. וכמו שאמרו רז"ל לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה. ולימד הקב"ה למשה שיעשו קהלות קהלות וידרשו לפניהם הלכות שבת בשבתו וכו'. ולכן נכון לקבוע בכל אתר ואתר שיעורי תורה ברבים בהלכה ובאגדה, ללמד לעם את הדרך אשר ילכו, ואת המעשה אשר יעשון, ולשלב בהם גם דברי אגדה. ויקפידו לומר קדיש דרבנן אחר השיעור, שכל זה מסוגל מאד לכפרת העוונות, כמו שאמרו רז"ל, אמר הקב"ה, בשעה שחכם יושב ודורש אני מוחל ומכפר עונותיהם של ישראל, ולא עוד אלא בשעה שעונין אמן יהא שמיה רבא מברך, אפילו נחתם גזר דינם אני מוחל ומכפר להם עונותיהם. עונותיהם. וכשיש כמה שיעורי תורה ברציפות בזה אחר זה, הנכון שיאמרו קדיש "על ישראל" אחר השיעור האחרון, ולא אחר כל שיעור ושיעור. צז)

ומה שאמרו (אבות פ"ו מ"ב) בכל יום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה. וקשה מה תועלת מהבת קול אם לא שומעים את קולו. ביאר הבעש"ט הק', שמכח הבת קול באה התעוררות בלב ישראל לתורה. וכן מבת קול שמכרזת שובו בנים שובבים (חגיגה טו.) נתעורר בלב כל איש ישראל הרהורי תשובה, והאדם סבור הוא שהוא סתם ממחשבות לבו. [פרי צדיק פר' וילך]. [ערבי נחל פר' לך לך, בשם הבעש"ט].

לפסוק הלכה על פי רוח הקודש שהעוף כשר ולא טרף, בבירור המציאות

ויש שהביאו מעשה עם הנו"ב, שנזדמן פעם אחת עם הבעש"ט ז"ל, והיתה שם שאלה על תרנגולת ופסק הנו"ב שכשרה, והבעש"ט אמר שתיכף ראה שהיא כשרה, שלא שרתה עליו רוח הטומאה. ואמר לו הנו"ב שאופן פסק זה יעיד על ביטולה של תורה, דבשבת (קלח:) איתא, עתידה תורה שתשתכח מישראל, ועתידה אשה שתיטול ככר של תרומה ותחזר על בתי מדרש לידע אם טהור, וקשה למה לה לקחת ככר, דשאלה אפשר לשאול בלי הככר, דהיינו ספק רשות היחיד או רשות הרבים וכדו'. אלא שאז תשתכח התורה ולא ידעו לפסוק על פי דין תורה, ויהיו צריכים לפסוק על פי השראת רוח הטומאה על הדבר, ובהכרח להביא גוף הככר, וזה טעם סמיכות ב' המאמרים. והבעש"ט לא רצה להשיב. [פרדס יוסף ויקרא יא, ב].

ואף שהתורה לא בשמים היא (ב"מ נט:), זהו רק לענין הוראה, אבל לענין בירור המציאות, שהוא גילוי מילתא בעלמא משגיחין ברוה"ק, וכמו בעירובין (סד.), ורש"י בכורות. ובספר אביר הרועים (אות ע) הביא שהאבני נזר למד מחמיו הרבי מקאצק, הרגשה להבחין בין מאכל כשר לטריפה, וכן בפסח להרגיש אם יש בו חשש חימוץ, וגם גילה להשוחטים בבואם לפניו עם שאלה על בהמה. [שם].

ועכ"פ הכל נקבע אך ורק על פי פסק הלכה, ואם פסקו על המאכל שהוא כשר, אזי לא תשרה עליו רוח טומאה.

ובאגרות הבעש"ט (בקונ' שערי ישועה אגרת ב') כתב, ודע כי תיקון בעלי תשובה, העיקר הוא ע"י גדולי הדור, כדי להעלותם ולקשרם בשרשם, וע' בתרגום עה"פ אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפכה.

נכון לייסד שיעורי תורה ברבים בכל ימים טובים וביותר ביום חג השבועות

צז) **איתא** בירושלמי (שבת פרק ט"ז ה"ג) רבי ברכיה בשם רבי חייא בר בא, לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה. והובא בב"י (או"ח ר"ס רפח). ובילקוט

שמעוני (ר״פ ויקהל) איתא, אמר לו הקב״ה למשה, עשה לך קהלות קהלות ודרוש לפניהם הלכות שבת בשבתו.

ובלקט יושר (או״ח דף 118) הביא בשם מהר״ר שלמה שפירא, שטוב שילמוד בשבת, משום שיש לו נשמה יתירה, ואפי׳ עם הארץ שאינו יודע לקרוא בספר, מ״מ טוב הוא שיראה בספר, משום דבאותה שעה לא חטא, וגם המחשבה מצטרפת למעשה, וכן מצאתי בפ״ק דע״ז, דאמר רבא ליגמר איניש אע״ג דמשכח, ליגרס איניש אע״ג דלא ידע מאי קאמר, משום שנאמר גרסה נפשי לתאבה, ולא כתב טחנה נפשי. ע״כ. [ועיין עוד בשו״ת יוסף אומץ (סי׳ עו), ובשו״ת חמדת צבי (סי׳ כ) ובילקו״י שבת כרך ד׳ סימן רצ, מה שנתבאר בחיוב מצות ת״ת בשבת].

ומעלת ישיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות אפי׳ בלי שלומד שם כלום, היא מעלה גדולה מאד, ובה נשתבח יעקב איש תם יושב אוהלים, ולא פירש בו הכתוב מכל זכיותיו תורתו ומעשיו כי רבו, רק יושב אהלים בלבד. כ״כ הרמ״ע מפאנו (מאמר צבאות ה׳ ח״א סי׳ כח). **והביאו החיד״א** (דבש לפי מערכת ב׳ אות יח).

מעלת שיעורי תורה לכפרת העוונות וביטול כל מיני גזירות קשות

ואיתא במדרש משלי (פרשה י), בשעה שחכם יושב ודורש אני מוחל ומכפר עונותיהם של ישראל, ולא עוד אלא בשעה שעונין אמן יהא שמיה רבא מברך, אפי׳ נחתם גזר דינם אני מוחל ומכפר להם עונותיהם.

ובמדרש פתרון תורה (פר׳ בלק) איתא, ״כנחלים נטיו״, מה הנחל הזה זבין וזבות נידות ויולדות טובלין בתוכו ומטהרין מטמאתן, אף בתי מדרשות כל מי שהוא נכנס לתוכו ועונה יהא שמיה רבא מוחלין לו על כל עונותיו.

ובסוטה (מט.) אמרו, עלמא אמאי קא מקיים, אקדושא דסידרא ואיהא שמיה רבא דאגדתא. ופירש רש״י, שלא תקנוה אלא שיהו כל ישראל עוסקין בתורה בכל יום דבר מועט, שאומר קריאתו ותרגומו והן כעוסקין בתורה, וכיון שנוהג בכל ישראל בתלמידים ובעמי הארץ, ויש כאן שתים, קדושת השם ות״ת, וחביב הוא. וכן יהא שמיה רבא מברך שעונין אחר אגדה שהדרשן דורש ברבים בכל שבת, היו נוהגין כך, ושם היו נקבצין כל העם לשמוע, לפי שאינו יום של מלאכה, ויש כאן תורה וקידוש ה׳. ע״כ.

ובכתב מהר״ח פלאג׳י (בספרו על התורה תוכחת חיים פר׳ ויקהל): ומה גם כי אחר הדרשה, הדורש אומר קדיש על האגדה ועונין אמן יהא שמיה רבא מברך, ומתכפרים עוונותיו. וכ״כ הרב חסד לאברהם, שהדרוש באגדה יש לו כח למחול עוונות ישראל. ואם אומרים קדיש על האגדה נמחלים לו כל עוונותיו, ואפי׳ נחתם לו גזר דין לרעה, הקב״ה מוחל לו ומכפר עוונותיו. ועיין בבן יהוידע (סוטה מט.) מ״ש לפרש אמאי דוקא קדיש של אגדה, וביאר, שדברי אגדה מושכים את הלב, והכל שמחים, ונמצא עונים אמן בשמחה.

וגם לחכם הדורש עצמו, הדרשה מסוגלת לכפרת העוונות, וכמ״ש בספר קושיות לתלמיד מהר״ם מרוטנבורג (אות כו, כז), בשעה שהחכם דורש בכל לבו, נמחלו לו כל עונותיו. ואומרים קדיש לאחר הדרשה, שכאשר אומרים קדיש ועונין ״אמן יהא שמיה רבא״, הקב״ה עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים, ומרחם על כל ישראל. [ושם (אות קיא) כתב, שאומרים קדיש אחר סיום הדרשה. משום שבקדיש אומר ״יתגדל ויתקדש״, ואין שמו מתגדל בעולם אלא על ידי התורה, לפי שהיא העיקר].

והחיד״א (מדבר קדמות מערכת ד אות יד) הביא מס׳ חסד לאברהם (עין הקורא נהר ל), שהדורש באגדה יש לו כח למחול עונות ישראל, ואם אומר קדיש על האגדה נמחלים לו כל עונותיו, ואפי׳ נחתם לו גזר דין לרעה הקב״ה מוחל לו ומכפר עונותיו. וכן השומע דרוש מפי חכם בחכמת הקבלה הנקרא אגדה, נמחלו לו כל עונותיו. ע״כ.

צח. ישתדל לחדש איזה חידוש בתורה ובביאור דברי רבותינו הקדמונים, והוא סימן טוב להתחיל לחדש ביום מתן תורה לכל השנה. ואם אינו בר הכי, ישתדל לשמוע חידוש שלא ידע קודם. צח)

צט. מנהג כמה עדות לזלף טיפות מים האחד על השני ביום חג השבועות, והביאו לזה כמה טעמים, לרמז אל התורה שנמשלה למים. או כדי להעיר את חבירו שלא ירדם בלימוד של הלילה. ואמנם מה שנתפשט מכח מנהג זה לשפוך מים אחד על חבירו בחג השבועות, בזה יש להם לבטל מנהגם, שיצא מזה קלקול ופריצות, וכבר מחו על

וכתב החיד״א, דהפוסקים נקטו מה שאמרו בסוטה אמאי קאים עלמא איהא שמיה דאגדתא, אגדה כפשטא, ואפשר דכיון דבאגדה גנוזים בה סתרי תורה כמ״ש רבינו האר״י, אמירת מדרשי רז״ל אהני וקריאתה זו הלילא.

ויפה נהגו אצלינו הספרדים להקפיד לומר תמיד קדיש על ישראל בסיום הלימוד וכן אחרי הדרשה. וכן ראוי לנהוג בכל מקום, זולת אם יש חלק שממשיכים בלימודם, ואמירת הקדיש תפריע להם.

ישתדל לחדש חידושי תורה בחג השבועות

צח) ז״ל החיד״א בעבודת הקודש (כף אחת סי׳ כב אות ז, ח), ישתדל מאד ללמוד ביום קבלת התורה, ואם לא אפשר לו מתוך כובד ראש בשינה, ינוח מעט ויקום ויחזור ללימודו כל היום, כי גדול וקדוש היום יום קבלת התורה. ויעשה סעודת יו״ט ודעתו על התורה. ואם בר הכי הוא, ישתדל לחדש איזה חידוש בתורה, והוא סימן טוב להתחיל לחדש ביום מתן התורה לכל השנה. ואי לא ניסה באלה, ישתדל לידע חידוש בתורה אשר לא ידעו מקודם. ע״כ.

ובזוה״ק (בהקדמת בראשית דף ד:) אמרו, בההיא שעתא דמלה דאורייתא אתחדשת מפומיה דבר נש ההיא מלה סלקא ואתעדת קמיה דקודשא בריך הוא, וקודשא בריך הוא נטיל להההוא מלה ונשיק לה ועטר לה בשבעין עטרין. ובשו״ת תורה לשמה (סי׳ צח) דייק מזה, שהעיקר תלוי בזמן שמוציא את החידוש בפיו, ולכן, אם אין לו זמן לחדש בשבת, אלא הוא מחדשו וכותבו בחול ומכינו לשבת, דכיון שמוציא החידוש מפיו בשבת, גם אם חידש הדבר בימות החול, יש לו יתרון מכח קדושת שבת כאילו חידשו בשבת.

והקב״ה כביכול אוהב ובוחר החידושים שמחדשים התלמידי חכמים, וכמ״ש יבחר אלהים חדשים, כדאיתא בתנא דבי אליהו (רבה פרק י׳). ובשו״ת מן השמים (ס׳ לב) אי׳, אוהב ה׳ שערים המצויינים בהלכה, כשמחדשים חידוש בהלכה ומעמידין אותה על בירור, אותן שערים נאהבים לפני המלך הגדול יותר מכל משכנות יעקב המקיימים בהם שאר המצות, וכל מי שמחשב מחשבות וסובר סברות בהלכות חמורות ובפסקים החמורים, נאהב ונחמד לפני המלך העליון, והדברים והמחשבות ההם הם כמרגליות היקרות בעיניו. והובא בספר מדבר קדמות (מערכת ח אות ב). וביאר הטעם, שהקושיות בהלכה הם מצד הסט״א, וכשהוא יגע לתרצם, משבר הסט״א ומוציא לאור ההלכה לאמת (הלכה מלכות, אמת תפארת), וגם חידוש דין שמברר, הוא מברר אותו ניצוץ קדוש שהיה מוטמע בסט״א. ולכן הדורות הראשונים שהיו נשמות גדולות, והיו מבררים כנגד נשמתן מהקליפות בלי טורח ומשא ומתן, והוו נהירן שמעתתייהו, כי הקושיות מסט״א, ובימי האמוראים שהיו בבבל היו מבררין למטה, והיה צריך שקלא וטריא וכח הרבה לברר. ורק בארץ ישראל שאוירה מחכים מחמת קדושתה, הוה נהירא שמעתתא גם בזמן האמוראים.

כך חכמי מקנס, לבטל מנהג זה, הן משום איסור דאורייתא של לא תונו, שמצער את חבירו, והן משום חשש סחיטה בבגדים, ועוד. [וכן משום מזיק חבירו, ומשום והדרת פני זקן. וכ״ש אם חלילה זורקים מים על נשים או להיפך]. צט)

אודות מנהג שפיכת המים בחג שבועות

צט) הנה מצינו אצל חלק מיוצאי מרוקו ששופכים מים האחד על השני בחג שבועות, ומה שהתחיל במנהג לזלף טיפות מים האחד על השני, נתרחב למנהג לשפוך הרבה מים האחד על השני, וזה אינו מנהג טוב, וכמ״ש בשו״ת מים חיים משאש (סי׳ רטו, וקמה. דף קעה). ושם יצא חוצץ נגד מנהג שפיכת מים בחג שבועות, שיצא ממנו קלקול ופריצות, ונהגו כן בארץ מולדתי עוב״י מכנא״ס יע״א בזמן הקדום אצל אנשים ריקים דוקא, פוחזי העם, וחכמי העיר היו מוחין בכל שנה לבטל מנהג זה. ובשנת התר״ל ליצירה עשו תקנה לבטל מנהג זה, והנה היא כתובה אצלי, משום צערא דחבריה ומשום סחיטה, ועם כ״ז לא נמנעו יחידים בורים מעשות כמנהגם, אבל רק מעט מים שלא יפסידו כלום. וכן המנהג עד היום באיזה בתי כנסיות שלא ברצון חכמים. ע״כ.

ואמנם ראה בספר נוהג בחכמה לר׳ יוסף בן נאים (ערך שבועות אות ד עמ׳ רה) שכתב: מנהג בחג השבועות שופכים מים זה על זה, ויש כלים מיוחדים מבדיל הנקראים בל׳ ערבי באתותו, ובפרט בלומדם בעת מנחה האזהרות, כל מי שיפול עליו הגורל בבית אחד מסודר לזה (פי׳ בית מסויים) שופכים עליו מים, ושמחים וצוחקים. והטעם לכך כי התורה נמשלה למים, ועוד, שהתורה נמשלה למים שאינה מתקיימת אלא בנמוכי הרוח, וכך שופכים המים בחג השבועות ללמוד לחלוק בדרכי הענוה.

גם בשו״ת נתן דויד בקונטרס נהגו העם (עמ׳ שמז. שבועות ג) כתב, שמנהגם בשבועות לזרוק מים אחד על השני, ושמעתי הטעם לפי שמשה בז׳ אדר הצפינה אותו אמו ג׳ ירחים עד ו׳ סיון, שאז שמה אותו על שפת היאור, ולזכר המאורע שחל בו יום שזכינו לקבל את התורה על ידו נוהגים לזרוק מים מאחד על השני, כדי לחבב את המים שעל ידם ניצול משה רבינו מקבל התורה. ועוד שמעתי שהוא זכר לטל תחיה שהוריד השי״ת כדי להחיותם. ומ״מ אם באים לידי פריצות יש לבטל המנהג. עכ״ד.

ובקונטרס שריד ופליט להחוקר מו״ה יעקב טולידאנו כתב, ששמע במרוקו הטעם למנהג זה, מפני שבמתן תורה נתעלפו ישראל ונזרק עליהם מים להשיב נפשם, ואני המאסף אומר לתת טעם לפי שאותו היום שניצול משה רבינו (שנזרק ליאור) ששה בסיון היה, לכן גם אנו שופכים מים איש על אחיו דאין שום אחד ניזוק בזה, זכר למשה רבינו ע״ה, דהגם שהושלך למים ניצול ולא יארע לו שום נזק, והצילו האל מגזירת כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו.

וע״ע בספר נתיבות המערב (דף רו אות טז) שהביא טעם לזה כדי להעיר את הנרדמים בליל שבועות.

גם הגאון ר׳ משה אלבאז בספרו היכל הקודש (פרק פד) כתב, ונהגו כל ישראל לזרוק מים זה על זה ביום שבועות, וג״כ טובלים בטבילה או טהרת ט׳ קבין קודם שחרית, לזכר טל התחיה שהיה יורד עליהם בהר סיני ביום מתן תורה וכו׳, וע״פ הזוה״ק יש בזה טבילה קדושה כנזכר שם מעלת המקוה של שבועות.

וכפי הנראה היו מזלפים טיפות מים בלבד, זכר לטל, אבל אין לשפוך כמות של מים הגורמת לאיסורים, כגון שפיכה בחצר על זרעים, או שפיכה על הבגדים מצד שרייתו זהו כיבוסו בבגד שיש עליו זיעה או לכלוך, או שיש המצטערים מכך והוא בכלל ענינים שבין אדם לחבירו.

[**ובספר** נטעי גבריאל הביא מקור למנהג זה בשם רבנו מיימון ״אבי הרמב״ם״, שכל מי

ק. מי ששפך מים על חבירו בחג השבועות, וגרם לו נזק בבגדיו, חייב לשלם כל מה שהזיק לחבירו. ק)

שנשפכו עליו מים בחג השבועות שום רעה לא תאונה אליו כל השנה. וכן כתב בהיכל הקודש לרבי יחיאל אשכנזי. ע״כ. וכבר העירו ע״ז, דאינו מדוייק, דהמקור הראשון הוא מרבנו משה בר מיימון אלבאז, ולא מרבי מיימון אבי הרמב״ם. וכפי הנראה ראה שמציינים לסידור תפלה של רבינו מיימון אבי הרמב״ם, ושם הרי יש הוספות מרבי דוד הסבעוני שאכן הזכיר מנהג זילוף המים. וגם מה שכתב בשם ספר היכל הקודש לרבי יחיאל, אין זה מדוייק, אלא הכוונה לספר אחר, היכל הקודש לרבי משה הנ״ל]. ואגב, גם לגבי סופגניות, הספר הנ״ל הטעה כמה אחרוני זמנינו שציינו שמקור המנהג באכילת סופגניות בחנוכה, הוא מרבי מיימון אבי הרמב״ם, וזה אינו אבי הרמב״ם אלא חכם אחר. ומטע״ז בילקו״י חנוכה (עמ׳ סד) כתבנו בסתם מקור המנהג מרבינו מיימון. ולא הוספנו אביו של הרמב״ם.

ובסידור הנז׳ הביא משם רבנו נסים במגילת סתרים, כי ככל מנהגי האומה כמו ראש של כבש בראש השנה, החלב בפורים ובמוצאי פסח, והפולים כיום הושענא רבה, אותם המנהגים אין לנו לבזותם, ומי שהנהיגם זריז ומשתדל הוא, כי הם מנהגים מיוסדים על שרשים חזקים, ולא יבוזו במנהג האומה, וככר אמר הנביא ע״ה (משלי א ח) ואל תטוש תורת אמך, דת אומתך אל תעזוב, ובקבלות הגאונים ראשי ישיבות נזכרו בסיפוריהם מנהגים כמו אלה, ולא יתבזה דבר ממה שעשו הקדמונים. ומוסיף עליו המעתיק רכי דוד כ״ר אהרן הסכעוני, רב בסאלי שבמרוקו, בליקוט כמה ממנהגי מרוקו, כגון שמשליכים תפוחים בשבועות מגג כית הכנסת, ולוקטים אותם התינוקות. וכן מנהגנו לזלף מים קצתם על קצתם. ובהערת המהדיר כתב הטעם לזה, מפני שכשניתנה התורה נתעלפו ישראל ונזרק עליהם מים להשיב נפשם. ע״ש.

ודע דאין לחוש בזה משום איסור זורה ביו״ט, על פי מה שביארנו בילקו״י יו״ט (סי׳ תקי סעיף א׳).

שפך מים על חבירו בחג השבועות, וגרם לו נזק בבגדיו, חייב לשלם

ק) **הנה** מצינו כיו״ב בתוספות (סוכה מה. ד״ה מיד) שהביאו מ״ש בקונטרס, שהגדולים היו שומטין את לולבי התינוקות מידן ואוכלין אתרוגיהן של תינוקות, ואין בדבר גזל, ולא משום דרכי שלום, שכך נהגו בו מחמת שמחה. והתוס׳ למדו מכאן לאותן בחורים שרוכבים בסוסים לקראת חתן, ונלחמים זה עם זה וקורעין בגדו של חבירו, או מקלקל לו סוסו, שהן פטורין, שכך נהגו מחמת שמחת חתן. ועוד יש לומר דמתני׳ לא איירי כלל שיחטפו הגדולים מידן של תינוקות אלא וכו׳. ע״ש.

וע׳ ברש״י (סוכה מו:) שהביא סיוע לפירושו, מהמדרש (ויקרא רבה פר׳ לז), מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בשני בצורת והקניטתו אשתו וברח ממנה, ולא היה לו ממה להתפרנס, ושביעי של ערבה היה הולך ושומט אתרוגים מיד התינוקות, כדתנן מיד התינוקות שומטים את לולביהן ואוכלים את אתרוגיהן. והיה החסיד עובר דרך כרך אחד, והוצרכו בבית המלך לאתרוגים של מצוה, ומכרם ביוקר ונתעשר וחזר לביתו. ע״ש. ובפסקי תוס׳ שם כתבו כן להלכה לפטור הבחורים הנ״ל. [ועיין בפסקי הרא״ש שם סימן ד׳, ובקרבן נתנאל שם. ע״ש]. וכ״כ המרדכי שם (בסוף פרק הישן סי׳ תשמג).

אבל הרא״ש בפסקיו (סוכה פ״ד סי׳ ד) הביא פי׳ רש״י, וכתב וז״ל דמתני׳ לא איירי כלל שהגדולים חטפו מיד הקטנים, אלא הפירוש, מיד שנגמרה מצות לולב והערבה, התינוקות היו שומטים וכו׳, ואוכלים בעצמם את אתרוגיהן. ע״ש. וכ״כ בשו״ת הרא״ש (כלל קא סי׳ ה), בדין הבחורים רוכבי סוסים בשמחת חתן. ופסק שחייב המזיק לשלם. והובא בטור חושן משפט (ס״ס שעח).

קא. ראוי שאחר הקידוש ואכילת פת כסנין, ישתדל להתמיד בלימודו ביום קבלת התורה, כי גדול וקדוש היום יום קבלת התורה. ואי אי אפשר לו, ינוח מעט ויקום ויחזור על לימודו כל היום. ויעשה סעודת יום טוב ודעתו על התורה. קא)

ובשו"ת תרוה"ד (סי' קי) כתב בשם תשובת הריב"א, שכל דברי מאכל שחוטפים הבחורים זה מזה בפורים שלא ברשות, משום שמחת פורים, מעת קריאת המגילה בליל פורים עד הערב בסעודת פורים, אין בזה משום גזל, ואין להזמינם לבית דין, ואין חוששים על זה. ובלבד שלא יעשו דבר שלא כהוגן על פי טובי העיר. ע"ש. וכ"פ הרמ"א בהגה חושן משפט (ס"ס שעח).

וז"ל הרמ"א (בסי' תרצו ס"ח): בני אדם החוטפים זה מזה בפורים דרך שמחה, אין בזה משום גזל הואיל ונהגו כך, ובלבד שלא יעשו דבר שלא כהוגן על פי טובי העיר, (מהר"י מינץ סי' יז). ע"כ.

אבל השל"ה כתב על זה, ואני אומר לא משנת חסידים היא, ושומר נפשו ירחק מזה, לחטוף מחבירו שלא ברשותו, כי זוהי שמחת הוללות, ולא נצטוינו אלא על שמחת מצוה. והובא בא"ר (ס"ק יז).

ובשו"ת בית דוד (חלק או"ח סי' תצד) הביא פירוש הרמב"ם דמשמע דס"ל כהרא"ש. ותמה על הרמ"א שפסק כרש"י לפטור, היפך תשובת הרא"ש. והביא מ"ש מרן הב"י, דהיינו דוקא לדידהו דנהגו הכי, אבל לדידן אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה.

וע"ע להמהרש"ל בספר ים של שלמה (פ"ג סי' ג) שכתב, ואפי' השיכור שהגיע לשכרותו של לוט, מ"מ אם הזיק לחבירו מקבל דינו, על שלא עצר ברוחו, ושיכר עצמו להשתגע, ואין לפוטרו מדין המזיק, שאדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד וכו'. ע"ש. וע"ע בשו"ת חות יאיר (סי' קסט), ובספר אבן שהם (חלק או"ח סי' טו), ובספר חינא וחסדא (דף קכד ע"ד).

וע' בספר ערוה"ש (סי' תרצה ס"י, וסי' תרצו סעיף יב), שכתב ע"ד הרמ"א, ועתה בעונותינו ערבה כל שמחה, ואין שמחתינו גדולה כל כך עד שיבאו לידי היזק חברים. ולכן עכשיו אם הזיק חייב לשלם. ע"כ. ואנו אין לנו אלא דברי מרן הב"י דלדידן אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה, והמזיק, מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם. והמוחזק אינו יכול לטעון קים לי נגד מרן כידוע, ואע"פ שלא הובא פסק מרן בש"ע אלא רק בב"י, מ"מ אין לטעון קים לי נגד מ"ש מרן בב"י. כמ"ש בשו"ת פני יצחק ח"ה (דף רו.), בשם גדולי רבני ודייני דמשק, שזה יותר מעשרה דורות נהגו לדון ולפסוק כמרן הב"י, ואין המוחזק יכול לטעון קים לי נגד מ"ש בב"י. וכן הסכים לדבריהם. ע"ש. וכ"ה בשו"ת יבי"א ח"ט (חחו"מ סי' א אות ב ואות ה). ע"ש.

ישתדל מאד להתמיד בלימודו ביום קבלת התורה

קא) **ז"ל** החיד"א בספר עבודת הקודש (כף אחת פרק כב אות ו. אזהרות לשבועות), אחר תפלה יקדש וישתה רביעית מזוג במים, ויכוין לפטור ברכה ראשונה מהקאב"י, ויאכל שיעור פת הבאה בכסנין, ויברך על המחיה ועל היין. וישתדל מאד 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. ע"כ.

וקצת משמע מדברי החיד"א שלא הזהיר לעשות סעודת יו"ט קודם חצות. וזה דלא כמו שהזהירו באול"צ, שצריך לעשות סעודת יו"ט קודם חצות, כדעת הרמב"ם. ומ"ש באול"צ דאנן אזלינן בתר הוראות הרמב"ם, הנה במק"א כתבנו בזה, דלאו כללא הוא בכל דוכתא. ובהלכה זו מרן בב"י (סי' תקכט) העיר ע"ד הטור שכתב, ויש אומרים שצריך לעשות בי"ט ג' סעודות וכ"כ הרמב"ם. וכתב מרן, שאינו מוכרח כן בדברי הרמב"ם, ושהכלבו (סי' נח) כתב, שיש שכתבו

קב. גם ביום טוב שני של גלויות יקבעו לימוד תורה בליל החג. וכן יוסיפו קביעות לימוד התורה ביום. קב)

שהסעודה השלישית בי״ט היא כשאוכלין תבשיל אחר לבד הראשון, ואע״פ שאין מפסיק בה בברהמ״ז, ולא החמירו לעשותן רק בשבת. וכ״פ בש״ע (תקכט ס״א) שלא נהגו לעשות בו סעודה שלישית. והארכנו בזה בילקו״י יו״ט סימן תקכט, בדיני קידוש ביו״ט.

גם ביום טוב שני של גלויות יקבעו לימוד תורה בלילה וביום

קב) **כן** כתב החיד״א בספר לב דוד (פרק לא), שגם בליל יו״ט שני של גליות ויומו, יזהר לתת חלק ביום ובלילה לתורה. וכבר נודע המעשה הנורא בימי מרן הקדוש ומהר״ש בן אלקבץ ז״ל, אשר השני לילות כולן בעומדם יעמודו לומדים בחשק נמרץ ונגזלה שינתם, ככתוב בספר הקדוש שני לוחות הברית, ולפחות אנן בדידן נשים חלקנו בתורה לילה ויו״ט שני כדת מה לעשות.

ובפרט לפי מ״ש הרמ״ע ז״ל בעשרה מאמרות (מאמר חקור דין חלק ב פרק ט״ו), שיו״ט שני של גליות דעצרת, חיבה יתירה נודעת לו, שבו ניתנה תורה ביום נ״א אחר הפסח שחל בשבת, דלכולי עלמא ניתנה תורה, והסכימה דעת עליון לחוג בכבודו ובעצמו ביו״ט שני של גליות, שהוסיף משה מדעתו כדברי רבי יוסי, ע״ש, ודו״ק היטב.

וכ״כ החיד״א בספרו עבודת הקודש (כף אחת סי׳ כב אות ט, י, יא), שבאור שני של חג השבועות ישתדל לקבוע עת לתורה, וכבר ידוע ממעשה שאירע למרן הקדוש ז״ל שעשו לימוד גם בליל שני, ולכן גם ביום השני יתאמץ בתורה, דלדעת רבי יוסי בז׳ בסיון ניתנה תורה. ע״כ.

ובמטה משה (סי׳ תרצד) כתב, נהגו קדמונים ז״ל משרתי עליון שלא לישן בליל שבועות, ועכשיו ״בשתי לילות״.

ובספר מועד לכל חי (סי׳ ח אות מב) כתב, יום שני לילו ויומו לא נופל מהראשון, וכבר נודע המעשה הנפלא שאירע למרן הקדוש. וע״ש שאם אינו יכול ללמוד כל הלילה, ילמוד בתחילת הלילה התנ״ך, וביום יקרא את האדרא זוטא והתהלים. ושבחמדת ימים כתב, שאם אינו יכול לעשות כל התיקון בליל שני, טוב שיקום אחר חצות ויהגה בסדר הלימוד, ולי נראה שלא יאמין בעצמו שיקום משנתו בלילה קצר כזה, ואין מעבירין על המצות וזריזין מקדימין.

והגרי״ח בבן איש חי (ש״א במדבר אות ז) כתב, בליל שני של שבועות בחוצה לארץ, ילמוד התורה נביאים וכתובים, המסודר בליל ראשון, ואח״כ יישן, וכן מנהגינו בביתינו, ואם יוכל ללמוד גם תרי״ג מצות ואדרא רבא, ולהיות ניעור כל הלילה, אשריו ואשרי חלקו, וכבר נודע המעשה שהיה בזמן מרן ז״ל, ויזהר ביום שני של חג השבועות לקדשו בלימוד התורה, כי הוא גדול מכל יו״ט שני של שאר מועדים, וגם אסרו חג של שבועות גדול מכל אסרו חג דשאר מועדים.

ובספר המוסר למהר״י כלץ (דף נט.) כתב, וסוד חג השבועות זמן תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה, נהגו הקדמונים ז״ל משרתי עליון שלא לישן בליל שבועות, ועכשיו בשתי לילות, ובכל לילה קורין בתורה בנביאים ובכתובים ומדלגים בתלמוד ובאגדות, וקורין בחכמות של סתרי תורה עד אור הבוקר וקבלת אבותיהם בידיהם, והענין הזה הוא טוב ונכון ואשריהם ואשרי העם שלו ככה.

בז׳ בסיון עלה משה לקבל הלוחות השניות, ובו נתעברה יוכבד אמו של משה

וכתב היעב״ץ בסידורו (דף ס״ו) כי גדול יום זה מאד, ובו נתעברה יוכבד, ובו עלה להר לקבל שאר התורה. ע״ש. והנה כי כן מה טוב ומה נעים לקבוע עתים ביום זה לתורה, דזימניה הוא, וה׳ לא ימנע טוב להולכים בתמים. עכ״ד החיד״א. [ומה שכתב שבו נתעברה יוכבד ממשה, לכאורה אם משה נולד לו׳ חדשים, אם כן נעברה בו׳ באלול או ז׳ באלול, ואם היתה שנה מעוברת, נתעברה בו׳ או בז׳

קג. בצאת החג יבדיל על הכוס בלבד, ואפילו אם חל ביום ראשון. ואין מברכים על האש ועל הבשמים, רק הגפן וברכת ההבדלה. ומי שלא הבדיל במוצאי יום טוב, יש לו תשלומין ויכול להבדיל גם במוצאי יום אסרו חג. קג)

בתשרי. ובבני יששכר (אייר מאמר ג) כתב, דמ״ש וילך ראובן בימי קציר חטין וימצא דודאין בשדה, היה בערב שבועות, ונתהוו יששכר בליל שבועות. וע״ש באלשיך (בראשית ל, א). ובתפארת שלמה (מועדים שבועות) כתב באופן אחר, שכתבו המפרשים שיששכר נולד בשבועות. ואפשר שכונתו על העיבור].

חג השבועות אינו בטל. הנה הגם שאמרו כל המועדות בטלין, חג השבועות אינו בטל, לפי שמעלין בקודש ולא מורידין. וכמ״ש בספר אמרי נועם (סוף פר׳ פנחס) דכמו שהתורה היא נצחית, ועומדת לעד ולעולמים, כך חג שבועות שהוא בשביל התורה, הוא נצח סלה ועד שאין לו ביטול עולמית. [יפה ללב ח״ב או׳ יד]. ולכן העוסק בתורה מאריך חיים. [כף החיים סי׳ תצ״ד אות סח].

מי שלא הבדיל במוצאי יום טוב, יכול להבדיל גם במוצאי יום אסרו חג

קג) **הנה** לענין מי שלא הבדיל במוצ״ש, איתא בפסחים (קז.) שמבדיל והולך כל השבת כולה. ופי׳ רשב״ם, כדאמרן לעיל (קו.), דהיינו עד יום רביעי ״והכי קי״ל״. וכ״כ התוס׳ ד״ה וש״מ. וכ״פ בסדר רב עמרם השלם ח״ב (סי׳ מא), ובספר פרדס הגדול (סי׳ קיח). ובספר העיטור (דף קלב.). ובספר העתים (עמ׳ רא). וראבי״ה (סי׳ תקטו).

וז״ל מרן הש״ע (סי׳ רצט ס״ו), שכח ולא הבדיל במוצ״ש מבדיל עד סוף יום שלישי, וי״א שאינו מבדיל אלא כל יום ראשון ולא יותר. ע״כ. והמנהג פשוט שאם צום ט׳ באב חל ביום ראשון, מבדילים במוצאי ט׳ באב, ומיהו אף דקי״ל כסתם מרן שמבדיל עד סוף יום שלישי, חיישינן לסברת בה״ג (שהובא בטור) שזהו דוקא כשלא טעם מידי, דדוקא במוצ״ש אמרינן שאפי׳ טעם מבדיל, משא״כ לאחר מכן. וכ״כ רבינו יצחק אבן גיאת בספר מאה שערים (הל׳ הבדלה עמ׳ יח). ובסדר רב עמרם השלם ח״ב (דף ס:). וכ״כ בסידור רבינו סעדיה גאון (עמ׳ קכו). וכ״כ מרן הש״ע (סי׳ רצט ס״ו) בשם יש מי שאומר. וע׳ בשו״ת יבי״א ח״ו (חלק או״ח סי׳ מח אות יג) **ובח״ז** (חלק או״ח סי׳ מז) **חזו״ע** (פסח עמ׳ תיח) **ודלא כמש״כ באול״צ** (ח״ג פי״ח סט״ו) שאין לו השלמה אחר הלילה.

ולענין מי ששכח להבדיל על הכוס במוצאי יו״ט, הנה בשו״ת בית יהודה ח״ב (עייאש, סי׳ כח) כתב, שיש תשלומין להבדלה של מוצאי יו״ט בכל השבוע, עד השבת. וכ״כ בשו״ת עטרת שלמה (חלק או״ח סי׳ ח). ומהר״א ישראל בס׳ כסא אליהו (סי׳ רצט) כ׳ שיש להבדלת מוצאי יו״ט תשלומין ג׳ ימים. וכ״כ בשו״ת מעשה אברהם (סי׳ מז).

אבל החיד״א בברכ״י (סי׳ תצא) הביא דברי המהר״י עייאש הנ״ל, וכתב שאין ראיתו מכרעת, והוסיף ע״ז במחז״ב (שם סק״א): ״ושוב שמעתי מאחד מגדולי דורינו שאין דעתו נוחה מזה, ולא שמיע ליה הוראת מהר״י עייאש, ואין לסמוך עליו למעשה״. ע״כ.

ובשו״ת ויקרא אברהם (ס״ס יט), הביא דברי מהר״א ענתבי בספר חכמה ומוסר, שהביא מ״ש מהר״י עייאש, וכתב ע״ז, שהבאים אחריו חלקו עליו שאין לסמוך עליו בזה.

גם בשו״ת זרע אמת ח״ג (סי׳ נא) נשאל בזה, וכ׳, שאין להשוות הבדלת מוצאי יו״ט להבדלת מוצ״ש, דשאני הבדלת מוצ״ש שתקנו לה תשלומין, משום שקדושת השבת נמשכת אחריו ג׳ ימים כנגד נר״ן, וכמ״ש המקובלים, אבל הבדלת מוצאי יו״ט שהיא רק להבדיל בין קודש לחול, וזמן ההבדלה כבר חלף הלך לו, והוי בבחינת עבר זמנו בטל קרבנו, הוי כקורא פסוק שלא בזמנו ומברך ברכה שאינה צריכה. ואף שמהר״י עייאש כתב שמבדיל והולך כל השבוע, ושכן הורה הלכה למעשה, אולם במחכ״ת נראה שאין מקום לדבריו להלכה. ושו״ר כן בברכ״י

קד. אין להתענות ביום אסרו חג של שבועות. וכן אסור להספיד בו (כן כתב בכף החיים סי׳ תצד ס״ק מח בשם תשובה מאהבה). ויש אומרים שהוא הדין בכל אסרו חג. קד)

ובמחז״ב. הילכך במקומי אני עומד שאין תשלומין כלל להבדלת מוצאי יו״ט. ע״כ.

וכ״כ הגר״ש קוידר (מחבר שו״ת עולת שמואל), הובאו דבריו בספר לשון חכמים (בסוה״ס דף מו ע״ג), שאין תשלומין להבדלת מוצאי יו״ט. וע״ע שם (דף מז.), ובמ״ש בשו״ת רבי בצלאל רנשבורג (סי׳ ה).

ובחידושי רע״א לאורח חיים (סי׳ רצט ס״ו) העלה שיש תשלומין להבדלת מוצאי יו״ט למחר, זולת אם טעם. ע״ש.

אולם בתשובת הרב רבינו מאיר הלוי שהובאה בספר כתב אל רסאייל (עמ׳ קנב), ס״ל שיש תשלומין להבדלת מוצאי יו״ט, ולכן אין מבדילין בחו״ל מיו״ט לחבירו, כיון שאפשר לקיים שניהם כשמבדיל במוצאי יו״ט שני, שכשם שאם לא הבדיל במוצ״ש, מבדיל והולך למחר, אף כאן הרי מבדיל במוצאי יו״ט שני. ותו לא מידי. ע״כ.

גם בשו״ת רבינו אברהם בר יצחק אב״ד (סי׳ יד) כתב, דה״ט שאין מבדילין בחו״ל בין יו״ט לחבירו, מפני שאין מצות הבדלה מתבטלת באיחורה עד למוצאי יו״ט שני, שהרי מי שלא הבדיל במוצ״ש מבדיל והולך עד יום שלישי, והכי נמי אפי׳ אם תמצא לומר שיום ראשון של יו״ט עיקר, ובמוצאו היה לנו להבדיל, אם מתאחרת ההבדלה יום אחד אינה בטילה.

ובכל בו (סי׳ נח) כתב וז״ל: כשם שמקדשים בלילי שבתות כך מקדשים בלילי יו״ט, וכן מבדילים במוצאי יו״ט ובמוצאי יום הכפורים, שכולם שבתות ה׳ הן. ועיקר הקידוש וההבדלה בלילה, ואם לא קידש ולא הבדיל בלילה מקדש ומבדיל למחר כל היום, אחד שוגג ואחד מזיד. עכ״ל.

ומבואר יוצא מכל הני רבוותא קמאי שיש תשלומין להבדלת מוצאי יו״ט עכ״פ ליום המחרת של יו״ט. והאריך בזה בשו״ת יבי״א ח״ז (חלק או״ח סי׳ מז), והעלה כן לדינא, שאילו ראו האחרונים החולקים תשובות הראשונים הנ״ל, לא היו חולקים עליהם, וכמ״ש כיו״ב הרמ״א בהגה חושן משפט (סי׳ כה). ומקורו טהור מתשובת מהר״י קולון (שרש צד). וכ״כ בשו״ת מהרשד״ם (חושן משפט סי׳ א). ובשו״ת מהר״ם אלשיך (סי׳ לט). ובשו״ת מהרימ״ט (חושן משפט סי׳ נג). ובשו״ת שמחת יו״ט אלגאזי (ס״ס יז). ובשו״ת חיים שאל (ח״א סי׳ נו). ועוד. ולכן יש לסמוך על הראשונים הנ״ל, להבדיל באסרו חג, אם עדיין לא טעם מידי.

אסור להתענות ביום אסרו חג של שבועות. וכן אסור להספיד בו

קד) **כתב** בשבולי הלקט (סי׳ רסב) וז״ל: ואפי׳ במוצאי יו״ט צריך אדם לשמוח ולמעט בהספד ותענית דכתיב אסרו חג בעבותים, אמרה תורה עשה איסור לחג. וכתיב בעזרא וביום כ״ד לחודש הזה. ועיין בתוס׳ (ראש השנה יט: ד״ה מימות).

וע״ע בבאורי הגר״א (סי׳ תצד אות ג) שכתב דמה שפסק בש״ע [ס״ג] דאסור להתענות במוצאי חג השבועות, הוא כמו שאמרו בסוכה (מה:) כל העושה איסור לחג באכילה ושתיה מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנאמר אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח. וכן הירושלמי (פ״ק דע״ז ה״א) קרי לאסרו חג ברא דמועדא. ומש״כ בספר תמים דעים (סי׳ קמח), שנהגו להתענות ג׳ ימים אחר שבועות, ביאר דבריו בכנה״ג בהגב״י דהיינו תענית בה״ב אחר שנסתיימו ימי המילואים, וכהא דמתענים אחר סוכות ופסח.

ולפי הירוש׳ הנז׳ נמצא דה״ה בשאר רגלים, ולא רק חג השבועות. וע״ע בתוס׳ רי״ד (חגיגה יז.). ודלא כהרמ״ע מפאנו (סי׳ יב), שכתב, שלעולם יום שלאחר עצרת מותר בהספד ובתענית. וכתב בשו״ת דבר משה (חלק יו״ד סי׳ סח) שה״ה לאסרו חג של פסח שאסור להתענות בו.

קה. נוהגים להרבות קצת באכילה ושתייה באסרו חג. (קה)

אך בב"י (סי' תכט) מבואר שמותר להתענות ביום אסרו חג דפסח. וכן הוכיח בשו"ת קרית חנה דוד (חלק א' סי' צג). ועיין במשנה למלך (פ"ו מהלכות כלי המקדש הלכה ט-י), **ובשו"ת** תורת רפאל (סי' עח), **ובשו"ת** התעוררות תשובה (סי' ש), **ובספר** מועד לכל חי (סי' ח אות מד), **ובשו"ת** תורה לשמה (סי' קמ), **ובשו"ת** בית דוד (סי' רפב), **ובשו"ת** רב פעלים (חלק ב בסוד ישרים סי' א לענין מלאכה), **ובשו"ת** בנין שלמה (סי' לב), ועיין משחא דרבותא (דף רה.) מ"ש על דברי הלבוש.

ובשו"ת שאלת שלום (מה"ק סי' יד) העלה שאסור להתענות בכל אסרו חג, דלא כהמג"א שמביא ראיה מתענית (יז:), שכבר דחה הפמ"ג ששם לענין הספד וכו'. וע"ע במשנה למלך (בפרק ז' מהלכות כלי המקדש ה"י) הנ"ל, מ"ש על דברי המג"א. ועיין בספר ראשית בכורים (דף מ ע"ג) בהערה. והגר"א (בס"ס תכט) כתב שמותר להתענות באסרו חג של פסח. אבל בסוף סימן תצד לא משמע כן. ועיין בשו"ת בנין שלמה (סי' לב) שלד' מרן [הנ"ל] מותר להתענות באסרו חג דפסח ושמיני עצרת. אבל בחכמה ומוסר (אות קכד) אסר להתענות בהם (בשם האחרונים). וצ"ע.

ולגבי תענית חלום באסרו חג, כתב המשנ"ב (סי' רפח סק"ט) שיכול להתענות בהם תענית לתעניתו, וכן אם התענה בהם, א"צ להשלים תענית לתעניתו, כיון שאיסור התענית בו הוא רק ממנהג. וע"ע בחזו"ע פסח (הל' חודש ניסן ס"ד).

והנה יום איסרו חג שבועות נקרא יום טבוח, וכבר תמהו על מה שנקרא כך, שערב שבועות נקרא יום טבוח, ובפרט שהוא יום שהוא קצת יו"ט, ואין נכון לקראו בשם שפירושו זיקא, וראיתי בספר א' שביאר שביו"ט של עצרת שנתהפך סו"ס לטובה ונתן מתנות למשה רבינו ע"ה, ואז נעשה מהאי זיקא דטבוח טובה ברכה וחיים, ר"ת טבו"ח, כמו שתקנו אנשי כנה"ג זכרנו ה' אלקינו בו לטובה ופקדנו בו לברכה והושיענו בו לחיים, וכן נתהפך סו"ס לטובה בקבלת התורה בצירוף סיני משה אלהים לומדים, ר"ת סמא"ל. (עי' חתם סופר שבת קכט:). ובשם רמ"מ שניאורסון זצ"ל הביאו שבערב שבועות נפיק ביה זיקא שבא לטבוח את ישראל אילו לא קיבלו את התורה, ובמוצאי שבועות אחר שקיבלו את התורה נעשה יום טבוח על שם שזבחו ישראל את יצר הרע. ועי' בשיחות חכמים להגאון ר' ראובן מרגליות, ובקונ' מועדי ה'.

נוהגים להרבות קצת באכילה באסרו חג

קה) **בגמ'** סוכה (מה:), כל העושה איסור לחג באכילה ושתיה מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנאמר אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח, ופירש רש"י באכילה ושתיה, שקורא לחג עונג במאכל ומשתה. ויש אומרים יום שלאחר החג. בעבותים, בהמות עבות ושמנות. וברמ"א בהגה (ס"ס תכט). וז"ל החיד"א (מורה באצבע סי' ח אות רכח): יום אסרו חג קדוש מאד, ויש לשמוח בו.

ובברכ"י (או"ח תצד אות ד) העיר החיד"א, שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש השמיטו להא דכל העושה איסור לחג וכו'. ומוכח דסברי דקאי לחג עצמו. דאם ס"ל כפירוש שני של רש"י היה להם להביאו כמו שהביאו הרמ"א. ומשמע דלא ניחא ליה לפרושי דקאי למוצאי יו"ט, דזו לא שמענו בדוכתא אחריתי שמרבין בסעודה במוצאי יו"ט, ולכן העמידוה בחג עצמו. וכתב החיד"א ליישב, דהא דאסרו חג הוא מנהג ולאו מדינא, וגם אינו מנהג קדום, ובזמן התנאים ר' ישמעאל וחביריו, עדיין לא נתייסד מנהג זה. והיינו דאמרינן בברייתא, דשבתות וימים טובים הן עצמן אסורין, ולפניהם ולאחריהם מותרים, דמדינא שרי להתענות למחרת יו"ט. וחבריא סברי דהוא מנהג קדום בישראל, ור' ישמעאל מהאי טעמא אסר. ודעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש וסיעתם, דמה שאמרו כל העושה איסור לחג, היינו כלישנא קמא

דרש״י דהוי לחג עצמו, ומש״ה השמיטוה. וכ״ד מרן, מאחר שהרי״ף הרמב״ם והרא״ש לא הביאו הא דהעושה איסור לחג. וע״ש באורך.

[**וע״ע** באשל אברהם בוטשאטש (סי׳ תכט), שכתב לחדש, שענין אסרו חג, ממשיך עוד לילה אחר גמר היום, וכמו שמצינו באח׳ שלא לאכול בשר ביום שאחר התענית, וכ״ש שבמדה טובה, ומעין דין אכילת קדשים שהלילה הולך אחר היום שלפניו. וזה דבר מחודש].

ובם׳ מעשה רב להגר״א (אות קעד) כתב, שבאסרו חג היה מזדרז מאד להניח תפלין בבוקר בבוקר.

ביאור נפלא בענין אסרו חג - שבו אוכלים את שיירי הבשר של שלמי שמחה

וביאור נפלא בענין אסרו חג כתב בשו״ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סי׳ מד), דהנה צ״ב לפירוש השני של רש״י, שיש בו מצוה בבהמות עבות ושמנות, שלא מצינו כן אפי׳ בחג עצמו. ועוד מה עדיף יו״ט משבת שלא עושים שמחה ביום שאחריו.

וביאר שהמקור לשמחה ביום אסרו חג, הוא משום אכילת בשר שלמי שמחה, שבודאי שהיו נוהגים שמחה בשעה שאכלו בשר שלמי שמחה, ולכן בארץ ישראל לכולי עלמא אסרו חג הוא יום שמחה, ובירושלמי (ע״ז פ״א ה״א) קורא לאסרו חג בן המועד, משום שהוא כמו בן שיורש מה שהותיר אביו, וכך אסרו חג יורש מה שנותר מהמועד, שביו״ט יש מצות שמחה בבשר שלמי שמחה בכל יום, כמ״ש במנחת חינוך (מצוה תפח) שכל יום חייב בשמחה בפני עצמו. ולפ״ז אם נגמר אצלו הבשר ליו״ט האחרון של פסח, ומקריב שלמי שמחה לאכילת היום, ובכל אופן מצוה להביא בהמה שמנה, עיין במנחות (סד.), א״כ ישתייר מהבשר, יצטרך לאוכלו ממחרת שלא יבא לידי נותר.

ונראה שזוהי מ״ע על הבעלים לאכול את הבשר, ובכל כזית וכזית מצוה קעביד. [וכמו שהוכיח המנחת חינוך (מצוה קב) מרש״י (פסחים נט.) שאכילת קדשים עשה היא בין הנאכלים לכהנים בין הנאכלים לישראל. והביא כן מעוד כמה ראשונים שהמצוה גם על הבעלים. ודלא כהצל״ח (ביצה יט:) שנסתפק בזה]. ומעתה זהו ענין אסרו חג, שבו גומרים לאכול את בשר זבחי שלמים שהקריבו אתמול. ולפ״ז ב׳ הפירושים ברש״י עולים בקנה אחד, דאסרו חג בעבותים היינו לקרוא לחג עונג ושמחה במאכל ומשתה כפי׳ הראשון, ובעבותים דייקא בבהמות עבות ושמנות להידור מצות הקרבן, ומהנותר למחרת עושה איסור לחג באכילת הבשר ביום שלאחר החג וכפי׳ השני.

הקרבת קרבנות אחר החורבן

וכתב עוד, והנה יש לעיין אם בזמן הזה יש חיוב הקרבת קרבנות אלא שאין אנחנו יכולים לעשות חובתינו, מפני היד שנשתלחה במקדשך ודיננו כאנוסים, או שבזמן שאין מקדש ומזבח, אין חיוב כלל וכמו בלילה. ומסברא נראה דפטורים לגמרי. וזהו שדקדקו רז״ל בלשונם כל העושה איסור לחג באכילה ושתיה מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, היינו כאילו המזבח בנוי ובא לידי חיוב הקרבה, ונמצא מקיים מצוה במה שעולה לו כהקרבת הקרבן. וזה לפי שעושה איסור לחג בבהמות עבות ושמנות על אף שאין לו צורך בזה לאכילת היום, אלא שמקפיד על הידור מצוה להביא גדולה ושמינה ולהביא עצמו לידי חיוב לאכול בשר הנותר ממחרת, על כן מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן. ודו״ק. עכת״ד.

ואם מותר להקריב קרבן צבור בזמן הזה, דלכאורה אף שכולנו טמאי מתים, טומאה הרי הותרה בצבור, וכמבואר בתמורה (יד.). ועיין ברמב״ם (פרק ו׳ מהלכות בית הבחירה הלכה טו) שכתב, שמקריבין קרבנות אע״פ שאין ביהמ״ק קיים, משום שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה

לעתיד לבוא, דקדושת ירושלים והמקדש מפני השכינה, והשכינה אינה בטלה. ועל סמך דברי הרמב"ם הציע הגאון רע"א בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רלו) לבקש משרי ירושלים דאז, שיתנו רשות להקריב קרבנות בזמן הזה. ועל החשש מאיסור טומאה ויחוסי כהונה ואבני חושן, כתב בכפתור ופרח (פרק ג' דף פו), שר"ח מפאריש עלה לירושלים בשנת י"ז לאלף השישי, ואמר להרב שרוצה להקריב שם קרבנות, אבל מתוך הטרדה שכח לשואלו מה יעשה עם הטומאה, כלומר הלא כולנו טמאי מתים. וכן מה שצריך כהן מיוחס לא הזכיר כלל. דכהני דידן כהני חזקה מה"ת נינהו, ונזכר שאין לחוש לזה שהרי קרבן צבור דוחה את השבת ואת הטומאה. ע"ש. ובפרט שיכולים לאסוף מהצבור את שקליהם לצורך קרבן צבור, ואי משום עשרת השבטים שלא נגלו לנו, הלא גם בבית שני לא חששו לזה והקריבו קרבנות. ואי משום אבני החושן הרי אפשר להמציאם, כי שמותם ופירושם מוזכר ברבינו בחיי ובתפארת ישראל (סדר מועד בשער התכלת). ומקום המזבח נקל מאד לידע, כי ארכו ורחבו של הבית והעזרה ומקומו של המזבח מבואר במשנה במדות, ואם אולי א"א לצמצם כל כך, מ"מ רחבו ל"ב אמות, ובדיעבד אינו מעכב. אך רבים חלקו על זה, וכתבו, דאפי' ירשו לנו האומות להקריב בהר הבית, אין לעשות כן עד שיורו לנו מן השמים. וכ"כ גם הגאון בעל בית יצחק (יו"ד חלק ב' סי' פג). ע"ש.

וכתב בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א (סי' צט) שיש לשאול גם על שקלי ציבור. ואולי קרבן פסח רצה להקריב, דבא בטומאה בצבור, ולא בעי שקלים. ע"ש.

וגם יש לעורר משום בגדי כהונה לכהן הדיוט, לפי מה שפסק הרמב"ם שבאבנטו יש כלאים. וכן מאי דבעינן ציץ לרצות, ואנו אין לנו בזמן הזה כהן גדול משום שאין לנו בגדי כהונה גדולה. אלא דיש מחלוקת בראשונים אם בעינן ציץ לעיכובא. וראה מה שהאריך בזה בשו"ת התעוררות תשובה ח"א (סי' פז). ע"ש.

וכבר נתחבר על זה ספר שלם, בשם דרישת ציון לרבי צבי הירש קלישר, וציין שם להחת"ס ורע"א, ומהרש"א אלפנדארי (או"ח סי' טו), ושו"ת בנין ציון (או"ח סי' א'), ושו"ת משפט כהן (סימנים צא-צו), שדעתם שאין להקריב קרבנות בזמן הזה. ולעומתם המהר"ץ חיות בחלק ב' (סי' עו), והגאון מוילנא, והנצי"ב, שאמרו שאם היה הדבר בידינו היינו מקריבים קרבנות בזמן הזה. ע"ש.

והגרצ"פ פראנק זצ"ל בקונטרס הר צבי (מאמר א', והובא במנחת שלמה תנינא סי' קמ) **כתב**, כמובן עיקרו של דבר זה תלוי בבירור הלכה של קדושת המקדש אי נוהג בזמן הזה או לא, וכבר ידוע שיטת הרמב"ם דקדושה ראשונה של מקום מקדשינו קידש לעתיד לבוא, והראב"ד השיג עליו, ולפ"ז הרי לנגדנו הר גדול שיטת הראב"ד דחסר לנו כהיום קודשת המקדש להקריב בו עולה וזבח. ושאל הגאון רע"א להגאון רבי צבי קלישר, דבאנו לפלוגתא דהרמב"ם והראב"ד הנז', ועל זה השיב לו מהר"ץ, לכאורה אין זה ענין לנ"ד שהרי למאן דאמר לא קידשה שרי להקריב אפי' בחוץ, כדאיתא במגילה (י.) שמעתי שמקריבין בבית חוניו. והגאון רע"א שתיק לדבריו אלה. ולענ"ד הדברים תמוהים איך אפשר להקריב מכח ממה נפשך, דלהרמב"ם שפיר קא מקריב מטעם שיש לו קדושת המקדש, ואם תמצא לומר כהראב"ד יקריב מתורת במה, הא חלוקים הם בדיני ההקרבה ולא קרב זה אל זה כלל, דמתורת במה א"א להקריב שום קרבן צבור, וקרבן יחיד נמי א"א להקריב, דשמא כהרמב"ם שיש לו קדושת המקדש וא"א להקריב קרבן יחיד מפני הטומאה דלא הותרה אלא בצבור, וזה אין לדחוק בכוונת מהר"ץ, דהא דרוצה להתיר ההקרבה מטעם היתר במה לשיטת הראב"ד היינו דסבירא ליה דזה חשיב במה גדולה ושפיר קרב בה קרבנות צבור, דזה אינו דמזבח לחוד לא סגי דליחשב במת צבור בלי אהל מועד. ומה שהביא בספר כפתור ופרח שר"ח מפאריש אמר לבוא לירושלים ושיקריב קרבנות בזמן הזה, יש לומר דהוא פסק כהרמב"ם ולדידיה לא הוי ספיקא כלל, אבל אנן בדידן הר

קמן גילוי דעת מגדולי הדורות דמכלל ספיקא לא נפקא. עכת"ד. וראה עוד בתשובת הרב בספר מקדש מלך. ובמה שהאריך על דבריו במנחת שלמה הנז'.

גם הגר"פ עפשטיין זצ"ל [ראב"ד העדה החרדית בירושלים] בקובץ הר המור (אדר תשמ"ו) כתב, דלפי הגאון הרידב"ז דהשליכו הרבה עפר וצרורות על כל מקום המקדש והוא עפר העתיד להפנותו, ועפר זה אינו בטל, וא"כ הוא חוצץ ומפסיק על פני אדמת הקודש, והוי כמו שעומד ע"ג גגין ועליות, ולא נתקדשו. ע"ש. וא"כ אף אי לא נימא כוותיה בזה, עכ"פ הקרקע של היום הם של חולין, ואף הקרקע של מקום ההיכל שעליות נתקדשו, ומ"מ כיון שהביאו עפר אחר וזרעו שם, או נטעו שם, בודאי חולין הוי ולא שייכי להקדש כלל. וגם יש להעיר דלפ"ז א"א כלל לחשוב להקריב קרבנות בזמן הזה, דהלא גגין ועליות אין שוחטין שם ק"ק וכו'. ע"ש עוד. וראה עוד בזה בשו"ת נו"ב (חלק או"ח סי' לה), ובשד"ח חלק ה' (דף 290 ע"ב), ובשו"ת אבני חפץ (סי' נו), ועוד.

החמה עמדה ביום של מתן תורה, והיה יום ארוך ל"ו שעות במקום י"ב שעות

והנה קי"ל (יו"ד סי' קצ"ו סי"א) כר' יוסי (שבת פו:) דבז' בסיון ניתנה תורה (עיין במגן אברהם ר"ס תצד), ולכן אסרו חג של חג השבועות חמיר טפי. **ובשבת** (פח:) איתא, אריב"ל, כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה, חזרו ישראל לאחוריהן י"ב מיל. והיו מלאכי השרת מדדין אותן. וכתב בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' ריח), דכיון שמהלך אדם בינוני ליום הוא י' פרסאות (פסחים צג:), א"כ אותו יום של מתן תורה היה ארוך כמו ג' ימים, ועכ"פ הוי אפי' יום ח' סיון, הוי כהמשך היום דמתן תורה, אם רק בב' דברות ראשונות, ונאמר דגם בחזרה שיעור י"ב מיל, והוי בסך הכל מ"ח מיל. ע"כ.

ואמנם אמרו רז"ל שמשה העמיד חמה ביום מתן תורה, כמו שהביא רבינו בחיי (שמות יט, יז) ממדרש, שביום הזה של מתן תורה היתה עמידת חמה ותחיית המתים, כמו שכתוב (שם ה, ו) "נפשי יצאה בדברו". ודרשו באלה הדברים רבה, שחמשה פעמים עמדה חמה למשה, יום של יצי"מ, ויום של ים, ויום של עמלק, ויום של מתן תורה, ויום של נחלי ארנון. ע"כ. וא"כ כל אותה תוספת שעמדה החמה, הכל נחשב כיום אחד, שכל זמן שלא שקעה חמה, עדיין נחשב הכל לאותו יום, ואין הלילה מתחיל עד השקיעה. וראה מה שכתבו בזה בשו"ת רב פעלים (סוד ישרים, חלק ב סי' ד), ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' קח, קט).

ושוב ראיתי בספר חנוכת התורה (שמות סי' עח) שכתב, דמה שאמרו שבמתן תורה על כל דיבור חזרו לאחוריהם י"ב מיל, הוא בכל עשרת הדברות, וא"כ בעשרת הדברות חזרו ק"כ מיל, ולכן היה צריך זמן ג' ימים, ומשום כך משה העמיד החמה ביום מתן תורה במשך זמן ג' ימים. וזה הוא שאמר הכתוב היו נכונים לשלשת ימים, כלומר ליום אחד שיהיה ארוך כג' ימים. ע"כ. והרב נחלת בנימין (מצוה קכ"ג) כתב, שהיום של מתן תורה היה ארוך כשיעור ב' ימים.

אך באמרי פנחס (שער ד אות שיג) כתב, שיום מתן תורה היה ארוך ל"ו שעות, שבכל דיבור חזרו לאחוריהם כאורך מחניהם ג' פרסאות, רק בחזרה נשאום המלאכים, אבל בהליכה הלכו בעצמם, נמצא שהלכו כל אותו היום שלשים פרסאות, ושמע מינה שהיה היום ארוך ג' פעמים מכל יום, דהיינו ל"ו שעות. והם כנגד ל"ו שעות ששימש אור הגנוז לאדם הראשון, וכנגד זה יש ל"ו מסכתות, וכן ל"ו נרות של חנוכה. ולכן טוב להדליק ל"ו נרות בשבת. ולכן היה אותו היום של מתן תורה ל"ו שעות כי התורה היא בעצמה אור הגנוז.

גם יום של יציאת מצרים היה ארוך ל"ו שעות

ובגמ' (ע"ז כה.) דרשו מהפסוק היום הזה אחל תת פחדך וגו' אשר ישמעון שמעך ורגזו וחלו מפניך, אימתי רגזו וחלו מפניך, בשעה שעמדה לו חמה וכו'. והקשה המהרש"א שם שהרי גם

קו. כשחל אסרו חג בשבת, נכון להוסיף מאכל מיוחד לכבוד אסרו חג. (קו)

קז. אסרו חג של שבועות, גדולה מעלתו משאר אסרו חג של מועדים אחרים, והיה ראוי שתיאסר בו מלאכה. אבל במקומותינו נהגו להקל בזה. וגם הנשים מותר להן לעשות מלאכה ביום זה [שלטי הגבורים על המרדכי שבת פ"ב] אלא אם כן נהגו איסור בזה. ובמקומות שנוהגים שלא לעשות מלאכה ביום אסרו חג, הרי זה כדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור שאין אתה רשאי להתירם בפניהם. (קז)

בקריעת ים סוף כתיב כהאי גוונא, שמעו עמים ירגזון חיל אחז וגו'. ותירץ שאפשר שדרשו כן ממלת מפניך וכו'. ע"ש. אולם לפי המדרש הנ"ל גם ביום של קריעת ים סוף עמדה החמה.

ומרן החיד"א בספר מדבר קדמות (מערכת יוד אות נא) כתב, יום שיצאו ישראל מרעמסס לסוכות היה כג' ימים, שהיה ג' פעמים י"ב שעות שהם ל"ו שעות. כן כתב הגאון בעל ברכת הזבח בחיבורו ברכת שמואל (על התורה פר' בא), עש"ב, ובמ"ש מרן החיד"א בספר דברים אחדים (דף מ"א ע"ג).

כשחל אסרו חג בשבת נכון להוסיף מאכל מיוחד לכבוד אסרו חג

קו) **הנה** הרמ"א (סי' תכ"ט ס"ב) כתב, ונוהגים להרבות קצת באכילה ושתיה ביום אחר החג, והוא אסרו חג. וכיו"ב כתב במשנ"ב (סי' תיט סק"ב), דהיכא שחל להיות ר"ח בשבת, יעשה מאכל אחד מיוחד לסעודת ר"ח. ע"כ. ולכאורה ה"ה באסרו חג שחל בשבת. ואמנם בש"ע לא הזכיר זאת, וכתב במג"א (שם, וסי' תכ"ט סק"ח) דמשמע מדברי הב"י דבאסרו חג דשאר חגים מותר להתענות בו מדינא, ואף ממנהגא אינו איסור, כנראה מדברי הראשונים שהשמיטו מנהג זה. ולכן לא הזכירו הש"ע. ועיין בברכ"י. ולפ"ז א"צ לעשות מאכל מיוחד באסרו חג.

וע' להגרי"ח בספרו הוד יוסף (סי' סא) דבשבת ור"ח צריך לאכול עוד כזית לכבוד ר"ח או חוה"מ, משום שאין עושים מצות חבילות חבילות. ברם בקושטא אין הלכה כן, כי בפעולה אחת בקיום שתי מצות אין לחוש בזה משום אין עושים מצות חבילות חבילות, כדקי"ל בפסחים (לה.), שהכהנים יוצאים ידי חובת מצה בחלה ובתרומה. אלמא שאע"פ שיש מצוה באכילת תרומה בפני עצמה, שהרי מברכים על אכילתה, אקב"ו לאכול תרומה. וכמ"ש הרמב"ם (הלכות תרומות פט"ז הכ"ב), לא אמרינן דמצה ותרומה הוי מצות חבילות חבילות. אלא כיון שפעולה אחת היא של אכילה שפיר דמי. ובפרט בנ"ד שאינה מצוה כ"כ.

וכיו"ב כתב בתפארת ישראל (שבת פ"ב מ"ב), בהא דתנן אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט, ובגמ' שם אמרי רבנן בטעמא, ולא אמרו שהוא מטעם שאין עושים מצות חבילות חבילות, שהדלקה בשמן שריפה של תרומה שנטמאת יש בה מצוה, כמו שאמרו (בשבת כה.) כשם שמצוה לשרוף קדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף תרומה שנטמאת, והדלקת נר ליו"ט נמי מצוה. ואין עושים מצות חבילות חבילות. אלא היינו טעמא דדוקא באדם שעושה ב' פעולות של מצות, כגון כהן שמשקה שתי סוטות כאחת, שייך בזה מה שאמרו אין עושים מצות חבילות חבילות, אבל כשעושה פעולת אחת, ובה יקיים שתי מצות, שפיר דמי. וכן כתבו בשו"ת אמרי דוד (סי' מב), ובשו"ת מהרש"ם ח"ו (ס"ס ז). וע"ע בספר חזו"ע (פורים, עמ' קסא).

קז) **עי'** ברכ"י (סי' תצד), ובמורה באצבע, מראית העין (חגיגה יח.) ובעקרי הד"ט (סי' כב אות סב) שו"ת תורת חיים (ח"ג סי' ח). שו"ת רב פעלים (ח"א סוד ישרים סי' ז, וחלק ב סוד ישרים סי' א). ובזכ"ל (הל' פסח סי' תכט ס"ב), ובספר זכרונות אליהו (מערכת יו"ט אות ו). ובמועד לכל חי (סי' ח אות מג). ובשו"ת ויאסוף שלמה (חלק או"ח סי' ד).

הכנסת ספר תורה חדש לבית הכנסת בחג השבועות

א. הנותן ספר תורה לבית הכנסת ביום חג השבועות, הרי הוא כאילו מקריב מנחה חדשה לה׳ בזמנה. ויקנה ספר תורה רק מסופר בקי ומומחה וירא שמים, ואחר שעבר הגהה היטב שאין בו שום טעות, ולא ימסור לציבור ספר תורה שאין כשרותו בטוחה. ונכון שימסור את הספר תורה אחר גמר כתיבתו גם לבדיקת מחשב.א)

וכ״ה בספר מועד לכל חי (סי׳ ח אות מג) דאסרו חג של שבועות, יותר גדול משאר מועדות, והיה ראוי להאסר במלאכה, וע׳ בספר משחא דרבותא (דף רה.) בארוכה. ובשולחן גבוה, ודו״ק.

הנותן ס״ת לבית הכנסת בחג השבועות כמקריב מנחה חדשה לה׳ בזמנה

א) עוללות אפרים (סי׳ קמ). ברכ״י (סי׳ תצד ס״ק יב). ועוד. ואפשר, שחג השבועות לאו דוקא, אלא אפי׳ בסמוך לו. וכן מפורש בספר תורת משה (סי׳ ו׳ ס״ב) שכתב, רבים מיראי ה׳ מקיימים מצות הכנסת ס״ת סמוך לחג השבועות יום מתן תורה, או בזמן שישא אשה, כי יום חתונתו נקרא ג״כ יום מתן תורה, דכל השרוי בלא אשה שרוי בלא תורה, ונחשב להם כאילו הקריבו מנחה לה׳ בזמנה.

והגרח״פ (מועד לכל חי סי׳ ח אות לז) כתב, שרבים מיראי ה׳ נותנים ס״ת לביהכ״נ בעצרת, לקיים מה שאמרו דהוה ליה כאילו הקריב מנחה חדשה לה׳ בזמנה. יעוין שם. אלא דרובא דעלמא נוהגים להעמיד ס״ת חדש בביתם ראש השנה ויום הכפורים וסוכות, לזכות בכל נדרי, חתנות התורה ושאר מצות רבות, ונותנים אותו לביהכ״נ בשבת שאחר הסוכות, ועושין ג״כ גמילות חסד עם משרתי הקהל הקדוש שיהיה להם הרוחה טפי, דלפי רוב הימים תרבה ההכנסה מהעולים לס״ת, ומרבים העם להביא, ומאן דעביד הכי ומאן דעביד הכי, אלו ואלו כוונתם לשם שמים ויש להם שכר טוב.

בספר דרכי חיים ושלום מביא על הגאון ממונקאטש, שהכניס ספר תורה לבית מדרשו בעיצומו של חג שבועות לאחר תפלת שחרית, ומיד אמרו אקדמות וקראו בספר תורה החדש. ומסופר שם, שהגאון בעל המנחת אלעזר הוא עצמו כתב את כל שמות הוי״ה בספר תורה, לאחר הכנות וטבילה, וכתב על קלף של צבי, מסופר מומחה תימני מירושלים.

וכתב בכה״ח (סופר, סי׳ תצד אות יט) דמ״מ עיקר המצוה הוא לקנות את הס״ת דוקא מסופר אומן בקי ומומחה ויר״ש, ושיהא הס״ת מוגה היטב כמה פעמים, דאם לא כן בא לתקן ונמצא מקלקל.

ובנידון הכנסת ס״ת בחג השבועות, כתב בשיח יצחק שם בשם החת״ס (חלק יו״ד סי׳ קעט), שעיקר שמחת חג השבועות היא משום נתינת התורה, שאמרו במגילה דקדמאי הוו קרי בשבועות בפרשת אמור שבעה שבועות תספר לך, ושינו מנהג קדמאי, וקרו בחדש השלישי, ופרש״י משום שבו ניתנה תורה. ומתקנת מרע״ה לקרות בכל יום מענינא דיומא, שנא׳ וידבר משה את מועדי ה׳, ובימי התלמוד לא היו מוציאים ספר שני לקרות פרשת קרבנות, ומדשינו מנהג קדמונים, שהיו קוראים שבעה שבועות וביום הביכורים, וקרו ובחודש השלישי, ועברינן על תקנת מרע״ה, בע״כ שיום מתן תורה היה ביום ו׳, ולכן בחודש השלישי הוא מעניינו של יום. ומעתה יש ליישב לפי מה שכתבו התוס׳ (מו״ק ח:) שהטעם שאין מערבין שמחה בשמחה, הוא לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות. וכיון שהעלו הפוסקים (עיין ברמב״ם שבת כט, יב. ובמגיד משנה שם. ובפסחים קב:), שבשתי מצות שהם בענין אחד, לא שייך משום אין עושין מצוות חבילות. א״כ כיון שחג השבועות גם הוא משום נתינת התורה שהיתה בו ביום, שמחת חינוך ספר התורה, ושמחת היום, הם ענין אחד.

ב. ביום טוב מותר להוציא את הספר תורה החדש מרשות היחיד שלו, להעבירו ברשות הרבים, בשמחה וברוב עם אפילו במקום שאין שם עירוב לרשות הרבים, הואיל ויש בזה צורך מצוה. אך כמובן שלא יעשו זאת עם תזמורת בכלי שיר ביום טוב. ב)

מותר להוציא את הס"ת החדש מרשות היחיד שלו, להעבירו ברשות הרבים

ב) **הנה** בשו"ת פרי השדה (חלק ב סי' קב) כתב להחמיר בזה. אך אין דבריו מוכרחים. וכבר השיבו עליו בשו"ת לבושי מרדכי תליתאה (או"ח סי' מו) ובשו"ת חלק לוי (או"ח סי' קלו). וטוב שיקראו בו פסוק אחד לצאת אליבא דכולי עלמא. וע"ע בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רכה) ובעוד אחרונים שג"כ כתבו להתיר בזה.

ובנטעי גבריאל (דיני הכנסת ספר תורה) כתב בזה עוד כמה צירופים להתיר, דהרי אם רוצים לקרוא בו הוי צורך היום, ומרן הש"ע פסק (סי' תק סעי' ה') מערים מלח גרמא גרמא, והיינו לאחר שמלח חתיכת בשר ע"ד לאוכלה היום, יכול להערים ולומר שאינו חפץ עתה בחתיכה זו, ורוצה חתיכה אחרת שהיא טובה הימנה, וכך ימלח את כל הבשר שנשחט היום, אע"פ שאינו זקוק לכולו אלא רק לחתיכה אחת, וסיבת ההיתר דכיון שהתבשיל יהיה יותר טעים עם החתיכה האחרת, מיקרי צורך היום. וה"ה לנ"ד כיון שיקראו בס"ת החדש ביו"ט חשיב שפיר צורך היום, ורשאי להוציאו דרך רה"ר, אע"פ שיש עוד ס"ת אחרים בביהכ"נ, מ"מ חשיב שפיר צורך היום. וע"ש שרצה להתיר מצד מחיצה של בני אדם שמקיפים את הס"ת. אך אינו מוכרח.

וגדולה מזו התירו ראבי"ה והרא"ש להוציא השופר בראש השנה דרך רשות הרבים להוציא את הנשים, אע"פ שפטורות, ואע"פ שהשאגת אריה כתב לפקפק על זה (בסי' קו), העיקר כהפוסקים הנ"ל, וכמ"ש החיד"א בתשו' יוסף אומץ (סי' פב). וכ"כ בשו"ת זרע דוד (חלק או"ח סי' כב). וע"ש בהערה (סוף אות ב) ע"ד השאגת אריה הנ"ל. ושם התיר להוציא הלולב גם בשביל נענועים בלבד.

הן אמת כי בשו"ת תירוש ויצהר (סי' ריג) כתב בשם תשו' שפת אמת בכת"י שאין העולם נוהגים לסיים ס"ת בחג השבועות, מפני שהמנהג להוליך הס"ת בעת הסיום. ע"כ. מוכח דסבירא ליה להחמיר. מ"מ העיקר כמ"ש. [ילקו"י מועדים אות כא. חזו"ע יו"ט עמ' שכא].

ובשו"ת שיח יצחק וייס (סי' רלה) כתב, שמנהג ישראל לחנוך ס"ת בחג העצרת, ועושים סעודה לכבוד הכנסת ס"ת, כעין מ"ש הב"י (סי' תרסט) ממדרש קהלת, א"ר יצחק מכאן שעושין סעודה לגמרה של תורה. וכתב המג"א (סי' תקנא ס"ק לג) בשם אמרי שפר שגם לגמר מצוה עושים סעודה. ולכאורה יש בזה משום אין מערבין שמחה בשמחה (מו"ק ט.). ובפתחי תשובה (סי' תרסט) העיר כן מדוע סידרו שסיום קריאת התורה תהיה בשמיני עצרת, והרי אין מערבין שמחה בשמחה. וכמו שדחו את שמחת בנין ביהמ"ק לאחר החג (מו"ק שם). ובספר בן פורת יוסף (דף קלט) כתב על פי דברי רש"י (פסחים עא.) והיית אך שמח לרבות לילי יו"ט האחרון, שדווקא בליל יו"ט האחרון מחוייב בשמחה ולא ביום. וי"ל בזה. ואח"כ ראיתי שעמד בזה בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' ה), וכתב ליישב, שמצות השמחה בחג השבועות עם הס"ת, היא רק מנהג ולא מעיקר הדין, ודייק כן מלשון הטור (בסי' תרסט) שכתב, ונוהגין באשכנז שהמסיים והמתחיל נודרים נדרים וקוראין לכל מרעיהן, ועושין משתה ושמחה ביו"ט לסיומה של תורה, והתחלתה, עכ"ל. והיינו שנקט שחובת השמחה הוא רק מתורת מנהג, ואינו חובה מעיקר הדין, ולכן לא שייך בזה אין מערבין שמחה בשמחה.

ומה שכתבנו שאין לנגן בכלי שיר ביו"ט בהכנסת ס"ת, פשוט, ואמנם לגבי שמחת חתן וכלה כתבנו בילקו"י שבת כרך ה' (בסי' שלח סעי' יא) להתיר בזה ע"י גוי שמנגן, מטעם דהוי שבות דשבות במקום מצוה, אך זה דוקא בשמחת חתן

ג. כאשר מכניסים ספר תורה חדש לבית הכנסת בחג שבועות, טוב שיקראו בו בבית הכנסת לפחות פסוק אחד, כדי שתהיה ההוצאה לצורך. ולכן אין ראוי להביא את הספר תורה החדש בשבועות אחר הצהרים, שכבר אינו ראוי לקריאת היום. ויש שנהגו כאשר הספר תורה מגיע לבית הכנסת, קוראים בתורה בלי ברכה תחלה וסוף, וקוראים מפסוק מעונה אלוהי קדם (דברים פל"ג פס' כז) עד סוף התורה. אך אין מנהגינו כן.[ג]

ד. מותר לתת הספר תורה לבית הכנסת ביום טוב, ואין כאן חשש של איסור מתנה ביום טוב, כיון שהוא לצורך מצוה, ומכל מקום מן הראוי נכון שיקנה את הספר תורה מערב שבועות לבית הכנסת. ובלאו הכי הנכון הוא שלא יתן הספר תורה במתנה, אלא יכתוב עליו שהוא מופקד למשמרת בבית כנסת פלוני, וישאר ברשותו של המקדיש.[ד]

וכלה, שיש מצוה לשמחם אבל לא בכל שמחה, ובפרט הכא שהוא רק מתורת מנהג, וכ"ז דלא כמ"ש בספר שמו משה (סי' ח', והו"ד בס' מועדים לשמחה, אלול, עמ' תקיא) להתיר לנגן בכלי שיר ע"י גוי בהכנסת ס"ת בחג שבועות, ודימה זאת לחתן וכלה, וכתב שם שכן נהגו הרבנים שקדמו לפניו בעיה"ק ירושלים, אך כיום גם מצד ההנהגה יש להמנע מכך ואין להתיר דבר זה.

טוב שיקראו בו בבית הכנסת לפחות פסוק אחד

ג) כן כתב בשו"ת דברי ישראל (חלק א' סימן קלד) דעד כאן לא התיר בשו"ת לבושי מרדכי אלא משום דהוי כצורך אוכל נפש, רק היכא דחזי לקריאת היום, אבל אחר הצהרים שאין קוראים בו היום, אין להקל. ע"ש. ועיין עוד מש"כ להעיר בזה בשו"ת יד אהרן (סימן יז).

ויש שנהגו לקרוא בפר' מעונה אלהי קדם וכו', ויש שנהגו לקרוא קריאה אחרת. אך ע' בספר תורת רפאל (ס"ס ב') ובס' משיב דבר (סי' טז) שכתבו להימנע לגמרי מקריאה זו.

מותר לתת ספר תורה לבית הכנסת ביום טוב, ואין כאן חשש של איסור מתנה

ד) כשם שהתירו מדידה של מצוה, כמו מדידת מקווה ומדידת הכזיתות בליל הסדר, והנה מקור דין זה שאסור לתת מתנה בשבת וביו"ט, מבואר במרדכי (פרק ב' דביצה סי' תרעו). זולת לדבר מצוה, כגון להקנות לחבירו ביו"ט לולב ואתרוג וכיו"ב. וכן להקנות כלי לגוי כדי להשתמש בו בשבת בלי טבילת כלים. והסביר מרן הב"י (בסי' תקכז), דסבירא ליה להמרדכי שאסור להקנות לחבירו חפץ במשיכה מיד ליד, אפי' בלא קנין סודר, משום שגם בזה נראה כמקח וממכר, ורק במקום מצוה התירו. ע"כ. וכ"פ מרן החיד"א בברכ"י (סי' שו סק"ז), ושכן משמע מדברי הרמב"ן, הרשב"א, והריטב"א (כתובות ז.). ע"ש. וכן כתבו עוד אחרונים.

גם במג"א (סי' שו ס"ק טו) כתב לתמוה על מה שנוהגים לתת כלים במתנה לחתן הדורש בשבת, והניח בצריך עיון. וכן כתבו שם בפמ"ג ובמחצית השקל. וכ"כ בש"ע הגר"ז (שם סעיף טו), והתיר שם רק במיני מאכל שהם לצורך היום.

ומה שהתירו (בסוף פרק קמא דביצה) לשלוח ביו"ט גם דברים כאלו שאין נאותים מהם ביו"ט אלא בחול, כגון תפילין שלדעת הרבה ראשונים אסור להניחם ביו"ט, ובכל זאת מותר לשלוח ביו"ט, הנה אין להוכיח מכאן דשרי ליתן מתנה

בשבת וביו״ט, דשאני התם דהואיל ויש בזה שמחת יו״ט, מש״ה התירו לשלוח גם דברים שאין נאותים מהם ביו״ט. משא״כ בנתינת מתנה בשבת שאין בה שום צורך השבת. וכ״כ בהגהות הגרב״פ על הבית מאיר (אהע״ז ס״ס מה).

אולם הא״ר (שם ס״ק יט) כתב ללמד זכות על המנהג בזה, שגם זה נחשב לדבר מצוה, לשמח חתן וכלה, ולהגדיל כבוד התורה. ע״כ. וכיו״ב כתב בהגהות חת״ס שם. ולפ״ז אם חתן הבר - מצוה אומר דברי תורה לקהל, מעניקים לו מתנה בשם מתפללי ביהכ״נ, יש בזה עידוד לחתן הבר - מצוה להתמיד בלימודו, ונחשב ג״כ לצורך מצוה. [וכמו שכתב בכיו״ב בשו״ת חלקת יעקב חלק ג׳ (סי׳ קלב) דשרי לחתן הבר - מצוה לעמוד לפני הקהל לדרוש, אף שמחזיר אחוריו כלפי ארון הקודש]. ומה גם שרגילים לתת לו ספרי קודש שאפשר שילמוד בהם בשבת. ובצירוף סברת כמה פוסקים דסבירא להו שאין איסור בנתינת מתנה בשבת.

גם בשו״ת עבודת הגרשוני (סי׳ כד-כה) כתב להוכיח מהתוספות (עירובין סו.), שאין איסור בנתינת מתנה בשבת. וכן העיר מרן החיד״א במחזיק ברכה (סי׳ שו סק״ח). ע״ש.

גם בספר בית מאיר (אהע״ז ס״ס מה) הוכיח ממתני׳ בביצה (יד ב), ומדברי הטור והש״ע (סי׳ תקטז), דשרי ליתן מתנה ביו״ט, ושכן דעת הרי״ף והרמב״ם. אא״כ נותן בתורת קידושין.

ומ״ש הרמב״ם בסוף הלכות מכירה שהמוכר או הנותן בשבת או ביו״ט, אע״פ שמכים אותו מכת מרדות, מעשיו קיימים. וכ״כ הרי״ף (ביצה לו ב), זהו דוקא בקרקע, או בקנין סודר, משא״כ בקנין משיכה. ובשו״ת בנין שלמה (סי׳ יז) הוכיח מהרשב״ם (בבא בתרא קנו ב) שמתנה מיד ליד מותרת בשבת.

ומה שהוכיח המג״א מדברי הריטב״א בכתובות (ז.) שאסור ליתן מתנה בשבת, מהא דאמרו שם, אתפסוה מטלטלי וכו׳, יש לומר דמשכון תמורת חוב גרע טפי, ונראה כמקח וממכר, מה שאינו כן במתנה בעלמא. ולסברת המתירים ליתן מתנה בשבת, אין לדמות ד״ז לדין הפקר בשבת, שיש אומרים שאסור להפקיר בשבת, דהפקר שאני דדמי להקדש. ודו״ק. ובלא״ה כבר ביארנו בילקו״י שבת כרך ב׳ סימן שו שדעת הרבה פוסקים דשרי להפקיר בשבת, ועיין במג״א (סי׳ יג), ובשו״ת רע״א (סי׳ קעד). ובתורת שבת (סקי״ב). ע״ש.

אלא שעל הצד היותר טוב נכון שחתן הבר מצוה יכוין שאינו זוכה במתנה עד למוצ״ש, כמ״ש בשו״ת יהודה יעלה אסאד (חלק או״ח סי׳ פג), בדבר המנהג שנהגו לתת מתנות לרב העיר בשבת. ע״ש. וראה עוד בשו״ת הלל אומר (סי׳ קצז). או שגבאי ביהכ״נ יזכה לו את המתנה מער״ש, דקי״ל (גיטין יא ב) זכין לאדם שלא בפניו. וכן כתבו בשו״ת כפי אהרן אפשטיין (סי׳ נט), ובשו״ת בית אבי (חלק או״ח סי׳ לא). ע״ש. וראה כ״ז בשו״ת יחו״ד חלק ג׳ (סי׳ כא). ע״ש. [ועיין בשו״ת שרגא המאיר חלק ג׳ (סי׳ ק׳) מה שכתב לדון אם מותר ליתן לחבירו מזוזה במתנה בשבת, מאחר ואינו יכול לקובעה בשבת. אולם מאידך גיסא הרי יכול לקרוא מתוכה גם בשבת, ולכאורה לא הוי מוקצה. ע״ש. והיכא שנתן מתנה לחבירו בשבת, אם יכול הנותן לחזור בו, ראה בשערי הלכה סימן נח].

ואיסור נתינת מתנה בשבת הוא רק על המקבל, אבל לא על הנותן. כמבואר בספר המקנה. וצריך לומר דהיינו לענין איסור מקח וממכר, אבל אין הכי נמי מצד איסור לפני עור, או איסור מסייע, בודאי דיש לאסור גם על הנותן. וכעין מה שכתבו התוספות בשבת (ג א). והיכא שבדיעבד עברו והביאו לאדם מתנה בשבת בדבר שאין בו צורך מצוה או צורך השבת כלל, נכון שיכוין בדעתו שלא יזכה במתנה זו עד מוצ״ש, דבזה לכל הפחות המקבל ינצל מאיסור זה לכל הדיעות.

ומ״מ מן הראוי נכון שיקנה את הס״ת מעריו״ט לביהכנ״ס. ומיהו גם אם נותנו בסתם ולא פירש אם בתורת מתנה או שאלה, כתב המ״ב (סי׳ קנג ס״ק צט) דהוי כשאלה ולא בתורת מתנה.

ועי׳ בתורת חיים (סנהדרין דף כא) והביאו הפ״ת ביו״ד (סי׳ ער ס״ק ג) שכתב שאין ליתן הס״ת במתנה לביהכנ״ס כי אז מפקיע מעצמו חיוב מצות

ה. אנשים רבים הנועדים לדבר מצוה, וקונים ספר תורה בשותפות, יש אומרים שמקיימים בזה מצות כתיבת ספר תורה. ויש אומרים שאין מקיימים מצוה זו בשותפות. ולכן לכתחלה מי שיש בידו יכולת, יקנה ספר תורה לבדו, והמקילין בזה לקנות ספר תורה בשותפות, יש להם על מה שיסמוכו. ה)

כתיבת ס"ת, ויצטרך לכתוב עוד ס"ת. וע"ע למרן החיד"א בברכ"י (שם). ועי' בכה"ח (או"ח סי' קנג) שהביא שיש שנוהגים שגבאי ביהכנ"ס כותב שטר אשר בו מפורש שהס"ת ותכשיטיו לא ניתנו במתנה לביהכנ"ס. ולכן הכותב ס"ת בעצמו או ע"י שלוחו, יתנה במפורש שהוא רק פקדון המופקד בביהכ"נ שיוכלו הצבור לקרות בו, וכל זמן שירצה הוא או בא כחו יוכלו לקחתו חזרה לכל מקום שירצו, וטוב שיכתוב כן בפירוש בתוך התיק של ספר התורה. שאם הוא מקדישו מפקיע מעליו מצות כתיבת ס"ת. [יבי"א חלק ז' חלק יו"ד סי' כה].

ספר תורה בשותפות

ה) **כי** דעת אחרונים רבים שאין יוצאים י"ח ע"י קנין בשותפות עם אחרים, ומ"מ הנוהגים לקנות ס"ת בשותפות, מפני שאין ידם משגת לעשות זאת לבדם, יש להם על מה שיסמוכו, אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. כלומר, אותיות "לב" אותיות שלפניהם "אך", ואותיות שלאחריהם "גם", בין המרבה (אותיות גם), בין הממעיט (אותיות אך), בלבד שיכוין לבו (אותיות לב באמצע) לאביו שבשמים, דרחמנא לבא בעי. [יבי"א חלק י' חלק יו"ד סי' כט עמ' רמה].

ודעת רע"א (סי' ע"ר) שאין יוצאים י"ח בשותפות. וכ"ד הגרש"ק (בהשמטות הל' סת"ם סי' ב' וה', ובספרו קנאת סופרים הל' סת"ם סי' ק"א) **והוכיח כן** מתורת חיים שאין יוצאים בשותפות דבעינן לכם וכמו בארבע מינים שאין אדם יוצא בשל חבירו. וכ"כ בשו"ת בית אפרים (יו"ד סי' ס"ג), ובספר יהושע (באב"ד סי' ל) **ובערוה"ש** (סי' ע"ר סי"א), ובמקדש מעט (סי' ע"ר), **ובכלי חמדה** (פר' וילך). ושם הוכיח שכן דעת הרמב"ם שכתב, מ"ע על כל איש ואיש, משמע שאינו יוצא בשותפות. ע"ש. וי"ל. ולפ"ז הטור והש"ע ששינו מלשון הרמב"ם וכתבו: מ"ע על כל אדם מישראל מוכח שיוצא בשל שותפות. אכן בשו"ת ספר יהושע שם כתב, דשיגרת לשון המחבר מוכח דאינו יוצא בשותפות. אכן מ"ש הכלי חמדה ראיה מלשון הרמב"ם, דהוי ליה למימר מצוה על כל איש מישראל, כמ"ש בהל' שקלים, מוכח שבא למעט שותפות. ע"ש. ולפ"ז דעתו בשקלים שיוצאים בשותפות וזה ודאי אינו, שהרי כל אחד מחוייב ליתן מחצית השקל.

אולם דעת הרבה אחרונים שיוצאים י"ח כתיבת ס"ת בשותפות, וכ"כ בתשובת הגאון ר' אברהם ברודא, הובא בנחל אשכול (הל' ס"ת) **ובכלי חמדה** (פר' וילך) **ובשו"ת הלכה למשה** (ניזנוב סי' נ"ו) דכל אחד ואחד יש לו חלק בכל אות ואות, ונחשב כל המעשה הכתיבה על שם כל או"א. וכ"כ בשו"ת חסד לאברהם תאומים (מהדורא קמא יו"ד סי' פ"ד). **ובשו"ת באר יצחק** (סי' י"ט) **ובשפ"א** (יו"ד סי' ע"ר), **ובשו"ת בר ליואי** (להגאון ר' משולם ישכר מסטאניסלאב, ח"א סי' ל"ו), **ובשו"ת בית הלוי** (סי' ל) **ובשומר אמת** (סי' ב'), **ובספר חיים** (סי' מד אות ד), **ובשו"ת דברי יציב** (יו"ד סי' ק"ע) **ובספר קנין תורה** (פר' וילך סי' ג). **ועוד.**

ובזמן הזה שאין לומדים בס"ת, דעת כמה פוסקים שיוצאים י"ח המצוה ע"י שותפות, וכמ"ש בשו"ת נפש חיה (סי' ע"ה), וכ"כ בשו"ת באר מרדכי (סי' מ"ה) דדוקא בזמנם שלמדו בה א"א שילמדו בה בשותפות, משא"כ עתה שנתקן רק לקרוא ברבים, דבודאי מקיימין המצוה בשותפות. ע"ש.

1. מה שנהגו להעמיד החופה ביום טוב לצורך התהלוכה להכנסת הספר תורה לבית הכנסת בחג השבועות, יש לקיים המנהג שיש להם על מה שיסמוכו, שאינו אלא לכבוד ולתפארת. ובלבד שהחופה תהיה קשורה בכלונסאות מערב יום טוב.[1]

חקירה בעיקר חיוב כתיבת ספר תורה

והנה נאמר בתורה: ועתה כתבו לכם את השירה הזאת למדה את בני ישראל. ומכאן הגמ׳ בסנהדרין כא. למדה, אמר רבה, אפי׳ אם הניחו לו אבותיו ס״ת, מצוה לכתוב משלו. ויש לחקור מה היא עיקר המצוה, אם עיקרה ״לכתוב״, או עיקר המצוה כדי ללמוד בספר שכותב. ונפ״מ, היאך יהיה הדין אם הס״ת נאבד, אם קיים המצוה. אי נימא שעיקר המצוה במ״ש את הספר, אחר שכתב קיים את המצוה, ומה איכפת לי שנאבד. אבל אי נימא שעיקר המצוה ללמוד בספר, הרי הספר נאבד.

ועוד נפ״מ במי שיש לו ספרים המודפסים, אם ג״כ צריך לכתוב ס״ת או לא, דאי נימא שעיקר המצוה לכתוב, הרי לא כתב, ואי נימא דעיקר המצוה ללמוד, הנה הוא לומד.

וכפי הנראה נחלקו בחקירה זו הראשונים, כי ז״ל הרמב״ם (הל׳ ס״ת פ״ז ה״א) ״מ״ע על כל איש מישראל לכתוב ס״ת לעצמו, שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה הזאת״. וכן כתבו הטוש״ע יו״ד (סי׳ ער). ומשמע שעיקר המצוה היא לכתוב ס״ת. ולדבריו יוצא שאפי׳ אם הס״ת נאבד, קיים המצוה, וכן אם יש לו ספרי מודפסים לא מקיים המצוה, שעיקר המצוה לכתוב אבל הרא״ש שם כתב, שעיקר מצות ס״ת אינה אלא כדי ללמוד בו כדכתיב ״ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם״. ולכן בזמן הזה שאין לומדים תדיר מתוך ס״ת, מצוה לקנות תלמוד ופוסקים וללמוד בהם. נמצא שלדעת הרא״ש אפי׳ אם כתב, אם נאבד לא קיים המצוה. וכן לדעת הרא״ש אם יש לו ספרים מודפסים אין מצוה.

וידועה היא מעלת הדפסת ספרים לרבים, יחידים ובתי כנסיות ובתי מדרשות, אשר מצוה זו ככתיבת ס״ת, ודומה הדבר ללימוד תורה לרבים, כמ״ש בגמ׳ (כתובות נ.) הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד (תהלים קיב, ג), רב הונא ורב חסדא, חד אמר זה הלומד תורה ומלמדה, וחד אמר זה הכותב תורה נביאים וכתובים ומשאילן לאחרים. והתוס׳ (ב״מ קטז. ד״ה והא רבא) כתבו, דהיינו אף שאר ספרים. וכן אמרו במדרש על מש״נ (איוב מא, ג) ״מי הקדימני ואשלם״ וגו׳, אמר רבי תנחום, מי שאין לו נכסים ועושה צדקה וגמילות חסדים, מי שאין לו בנים ונותן שכר סופרים ומשנים, מי שאין לו בית ועושה מזוזה, מי שאין לו טלית ועושה ציצית, מי שאין לו בנים ומוהל, ועושה ספרים ומשאילן לאחרים, אמר הקב״ה זה הקדים וקיים מצותי עד שלא נתתי לו במה לקיימן, צריך אני לשלם ליתן לו ממון ובנים שיהיו קוראים כספרים, הוי, מי הקדימני לעשות מצוה ואשלם לו שכרה.

להעמיד החופה ביום טוב לצורך התהלוכה להכנסת הספר תורה לבית הכנסת

1) **וכמ״ש** במג״א (סי׳ שטו סק״ח), א״ר (שם סק״ב), תוספת שבת (סקי״ד), ש״ע הגר״ז (סקי״ג), שו״ת נו״ב תנינא (או״ח סי׳ ל׳), דכיון שאין החופה נעשית להגן, רק לכבוד, לא מיקרי אוהל. וכ״כ במשנ״ב (ס״ק כז), ובשעה״צ (אות לד-לה), ובקצות השלחן (סי׳ קכ אות טז), ובתהלה לדוד (סק״ח), ובחזו״א (או״ח סי׳ נב אות ו׳), ובשו״ת משנה שכיר ח״ב (סי׳ סד), והו״ד בנטעי גבריאל (שבועות עמ׳ קמו).

וכיו״ב כתבנו לדון במה שיש נוהגים בשמחת תורה, שפורסים טלית על ראשי הילדים הקטנים, ואחד מהם מברך וקורא בתורה, אם יש

לחוש בזה משום עשיית אהל עראי בשבת, והנה בגמ׳ שבת (קלח.) אמרו, אבל מטה כסא טרסקל ואסלא, מותר לנטותן לכתחלה בשבת. ופרש״י, אבל מטה שלנו המחוברת ועומדת, אם היתה זקופה או מוטה על צדיה, מותר לנטותה לישבה על רגליה. ואע״ג דהשתא עביד אהל, שרי, דלאו מידי עביד אלא ליתובא בעלמא. דעליונו של הכסא הוא מעור, ומקפלין אותו, וכשמסלקין אותו סומכין אותו לכותל, וכשרוצה לישב עליו נוטהו ויושב על ד׳ רגלים.

וז״ל מרן בש״ע (סי׳ שטו ס״ה): כסא העשוי פרקים וכשרוצים לישב עליו פותחין אותו והעור נפתח, וכשמסירים אותו סוגרים אותו והעור נכפל, מותר לפתחו לכתחלה. וכתב שם המג״א (סק״ח) דמהאי טעמא שרי להעמיד החופה ולסלקה. וה״ה הדף שקבוע בכותל וכו׳. ע״כ. והובא להלכה **במשנ״ב** (שם ס״ק כז).

ועיין בשו״ת נו״ב (מהדו״ת סי׳ ל׳) שכתב לבאר את דברי המג״א דהסיבה שמתיר לפרוס החופה, היינו מפני שאינה עשויה להגן אלא לכבוד החתן והכלה. ולפ״ז יש ללמוד לכאורה שה״ה גם לנ״ד, שאין עושים את הטלית כדי להגן על הילדים העולים לס״ת, אלא לכבוד בעלמא. וכבר נתבאר שיש חילוק בין אם עושה אוהל גמור להגן מפני החמה או מפני הגשמים, וכן אם רוצה להשתמש תחתיו, שבזה יש איסור גם בעושה רק גג בלבד בלי מחיצות, לבין אם עיקר עשיית האהל הוא בשביל תשמיש שעל גביו, ורק בדרך אגב נעשה אהל מלמטה, דבזה לא נאסר אלא כשעושה גם מחיצות תחתיו. וכמבואר כן **במשנ״ב** (סי׳ שטו סק״כ). ע״ש.

ואמנם במ״ש בנו״ב הנ״ל בכוונת המג״א, הנה מדברי המשנ״ב משמע שאין זו כוונת המג״א, שכתב (שם), דמה שמותר לפתוח הכסא היינו משום דעביד וקאי מבעו״י, אלא שפושטו ומיישבו כדי לישב עליו, ומה״ט שרי להעמיד החופה ולסלקה, וה״ה בדף שבכותל. ומיהו בדף יש להתיר בלא״ה, שהרי אין כוונתו במה שפושט את הדף שבכותל לשם אהל, וא״כ אין עליו שם אהל עראי כיון שהוא בלא מחיצות. וכתב שם בשעה״צ (ס״ק לה), לאפוקי בחופה שכוונתו בהגג לשם אהל אפי׳ בלא מחיצות ושם אהל עראי עליו. ומשמע דס״ל שחופה הוי אהל גמור, ואסור גם בלא מחיצות, וההיתר של המג״א הוא משום שהחופה מחוברת לכלונסאות והוי כסא טרסקל. ולפ״ז בנ״ד לכאורה אין להקל. אך י״ל שאין איסור באהל באופן שבני אדם אוחזים אותו בידיהם, ואין לו שום קיום בפני עצמו ללא אחיזתם.

ומרן אאמו״ר הראני שכתב בזה בתשובה בכתב יד (תשרי תשל״ו) וז״ל שם: **בגמ׳ ביצה** (לב:) אמרו, האי מדורתא מלמעלה למטה שרי, מלמטה למעלה אסור. [ופרש״י, היסק גדול שעושים לפני שרים כדרך בנין, שעושים כותלים מארבע רוחות וסודרים עצים למעלה ודומה לאהל, אם עושים מלמטה למעלה, דהיינו שסודרים העצים של כתלים תחלה לעשות עליהם הגג, אסורים שדרך בנין הוא. אבל מלמעלה למטה שמתחילים תחלה מן הגג שאוחזים בידים, ואחר כך מסדרים תחתיו עצי הכותלים שרי]. **וכן פוריא.** [ופרש״י, מטות המתפרקות של שרים, לא יזקוף כרעי המטה תחלה לתת ארוכות המטה בכרעים ואחר כך יפרוס העור למעלה למצע ששוכבים עליו, אלא פורס העור תחלה ויאחזוהו בני אדם בידיהם, ואחר כך יביאו ארוכות המטה ויקשרו הרצועות של העור בהן, ואחר כך יזקפו הכרעים ויתנו הארוכות לתוכן]. **וכן חביתא וכו׳.**

וכ״ה בש״ע (סי׳ שטו ס״ג): מטה כשמעמידים אותה אסור להניח הרגלים תחלה ולהניח עליהם הקרשים באויר, ואח״כ הרגלים תחתיהם. וכן כשמסדרים חביות זו על גב זו, אחת על גבי שתים, אוחז בידו העליונה ויסדר התחתונות תחתיה. אבל לא יסדר התחתונות תחלה ואח״כ יניח העליונה עליהן. ע״כ. ומבואר, שמה שאוחזים בידיהם את גג האוהל, אין ע״ז שום איסור משום אהל עראי. וא״כ גם בפריסת הטלית על ראש הילדים, ואוחזים אותו מעל ראשיהם, אין בזה משום עשיית אוהל.

וגם לפמ״ש הרא״ש (פ״ב דביצה סי׳ יא), דבההיא דביצה איירי שאין כוונתו לעשות אוהל כלל, י״ל, שמכיון שאין כוונתם להאהיל על הילדים להיות צל על ראשם, אלא לכבוד בעלמא, ש״ד.

ועיין בשבת (מג:) מת המוטל בחמה וכו', חם להם מלמעלה מביאים מחצלת ופורסים עליהם. וכ"פ בש"ע (סי' שיא ס"ו). אבל בנ"ד אין שום כוונה לעשות צל מעל לראשי הילדים.

וכ"פ בתהלה לדוד (סי' שיא סק"ז, וסי' שטו סק"ט), שהעמדת החופה נקרא אינו מתכוין לעשיית אהל, כיון שלא נעשה להגן ולצל, אלא לכבוד החתן והכלה.

וכ"פ בספר דעת תורה (סי' שטו ס"ט) בשם הגאון דעת קדושים, שכל שאוחז בידו לא שייך בו עשיית אהל, כיון שאין קפידא אם מניח ידו או גופו על דפנות וכו'. ע"ש.

וכ"כ החזו"א (סי' נב אות ב) שמותר למתוח בגד לצל ולאוחזו בידו, ואף שעשאו לצל, כיון שאינו מניחו אלא אוחזו בידו ש"ד.

גם בשו"ת אבני נזר (סי' רכב) כתב, שנראה מדברי הגר"ז שאין איסור בעשיית אהל במקום שאין לו חיזוק מעצמו רק ע"י שאוחזו בידו, ואפי' אהל עראי לא הוי בלא מחיצות. ע"ש. [וכ"כ בספר תורת שבת (סי' שטו) שאין אהל עראי בלא מחיצות].

איברא, דלכאורה קשה מדברי הרמב"ם (פכ"ב ה"ב), והש"ע (סי' שטו סי"ב), הנוטה פרוכת צריך להזהר שלא יעשה אהל בשעה שנוטה אותה, ולפיכך אם היתה פרוכת גדולה תולין אותה שנים, אבל אחד אסור. הרי שאף שמחזיקה בידו חשיב אהל. וע' בחזו"א (סי' נב סק"ה).

ובמשנ"ב (ס"ק מד) כתב, דמיירי שתולה הפרוכת למחיצה ולא לגג, וחוששים שמא תתקפל בידו לרגע, ותמוה מאד וכו', וצ"ל שמותח הפרוכת לצל, וא"א שלא יהיה בה כפל וימתחנה, ועי"ז נגבהת מן הארץ ונעשה אהל. ע"ש. ולכאורה בלא"ה י"ל עפמ"ש המג"א, שאם אינו מתכוין למחיצה שרי. וגם כאן אין הכוונה אלא לכבוד ולא למחיצה. אלא שהחזו"א מהדר לשיטתו שכל שאוחז בידים לא שייך אהל כלל.

והנה בירושלמי (פרק כלל גדול סוף ה"ב) איתא, מה בנין היה במשכן, שהיו נותנים קרשים ע"ג אדנים. ולא לשעה היתה? א"ר יוסי מכיון שהיו חונים ונוסעים ע"פ הדיבור כמי שהוא לעולם. א"ר יוסי בר בון, מכיון שהבטיחן הקדוש ברוך הוא להכניסם לארץ כמי שהוא לשעה. הדא אמרה בנין לשעה הוי בנין. והובא בחי' הרשב"א (ריש פרק הבונה).

ועיין בפי' הר"ח (שבת לא:) שכתב, שאם מכבה הפתילה ליטול השמן או את הנר, נמצא סותר בפתילה ובונה בנר או בשמן, וכי האי גוונא לא הוי סותר, ואין שם מלאכה כלל, ולפיכך פטור. ואקשינן מכדי מלאכות דשבת ילפינן להו ממשכן, ובמשכן סותר מזה המקום שנוסעין ממנו לבנות במקום אחר הוא. והנה סותר שלא על מנת לבנות במקומו הוי סותר. ושנינן, כיון דכתיב ע"פ ה' יחנו וע"פ ה' יסעו, ויתכן שיאמר להם שובו וחנו במקום שסתרתם, כסותר על מנת לבנות במקומו דמי. ע"כ. ומבואר, דמה שלמדו דין סותר מהמשכן היינו משום שיתכן שיאמר להם הדיבור שישובו ויחנו במקום שיצאו משם.

גם באור שמח (פ"י הי"ב) כתב להשוות דברי הבבלי לירושלמי. וכ"כ בתהל"ד (סי' שטו ס"ק טז). ע"ש.

ובמגילת ספר על הסמ"ג (די"א ע"ב) כתב, דהש"ס דידן בעירובין (נה:) אזיל כר' יוסי בירושל'. וכ"כ בפתה"ד שהבבלי חולק על הירושלמי. וכ"כ בעתים לבינה על ספר העתים (עמ' שמו).

וכ"כ בתפא"י (בכלכלת שבת מלאכת בונה אות ב') שהבבלי אינו חושש לדחיית הירושלמי, שמכיון שהבטיחן להכניסן לארץ, ולית ליה סברא זו שהרי לא הבטיחן מתי יכנסו. והרי לבסוף נשארו ארבעים שנה במדבר. ואף להירושל' י"ל שבפחות משמנה או תשעה ימים אפי' בנין לשעה לא הוי. ע"ש. [אך בשו"ת חתם סופר (סי' עב) כתב, דאשכחן סתמא בתלמודא דידן (שבת לא ב) גבי סותר ע"מ לבנות, דכיון דכתיב ע"פ ה' יחנו כמקומו דמי. ולא דחי ליה הש"ס. ש"מ דקי"ל כר' יוסי שמכיון שהיו נוסעים וחונים ע"פ הדיבור כמי שהוא לעולם, ובנין לשעה לא הוי בנין. וע"ש עוד]. וע"ע בשואל ומשיב רביעאה (ח"ג סי' כה), ובשו"ת מחנה חיים ח"ג (סי' כא). ע"ש.

ועכ"פ מכל הני טעמי תריצי יש לקיים המנהג, והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם.

ז. מה שמוליכים הספר תורה לבית הכנסת מהדרך הארוכה אין בזה שום איסור, דאף שכתבו הפוסקים שאדם צריך בהליכתו לבית הכנסת ללכת בדרך הקצרה, ולחזור בארוכה, וכמו שמצינו גם כן לגבי העלייה לספר תורה, מכל מקום הכא שעושים הדבר לכבוד הספר תורה אין בזה חשש.[ז]

ח. יש שנהגו שבעל הספר הוא נושא הספר תורה בכל הדרך. ויש שנוהגים שהמרא דאתרא ותלמידי חכמים הם נושאים ראשונים את הספר תורה, ואחריהם כל הקהל בזה אחר זה עד שמגיעים לבית הכנסת.[ח]

ט. בשעת הולכת הספר תורה ברחובות קריה, עדיף להימנע מלילך ברחובות שאינם נקיים, משום ביזיון הספר תורה, והוא הדין למקום שיש שם בית עבודה זרה. כמו מנזר, וכנסיה. ואם אין ברירה אחרת, כשמגיעים בסמוך לכנסיה יש לילך במהרה, ולא להתעכב שם.[ט]

להוליך הספר תורה בדרך ארוכה

ז) **על** פי המבואר בכיו"ב בש"ע (סי' קמא ס"ז). ומקורו מהמהרא"י (סי' קיט). וכמו שאמרו כן גבי העזרה (פרק ב דמדות משנה ה), הנכנס לעזרה נכנס בקצרה ויוצא בארוכה. ומובא בב"י (ס"ס קמא), ובש"ע (שם סעיף ז). ובביאורי הגר"א שם כתב, שהעולה לתורה יעלה בימין אפי' אם הוא דרך ארוכה יותר. וכ"כ בשו"ת חת"ס (סי' קפז). ומנהגינו כמ"ש בש"ע. ועיין בשו"ת תורה לשמה (סי' נז) שכתב, שאפי' אם רוצה לחזור למקומו בדרך הקצרה, וללכת לאט באופן שיהיה חוזר כאילו בדרך ארוכה, שגם בזה לא אריך למיעבד הכי, שהרי לא אמרו שבהליכתו ימהר ובחזרתו יאיט הליכתו, אלא אמרו בדרך הקצרה וכו'. וזהו כבוד התורה שילך בדרך הקצרה, ויחזור בדרך הארוכה, שבזה ניכר כבוד הס"ת. ע"ש. וה"ה בנ"ד שבדרך הארוכה ניכר שהוא כבוד הס"ת.

ח) **הנה** בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ג סי' רפב) כתב, שבעל הספר הוא נושא הס"ת בכל הדרך. ובשו"ת מהר"י אסאד (יו"ד סי' רפג) כתב, שכהנים ולויים הם ישאו הס"ת. ובספר החיים (סי' מד אות ד) כתב, שיש שנוהגים שהמרא דאתרא נושא ראשון, ואחריו כל הקהל בזה אחר זה עד שמגיעים לביהכנ"ס. ובסדר חינוך (ס"ת אות ו) כתב שנהגו לקרוא בשמות האנשים לישא הס"ת. ומ"מ כל ישראל כשרים לישא הס"ת. ועי' בש"ע יו"ד (סי' רעט סעי' ט). ובספר החינוך (מצוה שעט), ובסה"מ להרמב"ם (מ"ע לד) וברמב"ן (שם שורש ג').

ט) **כ"כ** בספר רפואה וחיים, ובס' בית נפתלי (סי' כט). ושם נשאל אודות מה שהעוברים דרך בית ע"ז כשהם מתפללין, מפסיקים התפלה עד יעבור זעם, וכתב, דלא מצא איסור בזה מדינא בהדיא, כי לא נמנה בין הדברים שפוסלין לק"ש ולתפלה, לא ברמב"ם ולא בטוש"ע. אלא שבב"י (סי' נה) הביא בשם מהרי"א, משם הירושלמי, שהשומע בביתו קדיש אין לו לענות אם יש באמצע ע"ז. וכ"ה בש"ע שם: היו עשרה במקום א' ואומרים קדיש וקדושה, אפי' מי שאינו עמהם יכול לענות. וי"א שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודת כוכבים. ע"כ. ומכאן המקור למנהג הנז'. אך כ"ז לענין עניית קדיש או קדושה, אבל לא נאמר כן לענין לעבור ליד מקום זה בעת הכנסת ס"ת. ומ"מ סמך לדבר איכא. וע"ש מה שהאריך בזה.

י. מה שנוהגים לילך עם אבוקות של אש בעת הכנסת ספר תורה חדש לבית הכנסת, אין לנהוג כן ביום טוב, אף אם מדליקין את האבוקות על ידי ההעברה מאש לאש. ויש למחות ביד הנוהגים להקל בזה.[י]

שלא ללכת עם אבוקות של אש או זיקוקין - ביום טוב בתהלוכה לכבוד הס"ת

י) **הנה** רבינו האי גאון בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' שי"ד), כתב וזו לשונו: וששאלתם מה שנהגו ביום תשיעי ספק שמיני של חג להביא מוגמ"ות ובשמים לבתי הכנסת ולעשן לפני הס"ת, אם הוא מותר או אסור, תשובה, כך ראינו שאסור, לפי שכל יו"ט שני הוא יו"ט לכל דבר כיו"ט ראשון, ואע"פ שהוא ספק אין בו שום קולא אלא לענין מת בלבד שמתעסקים בו ישראל. (כמו שאמרו בביצה ו.) אבל בכל דבר אין שום שינוי בין יו"ט שני ליו"ט ראשון. ומיהו ביו"ט שני של שמחת תורה רגילים אצלינו אפי' זקנים לרקד בשעה שאומרים קילוסים לתורה, אלא שמכיון שאין בזה אלא משום שבות נהגו בו היתר ביום זה בלבד לכבוד התורה, אבל לגמר מוגמר לדברי הכל אסור. ע"כ. והביא תשובה זו רבינו יצחק בן גיאת בספר מאה שערים (הלכות לולב עמ' קי"ד). וכן הובאה בקצרה בספר המנהיג (בהלכות החג סי' ט') ע"ש. והיינו משום שתחלתו מכבה וסופו מבעיר (ביצה כ"ב ע"ב).

וכ"כ המג"א (סי' תקי"ד ס"ק י"ב), וזו לשונו: ומה שנהגו חדשים מקרוב להדליק בשמחת תורה פולוויר (זיקוקין דנור) פשיטא דאסור, ואע"פ שעושים כן לשמחה, מ"מ אין זה דבר השוה לכל נפש, ולא עדיף ממוגמר שאסור. ע"כ. וכ"כ עוד המג"א (בר"ס תרס"ט), שאסור להבעיר פולוויר בשמחת תורה, והוא קל וחומר מדין מוגמר שאסור, כמ"ש המהר"י קולון בשם רב האי גאון. וכן ראיתי שמחו בזה הגדולים אשר בארץ. ע"כ.

והגם שהגאון רבי דוד פארדו בשו"ת מכתם לדוד (חלק או"ח סי' י"ט) כתב לצדד בזה, כי לא מצא להבערה זו שום איסור, ומה גם דעבדי הכי משום שמחה של מצוה לכבוד ולתפארת תורת ה' תמימה. אלא שסיים, שמ"מ הואיל ונפיק מפומיה דמר המג"א לאסור, והעיד שמיחו בזה הגדולים, נכון להחמיר, אבל אין למחות במקילים בזה. ע"כ. כבר השיב על דבריו הגאון רבי חיים פלאג'י בספר מועד לכל חי בפתיחה (דף ח' ע"ב), והעלה דשפיר יש למחות במקילים בזה, שכל מנהג שיש בו סרך איסור, אע"פ שיש פוסק יחיד שמיקל יש לבטלו לגמרי. ואפשר שהגאון רבי דוד פארדו ראה בעין שכלו שאם היה מוחה בידם לא הוו מקבלי מיניה, ולכן עשה פשר דבר, שלא להתיר נגד המג"א, אבל למחות בידם לא היה נראה לו מהטעם שכתבנו, אבל לענ"ד נראה שיש למחות אפי' במקום מנהג, וכן בכל כיו"ב, שאם הרב מגלה דעתו שהדבר אסור, אשריהם ישראל ששומעים ומקבלים ונמנעים מלעשות עוד כן. ע"ש.

ועיין בספר פר"ח בשו"ת מים חיים (סי' ט'), במה שקרא ערער על הנוהגים לרקד עם אבוקות של שעוה לפני הספרי תורה ביום שמחת תורה, שנוטף מהשעוה ארצה ויש בזה גרם כיבוי. ועיין במה שהאריך בשו"ת בתי כהונה (סי' י"ט והלאה). וראה עוד בספר לחם יהודה חלק ב' (דף ו' ע"א), ובעקרי הד"ט (סי' כ"ב אות ט"ז) ע"ש ואכמ"ל.

ובענין הדלקת נרות ולפידים ביו"ט (מאש לאש) בעת הולכת הס"ת, ראה עוד בשו"ת לבושי מרדכי (מהדו"ג או"ח סי' מו), וכן בדברי ישראל (ח"א סי' קלד), ובקונ' כתר תורה (עמ' מט). ובנטעי גבריאל (דיני הכנסת ספר תורה עמ' קנג סעיף ט).

ובעיקר הטעם בריקוד עם אבוקות לפני הס"ת, כתב בספר המטעמים (סי' קמב) שהוא ע"פ הפס' בישעיה "באורים כבדו ה'" ויש שכתבו טעם אחר שהוא ע"פ הפס' כי נר מצוה ותורה אור.

וכן אין להדליק זיקוקים וכדו' מאש לאש ביו"ט לכבוד התורה, לפי מ"ש רבינו האי גאון הנ"ל. וע"ע בשו"ת נו"ב תנינא (סי' מד) שכתב, שדין

יא. כאשר מכניסים ב׳ ספרי תורה לאותו בית כנסת, יש שנהגו להכניס כל ספר תורה בנפרד, ולחגוג עמו בנפרד, ולא שנים ביחד. אולם אין בזה קפידא כל כך, ואפשר לרקוד ולשמוח עם כל ספרי התורה. ואם מכניסים הספרי תורה לישיבה, ששם יושבים ולומדים כל הזמן, וממילא יש חשש שיצטרכו פעמיים להפסיק מלימודם ולעמוד, נכון שיכניסו את ב׳ ספרי התורה ביחד.[יא]

יב. אלו שמוליכים את הספרי תורה נכון שיחזיקו את הספרי תורה ביד ימין. וכאשר מציעים לאחד מהקהל לישא הספר תורה, אסור לו לסרב, אלא אם כן יודע שאין בכוחו לישא הספר ועלול לבוא לידי ביזיון חס ושלום.[יב]

יג. מי שרואה שמוליכים את ספרי התורה חייב לעמוד מפני כבוד התורה, עד שלא יראה את ספרי התורה, או עד שיגיעו ספרי התורה למקומם. ואם מוליכים הספר תורה תחת חופה וכדו׳, יש אומרים דחשיב כרשות בפני עצמה.[יג]

איסור דרבנן אסור ביו״ט שני של גליות, ואסור לומר לגוי לעשותו, אפי׳ במקום מצוה, דלא חשיב שבות דשבות וכו׳. וכ״כ בשו״ת בית יצחק (חאו״ח סי׳ מב אות ג). ע״ש. והדברים הללו אמורים ביו״ט שני של גליות, וא״כ כ״ש ביו״ט א׳ שאסור לעשות כן, שהרי אין בהבערה זו צורך אוכל נפש, וכ״כ המג״א הנ״ל. ע״ש. וכ״כ עוד כמה אחרונים, וע״ע בבאה״ט שם, וגם לאותם פוסקים שהתירו להניח בנר דבר שיגרום כיבוי, היינו דווקא במדליק בעריו״ט, משא״כ הכא שמדליק הזיקוקים ביו״ט גופא, ואין בזה צורך או״נ, דיש לאסור. וע״ע במכתם לדוד (פארדו, סי׳ יט) שבתחילה רצה להתיר הדלקת הזיקוקין הנ״ל, ודלא כהמג״א, אלא שבסוף התשובה שם חכך להחמיר בזה, וכתב דאי עבדינן לא מחינן בהו, ומה גם דעבדי הכי לשמחה של מצוה, והיא שעמדה לאבותינו ולנו וכו׳. ע״ש. ולמעשה יש לאסור הדבר גם משום הנהגה ומניעת פירצה בקדושת יו״ט.

יא) כן כתב בסדר החינוך (אות טז, בשם ראב״ד פרשבורג) שיש להכניס כל ס״ת בנפרד, ולחגוג עמו בנפרד. ובקו׳ כתב תורה (עמ׳ עז) כתב, שאם מכניסים הס״ת לישיבה, נכון שיכניסו את ב׳ ספרי התורה ביחד.

יב) ע״פ מה שנא׳ (שה״ש ב׳ ו׳) וימינו תחבקני. ועיין ברמ״א (או״ח סי׳ קלד סעי׳ ב) בשם המהרי״ל, שיש להחזיק התורה בימין (מהרי״ל), ובמשנ״ב (שם סקי״ד, וביר״ס רפב), שגם התורה ניתנה בימין, שנאמר מימינו אש דת למו, ולכן הנותן ס״ת והמקבלו צריך שיהא בימין, ואפי׳ אם הוא איטר יד אין לשנות בזה. דזיל בתר טעמא. וע׳ בכנה״ג (יו״ד סי׳ רפב הגה״ט סקי״א), ובכה״ח (שם סקכ״ג).

ומה שכתבנו שלא יסרב מלקבל את הס״ת להוליכו, כ״כ בערוך השולחן יו״ד סי רפב סעי׳ ח׳.

רואה שמוליכים את ספרי התורה חייב לעמוד מפני כבוד התורה

יג) ע׳ בש״ע (יו״ד סי׳ רפב סעי׳ ב). ועי׳ בפת״ש (שם סק״ג) שכתב, שגם בשעה שעוסקים בתורה חייב לעמוד מפני הס״ת. ועי׳ ברמ״א (יו״ד סי׳ רמב סעי׳ יח) שאם הס״ת נמצא ברשות אחרת, אינו חייב לעמוד. ולפ״ז כתבו כמה מהאח׳ שאם מוליכים הס״ת תחת חופה וכדו׳, חשיב כרשות בפנ״ע. ויש לדון בזה.

והנה בגמ׳ (קידושין לג:) דנו אם יש חיוב לעמוד מפני ס״ת, והשיבו, קל וחומר, מפני לומדי תורה עומדים, שנאמר מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, זקן זה שקנה חכמה, מפני התורה עצמה לא כ״ש. וכ״פ הרמב״ם (בפ״י מהלכות ס״ת הלכה ט׳), והש״ע (יו״ד סי׳ רפב סעיף א׳ וב׳), שחייב אדם לנהוג כבוד גדול בס״ת, ולייחד לו מקום נכבד וכל

הרואה ס״ת כשהוא מהלך ע״י אדם הנושאו, חייב לעמוד מפניו, ויהיו הכל עומדים לפניו עד שיעמוד זה שמהלך בו כשיגיענו למקומו, או עד שיתכסה מעיניהם, ואח״כ יהיו מותרים לישב.

והנה הר״ן בקידושין (שם) הקשה על מה שאמרו בגמ׳ הנ״ל, ק״ו, מפני לומדיה עומדים, מפניה לא כ״ש. שהרי אמרו במכות (כב:) כמה טפשאי הני אינשי דקיימי מקמי ס״ת ולא קיימי מקמי גברא רבא, דהא באורייתא כתיב ארבעים יכנו, ואתו רבנן ובצרי להו חדא. אלמא דגברא רבה עדיף מס״ת. וכתב לתרץ בשם התוס׳, דלעולם ס״ת עדיף, והתם הכי קאמר, כמה טיפשאי הני אינשי וכו׳, דהא למיקם מקמי ס״ת לא ידעינן אלא מכח קל וחומר דגברא רבה, וא״כ איך הם קמים מקמי ס״ת, ולא מקמי גברא רבה. ע״ש.

וכ״כ המהרימ״ט בחידושיו לקידושין שם בשם רבינו ישעיה הראשון, והקשה ע״ז המהרימ״ט שם, שהרי במכות יהיב טעמא אחרינא, דבס״ת כתיב ארבעים יכנו ואתו רבנן ובצרי חדא. ולכ״כ לתרץ, דבקידושין עביד ק״ו דמפני לומדיה עומדים, שחייבים לעמוד מפני כל ת״ח, ואע״פ שאינו אלא בעל שמועות ותלמודו בידו, שזהו זקן שאמרה תורה, זה שקנה חכמה, ואע״ג דלאו גברא רבה הוא להורות הוראות וללמוד דבר מתוך דבר, ס״ת עצמו לא כ״ש, שהרי אין אנו חולקין לתלמיד חכם כבוד אלא מפני תורתו. ואילו במכות עביד קל וחומר מס״ת לגברא רבה המורה הוראות בישראל שיודע לפרש התורה כראוי, וכדקאמר דאתי רבנן ובצרי חדא, ונפקא לן מאת ה׳ אלקיך תירא, לרבות תלמידי חכמים, דהיינו רבו מובהק, או ת״ח מופלג בדורו, וכמ״ש התוס׳ (ב״ק מא:). ע״כ.

ומהר״י רוזאניס בספר פרשת דרכים (דרוש כד דף נד ע״ג), הסתמך בזה על דברי המהרימ״ט הנ״ל.

וקשה, שכיון שאנו למדים לקום מלפני ס״ת מת״ח שתלמודו בידו, מנין לנו שצריכים לעמוד מפני ס״ת מיד כשרואהו, ולהשאר בעמידה עד שיגיע ס״ת למקומו או עד שיתכסה מעיניו. והרי מבואר בקידושין (לג:) הרואה חכם עובר, עומד מלפניו ד׳ אמות, וכיון שעבר ד׳ אמות יושב, ורק כשהנשיא עובר עומד מלפניו מלא עיניו ואינו יושב עד שישב במקומו, שנא׳ והביטו אחרי משה עד בואו האהלה. ואפשר שאף שאין ללמוד לעמוד כ״כ מקמי ס״ת מקל וחומר, מ״מ אפשר ללמוד במה מצינו. וצ״ע.

וביותר יש להפליא לפמ״ש הרא״ש בתשובה (כלל יג סי׳ יד), שיכולים לשנות הנדבות של ביהכ״נ לת״ת, שמכיון דקי״ל (מגילה כה:) מוכרים ביהכ״נ לקנות ספרי תורה, כ״ש שמוכרים אותם ללמוד תורה, כי מה תועלת בקניית ספרי תורה אם לא כדי ללמוד בהם, שיתרה מעלת הלומד תורה ממעלת ס״ת, כדאמרינן במכות (כב:) כמה טיפשאי הני אינשי דקיימי מקמי ס״ת ולא קיימי מקמי גברא רבה, דהא בדאורייתא כתיב ארבעים יכנו ואתו רבנן ובצרי חדא. ע״כ. נמצא שהרא״ש נקיט להלכה ולקושטא דמילתא שלומדי תורה עצמם עדיפי מס״ת, וזה היפך הסוגיא בקידושין (לג:) דיליף מק״ו, מפני לומדיה עומדים מפניה לא כ״ש.

ועיין להרא״ש בפסקיו (פ״ג דמו״ק סי׳ סד), שכתב, דילפינן קריעה על שריפת ס״ת, מדכתיב אצל יהויקים ולא קרעו את בגדיהם, מכלל דמחייבי לקרוע, והא דאינו מתאחה ילפינן מקל וחומר כיון שעל לומדיה אינו מתאחה, כ״ש עליה. אבל עיקר קריעה לא ילפינן מלומדיה, דהא אמרינן במכות (כב:) כמה טיפשאי הני אינשי דקיימי מקמי ס״ת ולא קיימי מקמי גברא רבה. ע״כ.

ולכאורה דבריו מרפסן איגרי, שמצד אחד לומד שהס״ת עדיף מלומדיה, ושוב יליף איפכא מההיא דמכות (כב:).

וכתב מרן הכס״מ, שלדעת הרמב״ם, אפי׳ אם עמד נושא ספר התורה כדי לפוש ולנוח, עדיין דינו כמהלך, מאחר ואינו עומד דרך קבע. ע״כ. ומשמע שאם עמד דרך קבע, א״צ לעמוד מפניו.

והרשב״א בתשובותיו (ח״ג סי׳ רפא), כתב, שבשעה שמוציאים ס״ת מן ההיכל כדי לקרות בו צריכים הקהל לעמוד על עמדם עד שמעלין

יד. נהגו לתת על הספר תורה פעמונים המשמיעים קול מאליהם בדרך הילוכם, ונהגו כן גם בשבת ויום טוב, ואין בזה איסור משום משמיע קול בשבת. ומי ששומע קול פעמוני הספר תורה, אך עדיין לא רואהו, חייב לעמוד. ועל כן נהגו לעשות פעמונים לספר תורה. יד)

אותו לתיבה, ומקרוב ראו כמה מגדולי ישראל להנהיג לעמוד גם בשעה שהש״צ מגביהו ומראה הכתב לעם, שכ״ז מכבוד ס״ת, וכן נהגו ברוב המקומות, שכל הצבור עומדים עד שמניחו הש״צ במקום שקורא בו. ע״כ.

ומשמע שאם אין הס״ת מונח על התיבה, אלא בידי נושאיו, לשיר ולרקוד עם הס״ת, צריך לעמוד.

ובספר שלמי מועד (עמ׳ קעג) הביא, שהחזו״א היה יושב בכל זמן ההקפות כשהחזיק ס״ת קטן בידו, ופעם אחת התישב לידו רב אחד בכדי לשוחח עמו בד״ת, בזמן ההקפות, וכשקם והלך, אמר החזו״א לפני הסובבים הודו, כנראה שהלה שכח או לא ידע בכלל מההלכה שאסור לישב בשעה שעומדים עם הס״ת. ע״ש.

אולם בספר ערוה״ש (סי׳ רפב ס״ה) כתב, שבשמחת התורה שנוטלים כל ספרי התורה שבהיכל, ושרים ורוקדים עמהם, ואין מחזירים אותם אלא עד לאחר גמר ההקפות, לכאורה היה נראה שאסור לישב עד לאחר החזרת ספרי התורה להיכל, אבל לא נהגו כן, ומה גם שהיא טירחא גדולה לעמוד במשך כל הזמן, ולכן נראה שבעת שמקיפים עם הספרי תורה סביב הבימה, הכל חייבים לעמוד, כיון שספרי התורה עוברים ממקום למקום, אבל בין הקפה להקפה אע״פ שמחזיקים ספרי התורה בידיהם, א״צ לעמוד, שאז נחשב כאילו הס״ת במקומו על התיבה, שכאשר ס״ת במקומו מונח בודאי א״צ לעמוד מפניו. עכ״ד.

וכיו״ב כ׳ בשו״ת בצל החכמה (ח״ה סי׳ קלט), שדוקא במוליך ס״ת להגיע למקום מסויים, בשביל לקרות בו, או לאיזה צורך חייבים לעמוד מפני הס״ת בשעה שמוליכים אותו עד שיגיע למקומו, אבל המוליך ס״ת ומסתובב עמו סחור סחור, כמו בזמן ההקפות, ואין בדעתו להוליכו לאיזה מקום יעד, כל שטח הסיבוב נחשב כמקומו, ונמצא שהס״ת עומד במקומו, שא״צ לעמוד מפניו. ובזה ניחא מנהג המתישבים להם אחר שהתעייפו בשעת הריקודים בהקפות הס״ת. ואף הגה״ק מקומרנא בשלחן הטהור א״ח (סי׳ קמח-קמט) כתב, ובשמחת תורה בעת ההקפות נהגו לישב, ואינו נכון כ״כ. ע״כ. ולא פסל בהחלט את המנהג רק שאינו נכון כ״כ. ולכן יש מקום ללמד זכות על הנוהגים כן ע״פ הנ״ל. עכת״ד. וכ״כ בשו״ת ויברך דוד (חלק או״ח סי׳ פ) בשם ספר בארות יצחק (בהל׳ לולב עמ׳ שמט).

וכ״כ הגרש״ז אוירבך בספר הליכות שלמה (מועדים עמ׳ רמג), וזת״ד: רבים נוהגים לישב בזמן הריקודים בהקפות שמחת תורה, אף שספרי התורה אינם במקומם, ויש ללמד זכות על כך, שכל השטח של ביהכ״נ שמרקדים בו חשיב מקומם של ספרי התורה באותה שעה, וגם האנשים הסובבים את הס״ת ורוקדים בביהכ״נ חשיבי כמחיצה בין היושבים לס״ת. ע״כ. ועכ״פ חולים וזקנים או הסובלים מחולשת רגליהם, יכולים לסמוך על ערוה״ש, שיעמדו רק בעת ההקפות, ובין הקפה להקפה רשאים לישב. אבל הבריאים ישארו עומדים על עמדם עד שיחזירו את ספרי התורה להיכל. ומ״מ בעת שמחזירים את ספרי התורה לארון הקודש, יש לעמוד מפני הס״ת עד שיוחזרו למקומם. [ילקו״י מועדים עמוד קפח. ע״פ שו״ת יחו״ד ח״ו סימן מב].

השומע קול פעמוני הספר תורה, אך עדיין לא רואהו, חייב לעמוד

יד) **הנה** מרן הב״י והרמ״א (סי׳ רפב סעיף ג׳) כתב בשם רבינו מנוח, דהשומע קול נושא ס״ת חייב לעמוד אע״פ שאינו רואהו. ועל כן נהגו לעשות פעמונים לס״ת. וע״ש בהגהות הגר״א שציין לגמ׳ (קידושין לא:) ברב יוסף שהיה קם מפני אמו כשהיה שומע קול פסיעותיה. ומכאן מקור

דברי רבינו מנוח והרמ״א. ובספר מקראי קודש (להגאון מאיר ליבש יוטעס לעמברג, תרכ״ד, שער שני ס״א) הביא סמך לזה מהגמ׳ שבת (נח:) העושה זגין למכתשת ולעריסה ולמטפחות הספרים ולמטפחות התינוקות וכו׳, כשנושאין אותן לביהכ״נ שהתינוקות של בית רבן קורין שם, מקשקשין הזגין, והתינוקות שומעין ובאין. ע״כ. ועוד סמך מהגמ׳ יומא (מ״ד:), בכל יום לא היה ניאשתיק והיום היה לה ניאשתיק. ע״כ. ופירש רש״י, טבעת בראשה שמקשקש ומשמיע קול, משום ונשמע קולו בבואו אל הקודש. עכ״ל. הרי דחלק מעבודתו שעבד הכ״ג ביום הכיפורים בבגדי זהב, שהיה משמיע קול ביו״כ, אף בעבודה שעובד בפנים, בבגדי לבן שאין בהם פעמונים לשמיעת קול קבעו בהמתנה טבעת שמקשקש. ע״ש. ולכן גם אנחנו עושים כדין פעמונים בהעטרות שישמיע קול בדרך הילוכו, שהולך אל הקודש לקרות מתוכה, ואין לנו לגזור משום השמעת קול בשבת ויו״ט.

וע״ש שדחה מ״ש הט״ז (יו״ד סי׳ רפ״ב סק״ב) לאסור להשים העטרות בשבת על ראש הס״ת, הואיל ונעשה לתכלית זה שישמיע קול, ומשמיע קול בשבת אסור. והט״ז סילק הפעמונים מהעטרות, למען יוכלו לעטר הס״ת בשבתות. וכ״כ בשערי אפרים (שער י׳ ס״ג). אמנם דבריו לא עשו פרי, ואנו רואין בכל ביהכ״נ עטרות עם רמונים ופעמונים, ונותנין אותן על הס״ת בשבתות ולית מאן דפליג. וכן המנהג לתת על הס״ת פעמונים המשמיעים קול, ואין בזה איסור משום משמיע קול בשבת. וכמבואר במג״א (סי׳ של״ח סק״א), ובא״ר (סק״א), ובתו״ש (סק״א), ובש״ע הרב (ס״א), ובערוה״ש (ס״ג), ובמ״ב (סק״ו), ובכה״ח (סק״א), מפני שמצוה היא, וגם שאינו מתכוין לשיר אלא להודיע לעם שמוציאין הס״ת.

ופעמונים קטנים שנהוג בזמננו, לכו״ע מותר בשבת ויו״ט, ואין בזה משום משמיע קול, שאינו מכוון לקול זה, ובפרט דהווי דבר מצוה, כמ״ש בשו״ת שבט הלוי ח״א (סי׳ ס״א) שהט״ז אסר רק בפעמונים שבזמנו שהיו גדולים והיו משמיעים קול, אבל בפעמונים שבזמננו אין חשש. שעיקר עשייתם להשמיע קול חלש כדי שהצבור יעמוד בפני הס״ת, אף אם לא רואה הס״ת, וכדמשמע מדברי הרמ״א (סי׳ רמב סעיף יח) שכתב, שאם הרב עומד למעלה בבית והתלמיד על הקרקע, א״צ לעמוד מפניו. ע״ש. אלמא דבאותה רשות צריך לעמוד גם אם אינו רואהו כל שיודע שנכנסו לחדר. אך יש לדחות, דהתם אפי׳ ברואהו.

ואמנם לשון הרמב״ם (פ״י מהל׳ ס״ת ה״ט), ולשון הטור ומרן בש״ע (סי׳ רפח): הרואה ס״ת כשהוא מהלך חייב לעמוד לפניו וכו׳. והרמ״א שם הוסיף, אבל לפני חומשים שלנו אין צריכים לעמוד. ויש מחמירים לעמוד בשומע קול הנושא ס״ת אע״פ שאינו רואה אותו. ע״כ. ומבואר שלדעת מרן דוקא הרואה את הס״ת צריך לעמוד.

ועיין להש״ך (סק״ג) שכתב שאין אנו נוהגים כדברי הרמ״א הנז׳. ע״ש. גם בברכ״י (סי׳ רפב סק״א) כתב, דהגם שמרן בב״י הזכיר דברי רבינו מנוח שצריך לעמוד מפני ס״ת כששומע קול נושא הס״ת, ולא הביא שום חולק, עם כ״ז הענין עצמו מוכיח שהוא חומרא. והרי לשון הרמב״ם הטור ומרן הש״ע: כל הרואה ס״ת וכו׳ ומשמע דוקא רואהו וכו׳, וההיא דרב יוסף חומרא היה ולאו מדינא עביד וכו׳, ועוד דרב יוסף סגי נהור היה וכו׳, והפוסקים הביאו דין זה כדי להראות לנו חשיבות הדבר לעמוד מפני אביו, אבל מי שעיניו בראשו אף אי ברא כרעא דאבוה שמע, כל דלא חזייה לא מחייב, והא דרבינו מנוח חומרא הוא כמ״ש הלבוש והש״ך, ומרן לא הביאו בש״ע, ומלשונו ולשון הפוסקים משמע דאינו מדינא. ע״ש. ומ״ש לגבי רב יוסף שהיה סגי נהור וכו׳, כוונתו, דכיון שהיה סומא שיער בדעתו כשהיה שומע קול צעדי אמו, שאמו נכנסת לחדר זה, ואז היא עומדת ברשות אחת עמו, ולכן היה עומד אז. ועל כרחינו לומר כן, דאי לאו הכי אי נימא דליכא חיוב לעמוד מפני הוריו בשומע קול צעדיהם, ורק ברואה אותם, א״כ בלא״ה רב יוסף היה פטור מלעמוד בפני אמו, כיון שאינו רואה אותה. ועל כרחך דכל שיודע שהיא ברשות אחת עמו, חייב לעמוד מפניה גם בלא רואה אותה, וכיון שהיא ברשות אחת עמו הוי כרואה אותה,

טו. בעת הובלת הספר תורה לבית הכנסת בחג שבועות, אסור לקשקש בכוונה בפעמוני הרימונים של ספר התורה. ואפילו בשמחת תורה שהתירו למחוא כף ולרקוד לכבוד הספר תורה, הוא דוקא בשבות קל, ודוקא ביום שמחת תורה שנקבע לכבודה של תורה. ולא בעת הכנסת ספר תורה בשבועות. טו)

טז. יש שנהגו שכאשר מכניסים ספר תורה חדש לבית הכנסת, בעת שמגיעים לפתח בית הכנסת מוציאים את כל ספרי התורה שבהיכל לקראת הספר תורה החדש. טז)

יז. יש שנהגו לזרוק סוכריות לכבוד הספר תורה החדש, ויש להזהירם שלא יפגעו בספר תורה, וגם לא יבואו לידי ביזוי אוכלים, ולכן לא יזרקו סוכריות בלי עטיפה. ומותר לאסוף את הסוכריות ביום טוב, ואין בזה איסור מעמר. יז)

ומרן החיד״א לא בא לאפוקי אלא בשומע קול פסיעות ואינה ברשות הבן. ודו״ק. וכ״פ בספר יפה ללב (סי׳ רמ אות טו), דבשומע קול צעדי אביו ואמו אינו צריך לעמוד.

ועיין במה שכתבנו בזה בילקו״י שבת כרך ה׳ (סי׳ שלח עמ׳ עז הע׳ טו). ואכמ״ל.

טו) **על** פי המבואר בילקו״י על ארבעת המינים (סי׳ תרסח סעיף ח).

להוציא את ספרי התורה שבבית הנכסת לכבוד הספר תורה החדש

טז) **וכמ״ש** מרן החיד״א בברכ״י (או״ח סי׳ קלה סקי״ג) בשם מהר״י אבוהב, ועי׳ בשערי אפרים (שער ט׳ סעי׳ מו) שכתב, שכאשר יוצאים מביהכנ״ס עם הס״ת לקראת הס״ת החדש, שאין לצאת מחוץ לפתח ביהכנ״ס. וע״ע בספר החיים (סי׳ מד אות ד), **ובארחות חיים** (סי׳ קלה סקי״ד), **ושערי רחמים** (שם ס״ק כד), **ובשו״ת יבי״א** (ח״ד או״ח סי׳ טו) לגבי מנין שילוו הס״ת.

ונחלקו הפוסקים כמה ס״ת יש להוציא לקראת הס״ת החדש? שבסדר החינוך (ס״ת אות ז) כתב להוציא רק שני ס״ת, כי אז ביחד עם הס״ת החדש הווי שלשה, כנגד שלשה קדושות. אולם בשערי אפרים (שער ט סעי׳ מו) וכן בספר החיים (סי׳ מד) כתבו להוציא כל הס״ת מארון הקודש.

ויתר על כן כתבו כמה אחרונים שכאשר הס״ת החדש עובר על פתחם של בתי כנסיות אחרים, בדרכו לביהכ״נ שאליו הוקדש, שמוציאים הס״ת של הבתי כנסיות האחרים עד הפתח, לכבוד הס״ת שעובר לידם. ועיין בזה בספר החיים (סי׳ ו׳ סעי׳ ב׳), **ובעיקרי הד״ט** (סי׳ ח׳ אות כח), **ובשו״ת לב חיים ח״ב** (סי׳ כא).

לזרוק סוכריות על הספר תורה, ולאוספם ביום טוב

יז) **ע׳** בספר מלבושי יו״ט על הלבוש שכתב, במה שנוהגים בשמחת תורה לפזר פירות והבנים מלקטים ונותנים לסלים ולקופות, דכיון שמשום שמחת תורה עושים לא הקפידו. והובאו דבריו בכה״ח (סי׳ שלה אות לא). וכ״ה באורחות חיים ספינקא (סי׳ שלה אות ג׳). וכ״כ בא״ר. ולכאורה לא התירו בזה אלא בשמחת תורה, כמו שהתירו ריקוד וטיפוח לכבודה של תורה. אבל ביו״ט דעלמא לכאורה אין להקל בזה. אך לדינא נראה דיש להקל בזה, ולא מיבעיא משום מצות שמחת חתן וכלה, אלא אף בשמחת בר מצוה וכדומה יש להקל, דהנה לסברת האומרים דאין עימור אלא במקום גידולו, הכא ליכא למיחש למעמר, וגם להסוברים דיש עימור גם שלא במקום גידולו יש לצרף כאן סברת האומרים שאין איסור מעמר אלא כשמקבצן ועושה אותם כגוף אחד. וכמו שביארו בדעת הרמב״ם. וכמ״ש המהר״ח או״ז בתשובה (סי׳ ריד) דלשון עומר היה נראה דאינו קרוי עומר אלא כשנקשרו יחד, כי שיבולים מקובצים ולא נקשרו להיות אגודת אחת איני סבור שיקראו עומר. ע״ש.

וכ״כ במנחת חינוך (מלאכת מעמר אות ב׳), וכ״כ הגרצ״פ פראנקבשו״ת הר צבי ח״א (או״ח סי׳ ריג), ובשביתת השבת (מלאכת מעמר סק״ד).

ואמנם הגר״ז בש״ע (סי׳ שמ סעיף טו) כתב, ואין עימור אלא כשמאספו במקום גידולו כעין קמה קצורה שמגבב השבולים במקום גידולן, וכן המאסף פירות ומקבצן יחד במקום שנפלו מן האילן. אבל אם נתפזרו במקום אחד מותר לקבצם כמ״ש בסימן שלה וכו׳, ויש אומרים שהמדבק פירות עד שנעשו גוף אחד חייב משום מעמר אפי׳ שלא במקום גידולו וכו׳ וצריך להחמיר כדבריהם. ע״כ. ומבואר דסבירא ליה בדעת הרמב״ם שאם הוא במקום גידולו אפי׳ שמקבצם ואינו עושה אותם כגוף אחד חייב משום מעמר, ודוקא שלא במקום גידולו בעינן שיעשה אותם כגוף אחד. ועכ״פ בנ״ד שאינו במקום גידולו ואין העימור עושה אותן כגוף אחד, י״ל דשרי.

ועוד יש לצרף מ״ש באגלי טל (מלאכת מעמר סעיף ב׳ אות ב׳) דאין עימור אחר עימור. ולכן אפי׳ גידולי קרקע שהיו מאוספים ונתפזרו וחזר ואספן שלא ממקום הויתן, אע״פ שלא היו מעולם מקובצים אין זה נקרא מעמר. ע״ש. וה״ה הכא. ועוד יש לצרף מ״ש באגלי טל שם (מלאכת מעמר סעיף ג׳ אות ד׳) באסף שני מינים חלוקים שצריך לקיבוצם, וקיבצם יחד אני מסופק אם נקרא מעמר או לא. וע״ש במקורות (סק״א) מה שפלפל בספק זה. ולפ״ז בנ״ד אם מקבץ כמה סוגים של סוכריות יש ספק אי חשיב מעמר. ועוד יש לצרף מ״ש בערוה״ש (סי׳ שמ סעיף ג׳) שאין עימור אלא בתבואה ובפירות שלא נאפו או נתבשלו וכו׳. ע״ש. ולכן העיקר לדינא להקל בנ״ד, וכמו שפסק כן בשו״ת ברית אברהם (סי׳ ז׳) מהטעמים הנ״ל. ע״ש. וכמשנ״ת באורך בילקו״י שבת כרך ה׳ (סי׳ שלה).

ועיין בספר ויצבור יוסף (אות יא) שכתב שיש נוהגים לזרוק שקדים ואגוזים על הס״ת, והוא סגולה לפרנסה בריוח. ע״ש. היינו באופן שלא נגרם מכך ביזוי אוכלין, שהאגוזים וכדו׳ נמצאים בקליפתן החיצונה, וגם שלא נגרמת מכך סכנה לרוקדים עם הס״ת.

ובענין ביזוי אוכלין, הנה כיו״ב כתבו הפוסקים להקל לזרוק מיני מתיקה לפני החתן והכלה, ומקור הדברים מהגמ׳ ברכות (נ:), ממשיכין יין בצינורות לפני חתן וכלה, [לסימן טוב שיימשך שלוותן וטובתן]. זורקין קליות ואגוזים לפני החתן והכלה בימות החמה, אבל לא בימות הגשמים. אבל לא גלוסקאות לא בימות החמה ולא בימות הגשמים. וכתבו התוס׳ שם (ד״ה ולא), ומיהו עכשיו שדרכן לזרוק חטים בבית חתנים צריך ליזהר שלא יזרקום אלא במקום נקי. ואגוז אף שיש לו קליפה, כשנופל לטיט, הוא נמאס. [וכמו שהבין הב״י סוף סימן קעא ד״ה ואהא]. ע״ש. ומכאן המקור למנהג לזרוק חטים על חתן וכלה. וכיו״ב מצינו בכתובות (טו:) אף חילוק קליות ראיה. ופרש״י, רגילים היו לחלק קליות לתינוקות בנישואי הבתולות. והיינו שיבולין שמייבשין אותן בתנור, והן קליות ומתוקים לעולם. ע״כ. [אך יתכן שהיו מחלקין הקליות, ולא זורקין לפני החתן. אך בגמ׳ ברכות מבואר שהיו זורקין על כל חתן וכלה קליות ואגוזים. ובכתובות מיירי שבנישואי הבתולות, היו מחלקים לתינוקות קליות ואגוזים].

וז״ל מרן בש״ע (או״ח סי׳ קעא ס״ד): ממשיכין יין בצינורות לפני חו״כ והוא שקיבלו בכלי בפי הצינור. וזורקין לפניהם קליות ואגוזים בימות החמה שאינם נמאסים, אבל לא בימות הגשמים מפני שנמאסים.

והנה מ״ש מרן בש״ע והוא שיקבל את היין בכלי בפי הצנור, כן הוא לפי פירוש רש״י והרא״ש, דאי לאו הכי איכא משום הפסד אוכלים. אבל הרשב״א (ברכות נ: ד״ה ולענין) כתב, דאע״פ שנמאסים, משום שמחת חתן וכלה מותר. דעיקר שמחת חתן וכלה בכך, וכדי לשמחן מותר. וקליות ואגוזים דאסירי בימות הגשמים, לפי שאין עיקר שמחתן בכך, אלא שמתוך שיש קצת שמחה בכך שרי בימות החמה. וכ״ד רבינו יונה שם, שאין לנו לחוש לביזוי אוכלין, דביזוי כזה מותר משום שמחת חתן וכלה. ע״ש. ועיין בגמ׳ שבת (קח:) שורה אדם פתו ביין ומניחה ע״ג העין. ומבואר, דכל שהוא לצורך האדם ואין מפסיד האוכלין דרך ביזוי ובעיטה, שרי. (ועיין בפירוש הר״ש סירליאו ברכות

פ״ו ה״א). וכך מבואר ברש״י תענית כ: לגבי מה שאמרו שם, מאכל אדם אין מאכילין אותו לבהמה, שכתב, שהוא משום ביזוי אוכלין ומיחזי כבועט בטובה שהשפיע הקב״ה בעולם. ע״ש. וכ״כ המג״א ריש סימן קע״א. וא״כ כיון שעושה כן משום שמחת חתן וכלה אין בכך משום ביזוי והפסד אוכלין. וכך משמע מדברי המאירי שהביא ב׳ דעות בזה. ע״ש. וכן מבואר בשיטמ״ק (שם) שמותר לשפוך היין על הקרקע.

וכתב בב״י, דלכאורה משמע שהם סוברים דאע״פ שאינו מקבלן בכלי בפי הצנור, שרי משום שמחת חתן וכלה. ומיהו מאחר שלא הזכירו בדבריהם לשון הפסד אוכלין, נראה דבמקבלן בכלי בפי הצנור עסקינן, וכדפירש רש״י ואפ״ה איכא למיחש לביזוי אוכלין, כלומר שכל שהם משמשים שלא לצורך אכילה ושתיה הוא זלזול לאוכלין, או שע״י שהם ניגרים בצינור הם נמאסים קצת ולהכי קאמר דלא חיישינן משום שמחת חתן וכלה, אבל שילכו לאיבוד משום שמחת חתן וכלה ודאי ליכא מאן דשרי. ואע״פ שרבינו מנוח כתב בשם הראב״ד דאפי׳ אזיל לאיבוד שרי, משום שמחה, נראה דלדידן דאין זה עיקר השמחה אין ספק דבאזיל לאיבוד אסור. ע״כ. (ועיין בספר באר שבע במסכת תמיד פ״א ד״ה וכשאתה שותה).

ונראה כיון שלדעת ר״ח רש״י והרא״ש והטור מאי דשרי הוא דוקא כשאינו הולך לאיבוד, לכן יש להחמיר בזה. ואמנם כתב בשו״ת אבן יקרה (מהד״ת סי׳ כ״ה) שביזוי אוכלין שייך רק בדבר הראוי לאכילה בלי שום תיקון, דאם לא נימא הכי היאך אנו מאכילין תבואה לבהמה ולעופות, הרי בגמ׳ תענית מבואר, דמאכל אדם אין מאכילין אותו לבהמה, משום ביזוי אוכלין, ונראה כמבעט בטובה שהשפיע הקב״ה, ומקרא מלא אומר: ״ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול״, והיינו שנותנים תבואה לפני הבהמה, ועל כרחינו לומר דלא שייך לאסור משום ביזוי אוכלין רק כשהוא ראוי לאוכלו כמות שהוא, ובזה כשהוא נותנו לפני בהמתו נראה כבועט, אבל תבואה המחוסרת טחינה ולישה, לא שייך ביזוי אוכלין. ע״ש. והביאו אסמכתא לדבריו ממ״ש המאירי ברכות נ: שבתבואה כמות שהיא ועדיין אינה ראויה לאכילת אדם, לא שייך ביזוי אוכלין.

עוד כתב בש״ע שם בסעיף ה׳: הזורקים חטים לפני חתנים צריך ליזהר שלא יזרקו אלא במקום נקי, וגם יכבדו אותם משם, כדי שלא ידרסו עליהם. ע״כ. וכתב המשנ״ב (ס״ק כא) שיש מקומות שהנהיגו כהיום לזרוק צימוקין לפני חתן בשבת שלפני חתונתו, בשעה שקורין אותו למפטיר, ולא יפה הן עושין, שהרי רכין הן ונמאסין ע״י זה.

וראה בשו״ת מהר״ם מינץ (סי׳ קט), ובספר המטעמים (ערך חתן וכלה אות עא).

ובטעמי המנהגים הזכיר המנהג שנהגו לזרוק צימוקים, אך יש ליזהר שלא יבואו לדרוך על זה ולגרום לביזוי אוכלים, וכמו שהזהירו כיו״ב התוס׳ בברכות (שם ד״ה אין), שאין זורקין את הפת אפי׳ לא ממאיס. וכן שאר האוכלים אסור לזרוק במידי דממאיס.

ויש שנהגו שאחר שהחתן עולה לתורה זורקים עליו אגוזים רכים, ושקדים.

ויש נוהגים לזרוק חטים, והטעם לזה כתב והאבודרהם (הלכות ברכות) שהוא ע״ש הכתוב: ״השם גבולך שלום חלב חטים ישביעך״. שהחטים מרמזים לשלום. והרוקח (סי׳ שנ״ג), כתב, שהוא לסימן טוב שיהיו פרים ורבים כחיטים.

והמהרי״ל (הלכות נישואין) כתב, דבשעה שמשליכים את החטים מברכים אותם בברכת פרו ורבו.

ומהטעם הנז׳ יש נוהגים לזרוק שקדים, לרמז, שהשקד הוא לשון שוקד אני על דברי לעשותו, והיינו גם רמז למהירות, שהוא פרי הממהר להתבשל ולהוציא פרי, ורומזים בזה שכן יזכה הזוג ג״כ להוציא פירותיו, ולהוליד תולדות.

ועוד, שאגוז גימטריה חטא, ובגימטריה טוב, לרמז שמוחלין לו על כל עונותיו ומכפרים לו על כל חטאתיו.

ומה שאנו רואים שהקטנים מלקטים את מה שזורקים לפני החתן והכלה, יש לזה מקור

יח. בשעת הולכת הספר תורה החדש יש שנהגו לומר פרקי תהילים, ויש שנהגו לומר פסוקי קבלת עול מלכות שמים, ומזמור לדוד הבו לה׳ בני אלים. יח)

יט. בעת הכנסת ספר תורה ביום חול, כאשר מתפללים בסמוך לה תפלת מנחה, אין לומר תחנון באותה תפלה. יט)

כ. יש שנהגו שבארבע שבתות הראשונות להכנסת הספר תורה החדש, קוראים בו את הקריאות של שבת. ויש שקוראים בו בכל השנה הראשונה להכנסתו. ומכל מקום אין לעורר על זה מחלוקת. כ)

מהירושלמי (סופ״ב דכתובות, ובקידושין פ״ד ה״ב) דקרובי החתן היו מביאין חביות מלאים קליות ואגוזים, ושוברין לפני התינוקות, והתינוקות מלקטים. וכן משמע בגמ׳ בכתובות טו: בדברי המשנה, ריב״כ אומר אף חילוק קליות וכו׳, ופירש״י רגילין היו לחלק קליות לתינוקות בנישואי הבתולות, והוא סימן ברכה שיהיו פרים ורבים בלא צער כאגוזים הללו. ויש שכתבו משום דאגוז בגימטריא ״חטא״, ובגימטריא ״טוב״, לרמז שמוחלין לו כל עוונותיו ומכפרין לו כל חטאיו, כמבואר בירושלמי פ״ג דביכורים.

ועיין בס׳ שלחן העזר (סי׳ ו׳ אות ה׳) שכתב לבאר במה שהובא בהלכות גדולות לענין ברכת ״אשר צג אגוז וגו׳״ בשם המדרש, שנמשלו ישראל לאגוז, מה האגוז האוכל מכוסה עד זמן שבירתו, כך בנות ישראל עד נישואיהן. ולכן זורקין אגוזים לרמז לחתן הצניעות של הכלה, בבחינת כלה נאה וחסודה, שהיא סגורה וחתומה בחותם האמת.

ועל פי זה כתב בס׳ חזון ישעיהו (דיני נישואין סי׳ ד) להסביר מדוע דווקא הנשים זורקות ולא אנשים, כיון דזה בא לרמז צניעות הכלה. והם המה יכולים להעיד ע״ז שמעשיה היו יפין וכבודה בת מלך היתה.

יח) **הנה** בשעת הולכת הס״ת יש שנהגו לומר פרקי תהילים הבאים: ג, צ, ל, ק, יט, וכן הביאו בשם הרה״ק מבלעזא. ובספר טעמי המנהגים (עמ׳ צט) כתב שבעת הכנסת הס״ת לארון הקודש נהגו לומר פסוקי קבלת עול מלכות שמים, ומזמור לדוד הבו לה׳ בני אלים.

ומה שאומרים הציבור פסוקים אלו בעל פה, וכן עוד שאר פסוקים שנהגו לומר כמבואר בספרי האחרונים, אין לחוש בזה לדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, שיש לסמוך על התוס׳ שכתבו שאין איסור זה אלא כשמוציא חרים י״ח. ועוד צירופים, כאשר מבואר בילקו״י על הלכות פסוקי דזמרה (סי׳ מט). וראה לעיל לענין קריאת תהלים בעל פה דרך תחנה ותפלה.

יט) **כן** כתב בספר נפש חיה (מערכת הסמ״ך אות כא). ושם הזכיר מה שיש נהגו שבעת שמכניסים ס״ת חדש לביהכ״נ אין אומרים תחנון שבעה ימים כחתן וכלה. אך בישיב משה ח״א (סי׳ שלח) מבואר, שדוקא יום אחד אין אומרים תחנון. וכן עיקר. ע״ש. ועיין בטור (או״ח סי׳ תרסט) שכתב, ונוהגין באשכנז שהמסיים והמתחיל נודרין נדרים וקוראין לכל מרעיהן ועושין משתה ויו״ט לסיומה של תורה. וע״ש בב״י שהביא מקור למנהג זה ממדרש. ונמצא, שיש ענין לעשות שמחה ביום הכנסת ס״ת, ובפרט שיש בזה להרבות כבודה של תורה בפני ההמון, ומטעם זה יכולים גם שלא לומר וידוי, כדי לחבב את התורה ולהודיע את יקרת ערכה. וכ״פ בשו״ת פרי השדה (ח״ג סי׳ קפ״ד), **ובחתן סופר** (הל׳ תפלה פ״ד).

כ) **וכמ״ש** בשד״ח (מע׳ חזקה במצות סי׳ א אות כד) לקרוא בו בד׳ שבתות הראשונות. אולם בסדר החינוך (אות כ) כתב שקוראים בו בכל השנה הראשונה להכנסתו. ומ״מ אין לעורר מח׳ ע״ז, שכ״ז רק בתורת מנהג, והעיקר שיצאו י״ח הקריאה כתיקנה.

כא. אף על פי שמותר להכניס ספר תורה חדש בחג שבועות ובשאר ימים טובים, מכל מקום יש שכתבו שבראש השנה אין להכניס ספר תורה מפני אימת הדין, ואין שמחה "יתירה". כא)

כב. כל השנה כולה הוא הזמן הראוי להכנסת ספר תורה חדש לבית הכנסת, ויש מעדיפים לעשות כן בחודש סיון. ויש שנהגו להכניס הספר תורה ביום הושענא רבה בבוקר. ואם תורמים את הספר תורה לעילוי נשמת הנפטרים, ראוי להכניסו ביום השנה לפקודתו. כב)

כג. יש שכתבו שאין להכניס ספר תורה חדש לבית הכנסת ביום פורים, דשכיח ביום זה שכרות ואין זה לכבודה של תורה. אבל בליל פורים שעדיין לא מצוי שכרות, אין בזה קפידא. כג)

להכניס ספר תורה חדש לבית הכנסת בימי ראש השנה

כא) כן כתב בשו"ת מי יהודה (או"ח סי' יח), אולם לכאורה היה מקום לומר דאדרבה ראוי להכניס הס"ת בר"ה, כי אז בשמים יתנהגו עמנו במדת הרחמים, אחר שעוסקים בזיכוי הרבים בשמחה. וע' בילקו"י על ימים נוראים (עמ' רסה) דאף שיש חיוב שמחה בראש השנה לאכול בשר ולשתות יין, כבר כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' חנוכה, שאין אומרים הלל בר"ה ויום הכפורים מפני שהם ימי יראה ופחד, ואינם ימי שמחה יתירה, ע"כ. והיינו שאינם ימי שמחה יתירה, אבל שמחה מיהא איכא, דסו"ס יו"ט הוא. והכנסת ס"ת שמוליכים הספר בשירה וזמרה אין ראוי לעשותה ביום הדין. דהא גילו ברעדה כתיב.

כב) כן כתב בס' תירוש ויצהר (סי' ריג). וכ"כ השפת אמת (במכתביו) שחודש סיון הוא הזמן הראוי להכנסת הס"ת לביהכנ"ס, כי הוא חודש של מתן תורה. ויש שנהגו להכניס הס"ת ביום הושע"ר, והאחרונים נתנו לכך כמה טעמים, עי' במשכנות הרועים (סי' יח) ובשאילת יעקב (סי' ז'), ובבית יצחק (יו"ד ח"ב קונטרס אחרון, סי' כ'). ע"ש. והיינו דלעתיד לבוא יחזיק הקב"ה ס"ת בחיקו ויאמר מי שעסק בה יבא ויטול שכרו, והסיענו טענות הרבה עד שינצחם הש"י במצות סוכה. ע"כ מה טוב ונעים בהו"ר בגמר מצות סוכה ליתן אז ס"ת, לרמז דהשי"ת יחזיק תורה בחיקו ע"י מצות סוכה. וביום הקדוש הזה אשר הפתקין נשלחין, טוב לקיים בו מצוה יקרה זו.

[**ואם** מותר לאבל תוך י"ב חודש להשתתף בהכנסת ס"ת לביהכ"נ, ראה בחזון עובדיה אבלות ח"ב עמ' שנג. וצריך לעיין אם הוא גם כשיש תזמורת, ואם גם בסעודה.].

אין להכניס ספר תורה חדש לבית הכנסת ביום פורים

כג) כי בש"ע (סי' תרצו סעיף ח') מבואר, שמותר לישא אשה בפורים. ודעת המג"א (ס"ק יח) דאסור משום דקי"ל כמאן דאמר אין מערבים שמחה בשמחה. וכן נראה דעת הפמ"ג. וכ"כ בשערי תשובה בשם הפרי חדש. אך בברכ"י כתב בשם הגר"י הכהן שעם היותו תלמיד הפר"ח התיר לישא אשה בפורים, ושכן פשט המנהג שם. ואמנם לגבי הכנסת ס"ת אין לאסור בזה משום אין מערבין שמחה בשמחה, שהרי אין השמחה אלא מנהג ולא חיוב מעיקר הדין. ולכן כתב הטור בלשון "ונוהגין". וכיון שכן לא שייך בזה אין מערבין שמחה בשמחה. וכ"כ בכיו"ב ביפה ללב (או"ח סי' קנ סק"א) במ"ש מרן החיד"א בברכ"י, דהנותן ס"ת חדש בעצרת כאילו הקריב

כד. נהגו לערוך סעודה לאחר הכנסת הספר תורה לבית הכנסת, ולהשמיע שם דברי תורה וחיזוק לקביעות עתים לתורה. וסעודה זו נחשבת לסעודת מצוה. ויכולים לערוך באותו מעמד גם סיום מסכת. כד)

מנחה חדשה לה׳ בזמנה. דלא שייך בזה אין מערבין שמחה בשמחה, כיון שאינו מחוייב לעשות שמחה באכילה ושתיה. אך ע״ש בשו״ת בצל החכמה שבכל זאת העלה שלא לעשות הכנסת ס״ת בפורים. שכיון דשכיחא שכרות עלולים לבוא לידי בזיון הס״ת. אך בליל הראשון לחג שעדיין לא שכיחא שכרות, יכולים להכניס הס״ת.

נהגו לערוך סעודה לאחר הכנסת הספר תורה לבית הכנסת

כד) ידוע המנהג שעושים סעודה לאחר הכנסת הס״ת, ומקורו במדרש רבה (שה״ש פ״א ט). וכן מצינו שביום סיום קריאת הס״ת שעושים בו סעודה וכמבואר בהרמ״א (או״ח סי׳ תרסט), ובאמת דלא גרע מגמר מצוה שעושים סעודה. וסעודה זו נחשבת לסעודת מצוה כמבו׳ בכה״ח (או״ח סי׳ תמד ס״ק נא, ופמ״ג שם מש״ז סק״ט) וזה נפ״מ אם מכניסים הס״ת ביום השישי לאחר חצות.

ומאי דחשיב כסעודת מצוה דוקא אם עושים הסעודה מיד אחרי הכנסת הס״ת. אך לא לאחר כמה ימים, וכמו שמצינו ג״כ לגבי סיום מסכת ועוד.

יכולים לערוך גם כן באותו מעמד סיום מסכת

ואף דחשיב סעודת מצוה, מ״מ יכולים לערוך ג״כ באותו מעמד סיום מסכת, ואין בזה משום אין עושין מצוות חבילות חבילות, דהיכא שעושה מעשה אחד ומקיים שני מצוות לא שייכא איסור זה. דין זה נלמד מדין המשנה (פסחים לה.) שהכהנים יוצאים י״ח מצה בחלה ובתרומה, אע״פ שיש מצוה מיוחדת באכילת תרומה, כדאיתא בפסחים (עג.), ובתוס׳ גיטין (יב:), וכ״כ הרמב״ם (פרק טו מהלכות תרומות הל׳ כב), שהאוכל תרומה מברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול תרומה. ולא חיישינן משום אין עושים מצות חבילות חבילות, ובע״כ מכיון שהוא עושה מעשה אחד, זכרון אחד עולה לכאן ולכאן. וכמ״ש בשו״ת בית שערים (חלק או״ח סי׳ נג).

וכיו״ב כתב התפארת ישראל (פ״ב דשבת מ״ב), דלא אמרינן אין עושים מצות חבילות חבילות, אלא במי שעושה שתי פעולות כאחת, כגון כהן שמשקה שתי סוטות כאחת, או שמטהר שני מצורעים כאחד, אבל העושה פעולה אחת ויקיים בה שתי מצות, ש״ד. לכן מותר להדליק נרות חנוכה בשמן של שריפה, דהיינו של תרומה טמאה, כדאיתא בירושלמי (סוף תרומות). וכן העלה הגאון רבי יעקב פיתוסי בספר ברית יעקב (דף צח.).

וכ״כ בשו״ת אמרי דוד (סי׳ מב ד״ה ועוד), שהדלקת שמן שריפה לנרות חנוכה אין בה משום עשיית מצות חבילות חבילות, כיון שהכל מעשה אחד, וכדתנן בפסחים (לה.) והכהנים בחלה ובתרומה וכו׳. וע״ע בצל״ח (ברכות ב.). וכן בחגיגה (ח.), שישראל יוצאים י״ח מצות שמחת יו״ט בנדרים ונדבות, והכהנים בחזה ושוק ובחטאות ואשמות. ע״ש. ואכילת קדשים מצוה, כמ״ש הרמב״ם (הל׳ מעשה הקרבנות פ״י ה״א), ובספר המצות (עשין פח פט).

גם הגאון רבי אברהם פלאג׳י בשו״ת ויען אברהם (חלק או״ח סי׳ נ) כתב, וראיתי לזוגא דרבנן בספר קרית ארבע לעמיתנו הרב המובהק רבי יצחק עקריש (בליקוטים דף קס עמ׳ ד) שכתב, ונסתפקנו במעשה שהיה שסיימנו שתי מסכתות ביחד, אם אפשר לעשות סעודה אחת לשתיהם, או יש בזה משום אין עושים מצות חבילות, והנה הארי שבחבורה מהריב״א פשיט לן מהגמ׳ פסחים (קב.) דכיון דקידושא ואבדלתא חדא מילתא היא ליכא משום מצות חבילות, והכי נמי בנדון דידן.

כה. כאשר חונכים ספר תורה חדש בחג שבועות, מותר להוסיף על חמש הקרואים ביום טוב, ולהעלות את בעלי השמחה, ובלאו הכי המנהג שלנו להוסיף על העולים ביום טוב. כה)

כו. כאשר חונכים ספר תורה חדש, יש נוהגים שבלילה שלפני הכנסת הספר תורה מתאספים עשרה אנשים בביתו של בעל הספר תורה, ולומדים כל הלילה בחדר שהספר תורה מונח בו. אולם בחג השבועות יש להעדיף ללמוד בלילה בבית הכנסת ברוב עם, ולא בביתו. כו)

כז. יש לשים לב לסיים את כתיבת כל האותיות מערב החג, שאם אות אחת חסרה, או שיש בה חתך ופירוד, אי אפשר לקרוא בספר תורה זה בברכה. וכאשר כותבים אותיות בספר תורה בערב יום טוב, יש להזהיר שלא לתת לאשה לכתוב אות בספר תורה, ולא לשנות מהמסורת שבידינו. ואפילו אין לאשה לתפור היריעות ולחברן יחד. כז)

ומסתברא לן טעמיה ועשינו מעשה כדבריו. ע"כ. וכתב ע"ז, ועמהם הסליחה, דהכא לא נגע ולא פגע בענין אין עושים מצות חבילות, שדוקא בשתי מצות הניכרות בעיני הכל והנעשות בשתי פעולות שייך לומר דהוי כעושה מצות חבילות, אבל כאן מעשה אחד הוא עושה במקום שתים וכו', והרי סעודת מילה וחתן שחלו בשבת או יו"ט, ואנו עושים סעודה אחת לתרוייהו, ועולה לכאן ולכאן, ולא חיישינן להההיא דאין עושים מצות חבילות, והא ודאי שעל כוונת הלב לא שייך לומר כן, דהא דייקי רבנן לומר אין "עושים" וכו'. עכת"ד.

וכ"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"ו ס"ס ז): ומה ששאל אם יוצאים ידי חובת סיום מסכת עם סעודת יו"ט, נראה שאין חשש בזה משום אין עושים מצות חבילות חבילות, שכיון שעושה מעשה אחד, ורק מתכוין הוא לקיים בו שתי מצות ש"ד. ע"כ.

וכ"כ גם בשו"ת לחם שלמה (חלק או"ח סי' קד), לענין סעודת סיום מסכת בסעודת יו"ט.

ולאפוקי ממ"ש הגרי"ח בשו"ת הוד יוסף הנד"מ (סי' סא), שבליל פסח שחל בשבת צריך לאכול כזית נוסף בברכת המוציא בשביל סעודת שבת, שאם ירצה לפטור עצמו בכזית אחד, לא יתכן לעשות כן, דקי"ל אין עושין מצות חבילות חבילות, וה"ה בליל סוכות שחל בשבת וכו'. ע"ש. וליתא, דמה בין זה למה ששנינו שהכהנים יוצאים י"ח בחלה ובתרומה, וכמ"ש האחרונים הנ"ל. וזה ברור.

וכן העלה הגאון רבי אברהם נסים אשכנזי בשו"ת מעשה אברהם (חלק יו"ד סי' יד), שכל שעושה פעולה אחת בכוונה לצאת י"ח שתי מצות אין בזה משום אין עושים מצות חבילות חבילות. וראיה מהירושלמי (סוף תרומות), שמותר להדליק נרות חנוכה בשמן של שריפה. ויוצא י"ח. וכ"כ בעל דרכי תשובה בשו"ת צבי תפארת (סי' פב). והגר"פ אפשטיין בספר מנחה חריבה (דף כז). ועוד אחרונים. [ממרן אאמו"ר].

כה) כ"ה בשו"ת מהרי"א (סי' רז), ובשו"ת שיח יצחק (סי' רלו).

ולענין מחיאת כף וריקודים ביו"ט, כאשר מוליכין הס"ת לביהכ"נ, ראה לעיל הערה צ' בדיני ליל שבועות לגבי ריקוד בליל החג.

כו) הנה מנהג זה הובא בספר חיים למהר"ח פלאג'י (סי' מד אות ד') ע"ש. אולם נראה דבחג השבועות יש להעדיף ללמוד בלילה בביהכ"נ ברוב עם, וכמ"ש השל"ה, והרה"ק שלמה אלקבץ, והובא לעיל בהל' ליל חג השבועות.

כז) ע' בגיטין מה: תנן, ס"ת תפילין ומזוזות שכתבן מין, ומסור, עכו"ם, אשה, וקטן, פסולים דכתיב וקשרתם וכתבתם, כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, וכל שאינו בקשירה אינו

כח. אין לבעל המצוה [שתרם את הס״ת לביהכ״נ] לברך שהחיינו בעת שמכניס את הספר תורה לבית הכנסת. וטוב שילבש בגד חדש ששמח בו, כגון חולצה יקרה, ויברך עליה שהחיינו ויפטור את המצוה בהכנסת הספר תורה החדש.כח)

כשר בכתיבה. ע״ש. וראה במחצית השקל (סי׳ לט) ע״ד המג״א (סק״ו). וכן כל מי שפסול לכתוב ס״ת, לא יתפור את היריעות, וכמ״ש בביאה״ל שם (ס״ב). ובדיעבד שנשים תפרו את יריעות הס״ת, אם אפשר בקלות להתיר התפירות אח״כ, ולחזור ולתופרן אח״כ בהכשר, הנה מה טוב, ואם לאו, הס״ת כשר. וע״ע בשו״ת יבי״א ח״ט (יו״ד סי׳ יח).

אין לבעל המצוה לברך שהחיינו בעת שמכניס את הספר תורה לבית הכנסת

כח) הנה העושה מצוה לראשונה בחייו, אינו מברך שהחיינו, שרק במצוה המתחדשת מזמן לזמן, כמו שופר, ישיבה בסוכה, חנוכה, מקרא מגילה, אכילת מצה וכדומה, בזה מברכים שהחיינו על שהשי״ת נתן לו חיים עוד פרק זמן. אבל על דבר שמקיים בפעם הראשונה אין מברכים שהחיינו. ועיין בערוך לנר (סוכה מו. ד״ה שם) שכתב, שברכת שהחיינו היא ליתן הודאה להקב״ה על שחי עד הזמן ההוא, ולא שייך הודאה זו רק אם היה חשש מיתה בינתים, כלומר מאותו הזמן שהתחיל לצפות על הזמן הזה היה חשש שמא ימות ולא מת, אז צריך ליתן הודאה. והתוס׳ כתבו (יומא ב.) דלמיתה דלזמן מרובה חיישינן, אבל לא לזמן מועט. וסתם זמן מרובה הוה ל׳ יום. וכמ״ש בשער המלך בהלכות סוכה בשם הרא״ש. ולפיכך על ציצית ותפילין אינו מברך שהחיינו, כיון שזה מברך בכל יום ולא היה חשש מיתה בינתים. [אך בטלית חדשה הברכה היא על הבגד עצמו, והוי כקנה כלים חדשים].

וכן אמת שדעת הרמב״ם בהלכות ברכות (פרק יא הלכה ט׳), דמשום המצוה מברך שהחיינו על טלית, וגם על תפילין. כל מצוה שהיא מזמן לזמן, כגון שופר, סוכה, לולב, מקרא מגילה, ונר חנוכה, וכן כל מצוה ומצוה שהיא קניין לו, כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת, שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן, מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו. ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהם שהחיינו בשעת עשייה, מברך עליהן שהחיינו בשעה שיצא ידי חובתו בהן. וכן כל כיו״ב. עכ״ל.

וכן מבואר גם בתשובתו בפאר הדור (סי׳ מט) שכל מצוה אשר חייבים בה תמיד, כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, ודאי צריך לברך בפעם הראשונה שהחיינו, שכל אחד מאלו הם מצוות שהם קנין לו, לא תהיה זו פחותה מקונה כלים חדשים או בונה בית חדש. ולזה אמרו בברייתא, חיוב הזמן על הציצית ועל התפילין, וכמו שאמרו כל המצוות מברכים עליהם שהחיינו. ע״ש. [אלא שבהוצאת מקיצי נרדמים הנוסחא היא: כל מצוה שהיא קנין האדם ורכישת דבר, כגון ציצית וכו׳. וע״ש בהערות].

וכ״ד הרוקח (סי׳ שעא) שכל מצוה שאדם עושה פעם ראשונה בחייו מברך שהחיינו.

וכ״ד הטור (סי׳ כב), דהעושה ציצית לעצמו מברך שהחיינו. וכתב על זה הב״י, דמקורו טהור מהתוספתא במנחות (מב:) וכ״כ הנימוקי יוסף בהלכות ציצית. והקשה הב״י, למה הטור כתב כן רק לגבי ציצית, ולא כתב כן גם לגבי תפילין. ותירץ בשם מהר״י אבוהב, דסבירא ליה להטור דלא קי״ל כההיא תוספתא במנחות, אלא אינו מברך שהחיינו רק על מצוה שבאה מזמן לזמן. וכדמשמע ממ״ש הטור בהלכות פסח (סי׳ תלב) גבי ביעור חמץ. ולכן לא כתב גבי תפילין שיברך שהחיינו. ומה שמברך שהחיינו בציצית, זה אינו מפני שמקיים המצוה בפעם הראשונה, אלא דלא גרע מקנה כלים חדשים. וכ״פ בעל העיטור. ע״ש.

כט. תפירת יריעות הספר תורה אפשר לעשותה בחול המועד, שאינו מעשה אומן. ואין להתיר לעשות כן על ידי נשים, שכל תיקוני הספר תורה צריכים להיות על ידי אנשים כשרים. ובמקום שנהגו לתפור היריעות על ידי נשים צריך להזהיר את הסופר שהתפירה הראשונה שבראש היריעה, והאחרונה שבסוף היריעה, והאמצעית, תהיה על ידי אנשים, והנשים יתפרו שאר התפירות. כט)

ל. כאשר מוליכים הספר תורה לבית הכנסת בחג השבועות, יש להזהיר הציבור שלא יקפצו בריקוד כשמוליכים הספר תורה, אלא ילכו במחול בלבד. ל)

גם התוס׳ בסוכה (מו. ד״ה העושה) כתבו, שאין לברך שהחיינו על תפילין. וכ״ה בתוס׳ הרא״ש ובהר״ן שם.

וכ״פ מרן בש״ע (סי׳ כב סעיף א׳). והדגיש שם, דלא גרע מקנה כלים חדשים. ומבואר שדעת מרן הש״ע, שאין לברך שהחיינו על מצוה שאדם מקיים בפעם הראשונה בחייו, וכנ״ל.

ואמנם מצינו לכמה אחרונים שכתבו, שמברכים שהחיינו על מצוה שאדם מקיים אותה בפעם הראשונה, וראה בכה״ח (סי׳ כב אות ב׳). ובספר שמח נפש (מערכת ש׳ ערך שהחיינו) הביא את דברי הגאון החת״ס שנשאל בענין מקומות שהכלות נוהגות לברך שהחיינו כשטובלות בפעם הראשונה, אם יש לבטל המנהג, והעלה דהברכה אינה לבטלה ואין צורך לבטלם במקום שנהגו. ובספר ליקוטי הערות על תשובות החת״ס ציינו לעוד אחרונים שפסקו כן, ומכללם שו״ת זכרון יהודה (או״ח סי׳ ג׳), שו״ת בית היוצר (סי׳ ג׳) שו״ת מהר״ם בריסק ח״א (סי׳ צד), שו״ת יד אלעזר (סי׳ יז), שו״ת כנף רננה (סי׳ יז). ועוד.

אך מרן החיד״א בשיורי ברכה (יו״ד סי׳ ר׳ סק״א) כתב, יש מקום שנודע מהני נשי כי כלה בטבילה הראשונה קודם החופה מברכת שהחיינו, וחקרו בדבר, והנה אמת נכון הדבר שכך נהגו משנים קדמוניות, וידענו כי כמעט בכל תפוצות ישראל אין מנהג זה, וגם במקום שנהגו לא נודע מי חכם הנהיג כן, וכעת לא נמצא מנהג זה כתוב בשום ספר, וידוע שהאחרונים ביורה דעה (סי׳ כח) הסכימו שלא לברך על מצות כיסוי הדם וכו׳, וכן אני אומר במנהג זה שיודיעום שאין לברך וימחו בידם. ע״כ. וכ״כ בחסד לאלפים (אות א׳), שיש מקומות שהכלה מברכת שהחיינו כשטובלת בפעם הראשונה, ואין שורש ויסוד למנהג זה, וצריך למחות בידן שלא יברכו. ע״כ. וראה עוד בזה בספר חזו״ע על הלכות פסח חלק ב׳ (עמוד כז), ובשו״ת יחו״ד חלק ב׳ (סימן לא). ע״ש.

גם לגבי מצות כתיבת ס״ת אין לברך שהחיינו, וראה בברכ״י (יו״ד סי׳ רע), ובבאר היטב (או״ח סי׳ רכג סק״י), ובמשנ״ב (שם סק״ד), ע״ש.

והואיל והדבר שנוי במחלוקת הפוסקים, טוב שילבש בגד חדש ששמח בו, כגון חולצה יקרה, ויברך עליה שהחיינו ויפטור את המצוה בהכנסת הס״ת החדש. ויש שנהגו לקנות מערב יו״ט תכשיט זהב, כמו שעון, ומברכים עליו שהחיינו ופוטרים את הס״ת, אך אין מנהגינו לברך על כלים חדשים שהחיינו, זולת מהבגד שהאדם לבוש בו.

והביאו בשם המהר״י אסאד שאמר שאין לברך שהחיינו, ובבית יהודה (ח״א יו״ד סי׳ כג) כתב לדון אם יוכל בעל הספר לברך הטוב והמטיב, אולם בשו״ת חת״ס (או״ח סי׳ נג) וכן בשד״ח (מע׳ ביהכנ״ס אות יב) כתבו שגם הטוב ומטיב אין לברך.

כט) שו״ת יבי״א חלק ט׳ (חלק יו״ד סי׳ יח עמ׳ רחץ). וע׳ בשו״ת פרחי כהונה (להרב מסעוד כהן תש״ח סי׳ מ״א) שנשאל אם רשאי לעשותו בהוש״ר שהוא חוה״מ, והשיב, דמבואר בש״ע (סי׳ תקמ״ה) דכל שאינו מעשה אומן וצורך מצוה, רשאי לעשותה. וה״ה הכא בתפירות היריעות, שהוא גמר המצוה, דבלא תפירת היריעות אסור לקרות בו, וזה אינו מעשה אומן, ומותר. עכ״ד.

ל) **ראה** לעיל לגבי ריקוד בליל חג השבועות. ואמנם בהליכות שלמה (עמ׳ שפח) כתב

לא. יש שנהגו בעת הולכת הספר תורה לעטר את הספר תורה בפרחים ושושנים, וכמובן שאין לחלוש שושנים בחג אפילו מעציץ שאינו נקוב, ופרחים תלושים אין לחותכם על ידי כלי, אלא יקטום ויחתוך בידו בלבד. לא)

לב. הדבר פשוט שבאופן שיעשו הכנסת הספר תורה בחג השבועות יגרם מזה חילול יום טוב, כגון בפעילות כוחות המשטרה, או קרוביהם של התורמים שאינם שומרים תורה ומצוות וכדו׳ שיבואו ברכב או יצלמו וכדו׳, שיש לדחות את הכנסת הספר תורה ליום אחר. לב)

לג. נהגו שכאשר מכניסים ספר תורה לבית הכנסת, רב המקום דורש בענין מעלת כבוד התורה ולומדיה, וכן החובה לשמור את דיני התורה, ויש שנהגו לעשות כן בעוד שההיכל פתוח, ויש להניח להם בזה, ובלבד שהספרי תורה שבהיכל יהיו סגורים. לג)

להתיר לרקוד כמו בשמחת תורה. אך יש לחלק בין שמחת תורה שחכמים הקילו בה לכלל ישראל, לשאר החגים. ועי׳ חזו״ע יו״ט (עמ׳ שיט-שכ). וראה לעיל הערה צ׳.

לא) הנה מה שמעטרים הס״ת בפרחים בשעת הולכתו, נהגו כן לכבודה של תורה, וכמ״ש בס׳ ויצבור יוסף (אות י׳), ובספר מנהגי וורמיזא (אות שטו). ועוד.

באופן שיעשו הכנסת הס״ת בשבועות יגרם מזה חילול יו״ט ע״י כוחות המשטרה

לב) שלא יהיה בגדר מצוה הבאה בעבירה, שמכשיל את השוטרים וקרובי המשפחה לחלל את היו״ט בכל מיני חילול. וגדולה מזו נתבאר בילקו״י שובע שמחות חלק ב׳ פרק יז, מ״ש בשם שו״ת אג״מ (חלק יו״ד סי׳ קנו) בדבר מוהל ירא שמים שעלה על לבו שלא ללכת למול בשבת במקום שרואה במו עיניו חילולי שבת, והגאון המחבר השיבו שעכ״פ חייב ללכת ולמול. ע״ש. אלא שאין הכרח דמיירי שעושים חילולי שבת בשביל המילה עצמה, אלא כגון שמעשנים בשבת וכיו״ב, שאין לזה קשר ישיר עם המילה. ולעולם יש לומר שאם באים בהמוניהם על-ידי חילול שבת בנסיעה ברכב וכיו״ב, אפשר שמשום סייג לתורה יכולים להורות הוראת שעה לדחות את הברית מילה ליום ראשון. [שהרי אלמלא המילה לא היו נוסעים לאותו מקום בשבת, ואם ידחה את המילה ידעו ויכירו זאת מחללי השבת. מה שאין כן גבי המעשנים בשבת דגם בלא המילה היו מעשנים, ולא מינכרא מילתא דהמילה נדחתה עבור העישון]. ובשו״ת מהרש״ג חלק ב׳ (ס״ס קכד) כתב שאם עושים סעודה אחר המילה ומחללים שבת על-ידי כך באפיה ובישול יש לדחות המילה, וגם זה יש לדחות ששם היו לו עוד טעמים כדי לדחות את המילה [עיין בשדי חמד כללי הפוסקים סימן טז אות ט׳]. אך המהרש״ג בח״א (חלק או״ח ס״ס נג) דן בדבר מילה אצל הורים מחללי שבת, שהורה חכם אחד לדחות המילה ליום ראשון, ותמה על זה שלא שמע הוראה כזאת מעולם, וסיים, ומ״מ יש להפך בזכותו של החכם המורה שעשה כן למיגדר מילתא לבייש מחללי שבת בפרהסיא, ואם זוהי כוונתו, יפה עשה ויפה הורה, שהרשות נתונה ביד הרב המורה למיגדר מילתא אפי׳ במקום ביטול מצוה. ע״ש. וכדברי הסמ״ג (לא תעשה רח) שכתב, אע״פ שאמרה תורה לא תטה משפט, הרשות ביד בית דין לגדור פרץ להוראת שעה כפי הצורך וכו׳. ע״ש. ובשו״ת שבט הלוי חלק ד׳ (סי׳ קלה), ובהגהותיו לאורח חיים בסוף ח״א (סי׳ שלא), פסק לדחות המילה ליום א׳ אם נגרם חילול שבת על-ידי המוזמנים לברית, שהרי אפי׳ הבאת איזמל לצורך המילה אין מחללים עליה את השבת, כ״ש בחילולי שבת הנעשים על-ידי נסיעה במכונית או צילומים וכדומה. ע״ש. ואכ״מ.

לג) ראה בנט״ג (דיני הכנסת ס״ת עמ׳ קפז הער׳ יב).

קונטרס "דברי יוסף"

מבני הרב הגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א
ראש הישיבה הגדולה "אוהל יוסף" פעיה"ק ירושלים ת"ו

סימן א'

בענין ברכת הזמן בספירת העומר

ספירת העומר זכר למקדש

א. כתב בעל המאור (פסחים כח.) וז"ל, יש שואלין מ"ט אין אומרים זמן בספיה"ע. וי"ל כיון דספיה"ע אינה אלא זכר למקדש בעלמא הוא, כדאיתא במנחות (סו.). ואנו שאנו מונין ימים ושבועות מנהג הוא בידינו, אבל להטעינו זמן אין לנו. ועוד שלא מצינו ברכת זמן אלא בדבר שיש בו שום הנאה, כגון נטילת לולב שהיא באה לשמחה, ותקיעת שופר לזכרון לאבינו שבשמים, ומקרא מגלה דחס רחמנא עלן ופרקינן, ובספיה"ע אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפש לחורבן בית מאוינו. עכ"ל.

וכתירוץ הב' כתב רבינו ירוחם (נ"ה ח"ד) דיש במצוה זו עגמת נפש בחו"ל שאין אנו מקריבין עומר. וכ"כ בשו"ת הרשב"א (ח"א ס"ס קכו) וז"ל, וספיה"ע אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפשנו לחורבן בית מאויינו. וביאר בשו"ת יהודה יעלה (ח"א סי' קנד) דעיקר טעמו כמ"ש בעה"מ דיש בזה עגמת נפש, אבל לעולם מברכין שהחיינו גם על מצוות שאין בהם הנאת הגוף, וכמ"ש בתשו' הרשב"א (ח"א סי' שעט) להוכיח מיוה"כ דמברכין שהחיינו גם על דבר שאין בו הנאה. ע"ש.

אבן עדיין יש להעיר ממ"ש הרשב"א בתשו' (ח"א סי' רמה) דגם בדבר שיש בו צער מברכין שהחיינו, כל שיש בו תועלת, וכדמצינו במי שמת אביו ונפלה לו ירושה, דמברך שהחיינו. ובע"כ צ"ל דהרשב"א (בסי' קכו) הביא לדברי הבעה"מ, ואיה"נ איהו גופיה לא סבר האי טעמא. וע"ע לאאמו"ר מרן הראש"ל שליט"א בילקו"י על ספיה"ע שהביא י"א טעמים מהראשונים למה אין מברכין שהחיינו על ספיה"ע.

ולענין מ"ש הבעל המאור בתי' הראשון, כתב לבאר בחי' הגרי"ז (מנחות סו.) דאין מברכין זמן על מצוה שכל עיקרה באה רק משום זכר למקדש, ושאני מלולב דהוי מצוה גמורה מדרבנן בזה"ז, ורק הסיבה לתקנה בתחילה היה משום זכר למקדש, משא"כ לגבי ספיה"ע, כל מהות המצוה בכדי להזכיר את מה שנעשה במקדש. וכדמוכח ממה שאומרים יה"ר שיבנה ביהמ"ק וכו' מיד לאחר הספירה, וכ' התוס' (מגילה כ:) דבשופר ולולב אין אומרים כן, לפי שיש שם מעשה. משא"כ בספיה"ע שאינו אלא זכר למקדש. ע"ש. וכונתם דבספיה"ע כל מהות המצוה הינה בכדי לעשות זכר למקדש.

ויש להוסיף עוד בביאור הדברים לפי מה שביאר בחי' הגרי"ז על הרמב"ם (בהל' ברכות פי"א הט"ו) בגדר ברכת המצות, דאי"ז ברכה על החיוב או על הקיום של המצוה, אלא זהו ברכה על עצם המציאות של המצוה שהוא עושה, דהיינו על החפצא דמצוה, וכדמוכח ממה שנשים מברכות ברכה"ת, כיון דהן שייכות לחפצא דתורה, ואפי'

שאינן מחוייבות בזה, וגם לא מקיימות בכך מצות ת"ת. ולכן אין מברכין על מנהג דחבטת ערבה, כיון שאין על המעשה שם דחפצא של מצוה, ואפי' שמחוייב לעשות כן מדין אל תטוש תורת אמך. מ"מ תקנו ברכה על המצוה דוקא כשיש עליה שם מצוה בחפצא. ע"ש. וכ"כ ברבינו ירוחם דאע"ג שספירת ימים ושבועות הוי ב' מצות, מ"מ אין מברכין על ספירת השבועות בפ"ע, כיון שזהו נתקן רק זכר למקדש. וכמ"ש הרמב"ם (הל' חמץ פ"ח ה"ח) שאין מברכין על כורך, כיון דהוי זכר למקדש. ומבואר דלא חשיב מצוה גמורה בכה"ג, כיון שזהו בא רק להזכיר את מה שהיה בזמן המקדש.

אבל לפ"ז צ"ב בד' בעה"מ דא"כ אמאי מברכין ברכת המצוות על ספיה"ע, ומ"ש מכורך שאין מברכין עליו ברכת המצות, כיון שכל המצוה הוי רק זכר למקדש. וצ"ל דמ"מ יש לחלק בין ספיה"ע לכורך, דלגבי כורך כל התקנה היה רק להזכיר את מה שהיו עושים בזמן המקדש, אבל אין לזה את אותה צורה של מצוה, דבזמן המקדש היו כורכים את קרבן פסח ביחד עם המרור, ובזה"ז כורכים את המצה עם המרור, ולכן אין לזה חשיבות כמו שאר המצוות לברך עליה ברכת המצוות. משא"כ ספיה"ע שיש בזה את אותה צורת מצוה שהיו עושים בזמן המקדש, שסופר את הימים שבין פסח לעצרת, אלא דיסוד החיוב הוי רק מטעם זכר למקדש, ולכן שפיר צריך לברך ע"ז ברכת המצות, כיון דמ"מ מקיים בה מצוה גמורה מדרבנן.

ספירת העומר מצוה שבדיבור

ולפ"ז צריך לבאר דברי הבעה"מ בתי' הראשון דמ"מ אין מברכין ע"ז ברכת שהחיינו, כיון שאינה מצוה חשובה כ"כ שמצריך ברכת הזמן. וכמו שמצינו לחלק בזה בדברי המהרי"ל (מנהגים הל' ספירת העומר אות טז) שכ' דאין מברכין שהחיינו על ספיה"ע, משום דאין בו מעשה, רק דיבורא בעלמא. ודומה להא דאין מברכין שהחיינו על הלל. [אכן המגן אברהם (סי' תכב סק"ה) הביא מהאבודרהם דאין מברכין זמן על הלל, משום דאין בין הלל להלל שלשים יום]. ומבואר מדבריו דאע"ג שמברכין עליו ברכת המצוות, מ"מ לגבי ברכת שהחיינו בעי' שיהיה מצוה חשובה שיש בה מעשה, ולכן אין מברכין עליו ברכת הזמן.

ספירת העומר אינה נוהגת בימים

ב. והר"ן (סוכה כב:) כ' וז"ל: ולי נראה דשהחיינו דמצות בזמן תלי כדמוכח בסוף פרק בכל מערבין (דף מ ב) דאמרינן בר"ה ויוה"כ דכיון דמזמן לזמן קאתי אומר עלייהו זמן, הילכך סוכה ולולב ומקרא מגילה מזמן לזמן קאתו ופדיון הבן אע"ג דלאו מזמן לזמן קאתי, אפ"ה כיון שהיא מצוה תלויה בזמן ל' יום של תינוק שיצא מכלל נפל ונכנס לכלל קיימא וחיות שפיר שייך לברוכי ביה שהחיינו. וצ"ע לפ"ז למה אין מברכין זמן על ספיה"ע. וראיתי מי שכתב שאם לא ספר בלילה לא יספר ביום כדתנן כל הלילה כשר לספיה"ע משמע דהא ביום לא יצא ומש"ה לא אמרינן ביה זמן. עכ"ל.

ולפום ריהטא דברי הר"ן אינן מובנים דמה נפ"מ במה שאין סופרים ביום, ומ"מ יברך ע"ז שהחיינו שהרי מקיים מצוה בספירת הלילות. ובשו"ת רדב"ז (ח"ד סי' רנו) ביאר דאינו יכול לברך והגיענו לזה"ז, כיון שעדיין לא ספר את כל החמשים יום, דבכל יום יש חיוב ספירה בפ"ע. אבל אם המצוה היתה נוהגת גם ביום, א"כ אפשר לומר דכל החמשים יום הוי כמצוה אריכתא, ונחשב שהתחיל לקיים את המצוה מהלילה הראשון.

אכן יש לעיין שהרי מצינו שמברכים שהחיינו על הדלקת נר חנוכה, אפי' שנוהג רק בלילה ולא בימים, וכן אפשר לברך על לולב, אפי' שנוהג רק ביום ולא בלילה. וכן תמה בשו"ת פרי הארץ (ח"ג סי' א'). ובשו"ת מהרלב"ח (סי' סב) ביאר דשאני התם שבכל יום הוא מקיים את המצוה בשלימות, ולכן זהו נחשב שכבר הגיע לזמן קיום המצוה. אבל בספיה"ע לפ"ד הבה"ג כל המ"ט ימים נחשבים כמצוה אחת, וא"כ אינו יכול לברך שהחיינו על מקצת מהמצוה, ובשלמא אם ספירת

יום היתה מועילה, הרי הוא יכול לברך על כל המ"ט ימים, כיון שכבר הגיע לזמן המצוה, אבל מכיון דספירת יום לא מהני, הרי זה חשוב שמברך רק על חלק מהמצוה, דימים מפסקי בין הלילות, ולענין זה לא מצינו ברכת שהחיינו.

בגדר ספירת העומר לבעל הלכות גדולות

אכן יש לעיין דלפ"ז כיצד מברכין כל יום ברכת המצוות על ספיה"ע, והרי הוא מקיים רק חלק מהמצוה לדעת הבה"ג. וכן תמה הפמ"ג (א"א סק"ג) דהרי"ז נחשב כמי שמברך רק על חלק מהמצוה, דהא לא מקיים את המצוה עד שיסיים את כל הספירה, וכיצד יכול לברך הרבה ברכות על מצוה אחת. ויש שרצו לבאר דגם הבה"ג מודה שבכל יום הוי מצוה בפ"ע, אלא דס"ל שיש תנאי בספירה שיהיה תמימות, כדי שיהיה חשוב כספירת כל הימים, ולכן כששכח יום א' אינו יכול להמשיך ולברך. [וכן הביא מו"ז זיע"א בתשו' בענין קטן שהגדיל בשם הגרב"צ אבא שאול זצ"ל]. אולם בפשטות הראשונים נראה שביארו לדברי הבה"ג דכל הימים הוי חדא מצוה, ומש"ה שכח יום א' אינו יכול להמשיך ולברך, וכמ"ש המהרלב"ח. ובביאור הגר"א (סי' תפט ס"ו) כ' דאפשר שזהו טעם של ראבי"ה לפי הנוסחא שלהם שכ' לומר בספירה שהיום ומשמע מדבריהם שהוא סיום הברכה. ע"כ.

ברכה על חלק מהמצוה

ובחי' הגרי"ז (מנחות סו.) ביאר בדעת הבה"ג דבע"כ גם חלק מהמצוה מחייב ברכת המצוות, באופן שאינו יכול להמתין עד שיסיים את כל המצוה. [ואפשר לומר דה"ט כמו שנתבאר מהגרי"ז שברכת המצות אינה על החיוב או הקיום מצוה, אלא על החפצא דמצוה שהוא עשה, וא"כ גם על חלק ממצוה יש תורת מצוה]. **וכן הוכיח בש"ע הרב** (קו"א סי' תלד סק"ב) **מדקיי"ל בש"ע יו"ד** (סי' רסה ס"ד) **דכשחוזר** על ציצין המעכבין את המילה, חוזר ומברך. וכן מצינו בטור סימן תרנא סי"ב בשם יש אומרים דס"ל שאפשר לברך על כל מין מהד' מינין בפ"ע, כשאין כל המינין מונחין לפניו, והוא מפסיק ביניהם. וכן הביא הב"י שם מהאר"ח בשם הראב"ד. ומבואר דאפשר לברך על חלק ממעשה המצוה, אפי' שעדיין לא מקיים את המצוה בשלימות עד שיטול את כל הד' מינין.

[**ועי'** בביה"ל (סי' תרנא סי"ב ד"ה ואם) **שתמה ממ"ש** הרמ"א (סי' תקצב ס"ג) דאם סח בין התקיעות אינו חוזר לברך, והרי הוא עדיין לא קיים את כל המצוה. וי"ל דהתם בתקיעה אחת לבדה אין חשיבות לברך עליה, דהא בעי' שישמע ט' תקיעות מאדם אחד בדוקא. אבל רבינו מנוח (פ"ז מל' חו"מ ה"ז) כ' שאין מברכין ברכת המצות על ד' כוסות כיון שמפסיק ביניהם. ומוכח דאין לברך על חלק מהמצוה. ואכתי כו"ע מודו דאפשר לברך באמצע המצוה, באופן שאינו מפסיק, וכמו בבדיקת חמץ או מק"מ, דבכה"ג הברכה מתייחסת לכלל המצוה, וכמו שביאר בחי' ר' שמואל (פסחים סי' ו'). ומאידך כ"ע מודו דאם מקיים רק חלק מהמצוה, ולא יגיע לכלל קיום כל המצוה, פשוט שלא יברך, וכמ"ש בחי' הגר"ח (הל' שחיטה ד"ה והנה). ע"ש].

ולפ"ז צריך לחלק כנ"ל בין ברכת המצוות לברכת שהחיינו, דברכת שהחיינו נתקנה רק על מצוה חשובה, ולכן בעי' שיברך על קיום כל המצוה, ואינו יכול לברך שהחיינו רק על חלק אחד מהמצוה.

חיישי' שמא ישכח

וכן יש לבאר במ"ש המטה משה (אות תרסט) בשם המהר"ם מינץ דהטעם שאין מברכין זמן על ספיה"ע הוא משום דחיישי' שמא ישכח לספור בשאר הימים, ונמצאת ברכתו לבטלה. וצ"ב דא"כ כיצד מברכין ברכת המצות על ספיה"ע, וניחוש שישכח יום א' ולא יקיים את המצוה בשלימותה, ונמצא שברכתו היה לבטלה. [ועי' למו"ז מרן זיע"א בחזו"ע (יו"ט עמ' רטז) שכ' לדחות עפ"ד הריטב"א (חולין קו:) לגבי נט"י דאזלי' בתר מחשבתו בעת הברכה. ועו"כ לדון אם יש מצוה בחצי שיעור. ע"ש].

אלא צ"ל דלגבי דין ברכת המצוות אין זה חשוב כברכה לבטלה, כיון דמ"מ הברכה חלה על

מה שקיים חלק מהמצוה, וכדביאר הגרי"ז. אבל לענין ברכת הזמן בעי' שהברכה תחול על כל המצוה, ומש"ה חיישי' שאם ישכח לא יחול על כל המצוה, ונמצא שברכתו היה לבטלה. ושמעתי לבאר בעוד אופן דלעולם לא חיישי' שמא ישכח כדי להפקיע חיוב דברכת המצוות, דהברכה זהו חלק מחיוב המצוה, וכדמצינו דאילם לא יתרום, כיון שא"י לברך. אבל ברכת הזמן אינה לעיכובא, ושפיר חיישי' שמא ישכח ולא יקיים את המצוה בשלימותה, דממילא לא חל עליו חיוב מעיקרא לברך שהחיינו.

[**ועי"ל** דלא חיישינן שמא ישכח כדי להפקיע חיוב דברכת המצוות, דהברכה היא חלק מחיוב המצוה, וכדמצינו דאילם לא יתרום, כיון שא"י לברך. אבל ברכת הזמן אינה לעיכובא, ושפיר חיישינן שמא ישכח ולא יקיים את המצוה בשלימותה, דממילא לא חל עליו חיוב מעיקרא לברך שהחיינו].

ברכה על המעשה או הקיום מצוה

ג. וביסוד החילוק בין ברכת המצות לברכת הזמן, יש לבאר דהנה בעמק ברכה (ברכת המצות אות ב') הוכיח ממ"ש המג"א (סי' שלט) בשם התה"ד דהפודה את בנו בתוך שלשים ואומר לכהן שיחול רק לאחר שלשים, אינו יכול לברך ע"ז, משום שעכשיו עדיין אינו מצווה במצות פדיון הבן עד היום הל'. ומוכח מדבריו שאם כבר הגיע היום הל' ומחיל חלות הפדיון לאחר זמן שפיר מברך. וא"כ ה"ה יש ללמוד דהמפריש תרומה לאחר ל' או מקדש אשה לאחר ל' צריך לברך ברכת המצוות בשעת ההפרשה והקידושין. וכן יש להוכיח ממ"ש הרמב"ם (פי"א מהל' ברכות) שהשליח מברך על עשיית המצוה, אפי' שהקיום מצוה נעשה למשלח. וכן מצינו כיו"ב בשו"ת רע"א לגבי מצות מזוזה, שכ' דאפי' שיש קיום מצוה בכל פעם שנכנסים לבית, מ"מ לא תקנו את הברכה אלא על עשיית המצוה.

ובזה מבואר היטב מ"ש הגרי"ז דאפשר לברך גם על חלק מהמצוה, כיון דלא בעי' שהברכה תחול על הקיום מצוה, אלא יסוד הברכה היא על המעשה מצוה, והשתא הוא עושה את המצוה בכל יום ויום. וכן מבואר היטב דאפשר לברך על ספיה"ע, אפי' שיש לחוש שמא ישכח יום אחד, אע"ג שלדעת הבה"ג הוי מצוה אחת, כיון דמ"מ בירך על המעשה מצוה, שהרי הוא מחויב לספור כל יום ויום, ואפי' שיכול להיות שישכח, ותו לא אכפ"ל במה שלא נתקיימה המצוה על ידו בשלימות.

אבל לגבי ברכת שהחיינו י"ל דהוי על קיום המצוה, וכמ"ש הרמב"ם (שם) דהמשלח שמקיים את המצוה מברך ברכת הזמן, ולא השליח שעושה. ובפשטות ה"ט כיון שהיסוד דברכת שהחיינו במצוות, נתקן על הזמן שהוא ראוי לקיים את המצוה, וא"ז ברכה על המעשה מצוה עצמו, וכדמוכח מהא דקיי"ל שאם לא בירך שהחיינו בשעת הקידוש דיו"ט, אומר את הזמן בכל החג ואפי' בשוק. וכן מצינו שמברכין שהחיינו על עשיית הסוכה והשופר, ואפי' שבאותה שעה עדיין לא היה מעשה מצוה, דמ"מ הוא כבר שייך לזמן המצוה, ולכן יכול לברך ברכת הזמן. וא"כ שפיר כתב המהר"ם מינץ דאין לברך זמן על ספיה"ע, כיון דיש לחוש שמא ישכח, ונמצא שאין כאן ברכה על הקיום מצוה. וכן יש לבאר סברת הר"ן דכיון שאין המצוה נוהגת בימים, אינו יכול לברך זמן על קיום המצוה, אלא רק על מעשה המצוה.

ספירת העומר תלויה בחג הפסח וחג שבועות

ד. וכן צריך לבאר במ"ש בספר מהרי"ל (הל' ספירת העומר אות טז) וז"ל, ומאי דאין מברכין שהחיינו על ספיה"ע, משום דאינו אלא כמכשירי מצוה, דעיקר מנינא משום רגל דשבועות, ועדיין לא הגיע סוף שבעה שבועות. עכ"ל. וכ"כ באבודרהם שהספירה אינה אלא לצורך הבאת הביכורים, ודי לו בזמן שאומר במועד. ע"ש. ומשמע מדבריו שנפטר בברכת הזמן שמברכין בשבועות. וצ"ב דמהכ"ת להכליל למצות ספיה"ע כחלק מהרגל דשבועות, והרי באותו זמן כבר נסתיימה המצוה, ומהכ"ת שיכול לפטור למפרע

את כל הספירות שכבר ספר. ובאמת דהמאירי (פסחים ז:) כתב שספיה"ע נפטר בברכת הזמן של יו"ט. ומשמע מדבריו שזהו נפטר בברכת הזמן שמברכין בפסח. וג"ז צ"ב דהא ביו"ט א' דפסח עדיין אין חיוב דספיה"ע, וכיצד יתכן לומר שפוטר את מצות ספיה"ע שמתחילה רק למחרת. ובפרט תמוה דהרי אין זה חלק ממצות הרגל דפסח, אלא הוי מצוה בפ"ע. ומצינו לגבי מצות לולב, שמברכין עליו שהחיינו אפי' שכבר בירכו שהחיינו על החג דסוכות. ומכ"ש בנ"ד דספיה"ע לא שייכא כלל לחג הפסח. ועו"ק שהרי אינו מכוין על כך בשעה שמברך על הזמן ביו"ט.

ובאמת שטעם זה מבואר גם בשבולי הלקט (סי' רלד) וז"ל, וכתב אחי ר' בנימין נר"ו מה שלא נהגו לברך שהחיינו, לפי שזמן ספירה תלוי בקביעת פסח כמה דתימר וספרתם לכם ממחרת השבת, לכן נראה שאין מברכין עליו זמן, ודי לו בברכת זמן של יו"ט עצמו. ואינו דומה לסוכה ולולב שטעונין זמן ואינן נפטרים בזמן של יו"ט עצמו, דהתם איתחייב בזמן משעת עשייה, ואם לא בירך משעת עשייה מברך בשעת קיום המצוה, ושופר נמי שטעון זמן שהרי יש בו מעשה של תקיעות, ובכל הני סוכה ולולב ושופר אית בהו מעשה משא"כ בספיה"ע. עכ"ל.

ונראה ע"פ מה שנתבאר דעיקר החיוב דברכת שהחיינו במצות, אינו על קיום המצוה, אלא מברך על הזמן שהגיע שהוא ראוי לעשות בו את המצוה, ולכן י"ל דכיון שמצות ספיה"ע תלויה בזמן דעצרת, ועל קדושת זמן זה הוא כבר מברך שהחיינו, ממילא אין סיבה לחייבו שוב פעם לברך שהחיינו על הספירה עצמה.

בגדר מצות ספירת העומר

ה. והנראה לבאר ביסוד ד' השבלי הלקט והמהרי"ל, ע"פ מה שיש לחקור בגדר מצות ספיה"ע, דהנה כתוב בתורה שצריך לספור את השבעה שבועות שבין פסח לשבועות, ויש לחקור אם עיקר מהות הספירה היא כדי לחבר את פסח לשבועות, וכמ"ש הראשונים דבספירת הימים הללו הוא מראה את ההשתוקקות לקבלת התורה, וא"כ בכל יום ויום שסופרים הרי"ז כציון דרך כמה זמן עבר מפסח וכמה זמן נשאר לשבועות. אבל יש מקום לומר שהתורה ציותה לספור את המ"ט ימים בעצמם, כדי להתעלות בדרגות ולתקן את התיקונים שיש בכל יום, וא"כ יש ענין בעצם ספירת הימים עצמם, אלא שהזמן הנכון לעשות זאת הוא בין פסח לשבועות, ולפ"ז הספירה היא על כל יום ויום מצד עצמו, ומה שמקיימים לזה בין פסח לשבועות אינו חלק ממהות הספירה, אלא זהו רק תנאי מתי יספור את הימים.

ויתכן שבזה נחלקו הראשונים בדין שכח יום א', אם יכול להמשיך ולספור בברכה, דאם אמרינן שהמצוה לספור את הימים הללו, א"כ מסתבר שעל כל יום ויום איכא מצוה, אבל אם זהו מצוה לספור את הזמן שבין פסח לשבועות, ממילא הוה ספירה אריכא, ובעי' שיהיה ברציפות.

ובזה מבואר היטב מ"ש בשבולי הלקט דאין מברכין זמן על ספיה"ע, כיון שזהו בא מחמת החג דפסח ועצרת, וממילא אין זה נחשב כזמן בפ"ע, אלא הוא כלול בב' הזמנים הללו, ונפטר במה שמברך שהחיינו על שהגיע לזמנים הללו.

ספירת העומר מצוה שהזמן גרמא

ונראה שבזה נח' הראשונים אם ספיה"ע הוי מ"ע שהזמן גרמא. דהנה הרמב"ם (פ"ז מהל' תמידין הכ"ד) והחינוך (מצוה שו) כתבו דנשים פטורות מספיה"ע. אך הרמב"ן בקדושין (לד.) חישב ספיה"ע כמ"ע שלא הזמן גרמא. ובדברי יחזקאל (סי' מה סק"ד) ביאר דמ"ע שהז"ג היינו היכא שהזמן הוא גורם לחיוב המצוה שיבא, וכגון סוכה שהזמן של סוכות מחייב מצות סוכה. אבל גבי ספיה"ע אין הזמן ההוא מחייב הספירה, אלא משום דכתיב וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את העומר. ואם הבאת העומר היתה בזמן אחר היה החיוב של הספירה ג"כ בזמן אחר, נמצא שהספירה בזמן ההוא רק מהכרח העומר, ולא מצד הזמן.

וכ"כ בחזון יחזקאל (פ"א ה"ח מקדושין). וע"ש שמחלוקתם תלויה בחקירה האם מצות ספיה"ע תלויה בהקרבת העומר בפועל, או בהיתר אכילת חדש, דלרמב"ם כיון שעיצומו של יום מתיר ואינו תלוי בהקרבת הקרבן, לכן הוי ז"ג, שזה תלוי בזמנו של יום זה, אך הרמב"ן ס"ל כרוב הראשונים שאין מצוה לספור רק בזמן שמקריבים קרבן, ולכן בזה"ז אין לה זמן קבוע, וכמ"ש הר"ש באגרתו לרמ"ה.

ויש מבארים בסברת הרמב"ן שספיה"ע אינה מ"ע שהזמן גרמא, מטעם שגדר המצוה הוא לספור את הימים הללו, ולכן א"ש טפי סברת המקילין לספור מפלג המנחה. [וראה עוד להלן בסמוך].

ובאבני נזר (או"ח סי' שפד) ביאר, דסבירא ליה להרמב"ן שמצוה זו אינה תלויה מדאורייתא בזמן עצמו שמקריבין בו (היינו שיקריבו העומר בט"ז בניסן), אלא ממחרת יו"ט (ממחרת השבת, מתרגמינן מבתר יומא טבא), וא"כ אין זמן ט"ז בניסן גורם. אלא זמן ט"ו ניסן גורם, וכיון שנשים חייבות בכל מצוות החג, פסח מצה ומרור וסיפור יצי"מ, וא"כ א"א לפוטרם ממצות ספיה"ע מחמת שהזמן של יו"ט גורם למצות, כיון שחייבות בכל מצוות שביו"ט זה. וזה למ"ד שקצירה וספירה אינם פסולים ביום (שאם לא כן הרי הלילה גורם). ובזוה"ק (תצוה דף קפג.) מפורש שנשים פטורות מספיה"ע, ומפרש שם הטעם על דרך הסוד. עכת"ד. [ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג ס"ה) כתב שזה ט"ס ברמב"ן, שהיה כתוב סה"ע, וביאורו סדר העבודה, דהיינו שחייבות בקרבנות, ובטעות נדפס ספירת העומר].

וכיו"ב כ' הטורי אבן (מגילה כ:) בהא דתנן (ביכורים פ"א מ"ה) דנשים חייבות במצות ביכורים, ואע"ג שזמנה הוא מן החג ועד חנוכה. די"ל שאין זה מצד עצמו של הימים שגורם שאינם בני הבאה, אלא דבר אחר גורם להם שאין מצויין עוד על פני השדה. ולפ"ז פסק גם לגבי ברכת האילנות, דהנשים מברכות ברכה זו שהרי אין המניעה מצד הזמן, אלא מחמת המציאות. וכ"כ בחכמת שלמה (ר"ס תי) לגבי ברכת הלבנה. וה"נ י"ל לגבי ספיה"ע, דא"א לקיים את הספירה בזמן אחר. [וכ"כ בחזו"ע (עמ' רכא) בשם החתן סופר (עמ' קי) דל"ח מצות עשה שהזמן גרמא כיון שהדבר תלוי בטבע הקצירה, וכדין ברכת האילנות]. ולפ"ז צ"ב בדעת הרמב"ם דמשוי ליה כמ"ע שהזמן גרמא.

וצ"ל דלגבי ספיה"ע הרי"ז תלוי בחקירה הנ"ל, דלפי הצד שהחיוב הוא על המ"ט ימים, ואין אפשרות לספור בזמן אחר, א"כ אין הל' דזמן בגוף המצוה אלא זהו רק דבר צדדי, דאין אפשרות לספור ימים אחרים. אבל אם התורה ציותה לספור את הימים שבין פסח לשבועות, א"כ שפיר חשיב כזמן גרמא, כיון שיש דין זמן בגוף המצוה הזו, ולכן סבר הרמב"ם דמקרי מצוה שהזמן גרמא.

בענין כונה על ספירת אותו היום בעת הברכה

ועפ"ז יש לבאר מ"ש המרדכי (מגילה סי' תתג) בשם ראבי"ה שנסתפק אם פתח אדעתא דד' וסיים בה' או להיפך, אם יצא יצא י"ח, דלגבי ברכות מספקא להש"ס (ברכות יב.) בפתח אדעתא דשיכרא וסיים בדחמרא אם יד"ח. וכ' דאם ספיה"ע בזה"ז מה"ת לא י"ח בתרוייהו, דבעי פתיחה וחתימה ודאי. והובא בטוש"ע (סי' תפט ס"ה). ובשעה"צ (ס"ק מא) בשם המאמ"ר וחק יוסף כתבו דהברכה אינו קאי על היום, אלא הודאה לה' על עצם המצוה, וכיון שתוך כדי דיבור נזכר וסיים כהוגן שפיר דמי. ע"כ. וכן תמה בכתבי הגרי"ז (מנחות סו.) דל"ד לספיקא דהש"ס דמיירי בב' ברכות חלוקות לגמרי, ודייני' אם הברכה היא בתחילתה או בסופה, אבל בנ"ד הוא מכוין לקיים מצות ספיה"ע, ומאי נפ"מ על איזה יום הוא חשב בעת הברכה.

ולכאורה יש לומר דתלוי בהנ"ל בגדר מצות ספיה"ע, דאם צריך לספור את גוף הימים הללו, הרי יש לומר דברכה על יום ד' הוי חפצא דמצוה אחרת מיום ה', אבל אם עיקר המצוה היא למנות את הימים שבין פסח לעצרת, שפיר י"ל כמ"ש הגרי"ז דאין חילוק במהות הברכה בין ספירת יום ד' ליום ה'.

ספירה מבעוד יום

ו. ולפ"ז יש לבאר מה שכתבו התוס' (מנחות סו. ד"ה זכר) דאפשר לברך ספיה"ע בביה"ש, כיון דהוי ספקא דרבנן. והביאו יש מי שאומר דמצי לספור ביום סמוך לחשיכה, ובכך נחשב שקיים לתמימות. וכתבו עליו שאין נראה כן. וברא"ש (פסחים פ"י סי' מ') הביא דיעה זו בשם ר"י. וסתם כותיה להלכה.

ויש לבאר מחלוקתם דתלוי בהנ"ל, דאם אמרינן שיסוד המצוה הוא לספור את המ"ט ימים, וא"א לקיים את הספירה הזו אלא בימים שבין פסח לעצרת, א"כ יש לומר דאינו יכול לספור קודם שהגיע היום, דומיא דשאר מצוות התלויות בזמן שאינו יכול לקיימן קודם זמנן. אבל אם אמרינן שהמצוה היא לספור את הימים שבין פסח לעצרת, א"כ מספיק במה שהוא שייך לאותו היום, כדי שיוכל לקיים בו את הספירה, דהרי חל עליו כבר הזמן שבין פסח לעצרת, ורק בעי' ספירה בכל יום ויום מהימים הללו, ולענין זה מספיק במה שהוא שייך לאותו היום. וכדמצינו לגבי קידוש היום שגם לד' הרמב"ם דליכא דין תוספת שבת, מ"מ מצי לקדש מבעו"י, ונחשב שזוכר את יום השבת בכניסתו. ועי' בחזו"ע (עמ' רלג) שהביא מתוס' חכמי אנגליה (סוף פסחים) שכ' בשם ריצב"א, שמכיון דספיה"ע בזה"ז מדרבנן, וגם עשאוהו לילה בתפלת ערבית, מהני זה לענין ספיה"ע, כההיא דאמרינן רב צלי של שבת בער"ש. [ועי' בט"ז סימן תרסח מ"ש בשם מהרש"ל דלא מהני תוספת שבת ליחשב כלילה לגמרי. דבפשטות י"ל דשאני תפלה דלא תלוי בלילה דוקא, אלא העיקר שיהיה לעת ערב]. וע"ע בחזו"ע (עמ' ריד) שכ' דלפי טעם זה אפשר לספור גם מבעו"י, ומד' התוס' והטור מוכח דיש להקל רק בביה"ש מטעם דספד"ר לקולא.

ספירת היום הקודם

וכן יש לבאר מ"ש בשבלי הלקט (הל' פסח סי' רלד) וז"ל, ובתשובות הגאונים זצ"ל מצאתי מאן דאישתלי ולא בירך בלילה הראשון מברך בליל שני ואמר דאיתמל הוה חד בעומרא ויומא דין תרין בעומרא. וכ"ה בספר תניא רבתי (סי' נ). וכ"כ באבודרהם (הל' תפלות הפסח) בשם הרא"ש וז"ל, ואם שכח ולא מנה לא בלילה ולא ביום ימנה בלילה של אחריו ויאמר היום כך ואתמול כך בברכה אחת. ע"כ.

וכ"כ החינוך (מצוה שו) בשם גדולי דורו שמי ששכח יום אחד יאמר אמש היה כך בלא ברכה, ומונה האחרים עם כל ישראל. וכ"ה בספר מאה שערים להרי"ץ גיאת (הל' ספירת העומר) בשם רב האי: מאן דטעי בראשונה, ואמר לשניה אתמול חד יומא בעומרא, והאידנא תרי יומי בעומרא, מאי חוסרנא איכא במנינה. [וסיים: ועוד, מכדי תרי קראי אינון כל חד וחד באפיה נפשיה לחודיה קאים תספרו חמשים יום ושבעה שבועות תספר לך. עכ"ל].

ועיין בביאה"ל (ס"ח ד"ה סופר) שהביא מהא"ר (סי' תפט ס"ק כד) שכתב לחוש לדין זה, ולספור את ב' הימים בלי ברכה. והוא עפ"ד שבה"ל ותניא רבתי, שאם שכח לספור אחד מן הימים, יאמר בפעם ראשון שזכרו, אתמול היה כך והיום כך. וכ"ש מי שמסופק אם שכח, שסופר מכאן ואילך בברכה, שצריך לומר כך.

ולכאורה צ"ב דין זה איך יכול לברך ולספור את יום האתמול, והרי הוא כבר עבר והלך לו. אלא י"ל דכיון שעיקר הספירה היא על הימים שבין פסח לעצרת, והעיקר שיקיים לספירה זו בכל יום ויום, ולכן מספיק במה שהוא שייך לאותו היום, ומכיון שהוא סמוך אליו, שפיר מצי לסופרו.

סימן ב'

בענין ספירת העומר ימים ושבועות

מחלוקת אביי ואמימר אי ספירת העומר מדרבנן

א. בגמ' במנחות (סו.) אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא. ופירש"י ולא מני שבועי, אמר האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש

בעלמא הוא הילכך ביומי סגי. עכ"ל. והנה הרמב"ם (פ"ז מהל' תמידין הכ"ד) פסק דספיה"ע בזמן הזה דאורייתא. וביאר הכס"מ משום דרק אמימר סבר שאין מונין שבועות, משום דהוי דרבנן, אבל משאר האמוראים שחולקים עליו מוכח דסברי דהוי דאורייתא. אך כ' הכס"מ דמרש"י משמע דכו"ע מודו דהוי רק דרבנן אלא דפליגי אם הוי מצוה דרבנן לספור את העומר, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא, או דהוי רק מצוה לעשות זכר למקדש, ולכן אין ענין לקיים את המצוה כצורתה. [ובעיקר הנדון אם ספירת העומר בזה"ז דאורייתא או דרבנן, ראה מה שהאריך בזה בילקו"י על הל' ספירת העומר בבירור שיטות הפוסקים ראשונים ואחרונים. ולא הניח פינה וזוית בענין זה].

וכן ביאר בחידושי הגרי"ז. וכתב שכן מצינו לענין נטילת לולב במדינה זכר למקדש, דהתם ג"כ אין הפירוש דחכמים תקנו דמצות לולב שהיה נוהג במקדש תהיה נוהגת במדינה כל שבעה זכר למקדש, דהלא חזינן דדברים הפוסלים במקדש כשרים במדינה, ואם נימא דתקנו דאותה המצוה של תורה תהא נוהגת מדבריהם במדינה, היה צריך להיות בה כל הדינים והפסולים של מקדש, אלא ע"כ דהוי מצוה מיוחדת שחכמים תקנו זכר למקדש, ובמצוה זו אין כל הדינים הפוסלים במקדש וכשר גם בדברים אלו. וכ"מ מהא דתירצו הראשונים (עיין בעה"מ ור"ן סוף פסחים) דמשו"ה אין מברכין שהחיינו על ספיה"ע, דלא מצינו שהחיינו אלא בדבר שיש בו הנאה, כמו נטילת לולב לשמחה וכדו', אבל ספיה"ע אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפש לחורבן הבית. ע"כ.

חילוק בין ספירת ימים לספירת שבועות

והנה רבינו ירוחם (נ"ה ח"ד) ביאר דברי הגמ' באופן אחר משאר הראשונים, דמה שאמר אמימר דהוי זכר למקדש, הכונה רק על ספירת השבועות, אבל לעולם ספירת הימים הוי מה"ת לכו"ע. וביאר דבריו דבזמן המקדש היה ב' מצות בספיה"ע ספירת ימים וספירת שבועות, וכמדוייק מלישנא דקרא (ויקרא כג טו, דברים טז ט) שצריך לספור שבעה שבועות מקרבן העומר, ואילו לגבי ספירת הימים מוזכר (ויקרא כג טז) כדי לקדש את יו"ט דעצרת, שהוא יום החמשים מיצי"מ. ולכן ספירת השבועות לא שייכא בזה"ז שאין לנו קרבן העומר. וכן משמע ממ"ש החינוך (מצוה שו) דספיה"ע בזה"ז מדרבנן. ובסוף המצוה כ' דמי שלא ספר ביטל מ"ע. וביארו האחרונים דס"ל כרבינו ירוחם לחלק בין ספירת ימים לשבועות.

ובאור שמח (פ"א מתמידין הכ"ב) כתב להוכיח כן מהגמ' בר"ה (ה.) וחגיגה (יז:) דמצוה למימני יומי לקדש עצרת ומצוה למימני שבועי לקדש שבועי. ופי' התוס' (חגיגה ד"ה מצוה) "ותרוייהו איתנהו יומי לקדש עצרת שבועי לתשלומין קרבן חגיגה". ומבואר דיש ב' ענינים במצות ספירת הימים והשבועות. וכן מדוקדק בל' התורה שבפרשת ראה לענין ספירת השבועות מוזכר ענין הקרבנות שבחג, אבל בפר' אמור מוזכר ספירת הימים לענין שביום החמשים מקרא קדש. וא"כ לכן י"ל דספירת השבועות לא שייכא לזה"ז שאין נוהג בו דין קרבנות. ולפ"ז ביאר הא דתנן במו"ק (יט.) דעצרת בזמן המקדש דוחה אבלות שבעה, ובזמן הזה דוחה רק יום א'. וה"ט דבזה"ז דליכא קרבנות, לא חייל קדושה על שבעת ימי המילואים ע"י ספירת השבועות.

ברכה אחת על ב' הספירות

ב. וכתב רבינו ירוחם דלפ"ז צ"ל דבזמן המקדש היו מברכים ב' ברכות בספיה"ע, על מנין הימים, ועל ספירת השבועות, כמו שמברכים ב' ברכות על תפילין של יד ותפילין של ראש. וגם היו אומרים היום קודם מנין השבועות. אבל בזמן הזה נוהג רק ספירת ימים מה"ת, שצריך לקדש את היו"ט דשבועות שיהיה עליו תורת יום החמשים מפסח, אבל ספירת השבועות רק מדרבנן, כיון שאין לנו קרבן העומר, וממילא נפטר בברכת הימים, וכדמצינו לגבי כורך שנפטר בברכת המצה. [והיינו כדביאר הגרי"ז דספירת העומר וכורך הוי רק זכר למקדש, וגרע ממצוה דרבנן]. ולכן ג"כ אין אומרים "היום" קודם ספירת השבועות,

אלא אומרים "שהם" כו"כ שבועות, כיון דזה רק זכר בעלמא למה שהיו סופרים במקדש.

ולפ"ז אתי שפיר מנהג ספרד שלאחר ספירת הימים אומרים "לעומר", ובב"י כתב שכן משמע בהר"ן. ויש לומר דהיינו משום שיש לחשוש לשיטת רבינו ירוחם שרק ספירת הימים דאורייתא, אבל ספירת השבועות רק מדרבנן, וא"כ אומרים לעומר ביניהם, כדי להפריד בין ספירה דאורייתא לדרבנן, וגם להורות שעיקר הברכה אזלא על ספירת הימים, שלדעת רבינו ירוחם היא נוהגת מה"ת גם בזה"ז. וכ"כ במקראי קודש (פסח ח"ב סי' סד). אמנם יש להעיר דהרי לפ"ד רבינו ירוחם ספירת הימים אינה שייכת למנחת העומר אלא לקדושת היום החמשים, וא"כ אדרבה לא היה צריך להזכיר שמנין הימים לעומר. ובאמת דבלא"ה קשה על רבנו ירוחם מה אומרים על ספיה"ע, והיה צ"ל על ספירת המועד. ולהלן יתבאר בע"ה.

אי ספירת שבועות עיקר או ספירת ימים

ועוד יש להעיר דהנה הרמב"ם (הל' תמידין פ"ז הכ"ב) כ' וז"ל, מ"ע לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות, ומצוה למנות הימים עם השבועות שנאמר תספרו חמשים יום. עכ"ל. ומשמע מדבריו שעיקר המצוה זהו לספור את השבועות ורק מונים את הימים עם השבועות. וכן דייק הגרי"פ (מצוה נא). וכן משמע מהקדמת הרמב"ם להל' תמידין (במצוה יט) שהזכיר רק לספירת השבועות. וצ"ע דזהו להיפך ממשמעות הגמ' דמצוה למימני יומי לכולי עלמא, ולגבי ספירת השבועות איכא מחלוקת. ועוד יש לעיין מל' הרמב"ם בספר המצות (מצוה קסא) שכתב להדיא דמצוה למנות את הימים וגם את השבועות. ומשמע דעיקר המצוה למימני יומי יותר משבועות.

שיטת הרמב"ם בדין ספירת ימים ושבועות

ג. והנה הרמב"ם בספר המצות (שם) כ' להוכיח דספירת הימים והשבועות הוי מצוה אחת, ממה שמברכים עליהם רק ברכה אחת גם בזמן המקדש, ואם תמצא לומר דהוי ב' מצות ה"ל לברך על ספירת ימי העומר ושבועות העומר. ובאחרונים תמהו על הוכחתו דהרי הרמב"ם ס"ל לגבי תפלין של יד וראש דהוי ב' מצות, ואפ"ה מברכים עליהם ברכה א', כיון שזהו נכלל באותו נוסח, וה"נ בנוסח ספיה"ע נכלל הימים והשבועות. וכן מבואר מדברי הרמב"ם בהל' מעשר (פ"א הט"ז) שאם מפריש כמה סוגי מעשרות ביחד, מברך ברכה אחת, אפי' שמקיים בזה כמה מצות. וכ"כ רעק"א באו"ח (ס"ס שסו) דהמניח עירובי חצרות וגם ערובי תבשילין מברך ברכה אחת. וה"נ מקיים לב' הספירות בחדא מחתא. ואדרבה גם לשיטות דמברך ב' ברכות על תפלין של יד וראש, י"ל דשאני התם דאיכא תרי מעשי, ואפשר לברך את הברכה על כל מעשה ומעשה, משא"כ הכא דהוי ספירה אחת בתוך כדי דיבור. וצ"ל דשאני הכא דאי הוי ב' מצות, הרי"ז נחשב כב' ענינים שונים לגמרי, שצריך לספור ספירה דלשעבר מזמן העומר, וספירה להבא לחג השבועות, משא"כ בכל הנהו דלעיל דאפי' שזה ב' מצות, מ"מ יש להם ענין אחד, ולכן יכול לכוללם בברכה אחת.

ספירת השבוע בתחילתו או בכל יום

ועוד הוכיח הרמב"ם ראיה ברורה דהוי מצוה אחת, ממה שאנו מונין בכל יום את מנין הימים והשבועות, אבל אי הוי ב' מצות היה צריך למנות את השבועות רק בתחילת כל שבוע. ובאמת שכ"ד בעה"מ (סוף פסחים) והמרדכי (ספ"ב דמגילה) וכן הביא הטור (סי' תפט) דעה זו בשם י"א. אבל כתב שנהגו היום למנות ימים ושבועות בכל יום. וכ"ד הרא"ש (כלל כד סי"ג). ובפשטות נחלקו בהנ"ל, דהרא"ש סבר דיש מצוה אחת למנות ימים ושבועות, ולכן מסתבר שהתורה ציותה שיספרו

אותם יחד, שבכל יום צריך למנות את שניהם גם את מנין הימים וגם את השבועות. אבל בעה"מ סבר שזהו ב' מצות למנות את הימים ואת השבועות, וממילא ל"צ למנות בכל יום את השבוע ויומו, כיון שמקיים את מנין השבועות במה שמונה בכל שבוע ושבוע. ואדרבה אם סופר את מנין השבוע ביחד עם מנין היום, ואומר שהם וכו', הרי הוא מוכיח שאינו סופר את השבוע אלא רק עושה חשבון על מנין היום שמנה, וכמו שהעיר רבינו ירוחם.

שיטת הראבי"ה

ד. והנה הטור הביא דעה שלישית בד"ז בשם הראבי"ה וז"ל, וא"צ למנות הימים רק עד שיגיע לשבוע כגון היום יום אחד עד שיגיע לשבעה ימים, ואז יאמר היום שבעה ימים שהם שבוע אחד, אבל מכאן ואילך א"צ למנות ימים של שבוע שעברה עם השבוע הבא אלא ביום שמנה יאמר היום שבוע אחד ויום אחד, ואצ"ל היום שמנה ימים שכבר מנאם בשבוע שעבר. עכ"ל. ודבריו צריכים עיון כיצד מועיל לצאת י"ח ספירת הימים במה שמונה את הימים שבכל שבוע ושבוע לבד, והרי בתורה כתוב לספור חמשים יום, ואין לומר דכשאומר שבוע נחשב כאילו אמר שבעה ימים, שהרי הראבי"ה כתב שביום השביעי צריך לומר היום שבעה ימים שהם שבוע אחד, ולא יועיל מה שאומר שבוע במקום שבעה. וכ"כ המשנ"ב (סק"ז) ושעה"צ (ס"ק יא). וה"ט דצריך לספור במנין ברור, ולא בדרך רמז, וכשם שאם אומר אתמול כו"כ וכו' לא י"ח. וא"כ צ"ב דמה בכך שכבר ספר את הימים שבוע שעבר, מ"מ צריך להמשיך לספור את הימים.

ולכאורה נראה בביאור דבריו דסבר דהוי מצוה אחת למנות את הימים והשבועות, וממילא י"ל דהתורה ציותה לספור כל יום את מנינו ומנין השבוע, וממילא אפשר למנות את מנין היום לפי השבוע שהוא נמצא בו, ונחשב בכך שמנה את אותו היום, אבל בסוף שבוע, כשמונה רק את השבוע, לא יועיל לו במקום ספירת היום. אך אי אמרינן דהוי ב' מצות מסתבר דהתורה ציותה על מנין הימים ללא קשר לשבועות, וצריך למנות כל יום במנין הימים דמ"ט יום.

והנה המג"א (סק"ד) כ' דאם מנה ימים בלא שבועות יצא י"ח, וכדאיתא בגמ' שנחלקו אמוראי אי צריך למנות את השבועות. ועי' בחק יעקב דהיינו באמצע שבוע, אבל בסוף שבוע יש לחוש לדעת הראבי"ה דספירת שבועות מעכבא בזה"ז. וכ"כ הפר"ח דאם מנה רק את הימים ללא השבוע בתשלום השבוע, לא יצא י"ח, וחוזר ומברך. ובפמ"ג כ' לחוש לדבריו. [ועי' יחו"ד ח"ו סי כט]. וכתב עוד דמשמע מהטור דגם אם מנה שבועות בלא ימים י"ח. וביארו הא"ר והח"י דכונתו לסמוך על שי' הראבי"ה, וא"כ היינו דוקא במנה באמצע השבוע מנין השבוע ויומו, אבל במנה בסוף השבוע רק את מנין השבוע לא י"ח. וכ"כ המשנ"ב (סק"ז) ושעה"צ (ס"ק יא).

בדין ברכה על ספירת השבועות לבד

ה. אכן בשו"ת בית הלוי (ח"א סי' לט) כתב לחדש שאפשר לברך גם כשמנה את מנין השבוע לבד בסוף השבוע, וכמבואר בטור בשם יש אומרים, שספירת השבועות נוהגת רק פעם בשבוע. והוסיף עוד דיש לסמוך ע"ד רבינו ירוחם דאיכא ב' מצות לספור את הימים ואת השבועות, וא"כ כשם שאפשר לברך על ספירת הימים לבד, כך אפשר לברך על ספירת השבועות לבד. ואפי' שהרבינו ירוחם גופיה סבר שא"א לברך על ספירת שבועות לבד, כיון שאינה נוהגת בזה"ז מה"ת, מ"מ בהא לא קיי"ל כותיה, דהרי לדידן מברכים על ספירת הימים אפי' דהוי מדרבנן, וא"כ ה"נ אפשר לברך על ספירת השבועות לבד. ולפ"ז כתב עוד נפ"מ לדינא בשכח ולא ספר יום א', דיכול לברך ולספור את השבועות בתחילת כל שבוע, דלגבי ספירת השבועות יתקיים לו התמימות. עכ"ד.

והנה בעיקר דבריו שצירף שיטת הבעה"מ לרבינו ירוחם, דסברי דספירת הימים והשבועות הוי ב' מצות, כן נתבאר לעיל מהרמב"ם בספר המצות דלשיטות דהוי ב' מצות יש דין ספירת שבועות רק בסוף כל שבוע. אך לענין דינא

לכאורה לא מצינו שיטה כזו בראשונים שאפשר לברך על ספירת השבועות לבד, דגם הרבינו ירוחם דסבר דהוי ב' מצות, מ"מ ס"ל דבזה"ז א"א לברך על השבועות כיון שזהו רק זכר למקדש, שהרי ספירת השבועות מתייחס למנחת העומר, וזהו לא נוהג בזה"ז. ובטור מבואר דלדידן צריך לספור את השבועות והימים בכל יום, ולא רק בסוף השבוע, ולפ"ז דילג יום אחד הפסיד את התמימות שבספירת השבועות. וגם הראבי"ה סבר דבסוף השבוע א"א לברך רק על ספירת השבוע, כיון דבעי' שיספור את היום לעיכובא, ומדברי הבעה"מ אין הוכחה שאפשר לברך רק על ספירת השבוע, אלא י"ל דהיינו דוקא כשסופר גם את הימים. וכ"כ הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"ה סי' טז) דל"ש לברך רק על מנין השבועות. ועוד יש לעיין בד' הבית הלוי ממ"ש הש"ע (ס"ח) להדיא שאם דילג יום א' א"י להמשיך ולברך, ולא כתב שיברך בכל סיום שבוע, וא"כ איך אפשר לצרף שיטות אלו נגד מה שמפורש בש"ע.

אכן אולי חזי לאצטרופי לס"ס, דשמא לא צריך שיהיה "תמימות", ושמא מהני ספירת שבועות לבד. וכמ"ש הש"ע (סי' תפט ס"ח) דהסופר בביה"ש יכול להמשיך ולברך, מטעם ס"ס. וכ"כ בשעה"צ (ס"ק מה) לענין ספר ביום, דיכול להמשיך לספור בברכה מטעם ס"ס. וכ"כ בחזו"ע (יו"ט עמ' רמג) לענין כתב בלילה במכתב, היום כו"כ לעומר, ושכח לספור בפיו, מונה שאר לילות בברכה, מטעם ס"ס, דשמא כתיבה כדיבור. אבל משמע מדבריו דמ"מ בהרהור לבד לא סמך על השיטות דהרהור כדיבור דמי. וה"ט דנחשב כסברא דחויה שאין לסמוך עליה לענין לברך לכתחלה. ועי"ל לפמ"ש בכה"ח (סי' תפט ס"ק פח) דהסופר בביה"ש יכול להמשיך ולברך, דלא חיישי' לסב"ל במקום שכך המנהג. [אכן בשו"ת יבי"א (ח"ד ס"ס מג) כ' שהטעם כמ"ש בשו"ת מכתם לדוד (או"ח סי' ג') די"א שספיה"ע מדאורייתא, והברכה גרירא בתר המצוה, וממילא עבדי' בזה ס"ס להחמיר. וכן מבואר מדבריו בשו"ת יבי"א ח"ג (סי' כח ס"ק יז) לענין קטן שהגדיל בספיה"ע]. וכן מבואר ממ"ש בחזו"ע (יו"ט עמ' רמח) דאם ספר לאחר צאה"כ, אין לסמוך על ר"ת כדי שיוכל להמשיך לספור בברכה. ולא סמכי' אס"ס, שמא ל"צ תמימות, ושמא הל' כר"ת. כיון דבכה"ג ל"ש לומר שכן המנהג.

בדין תמימות בספירת שבועות

ועוד יש לדון בדברי הבית הלוי דהנה הא דבעי' תמימות מוזכר בתורה לגבי ספירת השבועות, וכ"כ הרי"ץ גיאות (הובא בביאה"ל ס"ח) דבספירת הימים ל"צ שיהיה תמימות לעיכובא. וכ"כ בשבלי הלקט (סי' רמד) דשכח למנות יום ראשון יכול להמשיך למנות, דאין דין תמימות בספירת הימים אלא רק בספירת השבועות, דבקרא הוזכר לישנא דתמימות רק לגבי ספירת השבועות. והובא בא"ר (ס"ק כג). וכן משמע מהרבינו ירוחם שכ' דכיון שספיה"ע בזה"ז דרבנן, שאין לנו עומר, אלא רק סופרים כדי להראות את הציפיה לקבלת התורה, לכן אין מדקדקין שיהיה תמימות. ולכאורה אזיל בזה לטעמיה דבזה"ז ליכא ספירת שבועות אלא רק ספירת ימים וע"ז אין דין תמימות. וכן נראה מדברי הזוהר (פר' אמור) שהשוו ספירת ז' שבועות העומר לספירת ז' ימים דזבה, דבעי' שיהיה ז' נקיים בשלימות. וכך בספירה צריך שתהא בשלימות. וא"כ זהו שייך רק לגבי ספירת השבועות ולא לגבי ספירת הימים.

בגדר ספירת שבועות אי הוי מנין או קביעות זמן

ו, ונראה בביאור הטעם דבספירת השבועות צריך שיהא תמימות טפי מספירת ימים, דהנה יש לחקור בגדר ספירת שבועות, אם הביאור דצריך לספור את השבועות עצמם שבין פסח לעצרת, או שצריך למנות כל יום במנין שהוא חלק מהשבע שבתות. דהנה הגמ' בחגיגה (יז:) הביאה מקור לספור את השבועות מקרא דכתיב בפרשת ראה "שבעה שבועות תספור", והעירו המפרשים למה לא הביאו לפסוק שמוזכר כבר בפרשת אמור "שבע שבתות תמימות תהיינה". וביאר בחי' הגרי"פ פערלא על הרס"ג (מצוה נא) דיש לפרש מה שכתוב בפרשת אמור "שבע שבתות תמימות תהיינה", דאין הכונה שצריך לספור שבע שבתות, אלא זהו משך הזמן שהתורה

ציותה למנות בו את הימים, דזהו מגדיר את עצם הזמן שבין פסח לעצרת, ועל שם השבועות קרוי החג. וא"כ לעולם אימא לך שיש רק דין ספירת ימים, משא"כ בפרשת ראה כתוב להדיא "שבעה שבועות תספור".

ולפ"ז אפשר לומר דגם לאחר הפסוק שכתוב בפר' ראה שצריך למנות את השבועות, מ"מ אין המטרה לשם מנין השבועות אלא למנות את היום שהוא חלק ממנין השבועות המוזכר בפרשת אמור שזהו הזמן שבו צריכים למנות את הימים. ולפ"ז מבואר היטב השיטות דבעי' תמימות רק לגבי מנין השבועות, דהרי בעי' שיהיה מוגדר כזמן דשבע שבתות, ואם מפסיק מלמנות יום אחד, שוב אין שייכות בספירת היום דלאחר מכן לזמן הזה דשבע שבתות. ומהשתא נראה שגם במנין הימים מקיים את מנין השבועות, דכל יום שמונה הוא חלק מהשבע שבתות. וגם בשבוע הראשון מתחיל את ספירת השבועות, וכמ"ש רש"י (אמור כג טו) דתמימות מתחיל מהלילה הראשון, דלכן צריך למנות מבערב. ומוכח דאפי' שדין תמימות נאמר על ספירת השבועות, מ"מ זהו שייך גם כשמונה את היום לבדו, כיון שזהו חלק מהשבע שבתות.

ולפ"ז אתי שפיר שיטת הרמב"ם שבספר המצות כתב לספירת הימים קודם השבועות וכפשטא דהש"ס, ובהל' תמידין ומוספין כ' דספירת השבועות עיקר. וי"ל דאיה"נ מצד ההל' ספירת ימים עיקר, אלא דעיקר מטרת ספירת הימים להגדיר את הזמן דשבע שבתות, ולכן בהלכותיו הקדים את ספירת השבועות דזהו המטרה בספירת הימים. ולפ"ז אתי שפיר גם שיטת רבינו ירוחם דאע"ג דבזה"ז יש מצוה מדאורייתא רק על ספירת הימים, מ"מ מודה דשם הזמן מוגדר כשבע שבתות, ולכן גם בזה"ז אומרים בברכה על ספיה"ע, דזהו גדר הזמן, ואפי' שלא צריך לספור בפועל את השבועות. וכן מובן מנהג הספרדים שמזכירים את העומר לאחר ספירת הימים, אפי' שעיקר ספירת הימים מכוונת על החג, דמ"מ הבאת העומר זהו הזמן שבו צריך למנות את הימים.

ונראה שבזה נח' הראשונים הנ"ל בדין ספירת השבועות, דהבעל המאור סבר שצריך לספור את השבועות עצמם, וא"כ זהו שייך רק לגבי ספירת השבוע בסופו, ולא שייך לספור בכל יום את מנין השבוע, ואין בזה קיום ספירת השבועות במה שאומר שהיום הוא כך וכך למנין השבועות, כיון שצריך לספור את השבועות עצמם ללא שייכות למנין הימים. אבל הראבי"ה סבר דאדרבה לא צריך לספור בכל יום את מנין היום, אלא צריך למנות את הימים שבזמן השבועות הללו, ולכן מספיק שמונה את השבוע ויומו, והיינו טעמא דבכך נחשב שמונה את היום כחלק מהמנין דשבע שבתות, ולכן לא צריך שיאמר היום שמנה ימים, אלא מספיק שאומר שזהו א' מהימים של השבעה שבועות. אבל כשאומר היום שבוע אחד, אין זה חשוב שמונה את היום שבתוך מנין השבועות.

ולפ"ז נראה בביאור דעת מרן הש"ע דאם שכח יום אחד, אינו יכול להמשיך ולספור. ולכאורה קשה למה לא סמך ע"ד הבעל המאור שיוכל לספור בסוף השבוע, וכמ"ש הבית הלוי. והשתא י"ל שהרי בכל יום הוא סופר את השבועות ביחד עם הימים, וגלי דעתיה שמנין השבועות אינו על השבועות עצמם אלא שזהו הזמן שבו מונים את הימים, וא"כ א"א לברך על ספירת השבוע לבדו בסופו, שהרי בתחילה ספר את הימים שבשבועות, ושוב אינו יכול לספור את השבועות לבדם, דלא הוי תמימות, שהרי לא ספר מעולם את השבועות לבדם. וגם אם שכח בשבוע הראשון, מ"מ אינו יכול לספור בסוף השבוע, כיון שדעתו היה למנות את הימים שבתוך השבועות, ונמצא שחיסר במנין השבועות, וכבר אין לו תמימות.

סימן ג'

בענין הרהור כדיבור בספירת העומר

הרהר את הספירה בלבו

א. בגמ' ברכות (כ:) נח' אמוראי בהרהר ק"ש בלבו אם יצא י"ח, כיון דכתיב ודברת בם, ויש לדון אם הרהור כדיבור דמי או לא. וקיי"ל לדינא בש"ע (סי' סב ס"ג) דהרהור לאו כדבור דמי. ולפ"ז כתב בביאה"ל (סי' תפט ס"א ד"ה מונה) דאם הרהר בלבו את מנין היום בספיה"ע, תלוי במח' הפוסקים אם הרהור כדיבור דמי. וקיי"ל דלא יצא י"ח. ועיין לאאמו"ר מרן הראשון לציון שליט"א בילקו"י הל' ספיה"ע סעיף מב מ"ש בכ"ז לענין הלכה.

אבל בשו"ת רע"א (מהדורא קמא סי' כט) הביא מדודו ר' וואלף איגר בענין כתיבה כדיבור בספיה"ע וז"ל, ואין הכרע במשמעות הכתוב שצריך להוציא בשפתיו, כמו ספירת זבה ונדה דכתיב ביה נמי וספרה, ולא מצינו בשום פוסק שצריך להוציא בשפתים, מ"מ נראה מצד תקנת חכמים דלא יצא ידי ספיה"ע אם לא שהוציא בשפתיו. עכ"ל. והוכיח כן ממה שתקנו ברכה על ספיה"ע, ואם היה מועיל לצאת י"ח במחשבת הלב, לא היו מתקנים ע"ז ברכת המצות, דומיא דביטול חמץ, שביאר הב"י דאין מברכין ע"ז כיון דביטול בלב מהני, ולא תקנו ברכה על מחשבת הלב כיון שהמצוה לא מנכרא. וכ"כ הרדב"ז (פ"ז מתמידין הכ"ב) דספירת זבה אינה טעונה ברכה, כיון שאינה טעונה ספירה בפה.

ומשמע מדברי רעק"א דגם למ"ד הרהור לאו כדבור, מ"מ בספיה"ע מעיקר הדין יוצא י"ח בהרהר את מנין היום בלבו, באופן שהיה אנוס מלדבר, דה"ז רק תק"ח שיספור בפיו. וה"ט כיון דבתורה לא נזכר ענין ספירה בדיבור. וכיו"ב כ' השאג"א (סי' ו') בביאור ד' הרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ז) דיוצא י"ח בהרהר בהמ"ז בלבו. ואפי' דהוי חיוב מהתורה. וה"ט דבתורה כתוב ואכלת ושבעת וברכת, ולא נזכר להדיא דין דיבור, כמו לגבי ק"ש דכתיב ודברת בם. ע"ש. וכ"כ במשנת יעבץ (סי' כו סק"ה).

אבל לאחר מכן כ' ר' וואלף איגר לבאר דבריו (בסי' לא) וז"ל, ועיקר יסודי להוכיח מצד תקנת חז"ל שתקנו לברך על סה"ע דס"ל דאינו יוצא לספור במחשבה בעלמא, ובע"כ משום דאסמכוהו אקרא דוספרתם משמע ספירה בפה, וממילא הוי כאלו כתיב ספירה בפה, ודמי שפיר לשבועה דתו אין לחלק בין קרא דלבטא בשפתים לקרא וספרתם. עכ"ל. ומשמע מדבריו שגם למ"ד הרהור כדבור דמי, מ"מ אינו יוצא י"ח בספיה"ע ע"י הרהור. וצ"ע כיצד משמע כן מל' הפסוק דכתיב וספרתם לכם. ומ"ש מספירת זבה שא"צ ספירה בפה, ואפי' שמוזכר בתורה לשון ספירה.

ועוד יש לעיין ממ"ש המג"א (סי' תפט סק"ב) בשם הרשב"א (ח"א סי' קכו) שאפשר לצאת י"ח מאחר מדין שומע כעונה. וא"כ מוכח שאין דין לספור בפה דוקא. אכן אפשר לומר לפי הצד דשומע כעונה מהני מדין שליחות, דא"כ הרי"ז חשוב כאילו ספר בפיו ממש. ועי' באמת בחק יעקב (שם) שכ' דאינו י"ח מדין שומע כעונה. כיון דכתיב וספרתם לכם, דצריך שכל א' יקיים את הספירה בעצמו, כדאיתא במנחות (סה:). ובביה"ל (ד"ה ומצוה) דחה הראיה ממנחות. ולדינא כ' די"ח בדיעבד. וכ"פ בחזו"ע (עמ' רכט). והשתא אפשר לומר טעם נוסף שלא יועיל שומע כעונה, כיון דמשמעות הפסוק וספרתם לכם בפה, ולא בהרהור ולא בשמיעה. אכן לפי הצד דשומע כעונה הוי מדין שליחות, לכאו' חשוב שמקיים את הספירה בפה, דשלוחו של אדם כמותו. ובע"כ צ"ל כטעם הנ"ל.

ויסוד הדברים כתב הרמב"ן עה"ת (ויקרא כג טז) וז"ל, טעם וספרתם לכם, כמו ולקחתם לכם, שתהא ספירה ולקיחה לכל אחד ואחד, "שימנה בפיו ויזכיר חשבונו כאשר קבלו

רבותינו", ואין כן "וספר לו" דזבין, שהרי אם רצו עומדים בטומאתם, אלא שלא ישכחוהו, וכן "וספרת לך" דיובל, שתזהר במספר שלא תשכח. עכ"ל. וכ"כ הר"ן בסוף פסחים (כז:) וז"ל, וספרתם לכם כל אחד, גמירי רבנן דהאי וספרתם "מנין ממש", משא"כ בשאר ספירות הכתובות בתורה עכ"ל. והובא בט"ז (סי' תפט סק"א).

ועדיין צ"ב כיצד משמע לחלק כן בל' הפסוק. ואפש לומר כמו שביאר המשך חכמה (שם) וז"ל, כי ספירה הוא בכל מקום על שיהא משונה מזולתו במכוון. וזה הספירה בזב וזבה, כי תראה במכוון שיום זה טהור ולא ראתה נדה, וכ"ה זיבה, וכן קרי ופליטת שכבת זרע. והרי ימים אלה נספרים במה שהם טהורים ומכוונים מזולתם. אבל בשבע שבתות, מה ענין ספירתם מכוון שיהא נשתנה מזולתו, אם לא דזה הוי ספירה ממש בפה. וכן ספירה ביובל בפה כדברי הרמב"ם. עכ"ל.

ועוד יש לבאר כמ"ש בשו"ת עונג יו"ט (ס"ס מב) וז"ל, כתיב עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום, ומשמע שעד ממחרת השבת השביעית נגמר ספירת החמשים יום וכו'. ומהאי קרא לא היה צריך לספור בפה לא מ"ט יום ולא חמשים, כדאשכחן לשון ספירה אף שאינו מחויב לספור בפה, כמו גבי זבה, דבהמשכת והמתנת הזמן מיקרי ספירה, אלא משום דכתיב בקרא אחרינא מהחל חרמש בקמה תחל לספור ילפינן שצריך לספור בפה כדמשמע לישנא דתחל לספור שהוא לעשות מעשה לספור בפה. מיהו בהאי קרא הא לא כתיב אלא שבעה שבועות להכי אין אנו מחוייבים לספור בפה אלא מ"ט יום, אבל ענין חמשים יום, שנגמר עם חג השבועות אין אנו צריכין לספור אלא בהמשכת הזמן סגי וכו'. עכ"ל.

בדין ספירת ימים ושבועות בפה

והנצי"ב בהעמק דבר (ויקרא כג טו) כתב על הפסוק "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהיינה. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום". וז"ל, סתם ספירה משמעו בלב כמו ספירה דזבה וכו', אלא דא"כ מיותר הא דכתיב תספרו חמשים יום, שהרי כבר למדנו מדכתיב שבע שבתות תמימות, מש"ה דריש ריב"ז במנחות (סה:) שבא לאפוקי מדעת הצדוקים דלעולם סופרים ממחרת היו"ט. [וע"ז אומר הכתוב דלפעמים סופרים שבועות שלמים כשיום טוב יוצא בשבת, ולפעמים סופרים ימים כשהוא יוצא באמצע שבוע]. ורבא (בדף סו.) דחי דאפשר שבא ללמד ספירה בפה וכו'. והא דאיתא במנחות (סה:) דמהני קראי דפרשה זו נפקא לן הא דאביי אמר מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, אין הכונה דמסיפא דהאי קרא ידענו ספירה דשבועי, אלא ה"פ דמדפירש הכתוב עוד הפעם תספרו, למדנו דמצוה למימני היינו בפה, דבלא זה הייתי מפרש וספרתם לכם במחשבה כמו בזב וזבה דכתיב וספרה לה וספר לו. עכ"ל.

בגדר המצוה לעשות את היום מנוי

ודבריו צריכים עיון דבגמ' שם לא מוזכר כלל שיש דין למנות בפה, אלא רבא דרש לקרא כדאביי דמצוה למנות שבועות. וצריך לומר דכונת הנצי"ב להוכיח דאם עיקר הספירה רק לגבי הגברא שידע את מנין היום שנמצא בו, א"כ אין שום טעם למנות גם ימים וגם שבועות, דהרי הימים מגלים על השבועות, וכן להיפך, אלא בע"כ שיש מצוה לקבוע שם על כל יום ויום שהוא מנוי במנין הימים והשבועות, ונותן לו חשיבות דמנוי. [ומשום דבכך מראה את ההשתוקקות לקבלת התורה. (וכמ"ש החינוך מצוה שו והרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פמ"ג). וכן שמתקן את עצמו בתיקוני היום לקראת מתן תורה. (וכמ"ש האבודרהם בסדר ספיה"ע דצריך לעשות תשובה בכל יום). ולכן יש ענין ליתן חשיבות לכל יום שעבר, דדבר שבמנין לא בטיל]. וכעין זה כתב בחי' הגר"ח (הל' תמידין פי"ד ה"ו) בגדר ספירת יובל דאי"ז רק בתורת מנין בעלמא אלא לקבוע את השנים, ודומה לקידוש.

הרהור כדיבור שאני מדברים שבלב אינם דברים

ולפ"ז כ' הנצי"ב דמוכח שיש דין לספור בפה, דהא קיי"ל דברים שבלב אינם דברים, וביאר הברכת שמואל (קדושין סי' א') דהיינו דוקא

במקום שצריך לעשות חלות ע"י דיבורו, אבל באופן שצריך את הסכמתו שפיר מהני מחשבה בלב. ולכן יאוש בלב הוי יאוש. ומש"ה מהני ביטול חמץ בלבו. [ועי' בשו"ת קול אריה (סי' י') שביאר דהרהור כדיבור ל"ה דברים שבלב, כיון דהוי אומדנא דמוכח. וצ"ע דמסתימת הגמ' והפוסקים משמע דבכל גוונא הרהור כדיבור]. ולפ"ז י"ל דהא דקיי"ל הרהור כדבור, היינו דוקא במצות שבדיבור, שאינו עושה חלות עי"ז. אבל בספיה"ע צריך שיאמר כן בדיבור, כדי שהיום יהיה קרוי על שם אותו מנין. וכ"כ בקרן אורה (ברכות ו.) דבספיה"ע וקידוש היום אינו י"ח ע"י הרהור לכ"ע. [וכ' שגם בהגדה ש"פ ל"מ הרהור כדיבור. והתם פשוט דה"ט כיון דצריך שבנו ישמע את מה שאומר, ולכן זהו ל"ש כלל בהרהור. וכמ"ש האח' דל"מ לצאת י"ח הגדה ש"פ ע"י שומע כעונה]. ומשמע דספיה"ע דומה לקידוש היום שהוא צריך לקדש את השבת בדברים, ולכן לא יתכן שיועיל ע"ז הרהור, דהוי כעשיית חלות.

וזהו הביאור במ"ש האחרונים שלכתחלה צריך לספור את העומר מיד בתחילת הלילה, כדי שיקיים תמימות, וכ"כ המ"ב (סי' תפט סק"ב) לגבי הלילה הראשון. וכיו"ב הזהיר הט"ז (סי' תפט) שבליל שבועות יקדש לאחר צה"כ כדי שלא יחסר במ"ט ימים "תמימות". ומוכח שאין מצוה רק לספור בכל יום ויום את מנינו, דא"כ מה זה מגרע מה שסופר כן באמצע היום, אלא עיקר המצוה שהאדם צריך להחשיב את היום שיהיה מנוי, ולכן יש ענין שכל היום מתחילתו ועד סופו יהיה מנוי במנין דספיה"ע, ולא רק מחציתו.

בדין מכלל לאו אתה שומע הן לגבי ספירת העומר

ב. ובזה יש לבאר מ"ש הש"ע (סי' תפט ס"ד) שאם חבירו שואל אותו מה מנין אותו יום, יאמר לו את מנין היום הקודם. וקשה דהרי לגבי שבועה קיי"ל דמכלל לאו אתה שומע הן. וגם למ"ד דאין אתה שומע הן, היינו דוקא באופן שהדבר אינו מוכרח, כגון באומר איני נזיר אם לא אבוא, דאפשר לומר שגם אם יבוא לא יהיה נזיר, אבל בנ"ד כשאומר את מנין יום האתמול, הרי זהו מוכרח שהיום זהו מנין אחר מאתמול. ויש שתי' דמ"מ אינו מוכרח שיש מצוה לספור היום, דיתכן שנגמר הספירה אתמול. אבל זהו דוחק דאכתי שמעי' את מנין היום, ומהכ"ת למימר שצריך לשמוע שהוא מתכוין לספור את היום. ועו"ק דמה יענו באופן שיאמר לחבירו את מנין המחר, דשמעי' את מנין היום. [ובחזו"ע (עמ' רמז) כ' דאין חילוק בדבר, ואם אמר מחר כך וכך לעומר, רשאי לספור לאחר מכן בברכה]. אלא י"ל דבספיה"ע לא סגי במה שהמנין ידוע על פיו, אלא צריך שהיום יהיה קרוי ע"ש אותו היום, ולענין זה בעי' שהמנין יהיה מבורר, ולא מספיק במה שע"פ הדין נחשב כדיבור.

בדין ספירה על פי סימנים

וכ"כ האחרונים דלא יצא י"ח ספיה"ע באומר את המנין בראשי תיבות, כגון היום ל"ג בעומר, וה"ט דלא הוציא את המנין בפיו, ולא אכפ"ל במה שאנו יודעים את המנין על דיבורו. אכן בביאה"ל (ס"א ד"ה מונה) כ' דכיון דספיה"ע דרבנן יש לחוש שיצא י"ח ויספור בלי ברכה. וי"ל דה"ט כמ"ש בערוה"ש (ס"ט) דלא גרע ממונה את מנין היום בלשון לע"ז, דגם ראשי תיבות הוי צורה של מנין. וכיו"ב כ' המשנ"ב (ס"ק יא) בשם האח' דמנה ארבעים חסר א' י"ח. ורעק"א ציין לשו"ת פרי הארץ (סי' י') שביאר דזהו נחשב כמי שהזכיר את המנין בפיו, שהרי כך מוזכר במקרא ובמשנה. [ויל"ע באמר ארבעים חסר שנים, אם יצא י"ח, כיון דמצינו במקרא מנין בצורה דומה לזה, וא"כ י"ל שזהו כבר נחשב בגדר מנין]. וכ' החזו"א דאם מנה ואמר היום הוא היום האחרון לספיה"ע, אין זה נחשב כמנין, וחוזר ומברך. ומ"מ כ' הגרש"ז אויערבך בהליכות שלמה (פי"א ה"ד) דלא מהני כשספר בדרך חשבון, כגון שאומר היום ששה ימים ועוד שלשה ימים. כיון שלא הוציא את המנין בפיו בפירוש. ע"ש. ולכן ג"כ לא מהני ספירת ספק, וכמ"ש הדבר אברהם. דאין הדבר תלוי במה שהוציא מפיו את מנין היום, כמו שאר מצות התלויות בדיבור, אלא צריך לעשות חלות מנין על היום ע"י הספירה,

ולכן צריך שהספירה תהא ברורה, כדי שיחול חלות על היום שהוא מנוי.

הרהר בלבו את הספירה אם יכול לחזור ולספור

ג. והנה לענין דינא בהרהר ספיה"ע בלבו, ולא הוציא מפיו את הספירה, נראה לדון עפ"ד הביאה"ל שהדבר תלוי במח' הפוסקים אי הרהור כדיבור דמי, שיכול לסמוך ע"ז ולהמשיך לספור בברכה, דה"ל ס"ס שמא כל יום הוי מצוה בפ"ע, ושמא הרהור כדיבור דמי. וכמ"ש בשעה"צ (ס"ק מה) לגבי ספר ביום, דיכול להמשיך ולספור בברכה. וכ"כ בשו"ת אגורה באהליך (ח"א סי' כח) ובדברי הגאונים (ס"ק כו). אכן בחזו"ע (יו"ט עמ' רמג) כ' שאם כתב בלילה במכתב, היום כו"כ לעומר, ושכח לספור בפיו, מונה שאר לילות בברכה, מטעם ס"ס, דשמא כתיבה כדיבור. וקצת משמע דבהרהור לבד לא סמך להקל. וכ"כ אאמו"ר מרן הראש"ל שליט"א בילקו"י (הל' ספירת העומר). וה"ט די"ל כמו שנתבאר מרע"א די"ל לאידך גיסא דהרהור לא מהני בספיה"ע גם למ"ד הרהור כדבור דמי. וממילא נחשב כסברא דחויה שאין לסמוך עליה לענין לברך לכתחלה. אבל אכתי יש לדון דמצוי הדבר שקודם הספירה מהרהר בלבו את מנין היום, וא"כ כיצד יוכל לספור בברכה, והרי יש אומרים שכבר קיים את המצוה, ונימא דסב"ל. וכן תמה בשו"ת ר' עזריאל (או"ח סי' קמו).

בדין שמע מהש"ץ חוזר ומברך

ובאמת דמה שמהרהר בלבו בשעה ששומע מהש"ץ, או קודם הברכה, נראה שאין לחוש בדבר כלל, שהרי כבר העירו האחרונים דאיך אפשר לברך על ספיה"ע לאחר שאנו שומעים מהש"ץ, והרי יש אומרים שיצא י"ח מדין שומע כעונה. ולהלכה קיי"ל דמצות דרבנן אינן צריכות כונה. ובאמת דבש"ע הרב (סי' תפט סי"ב) כ' דיכוין שלא לצאת י"ח בברכת הש"ץ מדין שומע כעונה, דגם למ"ד שמצות אינן צריכות כונה מ"מ אינו יוצא בע"כ. ובילקו"י הנ"ל כ' דאמדינן דעתיה דמסתמא אינו רוצה לצאת י"ח מהש"ץ, אלא רוצה לספור בעצמו. וכמ"ש תלמידי רבינו יונה (ברכות יב.) דאע"פ שמצות אינן צריכות כונה, מ"מ השומע הבדלה בביהכ"נ חוזר ומבדיל בביתו, כיון דמסתמא נתכוין שלא לצאת י"ח, כדי שיוכל להוציא את בני ביתו. ע"כ.

בדין העונה לחבירו את מנין היום

אכן לכאורה יש להעיר דא"כ אמאי הזהיר הש"ע (סי' תפט ס"ד) שלא יענה לחבירו את מנין היום, והרי מסתמא הוא רוצה לחזור ולספור בעצמו, וא"כ הו"ל כנתכוין שלא לצאת י"ח. וכן תמה הט"ז (סק"ד). וכ' דאיה"נ הש"ע הזהיר רק לכתחלה. אבל האחרונים כתבו דמסתימת הש"ע משמע שאינו חוזר ומברך.

ויש להעיר עוד ממ"ש הכה"ח (ס"ק סא) שאם אמר את מנין היום בל' שאלה לא י"ח, כיון שלא נתכוין לשם מנין בכלל, וחוזר ומונה בברכה. וכ"כ עוד הכה"ח (בסק"ל) לענין האומר לחבירו היום ל"ג בעומר ואין אומרים בו תחנון, דחוזר ומברך, כיון שלא נתכוין לשם מנין. [וכ"פ בחזו"ע עמוד רמח]. וכ"כ האח' לענין מנה את מנין היום בדרך לימודו מתוך ספר הש"ע, דצריך לחזור ולמנות בברכה, וכמ"ש בילקו"י על ספיה"ע בשם שו"ת הלק"ט (ח"א סי' קיד) דת"ת עוקר כונת המצוה. [אבל בכה"ח (בס"ק כט) כ' דאינו מברך כיון דמצות אצ"כ. וצ"ל דס"ל דשאני מהנ"ל כיון דמ"מ הוא מכוין למנות את המנין שהוזכר בש"ע, וממילא עולה לו למנין היום]. וצ"ל דבענה לחבירו את מנין היום, לא ניכר מתוך דבריו בעצמם שאינו רוצה לצאת י"ח לספור את מנין היום, משא"כ בכל הנהו גווני שניכר מתוך דבריו שאינו מכוין לקיים את מצות הספירה. אך עדיין קשה כנ"ל דמסתמא אינו רוצה לצאת י"ח, וכמו שתמה הט"ז.

וצ"ל לפמ"ש הרשב"א (קדושין נ.) דהא דקיי"ל דברים שבלב אינם דברים היינו דוקא כשבא לבטל את מה שאומר בפיו בפירוש, וא"כ באופן ששומע מהש"ץ סגי במה שמסתמא מתכוין שלא לצאת י"ח, אבל כשאומר בפיו בפירוש את מנין היום, צריך להודיע שאינו רוצה לצאת י"ח. [אכן לגבי שומע מש"ץ י"ל בלא"ה דבעי' שיהיה שלוחו וממילא כשיש אומדנא דמוכח שרוצה לצאת בעצמו, אמרינן דהש"ץ אינו שלוחו. וע"ע בילקו"י ספיה"ע

דאיכא אומדנא דמוכח שאינו רוצה לצאת מהש"ץ, מכיון שכך המנהג בכל יום ויום. ולפ"ז י"ל דבעי' שהאומדנא תהא ניכרת לכל, ולכן בעונה לחבירו לא חשיב דברים שבלב כל אדם, כיון דיתכן שכבר י"ח ואינו עומד לברך]. וכ"כ המשנ"ב (ס"ק כב) דיכול לענות לחבירו את מנין היום, ויאמר בפירוש שאינו רוצה לצאת י"ח. ומ"מ כ' בביאה"ל (ד"ה שאם) דאם השיב לחבירו בביה"ש יכול לחזור ולברך כיון שהוא רגיל למנות לאחר צאה"כ. וה"ט דבכה"ג איכא אומדנא דמוכח טובא שמסתמא אינו רוצה לצאת י"ח. ע"ש. ולפ"ז י"ל דבנ"ד שהרהר את מנין היום בלבו את ספיה"ע, דהוי רק דברים שבלב, שפיר סמכי' על האומדנא דמסתמא אינו רוצה לצאת בזה, כיון שרוצה לברך בעצמו. ושו"ר שכ"כ בכתבי קהלות יעקב הנד"מ (ברכות סי' ב').

הרהור כדיבור דוקא באופן דאחשביה

ד. אלא דעדיין יש לעיין באופן שמהרהר בלבו את מנין היום בסתמא, ואינו נמצא סמוך לברכה, דבכה"ג אין רצון מפורש שלא לצאת י"ח, אלא הוי כמתעסק בעלמא, דא"כ איך יכול לברך אח"כ על ספיה"ע. ואפשר לומר לפמ"ש בביאה"ל (סי' נט ס"ד ד"ה עם) וז"ל, דאפי' מאן דאית ליה הרהור כדבור דמי הוא רק במחשב במחשבתו איזה תיבות של ק"ש או תפלה וכיו"ב, אבל לא הרהור בעלמא באיזה דבר. וכן ביאר בקהלות יעקב (ברכות סי' יב) דכל מה שנתחדש שהרהור כדבור היינו דוקא כשהוא חושב שההרהור יעלה לו במקום דיבור, אבל בלא"ה הוי מחשבה בעלמא. ולכן מחשבות רעות אינן עושות הפסק בתפלה. ע"ש. [אך צ"ע מהגמ' (שבת קנ.) שאסור להרהר בד"ת בבית המרחץ מטעם הרהור כדבור. וכ"כ הב"י בשם האגור לענין ת"ב שלמ"ד הרהור כדיבור אסור להרהר בד"ת. והרי אפשר להתיר בכל אופן שאינו מחשיבו כדיבור. ובשו"ת הר צבי (ס"ס מב) תמה גם לפי התי' הנ"ל דנימא שיוכל להרהר ויכוין בפירוש שלא בא לצאת י"ח מצות ת"ת. וצ"ל דמ"מ איכא למיחש שמא לא יכוין כך בפירוש].

הרהור שאני ממחשבה

ועי"ל דהנה מלשון הגמ' מבואר שנתחדש דהרהור כדבור דמי, ומשמע דאין הכונה שלא צריך דיבור, ומספיק לו הרהור, אלא שההרהור עצמו עולה לו כאילו דיבר. וא"כ נראה דזהו שייך דוקא כשהוא מהרהר באופן חיובי את הספירה, אבל מחשבה בעלמא לא מקריא הרהור. דהרהור מל' הריון, והיינו שהוא נותן דעתו על זה. וכמ"ש דהרהורי עבירה קשים מעבירה, כיון שזהו חלק מעצמותו, דהדעת של האדם היא עיקר מהותו. אבל מחשבה בעלמא לאו כדיבור דמי.

שומע כעונה אינו יוצא מדין הרהור כדבור

וכן מוכח ממה שהק' רעק"א (ברכות כ:) על המ"ד דהרהור כדיבור דמי, דא"כ מה מבע"ל בגמ' אם נשים יכולות להוציא אנשים בבהמ"ז, דשמא אינן מחוייבות לברך מה"ת. ותפ"ל שיצא מדין הרהור כדיבור. והנה אי אמרינן דשומע כעונה הוי מדין שליחות, א"כ י"ל דהוא גמר בדעתו לצאת מדין שליחות ולא רצה לצאת במה שהרהר את הברכה בלבו. וכ"כ בשו"ת בית שלמה. אבל לפי הצד דשומע כעונה י"ח מטעם שהשמיעה היא גם מין ממיני הדיבור. א"כ תקשי דמה לי אם הוא מכוין לצאת בשמיעה או בהרהור. וכן תמה החזו"א (סי' כט סק"ז). אלא י"ל כב' התי' הנ"ל דבעי' שיחשיב את ההרהור לדיבור. ועוד דבעי' שיהרהר באופן חיובי על המילים, ולא מספיק במה שהוא חושב באופן כללי על הדבר. וכ"כ החזו"א (סי' כט סק"ח) דבעי' שיכוין לדבר, ולא סגי בהרהור הדברים לבד. וע"ע ביבי"א ח"ד (סי' ג' ס"ק כא) דבהרהור צריך להבין משמעות התיבות. ע"ש.

ובזה מיושב ג"כ מה שהק' בספר יד אליהו (סי' יב) כיצד יוצאים י"ח בתפלה, והרי מלאים במחשבות זרות, וא"כ למ"ד הרהור כדיבור דמי הוי הפסק, דהא לא בעי' מעשה הפסק בדוקא אלא גם דיבור הוי הפסק. [אכן אפשר לומר לפי הצד שכ' האח' דהרהור כדיבור דמי הכונה של"צ דיבור, ויוצא י"ח גם בהרהור, וא"כ י"ל דלגבי הפסק פשוט

דבעי' שיהיה דיבור. אבל בפשטות ל' הגמ' משמע דההרהור עולה לו כדיבור. וכנ"ל]. ותי' האחרונים דמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה. וכדאיתא במדרש (אמור סי' כג) שדרשו מהפסוק בתהילים (פרק סו) "און אם ראיתי בלבי לא ישמע ה'" שאם אחד מישראל מהרהר בלבו עבירה או דבר רע, אין הקב"ה מצרפה. ומה הקב"ה שומע, כשאדם עומד ומהרהר בתפלה, שנאמר (שם) "אכן שמע אלהים הקשיב בקול תפלתי". ע"כ. ושמעתי בשם הגר"ח קנייבסקי להוסיף לבאר עפ"ז מה שכתוב בהמשך הפרק "ברוך אלהים אשר לא הסיר תפלתי וחסדו מאתי". דר"ל דאפי' שהפסיק בתוך התפילה כדי לשמוע דברים שבקדושה, מ"מ א"ז הפסק, ונחשב כתפילה גמורה, וכדקיי"ל בסי' קד. וע"ע בשו"ת יבי"א (ח"ד סי' ג' ס"ק יז) שכתב דבהרהר ברכה בלבו, ואכל, ורוצה להמשיך לאכול, דצריך לחזור בו מההרהור, ויברך בפיו על מה שרוצה להמשיך לאכול. ולא נחשב לו למפרע כאילו אכל בלי ברכה, כיון דלרעה אינו מצטרף. ועוד דהוי כהיסח דעת.

ונראה כונתו כנ"ל דמחשבי' ליה הרהור רק לענין שלא אכל באיסור, אבל אכתי לא חשיב כברכה גמורה כדי שלא יוכל לברך בעצמו. וע"ע ביבי"א (ח"ד סי' ב' ס"ק יב) שהביא מהגינת ורדים בגן המלך (סי' כג) דמי שנסתפק אם בירך ברכה או לאו, יברכנה בלבו, שאפי' בירך אין כאן ברכה לבטלה, שכיון שאינו מבטא בשפתיו לא עבר משום לא תשא. דבכולהו שבועות לא חשבינן שבועה אלא בביטוי שפתים. ומבואר כנ"ל דההרהור עולה לו כדיבור רק לטובה ולא לרעה, וכמו שאמרו כעי"ז דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, ומחשבה רעה אינו מצרפה.

אבל לפי הנתבאר יש ליישב בלא"ה קושית היד אליהו, דכל הדין דהרהור כדבור דמי שייך דוקא כשמכוין שיועיל בתורת דיבור. וכ"כ בקה"י (ברכות סי' י' סק"ב). וכן י"ל דבעי' שיהיה בדרך הרהור חיובי ולא רק מחשבה בעלמא.

בדין הרהור המנין בברכה

והנה בש"ע (סי' תפט ס"ו) כתב וז"ל, אם פתח ואמר בא"י אמ"ה אדעתא דלימא היום ד', שהוא סבור שהם ד', ונזכר וסיים בה', והם ה', או איפכא, שהם ד' ופתח אדעתא דלימא ארבעה, וטעה וסיים בה', אינו חוזר ומברך. עכ"ל. ותמה הפר"ח על סיום דברי הש"ע דמשמע שיצא י"ח במה שסיים וספר בה', אפי' אותו היום הוא ארבעה, וז"ל, והלא אין כאן ספירה כלל, וכי אם מנה אחד בלב הוי כלום והלא דברים שבלב אינן דברים, והתוס' (פסחים סג. ד"ה רבי) כתבו דכל מחשבת פגול הוי בפה, וכ"ש הכא דכתיב וספרתם, ושאני ברכות דהוו דרבנן ואיכא למימר דהם אמרו והם אמרו, אבל בספיה"ע דס"ל דאפי' עכשיו בזה"ז הויא מה"ת ודאי דבעי ספירה בפה. עכ"ל. ובמשנ"ב (ס"ק לב) הביא מהאח' שכתבו דאיה"נ חוזר ומברך, כיון שבברכה הראשונה מנה מנין שלא כהוגן, ולא קיים את המצוה כלל. והט"ז פי' דהש"ע מיירי על הכונה בשעת סיום הברכה, אבל לעולם ספר כהוגן. ולפ"ז העלה דאם בכל הברכה חשב על יום אחר, צריך לחזור ולברך. אך בשעה"צ (ס"ק מא) דחה דבריו דמ"מ הברכה אינה על היום אלא על כללות המצוה.

ולהנ"ל אפשר ליישב דמרן הש"ע חשש לדעות דההרהור כדבור דמי, ולכן אינו חוזר ומברך. אלא דאכתי תקשי שהרי נקטינן בפשיטות שאינו מכוין לצאת בהרהור, אלא רק בספירה בפה. וצ"ל דכיון שהוא הרהר כן בשעת הברכה גופא, ה"ז נחשב שנתכוין לצאת י"ח בהרהורו, וגם הוא הרהר על כך באופן חיובי, שהרי הוא עוסק בקיום המצוה בשעה זו ממש, ולפי הצד דעיקר הברכה חלה בתחילתה, א"כ נמצא שהוא כבר קיים את הספירה, דתחילת הברכה זהו הזמן שהאדם יוצא י"ח, ולהרהור באותה שעה יש חשיבות כדיבור. ויש להוסיף עוד דמה שסיים בה' אין הכונה שהוא חזר בו, אלא דטעה ואשתקיל מילוליה, ולכן אפשר לסמוך על ההרהור, אבל אם הוא חזר בו בדיבורו ממה שחשב בלבו, לא יוכל לצאת י"ח מטעם הרהורו, כיון דדברים שבלב כנגד דברים שבפה לאו כלום הוא. אכן לפי הצד דההרהור לא מהני אא"כ הוא רצה שיועיל לו במקום דיבור, ומהני מדין אחשביה, א"כ עדיין קשה דברי הש"ע, דמ"מ לא החשיב את ההרהור לדיבור.

סימן ד'

בענין תוספת יום טוב בערב שבועות שחל בשבת

תוספת יום טוב דשבועות

א. כתוב בפרשת אמור על חג השבועות "וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו, חקת עולם בכל מושבתיכם לדורותיכם". ולענין שבועות האריכו הפוסקים אם שייך דין תוספת. ועי' בילקו"י הל' שבועות סעיף ב' לענין הלכה. ומשם בארה.

והנה בשו"ת בנין שלמה (ח"ב או"ח סי' לה) הביא מהגמ' ביומא (פא.) שדרשו מהפסוק שכתוב לגבי יום הכפורים "כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה" על עיצומו של יום ענוש כרת ואינו ענוש כרת על תוספת, וכן דרשו מהפסוק "וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה" על עיצומו של יום הוא מוזהר במלאכה ואינו מוזהר על תוספת. ודרשו בגמ' מקרא ד"עניתם את נפשותכם בתשעה לחדש", שיש מ"ע להוסיף מחול על הקודש. וא"כ ה"ה יש לדייק ממה שכתוב "בעצם היום הזה" שאין דין תוספת לגבי חג השבועות, ושונה משאר שבתות וימים טובים, שיש בזה מחלוקת ראשונים אם נוהג תוספת מדאורייתא.

ולכאורה נראה בטעמא דמילתא דחג השבועות שונה משאר ימים טובים, דכל הגדר דתוספת שבת שייך רק כשקדושת העיקר קבועה, דהשבת ויו"ט קבוע בתאריך מסוים והוא מוסיף עליהם, משא"כ בחג השבועות שספיה"ע שקדמה לו מקדשתו, ואין לו יום מסויים שהוא קדוש, אלא מהות החג בחמשים יום מהפסח, וכדאיתא בגמ' חגיגה (יז:) דמונין ימים לקדש את יו"ט דעצרת, ומונים שבועות לקדש את שבעת ימי המילואים, וא"כ כל קדושת החג חלה רק לאחר שנגמר הספירה, וכל זמן שלא נסתיים הספירה דשבע שבתות תמימות לא חל ע"ז תורת יו"ט, ולכן לא שייך להוסיף מקדושה זו לחול.

וכן מבואר לכאורה מדברי רש"י עה"ת (בראשית ב ב) רבי שמעון אומר בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו צריך להוסיף מחול על הקודש, הקב"ה שיודע עתיו ורגעיו נכנס בו כחוט השערה ונראה כאלו כלה בו ביום. ע"כ. ותמהו ע"ז דהרי המצוה להוסיף מחול על הקודש הרי היא קודם ביה"ש, ולאו מחמת הספק. אלא י"ל דשאני שבת בראשית שעדיין לא חל הקדושה בעולם, ולכן א"א לדון ע"ז מטעם תוספת שבת בעלמא, אלא רק מטעם ספיקא, וממילא ליכא ספיקא לפני הקב"ה.

תוספת דין בשבת או בחול

ואולי הדבר תלוי במה שחקר המנ"ח (מצוה שיג) לגבי קטן שנעשה בר מצוה בשבת, דנראה שאין עליו חיוב מה"ת לקבל תוספת בע"ש, אבל בהגדיל במוצ"ש יש להסתפק אם הוא חייב בתוספת שבת, די"ל שזהו חלק מחיובי השבת, וממילא אינו מחוייב בזה מדאו', כיון שהיה קטן בשבת, או דילמא דזהו מצוה בפ"ע לקדש את החול ולהוסיפו על השבת, וממילא יש לחייבו בזה. [ועי' בחתם סופר או"ח סימן קעב שכ' דל"ש לחייב תוספת כשלא היה מחוייב בעיקר]. ומ"מ בע"ש פשוט דפטור, כיון דאפי' את"ל שזהו חלק מחיובי השבת, מ"מ א"א לחייבו למפרע בשעה שהוא קטן בחיובי השבת. [ואפי' את"ל כמ"ש הט"ז (שיובא להלן) שהתוספת אינה רק להוסיף קדושה על החול, אלא שמקדים את עצם קדושת היום וממילא מגרע את הקדושה של היום שעבר, מ"מ פשוט דמצד המציאות לא נתחלף היום]. וכן מפורש בדברי הרמ"א (סי' נג ס"י) וז"ל, אפי' הגיע לכלל י"ג שנים ביום השבת אין לקטן לעבור לפני התיבה להתפלל ערבית של שבת, להוציא אחרים י"ח, דהרי עדיין אין לו י"ג שנה. ע"כ. וכ' המ"ב דהתוספת לא מועיל לקטן להתחייב בשבת, כיון שהוא עדיין קטן. וכ' האח' דלפ"ז צריך להזהיר

את הקטן שלא יקדש מבע"י, כיון דלאחמ"כ בשבת שנעשה גדול, לא יוצא י"ח בקידוש שעשה מבע"י, דלא אתי דרבנן ומפיק דאו'.

אך בישועות יעקב (סי' תרח) כ' דע"י התוספת נחשב כחלק מיום השבת, וממילא הקטן מחויב בזה מדאו', ודומה למ"ד דנחשב כגדול רק מעת לעת, דפשוט שהוא מחויב מה"ת בכל השבת, דלא יתכן שיתחייב רק בחצי מהשבת. ע"ש. ור"ל דאפי' שבזמן התוספת הוא קטן, מ"מ מאחר שזה חלק מקדושת השבת, שייך לחייב בזה גם את הקטן, מטעם דאין שבת לחצאין. אכן עי' בפי' הרא"ש (מו"ק ספ"ג) שכ' להדיא דמתחייב באמצע השבת. ובפשטות ה"ט דקדושת השבת חלה בכל רגע ולא רק בכניסתה. ועוד יש לומר דהדבר תלוי בגדר המיעוט דקטן ממצות ועונשין, אם הוא אינו בר חיובא בכלל, וא"כ מסתבר כד' הרא"ש דא"א לחייבו מכניסת השבת, מאחר שבאותה שעה היה עדיין קטן, וה"ל כגר שנתגייר באמצע השבת, אבל אי אמרינן דקטן אינו בר עונשין, אבל הוא ישנו בתורת המצוות, ממילא אפשר לומר דכיון שחל עליו קדושת השבת באמצעה, הרי הוא מתחייב בה מכניסתה, וגם משעת התוספת שהיא חלק מהשבת. אכן לפי הצד דתוספת הוה מצוה בפ"ע שאינה קשורה לשבת פשוט שהקטן אינו שייך למצוה זו, שהרי בשעת חלות המצוה הוא קטן, וחייב רק מדרבנן.

ובפשטות נראה דחקירת המנ"ח תליא בגדר תוספת שבת, אי הוי חלות קדושה בפ"ע, או דהוי המשכת קדושה מיום השבת לחול. וא"כ י"ל דבזה תלוי הנדון הנ"ל בדין תוספת לחג השבועות, שהוא מתקדש לאחר ספיה"ע, וממילא לא שייך להמשיך ממנו קדושה לערב היום, כיון דליכא קדושה על היום כל זמן שלא הגיעו אליו. אבל אם הוי מצוה בפ"ע לקדש את החול הסמוך לשבת, א"כ מסתבר דהכא נמי שייך תוספת יו"ט בזמן זה, דלא גרעא משאר שבתות וימים טובים שמצוה להוסיף מחול על הקודש. אכן נראה דלב' הצדדים זה שייך תוספת יו"ט לחג השבועות ביציאתו, שהרי כבר חל קדושת היו"ט, ואפשר למשום ממנה קדושה. וממשמעות הפסוק נראה דלא שייך בכלל תוספת לחג השבועות. ואולי י"ל דכיון שאין תוספת לחג בכניסתו, ממילא גם לא יהיה תוספת ביציאתו, ומשום דמהות החג אינה תלויה ביום עצמו, אלא במנין דנ' יום ול"ש לקבוע על היום המ"ט או היום הנ"א שהם חלק מהיום הנ', אבל בשאר שבת ויו"ט שהקדושה תלויה בעיצומו של היום, נתחדש שאפשר לקבוע שהיום עצמו מתחיל ומסתיים ביום החול. ודו"ק.

תוספת מפקיע את התמימות

ב. והנה המג"א והט"ז (סי' תצד) כתבו בשם השל"ה דנהגו לאחר תפלת ערבית בליל שבועות, וגם לעשות את הקידוש מאוחר, כיון שאם יקבל עליו את החג מוקדם, ויתפלל ערבית ויעשה קידוש מבע"י, הרי הוא מגרע מהשבע שבתות תמימות. וכדאיתא בש"ע (סי' רסג ס"א) דבתפלת ערבית של שבת מבעו"י מקבל עליו את קדושת השבת. וא"כ אם יתפלל בערב שבועות מוקדם ה"ז נחשב שהוא מתחיל את היו"ט מבעו"י ומגרע בתמימות. ואע"ג דבגמ' ברכות כז: אמרינן דזמן תפלת ערבית מפלג המנחה, מ"מ בעי' לטעמא דתו"ש, שהרי ביום חול לא מהני תפלה של שבע ברכות. וברמב"ם כ' בהל' תפלה (פ"ג ה"ז) דיכול להתפלל ערבית בע"ש כיון דערבית רשות ואין מדקדקין בזמנה. וכשם שיכול להתפלל ערבית דמוצ"ש מבע"י. ור"ל דאע"ג דזמן ערבית מפלג המנחה, מ"מ כיצד יכול להתפלל תפלה של שבע, ולדידיה לית ליה תוספת שבת, ולכן הוצרך לטעמא דתפלת ערבית רשות. וכן ביאר במשנת יעבץ (סי' ב'). אכן לגבי קידוש ס"ל לרמב"ם דל"צ שיקבל עליו את השבת, אלא מעיקר הדין חיובו לזכות את השבת בכניסתו, ולכן יכול לעשות כן מבעו"י. וכן ביאר בתוס' הרא"ש (ברכות כז:). ולפ"ז לדעת הרמב"ם אין צורך לאחר את ערבית ואת הקידוש בערב שבועות, דלדידיה אין זה מתחיל את קדושת היו"ט.

ולפ"ז משמע דלעולם שייך דין תוספת גם על חג השבועות, אלא שיש ענין שלא לעשות תוספת כדי לא למעט בתמימות. [אכן לענין הדלקת נרות מעיו"ט י"ל דלא צריך שתקבל עליה יום טוב בשעת

הדלקה. אלא החיוב הוא להדליק קודם היום טוב והשבת מדין כבוד שבת. אך מ"מ לפ"ז יש לימנע מלברך שהחיינו בעת הדלקת הנר מבעוד יום, דבכך נחשב שמקבלת את קדושת היום טוב. אבל י"ל דנשים אינן מוזהרות על מצות ספירת העומר, וא"כ אין להם את הענין דתמימות].

ומטעם זה כ' בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' נב) לבאר ד' המהרי"ל שביום האחרון של הספירה יאמר את הספירה בנוסח "היום שבע שבועות לעומר ולמחרתו ערב שבועות". והיינו כדי להורות שכל היום דלמחרת הוא יום מ"ט לעומר, ובכך מגלה דעתו שלא יחול עליו למחרת תוספת לחג השבועות מבעו"י, כדי שיתקיים בזה תמימות. אבל השע"ת (סי' תפט) כ' דאין נראה לפרש כן בד' המהרי"ל, אלא כונתו כפשוטו להורות את המציאות דלמחרת הספירה חל ערב שבועות.

אך יש לעיין דלפי הטעם שכתב השל"ה אמאי לא חששו לזה בכל שבת שמחסר את התמימות של היום הקודם. ובע"כ צ"ל דמתקיים התמימות במה שעבר עליו יום שלם של ספירה, והיום מסתיים בשעה שמקבל את קדושת השבת. וא"כ ה"ה י"ל לגבי סיום הספירה, דהיום המ"ט מסתיים כשחל קדושת חג השבועות. וכן תמה הנצי"ב בהעמק דבר (פר' אמור).

ואפשר לומר לפי מה שנתבאר במקו"א מהרבנו ירוחם דדין תמימות נאמר בתורה על ספירת השבועות ולא על ספירת הימים, וא"כ אין צורך שכל יום יהיה ספור בשלימות אלא העיקר שכל השבע שבועות יהיו תמימות ושלימות, ולכן הקפידו הפוסקים רק לענין תחילת וסוף השבע שבועות שיהיו תמימות, דהיינו שיספור בתחילת הלילה הראשון, ויתפלל ערבית בשבועות באיחור.

תוספת שבת ויום טוב מגרע את היום הקודם

ג. ועוד י"ל דהנה יש לחקור בגדר תוספת שבת ויו"ט אם זהו רק תוספת חלות קדושה על היום חול, או שזהו מקדים את עיצומו של יום השבת לגבי דיניו. [דלגבי המציאות פשוט שהתוספת לא מעלה ולא מורידה, וכגון שאם נולד תינוק לאחר שהקהל קיבלו שבת, פשוט שימולו אותו ביום ו']. ונפ"מ אם יכול לקיים עדיין את מצות היום שעבר לאחר שכבר קיבל עליו את השבת, כגון פורים או ר"ח שחל ביום שישי וכדו'. [ועי' בילקו"י (שבת א' קו"א סי' י') שהאריך בזה]. ולכאורה תלוי בחקירה הנ"ל, דאם תוספת הוי דין מדיני השבת א"כ מסתבר שהשבת בעצמה מתחילה מאותו זמן, אבל אם זהו מצוה בפ"ע לקדש את יום החול ולהוסיפו לשבת, א"כ נראה דהוי רק חלות קדושה, ולא יועיל להקדים את עיצומו של היום.

והיה אפשר לומר שבזה נח' הראשונים אם תוספת מועיל רק לגבי איסורי מלאכה דשבת, או גם לענין קיום המצות שתלויים ביום השבת, דבתוס' בפסחים (צט:) כתבו שמחמת תוספת שבת ויו"ט נחשב לגמרי כדין השבת, ויכול לקיים מצות הסעודה באותו הזמן, ורק לענין אכילת מצה בע"פ אינו יוצא י"ח, כיון שכתוב בתורה ואכלו את הבשר "בלילה" הזה. אבל התוס' בכתובות (מז.) כתבו שנתחדש דין תוספת רק לגבי איסור מלאכה, ולא לשאר הענינים. וכמ"ש הקוב"ש (שם). אך א"ז מוכרח, די"ל שקדושת השבת חלה לגמרי, ולא רק לגבי האיסורים, אבל מ"מ לא יתבטל הדינים של היום הקודם.

ובפשטות נחלקו בדבר האחרונים, דהט"ז (סי' תרסח סק"א) כתב לגבי קיבל עליו תוספת יו"ט דשמיני עצרת, דממילא הוא נפטר מחיוב ישיבת סוכה, ואם יאכל באותו זמן לא יוכל להזכיר ביעו"י את חג הסוכות. אבל המהרש"ל חולק דהתוספת מועילה רק לענין שחל עליו קדושת היו"ט מבע"י, אבל לעולם לא נפקעו דיני היום הקודם, ולא נתבטל ממנו החיוב לאכול בסוכה. ע"ש. ולענין אם יכול לאכול מחוץ לסוכה, הדבר תלוי במח' האח' (מנ"ח מצוה שכה, ושערי ישר ש"ג פי"ט) אם האיסור אכילה מחוץ לסוכה, הוי כעין לאו הבא מכלל עשה, וא"כ פשוט דע"י התוספת א"א להתיר איסורין, דאפי' שיש בכח התוספת לגרע בדיני היום הקודם, מ"מ היינו בשוא"ת, ולא לעקור את האיסורים שביום הקודם. אבל אם אמרינן שהאיסור לאכול מחוץ לסוכה

היינו מטעם ביטול מ"ע קיומית, א"כ אפ"ל דמאחר שפקע מיניה המצוה דאכילה בסוכה בזמן זה, ממילא יהיה מותר לו לאכול מחוצה לה.

אבן כ' הט"ז (סי' תר סק"ב) דבקיבל שבת במוצאי ר"ה, אין התוספת מועילה להפקיע את חיובי היום, ואם לא תקע בשופר, הרי הוא מחוייב לתקוע בשופר בזמן זה. ותמה החכמת שלמה דמ"ש מקיבל יו"ט דשמ"ע שמפקיע את חיובי היום הקודם. וביארו האחרונים דשאני לגבי יו"ט דשמ"ע, שכל מהות החג דשמיני עצרת הוא כשבא לאחר חג הסוכות, ולכן ע"י התוספת מתבטל הדינים שהיו ביום הקודם, דהוי תרתי דסתרי, אבל שבת שלאחר ר"ה אינה סתירה לר"ה, וממילא אין קדושת השבת מבטלת את דיני ר"ה.

ולפ"ז יש לבאר ד' הט"ז הנ"ל בשם השל"ה דבתוספת שבת שבתוך ימי הספירה לא מפקיע את מעלת היום הקודם לענין שישאר עליו את השם של הספירה שבאותו יום, אלא רק חל עליו קדושת השבת, ולכן אינו מגרע בתמימות, אבל תוספת שבועות שכל מהות החג שהוא בא לאחר מ"ט ימי הספירה, הרי קדושת החג סותר לספיה"ע, וממילא כשמקבל עליו את החג מבטל מגרע את היום הקודם, ושפיר כ' הט"ז דע"י התוספת יו"ט נגרע מעלת שבע שבתות תמימות. וכ"כ במשנת יעבץ (סי' כט) דהט"ז הולך לשיטתו בגדר דין תוספת. וע"ש שביאר לפ"ד דין הפסק טהרה לאחר תוספת שבת. ועוד. [וע"ע בט"ז סי' רמט סק"ג, וסי' תר סק"ב. ודו"ק].

תוספת על חג השבועות וחג מתן תורה

ד. ועוד יש לבאר בד' השל"ה דהנה י"ל דלאחר שקיבל עליו את השבת שבתוך ימי הספירה אין בזה שום ריעותא לתמימות, כיון דממ"נ אם נימא דהתוספת אינה מגרעת את דיני היום הקודם, א"כ פשוט שהתוספת לא הפקיעה את התמימות, וגם אי נימא דהתוספת מקדימה את קדושת השבת, ונפקע דיני היום הקודם, אין בזה ריעותא לתמימות, דהרי אמרינן שבקבלת השבת נסתיים לגמרי היום הקודם של הספירה, ומתחיל יום אחר של ספירה, וא"כ שפיר יש כאן ספירה מושלמת, דמאן יימר לן שהיום הספור מסתיים בשקיעה, והרי י"ל שהוא מסתיים כשמתחיל היום החדש, וא"כ היום נסתיים ע"י התוספת שבת, ויש כאן יום שלם ספור.

אבל לגבי תוספת דחג השבועות שפיר יש לחוש בזה לחסרון דתמימות בספירת היום המ"ט, דיש לומר עפמ"ש האחרונים הנ"ל שלגבי קדושת החג דשבועות ל"ש בכלל תוספת, כיון דבעי' שהספירה תקדשו, וכתיב ביה בעצם היום הזה. אלא י"ל שכל הנדון בשל"ה רק לענין היו"ט דמתן תורה שהוא קבוע ביום ו' סיון שבו נתנה תורה לישראל, ואינו תלוי בספירה, וגם לא כתיב גביה בעצם היום הזה. וא"כ י"ל דע"י שמקבל עליו תוספת לחג דמתן תורה קודם חג השבועות, הרי הוא מחסר בתמימות, כיון שחל עליו קדושת היו"ט דמתן תורה, אבל לא חל עליו קדושת החג דשבועות, ואנן בעי' שיהיה שבע שבתות תמימות עד היום שמקבלים בו את התורה, וכמ"ש תעבדון את האלהים על ההר הזה. וכשקיבל את קדושת היו"ט דמתן תורה קודם השבועות חיסר בתמימות דלא נספרו נ' יום עד יום קבלת התורה.

אבן הדבר תלוי בגדר חג השבועות, דבשאילתות (שאילתא קז) **ובחינוך** (פר' אמור) כ' דהקב"ה שויא יומא טבא מחמת שנתנה בו תורה. אך המג"א (סי' תצד) **תמה** דאנן קיי"ל (ביו"ד סי' קצו) כשיטת ר"י (בשבת פו.) דמשה הוסיף יום מדעתו, ועצרת היה בע"ש ביום ו' סיון, שאז נשלמו חמשים יום מיציאתם ממצרים, והתורה נתנה רק בשבת בז' בסיון ביום הנ"א ליציאתם ממצרים. וא"כ מוכח דיו"ט דעצרת ל"ש למתן תורה, ואיך אומרים ע"ז בתפילה "יום מתן תורתינו". ותי' המג"א דאומרים כן לשיטת הרמב"ם דפסק כרבנן שהתורה נתנה בו' סיון. ובנצי"ב תי' דמ"מ ביום ו' סיון היו ראוים לקבל את התורה, וא"כ זהו הזמן המסוגל לקבלת התורה לדורות, ואפי' שבאותו דור קיבלו את התורה בפועל ביום ז' סיון, מ"מ אין זה מפקיע את קדושת היום לדורות, דאין עיקר החג זכר למאורע שהיה בעבר, אלא שחוזרים השפעות החג בכל שנה ושנה מחדש.

ועוד יש לבאר כמ"ש מהרש"א (ע"ז ג.) דביום הנ' הוכשרו לקבל את התורה, במה שמשה הוסיף להם את היום כדי להטהר, ויראת חטא קודמת לחכמה במעלה ובזמן. והבית הלוי (ס"פ יתרו) ביאר דאומרים זמן מתן "תורתנו" להורות שהתורה לא בשמים היא, ואפי' שהיו צריכים לקבל את התורה בו' סיון, מ"מ ניתן כח ביד משה וחכמי ישראל לקבוע את התאריך בז' סיון, ולכן החג נקבע לדורות להורות שהתורה נמסרה לחכמי ישראל.

אמנם שיטת הריב"ש (סי' צו) דחג השבועות אינו שייך בכלל ליום מתן תורה, שהרי לא מוזכר בתורה שעושים את החג מחמת קבלת התורה, וגם לדידן שהתורה ניתנה בו' סיון, מ"מ חג השבועות נוהג בחמשים יום לאחר הפסח בכל ענין, ואם עיברו את חודש ניסן ואייר, הוא חל בז', ואם לא עיברו את שניהם, הוא חל בה', ורק אם עיברו את ניסן ולא את אייר, הוא חל בו', וכדאיתא בר"ה (ו.). וא"כ בזמן שהיו מקדשים את החודש, הוה משכחת לה חג השבועות ביום ה' סיון ללא קשר ליום מתן תורה. [ומשמע מדבריו שהיה נוהג חג מתן תורה רק מדרבנן. וכ"כ החתם סופר בפסחים (סח:)]. ולפ"ז מיושב ג"כ קו' המג"א אליבא דר' יוסי אמאי קבעו יו"ט ביום החמשים, והרי התורה נתנה בז' סיון, אלא י"ל דאיה"נ עיקר החג אינו מחמת המתן תורה, אלא משום שזהו חג עצרת דפסח, וכמו שמיני עצרת דסוכות.

אכן צ"ע דבגמ' פסחים (סח:) איתא הכל מודים "בעצרת" דבעי' לכם דיום שנתנה בו תורה. וכן אמרו במגילה (לא.) דבעצרת קורין בתורה בחדש השלישי וגו', דהיינו פרשת מתן תורה. ולכאורה מבואר כשיטת השאילתות דזהו מהות החג. וכן משמע בפשטות ממ"ש חז"ל שהקב"ה אמר למשה דלאחר שיוציאם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה, דהיינו שלסוף חמשים יום יקבלו את התורה, וא"כ משמע דעיקרו של היו"ט הוי במה שנתנה בו התורה. אבל לשיטת הריב"ש קשה דאין זה חלק ממהותו של חג העצרת. ואולי י"ל בדוחק דהגמ' מיירי לדידן דקביעא ירחא, ואין מקדשים ע"פ הראיה, ולעולם חל חג עצרת ביום מתן תורה, ולכן נקבעו דיני החג מדרבנן לפי מתן תורה. ועי"ל כמ"ש הצל"ח (פסחים שם) דמ"מ בכל הימים הללו היה שייכות למתן תורה, דבה' בסיון אמרו נעשה ונשמע, ובו' בסיון היו ראוים לקבל את התורה, ובז' בסיון קיבלו את התורה בפועל. ולכן אומרים בתפלה "זמן" מתן תורתנו, ואין אומרים יום מתן תורתנו. דבשלמא לגבי פסח אומרים זמן חירותינו, כיון שמזכירים זאת שבעה ימים, וכן לגבי סוכות שאומרים זמן שמחתינו, אבל שבועות שנוהג רק יום אחד, היה צריך לומר יום מתן תורתנו. אלא חז"ל באו לרמוז כמ"ש הריב"ש שאין עיקר מהותו של החג במה שנתנה בו תורה, אלא שבאופן הרגיל זהו חל באותו היום.

ומבואר מדברי הריב"ש דעיקרו של יו"ט דשבועות הוא חג העצרת מפסח, לאחר שמונין חמשים יום, ומצטרף לזה גם החג דמתן תורה. וא"כ י"ל כנ"ל דשייך תוספת על החג דמתן תורה ולא על החג דשבועות, כיון דב' חגים הם. ועכ"פ הוא מגרע בכך את התמימות כיון שצריך שיהיה ספירה קודם החג דמ"ת. ובזמן שהיה חל שבועות בה' סיון ג"כ היה נחשב נ' יום עד מ"ת, כיון שהיו עושים את היו"ט זכר למה שאמרו נעשה ונשמע כמ"ש הצל"ח, אבל בזה"ז חז"ל קבעו שעושים את החג ביום שנתנה בו תורה, וכשמקדים את החג דמתן תורה קודם שנשלמו הנ' יום, הרי הוא מגרע בתמימות. [ולפ"ז יש להזהיר את הנשים שמברכות שהחיינו בהדלק"נ, דלא יברכו מבעו"י, כיון שזהו לא יועיל להם על החג דעצרת שהוא חל רק בלילה, אלא רק על החג דמתן תורה שעליו מועיל התוספת]. אבל לשאילתות דהוי חג אחד, א"כ לכאו' לא שייך שיקבל עליו רק את החג מתן תורה ללא חג שבועות, דזהו כל מהות החג. וכמ"ש בכיו"ב בעמק ברכה (תוספת שבת עמ' סו) דל"ש לקבל שביתה רק ממקצת מלאכות ידועות, דאין תוספת לחצאין.

בדין תוספת יום טוב בתוך השבת

ה. אכן לכאורה נראה לדון באופן שחג השבועות חל במוצ"ש, אם יכול להתפלל ערבית מבעו"י. דלגבי שבת אמרי' שע"י התפלה נחשב כקיבל שבת, אבל הכא י"ל דמכיון דקדושת השבת

חמורה מיו"ט, ממילא ל"ש שתחול קדושת היו"ט על השבת, וכעין הא דאמרי' אין איסור חל על איסור. ונמצא לפ"ז דיוכל להתפלל ערבית דיו"ט מבעו"י, בשבת, כיון שלא חל תוספת יו"ט, והוי כמתפלל ערבית של ר"ח קודם שחל ר"ח, ומזכיר בה יעלה ויבא. דהא גם בשבת ל"צ להתפלל י"ח, וממילא לא בעי' לדין תוספת שבת כדי שיוכל להתפלל תפלה קצרה של שבע. אבל לפ"ז לא יוכל לקדש מבעו"י, לפי השיטות דמוכרח לקבל עליו את קדושת היום כדי שיוכל לעשות קידוש על היום.

ואפשר שהדבר תלוי בגדר תוספת, דאם הוי רק תוספת קדושה ודינים על היום חול, א"כ מסתבר שזהו לא שייך לגבי תוספת יו"ט בתוך השבת. אבל אם הוי בגדר שמתחיל את קדושת היום מבעו"י, ומושך משם קדושה, א"כ אפשר לומר דע"י שמקבל עליו את קדושת היו"ט נפקעו דיני השבת. [אך פשוט שלא יוכל לחלל שבת, דהא גם להט"ז תוספת אינה מתירה את האיסורים של היום קודם, אלא רק מבטלת את החיובים. ועי"ל דאין סתירה בין קדושת השבת ליו"ט, ולכן אין קדושת היו"ט מפקיעה את דיני השבת. ודומיא דמש"נ לגבי תוספת שבת במוצאי ר"ה. ונפ"מ אם יוכל לקיים את מצוות השבת בזמן שקיבל עליו תוספת יו"ט].

והנה משמע מהמג"א (סי' תקג) דביו"ט שחל ביום ו', ל"ש תוספת יו"ט ביציאתו על קדושת השבת. שכתב להזהיר שהתבשיל יהיה ראוי לאכילה קודם ביה"ש, דאל"ה הוי מכין מיו"ט לשבת. ומוכח דלא אמרינן שמכין ליו"ט מחמת שיש תוספת ליו"ט ביציאתו. וה"ט דאין דין תוספת ליו"ט כשכבר יש את קדושת השבת. אך יש לדחות לפי הדעות דתוספת יו"ט ושבת מהני רק לענין איסורים וקדושה, אבל לא מהני לענין מצות שמחה, וכנ"ל מהתוס' בכתובות, וא"כ י"ל דא"א לבשל מיו"ט לזמן דתוספת יו"ט. וכן מוכח מד' רעק"א (ריש הל' יו"ט) שכתב, דגם כשיו"ט חל בחול צריך ליזהר שלא יבשל במוצאי יו"ט בביה"ש, דנמצא מכין מיו"ט לחול, ומוכח דלא ס"ל להקל להכין מחמת שיש תוספת יו"ט במוצאי היו"ט.

ועוד נראה לדון דלא יחול תוספת יו"ט בתוך השבת, דאדרבה צריך לחול תוספת שבת במוצ"ש, דהיא קדושה יותר חמורה, ודוחה את הדין דתוספת יו"ט בכניסתה. וכ"כ החת"ס (פר' אמור) בביאור ד' הגמ' במנחות (סה:) דכשפסח חל בשבת הוי ספירת שבועות, ואם חל באמצע שבוע הוי ספירת ימים. ופי' הח"ס דכשחל באמצע שבוע לא יתקיים ספירת שבע שבתות תמימות, כיון שיש תוספת במוצאי יו"ט א' דפסח וגם יש תוספת בעיו"ט דשבועות, ויגרע מהתמימות. אבל כשיו"ט דפסח חל בשבת, אפי' שבמוצאי היו"ט יש תוספת, מ"מ גם במוצ"ש שבעיו"ט דשבועות יש תוספת על קדושת השבת, וא"כ יש כאן שבע שבתות תמימות ממש. ע"כ.

המנהג להיות ניעור כל הלילה

ו. והנה המג"א (בהקדמה לסי' תד) כ' דהמנהג להיות נעורים כל הלילה לתקן מה שהיו ישנים באותו לילה והקב"ה הוצרך להעירן. [ועי' בילקו"י על הל' שבועות סעיף ז' בענין זה באורך]. וצ"ב דא"כ היה צריך לתקן שיעוררו את עצמם ואמאי ערים כל הלילה, ובכך אין את התיקון לחטא שלא התעוררו מוקדם. וצ"ל דידוע מ"ש החינוך דמהות חג השבועות הוי בהכנה לקבלת התורה, דבכך מראה על ההשתוקקות לקבלת התורה, ועי"ז יודע להעריך את התורה.

ויתכן שזהו הביאור בד' השל"ה הנ"ל דצריך לקדש על הכוס מאוחר, כדי שלא יפגום בתמימות, והיינו שלא יפגום בהכנה לחג שזהו כל מהותו של החג.

ולכן כשניעור כל הלילה מראה את ההשתוקקות, ואין בכך פגם ללכם, דאדרבה הוא אינו יכול לישן מרוב התרגשות, ואינו מרגיש בזה עול. וזהו התיקון למה שלא נתעוררו בזמן מ"ת, דזהו נבע מהאדישות שהיתה להם. והתיקון לזה ע"י כח ההשתוקקות וההתלהבות. ובכך מתקנים את הגורם לחטא, ולא מתקנים רק את תולדת החטא.

סימן ה'

בענין גר שנתגייר כקטן שנולד דמי - בשעת מתן תורה

המקור דכקטן שנולד דמי

א. בגמ' יבמות (כג. צז:) איתא "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", ולכן הוא מותר לישא את אחותו ובתו ואמו. ומטע"ז אמרו (בקידושין יז:) שאין הגר יורש את אביו מה"ת. ובחי' חת"ס (ע"ז סד.) כתב שיגע הרבה ולא מצא מנ"ל לרבנן הא מילתא. ואולי י"ל כמ"ש בקדושין (סב:) לגבי שפחה שנתשחררה דמעיקרא חמור והשתא אדם, וא"כ ה"ה גוי דאינו מטמא באהל, מעיקרא אינו אדם ועכשיו פנים חדשות. אבל עדיין צ"ע לרבנן דלית להו דרשא אתם קרויים אדם. ובקרית ספר למבי"ט (הל' איסו"ב פי"ד) כ' וז"ל, ולענין ירושת גר מצינו דכקטן שנולד דמי ואינו בנו ליורשו מה"ת, מדכתיב ואם אין לאיש גואל להשיב האשם וכו', וכי יש לך אדם מישראל שאין לו גואלים אח או בן או שאר בשר הקרוב ממשפחת אביו למעלה עד יעקב, אלא זה הגר שמת ואין לו יורשים, ל"ש אית ליה קרובים או לא, דליכא קורבה כלל לגר, דכקטן שנולד דמי ולא ירתי ליה מדאורייתא. עכ"ל.

והראב"ן ביבמות (כב.) כ' ללמוד כן ממ"ש 'ואת הנפש אשר עשו בחרן', ואמרינן בבראשית רבה אברהם מגייר את האנשים, ושרה את הנשים, והפסוק מעיד שאברהם ושרה שגיירום עשו אותם, ולא יולדיהם. עכ"ל. אך צ"ב דהא בסנהדרין (צט:) אמר ר"ל כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו, שנאמר 'ואת הנפש אשר עשו בחרן'. וא"כ אין מכאן הוכחה לדין גירות. ועוד יש לדון דבפשטות הגירות דאברהם לא היה כגירות דידן, שהרי לא היה שם קבלת מצות, דהא לא ניתנה תורה. וכן משמע מסנהדרין (נז:) דהוי גירות ליכנס לבני נח, וגם זה נקרא גירות כמו גר תושב. וכ"מ מתוס' (ב"ב קמא. ד"ה בת) דהיה לאבות דינים דב"נ. אבל היעב"ץ (שם) כ' דלאחר שנתגיירו פקע מהם דין ב"נ. ועי' ברמב"ן (ויקרא כד י) שנחלק בזה עם חכמי הצרפתים. ונתבאר בפרשת דרכים (דרוש א' ד"ה וראיתי). ע"ש.

ובקובץ שיעורים (ב"ב י: אות נד) ביאר דמעת שנכנס אאע"ה בברית היה ישראל, אלא שלא נתחייב במצות יותר ממה שנצטוה, וע"כ היו מותרין בקרובות המותרין לב"נ, ולא היו לו מצוות מיוחדות זולתי מצות מילה אשר נתיחדה לו ולזרעו לבדן, והיה ישראל גמור במצוה אחת, כמו אנחנו בתרי"ג מצות כי יותר לא נצטוה. וכיו"ב מבואר בשיטמ"ק כתובות יא. בשם שיטה ישנה, דגרות קטן מהני גם בלא קבלת מצות, כיון שאינו בר הכי, ומ"מ לכשיגדיל כתבו התו' סנהדרין סח: דצריך לקבל עליו מצות, וזה הטעם למה שאמרו שהגדילו יכולין למחות, כיון דבעי' קבלת מצות. [ולפ"ז אפשר שאם מיחה יתבטל הגרות רק מכאן ולהבא]. וא"כ ה"נ לגבי כלל ישראל אפי' שהיו נחשבים כישראלים במצות מילה, מ"מ לאחר מתן תורה היו מוכרחים להתגייר כשאר גרים. אכן עי' בע"ז (ט.) דאלפים שנות תורה התחילו מואתם הנפש אשר עשו בחרן. ולפ"ז י"ל דהם קיימו את כל התורה אפי' שלא נצטוו עליה. אבל עדיין אינו דומה לגירות דידן שהוא נעשה בר חיובא, וגדול המצוות ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. וכן יתבאר להלן משו"ת בית יצחק (אה"ע סי' ל') דבגירות שקודם מתן תורה לא אמרי' לכללא דכקטן שנולד דמי.

ועוד מצאנו מקור לדין גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, בבעל הטורים (דברים כד יז) כתב על הפסוק 'לא תטה משפט גר יתום', ולא אמר גר ויתום, לומר לך גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. כלומר שכל גר הוא גם יתום. ובחי' הריטב"א (יבמות מח:) כ' על הפסוק שכתוב לגבי רות אשר באת לחסות וכו', וז"ל, ומורי הרב פי' אשר באת היום לעולם, דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ע"כ. **ובספר** גימטריאות לר' יהודה החסיד למד כן ממ"ש (מלכים א, יח, יב) לגבי עובדיה הנביא

"ועבדך ירא את ה' מנערי", והרי הוא נתגייר, (סנהדרין לט:), אלא מכאן שכקטן שנולד דמי. וכ"כ הט"ז (סי' מו סק"ה) דגר שנתגייר כתינוק שנולד דמי, וממילא הוי כגופא אחרינא, ושייך שפיר שיאמר שעשני גר, דהויא עשייה חדשה כאילו נברא מחדש. וכ"כ בד"מ (שם סק"ג) דמצינו אצל אברהם שהגיור נכתב בלשון עשיה. [אבל הב"ח דחה דמ"מ הוא עשה את עצמו, ובל' הברכה אומר שהקב"ה לא עשאו גוי. ועי"ל דבפשטות הלשון "שעשאני" משמע מתחילת ביאתו לעולם].

ובשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תרצו) כ' בביאור מה שיעקב נשא ב' אחיות, כיון דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ולפ"ז י"ל דמכאן המקור למה שאמרו דכקטן שנולד דמי. וצ"ל דמ"מ אמרו בפסחים (קיט:) שהיה חסרון מעלה ליעקב במה שנשא ב' אחיות, כיון דמ"מ מדרבנן יש לאסור גם בזה, והאבות שמרו גם מצות דרבנן. וע"ע למהר"ל בגור אריה (בראשית מו י) על הפסוק ושאול בן הכנענית, שכ' רש"י וז"ל, בן דינה שנבעלה לכנעני, כשהרגו את שכם לא היתה דינה רוצה לצאת עד שנשבע לה שמעון שישאנה. ע"כ. וביאר המהר"ל דאפי' שהאבות קיימו את כל התורה, מ"מ לא היה להם איסור לישא את אחותו, כיון דכקטן שנולד דמי. ובספר גליוני הש"ס (קדושין יז:) כ' דטעמא דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי הוא מסברא, לפי שאין שייכות לעכו"ם בקדושה הישראלית, וכדכתיב ואבדיל אתכם מן העמים, ועל כן כיון שנעשה ישראל ההכרח שפסק כל מציאות הגוי שלו.

בני ישראל חשובים כגרים במעמד קבלת התורה

ובמשך חכמה (דברים ה כו) כ' ללמוד את המקור לדין דגר שנתגייר כקטן שנולד, ממעמד קבלת התורה בהר סיני, שהרי נאמר בפסוק לאחר מתן תורה "שובו לכם לאהליכם". ואין אהלו אלא אשתו, כמבואר במו"ק (ז:). ומסתמא היה ליוצאי מצרים נשים הרבה, שהיו מאותן שאין בני נח מוזהרין עליהן. ועמרם יוכיח שגדול הדור היה ונשא דודתו. וא"כ היו צריכים לפרוש מנשותיהם. ובע"כ דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. וכ"כ התוי"ט (אבות פ"ה מכ"א) דהגירות שהיה במתן תורה, נחשב להם כמי שנולד דמי, ותנן בן מ' לבינה, ובע"ז (ה:) למדו כן שרק לאחר מ' שנה שהיו ישראל במדבר הקב"ה נתן להם לב להבין. ואמנם קשה דהרי היו שם אנשים בני יותר מארבעים שנה. אלא י"ל דישראל בשעת מ"ת גרים היו, וכל גר כקטן שנולד דמי. ע"כ. ולפ"ז א"ש מ"ש המהרש"א (סוטה כב:). **ובשו"ת** לחם שלמה (יו"ד סי' צז סק"ב) **ויבי"א** (ח"ז יו"ד סי' ח' סק"א) דבני ישראל לא הוצרכו להטביל את כליהם לאחר שקיבלו את התורה, כדין קונה כלי מנכרי, כיון דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, וממילא כליהם יצאו להפקר, והרי הם זוכים בזה מההפקר, ושוב אין הכלים טעונים טבילה.

והנה יסוד דברי האו"ש שבמעמד הר סיני, בני ישראל נתגיירו, כיון שמקודם היו חייבים רק בז' מצות בני נח, הנה כן מבואר להדיא בגמ' כריתות (ט.) ככם כגר, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה. ומבואר דישראל בשעת מתן תורה גרים היו. וכ"כ הרמב"ם (פי"ג מאיסורי ביאה ה"א). וכ"כ רש"י בע"ז (נא. ד"ה לבני) וז"ל, כל זמן שלא ניתנה תורה אף ישראל נקראו בני נח. ע"כ. וכ' באבודרהם (עניני שבועות) דלכן נוהגים לקרוא מגילת רות בשבועות, כיון ששם מבואר ענין הגירות של רות, ובמעמד הר סיני היו כל ישראל בבחינת גרים, כי אז קיבלו עליהם עול תורה ומצות. וכ"כ בברכ"י דרות בגימטריא תר"ו, כיון שכבר היו מחוייבים בז' מצות בני נח, ועכשיו קיבלו עליהם את המצוות הנוספות כמנין רות. וכן משמע מרבינו בחיי (במדבר כח, כו) שכ' וז"ל, יש לך להתבונן למה לא הזכיר כאן בשעיר של עצרת "חטאת", כשם שהזכיר בכל המועדים שבפרשה זו, והטעם בזה על דרך הפשט לפי שבעצרת זמן מתן תורה, ושם היו ישראל כנולד זה בלא חטא. עכ"ל. ומשמע מדבריו דהיינו מטעם שנתגיירו, וביבמות (מח:) אמרי' דאינו נענש על מה שעשה בגיותו. אכן עי' בירושלמי (ר"ה כא.) שאמר הקב"ה מכיון שקיבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם. ומשמע דהוי מטעם דלא גרעי

מבעל תשובה, דאמרי' בירושלמי (שם) מקמי הכי לגבי ר"ה, מכיון שנכנסתם לדין לפני בר"ה ויצאתם בשלום מעלה אני עליכם כאילו נבראתם בריה חדשה. ועליו נאמר (תהילים קב יט) ועם נברא יהלל יה. ע"כ.

אך כבר הקשו המפרשים על דברי המשך חכמה, שהרי מפורש בספרי (בהעלותך פיסקא צ') על הפסוק (במדבר יא י) "וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו". היה רבי נהוראי אומר מלמד שהיו ישראל מצטערים בשעה שאמר להם משה לפרוש מן העריות, שהיה אדם נושא את אחותו ואחות אביו ואחות אמו, ובשעה שאמר להם משה לפרוש מן העריות היו מצטערים. וכן אמרינן בגמ' (שבת קל.). ואולי ס"ל למשך חכמה דהם בכו על העתיד שלא יוכלו לישא קרובות. וכן י"ל לענין מה שנצטוו בסיני לא תעשה מלאכה אתה ובנך וכו', והרי כיון שנתגיירו אין להם יחס לבניהם. אלא י"ל דהזהירן על הדורות הבאים. אכן בפשטות הכתובים משמע שהם בכו על עצמם. וכ"כ בדעת זקנים (במדבר יא כז) אלדד ומידד אחי משה היו, כי כשנתנה תורה ונאספו על העריות פרשו כולם, שנאמר וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו, ודרשינן על עסקי משפחותיו, וגם עמרם אבי משה פירש מיוכבד שהיתה אשתו, ונשא אשה אחרת והוליד ממנה את אלדד ומידד. ע"כ. [אכן בתרגום יונתן ב"ע כ' שאלדד ומידד לא היו למשה ואהרן אחים מן האב כי אם אחים מן האם היא יוכבד, ועוד כ' שזה היה בזמן קדום ממתן תורה, דהיה זה במצרים בזמן שעמרם פירש מאשתו יוכבד בגלל הגזירות ואז נישאה יוכבד לאלצפן בר פרנך ונולדו לו ממנה אלדד ומידד. וא"כ י"ל דמדרשים חלוקים הם, ואין כאן קו' על האו"ש].

וכן מוכח מהגמ' בב"ב (קטו:) נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן. וכן תנן (ב"ב קטז:) דצלפחד שהיה מיוצאי מצרים ירש את חפר אביו ואת אחיו. ואי נימא שבהר סיני היה לישראל דין גר שנתגייר כקטן שנולד, א"כ איך הנחלה ממשמשת עד ראובן. וכן תמה הקובץ שיעורים (ב"ב קיט: אות שנט).

נתגייר בכפיה לא אמרינן דכמי שנולד דמי

ב. והמהר"ל בגור אריה (בראשית מו, י) ביאר דבני ישראל הוזהרו בקרוביהם לאחר מ"ת. דלא אמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי אלא בגר שנתגייר מדעתו וחפצו אז הוא כקטן שנולד, אבל בשעת מתן תורה שהוכרחו לקבלה שכפה עליהם הר כגיגית, בזה לא הוי כקטן שנולד. אכן צ"ל דזהו דלא כמ"ש התוס' (שבת פח.) דקיבלו עליהם את המצוות ברצון, והכפייה היה רק כדי שלא יחזרו בהם. אלא המהר"ל אזיל לטעמיה שקיבלו את התורה מתוך הכרח, כיון שהגיעו להשגה שאין להם קיום בלא התורה.

עובר שנתגייר אינו כקטן שנולד

וכן נראה לבאר מ"ש רש"י ביבמות (צח. ד"ה הא) וז"ל, דליכא למימר גר שנתגייר כקטן שנולד דמי במי שנתגייר במעי אמו, והורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, אלא יש לו שאר מן האם כשאר ישראל גמור. עכ"ל. אך תוס' (בכורות מו. ד"ה נתגיירה) כ' שאין לחלק בדבר, כיון דמ"מ הוא נתגייר במעי אמו, ושוב אינו מתייחס אליה. ועי' בחי' ר' שמואל (כתובות סי' יא סק"ג) שביאר שיטת רש"י דכיון שהגירות חיילא אגב האם לא אמרינן ביה לחידוש דכקטן שנולד דמי. וצ"ב בטעמא דמילתא.

ולפ"ד המהר"ל נראה בביאור ד' רש"י דכיון שהעובר נתגייר שלא מדעתו, א"א להחשיבו כקטן שנולד. וכ"כ בשו"ת חלקת יואב (תנינא סי' ח'). וצ"ל דשאני מגר קטן שב"ד מטבילין אותו שלא מדעתו, דמ"מ ה"ז מועיל מדין זכין, וא"כ לא חשוב כגירות בע"כ כיון דאנן שלוחין דידיה, ועבדי' הכי לטובתו. אבל לענין גירות העובר לא צריכים לדין זכין, וכמ"ש התוס' (כתובות יא.), וא"כ ה"ז חשוב כגירות בכפיה. ועי' בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' קלו).

ובשב שמעתתא (בהקדמה) ביאר עפ"ד מהר"ל הא דאיתא ביבמות (סב.) דפליגי ר"י ור"ל בנכרי שהיה לו בנים ונתגייר, דר"י סבר קיים פו"ר שהרי יש לו בנים. ור"ל סבר גר שנתגייר כקטן שנולד דמי וצריך לקיים פו"ר. ולכאורה תיקשי, הא דאמרו שם בש"ס בפלוגתא דב"ש וב"ה, ב"ש סברי ב' זכרים, וב"ה סברי זכר ונקבה, וטעמא דב"ש שם דילפי ממשה שהיה לו שני בנים ופירש מן האשה, וב"ה ילפי מברייתו של עולם זכר ונקבה. וצ"ע דלר"ל כיצד משה קיים פו"ר בב'

זכרים, הא בשעת מתן תורה דין גרים יש להם, ושוב הרי הוא צריך לקיים מחדש את מצות פו"ר. אלא י"ל דלא היה על הגירות דבני ישראל בעת מתן תורה, את הדין דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ובזה יתיישב ג"כ קושית התוס' (יבמות סב. ד"ה דכתוב) שלא דיברו אהרן ומרים במשה עד אחר קברות התאוה. ויש ליישב משום דקודם היו סוברים דגר שנתגייר כקטן שנולד וצריך לקיים פו"ר אף שהיו לו בנים מקודם. וא"כ בע"כ דמשה לא ביטל את המצוה מדעתו, אלא הקב"ה ציוה עליו. אולם אחרי רואם בקברות התאוה שנאספו להם עריות, וזה מטעם דגר מוכרח לא הוי כקטן שנולד, א"כ מצאו פתח לחשדו שמדעתו פירש כיון שאינו מבטל מצוה. עכ"ד. ובזה מובן ג"כ הא דאמרינן שמשה ובית דינו דנו דיני נפשות, והרי קיי"ל דגר אינו דן דיני נפשות אפי' לגר חבירו. וכמ"ש הרמב"ם (פי"א מסנהדרין הי"א).

משה ואהרן פסולים לעדות מדין קרובים

ולפ"ז יש לבאר מ"ש בגמ' בר"ה (כב.) אמר רבי לוי מ"ט דר"ש דקרובים כשרים לעדות דקידוש החודש, דכתיב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החודש הזה לכם, עדות זו תהא כשרה בכם. וצ"ע דהרי כיון שנתגיירו במתן תורה שוב אין להם יחוס זל"ז. וכן קשה מהגמ' ב"ב (קנט.) דמוכחי' דקרובים פסולים לעדות מגזה"כ, שהרי מצינו שמשה ואהרן אינן יכולים להעיד זע"ז. וקשה דהרי גרים כשרים להעיד זה ע"ז. [ובאמת דמזה גופא יש להוכיח דקרובים פסולים מטעם גזה"כ, ולאו משום קירוב הדעת, דהא בפשטות גם לאחר שנתגיירו לא בטל הקירוב דעת שביניהם, וכמ"ש הקוה"ע (סי' כב סק"ה) בשם הרמב"ן לענין אבלות]. אכן אפשר לומר דהגמ' בר"ה מיירי על קידוש החודש שנצטוו עליה במצרים קודם מתן תורה, וא"כ פשוט שבאותו זמן היו קרובים. וה"נ י"ל דהגמ' בב"ב מוכיחה ממה שמשה ואהרן היו פסולים לעדות זל"ז קודם שניתנה תורה, ממה שהוצרכו להתיר להם להעיד יחד בקידוש החודש. אכן בפשטות ד' הש"ע משמע דמיירי על משה ואהרן לאחר קבלת התורה. וכן מוכח ממ"ש התוס' (סנהדרין כח. ד"ה רב) לדייק מהירושלמי דמשה אינו יכול להעיד לפנחס, דהוי שלישי בראשון. ומוכח דלא חל עליהם דין גרות להפקיע דיני הקורבה.

אלא י"ל עפ"ד המהר"ל והש"ש דגירות דבני ישראל בעת מתן תורה היה בכפייה, ולא חל עליהם דין דקטן שנולד דמי. [אכן אין הוכחה שגם לגבי משה לא אמרינן לדין דכקטן שנולד, דאפ"ל שראיית הגמ' היה מאהרן שהיה תחת ההר, ולא חל עליו דין דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ונקטו למשה אגב גררא. וכ"כ ברביד יוסף דף לג ע"ג]. וע"ע בפנים במשפט (סי' לג ס"י) שהביא מספר יושב אהלים (פר' קרח) שכ' דהגמ' בב"ב נקטה למשה ואהרן לדוגמא בעלמא, לומר לך דאפי' יהיה צדיק גמור וחזקתו שאינו משקר כמשה ואהרן, אפ"ה אינם מעידים זל"ז מגזה"כ. [ולענין ד' הגמ' בר"ה יש ליישב כנ"ל דזהו נאמר קודם מ"ת].

אם היה כפיית הר כגיגית על משה

ג. אך יש לדון בדברי הש"ש, דלכאורה כל דברי המהר"ל שייכי לגבי כלל ישראל שהקב"ה כפה עליהם הר כגיגית, וכמו שדרשו בגמ' מהפסוק ויתייצבו בתחתית ההר, אבל משה רבינו היה על ראש הר סיני, ונמצא שלא כפו עליו את ההר כגיגית. ובזה מבואר מ"ש במדרש (שמו"ר מג ה) שמשה רבינו לימד זכות על בנ"י בטענת לי אמרת ולא להם. ולכאורה טענתו נראה כחוכא, דפשוט שהקב"ה נתן את התורה לכל ישראל. אלא דנתכוין למ"ש בשבת (פח.) מכאן מודעא וכו', וזהו שייך רק לגבי בנ"י שעמדו תחת ההר משא"כ לגבי משה שקיבל את התורה מרצון. אכן אפשר לדחות לפמ"ש במדרש תהלים (מזמור סח אות ט') שנתלש מהר המוריה כחלה מעיסה, ועליו קיבלו את התורה. [אך במדרש שה"ש רבה פרשה ח' אות ב' מבואר להדיא שכפה עליהם את הר סיני]. וכן אומרים בזמירות שבת דיבר בקדשו "בהר המור" זכור ושמור. ועי' בבעל הטורים (שמות יט יז) שדייק מל' הפסוק שבתחילה כתוב ויתייצבו בתחתית "ההר", ורק אח"כ הזכיר "והר סיני" עשן כולו, ולמה לא הזכיר בתחילה שזהו היה הר סיני. אלא מלמד שכפה עליהם הר ע"ג הר. ונראה כוונתו שכפה

עליהם את הר המוריה, שזהו ההר הידוע, ואח"כ הניחו על הר סיני, שהיה עשן כולו, ולא זז ממקומו, ואח"כ ניתנה עליו התורה. ולפ"ז נמצא דגם משה רבינו היה מתחת להר המוריה וכפו עליו את ההר.

גירות דמשה שאני משאר ישראל

ומ"מ לפי פשוטו של מקרא משה לא היה בתחתית ההר אלא על ראש ההר, וא"כ לא נכלל בכפיית ההר כגיגית, ויש לומר דלגבי משה שפיר הגירות תועיל להחשיבו כמי שנולד. וכן ביאר הגאון מאוסטרובצע מאי דאיתא בזבחים (קב.) דמשה לא הסגיר מרים בצרעתה שהיה זר, ואהרן לא הסגירה שהיה קרוב. והקשה המהרש"א למה לא אמר הטעם על משה ואהרן כאחד שהיו קרובים. אלא י"ל דמשה באמת לא היה קרובה של מרים כי היה על ההר ולא כפו עליו הר כגיגית, נמצא שגירותו היה מרצון והוי כקטן שנולד, אבל אהרן שהיה עם כל ישראל תחת ההר, א"כ גירותו היה בע"כ ואינו כקטן שנולד, והוא כקרוב. [ויש לעיין דמהפסוק נראה לכאורה דמשה ואהרן היו שתיהם על ההר ולא יחד עם בנ"י שהרי כתיב (שמות יט כד) ועלית אתה ואהרן עמך וכו'].

ובזה מיושב הא דאמרי' בערכין (יא.) משה ידבר והאלוקים יעננו בקול, על עסקי קול, ופרש"י שהיה מצווהו לשורר, לפי שמשה לוי היה. וכ"כ רש"י בסוטה (יב: ד"ה בעל) דמשה לא היה בעל מום, ולכן כשר לעבודת השיר. וקשה הא משה רבינו היה אז יותר מחמשים, וא"כ נפסל בשנים. אלא י"ל דגר שנתגייר מונין לו שנותיו מחדש, וכמ"ש התוי"ט הנ"ל (באבות) לגבי מה שאמרו במשנה בן מ' לבינה, דמונין לו את השנים משעה שנתגייר. [וע"ע בס' נחלת יעקב יהושע שכ' ליישב מה שהק' כיצד אהרן ומרים נכשלו בחטא לה"ר, והרי כיון שעברו רוב שנותיו ואינו חוטא שוב לא יחטא. ותי' דכיון שנתגירו במתן תורה, נחשב כמי שנולדו, ומונין להם שנותיהם מחדש].

בגדר גירות ישראל בשעת מתן תורה

אמנם לכאורה הדבר בביאור ד' המהר"ל, דבספר כלי חמדה (פר' ויגש סי' ב') כתב דהטעם דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, מפני שמפריד עצמו מאומות העולם ובא לחסות תחת כנפי השכינה. וכן ביאר הלבוש (יו"ד סי' רסט) וז"ל, אמרו חז"ל הדעת נותן שגר המתגייר ומקבל עליו עול התורה והמצוה ועול מלכות שמים, ודאי נתערה עליו רוח ממרום רוח חדש רוח קדישא נשמתא חדתא, ונעשה איש אחר וכאילו נוצר ונולד בו ביום דמי, וכל ימיו הראשונים הם כלא היו, דאיש אחר הוא, וכל קרוביו שהיו לו בגיותו אינם עוד קרוביו וכנכרים יחשבו לו, לפיכך כל העריות שאסרה לנו התורה משום שאר בשר אינם אסורים עליו, שאין לו שום קרובים ושאר בשר בעולם שהוא נוצר לבדו כאדם הראשון. עכ"ל. ולפ"ז י"ל דבני ישראל שורשם מכח האבות וכל הגירות ונתינת התורה מפאת היותינו בני האבות, ואז נשלמה תכלית היצירה שמתחילה, וא"כ ודאי דאין שייך לומר בזה כקטן שנולד דמי. והמהר"ל לשיטתו דמה שאמרו שכפה עליהם הר כגיגית, הכונה במה שראו שאין להם ברירה, אלא לקיים את התורה, וזהו מקור נשמתם. וא"כ אין כאן שינוי בדעתם ממה שהיו מקודם. עכ"ד. ואפשר להוסיף עוד דכיון שלא נתגיירו מתוך בחירה, אין הוכחה גמורה שנשתנה דעתם ממה שהיה קודם, וממילא ליכא למימר בהו דכקטן שנולד דמי.

וכן ביאר הגר"י ענגיל בחוסן יוסף (אות יב) באופן הב' דמתן תורה היה תנאי ששת ימי בראשית, שהקב"ה אמר שאם ישראל אינם מקבלים את התורה הוא מחזיר את העולם לתוהו ובוהו, וא"כ אין כאן בריאה חדשה, וא"א לומר דפנים חדשות באו לכאן. וע"ז אמרו בספרי מורשה קהלת יעקב, אלו הגרים המתקהלים ביעקב. והכונה על הגירות שהיה בשעת מתן תורה. ע"כ. וכ"כ בחזון יחזקאל (זבחים בתשו' סי' ו') דמכיון דלא ממשה לבד אנו אוחזים את התורה, שאף אבותינו זכו בה שנא' מורשה קהלת יעקב, א"כ מסתברא מילתא כי מהאי טעמא לא היו בני ישראל אחר קבלת התורה כדין גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, והיו מתייחסים על משפחותיהם כמקודם, דרק גר מעם אחר הוא כקטן שנולד. ע"ש. וכ"כ בפחד יצחק (שבועות מאמר כ') בביאור ד' מהר"ל דרק כשנתחדש אצל הגר רצון חדש, אמרי' דכקטן שנולד דמי, משא"כ כשכפו עליהם

הר כגיגית, בהכרח שזה מועיל מטעם דהוי גילוי על הרצון הפנימי שהושרש בתוכם מהאבות הקדושים, ולכן ל"ש בזה הכלל דכקטן שנולד דמי. ע"כ.

וצריך להוסיף דאע"ג שהיו זקוקים במתן תורה להתגייר, ולא הספיק להם הגירות של האבות הקדושים, כיון דלאחר שנתנה תורה נתחדשו כל המצוות, וממילא נשתנה הגירות שהיה נהוג אצל האבות הקדושים. וכמ"ש הקובץ שיעורים (ב"ב אות נד) דאברהם גייר להכניסם לקיים ז' מצות בני נח, וגם זה נקרא גירות כמו גר תושב. וא"כ בשעת מתן תורה היה צריך להשלים את הגירות כלפי כל המצוות, אבל מ"מ היה להם כבר שייכות ליסוד הגירות. וכ"כ הרב מאוסטורבצא בספר מאיר עיני חכמים (מה"ק סי' סז אות ו') דלכאורה קשה דכיון שכלל ישראל במתן תורה היו גרים, א"כ כיצד הכהנים נשאו נשים, והרי הכהן אסור בגיורת. אלא י"ל שא"ז חשוב כגירות גמורה. ועי' בס' אור תורה (פר' לך לך) שביאר דמה"ט נדב ואביהו לא נשאו נשים, ואפי' שלגביהם י"ל דעדל"ת, מ"מ האשה אינה מצווה בפו"ר וגיורת אסורה לכהן. ע"כ.

וכ"כ בחי' הגרנ"ט (כתובות סי' כח) וזכר יצחק (סי' א') דהגירות שהיה במתן תורה, לא היה כשאר גירות גמורה, כיון שכבר היו מזרע ישראל ורק היה חסר להם קבלת מצות. ע"ש. וכ"כ בחי' הריטב"א (כתובות יא.) וז"ל, וא"ת ואמאי לא מייתי לה מן העומדים בסיני שהיו שם כמה קטנים שנכנסו שם תחת כנפי השכינה והטבילום ומלום והזו עליהם, וי"ל דהתם משום דנתגיירו אבותיהם וניחא להו במאי דעבוד אבוהון, ותו דאילו זרע אברהם כבר נצטוו על המילה ולהכניסם מקטנותם בבריתו וא"ז אלא גמר גירות. עכ"ל. ומבואר מדבריו בתי' השני דבמתן תורה לא היה גירות גמורה. ולכן י"ל שאין בזה את הדין דכקטן שנולד דמי. וכ"כ בשיעורי הגר"ש (סנהדרין סח: אות מד). ולפ"ז פשוט דאין לחלק בין משה לכלל ישראל, ובכולהו ליכא למימר לדין דכקטן שנולד דמי. וכן י"ל דלגבי עובר שנתגייר במעי אמו, לא שייך האי טעמא, ושפיר י"ל גביה דכקטן שנולד דמי.

גר מתבדל משאר הדתות

ד. אמנם אפשר לבאר בעוד אופן לד' מהר"ל לפמ"ש הרמב"ם בפיה"מ (דמאי פ"ו מ"י) וז"ל, גר אינו יורש את אביו מה"ת לפי שאין ביניהם שום קורבה מפני שהבדיל הדת ביניהם. ע"כ. ומבואר דאין מעשה הגירות מצד עצמו נחשב כלידה חדשה, אלא מצד חלות הגירות, שהובדל בדתו ממה שהיה קודם, וממשפחתו, לכן בטלה קורבתו לקרוביו, וגם נשתנה דינו וענינו. [וכן משמע ממ"ש הרמב"ם בפיה"מ (בהקדמה לסדר קדשים) דגר אינו נכנס לכלל ישראל כדי לאכול בקדשים, אלא רק לאחר הרצאת קרבן. ומבואר דגר צריך ליכנס בקדושת ישראל, ולא רק לצאת מטומאת העמים].

וכ"כ בגליוני הש"ס (קדושין יז:) דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי כיון שאין שייכות לעכו"ם בקדושה הישראלית, וכדכתיב "ואבדיל אתכם מן העמים". ועי' בשו"ת בית יצחק (אה"ע סי' ל') שמחדש דדוקא לאחר מתן תורה אמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, אבל קודם מתן תורה אפי' גר שנתגייר חשיבא זרעיה של אביו הנכרי. ובזה מיישב דברי הגמ' בסוטה (י.) דאיתא ששאל יהודה לתמר שמא נכרית את א"ל גיורת אני וכו' שמא קיבל בך אביך קדושין, א"ל יתומה אני, דתמוה, דאחרי שאמרה גיורת אני איך קיבל בה אביה קדושין והרי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי ולא היה אביה כלל. [ועי' להלן מ"ש עפ"ד הראב"ן]. ובציץ אליעזר ח"כ (סי' מד סק"ח) כ' דדבריו מבוארים היטב עפ"ד הלבוש הנ"ל דרק במתן תורה שקיבלו נשמתין חדתין וכו' אז חל הדין של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי.

בגדר גירות דכל כלל ישראל

וא"כ י"ל דכיון שכלל ישראל באו בגירות אחת, ולא היה רגע אחד שהבדיל הדת ביניהם, לכן לא חשיב כקטן שנולד לגבי דיני קורבה. אכן בע"כ צ"ל דה"ט כיון שהגירות של כל ישראל היה מאותה סיבה, כיון שכפה עליהם הר כגיגית, ולכן נחשב שנבדלו מדת הגויים בב"א, אבל משפחת עכו"ם שבאה להתגייר יחד, פשוט דאמרינן לגבייהו דכקטן שנולד דמי, כיון שלכ"א

יש סיבה להתגייר מצד עצמו. ואין נפ"מ במה שבמציאות עשו כן בב"א. וכ"כ כעי"ז בחוסן יוסף להגר"י ענגיל (אות יב) דגר נחשב כקטן שנולד כיון שהוציא את עצמו מן הכלל, אבל במתן תורה נשתנו כלל העם מדרגת בני נח לכלל ישראל, ולכן זהו לא חשוב שינוי. ודוקא פרט שנהפך לכלל נחשב שינוי. ע"כ.

ולפ"ז שפיר י"ל בביאור שיטת רש"י דעובר שנתגייר במעי אמו לא חשיב כקטן שנולד, כיון שלא הבדיל הדת בינו לאמו רגע אחד, ואין הוא נחשב כבא להתגייר לבדו. וכמ"ש האח' דנחשב כגירות אגב אמו. ולפ"ז י"ל ג"כ דלא כמ"ש הש"ש, אלא דלגבי משה נחשב כקטן שנולד, כיון שנתגייר מרצונו, ולא מטעם הגירות דכלל ישראל, וא"כ הוא הובדל משאר ישראל בשעת קבלת התורה.

גר כקטן שנולד דמי לגבי דיני עצמו

ה. ועוד יש להעיר על ד' הש"ש כדלהלן, דהנה נראה דתרתי איתנייהו בדין גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. א' דין הפקעה מקרוביו. כדאיתא בגמ' לגבי דיני עריות וירושה. ב' דין שינוי באדם עצמו. ומקור דין זה בגמ' (יבמות מח:) שהגרים אינם נענשים בד"ש על מה שלא קיימו ז' מצות בני נח בגיותן, מאחר שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. וכן איתא בסנהדרין (עא:) דגוי שבירך את השם או עבד ע"ז ונתגייר פטור מעונש מיתה. וכ"פ הרמב"ם (בפ"י מהל' מלכים ה"ד). וכ"כ רש"י (בראשית לו ג) דנקרא שמה מחלת, שנמחלו עונותיה, משום דשלשה מוחלין להן עונותיהם גר שנתגייר וכו'. [ומשמע דלא כמ"ש הראב"ן שבגיורת לא אמרי' להאי כללא]. ומטע"ז כ' הברכ"י (סי' לד ס"ק כח) דגר שנתגייר כשר לעדות, אפי' שעשה עבירות בגיותו, ולא כמו שנסתפק בשו"ת בית יעקב (סי' ג') שמא הל' כרבי חנניה בנו של ר"ג (דאמר ביבמות שם) שגרים בזה"ז מעונים ויסורים באים עליהם, מפני שלא קיימו ז' מצות בני נח. אבל להלכה נראה כדעת שאר אמוראי דפליגי עליה. ע"ש.

מונין שנותיו של גר משעה שנתגייר

וכן נתבאר מהתוי"ט וגליוני הש"ס דמונין לו שנותיו משעה שנתגייר. ובזה נתבאר דמשה היה כשר לעבודת הלויים, ולא נפסל מחמת שהיה יותר מגיל חמישים. [אך צ"ע דא"כ ליפסל מחמת שהוא פחות מבן עשרים]. וכ"כ בהגהות יד שאול (יו"ד סי' רמד סק"ב) לדון בגר שנתגייר בעת זקנותו ואינו חכם, אם נחשב כקטן שנולד, וממילא א"צ לעמוד בפניו. [ועי' בילקו"י סימן מז עמוד קכו מ"ש בזה]. ובזה שמעתי לבאר מ"ש הב"י (יו"ד סי' רסח ס"א) בשם הרמב"ם (פ"א מהל' מילה ה"ז) וז"ל, גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחלה ואם מל כשהיה גוי צריך להטיף ממנו דם ברית ביום השמיני שנתגייר. עכ"ל. ותמה עליו למה צריך הטפת דם ברית ביום השמיני, דהיכן מצינו בגר שיצטרך ביום שמיני, אדרבה אמרינן (יבמות מז:) קיבל מלין אותו מיד משום דשהויי מצוה לא משהינן. וצ"ע. ויש שכתבו לשנות את הגירסא בדברי הרמב"ם. אבל השתא י"ל דהנה בגר מזכירים בנוסח הברכה על המילה גם להטפת דם ברית. וי"ל דהמילה הוי מדין הגירות, וההטפה מדין ברית דישראל. וא"כ בנולד מהול יש רק חיוב הטפת דם, מדין ברית ישראל. וכ"כ הרש"ש יבמות (עב.) דמילת גר ביום לכ"ע, כיון דזהו מדין גירות, וכשם שאינו טובל בלילה כך אינו נימול בלילה. אבל הטפת דם ברית איכא למ"ד דאפשר לקיימה בלילה, כיון דהוי כמילה שלא בזמנה, דהא אין אמו טמאה לידה. ולפ"ז י"ל דהרמב"ם לשיטתו דגם כשאמו אינה טמאה לידה נמול לשמיני, ולכן הצריך להמתין ליום השמיני, ומשום דמשעה שנתגייר כמי שנולד דמי, ויש לו חיוב למול מילת ישראל ביום השמיני. אכן בכל גר שמלין אותו מדין גרות, לא ימתין עם ההטפת דם ברית ליום השמיני, כיון שזהו חלק ממעשה הברית.

אבל בשו"ת פני מבין (סי' כג) תמה על דברי היד שאול דהא בע"כ צ"ל דאין הפירוש כקטן שנולד דמי שהוא קטן גמור, שהרי הוא מצטרף למנין מיד כשנתגייר, וא"צ להמתין עד שיעברו י"ג שנה מעת שנתגייר. אלא בע"כ צ"ל שנתחדש דכקטן שנולד דמי רק לענין שהוא מותר בעריות מצד אביו, שהוא כקטן הנולד בקדושה, וכן משמע מרש"י בסנהדרין (נח. ד"ה שהורתו) דגר שנתגייר כקטן שנולד עכשיו, בלא אב ואם וקרובים דמי,

ואין עליו קורבה מקודם לכן. הרי שרק לענין קורבה הוה כקטן שנולד ולא לגבי שאר דברים. עכ"ד. אבל כבר נתבאר מהגמ' שנשתנה דינו של הגר, ובע"כ ה"ט דגם לגבי דיני עצמו נחשב כנולד מחדש, כיון שנשתנה שמו, וכדאמרינן בגמ' (קדושין סב:) לגבי שפחה שנשתחררה דמעיקרא בהמה והשתא אדם. ובע"כ צ"ל דאינו דומה לקטן, כיון דהוי בר דעת, ואין האדם נעשה בר חיובא רק מחמת שעברו עליו מנין י"ג שנים, אלא זהו סימן להוכיח על גדלות, והכא בגר הוא מחוייב לקבל עליו עול מצות מיד בשעה שמתגייר, וא"כ פשוט וברור שאינו דומה לקטן שלא הגיע למצוות.

גר שנתגייר כקטן שנולד דמי לגבי הדינים של הגברא

ויש להוסיף דכל מה שאמרו דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, הכונה רק לגבי הדינים של הגברא, אבל לגבי המציאות של הגר פשוט דלא חשוב כקטן שנולד. וכ"כ בכתבי הגרי"ז (בכורות מז.) דגר נחשב כקטן שנולד רק לגבי מה שנשתנה דינו מדיני ב"נ, אבל לגבי דינים השוים בהלכותיהם בין בן נח לישראל אינו נחשב כקטן שנולד. ולכן הוצרך רש"י לומר שם דפרשת נחלות אצל ב"נ שאני מישראל. וכ"כ הרמב"ם (בהל' איסורי ביאה פי"ד הי"ז) דפרשת עריות דב"נ שאני מישראל, ולכן הותר בקרובותיו. ע"ש.

גר כקטן שנולד דמי לגבי דברים התלויים במציאות

ועי' בספר חסידים (סי' תשצ) שכ' דגר המבקש על אביו ועל אמו, לא יועיל להקל מדינם. וביאר במקור חסד, שהסיבה לכך היא דאע"ג שברא מזכה אבא, מ"מ גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ומאבד את כל התייחסותו לאביו. אבל בשו"ת יחו"ד (ח"ו סי' ס') כ' דמ"מ יש זיקה כל שהיא כלפי אביו, שהרי קיי"ל דקיים פו"ר בילדיו שנולדו לו בגיותו. ולכן הגר אסור לקלל אביו ואמו. וה"ה לענין זה שראוי להתפלל עליהם שיחיו ויחזרו למוטב. וכיו"ב כתב החת"ס (אה"ע ח"ב סי' מא ד"ה ולולי) שאין לומר שמכיון שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי אין בניו נקראים על שמו כלל, דא"כ מה הוא זה שכתוב וכי יגור אתך גר, המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו, ומנין לו בנים זכרים שמילתם מעכבתו מפסח. אלא ודאי שאף הבנים שנולדו לו בהיותו גוי מתייחסים אליו בכמה ענינים. ולפ"ז הקשה בהך דרב מרי בר רחל דמ"ט לא נוכל לכתוב בגט מרי בר איסק, דאע"ג דכקטן שנולד כו', מ"מ מתייחס אחר אביו במציאות. ע"ש. ובאמת שכן מוכח ממה שאנו מתייחסים לאבות הקד', והרי בנ"י נתגיירו במעמד הר סיני. וכן אומרים בהגדה ש"פ מתחילה היו אבותינו וכו', והרי אברהם נתגייר. אלא י"ל דהגירות אינה מפקיעה את המציאות של היחוס, אלא רק את הדינים שיש בזה, והיחוס לאבות חל מטעם שאנו מזרעם, ול"צ שיהיה ע"ז דין קורבה דעריות.

ועי' בתוס' (כתובות ג: ד"ה ולדרוש) שכ' דגוי שבא על א"א ואח"כ נתגייר יש לדון אם היא נאסרה לו, שהרי היא אסורה לבעל ולבועל. ובחי' הריטב"א כ' דפשוט שהיא מותרת לו שהרי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. וכ"כ בביאור הגר"א (אה"ע סי' קעח אות לב) בשם המרדכי (סוף סנהדרין). ולכאו' נח' אם האיסור לבועל הוי מצד הדין או המציאות. ודו"ק. ובשערי חיים (כתובות סי' יג) ביאר דתוס' סברי שאיסור א"א נוהג גם בב"נ ולכן ל"ש בזה הדין דכקטן שנולד דמי, אבל הריטב"א סבר דמ"מ ל"ש איסור לבעל בגוי, דהא אין אישות לעכו"ם.

וכ"כ בשו"ת זכר יצחק (ח"א סי' ב') דאם הבן עכו"ם והאב ישראל יכול למוכרו, ואף דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואינו נחשב כבנו לענין ערות ועדות. מ"מ נראה דזה רק בדברים דבעי קורבה, וכל שנתגייר חלוק ממנו, משא"כ הך דינא דמוכרו היא בשביל שילדו והוא שלו, לא שייך בזה גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ע"כ.

חובות ממון שהיו לגר

ובחות יאיר (סי' עט) כ' דפשוט שגוי שלווה מחבירו חייב לפרוע גם לאחר שנתגייר, ואינו יכול לומר דכקטן שנולד דמי וממילא לאו בעל דברים דידי את. וכ"כ בהפלאה (קו"א סי' סז סק"י). וכן מבואר לכאו' מב"מ (עב.) דגוי שלוה

מישראל ואח"כ נתגייר לא נפטר מחיובו. אבל בשו"ת יד אליהו (סי' מ) כ' על קו' רעק"א (כתובות צ.) בהא דתנן דגר שנתגיירה אשתו עמו יש לה כתובה, וקשה דפשוט שלא פקע ממנו מה שנתחייב בתחילה. ותי' היד אליהו דמה שנתחייב בעודו גוי, אינו מחייבו לאחר שנתגייר, כיון דאין פריעת בע"ח מצוה אצל גוי, וכיון שנתגייר כקטן שנולד דמי. וכ"כ בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' צב סק"ג) שאם נשבע בעודו גוי, אינו מחוייב לזה לאחר שיתגייר, וא"צ לישאל על שבועתו. כיון דכקטן שנולד דמי. [ובבית יעקב (סי' סז סי"א) תי' דאמדי' דעתיה שנתחייב ליתן לה כתובה רק כל זמן שאותה אישות קיימת, אבל כשנתגייר ומקיימה חשיב כנישואין חדשים]. ובשו"ת נזר הקודש (יו"ד סי' יז) כ' לגבי גר שנתגייר דאינו צריך לטבול את כליו, כיון דבשעה שנתגייר כקטן שנולד דמי, וממילא פקע בעלותו הרוחנית מן הכלים, ויצא משם כח הטומאה. אבל קנין ממוני לא פקע מיניה. כיון דלא נשתנה גופו מצד המציאות, וכמ"ש החו"י לגבי חובותיו של הגר. וכבר כתבנו לעיל אות א' שביבי"א העלה, דאיה"נ נכסיו יוצאים להפקר בשעה שנתגייר. וצ"ע.

וע' בשו"ת עמודי אור (סי' פא) שהביא מדרש (רות רבה פ"ז) דהגואל מיאן לקחת את רות, כיון שהוחזקה קטלנית. והיינו לפמ"ש בגמ' ביבמות (סד:) דב' אחיות שמתו בעליהם, מחזיקות אהדדי, וא"כ רות וערפה היו אחיות, ומתו בעליהן. אלא דכיון שרות נתגיירה, ממילא י"ל דכקטן שנולד דמי. [וכמ"ש הריטב"א יבמות מח: דנתחדש אצל רות דלאחר הגירות כמי שנולד דמי]. ופקע ממנה שם אשה קטלנית, אלא דהדבר תלוי בטעם שאסור לישא קטלנית, אם הוי מצד המזל, וא"כ שפיר י"ל דלאחר הגירות נשתנה המזל, אבל אם זהו מצד המציאות, לא יועיל הגירות להכשירה. והנה ראינו כי באמת נתקיים ממנה שם למת. עכ"ד.

ובירושלמי (קדושין דף א:) אמר רבה גויים אין להם גירושין, ולכן גוי שגירש את אשתו ונתגייר מורת לו להחזיר את גרושתו. ומוכח דבלא"ה טעמא היה לו איסור, ולא אמרי' דכקטן שנולד דמי ממש. אכן הפני משה (שם) פי' וז"ל, דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי וגירושי גיותן לאו גירושין הן. ע"כ. וצ"ע דאי"ז משמע מל' הירושלמי. ובאמת די"ל דהל' זו הוי דבר התלוי במציאות אם יש ע"ז תורת גירושין. וכן נראה מדברי הריטב"א (בכתובות ג:) שכ' בשם רבינו יחיאל דב"נ שבא על א"א ונתגייר הרי היא מותרת לו, ואין כאן משום איסור סוטה שאסורה לבועל, כיון דכקטן שנולד דמי. ועי' תו"י (יומא פב. ד"ה חוץ) שהניח ד"ז בצ"ע דשמא לא מהני להתירה לו מחמת הדין דכקטן שנולד דמי. ע"ש. ונראה שנסתפק אם זהו הל' התלויה במציאות שהוא בא עליה, או מצד הדין שסוטה אסורה לבועלה. ועי' במרדכי (סנהדרין סי' תשכ) שכ' וז"ל, וטעמיה דרבינו יחיאל דס"ל דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, "וההיא שעתא לאו בר איסורא היא". ע"כ. וע' בבשמים ראש (סי' קמב) שכתב, דגוי שנסתרס אסור לבא בקהל, וכאילו הוא סריס בידי אדם, ואפי' דנחשב כקטן שנולד. ורש"י (קידושין יז: ד"ה כי) כ' דכשנתגייר "כקטן שנולד מאליו דמי". וצ"ל שהנדון אם הוא סריס בידי אדם או בידי שמים זהו דבר התלוי במציאות, ולכן זהו לא שייך להאי כללא.

ובש"ע (יו"ד סי' שעד ס"ה) פסק דאחין שנתגיירו אינם אבלים זע"ז, כיון דנחשבים כקטן שנולד ואין להם יחוס קורבה. וכ' בקובץ הערות (סי' כב סק"ה) דמרמב"ן בספר תורת האדם מבואר דכיון שדיני אבילות תלויים בקירוב הדעת, ל"ש בזה הדין דכקטן שנולד דמי. אבל לפ"ז קשה דה"נ נימא לגבי דיני עדות. ובע"כ דבכה"ג לאו בטעמא תלי מילתא אלא בהלכתא. וגם לגבי מכה אביו ומקללו אמרינן דהוי כקטן שנולד דמי. וכמ"ש הרמב"ם (פ"ה מהל' ממרים הי"א). וצ"ל דגם זה בכלל דיני האדם, ולא דברים התלויים במציאות. אכן שמעתי להעיר מהגר"א ווייס שלי' ממ"ש הרמב"ם בפיה"מ (זבים פ"ב מ"ג) וז"ל, הרואה קרי וראה זוב אח"כ אינו מטמא בזיבה במשך כ"ד השעות וכו', וכלל הוא אצלינו גר שנתגייר כקטן שנולד ואין משגיחין במאומה על מצבו הקודם, ולפיכך אין חוששין לקרי שראה כשהוא גוי כדי שנאמר ישאר עשרים וארבע שעות מעת הקרי ואח"כ יטמא בזיבה. עכ"ל. ומבואר דאמרינן להאי כללא גם בדברים התלויים

במציאות. ואולי גם זה נחשב כנידון בהלכה. וכן יש לדון במ"ש החזו"א (יו"ד סי' צט סק"ד) דגויה שנתגיירה צריכה לחשב את הוסת מחדש, דנחשב כמי שנולדה ממש.

ומכאן יש לדון במ"ש מו"ז מרן זיע"א בשו"ת יחו"ד (ח"ה סי' לג) דכיון דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, א"כ אם נתגייר בא"י, הרי הוא כקטן שנולד בה, ועליו לנהוג בכל הליכותיו כדעת מרן הש"ע, בין להקל ובין להחמיר. ואפי' שאבותיו של הגר מארצות אשכנז, שהרי אין הגר מתייחס אחר אבותיו כלל, אלא הוא צריך לנהוג כפי הוראות הש"ע דהוא מרא דארעא ישראל, ואתריה דמר הוא. ע"ש. וכ"כ עוד ביבי"א (ח"י או"ח סי' ט'). ולמד מזה למי שחזר בתשובה בהשפעת מו"ץ ספרדי. ע"ש. ויסוד דבריו מהא דקי"ל דהעוקר דירתו ממקום למקום נותנין עליו מנהגי המקום שהוא שם, ולכן כיון שהגר נתגייר בא"י ומתכוין לישאר שם, ה"ז חשוב שמקבל עליו את מנהגי המקום, ואפי' שבזה"ז יש ב' ב"ד קבועין בא"י, מ"מ דין מרא דאתרא לא פקע ממרן הש"ע, ולכן עיקר שם המקום נקבע לפי הש"ע. אבל לפי המבואר לעיל דמה שאמרו שהוא כקטן שנולד, היינו רק לגבי דיני הגברא, אבל מצד המציאות אין זה דומה כלל ללידה, וא"כ מהכ"ת לומר דאזלי' בתר מקום הגירות כדי לקבוע שהוא חייב במנהגים וההלכות של אותו מקום. ובפשטות הדבר תלוי בהחלטת הגר לאחר שנתגייר כיצד רוצה לנהוג, ולאחר שקיבל עליו בתחילה לילך אחר מנהגים והלכות של קהלה מסויימת, שוב אינו יכול לשנות ולילך אחר מנהגים אחרים. וצ"ע.

חילוק בגדר כקטן שנולד לגבי עצמו או לגבי קרוביו

ו. ומ"מ לפ"ז נראה דכל מה שנתבאר מהרמב"ם שהגר נחשב כקטן שנולד, משום שהוא הבדיל בין דתו לדת משפחתו וקרוביו, היינו רק לגבי מה שהגר נחשב כקטן שנולד לענין דיני הקורבה. אבל לגבי מה שהגר נחשב כקטן שנולד לגבי עצמו, ה"ז מחמת המציאות שעבר שינוי מטומאת העמים לקדושת ישראל, ולאו משום שהבדיל את עצמו ממשפחתו. וכמ"ש ריה"ל בספר הכוזרי (מאמר א' אות לא ומאמר ה' אות כ' הקדמה ד') דיש ה' מינין בבריאה, דומם צומח חי מדבר יהודי. ע"ש. וכן איתא בויקרא רבה (פ"ל סי' ג') "ועם נברא יהלל יה" מלמד שהקב"ה בורא את בעלי התשובה בריה חדשה. וידוע מ"ש חכמי המוסר דהוא נתעלה בדרגה למין אחר בבריאה. וי"ל דדומה לגר שנתגייר, דבשעה שמקבל עליו עול מצות נחשב כשינוי מהותו וכמי שנולד דמי. וכ"כ בחו"י (סי' עט). וא"כ מה שחילק המהר"ל דגירות בכפיה לא מהניא ליחשב כקטן שנולד דמי, היינו רק לגבי הדין שנתחדש בגירות שהוא אינו מתייחס אחר קרוביו, ומשום שלא נתבדלו אחד מהשני, אלא כולם בב"א נתגיירו ועשו כן בהחלטה א', ולכן גם אחר מתן תורה נאסרו בקרוביהן, ומש"ה יורשין אחד את השני, ולא בטל מהם דיני קורבה ויחוס. אבל מ"מ לגבי הדין של כל אחד ואחד מצד עצמו, שפיר י"ל בזה לגדר דכקטן שנולד דמי, ולכן כ' רבנו בחיי שאינם צריכים להביא חטאת, דנמחלו כל עונותם, משום דכקטן שנולד דמי. ומש"ה כ' התוי"ט שמנו את שנותיהם משעת הגירות, ולכן כ' האח' דלא היו צריכים לטבול את כליהם, כיון שלגבי דיני הגר עצמו אין לחלק בין גירות הבאה בכפייה או מרצון, דמ"מ נשתנה שמו וענינו, וכקטן שנולד דמי.

ולפ"ז יש לדון במ"ש הש"ש דגם אם נימא דמשה נכלל בגירות של כל ישראל, ולא אמרינן ביה לדין דכקטן שנולד דמי, מ"מ זהו שייך רק לגבי דיני הקורבה, אבל לגבי דיני האדם עצמו שפיר י"ל דנחשב כקטן שנולד דמי, מחמת שנשתנה מהותו, וא"כ עדיין לא מבואר מה שאמרו בגמ' שמשה קיים פו"ר בב' זכרים, והרי לר"ל הוא צריך לקיים מחדש, כיון דהוא כקטן שנולד דמי ונשתנה דינו. וכן מוכח מהא דאמרינן שמנו את שנותיו של משה משעת הגירות. ומ"מ הוא נחשב כקרוב לאהרן, וה"ט דרק לגבי דיני קורבה אמרינן לחילוק המהר"ל שאינו חשוב כקטן שנולד דמי.

גיורת שנתגיירה כקטן שנולד דמי

ז, וע"פ החילוק הנ"ל אפשר לבאר מ"ש הראב"ן (סי' נח) דרק בגר זכר אמרי' כקטן שנולד דמי, אבל בנקבה לא אמרי' להאי כללא. והוכיח כן מבכורות (מז.) דאמרינן שנכרית שילדה, ואח"כ נתגיירה, ושוב ילדה, דאין בנה הנולד לה בקדושה נחשב כבכור. וקשה דנימא שהיא כקטן שנולד דמי, וממילא העובר שנולד לה לאחר הגירות נחשב כבכור. [וכן ביאר מהריט"א בבכורות (פ"ח אות סד) בדעת ר"י הגלילי וז"ל, דקיי"ל לענין כמה דברים גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ומהאי טעמא שרינן ליה בקרובותיו, וכן מכשרינן עדותן של ב' אחים גרים, וכיון דעכשיו שנתגיירה כבריה חדשה היא וחשיב כאילו לא ילדה כלל]. אלא מוכח דבגיורת לא אמרי' להאי כללא. וכן הוכיח מדאמרי' שגיורת אסורה לכהן מטעם זונה. ומוכח דלא אמרינן דכמי שנולדה עכשיו דמי. ע"כ. וראיתי שכתבו להוכיח ממ"ש בגמ' סוטה (י.) כשתבע יהודה לתמר אמר לה שמא נכרית את, אמרה ליה גיורת אני, שמא אשת איש את, אמרה ליה פנויה אני, שמא קיבל בך אביך קידושין, אמרה ליה יתומה אני. וצ"ע דמאחר שנתגיירה כיצד אביה יכול לקבל בעבורה קידושין. אלא מוכח דבגיורת לא אמרינן להאי כללא. ועי' לעיל מ"ש מהבית יצחק.

אבל דברי הראב"ן צ"ע בסברא מה החילוק בזה. וגם יש לעיין שהראב"ן סתר דבריו למ"ש (ביבמות כב.) להוכיח דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, מהא דשרה מגיירת את הנשים, והפסוק מעיד שאברהם ושרה שגיירום עשו אותם, ולא יולדיהם. ומוכח דגם בגיורת אמרי' להאי כללא. וכן יש להעיר ממ"ש רבו הריטב"א (יבמות מח:) שהמקור להא דכקטן שנולד דמי, הוא מגירות דרות. וכן משמע מל' הגמ' (יבמות כג.) דאמרי' לגבי עכו"ם שנתגיירה "לכי מגיירה גופא אחרינא היא". ועוד צ"ע ממ"ש הרדב"ז (ח"ב סי' תרצו) ומהרש"א (יומא כח:) לבאר הא דיעקב נשא ב' אחיות, משום שנתגיירו. ומוכח דגם בנשים שייך האי דינא. וכן תמה עליו בשו"ת יחו"ד (ח"ה סי' לג). [וראיתי בשם הגר"ח קנייבסקי שתי' דקודם מתן תורה לא היה הבדל בין נשים לאנשים ולשניהם היו אותם חיובים. אך בכלי חמדה תולדות אות ג' כ' להיפך דקודם מ"ת כל הגירות היה ע"י המילה, ולכן זהו לא מינכר כ"כ באשה, אבל לאחר מ"ת יש קבלת מצות בתרוייהו. וע"ע מ"ש משו"ת בית יצחק דקודם מ"ת לא היה את הדין דכמי שנולד דמי]. ועוד צ"ע דהרי הרמב"ם (פי"ד הי"א מאיסו"ב) כתב להדיא שגם בעבד אמרינן לכלל דקטן שנולד דמי, והרי עבד הוקש לאשה לכל דיניו.

גר כקטן שנולד דמי על ידי המילה

והשתא י"ל דנראה בביאור חילוק הראב"ן לפמ"ש בשו"ת מהרש"ל (סי' ע') וז"ל, ומה שאמרו חז"ל בירושלמי מת אחד במשפחה ידאגו כל המשפחה, נולד בן זכר נתרפאה כל המשפחה, והכנסתו לברית היא לידתו, דהא גר במילתו אמרי' כקטן שנולד דמי. עכ"ל. [ועי' להחת"ס בתורת משה (וירא עמ' יא) שאברהם עשה סעודה בכל שנה ביום הברית של יצחק. כדרך המלכים שעושים ביום הולדת. וכ"כ הבא"ח ש"ר פר' ראה אות יז]. ויש לבארו דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, כיון שנשתנה שמו וענינו, וא"כ צריך שיהיה גם שינוי בגוף האדם כדי ליחשב כבריה חדשה. וא"כ לכן י"ל דבגיורת לא נתחדש לדין דכקטן שנולד דמי, כיון שלא שייכא גבה מילה. ולכן בעבד שפיר אמרי' דכקטן שנולד דמי כיון דשייך גביה מילה, ובדברים התלויים במציאות לא הוקש עבד לאשה.

אבל כ"ז רק לגבי הדין דכקטן שנולד לענין השינוי בדיני האדם לעצמו, כגון לגבי קיום מצות פו"ר, או להחשיבה כזונה הפסולה לכהונה, אבל לגבי מה שנתחדש בדין גירות שנפקע מיניה דין היחוס לקרובים, וזהו משום שנתבדל מדתם, בזה י"ל שאין סברא לחלק בין גר לגיורת, ולכן מודה הראב"ן דנשותיו של יעקב אינן קרובות זו לזו, כיון שנתגיירו, ולגבי דיני קורבה אפשר להחשיבן כמי שנולדו מחדש.

קיצור ההלכות

הלכות ספירת העומר, חדש, ושבועות

פרק א - חיוב הספירה בזמן הזה

א. נאמר בתורה (ויקרא כג, טו) "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה". וקיבלו רבותינו ז"ל (מנחות סה:), שפירוש "ממחרת השבת" היינו מחרת יום טוב הראשון של פסח שהוא יום שבתון, ולא שבת בראשית, לפיכך מצות עשה לספור ספירת העומר החל מליל ט"ז בניסן עד סוף שבעה שבועות. שנאמר (דברים טז, ט) שבעה שבועות תספור לך, מהחל חרמש בקמה. [והיינו משנקצר העומר, שהוא ראשית הקציר תחל לספור שבעה שבועות]. וכתב בשבולי הלקט (סי' רלו) בשם מדרש אגדה, תלה הכתוב יום חג השבועות בספירת העומר, שנאמר "שבעה שבועות תספור לך, ועשית חג שבועות לה' אלהיך", לפי שכאשר נתבשרו ישראל בצאתם ממצרים שהם עתידים לקבל התורה לסוף חמישים יום, שנאמר "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה", הרי נ' של תעבדון יתירה, לומר לך, לקץ של חמישים יום תעבדון את האלהים על ידי קבלת התורה. וישראל מרוב חיבתם לתורה היו מונים בכל יום ויום, ואומרים הרי עבר יום אחד, הרי עברו שני ימים, שלשה, ארבעה, וכו', כי היה הדבר בעיניהם כזמן ארוך, מרוב חיבתם הגדולה לקבלת התורה, ולכן נקבעה הספירה לדורות. ורבינו יהודה החסיד אמר, לפי שימים אלה ימי מלאכת השדה הם, ואין מי שיגיד לבני הכפרים החקלאים, אם אייר מלא או חסר, לכן אמרה תורה תספרו חמישים יום, ואחר כך מקרא קודש יהיה לכם. **מא**

ב. צריך להזהר מאד בספירת העומר, שכן אמרו חז"ל: בזכות מצות העומר [הקרבן והספירה] זכה אברהם אבינו לירש את הארץ, וכן ישראל זכו לירש את הארץ בזכות מצות העומר. ומי שאינו סופר את העומר הרי הוא מבטל מצות עשה [בזמן בית המקדש], ובזוהר (פר' אמור דף צז ע"ג) נאמר, שאינו נקרא טהור, ואינו ראוי שיהיה לו חלק בתורה. **מג**

ג. הואיל ונאמר (דברים טז ט): "שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות", דהיינו משעת קצירת העומר, בזמן הזה שאין לנו קצירת העומר, ולא את קרבן העומר שהיה קרב בבית המקדש בט"ז ניסן, דעת רוב רבותינו הפוסקים שאין מצות ספירת העומר נוהגת אלא מדרבנן, זכר למקדש. [ומכללם: רב האי גאון, רבינו ישעיה, הרז"ה, הרוקח, התוס', העיטור, הסמ"ק, רבינו פרץ, מהר"ם מרוטנבורג, הרא"ש, הרשב"א, ארחות חיים, נימוקי יוסף, החינוך, הכל בו, אהל מועד, האבודרהם, סדר היום]. וכן דעת מרן השלחן ערוך. **מח**

ד. יש נוהגים על פי הקבלה ליקח מעט מלח בעת שמברכים וסופרים את העומר, ומהם שלוקחים עמו גם משיירי האפיקומן. אולם מנהג זה לא נפוץ בכל הקהלות, וגם מרן אאמו"ר לא נהג בכל זה. **סג**

ה. אם אמר בליל חג השבועות בדרך שחוק, היום חמישים יום לעומר, נראה שאין לחוש בזה לבל תוסיף. **סד**

פרק ב - זמן הספירה

ו. זמן ספירת העומר הוא בלילה, ואם שכח לספור בתחילת הלילה סופר והולך בברכה כל הלילה עד עמוד השחר. ואם לא ספר ספירת העומר עד אחר שעלה עמוד השחר, אינו רשאי לספור בברכה באותו יום, מפני שאחר עמוד השחר יום הוא. אלא יספור בלי ברכה, ובלילה שאחריו ימשיך לספור ספירת העומר בברכה. וזמן עמוד השחר הוא שבעים ושתים דקות זמניות קודם זריחת החמה. **סה**

ז. אם שכח לספור בלילה, וקם באשמורת, ומסופק אם כבר עלה השחר או לא, יש אומרים שיכול לספור בברכה, כמו בבין השמשות. ויש חולקים, ולכן נכון שיברר הדבר בלוח השנה וכדו', ואם לאו לא יברך. ומי שנזכר בבוקר, שלא ספר העומר בלילה, לכתחלה לא יספור את העומר קודם ברכות התורה, אלא יספור העומר לאחר ברכות התורה. ואם יש חשש שישכח מלספור העומר, יכול לספור העומר [בלי ברכה] קודם ברכות התורה. **סה**

ח. לכתחלה נכון לספור אחר צאת הכוכבים, [והוא כשלש עשרה וחצי דקות זמניות אחר שקיעת החמה, שהוא בתקופת העומר כ-18 דקות כ-18 דקות]. וכן מנהג המדקדקים במצוות להמתין לצאת הכוכבים. ומכל מקום ציבור שסיימו תפלת ערבית מיד אחר השקיעה, ואינם ממתינים עד צאת הכוכבים, וממילא קיים חשש שחלק מן הציבור ישכח לספור העומר, ויפסידו לגמרי מצות הספירה, נכון שיספרו את העומר בברכה בבין השמשות, שהואיל וספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, ספיקא דרבנן לקולא. [ועוד שיש לצרף סברת האומרים שלשיטת רבי יהודה מפלג המנחה הוי כדין לילה]. אבל כל עוד שלא שקעה החמה אין לספור העומר בברכה בשום פנים. ואפילו בערב שבת לאחר קבלת שבת אין לספור קודם השקיעה. **סז**

ט. יש מהדרין בכל יום להקפיד לספור את העומר מיד בתחלת הלילה, ובפרט בלילה הראשון, אולם לדינא די שלכתחלה יקדים לברך בכל לילה בתחלת הלילה כמדת האפשר. [ומרן החיד"א כתב, שטוב שישתדל לספור לפחות קרוב לחצי שעה מהלילה]. ובליל יום טוב שני בחוץ לארץ יש לספור העומר מיד אחר תפלת ערבית, ולא ישאירו את ספירת העומר לאחר עריכת כל הסדר, שיש חשש שרבים ישכחו מלברך את העומר אם ידחו את הספירה לאחר הסדר. **עא**

י. אין צריך להמתין בספירת העומר לזמן צאת הכוכבים של רבינו תם. וגם המחמירים לשמור על זמן רבינו תם במוצאי שבת, בספירת העומר יכולים להקל לספור את העומר בצאת הכוכבים לפי זמן הגאונים. והרוצה להדר במצוה, די שיחזור ויספור בלי ברכה משהגיע זמן צאת הכוכבים של רבינו תם. **עט**

יא. מנהג יפה אף נעים נהגו בכמה קהלות מישראל שבימי הספירה בין מנחה לערבית קוראים מעט מפרקי אבות, ושומעים מפי תלמיד חכם מוסר השכל מענין הנאמר בפרקי אבות, דבר הלמד מענינו, וממשיכים בזה עד שיגיע זמן צאת הכוכבים, כדי שיספרו העומר לכתחלה אחר צאת הכוכבים. ונמצא מצוה גוררת מצוה, שבכדי לקיים המצוה מן המובחר לספור אחר זמן צאת הכוכבים, לומדים תורה ברבים. וראוי לעשות כן בכל קהל, וכל המזכה את הרבים זכות הרבים תלויה בידו. **פא**

יב. יש נוהגים לספור את העומר מיד אחר קדיש תתקבל של ערבית, אבל בירושלים

נוהגים לספור העומר אחר סיום עלינו לשבח. ובמקומות שיש אנשים שממהרים לצאת לפני גמר עלינו לשבח, ושוכחים לספור את העומר, השליח צבור יכריז קודם קדיש תתקבל, שאחר עלינו לשבח סופרים את העומר. **פא**

יג. יש מקומות שנהגו לומר קדיש יהא שלמא אחר ספירת העומר ואמירת אנא בכח, ומזמור למנצח בנגינות וגו'. אך אין מנהגינו לומר קדיש. **פז**

יד. יש שנהגו לפתוח את ארון הקודש בעת ספירת העומר. ולא נהגו כן. **פז**

טו. הנוהג תמיד לספור העומר אחרי עלינו לשבח ומתפלל במנין שסופרים לפני עלינו לשבח, יספור עמהם ברוב עם, ולא יספור לבדו אחרי עלינו לשבח. וכן ספרדי שמתפלל בבית הכנסת של יוצאי אשכנז, שסופרים את העומר קודם עלינו לשבח, עדיף שיספור עם הציבור, ואחר כך יאמר עלינו לשבח. **פח**

טז. המתפלל ערבית עם הצבור מבעוד יום בימי הספירה, סמוך לחשכה, וסיימו התפלה בבין השמשות, וברצונם לספור מיד ספירת העומר בבין השמשות טרם ילכו לביתם, והיחיד הזה נוהג בכל לילה לספור העומר אחר צאת הכוכבים, כמנהג המדקדקים במצות, אך מאידך הוא חושש פן ישכח לספור בביתו, ויפסיד לגמרי את מצות ספירת העומר בשאר הלילות, טוב שיספור עם הצבור בלי ברכה, ויחשוב ויתנה בדעתו לאמר: אם אשכח לספור בלילה בביתי, הריני סומך על ספירה זו לצאת בה ידי חובתי, ואם אזכור בלילה לספור העומר, אני מכוין שלא אצא ידי חובת ספירת העומר במה שאני מונה עכשיו עם הצבור. ואז כשיזכור בלילה יספור בברכה כמנהגו הטוב לספור אחר צאת הכוכבים. **פח**

יז. סופרים את העומר אחר תפלת ערבית, מפני שתפלת ערבית תדירה יותר, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. וגם יש בתפלת ערבית מצות קריאת שמע, שהיא מצות עשה מן התורה, מה שאין כן מצות ספירת העומר בזמן הזה שהיא מדרבנן. [ומי שמתפלל ביחידות מחמת סיבה כלשהיא, נכון שלכתחלה יעשה לו סימן מיוחד, כדי שלא ישכח לספור העומר אחר ערבית]. **צא**

יח. מי שמתאחר מלהתפלל ערבית, יש אומרים שראוי שיספור את העומר מיד ואפילו ביחיד, כדי לקיים יותר "תמימות", שיהא היום כולו ספור מיד בצאת הכוכבים, וחביבה מצוה בשעתה. ויש אומרים שימתין מלספור את העומר עד לאחר תפלת ערבית, משום דתדיר ומקודש ושאינו תדיר תדיר קודם. [שקריאת שמע ותפלה הם "תדיר" לגבי ספירת העומר, וגם קריאת שמע דאורייתא, וזה "מקודש" טפי ממצות ספירת העומר בזמן הזה שהיא מדרבנן לרוב הפוסקים]. וגם כדי לספור את העומר בציבור וברוב עם. ולהלכה אם רוצה לספור מיד, רשאי. וגם אם רצה להמתין ולספור אחרי התפלה בציבור רשאי. ואם כבר עבר יותר מחצי שעה אחר צאה"כ, יקדים להתפלל ערבית משום תדיר. ועל כל פנים בכל מקום שיש חשש שישכח לספור, עדיף שיברך ויספור מיד. **צא**

יט. בני ישיבות העוסקים בלימודם בשעת צאת הכוכבים, לא יפסיקו לברך ספירת העומר בעת לימודם, אלא יספרו אחר תפלת ערבית שמתפללין בישיבה. **צו**

כ. מי שנאנס ולא התפלל מנחה, ומתפלל ערבית שתים, הנכון הוא שיספור את העומר אחר תפלת התשלומין של מנחה. ואם מתפלל עם הצבור והם סופרים את העומר אחר תפלת שמונה עשרה של ערבית, או אחר עלינו לשבח, יברך ויספור עם הצבור, דברוב

עם הדרת מלך, ואחר כך יתפלל תפלת תשלומין. צו

כא. בתי אבות של זקנים שמקדימים ללכת לישון מוקדם, ומתפללים ערבית בכל יום מפלג המנחה וגומרים קודם שקיעת החמה, וסופרים את העומר קודם השקיעה, נראה שאין להם לספור את העומר בברכה. אלא ראוי ללמדם שיספרו את העומר בלא ברכה על ידי תנאי, שאם יזכרו אחרי כן בהגיע הזמן, יספרו שוב בברכה קודם שילכו לישון, והספירה הראשונה תהיה כמאן דליתא. וגם יקפידו לספור את העומר שוב בלי ברכה על כל פנים בבוקר אחר תפלת שחרית. ואם לא ישמעו לנו וסופרים בברכה מפלג המנחה, יש להעלים עין מהם, כיון שיש מקילים בזה בשעת הדחק גדול כזה, להתיר לספור מפלג המנחה בברכה. אולם המבקרים שם לא יברכו, אלא ימנו עימהם בלא ברכה על ידי תנאי. צח

כב. במוצאי שבת סופרים העומר קודם ההבדלה בבית הכנסת. וכן בחוץ לארץ כשחל יום טוב האחרון של פסח במוצאי שבת, [דאז אומר קידוש והבדלה בפעם אחת], יש לספור קודם שמברכין על הכוס בבית הכנסת. [ובארץ ישראל לא שייך דין זה, דקיימא לן לא בד"ו פסח]. קב

כג. במקומות שנוהגים לקדש בבית הכנסת, בלילי שבתות שבימי ספירת העומר, מברכים וסופרים את העומר אחר הקידוש. קג

כד. בלילה שמברכים ברכת הלבנה, יש להקדים את ספירת העומר ואחר כך לברך ברכת הלבנה. ואם יש חשש שהלבנה תתכסה בעבים ולא יוכלו לברך, יברכו מיד ברכת הלבנה קודם ספירת העומר. קג

פרק ג - אמירת לשם יחוד וסדר קצירת העומר לפני הספירה

כה. פשט המנהג אצלינו לומר לפני ספירת העומר "לשם יחוד", וגם מי שאינו רגיל לומר לפני כל מצוה "לשם יחוד", שדי לו בזה שמברך לפני כל מצוה שזה מעורר אותו לכוין לשם מצוה, מכל מקום בספירת העומר הכל נהגו בזה אצלינו, ואין לשנות. קד

כו. האומרים לשם יחוד לפני כל מצוה יאמרו, ליחדא שם יו"ד ק"י בוא"ו ק"י. או שיאמרו ליחדא אות יו"ד ואות ה"א באות וא"ו ואות ה"א, דהוי דרך כבוד טפי. (יבי"א ח"ט סו"ס יב.) ולא יזכירו ח"ו אותיות שם הוי"ה כמות שהן. שההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעולם הבא. (עבודה זרה יח.), וכתבו הפוסקים והמקובלים, שאף ההוגה שם ה' במילוי אותיותיו, דהיינו שאומר כל אות בפני עצמה, הרי הוא בכלל הוגה את השם באותיותיו. קז

כז. בנוסח "לשם יחוד" שלפני ספירת העומר יש להשמיט את הנוסח: "הריני בא לקיים מצות "עשה" של ספירת העומר כמו שכתוב בתורה וספרתם לכם וגו'", אלא יש לומר: "הרינו באים לקיים מצות ספירת העומר" וכו'. דשב ואל תעשה עדיף. [כיון שלדעת רוב הראשונים ומרן הש"ע ספיה"ע בזמן הזה היא רק מדרבנן, ודובר שקרים לא יכון לנגד עיני, וגם יש לחוש לבל תוסיף]. קח

כח. יש נוהגים לומר בסיום הלשם יחוד הפסוק ויהי נועם ה' וגו' ב' פעמים, ויש שאינם אומרים אותו כלל. ומנהגינו לאומרו פעם אחת. קטו

כט. הנוהגים לומר בנוסח "לשם יחוד" שלפני ספירת העומר, את הפסוק "וספרתם לכם וכו' שבע שבתות תמימות תהיינה", יכולים לאומרו גם בליל מ"ט לספירה, ואין למחות

בידם, שיש להם על מה שיסמוכו. ורשאים אחר כך לספור את העומר בברכה. ומכל מקום הואיל וספירת העומר בזמן הזה רק מדרבנן, לכן יותר נכון להשמיט מהנוסח של לשם יחוד אמירת הפסוק הנ"ל, בכל הלילות של הספירה, ודי לומר הרי אנחנו באים לקיים מצות ספירת העומר לעשות נחת רוח ליוצרינו וכו'. קיח

ל. הנוהג לומר "לשם יחוד" של ספירת העומר, וכעת מתפלל ערבית במקום שסופרים את העומר מיד, מבלי להמתין לאמירת לשם יחוד, עדיף שיברך ויספור תיכף עמהם מבלי אמירת נוסח לשם יחוד, שברוב עם הדרת מלך. קכב

לא. מנהגינו לקרות קודם ספירת העומר ביום הראשון, את סדר קצירת העומר, ומנהג יפה הוא, משום ונשלמה פרים שפתינו. [וכן תיקנו חכמינו ז"ל קריאת התורה של ט"ז בניסן, לקרות ענין מצות קצירת העומר]. ויש בזה גם תועלת כדי להבין את ענין ומהות מצות ספירת העומר. קכב

פרק ד - דיני הברכה, ונוסח הברכה והספירה

לב. צריך לברך קודם שיספור העומר: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על ספירת העומר". ואף על פי שספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, מכל מקום אפשר לומר בנוסח הברכה "וצונו", הואיל ונאמר בתורה "ושמרת לעשות ככל אשר יורוך", והוי כאילו הקדוש ברוך הוא בעצמו ציונו לקיים מצות רבותינו ז"ל, ולכן שפיר יש לומר "וצונו". וכמו שמברכים בנוסח כזה על הדלקת נרות חנוכה ועל נטילת ידים ועל שאר מצוות דרבנן. קכה

לג. נכון לברר קודם הברכה מהו המספר של העומר, כדי שלא יפסיק בשהייה בין הברכה לספירה, וגם שלא להכנס בספיקות אם בשעת הברכה היתה דעתו על מספר אחר. קכו

לד. בין הברכה לספירה לא יפסיק אפילו לעניית אמן על ברכה ששומע מחבירו, ואם הפסיק בדיבור שלא לצורך ספירת העומר, חוזר לברך שוב על ספירת העומר. אבל אם כבר ספר ימים והפסיק בדיבור קודם שספר השבועות, אינו חוזר ומברך. ואם הפסיק בשהייה אינו חוזר ומברך. קכז

לה. אם עבר וספר ספירת העומר בלי ברכה יצא ידי חובתו, שאין הברכות מעכבות את המצוה. קכח

לו. ולפיכך אם בשעה מאוחרת בלילה נתעורר אצלו הספק אם ספר את העומר בתחלת הלילה או לא, יספור בלי ברכה, שיוצאים ידי חובת המצוה גם בלי ברכה, וכן כל מי שמסופק אם בירך על העומר או לא, ונזכר באותה לילה, אין לו לספור באותה לילה בברכה, ואינו רשאי לברך משום דספק ברכות להקל, ובלילה שאחריו ימשיך לספור ספירת העומר בברכה. קכח

לז. יש מי שאומר שיש להזדרז בימי הספירה לעשות סימנים שלא ישכח לילה אחד מלספור ספירת העומר, דשמא ישכח לספור העומר פעם אחת לילה ויום, ולא יוכל לספור עוד בברכה, וגם כל הברכות שבירך על ספירת העומר בלילות שעברו יהיו ברכות לבטלה, ונחשב כביטל מצות עשה. ויש אומרים דאף אם ישכח יום אחד, לא היו ברכותיו ברכה לבטלה, שאף שנתברר למפרע שלא קיים "תמימות" אין אומרים דמה שעשה עד עתה לא היה מעשה מצוה, כיון דסוף סוף עשה מה שנצטווה לספור באותו יום בברכה, והמצוה לא נתבטלה למפרע. ומיהו לכתחלה בודאי

שראוי לעשות סימנים שלא לשכוח לספור את העומר בכל הלילות. קל

לח. זקן מופלג סופר ספירת העומר בברכה,
ואין לו לחוש שמא ימות. וכן מי שיודע מראש שיצטרך לעבור ניתוח מסובך בהרדמה בימי ספירת העומר, וכנראה לא יוכל לספור ספירת העומר במשך יממה שלמה [משקיעה לשקיעה] (כיון שיהיה מורדם), יש אומרים שאף על פי כן סופר את העומר בברכה במשך כל הימים שלפני הניתוח. [דשמא הלכה שכל יום ויום הוא מצוה בפני עצמה, וגם יש אומרים דבכל אופן אין ברכותיו הראשונות לבטלה, ושמא מצד המציאות לבסוף ידחה הניתוח ויוכל להשלים את הספירה, ועוד צירופים. ומעיקר הדין אין עליו חיוב לדחות את הניתוח לאחר ימי ספיה״ע בשביל שלא יפסיד את ספיה״ע באותו יום, ואת הברכה מכאן ואילך]. ולמעשה יכול לספור בתחלה בברכה. [שיש איזה צד דשמא הרופאים טועים, או שיש לחוש דשמא מצד המציאות לבסוף ידחה הניתוח ויוכל להשלים את הספירה, ויוכל לספור תוך היממה], ואם לאחר הניתוח, לא ספר לילה ויום, יספור מכאן ואילך בלי ברכה. קלה

לט. הנמצא בבית האסורים בימי הספירה,
והמקום מטונף, ואינו יכול לברך על ספירת העומר, רשאי לספור העומר בלי ברכה, ואף על פי שמצוה היא, ואין ראוי לכתחלה לעשות מצוה במקום מטונף, מכל מקום כדי שלא יפסיד לגמרי המצוה לאחר שיצא מבית הסוהר, יכול לעשות כן. קמ

מ. עבר וספר במקום מטונף בלי ברכה, ואחר
כך הגיע למקום שאין בו טינוף, אינו רשאי לברך על הספירה, שהרי כבר יצא ידי חובת הספירה. אך טוב שיחזור לספור בלי ברכה. קמג

מא. אם כשהיה במקום המטונף עשה תנאי
ואמר, שאם במשך הלילה יהיה במקום שאין בו טינוף יחזור לספור בברכה, ואינו מתכוין לצאת ידי חובה בספירה זו, יספור עתה בלי ברכה, ואחר כך כשיגיע למקום שאינו מטונף יוכל לברך ולספור. קמד

מב. אין לברך שהחיינו על ספירת העומר,
כיון שהספירה נתקנה זכר למקדש, וגם אין מברכים שהחיינו על מצוה שבדיבור. [ועוד טעמים יש בזה, עיין בהערה]. קמד

פרק ה - עמידה ומעלת ברוב עם בספירת העומר

מג. מצות ספירת העומר צריכה להיות
מעומד. וסמכו חז״ל דין זה על הנאמר (בפר׳ ראה טז. ט): ״מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות״, אל תיקרי בקמה אלא בקומה [וגם הברכה תהיה מעומד]. ומכל מקום אם מנה מיושב יצא. קמו

מד. השומע ספירת העומר מאחר ויוצא ממנו
ידי חובה, לכתחלה גם הוא צריך לעמוד על רגליו בשעת הברכה ובשעת הספירה. ורק במקום טורח ציבור מצינו בפוסקים שהקילו בזה. [וכן הדין לגבי ברכת הגומל, שכל היוצא י״ח בברכה זו לכתחלה יעמוד בעת הברכה, אך אין זה מעכב בדיעבד או במקום טורח]. קמח

מה. לכתחלה אין לסמוך עצמו על סטנדר
בעת שמברך על ספירת העומר, אך זקן או חולה שאי אפשר לעמוד בלי לסמוך על שלחן או סטנדר, מותר להם לברך כשהם עומדים וסומכים על שלחן או סטנדר. קנ

מו. זקן או חולה שקשה להם לעמוד רשאים
לספור העומר לכתחלה כשהם יושבים, שכל שעת הדחק כדיעבד דמי. קנא

מז. המברך על ספירת העומר, וכן השומעים
את ברכת הספירה ויוצאים ידי חובה בברכה, נכון שלכתחלה לא יתעסקו בדבר אחר בשעת הברכה והספירה, וכגון לסדר הסידורים וכדו׳, [וקל וחומר שלא בעניינים אחרים]. אך

מעיקר הדין במילי דרבנן ליכא לאיסור זה להתעסק בצרכיו בעת הברכה. וטוב להחמיר בזה. קנב

פרק ו - שומע כעונה בספירת העומר

מח. מצוה על כל אחד ואחד מישראל לספור ספירת העומר בעצמו, שנאמר "וספרתם לכם", בלשון רבים, שתהיה ספירה בפי כל אחד. ומכל מקום אם נתכוון לצאת בספירת שליח צבור, וגם השליח צבור נתכוון להוציאו, יוצא ידי חובתו בשמיעה, שגם בספירת העומר מעיקר הדין אמרינן דין שומע כעונה. קנו

מט. המברך וסופר את העומר באמצעות רם קול, ומכוין להוציא אחרים ידי חובתן, צריך שיוכלו לשמוע את המברך גם בלעדי הרם קול, על ידי שיתאמצו בשמיעתם. ובדיעבד שלא היה אפשר לשמוע מבלי הרם קול, וטעו ונתכוונו לשמוע, יחזרו לספור העומר בלא ברכה, שספק ברכות להקל. קעא

נ. רשאים הצבור לענות "ברוך הוא וברוך שמו" כאשר השליח צבור מזכיר שם ה' בברכה על ספירת העומר, שהרי אינם מכוונים לצאת ידי חובה בברכתו, אלא מברכים לאחר מכן כל אחד לעצמו. אולם השומע ברכת ספירת העומר מפי אחר, ומתכוין לצאת ידי חובה בברכתו, והמברך מכוין עליו, כיון שיוצא ידי חובה מדין שומע כעונה, יזהר שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו אחר הזכרת שם ה', שכל ברכה שיוצאים בה ידי חובה, אין לשומע לענות ברוך הוא וברוך שמו. ומכל מקום אם עבר וענה ברוך הוא וברוך שמו, יוצא ידי חובה, כי העיקר זה ספירת הימים ולא הברכה. קעג

נא. השומע ברכת ספירת העומר ברדיו, אפילו אם שומע ברכה זו בשידור ישיר, אינו יוצא ידי חובת הברכה, גם אם המברך התכוין להוציאו, שאין זו שמיעה מפי בר חיובא, אלא מפי עץ ואבן. ומכל מקום רשאי לענות אמן כאשר שומע את הברכה בשידור חי, אף אם יש הפסק של כמה שניות, כמו שביארנו בכמה דוכתי. וכן בדיעבד אם נתכוין בשמיעתו דרך הרדיו, יחזור למנות בלא ברכה. קעד

נב. הרוצה לצאת ידי חובת הברכה של ספירת העומר מאשכנזי המברך במבטא שלהם, יכול לצאת ידי חובת הברכה בשמיעה זו, אף שהשומע רגיל במבטא אחר. דבמילי דרבנן שפיר דמי להקל בזה לכתחלה. וטוב שלאחר שישמע את הברכה מחבירו, יספור בעצמו את ספירת העומר במבטא שלנו. קעו

נג. נהגו לכבד בברכה ובספירה לבן תורה או חכם הקהל, או אדם חשוב. קעו

נד. מנהגינו שהשליח צבור או רב הקהל מברך על העומר וסופר, ואחר כך הצבור מברך וסופר כל אחד לעצמו. והוא המנהג הנכון. וטוב ונכון לכתחלה שכל אחד יכוין להדיא שאינו יוצא ידי חובה בברכה ובספירה של השליח צבור, הואיל ונחלקו הפוסקים אם מצות צריכות כוונה, (כמבואר בבית יוסף סי' ס, וסי' תקפט), ויש הטוענים שלדברי האומרים שאין המצוות צריכות כוונה, כל ששמע מהשליח צבור, או אדם אחר, את הברכה והספירה של העומר, אף על פי שלא נתכוין לצאת ידי חובה, יצא ידי חובה בשמיעתו, ולא יוכל לברך אחר כך כשיספור בעצמו. [ש"ע הגר"ז]. ואף על פי שההלכה היא שמצות צריכות כוונה [כמבואר בש"ע סימן ס ס"ד], ואף למאן דאמר שמצוות אינן צריכות כוונה כאן שמתכוין לברך אחר השליח צבור נחשב כמכוין להדיא שלא לצאת [בית יוסף בשם הרשב"א], מכל מקום בספק ברכות לכתחלה יש לחוש לסברת האומרים

שאין המצוות צריכות כוונה לכל הדעות. הילכך טוב הדבר שיאמר בפירוש בתחלת ימי הספירה, "אני מכוין שבכל לילה מן הלילות של ספירת העומר בשנה זו, שלא לצאת ידי חובת הברכה והספירה של העומר, בשמיעתי אותם מפי השליח צבור, או אדם אחר, אלא רק כשאברך ואספור העומר בעצמי". קעז

פרק ז - דיני ונוסח אמירת הספירה והבקשות שלאחריה

נה. רשאי אדם לספור את העומר בכל לשון, ובלבד שמבין את אותה שפה. ויש אומרים שאף כשסופר בלשון הקודש צריך שיבין מה שאומר. ואם אינו מבין לשון הקודש, וספר בלשון הקודש ולא הבין מה הוציא מפיו, לא יצא, ויחזור לספור בלא ברכה בלשון שמבין. קפב

נו. נוסח הספירה הוא "לעומר" ולא "בעומר". ואם אמר בעומר, יצא. וכן אם אמר היום כך וכך ולא אמר לעומר, יצא. והאשכנזים אומרים בעומר. קפד

נז. הלמ"ד שאומרים לעומר צריך להיות בניקוד קמץ, מפני שאות עי"ן שאחריה היא מאותיות הגרון. וכן לנוהגים לומר בעומר. קפה

נח. הנוסח המובא בראשונים הוא לומר תיבת לעומר בין הימים לשבועות, כגון ביום השביעי אומר, היום שבעה ימים לעומר שהם שבוע אחד. וביום השמיני אומר היום שמונה ימים לעומר שהם שבוע אחד ויום אחד. וכיו"ב. קפה

נט. כשמגיע לשבעה ימים, אומר היום שבעה ימים לעומר, שהם שבוע אחד. וביום שמיני יאמר: היום שמונה ימים לעומר שהם שבוע אחד ויום אחד, וכן עד שיגיע לארבעה עשר יאמר: היום ארבעה עשר ימים לעומר שהם שני שבועות, ועל דרך זה מונה והולך עד מ"ט יום. קפו

ס. אחר שסופרים העומר אומרים: "הרחמן הוא יחזיר עבודת בית המקדש למקומה במהרה בימינו". והטעם שאומרים זאת דוקא אחר ספירת העומר ולא אחר שאר מצוות דרבנן, כשופר ולולב שהם זכר למקדש, לפי שבעומר אין לנו עתה אלא הזכרה לבית המקדש, אבל לשופר ולולב יש עשייה. קפז

סא. אחר שסופרים את העומר נוהגים לומר למנצח בנגינות מזמור שיר, ואנא בכח. וטוב לומר את ה"למנצח" מתוך הסידור בצורת המנורה. או לכל הפחות יצייר בדמיונו צורת המנורה בעת אמירת הלמנצח. ומבואר בספרי הקבלה, שמי שיאמר מזמור זה מצוייר בצורת המנורה בכל יום, ימצא חן וחסד ושכל טוב בעיני אלקים ואדם. קפח

סב. ספירת העומר צריכה להיות בדיבור בפיו ובשפתיו, אבל בהרהור לא יצא, שהרהור לאו כדיבור דמי. (ביאור הלכה סי' תפט). ולכן אם הרהר את ספירת העומר בלבו בסתמא, יכול לברך אחר כך, ולספור ספירת העומר בביטוי שפתים. (ועיין בשו"ת יבי"א ח"ד או"ח סי' ג אות יז). ולכתחלה צריך להשמיע לאזנו, ואם לא השמיע לאזנו יצא. (עיין בשו"ת יבי"א שם סי' יח. ודו"ק). קצא

סג. מי שהרהר בכוונה תחלה את מספר הימים של העומר בלבו, והשתמש בהרהור שיהא כדיבור, ולא כמתעסק בעלמא, ושכח לספור את העומר בפיו בלילה ולמחרתו ביום, יש מקום לומר שיצא ידי חובה לגבי זה שיוכל לספור מכאן ולהבא בברכה. קצה

סד. הסופר ספירת העומר בכתיבה, כגון שכתב מכתב בלילה "היום טו"ב לעומר", ושכח לספור העומר בפיו לילה ויום,

סופר בשאר הלילות בברכה. וגם אם היו ימים שיש בהם שבועות, ולא כתב מנין השבועות, בדיעבד יצא, ואף על פי שלא נתכוין לצאת ידי חובה. [שיש לסמוך בנ״ד על סברת הפוס׳ דס״ל מצות אין צריכות כוונה, ובפרט די״ל דבדרבנן לכ״ע אין צריכות כוונה]. קצח

סה. מי שכתב מכתב לחבירו בבין השמשות, וכתב בראש המכתב היום טו״ב לעומר, יש להסתפק אם יצא ידי חובה בכתיבה זו, ואם יוכל לברך ולספור עוד באותה לילה. ולמעשה נראה דשב ואל תעשה עדיף, ויחזור למנות בלילה בלא ברכה, או יכוין לצאת ידי חובת הברכה בשמיעה מהש״צ. רא

סו. הדבר ברור שמי שספר ספירת העומר בחלום לא יצא ידי חובתו, ויספור שוב באותה הלילה בברכה. ואם נזכר ביום, יספור בלא ברכה, ומשם ואילך בברכה. ואם לא ספר בהקיץ גם ביום, נראה שהפסיד הברכה ואינו יכול לסמוך על מה שספר את העומר בחלום, ולמנות משם ואילך בברכה. רב

פרק ח - שכח לספור העומר, ודין ספק וטעות בברכה ובספירה

סז. נחלקו הראשונים אם מצות ספירת העומר היא מצוה אחת המתמשכת על פני ארבעים ותשעה יום, וזה מה שנאמר בתורה: ״תמימות תהיינה״, וממילא אם שכח יום אחד חיסר במצוה ואינו יכול לספור מאותו יום ואילך, שאין כאן תמימות. או שמצוה זו היא מצוה בפני עצמה בכל לילה. ואף שדעת רוב ככל הראשונים כדעה שניה, שכל לילה מצוה בפני עצמה, מכל מקום חיישינן לדעה ראשונה שהיא דעת בעל הלכות גדולות שסובר שהיא מצוה אחת המתמשכת ובעינן תמימות. ולכן לדינא אם שכח או הזיד ולא ספר ספירת העומר אפילו רק יום אחד [שגם ביום לא ספר, בלי ברכה], אינו יכול יותר לברך על ספירת העומר מהלילה שלאחר מכן והלאה, אלא מכאן ולהבא יספור בלא ברכה. דספק ברכות להקל. ואם שכח כמה לילות ובכל פעם נזכר ביום וספר (בלי ברכה), ממשיך לספור מכאן ואילך בברכה. רה

סח. מיום שביעי ואילך צריך לספור גם שבועות, ונחלקו הפוסקים אם די בספירת הימים, או שספירת שבועות מעכבת. ואם ספר הימים ולא ספר השבועות, או שבועות ולא ימים, יש אומרים שלא יצא. ויש אומרים שבדיעבד יצא. ואם נזכר באותה לילה או למחרת יחזור ויספור בלא ברכה, ואם לא נזכר עד הלילה שאחריו ימנה משם והלאה בברכה, [כדין המסופק אם ספר העומר יום אחד, שסופר מכאן ואילך בברכה מטעם ספק ספיקא]. והוא הדין למי שטעה במספר הימים, ולא טעה במספר השבועות, או להיפך, שטעה במספר השבועות ולא טעה במספר הימים, שאם לא נזכר עד הלילה שאחריו, סופר מכאן ואילך בברכה. דשמא כל יום מצוה בפני עצמה, ואף אם תאמר שכל הלילות הם מצוה אחת, שמא די בספירת הימים. ריב

סט. אם מנה ימים ולא שבועות, והוא בימי השלמת השבועות, מכיון דיש אומרים דיצא בדיעבד, ויש אומרים שלא יצא ידי חובה, על כן יחזור לספור בלא ברכה. ריד

ע. מי ששמע מהשליח צבור ״היום ששה עשר יום לעומר שהם שתי שבועות ושני ימים״, וחשב שהשליח צבור אמר שבעה עשר יום, ואמר היום שבעה עשר וכו׳, ולמחרת בלילה שמע מהשליח צבור שאמר היום שבעה עשר וכו׳ ונזכר שבלילה הקודם כבר אמר היום שבעה עשר, אבל אינו זוכר אם אמר שהם שני שבועות ושני ימים, או שסיים ושלשה ימים, יכול להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה. ריד

עא. מי ששכח לספור את העומר בלילה, ובבוקר נסע לארצות הברית, ונחת שם כאשר בישראל כבר היה לילה, יוכל לספור בלי ברכה את המספר של היום, כאשר עדיין לא הגיע הלילה, ובשאר הלילות יספור בברכה. דסוף סוף מיקרי ספר ביום, ודעת רוב הראשונים דכל לילה מצוה בפני עצמה. רטו

עב. מי ששכח לספור יום אחד לילה ויום, יש לו לספור את העומר מכאן ואילך בלא ברכה, ומכל מקום ראוי ונכון שיבקש מחבירו או מהשליח צבור שיוציאנו ידי חובה. ואם אינו מוצא מי שיוציא אותו ידי חובה, יספור בלא ברכה. וטוב שיברך מבלי הזכרת השם, אלא יהרהר הזכרת השם בלבו. [ולכן טוב ונכון שהשליח ציבור יכוין להדיא להוציא את כל מי שאינו מברך בעצמו]. ריז

עג. בית הכנסת שבכל ימות החול יש בו מנין מתפללים, אך בליל שבת מגיעים להתפלל ציבור גדול שמתפללים רק ביום שבת, ורובם אינם סופרים את העומר בימות החול, ויש לחוש שמחוסר ידיעה יברכו על ספירת העומר הגם שלא ספרו בימי החול, העצה היא שלפני שיאמר השליח צבור את הברכה יאמר לכל הקהל, "הברכה על מצות ספירת העומר היא רק למי שסופר את כל הימים במילואם, ארבעים ותשעה יום ברצף, ולכן מי שלא ספר יום אחד, ישמע את הברכה מהשליח צבור ויכוין עליו, ולא יברך על הספירה בעצמו". ריח

עד. מי שבא לבית הכנסת ומתפלל רק ביום שבת, וברור לו שלא יספור בשאר הימים, יש להסביר לו שלא יברך על ספירת העומר גם ביום הראשון. ריח

עה. מנהג נכון בירושלים, לספור העומר בבית הכנסת בשחרית בלי ברכה, שאם יש מי ששכח לספור בלילה, יספור בשחרית. ומכאן ולהבא יוכל לספור בברכה. וכן ראוי להנהיג בשאר ערי הארץ, ובכל המקומות. [ואם יש אנשים שיוצאים קודם גמר עלינו לשבח, או בשבת תיכף אחר קדיש תתקבל של מוסף, יספרו לפני אין כאלוקינו]. ריט

עו. מי ששכח לספור ספירת העומר לילה ויום, שהדין הוא שאינו סופר עוד בברכה, ועמד כשליח ציבור בתפלת ערבית, אין לו לספור ספירת העומר להוציא אחרים ידי חובתם, שכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם. והדין כן אף ברב קהילה או אדם נכבד. ואם חושש מפני כבוד התורה, יאמר לצבור שהוא מכבד את אחד מחשובי הקהילה להוקיר את פעליו וכדומה. ואמנם מי שספר את העומר מידי לילה, ולאחר שספר חבירו ביקש ממנו לחזור ולברך ולספור בשבילו, אף על פי שמעיקר הדין יכול לחזור לברך ולספור בשביל חבירו מדין ערבות, ואף על פי שיצא מוציא, מכל מקום הנכון הוא שידריך את בירו כיצד לברך, ושיברך הוא בעצמו. רכ

עז. שליח צבור תלמיד חכם ששכח לספור לילה ויום, בדיעבד שעבר ובירך וכיוון להוציא אחד מהקהל, עונים אחריו אמן. רכז

עח. וכן מי ששכח ולא ספר לילה אחת, ובלילה שאחריו שכח שלא ספר ועמד כשליח צבור וספר את העומר בברכה, ואף נתכוין להוציא ידי חובה אחרים, יכולים השומעים לענות אמן, ובשאר הלילות יכולים לברך ולספור. רכח

עט. אם טעה במנין הספירה (במנין הימים והשבועות), ולא נזכר עד הלילה שאחריו, דינו כמי שלא ספר כלל. ואם נזכר באותו ערב, אם הפסיק בינתים, או ששהה כשיעור "שלום עליך רבי", חוזר וסופר "בברכה". ואם נזכר ביום, סופר ביום בלי ברכה. ומכאן ואילך יספור בברכה. רכח

פ. מי שנסתפק אם ספר העומר בלילה הקודם, (וביום הקודם לא נזכר מספירת העומר כלל), או שנסתפק אם ספר אתמול את המספר הנכון או לא, (ולא ספר ביום את המספר הנכון), בכל זאת יוכל לספור מכאן ולהבא בברכה, מטעם ספק ספיקא, שמא באמת ספר העומר בלילה הקודמת, ואם תמצא לומר שלא ספר, שמא הלכה כדעת ר״י בעל התוס׳, שכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא. ונוסף על זה שיש לנו דעת הרמב״ם והראבי״ה דסבירא להו שעיקר מצות ספירת העומר גם בזמן הזה מדאורייתא, וספיקא דאורייתא לחומרא. רכט

פא. אם היה עומד בבין השמשות [אחר השקיעה], ונזכר בבירור שלא ספר אמש ספירת העומר, וגם במשך היום לא נזכר מזה, יספור מיד הספירה של אמש בלי ברכה, ואחר צאת הכוכבים יספור את של היום החדש בברכה. ונכון שבאופן כזה יזהר שלא יספור העומר בכל יתר הלילות אלא לאחר צאת הכוכבים, שלא יהיה כתרתי דסתרי. וכל זה דוקא באופן שנזכר בבין השמשות שלנו, שהוא שלש עשרה וחצי דקות זמניות אחר השקיעה. אבל אם נזכר לאחר מכן, אף על פי שהוא נוהג להחמיר במוצאי שבת כדעת רבינו תם, אין לצרף בזה סברת רבינו תם וסיעתו להרשות לו לספור מכאן ואילך ״בברכה״. אלא מכאן ואילך יספור בלא ברכה. שספק ברכות להקל. רלד

פב. אם שכח לספור העומר בלילה, ולמחרת נזכר תוך י״ח דקות מהשקיעה, [אחר שעברו י״ג דקות וחצי מהשקיעה], יספור מיד בלי ברכה, כדי שיוכל לספור מכאן ואילך בברכה, [משום ספק ספיקא, שמא כל יום מצוה בפני עצמה, ושמא זמן מהלך מיל הוא 24 דקות, וממילא שלושת רבעי מיל הוא י״ח דקות זמניות]. אבל אם נזכר לאחר מכן, אפילו תוך עשרים וארבע דקות מהשקיעה, אינו יכול לספור בלא ברכה כדי שיוכל להמשיך לספור מכאן ואילך בברכה. אלא מכאן ואילך יספור בלי ברכה. רמב

פג. מי ששכח לספור ספירת העומר בליל ששי, ולמחרת התפלל ערבית וקיבל שבת מבעוד יום, ונזכר לאחר שהתפלל ערבית, וטרם שקעה השמש, יספור בלי ברכה, ויוכל אחר צאת הכוכבים של שבת לספור בברכה את ספירת העומר של שבת. וכן שאר הלילות ימנה בברכה. ויש אומרים שנכון שיעשה התרה על מה שקיבל שבת, ואז יוכל לספור לכולי עלמא בלי ברכה, כדי שיוכל להמשיך לספור מכאן ואילך בברכה. רמד

פד. מי שאמר ביום השמיני, היום חמשה ימים ועוד שלשה ימים לעומר, יש אומרים שלא יצא ידי חובת המצוה. כיון שלא אמר מנין היום בפירוש. אבל אמר ביום ל״א לעומר ״היום ארבעים חסר אחת לעומר״, יצא. שהוא לישנא דקרא. וכן אם ספר על ידי חיסור, דהיינו שאמר היום עשרים חסר אחת, במקום לומר תשעה עשר יום לעומר, יצא ידי חובה בדיעבד. וטוב שיחזור ויספור כראוי בלי ברכה. וכן אם ספר בלשון נקבה, כגון שאמר היום יום אחת או שתי ימים, או שתי שבתות, יצא ידי חובת הספירה. רמז

פה. אם ביום הראשון לעומר טעה ואמר היום יום ראשון לעומר, יצא ידי חובתו. רמז

פו. נכון שלא לומר קודם ספירת העומר בלילה הראשון, היום מתחילים לספור את העומר, אך אם אמר כן אינו נחשב לספירה, ורשאי לספור כהוגן ובברכה. ואם ביום האחרון של ספירת העומר אמר היום יום אחרון לעומר, לא יצא. רמח

פז. מי שמסופק כמה היום לעומר, ואינו יכול לברר, [כגון שנמצא במדבר או בעיר שאין שם ישוב יהודי], יספור מספק את ב׳ הספירות בזה אחר זה בלי ברכה. [כדי שלא יהיה חשש

של הפסק בין הברכה למצוה. ולכן נכון לעשות הפסק בין שתי הספירות, דאם לא כן מיחזי כשיקרא. ויש שהציעו שעדיף שיעשה תנאי], ולמחרת בלילה לאחר שיתברר לו המספר האמיתי, יספור מכאן ואילך בברכה. רמח

פח. הנמצא בבית חולים של נכרים ואינו יודע את מספר היום, וביקש מאח נכרי שיברר לו את המספר, כגון שיטלפן לרב וישאלנו, ובירר לו, יכול לסמוך על דבריו. רנה

פט. אם אינו יודע החשבון של מספר היום בעומר, ופתח את הברכה על דעת לסיים ולספור כמו שישמע מחבירו, ושתק עד ששמע מחבירו וסיים כמוהו, יצא. [אבל לכתחלה קודם שמברך צריך שידע תחלה את המספר של אותה הלילה, ולא יסמוך על מה ששומע מאחרים, ובדיעבד יצא. (חמדת ימים עומר פ״א. ט״ז סק״ח. ח״א כלל קלא. מועד לכל חי סי׳ ה אות ב. ועוד)]. רנה

צ. מי שבירך על ספירת העומר, ובעת ברכתו היה סבור בטעות שהיום הוא ארבעה ימים לעומר, ואחר שסיים הברכה קודם שספר את העומר נזכר מיד שהיום אינו כך, ימשיך ויספור את העומר, ולא יחזור לברך. ואם ביום הרביעי לעומר חשב בברכה נכון, שהיום ארבעה ימים לעומר, וספר בטעות שהיום חמשה ימים לעומר, יש אומרים שצריך לחזור ולברך, ולא די שיחזור לספור כהוגן. כי סוף סוף ספר אחר הברכה מספר שאינו נכון. ויש חולקים, ולהלכה יחזור ויספור בלא ברכה. רנו

צא. מי שספר את העומר נכון, ומיד אחר שספר עלה בדעתו שטעה, וחזר וספר מיד בתוך כדי דיבור מנין הטעות, ולא ספר שוב ביום, ובלילה שאחריו נתברר לו שהספירה הראשונה שספר בתחלה בלילה שעברה היא הנכונה, יכול לספור יותר בברכה. רנז

צב. מי שאמר היום כך וכך לעומר, ונזכר תוך כדי דיבור שטעה במנין, טוב שיחזור מתחלת הספירה, ויאמר היום כך וכך לעומר. רנט

צג. רבותינו הפוסקים נחלקו בדין מי שעשה מצוה אך לא כיוון בשעת עשייתה לצאת ידי חובת המצוה, אם יצא ידי חובה. ולהלכה נפסק שלא יצא ידי חובה, וצריך לחזור ולעשות המצוה. ומכל מקום לא יברך כשחוזר ועושה את המצוה, שיש לחוש לדעת האומרים שיצא ידי חובה, וספק ברכות להקל. ולכן לכתחלה יש לכוין קודם ספירת העומר שבא לקיים מצוה מדברי סופרים. [ולענין אמירת לשם יחוד ראה לעיל סעיף כב]. שגם במצוות דרבנן להלכה אנו נוקטים שצריך לכוין קודם עשיית המצוה. רנט

צד. לאור האמור לעיל מבואר בפוסקים, שמי ששאל אותו חבירו אחר השקיעה, כמה הלילה לספירת העומר? ישיבנו: אתמול היה כך וכך לספירה, שאם יאמר לו היום כך וכך (אפילו בלשון לעז) לא יוכל לברך אחר כך על ספירת העומר, משום דקיימא לן שאם מנה ולא בירך יצא. ומכל מקום אם ענה רק המספר של הלילה ההוא, ולא אמר תיבת ״היום״ יוכל לחזור ולספור בברכה. אבל אם אמר היום כך וכך, אף על פי שלא כיוון בלבו לצאת ידי חובה, אין לו לחזור ולספור שוב בברכה. [ט״ז]. רסג

צה. ומכל מקום אם קודם שענה לחבירו כיוון בדעתו בפירוש שאינו רוצה לצאת ידי חובת מצות ספירת העומר, ואמר לחבירו: היום כך וכך לעומר, רשאי לספור לאחר מכן בברכה, מפני שגם לדעת הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה, אינו יוצא ידי חובה בעל כרחו כשמכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת ידי חובה. ולכתחלה אין לנהוג כן, שיש מי

מהראשונים הסובר שגם אם מכוין בפירוש שלא לצאת ידי חובה, בכל זאת אם קיים המצוה יצא ידי חובה, ובפרט בספירת העומר שסוף סוף הוציא מפיו מספר היום. רע

צו. מי ששאל אותו חבירו בבין השמשות כמה הלילה לעומר, ואמר מחר יהיה כך וכך, נראה שיספור אחר כך בברכה. [ועיין בשו"ת ויען אברהם (סי' לה) מה שכתב בזה]. רעא

צז. וכל שכן אם היה זה משבוע אחד ואילך, והשיב רק מספר הימים בלא שבועות, שחוזר וסופר בברכה באותו ערב, משום ספק ספיקא. רעא

צח. שליח צבור שטעה ואמר מספר הימים בטעות, ומיד הפסיקוהו כמה אנשים ואמרו את המספר המדוייק של הימים, ולא הזכירו שבועות, יש להורות שחוזרים וסופרים בברכה באותו ערב, משום ספק ספיקא. ומכל שכן שלא אמרו "היום". רעא

צט. מי ששאל אותו חבירו אחר השקיעה, האם היום כך וכך לספירת העומר, והשיב לו הן, אפילו הכי יכול לספור בברכה. רעב

ק. מי ששאל אותו חבירו כמה היום לעומר, והגיע זמן בין השמשות, אפילו ענה בלשון לע"ז, אינו יכול לברך על העומר באותו לילה, שספירת העומר נאמרת בכל לשון שמבין. רעב

קא. מי ששאל אותו חבירו כמה היום לעומר, והיה זה בבין השמשות, והשיב לו היום כך וכך לעומר, אולם האיש הזה המשיב רגיל תמיד לברך דוקא בצאת הכוכבים, יש אומרים דבאופן זה הוי כמכוין בהדיא שלא לצאת, ומותר לו לחזור אחר כך ולמנות בברכה. ולדינא יספור באותה לילה בלי ברכה, ומכאן ואילך יברך על הספירה. רעב

קב. מי ששאל אותו חבירו כמה היום לעומר, והשיב לו אתמול היה כך וכך לעומר, אך טעה ואמר את המספר של היום, אפילו הכי יכול לספור באותה לילה בברכה. רעב

קג. מי ששאל אותו חבירו מפלג המנחה ולמעלה כמה היום לעומר, יאמר לו אתמול היה כך וכך לעומר, ולא יענה לו כמה היום לעומר. שיש אומרים שמכיון שזה לילה לדעת רבי יהודה, יצא ידי חובה. ואם בכל זאת ענה, יכול לברך בלילה כשיגיע זמן הספירה. שהדבר נחשב כמי שמנה את העומר ביום, שחוזר ומונה אחר השקיעה בברכה. רעג

קד. אם אמר לחבירו אחר שקיעת החמה של יום ל"ב לעומר, אל תאמר וידוי כי הלילה ל"ג לעומר, והוא עדיין לא ספר את העומר, יוכל לחזור ולספור בברכה, שהרי לא ספר שבועות. ועוד שלא ספר המספר רק בראשי תיבות, ובזה יש לומר דלא יצא. ועוד שאין כוונתו לומר מנין ספירת העומר כלל, אלא לומר שהוא כמו יום טוב כדי שלא יאמר וידוי (כנסת הגדולה). וכן עיקר. רעה

קה. מי ששכח לספור את העומר בליל ל"ג בעומר, וביום אמר לחבירו "היום ל"ג בעומר", או שתיקן את השליח ציבור כשבא לומר תחנון, ואמר לו "היום ל"ג בעומר", יוכל לספור אחר כך בברכה, על סמך זה. רעו

קו. הלומד בשלחן ערוך אחר השקיעה [קודם צאת הכוכבים] בליל שמיני לספירה, לפני שספר את העומר, וקרא מה שכתוב בשלחן ערוך: וביום השמיני יאמר היום שמונה ימים לעומר שהם שבוע אחד ויום אחד, רשאי לחזור ולספור את העומר בברכה בצאת הכוכבים. רעז

פרק ט - אכילה ושתיה קודם ספירת העומר

קז. בימי הספירה חצי שעה קודם השקיעה, לא יאכל סעודה של פת או עוגה יותר משיעור כביצה (בלי קליפתה, כ-50 גר׳ וארבע עשיריות הגר׳), ואפילו התפלל כבר מנחה, כל עוד לא קיים מצות ספירת העומר. ואם התחיל בסעודה בהיתר, דהיינו קודם לכן, והגיע זמן ספירת העומר, אינו צריך להפסיק מסעודתו, לספור העומר, אלא יספור העומר כשיסיים סעודתו. אבל אם התחיל באיסור, כיון שאין טורח כלל להפסיק, טוב שיפסיק לרגע מסעודתו ויספור ספירת העומר. **רעט**

קח. אם ביקש מחבירו שיזכיר לו לברך על העומר, מותר לו לאכול, וכן אפשר לסמוך לכוין שעון מעורר באופן שיזכיר לו לספור העומר, וכן אפשר לאכול ולסמוך על מה שיש לו מנין קבוע לערבית. **רפ**

קט. הסופר את העומר באמצע הסעודה, יקפיד לברך כשאין בפיו דברי מאכל, שבכל ברכה יש לברך אותה כשאין בפיו דברי מאכל, כדכתיב [תהלים עא, ח] ימלא פי תהלתך. **רפד**

קי. מותר לכתחלה לטעום פירות ולשתות משקין לפני ספירת העומר. וכן פת או עוגה מותר עד שיעור כביצה, [עד חמשים גרם]. **רפה**

קיא. מי ששכח לספור את העומר בלילה, שסופר ביום בלא ברכה, מעיקר הדין רשאי לאכול ביום קודם שסופר בלא ברכה. ומכל מקום נכון שלא יאכל ולא יכנס למרחץ וכדומה עד שיספור את העומר תחלה בלא ברכה, כדי שלא ישכח לספור. **רפה**

קיב. מי שמתפלל בערב שבת בפלג המנחה, וסופר את העומר לאחר צאת הכוכבים, מותר לו לאכול סעודת ליל שבת אף תוך חצי שעה לצאת הכוכבים [כיון דקידוש וסעודת שבת הוי מצוה]. וכשיגיע צאת הכוכבים יעמוד ויברך ויספור את העומר. וראוי ונכון שיעשה לעצמו סימנים שלא ישכח לספור את העומר, ולחזור ולקרוא קריאת שמע. ומושב זקנים שמתפללים מוקדם, ואם לא יספרו העומר יש חשש שישכחו לגמרי, ואז יפסידו גם את ספירת היום, וגם את כל הימים שמכאן ולהבא, ימנו את העומר לכל הפחות ללא ברכה על תנאי, שאם יזכרו בלילה יחזרו למנות בברכה. **רפו**

קיג. מותר להתחיל לאכול סעודה שלישית סמוך לשקיעה, אף שהוא בתוך חצי שעה לזמן ספירת העומר. אחר שסעודה שלישית היא סעודת מצוה, ואין בזה איסור של אכילה קודם קיום המצוה. ובפרט שהרגילות היא להתפלל ערבית אחר סעודה שלישית, ואין חשש שמא ישכח מלספור את העומר. **רפט**

פרק י - החייבים בספירה [נשים וקטנים, וקטן שהגדיל]

קיד. נשים פטורות ממצות ספירת העומר, הואיל ויש לה זמן קבוע, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות. ואם רצו לספור בלי ברכה רשאות. אבל אינן רשאות לברך, שהיא ברכה לבטלה. ועל פי הסוד טוב שהנשים לא תספורנה כלל העומר אף בלי ברכה. וגם הנשים מבני עדות אשכנז אינן נוהגות לברך ולספור את העומר, או מפני שאינה אלא דיבור בעלמא, ואינן מברכות אלא על מצוה שיש בה מעשה, או מפני שיש חשש

שישכחו בחלק מן הלילות לספור ספירת העומר, או מטעם שעל פי הקבלה אין לנשים לספור את העומר כלל. **רצ**

קטו. אשה מבני עדות המזרח שנישאת לאיש מעדות אשכנז, ומקום מושבם כאן בארץ ישראל, לא תברך על ספירת העומר וכדומה, וכמו שאינה רשאית לאכול מבשר "כשר", שאינו נקי מסירכות הריאה (גלאט). וכן כל כיוצא בזה. וכל שכן להיפך באשה אשכנזיה שנישאת לבן מעדות המזרח, שבלאו הכי צריכה לנהוג בכל הדברים כמנהגי בעלה, ובכלל זה שלא לברך על המצוות שהן פטורות מהן. **רצה**

קטז. מצוה לחנך את הקטנים לספור את העומר בכל יום, ויש לחנכם לספור עם ברכה כדת. ואין הקטן יכול לברך ולספור אלא לעצמו, אבל אינו מוציא את הגדול ידי חובה. **רצח**

קיז. קטן שהוא יותר מבן שש שנים, ויודע למי מברכין, ומברך על ספירת העומר, עונים אמן אחר ברכתו. אבל קטן פחות מגיל חינוך כשש שנים, אין לענות אמן אחר ברכתו, אף אם מברך כהוגן ברכות הנהנין וכיו"ב. ואם הוא פחות מגיל חמש שנים, אינו רשאי להחמיר ולענות אחריו אמן (יבי"א ח"ח סי' כה א"ח). [ויכול לומר בלחש: ברוך ה' לעולם אמן ואמן" ויסיים אמן בקול רם]. אא"כ ידוע שמקנח עצמו יפה ומבין למי מברכים. **שב**

קיח. מי שבירך וספר את העומר עם קטן כדי לחנכו וללמדו לברך, יצא ידי חובה, ואין לו לחזור ולברך באותה לילה על העומר. אחר שסוף סוף ספר בפיו את העומר עם הקטן, אף שלא נתכוין לצאת, ואם שכח לספור את העומר בלילה ולמחרתו, אפילו הכי מכאן ואילך יכול לספור את העומר בברכה. **שה**

קיט. קטן ששכח לספור איזה לילה בימי הספירה, אפשר לחנכו לספור שאר הלילות בברכה משום חינוך, כדי להרגילו לברך בכל שנה לכשיגדיל. ובפרט אם הקטן סופר מעצמו בודאי שאין אביו מחוייב למחות בו. **שו**

קכ. תלמודי תורה ובתי ספר שסופרים את העומר עם התלמידים בבוקר אחרי התפלה, יספרו בלא ברכה, שאין זה דרך חינוך לחנך שלא כשורת ההלכה באופן שהכל יודעים שאין מברכים על הספירה בבוקר. וצריך לחנכם שידעו שאין מברכין על הספירה ביום, שלדעת רוב הראשונים זמן מצות הספירה הוא רק בלילה. **שיב**

קכא. קטן שהגדיל באמצע ימי הספירה ונעשה בר מצוה, אינו רשאי להמשיך לספור ספירת העומר בברכה. ואף שעד אותו יום ספר מידי לילה בלילה בברכה, משום מצות חינוך, אף על פי כן עליו להפסיק מלברך הלאה על ספירת העומר מיום שהגיע לי"ג שנה ויום אחד, מפני שכל ספירותיו שהיו בקטנותו אינן מוציאות אותו ידי חובתו לכשיגדל. כיון שאז היה פטור מכל המצות. ואפילו מצות חינוך דרבנן לא היתה מוטלת על הקטן עצמו אלא על אביו. ומכיון שפטור היה מן המצות 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, הילכך ישמע הברכה מהשליח צבור בכל לילה ולילה. ואחר כך יספור העומר עם הקהל. ומכל מקום אין למחות בקטן שהגדיל בימי הספירה אם ממשיך לספור גם אחר כך בברכה. אבל לכתחלה יש להורות לחדול מלברך על הספירה מיום היותו בר מצוה. **שיג**

קכב. מי שהוא עתים חלים עתים שטיא, וספר את העומר בשעה שהיה שוטה, ואחר כך נתפקח, אם הוא עדיין באותה לילה, יחזור לספור העומר בברכה. ואם הוא למחרת יספור בלי ברכה, כדי שיוכל להמשיך לספור שאר הימים בברכה כשהוא חלים. **שלא**

קכג. גר שנתגייר בתוך ימי העומר, מונה שאר ימים בלא ברכה. [וגר שנתגייר ביום הראשון לעומר בבוקר, מונה בו ביום בלי ברכה, ואחרי כן ימנה בברכה]. **שלא**

קכד. אילם, מי ששומע ואינו מדבר, אף שחייב בכל המצוות, שאין דינו כחרש, מכל מקום לענין ספירת העומר כיון שאינו יכול לספור בפיו ישמע מאחר ויצא ידי חובתו. **שלד**

פרק יא - דיני ספירת העומר לאונן

קכה. האבל כל שבעה חייב במצות ספירת העומר, שהאבל חייב בכל המצוות כולן [חוץ מן התפילין ביום הראשון]. **שלד**

קכו. אונן, דהיינו מי שמת לו אחד מן הקרובים שחייב להתאבל עליהם, וטרם נקבר, פטור מכל המצוות שבתורה, ואפילו אם מסר את מתו לחברא קדישא לטפל בקבורה, לא יצא הדבר ממחלוקת. ולפיכך אין לו לברך ולספור את ספירת העומר בלילה, [ואינו רשאי להחמיר על עצמו ולספור ספירת העומר בברכה בלילה, ורק אם עבר וספר בברכה בלילה, הועילה ספירתו, והשומעים את ברכתו יענו אחריו אמן], ואם נקבר בלילה יספור מיד אחר הקבורה בברכה. ואם נקבר למחרת ביום, יספור לאחר הקבורה ביום בלי ברכה ויועיל לו שיוכל לספור מהלילה שאחריו בברכה. ואם הוא אונן ברציפות כל הלילה וכל היום עד צאת הכוכבים, ואי אפשר היה לקבור את מתו לפני כן, כיון שיש חברה קדישא בכל אתר ואתר, יספור העומר בלי ברכה, ובלילות שאחר מכן יספור בברכה. [וכן חולה שלא ספר בלילה מחמת חוליו, יספור באותו יום בלי ברכה, ואז יוכל להמשיך לספור מכאן ולהבא בברכה. ואם האונן והחולה לא ספרו גם למחרת, יספרו מכאן ולהבא בלי ברכה]. **שלה**

קכז. אם האונן רואה שישאר באנינותו לילה ויום, כגון שבית הקברות רחוק מן העיר, יספור ספירת העומר בלי ברכה, בעודו אונן, ויועיל לו לספור בשאר הימים בברכה. **שמ**

קכח. מי שנעשה אונן ביום האחרון לספירת העומר, יספור העומר בלי ברכה, מפני החשיבות של הברכות שכבר בירך, שלא תהיינה לבטלה לחד מאן דאמר. **שמ**

קכט. מי שהיה אונן בימי ספירת העומר, ושמע בלילה ספירת העומר מפי חבירו, ונתכוונו שומע ומשמיע להוציא ולצאת, אף על פי שלא ענה אמן יצא ידי חובה, ויכול מכאן ואילך לספור בברכה. ואם ענה אמן, הרי זה כאילו ספר העומר בפיו. אולם לכתחילה נראה שגם אם מכוין לצאת י״ח, שלא יענה אמן, או שיענה אמן ויכוין על תנאי שאם אסור לו לברך אינו מתכוין לצאת י״ח. (עיין יבי״א ח״ח או״ח סי׳ כד.). **שמ**

פרק יב - דינים נוספים השייכים לספירת העומר

קל. יש להסתפק במי שסופר את העומר כמה פעמים ביום [בלי ברכה], אם יש בזה איזה קיום מצוה נוספת בכל פעם. ומטעם זה יש שהידרו לזכור את הספירה של היום במשך כל היום כולו לקיים מה שנאמר ״תמימות תהיינה״. **שמא**

קלא. מי שבירך ברכת המפיל בלילה ונזכר שלא ספר את העומר, יספור מיד את העומר בברכה, ואין בזה חשש הפסק. אלא שעדיף שלא יאמר את ההוספות שנוהגים לומר, דהיינו למנצח בנגינות, ואנא בכח, אף שמעיקר הדין גם בזה אין לחוש משום הפסק. **שמב**

קלב. מי שלא ספר העומר בלילה, וגם למחרת בבוקר לא ספר, והתפלל מנחה, ובאמצע התפלה נזכר שלא ספר את העומר אתמול, ויודע שעד שיסיים את תפלתו יגיע זמן צאת הכוכבים, יש מקום לומר שיכול לספור את העומר בברכת שמע קולנו באופן שיאמר יהי רצון מלפניך כשם שעזרתני לספור את העומר עד היום, שהיום הוא כך וכך לעומר, כך תסייעני להגיע לסיום הספירה ולחג מתן תורה. ואם יסיים התפלה ועדיין יהיה זה זמן בין השמשות, יסיים תפלתו ומיד יספור העומר בלי ברכה, ומכאן ולהבא יקפיד לספור בצאת הכוכבים. **שמו**

קלג. מי שהיה בבית הכסא בבין השמשות, ונזכר שאתמול לא ספר את העומר, והיום הזה עומד להסתיים, יכול לספור את העומר בבית הכסא בלי ברכה, בכדי שלא יפסיד המצוה, וכן שלא יפסיד את הברכה מכאן ולהבא בשאר כל הימים, וכן שלא תהא ברכה לבטלה למפרע על שאר הימים, לשיטות הסוברים שנחשב ברכה לבטלה למפרע, כאשר הפסיד יום אחד. ויש אומרים שיספור מבלי כוונה למצוה. אך למעשה הנכון שיספור בכוונה לשם המצוה. **שמח**

קלד. מי שגמר תפלת שמונה עשרה, וממתין למי שמאחריו שיגמור תפלתו ויוכל לפסוע שלש פסיעות, והצבור סופר את העומר, רשאי לספור עמהם ספירת העומר ואף לומר את הלשם יחוד ושאר הנוסח שרגילים לומר. אף על פי שעדיין לא פסע ג׳ פסיעות. ומי שמאריך בתפלת שמונה עשרה, [שאינו רגיל לכוין מהר], אין לו למהר בתפלת שמונה עשרה בימי הספירה בכדי שיוכל לקיים מצות ספירת העומר בציבור, וכל שכן שאם ימהר יהיה נטרד בתפלתו. **שנ**

קלה. מי שבירך על ספירת העומר, והתחיל לספור, ואמר היום כך וכך ימים לעומר, ולא הספיק לסיים את מנין השבועות, ושמע את חבירו מברך על ספירת העומר, יפסיק לענות אמן, כיון שכבר התחיל במצוה במנין הימים, והברכה חלה על זה. ודעת רוב הפוסקים שאם מנה ימים בלי שבועות יצא. ואח״כ יסיים את מנין השבועות. וכל שכן שאם בירך והתחיל לספור את העומר, ושמע קדיש וקדושה, שיענה עמהם. אבל אם לא אמר מנין הימים, לא יענה, שזה הפסק בין הברכה למצוה, ונמצא ברכתו לבטלה. וכשיש גם מנין ימים ושבועות, דהיינו מיום השמיני והלאה, אם אמר מנין הימים ולא מנין השבועות, שפיר יוכל להפסיק ולענות קדיש או קדושה וכי״ב. לפי שכבר חלה הברכה על מנין הימים. **שנא**

קלו. מי שנזכר שלא ספר ספירת העומר בלילה, ונמצא כעת בפסוקי דזמרה, יש אומרים שיכול לספור את העומר מיד בבין הפרקים של המזמורים, כדי שלא ישכח לספור אחר כך. ולהלכה אם יש חשש שישכח ואינו יכול לעשות סימן באופן שודאי יזכור לספור אחרי התפלה, יוכל לסמוך על זה באמירת ״היום כך וכך ימים לעומר״ בלבד. **שנא**

קלז. לוחות שמדפיסים אותם בשביל ספירת העומר, שכתוב בהם מספר היום עם התאריך לחודש והרמז על פי הסוד, כגון חסד שבחסד, והתיבה שהיא כנגד אותו היום,

ממזמור למנצח, ומנוסח אנא בכח, והאות מפס׳ ישמחו וירננו. אם יש דף לכל יום ויום בפני עצמו, אין בזה דברי קדושה ממש, ואינו חייב גניזה מעיקר הדין. אך אם הכל כתוב בדף אחד, כיון שבצירוף כל התיבות המחולקות כנגד כל יום ויום, יש כאן מזמור למנצח בנגינות מזמור שיר, ראוי להחמיר ולגונזו. ובלאו הכי יש שמחמירים שלא להשליך לאשפה כל דבר שנכתב בכתב אשורי. **שנב**

קלח. כרטסת שיש בה את מנין העומר של כל יום ויום, בשבת מותר למשוך את הנייר שכתוב בו את מספר היום, לצורך ספירת העומר. ואין בזה איסור בורר. **שנב**

קלט. יומן של ספירת העומר עם קבקובים שתולשים כל דף ממקומו בסיום יום הספירה, אין לקרוע הדף בליל שבת ומחרתו, דהוי כמחתך. מאחר ומקפיד לחתוך על פי הקיבקובים. **שנג**

קמ. מותר לחשב בשבת כמה היום לעומר, ואין לאסור בזה מצד חשבונות בשבת. **שנד**

קמא. בית כנסת שקבעו על אחד מקירותיו לוח עם תוכנה מיוחדת, שכל זמני התפילה וזמני היום עולים אוטומטי על המסך בבית הכנסת, וכן את מספר היום בימי ספירת העומר, ורבים מהמתפללים רואים זאת לפני שספרו את העומר. יכולים אחר כך לברך על ספירת העומר ולספור את העומר בפיהם. **שנה**

קמב. בית כנסת שקבעו על אחד מקירותיו לוח עם תוכנה מיוחדת, שכל זמני התפילה וזמני היום וספירת העומר עולים אוטומטי על המסך בבית הכנסת, ופועל באופן אוטומטי במהלך כל השבוע לרבות שבת קודש, אין שם חשש להשאיר המסך פועל [מערב שבת], וימשיך לפעול מאליו בשבת. שהכל יודעים שהדבר הוכן מראש ופועל מאליו בלא חשש חילול שבת. **שנה**

סימן תפט סעיף י׳ - דיני חדש

א. נאמר בתורה (ויקרא כג, י-יד): ״כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם, וקצרתם את קצירה, והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן, ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן אלהיכם וגו׳״. והיינו, שאסור לאכול לחם ושאר מיני מאפה העשויים מתבואה חדשה, קודם שיגיע זמן הבאת קרבן העומר, שהוא ט״ז בניסן שהוא עד תחלת ליל י״ח בניסן. ובארץ ישראל, עד תחלת ליל י״ז בניסן. וכן אסור לאכול קמח העשוי מתבואה חדשה שקצרוה בעודה רכה, וקולים וטוחנים אותה קודם זמן הבאת קרבן העומר. **שנז**

ב. בזמן שבית המקדש היה קיים היה אסור אפילו לקצור תבואה חדשה בארץ ישראל עד שיגיע זמן הקרבת העומר. או עד שיגיע זמן קצירת העומר. ויש אומרים שאיסור זה קיים גם בזמן הזה, ואין היתר לקצור תבואה חדשה קודם זמן העומר אלא על ידי גוי. ויש חולקים ומתירים בזה בזמן הזה. אבל איסור אכילה לכולי עלמא שייך בזמנינו וכדלהלן. [ובלאו הכי בארץ ישראל אין מצוי קמח מחמשת מיני דגן לפני הפסח]. **שסב**

ג. איסור קצירת תבואה חדשה קודם זמן העומר, אינו נוהג בחוץ לארץ. והדבר מצוי בעיקר במדינות דרום אפריקה, ולכן יש להתיר לקצור התבואה קודם הפסח, ובפרט שאם לא יקצרו שם את התבואה עד הפסח היא תתקלקל. [ולגבי אכילה ראה להלן]. **שסו**

ד. יש מי שאומר שמותר לעניי ישראל ללקוט מתבואה חדשה ולהצניעה עד העומר הבא, ואין חוששין שמא ישכחו ויאכלו מהתבואה קודם שיגיע זמן העומר, [שהוא איסור חדש], מאחר שסוף סוף הם יודעים שזה הדגן הוא חדש ואסור לאוכלו. **שפו**

ה. מותר להסתחר בתבואה חדשה, ואין חשש שמא יבוא לאכול מתבואה זו, אחר שיש היתר לאיסור. ויש חולקים ואוסרים לעשות סחורה באיסור חדש. ויש המקילין בזה במקום צורך באופן שממנה גוי במקומו לקנות לו או למכור לו איסור חדש. ואם אי אפשר על ידי גוי, יוכל למנות יהודי ויודיע לו מראש שלא ימסור לו מה שבידו אלא לאחר הפסח, ובאופן כזה אין חשש שיאכל מהמאכל, שהרי אין המאכל בידו, ואותו אדם שהתמנה להסתחר בדבר, אם הוא גוי לא איכפת לנו שיאכל, ואם הוא יהודי, אין חשש שיאכל, שלא נחשדו ישראל על הגזל. [ומיהו מעיקר הדין מותר להסתחר באיסור חדש]. **שפז**

ו. אין החדש אסור אלא באכילה אבל מותר בהנאה. ולכן מותר להאכיל תבואה חדשה לבהמתו, או לפועל גוי שלו. **שע**

ז. מותר לטלטל תבואה חדשה בשבת או ביום טוב, או פת העשויה מקמח חדש, ואין בזה איסור מוקצה, מאחר שאיסור חדש אינו אסור בהנאה. **שעז**

ח. מותר להתרפאות מאיסור חדש, שלא כדרך הנאה. **שעז**

ט. בזמן שבית המקדש היה קיים היו בני ירושלים מותרים לאכול מתבואה החדשה מיד לאחר שהקריבו את קרבן העומר, והדרים רחוק היו מותרים רק לאחר חצות היום. וכיום שאין לנו קרבן העומר, אסור לאכול מתבואה חדשה בארץ ישראל [שעושים שבעת ימי פסח] ביום ט"ו וכל יום ט"ז בניסן, עד ליל ג' של פסח. ובחוץ לארץ שעושים שמונה ימים של פסח, אסור להם לאכול מתבואה חדשה כל יום י"ז בניסן עד תחלת ליל שמונה עשר בניסן, שהוא הלילה הרביעי של פסח. ובבין השמשות של ליל שמונה עשר בניסן, יש להקל. **שעז**

י. איסור חדש נוהג גם בזמן הזה, בין בתבואה של ישראל ובין בשל עובד כוכבים. ויש אומרים שאין איסור חדש חל על תבואה של גויים, ועל פי זה יש שנהגו בחוץ לארץ להקל באיסור חדש, כיון שרוב ככל התבואה שבחוץ לארץ היא מתבואה של עכו"ם. [ובחוץ לארץ מצוי מאד תבואה חדשה, ולא כולם יכולים להחמיר בזה, ולכן רבים סמכו על הפוסקים הסוברים שאין איסור חדש בתבואת חוץ לארץ]. אולם דעת מרן השלחן ערוך שיש איסור חדש גם בתבואה של גוי, ולכן על הספרדים לחוש לאיסור חדש בחוץ לארץ, ולהמנע מלאכול מיני מאפה העשויים מתבואה חדשה. ורק בספיקות יכולים להקל, כאשר יבואר. **שעט**

יא. איסור אכילה מתבואה חדשה חל הן על תבואות של ארץ ישראל, והן על תבואות של חוץ לארץ, לכן ראוי ונכון לחקור על מיני תבואה המובאים מחוץ לארץ, המשווקים כיום בארץ, ואשר מיוצרים בחוץ לארץ מתבואת חוץ לארץ, וכגון קווקרים, גרנולה, דברי מאפה, בירה, וכדו', שבכל אלה יש בהם חשש לאיסור חדש, אולם כל זה לכתחלה, אבל בדיעבד כל שיש ספק אם יש בו איסור חדש, יש להקל גם לדידן. וידוע שבזמנינו אין מצוי חדש בארץ ישראל, שאין תבואה שנזרעת אחר הפסח ונקצרת קודם הפסח הבא. [ואיסור חדש מצוי בעיקר בחוץ לארץ, וכן בארץ ישראל מצוי איסור זה בקמח המובא מחוץ לארץ]. **שפא**

יב. העושה תבשיל מחדש ונשתנה מברייתו, נשאר עליה איסור חדש. וכן עיקר לדינא. **שפט**

יג. האוכל תבואה חדשה מן המחובר, דהיינו שהתבואה עדיין לא נקצרה, והוא תולש

התבואה בפיו וכוסס את החטה או השעורה, יש אומרים שאין בזה חיוב משום איסור חדש, שזו אכילה שלא כדרך. ועל כל פנים איסור מדרבנן בודאי שיש גם באכילה בדרך כזו. **שצ**

יד. אם בישלו בקדרה תבואה חדשה, ולא עבר על הקדירה לינת לילה, אף בחוץ לארץ לדידן יש להחמיר להצריך ששים בתבשיל כנגד הקדרה. ואם אין ששים לכתחלה יש להחמיר שלא לאכול התבשיל, אך המיקל יש לו על מה לסמוך. ואם בישל בקדרה מין אחר, יש להחמיר. ואם עבר על הקדרה לינת לילה, ואחר כך בישלו בה תבשיל אחר, יש להתיר את התבשיל לכתחלה אף כשאין ששים נגד הקדרה. ואפילו בארץ ישראל. וכן אם בישלו בקדרה ספק איסור חדש, יש להקל לאכול התבשיל גם כשאין ששים נגד הקדרה. וכן אם עברו ובישלו בקדרה שבישלו בה בעבר איסור חדש, והוא בכלל סתם כלים שאינן בני יומן, או שיש ספק אם בישלו בקדרה זו תוך מעת לעת או לא, יש להתיר לאכול התבשיל לכתחלה. **שצא**

טו. איסור אכילת תבואה חדשה נוהג גם בנשים. **שצד**

טז. אם זרעו חיטים, ובט"ז ניסן החיטים עדיין לא הושרשו, התבואה אסורה עד שיבוא העומר בניסן הבא, וכן הדין בכל חמשת מיני דגן. אבל חיטים שנשתרשו קודם ט"ז ניסן, כשהגיע ט"ז בניסן הראשון, כבר הותרו, אף על פי שעדיין לא נקצרה התבואה אלא עד אחר זמן הקרבת העומר. ולכן מיד כשיקצרו אותם מותרים באכילה ללא המתנה עד הפסח הבא. [ושיעור השרשה בזריעה, הוא ג' ימים, ובנטיעה י"ד יום]. **שצד**

יז. כשם שאסור לאכול מחטה חדשה, כך אסור לאכול מכוסמין חדשה, שכוסמין הם מין חטה. וכן אסור לאכול משעורה חדשה. ויש שלשה סוגי שעורים והם: שעורים, שבולת שועל, ושיפון, ואסור לאכול אחד מהם לפי המבואר. **שצו**

יח. הקטניות אינן בכלל איסור חדש, שאינן בכלל תבואה. **שצז**

יט. אורז אינו בכלל איסור חדש, שאינו מין דגן. ואם עשו עיסה בתערובת אורז וחטים, אף שלענין מצה וחלה האורז נגרר אחר החטים, וחל עליו שם לחם, מכל מקום לענין איסור חדש אינו כן, מפני שלחם הוקש לקלי, וקלי הרי אין באורז, שאינו ממיני דגן. **שצח**

כ. דורא, אין נוהג בו דין חדש. [ולגבי דוחן ראה בהערה]. **שצט**

כא. בארץ ישראל זרעי התבואה נזרעים בחורף, ונשרשים קודם לחג הפסח, וכן ברוב ארצות תבל. אולם במקומות רבים בעולם כגון באירופה ובארצות הברית, יש שמגדלים תבואה הנשרשת לאחר העומר, או אף הנזרעת לאחר הפסח. לתבואות אלו הנשרשות לאחר הפסח, יש דין תבואה חדשה האסורה באכילה. ותבואה זו תהיה מותרת רק בשנה הבאה. [בארץ ישראל בליל י"ז ניסן, ובחוץ לארץ בליל י"ח בניסן]. **שצט**

כב. אם לשו בצק מתבואה ישנה עם שמרים של שעורים מתבואה חדשה, הבצק אסור באכילה. **שצט**

כג. כשם שאסור לאכול מן החטים והשעורים, כך אין לשתות משקאות כמו בירה וי"ש שידוע לנו שנעשו משעורים של תבואה חדשה. והמיקל בזה בחוץ לארץ, יש לו על מה שיסמוך. ואם מסופקים אם מעורב במשקה [בירה] מתבואה חדשה, יש להתיר לשתות בירה זו, ובפרט כשרוב היצור של הבירה אינה מתבואה חדשה, וכל דפריש מרובא פריש. **ת**

כד. ספרדי הנזהר מאיסור חדש גם בתבואה של גוי ובחוץ לארץ, וכדעת מרן השלחן ערוך, ושומע קידוש או הבדלה מאשכנזי המקדש על יי"ש [חמר מדינה] הסומך על סברת המקילין בשתיית יי"ש מתבואה חדשה שבחוץ לארץ, או מתבואה של גוי, יוצא ידי חובת קידוש או הבדלה. וכל שכן אשכנזי שקיבל על עצמו בתורת חומרא שלא לשתות יי"ש העשוי מתבואה חדשה, השומע קידוש או הבדלה מחבירו המיקל בזה, שיוצא ידי חובת קידוש והבדלה. ומכל מקום אם יש לו יי"ש מתבואה ישנה, לכתחלה עדיף שיקדש או יבדיל בעצמו על יי"ש זה, מאשר ישמע קידוש או הבדלה מאחר. **תד**

כה. מצה או חלה האסורה משום חדש, אין לצרפה ללחם משנה בשבת או בפסח. ואמנם אם אין לו לחם אחר לצרפו ללחם משנה, וגם אינו יכול ליקח משכנו, יכול לצרף את המצה או החלה הנ"ל ללחם משנה, [אחר שבלאו הכי אינו אוכל ממצה או מחלה זו. וזה עדיף מאשר יבצע על חלה אחת]. וכל שכן דבאופן כזה מותר לצרף מצת חדש ללחם משנה בסעודה שלישית בשבת שחל ביום י"ז ניסן, כשאוכל הסעודה בסוף היום, וסעודתו נמשכת עד אחר צאת הכוכבים בליל י"ח ניסן, שאז כבר הותר איסור חדש. [והיינו בחוץ לארץ, שהרי בארץ ישראל חדש מותר כבר בי"ז ניסן]. ומכל מקום גם באופן כזה במקום שאפשר בנקל ישאל מצה משכנו כדי לצרפה ללחם משנה, ואחר כך יחזירנה לו. **תז**

כו. ספרדי השומע ברכת המוציא בליל שבת ממי שמיקל בחדש בחוץ לארץ, או מתבואה של גוי, יש לצדד שאינו יוצא ידי חובה של הברכה, ושל מצות לחם משנה, ולכן יכוין בדעתו שלא לצאת ידי חובה בברכתו, ויברך בעצמו על לחם שאינו מתבואה חדשה. [ואף על פי שיש כאן ספק ספיקא, שמא תבואה חדשה של גוי מותרת, ושמא אין חדש נוהג בחוץ לארץ, מכל מקום שני הספיקות הם נגד מרן השלחן ערוך להדיא, אבל כשיש ספק ספיקא והוא אינו נגד מרן, כגון ספק חדש בחוץ לארץ, עונה אמן וגם יוצא ידי חובה]. **תט**

כז. מי שאין לו כזית מצה אלא מתבואה חדשה, או טבל, ואין לו אפשרות לקחת מצה מהשכנים כדי לקיים מצות אכילת מצה בליל פסח, יש אומרים שיכול לאכול מצה העשויה מתבואה חדשה או מטבל, שהדבר נחשב כמצות עשה הדוחה לא תעשה. ובפרט בחוץ לארץ. והוא הדין לכזית לחם בליל יום טוב ראשון דסוכות. ויש חולקים ואוסרים לאכול מצה מתבואה חדשה או מטבל, גם כדי לצאת ידי חובת אכילת כזית מצה בליל פסח. וכן עיקר להלכה. **תי**

כח. במקומות שהתבואה החדשה היא מיעוט, ורוב הקמח הוא מתבואה ישנה, נחלקו האחרונים אם אפשר לסמוך על הרוב שהקמח הוא מתבואה ישנה, או לא, ולדינא יש להתיר לאכול מהתבואה של אותו מקום, שגם באיסור חדש אנו אומרים כל דפריש מרובא פריש. [אך ראוי להחמיר לברר את הדבר עד כמה שהדבר ניתן]. ויש להקל בזה אפילו במקום ספק, מטעם ספק ספיקא, וכל שכן במקום שיש רוב. **תטו**

כט. נכרי העושה מידי שנה שכר שעורים [בירה], ובשנה אחת יש בכפר ההוא כמה שדות של שעורים שלא השרישו קודם ט"ז ניסן, אך רוב השדות ורוב השעורים הנמצאים שם השרישו קודם ט"ז ניסן שהם מותרים, אלא שיש לחוש שמא הנכרי לקח מאלו השעורים שלא השרישו קודם ט"ז ניסן שאסורים, ועשה מהם שכר, יש אומרים שאין לסמוך בזה על הרוב, ואין להתיר לקנות השכר מאותו נכרי, דרוב התלוי במעשה אינו רוב. אך לדינא נראה שאין זה בכלל רוב התלוי במעשה, ואזלינן בתר הרוב, ובפרט שיש כאן

ספק ספיקא, ואנו מקילין בכל ספק ספיקא באיסור חדש. תיט

ל. חבילה של קמח מתבואה חדשה שנתערבה סגורה בכמה חבילות של קמח מתבואה ישנה, ואפו מתערובת זו לחם או עוגות, יש אומרים שאין להתיר התערובת מדין ביטול, אחר שהדבר נחשב כדבר שיש לו מתירין, דאפילו באלף אינו מתבטל. [אולם אם העוגה תתקלקל עד שימתינו לזמן ההיתר, לא הוי בכלל דבר שיש לו מתירין]. תכ

לא. בחוץ לארץ שבתקופת חג הסוכות ואילך מצוי קמח מתבואה חדשה, ובמקומות רבים אין מאפייה מיוחדת עם השגחה בנוגע לאיסור חדש, יש מתירים לאכול מתבואה זו כיון שיש בזה ספק ספיקא להתיר. שמא היא תבואה ישנה, ושמא בתבואת חוץ לארץ או בתבואה של גוי אין איסור חדש. ויש אומרים שיש לסמוך על זה רק בסעודת שבת ויום טוב, אבל לא בימות החול, [שבימות החול יכול לאכול אורז ודוחן וכדומה]. והעיקר כסברא ראשונה. תכב

לב. אין לברך שהחיינו על לחם העשוי מתבואה חדשה, [לאחר הזמן שהתבואה הותרה], שהרי אין ניכר בין תבואה חדשה לתבואה ישנה, וליכא בזה שמחה. תכד

לג. העושה עיסה מתבואה חדשה, יש אומרים שיכול להפריש חלה בברכה, אחר שעיסה זו תהיה ראויה לאכילה אחר שיעבור זמן הקרבת העומר. ויש חולקים. ונראה דלכתחילה לא יפריש, שהרי יצטרך לברך וספק ברכות להקל. אולם בדיעבד שכבר הפריש, אין צריך להפריש שנית אחר כך, שספק דרבנן לקולא. תכה

לד. מי שאינו נזהר מחדש בחוץ לארץ, לכתחלה אין להעלותו לקרוא בתורה ביום טוב של סוכות, לעליית לוי, אחר שקוראים בתורה "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו". אך אם על ידי כך יגרם מחלוקת, מותר להעלותו לקרוא בתורה גם בפרשה זו. תכו

לה. מי שמחמיר על עצמו שלא לאכול חדש כלל גם בתבואת חוץ לארץ, ובתבואה של גויים, ואביו דואג פן יחלש, וגזר עליו בגזרת כיבוד אב ואם לבל יחמיר בזה, מעיקר הדין אין בזה חיוב לשמוע לאביו, ואין בזה ביטול מצות כיבוד אב ואם, וגם אינו עובר על מצות מורא. [ויעשה שאלת חכם כיצד לנהוג לרצות את אביו]. תכו

סימן תצג - מנהגי ימי ספירת העומר

א. המנהג בכל תפוצות ישראל שלא לשאת אשה בימי הספירה מפסח ועד ל"ד לעומר, מפני שבאותו פרק זמן מתו באסכרה עשרים וארבעה אלף תלמידי רבי עקיבא, ונשאר העולם שמם, עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם, והם רבי מאיר ורבי יהודה, ורבי יוסי, ורבי שמעון, ורבי אלעזר, והם הם שהעמידו את התורה מאותו הדור והלאה. (יבמות סב:). ונהגו העם להתאבל על תלמידי רבי עקיבא שמתו, ולהמנע משמחה. ובהיות שפסקו למות בפרוס עצרת, (כלומר, חצי חודש, דהיינו חמשה עשר יום קודם חג השבועות, שהוא ל"ד לעומר), מותרים לישא מאותו יום ואילך. וכן המנהג פה עיה"ק ירושלים ת"ו, אצל כל הספרדים ועדות המזרח, ואף ביום ל"ד בבוקר מותר. ואחינו האשכנזים נוהגים כמו שכתב הרמ"א להתיר לעשות נישואין רק בל"ג בעומר. [והמיקל גם בליל ל"ג לעומר יש לו על מה שיסמוך]. ואף שבכמה מקומות נהגו כן גם הספרדים, שאין מתירים לערוך נישואין אחרי ל"ד בעומר, מכל מקום המנהג אצל הספרדים בארץ ישראל אינו כן, ומותרים בנישואין מיום

ל״ד לעומר והלאה, כדעת מרן שקבלנו הוראותיו. וראוי להורות לכל רושמי נישואין של הרבנות בארץ ישראל שאם באים לפניהם ספרדים ועדות המזרח להרשם לנישואין, ויבקשו לישא בל״ג לעומר, יעירו תשומת לבם שאין מנהג הספרדים כן, אלא מנהגם כמו שכתב מרן הבית יוסף (סי׳ שצג) בשם הרשב״ץ, שאין לערוך נישואין לפני ל״ד לעומר, כדין תספורת שאין להתיר התספורת אלא ביום ל״ד בבוקר, מדין מקצת היום ככולו. ובשעת הדחק אפשר לעשות הנישואין בל״ג לעומר בערב, אחר צאת הכוכבים של ליל ל״ד, שבזה יש לומר מקצת היום ככולו, גם בלילה. ומיום זה מותר להם לערוך נישואין בכל יום ויום, וכל עדה תחזיק במנהגיה. **תכז**

ב. זוג ספרדים שחשבו שיכולים להינשא כבר בל״ג בעומר, וקבעו אולם וכו׳, וכעת סמוך לחתונה נודע להם שהספרדים ממתינים עד ל״ד בעומר, ויש להם עגמת נפש או הפסד מרובה בביטול החתונה, יכולים להקל בדיעבד. **תל**

ג. רב ספרדי יכול לסדר קידושין לחתן אשכנזי בליל ל״ג בעומר, וכן רב אשכנזי רשאי לסדר קידושין לספרדים הנישאים מל״ד בעומר ואילך כדעת מרן. ובלבד שיסדר את החופה והקידושין כפי מנהג רבותינו גאוני עולם, כמסורת אבותינו בידינו, ואל תטוש תורת אמך. ויש לו להשתדל לברך ברכות האירוסין, וברכות הנישואין במבטא ספרדי, גם במבטא של שם ה׳, בניקוד קמ״ץ. **תל**

ד. אחר ל״ג בעומר שהספרדים עושים חתונה והאשכנזים לא עושים, ובן אשכנז מוזמן לחתונת בן ספרד, מותר לו להשתתף, וכן להיפך בזמן שלבן ספרד אסור כיום ל״ג בעומר, ומוזמן לחתונה של בן אשכנז הנישא בליל ל״ג בעומר, מותר לספרדי להשתתף בכל השמחה. **תלא**

ה. חתן אשכנזי שנושא ספרדיה, רשאי לישא בל״ג בעומר, כי הוא עיקר השמחה. והכל תלוי בחתן שהוא מחוייב בפריה ורביה. ואין הדבר תלוי בכלה. [ומה גם שמאז הנישואין אשה ספרדיה הנישאת לאשכנזי נטפלת אליו בכל הדינים והמנהגים לחומרא]. ולהיפך, ספרדי שנושא אשכנזיה, אינו נושא אלא דוקא בל״ד. ואם יש חשש שיבואו לידי מכשול, יש להקל. **תלב**

ו. מעיקר הדין מי שלא קיים פריה ורביה, (דהיינו שאין לו בן ובת), יכול לישא אשה בתוך ימי הספירה, ומכל מקום גם בזה מנהג הספרדים שלא לישא אשה כלל עד ל״ד לעומר, ואין לשנות המנהג. אולם כשיש שעת הדחק גדולה יש להסתמך על עיקר הדין ולהתחשב בזה בתור הוראת שעה, כדי להתיר הנישואין. וכן כשהחתן שטרם קיים מצות פריה ורביה, ממהר לנסוע למדינה אחרת כי ירט הדרך לנגדו, וקיים חשש שאם לא יעשו הנישואין מיד, יתבטל השידוך לגמרי, אפשר להקל בזה. ואם אפשר טוב לעשות הנישואין בראש חודש אייר. **תלב**

ז. מותר להחזיר גרושתו מן הנישואין בימי העומר. **תלד**

ח. חתן ספרדי שלא קיים מצות פריה ורביה, שנרשם לנישואין בל״ג לעומר, מחוסר ידיעה, ושלח הזמנות לכלולותיו, רשאים לערוך לו חופה וקידושין בל״ג לעומר. **תלד**

ט. מותר לחתן להסתפר ביום חופתו בתוך ימי הספירה, שהרי יום טוב שלו הוא. וכן יש להתיר לחתן להתגלח בכל שבעת ימי החופה שלו בימי הספירה, שהחתן דומה למלך, ומלך ביפיו תחזינה עיניך. **תלה**

י. גם במקומות שנהגו איסור לתפור בגדים חדשים בימי הספירה, מותר לתקן ולתפור

ולקנות מלבושים חדשים בימי הספירה לחתן העושה נישואין בל״ג לעומר, למנהג אשכנז, או ל״ד לעומר למנהג ספרד. וכל שכן אם החתן לא קיים מצות פריה ורביה. ואין בזה מנהג להחמיר. תלו

יא. במקום צורך, בשנה שחל ל״ג לעומר בערב שבת מותר להקדים הנישואין בליל ל״ג בעומר, ליל ששי, גם לדידן, ובלבד שהחתן לא קיים פריה ורביה, ובאופן שיש צורך להקדים הנישואין לערב שבת. תלח

יב. גם הנוהגים להקל בכל ימות השנה לשמוע שירי קודש המלווים בכלי נגינה, דרך טייפ מחשב וכדו׳, כבר נהגו כל ישראל להחמיר בזה בימי הספירה [דהיינו עד ל״ג בעומר] שלא לשמוע בהם שירים המלווים עם כלי נגינה, או שמיעת כלי שיר מטייפ. ומכל מקום שירה בפה כשהיא דרך הודאה להשי״ת, בלי כלי נגינה, מותרת אף בימים אלה, ומכל שכן שמותר להשמיע נעימה בתפלה, או בשעה שעוסק בתורה, וכל שכן בשבתות שבתוך ימי הספירה [או שבתוך ימי בין המצרים], ואין להחמיר בזה כלל. תלט

יג. חולה שייטב לו על ידי שמיעת מוזיקה, ומוכח שדבר זה מועיל לרפואת החולה, יכול לשמוע לכתחלה שירים בכל ימי ספירת העומר. תמב

יד. ילדות קטנות שלומדות שיעור נגינה, אם אפשר עדיף שידחו את שיעורי הנגינה עד לאחר ל״ג בעומר. אך אם אי אפשר, שיש הפסד בדבר (וכגון שיאבדו את רצף הלימוד וכיו״ב), יש להקל לצורך לימוד, לפי שאינו לשם הנאה. והמורה המלמדת, כיון שהוא לצורך פרנסה, אפשר להקל לה ללמד נגינה. תמב

טו. גן ילדים קטנים שרוצים להשמיע להם קלטות של שירי ילדים בשביל הפעלת התינוקות וסדרי הגן, אפשר להקל בזה, בפרט בשירי ילדים. וגם הגננות מותרות לשמוע, דעסוקות בעבודתן, ואין שירים אלה מיועדים לריקודים ומחולות. ונראה שאפשר להקל בזה גם בקלטות של סיפורים, כמו סיפורי ילדים, שיש בהם מעט מוזיקה בתוך סיפור הדברים. תמב

טז. קלטות של פרקי תהילים שנשמעים עם מעט כלי נגינה, יש להקל בזה בימי העומר, שעיקר כוונתו הוא בשביל אמירת התהילים. ואין צריך לדקדק להקפיד כל כך שלא יהיה איזה נגינות. תמב

יז. שירה וואקאלית שמשמיעים בפה כעין כלי שיר, נראה שאין בזה איסור לשמוע בימי העומר, כי שירה בפה לא נאסרה. וכן הדין בימי השלושים על שאר קרובים, ובימי השנה לפטירת אב ואם. ומכל מקום אם היא מביאה לידי ריקוד, ראוי להמנע מזה. וכן פיוטים במנגינה המביאה לידי ריקוד, ראוי להמנע מהם בימי העומר. תמג

יח. בשמחת מצוה כגון מילה [אפילו שלא בזמנה], או פדיון הבן [אפילו שלא בזמנו], או סיום מסכתא, או בר מצוה [ששלמו לו י״ג שנה ביום זה], מותר לשמוע שירי קודש המלווים בכלי נגינה, בימי העומר, שכל שהיא שמחת מצוה יש להקל בדבר. ולכן מותר להשתתף בתהלוכה ללוות הכנסת ספר תורה בימי הספירה, עם כלי זמר. אולם בשמחת בת מצוה הנכון לדחותה לאחר ל״ג בעומר. ובלאו הכי נכון מאד לעשות חגיגת בת מצוה רק באופן צנוע, בקרב בני המשפחה הקרובים. תמד

יט. מי שבנו נעשה לבר מצוה ביום שבת הגדול, ורוצה לדחות את חגיגת הבר מצוה ולעשותה באולם בימי העומר, צריך שיקיים במקום סיום מסכת, וגם שחתן הבר מצוה ידרוש בדברי תורה, ואז מותר להביא תזמורת, אולם ראוי יותר אם אפשר להקדים את חגיגת הבר מצוה לעשותה בתחלת חודש

ניסן. וכן אם הקטן נעשה לבר מצוה בליל שבת, ורוצים לערוך את החגיגה במוצאי שבת, הנכון הוא לערוך במקום סיום מסכת, כדי שתהיה סעודת מצוה. והמיקל בכל זה גם בלי סיום מסכת, וסומך על דברי התורה שחתן הבר מצוה מדבר בענינא דיומא, יש לו על מה לסמוך להביא שם כלי שיר בימי העומר.
תמה

כ. בימי העומר [עד ל"ג בעומר] אין לשמוע שירים המלווים בכלי שיר גם ביום שישי אחר הצהרים, וכן במוצאי שבת. וגם בראש חודש אייר. ומה שיש מקילין בזה ברדיו חרדי, הוא כדי למנוע מאחרים שישמעו שירים חילוניים, אבל כל מי שיראת ה' נוגעת ללבו, יחמיר בזה גם בערב שבת אחר חצות ובמוצאי שבת. [אא"כ נוהג לעשות בקביעות סעודת מלוה מלכא בכלי שיר דהו"ל סעודת מצוה]. ובמוצאי יום טוב אחרון רבים נהגו להקל לשמוע שירים בכלי שיר, במה שנקרא "חג המימונה". ואם חל שבת אחר יום טוב אחרון, שאז ליל המימונה נדחה, נכון לערוך סיום מסכת בליל המימונה. ואז יוכלו לשמוע שירים בכלי שיר.
תמו

כא. בליל ל"ג בעומר ולמחרתו נוהגים להקל לשמוע שירים מכלי נגינה, וכל שכן מטייפ ומחשב וכדומה, לכבוד ההילולא של התנא רשב"י ע"ה. ומותר לשמוע כלי שיר גם כשלא עורכים הילולא לכבוד רשב"י, וכן אדם בביתו, מותר לו לשמוע כלי שיר. וגם במוצאי ל"ג בעומר מותר לשמוע כלי שיר, דהואיל ואישתרי אישתרי.
תמט

כב. יש נוהגים לערוך הילולא בי"ד אייר, לכבוד התנא רבי מאיר. ומביאים כלי שיר, והרבנים אומרים דברי תורה ומוסר. ומחשיבים זאת כשמחה של מצוה שמותר לעורכה בימי העומר עם כלי שיר. אך הנכון הוא לשלב זאת עם סיום מסכת, כדי שיוכלו להשמיע שירים מכלי שיר בימי העומר.
תמט

כג. מותר לעשות אירוסין, הנקראים "תנאים" בימי הספירה, וימעטו בשמחה, שיהיו רק משוררים בפה, ולא בכלי שיר, ומותר לחלק מגדנות ומיני מתיקה. אבל ריקודים ומחולות של רשות כבר נתבאר לעיל שאסורים בימי הספירה. [מגן אברהם (ר"ס תצג). ואחרונים שם. ובקובץ נועם כרך י"א (עמ' קמ)]. וריקודים מעורבים [בנים ובנות] אסורים לעולם, והוא עוון חמור.
תנג

כד. פשט המנהג אצל כל הספרדים ובני עדות המזרח שלא להסתפר בימי הספירה עד יום ל"ד לעומר בבוקר, ואינם מסתפרים ביום ל"ג בעומר כמנהג האשכנזים, אלא בל"ד לעומר בבוקר. ולאחר מכן מותר להסתפר בכל עת שירצה.
תנג

כה. החרדים לדבר ה' נזהרים גם לגבי גילוח הזקן, שלא לגלח בימי העומר. ואמנם יש אנשים שהדבר קשה להם מאד להמתין כל כך לגילוח הזקן, ולכן נהגו היתר לגלח הזקן בכל ערב שבת, או בראש חודש אייר, וסמכו על הגאון הרדב"ז שהתיר בזה, כי לא דיברו הפוסקים בגילוח הזקן כלל בזמנם. ומכל מקום טוב וראוי מאד להחזיק במנהג זה שלא לגלח גם את הזקן. וכן נהגו כיום בני הישיבות ורוב הבעלי הבתים הקובעים עתים לתורה. ומיהו מי שהדבר קשה לו ביותר, או שבמקום העבודה מאיימים לפטרו אם לא יתגלח, יכול להסתמך על הרדב"ז לגבי תגלחת הזקן, וטוב שיתגלח בכל ערב שבת, שיהיה זה לכבוד שבת. ויש שמקילין להסתפר בראש חודש אייר, וכתב מרן בשלחן ערוך על זה, שטעות הוא בידם. ובפרט לאותם החוששין לצוואת רבי יהודה החסיד ואינם מסתפרים בכל ראש חודש.
תנה

כו. מי שגדל שערו הרבה מאוד בעומר, כי לא הסתפר מראש חודש ניסן, ורוצה מעט לדלל במספריים רק בשער הפיאות שלא יגדל פרא, יש להקל לו בזה לסדר את הפיאות, בלי שיסתפר שער הראש והזקן. ואם הסתפר תספורת של ריקים ופוחזים, וכעת שב בתשובה ורוצה להיראות כאחד מהחרדים לדבר ה׳, יש להקל לו לסדר את שערו בלא להסתפר לגמרי. וכל שכן אם הניח שער ארוך מאחוריו, שיש בזה חשש איסור ובחוקותיהם לא תלכו, שבכל זה מותר לו להסתפר בימי העומר. וספר שמגיעים אליו להסתפר גם אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות, וחושש שאם לא יספר אותם, ילכו להסתפר במקום אחר, ויתכן שעברו על איסור גילוח בתער, או על איסור הקפת הראש, מותר לו לספר אותם בימי העומר, אך יספר אותם בצינעא ככל האפשר. **תנז**

כז. מותר לסרוק במסרק את שערותיו בימי העומר, בין איש בין אשה. וכן המנהג, ואין צריך להחמיר בזה כלל. **תנט**

כח. אם חל ל״ג לעומר בערב שבת, מותר גם לבני ספרד להסתפר בל״ג לעומר מפני כבוד השבת. ואם יש לו סיבה כל שהיא המונעת אותו מלהסתפר בערב שבת ביום, מותר להסתפר בליל שישי לכבוד שבת. וכן מותר לערוך נישואין לחתן שלא קיים מצות פריה ורביה, בליל שישי שהוא ליל ל״ג לעומר. וכשחל ל״ג בעומר ביום חמישי, הספרדים מסתפרים ביום שישי ל״ד בעומר בבוקר. וכשיש סיבה כלשהיא אפשר להקל להסתפר ולהתגלח בליל שישי לכבוד שבת. **תנט**

כט. גם כשחל ראש חודש אייר ביום שישי, מנהגינו להחמיר שלא להסתפר ולהתגלח, אך מי שמיקל בדבר, אין למחות בידו, שיש לו על מי שיסמוך. אבל השואל יש להורות לו שלא יסתפר. **תמא**

ל. אם חל ברית מילה בתוך ימי הספירה, מותר לאבי הבן ולסנדק ולמוהל להסתפר ולהתגלח באותו יום, הואיל ויום טוב שלהם הוא. ואם יש סיבה המונעת את בעלי הברית מלהסתפר ביום המילה, יכולים להקדים ולהסתפר אף ביום שלפני המילה. וכל המותרים להסתפר בחול המועד, [כגון, היוצא מבית האסורים, והבא ממדינת הים], מותרים להסתפר גם בימי הספירה. **תמא**

לא. אם חל יום המילה ביום א׳, בימי הספירה, יש להתיר להסתפר ביום ו׳ לכבוד שבת. **תמג**

לב. קטן אפילו אם הגיע לגיל חינוך מעיקר הדין מותר בתספורת, ומכל מקום בכדי שלא לפרוש מן הציבור, טוב שימנעו מזה. ואם שערותיו מרובות, עדיף יותר אם יסתפר ביום שישי. **תמד**

לג. חתן בר מצוה שנולד בימי העומר, מותר לו להסתפר לכבוד חגיגת הבר מצוה הנערכת עבורו בימי העומר. ועדיף שיסתפר קודם שימלאו לו י״ג שנה ויום אחד. אך אבי חתן הבר מצוה ושאר בני המשפחה אינם מותרים להסתפר. **תמה**

לד. יש נוהגים שלא להסתפר ולא להתגלח אלא ביום מ״ט לעומר, ערב חג השבועות, ואפילו אם חל ברית מילה בתוך ימי הספירה אינם מסתפרים כלל. ומנהג זה הוא על פי תורת הקבלה, ואינו אלא למצניעים ההולכים תמיד על פי הסוד, אבל מנהג רוב הקהילות להסתפר ביום ל״ד בעומר. **תמו**

לה. מי שנהג להחמיר שלא להסתפר עד מ״ט לעומר, ורוצה לבטל מנהגו ולנהוג תמיד כדברי מרן להסתפר ביום ל״ד לעומר, אם רוצה לבטל מנהגו לגמרי, יעשה התרה על

מנהגו אצל חכם בשלושה בני אדם, על ידי פתח שימצאו לו, כגון שסבר שהוא איסור מן הדין, או לא ידע שכך יהיה לו לא נח כלפי עצמו, או כלפי אחרים וכדומה, וישוב לנהוג כדעת הפוסקים. אבל אם רק באותה שנה רוצה לבטל מנהגו, מאיזה סיבה, ולחזור למנהגו הקודם להחמיר, אין צריך שיעשה התרה. ובעלי ברית המסתפרים ביום המילה, אינם צריכים לעשות התרה על מנהגם. **תסז**

לו. אף למנהג המקובלים, כשחל שבת בערב חג השבועות מסתפרים בערב שבת, ולא יכנסו לרגל כשהם מנוולים. **תסח**

לז. אין הנשים בכלל איסור התספורת בימי העומר. וכל שכן שיש להקל לנשים לסדר גבותיהן וריסי העינים. **תסט**

לח. מותר לגזוז צפרנים בימי ספירת העומר. [וכן בשבוע שחל בו ת״ב]. וכן המנהג פשוט להקל בזה. ואדרבה הממהר ליטול צפרניו הרי זה משובח, וחלילה שיהיה עודפות על הבשר. **תעא**

לט. נהגו מקצת נשים להמנע בימי הספירה מעשיית מלאכה, כגון סריגה ותפירה וכיוצא בזה, משקיעת החמה ואילך, לאות אבל על תלמידי רבי עקיבא. ויש אומרים שאין לאסור להן אלא עד אחר שהצבור סופר את העומר. ומכל מקום נשים שנהגו לסרוג או לארוג או לתפור בזמנים אלו אין למחות בהן, כי אין בזה חיוב כלל רק מנהג בעלמא. ומי שלא נהג לא נהג. ומכל מקום אין להחמיר על נשים המתפרנסות ממלאכת סריגה ותפירה וכיוצא בזה. **תעב**

מ. יש להקל לברך שהחיינו על פרי חדש בימי הספירה, בין בחול בין בשבת. ואף מי שנהג להחמיר שלא לברך שהחיינו בימי הספירה על פרי חדש, יוכל לבטל מנהגו אף בלי התרה, אפילו אם היה יודע שהוא חומרא. [ולענין בגד חדש ראה בסעיף הבא]. **תעג**

מא. אולם לענין לבישת בגד חדש בימי הספירה, טוב לחוש ממדת חסידות למה שכתב בספר יוסף אומץ (יוזפא, סי׳ תתמה), שמיום ראש חודש אייר ואילך נוהגים להחמיר שלא ללבוש בגד חדש. וכשיש צורך, יש להדר ללבוש הבגד החדש בשבת שבתוך ימי הספירה, ויברך עליו שהחיינו. ובמקום שמחת בר מצוה או ברית מילה בימי הספירה, יש להקל בזה בפשיטות. [והיינו בבגד חדש ששמח בו ומברכים עליו בכל השנה שהחיינו, כגון חליפה וכדומה, אבל בגדי זיעה חדשים, או גרבים, בלא״ה אין מברכים עליהם שהחיינו]. ואפילו לתקן ולתפור בגדים חדשים נתבאר לעיל שיש נוהגים איסור ממדת חסידות. **תעה**

מב. מי שנזדמן לו להכנס לדירה חדשה בימי הספירה, מותר לו להכנס ולדור בתוכה. ואין צריך להקפיד לדחות את כניסתו לדירה עד אחר ל״ג לעומר. ואפילו בדירה לשם הרווחה. וכן רשאי לשפץ את הבית או המטבח וכדו׳. וכן רשאי לסייד ולצבוע הדירה, או לעשות טפטים לנוי בימי הספירה, בטרם יכנס עם משפחתו לדירה. **תעו**

מג. מי שנכנס לדירה חדשה בימי העומר, יכול לעשות סעודה של חנוכת הבית בימי הספירה, ויאמרו שם דברי תורה, והלימוד של חנוכת הבית, שאז סעודה זו נחשבת לסעודת מצוה, וכל שכן בארץ ישראל שהיא מצוה מצד עצמה. ויכול לברך שהחיינו על פרי חדש בימי העומר על כניסתו לדירה החדשה. אולם בעת חנוכת הבית אין לשמוע שירים מכלי שיר אף מטייפ, עד ל״ד בעומר. אלא אם כן יעשו שם סיום מסכת שנלמדה כראוי. **תעח**

מד. יש נוהגים להמנע מלצאת לדרך בימי הספירה, אולם להלכה אין להקפיד בזה כלל, ובפרט במקום הצורך. **תפג**

מה. אין להקפיד מלרחוץ בנהר בימים אלה, או לשחות בים כשיש השגחה. [זולת במקום שנהגו להחמיר]. **תפג**

מו. רבים נהגו לקרוא ״פרקי אבות״ בכל השבתות שבתוך ימי הספירה משבת לשבת. ונוהגים לאומרו קודם אמירת קוה אל ה׳. ויש שאומרים אותו קודם מנחה. ויש מהאשכנזים שנוהגים לומר פרקי אבות מפסח עד ראש השנה. או עד שבת שלפני י״ז בתמוז. בכל שבת פרק אחד, וכשגומרים חוזרים בשבת שלאחריה מתחלה. **תפד**

מז. מצות שילוח הקן נוהגת גם בימי העומר, ולכן אם אירע לפניו קיום מצוה זו, וחושש שאחר ימי עומר לא ימצא לקיים מצוה זו, יקיימנה גם בימי העומר. ומטעם זה נשים חייבות במצות שילוח הקן, שאינה בכלל מצוות עשה שהזמן גרמא. **תפו**

מח. בימי העומר אומרים רק תיקון לאה ולא תיקון רחל. [אף בימים שמתוודים בימי העומר]. וכן אין אומרים בימי העומר את הפסוק עד אנה בכיה שבתיקון לאה, וכשאומר תיקון לאה אין צריך לשנות את מקומו, ואינו יושב על הקרקע. **תפח**

מט. בימי העומר צריך ליזהר יותר בעבודת ה׳ בתורה ובמצות, מפני שיש בהם דין. וגם הם מסוגלים לטהרה ולהכנה לקבלת התורה הקדושה יותר משאר ימות השנה, והבא ליטהר מסייעין אותו. **תפח**

נ. דעת הרש״ש שבימי העומר אין לכוין שום כוונות עד חג השבועות, זולת כוונת ספירת העומר וברכתה. וכן המנהג אצל המקובלים המכוונים. ויש חולקים. **תצ**

נא. יש נוהגים לעשות לימוד-תיקון כל הלילה, בכל ליל שישי שבימי ספירת העומר, וכל בכל יום ויום מהשבוע הששי של ספירת העומר, ובפרט ביום הששי של השבוע הששי, שהוא בחינת יסוד שביסוד. אולם כל זה הנהגה בעיקר לבעלי בתים, אבל בחורי ישיבות, אברכים ותלמידי חכמים, אין להם לעסוק כל הלילה בתיקון הנ״ל, אלא עליהם לעסוק בש״ס ופוסקים ולא לגרום רפיון בסדרי הלימוד הקבועים שלהם, שלימוד ובירור ההלכה לאמיתה בדיבוק חברים הוא הדבר הגדול העולה על הכל. **תצ**

עוד בסימן תצג - מנהגי ל״ג בעומר ופסח שני

א. יום ל״ג בעומר הוא יום שמחה וחדוה לכבוד התנא רבי שמעון בר יוחאי. שהוא יום ההילולא של רשב״י. ויש לזה סימוכין בפוסקים, ויש נוהגים לערוך לימוד בליל ל״ג בעומר במנין, וללמוד שבחי רשב״י המפוזרים בש״ס ובזוהר הקדוש. ומנהג יפה הוא. ונהגו להשמיע כלי שיר בניגונים ושמחה בליל ל״ג בעומר ולמחרתו ביום זה. והטעם לשמחה זו, שביום זה פסקו תלמידי רבי עקיבא מלמות [כמעט לגמרי], וביום זה התחיל רבי עקיבא ללמד תורה לתלמידיו החדשים, וביום זה נסמכו תלמידי רבי עקיבא החדשים, ונתגלו בו סתרי תורה. וכבר נתבאר לעיל בליל ל״ג בעומר ולמחרתו נוהגים להקל לשמוע שירים מכלי נגינה, וכל שכן מטייפ, לכבוד ההילולא של התנא רשב״י ע״ה. ומותר לשמוע כלי שיר גם כשלא עורכים הילולא לכבוד רשב״י, וכן אדם בביתו, מותר לו לשמוע כלי שיר. וגם במוצאי ל״ג בעומר מותר לשמוע כלי שיר, דהואיל ואישתרי אישתרי. **תצכ**

ב. יש נוהגים ללכת למירון להתפלל על קבר רשב״י במירון, והולכים לשם בקול שירה

וזמרה והמון חוגג. ויש למנהג זה סימוכין דקשוט. אולם לא יעשה כן אלא אם בטוח בדרכו דרך הקדושה והצניעות ומביא לידי התעלות והתחזקות רוחנית, הא לאו הכי שב ואל תעשה, וישאר במקומו בלימוד ותפלה לעילוי נשמת הצדיק, וכל שכן בני ישיבות ואברכים הלומדים במסגרות תורניות בישיבות וכוללים, אין להם ללכת למירון ולפרוץ את מסגרת הלימוד, שגורמים בכך ריפיון לכלל. ועדיף שימשיכו בלימודם בהתמדה גם ביום ל"ג בעומר, ולא יבטלו את מסגרת הישיבות והכוללים בכל שנה בל"ג בעומר בנסיעה למירון. תקג

ג. חובה קדושה על ראשי העדה לדאוג שתהיה הפרדה בין אנשים לנשים בכל הדרך לקבר רשב"י, כי במקום גילה שם תהא רעדה. ואם אין הצניעות נשמרת במקום זה בל"ג בעומר, טוב יותר לבקר שם ביום אחר, ולא ביום ל"ג בעומר. תקיא

ד. מה שיש נוהגים לשחוט במירון בהמות ולאכול, מבלי לבדוק אם השוחט הוא בר סמכא, יש להעמיד שומרים במקום ולבטל הדבר, מפני שרבו המכשולות בענין הניקור מחלב דאורייתא שהוא איסור כרת, ושומר נפשו ירחק משם ביום זה. תקיא

ה. אסור לכהנים לבקר אצל קברות צדיקים, במירון במערת המכפלה או בקבר רחל, ומצוה להוכיח לכהנים החרדים לדבר ה' באמירה נעימה לבל יכניסו עצמם בספק איסור טומאה דאורייתא, ולחלל קדושת כהונתם, ואין לכהנים ליטמא לתלמידי חכמים גדולים בזמן הזה אף בקבורתם. [ויש שהזהירו שהר מירון מלא קברות וכמעט לא שייך שכהנים ילכו לשם, ראה בהערה]. וכהן שנושא כפיו בקבר הרשב"י במירון, יש להסתפק אם מותר לענות אמן אחר ברכתו, אחר שעושה איסור בעצם כניסתו לקבר הצדיק. תקיב

ו. המבקר במירון, או בשאר קברות צדיקים שלא נמצאים בתוך בתי קברות, אינו מברך ברכת אשר יצר אתכם בדין וכו', אפילו לא היה שם שלושים יום. תקכ

ז. מותר לקרוא תהלים בסמוך לקבר, כשעושה כן לזכרו ועילוי נשמתו של הנפטר, ולעורר רחמי שמים בזכות הצדיק. וכל שכן שמותר לקרוא תהלים ליד קברות צדיקים. ואמנם אין להתפלל תפלות שחרית מנחה וערבית בבית קברות, וגם לא ליד קברות צדיקים, כגון קבר מרן הבית יוסף וקבר האר"י ז"ל. אולם בקבר הרשב"י ובמערת המכפלה מתפללין, מפני שהקבר עצמו עמוק הרבה, ואינו בסמוך למצבה הנראית. תקכג

ח. הנכנס לקברות צדיקים [שלא בתוך בית הקברות] כמו קבר רבי שמעון בר יוחאי במירון, וקבר יונתן בן עוזיאל בעמוקה, וקבר רבי מאיר בעל הנס בטבריה, וקבר שמעון הצדיק, וכדומה, אין צריך ליטול ידיו בצאתו משם. תקכה

ט. נהגו בכל תפוצות ישראל להדליק מדורות בליל ל"ג בעומר לכבודו של התנא רבי שמעון בר יוחאי. ויש למנהג זה סימוכין דקשוט. ויש נוהגים להרבות בנרות בל"ג בעומר בבתי כנסיות. תקכה

י. יש שנהגו בליל ל"ג לעומר שעולים למירון ושם מדליקים חתיכות בגדים חשובים לכבוד הרשב"י זיע"א, ואין לפקפק במנהג זה, דמאחר שהם מתכוונים לשם מצוה, אין כאן חשש בל תשחית. ומי שהקדיש את החליפה שלו לכבוד מדורת ל"ג בעומר, יש לומר שאין בדבריו כלום, ואין צריך לחוש לזה. תקכז

יא. יש להזהיר כשבאים לחתוך עצים עבור המדורה בל"ג בעומר שלא יעקרו עצי פרי. ואמנם עצי פרי הסמוכים לדירת מגורים, מותר לעוקרם לצורך הרחבת הדירה שהיא

דחוקה לבני המשפחה המתגוררים בה, ואין בזה שום חשש סכנה כלל. ומהיות טוב נכון לשכור גוי לעקירת האילנות, ומכל מקום לא הותר לעקור את האילן לצורך הרחבה בעלמא או לנוי ויופי הדירה, ואפילו על ידי גוי. תקכח

יב. מותר להשתמש בגזע עץ מאכל של ערלה, עבור הדלקת מדורות ל״ג בעומר, ואין בזה איסור הנאה מערלה. תקכט

יג. ימי פטירת שאר צדיקים אינם ימי שמחה כיום ל״ג בעומר, אלא הם ימי תענית וצער. ולכן בימי פטירת שאר הצדיקים יש לומר וידוי כרגיל. תקל

יד. אין אומרים וידוי ותחנונים ביום ל״ג בעומר. וכן במנחה שלפניו אין אומרים וידוי. וכשחל ל״ג בעומר במוצאי שבת אין אומרים צדקתך במנחה של שבת. וחתן שיום חופתו בל״ג בעומר אינו צריך להתענות. ובלאו הכי מנהג הספרדים שאין החתן מתענה ביום החופה. תקלא

טו. ביום י״ד אייר, אין אומרים וידוי ונפילת אפים, אבל ביום ט״ו באייר המנהג לומר וידוי ונפילת אפים. תקלג

טז. יש אומרים שאין צריך לומר וידוי גם במנחה שלפני פסח שני, דהיינו במנחה של י״ג אייר. ואף שיש חולקים, כל ספק בדין תחנון הולכים לקולא, ואין צריך לומר וידוי ונפילת אפים במנחה של י״ג אייר. תקלד

יז. אם חל פסח שני ביום ראשון, אין אומרים צדקתך במנחה של שבת. תקלה

יח. יש נוהגים שאין מספידין את המת בי״ד אייר, שהוא פסח שני, ואם חל יום השנה בי״ד אייר, טוב ונכון שיכתבו שזו עצרת התעוררות לעילוי נשמת המנוח וכו׳. ולא יכתבו הספד וכדו׳. תקלה

יט. ביום פסח שני ירבה קצת בשמחה, כי קדוש היום. ויש שהחמירו שלא להתענות ביום זה. אולם מעיקר הדין אין איסור להתענות בפסח שני. תקלח

כ. מי שהיה חולה בליל פסח, ונמנע ממנו לספר בסיפור יציאת מצרים, יש מי שכתב שיתכן שיש ענין לקיים מצוה זו בליל פסח שני. תקמ

כא. יש שנהגו לאכול מצה בפסח שני, אך אנו לא נהגנו בזה. תקמ

כב. המנהג הוא שמברכים מזונות על מצה בשאר ימות השנה, כולל פסח שני. ואם קובע סעודתו על המצה, שאוכל מאתים וארבע גרם, מברך על נטילת ידים, המוציא, וברכת המזון. ואמנם אם יש שם תפוח אדמה [שלא נילוש יחד עם הקמח] או עגבניות וכדומה, אינם מצטרפים לשיעור הנ״ל. אבל האוכל שיעור חמשים וארבע גרם, גם אם קובע סעודה של העוגה, אינו מברך אלא מזונות ועל המחיה. תקמא

כג. טוב להחמיר שלא לאכול גדי מקולס גם בליל ט״ו באייר, כיון דהוי מדינא. אבל לאכול סתם צלי לא נהגו להחמיר אלא בליל ט״ו ניסן. תקמה

כד. יש נוהגים לקחת את ילדיהם הקטנים שהגיעו לגיל שלש שנים למירון בל״ג לעומר כדי שיסתפרו תספורת ראשונה בשמחה ובשירים סמוך לקברי התנאים הקדושים רבי שמעון בר יוחאי ורבי אלעזר בנו, או שמעון הצדיק. ויש סימוכין למנהג זה מדברי הקדמונים [תשובת הרדב״ז]. ואף בבית הכנסת מותר לעשות כן. ברם, אם אין הצניעות נשמרת במקום הקדוש אשר במירון, בל״ג לעומר, שומר נפשו ירחק מהם, ושב ואל תעשה עדיף. ומכל מקום אם קשה לילד להשאר עם שער ראשו מבלי לגלחו, מותר לגלחו גם קודם גיל שלש. תקמו

כה. הגוזז מעט משערות הילד בעת התגלחת הראשונה [חאלקה] אינו צריך ליטול ידיו. תקנא

סימן תצד - הלכות חג השבועות - חודש סיון וערב שבועות

א. ערב ראש חודש סיון הוא זמן מסוגל לתפלות על קנין התורה הקדושה לו ולזרעו, ושיזכה לזרע קודש בנים זכרים תלמידי חכמים. ולכן הוא ואשתו יתנו צדקה ויתפללו מקרב לבם לזכות לתורה הם וזרעם. [וטוב שיתעוררו בתשובה לפשפש במעשיהם ומעשי בני ביתם, לישר ולתקן ולהסיר מכשול מקרב ביתם. ויש נוהגים להתענות בו, כדי לזכות לבנים תלמידי חכמים ויראי ה׳. אמנם טוב יותר מן התענית, שהנשים יתחזקו במדת הצניעות, בבגדים צנועים כדת וכהלכה, ובכיסוי הראש הראוי, ובצניעות בהופעה ובדיבור, והאנשים יעסקו בתורה, ובזכות זה יזכו לתורה ולבנים תלמידי חכמים]. **תקנב**

ב. גדולה מעלת וקדושת חודש זה, שקידשוהו שמים במעמד הר סיני, בשישי אשר בו, ובו השי״ת בחר בנו מכל עם והבדילנו מכל האומות אשר על פני האדמה, וכמאמר המדרש, שרק בני ישראל נקראו עם, ובחודש זה נשלמה העלייה מן הטומאה הגדולה של מצרים, ונתקדשנו להיות קדושים, מלאכי השרת מלאכי עליון, ולהיות מרכבה לשכינה. ולכך ראוי לכל איש ישראל לטהר עצמו במקוה טהרה לטבול בערב ראש חודש זה, ויהא עזר כנגדו לקבל תוספת קדושת החודש הזה. [בית ה׳ דף רעא ע״א, וע״ש סגולה לפתיחת הלב למתענה ביום זה]. **תקסה**

ג. כתב מרן החיד״א, שהימים שמראש חודש סיון מסוגלים המה לקנין התורה ומדות טובות ואחדות ישראל, ואם יתעורר האדם בימים האלו להשתדל בלימוד התורה ובקנין מדת הענוה ומדת האחדות, וההשתדלות להבין את התורה לפי מדרגתו, אין ספק שיצליח בזה, ותהא לו סגולה יותר ויותר משאר ימים. **תקסה**

ד. מנהג הספרדים שלא לומר תחנון ונפילת אפים, ומזמור ״יענך ה׳ ביום צרה״, ומזמור ״תפלה לדוד״, מיום ראש חודש סיון, עד יום י״ב בו, ועד בכלל, מפני שחג השבועות יש לו תשלומין כל שבעה. **תקסז**

ה. שלשת ימי הגבלה מעלתם רמה, ואשרי המתמיד בהם ביותר בעסק התורה ברצף, וזו סגולה שיצליח בתורה בכל ימות השנה. **תקע**

ו. יש שנוהגים שלא לישא אשה בשלשת ימי ההגבלה, וזה מנהג יחידים בלבד. אך בדורינו אין לחוש לכל זה, ויפה שעה אחת קודם. וכן לכל שאר ימים שנהגו בכמה קהלות שלא לערוך בהם נישואין, [כגון בכ׳ סיון, ז׳ שבט, ז׳ אדר, ז׳ אלול, ועשי״ת, וחצי הראשון של חודש שבט, וסוף חודש אדר] בדורינו אין לחוש לזה. **תקעא**

ז. יש נזהרים שלא להקיז דם ולערוך ניתוח בערב שבועות, משום שיש בזה חשש סכנה, ויש נזהרים בזה גם בכל ערב יום טוב. ויש מחמירים בזה גם לענין תרומת דם וכדומה. אולם מעיקר הדין אין איסור בתרומת דם בכל ערב יום טוב, שבזמן הזה אין מקיזין הרבה דם, רק מעט. ואמנם היכא דאפשר טוב ליזהר בזה בערב שבועות. **תקעא**

ח. ערב חג השבועות הוא יום תשובה על ביטול תורה וכבוד התורה, ולכן יפשפש במעשיו, ויוסיף חיזוק בלימוד התורה הקדושה, וכבודה, וכבוד חכמיה. **תקעג**

ט. בערב חג השבועות יקדש עצמו ויטהר רעיונו ויתן אל לבו שמחר מקבל את התורה, וכאילו עומד בהר סיני, וכדאיתא בפסיקתא (פיסקא יב) אמר הקב״ה לישראל, בניי, היו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה

ואני מעלה עליכם כאילו שאתם עומדים לפני הר סיני ומקבלין את התורה. ולכן הוא יום שמחה שמתקרבים למתן תורה. תקעד

י. כיון שחייב אדם לשתף את העניים בשמחתו כשאוכל ושותה ושמח בחג, לכן ראוי שיביא אל ביתו עניים הגונים, או שישלח לביתם צרכי החג, ועל כל פנים יתן צדקה לעניים בערב החג. ויש סגולה ותיקון מיוחד בצדקה שנותן בערב שבועות. ובפרט יש חיוב להחזיק בעמלי תורה בערב חג השבועות יותר משאר חגים. [ויש אומרים שיתן צ"א פרוטות, ויוסיף עליהם, עד פעמים כמנין ב"ן, שהם ק"ד פרוטות, וזה סגולה לבנים, ולתיקון הברית ועוד]. תקעה

יא. מי ששער ראשו מגודל צריך להסתפר קודם הרגל, ולא יכנס לרגל כשהוא מנוול בשער מגודל. ואם חל שבועות ביום ראשון, יסתפר בערב שבת שהוא ד' בסיון. וכן יגזוז צפרניו בערב החג, שמצוה לגזוז צפרניו לכבוד שבת וכן לכבוד יום טוב. תקעו

יב. אם חל יום טוב ביום שישי שהוא ערב שבת, יש להניח עירוב תבשילין. תקעו

יג. מצוה להתרחץ גם בערב יום טוב כמו בערב שבת. וטוב שיטבול בערב החג לטהר עצמו ברגל, ולפחות לשפוך על ראשו ורובו תשעה קבין מים. אבל מעיקר הדין אין בזה חיוב. שבזמן הזה אין חובה לטהר עצמו ברגל, אלא הוא מנהג טוב כאשר אין הדבר גובל בביטול תורה גדול. [ועדיף להסתפר לפני הטבילה]. תקעו

יד. יכין הבית לקראת החג, בשטיפה והדחת הקרקע, כדרך שעושה בכל ערב שבת. תקעח

טו. כיון שחייב אדם לשמח את אשתו ובניו ובני ביתו ברגל, יקנה להם מערב החג דברים הראויים להם כדי שישמחו ברגל, לכל אחד ואחד דבר הראוי לו לשמח אותו. תקעח

טז. יכול ללוות ברבית דרבנן לצורך סעודות שבת ויום טוב. וכן בשביל שמחת בניו ואשתו. אלא שאין להלוות לצרכי סעודת שבת ויום טוב אפילו בדרך היתר גמור, רק אם יודע שיהיה לו לפרוע. תקעט

יז. נוהגים לשטוח עשבי בשמים ושושנים בבתי הכנסת ובבתים לכבוד חג השבועות, זכר למה שאמרו חז"ל (שבת פח:) כל דיבור שיצא מפי הקב"ה נתמלא כל העולם כולו בשמים, שנאמר "שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר". וכן נוהגים להעמיד ענפי אילנות בבית הכנסת ובבתים, לרמוז למה שאמרו חז"ל (ראש השנה טז.) בעצרת נידונים על פירות האילן. ואף על פי שיש מפקפקים על מנהג זה, הנח להם לישראל שמנהגם תורה, ובפרט שמנהג זה קדום ונזכר בדברי חז"ל. ויזהרו שלא יקטפו פרחים ממקומות השייכים לאנשים פרטיים, או פרחים המקשטים את הרחובות, ולא יכנסו בחשש גזל. תקפ

יח. הענפים ששטחום בבית הכנסת מערב יום טוב אינם מוקצה, ומותר לקטום מהם כדי להריח, או כדי ליתנם לקטן. ולכן אם עורכים ברית בבית הכנסת בחג שבועות, מותר לקטום מהענפים שיש בהם ריח ששטחום בבית הכנסת, כדי לחלקם לצבור כפי שנוהגים בעת המילה. (אולם אסור בהחלט לקטום חתיכה מהגבעול ע"מ להשתמש בו כמו קיסם וכדומה, שבזה הוא עושה כלי.). תקפב

יט. מצוה לאפות פת בבית בערב הרגל, כדי לאכול פת טריה לעונג ושמחת החג, וגם בשביל לקיים מצות הפרשת חלה. [ויש נוהגים להכין לכבוד חג השבועות, לחם ארוך שיש לו ארבעה ראשים, כדי לרמוז שהתורה שנקראת לחם

כמו שכתוב לכו לחמו בלחמי, היא ארוכה מארץ מדה. ויש בה ד׳ חלקים, פשט רמז דרש סוד].

תקפה

כ. טוב ונכון שכל אחד יישן וינוח בערב שבועות, כדי שיוכל לאגור כח בשביל הלימוד במשך כל הלילה, לזכות להתעטר בכתרה של תורה. תקפו

כא. כשחל שבת בערב חג השבועות, ורוצה לנוח ביום שבת כדי שיהיה לו כח ללמוד בליל שבועות, נכון שלא יאמר שהולך לנוח כדי שיהיה לו כח ללמוד בלילה. שיש בזה זלזול בקדושת שבת. אבל מותר לישון בשבת גם אם כל כוונתו להיות ניעור בליל שבועות, שהרי אינו ניכר שעושה כן למוצאי שבת. ואסור להכין משבת ליום טוב. ולכן אסור בשבת לסדר השלחנות בבית לסעודת יום טוב, או לשטוף כלים ליום טוב [ש״ע סימן תקג ס״א, רמ״א סימן תרסז]. ואם הכלים הנ״ל עומדים בבית ומעלים צחנה וריח רע מותר לשטפם, אף אם לאחר מכן ישתמש בהם בלילה. וכן אין לשטוח עשבים בבית הכנסת (כמנהג בכמה מקומות שעושים כן בשבועות) ביום שבת, משום שיש בזה הכנה. וכן אין להחליף פרוכת בשבת ליום טוב משום שהוא ניכר שהוא ליום טוב והוי מכין (מ״ב סי׳ תצד ס״ק ט). אלא יעשה הכל מערב שבת, או בצאת השבת לאחר אמירת ׳ברוך המבדיל בין קודש לקודש׳ [ואין לאסור בדיעבד בהנאה ממה שהוכן ביום השבת לצורך חול, וקל וחומר לצורך יום טוב, כן כתבו כמה פוסקים]. תקפו

כב. כשערב שבועות חל בשבת, צריך לאכול סעודה שלישית בשבת, כבכל שבת. ואין להקל לכתחלה באכילת פירות ומיני מאפה. אלא לכתחלה צריך לאכול פת כשיעור כביצה. אך יתן אל לבו שלא לאכול יותר מדאי, כדי שיהיה לו תיאבון לאכול בליל החג. ונכון להתפלל מנחה מוקדם באופן שיקדים לאכול קודם שעה עשירית מהיום. תקפז

כג. ראוי ללמוד בחג שבועות מדרשי חז״ל על מעמד הר סיני, ולצייר תמיד את המעמד הנכבד והנורא ההוא, וגם ללמד את בניו, ולספר זאת בתוך קהל ועדה, על גדולת והידור המעמד ההוא, שהוא עמוד שהאמונה סובבת עליו. ולא היה כמעמד הזה לפניו, ולא יהיה עוד אחריו כמוהו. וצונו הקב״ה לזכור תמיד את מעמד הר סיני, והזהירנו מלשכוח אותו, וצונו ללמד אותו לבנינו כדי שיגדלו על תלמודו, כמו שכתוב: ״רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך, והודעתם לבניך ולבני בניך, יום אשר עמדת לפני ה׳ אלהיך בחורב״. וטוב לזוכרו כל יום כשאומר בתפלת שחרית: ובנו בחרת מכל עם ולשון וקרבתנו מלכינו לשמך הגדול וכו׳. תקפז

כד. כשבא ללמוד תורה נכון שיזכור מעמד הר סיני, ונחשב לו כאילו מקבל את התורה מפי הגבורה. ועל ידי זה יבא לידי אימה ויראה, וכמו שניתנה התורה ברתת ובזיע. ויזכה לכוין לאמיתה של תורה.

תקצב

כה. שבת שקודם חג השבועות יש שקורין אותה שבת כלה, והרב דורש בה להזהיר את העם בהלכות שמצוי בהם מכשול, ובענין מעלת התורה, לעורר את העם להוסיף בקביעות עיתים לתורה וידיעת ההלכה, ורישום ילדים לתלמודי תורה וישיבות קדושות המחנכים על טהרת הקודש. תקצד

סימן תצד - הלכות יום חג השבועות

א. בששה בסיון חל יום חג השבועות, לאחר ימי ספירת העומר שנמשכו ארבעים ותשעה ימים, שהם שבעה שבועות, ולכן נקרא חג השבועות. וכמו שנאמר: ״שבעה שבועות

תספור לך וכו׳, ועשית חג שבועות לה׳ אלהיך״. ואמרו חז״ל: למה תלה הכתוב יום חג שבועות בספירה, מה שאין כן בשאר מועדות, לפי שכאשר נתבשרו ישראל לצאת ממצרים נתבשרו שהם עתידים לקבל התורה לסוף חמשים יום ליציאתם, שנאמר בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה, נ׳ יתרה של ״תעבדון״ במקום תעבדו, לרמז שמקץ נ׳ יום לצאתם יקבלו התורה בהר חורב, ובצאת ישראל ממצרים מרוב חיבה היו מונים בכל יום ויום: הרי עבר יום אחד, הרי עברו שני ימים, וכן הלאה, מפני שהיה נראה להם כזמן ארוך מתוך חיבתם הגדולה לתורה, והיו מצפים ומייחלים לקבלת התורה, לכך נקבעה הספירה לדורות. **תקצה**

ב. יש אומרים שבליל חג השבועות אין לקדש על הכוס עד שיהיה ודאי לילה, [שהוא כרבע שעה לאחר שקיעת החמה]. שאם יקדש מבעוד יום הרי הוא כמחסר קצת מיום מ״ט לספירה, וכתוב: ״שבע שבתות ״תמימות״ תהיינה״. ויש חולקים ואומרים שאין לחוש לכך, ומעידים שכן פשט המנהג לקדש אף מבעוד יום. ובמקומות אלו שאפשר בנקל לחוש לדברי האחרונים ולהמתין מלקדש עד לאחר צאת הכוכבים, נכון לעשות כן. ומכל מקום בשעת הצורך הרוצה לסמוך על המקילין, ולקדש על הכוס מבעוד יום ולהוסיף מחול על הקודש יש לו על מה שיסמוך. שכן הוא מעיקר הדין, שאין צריך להמתין מלקדש על הכוס בליל חג השבועות עד צאת הכוכבים. וגם המנהג כן. ובפרט בארצות אירופה וכדומה, שהשקיעה מתאחרת מאד בימי הקיץ, ובני הבית מצטערים לשבת ולהמתין עד הלילה, וגם זה גורם הפרעה לסדר לימוד הלילה בספר קריאי מועד, כפי שנוהגים על פי הזוהר והאר״י ז״ל, שיש להקל להם לקדש ולסעוד מבעוד יום אחר פלג המנחה. ואם אפשר טוב שימתינו עד תחילת השקיעה, באופן שהשמש מתכסית מעינינו, ואז יקדשו ויסעדו. וטוב שיאכלו כזית לחם בצאת הכוכבים, ועליהם תבוא ברכת טוב. **תרג**

ג. גם להמחמירים שלא לקדש בליל שבועות עד צאת הכוכבים, אין צריכים להזהר בזה אלא בקידוש, אבל תפלת ערבית אפשר להתפלל מבעוד יום. **תריא**

ד. הדבר ברור שמי ששכח לברך בחג השבועות ברכת שהחיינו, אינו יכול לברך ברכה זו לאחר החג, אף לא בתוך שבעה ימים שאחר החג. **תריב**

ה. יש אומרים שלמצות קבלת פני רבו ברגל, יש תשלומין גם לאחר יום טוב של שבועות, עד שבעה ימים לאחר החג. אולם בלאו הכי יש אומרים שכיום לא נוהגת מצוה זו. אלא שמשום והיו עיניך רואות את מוריך, וכבוד התורה, ושגדול שימושה, ראוי לנהוג בזה כאשר הוא בנקל. **תריב**

ו. בליל חג השבועות, מותר לאכול את כזית הפת עם סלט ירקות ומיני חמוצים ואין בזה קפידא. **תריב**

ז. טוב שלא ירבה באכילה בסעודת הלילה, ויאכל מאכל קל לעיכול, איש כפי טבעו ומזגו, בכדי שלא יבא לידי שינה בלילה והפרעה בסדר הלימוד. **תריד**

ח. פשט המנהג בכל תפוצות ישראל להיות נעורים כל הלילה בליל חג השבועות ולעסוק בתורה, עד עלות השחר, וכמו שכתוב בזוהר הקדוש: ״חסידים הראשונים לא היו ישנים בלילה הזה, והיו עוסקים בתורה, ואומרים: בואו לנחול מורשה קדושה לנו ולבנינו בשני העולמות״ (זוהר הקדוש פר׳ אמור דף צח.). וכן אמרו עוד בזוהר הקדוש (בהקדמה ח״א דף ח.): ״כל אלו שמתקנים התיקון בלילה הזאת ושמחים בו, כולם יהיו רשומים וכתובים בספר

הזכרונות, והקדוש ברוך הוא מברך אותם בשבעים ברכות וכתרים של עולם העליון". והסבירו האחרונים, שהטעם למנהג זה בליל חג השבועות, לפי שבשעת קבלת התורה היו ישראל נרדמים כל הלילה, והוצרך הקדוש ברוך הוא להעירם משנתם על ידי קולות וברקים שהיו לפני מעמד הר סיני. ולכן צריכים לתקן הדבר על ידי שנעמוד על המשמר בלילה הזה ונעסוק בתורה כל הלילה. תרטו

ט. מנהג זה להשאר ניעורים כל הלילה אינו נוהג אלא באנשים, אבל לא לנשים. [ויש נשים שנדבם לבן לנצל את הלילה זה לקדושה, וקוראות תהילים, ובפרט ביום זה, יום פטירת דוד המלך ע"ה שחיבר ספר תהילים. או ילמדו בו הלכות]. תריז

י. הלימוד שעורכים בליל שבועות עדיף שיהיה בבית הכנסת עם הצבור, ולא ביחידות, אלא אם כן יש הפרעות בבית הכנסת באופן שאינו יכול ללמוד את התיקון כדבעי. תריח

יא. כתב השל"ה הקדוש, שסדר הלימוד של זה הלילה, כבר נתפרסם ונודע לרבים על ידי הקונטרסין שנתפשטו. והמנהג הזה נתפשט בכל ארץ ישראל ובכל המלכות, כולם כאחד מגדולים ועד קטנים, וכן קיימו וקיבלו עליהם ועל זרעיהם. וישתדלו שיהיה לכל הפחות עשרה, דכל בי עשרה שכינה שריא. וחביב לפני הקדוש ברוך הוא הלילה הזה לעסוק בו בתורה, ולבלתי ידום רגע אחת מדביקות התורה, והרשות נתונה להפסיק בין ענין לענין, לדבר דברי התעוררות מוסר ופשפוש מעשים ולתקן תקנות ליראת ה', כמו שהיה המעשה אצל מרן הקדוש, כנודע. [ובפרט יש לנצל את העת של אשמורת הבוקר. ויש אומרים שטוב אז ללמוד עם הבנים, כי בעת הזו של עלות השחר מתחיל השפע של התורה לירד לכל השנה כולה]. תריח

יב. מהיות טוב נכון לחוש לדברי רבותינו המקובלים, וללמוד בליל שבועות את התיקון שנתקן ונסדר על פי הזוהר והמקובלים, ונדפס בספר קריאי מועד לחג שבועות, בכנופיא ובחבורה, ולהעדיף סדר לימוד זה על פני לימוד בתלמוד ובפוסקים. ומכל מקום אברכים ובני ישיבות שחשקה נפשם לעסוק בגמרא בלילה הזה בשקידה ובהתמדה, במקום תיקון ליל שבועות, יש להם על מה שיסמוכו. והנכון הוא שבתחלת הלילה ילמדו ש"ס ופוסקים, ובחצות יתחילו לקרוא את התיקון, ואת האידרא יחלקו ביניהם. ויש שנהגו ללמוד בספר המצוות להרמב"ם. ואם רוב ככל הציבור קוראים התיקון אין ראוי ליחידים לפרוש מהם וללמוד תלמוד או רמב"ם. [והעיקר להמנע משיחת חולין ושיחה בטילה בבית הכנסת, או באמצע הלימוד]. והרמ"ע מפאנו כתב שבזוהר (פ' אחרי מות דף צח) מוכח שעיקר עסק התורה בלילה הזה יהיה בתורה שבעל פה, וביום חג השבועות בתורה שבכתב. וכן כתב בסדר היום (שבועות) שאחר שיקרא מעט מתורה נביאים וכתובים וכו', ילמד רוב הלילה בתורה שבעל פה. וכן מפורש בזוהר הקדוש (פ' אמור, ח"ג דף צז:) שצריך לעסוק בלילה הזה בתורה שבעל פה. תרכ

יג. לפי דעת רבינו האר"י אין ללמוד משנה בתיקון ליל שבועות. וכן מנהגינו. וכן ראוי ונכון לנהוג, אף על פי שלהלכה אין בזה שום איסור ומניעה. ואם אין לו אפשרות ללמוד דבר אחר, ודאי שילמד משניות מאשר יתבטל מלימוד התורה. ובמשניות שקורא בסדר לימוד הגמרא, מסתבר שאין חשש. תרכד

יד. מותר לקרוא תהלים בליל חג שבועות גם קודם חצות לילה, ואין לחוש בזה לקורא מקרא בלילה, שבלילות שבת וימים טובים אין לחוש בזה. תרכה

טו. הקורא תהלים בליל חג השבועות והגיע זמן עמוד השחר, יש אומרים שמותר לו להמשיך לקרוא התהלים גם קודם שבירך ברכות התורה, וכן דעת מרן השלחן ערוך (סי׳ מז סעיף ט). ויש חולקים, ונכון לחוש לסברא זו ולא לומר שום פסוק אפילו דרך בקשה ותחנונים אלא עד לאחר שיברך ברכות התורה. לפיכך יפסיק בין פרק לפרק ויברך ברכות התורה, ואחר כך ימשיך בקריאת התהלים.
תרכו

טז. מי שמת לו מת בחג, שיושב שבעה רק אחרי הרגל, ובחג נוהג דברים שבצינעא, עם כל זה הורו רבני ירושלים להתיר לו להשתתף בלימוד של הושענא רבה כדרכו. וכן אם מת לו מת בליל שבועות, יש להקל לו לבוא לבית הכנסת ולהשתתף בלימוד, שלא ייראה כאבלות בפרהסיא בחג. ומותר להדליק נר נשמה בליל שבועות לעילוי נשמת קרובו, באופן שמדליק מאש לאש. ומדליק בבית הכנסת. וצריך להשגיח בליל חג השבועות, שהרבה מדלת העם באים ללימוד שעורכים במקהלות בסדר ״קריאי מועד״, וחושבים לעשות מצוה בהדלקת נרות נשמה לעילוי נשמת יקיריהם בבית הכנסת בעת הלימוד, ונכשלים במירוח השעוה או כיבוי הגפרור וכדומה. וצריך להעיר תשומת לבם כי יצא שכרם בהפסדם שדבר זה אסור מן הדין, אלא יתנו את הנרות בפמוטות או בשפופרת חלולה.
תרכז

יז. אבל שנהג אבלות שעה אחת לפני חג השבועות, נחשב לו לשבעה ימים, וחג שבועות נחשב לשבעה, [כיון שאם לא הקריב קרבנות החג ביום חג השבועות יש לו תשלומין כל שבעה, כדאיתא בחגיגה יז.]. הרי י״ד יום, ומשלים עליהם ט״ז יום אחרים. ובחו״ל היום השני של חג השבועות עולה למנין להחשב מתוך הט״ז יום. ועל כל המתים אם פגע בו הרגל בתוך שלשים, הרגל מוציאו מגזרת שלשים, ואפילו אם חל יום השבעה בערב הרגל מותר לו להסתפר ולגלח, בערב הרגל, שמקצת יום שביעי ככולו, ועולה לו לכאן ולכאן לסיום שבעה ולתחלת יום שלשים והרגל מבטלו, ומותר לו להסתפר בערב הרגל. אבל על אב ואם שהדין הוא שאסור לו להסתפר עד שיגערו בו חבריו, אפילו פגע בו הרגל אסור לו להסתפר, עד שיעברו בפועל שלשים יום ממש וגם יגערו בו חבריו.
תרל

יח. יזהר מלדבר דברים בטלים כלל בפרט בלילה הזה, ולא יאבד זמן יקר זה בשיחה בטילה. ויושב בטל כישן דמי. ואם יש תלמיד חכם בין החבורה, טוב ונכון שיבאר לקהל דברי הגמרא והמדרש ותרי״ג מצות, דבר דבור על אופניו, ויתבל בדברי אגדה המושכים את הלב, כדי שלא יבואו להתנמנם. וזכות הרבים תלוי בו.
תרל

יט. גם בחוץ לארץ יש לקרוא את כל סדר התיקון בב׳ הלילות, ויש שנהגו לקרוא בלילה הראשון את חלק הלא תעשה שבתרי״ג מצוות, ובלילה השני את חלק העשין. והנכון לקרוא הכל כסדר בלי שינוי.
תרלא

כ. אותם הרגילים לעשן, מותר להם לעשן בליל חג השבועות, בהדלקה מאש לאש, ובזהירות הראויה מכיבוי ואיפור הסיגריה, ומיהו צריכים להזהר שלא יפריעו לזולתם לעשן בבית המדרש או במקום ציבורי. וכמובן אסור לעשן בסיגריה אלקטרונית הפועלת על ידי בטריה. ואין להקל בדבר.
תרלב

כא. מי שמבין בתורת הקבלה באמת, על ידי שקיבל ממעתיקי השמועה האמיתיים שקיבלו אף הם מזקני הדורות, ראוי שיעסוק קצת בליל שבועות בקבלה, ורבי משה קורדבירו היה עוסק בחכמת האמת למחרתו

ביום חג השבועות, ולכן אם יש לו יד בקבלה ילמוד ביום קצת אדרא או זוהר. תרלב

כב. לפני נקודת חצות הלילה בליל שבועות, על רב בית הכנסת או הגבאי לעורר את הקהל לקרות קריאת שמע, בפרט לאלה שהתפללו ערבית מבעוד יום. וטוב לקרוא כל סדר קריאת שמע על המטה עם הפסוקים שבה. תרלו

כג. אין מברכים ברכת המפיל בליל שבועות, שהרי לא ישנים בלילה זו. ואמנם אם עולה למטה לישון מעט בתחלת הלילה, או אחר חצות לילה, חשיב כשינת קבע, ומברך ברכת המפיל בשם ומלכות. והישן בליל שבועות אחר זמן עמוד השחר, אין לו לברך המפיל, ואם הולך לישון קודם עמוד השחר אך משער שעד שירדם יעלה השחר, לא יברך המפיל. תרלו

כד. יש נוהגים לומר שיר השירים בליל שבועות, בנגינה עם הטעמים. תרלו

כה. יש נוהגים לטבול בליל שבועות קודם עלות השחר, שיש בזה מעלה גדולה על פי הקבלה. [וראה בילקו״י בהלכות יום טוב בדין טבילה בחמין ביום טוב]. ויזהרו מסחיטת השיער או הבגד. ואם יודע שיכול להזיק לו הטבילה הן ברוחניות והן בגשמיות, עדיף שלא ילך למקוה, אלא יעשה טבילת ידים (או ארבעים נטילות). וכן אם השהייה ללכת למקוה ולחזור, תפריע לו בתפלה, שיצטרך להתפלל במרוצה כדי להתפלל שמונה עשרה עם הציבור, עדיף שיתפלל בנחת ולא בחפזון, ממה שיטבול במקוה. תרלח

כו. העוסקים בתורה בליל שבועות, ומגישים להם מידי פעם בפעם במשך הלילה תה או קפה, אפילו שהו בינתים יותר משעה ומחצה, שיש בזה יותר מכדי שיעור עיכול המזון, אינם צריכים לחזור ולברך על כל כוס וכוס, אלא די בברכה אחת שבירכו בתחלת הלילה והיא פוטרת את כל מה שישתו במשך הלילה. ומכל מקום טוב שיכוונו בדעתם להדיא לפטור בברכה הראשונה כל מה שיביאו לפניהם לאחר מכן במשך כל הלילה. תרלט

כז. אם יצא מחוץ לפתח בית הכנסת או בית המדרש, אפילו הניח מקצת חברים, ואחר כך חזר, צריך לחזור ולברך, ששינוי מקום נחשב להיסח הדעת. תרמב

כח. אם בירך ״על המחיה״ על העוגה או ״נפשות״ על פרי, רק מפני שחושש שיעבור זמן העיכול, אך היה בדעתו בסתמא לאכול עוד אם יביאו לפניו שוב מהעוגות או מהפירות, אינו חוזר לברך עליהם ברכה ראשונה. שכל מה שבירך נפשות הוא מחשש שיעבור זמן עיכול. ואין זה היסח דעת. והוא הדין אם שתה את כוס התה כשהוא צונן, ובירך ברכת בורא נפשות רבות. אולם השותה מים או שאר משקאות קלים, ובדעתו היה לשתות קפה, ושכח ובירך נפשות אחר המים קודם ששתה הקפה, צריך לחזור ולברך על הקפה, הואיל ובירך בורא נפשות על המים בכוונה תחלה ושכח מהקפה שלפניו, וחשיב סילוק והיסח הדעת. תרמד

כט. מי שגמר בדעתו בדעה גמורה שלא לאכול או לשתות יותר, ויודע שבדרך כלל אינו נמשך לאכול עוד, וקרה שרצונו לחזור ולאכול, צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה. אבל אם אין גמירות דעת גמורה, שלפעמים חושב לסיים באכילה זו ואחר כך חוזר בו מדעתו, אינו צריך לחזור ולברך בשנית. תרמז

ל. אם אכל ושתה בסעודה, ובירך ברכת המזון, נחשב כסילוק גמור, וצריך לחזור ולברך ברכה ראשונה, על השתיה ששותה אחר הסעודה, ואפילו אם התחיל לשתות מהתה או

הקפה בסעודה, ובירך ברכת המזון, וממשיך בשתייתו, צריך לברת ברכה ראשונה. תרמז

לא. מי שלומד בישיבה או בכולל או יושב במשרדו וכל כיוצא בזה, והרגילות שלו היא לשתות תה או קפה מידי פעם, (אף על פי שלא כיון להדיא לפטור) מברך רק פעם אחת ברכה ראשונה, ואין צריך לברך עוד, ולא יעשה תנאי בברכתו הראשונה שמכוין לפטור רק אותו כוס ששותה כעת, כיון דדבר זה לא נפיק מדי פלוגתא. ורק אם יצא לחוץ יחזור ויברך. תרמז

לב. השותה תה או קפה, וכל כיוצא בזה בדברים שאינן טעונים ברכה אחרונה במקומן, כגון פירות וכדו׳, ובאמצע השתייה או האכילה יצא לבית הכסא לצרכיו, ובית הכסא נמצא באותו מיתחם או דירה, יש אומרים שכאשר חוזר למקומו אינו צריך לחזור ולברך על השתיה או העוגה והפירות, שאין היציאה לבית הכסא נחשבת כהפסק. ויש חולקים ואומרים דיציאה לשירותים הוי הפסק. הוי הפסק. והרוצה לצאת מן הספק יצא לחוץ ויחזור ויברך לכולי עלמא. תרנ

לג. בירך על הפירות בסתם, ואכל מהם, ולא נשאר מהם לפניו, ולאחר מכן הביאו לו עוד מאותם הפירות, או מין פרי אחר שברכתו כברכת הפירות שאכל, אף על פי שלא היה בדעתו מתחלה על מה שהביאו לו לאחר מכן, לא יברך עליהם, שספק ברכות להקל. תרנג

לד. אדם חלוש או זקן שתש כחו, שמרגיש צער גדול במה שמנדד שינה מעיניו במשך כל הלילה, אם יכול לבא עם הציבור לבית הכנסת ולהסתפק בשינה קלה שינום באמצע הלימוד כמו שעה ושעתיים, יעשה כן. ואם לא יועיל לו רק אם יישן בביתו על מטתו, ומרגיש חולשה גדולה בנידוד שינה, אינו צריך לצער עצמו כל כך בחג, שהרי מבטל בזה מצות שמחת החג. ויסתפק במה שמשתתף עם הציבור עד חצות הלילה ומעט יותר, שזה זמן מספיק לאמירת התיקון כולו מלבד האדרות, ודי שיקרא כמה עמודים מן האדרא. וגם מי שנאנס מאיזה סיבה, ישתדל לקרוא לפחות את סדר התיקון התנ״ך, עם מעט מדרש, ומעט מן הזוהר הקדוש. ועל זה אמרו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. תרנד

לה. המרגיש צורך לישן מעט בליל שבועות כדי להחזיק מעמד בתפלת שחרית, יש אומרים שיעדיף לישון קצת בתחלת הלילה, כדי שיהיה לו כח ללמוד כל הלילה. ולא ישן בסוף הלילה, שהרי אסור לישון תוך חצי שעה לפני עמוד השחר. ויש שכתבו שאדרבה יש להעדיף לישן קצת סמוך לעמוד השחר באופן שיעמיד שומר להעירו בזמן התפלה. וזה עדיף מאשר ישן בתחלת הלילה. וכן נהגו בכמה מקומות מכמה מיחידי הקהל הולכים לישון סמוך לזמן שחרית, ואין חוששין שמא לא יתעורר לתפלה, אחר שכל הקהל מתפלל בליל שבועות עם הנץ החמה, ורובם ככולם באים לתפלה. אך טוב להעמיד שומר שיעיר אותם לתפלת שחרית. תרנו

לו. הישן בתחלת הלילה של ליל שבועות שינת קבע על מטתו, וקם משינתו ללמוד תורה, צריך לברך ברכות התורה, ואם אחר כך באמצע הלילה חזר לישון על מטתו, צריך לחזור ולברך ברכות התורה כשקם בבוקר. אבל אם אחר שקם משינתו בלילה, ובירך ברכות התורה, חזר לישון רק לאחר שעלה עמוד השחר, כשיקום אינו צריך לחזור ולברך ברכות התורה. תרנט

לז. מי שנרדם בלילה בישיבה על הספסל או על הכסא לזמן מה, ומניח ראשו על אצילי ידיו וכדומה, אינו צריך לברך ברכות התורה כשקם, דהוה ליה שינת עראי. אבל בשכיבה על הספסל, וכן אם נח על ספה או קורסה

והוא מוטה, כל שגופו יותר שוכב מאשר יושב, ושכב בספסל או בספא במטרה כדי להרדם, הוי שינת קבע וצריך לברך. **תרסא**

לח. מנהגינו שגם הניעורים בלילי שבועות מברכים כל ברכות השחר, כולל ברכת המעביר חבלי שינה וכו׳, ויש מתחסדים לשמוע הברכות ממי שישן בלילה שינת קבע, אבל אצלינו המנהג פשוט שאף הניעורים כל הלילה מברכים כל ברכות השחר [חוץ מברכת על נטילת ידים], ובמקום מנהג אין לומר ״ספק ברכות להקל״. **תרסא**

לט. הניעור כל הלילה, בליל חג השבועות, וכדומה חייב לברך ברכות התורה בזמן עלות השחר, שכן דעת מרן ורוב הפוסקים, וכן הסכים האר״י ז״ל, ונמשכו אחריו כל גדולי המקובלים. וכן פשט המנהג בכל תפוצות ספרד. וידוע שבמקום מנהג אין אומרים ״ספק ברכות להקל״. ואין צורך ״להדר״ ולשמוע ברכות התורה מאדם אחר שישן שנת קבע בלילה, ואדרבה מצוה בו יותר מבשלוחו. אמנם יש מאחינו האשכנזים וגדוליהם שנוהגים להקפיד לכתחלה לשמוע הברכות מאדם אחר שישן בלילה. ומכל מקום אם קשה להם למצוא אדם שישן להוציאם ידי חובה, יברכו ברכות התורה בעצמם. ומה גם שיש גם בקהלות אשכנז שנהגו לברך ברכות התורה בעצמם לכתחלה [וכמ״ש הגאון רבי יחיאל מיכל אפשטיין בספר ערוה״ש (סי׳ מז סעיף כז). וראה עוד בשו״ת השיב משה טייטלבוים (חלק או״ח סי׳ ב). ע״ש]. ועל צד היותר טוב יכוונו בברכות התורה של היום הקודם שאינם רוצים לפטור עצמם אלא עד עלות השחר למחרת היום. **תרסב**

מ. בעת שמברך ברכות התורה רשאי להמשיך ולישב על מקומו, ואין צריך לעמוד. **תרסד**

מא. הניעור כל הלילה הנכון הוא שימתין ולא יברך ברכות השחר עד שיעלה עמוד השחר, שהוא שיעור מהלך ארבע מילין לפני הנץ החמה, דהיינו שבעים ושתים דקות קודם הנץ. ושיעור זה משערים בשעות זמניות, [ומה שנכתב באיזה לוחות מסויימים שיעור אחר על זמני עמוד השחר, אינו מכוון לדעת מרן והפוסקים שאנו הולכים בעקבותיהם. ואכמ״ל]. ואף על פי שיש אומרים על פי הסוד שמחצות הלילה אפשר לברך כל ברכות השחר [חוץ מברכות התורה, אם לא ישן קודם לכן שינת קבע]. מכל מקום מנהגינו לברך ברכות השחר עם ברכות התורה מיד לאחר עלות השחר. **תרסו**

מב. מי שנשאר ער כל הלילה, והיה עוסק בתורה, והגיע זמן עלות השחר, הנכון הוא שיפסיק ויברך ברכות התורה. ומכל מקום אם הוא מסופק אימתי הוא הזמן המדוייק של עלות השחר, והוא באמצע לימודו, הואיל והתחיל בהיתר קודם עלות השחר רשאי להמשיך בלימודו עד שידע בבירור שכבר עלה עמוד השחר, ואז יפסיק ויברך ברכות התורה. וראוי יותר לעשות כן, ממה שיפסיק בלימודו ויאמר פיוטים ושירות ותשבחות עד אחר שיעלה עמוד השחר. **תרע**

מג. מי שבירך ברכות התורה בטעות קודם שעלה עמוד השחר לכל הדעות, ישמע הברכות מאחר שעדיין לא בירך, ולא יחזור לברך בעצמו. או שיכוין לצאת ידי חובה בברכת אהבת עולם. **תרעב**

מד. מי שהתחיל לאכול קודם שהגיע חצי שעה סמוך לעלות השחר, רשאי להמשיך באכילתו עד עלות השחר. אבל אסור להתחיל באכילת עוגה וכיו״ב מחמשת מיני דגן תוך חצי שעה סמוך לעלות השחר, אלא אם כן אוכל פחות מכביצה, שהיא כחמישים וארבע גרם. וכן רשאי לאכול פירות ושאר דברים שאינם מחמשת מיני דגן אף שיש בהם

יותר מכביצה. אולם כל זה עד עלות השחר. אבל משעלה עמוד השחר, יזהרו שלא לאכול, או לשתות מיצים למיניהם וכדומה. וטוב שבעת שהגיע זמן עמוד השחר, שהוא 72 דקות זמניות קודם הנץ החמה, ידפוק הרב או הגבאי על התיבה ויכריז שהגיע זמן עמוד השחר, ואסור לאכול ולשתות, וכן שיטלו ידיהם ויברכו ברכות השחר עם ברכת התורה. ואמנם מותר לשתות תה או קפה, אפילו עם סוכר, אחר שהגיע זמן עמוד השחר, כיון ששתייה זו היא לצורך התפלה. **תרעד**

מה. מי שטעה ובירך על דבר מאכל אחר שעלה עמוד השחר, יטעם מעט כדי שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה. **תרעז**

מו. הניעור בליל שבועות יטול ידיו בבוקר, ולא יברך על נטילת ידים ואשר יצר. אך אם הוצרך לנקביו מברך אשר יצר. [אבל לא יברך ברכת על נטילת ידים. וגם אם ילך להתפנות לצרכיו וילכלך ידיו, לדידן אין לו ליטול עם ברכה, ודלא כמו שכתב בזה במשנה ברורה] ויטול ידיו ג׳ פעמים לסירוגין, שמא הרוח רעה שורה בעמוד השחר על הידים גם כשאינו ישן. וראוי מעט קודם עלות השחר לבדוק נקביו ולהיפנות לשם נקיות בתפילה, ואחר שנפנה יראה ליטול ידיו מיד בעמוד השחר, שהוא שבעים ושתים דקות [בשעות זמניות] קודם הנץ החמה, ואז יברך אשר יצר על מה שנפנה, וימשיך תיכף בסמוך לזה לפחות ברכת אלקי נשמה, ואז ישב ויברך כל שאר ברכות השחר וברכות התורה. ולכל הפחות יטול ידיו קודם התפלה. ואם נטל ידיו קודם עמוד השחר ועסק בתורה, אין צריך לחזור וליטול ידיו כשיגיע עמוד השחר. **תרצא**

מז. העוסקים בקירוב רחוקים ועורכים לימוד בליל שבועות למתחזקים, ואם לא יקדימו את התפלה בבוקר, חלק מהם לא יתפללו, רשאים לכתחלה להקדים את התפלה קודם הנץ החמה, ובלבד שיתחילו ברוך שאמר אחר עמוד השחר, שזה נחשב שעת הדחק. **תרצד**

מח. יתגבר כארי בתפלת שחרית לבל יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה, שלא יצא שכרו בהפסדו אם יישן בשעת קריאת שמע ותפלה. [ופעמים שאם מתנמנם אינו יודע היכן עומד ויבוא לספק היכן עומד], וכן יזהר בשעת קריאת התורה, שיש בה פרשת עשרת הדברות, לבל תחטפנו שינה, וכבר אמרו חז״ל: אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, בני היו קוראים פרשת עשרת הדברות בכל שנה ושנה (בחג השבועות), ואני מעלה עליכם כאילו אתם עומדים לפני הר סיני ומקבלים את התורה. [שביום זמן מתן תורה מתעוררת אותה הארה קדושה של המעמד הנשגב והנורא של אבותינו במעמד הר סיני. קל וחומר ממה שאמרו במדת פורענות כמבואר בתוספות סוטה יד.]. **תרצה**

מט. יש שנהגו לומר פסוקי דזמרה וברכות קריאת שמע בשחרית של שבועות בעמידה, כדי שלא יירדמו. ואם היה יושב בברכת אהבת עולם, לא יעמוד כשמגיע לקריאת שמע, דנקרא עבריין. ומיהו בדיעבד שעמד וקרא קריאת שמע של שחרית, יצא ידי חובה. ועל כל פנים אם יעמוד בברכות קריאת שמע וישאר בעמידה גם בעת שקורא קריאת שמע, אין בזה איסור. **תרצו**

נ. עדיף להתעטף בציצית שעה לפני הנץ, שהוא י״ב דקות אחר עלות השחר, וכן המנהג, אלא שמעיקר הדין מותר להתעטף בציצית שש דקות אחר עלות השחר. (בשעות זמניות). **תרצח**

נא. לכתחלה מצוה מן המובחר להתפלל שמונה עשרה ביום שבועות עם הנץ החמה, [והיינו שיתחיל שמונה עשרה עם הנץ החמה]. שנאמר: ״ייראוך עם שמש״. ואף על פי שאין התפלה בהנץ חיוב גמור על פי

ההלכה, מכל מקום כבר נודעת מעלת התפלה בנץ, שאמרו בגמרא, ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה. ובירושלמי אמרו על רבי יוסי שהיה מתפלל עם דמדומי חמה כדי שיהא עליו מורא שמים כל היום. והריב"ש ציוה בצוואתו, שיזהרו להתפלל בין בקיץ בין בחורף עם הנץ החמה. וכתב ביערות דבש, דהמתפלל בהנץ החמה אינו חוטא כל היום ולכן אינו ניזוק, ועל זה היה שמח רב ברונא. ועוד אמרו בתנא דבי אליהו, דבכל יום ויום מדת הדין מתגברת ומקטרגת על ישראל שמשכימין לשווקים, והקב"ה מדבר טוב על ישראל ואומר למדת הדין, ישראל משכימין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות. ועוד הפליגו בשבח התפלה בנץ, ולכן הנכון הוא שבליל שבועות שכל הקהל נשארים ערים כל הלילה, יתאמצו להתפלל עם הנץ. **תרצט**

נב. הנכון הוא ללכת אחר הנץ המופיע בלוח של אור החיים, או לוח ביכורי יוסף. המבוסס על הזריחה המוקדמת ביותר הנראית מעל אופק המזרחי האמיתי, מנקודה כלשהי ביישוב, מידי יום ביומו, בסיוע מודל טופוגרפי ממוחשב של ארץ ישראל. שזמן נץ החמה, הוא מיד כאשר חמה מתחילה להיראות. כי נץ לשון ניצוץ, הנצו הרימונים, וכו'. ויש מי שכתב שזמן הנץ הוא כאשר כל גלגל החמה יוצאת מעל פני הארץ. אולם מדברי הראשונים מבואר להדיא שזמן הנץ הוא כאשר החמה מתחילה להרואת. וכך היה המנהג מאות בשנים, ואי אפשר לעשות את כולם כטועים בדבר חשוב זה. ומכל מקום אין למהר יותר מדאי בתפלה ולבלוע מלים כדי להספיק להגיע לעמידה עם הנץ בדיוק, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, וכבר כתב הרמב"ם בתשובה (סי' רנו) "שדיוק הזמן אינו מחוייב, אלא הוא לפי מה שנתקבל על דעת המתפלל שהוא הוא הזמן". ע"כ. ורק לכתחלה נכון לכוין את זמן וקצב התפילה, שבאופן מתון יעמדו להתפלל עם הנץ בדיוק כפי המבואר, אבל לא שימהר כל כך שיבלע תיבות בתפלתו. **תרצט**

נג. בשעת הדחק כאשר רוב הצבור עייפים ביותר, וקשה להם להמתין לנץ, ואם ימתינו לזמן נץ החמה הרבה מהם יירדמו בתפלה ובקריאת התורה, אזי יכולים להתחיל בברוך שאמר משעלה עמוד השחר. (72 דקות זמניות קודם הנץ החמה). אף על פי שתפלת שמונה עשרה תהיה קודם הנץ החמה. אך אין להתיר להתפלל קודם עמוד השחר, אפילו למי שהוא אנוס ודחוק. **תשא**

נד. סדר התפלה בשבועות הוא כמו ביום טוב של פסח, אלא שאומרים: את יום חג השבועות הזה זמן מתן תורתנו. **תשג**

נה. אחר החזרה גומרים ההלל, ומברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו לגמור את ההלל. ואם טעה ובירך לקרוא את ההלל, ולא תיקן תוך כדי דיבור, יצא ואינו חוזר לברך לגמור את ההלל. **תשג**

נו. מי שנסתפק אם אמר את ההלל או לא, אין צריך לקרוא ההלל מספק. ומכל מקום טוב שיחזור לקרוא ההלל בלי ברכה. **תשד**

נז. כל יחיד מיחידי הקהל מברך על ההלל ברכת לגמור את ההלל, ויגמור את ההלל עם השליח צבור, (ואין צורך לצאת ידי חובה הברכה מהשליח צבור). ואם סיים הברכה "לגמור את ההלל", ובטרם התחיל באמירת ההלל שמע את השליח צבור שסיים גם הוא את הברכה, לא יענה אחריו אמן, דהוה ליה הפסק בין הברכה שבירך בעצמו, לקריאת ההלל. **תשד**

נח. מי ששכח לברך על ההלל בשבועות, ונזכר באמצע מזמורי ההלל, מברך שם

לגמור את ההלל, וימשיך משם לומר את ההלל. תשד

נט. מי שטעה בחג שבועות, ואמר ההלל בדילוג לא לנו ואהבתי, כמו שנוהגים לקוראו בראש חודש, ונזכר רק לאחר שסיים את כל ההלל, יחזור לגמור את ההלל כולו, בלי ברכה תחלה וסוף. ואם נסתפק אם קרא ההלל בדילוג כמו בראש חודש, כיון שאמר חלק ממנו הוה ליה ספיקא דרבנן ואין לחזור ולקרוא מספק. ומכל מקום בדילג בודאי, יש לחזור ולגמור את ההלל בלי ברכה. תשד

ס. כל היום כשר לקריאת ההלל מהנץ החמה עד השקיעה, שנאמר "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'" (מגילה כ:). ובדיעבד אם קרא ההלל אחר עמוד השחר קודם הנץ החמה, יצא. ואם עבר יום טוב, אין תשלומין להלל, שאין תשלומין אלא לתפלה דרחמי נינהו, מה שאין כן קריאת שמע והלל ומגילה, שאין להם תשלומין. תשה

סא. מנהגינו כיום שאין אומרים י"ג מדות בעת פתיחת ההיכל ביום טוב, אך אומרים תפלת "רבונו של עולם" הנדפס במחזורים, וכן מה שכתב רבינו האר"י ז"ל, ומה שהובא בשם ספר חמדת הימים. וישתדלו לומר אותם בכוונה, שיש בתפלה זו הרבה מעלות. תשה

סב. מוציאין שני ספרים, וקורין בספר ראשון חמשה עולים, מבחודש השלישי (שמות יט, א) עד סוף הסדר (שם, כ, כב). תשח

סג. המפטיר קורא בספר שני, וביום הבכורים (במדבר כח, כו-לא), ומפטיר במרכבה דיחזקאל (יחזקאל א, א), ומסיים בפסוק ותשאני רוח (שם ג, יב). ויש מבארים טעם הדבר לפי שנבואה זו ראה יחזקאל ביום חג השבועות. ולכן ראוי לכבד בעליית מפטיר את הרב של בית הכנסת או תלמיד חכם הנמצא בציבור. תשח

סד. יש נוהגים לעמוד על רגליהם בשעת קריאת עשרת הדברות, ואין זה מנהג נכון, כי יש לחוש פן יאמרו שדוקא תורה זו מן השמים ולא השאר חס ושלום, ונותנים יד לפושעים בזה. [וכמו שאמרו כיוצא בזה בגמרא (ברכות יב.), שבטלו לומר קריאת עשרת הדברות בצבור כפי שהיה נהוג בכל יום, מפני תרעומת המינים, ופירש רש"י שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר התורה אמת ח"ו, ותדעו שהרי אין קוראים אלא מה שאמר הקב"ה ושמעו מפיו בסיני. ע"כ]. וכל שכן במקום שיש שם תלמידי חכמים שיושבים בשעת קריאת עשרת הדברות, שיש למחות במי שעומד, משום יוהרא. וכל המבטלים מנהג אבותיהם בחוץ לארץ שנהגו לעמוד בעשרת הדברות, ושומעים לקול חכם שבימינו שהורה לנהוג כאן בארץ ישראל, כמנהגינו שלא לעמוד בעשרת הדברות, מקיימים מצות ועשית ככל אשר יורוך, וישאו ברכה מאת ה', שיסוד התורה הוא השמיעה והציות לגדול הדור שהוא בבחינת בית דין הגדול (ס' החינוך ס"ס תצה), ותכלית התורה הוא שתהיה לנו תורה אחת ומשפט אחד (כמ"ש הטור בהקדמתו לחו"מ, ומרן בהקדמתו לב"י). תשט

סה. אם העולה לתורה בפרשת עשרת הדברות הוא אביו או רבו, ועומד לכבודם, יעמוד מיד עם עלותם לקרות בתורה, שעל ידי כך ניכר הדבר שעמידתו אינה משום עשרת הדברות, אלא משום כבוד אביו או רבו, ובזה אין כל חשש. תשיח

סו. יחיד הנמצא בבית כנסת שנוהגים בו שהקהל עומד על רגליו בשעת קריאת עשרת הדברות, ואין לאל ידו לשנות מנהגם, ואם ישאר לשבת אף על פי שעושה כדין מכל מקום יש חשש שמא יראה כמזלזל חס ושלום, יקדים לעמוד בתחילת קריאת הפרשה, או לכל הפחות יעמוד בתחילת קריאת העולה לספר

תורה שהוזמן לקרוא בפרשת עשרת הדברות, כדי שלא יהיה כיושב בין העומדים וכמזלזל בקדושת עשרת הדברות. וגם אין כאן פתחון פה למינים, כיון שכבר הקדים לעמוד בכמה פסוקים קודם עשרת הדברות. תשיח

סז. אין לגבאי העורך את מכירת המצוות להכריז במכירה "שזו פרשה חשובה". תשכ

סח. אם נמצא בקהל תלמיד חכם בעל הוראה, או דיין היושב על מדין, ויש שם גם רב אחר שהוא מפולפל וחריף אך אינו בעל הוראה, יש להקדים להעלות לתורה את החכם שהוא בעל הוראה, לעליית עשרת הדברות, ולהעדיפו על תלמיד חכם מפולפל שאינו בעל הוראה. תשכ

סט. נוהגים לקרוא עשרת הדברות בצבור בטעם העליון. תשכא

ע. אין מפסיקים בעליות באמצע עשרת הדברות, אלא יש לקרוא את כל עשרת הדברות לעולה אחד. תשכב

עא. יחיד הקורא בכל יום פרשת עשרת הדברות בינו לבין עצמו, יש לו על מה שיסמוך, ואין לחוש בזה לתרעומת המינים והרפורמים. אך אין לקרוא בציבור בכל יום פרשת עשרת הדברות. תשכג

עב. מנין העולים לספר תורה ביום טוב צריך שיהיה לא פחות מחמשה עולים, ומפטיר. וכשיש צורך להוסיף עולים, מותר להוסיף עליהם. תשכד

עג. מנהג נכון לקרות מגילת רות בחג השבועות בלא ברכה [שעל זה נאמר (בסנהדרין קא.) כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם, שנאמר ודבר בעתו מה טוב]. וטוב שיקראנה עם מדרשי רז"ל. ויש מאחינו האשכנזים הנוהגים לקרותה בציבור בברכה. אמנם אין זה מנהגינו. תשכד

עד. שליח צבור ספרדי העובר לפני התיבה במנין אשכנזי, אינו רשאי לברך "על מקרא מגילה" כמנהגם, אלא אחד מהקהל יברך והוא יקרא. ומכל מקום אם עבר ובירך מוציא אותם ידי חובת הברכה, ואינם צריכים לחזור ולברך. [אבל ספרדי שנזדמן בבית כנסת של אשכנזים בתענית ציבור במנחה, והזמינוהו לעליית שלישי שצריך להפטיר לפי מנהגם, אף על פי שנכון להתחמק מלעלות לספר תורה, אם כבר קראוהו בשמו, יעלה ויפטיר בברכות]. תשכז

עה. ספרדי המתפלל במנין של אשכנזים, ושומע ברכת "על מקרא מגילה" על מגילת רות כמנהגם, נכון יותר שלא יענה אמן, אלא יהרהר אמן בלבו, או שיאמר ברוך ה' לעולם אמן ואמן. תשכט

עו. במקומות שנוהגים בחג שבועות לחלק בשמים של ריח טוב אחר שהצבור התחיל ברוך שאמר, אינו מנהג טוב. ויעשו כן אחר החזרה. תשלא

עז. נכון שלא להתענות ביום חג השבועות אפילו תענית חלום. [דרשות מהרי"ל. שיירי כנסת הגדולה]. משום דאי לאו ההוא יומא כמה יוסף איכא בשוקא. [כף החיים סימן תצד אות לח]. תשלב

עח. נוהגים לאכול מאכלי חלב בחג השבועות, וכן יש נוהגים לאכול דבש וחלב, לרמוז על מתן תורתינו שנמשלה לדבש וחלב, שנאמר דבש וחלב תחת לשונך. ויש נותנים טעם למנהג מאכלי חלב בחג השבועות, מפני שבעשרת הדברות נתגלו לאבותינו כל חלקי התורה ומצותיה, וכמו שכתב רב סעדיה גאון, שבעשרת הדברות כלולות כל מצוות התורה, וכשירדו מאצל הר סיני אל בתיהם לא מצאו מה לאכול תיכף, זולת מאכלי חלב, כי לבשר היו צריכים הכנה רבה, לשחוט בסכין בדוק בלי פגם כאשר צוה ה', ולנקר החלב וגיד הנשה, ולמלוח הבשר

ולהדיחו, ולבשל הבשר בכלים חדשים, כי הכלים שהיו להם מקודם, שבישלו בהם תוך מעת לעת, נאסרו מפני המאכלים שנתבשלו בהם קודם מתן תורה, שלא היו כשרים לאכילה לאחר מתן תורה. [ובלאו הכי לכל הדעות תורה ניתנה בשבת. מועדים בהלכה]. ולכן היו זקוקים למאכלי חלב. ואנו עושים זכר לזה. (משנה ברורה סי׳ תצד ס״ק יב). ובספר תורת חיים (ב״מ פו:) כתב הטעם שאוכלים מאכלי חלב ביום מתן תורה, על פי האגדה, שכאשר בא הקב״ה ליתן את התורה לישראל קיטרגו עליהם המלאכים, כי רצו לקבל את התורה לעצמם, אמר להם הקב״ה בכולהו זימנין מקטרגין עליהון, ואתון בשעתא דאתיתו לגבי אברהם אכילתו בשר וחלב, שנאמר ״ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה״, ואילו תינוק של ישראל אינו אוכל בשר וחלב ביחד, מיד הלכו להם בפחי נפש. ולכן נוהגים לאכול מאכלי חלב ביום מתן תורה, ואחר קינוח והדחה אוכלים בשר, שיראו המלאכים שאנו נזהרים יפה בדיני בשר וחלב וכו׳. וכן כתב בספר בגדי שש. **תשלג**

עט. צריכים להזהר שלא לאכול מאכלי חלב אחר בשר כי אם כעבור שש שעות, וכתורה יעשה, וגם בחג השבועות יש ליזהר בזה, ודלא כמי שכתב שבחג השבועות יכולים להקל יותר. **תשמא**

פ. המסופק אם עברו שש שעות מזמן שאכל מאכלי בשר או עדיין לא עברו שש שעות, רשאי להקל מספק ולאכול מאכלי חלב, דספק דרבנן לקולא. **תשמב**

פא. האוכלים בשר וגבינה בשלחן אחד, ומכירים זה את זה, צריכים ליתן שם הפסק, כדי שלא יבואו לאכול האחד מחבירו. **תשמד**

פב. שני בני אדם המכירים זה את זה האוכלים על שלחן אחד זה בשר וזה גבינה, ורוצים להעמיד שומר כדי שישגיח עליהם שלא יטעמו זה מזה, אין להקל בזה, אלא צריך שיעשו היכר כנז׳. **תשמה**

פג. אף שנוהגים לאכול מאכלי חלב בשבועות, אין זה כתחליף לסעודה של בשר ויין, שראוי ונכון לאכול בצהרי היום סעודה של בשר לשמחת החג, שגם בזמן הזה יש מצוה בשמחת החג בבשר. ויש אומרים שנכון לעשות בחג שתי סעודות של בשרי, וגם בלילה יאכלו סעודה בשרית. אמנם מעיקר הדין רשאים לאכול סעודה חלבית [סעודה גמורה עם אכילת פת] בליל חג השבועות, ויעשה סעודה רחבה במיני מטעמים חלביים. ובלבד שלא יצא שכרו בהפסדו אם תכבד עליו השינה ויקשה עליו הלימוד בלילה קדוש זה. **תשמו**

פד. מנהגינו לאכול תחלה מאכלי חלב, ואחר קינוח והדחה כמשפט, אוכלים מאכלי בשר. ואין צריך להמתין כלל בין מאכלי החלב לאכילת הבשר שאחר כך. **תשמח**

פה. יש נוהגים לאכול בשבועות מהמצות של חג הפסח, לרמוז ששבועות היא עצרת של פסח, [וגם זכר למצות שהוציאו ממצרים שאכלו מהן עד שירד המן], וטובלין המצות בדבש, שהתורה נמשלה לדבש שנאמר דבש וחלב תחת לשונך. **תשנא**

פו. מצוה לאכול ביום טוב בשר בהמה לקיים בזה מצות שמחת החג, שאין שמחה אלא בבשר בהמה, ואף שעיקר המצוה בבשר בהמה, מי שאינו יכול לאכול בשר בהמה מטעמי בריאות או כשרות, יכול לקיים מצות שמחה בבשר עוף. וכן ישתה יין לשמחת החג. אבל לא ימשך יותר מדאי אחר הבשר והיין, וכן ימנע משחוק וקלות ראש, לפי שאין השחוק וקלות ראש שמחה אלא הוללות, ולא נצטוינו אלא על שמחה, שיש בה עבודת היוצר יתברך שמו. [ואת הקטנים ישמח בראוי להם, כגון בקליות ואגוזים מגדנות וממתקים. ואת הנשים

ישמח בראוי להן, כגון בבגדים ותכשיטים נאים]. **תשנא**

פז. יום טוב של חג השבועות יש מצוה יותר לשמוח בו ולהראות שמחתו, כי הוא יום שקבלנו את התורה הקדושה, ונתקדשנו בקדושתה להיות יותר ממלאכי השרת, ובפרט תלמידי חכמים ועמלי התורה, צריכים להראות בו שמחה יותר. ורב יוסף היה עושה בו עגל משולש, אמר, אם לא היה יום זה, כמה יוסף איכא בשוקא. ואמרו חכמים, הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, דיום שניתנה בו תורה הוא. והשמחה הזו היא חלק מהדביקות בתורה הקדושה. **תשנה**

פח. טעה ולא אמר יעלה ויבא בברכת המזון בימים טובים, אם נזכר אחר שאמר ברוך אתה ה׳, קודם שיאמר בונה ירושלים, יאמר ״למדני חוקיך״, ויחזור ויאמר יעלה ויבא. ואם נזכר לאחר שסיים בונה ירושלים, יאמר ״בשם ומלכות״: ברוך אתה ה׳ אלוקינו מלך העולם אשר נתן ימים טובים לעמו ישראל לששון ולשמחה, את יום חג פלוני הזה את יום טוב מקרא קודש הזה, ברוך אתה ה׳ מקדש ישראל והזמנים. ואם התחיל בברכה רביעית, אם נזכר אחר שאמר ברוך אתה ה׳ אלוקינו מלך העולם קודם שהתחיל לעד האל אבינו וכו׳, ימשיך אשר נתן ימים טובים וכו׳, ואם נזכר שלא אמר יעלה ויבא אחר שכבר התחיל בברכה רביעית, אפילו לא אמר אלא תיבה אחת, בלילה הראשון של פסח ובלילה הראשון של סוכות חוזר לראש, ובשאר סעודות ימים טובים אינו חוזר. **תשסב**

פט. חג השבועות ראוי לקבל קבלות טובות בהתמדת ושקידת התורה, ובהוספת קביעת עיתים לתורה. [ובפרט שהעולם נידון ביום הזה, על התורה שניתנה בו, כיצד עסקו בה]. **תשסב**

צ. מצוה לשורר שירים ושבחות להשי״ת בימים טובים בפרט בשעת הסעודה. אמנם יזהרו שלא למחוא כף אל כף ביום טוב בעת השירה, אלא אם כן עושים כן בדרך שינוי. וכן אין לרקוד בשבת וביום טוב, שאין מרקדים ואין מספקים ביום טוב, גזרה שמא יתקן כלי שיר (ביצה לו:). ואף שבזמן הזה יש מקילים, אחר שאין הכל בקיאים לתקן כלי שיר, מכל מקום אין להקל לבני עדות המזרח שקיבלו הוראות מרן השלחן ערוך, שפסק לאסור לרקוד בשבת גם בזמן הזה. וכן המנהג במקומותינו לאסור. ולכן הרואה ספרדי המטפח קופץ ומרקד בשבת, ראוי להעיר למוסר אזנו ולהודיעו שהדבר נגד השלחן ערוך. וצריך להוכיחו בנחת, שאז דבריו יתקבלו. וכל אשר נגע יראת אלוקים בלבו, יזהר ויזהיר בלשון של זהורית לבל יכשלו באיסור זה. ומכל מקום אפשר להקל על-ידי הליכה במחול בלבד, בשירות ותשבחות, שדוקא כשעוקר רגלו אחת ומניח חבירתה חשיב כריקוד האסור בשבת, אבל לא בהליכה במחול. והמחמיר גם בזה תבוא עליו ברכה. **תשסד**

צא. אסור להשתמש בכלי נגינה [אפילו לא חשמליים, ואפי׳ אם יפעילם ע״י שעון] להשמיע קול שיר ביום טוב, אלא ישמחו ביום טוב בדברים המותרים, וכגון לשורר בפה שירות ותשבחות פזמונים ופיוטים אשר יסודתם בהררי קודש. **תשסו**

צב. יש מקומות בתפוצות ישראל שנהגו לקרות אקדמות בחג השבועות, שהוא שבח נאה ומעולה מאד, הכולל מבריאת העולם ועד אחר תחיית המתים. והנוהגים כן, יקראו אותו קודם קריאת התורה, ולא בין הפסוקים של הקריאה. [ואצלינו נוהגים ללמוד תרי״ג מצוות כפי הסדר שכתב הרמב״ם, וכדלהלן בסמוך]. **תשסז**

צג. ישתדל לעסוק בתורה ביום החג, וכמו שאמרו חציו לה׳ וחציו לכם. ויש להזהיר את ההמון שלא יעבירו את רוב היום בשינה, אלא יקבעו זמן ללמוד גם ביום טוב עצמו, אחר שינוחו מהלימוד של הלילה. **תשסט**

צד. מנהג ישראל לקרות אזהרות שיסד מהר״ש בן גבירול וכיוצא בזה. ויותר נכון ללמוד בספר המצוות של הרמב״ם, מצוות עשה ומצוות לא תעשה, דסלקי אליבא דהלכתא. **תשע**

צה. יש נוהגים לקרוא את ספר התהלים ביום חג השבועות, מאחר שפטירת אדונינו דוד המלך היתה ביום חג השבועות. אולם תלמידי חכמים ובני ישיבות, עדיף שילמדו ש״ס ופוסקים בעיון. ומי שקשה לו ללמוד ביום חג שבועות ש״ס או פוסקים, יקרא בספר תהלים. **תשע**

צו. מותר לקרוא פרקי תהלים בעל פה, גם בפרקי התהלים שאינם שגורים בפי כל. שהרי אומרם דרך תפלה ותחנה, וגם אינו מתכוין להוציא אחרים ידי חובת הקריאה. **תשעו**

צז. חובת קודש מוטלת על הרבנים וגבאי בית הכנסת לארגן שיעורי תורה בפרט בשבתות וימים טובים, וכל שכן בחג השבועות זמן מתן תורתינו. וכמו שאמרו רז״ל לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה. ולימד הקב״ה למשה שיעשו קהלות קהלות וידרשו לפניהם הלכות שבת בשבתו וכו׳. ולכן נכון לקבוע בכל אתר ואתר שיעורי תורה ברבים בהלכה ובאגדה, ללמד לעם את הדרך אשר ילכו, ואת המעשה אשר יעשון, ולשלב בהם גם דברי אגדה. ויקפידו לומר קדיש דרבנן אחר השיעור, שכל זה מסוגל מאד לכפרת העוונות, כמו שאמרו רז״ל, אמר הקב״ה, בשעה שחכם יושב ודורש אני מוחל ומכפר עונותיהם של ישראל, ולא עוד אלא בשעה שעונין אמן יהא שמיה רבא מברך, אפילו נחתם גזר דינם אני מוחל ומכפר להם עונותיהם. עונותיהם. וכשיש כמה שיעורי תורה ברציפות בזה אחר זה, הנכון שיאמרו קדיש ״על ישראל״ אחר השיעור האחרון, ולא אחר כל שיעור ושיעור. **תשפ**

צח. ישתדל לחדש איזה חידוש בתורה ובביאור דברי רבותינו הקדמונים, והוא סימן טוב להתחיל לחדש ביום מתן תורה לכל השנה. ואם אינו בר הכי, ישתדל לשמוע חידוש שלא ידע קודם. **תשפב**

צט. מנהג כמה עדות לזלף טיפות מים האחד על השני ביום חג השבועות, והביאו לזה כמה טעמים, לרמז אל התורה שנמשלה למים. או כדי להעיר את חבירו שלא ירדם בלימוד של הלילה. ואמנם מה שנתפשט מכח מנהג זה לשפוך מים אחד על חבירו בחג השבועות, בזה יש להם לבטל מנהגם, שיצא מזה קלקול ופריצות, וכבר מחו על כך חכמי מקנס, לבטל מנהג זה, הן משום איסור דאורייתא של לא תונו, שמצער את חבירו, והן משום חשש סחיטה בבגדים, ועוד. [וכן משום מזיק חבירו, ומשום והדרת פני זקן. וכ״ש אם חלילה זורקים מים על נשים או להיפך]. **תשפב**

ק. מי ששפך מים על חבירו בחג השבועות, וגרם לו נזק בבגדיו, חייב לשלם כל מה שהזיק לחבירו. **תשפד**

קא. ראוי שאחר הקידוש ואכילת פת כסנין, ישתדל להתמיד בלימודו ביום קבלת התורה, כי גדול וקדוש היום יום קבלת התורה. ואי אי אפשר לו, ינוח מעט ויקום ויחזור על לימודו כל היום. ויעשה סעודת יום טוב ודעתו על התורה. **תשפה**

קב. גם ביום טוב שני של גלויות יקבעו לימוד תורה בליל החג. וכן יוסיפו קביעות לימוד התורה ביום. **תשפו**

קג. בצאת החג יבדיל על הכוס בלבד, ואפילו אם חל ביום ראשון. ואין מברכים על האש ועל הבשמים, רק הגפן וברכת ההבדלה. ומי שלא הבדיל במוצאי יום טוב, יש לו תשלומין ויכול להבדיל גם במוצאי יום אסרו חג. **תשפז**

קד. אין להתענות ביום אסרו חג של שבועות. וכן אסור להספיד בו (כן כתב בכף החיים סי' תצד ס"ק מח בשם תשובה מאהבה). ויש אומרים שהוא הדין בכל אסרו חג. **תשפח**

קה. נוהגים להרבות קצת באכילה ושתייה באסרו חג. **תשפט**

קו. כשחל אסרו חג בשבת, נכון להוסיף מאכל מיוחד לכבוד אסרו חג. **תשצג**

קז. אסרו חג של שבועות, גדולה מעלתו משאר אסרו חג של מועדים אחרים, והיה ראוי שתיאסר בו מלאכה. אבל במקומותינו נהגו להקל בזה. וגם הנשים מותר להן לעשות מלאכה ביום זה [שלטי הגבורים על המרדכי שבת פ"ב] אלא אם כן נהגו איסור בזה. ובמקומות שנוהגים שלא לעשות מלאכה ביום אסרו חג, הרי זה כדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור שאין אתה רשאי להתירם בפניהם. **תשצג**

הכנסת ספר תורה חדש לבית הכנסת בחג השבועות

א. הנותן ספר תורה לבית הכנסת ביום חג השבועות, הרי הוא כאילו מקריב מנחה חדשה לה' בזמנה. ויקנה ספר תורה רק מסופר בקי ומומחה וירא שמים, ואחר שעבר הגהה היטב שאין בו שום טעות, ולא ימסור לציבור ספר תורה שאין כשרותו בטוחה. ונכון שימסור את הספר תורה אחר גמר כתיבתו גם לבדיקת מחשב. **תשצד**

ב. ביום טוב מותר להוציא את הספר תורה החדש מרשות היחיד שלו, להעבירו ברשות הרבים, בשמחה וברוב עם אפילו במקום שאין שם עירוב לרשות הרבים, הואיל ויש בזה צורך מצוה. אך כמובן שלא יעשו זאת עם תזמורת בכלי שיר ביום טוב. **תשצה**

ג. כאשר מכניסים ספר תורה חדש לבית הכנסת בחג שבועות, טוב שיקראו בו בבית הכנסת לפחות פסוק אחד, כדי שתהיה ההוצאה לצורך. ולכן אין ראוי להביא את הספר תורה החדש בשבועות אחר הצהרים, שכבר אינו ראוי לקריאת היום. ויש שנהגו כאשר הספר תורה מגיע לבית הכנסת, קוראים בתורה בלי ברכה תחלה וסוף, וקוראים מפסוק מעונה אלוהי קדם (דברים פל"ג פס' כז) עד סוף התורה. אך אין מנהגינו כן. **תשצו**

ד. מותר לתת הספר תורה לבית הכנסת ביום טוב, ואין כאן חשש של איסור מתנה ביום טוב, כיון שהוא לצורך מצוה, ומכל מקום מן הראוי נכון שיקנה את הספר תורה מערב שבועות לבית הכנסת. ובלאו הכי הנכון הוא שלא יתן הספר תורה במתנה, אלא יכתוב עליו שהוא מופקד למשמרת בבית כנסת פלוני, וישאר ברשותו של המקדיש. **תשצו**

ה. אנשים רבים הנועדים לדבר מצוה, וקונים ספר תורה בשותפות, יש אומרים שמקיימים בזה מצות כתיבת ספר תורה. ויש אומרים שאין מקיימים מצוה זו בשותפות. ולכן לכתחלה מי שיש בידו יכולת, יקנה ספר תורה לבדו, והמקילין בזה לקנות ספר תורה בשותפות, יש להם על מה שיסמוכו. **תשצח**

ו. מה שנהגו להעמיד החופה ביום טוב לצורך התהלוכה להכנסת הספר תורה לבית הכנסת בחג השבועות, יש לקיים המנהג שיש להם על מה שיסמוכו, שאינו אלא לכבוד ולתפארת. ובלבד שהחופה תהיה קשורה בכלונסאות מערב יום טוב. **תשצט**

ז. מה שמוליכים הספר תורה לבית הכנסת מהדרך הארוכה אין בזה שום איסור, דאף שכתבו הפוסקים שאדם צריך בהליכתו לבית הכנסת ללכת בדרך הקצרה, ולחזור בארוכה, וכמו שמצינו גם כן לגבי העלייה לספר תורה, מכל מקום הכא שעושים הדבר לכבוד הספר תורה אין בזה חשש. **תתב**

ח. יש שנהגו שבעל הספר הוא נושא הספר תורה בכל הדרך. ויש שנוהגים שהמרא דאתרא ותלמידי חכמים הם נושאים ראשונים את הספר תורה, ואחריהם כל הקהל בזה אחר זה עד שמגיעים לבית הכנסת. **תתב**

ט. בשעת הולכת הספר תורה ברחובות קריה, עדיף להימנע מלילך ברחובות שאינם נקיים, משום ביזיון הספר תורה, והוא הדין למקום שיש שם בית עבודה זרה. כמו מנזר, וכנסיה. ואם אין ברירה אחרת, כשמגיעים בסמוך לכנסיה יש לילך במהרה, ולא להתעכב שם. **תתב**

י. מה שנוהגים לילך עם אבוקות של אש בעת הכנסת ספר תורה חדש לבית הכנסת, אין לנהוג כן ביום טוב, אף אם מדליקין את האבוקות על ידי ההעברה מאש לאש. ויש למחות ביד הנוהגים להקל בזה. **תתג**

יא. כאשר מכניסים ב׳ ספרי תורה לאותו בית כנסת, יש שנהגו להכניס כל ספר תורה בנפרד, ולחגוג עמו בנפרד, ולא שנים ביחד. אולם אין בזה קפידא כל כך, ואפשר לרקוד ולשמוח עם כל ספרי התורה. ואם מכניסים הספרי תורה לישיבה, ששם יושבים ולומדים כל הזמן, וממילא יש חשש שיצטרכו פעמיים להפסיק מלימודם ולעמוד, נכון שיכניסו את ב׳ ספרי התורה ביחד. **תתד**

יב. אלו שמוליכים את הספרי תורה נכון שיחזיקו את הספרי תורה ביד ימין. וכאשר מציעים לאחד מהקהל לישא הספר תורה, אסור לו לסרב, אלא אם כן יודע שאין בכוחו לישא הספר ועלול לבוא לידי ביזיון חס ושלום. **תתד**

יג. מי שרואה שמוליכים את ספרי התורה חייב לעמוד מפני כבוד התורה, עד שלא יראה את ספרי התורה, או עד שיגיעו ספרי התורה למקומם. ואם מוליכים הספר תורה תחת חופה וכדו׳, יש אומרים דחשיב כרשות בפני עצמה. **תתד**

יד. נהגו לתת על הספר תורה פעמונים המשמיעים קול מאליהם בדרך הילוכם, ונהגו כן גם בשבת ויום טוב, ואין בזה איסור משום משמיע קול בשבת. ומי ששומע קול פעמוני הספר תורה, אך עדיין לא רואהו, חייב לעמוד. ועל כן נהגו לעשות פעמונים לספר תורה. **תתו**

טו. בעת הובלת הספר תורה לבית הכנסת בחג שבועות, אסור לקשקש בכוונה בפעמוני הרימונים של ספר התורה. ואפילו בשמחת תורה שהתירו למחוא כף ולרקוד לכבוד הספר תורה, הוא דוקא בשבות קל, ודוקא ביום שמחת תורה שנקבע לכבודה של תורה. ולא בעת הכנסת ספר תורה בשבועות. **תתח**

טז. יש שנהגו שכאשר מכניסים ספר תורה חדש לבית הכנסת, בעת שמגיעים לפתח בית הכנסת מוציאים את כל ספרי התורה שבהיכל לקראת הספר תורה החדש. **תתח**

יז. יש שנהגו לזרוק סוכריות לכבוד הספר תורה החדש, ויש להזהירם שלא יפגעו בספר תורה, וגם לא יבואו לידי ביזוי אוכלים, ולכן לא יזרקו סוכריות בלי עטיפה. ומותר לאסוף את הסוכריות ביום טוב, ואין בזה איסור מעמר. **תתח**

יח. בשעת הולכת הספר תורה החדש יש שנהגו לומר פרקי תהילים, ויש שנהגו

לומר פסוקי קבלת עול מלכות שמים, ומזמור לדוד הבו לה' בני אלים. **תתיא**

יט. בעת הכנסת ספר תורה ביום חול, כאשר מתפללים בסמוך לה תפלת מנחה, אין לומר תחנון באותה תפלה. **תתיא**

כ. יש שנהגו שבארבע שבתות הראשונות להכנסת הספר תורה החדש, קוראים בו את הקריאות של שבת. ויש שקוראים בו בכל השנה הראשונה להכנסתו. ומכל מקום אין לעורר על זה מחלוקת. **תתיא**

כא. אף על פי שמותר להכניס ספר תורה חדש בחג שבועות ובשאר ימים טובים, מכל מקום יש שכתבו שבראש השנה אין להכניס ספר תורה מפני אימת הדין, ואין שמחה "יתירה". **תתיב**

כב. כל השנה כולה הוא הזמן הראוי להכנסת ספר תורה חדש לבית הכנסת, ויש מעדיפים לעשות כן בחודש סיון. ויש שנהגו להכניס הספר תורה ביום הושענא רבה בבוקר. ואם תורמים את הספר תורה לעילוי נשמת הנפטרים, ראוי להכניסו ביום השנה לפקודתו. **תתיב**

כג. יש שכתבו שאין להכניס ספר תורה חדש לבית הכנסת ביום פורים, דשכיח ביום זה שכרות ואין זה לכבודה של תורה. אבל בליל פורים שעדיין לא מצוי שכרות, אין בזה קפידא. **תתיב**

כד. נהגו לערוך סעודה לאחר הכנסת הספר תורה לבית הכנסת, ולהשמיע שם דברי תורה וחיזוק לקביעות עתים לתורה. וסעודה זו נחשבת לסעודת מצוה. ויכולים לערוך באותו מעמד גם סיום מסכת. **תתיג**

כה. כאשר חונכים ספר תורה חדש בחג שבועות, מותר להוסיף על חמש הקרואים ביום טוב, ולהעלות את בעלי השמחה, ובלאו הכי המנהג שלנו להוסיף על העולים ביום טוב. **תתיד**

כו. כאשר חונכים ספר תורה חדש, יש נוהגים שבלילה שלפני הכנסת הספר תורה מתאספים עשרה אנשים בביתו של בעל הספר תורה, ולומדים כל הלילה בחדר שהספר תורה מונח בו. אולם בחג השבועות יש להעדיף ללמוד בלילה בבית הכנסת ברוב עם, ולא בביתו. **תתיד**

כז. יש לשים לב לסיים את כתיבת כל האותיות מערב החג, שאם אות אחת חסרה, או שיש בה חתך ופירוד, אי אפשר לקרוא בספר תורה זה בברכה. וכאשר כותבים אותיות בספר תורה בערב יום טוב, יש להזהיר שלא לתת לאשה לכתוב אות בספר תורה, ולא לשנות מהמסורת שבידינו. ואפילו אין לאשה לתפור היריעות ולחברן יחד. **תתיד**

כח. אין לבעל המצוה [שתרם את הס"ת לביהכ"נ] לברך שהחיינו בעת שמכניס את הספר תורה לבית הכנסת. וטוב שילבש בגד חדש ששמח בו, כגון חולצה יקרה, ויברך עליה שהחיינו ויפטור את המצוה בהכנסת הספר תורה החדש. **תתטו**

כט. תפירת יריעות הספר תורה אפשר לעשותה בחול המועד, שאינו מעשה אומן. ואין להתיר לעשות כן על ידי נשים, שכל תיקוני הספר תורה צריכים להיות על ידי אנשים כשרים. ובמקום שנהגו לתפור היריעות על ידי נשים צריך להזהיר את הסופר שהתפירה הראשונה שבראש היריעה, והאחרונה שבסוף היריעה, והאמצעית, תהיה על ידי אנשים, והנשים יתפרו שאר התפירות. **תתטז**

ל. כאשר מוליכים הספר תורה לבית הכנסת בחג השבועות, יש להזהיר הציבור שלא יקפצו בריקוד כשמוליכים הספר תורה, אלא ילכו במחול בלבד. **תתטז**

לא. יש שנהגו בעת הולכת הספר תורה לעטר את הספר תורה בפרחים ושושנים,

וכמובן שאין לחלוש שושנים בחג אפילו מעציץ שאינו נקוב, ופרחים תלושים אין לחותכם על ידי כלי, אלא יקטום ויחתוך בידו בלבד. תתיז

לב. הדבר פשוט שבאופן שיעשו הכנסת הספר תורה בחג השבועות יגרם מזה חילול יום טוב, כגון בפעילות כוחות המשטרה, או קרוביהם של התורמים שאינם שומרים תורה ומצוות וכדו' שיבואו ברכב או יצלמו וכדו', שיש לדחות את הכנסת הספר תורה ליום אחר. תתיז

לג. נהגו שכאשר מכניסים ספר תורה לבית הכנסת, רב המקום דורש בענין מעלת כבוד התורה ולומדיה, וכן החובה לשמור את דיני התורה, ויש שנהגו לעשות כן בעוד שההיכל פתוח, ויש להניח להם בזה, ובלבד שהספרי תורה שבהיכל יהיו סגורים. תתיז

מפתח הכותרות

הלכות ספירת העומר, חדש, ושבועות

פרק א - חיוב הספירה בזמן הזה

מדוע נאמר תספרו חמישים יום והרי המצוה לספור רק מ"ט ..... מא
ממחרת השבת ממחרת יום טוב הראשון ..... מב
האם ישראל ספרו את העומר במדבר בשנה הראשונה ובמשך ארבעים שנה ..... מב
טעמי מצות ספירת העומר ..... מג
מצות ספירת העומר מטהרת את האדם וטוב שיכוין לזה ..... מה
יספור את העומר בשמחה, וברצון לבו להתדבק בו' המדות הקדושות ..... מו
ראוי להזהר שלא לאבד יום א' מספירת העומר שמפסיד טובה הרבה ..... מו
בין פסח לעצרת מסוגל לרפואה, ובו ניתן הבאר לישראל ..... מז
הגשמים שמפסח ועד עצרת סגולה לרפואה ..... מח
הסוברים שספירת העומר בזמן הזה מדרבנן זכר למקדש ..... מח
הסוברים שספירת העומר בזמן הזה מן התורה ..... נ
בדעת החינוך אם ספירת העומר בזמן הזה מן התורה ..... נב
חילוק בין ספירת הימים לספירת השבועות – שיטת רבינו ירוחם ושיטת הרמ"ה ..... נב
אם דעת הרי"ף דספירת העומר מן התורה או מדרבנן, וההלכה בזה ..... נה
דעת רוב הראשונים ומרן השלחן ערוך דספירת העומר בזמן הזה מדרבנן ..... נז
נפקא מינה אם ספירת העומר מן התורה או מדרבנן ..... נז
דחיית דברי האומרים שדעת השלחן ערוך דספירת העומר מדאורייתא ..... נח
נגד המחדשים שיש ללכת בכל כדעת הרמב"ם, וגם בספיה"ע שהיא מה"ת לדעתו . סא
י"א שבזמן הזה שספירת העומר מדרבנן אין לדקדק בתמימות וכמה נפקא מינה בזה ..... סב

בענין סגולת המלח בספירת העומר ..... סג
הוסיף למנות עד חמישים יום האם עובר בבל תוסיף ..... סד

פרק ב - זמן הספירה

זמן ספירת העומר בלילה עד עמוד השחר ..... סה
שכח לספור בלילה, וקם באשמורת - ומסופק אם עלה השחר ..... סה
שמעיקר הדין מותר לספור העומר בבין השמשות ..... סז
היאך נוכל לספור בבין השמשות, הא איכא ספק ברכה לבטלה ..... סח
אמאי אין חוששין לספק ספיקא להחמיר שלא לברך בבין השמשות ..... סח
אם מותר מדינא לספור גם בבין השמשות שלנו שהוא רק לשיטת ר' יהודה ..... ע
ספק דרבנן לכתחלה ..... עא
טוב להזדרז לספור את העומר בתחלת הלילה בפרט בלילה הראשון ..... עב
כמה טעמים שראוי להקדים את ספירת העומר ..... עג
בדיוקו של האול"צ מלשון הש"ע - שחובה לספור העומר מיד בתחלת הלילה ..... עד
אימתי יספרו את העומר בחו"ל יו"ט שני אם אחרי התפלה או אחרי ליל הסדר ..... עו
איך סופרים את העומר בחו"ל ביו"ט שני ולא חששו לזלזול יו"ט ..... עז
בדברי מרן שלכתחלה צריך לקרות קריאת שמע בכל לילה מיד בצאת הכוכבים ..... עח
אם להמתין לזמן רבינו תם בספירת העומר ..... עט
אם להקדים ספירת העומר לעלינו לשבח ..... פא
חקירה בעיקר התקנה לומר עלינו לשבח בסוף כל תפלה ..... פג
מי תיקן נוסח עלינו לשבח ..... פד
דברי החיד"א שריב"ז תיקן לומר עלינו לשבח אחר התפלה ..... פד
הנוסח הוא "וגורלנו ככל המונם" ..... פו
יש שנהגו לומר קדיש יהא שלמא אחר ספירת העומר ואמירת אנא בכח ..... פז
יש שנהגו לפתוח את ארון הקודש בעת ספירת העומר ..... פז
ספר את העומר בבין השמשות, אם יספור אחר כך בברכה ..... פח
דבר שאי אפשר לעשותו על ידי שליח לא מועיל בו תנאי ..... פט

מי שמתאחר להתפלל ערבית, אם יספור העומר מיד ואפילו ביחיד ..... צא
תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם - כשאינו רוצה לקיים עתה את ב' המצוות ..... צג
ברכת המזון וספירת העומר מה להקדים ..... צה
מתפלל ערבית שתים, מתי יספור את העומר ..... צו
זקנים הישנים מוקדם ומתפללים ערבית בכל יום מפלג המנחה ..... צח
בדעת מרן אם מפלג המנחה נחשב בשעת הדחק כלילה לכמה דינים ..... צט
אם סברת רבינו תם דמפלג המנחה הוי לילה גם לקריאת שמע ..... ק
בדברי שבט הלוי שהיקל לבית אבות לברך על ספירת העומר קודם פלג המנחה ..... ק
אם אחרי פלג המנחה נחשב כבר מיום הבא לכמה דברים ..... קא
למעשה אם יש להקל בספירת העומר מפלג המנחה כמו לגבי מגילה ..... קב
במוצאי שבת סופרים העומר קודם ההבדלה ..... קב
לספור העומר אחר הקידוש בבית הכנסת ..... קג
אם להקדים ברכת הלבנה לספירת העומר ..... קג

פרק ג - אמירת לשם יחוד וסדר קצירת העומר לפני הספירה

אמירת לשם יחוד לפני כל מצוה ולפני ספירת העומר ..... קד
שלא להזכיר שם ה' באותיותיו בנוסח לשם יחוד ..... קז
אם שייך לומר "מצות עשה" על מצוה מדרבנן ..... קח
תשובה על דברי המטוענים בנוסח הלשם יחוד "לקיים מצות עשה" ..... קט
הערות בנוסח לשם יחוד שקודם הקידוש ..... קיג
בסוף נוסח לשם יחוד, אומרים פסוק ויהי נועם וגו' ..... קטו
בענין סגולת אמירת ויהי נועם ..... קיז
אמירת לשם יחוד לפני ספירת העומר - ביום האחרון ..... קיח
עדיף לדלג על אמירת לשם יחוד כדי לספור ספירת העומר עם הציבור ..... קכב
נוהגים לקרות קודם ספירת העומר ביום הראשון, את סדר קצירת העומר ..... קכב
אם צריך לדעת את מהות ענין ספירת העומר ..... קכג
חידושו של הרב מבריסק בגדר המצוה של ספירת העומר זכר למקדש ..... קכג

פרק ד - דיני הברכה, ונוסח הברכה והספירה

י"א שלעתיד לבא יבנה בית המקדש בט"ו בניסן ..... קכה

מברכים על ספירת העומר אף שהיא בזמן הזה מצוה דרבנן ..... קכה

נכון לברר קודם הברכה מהו המספר של העומר, כדי שלא יפסיק בשהייה ..... קכו

הפסיק בדיבור לאחר שספר הימים קודם שספר השבועות ..... קכז

ספר את העומר בלא ברכה יצא ידי חובה ..... קכח

הברכות כולן הוו מדרבנן, אף דאיכא סברא לגבי ברכות הנהנין ..... קכח

למה לי קרא סברא היא ..... קכט

השוכח לספור העומר לילה ויום, אם ברכותיו למפרע הם ברכה לבטלה ..... קל

אם יש קצת מצוה בחצי שיעור של מצות עשה ..... קלב

הפריש חלה ונשאל עליה אי הויא ברכה לבטלה ..... קלד

מי שצריך לעבור ניתוח בימי הספירה, יכול לספור בינתים בברכה ..... קלה

בביאור האול"צ בטעמו של הבה"ג - שאם חיסר יום אחד הפסיד המצוה ..... קלו

העומד במקום מטונף אם יכול לספור העומר ..... קמ

הוכרח לקיים מצוה במקום מטונף - אם יכוין לשם מצוה ..... קמב

עבר וספר במקום מטונף בלי ברכה, ואחר כך הגיע למקום שאין בו טינוף ..... קמג

כמה טעמים שאין מברכים שהחיינו על ספירת העומר ..... קמד

פרק ה - עמידה ומעלת ברוב עם בספירת העומר

לעמוד בשעת ספירת העומר ..... קמו

בדיעבד אם מנה את העומר מיושב יצא ידי חובתו ..... קמז

אם גם השומעים שיוצאים ידי חובתם צריכין לעמוד בספירת העומר ..... קמח

אם מותר לספור את העומר בהליכה או כשהוא מתעסק בעסק קל ..... קמט

לכתחלה אין לסמוך עצמו על סטנדר בעת שמברך על ספירת העומר ..... קנ

זקן או חולה שקשה להם לעמוד יספרו את העומר בישיבה ..... קנא

להתעסק בעת ברכת ספירת העומר ..... קנב

פרק ו - שומע כעונה בספירת העומר

יש דין "שומע כעונה" בספירת העומר ובברכה ..... קנו
הסוברים דמהני "שומע כעונה" בספירת העומר ..... קנו
הסוברים דלא מהני "שומע כעונה" בספירת העומר ..... קנח
שומע כעונה כאשר השומע אינו מבין את הספירה ..... קנט
בגדרי הדין של שומע כעונה ..... קנט
מסקנת ההלכה בדין שומע כעונה בספירת העומר ..... קס
שומע קדושה באמצע תפלת שמונה עשרה ..... קסא
שמיעת קריאת פרשת זכור מתוך ספר תורה וכאילו קרא בפיו ..... קסב
שומע כעונה בקידוש ..... קסב
"שומע כעונה" - בקריאת ההגדה של פסח ..... קסג
שומע כעונה בקריאת עשרת בני המן ..... קסג
שומע כעונה בברכת כהנים ..... קסד
אם סומא עולה לתורה ..... קסו
שומע כעונה – בשומע דברי תורה מחבירו ..... קסח
דעת הרמב"ם בגדר שומע כעונה ..... קסח
עוד בגדר שומע כעונה – נשיאת כפים, מקרא מגילה, וקידוש ..... קסט
המברך וסופר את העומר דרך רם קול, ומכוין להוציא את השומעים ידי חובתן .... קעא
היוצא ידי חובת ספירת העומר בשמיעה מהש"צ לא יענה ברוך הוא וברוך שמו .... קעג
השומע ברכת ספירת העומר ברדיו בשידור ישיר, אינו יוצא י"ח ועונה אמן ..... קעד
לשמוע ברכה על ספירת העומר במבטא אשכנזי ..... קעו
נהגו לכבד בברכה ובספירה לבן תורה או חכם הקהל, או אדם חשוב ..... קעו
ספירת העומר בלי כוונה ..... קעז
אם מצות ספירת העומר היא במעשה או בתוצאה ..... קפ
השומע ספירת העומר ולא כיוון שלא לצאת ושכח לספור - האם יספור בברכה .... קפא

פרק ז - דיני ונוסח אמירת הספירה והבקשות שלאחריה

אם צריך להבין את הספירה שמוציא בפיו – ספירת ספק ..... קפב
נוסח הספירה הוא "לעומר" ולא "בעומר" ..... קפד
לומר לעומר אחר ספירת הימים, קודם ספירת השבועות ..... קפה
אחר שסופרים את העומר אומרים "הרחמן הוא יחזיר עבודת בית המקדש וכו'" ..... קפז
נוסח היה"ר שאחר הספירה - חומר הענין שלא לשנות נוסחאות בסידורים ..... קפז
נוהגים לומר למנצח בנגינות מזמור שיר ואנא בכח אחר ספירת העומר ..... קפח
ספירת העומר צריכה להיות בדיבור בפיו ובשפתיו, אבל בהרהור לא יצא ..... קצא
מי שהרהר בלבו את הספירה, אם חוזר למנות בברכה ביום זה ..... קצב
הרהר ברכת המזון בלבו אם חוזר לברך בפיו ..... קצד
עבר ניתוח במיתרי הקול ובימים שלאחר הניתוח שפתותיו נעות וקולו לא נשמע ... קצה
מי שהרהר בלבו את הספירה, ולא מנה שוב, אם מונה מכאן ואילך בברכה ..... קצה
הכותב במכתב בלילה "היום טו"ב לעומר", ושכח לספור בפיו לילה ויום ..... קצח
כתיבה כדיבור דמי והרהור לאו כדיבור דמי ..... קצט
מי שכתב מכתב לחבירו בבין השמשות, וכתב בראש המכתב היום טו"ב לעומר ..... רא
ספר את העומר בחלום, כמאן דליתא דמי ..... רב

פרק ח - שכח לספור העומר, ודין ספק וטעות בברכה ובספירה

שכח לספור את העומר לילה ויום אינו ממשיך לספור בברכה ..... רה
ביאורו של מהרי"א הלוי במחלוקת התום' ובה"ג דאזלי לשיטתייהו ..... רו
הערה אודות מי ששכח לספור העומר לילה אחת ..... רו
הטעמים שספירת יום מועילה כדי להמשיך לספור בברכה ..... רי
התשובה שייחסו לרמב"ם, שמונה ביום בברכה, ואם שכח מונה אח"כ בברכה ..... ריא
אם ספר הימים ולא ספר השבועות, או שבועות ולא ימים ..... ריב
טעה במספר הימים, אך השבועות מנה כהוגן, או להיפך ..... ריג
מנה ימים ולא שבועות, והוא בימי השלמת השבועות ..... ריד
שכח לספור העומר, וביום נסע לארה"ב, ונחת כאשר בישראל כבר היה לילה ..... רטו

המסופק אם בירך, או השוכח לספור יום א', יהרהר הברכה או ישמענה מש"צ ..... ריז
במקום שמסופק אם לברך, האם יברך על ידי אמירת פסוקי ויברך דוד ..... ריז
בליל שבת מגיעים להתפלל ציבור גדול שמתפללים רק ביום שבת ..... ריח
מי שבא לבית הכנסת ומתפלל רק ביום שבת, וברור לו שלא יספור בשאר הימים ... ריח
מנהג נכון בירושלים, לספור העומר בבית הכנסת בשחרית בלי ברכה ..... ריט
שכח לספור את העומר לא יברך כשליח צבור לפטור את הצבור ..... רכ
אמאי לא מהני ס"ס גבי ש"צ המוציא אחרים י"ח והוא עצמו לא ספר ..... רכה
הטעם שמועיל ספק ספיקא בספירת העומר ..... רכו
לחזור לברך ולספור בשביל חבירו מדין ערבות, - אף על פי שיצא מוציא ..... רכז
ש"צ ת"ח ששכח לספור, ועבר ובירך וכיוון להוציא אחרים אם עונים אמן ..... רכז
השוכח ולא ספר לילה אחת, ובלילה שאחריו עמד כש"צ וספר את העומר ..... רכח
אם טעה במנין הספירה ונזכר בלילה שאחריו, דינו כמי שלא ספר כלל ..... רכח
אי אמרינן בכלל מאתים מנה לגבי ספירת העומר ..... רכח
ספק אם ספר את העומר או לא, ימשיך לספור בשאר הלילות בברכה ..... רכט
נסתפק כמה ימים אי הוי ספק ספיקא שאינו שקול ..... רלא
מי שעבר את קו התאריך באמצע ימי ספירת העומר אם ממשיך לספור בברכה ..... רלא
מדינות שיש בהם ספק אם הם בתוך קו התאריך ..... רלב
נזכר בבין השמשות שאתמול לא ספר העומר ..... רלד
הערה בדברי היבי"א בענין ספק ספיקא שחייבים להתחיל בספק שאינו שקול ..... רלז
נזכר שלא ספר העומר בזמן רבינו תם ..... רלט
עבר ובישל בליל שבת קודם זמן ר"ת, ואם סומכים על ר"ת לענין קולא באבלות .. רמא
זמן רבינו תם שייך גם בארץ ישראל ..... רמא
מי שספר את העומר של אמש כמה דקות אחר צאת הכוכבים שבידינו ..... רמב
שכח לספור העומר בליל ששי, ולמחרת קיבל שבת מבעוד יום ..... רמד
אם יכול לעשות התרה על מה שקיבל שבת מבעוד יום כדי לספור העומר ..... רמה
לספור ספירת העומר במוצאי שבת בזמן תוספת שבת וקודם תפלת ערבית ..... רמו
אמר ביום השמיני, היום חמשה ימים ועוד שלשה ימים לעומר ..... רמז

ביום הראשון לעומר טעה ואמר היום יום ראשון לעומר, יצא ידי חובתו ..... רמז
כמה חקירות במצות ספירת העומר – המסופק אם ספר את העומר ..... רמח
האם ספירת ספק נחשבת ספירה ..... רמט
יש לחלק בין המסופק בספירתו לבין המונה ב' ספירות שלימות מספק ..... רנ
אם ספירת ספק אינה ספירה - כיצד הקילו הראשונים לספור בבין השמשות ..... רנא
אם צריך להבין את הספירה ומהות ענין הספירה ..... רנב
מנהג טוב לקרוא במוצאי יום טוב הא', את סדר קצירת העומר והקרבתו ..... רנג
גוי המעיד על מספר הימים של ספירת העומר אם ניתן לסמוך עליו ..... רנה
פתח את הברכה על דעת לסיים ולספור כמו שישמע מחבירו ..... רנה
בירך על העומר, ובעת ברכתו היה סבור שהיום הוא כך וכך לעומר ..... רנו
ספר נכון את העומר ובתוך כ"ד חזר בו וספר מספר שאינו נכון ..... רנז
מי שעשה מצוה אך לא כיוון בשעת עשייתה לצאת ידי חובת המצוה ..... רנט
כוונה במצוות דרבנן ..... רס
דעת מרן אם צריך כוונה במצוות דרבנן - הערה ע"ד האור לציון ..... רסא
מי ששאל אותו חבירו אחר השקיעה, כמה הלילה לספירת העומר ..... רסג
אמאי לא נסמוך על ספק ספיקא בענה לחבירו כמה היום לעומר ..... רסג
שומע ומשמיע אם הוא מדין מצוות צריכות כוונה ..... רסד
מצוות צריכות כוונה בספיה"ע - בדין מצות התלויות בתוצאה אם בעי כוונה ..... רסח
לענין דינא בספירת העומר בלי כוונה ..... רסט
השיב רק את מספר הימים בלא שבועות, חוזר וסופר בברכה ..... רעא
הרגיל לספור בצאת הכוכבים והשיב לחבירו בבין השמשות כמה היום לעומר ..... ערב
סיכום שיטות הראשונים בדין ספירה מבעוד יום מפלג המנחה ואחרי ערבית ..... רעג
מי שמנה מפלג המנחה, אם חוזר לספור מכאן ואילך בברכה ..... עדר
אמר לחבירו אחר השקיעה של ל"ב לעומר, אל תאמר וידוי כי הלילה ל"ג לעומר ערה
שכח לספור העומר בליל ל"ג בעומר, וביום אמר לחבירו "היום ל"ג בעומר" ..... רעו
הלומד בשלחן ערוך אחר השקיעה בליל שמיני לספירה ..... רעז

פרק ט - אכילה ושתיה קודם ספירת העומר

חצי שעה קודם השקיעה לא יאכל סעודה של פת ..... רעט
אם ביקש מחבירו שיזכיר לו לברך על העומר, אם מותר לו לאכול ..... רפ
בן ישיבה המתפלל בקביעות בישיבה לאחר כשעה מצאה"כ, אם יספור מיד ..... רפא
אם מועיל להעמיד שומר לגבי ספירת העומר ..... רפב
אם איסור אכילה קודם ספיה"ע הוא חצי שעה קודם השקיעה או קודם צאה"כ ..... רפד
לברך על ספירת העומר כשאין בפיו דברי מאכל ..... רפד
שכח לספור העומר בלילה אם רשאי לאכול ביום קודם שספר בלא ברכה ..... רפה
שכח לספור העומר לילה ויום אם רשאי לאכול קודם שספר בלא ברכה ..... רפו
אכילה מבעוד יום למתפלל בערב שבת בפלג המנחה ..... רפו
כיצד ינהגו כשיש חשש שישכחו לספור את העומר מחשיכה – ספיה"ע מפלג המנחה ..... רפח

פרק י - החייבים בספירה [נשים וקטנים, וקטן שהגדיל]

נשים פטורות ממצות ספירת העומר ..... רצ
הנשים רשאות לקיים מצות עשה שהזמן גרמא בלא ברכה ..... רצב
אשה המקיימת מצוה שהז"ג אינה עוברת בבל תוסיף ..... רצג
חקירה בגדר הפטור של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא ..... רצד
גם עבדים פטורים מספה"ע, ודין עבד שנתשחרר בימי הספירה, וחציו עבד ..... רצה
אשה מבני עדות המזרח שנישאת לאשכנזי לא תברך על ספירת העומר ..... רצה
תשובה בענין קבלת שבת בהדלקה לבני ספרד ובני אשכנז ..... רצז
לחנך קטנים לספור את העומר בכל יום, ובדין מצות חינוך במצוות דרבנן ..... רחצ
להקיץ הישן בכדי שיספור את העומר – ובגדר איסור "גזל שינה" ..... ש
עניית אמן אחר ברכת קטן ..... שב
אם הקטן יכול להוציא את חבירו בספירת העומר ובשאר מצוות ..... דש
מי שבירך וספר את העומר עם קטן כדי לחנכו, יצא ידי חובה, ואין לו לחזור ולברך ..... שה

קטן ששכח לספור יום אחד ..... שו
אם צריך לחנך הקטן לקיים מצוה באופן מושלם, או רק כדי להרגילו במצוות ..... שי
דילמא אתי למיסרך ..... שיא
לחנך הקטנים לספור ביום בלי ברכה ..... שיב
קטן שהגדיל בימי הספירה ונעשה בר מצוה, לא ימשיך לספור בברכה ..... שיג
אי מהני ספק ספיקא בספירת העומר - לגבי קטן שהגדיל שאין בו חזקת חיוב ..... שטז
ביאור בדברי תרומת הדשן בענין ספירת העומר ..... שיז
חילוק בין מקום שיש ספק בעיקר החיוב דל"מ ס"ס ..... שיט
עוד בענין ספק ספיקא בספירת העומר ..... שיט
קטן המקיים מצוות - אם יש על זה שם מצוה ..... שכא
הטעם שקטן שהגדיל בין ב' פסחים אם כבר שחטו עליו בראשון יצא ..... שכב
אם שייך חינוך - גם לאחר שהקטן הגדיל ..... שכד
מסקנת ההלכה בקטן שהגדיל לענין ספירת העומר ..... שכו
קטן שהגדיל – לגבי ברכת הלבנה, קידוש, הבדלה, ועוד ..... שכז
קטן שהגדיל לגבי נר חנוכה ..... שכז
קטן שהגדיל באמצע חנוכה האם פטור לגמרי מנר חנוכה ..... של
מי שהוא עתים חלים עתים שטיא, וספר את העומר בשעה שהיה שוטה ..... שלא
גר שנתגייר בתוך ימי העומר, מונה שאר ימים בלא ברכה ..... שלא

פרק יא - דיני ספירת העומר לאונן

השומע ואינו מדבר, חייב בספירת העומר ובברכה ..... שלד
אונן שמתו מוטל לפניו שלא ספר ספירת העומר בלילה, או שעבר וספר ..... שלה
אם אונן נחשב קצת כבר חיובא ורק אריא הוא דרביע עליה ..... שלז
אונן שעבר וספר את העומר בזמן שהיה אונן ..... שלח
אונן שרוצה להחמיר ולספור את העומר בברכה אינו רשאי ומ"מ עונה אחריו אמן שלח
טעמו של מרן שפסק שאם לא מנה יום אחד מונה מכאן ואילך בלא ברכה ..... שלט
מן השמים כיוונו את מרן והרמ"א לפסיקת ההלכה ודקדוק לשונם ..... שלט

אונן ששמע ספירת העומר אם יצא ידי חובה ..... שמ

פרק יב - דינים נוספים השייכים לספירת העומר

ספר העומר כמה פעמים ביום, אם יש בזה מצוה או הידור מצוה ..... שמא
לספור את העומר אחר ברכת המפיל ..... שמב
גדר שינת ארעי ושינת קבע ..... שמה
לא ספר העומר בלילה וביום, ובאמצע מנחה נזכר שלא ספר את העומר ..... שמו
לגעור בגנב באמצע תפלת י"ח שבא לגנוב ס"ת ..... שמז
היה בבית הכסא סמוך לחשיכה, ונזכר שלא ספר את העומר, כיצד יעשה ..... שמח
גמר שמונה עשרה, וממתין למי שמאחריו שיגמור תפלתו, רשאי לספור העומר ..... שנ
נזכר שלא ספר ספירת העומר בלילה, ונמצא כעת בפסוקי דזמרה ..... שנא
לזרוק דפי יומן שכתוב בהם ספירת העומר ..... שנב
כרטסת שיש בה את מנין העומר של כל יום, בשבת מותר למשוך את מספר היום שנב
יומן של ספירת העומר עם קבקובים אין לקרוע הדף בליל שבת ומחרתו ..... שנג
בית כנסת שקבוע בו לוח עם תוכנה שמופיע בו מספר היום בימי ספירת העומר ... שנה
ביכ"נ שעל אחד מקירותיו יש לוח עם תוכנה, שכל זמני התפילה עולים על המסך בשבת ..... שנה

סימן תפט סעיף י' - דיני חדש

מהו קלי הנאמר בתורה ..... שנז
אם בזמן הזה מותר לקצור את התבואה קודם זמן העומר ..... שסב
קצירת תבואה חדשה בחוץ לארץ ..... שסו
ליתן לעניים תבואה חדשה ..... שסו
לעשות סחורה באיסור חדש ..... שסז
אם איסור חדש הוי איסור חפצא או איסור גברא ..... שע
אם איסור טבל חל על איסור חדש ..... שעב
אם חדש נוהג בעציץ שאינו נקוב ..... שעג
אם דין חדש נוהג בגידולי מים ..... שעד

מותר להתרפאות מאיסור חדש, שלא כדרך הנאה ..... שעז
למה חדש אסור כל יום ט"ז בניסן ..... שעז
איסור חדש בתבואה של גוי ..... שעט
איסור חדש בחוץ לארץ - אם הוא מן התורה ..... שפא
שאין היתר לאיסור חדש - ודאי - בזמן הזה גם בחוץ לארץ ..... שפב
ספק ספיקא משם אחד ..... שפד
תבואה חדשה שנשתנתה על ידי בישול אם נשארת באיסורה ..... שפט
אכילת תבואה חדשה בתלישה בפיו ..... שצ
אם נזהרים מפליטת כלים באיסור חדש ..... שצא
איסור חדש שיך גם בנשים ..... שצד
מהו שיעור ההשרשה, ג' ימים או שבועיים ..... שצד
אסור לאכול מכוסמת חדשה, שכוסמין היא מין חטה ..... שצו
אם איסור חדש שיך רק בלחם קלי וכרמל או בכל אופן ..... שצו
עיסה העשויה מאורז וחטים אם שיך בה איסור חדש ..... שצח
אם דורא בכלל איסור חדש ..... שצט
אם שיך איסור חדש בדוחן ..... שצט
בצק שנילוש מתבואה ישנה עם שמרים מתבואה חדשה ..... שצט
איסור שתיית י"ש משעורה חדשה ..... ת
לשמוע הבדלה משכר של חדש ..... תד
פת מתבואה חדשה אם מצטרפת ל"לחם משנה" ..... תז
צירוף חלה קפואה ללחם משנה ..... תז
צירוף מצה לא שמורה ללחם משנה ..... תח
השומע ברכת המוציא מהמברך על פת מתבואה חדשה ..... תט
לקיים מצות מצה מתבואה חדשה ..... תי
אם חדש הוי איסור חפצא או גברא ..... תיג
אכל מצה העשויה מתבואה חדשה שלא כדרך הנאתה ..... תיד
אם יוצאים ידי חובה בליל סוכות בפת מתבואה חדשה ..... תיד

גדר "קבוע כמחצה על מחצה" ..... תטו
תערובת תבואה חדשה וישנה ..... תטז
אם אמרינן כל דפריש מרובא פריש בדבר שיש לו מתירין ..... תטז
לקנות שכר מנכרי כשרוב השדות משעורה ישנה - רוב התלוי במעשה ..... תיט
אם שייך ביטול באיסור חדש ..... תכ
אם איסור חדש נחשב כדבר שיש לו מתירין ..... תכא
תשובת הרא"ש בענין ספק ספיקא בחדש ..... תכב
לברך "שהחיינו" על לחם מתבואה חדשה ..... תכד
להפריש חלה מעיסה מתבואה חדשה ..... תכה
להעלות לספר תורה בפרשת חדש, מי שאינו נזהר באיסור זה ..... תכו
בן שמחמיר בענין חדש, ואביו דואג פן יחלש, אם חייב לשמוע לו ..... תכו

סימן תצג - מנהגי ימי ספירת העומר

נישואין בימי העומר ..... תכז
שלא לעשות חדר יחוד מיד אחר החופה, ודין שבועה חמורה בחופה ..... תל
חתן אשכנזי שנושא ספרדיה, רשאי לישא בל"ג בעומר ..... תלב
מי שלא קיים פריה ורביה, אם יכול לישא אשה בתוך ימי הספירה ..... תלב
להחזיר גרושתו מן הנישואין בימי העומר ..... תלד
חתן ספרדי שלא קיים פריה ורביה, שנרשם לנישואין בל"ג לעומר ..... תלד
מותר לחתן להסתפר ביום חופתו בתוך ימי הספירה ..... תלה
לתפור בימי העומר בגד חדש לחתן המתחתן בל"ד בעומר ..... תלו
בשנה שחל ל"ג לעומר בערב שבת מותר להקדים הנישואין בליל ל"ג בעומר ..... תלח
בימי הספירה אין לשמוע בהם שירים המלווים עם כלי נגינה ..... תלט
שלא להקל ראש ולהורות היתר בשמיעת שירים בימי הספירה ..... תמ
ילדות שלומדות שיעור נגינה בימי העומר ..... תמב
קלטות של תהלים עם מנגינה – בימי ספירת העומר ..... תמב
שמיעת מוזיקה וואקלית פיוטים וחזנות בספירת העומר ..... תמג

מילה, או פדיון הבן, או סיום מסכתא, מותר לשמוע כלי נגינה ..... תמד
בר מצוה שלא בזמנה בראש חודש אייר – עם תזמורת ..... תמה
בימי העומר אין לשמוע כלי שיר גם ביום שישי אחה"צ, וכן במוצאי שבת ..... תמו
נהגו להקל לשמוע שירים בכלי שיר, במה שנקרא "חג המימונה" ..... תמז
בליל ל"ג בעומר ולמחרתו נוהגים להקל לשמוע שירים מכלי נגינה ..... תמט
הילולת רבי מאיר בעל הנס – בי"ד אייר ..... תמט
סגולת הצדקה והתפלה בזכות רבי מאיר בעל הנס ..... תנ
האם נכונה השמועה שרבי מאיר קבור מעומד ..... תנב
לא להסתפר בימי הספירה עד יום ל"ד לעומר בבוקר ..... תנג
גילוח בימי העומר לאבל שמלאו ל' יום שלו בתוך ימי העומר ..... תנד
גילוח הזקן בימי העומר ..... תנה
מי ששערו גדל הרבה בעומר, ורוצה לדלל השער – ובדין גידול בלורית ..... תנז
לספר אנשים שאינם שומרי תורה שבלאו הכי מסתפרים בימי העומר ..... תנח
אם חל ל"ג לעומר בערב שבת ..... תנט
גם כשחל ר"ח אייר ביום שישי, מנהגינו להחמיר שלא להסתפר ולהתגלח ..... תסא
חל ברית מילה בתוך ימי הספירה, מותר לאבי הבן ולסנדק ולמוהל להסתפר ..... תסא
אם מותר להסתפר ביום שקודם המילה ..... תסב
חל יום המילה ביום א', בימי הספירה, יש להתיר להסתפר ביום ו' ..... תסג
תספורת לקטן בימי העומר ..... תסד
חתן בר מצוה יכול להסתפר בימי הספירה, כמו בעל ברית ..... תסה
אם מותר להחמיר שלא להסתפר ולהתגלח עד ערב שבועות ..... תסו
נהג להחמיר ורוצה לבטל מנהגו ולנהוג כדברי מרן להסתפר ביום ל"ד לעומר ..... תסז
אף לד' המקובלים, כשחל שבת בערב שבועות מסתפרים בערב שבת ..... תסח
אין הנשים בכלל איסור התספורת בימי העומר ..... תסט
תספורת לאשה בשבוע שחל בו תשעה באב ..... תע
לגזוז צפרנים בימי ספירת העומר ..... תעא
נהגו מקצת נשים להמנע בימי הספירה מעשיית מלאכה ..... תעב

לברך שהחיינו על פרי חדש בימי העומר ..... תעג
מעוברת בברכת שהחיינו, ושהחיינו על לידת בת בימי הספירה ..... תעד
לברך שהחיינו על בגד חדש בימי העומר ..... תעו
להכנס לדירה חדשה בימי העומר ..... תעו
סעודת חנוכת הבית בימי ספירת העומר ..... תעח
מקור המנהג לחנוכת הבית ..... תעט
ברכת שהחיינו בחנוכת הבית - בימי ספירת העומר ..... תפא
לנסוע מעיר לעיר בימי הספירה ..... תפג
רחיצה ושחייה בים בימי הספירה ..... תפג
קריאת פרקי אבות בימי הספירה ..... תפד
שילוח הקן בימי ספירת העומר ..... תפו
בימי העומר אומרים רק תיקון לאה ..... תפח
בימי העומר יזהר יותר בעבודת ה' בתורה ובמצות, שיש בהם דין ..... תפח
בימי העומר בפרט ישתדלו באהבת חברים ואהבת ישראל ..... תפט
כוונות על פי הסוד בימי העומר ..... תצ
לבני תורה טוב יותר לנצל את הימים של ימי שישי מאשר הלילות וירדם ביום ..... תצא

עוד בסימן תצג - מנהגי ל"ג בעומר ופסח שני

ל"ג בעומר יומא דהילולא דרבי שמעון בר יוחאי ..... תצב
האם ר' עקיבא סמך חמשה תלמידים או ששנה להם את התורה ..... תצג
אם ל"ג בעומר הוא יום פטירתו של רשב"י ..... תצד
היאך רשב"י ובנו אכלו מעץ החרוב ולא חששו לאיסור ערלה ..... תצז
הסיבה שעורכים שמחה בליל ל"ג לעומר – אף שי"א שהוא יום פטירת רשב"י ..... תק
השיר בר יוחאי ..... תקא
יום ל"ג בעומר מסוגל לרפואה וישועה ולזרע קודש של קיימא ..... תקב
מעלת גירסת הזוהר הקדוש אפילו מבלי הבנה – בזמן שאינו יכול להעמיק ..... תקג
לא להרבות ללכת לקברות צדיקים - והמקור לעלייה למירון בל"ג בעומר ..... תקג

בקושית החתם סופר מדוע עושים יום שמחה בהילולא דרשב"י ..... תקה
שלא לבטל את מסגרת הכוללים והישיבות ביום ל"ג בעומר ..... תקח
מעשה נורא בימי האר"י ז"ל - שלא לבטל את העלייה למירון ..... תקט
אם אין הצניעות נשמרת במקום זה בל"ג בעומר ..... תקיא
שלא לשחוט במירון בהמות ולאכול, מבלי לבדוק אם השוחט הוא בר סמכא ..... תקיא
אין לכהנים לבקר בקברות צדיקים ..... תקיב
אודות השמועה לגבי בנין הציון במירון ..... תקטז
כהן שנדר נדר, שאם יוולד לו בן, יסע למירון לציון הרשב"י זיע"א ..... תקיז
אם מותר לענות אמן אחר ברכת הכהנים בקבר רשב"י ..... תקיז
כהן שאחד מהשכנים בבנין נפטר לפתע בשבת, אינו צריך לצאת מהבנין בשבת, תקיח
מותר לכהנים לטום מעל בית קברות – תבניות חד פעמי אם צריכות טבילה ..... תקיח
אם קומקום חשמלי צריך טבילה ..... תקכ
אמאי אין נוהגין לברך ברכת "אשר יצר אתכם בדין" בקברי צדיקים ..... תקכ
אם חבירו כבר בירך אשר יצר, לא יחזור לברך כדי להוציא את חבירו ידי חובה תקכא
בקבר הרשב"י ובמערת המכפלה מתפללין, מפני שהקבר עצמו עמוק הרבה ..... תקכג
אין צריך ליטול ידים כשיוצאים מקבר רשב"י במירון ..... תקכה
טעם הדלקת המדורה ..... תקכה
על זריקת בגדים לאש ..... תקכז
הקדיש את החליפה שלו לכבוד מדורת ל"ג בעומר ..... תקכח
לא לחתוך מעצי פרי עבור המדורות ..... תקכח
לקחת עץ של ערלה לשריפת ל"ג בעומר ..... תקכט
ימי פטירת שאר צדיקים אינם ימי שמחה כל"ג בעומר ..... תקל
אין אומרים וידוי ותחנונים ביום ל"ג בעומר, ובמנחה שלפניו ..... תקלא
תענית ביום החופה בל"ג בעומר ..... תקלב
אמירת וידוי בפסח שני ובט"ו אייר ..... תקלג
וידוי במנחה של ערב פסח שני ..... תקלד
אם חל פסח שני ביום ראשון, אין אומרים צדקתך במנחה של שבת ..... תקלה

דין הספד בי"ד אייר ..... תקלה
אמירת תחנון ביום כ"ח אייר, יום הצלת העיר ירושלים ..... תקלו
אם שמואל הנביא נפטר ביום כ"ט אייר ..... תקלז
מתולדותיו של שמואל הנביא ..... תקלח
דין פסח שני בזמן הזה ..... תקלח
עד ז' ימים מפסח שני עוד אפשר להכנס אל הקדושה לקראת מתן תורה ..... תקלט
סיפור יציאת מצרים ..... תקמ
אכילת מצה בפסח שני ..... תקמ
גדר איסור "בל תוסיף" ..... תקמא
ברכת המצה גם בפסח שני "בורא מיני מזונות" ..... תקמא
האוכל 204 גר' מצה, מברך המוציא, וברהמ"ז ..... תקמג
בשיטת רש"י שאסור לאכול חמץ עם קרבן פסח שני ..... תקמד
אכילת צלי בפסח שני ..... תקמה
מנהג תגלחת הקטנים ליד ציון רשב"י ..... תקמו
להתפלל על בניו ולבקש ברכה מהחכמים שיזכו לתורה ..... תקמט
קבלת ברכה מחכם הפוסק הלכות ..... תקמט
הגוזז מעט משערות הילד בעת החאלקה - אינו צריך ליטול ידיו ..... תקנא

סימן תצד - הלכות חג השבועות - חודש סיון וערב שבועות

לבקש מרבנים לגזוז שער הקטן ..... תקנב
מערב ראש חודש סיון עד שבועות – ימים מסוגלים לתפלות לזכות לתורה הוא וזרעו ..... תקנב
תפלת השל"ה הקדוש ..... תקנג
אם ת"ח או בן ישיבה מתענה בערב ראש חודש סיון ..... תקנד
אם מועילה התפלה של האב על הבנים בענינים רוחניים ..... תקנה
בזכות הצניעות וקדושת הבית זוכים הוא וזרעו לקנין תורה ..... תקנז
נשים הנזהרות בכיסוי הראש כדת, בכובע ולא בפאה נכרית, יזכו לברכות ..... תקנח

החשש שמא שיער הפאות של תקרובת עבודה זרה ..... תקנט
הימים שמראש חודש סיון מסוגלים לקנין התורה ומדות טובות ..... תקסה
מא' סיון נזדככו עד היותם יותר ממלאכים - וראויים לנבואה ולקבלת התורה ..... תקסו
מלחמת עמלק היתה בערב ראש חודש סיון ..... תקסז
מנהגינו שלא לומר תחנון מראש חודש סיון עד י"ב בחודש ..... תקסז
מי שנקלע למנין שאומרים שם תחנון עד י"ב סיון ..... תקסח
כיצד היה תשלומין לקרבנות שלא הקריבו ישראל בשבועות שנפטר דוד המלך .. תקסח
יש אומרים שעיקר קבלת התורה היתה בג' ימי ההגבלה ..... תקע
מעלת שלושת ימי ההגבלה - ויש להרבות בהם בשקידת התורה ..... תקע
אפשר לישא אשה גם בשלשת ימי ההגבלה ..... תקעא
בדין הקות דם ותרומת דם בערב שבועות ושאר ערב יום טוב ..... תקעא
ערב חג השבועות הוא יום תשובה על עסק התורה וכבוד התורה ..... תקעג
בעצרת העולם נידון על התורה שניתנה בו ..... תקעג
מקור מהש"ס שמה שהיה בשנים הקודמות חוזר ומתעורר במעגל השנה ..... תקעד
בכל שנה יראה עצמו כאילו עומד על הר סיני ..... תקעד
חייב לשתף את העניים בשמחת החג - ולכן יתן להם מערב החג ..... תקעה
בסגולת נתינת הצדקה בערב שבועות לעמלי תורה, וסגולת ק"ד פרוטות ..... תקעה
בערב שבועות ראוי לתמוך בחכמים, ונחשב לו כקרבנות ומנחת ביכורים ..... תקעו
צריך להסתפר לפני הרגל, וכן יגזוז צפרניו בערב החג ..... תקעו
טוב לטבול לפני כניסת חג השבועות לקבל את החג בטהרה ..... תקעו
מצות רחיצת פניו ידיו ורגליו בחמין בערב יום טוב ..... תקעז
יכין הבית לקראת החג, בהדחת הקרקע, כדרך שעושה בכל ערב שבת ..... תקעח
להוציא הוצאות לשמחת החג גם עבור אשתו וב"ב, לפני הידורי מצוה ..... תקעח
יכול ללוות ברבית דרבנן לצורך סעודות יום טוב ..... תקעט
קישוט בתי כנסיות והבתים בענפי אילנות ופרחים לכבוד חג השבועות ..... תקפ
אם הענפים ששטחום בבית הכנסת הם מוקצה, ואם מותר לקטום מהם ..... תקפב
ענפי הדסים מותר ליתנם בשבת ויו"ט אף לכתחלה לתוך אגרטל שיש בו מים .... תקפג

מי שקטף ביו"ט ענפי ריח והביאם לביהכנ"ס, אסורים בטלטול ..... תקפה
לאפות פת בערב שבת ויום טוב - ומנהג אפיית חלה מיוחדת לחג השבועות ..... תקפה
כשחל שבת בערב שבועות, ורוצה לנוח בשבת כדי שיהיה לו כח ללמוד בלילה .. תקפו
כשערב שבועות חל בשבת, צריך לאכול סעודה שלישית בשבת, כבכל שבת ..... תקפז
מצות זכירת מעמד הר סיני לדורות - ולספר זאת לבניו ..... תקפז
מפורש ברמב"ם באיגרת תימן, שיש מצוה ולאו שלא לשכוח מעמד הר סיני ..... תקצ
סדר מתן תורה - מלוקט ממדרשי רז"ל ..... תקצ
צריך לראות כאילו עומד בהר סיני לקבל את התורה ..... תקצב
כאשר לומדים תורה באימת כבוד, זוכים לגילוי שכינה ..... תקצד

סימן תצד - הלכות יום חג השבועות

אם שבועות תלוי דוקא ביום החמישים לספירת העומר ולא בו' בסיון ..... תקצה
עבר את קו התאריך ממזרחו למערבו או להיפך אימתי נוהג חג השבועות ..... תקצו
אם בשבעה בסיון ניתנה התורה ..... תרב
דין תוספת יום טוב – ואם מותר לקדש בליל שבועות קודם צאת הכוכבים ..... תרג
קידוש בליל שמחת תורה כשמקדש מבעוד יום ..... תרד
שמועה קרובה ושמועה רחוקה אחר שקיבל שבת מבעוד יום ..... תרד
הפסק טהרה לאחר שקיבלה שבת ..... תרה
סעודת שבת ויום טוב בזמן תוספת יום טוב ..... תרז
ראש חודש אב שחל בשבת לאכול בשר אחר צאת הכוכבים ..... תרח
לאכול חמץ בתוספת יום טוב שביעי של פסח ..... תרח
תפלת ערבית של ליל שבועות אפשר להתפלל מבעוד יום ..... תריא
במקום ספק יהרהר ברכות התורה או יכוין לצאת בברכת ק"ש ..... תריב
שכח לברך ברכת שהחיינו בשבועות, לא יברך ברכה זו לאחר החג ..... תריב
בליל שבועות, מותר לאכול הפת עם ירקות ומיני חמוצים ואין בזה קפידא ..... תריב
בליל שבועות לא ירבה באכילה ויאכל מאכלים קלים לעיכול שלא יבא לידי שינה תריד
המקור ללימוד תורה בליל שבועות כל הלילה ..... תרטו

לימוד תיקון ליל שבועות לנשים ..... תריז
אם הנשים אומרות תיקון חצות ..... תריז
הלימוד שעורכים בליל שבועות עדיף שיהיה בבית הכנסת עם הצבור ולא ביחידות תריח
סדר הלימוד של ליל שבועות פשט בכל ישראל ..... תריט
הטעם שמועיל לקרוא רק ג' פסוקים ראשונים ואחרונים של כל ספר ..... תריט
אם עדיף לקרוא בליל שבועות את התיקון או ללמוד גמרא ופוסקים ..... תרכ
האם בני ישיבות ילמדו את סדר התיקון ..... תרכא
מפורש בזוהר שצריך לעסוק בלילה הזה בתורה שבעל פה ..... תרכב
הנזהר משיחה בטילה בבית הכנסת, יראה זרע ויאריך ימים ..... תרכג
לימוד משניות בליל שבועות ..... תרכד
מותר לקרוא תהלים בליל חג שבועות גם קודם חצות לילה ..... תרכה
הקורא תהלים בליל שבועות אם יכול לקרוא קודם שבירך ברכות התורה ..... תרכו
אם מותר לאבל לומר את התיקון של ליל שבועות והושענא רבה ..... תרכז
לחמם נר שעוה בליל יום טוב כדי להדביקו לפמוט ..... תרכט
לנקות פמוט משעוה יבשה – ואם מותר להדליק נר נשמה בבית הכנסת ..... תרכט
יזהרו שלא לדבר שיחת חולין כל הלילה עד אחר מוסף ..... תרל
בחוץ לארץ יש לקרוא את כל סדר התיקון בב' הלילות ..... תרלא
לעסוק בתורת הסוד בליל שבועות ..... תרלב
לימוד הזוהר - אם הוא עדיף על לימוד ש"ס ופוסקים ..... תרלב
מנהגינו לקרות ק"ש שעל המטה קודם חצות גם כשאינו הולך לישון ..... תרלו
לומר שיר השירים בליל שבועות, ואם שיר השירים נתייסד בשבועות בסיני ..... תרלז
מעלת הטבילה במקוה, לקבל קדושה משער החמישים ..... תרלח
כיון שיודעים שמגישים להם מידי פעם שתיה, אין לברך אלא פעם אחת ..... תרלט
שיעור עיכול לא נחשב כהפסק לברכה ראשונה ודלא כהמגן אברהם ..... תרלט
מה שעוסקים בינתיים בתורה בעומק העיון - אינו נחשב היסח הדעת ..... תרמא
אם בין כוס לכוס יצא לחוץ מפתח ביהמ"ד, יחזור ויברך על הכוס האחר ..... תרמב
כששוהה יותר מכדי שיעור עיכול, אם נתבטלה ברכה אחרונה על מה שאכל ..... תרמד

גמר בלבו שלא לאכול עוד ונמלך, האם בזמנינו אינו נחשב היסח הדעת ..... תרמז
אם אפשר לעשות "תנאי" שהברכה הראשונה תחול רק על כום זה ..... תרמז
גדר שיעור עיכול בשתיה ופירות וכדומה ..... תרנ
הנפנה לנקביו באמצע לימודו בליל שבועות, וחוזר ללימודו אם יחזור לברך ..... תרנ
בירך על הפירות והביאו לו מין אחר שלא היתה דעתו עליו מתחלה ..... תרנג
אדם חלוש וחולה ילמד בלילה הזה כפי כחו ..... תרנד
לישון קודם עמוד השחר ..... תרנו
הישן בליל שבועות, האם יעדיף לישון בתחלת הלילה, או לקראת עמוד השחר ..... תרנח
הישן בתחלת הלילה שינת קבע וקם משינתו ללמוד תורה, יברך ברכה"ת ..... תרנט
ברכות השחר למי שהיה ניעור כל הלילה ..... תרסא
ברכת המעביר חבלי שינה למי שהיה ניעור כל הלילה ..... תרסב
ברכות התורה למי שהיה ניעור כל הלילה ..... תרסב
אפשר לברך ברכות התורה מיושב, וא"צ לעמוד ..... תרסד
נשיאת כפים קודם שבירך ברכות התורה ..... תרסה
לענות קדושה וי"ג מדות קודם ברכות התורה ..... תרסה
יש להמתין בברכות השחר עד שיעלה עמוד השחר ..... תרסו
במחלוקת הפשטנים עם המקובלים אין להורות כדעת המקובלים ..... תרסח
המסופק מתי זמן עמוד השחר, והוא באמצע לימודו, יכול להמשיך ..... עתר
אין להחמיר שלא ללמוד בזמן המסופק אם הגיע עמוד השחר ..... תרעא
האם יש איסור ללמוד קודם שיברך ברכה"ת ..... תרעא
בירך ברכות התורה בטעות קודם שעלה עמוד השחר לכל הדעות ..... תערב
שיזהרו בשבועות סמוך לעמוד השחר על איסור אכילה קודם התפלה ..... תרעד
שתיית תה וקפה עם סוכר קודם התפלה ..... תרעו
מי שטעה ובירך על דבר מאכל אחר שעלה עמוד השחר, יטעם מעט ..... תרעז
חולה האוכל ביום הכפורים ובשאר צומות אם תיקנו לו ברכת הנהנין ..... תרפא
אם איסור אכילה ביום הכפורים איסור חפצא או איסור גברא ..... תרפב
דברי הראשונים שיש ברכה על מאכל איסור ..... תרפג

ספק דרבנן לקולא גם כשרוה"פ החמירו ומיעוט הקילו ..... תרפד
מועיל ספק ספיקא אף שרוה"פ ס"ל שאין לברך על מאכל איסור ..... תרפה
שלא להורות לאחרים נגד דעת גדולי הדור ..... תרפח
דברי הקובץ שיעורים - השופט אשר יהיה בימים ההם ..... תרפט
מנהגינו לברך כל ברכות השחר, חוץ מברכת על נט"י ..... תרצא
גם מי שנמנם מעט בליל שבועות לא יברך על נטילת ידים בבוקר אלא בהרהור . תרצב
תפלה קודם הנץ בשעת הדחק במדרשיה של קירוב רחוקים ..... תרצד
יתגבר כארי בתפלה לבל יתן שינה לעיניו, שלא יצא שכרו בהפסדו ..... תרצה
אם מותר לעמוד בעת שאומר קריאת שמע ..... תרצו
מתי מותר להחמיר בדברים המותרים ..... תרצז
עדיף להתעטף בציצית שעה לפני הנץ ..... תרחצ
מתי הוא זמן נץ החמה ..... תש
יש להזהר לכתחלה שלא להתפלל י"ח קודם הנץ החמה ..... תשא
סדר התפלה בשבועות הוא כמו ביום טוב של פסח ..... תשג
אחר החזרה גומרים ההלל, ואם טעה ובירך לקרוא את ההלל, יצא ..... תשג
כל יחיד מהקהל רשאי לברך ברכת לגמור את ההלל ..... תשד
קרא את ההלל ונסתפק אם קראו בדילוג כמו בר"ח ..... תשד
זמן קריאת ההלל לכתחלה מנץ החמה ..... תשה
אמירת י"ג מדות בימים טובים ..... תשה
אודות הספר חמדת הימים ..... תשו
בשבועות מפטירין בנבואת יחזקאל במעשה מרכבה ..... תשח
שהציבור לא יעמדו על רגליהם בשעת קריאת עשרת הדברות ..... תשט
שלא לשנות ממה שנהגו עד כה, ולהביא מנהגים מחוץ לארץ ..... תשיג
גדול הדור שפשטו הוראותיו גם לאחר פטירתו - אין לסתור הוראותיו ..... תשטו
מצות עשה מה"ת בכל דור ודור ללכת אחר החכם הגדול שבאותו הדור ..... תשטז
הנמצא במקום שהקהל עומדים בעשרת הדברות, ואין בידו לשנות מנהגם ..... תשיח
אין לעורך את מכירת המצוות להכריז במכירה "שזו פרשה חשובה" ..... תשכ

כשנמצא בקהל חכם בעל הוראה, ורב מפולפל וחריף, מי יעלה לעשרת הדברות .. תשכ
נוהגים לקרוא עשרת הדברות בצבור בטעם העליון ..... תשכא
שמיעת עשרת הדברות בשבועות סגולה לרפואה, ועוד סגולות לחג השבועות .... תשכב
יחיד הקורא בכל יום עשרת הדברות בינו לבין עצמו, יש לו על מה שיסמוך ..... תשכג
להוסיף עולים בספר תורה בחג השבועות ..... תשכד
מנהג נכון לקרות מגילת רות בחג השבועות בלא ברכה ..... תשכד
כמה טעמים לקריאת מגילת רות בשבועות ..... תשכה
אם מותר לספרדי לברך על המגילה לקהל אשכנזים ..... תשכז
ספרדי שבירך על מקרא מגילה, אם נחשב לגבי דידיה כמצוה הבאה בעבירה .... תשכט
ספרדי השומע ברכת על מקרא מגילה על מגילת רות, אם יענה אמן ..... תשכט
לא לחלק מיני בשמים - אחרי שהתחילו "ברוך שאמר" ..... תשלא
דין תענית חלום בשבועות ובפורים ..... תשלב
כ"ג טעמים למנהג אכילת מאכלי חלב [ודבש] בחג השבועות ..... תשלג
האם החלב היה מותר להם קודם מתן תורה או שנאסר משום אבר מן החי ..... תשלד
האם מיד אחר מתן תורה קיימו מצות חג שבועות והרחקה מבשר וחלב ..... תשלה
בו' סיון שנת 2368 נולדו ס' רבוא מישראל והושלכו ליאור עם משה ועלו יחד עמו תשלו
אם בבשר וחלב שבאו מהמן ומבארה של מרים היה שייך איסור בשר בחלב ..... תשלז
אם בבן פקועה ובנברא בספר יצירה - אין איסור בשר בחלב ..... תשלח
האם אחרי מתן תורה חזרו וקידשו את נשותיהם ..... תשלט
מי שמת וחזר לתחיה - אם קידושי אשתו פקעו ..... תשלט
גם בשבועות יזהר שלא לאכול מאכלי חלב אחר בשר כי אם כעבור ו' שעות .... תשמא
אכל בשר ונסתפק אם עבר שש שעות ..... תשמב
ספק ספיקא בזמן "בין השמשות" במוצאי שבת ..... תשמג
האוכלים בשר וגבינה בשלחן אחד, צריכים ליתן שם הפסק ..... תשדמ
להעמיד שומר כדי שישגיח עליהם שלא יטעמו זה מזה ..... תשמה
עיקר סעודת החג תהיה בבשר ויין ..... תשמו
העיקר למעשה שרשאי לאכול בליל החג רק סעודה חלבית ..... תשמז

אכילת בשר אחר מאכלי חלב ..... תשמח
זוהר נגד תלמוד דידן – והיכא שהפשטנים נחלקים עם המקובלים ..... תשמח
גם לבני ספרד מותר לאכול מאכלי חלב שמעורב בהם ג'לטין דגים ..... תשנ
יש מנהג לאכול מצה בליל שבועות ..... תשנא
בדין שמחה בבשר בזמן הזה – ד' ביאורים בדברי הרמב"ם ..... תשנא
לא אמרו אין שמחה אלא בבשר אלא למצוה מן המובחר, אבל לא לעכב ..... תשנג
האם מחוייב לעשות בחג כל דבר המשמחו ..... תשנג
אם להלכה צריך גם בשר וגם יין - או סגי בחד מנייהו ..... תשנד
להלכה אם שמחה בזמן הזה - בבשר ..... תשנד
יום טוב של חג השבועות יש מצוה יותר לשמוח בו ולהראות שמחתו ..... תשנה
השמחה בתורה היא חלק מקנין התורה הקדושה ..... תשנו
בחג שבועות יש שמחה גדולה כיון שהקב"ה מוחל עוונותיהם של ישראל ..... תשנז
בשבועות יש לנו ב' דיני שמחה, מצד יום טוב ומצד מתן תורתינו ..... תשנח
במתן תורה היה דוגמת קידושין ונישואין וכמה שיטות בזה ..... תשנח
שמחת חג השבועות היא דוגמת עולם הבא שהגוף והנפש שמחים יחד ..... תשסא
גם בחג השבועות עושה חציו לה' וחציו לכם ולא כולו לכם ..... תשסא
בחג השבועות העולם נידון על התורה שניתנה בו שבטלו ממנה ..... תשסב
בשבועות יש דין על חלקו בתורה לכל השנה - שיש התחדשות בתורה בכל שנה תשסב
לקבל על עצמו בשבועות להגות בתורה ולשמור מצוותיה ..... תשסג
דברי השל"ה בענין התיקון, וקבלת קביעת עיתים לתורה לכל השנה ..... תשסג
שלא לרקוד בחג השבועות - ולמחוא כפים ..... תשסה
אסור להשתמש בכלי נגינה [אפי' לא חשמליים] להשמיע קול שיר ביום טוב ..... תשסו
מעלת קריאת האקדמות בחג השבועות ..... תשסז
על מחבר ה"אקדמות", ותוכן דברי ה"אקדמות" בקיצור ..... תשסח
ישתדל לעסוק בתורה ביום החג, וכמו שאמרו חציו לה' וחציו לכם ..... תשסט
לימוד תרי"ג מצוות בחג השבועות ..... תשע
לקרוא תהלים בחג השבועות ..... תשע

קריאת תהלים בשבועות - למי שיכול ללמוד ש"ס ופוסקים ..... תשעא
חשיבות קריאת התהלים ..... תשעב
תענית וקריאת תהלים - בימי השובבי"ם ..... תשעג
אין לאברכים להרבות בתעניות ובסיגופים ..... תשעד
יש דין תלמיד חכם גם בזמן הזה ..... תשעה
תהלים בעל פה ..... תשעו
סילוקו של הבעש"ט ביום חג השבועות ..... תשעח
מאמרותיו של הבעש"ט הקדוש ..... תשעט
דברי הבעש"ט הק' שאכילת בשר חלק היא מדינא ולא חסידות ..... תשעט
לפסוק הלכה על פי רוח הקודש שהעוף כשר ולא טרף, בבירור המציאות ..... תשפ
נכון לייסד שיעורי תורה ברבים בכל ימים טובים וביותר ביום חג השבועות ..... תשפ
מעלת שיעורי תורה לכפרת העוונות וביטול כל מיני גזירות קשות ..... תשפא
ישתדל לחדש חידושי תורה בחג השבועות ..... תשפב
אודות מנהג שפיכת המים בחג שבועות ..... תשפג
שפך מים על חבירו בחג השבועות, וגרם לו נזק בבגדיו, חייב לשלם ..... תשפד
ישתדל מאד להתמיד בלימודו ביום קבלת התורה ..... תשפה
גם ביום טוב שני של גלויות יקבעו לימוד תורה בלילה וביום ..... תשפו
בז' בסיון עלה משה לקבל הלוחות השניות, ובו נתעברה יוכבד אמו של משה ..... תשפו
מי שלא הבדיל במוצאי יום טוב, יכול להבדיל גם במוצאי יום אסרו חג ..... תשפז
אסור להתענות ביום אסרו חג של שבועות. וכן אסור להספיד בו ..... תשפח
נוהגים להרבות קצת באכילה באסרו חג ..... תשפט
ביאור נפלא בענין אסרו חג – שבו אוכלים את שירי הבשר של שלמי שמחה ..... תשצ
הקרבת קרבנות אחר החורבן ..... תשצ
החמה עמדה ביום של מתן תורה, והיה יום ארוך ל"ו שעות במקום י"ב שעות .. תשצב
גם יום של יציאת מצרים היה ארוך ל"ו שעות ..... תשצב
כשחל אסרו חג בשבת נכון להוסיף מאכל מיוחד לכבוד אסרו חג ..... תשצג

הכנסת ספר תורה חדש לבית הכנסת בחג השבועות

הנותן ס"ת לבית הכנסת בחג השבועות כמקריב מנחה חדשה לה' בזמנה ..... **תשצד**
מותר להוציא את הס"ת החדש מרשות היחיד שלו, להעבירו ברשות הרבים ..... **תשצה**
טוב שיקראו בו בבית הכנסת לפחות פסוק אחד ..... **תשצו**
מותר לתת ספר תורה לבית הכנסת ביום טוב, ואין כאן חשש של איסור מתנה .. **תשצו**
ספר תורה בשותפות ..... **תשצח**
חקירה בעיקר חיוב כתיבת ספר תורה ..... **תשצט**
להעמיד החופה ביום טוב לצורך התהלוכה להכנסת הספר תורה לבית הכנסת . **תשצט**
להוליך הספר תורה בדרך ארוכה ..... **תתב**
שלא ללכת עם אבוקות של אש או זיקוקין - ביום טוב בתהלוכה לכבוד הס"ת ..... **תתג**
רואה שמוליכים את ספרי התורה חייב לעמוד מפני כבוד התורה ..... **תתד**
השומע קול פעמוני הספר תורה, אך עדיין לא רואהו, חייב לעמוד ..... **תתו**
להוציא את ספרי התורה שבבית הנכסת לכבוד הספר תורה החדש ..... **תתח**
לזרוק סוכריות על הספר תורה, ולאוספם ביום טוב ..... **תתח**
להכנים ספר תורה חדש לבית הכנסת בימי ראש השנה ..... **תתיב**
אין להכנים ספר תורה חדש לבית הכנסת ביום פורים ..... **תתיב**
נהגו לערוך סעודה לאחר הכנסת הספר תורה לבית הכנסת ..... **תתיג**
יכולים לערוך גם כן באותו מעמד סיום מסכת ..... **תתיג**
אין לבעל המצוה לברך שהחיינו בעת שמכנים את הספר תורה לבית הכנסת ..... **תתטו**
באופן שיעשו הכנסת הס"ת בשבועות יגרם מזה חילול יו"ט ע"י כוחות המשטרה **תתיז**