

הערה כללית ל"ערבי פסחים": בסוגיות הנוגעות למעשה, רצוי ללמוד את פסק ההלכה.

1. **אכילת מצה בערב פסח**- הראשונים מביאים את האיסור הזה- שאינו מוזכר בבבלי- להלכה. עיין צט: תוד"ה לא. בטעם האיסור עיין ברמב"ם פ"ו ה"ב (והשווה לדבריו הלכות שבת פכ"ד ה"ג). יש להוסיף הסבר ע"פ "תרומת הדשן" קכה, המקשר את העניין לסיפור יציאת מצרים: שאלה: קטן בע"פ שרי להאכילו מצות או לאו? תשובה: יראה דאם לא הגיע הקטן לכלל דעת כ"כ, שיודע ומבין מה שמספרים לו מניסים ונפלאות ביציאת מצרים, שרי להאכילו. ואע"פ דאסרו חכמים לגדול אכילת מצה בע"פ מזמן איסור חמץ ואילך, וק"ל דלא ספינן בידים איסור לקטן, הא חולק מהר"ם בהלכות ברכות שלו, דהנ"מ באיסור לאו אבל ביטול מצות עשה ספינן ליה. ובוזה יישב המנהג שנהגו להטעים התינוקות מן הקידוש בב"ה, ועיין שם; והרי נ"ד נמי אין האיסור אלא משום ביטול ופגם המצות. אך קשה קצת חילוק דמהר"ם דכפ' חרש בגמ' (יבמות קיד ע"א) פריך, למ"ד מצווין להפריש מכהן קטן שאוכל תרומה טמאה, ומאי דפריך התם ליכא אלא איסור עשה כדפרש"י התם בהדיא, דאיתא ובשעריך תאכלנו לזה ולא לאחר, ויש לחלק בין איסור הבא מכלל עשה ובין ביטול פגם מצות עשה. אמנם אם הגיע הקטן שיוכל להבין כדלעיל, נראה דאין להאכילו מצה דדרשינן והגדת לבנך כו', ובעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ואם ימלא הבן כבר כריסו מן המצות, היאך שייך לומר בעבור זה כיון דאין המצה חידוש לו לקטן. ברמב"ם הנ"ל אפשר לפרש שגם מצה עשירה בכלל האיסור [וכן דעת כמה אחרונים, עי' שאלות לעיון 20/]. הסבר את המחלוקת בין שיטה זו לבין ר"ת. כיצד יתרץ הרמב"ם את קושיית התוס'?

2. **"עד שתחשך"**- עיין במחלוקת הראשונים בתוד"ה עד שתחשך (צט:). ייתכן שיש כאן מחלוקת עקרונית בהבנת "תוספת שבת"- האם יש בה משום הרחבת היום ממש- מעין "יומא אריכתא"? לעניין שיטת רבנו יהודה: בתוס' כאן נראה שהוא חולק על הדעה הראשונה בעניין אכילת סעודת שבת בזמן "תוספת". אך מתוספות רבנו יהודה¹ בברכות (כז.) ניתן להתרשם אחרת. לאחר דיון בשיעור הזמן של תוספת שבת, הוא כותב: "... לא נתברר לרבינו איזה שיעור יש בה. מיהו גבי מצה היה אומר רבנו יהודה מקורבאל שאין לאכול מצה עד שתחשך, מדאמר בתוספתא דפסחים אמרו עליו על הלל שהיה כורך פסח מצה ומרור, ואימתי אוכלו משתחשך, ואין כאן תוספת דאורייתא, ושאיני פסח דכתיב ביה ואכלו את הבשר בלילה הזה, דלילה בעינן דוקא, ומצה איתקשאי לפסח. אבל אם אכלן מבעוד יום לא יצא ידי חובתו, אעפ"י שיכול לקדש ולהתפלל של שבת כדאמרינן הכא, לענין פסח בעינן ממש לילה. ומיהו שמא הזכיר משתחשך לאשמעינן שאע"פ ששחיטת פסח מבעוד יום אינו נאכל מבעוד יום כמו שאר קדשים, ולעולם אין לחלק לענין תוספת כדאמרינן". עיין גם במהר"ם חלאווה ד"ה עד שתחשך. לדעתו הצורך ב"לילה" באכילת הפסח שולל לא רק את זמן ה"תוספת", אלא אפילו את השקיעה ("קידש היום").

3. **איסור אכילה בערב פסח ושאר מועדים**- א. טעם האיסור בערב פסח- השווה רשב"ם לר"ן על הרי"ף יט. ד"ה לא יאכל אדם. ב. החילוק בין שבת וי"ט לבין פסח- מדוע להחמיר דוקא בערב פסח, הלא יש מצוה לאכול גם בליל שבת וי"ט? עיין ברבנו דוד צט: ד"ה גמרא. כיצד היה אפשר לחלק בזה בין שבת וי"ט (למרות שר"ד משווה ביניהם)? איך הוא מסביר את ר' יהודה? ג. להלכה ציטטו ראשונים את שיטת הבה"ג (ק. תוד"ה אין מפסיקין, בסוף). בהכרעתם התחשבו הראשונים גם בסוגיה נוספת בגיטין לח: "אמר רבה בהני תלת . . . ושתייהן נעקרו". עיין בטור סי' רמט ("אין קובעין סעודה בע"ש וכו'"), ובבית יוסף שם, ובשר"ע ס"ב. לעניין יום טוב ראה בשו"ע סי' תקכט ס"א.

4. **"מפסיקין לשבתות"**- א. מה טעמו של ר' יהודה? אפשר שצריך להפסיק כדי שהסעודה תהיה סעודת שבת; וכן משמע להלן קה. ש' 3 "רב חנניא. . . קובעת לקידוש". אולם מה הטעם לדרישה זו עצמה? אפשרות אחת יש לדייק מתוד"ה רבי (ק.). (אבל הסבר זה ייתכן רק למ"ד שצריך לקדש במקום סעודה, והדבר שנוי במחלוקת- האם אפשר להסביר אחרת את הצורך ב"סעודת שבת"?). מהי שיטת ר' יוסי- האם הוא מודה בצורך ב"סעודת שבת"? מתוס' הנ"ל נראה שכן. מאידך, עיין שוב בדף קה. ובתוס' שם ד"ה כך- לדעתם גם האיסור לאכול לפני קידוש תלוי ב"שבת קבעא נפשה", והרי לר' יוסי מותר להמשיך, וא"כ לא אומרים "שבת קבעא נפשה"! ב. **פריסת מפה**- לגבי היחס בין שיטת שמואל לבין מח' התנאים, עיין בתוד"ה אלא (ק.). מסברה היה אפשר לתלות בזה את הבנת שיטת שמואל- עיין ברשב"ם ד"ה ולא כר' יוסי- האם פריסת מפה היא דין כללי בלי קשר להפסקת הסעודה (ואז יל"פ את חובת הקידוש משום שאסור לאכול לפני קידוש), או אמצעי הפסקה כמו "עקירת שולחן" לר' יהודה, ע"מ שהסעודה תהיה "סעודת שבת". נפקא-מינה

¹ סתם רבנו יהודה בתוספות הוא רבי יהודה שירליאו", תלמיד ר"י הזקן; הוא גם בעל "תוספות רבנו יהודה החסיד" לברכות.

מכאן: ברא"ש סי' ז, מחלוקתו עם הר"ף במקרה שאינו רוצה להמשיך לאכול משקידש היום, האם ניתן לדחות את הקידוש לאחר ברהמ"ז, או האם נחוצה "אכילת שבת".

5. **קידוש במקום סעודה** - א. טיב הדרישה - במקרה שאינו סועד כלל בליל שבת, האם מקדש? תשובה חיובית אפשר לתת ע"פ אחת משתי הנחות - (1) במקרה כזה בכלל לא נאמר דין "קידוש במקום סעודה"; (2) אפילו שלא במקום סעודה, יש "קיום" בקידוש עכ"פ בדיעבד. ברר את שתי ההנחות מסברה בעקבות הרא"ש סוף סי' ה "ומהשתא וכו'", וכן ראה במאירי קא. ד"ה זה שביארנו: "אפילו מי שלא היה בדעתו לאכול כלל אין קידוש שלו כלום ולא יצא ידי קידוש. . . ומ"מ דוקא בזמן שדעתם לאכול ואירעה סיבה שמפקעת אכילתם אבל כל שאין דעתם לאכול ודאי מקדשין בלא אכילה ויוצאין" (ודייק ברש"י ריש קא.). עיין גם תענית כד. "רבי גזר תעניתא וכו'", ובמגן אברהם סי' רסט סק"ג ומחצית השקל שם. (סיכום בעניין זה - במאמר הרב ברוך גיגי ב"דף קשר" גליון 162). ב. האם "דעת" פותרת את הבעיה? עיין ברא"ש סי' ה ש' 13 "ורבנו נסים וכו'" עד סוף העמוד. ג. קידוש בבית הכנסת - עיין בר"ן כ. ש' 2 "ונקטינן וכו'". הוכח מדברי הרא"ש הנ"ל (סוף סי' ה) שלא כדבריו. ועיין בשו"ת הרמב"ם (בלוי) רכא:

מה יאמר אדוננו בדבר קהל, שהתפללו וכולם בקיאים בתפלה, היסדיר שליח צבור התפלה עליהם, כדי שלא לבייש את מי שאינו בקי, שעיקר סדר התפלה בעבורו [ראש השנה ל"ג ב'], או לא יסדיר להם שליח צבור את התפלה, מפני (שהיא) ברכה שאינה צריכה, לפי שכבר הוציאו עצמם ידי חובה בלחש, או ירד שליח צבור (לפני התיבה) לכתחלה ויתפלל לפנייהם, והם לא יתפללו לעצמם לחש, כדי שלא תבטל תורת הסדרה, או קיום תפלת הלחש ראוי יותר?

התשובה: מאחר שתקנו החכמים ז"ל, שירד שליח צבור לפני התיבה להוציא מי שאינו בקי, ועל דעת ר"ג (ר"ה ל"ג ול"ד ב') להוציא אפילו בקי שלא התפלל בינו לבין עצמו, לא תהיה תפלת שליח צבור ברכה לבטלה בשום פנים בסיבת עיקר ההתקנה, אף על פי שאין בזה הקהל מי שלא יצא, כמו שהם תקנו הקדוש בבית הכנסת (פסחים ק"א א') והיה עיקר זה (הדבר) מפני האורחין, ונתחייב בכל בתי כנסיות, אפילו אין שם אורחין, וכמו שתקנו (שבת כ"ד ב') חזרת תפלת מעריב בליל שבת בעבור המתאחרין, כדי שישגיגו התפלה, ונתחייב זה תמיד, אפילו אין שם מי שלא היה שם בתחלה. וכן כל מה שתקנו (עי' ה' ממרים פ"ב ה"ב) בסיבת (דבר) כזה, אין עניינו, עד שתהיה שם הסיבה לעשותו, אשר בעבורה נתקן, אלא עניינו, שיעשה זאת בכל אופן, שמא תהיה שם הסיבה המחייבת לעשותו. וצריך להבין זה הענין לפי שלולא זה, היו החכמים ז"ל נותנים דבריהם לשיעורין והיו צריכים לבדוק כל אדם בבית הכנסת ולדעת מצבו, ואז יחזור שליח צבור על התפלה או לא יחזור, ולא כך עניין התקנות והגזירות. וכתב משה.

הרמב"ם משווה בין זה לבין חזרת הש"ץ - האם ניתן לחלק? עיין בדברי הרמב"ם עצמו ה' תפילה (פ"ח ה"א, ה"ד).

ד. פסק ההלכה בסוגיה זו – שו"ע סי' רעג.

ב"ה

שאלות לעיון – פסחים י

קא. - קד:

1. **שינוי מקום ברכות** - מה ההבדל בין טעון ברכה למקומו לשאינו טעון? השווה לפירוש רשב"ם את מהר"ם חלאווה (קא. ד"ה הא דאמרת [השני], עד "למפרע במקומו הראשון"). לפי איזה פירוש מתיישב יותר הלשון "לקבעיה קמא הדר"? פירוש אחר בסמ"ק סי' קנא (סוף עמ' קד): ואם אכל פת במקום אחד וחזר ואכל פת במקום אחר צריך לחזור ולברך במקומו הראשון ברהמ"ז, ולכך א"צ לברך במקום שני לפניו, אבל יין ושאר כל מיני פירות אין צריך לחזור ולברך ברכה שלאחריהם במקום ראשון, ולכך צריך לברך לפנייהם במקום שני.

מה החידוש הגדול בדבריו בדין "טעון ברכה במקומו"? האם פירושו בסוגיה דומה יותר לרשב"ם או מהר"ם חלאווה? בשאלה שכיחה זו חשוב במיוחד ללמוד את ההלכה הפסוקה (או"ח סי' קעח).

2. **ברכת המזון והב ונברך כהפסק (תלמידי דרב)** - א. האם "הב ונברך" מחייב ברה"מ? עיין רש"י קג: למעלה; חולין פו: המשנה וגמרא עליה; רא"ש שם פרק ו סי' ה עד "מורה היה להם שחייבין לברך". מהי טענתו העקרונית של הרא"ש? איך תתמודד אתה השיטה השניה? שאלה מקבילה קיימת לעניין נטילת ידים לפני ברה"מ – עיין ברכות מב. (באמצע) "רב פפא איקלע וכו'" עד המשנה (ועיין ברש"י ד"ה אסור מלאכול). תוס' שם (ד"ה תכף) משווה בין נטילה ל"הב ונברך", אבל המחבר מחלק (סי' קעט ס"א) וכ"מ ברא"ש שם פרק ו סוף סי' לא (דייק בדבריו – מדוע מזכיר הוא דווקא את שיטת רש"י בהקשר זה?).

ב. **הסבר ה"הפסק" שבברה"מ** - על מהותו של ה"הפסק" שבברכת המזון, הגורר חיוב ברכה, יש ללמוד מדיוני הראשונים בעניין תפילה. עיין בתוד"ה ועקרו (קב.), וכן בחולין פז. ד"ה משתא, בדחייתם את שיטת רבנו יום טוב. לכאורה הבין הר"ף את הגמרא בחולין בהתאם להשקפת ר' יום טוב; עיין

באלפס פסחים כג: "ולא יפחתו" (עד כד; המקור בגמרא קט: וע"ש ברשב"ם), בעניין ארבע כוסות. חולקים עליו בעל המאור (שם), והרא"ש סי' כד (שורה 16 "ולא נהירא לי"). ברי"ף יש אי-בהירות לגבי מחייב הברכה בארבע הכוסות – משום שכל אחת "מצוה בפני עצמה", או בעקבות הגמרא בחולין, שאמירת ההגדה וההלל מפסיקה? הרא"ש, בכל אופן, מתיחס לכל אחת מן האפשרויות לפי התור. לכאורה אמורים אנו להסיק לפי הרי"ף שגם תפילה מחייבת ברכה חדשה, אולם הרי"ף מפרש את הרי"ף כך שגם הוא מסכים להלכה שאין התפילה נחשבת "הפסק". (דבריו הם בעקבות הרמב"ן במלחמת ה'). אולם להלכה התהפכו היוצרות, כאשר המחבר פוסק כרא"ש, והרמ"א פוסק כהרי"ף (ראה סי' תעד ובמשנ"ב). דעתו של ר' יום טוב אינה מקובלת (סי' קעח ס"ו), וייתכן שנחלק בין תפילה לד' כוסות על פי דברת הרי"ף, ואולם המשנה ברורה שם מביא הסבר אחר, שמקורו ב"ים של שלמה" בחולין. כאמור, שני הכיוונים נובעים מדברי הרי"ף ויישובם אחד עם השני טעון הסבר.

3. אין עושין מצוות חבילות חבילות – א. יש להבחין בין כלל זה לבין עיקרון אחר המופיע בהלכה. ראה בשו"ע או"ח סי' שצד ס"ב ומ"ב סק"ד (המקור בברכות לט. בסוף העמוד). עיין עוד בשו"ע סי' רצ"ד, משנ"ב סי' תקנז סקמ"ח, תרע"ג סקכ"ז. כיצד היית מיישב את הדברים?
ב. כוס אירוסין ונישואין – ב"ספר הישר" מבואר שהמנהג המוזכר בתוספות היה שנוי גם הוא במחלוקת בין רבנו משולם ור"ת. ר"ת נהג לייחד כוס לכל אחד, ומחה ברבנו משולם שאיחד אותם (מכתב-המחאה כלל גם עניינים נוספים):

עוד אחת מעט היא שהרגילו לעשות ברכת אירוסין ונישואין על כוס אחד. וע"ז יש תימה שהרי בבית חתנים נתקנה ברכת חתנים, וברכת אירוסין בבית אירוסין (כתובות דף ז' ע"ב) והואיל ובשני מקומות נתקנו א"א לכוללם . . . ועוד כי בברכת אירוסין היא בסקילה ובברכת נישואין היא בחנק והוא כניסת חופה. ומנהג נאה שהנהיגו רבינו שלמה בדורו להסתלק ולהתעסק בשום דבר לעשות הפסק בין ברכת אירוסין לנישואין . . . ולדידן מזיגת כוס שני ושפיכת כוס ראשון ושתייתו הוי הפסק. ואף כי חדל אישים אנכי ממני תצא הוראה זו, שכל הדברים הפשוטים (כלומר הפשוטים להחמיר) ושנו בהם קדמונים להקל, יעשו כדברי רבא (ב"ב דף ק"ל ע"ב) כי אתא פסק דינא ידי קמייה לא מיגמר תגמרון מיניה. ואם הדברים פשוטים להקל [ושנו] להחמיר, אל יורו להקל, שאין משיבין את הארי אלא בפניו.
תשובת רבנו משולם להנ"ל:

בברכת אירוסין ונישואין ככוס אחד אמרתי לפני רבינו אליהו שאין מנהג במלכותנו כי אם בכוס אחד ודנתי בפניהם ובפני כל חכמי פריש, ועשו כן (= על כוס אחד) מטעם יקנה"ז שהם ב' קדושות על שני ימים ומאחר ששם קדושה על שניהם מחזיקין בקדושה אחת וחיברום בכוס אחד. ומסתברא מדתיקנו בכוס אחד שאסור לאומרם בב' כוסות דקמברך בפנה"ג ברכה שאינה צריכה. דאי איתא דשתי ברכות מענין אחד יכול לאומרן בב' כוסות, ממאי היו דוחקין האמוראין לחלוק חד אמר ינה"ק וחד אמר יקנה"ז והוה ליה לברך הכדלה בפני עצמו וקידוש בפני עצמו. אלא מסתברא דעיקר מצוה לעשותן בכוס אחד הואיל ומענין אחד הוא. ואם אתם רוצים לעמוד במנהג בב' כוסות תהא כרצונכם. וודאי אם הייתם נוהגים כרבינו שלמה להפסיק ולהסתלק ולעסוק בענין אחר ולקרות בכתובה ואח"כ ברכת נישואין, זה היה יפה מכלם, אבל בזה אחר זה לברך ולשתות ולברך אין זה נכון כל עיקר. ואפי' על דבר פשוט, אם הייתי יודע שאתם מקפידים כ"כ, לא הייתי אומר כלום. . . ועוד אתם רבתי ואני תלמיד, ויש לי לשחוק . . .
חזר ר"ת ודחה את הדברים –

ואתו טעם יקנה"ז שכתבת כי מענין אחד הם כמו כן ברכת אירוסין ונישואין, הלא זה דברי שאמרתי שאתה נותן טעמים בלא דאיות אלא מדעת הכרס ואין בהם ממש. שקידוש והבדלה חובת הלילה הן וקודם אכילה, אבל ברכת המזון והבדלה היכא דאית ליה ב' כוסות מפוזר, וכ"ש ברכת אירוסין ונישואין דהוה כברכת המזון וקידוש דמפוזר, ויותר חלוקין מהן דזה בבית חתנים וזה בבית אירוסין, וזה בחנק וזה בסקילה, זה מותר במועד, וזה אסור במועד. . . . ומה שכתבת למה לא תיקנו ב' כוסות ביקנה"ה, תימה גדולה כתבת, כי כל התלמוד המדבר בכוס בפסחים ובעירובין שמוכיח שבקושי מוציאין כוס כדמשני דלמא איקלע ליה כוס (עירובין דף מ' ע"ב) וכל מאי דהוה ליה אכיל ליה (פסחים דף ק"ב ע"ב) כל התקנות, שתקנו לפי רוב העולם, ורוב אין להם כוס כדמוכיח כולה שמעתא. ודוק ותשכח.

דומה שמתוך המשא-ומתן עולים חילוקי דעות מה עדיף, במקרה שהמצב לא ברור לחלוטין: האם עדיף "לאחד" ולחשוך בכוסות ובברכות, תוך חיפוש המכנה המשותף בין הדברים, או להפריד ולתת לכל מצוה כוס בפני עצמה, תוך הדגשת המיוחד?

1. **ברכה הסמוכה לחברתה** - א. ברכות לאחר פסוקים- הרשב"א ברכות (יא. ד"ה אחת ארוכה ואחת קצרה) מאריך מאוד. לענייננו די לראות את דבריו דלהלן:

ולענין ברכות הפותחות בברוך ושאינן פותחות בברוך תניא בתוספתא כל הברכות כולן פותחים בהן בברוך חוץ מברכה הסמוכה לשמע וברכה שסמוכה לברכה אחרת שאין פותחין בהן בברוך ע"כ בתוספתא, ומייתי לה בגמרינן בר"פ ג' שאכלו, ומשמע מיהא דאמת ויציב ואמת ואמונה אינן סמוכות לברכות שלפני ק"ש אלא כך נתקנה מעיקרא שלא לפתוח בברוך ולחתום בברוך וכדכתבין לעיל, והדין נותן שאלו מחמת סמיכותה לברכות של קודם קריאה הרי הפסיקה הקריאה בינה ובין הברכה שלפניה וכל שמעשה מפסיק בין הברכה שלאחר המעשה לברכה של קודם המעשה דין הוא שתהא פותחת בברוך ולא תקרא סמוכה לברכה הראשונה שלפני המעשה, דהא ברכת התורה שלאחריה פותחת היא בברוך ואע"פ שכבר בירך לפניו וכן ברכת המזון פותחת היא בברוך אע"פ שקדמה לה ברכת הלחם וכן ברכת כסוי וכן ברכת המגילה וכן כלן, אלא שהיא ודאי אינה סמוכה ואפילו כן לא ראו לפתוח בה בברוך, וכן נראה מדברי הגאונים ז"ל כמו רב יוסף ורב צמח ורב האי ורב יצחק בן גיאת זצ"ל שאמרו שהברכות הראשונות של שמע אינן ברכות שמע וברכה שלאחריה היא ברכת שמע ואע"פ שאמרו בפ' בא סימן [נ"א ב'] כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו אינו כלל לפי שאין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בהן חוץ וא"כ על כרחין דין הוא שתהא ק"ש מפסקת כיון שהברכות שלפניה אינן ברכות ק"ש וכן ודאי נ"ל כדבריהן מן התוספתא שכתבתי.

אלא דקשיא לי ברכות של פסוקי דזמרה שכל אותן פסוקים מפסיקין ואפילו הכי ישתבח שהיא האחרונה אינה פותחת בברוך אלא כברכה הסמוכה לשלפני פסוקי דזמרה היא, וכן ברכה אחרונה של קריאת ההלל, ונראה לי דשאני הנך לפי שהברכות והקריאה כולן ענין אחד כלומר שברכות פסוקי דזמרה ופסוקי דזמרה הכל ענין שבת וזמרה וכן ההלל ויהללך הכל שבת וזמר וכענין אחד ממש הן ולפיכך אין הקריאה מפסקת, מה שאין כן בשאר ברכות המצות כברכת המגילה וקריאתה שהקריאה ספור המאורע, והברכה לשבח והודאה על המאורע, וכן כולן, ולפיכך מפסיקים והוא הדין והוא הטעם לק"ש וברכותיה.

השווה את הבנתו לגבי הברכה שלאחר ק"ש לרשב"ם אצלנו. שים לב שהסברו לגבי ברכות שלאחר פסוקים הוא ההפך מפירוש התוס'.

ב. עיין בשו"ע אר"ח סי' קי"ו בשם מהר"ם (ומ"ב שם). לכאורה קשה על זה מ"הטוב והמטיב"!

אפשר שמהר"ם פירש כדעת האבודרהם (עמ' שכה ד"ה וכבר): תקנוה בסעודה לפי שהוא מקום השמחה. ולכן תקנוה ג"כ על שנוי היין ועל שמועות טובות ועל הגשמים. ובירושלמי נתן טעם אחר לשנוי היין לפי שזבלו האויבים שדותיהם וכרמיהם בדמי ההרוגים וגדרו בהם כרמיהם לפיכך תקנוה על שנוי היין ועל כוס של ברכת המזון דכשנוי יין דמי וזהו הטוב והמטיב הטוב שלא הסריחו כל אותו זמן שנשארו על פני האדמה והמטיב שנתנו לקבורה דהיינו טובה על טובה. ואמר' בירו' (ברכות פ"ז ה"א) כשנחרב ביתר נגדעה קרן ישראל ואינה עתידה לחזור עד שיבא בן דוד ולכן סמכוה אצל בונה ירושלים. ומפני שתקנו לומר הטוב והמטיב לבדה גם בשאר דברים כמו שאמרנו לפיכך פותחת בברוך ולא מקרי' סמוכה לחברתה מידי דהוה אקידוש והבדלה שאינן נקראות סמוכות לבפ"ג משום דלפעמים מפזרן כמו שפירשנו שם. ואינה חותמת בברוך מפני שהיא חשובה כמטבע קצר שבתחלה לא תקנו אלא הטוב והמטיב בלבד ולבסוף הוסיפו בה כל אותן הדברים.

ג. "א-להי נשמה" - דברי התוס' (קד: ד"ה כל הברכות) בעניין זה אינם ברורים כל כך. עיין באבודרהם (עמ' לט):

א-להי נשמה ברכה זו אינה פותחת בברוך ולא מפני שהיא סמוכה לברכת אשר יצר דהא אמרינן בפרק הרוואה (ס, ב) כי מתער לימא הכי אלהי נשמה וכו' וברכת אשר יצר אומרה לבדה בכל עת שעושה צרכיו אלא פירש הראב"ד מפני שהיא סמוכה לברכת המפיל חבלי שינה על עיני ושינה אינה הפסקה מפני שאינה מעשה וקשיא לי לדבריו שהרי אי אפשר שלא יקיים מצות עונה וצריך שיסוח קודם שישמש מטתו כדאיתא בפרק הרוואה (סב, א). והנכון כמו שפירש רבינו תם שאינה פותחת בברוך מפני שהיא ברכת הודאה שמודה לשם שהחזיר לו נשמתו להתנועע בה ולקום בבקר לעשות צרכיו שאם אינו מקדים תחלה הודא' על מה שתחול הברכה הו"א לה ברכה לבטלה. וכן ברכת הגשמים דאמר' (ברכ' נט, ב) מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה וכו'. אינה פותחת בברוך מפני שהוא ברכת הודאה על התועלת העתידה לבא מהגשמי'.

איך אתה מבין את הסברו של ר"ת? האם אין הברכה עצמה "הודאה"?

2. **שבתא קבעה נפשה** - א. אנחנו מכירים כבר את פירוש רשב"ם ותוס' בסוגיה זו. הרי"ף מפרש אחרת - כא: "רב חנניא...ותיהדור לסעודתיכר", ועיין בהסברו של הרי"ן. לפי זה הכל מסכימים שאין הלכה כר' יהודה בעקירת שולחן, והדיון הוא רק לגבי זמן ההפסקה. הרי"ן מביא את דברי הרי"ז (כאן ד"ה רב) ההולך בדרכו של הרי"ף אלא בכיוון הפוך. לכאורה קשה לפירוש זה לשון הגמרא "לא צריכיתו למיקבעא דהיא קבעה נפשה" - האם אפשר ליישב?

ב. בעקבות פירוש הר"ף נחלקו הראשונים בשאלה מעשית בקשר לאכילה במוצאי שבת - עיין ברא"ש סי' יב בשם בעל העיטור. שתי הדיעות הובאו בשולחן ערוך (רצט ס"א). (ועיין ברבנו דוד קה. ד"ה ואין לפרש, המסביר את שיטת הרא"ש במהלך הסוגיה).

ג. עוד שאלה העולה לאור פירושו של הר"ף - האם מותר לקדש מבעוד יום, לפני זמן חיוב קידוש. מפשט הסוגיה משמע שלא- עיין בשלטי הגבורים אות ב. נראה שרבנו דוד רוצה לבטל את ההכרח מסוגייתנו למסקנה הנ"ל (קה. ד"ה אמרו ליה פוק ... "פי' שלא היה דעתן וכו'"), ועיין שם בהערה 4. הדעה הרווחת היא של הרמב"ם (הל' שבת פכ"ט ה"א, עי' במגיד משנה שהביא את המקור לשיטתו). אם ניתן לקדש מבעוד יום, יש לחקור מה יסודו הרעיוני של הדבר. האור זרוע (חלק ב, יד) הביא את שיטת רבנו תם, שתוספת שבת היא דרבנן, שעליה הקשה הר"י מקורביל:

והקשה הר"י יעקב דקורביל הקדוש זצ"ל דהואיל שתוספת שבת וימים טובים לפניהם דרבנן מעתה האיך אנו מקדשים קידוש שבת ואוכלים מבעוד [יום] ותו דפ' תפלת השחר אמר רב יהודה אמר שמואל מתפלל אדם של שבת בע"ש ואומר קדושה על הכוס וע"כ בעת האוכל ור"פ ערבי פסחים אמר שמואל אין קדוש אלא במקום סעודה מעתה איך נקדש ונסעוד סעודת שבת מבע"ש שאינו שבת כ"א דרבנן ונצא י"ח מקידוש וסעודת שבת גמורה שהיא דאורייתא וא"ת דלאחר שקיבלה אז הוי עליה דאורייתא כי מן התורה אנו חייבין לשמוע לרבנן הא לאו מילתא היא דפרק מי שמתו בברכות בעי למימר דנשים בבהמ"ז דרבנן ולא מפקו אחרים י"ח. . . ונ"ל לפרש דלר' ישמעאל תוספת שבת וימים טובים קראי ניהו בין לפני בין לאחריה . . .

הר"י מקורביל הולך כאן לשיטתו שכבר ראינו לעיל (בתוס' צט; שאלות לעיון 2ט). ואולם דעת הרמב"ם היא שאכן אין כלל דין תוספת שבת מדאורייתא, ויש אומרים גם לא מדרבנן. לדעתו האפשרות לקדש מבעוד יום חייבת להתפרש אחרת, כפי שבאמת משתמע מדבריו הנ"ל. בהמשך לכך, היו ראשונים שהתנגדו עקרונית ל"קבלת שבת" מוקדמת הכוללת אכילת הסעודה לפני החושך. הד לדעתם נמצא במדרש שכל טוב (שמות פרק טז):

להכי אמרו רבנן הדלקת נר בשבת מצוה, כדי שיתענגו כלילי שבת במאכל ובמשחה, ואם יאכל מבעוד יום קודם שקידש היום חושבו כתענית ציבור, דהיינו ט' באב שאוכלין מבעוד יום, ואין זה תענוג שבת, אלא תענוג חול, דכתיב וקראת לשבת עונג (ישעי' נח יג), משעת קריאתו אתה חייב להתענג בו: ועיין בנושא זה בטור סוף סי' רעג.

3. **גדרי קידוש מדאורייתא**- מוסכם על כולם שמצווה זו היא מדאורייתא, אבל מהו המינימום הנדרש - מבחינת נוסח, ומבחינת הצורך ביין? בנוסף על התוס' אצלנו, עיין במקורות דלהלן: תשובת הרשב"א חלק ד סי' רצה; רמב"ם פכ"ט ה"א-ו; שבת כג: "אמר רבא פשיטא לי וכו' " ור"ן לר"ף שם י. ד"ה אמר רבא "וא"ת וכו'", (מגן אברהם סי' רעא סק"א, וחידושי רעק"א על המג"א שם). **ש"ת הרשב"א חלק ד סימן רצה** עוד שאלת: קידוש היום, משמע בפרק אין עומדין (ל"ג ע"א), דהוי מתקנת אנשי כנסת הגדולה. ובפרק מי שמתו (כ ע"ב), חזינן דהוי מדאורייתא. . .

תשובה: איברא, קידוש היום מדאורייתא, כמו שמפורש בפרק מי שמתו (דף כ:). ולא נחלק אדם בדבר זה. וההיא דפרק אין עומדין (שם): א"ר חייא ברבי אבא א"ר יוחנן: אנשי כנסת הגדולה, תקנו להם לישראל, ברכות ותפלות קדושות והבדלות. על כרחין, לאו עיקרן של דברים ממש קאמר. . . אלא שעיקרן דבר תורה. ונוסח ברכות, ומקומן, מתקנת אנשי כנה"ג. וכמו שאמרו: הבדלה, אם על הכוס, או בתפלה, או כאן וכאן. ובאיזה מקום, בתחילה, וכדאיתא התם בפ' אין עומדין. וכן קידוש היום, לזכור אותו בכניסתו, כעין שבת וקילוס, כענין מאמר' (שבת דף קיט): רבי חנינא שהיה אומר: נצא ונקבל פני שבת מלכתא כו'. והיה מקלס ואומר: בואי כלה, בואי כלה, וכיוצא בזה, בקריאת פסוקי קדושת השבת, בקריאת: ויכולו, או: ושמרו בני ישראל את השבת, וכיוצא באלו. וכל אחד ואחד אומר, כפי שיזומן לו מעניני שבחו, וקדושתו, והזכרת קדושתו, ובעל פה, ובלא שום נקיטת חפץ: לא כוס, ולא פתו. באו הם, ותקנו לכל, נוסח אחד, במקום סעודה, ובחפץ. ותקנו שיזכירו קדושתו על היין, לפי שאין אומרים שירה אלא על היין. ותקנו להזכירו בתפלה, וקבעו לו ברכה רביעית. וכן בברכת המזון. ומה שאמרו: זכרוהו על היין; מדבריהם הוא. ותדע לך, דהא כי חביבא ליה ריפתא. מקדש אריפתא. ואלו היתה זכירתו על היין דבר תורה, משום חביבותא היכי מבטלינן ליה לכוס ונר ביתו, לקידוש היום, דאמר' (שבת כ"ג ע"ב) נר ביתו עדיף, אמאי? והיכי אתי נר ביתו, ודחי ליה לעשה דין קידוש היום? . . .

4. **קידוש ביום**- מחלוקת יסודית עם כמה נפקותות- עיין רבנו דוד קו. ד"ה הא דאמר'. מובן שלשון הברייתא בגמרא תומכת בהבנת רבנו יונה; ברם עיין בפירושו המחודש של הראב"ד בסוף השגתו לפכ"ט ה"י בהל' שבת. (עוד בהבדלים בין קידוש בלילה לקידוש ביום - מהר"ם חלאווה קו. ד"ה ביום מאי).

5. **קידוש והבדלה לאחר הזמן**- נחלקו הראשונים באופי דין זה- האם זה חיוב משני בתורת "תשלומין", או זמן בדיעבד לחוב המקורי? עיין ברא"ש ברכות פ"ג סי' ב עד סוף העמוד ("ר"י") = רבנו יהודה; אפשר לדלג "והא דאמרין בפרק... לשון ר"מ ז"ל". מסברה, האם ניתן לחלק בזה בין השיעורים השונים שנאמרו בגמרא (כל היום, כל השבוע)? נתח לאור שאלה בסיסית זו את הדיון בר"ן על הר"ף כאן: ד"ה מי- מהי עמדת הראשונים האלה בנושא שלנו? (עיין גם בקושיית הטור על הבה"ג, באמצע סי' רצט "כתב בה"ג ה"מ וכו'"). עד כה התרכזנו בהבדלה; נראה שגם בקידוש

קיימת מחלוקת דומה. השווה את הרמב"ם פכ"ט ה"ד לרב עמרם גאון המובא בטור באמצע סי' רעא (עמ' כט) "וכתב ר"ע וכו'". האם אפשר לחלק בין קידוש להבדלה?

ב"ה

שאלות לעיון - פסחים יב

קז. קט:

1. **אכילה גסה** - בהגדרת "אכילה גסה" שאינה אכילה, ר"ת כאן מפרש "שנפשו קצה", אבל ייתכן שהתירוץ השני בתוס' חולק על זה. להלכה עיין בשו"ע אור"ח תריב ס"ו. ב"פרי חדש" שם חלק, על יסוד משמעות לשון הטור:

אכל אוכלין שאינן ראויין לאכילה או שאכל אכילה גסה כגון מיד על האכילה שאכל ערב י"ה פטור. דברי הטור לקוחים מרש"י יומא פ: (ד"ה אכילה גסה).

האם אין כאן אכילה כלל, או רק חיסרון בשם אכילה, דוגמת "שלא כדרכה"? אולי תלויה שאלה זו בהגדרת "אכילה גסה". על כל פנים עיין במשנה למלך הל' יסודי התורה פ"ה ה"ח ד"ה נסתפקתי (בעיקר בסוף "ומיהו נ"ל וכו'") וד"ה וראיתי.

2. **ארבע נוסות** - א. **יסוד הדין** - האם חיוב שתייה, או קביעת חלקי ליל הסדר על כוס של ברכה? עיין לעיל בתוס' צט: ד"ה לא (השני), ואח"כ בחידושי מרן ר"ז הלוי להל' חו"מ פ"ז ה"ט, לפחות עד "והנה בתוס' שם וכו'". מדוע עדיפה גירסתם של הר"ף והרמב"ם על גירסת רשב"ם, מבחינת הפשט? (עיקר העניין מופיע כבר ברבנו דוד קח: ד"ה שתאן בבית אחת, עד "ואין לנו לפרש וכו'").

3. **הסיבה** - א. בידעבד אם לא היסב, עיין ברא"ש סי' כ עד "פרקדן וכו'". לכאורה, האפשרות של "תיקון" על ידי אכילה חוזרת, תלויה באיך מבינים את מה שנאמר בגמרא שבלי הסיבה "לא יצא" - במה לא יצא? ודן בזה בחידושי הגר"ז פ"ז ה"ז.
ב. **בזמן הזה** - ידועה שיטת הראב"ה (תקכה):

וחזור לביתו, ויושב בהסבה. ובזמן הזה שאין רגילות בארצנו <להסב> שאין רגילות בני חורין להסב יושב כדרכו: דבריו הובאו ברמ"א תעב ס"ז. ועיין שם בהכרעת הדין לעניין בדיעבד. כמו כן עמדו הראשונים על שינוי במעמד האשה בזמנם, ע"ש ס"ד.

ג. **קטנים** - השווה לפירוש רשב"ם במחלוקת את רבינו דוד קח: ד"ה אמר רבי יהודה. לפי תפישת רבינו דוד, יש לעיין האם חכמים חולקים על רבי יהודה עקרונית - ונפקא-מינה מכאן לדין המופיע בשולחן ערוך סי' תעב ס"י (ועיין בפרי חדש שם אות טו).

4. **שמחה בזמן המקדש ובזמן הזה** - עיין ברמב"ם הל' יו"ט פ"ו מה"ז-ז"ח, הל' חגיגה פ"א ה"א, ה"ח, ומועד קטן יד: (1/3 העמוד) "אבל אינו נוהג...ודחי עשה דרבים" ותוד"ה עשה דיחיד. (על שיטת התוס' קשה מהמשך הגמרא שם למטה "מצורע מהו וכו'". - והלא ודאי אין הכוונה שיאכל קרבנות בטומאה, ובכל זאת יש צד שהשמחה ידחה ניהוג צרעת מן התורה - כך הקשה ה"מנחת ברוך". מקור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד לגבי נשים - עיין ראש השנה ו: בסוף "בעי ר' זירא וכו' " ותוס' שם).

5. **נתקטנו השיעורים** - להלן דברי הצ"ח (לבעל ה"נודע ביהודה") המפורסמים, כאן בערבי פסחים קי: ד"ה והואיל וחביבה:

ואמנם לפי שנתברר לי עפ"י מדידה שהביצות המצויות עתה כימינו, הנה הביצה שלימה בזמננו הוא רק חצי ביצה מביצים שבהם דיברה התורה. והמופת בזה כי שיעור חלה הוא מ"ג ביצים וחומש, והתו"ט מדד שהוא פינט מדה ישנה שמצאתי כאן בכואי לפראג. ואני מדדתי ומצאתי שהוא פחות מפינט. ושוב עשיתי כלי המחזיק שבעה אגודלים פחות ב' תשיעית באורך ורוחב ורום מרובע שהוא שיעור חלה המפורש בשו"ע ביו"ד סי' שכד, והוא על פי חשבון שיעור מקוה, והכלי הזה מחזיק מעט יותר משמונה זיידלך שהוא שני פינט, וא"כ שני שיעורים אלו מכחישים זה את זה. . . ועל כרחק שנשתנה בזמננו, או שהאגודלים נתגדלו והמה גדולים יותר מהאגודלים שהיו כימי התנאים או שהביצים נתקטנו. . . וידוע שהדורות הולכים ומתמעטים ואי אפשר שאגודל שלנו גדול יותר מאגודלים שהיו כימי חכמי הש"ס, ועל כרחק הביצים בזמנינו נתמעטו. ולכן אני מזהיר שעל פינט יקח החלה בלי ברכה, כי לא באתי להקל על שיעורא של התו"ט, אבל ברכה לא יברכו עד שיהיה שני פינט קמח מחוקים ומעט יותר. וכיון שנתברר שהביצים שלנו נתקטנו על מחציתם, א"כ שיעור זית שהוא חצי ביצה היא כביצה שלנו, וכזה אשער באכילת מצה ומרור ככל שיעורי התורה.

דבריו בנויים על השוואת שתי שיטות מדידה - אצבעות, כסוגייתנו, לעומת "ביצים" (המקור למידת "ביצים" - בעירובין פג. לפני האמצע "כי אתא רב דימי וכו'". - אין צורך להיכנס לכל הסוגיה שם). כל ההבדל בין השיטות בזה נעוץ ברוחב האגודל - הצ"ח מדד באגודל בת 2.4 ס"מ, ולפי החולקים יש למדוד לפי אגודל 2 ס"מ (ההבדל ה"קטן" הזה מכפיל את עצמו כאשר מגיעים למידות הנפח - השווה נפח קוביה ברוחב 4 לקוביה ברוחב 5). תמצית הדברים בנושא זה אפשר למצוא בספר "ארבעה מינים" וכן בסידור "מנחת ירושלים". העניין נידון במשנה ברורה סי' רעא ס"ק ס"ח ובאור הלכה שם, ובסי' תפו סק"א.

1. **עוד על ברכה ראשונה על ארבע כוסות** - עיין ברי"ף כג: למטה "ולא יפחתו וכו'" עד כד. למטה "והכין מיבעי למעבד". כבר עמדנו על מחלוקת הר"ף והרא"ש (כאן סי' כד) בשאלות לעיון ב, בעיקר ביחס לנימוק השני של הר"ף על פי הגמרא בחולין. כאן נעיין בטעם הראשון שלו, המסתייע מסוגיית "זוגות". לכאורה, וקשה להבין את הטעם הזה אם נתייחס לברכת היין כאל ברכת נהנין רגילה. מצאנו אפשרות שבורא פרי הגפן על כוס של ברכה לא נועד להתיר את היין בשתייה – עיין בעירובין מ: באמצע "רב ושמואל דאמרי...אתי למיסרך", ודייק ברש"י ד"ה ליתביה לינוקא. על פי דבריו כתב הגרש"ז בשולחן ערוך שלו (או"ח סי' קצ ס"ד) –

ויש אומרים שכל דבר הטעון כוס חוץ מקידוש לא הצריכו לטעום ממנו אלא משום שלא יהא גנאי לברכת היין שיאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו ונראית כברכה לבטלה אבל באמת הוא לצורך שכן תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותה אצל ברכת היין שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין לפיכך רשאי לברך ברכת היין ולהטעים לקטן אע"פ שלא הגיע לחינוך ברכות ואפילו אינו יודע לדבר שכיון שהטעימה אינה אלא משום גנאי דיה בתינוק קטן כזה.² מאידך עיין ברבנו דוד עמ' שעה ד"ה וכתב רבנו אלפסי –

ותמה הוא, היאך למד ענין ברכה שהוא תלוי בדעת המברך מזוגות שהוא ענין שאינו תלוי בהלכה. ונראה שכונתו ז"ל היתה שילמוד דין ברכה מזוגות מפני שאמרו (ק:). נמלך אין בו משום זוגות וכן נמלך הוא קובע ברכה, והואיל וכשכל אחד מצוה באפיה נפשיה הוא מיוחד בעצמו ואינו נעשין זוגות, אף לענין ברכה אע"פ שדעתו עליהן הואיל וכל אחד מצוה בפני עצמו אינן מצטרפין, אלא כל אחד עומד בפני עצמו וקובע ברכה לעצמו, כמו שהוא עומד לעצמו לענין הזוגות.

2. **שנאת רשעים** - א. ראינו בתוס' קיג: שההיתר/המצווה לשנוא רשעים הוא מוגבל, ואסור להגיע ל"שנאה גמורה". אצל בעלי המוסר והחסידות רווחת פרשנותו של ספר התניא (לב):

ומ"ש בגמ' שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו. היינו בחבירו בתורה ומצות וכבר קיים בו מצות הוכח תוכיח את עמיתך עם שאתך בתורה ובמצות ואעפ"כ לא שב מחטאו כמ"ש בס' חרדים, אבל מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו הנה ע"ז אמר הלל הזקן הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום וכו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה. לומר שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו ולכן נקראי' בשם בריות בעלמא צריך למשכן בחבלי עבותו' אהבה וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה' והן לא לא הפסיד שכר מצות אהבת ריעים. וגם המקורבים אליו והוכיחים ולא שבו מעונותיהם שמצוה לשנאותם, מצוה לאהבם ג"כ ושתייהן הן אמת, שנאה מצד הרע שבהם ואהבה מצד בחי' הטוב הגנוז שבהם שהוא ניצוץ אלקות שבתוכם המחיה נפשם האלקית וגם לעורר רחמים בלבו עליה כי היא בבחי' גלות בתוך הרע מס"א הגובר עליה ברשעי' והרחמנות מבטלת השנאה ומעוררת האהבה כנודע ממ"ש ליעקב אשר פדה את אברהם [ולא אמר דה"ע תכלית שנאה שנאותם וגו' אלא על המינים והאפיקורסים שאין להם חלק באלהי ישראל כדאיתא בגמרא ר"פ ט"ז דשבת]:

ב. מהגמרא נראה שאיסור "לא תשנא" הותר לגבי רשעים (אמנם חלקית, לתוס' הנ"ל). עיין בסמ"ק סי' יז המפרש את האיסור בצורה אחרת, וצ"ע מסוגייתנו:

שלא לשנא את חבירו דכתיב (ויקרא י"ט) לא תשנא אחיך בלבבך. ואינו בכלל ואהבת, שמזהיר אותנו על אותו שמותר לשנאותו, כגון אם עבר עבירה, אפי' הכי אסור לשנאותו בלבו להראות לו פנים יפות אלא ירא' לו שנאתו.

3. **שני טיבולים** - מהו בדיוק "היכר התינוקות" שבזה? עיין קיד. רשב"ם ד"ה עד שמגיע, תוד"ה הביאו, ר"ן על הר"ף כד: ד"ה הביאו (השני). (הרחבת הדברים ברבינו דוד ד"ה הביאו לפניו וד"ה ורבנו שמואל. ועיין בחידושי הר"ן קיד: ד"ה אר"ל, התולה את השאלה הזאת במחלוקת בגמרא.) שים לב לשיטת התוס' ושל רבנו דוד לגבי הימצאות המצה וכו' על השולחן בזמן ההגדה - חולק הרמב"ם פ"ח ה"ב-ד.³

² אלא שבשור"ת הר"ן (נב) פירש אחרת בדעתו של רש"י:

ודברי רש"י ז"ל בפרק בכל מערבין כן הם דכי אמרינן המברך צריך שיטעום דמשמע המברך עצמו היינו טעמא משום דגנאי הוא לכוס [של] ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, אבל כשלא שתה אדם ממנו כלל הדבר ברור שאינו גנאי בלבד אלא איסור גמור דהא קיימא לן המברך צריך שיטעום וקיימא לן המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא.

להבנת דברי הר"ף עיין מה שכתב רבנו דוד עמ' שעה.

³ עיין הסבר הדברים בהערה לרבנו דוד שם 32.

4. **מצוות צריכות כוונה - א. דעת רב חסדא - התוס'** כתבו שלמרות שהוא סובר שמצוות צ"כ, צריך לברך על הטיבול הראשון; גם הרמב"ן (מלחמת ה' כאן כד: ד"ה ועוד) מפרש כך ובכל זאת יש הבדל משמעותי בינו לבין תוס' מהו? (אפשר לדלג ברמב"ן "אבל ריש לקיש... ריש לקיש כרב הונא.")
 ב. כללי - הר"ן על הר"ף כד: ד"ה גמ' מביא מחלוקת ראשונים להלכה. ראשונים מזכירים כאן אפשרות לחלק בין מקרים שונים - עיין ר"ן הנ"ל בשם הרא"ה; השגת הראב"ד כאן על הר"ף (כה). שורה 2 "והיכא... שכבר נהנה" טוען שדווקא מצוות אכילה אינן צריכות כוונה. מהו כנראה היסוד לשיטה שמצוות צ"כ לפי הראב"ד? האם יסוד זה עשוי להסביר גם את חילוקו של הרא"ה? (חילוק נוסף ידוע בעניין זה - שיטת רבינו שמואל המובאת בר"ן לר"ף ר"ה ז: ד"ה אבל ש' 2.)

5. **מצוות מבטלות זו את זו -** האם יש לסווג "ביטול" זה ביחד עם הביטולים המוכרים מהלכות תערובות, או שמא מדובר בסוג "ביטול" שונה או מחודש? רבנו דוד מתלבט -

תמה הוא זה, דאי נמי סבירא לן מצוות מבטלות זו את זו לא אמרי' שיבטלו אלא בדרך שההתר מבטל את האיסור, שאם הוא מין במינו אומרי' אי אפשר שלא ירבה מין על חברו ויבטלנו, כדאמרי' בפרק התערובות (זבחים עח.) אמ' ריש לקיש הפגול והנותר והטמא שבללן ואכלן פטור אי אפשר שלא ירבה מין על חברו ויבטלנו, אבל מצה ומרור שהן שני מינין אין האחד מבטל חברו אע"פ שירבה עליו, דטעמ' לא בטיל אע"פ שנאמר מצוות מבטלות זו את זו... ואיפשר לומר דאי סבירא לן מצוות מבטלות זו את זו לא שרינן ליה למיכרך מצה ומרור, שטעם מרור יותר גדול מטעם המצה ופעמים שיבטל טעם המצה ונמצא שלא יצא בה ידי חובתו. והרב מורי נ"ר היה אומר שאין הכונה בבטול טעם ממש, אלא שאכילת המצה שהיא מצוה עליו היא בטלה ממנו כשאוכלה עם דבר של רשות, ולא נתחוויר לי. ויותר נראה שהוא בטול האכילה, שהמרור כשהוא של רשות יש לחשוש בו שמא לפעמים יהא בו כדי בטול שיבטל טעם המצה, או שמא יהא מפסיק באכילת המצה ופוסלת בה כענין כרכן בסיב שאמרו לפנינו (קטו:)...

6. **כורך - א.** האם הלל היה כורך פסח מצה ומרור, או רק מצה ומרור? ראה בלחם משנה לרמב"ם פ"ח ה"ו.

ב. אמירת "זכר למקדש כהלל" בליל הסדר - עיין בשו"ע סי' תעה ס"א ובבאור הלכה ד"ה ואומר זכר למקדש. ובשו"ת יחוה דעת (א/יט) כתב:

והטעם שלא חשש מרן להפסק באמירה זו בין הברכות לכריכה, כי מבואר בתוספות (פסחים קטו ע"א) בד"ה אלא אמר רב אשי, שאף לדעת הלל שסובר שצריך לכרוך המצה והמרור ביחד ולאוכלם בבית אחת, זהו רק לכתחילה, אבל בדיעבד כיון שאכלם בזה אחר זה יצא ידי חובתו. ואין אנו חוזרים וכוזרים ואוכלים אותם ביחד, אלא לקיים זכר למקדש... ומאחר שדברים אלו זכר למקדש כהלל, הם מן הענין, אפילו לכתחילה רשאי לאומרם, שהרי מן הדין אפילו שיחת חולין אינה אסורה לאחר אכילת מצה ומרור, מאחר שכבר יצא ידי חובתו לכל הדעות, ולכן אף שהראב"ן בספר המנהיג והרשב"ץ הנ"ל כתבו זאת דרך מצוה מן המובחר, ושכן נוהגים המדקדקים. אבל בנוסח זה שהוא עדות על המצוה שנעשית זכר למקדש, אין בו חשש הפסק כלל וכלל, אלא אדרבה נכון וראוי לאומרו כדברי מרן השלחן ערוך ושאר פוסקים הנ"ל. ומנהגם של ישראל תורה הוא. וכבר אמרו בירושלמי (מעשר שני פרק ה' הלכה ב'): כל הלכה שהיא רופפת בידך צא וראה היאך הצבור נוהג, ונהוג כן.

7. **דבר שטיבולו במשקה -** בהשוואה לנטילת ידים לפת - ראינו את דברי התוס'. אם נאמר שגם נט"י רגילה היא מטעם טהרה - אפילו בימינו, לא יהיה מקום לחלק בינה לבין טיבולו במשקה. בגמרא מוזכר טעם של טהרה וגם של נקיות וקדושה - עיין חולין קו. (2/3 העמוד) "אמר רב אידי בר אבין... ידים מן התורה" ותוד"ה מצוה; ברכות נג: בסוף, "במתניתא תנא וכו'". אמנם לגבי "סוך תרומה" קיימת מחלוקת בין הראשונים - עיין שבת יד. לקראת הסוף "והידים וכו'", בהסבר גזירת טומאת ידים, ובברש"י שם ד"ה עסקניות הן; איזו שיטה תהיה יותר נוחה לדעת התוס'? עכ"פ הקולא של תוס' לגבי טיבולו במשקה אינו מוסכם להלכה, עיין או"ח קנח ס"ד ומשנה ברורה סק"כ.

8. **סתם ידים לעניין ברכות ותפילה -** עיין בר"ן על הר"ף כה. ד"ה דילמא. ולעומתו עיין בבית יוסף סוף סי' צב ד"ה וי"א -

אבל מדברי רבינו בסימן רל"ג נראה שסובר דידים של היסח דעת צריכים נטילה לתפילה אע"פ שאינו יודע להם שום כלל וכן הרמב"ם כתב בפ"ד מהלכות תפילה (ה"א) שאחד מהדברים המעכבים את התפילה היא טהרת הידים ואח"כ (ה"ב - ג) כתב טהרת הידים כיצד... נראה מדבריו דבכל התפילות צריך לרחוץ ידיו אע"פ שאינו יודע להם שום כלל כשם שהוא צריך לטול ידיו לאכול פת... וכיון דהרמב"ם ורבינו ואבי העזרי מסכימים דידים של היסח דעת צריכים נטילה לתפילה אע"פ שאינו יודע להם שום כלל הכי נקטינן ומיהו לענין ברכה לא ראיתי נוהגים לברך על נטילת ידים לשום תפילה חוץ מנטילת שחרית לבד. אבל מסוגייתנו נראה שהיסח הדעת מחייב נטילת ידים לטיבול, לא לברכה. כיצד תתיישב הסוגיה לפי מי שמחייב נטילה לתפילה ב"סתם" ידיים?

1. **בעניין הלל** - א. לסוגייתנו תפקיד במחלוקת הראשונים אם הלל הוא דאורייתא. עיין ברמב"ם ספר המצוות שורש ראשון, עד "וכן קריאת המגילה", ובאריכותו של הרמב"ן שם ד"ה והפליאה (עמ' 18-19 בדפוס הרגיל, אם אפשר יש להמשיך עד סוף הקטע).

ב. **על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה** - מכאן נראה שיש חיוב אמירת הלל על כל הצלה. האם קריאת הלל לדורות היא בכלל התקנה, או רק בסמוך למאורע? אפשר להביא ראיה מערכין י: ש' 16 "פורים דאיכא וכו'", וכן מגילה יד. ש' 13 "ת"ר וכו'".

בשול"ת חתם סופר יורה דעה רלג הציע שיש תוקף דאורייתא לזה - עי' בסוף "וכבר הארכתיו וכו'".

ג. **הלל בליל פסח** - עיין בר"ן לרי"ף כו. ד"ה מאי (אפשר לדלג "התיב ר' אליעזר קומי...נכון בפי' הירושלמי"), וד"ה אבל. שים לב להבנות השונות המוזכרות בר"ן לגבי טיב ההלל בליל פסח. ההשלכות של ייחודו של הלל זה נידונות בהרחבה בחידושי הגר"ז על הרמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ו. ועיין גם ב"שיעורים לזכר אבא מרי" (מוסד הר"ק) להגר"ד זצ"ל, כרך א עמ' יד בהערה "והנה קבלתי וכו'" ושם עמ' טו "ביחס לאות ה' וכו'", ונביאו בתמצית:

א"ז זצ"ל קבע מסמרים להלכה כדעת המחבר באו"ח סי' תפ"ז שמצוה לגמור את ההלל בציבור בליל הראשון של פסח בברכה תחילה וסוף... כשאחד פקפק בהוראה זו, ושאל "הלא אנו אומרים את ההלל בהגדה", השיבו: "הלל זה שייך לסיפור יציאת מצרים ואין הוא מהווה קיום של הלל של יום טוב". בודאי אם לא קרא הלל בכה"כ ואמר את ההלל בסדר הגדה יצא ידי חובת שתי מצוות: (1) מצות הלל של סיפור יציאת מצרים, (2) מצות הלל של יום טוב. ברם יש להקדים ולאמר הלל של יום טוב כדי לקיים שתי המצוות הללו בשתי אמירות הלל. לדעת הרמב"ן (במלחמת ה', הובא בר"ן הנ"ל) אם לא קרא הלל בכה"כ עליו לברך על הלל שבהגדה, ודבריו צ"ע, אם מברכים על הלל שבהגדה יש לברך גם אם קרא כבר בכה"כ. אבל יש לומר שחיוב הברכה הוא רק על הלל של יום טוב, והלל של הגדה אינו מחייב ברכה בהיותו חלק ממצות סיפור יצ"מ שאין עליו ברכה, אלא שאם לא קרא הלל בכה"כ, גם בהלל שבהגדה מקיים מצוות הלל של יו"ט ועל זה יש לברך.

2. **סיפור יציאת מצרים** - א. **הגדרת המצווה לפי ספר החינוך** - עיין בתחילת מצוה כא - לספר בענין יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן כל אחד לפי צחות לשונו ולהלל ולשבח להשם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם שנאמר והגדת לבנך, וכבר פי' חכמים דמצות הגדה זו היא בליל ט"ו בניסן בשעת אכילת מצה...⁴

נפקא-מינה למחלוקת ראשונים לגבי זמן הלל - עיין בתוס' מגילה כא. ד"ה לאתווי (בעיקר בסוף) ור"ן לרי"ף פסחים כז: ד"ה גרסינן (בסוף) "הילכך אזלינן לחומרא כר' אלעזר וכו'". (ועיין בדברי הגר"ד שצוינו לעיל ג1).

ב. **יחס לפסח מצה ומרור** - מן ההיבט המעשי - עיין שאלות לעיון ה-3, מחלוקת הרמב"ם ורבינו דוד. לגבי מי שלא אמר שלשה דברים וכו' ש"לא יצא ידי חובתו" - באיזו חובה מדובר? השווה רמב"ם (ה"ה) לרמב"ן במלחמת ה' ברכות ב' 12 שורות מהסוף (בסוף השורה) "ושנינו...ומרור" (הרמב"ן רוצה להדגים ש"לא יצא ידי חובתו" מתפרש "שלא קיים את המצווה כהלכה", ובכל זאת יצא בדיעבד).

ג. **חייב לראות את עצמו** - מלשון המשנה היה ניתן לומר שזו חובה כללית, אך על פי הרמב"ם ברור שזה פרט במצוות סיפור יצ"מ, האם חובה כללית, או חלק ממצוות סיפור יצ"מ? עמדת הרמב"ם ברורה, והוא אף מוסיף לזה פירוש מעשי - ה"ו-ה"ז.

ד. אלו מאורעות נקראים "יציאת מצרים" לפי הרמב"ם (הלכה א)? לפי זה, איזה חלקים מן ההגדה שלנו "מיותרים"? השווה את סוף נוסח ההגדה של הרמב"ם למנהג שלנו.

ה. **פטור ממה נשתנה** - בגמרא מופיעים שני "פטורים". המקרה של רב נחמן (קטז.) בודאי מחודש ביותר, ומרשב"ם ד"ה פתח ואמר יש לדייק שהוא לא גרס "פטרותן מלומר מה נשתנה", וכן חסר משפט זה בכתבי היד של הש"ס (-דקדוקי סופרים). האם בכל זאת אפשר להסביר את הנוסח שלפנינו? (- מה התפקיד של "מה נשתנה"?)

3. **כוס חמישית** - התוס' הביאו שיטת ר"י טוב עלם. מקור העניין בגרסה אחרת בגמרא; עיין ברי"ף כו. למטה "רביעי גומר עליו את ההלל וכו'", המאור הקטן ד"ה כתב (עד "וכן נראין הדברים"), ועיין בהשגת הראב"ד שם (עד "הרי זה משובח") ובר"ן ד"ה חמשי. מהו היסוד הרעיוני של הכוס החמישית לפי הראב"ד? המהר"ל בגבורות ה' האריך לבאר עניינה של כוס זו, עיין עמ' שא ד"ה כוס רביעי, ועמ' שג למטה מימין "ואח"כ שבשפלנו" עד סוף הקטע (ונראה שצ"ל 7ש' לפני סוף הקטע "אבל נשמת לא יאמר כי אם אחר הלל"). כיצד יש לקשר בין רעיונו של מהר"ל לבין הסבר הראב"ד? השוואה כוס חמישית, לפי פסק הרי"ף אומר עליה הלל הגדול. אין הרי"ף מזכיר שאומרים עליה ברכה (כגון

⁴ והשווה לרמב"ם פ"ז ה"א.

ברכת השיר), וכן עיין ברמב"ם פ"ח ה"י. אך הטור (סי' תפא) הביא שאלה שנשאלה לפני רב האי, ממנה עולה שיש להסתפק בין שתי אפשרויות אחרות:

שנשאל לפניו - אשכחן לרב סעדיה שאומר מי שרוצה לשתות כוס ה' יאמר עליו הלל הגדול ויניח יהללך ויאמר לאחריו, אבל עכשיו באו תלמידים ואמרו שעל כל כוס וכוס צריך ברכה לאחריו כמו לפניו, ואומר יהללך אחר ההלל וחותמין מלך מהולל בתשבחות ושותה כוס ה' ואומרים עליו הלל הגדול וחותמין בנשמת כל חי עד הבוחר בשירי. והשיב, דברי רב סעדיה כן הוא ומנהג שלכם יפה הוא, ואנו לא נהגין בכוס ה' כל עיקר. והני ת"ח דמברכי אחר ההלל ואחר ההלל הגדול, דרב סעדיה ודילכון עדיפא מדילהון, דלא אמרו רבנן ב' ברכות. ועיין בביאור הלכה תחילת סי' תפא ד"ה ויאמר עליו.

4. **ברכת השיר** - בעניין זה יש חילוקים גדולים בנוסחי ההגדה השונים. שני הכיוונים העיקריים להלכה - שיטת הר"ף לפסוק כרב יהודה, ושיטת חכמי אשכנז לברך גם יהללך וגם ישתבח (אם כי יש מהדורות שונות של גישה זו, כמבואר בתוס'). באחרונים התעורר ויכוח - מתוך הנחה שאומרים (גם) ישתבח לבסוף, אבל חותמים רק פעם אחת, כיצד לחתום. עיין בטור סוף סי' תפו - ומתחיל לא לנו בלא ברכה וגומר ההלל ואומר יהללך ואינו חותם אלא עד עולם אתה א-ל ואומר הלל הגדול ונשמת וחותם מלך מהולל בתשבחות. וכתב עליו בבית יוסף

ויש לדקדק כיון שחותם בישתבח יש לו לחתום בהבוחר בשירי זמרה שהיא חתימת ישתבח ומדכתב רבינו בסימן תפ"א גבי עכשיו באו תלמידים דבכוס רביעי אומר יהללך וחותם מלך מהולל בתשבחות ובכוס חמישי חותם בנשמת כל חי [עד] הבוחר בשירי זמרה איכא למידק איפכא דכיון דהתם אדכר הבוחר בשירי זמרה והכא לא אדכר אלא מהולל בתשבחות דלא קאמר הכא שיחתום אלא עד מהולל בתשבחות בלבד... ולאפוקי נפשין מספיקא שמעתי בשם מהר"ר מאיר ׳ עראמה ז"ל שגומר את ההלל ואינו אומר יהללך כלל ואחר גמר ההלל אומר הלל הגדול ונשמת כל חי וישתבח עד ומעולם עד עולם אתה אל ואז יאמר יהללך עד מלך מהולל בתשבחות ויטבו בעיני דבריו לצאת ידי ספק ואע"פ שאינו ממש כמו שכתבו הפוסקים מכל מקום כיון דנפקי בהכי מידי ספיקא שפיר דמי:

זו גם שיטת המחבר בשולחן ערוך (סי' תפ"א), לומר את שתי הברכות אבל לאחר את "יהללך", על מנת למנוע את הספק בנוסח החתימה אילו היה משאיר את "ישתבח" לסוף. הב"ח בסי' תפ מסביר שהסיום חייב להיות "מלך מהולל בתשבחות" בכל מקרה, משום דלא שייך לחתום הבוחר בשירי זמרה אלא כשאומרים אותו אחר פסוקי דזמרה בשבתות וימים טובים⁵ אבל כיון שעיקר החתימה על ההלל, צריך לחתום מלך מהולל בתשבחות.

ואולם טענת הב"ח אינה מוכרחת לאור הדיון בר"ן (לעיל ג) באופי "ברכת השיר".

ב"ה

שאלות לעיון - פסחים ז קיט:-קכא:

1. **אין מפטירים אחר הפסח אפיקומן** - א. בטעם האיסור, יש להתחשב בשני נתונים - (1) הגמרא קושרת את האיסור למציאות "טעם" הפסח בפיו, (2) קרבן פסח נאכל על השובע (לעיל ע), הל' ק"פ פ"ח ה"ג). בעל המאור רואה קשר בין זה לאמירת הלל - עיין בדבריו כו: "ומצאתי בתשובה...אחר מצה אפיקומן". בניגוד לזה עיין במלחמת ה' "והוי יודע....ומרור נאכלין אכילת שובע". השווה את הרמב"ן לרשב"ם - יש מחלוקת ביניהם בפירוש המעשי של "אכילת שובע". שאלה דומה, אך לא זיהה-האם הפסח נאכל רק אכילת שובע? עיין ברבנו דוד (קכ. ד"ה הא דאמרי'), שהקשה מדוע אין חוששים לאכילה גסה כאשר אוכלים את המצה או את הפסח בסוף הסעודה, שהרי מטעם זה אסרו את האכילה בערב פסח:

שמבעוד יום אם יאכל כל צרכו ויפסיק יש לחוש שמא תהיה לו אכילת המצה לערב אכילה גסה אחר שנשתם בית הבליעה ואין לו תאות אכילה כלל, אבל כל זמן שהוא עוסק בסעודתו ובית הבליעה פתוח לאכול אין חוששין לאכילה גסה. וזהו הטעם בפסח שהיה נאכל על השבע ולא היו חוששים שמא יאכל אכילה גסה. וכן היו נוהגין באותו זמן שלא לאכול מצות המצווה והמרור עד לאחר הסעודה, שעם הפסח היו אוכלין אותו, ואין צריך לומר להלל שהיה כורכן בבית אחת ואוכלין. ולעומתו עיין ברמב"ם הל' חו"מ פ"ח ה"ו ז, וה"ט.⁶

ב. **שתייה** - האם יש מקום לכלול שתייה באיסור הנ"ל? או לאסור מטעם אחר? ראינו עתה את דברי בעה"מ בעניין, עיין גם: תוס' לעיל קיז, ומלחמות הנ"ל "ולעניין משתא בתר...גדרן של ראשונים". ובאוצר הגאונים (תשובות) שנ מתוך סדר רב עמרם גאון: מה טעם שאמרו חז"ל בין שלישי לרביעי לא ישתה, דאין מפטירין אחר פסח אפיקומן.

⁵ לא ברור מדוע הזכיר דווקא שבתות וימים טובים. ישתבח של חול נחתם באותה דרך.

⁶ ביאור אחר בכל העניין, עיין ברבינו דוד עמ' תד ד"ה והנכון, ומה.

2. **מצוות מצה מדאורייתא** - שני פסוקים מחייבים אכילת מצה; האם יש כאן 2 מצוות שונות? עיין ברמב"ם בספר המצוות עשה נו, קנח; והל' חמץ ומצה פ"ו ה"א, פ"ז ה"ב; והל' קרבן פסח פ"ח ה"א-ב. הבנת הרמב"ם במצוות מרור צריכה עיון, שכן לכאורה מצאנו חיוב מרור מדאורייתא בלי קרבן פסח - עי' בדברי הגמ' ככ. לגבי מי שהיה טמא ובדרך רחוקה, ערל ובן נכר (ובתוד"ה כל). שאלה זו הטרידה את הרש"ש, עיין בדבריו קטו. ד"ה גמרא. (ביאור ה"סוגריים" - הרא"ש סובר שמעיקר הדין אין צורך בכזית במרור - לעיל סי' כה "גמ'...משום דמברך...מהם כזית" - כנראה משום ש"יאכלוהו" לא מוסב על מרור, וקשה שאם כך גם מצה לא צריכה כזית אלמלא "בערב תאכלו מצות", ואם כן פסוק זה אינו מיותר ללמוד חיוב בזה"ז). מדבריו יש ללמוד שאין במצה - בפסח ראשון - אלא מצווה אחת. מקור דבריו ברמב"ן שמות יב:ח, בפירוש השני ל"ומצות על מרורים יאכלוהו" - ויותר נכון שנאמר כי ומצות נמשך למעלה, ואכלו את הבשר מצות, וחזר וצוה עם מרורים יאכלוהו לבשר הנזכר, והנה צוה באכילת הבשר ובאכילת המצות, ולא צוה באכילת המרורים, רק אמר שיאכלו לבשר עם מרורים, ירמז שאין במרורים מצוה רק לאכל הבשר עמהם, ובזמן שאין בשר אין במרורים מצוה. וגם אינם מעכבים הבשר, ואם אכל פסח ולא אכל מרורים ידי פסח יצא, כי המצוה בפסח כמו המצוה במצה, כל אחת צוואה בפני עצמה.

3. **זריקה ושפיכה** - בפשטות הדיון הוא בעיקר נתינת הדם על המזבח, אבל עיין ברש"י ד"ה גמ', הנותן פירוש מחודש. סוגיה זו שימשה ראייה לאור זרוע לשיטתו הידועה, שניתן לברך על מצוות גם לא "עובר לעשייתן", עיין בדבריו בהל' קריאת שמע סי' כה

למדנו מכאן דכל היכא שלא ברך קודם המצוה מברך לאחר כן ויוצא ידי ברכה וראיה לדבר טבילת גר שמברך אחר טבילה משום גברא דלא חזי לא מצי לברך קודם לכן ה"ה לשכח דלא אפשר לי' לברך כבר עובר לעשייתה שמברך לאחר כך...והביא ראי' הרב רבי' משה ב"ר יעקב זצ"ל דתנן סוף פרק ערבי פסחים בך על הפסח פטר את הזבח וזבח היא חגיגת י"ד והיתה נאכלת בראשונה והיכי משכחת לה לאו כגון ששכח ואכל הזבח בלא ברכה והביאו את הפסח וברך עליו וקתני פטר הא לא ברך על הפסח לא פטר וצריך לברך על הזבח אע"פ שגמר ואכל דהיינו כרבינא ודלא כדברי הרב רבי' משה ב"ר מיימון זצ"ל (הלכות אישות פ"ג הכ"ג) שכתב שאם קדש את האשה ולא ברך קודם קידושין לא יברך אחר קידושין אפי' לפי דבריו שעושה אותו כברכת המצות מיהו אנו נהגין לקדש ואח"כ לברך דאין זו ברכת הקידושין הואיל שאין אנו מברכין אקב"ו לקדש את האשה או על קידושי אשה אלא משום חובת אירוסין תקנוהו כמו שתקנו שש ברכות לחובת נישואין ואסר לנו את הארוסות לעצמינו מלאו דלא תסור דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה ומדרבנן.⁷

4. **מחלוקת ראב"ע ורע"ק** - הגמרא תולה במחלוקת זו את זמן אכילת מצה בזמן הזה, ולכן יש לה נפקא-מינה למעשה. לענין הלל, עיין בשאלות לעיון ו'22. הראשונים נחלקו להלכה, אם לפסוק כראב"ע או כרע"ק, עיין ברבינו חננאל כאן ותוס' מגילה כא. ד"ה לאתווי, רמב"ם הל' חו"מ פ"ו ה"א, הל' קרבן פסח פ"ח ה"טו, שלטי הגבורים ברי"ף כז: אות ב, ומשנה ברורה סי' תעז סק"ו.

5. **ספירת העומר** - ראשונים הלכו בעקבות הר"ף ודנו בנושא זה בסוף מסכתנו. עיין ברי"ף כז: למטה "ומחייבין...ומצוה למימני שבועי", ומנחות סו. לפני המשנה "גופא אמר אביי וכו'". א. **בזמן הזה** - עיין בר"ן על הר"ף כח. (אמצע השורות הקצרות) "ורוב מפרשים...דבזמן הזה דאורייתא". קיימת שיטת ביניים, שרק מניין השבועות הוא דרבנן; ההסבר לשיטה זו מצוי באור שמח תמידין ומוספין פ"ז הכ"ב -

ראה בספר המצות (מ"ע קס"א) לרבינו ביאור דעתו באורך, אמנם באגרות הרמ"ה (עמוד קנ"א) האריך דמנין השבועות הוא מה"ת דוקא בזמן שבהמ"ק קיים, וכמו דכתיב מהחל חרמש בקמה כו' שבעה שבועות, אבל מנין הימים הוא מה"ת תמיד אף בזמן הזה, וע"ז אמרו (מנחות ס"ו ע"א) אממר מני יומי ולא מני שבוע, מ"ט זכר למקדש הוא, כי מנין השבועות אינו מה"ת, ואם תשאל מדוע, ע"ז אומר גזירת מלך הוא, ובסוד אלוקי מי יבוא, וכן הדברים ברבינו ירוחם (אדם נ"ה ח"ד), ולדעתי באמת הוא סוד ד' ליראיו שגילו לנו רבותינו בעלי התלמוד בפ"ק דר"ה (ה' ע"א) דילפי תשלומין לקרבנות ראייה וחגיגה בעצרת כל שבעה, דמה חודש למנויו אף עצרת למנויו, ופריך ואימא חד יומא, אמר רבא אטו יומי מנינן שבועי לא מנינן כו', ועוד חג שבועות כתיב, נמצא דדרשי דחג שבועות שתהא כל השבוע תשלומין לקרבנות החג שלו, וא"כ איתפריש לן הסוד, דאמרה תורה מנה ימים וקדש עצרת יום טוב חד יומא, מנה שבועות וקדש חג שבועות לקרבנות הגול, ובחל בשבת אינם רשאים להקריב רק בימי תשלומין, א"כ היום טוב של עצרת הוא לדורותיכם חוקת עולם, לכן המנין שלו הוא ג"כ לדורות, לזאת כתיב וספרתם לכם ממחרת השבת חמשים יום, ולא נזכר שם

⁷ ב"בירור הלכה" טוען שיש ליישב לפי שיטת הרמב"ם פ"ח ה"ו-ז, שאפשר לאכול את הפסח בתחילת הסעודה.

חג שבועות, אבל אמרה תורה קדש חג שבועות, שהוא תשלומין לקרבנות החג, כן המנין שלו הוא מנין השבועות ג"כ אינו רק בזמן שהקרבנות קרבים, לכן כתיב (דברים טז, ט) שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור, פירוש מזמן העומר, ועשית חג שבועות ולא כתיב מנין הימים כלל והוא ענין מחודש בזמן שהבהמ"ק קיים והקרבנות קרבים בו, וזה עומק הדבר למעיין. וכן סברת ר' אליעזר (מ"ק י"ט ע"א) דעצרת כשבת משחרב בהמ"ק לענין אבילות יעו"ש, וזה הטעם שאנו קוראים ביו"ט שני דעצרת כל הבכור, משום דחג השבועות כתיב, וכל השבוע לתשלומין, ודוק:.

ב. לדיון תמציתי בכמה שאלות ידועות הקשורות למצווה זו, כדאי לראות את הרא"ש מ-מא.

ג. בעל המאור דן כאן בעניין שהחיינו (כח). תירוץ מעניין נוסף נמצא באבודרהם (עמ' טז), וניתן ללמוד מדבריו על אופייה של הספירה⁸ –

ואם תאמר והרי מצה ומרור וארבעה כוסות שיש בהן שמחה והנא' לגוף ואין מברכין שהחיינו. ויש לומר שדי לו ברכה שאחר ההגד' שמזכיר בה והגיענו הליל' הזה לאכול בו מצה ומרור. אי נמי די לו בזמן שאומר על הכוס במועד וגם מזה הטעם נוכל לפרש שאין לברך שהחיינו על ביעור חמץ שכיון שהבדיק' היא לבער החמץ לצורך המועד די לו בזמן שאומר על הכוס במועד. וכן בספירת העומר כיון שהספיר' אינה אלא לצורך הבאת הבכורים כמו שנא' וספרתם לכם וגו' עד ממחרת השבת די לו בזמן שאומר על הכוס במועד.

השווה לדברי הרא"ש בסימן מ' לגבי ההוה-אמינא שלא צריך ספירה לכל אחד ואחד.

⁸ תחילת הציטוט מתייחסת למהלכו של בעל המאור.