

טעה ולא אמר ביום הראשון הלל השלם

מי שטעה וביום ראשון של פסח אמר רק חצי הלל כמו שאומרים בחול המועד [ואינו נוהג לומר הלל בליל יום טוב של פסח כמנהג הרמ"א], האם יכול להשלים לומר הלל השלם בחול המועד?
ת. אינו יכול להשלים בחול המועד.

שמירת מצת ה'אפיקומן' בתוך 'לק'

נהגנו לשמור חתיכת מצה שנתורה מה'אפיקומן' כסגולה. אך כבר היו פעמים שהתפתח 'עש' בשקית שבה אוחסנו המצות. במוצאי חג הפסח השנה עלה רעיון לשמר את המצה בטבילתה בתוך 'לק', חומר שקוף, שימנע ממנה להתקלקל, וכך נוכל גם להניח אותה בצורה מכובדת בין כלי הנוי במדף מיוחד. אולם אני חושש אולי הדבר כרוך ב'בל תשחית' או בביזוי אוכלין, והוא אכן ישנה בעיה הלכתית לעשות זאת?

ת. נהגו ישראל קדושים להצניע חתיכת מצה מהאפיקומן בבית, וכמה סגולות לשמירה נאמרו בזה. מאחר שהמצה עומדת לשמירה ולא למאכל, אין מניעה לעשות בה פעולות שימור, אך כאלו שימנעו את אכילתה.

הגוי שנעלה לאחר הפסח

במוצאי חג הפסח ניסו חברי בית הדין העירוני להזכיר לגוי שקנה את החמץ הגיע למשרד, כדי לרכוש ממנו את החמץ עבור כל המוכרים. לאחר שלא השיגו אותו והסבירו לאשתו את דחיפות העניין התברר שהוא נשלח בידי אחד ממוכרי הביטחון לאיראן

לסדרת פגישות חשאיות, אין קשר ישיר איתו והוא צפוי לחזור רק בעוד חמישה עשר יום. האם יכולים חברי הקהילה להשתמש בחמץ שמכרו בהנחה הסבירה שבוודאי היה מתרצה למכור להם?

ת. בית הדין רשאי לתת רשות למוכרים להשתמש בחמץ אף ללא ידיעת הגוי, ובתנאי שאם יבוא הגוי וירצה לקיים המקח ישלימו לו את החמץ שנטלו ממנו.

הגוי שהתברר שהוא יהודי

פינחס היה עסוק מאוד בערב פסח בשנה זו, הוא גם חיתן את בנו, וגם קיבל כמה עבודות במקביל. כדי שלא ישכח הוא הדפיס את שטר מכירת החמץ שהכין בשנה שעברה ומסר אותו לידי ר' דניאל, אברך שלמד איתו מדי ערב את הדף היומי, וסיכם איתו שיכתוב עבורו מחדש את השטר עם תאריכים המתאימים לשנה זו וידאג למכור עבורו את החמץ. ר' דניאל נזכר בשעה מאוחרת בערב בדיקת חמץ, ולכן, מאחר שידע שפינחס לא יבדוק את המקומות המכורים ובהם ארון המטקאות החריפים שלו בידיעה שכבר מכר את המקום מבעוד יום, נחפז להשיג גוי באופן פרטי ולא דרך הרב כרגיל. הוא נכנס לבניין ממול שם התגוררה קשישה שהייתה לה מטפלת מאוקראינה שדיברה אנגלית ברמה סבירה. הוא הסביר לה את העניין ועשו קניין מועיל לפי המפורט בדף. הגויה התרגשה מאוד וצילמה את מסמך המכירה. בסוף החג הופיע בנה של הקשישה וסיפר שהגויה תרגמה אלקטרונית את שטר מכירת החמץ ושלחה אותו לבני משפחתה באוקראינה. אמא שלה ראתה את זה, וזה הוציא ממנה זכרונות ישנים שכששאמא

שלה הייתה רוגזת עליה היא הייתה אומרת משפט בסגנון "אפשר כבר למכור לך חמץ", משפט שמעולם לא הבינה עד שראתה את השטר. לאחר בירור מעמיק התברר שאמא של האמא הגיעה מבית יהודי שבו משמעות המשפט היה "את כבר כל כך גויה (-חסרת שכל)". כעת נוצרה בעיה להמשיך להשתמש בה בבית הקשישה בשבתות שכן כמובן אסור לה לחלל שבת, אף שאינה מבינה זאת. ר' דניאל הבין שהבעיה שנוצרה חמורה אף יותר, שכן מתברר שהוא לא מכר את חמצו של פינחס לגוי. הוא ניגש לבית הדין והוא לברר האם כל החמץ נאסר?

ת. כיון שזה הפסד מרובה, יש להקל שהחמץ לא נאסר בהנאה אחר הפסח.

ירושת בכור בחמץ שנמכר לגוי בפסח

ר' נחמיה היה בעל בית חרושת של דברי מאפה חמציים. לפני הפסח הוא מכר את חמצו כדת וכדין, אולם בתוך ימי הפסח הוא הסתלק לבית עולמו באופן פתאומי. לאחר שקמו הבנים מהשבעה ורצו לחלוק את הירושה, ביקש הבן הבכור ליטול פי שנים בכל הירושה כולל מהחמץ של בית החרושת. אך כנגדו טענו שאר האחים שיש לחלוק את החמץ הנמכר שזה בשוה, כיון שבשעת פטירת האב היה החמץ מכור לנכרי ושויי כספו נזקף במלוה כחוב על הנכרי, והרי נפסק בשלחן ערוך (ח"מ סי' רע"ח ס"ז) שאין הבכור נוטל פי שנים במלוה ואפילו בשטר, כיון שמלוה הרי זה בגדר ראוי ולא מוחזק. האם טענתם נכונה?

ת. הפוסקים נחלקו בדין זה, ולכן מהראוי שיתפשו ביניהם.



ירצה לקיים המקח, ישלים לו את מה שנטל. וראה בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' מה) שכתב שמעיקר הדין אין צריך לכל לקנות מהגוי אחר הפסח, שאם הגוי אינו מביע אחר הפסח לפרוע את חובו הרי חמץ מוכיחים שמכיסים שיעכב הישראלי את החמץ בשביל החוב, וכל מה שחוזרים וקונים מהגוי הוא רק כדי שזה לא יראה כהערמה בעלמא.
8 בשו"ע (סי' תתק"ס"ג) כתב שחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה אחר הפסח אפילו הניחו שונו או אונס ואפילו בטל, ובמשנה ברורה (סי' ק"ב) כתב שכמה מהאחרונים כתבו שאם דאק את ביתו והטיל את החמץ כדניו, ואחר הפסח מצא חמץ בביתו, שהוא מותר בהנאה, שכיון שעשה זה כל המוטל עליו מה יש לנו לקנסו. ושיטה זו היא שיטת התשב"ץ (שו"ת ח"ב סי' קצ"ט) שכתב כן לענין מי שהיה לו אוצר של חטים, ובערב פסח גילה שנטרבו החטים והחמיצו, וכבר לא היה לו שהות לשורפם, שהם מותרים בהנאה [ולא באכילה] אחר הפסח, ולפי שכל האיסור בחמץ שעבר עליו הפסח הוא קנס מדרבנן, וכיון שהוא אונס מה יש לנו לקנסו. וראה בשו"ת אבני נזר (א"ח סי' מה) שכתב שיש לסמוך על דבריו. וראה בכר החיים (סי' תתק"ס"ג) שהביא מהעיקר הד"ס (סי' י"ז) להתייר במי שהיה חבוס שאלה האיסורים ושלה את אשתו למכור את החמץ, והאשה שאלה אשה האירת למכור ולא מכרה, שאין החמץ אסור בהנאה. כיון שהוא היה כשור שנעשתה מחצו, ומה יש לנו לקנסו. וכן בשו"ת מרומ"ם שיק (א"ח סי' י"א) הביא מהחזק יעקב (סי' תתק"ס"ג) שאם נאנס בעניין המכירה וכלי המכר הפסח היה מכור ממנו את החמץ לגוי, ואחר כך נודע שלא מכרו שאין החמץ אסור בהנאה. וראה במשנה ברורה (שם) שבמקום הפסד מרובה יש לסמוך על דבריהם.
9 בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא קמא ח"א סי' ר"א) כתב הרב השואל שכיון שפסק בשו"ת משאת בנימין (סי' מה) שאסור ליישראל אחר לקנות את החמץ מאת הנכרי שקנה מהישראל המוכר, ולפי הנבדלים הם כמכיר בהנאה, הוא הדין כאן שהבכור נוטל בזה פי שניים כדון מכירי בהנאה שהבכור נוטל בהם פי שניים, כמבואר בשו"ת (ח"מ סי' רע"ח ס"ז). וכן כתב בשו"ת תפארת יוסף (א"ח סי' י"א), הביא הדברי גאונים (סי' תתק"ס"ג) ודעת השואל ומשיב (שם) שמכירת חמץ לנכרי מוכרי חמץ, כיון שכל תכלית המכירה היא רק להיצב מאיסור חמץ, ולמעשה כתב שם שקודם לכן קנס הבכור מוחזק ונוטל פי שניים בירושה.

אדני, והוא ר"ת של פסוק (תהלים ק"ט) פותח א"ת ידך, ובגמטריא צ"א ורומן שיווד על ידי זה שפע פרנסה. גם אפיקמן' וגמטריא רפ"א שיווד על ידי זה רפאה שלימה לכל חולי ישראל. וראה אמרי שמואל (פסח א"ת ש"ל) שהעיד כי בזמן המלחמה נתן לשו"ת מצאת האפיקומן' של מן האמרי אמת' זיע"א אחד מהם בשם אריה רודל חדר כדור לגופו בעומק רב ולא נפגע פגיעה פיזית, והשני בשם יהודה ב"ר חזקיה את האפיקומן בקופסת פח צמוד לגופו, רס"ס מפגו פח פחא וניפץ אותו כשהגיע לגופו העממה של הרס"ס היתה חלשה ושרת את הגוף שריטות חיצוניות בלבד.
6 בקיצור ש"ת (שם) פקפק על המנהג שנהגו לנכס את המזה ולתלותה בחבל הבית שיש בוה מנעם ביזוי אוכלין, וגם משום שאמרו בגמרא (פסחים ק"א) שתלית פת קשה לעניות, ובפרט בזה שתולית על מסמך. אולם השבות יעקב (ה"ג) דחה דבריו, וכן הרבה פוסקים הביאו את המנהג, שדנו לענין עשיית הנקב הזה ביום טוב, וכתבו שאין בזה חשש איסור. כ"כ המגן אברהם (סי' תק"ק) החזק יעקב (פסח) רבה (פסח) פרי מגדים (סי' ק"א) שלחן ערוך הרב (סי' ת"א) המשנה ברורה (סי' תק"ק) ולא חששו בזה לביזוי אוכלין. ולא מצאנו מפסקים לומר שאם אינה ראויה לאכילה שוב אין בה את הסגולה של שייך מצוה. הדברים אמורים גם בחתיכת מצה שביעור של 'כזית', דעת פחות משיעור זה הדבר קל אף יותר, שהרי דמם הפוסקים לבני שייך מאכל פחות מכזית, שמתור להשליכם לגבי בהם פירוש הפסד אוכלין. ומה שהצריכו לנהוג כבוד אף בחתיכת היינו לא לבנותם, ובאופן של שימור נראה שאין בכך בדין ואין חשש.
7 בשו"ת האלק כ"ך שלמה (א"ח סי' ר"א) נשאל על אופן שהיה שמכרו לו את החמץ נתפס לבית האסורים. ואם אפשר לקנות ממנו החמץ, וכתב המקח, יכולים בית דין להגנות את החמץ עבור החוב שחייב הגוי. ובאש"ל אברהם (בוטשאטש, סי' תתק"ס"ג) יש להקל על כיון שכיון שידוע שהגוי לא יקפיד, יש להקל במקום הצורך ליטול לפני שני עדים על דעת שלשם לגוי כל שוויו, ודע כי יכול ליטול אפילו ללא עדים כלל. וכן כתב בשו"ת שואל ומשיב (תמישאה, סי' ת"א) להתייר לגוי החמץ אחר הפסח בלא רשות הגוי, כיון שגם היינו יודע שעושים את המכירה כדי להקיים מאיסור חמץ, ולמעשה כתב שם שקודם שיטול חמץ יאמר לפני עדים שאם יבא הגוי

בקיבור השל"ה (שם) שפקפק במנהג לנקב ולתלות משום ביזיון אוכלין, כתב שהרוצה לקיים המנהג יקח מעט מצת האפיקומן וישא אצלו בכיס בגדו, וכן הוא במנהגי פרנקפורט (ויסא את ט'), ושנהגו כן במצת האפיקומן בשתי הלילות. והטעם לזה כתב בנבוכי יעקב (ח"ב סי' נ"ב) בשני משו"ב שם (ק"פ) משום זיכרון ליציאת מצרים. וראה בשפת אמת (פסח תרנ"ד ליל שימורים) על הפסוק ליל שימורים 'כו' לדורותם. שמליל פסח נשאר אצל הדברים ימי השנה, כמו שהיו אז שמורים לדורות, כמו כן בכל שנה נשאר שמירה מליה לו לכל ימי השנה. וזה רמז האפיקומן להשיא חלק ממוצאי זה כל השנה, וכן רמז מהפסוק (דברים י"א) שבעת ימים נתגלה עליו מצות לחם עוני וגו' למען תזכור וגו', כתיב למען תזכור - ע"י לחם עוני זה - כל ימי חיך. ובספר שיחם ישראל (להגדה של פסח א"ת ע"ד) ענין האפיקומן והכזית מסוגלים להצפין ג"כ הדברים שנתגלו שיהיה לנו לזכור, ושימו מהקדושה נשאר חקוקה בנו ונצפון אתנו על כל השנה כולה עד שזוכה לשנה הבאה לגאולה שלימה.
5 יש שכתבו שהוא סגולה 'הציל מן הגולגולים' ולהבריח הקליפות ממנו. כי מצה לומר מריבה כי התרגום של משה ומריבה הוא מצותא' (קיצור השל"ה שם), ויש שכתבו סגולה 'השלח' ממנו ל"י נכפות הספינה סגולה ולהשתקף הים מופע' (דרך ישרה ראה מירושלים, פ"ו ד"ה סגולה), ומצאו רמז מהצוה (תהלים נ"ד) 'מכל צרה הצילני' ראוי תיבות מצוה וכן אותיות השניות מן (תהלים ק"ו) 'ציל להם ומצוקותיהם יוציאם' הם אותיות מצוה" (ספר רבנו לחיים צ"ח: צפון הביא בפה לבל א"ח ק"פ). וראה בהנהגה הקדושה (פנחס רנ"א) שיש בסגולת המצה להאביד ולהרוס כל אנשי מצותו שבקליפה. ראה עוד בזה"ק (מצוה קפ"ג) תועלת שיש באכילתה ביום ראשון השנה, עת יעמוד למשפט לפני יתברך. והפראל המלאך (ענין מקשה לילה) כתב שהאפיקומן הוא סגולה למקשה לילה. ובאמרי נועם (תהלים י"ב) כתב שהוא סגולה לבנים שאפיקומן עולה בגמטריה ה' ירבה' יש שכתבו סגולה להציל את הארץ (ליקוטי מאיר ענין פסח י"א אות נ"ב בשם האלה המצות הגנין מצוה י"ט), ובדברי הגאונים (הוסף הנהגה שהיה מור"ב מראדושיץ' שני חלולות שנתורה ריאנה אפיקומן טחון מעורב במים ואכלו ותרפא. בספר הקדוש מאור ושמש (רמז פסח ד"ה ע"ד) כתב שהוא סגולה לפרנסה: 'צלל זה רומן מלה אפיקומן' הנהגה אותיות האשונות אפ"י זה עולה כמניין הו"ה"

בקהילה גדולה בדרום אמריקה נהגו מקדמת דנא שכל רבני הקהילות הקטנות מקבלים שטרי הרשאה למכירת חמץ מאנשי הקהילה, ואת המכירה עצמה מבצע הרב הראשי של הקהילה בכל פרטיה ודקדוקיה. עוד נהגו בקהילות אלו שכל מי שבא למכור חמץ כותב בשטר מכירת החמץ שלו הערכה ראויה של שווי החמץ הנמכר, כדי שלא יהיה חשש אונאה שתבטל את המכירה. אחרי הפסח התברר שהרב הראשי טעה בחישובו, ורשם בשטר החוזה מול הגוי סכום הנמוך ב-2 מיליון דולר מהסכום הכללי של צירוף סיכומי שטרי ההרשאה מכל הקהילות. האם חלה המכירה ומה דין החמץ?

ת. החמץ מותר אחר הפסח¹⁰.

ביעור חמץ שנפל בירושה

חזרתי בתשובה לפני כמה שנים. אבי אינו שומר תורה ומצוות, והוא אוכל ומשאר חמץ ברשותו בחג הפסח ל"ע. במהלך חול המועד פסח נפטר אבי. האם ירשתי את כל החמץ שנמצא בדירת אבי ומוטל עלי לבערו. או שכיון שזה אסור בהנאה ואין לזה שווי ממוני איני יורש את החמץ כלל?

ת. אם לא התכוון לזכות בתכולת הדירה, יבער החמץ בלא ברכה¹¹. אולם אם התכוון לזכות בתכולת הדירה והרי החמץ בכלל זה,

אולם דעת השערי דעה (ח"ט סי' קנט) שאף שהמכירה מועילה כדי להציל ממכירתו 'בל יראה' מכל מקום אין החמץ מוחזק בידו לקרותו 'ככל אשר ימצא לו' לענין כותב בשטר המכירה חיים (סי' נחמ"א אות ד') כבה בשם האחרונים (ש"ח בר ליווא" סי' כא, דבר הלכה סי' עט) שזכות הבעלים בחמץ זה הוא בגדר ראי ולא מוחזק, והדין עם הבעלים הפשוט שיחלוק בשטר שיהיה ב-10 בש"ע (א"ח סי' תמ"ט) מנבוא שגם שכומות את החמץ בפחות משווי חלה המכירה, ואין חשופים שזה הוא הכערה. ולכן גם באופן זה שהרב הראשי מכר את כל החמץ אחר העריכו בפחות משווי, המכירה חלה. ואף שהיה מקום להחמיץ כמנהג שנתן. אולם שהמכור הוכיח סכום מסוים, אולי דעתו שרצה למכור רק בסכום זה. ב. שאין לרב הראשה למכור אלא בסכום שנתנו המוכרים, נראה להקל בזה על פי המבואר במשנה ברורה (א"ח סי' נחמ"א) שאם בדיק את ביתו ובלט את החמץ כדיו, והוא הפסח מצא חמץ בביתו, שהוא מותר בהנאה, שכיון שעשה את כל המוטל עליו שהוא לזכותו. אמנם במשנה ברורה לא תירש את האבא כ"א אם בהנאה, אך מ"מ נראה בנידון זה שבאמת לא נחית הגוי לשווי המכירה האמיתית, וברור לכל שהיה מסכים לקנות גם אם היה מתברר לו בשעת משנה החמץ שיהיה יותר, בפרט שמדובר בשווי רב של החמץ וטעונו בהערכה ביחס לסכום הכללי, ומאחר והגוי יודע שמדובר במכירת חמץ ואינו נכנס למשאל ומתן על הסכום, ודאי שיש להמכירה זה ולא לקרר לסכום. ויש לצרף גם דברי השו"א ומש"ב (מהורה"א קמ"א סי' ר"א) שידוע לכולם שעיקר המכירה נועדה כדי להציל ממכירת חמץ ואע"פ שיש לדון בזה כאשר מדובר בחמץ ידוע ולא רק להינצל מהאיסור באופן שבו ידוע לו אם נשאר אצלו חמץ, אלא כאן הרי ברור שכל הצדדים התכוונו לקיים את המכירה, ולכן נראה שהחמץ היה ברשות הגוי ולא נאסר. וראה עוד בשו"ת חתם סופר (יורה דעה סי' ט"ז) דאין נפק"מ לנו אם דעת הגוי לקנות או לא, אלא לא עינין להקנות לגוי אלא להוציא משותף של ישראל, ולא דמי למכירת כבוד שעיקר הכוונה שיזכה הגוי בכמה, אבל בחמץ עיקר הכוונה שלא יהיה חמץ של ישראל וכל שיצא מרשותו של ישראל

מכירת חמץ שלא מדעת בעליו

אחי חלה קשות מעט קודם פורים, ואושפז במחלקת טיפול נמרץ. כשבוע לאחר מכן הוא הורדם והונשם, עד למוצאי יו"ט ראשון של פסח שאז הוא הסתלק לבית עולמו. כיון שאחי חלה לפני פורים הוא לא הספיק למכור את החמץ לגוי, אולם אני מכרתי עבורו את החמץ. צרתי לברר האם מכירה כזו חלה, והאם החמץ מותר באכילה והנאה אחר הפסח?

ת. החמץ מותר באכילה והנאה אחר הפסח¹³.

תשלום שכירות בדירה שהחברה במלחמה

אברך המתגורר בדירה שכורה בעיר ערד, אשר נפגעה פגיעה מטיל איראני עד כדי שהמבנה נהרס ברובו ואינו ראוי עוד למגורים, ונשאר ממנו רק קירות חיצוניים ושברי זכוכיות. האם עליו להמשיך ולשלם את דמי השכירות עד תום תקופת השכירות שנקבעה מראש, או שמא מאחר והדירה אינה ראויה לשימוש, פטור הוא מתשלומים מעתה ואילך, ואם זכאי להשבת דמי שכירות שכבר שולם עבור התקופה שלאחר מועד הפגיעה?

ת. אינו חייב לשלם על התקופה בה הבית אינו ראוי למגורים¹⁴.

אפילו רק בדרך הפקר אינו עובר עליו, והרי ישראל גמר ממכרו והוציאו מרשותו באמת וע"ש. [וראה עוד בבארור הלכה סי' תמ"ח ד"ה בדבר מועט]. האחרונים נלקחו האם יש ירושה באיורי הנאה: לדעת החק יעקב והפרי מגדים (סי' תלה סק"ב) והנודע ביהודה (מהד"ק א"ח סי' ט) והחתם סופר (סק"ב) וספר יחושע (פסקים וכפ"ס סי' תקנ"ג) והו"ת רענן (ש"ח, ח"א הלכה ה"א ד"ה ונראה) והערוך השלחן (סי' תלה ס"ג) אין ירושה באיורי הנאה, והירושיים אינם חייבים להמכיר החמץ. אולם דעת האלהי רבה (סק"ב) המקור חיים (סי' תלה חוש"ש סק"ב, סי' תמח באור"ש סק"ט) והשלחן ערוך הרב (ק"א סק"ב) והתהלה לדוד (סי' י"ד ו"ה) וכן שיש ירושה אף באיורי הנאה, ומחויבים מדינא לבערו בפסח. ולכן ראוי שיעבר את החמץ, אך לא יברך על הביעור שספק ברכות להקל. 12 פרי מגדים (סי' תלה א"א סק"ב), הביאור המשנה ברורה (שם סק"ב). וצריך לברך על הבדיקה כיון שמחויב מדינא לבערו, ומה שביטל את החמץ בערב פסח לא חל על חמץ זה שעדיין לא היה שלו, וכמובאר במשנה ברורה (שם סק"ב) לענין חמץ שהחמץ בפסח. אמנם באופן שחמץ החמץ אחר הפסח, אינו מברך (מש"ב ס"ט). 13 המכירה חלה מדין אפטרופוס שיכול למכור את נכסי היתומים, וכמובאר בשו"ע (ח"מ סי' רצ ס"א), ואף שלא נתמנה כאפטרופוס על נכסי אביו, דינו כאפטרופוס מדין יתומים שסמכו אצל בעל הבית ושתתלו בשלהם שהוא כאפטרופוס מנבוא בשו"ע (שם ס"ד). ונראה שהמכירה חלה גם מדין השבת אבידה וככל שומר על פיקדון שיכול למכור את מדעת בעליו כמובאר בשו"ע (ח"מ סי' רצ ס"ה). וראה במשנה ברורה (סי' תמ"ט ס"ג) שהטעם לכך הוא מדין השבת אבידה, הרי שמדין השבת אבידה ניתן למכור את החמץ בלא ידיעת בעליו. וכן מובאר להדיא בשו"ת פנים מאירות (ח"ק ב סי' קנ"ב) ובשו"ת חתם סופר (ח"ג סי' י"א) ובשו"ת דברי חיים (א"ח ח"ב סי' סו) שניתן למכור את החמץ בלא ידיעת הבעלים מדין זכין לאדם, וכן נראה מהמגן אברהם (סי' תלו סק"א) ועינין בקצות החושן (סי' רמ"ב ב סי' קנ"ב) וכו'.

באופן זה מותר לעשות כל מלאכה בחול המועד. אולם הרמב"ם (י"ט פ"א ה"ד) כתב שכשאין לו מה לאכול יכול לכתוב ולמכור לאחרים כדי פרנסתו, ומכור ברמב"ם שמה שהתיר ר' יוסי (-הלהכה כמותו) כדי פרנסתו היינו דווקא כשאין לו מה לאכול. ויש להבין בדברי הרמב"ם שאם באמת אין היתר להרויח אלא כשאין לו מה לאכול א"כ יעשה כן רק כדי שיהיה לו לחם לאכול ולא יותר, ומה הכוונה כדי פרנסתו שמשמע שיכול לעשות לכל מה שיצטרך, ואפשר שלדעת הרמב"ם כדי פרנסתו היינו שיהיה לו מה לאכול, ודוחק. אך שמא יש לומר דהרמב"ם סובר שכיון שהתירו לו לעשות כן שהרי אין לו מה לאכול, הרי הוא כבר יכול לכתוב ולמכור כדי פרנסתו, ופ"ה הדבר שכיון שכבר התחיל לכתוב יכול להמשיך, וסברת דבר זה אפשר לבאר בפשטות שכשהתירו לו כבר התירו לו עד כדי פרנסתו, ואפשר לבאר עוד ששכבר הגיע למצב זה שחייב לכתוב התירו לו שיכתוב כדי פרנסתו כדי שלא יבא שוב למצב שחסר לו לאכול, ואם כבר כותב ומוכר עדיף שיכתוב וימכור כדי פרנסתו ולא יהיה מחוסר לחם חלילה יותר במועד.

ובדעת רש"י שמותר כדי להרויח כאשר יש לו מה לאכול, ביאר המגיד משנה (ש"ס) דברי רש"י דאפילו שבחול המועד אסור לכתוב, ומותר דווקא לצורך כדי ממש, היות שכבר התירו לכתוב תפילין לצורך קיום המצווה בעצמו, הקלו ג"כ לעשות תפילין לקיום המצווה על ידי אחרים ואפילו בהרוחה וכדי פרנסתו. נמצאנו למדים, דלרש"י והרא"ש מותר לעשות כדי פרנסתו אפילו בהרוחה, ולהרמב"ם מותר רק כשאין לו מה יאכל. וכתב הבית יוסף (סי' תקנ"ה) שלדעת הרמב"ם שהתירו רק כדי מאכלו, הרי אין בזה חידוש שכל המלאכות מותרו בחול המועד לצורך הבסיסי של כדי מאכלו, ובהכרח דעת הרמב"ם אכן רבי יוסי בא להחמיר כנגד מה שהתירו רבי מאיר לכתוב לאחרים טובה ולרבי יהודה למכור בהערמה. אך לדעת רש"י שרבי יוסי בא להתיר למכור גם להרוחה, אין לחדש שבא לחלוק על רבי מאיר ורבי יהודה, שלא כתב אלא היתר נוסף מה שלא סברו הם. וכן הלכה (טור ורש"ע שם ס"ף ע"ג).

אם מותר לכתוב תפילין לעצמו לצורך אחר המועד והנה דעת הסמ"ג (לאין ע"ה) לגבי כתיבת תפילין בחוה"מ דאי הוי לצורך המועד שיר תמיד עצמו ולאחרים ואפילו יש מה יאכל בהרוחה, והוא לשיטתו שיש מצווה בהנחת תפילין בחול המועד (עשין כב) והתפילין הוא צורך המועד, אך כשאינו לצורך המועד דעתו כהרמב"ם שמותר רק כשאין לו מה לאכול ממש, ונמצא דעת הסמ"ג והרמב"ם שווה שמותר רק כשאין לו מה לאכול וכ"ז כשאין זה לצורך המועד, ולצורך המועד מותר הסמ"ג.

ופשטות דעת הטור (א"ח סי' תקנ"ה) שלצורך המועד דהיינו שצריך להוציא לשמחת יו"ט יכול לעשות אפילו כשיש לו מה לאכול שיכול לעשות אף בהרוחה, אך כשאין לצורך המועד אינו מותר כלל, ומשמע שחולק על הסמ"ג הן בלצורך המועד הסמ"ג מותר לגמרי והטור כתב שמותר רק כדי פרנסתו לצורך שמחת יו"ט והן בשאינו לצורך המועד שהסמ"ג מותר עכ"פ לעצמו והטור לא התיר כלל, וכ"כ באבני נזר (א"ח סי' ב אות ח).

בשער הציון (שם סק"ג) כתב שכן משמע גם בלבוש, אך קשה ללמוד כן בטור, שהרי מהירושלמי (מועד קטן פ"א ה"ד) מוכח שמותר לעשות תפילין לעצמו גם עבור אחר החג, וכמו שלמד בדבריו הרא"ש (כלל כג סי' א') וכ"כ הרא"ש בהדיא (הלכות קטנות תפילין סי' טז).

דעת הטור ורש"י בהנחת תפילין בחול המועד והנה הטור כתב דלצורך המועד שרי, והוסיף וכתב הטעם דצורך מצוה הוא דחוה"מ זמן תפילין הוא, הרי דעת הטור להדיא דחוה"מ זמן תפילין, גם הסמ"ג כ' בפ"י דחוה"מ הוי זמן תפילין, ועיקר הראיה שיש בזה הוא מהירושלמי (מועד קטן פ"א ה"ד) שהביאו התוס' במנחת חינוך (דף לו: ד"ה יצא) דאי' שם חד בר נש איבד תפיליו ממועדא אתא לגבי ר' זנבאל ושליחיה לגבי ר' אבא בר נתן (התוס' גו"ס: רבה בר בר חנה) א"ל הב ליה תפילך וזיל כתוב לך (-שרב חננאל היה סופר ואמר לו דרך הערמה שיתן את שלו ויכתוב לעצמו חדש) א"ל רב איזיל כתוב ליה (-והיינו בלא הערמה שכתוב שמותר לכתוב), מתניתא פליגא על רב כותב הוא אדם תפילין ומזוזות לעצמו לא אחא לא, פתר לה בכותב להניח, ומסקנת הגמ' שאם כותב להניח במועד או מותר משא"כ אם כותב בשביל לאחר המועד לא שרי אלא לעצמו, ומוכח מהירושלמי דחוה"מ הוי זמן תפילין.

וביאר ההיתר לכתוב תפילין לעצמו לקיים זה המצוה, ולכאורה משמע דחול המועד הוי זמן תפילין, אך אין זה מוכח, שיש לפרש כמו שכתבו כמה ראשונים (ההשלמה והי"טב"א שם י"ט. ואב"ד ה"ד בר"ן שם י"ח: ועוד) שחז"ל התירו לכתוב כדי לקיים המצווה מיד בבוקר שאחר החג, או כרבינו יונתן מולו"ל (שם) שאמר כדברי רש"י בדעת רבי יהודה, וכתב שאכן לרבי יהודה ורבי מאיר חול המועד הוא זמן תפילין וכ"כ מלשיטתם (עירובין ע"ג). שבת ויום טוב הם זמן תפילין, אבל רבי יוסי סבר ששבת חג אינם זמן תפילין, ואם כן הוא הדין חול המועד אינו זמן תפילין, ולכן אסור לדינא לכתוב תפילין רק לצורך פרנסתו, ולא לצורך הנחת תפילין.

דעת הרמב"ם בהנחת תפילין בחול המועד

והנה בדעת הרמב"ם יש לברר מה ס"ל, וז"ל הרמב"ם (ד"ט פ"ז ה"ג): 'ואסור לכתוב במועד אפילו ספרים תפילין ומזוזות וכו' מפני שזו מלאכה לצורך המועד, אבל כותב את תפילין ומוזזה לעצמו וכו' ואם אין לו מה יאכל כותב ומוכר לאחרים כדי פרנסתו. ומבואר בדבריו שאין לכתוב משום שאי"ז צורך המועד, אלא שלעצמו יכול לכתוב, וכן אם אין לו מה לאכול גם יכול לכתוב ולמכור לאחרים כדי פרנסתו, ומדייק הכסף משנה (שם) מהרמב"ם דחווה"מ לא זמן תפילין, שהרי הרמב"ם כתב שדוקא אם אין לו מה לאכול מותר לכתוב ולמכור כדי פרנסתו ולא התיר בזה יותר ממלאכה אחרת, וא"כ נראה שדעת הרמב"ם דחווה"מ לא זמן תפילין.

והקשה האבני נזר (א"ח סי' ב סק"ד) על דברי הכסף משנה דהא הסמ"ג: כתב להדיא דחווה"מ הוא זמן תפילין ואעפ"כ לא התיר לכתוב ולמכור אלא כשאין לו מה לאכול. ואין לתרץ דהסמ"ג הרי כתב ג"כ שלצורך המועד שרי והיינו אפילו כשיש לו מה לאכול, וא"כ אי"ז דומה לדברי הרמב"ם שהתיר רק כשאין לו מה לאכול אף לצורך המועד, א"א לומר כן שהרי הרמב"ם עצמו ג"כ כתב מפני שזו מלאכה שאינה לצורך המועד, ומשמע מהרמב"ם שאילו היה זה לצורך המועד היה מותר.

ומסיף האבני נזר שאין לומר שמדברי הרמב"ם האלו עצמם מוכח דלאו זמן תפילין, שכתב בפשיטות בתחילת דבריו שאין לכתוב ספרים תפילין ומזוזות מפני שזו מלאכה שאינה לצורך המועד, ומשמע דלעולם לא היה צורך המועד, וא"כ חווה"מ לאו זמן תפילין, שהרי הרמב"ם כתב גם לגבי מזוזה שבודאי היא זמן מזוזה גם במועד, וע"כ שאין הפי' דלעולם לא היה צורך המועד, וא"כ משמע דלצורך המועד עכ"פ שרי, וא"כ מה ראיתי הכס"מ דחווה"מ לאו זמן תפילין. ועוד קשה על הכסף משנה מה שהקשה הבאר היטב (א"ח סי' לא סק"ב), שהרי הכסף משנה עצמו במקום אחר (תפילין פ"ד ה"ג) כתב שלגבי חווה"מ נחלקו הפוסקים שיש מהם שאומרים דבללל יו"ט והוא זמן מניחין בהם תפילין, ויש אומרים שמניחין וכן נראה מדברי רבינו (ד"ט פ"ז ה"ג) שכתב כותב אדם תפילין לעצמו, וכתב שמהרמב"ם משמע דמניחין בחווה"מ, וזה סותר למש"כ בדברי הרמב"ם שם דחווה"מ לאו זמן תפילין.

ונראה לבאר שבאמת אף אם נאמר שחווה"מ לאו זמן תפילין מ"מ אין הדבר השני משולל לגמרי, והיינו דהנה טעם הדבר שאין שבת ויו"ט זמן תפילין משום דהם עצמם אלו וא"צ לתפילין, וכמש"כ המחבר (ב"ס לא) שאם מניחים בהם אות אחר היה זולזל לאות שלהם. ובגדר אות מציינו שנתלקו או הווא משהו איסור המלאכה בשבת ויו"ט וא"כ בחווה"מ שאינו אסור במלאכה לגמרי יש לומר דהיינו זמן תפילין, או שבעצם גם בימי חווה"מ יש אות, והיינו שבפסח יש מצוות אכילת מצה ובסוכות יש מצוות שיהיה בסוכה וזה עצמו ג"כ אות, ולכך גם בחווה"מ לאו זמן תפילין, וכ"כ התוספות (מנחות ל"ז ד"ה יצא) וזה לשונם: 'לא משום דאסירי בעשיית מלאכה, דאפילו חולו של מועד דשרי בעשיית מלאכה איכא אות, בפסח דאסור באכילת חמץ ובסוכות דחייב בסוכה.'

ולפי זה יתכן לומר שאפילו אם גם חווה"מ הוא אות, מ"מ האות דשבת ויו"ט גדול יותר, כיון שאסורים לגמרי בעשיית מלאכה, ולכן כשמניחין בהם אות אחר הוא זולזל ממש באות דשבת ויום טוב, ובפרט ביו"ט שהאות כלול גם במצוה המסוימת כמו מצה בפסח וסוכה בסוכות וגם באיסור מלאכה, שניתוספה בו מעלה נוספת שקדוש היום לה' וגם אסור בעשיית מלאכה, וזה מורה עוד כי עצם הימים הם בקדושה יתירה שלכן אסורין במלאכה, משא"כ בחווה"מ שהם שיש בו מצוה של אותו היום שיש לעשות והוא מוטל על האדם דלגמרי על הגברא לעשות על המצוה, מכל מקום אינו אסור לגמרי במלאכה, ולכן אף אם חווה"מ לאו זמן תפילין מ"מ אינו חמור כ"כ כמו בשבת ויו"ט, ולכן אילו יהיו אנשים שיבואו ויניחו מספק אי"ז כ"כ זולזל כמו בשבת ויו"ט. ולפי"ז יתכן שהרמב"ם לא רצה להכריע שחווה"מ לאו זמן תפילין לגבי כתיבת התפילין בחווה"מ, דאף דהיינו אות, מ"מ שייך בו צורך המועד לאותם אנשים שמניחין הם בצרכים לזה במועד, ולכן א"ש מה שדייק הכס"מ דלא היה זמן תפילין, שהרי הרמב"ם לא התיר לכתוב ולמכור אלא כשאין לו מה לאכול, ואם אין בזה היתר יותר מכל מלאכה א"כ לאו זמן תפילין הוא.

ואנ"פ שלהסמ"ג שסובר דחווה"מ זמן תפילין גם אסור כשיש לו מה לאכול ומותר דווקא באופן שאין לו מה לאכול, אין זה קשה, כיון שאפילו אם חווה"מ זמן תפילין הרי ברור שאם אי"ז לצורך המועד לא שרי אא"כ אין לו מה יאכל.

אך הרמב"ם לא כתב שלצורך המועד מותר כל ענין, ורק כתב שאם אין לו מה יאכל הרי יכול לעשות כן כדי פרנסתו, וממילא יש להוכיח שסובר דלא היה זמן תפילין שאף לצורך המועד לא שרי א"כ אין לו מה יאכל, והטעם שכוון שאי"ז זמן תפילין ל"ה צורך המועד.

ומש"כ הרמב"ם מפני שזו מלאכה שאינה לצורך המועד, ומשמע דלצורך המועד שרי, אין הכי נמי דלצורך המועד שרי, אלא שזה לא שייך אצל כל אחד ואחד שהרי חווה"מ בעצם אינו זמן תפילין, וא"כ כוונת הרמב"ם שאי"ז לצורך המועד היינו שבעצם לא היה צורך המועד שהרי אי"ז זמן תפילין, אולם אין הפירוש שלא שייך כלל צורך המועד שהרי יש אנשים שמניחים, ושייך בהו צורך המועד, ושפיר יש לדייק דאלו האנשים מותר לכתוב לצורך המועד.

ואתי שפיר גם מה שכתב הכסף משנה במקום אחר שמהרמב"ם משמע שמניחין, שהרי הרמב"ם כתב שכותב אדם תפילין לעצמו, כי בודאי שמי שמניח תפילין בחווה"מ יכול לכתוב לעצמו, והרמב"ם נקט בלשון שיכול להתפרש שכותב 'לעצמו' לשביל אחרי המועד, ויכול להתפרש ג"כ 'לעצמו' למועד עצמו והיינו במי שמניח, והדבר אינו ברור שאסור. ונ"ל ק"מ ממוזזה שייך בזה צורך המועד כמו שהקשה האבני נזר שהרי גם בתפילין שייך צורך המועד אצל אלו המניחין.

ונמצא שיש לחלק בין הרמב"ם להסמ"ג, שהרי הסמ"ג כתב בפירושו שחווה"מ היא זמן תפילין ולצורך המועד שרי, ומה שלא התיר שחווה"מ אין לו מה יאכל, היינו כשא"ז לצורך המועד. אך הרמב"ם לא כתב שלצורך המועד שרי ורק כתב שאי"ז לצורך המועד והיינו שסובר שכוון שאי"ז ברור שאסור לגמרי להניח, ולכן מי שבאמת אצלו זה צורך המועד יכול לכתוב.

ולפי האמור לעיל אפשר ג"כ ליישב דברי הירושלמי דמוכח דחווה"מ זמן תפילין, שהרי רב אמר שיכול לכתוב בלא הערמה, ומוקמינן לה בכותב ע"מ להניח התפילין במועד, ואפ"ל דאי"ז ראה אלא שכוון שאי"ז אות כמו האות דשבת ויו"ט, הרי אין לאסור להניח אלא שמניחים, שאי"ז חמור כ"כ דהוי זלוזל של ממש, וא"כ שייך שיהיו אנשים שמניחים, וזה הפי' בירושלמי בכותב להניח דהיינו שכותב להניח במועד וזה לאדם שמניח במועד.

דעת הזוהר והכרעת השו"ע

ויש לציין לדברי הזוהר על שיר השירים הביאו הכסף משנה (בפ"ד מה"ל תפילין) שמי שמניח תפילין בחול המועד כמי שקוצץ ונטיעו. וזה מצאו הרבנן סבורין והפסיקו להניח. בבית יוסף (א"ח סי' לא) כתב: 'עכשיו נהגו כל בני ספרד שלא להניחם בחול המועד, ושמעתי שמקודם היו מניחים אותם בחול המועד כדברי הרא"ש, ואח"כ מצאו שכתב רבי שמעון בר יוחי במאמר אחד שאסור להניחם בחול המועד, ועל כן נמנעו מלהניחם בחול המועד, וכן כתב מורי דודי ה"ר יצחק קארו ז"ל בתשובה, והמאמר הוא איתיה במדרש הנעלם לשיר השירים (וזהו חדש ט). על פסוק (שיר השירים א, ג) לרית שמניח טובים. ואחר שהביא ללשון הזוהר שם כתב: 'ומאחר שבתלמודא דידן לא נתבאר דין זה בפירוש, מי יערב לבו לגשת לעבוד בקום עשה על דברי רבי שמעון בן יוחי המפליג כל כך באיסור הנחתן'. ועפ"ז פסק השו"ע (א"ח סי' לב סק"ב) שאין להניח תפילין בחול המועד. בזה נכתב כי בשבת יום טוב וחול המועד שאנו נתונים ומאוחדים בשמירה של התפילין של הבורא יתברך שמו, אם אנו מוותרים על מעלה זו ומניחים את התפילין שלנו, זה זולזל בבורא יתברך ומתחייבים במיתה. זה לשון הזוהר חדש (ע"מ ס"ד): 'ועמא קדישא אדחין תפילין דמארי עלמא, ושריין עלייהו ב"ט ובחולו של מועד, ואסור לאעברא תפילין דמארי עלמא מעל רישיהון, לאנחא תפילין אחרנין, דאינון דוגמא ודיוקנא לתתא'. ובזה מובא לכך משל 'למלא דבעי לנטרא ליה לעבדיה, אמר ליה עבדי חותמא כדיוקנא דחותמא דילי, כל זמנא דהווא דיוקנא יתחזי עלך, דלמלא, בגין הווא חותמא דאיהו עבדי, ודאי בר קטולא איהו הווא עבדא, בגין דעבדי קלנא חותמא דמלא, ולא חייש ליקריה. ובגין כך, אסור לעמא קדישא לדחיא חותמא דמלא דעבדי דשרי עלך, בגין דיוקנא דא דאנן עבדין'.

דעת הרמ"א ומנהג אשכנז

אמנם הרמ"א (שם) הביא דעת הסבורים שבחול המועד חייבים בתפילין, וכתב שכן נוהגים בכל גלילות אלו להניחם במועד ולברך עליהם, אלא שאין מברכים עליהם בקול רם ודעת הרמ"א (שם) הביא דעת הסבורים שבחול המועד חייבים בתפילין, וכתב שכן נוהגים בכל גלילות אלו להניחם במועד ולברך עליהם, אלא שאין מברכים עליהם בקול רם ודעת הרמ"א (שם) הביא דעת הסבורים שבחול המועד חייבים בתפילין, וכתב שכן נוהגים בכל גלילות אלו להניחם במועד ולברך עליהם, אלא שאין מברכים עליהם בקול רם

בבית הכנסת כמו שאר ימות השנה. וביארו האחרונים (אליה זוטא ועוד, ה"ד במשני"ב שם סק"ח) הטעם דמאחר ורבים נהגו להניח מספק בלא ברכה, וכמו שפסק הסמ"ק (מצווה קנ) וכן מנהג רבים כמבואר ברא"ש (ש"ת כלל כ"ג סי' ג, הלכות קטנות תפילין ס"ק טו), לכן הגם שהכרעת הרא"ש (הלכות קטנות שם) שהמברך לא הספיד, וכן נהג הרא"ש עצמו (ש"ת כלל כ"ג סי' ט, טור א"ר"ח סי' לא) נהגו גם המברכים לברך בחשאי כדי שלא יעשו בבתי הכנסיות לאגודות אגודות.

הכרעת מרנן הבעש"ט והגר"א

הבעל שם טוב הנהיג שלא להניח בחול המועד על פי המבואר בזהר הקדוש (אמרי פינתס השלם ח"א ע"ב י"ח), ומהו נתפשט מנהג החסידים שלא להניח תפילין בחול המועד. גם הגאון מוולנא העלה (ביאור הגר"א א"ח סי' לב סק"ב) ע"פ מה שכתב הרא"ש (הלכות קטנות שם) בשם הב"ה: 'ובשם ספר העתים בשם הגאון ובספר הזוהר שהעיקר שלא להניח, וכתב לדחות הראיה מהירושלמי, כי דבריו הם לשיטת שיש חיוב הנחת תפילין אפילו בשבת ויום טוב.

אמנם בני ליטא נהגו להניח מלבד בבית המדרש של הגר"א בוויילנא שבו היו נוהגים כדבריו, וכמבואר בחיי אדם (ח"א סי' י"ד ס"ק טו) וכן הו"א בעל האבי עזרי' (קובץ מבקשי תורה חשני"ז ח"ב ע"ב תשל"ו) שהיו מניחים ומברכים על תפילין של יד ולא על תפילין על ראש, משום שגם בשאר כל השנה יש מחלוקת אם לברך על תפילין של ראש, ובחול המועד הוי ספק שיקא לו בירכו. ובמשנה ברורה (סי' לא סק"א) כתב שהאחרונים הכריעו שנוון להניח שלא בברכה, ובמקום אחר כתב (סי' לא סק"א טו) כדבר פשוט שהמנהג שלא לברך על תפילין בחול המועד.

מנהג בני אשכנז שבאר"י

בני אשכנז שעלו לארץ ישראל פגשו בבני ספרד שלא נהגו להניח, ועוד שהעולים תחילה מבני אשכנז היו תלמידי הבעש"ט ומתלמידי א"ת שחשבו לעיקר לפי הנהגה, לכן פשט המנהג גם אצל בני אשכנז בארץ ישראל שלא להניח תפילין בחול המועד.

מנהג צאנז

ידוע שהדברי חיים מצאנז הורה שאברכים לא יניחו תפילין בחול המועד אבל הבחורים יניחו, ואמר לי הגר"ש רוטשטיין שליט"א חתנו של כ"ק מרן אדמו"ר מגור שליט"א, מה שאמר לו חותנו אדמו"ר שליט"א ביום שביעי של פסח תשפ"ג, לבאר את הוראת הדברי חיים שהורה שבחורים יניחו תפילין בחול המועד, מהטעם שבחור אין לו מה יאכל וממילא מחויב במלאכה.

ובדברי יציב (א"ח סי' ט) הביא גופא דעובדא שהיה אצל הדברי חיים, שכתב לביה"מ"ד וראה שהבחורים משחקים ומתקוטטים ואמר בלשון קדשו: 'היאך הגיעו לידי זה, מחמת שלא הניחו תפילין, ואין להם עול מלכות שמים' ומיד ציווה להם שניחו תפילין. וכתב לבאר כוונת דבריו הקדושים, שבזוהר מבואר שאכילת מצה בכל ימי הפסח היא מצווה קיומית ולא מניעת איסור שלא לאכול חמץ, ולכן לדעת הזוהר יש בכל ימי חול המועד 'אות' כי מצווה קיומית ראויה יותר להיחשב כאות', אלא שבשאר כל ימי חול המועד שאין מצווה חיונית לאכול מצה, רק אם אוכל לשם מצוה של אכילת מצה מקיים מצווה, ולכן בעלי הקבלה שאכילתם לשם שמים ולשם מצוה יש בידם 'אות' מכה קיום המצווה, אבל לשאר המון עם ישראל שאוכלים 'אות' בחול המועד, ולכן צריכים להניח תפילין, וסיים: 'ולוה אמר אא"מ מצאנז ז"ע שהבחורים יניחו תפילין בחווה"מ, שעדיין אינם בעלי דעת רחבה שיהיה שייך אצלם בחינת אכילה לשם שמים, ואכילת מצה בחווה"מ לא הוי אות אצלם, ודו"ק'. וכתב עוד, כי כשם שבחור עד גיל שמונה עשרה אינו נושא אשה כי אין דעתו שלמה לעשות לשם שמים, כן רק לאחר הנישואין יתחיל לעשות לשם מצוה לשם שמים יש בידו 'אות' מכה אכילת המצוה.

ועוד כתב בדברי יציב (שם) בשם זקנו הדברי חיים: 'אא"ז ז"ע אמר פעם, דמה שאומרים שבחורים יניחו תפילין, הוא לפי שאין להם טלית, ועל"פ ידוע להם להניח תפילין. וביאר כוונתו שהעיסוף בטלית מביא ליראת שמים, וכיון שחסר אצלם ביראה, חסר כוונת האכילה לשם שמים, וממילא אין להם כל כך את הקדושה של חול המועד להיות בגדר 'אות'. וכתב לפרש לפי מה שכתב בתקוני זהר (הקדמה ב) שיש לכל אדם משראי ג' אותות, אות שבת, אות ברית קודש, ואת תפילין, וצריך כל אדם שיהיה בידו שתי אותות, ולכן חייב להניח תפילין בכל יום, מלבד בשבת שכבר יש לו שתי אותות אות שבת ואת ברית, וזה לשון הזוהר: 'אוקמוה מארי

מפיהם ומפי כתבם

הרה"ג ישראל מאיר לב

שהיה יכול לברך שהחיינו בעת תחילת המצוה והשהחיינו יחול על כל המצוה המתמשכת מעתה חמישים יום עד חג השבועות, אולם מכיון שיש הפסק זמן שאיננו יכול לעשות את המצוה, שהיא בלילות ולא בימים, ע"כ אין התחברות של המצוה 'שהמברך על שהגיע לזמן חיוב עשיית המצוה צריך שתהיה מצוה שיוכל לעשותה כולה באותו הזמן שהגיע לו מיד, וע"כ ישנה אפשרות שיברך שהחיינו בכל לילה ולילה קודם הספירה. שכן הוא מברך בכל לילה על 'חלק המצוה' החדשה שעשה, שאת חלק המצוה של היום לא קיים כבר אתמול, וע"כ אין זה דומה לעושה מצוה מושלמת כמה פעמים שאיננו מברך כל פעם על הראשונה, וכלשוננו 'יעוד אפשר להוסיף ולומר על פי דרך זה שאם היה מחוייב לברך זמן בלילה הראשון שהגיע לזמן חיוב חלק המצוה גם בכל לילה ולילה היה מחוייב לברך זמן שבכל לילה ולילה עושה חלק מהמצוה בפני עצמה, אולם מכיון ולא מצינו עוד שמברכים על המצוה בכל יום שהחיינו ע"כ לא תיקנו לברך שהחיינו בספירת העומר בכל לילה ולילה. וזהו הסבר הר"ן על שאין מברכים שהחיינו על מצוות ספירת העומר.

ט. מעתה מיושב היטב הגמ' דחנוכה נמי כמין חומר, דבהו"א שהגמ' לא הבינה ש"נס כל יומי איתיה, א"כ כל מצוות הדלקות נרות החנוכה שבמשך השמונה ימים הם מחוברים לזכר הנס היחידי, וא"כ הוי מצוות הדלקת נר חנוכה כמו ספירת העומר מצוות אחת ארוכה החלוקה לפרוסות, כיון שמיפסקא לילות מימים שהרי ביום אין מדליקים נרות חנוכה, וע"כ יש מקום לברך בכל יום שהחיינו, ושאלת הגמ' 'ונימעות נס' היינו שהגמ' הבינה עתה שנס חנוכה הוא נס אחד לשמונה ימים, וע"כ בהדלקת של היום הראשון עדיין לא הושלמה כלל מצוות הנס, וע"כ אין לברך בימים האחרים מלבד 'להדליק' גם 'שעשה ניסים', שהרי על הנס הוא בירך כבר ביום הראשון ולא השלים עדיין את המצוה שהנס הוא 'נס מתמשך'. לדעת הגמ' בהו"א, ולכך נס אחד שאירע במשך שמונה ימים מדליקים את כל הנרות והנס המושלם הוא רק בכל שמונת ימי החנוכה. לעומת זאת יברך בכל הימים 'שהחיינו', ע"ד הסברא שהסברנו שיתקן לברך על מצוות ספירת העומר שהחיינו בכל לילה.

ואכן אם כן הוי יליפנין שיש לברך 'שהחיינו' בכל יום על מצוה החלוקה לפרוסות, ואף בספירת העומר נברך 'שהחיינו' בכל יום. ובמסקנא דגמ' 'נס כל יומא איתיה' א"כ ביום הראשון היה נס שלם, וא"כ המדליק ביום הראשון עושה מצוה שלימה, וא"כ 'שהחיינו' שברך בהדלקת הנר הראשון נאמר על מצוה שלימה, וע"כ אין לברך שביום השני ובכל יום שהחיינו, כפי שלא מברכים 'שהחיינו' בכל יום על נטילת לולב שמופסק לילות מימים. לעומת זאת 'שעשה ניסים' יברך בכל יום, כיון שבכל יום הוא עושה מצוה שלימה על הנס מכיון ש"נס כל יומא איתיה'.

י. ולדרכינו יש לחדד בתירוץ הגמ' 'נס כל יומא איתיה', שברך הגמ' מבארת גם למה אין מברכים שהחיינו בכל יום, שמכיון ו'נס כל יומא איתיה' אין המצוה חלוקה לפרוסות וע"כ אין לברך 'שהחיינו' על כל הדלקה. וגם שמכיון שהברכה 'שעשה ניסים' נאמרה על נס שלם יתכן לאמרה שוב, כל שסיים לעשות את המצוה בשלימותה ושושה אותה פעם נוספת, שהעושה מצוה שלימה פעמיים מברך עליה בכל פעם מחדש. יא. ונראה שברך יתיישב גם קושייתנו למה בקריאת המגילה מברכים גם ביום 'שעשה ניסים' אף שכבר בירכנו בלילה ואין בפורים 'נס כל יומא איתיה', שמכיון וקיימנו בלילה מצוה שלימה של קריאת המגילה ע"כ יש לברך שוב כשעושה את המצוה השלימה.

יב. ומכיון שלמסקנת הגמ' איננו מברכים בחנוכה 'שהחיינו' בכל יום, מכיון שאין זה מצוה של פרוסות כיון ש"נס כל יומא איתיה' א"כ לא מצינו שמברכים כמה פעמים שהחיינו על מצוה אחת, ע"כ לא תיקנו כך בספירת העומר, וכדברי הרלב"ח. ודו"ק.

הטעם שאין מברכים שהחיינו על ספירת העומר

א. קושיא ידועה היא ב'אהלי שם' למה לא מברכים ברכת 'שהחיינו' במוצאי יום טוב ראשון של פסח בעת שסופרים פעם ראשונה במונה את ספירת העומר, וככל מצוה האבאים בזמן לזמן שמברכים בעת עשייתם בפעם הראשונה 'שהחיינו'.

ב. ובהכילי ה'לומדים' ידוע ביאור רבינו הר"ן בסוכה (דף כב: מדפה"ר) וז"ל: 'וצ"ע לפי זה למה אין מברכין זמן על ספירת העומר, ויש מי שכתב שאם לא ספר בלילה לא יספור ביום, כדתנן כל הלילה כשר לספירת העומר, משמע דהא ביום לא יצא, ומשום הכי לא אמרינן ביה זמן'. וקולומסים רבים נשתברו בהבנת טעם שיטתו. ובפרט מקיים העולם שמתברר מצוות חנוכה נמי הויא מצוות לילה ואי אפשר לקיימה ביום ואפ"ה אמרינן בה שהחיינו.

ג. זאת ועוד אחרת, יש להקשות בסוגיית הגמ' בסוגיא דחנוכה (שבת כג.), דאמרינן 'אמר רב יהודה יום ראשון הוואה מברך שתיים ומדליק מברך שלש, מכאן ואילך מדליק מברך שתיים ורואה מברך אחת, מאי ממועט זמן, ונימעות נס, נס כל יומי איתיה'. לפום ריהטא דגמ' נראה שהגמ' סברה בשאלה 'ונימעות נס' שביום השני יברכו ב' ברכות 'להדליק' ושהחיינו' ולא את ברכת 'שעשה ניסים', והקושיא קמה וגם ניצבה מה הו"א לברך בכל יום 'שהחיינו'. עוד יש להקשות אחר שבהו"א ס"ל לומר בכל יום 'שהחיינו' למה אחר שאמרינן 'נס כל יומא איתיה' אין לברך 'שהחיינו' בכל יום.

ד. ואכן יש שנדחקו לפרש בקושיית הגמ' 'ונימעות נס' שפירושו שלא יברכו לא שהחיינו ולא שעשה ניסים, אולם ליטנא דגמ' קשה לשיטתם 'ונימעות נס' ולא אמרה 'ונימעות נמי נס'. וגם נראה כן מסוגיית ולשון הגמ', דנראה שאין קושיית הגמ' על מה דאמרינן 'מכאן ואילך מדליק מברך שתיים' אלא רק דנה איזה שתיים הוא מברך. ועוד שלדבריהם הוואה בשאר הימים לא יברך כלל.

ה. עוד יש להקשות, שמפסות הגמ' נראה שאין לברך 'שעשה ניסים' בכל יום אי לאו דאמרינן 'נס כל יומי איתיה', וא"כ יש להקשות למה בברכת המגילה אנו מברכים 'שעשה ניסים' בין במגילה דלילה ובין במגילה דיממא, שהרי בפורים ודאי שאין שייך לומר 'נס כל יומי איתיה'.

ו. הן אמת שקושיא זו לא קשה לדעת הרמ"א (סימן תרצב סעיף א) שס"ל כדעת בעלי התוס' שמברכים אפי' שהחיינו במגילה של היום 'דעיקר מצות קריאתה ביום' (מגן אברהם שם ס"ב) דמטעם זה גם אין למה מברכים שנית 'שעשה ניסים', אולם לדעת המחבר שס"ל כדעת הרמב"ם שבי"ם אינו חוזר ומברך שהחיינו, למה מברך בקריאת היום 'שעשה ניסים' אחר שברך ברכה זו כבר בלילה ואין שייך את הא דאמרינן 'נס כל יומי איתיה'. ולא ראיית' מזה בפוסקים.

ז. אחר זמן ראיתי במחזור ויטרי (סימן רנב) וז"ל: 'ויש מדייקים מפרק כמה מדליקין ולא אמרי' בבוקר 'ניסים', מדקאמר גבי נר חנוכה מיום ראשון ואילך אינו מברך אלא שתיים, מאי ממועט לאו זמן דנס כל יומא איתיה. מכאן דבמגילה שאין הנס מחדש ביום שבלילה התחלת הנס ואין מחדש יותר דלא מברכין אנס'. אמנם בהלכה לא נפסק כן קושייתנו נצבה.

ח. וליישב את כל הקושיית הנ"ל בחדא פילפולא חריפתא י"ל, הנה בטעם הר"ן ביאורו הרלב"ח בספר שו"ת שלו (סימן סב). ותורף דבריו, שכל העושה מצוה שלימה הרי הוא מברך 'שהחיינו' בעת עשיית המצוה לראשונה וכשלמחרת עושה את המצוה שוב אין לו לברך שהחיינו, הדרי הוא חוזר ועושה את אותה מצוה פעם נוספת, וכך הוא הדין בכל המצוות, שונה מצוות ספירת העומר שרק בצירוף כל הימים עד שבעות מקיים את המצוה של ספירת העומר [ומהאי טעמא כתבו הפוסקים שהשוכח יום אחד לספור ספירת העומר שלא ימשיך לספור עם ברכה בימים האחרים], ובעשיית המצוה בלילה הראשון לא קיים עדיין מצוה שלימה, אלא חלק של מצוה שייצטרף לבסוף בערב שבועות למצוה שלימה, וע"כ אילו לא היה הפסק בזמן המצוה, דהיינו שאף בימים היה זמן המצוה, ודאי

מתניתין דלא אשתכח בר נש פחות מתרוייהו, כתיב לא תקח האם על הבנים, ואינו דלא אשתכחו בכל יומא בשתי אותות אלו, דאינון אות תפילין ואת ברית מילה, ובשבת את ברית ואות שבת, כתיב בהון שלח משלח את האם. וידוע שכבר זכה הסמ"ג (ע"ש"ג) בדרשתו הידועה לחיזוק קיום מצוות התפילין לכוון לדברי זוהר אלו.

ועל פי זה כתב בדברי יציב, שכאשר עדיין לא נשאו אישה הם צריכים יותר לאות של תפילין, ורק כאשר נושאים אשה ומחולים להם כל עונותיהם ומקבלים על עצמם מכאן ולהלאה להישמר באות ברית יש בידם 'אות' שלמה של ברית.

ושוב כתב לתת טעם נוסף להכרעת הדברי חיים שהבחורים יניחו תפילין (דברי יציב א"ח סי' יג'), שהרי איתא בגמרא (יבמות כב:): כל שאין לו אשה שריו בלא שמחה עלול ברכה בלא טובה, ובמערבא אמרו בלא תורה בלא חומה, רבא בר עובל אמר בלא שלום, ועוד איתא (שב"ש ע"ג) בשם רבי מאיר שאינו אדם, והמדקדק בעניינים יודע שכל דברים אלו הם מדרגת יום טוב, ולזה פנוי ובחור לא יוכל לזכות לאהרות הקדושים המאירים בבהירות אף בחול המועד, ולזה יניח עכ"פ תפילין, ודו"ק.

ואף שכאמור מקובל בידם מהדברי חיים שהבחורים צריכים להניח תפילין, הורה הדברי יציב (שם סי' יג) לבחורים שבארץ ישראל שלא יניחו תפילין, 'כיון שהמנהג כן בכל תושבי ארצה"ק בלי יוצא מן הכלל, ח"ו לשנות מנהגן של ישראל, לזה לא יכולתי לנהוג כפה מנהג אבותינו הקדושים'. וראה עוד (שם סי' יג) כמה שנתן כמה טעמים ראויים מדוע ראוייה מעלת ארץ ישראל להגדיל האורות של חול המועד עד שנחשב כאות' גם לבחורים.

אליבא דהלכתא

הרה"ג רפאל פדונבוק

בדין נשים בקידוש ביום טוב

נבוא לברר כמה פרטי דינים הנוגעים לחיוב נשים בקידוש ביום טוב: א. האם אשה ששכחה להזכיר ביו"ט יעלה ויבוא בברכת המזון, האם חוזרת לברך. ב. האם מותר לאשה לאכול לפני קידוש ביו"ט. ג. האם אשה יכולה להוציא את בנה הקטן בקידוש ביו"ט.

תשובה: בשו"ת רע"א (סימן א) נשאל על פסק שפסקו הרבי טעביל כשהיה בחור וכתב להזכיר על חג בברכת המזון, ואמר שהרב הורה לו שלו לחזור ולברך. וכתב רע"א שכנראה רבי טעביל שכח מרוב הימים מה היה בבחורתו, ומה שאירע לו היה בראש חודש ולא ביו"ט, והחילוק בין ראש חודש ליו"ט מבואר בגמרא (ברכות פרק שלשה שאכלו) שבר"ח כיון שלא חייבים לאכול פת לא חוזרים וביו"ט כיון שחייבים לאכול פת חוזרים.

וכתב רע"א שאם היה נשאל אם צריך לחזור היה הדין שגברים חייבים לחזור אך נשים אינן חייבות לחזור. וטעמו, שסובר שיש לומר שאשה מותרת להתענות ביו"ט, וזאת מכיון שכל איסור תענית הוא מדין 'עונג' ואשה פטורה מעונג, כיון שמצוות עונג נלמדת מהפסוק 'עצרת תהיה לכם' ודורשים (פסחים סח:): 'חציו לכם'. וא"כ, אשה שפטורה ממצוות עשה שהזמן גרמא, תהיה פטורה גם ממצוות זו. ואשה אינה מצווה ביו"ט רק בלא תעשה כל מלאכה, אבל בעשה פטורה, וכיון שאין לה מצוות עשה להתענג מותרת להתענות, וממילא אם שכחה להזכיר של יו"ט בברכת המזון לא תצטרך לחזור, כשם שאנשים לא חוזרים לחזור בראש חודש.

אך בליל א' של פסח, שגם נשים חייבות באכילת מצה מהיקש של י"א תאכל חמץ, וכן גם בשבת אם שכחה להזכיר 'רצה', חייבת לחזור כיון שמחויבת במצוות עשה של קידוש מהיקש זכור לשמור, וכן בכל מצוות עשה של שבת חייבת כמו שכתב הר"ן (שבת קיז:).

ובהוספה (שם לסימן א) הוסיף רע"א וכתב שפטורות גם מקידוש ביו"ט ומביא שיש מחלוקת אם מחויבות בשמחה, ואפילו אם נאמר שמחויבות דבר זה מחייב רק לאכול בשר ולשתות יין, ולא לאכול פת. ולכן אם שכחה להזכיר אינן מחויבות לחזור.

אמנם יש חולקים על רע"א (עיי"ש בהערות) שהנשים חייבות לאכול פת, ויש חולקים וסוברים שחייבות בקידוש ביו"ט (שועה"ר סימן רע"א סי' ב), אבל מידי ספק לא נפקא וכן בשו"ת שטת הלוי (חלק ד' סימן י"ב) פסק להלכה כרע"א בפשיטות, ולכן אשה ששכחה להזכיר של חג בברכת המזון אינה חוזרת ומברכת.

עוד נפק"מ עולה מפסק זה של רע"א, באם אשה ביו"ט מרגישה חולשה ורוצה לאכול לפני קידוש שיהיה חובה לקדש לבד, תהיה מותרת לאכול לפני קידוש לפי דעת רע"א שאינה חייבת בקידוש, ואם כן מותרת גם לאכול קודם ואפילו שקבלו עליהם נשים מצוות קידוש, אבל מותרת לאכול קודם כשם בשופר שקבלו עליהם לקיים וכתבו האחרונים שמותרות לאכול לפני שופר. נפק"מ נוספת תהיה באשה שבעלה נסע ליו"ט מהבית לרבו, ונשארה בביתה לבדה עם בנה שהגיעה לחנוך, שלפי דעת רע"א האשה אינה יכולה להוציא את בנה בקידוש מפני שהיא פטורה הילך חייב מדרבנן, וא"כ יהיה צריך לעשות קידוש בעצמו, והיא ג"כ תעשה קידוש בעצמה כיון שיש חולקים על רע"א וסוברים שאשה חייבת בקידוש ביו"ט.

העולה לדינא:

- א. אשה ששכחה הזכרה ביו"ט בברכת המזון אינה חוזרת ומברכת, כיון שחוששים לפסק של רע"א שפטורה מאכילת פת ביו"ט, חוץ מליל א' של פסח שאז חוזרת כיון שחייב לאכול מצה.
- ב. אשה שמרגישה חולשה פני קידוש של יו"ט, מותרת לאכול כיון שלרע"א אינה חייבת בקידוש ביו"ט [אם אינה יכולה לקדש בעצמה].
- ג. אשה אינה יכולה להוציא בקידוש של יו"ט קטן שהגיע לחינוך לדעת רע"א כיון שפטורה מקידוש, וקטן חייב מדרבנן.

אכילת מצה ופת בחול המועד פסח וסוכות

ר' משה הגיג להתארח אצל ר' דוד בפסח. המארח הציע לארוחו ר' משה, לשבת ולטול דים ולאכול איתו את סעודת החג בשר ודגים וכל מטעמים. אולם ר' משה השיבו כי אמנם הוא שמח מאוד לאכול אצלו, אבל יעשה כן ללא נטילת ידים, וזאת כי מנהגו תמיד לטול ידים ולאכול פת רק בבוקר ובערב, ובאמצע היום קשה לו לאכול פת. אולם ר' דוד אמר לו, כי יתכן שבחג זה אחרת, כי עיקר סעודת החג זה הסעודה שאוכלים בה בשר, אמר לו ר' משה יש לך הוכחה לתת לי שכך ההלכה?

תשובה:
נבוא לברר את ההלכה הנידון זה של אכילת פת בימי חול המועד, ויבואר כי מלבד הטעם לאכול פת משום כבוד המועד, יש עוד טעם מדוע רצוי מאוד וכדאי לטול ידים ולאכול פת בכל סעודות החג.

והנה בחג הסוכות שמברכים את ברכת "לישב בסוכה" רק כשאוכלים פת [או פת הבאה בכיסנין אם זה קביעות], וכאשר לא אוכל פת אבל אוכל בשר בדרך קביעות צריך סוכה לפי כמה מהפוסקים כמבואר בשו"ע (סימן תרל"ט משנ"ב סק"ו), ויש כמה פוסקים שאוהזים דאם נכנס לסוכה ואוכל בשר וישב שם ואחר כך יצא מהסוכה ויכנס אח"כ לאכילה שניה ואוכל פת צריך לברך "לישב בסוכה" על הסעודה בלא פת (כמבואר במשנ"ב שם סק"ח), ויש החולקים על זה, ולכן בלוח היום קשה לו לא להיכנס לפלוגתא, ולטול ידיו כשאוכל סעודת החג ולברך "לישב בסוכה".

ואפילו בחול המועד פסח שאין מברכים ברכה "על אכילת מצה" בחול המועד, גם כן כדאי וראוי לטול ידיו ולאכול מצה בסעודתו, וכפי שיבואר:

המשנ"ב (סימן תע"ה ס"ק מ"ה) כתב על דברי השו"ע שאין חיוב אכילת מצה אלא בלילה הראשון בלבד, ובשם הגר"א כתבו שעל כל פנים מצוה יש באכילת מצה כל שבעה אלא שאינו חיוב. והנה המשנ"ב מביא את זה בשם הגר"א - וכן הוא בעוד הרבה שאוהזים כך, ונצטט מדבריהם קצת, והאריכו בזה ה"שדה חמד", וה"כלי חמדה" בספרו "חמדת ישראל".

ה"אבן עזרא" כותב בפרשת משפטים על הפסוק (שמות כ"ג ט"ו) "את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות כאשר ציויתך", שאין הכוונה שבעת ימים תאכל מצות ולא חמץ, אלא שבעת ימים תאכל מצות זה כמו "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים", והנה הוא חיוב, ואין כמוהו "ששת ימים תעשה מלאכתך" (שם א' אפשר לומר שזה חיוב) כי אחריו כתוב לשבות ביום השביעי (זאת אומרת שיעקר המצוה והחיוב זה השבתה בשבת). ואין ככה שבעת ימים תאכל מצות (אלא הכוונה שיש מצוה שבעת ימים לאכול מצות), ועוד למה לא כתב שבעת ימים לא תאכל חמץ (והיינו, שאם הפסוק בא לומר רק שלא לאכול חמץ, שיכתוב לא לאכול חמץ) אלא מזה שהכתוב כתב שבעת ימים תאכל מצות, וודאי שהכוונה שיש מצוה בכל יום ויום מחג הפסח לאכול מצות.

הבעל "המאור" מקשה בסוף פסוק משפטים מדוע בסוכות מברכים בכל יום שאוכלים ברכת "לישב בסוכה" ואילו במצה מברכים "על אכילת מצה" רק בלילה הראשון? ומתרץ - היות ובסוכה לא שייך לא ללקיים מצות סוכה כל השבע ימים, כי חייבים לישון בסוכה, ואי אפשר ללא שינה, אז לכן אפילו שלא חייבים לאכול פת מברכים ברכה בכל יום, אבל בפסח שמברכים רק על האכילה, וזה לא חובה לאכול כל יום פת, לא יתיקנו לעשות ברכה.

וב"חמדת ישראל" כתב שמכאן יש ראייה שגם הבעל המאור סובר שבמצה יש מצוה באכילת מצה כל השבעה ימים, כי אם נאמר שיש מצוה רק בלילה הראשון שאז יש גם חובה, אז מה השאלה למה לא עושים ברכה, הרי זה לא מצוה ולא שייך לומר על זה וציונו, וזה לא שייך לסוכה כלל, שבה וודאי יש מצוה לשבת כל השבע ימים, אלא וודאי שגם במצה יש מצוה לאכול כל השבע ימים. ועוד ראשונים סוברים כן. ומלבד הראשונים מצאנו עוד שיטות קדומות יותר שאוהזים כן, בירושלמי מסכת סוכה (פ"ב ה"ו) "ר' יאשיה אמר כל שבעה חובה", ופירש הפני משה - חובה לאכול מצה. ומצאנו גם תנא שאוהז כן, והוא ר' שמעון בר יוחאי - דהנה בפסחים (כח) ר' שמעון חולק על ר' יהודה ואומר שכתוב בפסוק "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות", שהכוונה, במונן שישנו בקום אכול מצה (בשבעת הימים) ישנו "בכל תאכל חמץ", ובשעה שאינו בקום אכול מצה (בערב פסח) אינו בכל תאכל חמץ. וה"פני יהושע" הקשה מה הלשון בדברי ר' שמעון שבשבעה ימים ישנו בקום אכול מצה, הרי החובה והמצוה היא רק בלילה הראשון?

ומתרץ שי תירוצים: א. שהלשון קום אכול מצה לאו דווקא, אלא הכוונה שאם הוא רוצה לאכול פת צריך לאכול מצה. ב. שר' שמעון לשיטתו שיש מצוה לאכול בכל השבעת ימים מצה, כי הלימוד של חז"ל שהחיוב הוא רק בלילה הראשון ושאר הימים רשות, הוא מזה, שפעם כתוב "שבעת ימים תאכל מצות" ופעם אחרת (פרשת ראה) כתוב "ששת ימים תאכל מצות", אז דרשו חז"ל שהפסוק ששת ימים ממעט שביעי של פסח שאינו חובה אלא רשות, וכל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל מלמד על הכלל כולו, אז שביעי של פסח מלמד על כל הימים של פסח" (מלבד הלילה הראשון שיש פסוק מיוחד) שאין זה חובה אלא רשות.

אבל ר' שמעון ב"ספרי" עונה תירוץ אחר למה כתוב פעם שבעת ימים ופעם ששת ימים, והוא ברשי"ב בפרשת ראה, והוא, שבעת ימים תאכל מצות מהתבואה הישנה, ששת ימים מהתבואה החדשה (לאחר הקרבת העומר), ממילא אין לר' שמעון לימוד לומר שאכילת מצות בכל הימים של פסח זה רק רשות ולא חובה, ולכן סובר ר' שמעון שזה חובה ומצוה לאכול כל השבעה ימים מצה, ולכן הוא אמר שבעת ימים ישנו בקום אכול מצה, עיי"ש.

העולה לדינא: א. יש עניין בכבוד המועד לאכול בסעודת החג העיקרית 'מצה'. אולם מלבד זה, הן בכל ימי חג הסוכות והן בכל ימי הפסח, כשיש לאדם אפשרות לאכול מצה בפסח ופת בסוכות, יעשה כן, כי הוא מקיים בזה מצוה מהתורה לכמה שיטות, ובפרט בסוכות שמברך על זה ברכה "לישב בסוכה", ומוציא את עצמו ממחלוקת האם לברך לישב בסוכה בלא זה. ב. שמענו שהיו מגדולי ישראל שהקפידו בימי חול המועד פסח לאכול הרבה מצה ופחות מדברים אחרים, שלא כשאר ימות השנה, וכנראה שהטעם הוא כנ"ל.

בנותיו של ר' ירוחם התעוררו השנה לקיים את מצוות ספירת העומר בשלמות בלא לחסר אף לא יום אחד, לפיכך הפתיעם ר' ירוחם והביא לביתו "לוח ספירת העומר" באותיות יפות ומאירות עיניים, נמחר ותלה במקום בולט כדי שאכן יזכרו את הן קיום המצווה בשלמותה, אלא שנתעורר בו הספק, האם צריכות הנשים לברך על ספירת העומר או שעליהן לספור ללא ברכה.

כתב הרמב"ם בפ"ז הכ"ב מתמידין ומוספין 'מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן ונשים ועבדים מספירת העומר'. וכך דעת החינוך (מצוה ש"ו), דנשים פטורות מספירת העומר משום שהיו מצוות עשה שהזמן גרמא.

אך הרמב"ן בקידושין (ה). כתב שהמנהג שם תנא ושייר במצוות עשה שאין הזמן גרמא שהרי לא תני הבאת ביכורים מספירת העומר ועוד. הרי דנקט דספירת העומר היי מצוה שאין הזמן גרמא ונשים חייבות בה.

ובביאור שיטתו כתב בשו"ת דברי יחזקאל (סימן מה) דאין עצם מצות הספירה תלויה בזמן אלא תלויה היא ביום הבאת העומר והיא זו שתלויה בזמן ומשום כן אין ספירת העומר זמן גרמא. והנה כתב המגן אברהם (סימן תפ"ט סק"א) "נשים פטורות מספירה הרי מ"ע שהזמן גרמא ומיהו כבר שו"י עלייהו חובה", ונחלקו עליו בנזירות שמשום שם והמנחת חינוך במצוה ש"ו. ועיקר תלותה בכל בעל נזירות שמשום דלא שייך קיבלו עלייהו חובה אלא במה שנחלקו בו הפוסקים ולא במה דפטור לכ"ע. (המג"ח סתם ולא פירש למה הסתייג מסברת המגן אברהם). ולכאורה יש לעיין בדבר דכיון דכל גדר קיבל עליה חובה מדין נדר הוא מאי נפקא מינא אם יש בזה פלוגתא או לא, ולכאורה פשוט דכל שיש בו מצוה כלשהו שייך קיבל עליה חובה, וכיון דקיימא לן דיש גדר מצוה אף במי שאינו מצווה ועושה ולשיטת הרמ"א (סימן י"ז ס"ב) נשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא נראה פשוט דמהני קבלתן לחובה. ועיין בשו"ת הגרע"א (סי' א' במפתחות) שכתב דנשים קיבלו עליהן חובה את מצות השופר, אף דלכו"ע פטורות הן.

אך כבר כתב המשנה ברורה (שם סק"ג) בדמקומותינו לא נהגו הנשים לספור, וכמדומני דרובו קהילות ישראל בכל החוגים והעדות לא מצינו שנשים קיבלו עליהן מצוה זו כחובה אף שנהגו לכתחילה לספור.

והנה כתב המשנ"ב שם בשם ספר שלחן שלמה דנשים לא תברכנה על הספירה משני טעמים: א. כיון שאינן מבינות את מילות הספירה. ב. שמה יטעו ויברכו ברכה לבטלה. ולכאורה כוונתו היא שמה יטעו בימי הספירה ונמצא מברכות לבטלה על ספירה מוטעית, (ונראה ברור מלשונן דאין החשש שמה ישכחו או ידלגו יום אחד אלא משום שמה יטעו, ועיין בספר שלחן שלמה (להגרש"ו) רבה של מיר דליטא לפני כמה אתים שנה) ושם בס"ג כתב שמה יטעו ויברכו ברכה לבטלה והן אינן יודעות הדין. ויש להתבונן בכונתו דאם החשש שמה יטעו במספר מה כונתו שאינו יודעות הדין, ואפשר שחשש שמה יטעו בנוסח משובש, או שמה ידלגו יום אחד ולא תדענה ששוב אין לברך על שאר הימים, וצ"ע. ומ"מ נראה לכאורה דשתי החששות לא שייכי בזמננו, דנשי דידן חכמניות הן וכולן מבינות היטב לשון הקודש, ואין שום חשש שיטעו במנין או בנוסח דבידן לקרוא מתוך הסידור וכדומה, ועוד דבכל בית יש לוחות שנה וכדומה וכן בעיתונות החרדית נכתב יום הספירה דבר יום ביומו, ומשום כן שפיר נהגו נשינו ובנותינו לברך על הספירה ושפיר עבדי.

אך מ"מ נראה דאשה שיודעת שמסתמא לא תשלים את הספירה כדיון, לא תתחיל כלל לברך על הספירה, דיש מן האחרונים שנקטו דאם ידלג יום א' אף ברכתיו למפרע לבטלה, כ"כ החיד"א בספר מורה באצבע, וא"כ בשלמא איש המחוייב לברך ולספור חייב לעשות כן אף אם יש חשש שישכח יום אחד, אבל אשה שפטורה מעיקר הדין נכון טפי שאם דרכה לשכוח אחד מימי הספירה תספור לכתחילה בלי ברכה.

אמנם אף שראיתי שיש שיצו לומר דכאשר דילג יום אחד הוי ברכה לבטלה למפרע עד שהיו מפלפלים אידך יהיה מותר בכלל לברך על הספירה ולמה לא נחשוש שמה ימות, אעפ"כ מהתבוננות בעניין יש לומר דשפיר תברך דהלא ג' ספיקות יש כאן: א. לא עיקר שיטת הבה"ג דהוי ספק. ב. מסתבר דאף ששפיר אין זה ברכה לבטלה למפרע. ג. שמה תשלים את ספירתה כדיון. ומשום כל זה נראה דשפיר יכולה לברך, אך אם ברור לה שלא תשלים את הספירה עדיף טפי שלא תתחיל לברך, אך אף בכהאי גוונא המקיל לא הפסיד, ובגוף השאלה אם הוי ברכה לבטלה למפרע. הדבר תלוי בסברת הבה"ג אם משום דהוי מצוה אחת וכלשון החינוך במצוה ש"ו ובשו"ת הרלב"ח, וא"כ מסתבר דהוי למפרע הוי לבטלה. אך אם לכו"ע כל לילה מצוה בפנ"ע היא מדימברכין בכל יום, אלא שיש דין תמימות וכסגנון רוב הראשונים בשיטת הבה"ג מסתבר טפי דכל עוד ספר ברצף אין חסרון בתמימות, וכבר האריך בדברים אלה במנחת אשר מועדים (ח"ג סימן ל"ז).

העולה לדינא:
כתב המשנה ברורה בדמקומותינו לא נהגו הנשים לספור, וכמדומני דרובו קהילות ישראל בכל החוגים והעדות לא מצינו שנשים קיבלו עליהן מצוה זו כחובה אף שנהגו לכתחילה לספור.

אולם כתבו הפוסקים בזמננו, דנשי דידן חכמניות הן וכולן מבינות היטב לשון הקודש, ואין שום חשש שיטעו במנין או בנוסח דבידן לקרוא מתוך הסידור וכדומה, ועוד דבכל בית יש לוחות שנה וכדומה וכן בעיתונות החרדית נכתב יום הספירה דבר יום ביומו, ומשום כן שפיר נהגו נשינו ובנותינו לברך על הספירה ושפיר עבדי.

