

ב"ד סמוכין. ואין לומר דהמדרש מייירי לפני תקנת רב הלל, ולא הי' נודע אז שעתידין לקדש כל החדשים. דמלשון המדרש, דקאמר בזמן „שהיו“ ישראל מקדשין החדש, ולא קאמר בזמן שמקדשין וכו', משמע דכבר בזמן ההוא בטל קדוש החדש, וע"כ קאמר בזמן שהיו מקדשין, לשון עבר. וא"כ ע"כ דמייירי לאחר תקנת רב הלל, בסוף ימי אבוי ורבא, שכבר בטל קדוש החדש עפ"י הראי. וצ"ע.

אמרין ברוך מקדש חדשים ויש מהם אומרים מקדש ישראל וכו', משמע דדוקא בזמן שהיו מקדשין החדש הוא דפליגי אם לברך מקדש חדשים או מקדש ישראל, אבל בזממה"ז לדברי הכל אין לברך אלא מחדש חדשים, כיון דליכא בזממה"ז קדוש החדש, ולפי דברי הרמב"ן שרב הלל הנשיא קידש כל החדשים עד ביאת הגואל, א"כ לא משכחת לה כלל זמן שלא היו מקדשין חדשים, שהרי גם בזממה"ז כל החדש וחדש הוא מקודש עפ"י

סדר ליל פסח

אורייתא

[א]

המשנה בדיני שומרין לטומאה איירי, דאתיא לפרושי הא דתנן התם במשנה א': כל שהוא שומר אע"פ שאינו יד מיטמא ומטמא ומצטרף. ואם נימא דיוצאין בשרשי החזרת יד"ח מרור בפסח, א"כ יהי' מוכח מזה דשרשים הווין אוכל. דהא אין יוצאין יד"ח מרור אלא במידי דבר אכילה. והיינו דבר הניקה בכסף מעשר, כדאיתא התם, וא"כ קשה, בשרשי החזרת ל"ל לטעמא דמצטרפים משום דין שומר לטומאה, תיפוק לי' דאינהו גופיהו אוכל גינהו. וע"כ מוכח מזה דשרשים לא הווין אוכל וע"כ אין יוצאין בהן יד"ח מרור ודוקא בקלח יוצאין דהוי אוכל.

פסחים ד' קי"ד: מתני': הביאו לפניו מצה וחזרת. לעיל ד' ל"ט תנן גבי חמשת מיני מרור דיוצאין גם בקלח שלהן. וב„הגהות מיימון“ פ"ז מה' חמץ ומצה הביא בשם ר"ת, שדקדק, דדוקא בקלח שלהן יוצאין אבל לא בשורש.

ומצאתי ראייה מפורשת לזה, מהא דתנן במס' עוקצין פ"א מ"ב: שרשי השום והבצלים והקפלוטות וכו' שרשי החזרת והצנון כו' הרי אלו מיטמאין ומטמאין ומצטרפים. פי', משום דין שומר לטומאה. ומשמע דגם שרשי החזרת דמצטרפין הוא משום דין שומר, דהא כל

[ב]

גרידא. שהרי כתב שם בריש הפרק: כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו, ובהלכה ט' שם מסיים דזה דוקא ברבו מובהק. וכן התוס' בב"ק ד' מ"א כתבו, דהא דמרבינן מאת ד' אלפיך הירא לרבות תלמידי חכמים, דוקא ברבו מובהק. וא"כ לפי דבריהם ודאי, דברבו שאינו מובהק צריך הסיבה, כיון דאינו מצווה ביראתו. וא"כ קשה על פסק השו"ע, למה סתם כדעת הראשונים, הי' לו לפסוק שיטול רשות מרבו משום ספיקא שמא צריך הסיבה. וצ"ע.

בשו"ע ס' תע"ב סעי"ה: תלמיד לפני רבו אין צריך הסיבה אפי' אינו רבו מובהק.

הא דאין צריך הסיבה, מבואר בפסחים ד' ק"ח משום דמורא רבך כמורא שמים. ודקדק שם הראשונים מהסוגיא, דגם ברבו שאינו מובהק אין צריך הסיבה, דגם עליו מצווה ביראתו כמורא שמים.

אך מהרמב"ם בפ"ה מתלמוד תורה מוכח, דמצות מורא ליכא ברבו שאינו מובהק, אלא מצות כיבוד

[ג]

ולכאורה קשה, בהא דהגיא בהגדה: מעשה בר"א ור"י ור"א בן עזרי' ור"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרין ביצ"מ כל אותה הלילה עד שבאו תלמידיהם וא"ל רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית, וקשה, למה השתתפו עמהם ר"א בן עזרי' והאריך לספר ביצ"מ כל הלילה הא לדעת אחר הצית

פסחים ד' ק"כ: אמר רבא אכל מצה אחר חצות. לר"א בן עזרי' לא יצא יד"ח דאיתקש לפסח.

הנה, לענין מצות ספור יצ"מ אחר חצות ג"כ לא יצא, דג"כ איתקש לפסח, דבעינן „בעבור זה“ בשעה שמצה ומרור מונחין לפניך. וכן כתב המג"ח.

שוב אינו זמן סיפור יצ"מ ולא שייך בזה כל המרבה לספר ה"ז משובח.

וצ"ל, דהא דהשתתף עמהם בספור אחר חצות, לאו משום מצות ספור יצ"מ של אותה הלילה, אלא משום מצות זכירה של כל השנה, דהא בכל השנה איכא חיובא להזכיר יצ"מ ביום ובלילה.

שוב מצאתי בנוסח ההגדה של הרמב"ם כתוב שמה אחר המעשה הנ"ל: „אמר להם" ר"א בן עזרי' הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יצ"מ בלילות עד שדרשה בן זומא שנא' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך וכו'. משמע שזהו שהשיב להם אז באותה הלילה, דהא דמשתתף עמהם בספור לאו משום מצות ספור של אותה הלילה, אלא משום מצות זכירה של כל השנה, וכמו שדרשה בן זומא. **אלא** דעיקר הדבר צ"ע, דכה שייך כל המרבה לספר ה"ז משובח במצות זכירה, הא מכיון שהזכיר יצ"מ מיד יצא ושוב אינו עושה שום מצוה; משא"כ במצות ספור, כל מה שמרבה לספר הוי הכל מצוה אחת ונכלל בהספור.

ואולי דהא דהשתתף עמהם הוא משום דלא רצה לעשות כדבריו לפרוש מהם בהגיע חצות לילה,

דהא גם ב"ש לא עשו כדבריהם, וכ"ש כאן דהוי יחיד במקום רבים. ולפ"ז נראה מכאן ראי' מוכחת לפסק הרמב"ם, שפסק כר"ע דהפסח נאכל כל הלילה, דהא רבים סבירי להו כוותי', והיינו ר"א ור"י ור"ט, ויחיד ורבים הלכה כרבים; ודלא כתוס' שנסתפקו בדבר אי הלכה כר"א בן עזרי'.

אך יש לדחות, דהא דסיפרו ביצ"מ כל הלילה, לאו משום מצות סיפור, אלא משום דחיוב לעסוק בהלכות חג בחג הל' פסח בפסח, ותניא בתוספתא דחייב אדם לעסוק בהל' פסח כל הלילה, ונכלל בזה ג"כ לדרוש ולעסוק בנפלאות יצ"מ, דהוי נמי מענין הפסח. וכן מצאתי ב„שיבולי הלקט", שכתב בשם החכם ר' בנימין בר"א הרופא ז"ל, דהא דקאמר עד שבאו תלמידיהם ואל"ה הגיע זמן ק"ש של שחרית בא להודיענו בזה שאלמלא ק"ש שהיא מצוה עוברת לא היו נמנעין מלספור ביצ"מ גם אח"כ. עכ"ל. הרי להדיא, דגם אחר שהגיע זמן ק"ש, שהוא ודאי יום, לא היו נמנעין מלספור ביצ"מ אי לאו משום מצות ק"ש, וביום לכ"ע שוב לא שייך כלל מצות סיפור. וע"כ דהוא משום הל' פסח בפסח.

ד

הלכה כראב"ע דאמר דאם אכל פסח ומצה לאחר חצות לא יצא, וא"כ לדידי' גם מצות ההגדה צריכה להיות קודם חצות, דהא בעינן „בעבור זה" בשעה שיש מצה ומרור לפניך, כנ"ל, וא"כ, כיון דמרור בזמנה"ז אינו אלא דרבנן ומצות ההגדה הוי דאורייתא, ה"ל להניח מלאכול המרור עד אחר חצות, ובמקומו למהר לומר קצת ההגדה כדי לצאת מצות סיפור יציאת מצרים דאורייתא.

ה"דגול מרובה" בס"י תע"ז כתב, במי שאירע לו אונס שלא ה"י יכול לעשות הסדר של פסח ונשתתף עד סמוך לחצות ושוב לא נשאר לו רק זמן מועט עד חצות, יקדש וישתה כוס ראשון ויטול ידיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל, וגם יברך על המרור ויאכל תיכף קודם חצות, ואח"כ יאמר ההגדה לאחר חצות.

ותמהני עליו, דהרי הא דצריך למהר באכילת מצה קודם חצות הוא משום דמספקא לן דלמא

הגדה

א

ונראה, עפ"מ ששמעתי ממור"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל, שבכל שנה בשעת הסדר של פסח ה"י מבאר לפני ב"ב מה היא המצוה של סיפור יצ"מ, הרי בכל השנה יש מצוה של זכירת יצ"מ, וא"כ מה ניתוסף אותה הלילה ע"י המצוה של ספור מה שאין בזכירה, וה"י אומר, שהחילוק בין זכירה לסיפור הוא בג' דברים: חדא, שבזכירה אין צריך אלא להזכיר לעצמו יצ"מ, אבל

בהגדה של פסח: אמר רבי אלעזר בן עזרי' הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנא' למען תזכור וכו'.

לכאורה קשה, הלא האי מימרא דראב"ע היא משנה בפ"ה דברכות, לענין חיוב זכירת יצ"מ של כל השנה, ומה שייך זה למצות ספור יצ"מ שבליל פסח דאירינן ב"י השתא באותה הלילה.

אוצר החכמה

ספור הוא לספר לאחר דרך שאלה ותשובה, כדכתיב: והי' כי ישאלך בנך וגו' והגדת לבנך וגו', הבן שואל מה נשתנה וכו' והאב משיב עבדים היינו, ואפי' הי' לבדו שואל לעצמו מה נשתנה וכו' כדרך ספור לאחר; ועוד חילוק, שבזכירה אין צריך אלא להזכיר היציאה ממצרים לבדה, אבל בספור צריך לספר כל ההשתלשלות וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח; ועוד ניתוסף במצות ספור, לספר טעמי המצות של אותה הלילה, רבן גמליאל אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח ואלו הן פסח מצה ומרור וכו'. וכל זה עיקר המצוה של ספור יצ"מ. וכן מבואר להדיא ברמב"ם פ"ז מה' חור"מ וז"ל: מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן שנא' זכור וגו' ומנין שביליל ט"ו ת"ל והגדת לבנך וגו', ואח"כ מבאר הרמב"ם מה היא המצוה של ספור וכתב שם בהל"ב: מצוה להודיע לבנים שנא' והגדת לבנך לפי דעתו של בן אביו מלמדו כיצד אם הי' קטן או טפש וכו' ואם הי' הבן גדול וחכם וכו' וצריך לעשות שינוי כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה וכו' אין לו בן אשתו שואלתו הי' לבדו שואל לעצמו, ובהל"ד: וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרין וטועין אחר ההבל ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן האומות וקרבתו ליחודו וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בניסים ונפלאות שנעשו לנו, ובהל"ה שם: כל מי שלא אמר ג' דברים אלו בפסח

לא יצא יד"ח ואלו הן פסח מצה ומרור פסח על שום מה וכו', ומסיים הרמב"ם: ודברים האלו כולן נקראין הגדה. עכ"ל. הרי להדיא, שכל הג' חילוקים אלו כולן נכללין בהמצוה של „והגדת לבנך“ בהמצוה של ספור. וכיון שמצות צריכות כוונה ע"כ הי' מצוה לכונן לצאת בג' דברים אלו. עכ"ד.

ולפ"ז נראה, שהבעל הגדה, שרצה ג"כ לבאר לנו עיקר המצוה של ספור יצ"מ והחילוקים שבה, ע"כ הקדים בדבריו המשנה של ראב"ע, לומר, שגם בכל השנה איכא מצוה להזכיר יצ"מ בלילות, וא"כ מה ניתוסף אותה הלילה בהמצוה של ספור מה שאין בזכירה, וע"ז הוא דמסיים: ברוך המקום כנגד ארבעה בנים דברה התורה בהמצוה של ספור, והיינו שמצוה להודיע לבנים וכפי דעתו של בן אביו מלמדו, ואח"כ מבאר מתי היא המצוה של ספור לבנים: יכול מר"ח וכו' ת"ל בעבור זה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ואח"כ מתחיל בגנות ומסיים בשבח: מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו ומתחיל לדרוש מארמי אובד אבי ומאריך בדרך פרישה זו עד שגומר כל הפרשה, כדתנן בפ' ערבי פסחים, ואח"כ מביא דברי ר"ג כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח וכו', ובוה נגמרה המצוה של ספור, ואח"כ מתחיל ענין אחר, אמירת ההלל, ומתחיל: בכל דור ודור חייב לראות עצמו וכו', שזהו הקדמה לחיוב ההלל, ומתחיל באמירת ההלל. ונמצא שכל דברי ההגדה אין בהם מענין אגדה ודרוש, אלא כולם בנויים על יסוד ההלכה וחלקי המצוה של ספור יציאת מצרים.

ב

בברכת „אשר גאלנו“ שלאחר ההלל מסיימים: כן ה' אלקינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון וכו'. צריך ביאור על אריכות הלשון הזה, שהוצרכו לבאר שנאכל שם מן הפסחים, מן איזה פסחים — „אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון“. הרי זה פשיטא, שכל קרבן אם מקריבים אותו כדינו והוא כשר הרי הוא לרצון.

ונראה בזה, עפ"מ ששמעתי בשם הגאון הנצי"ב מלווי"ן ז"ל לבאר מה דאיתא במדרש (הביאו הגאון מוהר"י עמדין ז"ל), שלאחר חורבן המקדש עד חורבן ביתר הקריבו ישראל קרבן פסח בירושלים במקום המקדש, והנה מדהקריבו קרבן פסח ע"כ שבנו שם מזבח, וא"כ קשה למה לא הקריבו גם שאר קרבנות כיון שהי' להם מזבח; ואמר ע"ז, דכיון דבעינן שחיטת הזבח לשם ריח לשם ניחוח, כדתנן דלשם עשה דברים

הזבח גזבח וכו' לשם ריח לשם ניחוח, ונהי דאין זה אלא לכתחלה ואינו מעכב בדיעבד, זהו משום דראוי לשם ריח ניחוח וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, אבל לאחר החורבן, שהתורה אמרה: והשימותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם, והעידה התורה שהקרבנות שוב לא יהיו לריח ניחוח, ונמצא ששוב אינם ראויים לריח ניחוח, וע"כ שאר קרבנות כיון דצריך בהם ריח ניחוח אי אפשר להקריב, דפסולים הם מטעם דכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בהם; משא"כ בקרבן פסח, דלא כתיב ביה ריח ניחוח ולא צריך בו שחיטה לשם ריח ניחוח, שפיר הי' אפשר להקריב גם לאחר החורבן. עכ"ד ז"ל.

וטעם הדבר, מה שקרבן פסח שאני מכל הקרבנות דלא צריך ריח ניחוח, נראה, עפ"מ שכתב הרמב"ן בסה"מ מצוה א' בטעם בעל הלכות גדולות שלא מנה במנין המצות האמונה במציאות השם, וכתב, שאין מנין תרי"ג מצות אלא גזירותיו יתעלה שגור

עלינו לעשות או שלא לעשות אבל האמונה במציאות ה' שהודיע אותה אלינו באותות ובמופתים ובגילויי שכינה לעינינו הוא העיקר והשורש שממנו נולדו המצוות לא ימנה בחשבונם. ועפ"ז נראה, שכל הקרבנות היסוד שלהם הוא עשיית רצון השם, כמו שאמרו חז"ל: ריח ניחוח נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, וע"כ צריך בהו ריח ניחוח; אבל קרבן פסח עיקר יסודו אינו אלא משום ביטול ע"ז שהמצרים היו עובדים להם, והיו צריכים לשחוט הצאן כדי למשוך ידיהם מע"ז, כמו שאמרו חז"ל: משכו וקחו משכו ידיכם מע"ז, ולהראות

בזה האמונה בהשם, והאמונה בהשם אינו נכנס תחת סוג רצון ה' וגזירותיו, כמו שאינו נמנה במנין המצוות לדעת הבה"ג, וע"כ לא שייך ב" ריח ניחוח שענינו אמרתי ונעשה רצוני.

וזהו שאנו מבארים בברכת אשר גאלנו, ששוב נזכה לאכול מן הפסחים, ולא כפסחים שהקריבו אחר חורבן המקדש, שלא ה' בהם ריח ניחוח ולא היו לרצון לפניו, אלא מן הפסחים, אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון, שיהיו לרצון ויהא בהם ריח ניחוח, שיבנה בית המקדש וישיב שכינתו לציון.

ג

התוס' בפ' ערבי פסחים ד' קט"ז, גבי סדר הגדה של פסח, כתבו, דבברכת לפיכך אנחנו חייבים להודות שלפני ההלל גרסינן ונאמר לפניו, "שירה" חדשה ובברכת אשר גאלנו שלאחר ההלל גרסינן ונודה לך, "שיר" חדש על גאולתינו דהכי תניא במכילתא כל השירות לטון נקבה חוץ משירה דלעתיד דלשון זכר כלומר שהנקבה יש לה צער לידה אף כל הניסים יש אחריהם צער חוץ מלעתיד שאין אחריה צער. עכ"ל. ועיין בשל"ה שהקשה, כיון דאומרים, "שירה" חדשה ע"כ דקאי על גאולת מצרים שעברה, וא"כ למה אומרים ונאמר לפניו שירה חדשה, לישנא דלעתיד. וע"כ הגיה דצ"ל ונאמר, בניקוד סגול. וכן הגיהו המהרש"ל והב"ח והט"ז והמג"א בס"י תע"ג. אך בכל סידורי גוסס ההגדות הגירסא ונאמר בחולם.

ולענ"ד דבריהם תמוהים, דהרי הדבר פשוט ומובן מאד. דהנה, הא דאנו אומרים ונאמר לפניו שירה חדשה, ולכאורה למה אותה השירה נקראת, "חדשה": והביאור הוא, דלא דמי אמירת הלל שאנו אומרים בפסח לאמירת הלל שאנו אומרים בחנוכה, אף דשניהם הם הלל על הנס. משום דאמירת הלל בחנוכה אין הנס מחייב השתא לומר עליו הלל, כיון דהנס כבר עבר וכבר אמרו אבותינו עליו הלל בשעתו, ומה שאנו

אומרים השתא הלל אינו אלא תקנת חכמים לזכרון על הנס שהוא שאמרו עליו אבותינו הלל, ונמצא דאמירתנו הלל השתא אינה שירה חדשה, אלא היא היא אמירת השירה של אבותינו שאמרוה בשעתו; אבל אמירת ההלל בליל פסח אינו משום הנס של אבותינו, אלא משום הנס שלנו, וזהו שאנו אומרים: בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שלא את אבותינו בלבד גאל אלא אף אותנו גאל שנא' **ואותנו הוציא משם וגו'**, וברמב"ם פ"ז מה' חו"מ ה"ו מבואר שחייב להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים באותה הלילה, ומסיים הרמב"ם שם דעל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית, וזהו שאנו מסיימים: לפיכך אנחנו חייבים להודות, פ"י, כיון שאנו בעצמינו יצאנו עתה לחירות וכל הניסים של גאולת מצרים עשה גם לנו לפיכך אנו חייבים לומר שירה. על הנס שלנו לפאר להלל לשבח לרומם וכו' למי שעשה לנו את כל הניסים האלו והוציאנו מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה וכו', ולפיכך ונאמר השתא לפניו שירה חדשה, פ"י, השירה שלנו אינה על נס של אבותינו אלא על גאולתינו, ולפיכך היא חדשה, על ניסים חדשים שלנו.

חג העומר

בקרבת משאר ימי החג, מפני זה נחשב להג בפ"ע, וכדאיתא כעין זה בערכין ד' י': מאי שנא בתג דאמרינן כל יומא הלל ומ"ש בפסח דלא אמרינן כל יומא, ומשני: דחג חלוקין בקרבנותיהן דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן, הרי דחלוק קרבנות משויא ל' לחג בפ"ע לומר עליו הלל בפ"ע, וכמו"כ לענין יום הקרבת העומר דנחשב מה"ט לחג בפ"ע.

מדרש תדשא פ"ו: ד' מועדות הן שבת חג המצות חג העומר חג השבועות חג השופרות חג יוה"כ וחג הסוכות.

הא דחשיב חג המצות וחג העומר בשנים, נראה דשני משום דבאותו יום היו מקריבין קרבן נוסף על מוספי החג, והיינו כשי' העולה הבא בגלל הקרבת העומר, וכיון שיום זה של הקרבת העומר הוא חלוק

אך לפ"ז, העיר לי חכם א', יקשה, למה לא נימא הלל ביום שני של פסח, משום חג העומר, דהוי חג בפ"ע.

ולכאורה היה נראה, דזה תלוי בפלוגתא של רב ור"ל במנחות ד' ד', גבי מנחת העומר שקמצה שלא לשמה, דלרב דסבר דפסולה הואיל ובאת להתיר ולא התירה הרי דסבר דהקרבת העומר אין בה כלל הקרבה משום חובת היום, וכל עיקרה אינה אלא להתיר חדש, וע"כ כיון שלא התירה פסולה, ולפ"ז לא שייך כלל לעשות יום ב' של פסח לחג בפ"ע, כיון

לחג בפ"ע.

שהקרבת העומר עם הכבש הבא בגללו אינם כלל חיבה ליום; אבל לר"ל דסבר דמנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשרה ושיריה אינן גאכלין עד שיקריבו מנחת העומר אחרת, הרי דסבר דמנחת העומר יש בה נמי הקרבה משום חובת היום, ומפני זה, נהי דלא התירה את החדש, מ"מ כשרה משום חובת היום, דמקרי קרבן של אותו יום, לדידי' שפיר שייך לעשות אותו יום ב' של פסח לחג בפ"ע, משום חילוק הקרבנות של אותו יום, דהיינו משום העומר עם כבש העולה הבאין נמי חובה ליום. וצ"ע.

שופר

[א]

עוצב, וא"כ לא שייך זה כלל להתיא דעירובין. וראה לזה, דהרמב"ם בפ"ה מה' שופר ה"ה לא הזכיר כלל האי שיעורא דטפה, אלא כתב שיעור השופר כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן, וא"כ זהו עיקר דינא דשיעור שופר.

אמנם מצאתי ברבינו גרשום בחולין ד' פ"ט שכתב, דהא דבעינן שיעור השופר כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן טפה היינו פירושו דבעינן שיראה לכאן טפה ולכאן טפה חוץ ממה שאותו בידו. וזהו פירוש חדש לגמרי לא מצאתי למי מהראשונים שיאמר כן. ולפ"ד נמצא דשיעור השופר עולה קרוב לג' טפחים. ומהנכון להחמיר לכתחילה לצאת ידי דעה זו.

ר"ה ד' כ"ז: וכמה שיעור תקיעה פירש רשב"ג כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן. ובגדה ד' כ"ו מבואר דהיינו טפה. ובטור סי' תקפ"ו כתב דהיינו טפה עוצב. והמנ"ח במצוה שכ"ה הקשה מהא דמסיק הגמ' בעירובין ד' ג' דבכל שיעורי טפחים אזלינן לחומרא לענין עוצבות ושוחקות, וא"כ למה לא ניבעי טפה שוחק לחומרא.

ולענ"ד הדבר פשוט, דכל זה לא נאמר אלא לענין שיעורי טפחים ואמות, אבל כאן לענין שופר לא נאמר כלל דין שיעור טפה, ועיקר השיעור הוא מה שאמר רשב"ג כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן, אלא שמדדו חכמים זה השיעור ומצאוהו שעולה טפה

[ב]

שמיעה, דהיינו שיהי' יום תרועה, שישמעו התרועה. אבל מ"מ נכלל בזה גם חובת תקיעה. **וכן** מה שכתב בפ"י משמטה ויובל ה"י: מצות עשה לתקוע בשופר בעשירי לתשרי בשנת היובל שנא' והעברת שופר תרועה, ג"כ נראה דנכלל בזה נמי שמיעה. וראה לזה, דהרי כתב שם הרמב"ם: אחד ר"ה וא' היובל לתקיעות ודין אחד להם, וא"כ, כמו דגבי ר"ה אם תקע לתוך בור ודות לא יצא, כמו"כ גבי יובל נמי לא יצא, משום דבעינן נמי שמיעה. אלא דכיון דלשון המצוה, "והעברת שופר תרועה" עיקרה משמע העברת קול, דהיינו תקיעה, לפיכך כתב הרמב"ם דהוי מצות עשה לתקוע בשופר וכו', כלשון המקרא, אבל לעולם נכלל בזה ג"כ שמיעה. וגם אפשר דר"ה ויובל לומדים זמ"ז בגז"ט, להצריך תקיעה ושמיעה בשניהם, ומתורץ בזה קושית הרא"ם, הובא בלח"מ שם. יעו"ש.

הא דמברכין "לשמוע קול שופר" ולא "על התקיעה", כתב הרא"ש, משום דבעינן נמי שמיעה, דגם התוקע עצמו אם תקע לתוך בור ודות ולא שמע לא יצא.

אך הרמב"ם ריש הל' שופר כתב: מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בר"ה שנא' יום תרועה יהי לכם. משמע לכאורה מדבריו, דסבר דעיקר המצוה אינה אלא לשמוע גרידא ולא בעינן נמי תקיעה. אך זה אי אפשר לומר כן, דא"כ למה צריך התוקע לכווין להוציא השומעים, כדאיתא בגמ', הא לא בעינן כלל תקיעה, אלא שמיעה גרידא, והרי הם שומעים בעצמם וסגי בזה. וע"כ מוכח מזה, דכ"ע מודים דבעינן נמי תקיעה עם השמיעה, אלא דדרכו של הרמב"ם לבאר כל מצוה עפ"י לשון המקרא איך שנאמרה בתורה, וכאן לשון המצוה, "יום תרועה יהי לכם", עיקרה משמע