

## בענין ספירת העומר

[א]

### גדר המצוה וגדר תמימות

#### מחלוקת הראשונים גבי ספירת העומר בזמן הזה וביאור מחלוקתם

דעת הרמב"ם (תמידין ומוספין יז, כד) דספירת העומר בזמן הזה היא מדאורייתא. אך רוב הראשונים וכן הוא בטור ושו"ע (סימן תפט) סוברים שבזמן הזה שאין קרבן עומר הספירה היא רק מדרבנן, כדאיתא בגמ' מנחות (סו, א) אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא. ובדעת הרמב"ם שהוא דאורייתא אף בזמן הזה, יש שרצו לומר דהרמב"ם אזיל לטעמיה דס"ל דקדושה שניה קדשה לשעתה וקדשה לעת"ל, ומקריבין אע"פ שאין בית, וא"כ הרי שהקרבת העומר שייך אף בזמן הזה.

ולרבינו ירוחם (נתיב ה חלק ד) יש שיטה שלישית בזה, שמחלק בין ספירת הימים לספירת השבועות, דאת ספירת הימים לא תלתה התורה בעומר, ואילו את ספירת השבועות כן תלתה, דכתיב מיום הביאתכם את עומר התנופה שבע שבתות וגו', הרי דרק גבי השבועות הזכירה התורה למצוות העומר. ולפיכך ספירת הימים אף בזמן הזה הוא מן התורה, אבל ספירת השבועות דתלוי בעומר, כשאין עומר אינו אלא מדרבנן.

#### שתי מצוות או מצוה אחת

ונראה דיסוד מחלוקת הרמב"ם והרבינו ירוחם הוא, אי מצות הימים ומצות השבועות הוו שתי מצוות או מצוה אחת. דהנה כתב הרמב"ם בספר המצוות (מצוה קסא) כתב וז"ל, שצונו לספור מקצירת העומר תשעה וארבעים יום כו', וכמו שמצות מנין השנים והשמיטה מצוה אחת כמו שבארנו, כן ספירת העומר מצוה אחת כו', ואל יטעך אמרם מנחות (סו, א) מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי ותחשוב שהם שתי מצוות, כי כל חלק וחלקי מצוה שיהיו לה חלקים, מצוה לעשות כל חלק ממנה כו', והראיה הברורה על זה היותנו מונים ג"כ בכל לילה, שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים, ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה לא היינו מסדרין ענינה אלא בליל השבועות, והיינו אומרים שתי ברכות, על ספירת העומר (פ"ל על הימים), ועל ספירת שבועי העומר, ואין הדברים כן, אלא המצוה היא ספירת העומר יומי ושבועי, כמו שתקנו.

הרי דס"ל להרמב"ם, דספירת הימים והשבועות מצוה אחת הן, וא"א לחלקן זה מזה. וסובר דכי היכי דחלק הימים דאורייתא כמו"כ חלק השבועות.

אמנם ברבינו ירוחם שם כתב וז"ל, ליל שני של פסח מברכין אקב"ו על ספירת העומר, ותימה הוא למה אין מברכין ב' ברכות אחת לימים ואחת לשבועות, שהרי ב' מצות הן. ועל זה כתב הרבינו ירוחם לדבריו דלעיל, שבזמן הזה שליכא עומר, רק ספירת הימים היא דאורייתא, אבל ספירת השבועות היא זכר למקדש, ולפיכך אין מברכין אלא ברכה אחת על ספירת הימים, דבדבר שהוא זכר למקדש בלבד אין מברכין עליו. ולדעתו אה"נ, דבזמן המקדש היו מברכין ב' ברכות, על הימים ועל השבועות. הרי מבואר, דס"ל לרבינו ירוחם, דספירת הימים וספירת השבועות ב' מצות הן, ולפיכך אפשר לחלקן זה מזה ולדון בזמן הזה דהימים דאורייתא והשבועות דרבנן.

#### שכח לספור באחד מן הימים

בתוס' (מנחות סו, א) הביאו פסק הבה"ג שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר, משום דבעינן תמימות. וכתבו התוס', שזה תימה גדולה ולא יתכן.

והנה מהרא"ש (סוף מסכת פסחים), וכן בספר החינוך (מצוה שו) מבואר שיסוד מחלוקתם של הבה"ג והתוס', דהתוס' ס"ל דאפילו בלא ספר יום אחד סופר בשאר הלילות בברכה, משום דכל לילה מצוה בפני עצמה היא, אבל הבה"ג סובר דכל ימי הספירה מצוה אחת היא, ומש"ה היכא דהפסיק יום אחד ולא ספר, שוב אינו סופר משום דבעינן תמימות וכבר חסר בשלימות המצוה. [ולהלן נביא עוד אופן לבאר בדעת הבה"ג].

### **ברכה על כל לילה ולילה**

ויש לעיין מה סובר הרמב"ם בזה, אם הוי מצוה אחת כל אחד ואחד מן הימים כדעת התוס', או שסובר כדעת הבה"ג שכל הימים מצוה אחת הם. והנה ראיתי בספר משנת יעב"ץ להגר"ב זולטי (או"ח כו, ז) שרצה לומר שהרמב"ם סובר כדעת הבה"ג דכל ימי הספירה מצוה אחת היא. ויסוד לזה שהרמב"ם (שם ז, כב - כג) כתב, שאם שכח ולא מנה בלילה מונה ביום, ולא כתב שאם שכח ולא ספר כל אותו היום שממשיך למנות הימים הבאים, משמע ששוב אינו מונה מכאן ואילך.

ועל פי זה רצה ליישב קושיית הכס"מ על הרמב"ם. דהנה כתב הרמב"ם (שם ז, כה) וצריך לברך בכל לילה בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר קודם שיספור, מנה ולא בירך יצא ואינו חוזר ומברך. ובכס"מ כתב אדברי הרמב"ם, וז"ל וצריך לברך בכל לילה כו', פשוט הוא שמברכין עליה כדרך שמברכין על כל המצות. והקשה דהא כבר כתב הרמב"ם (ברכות א, ג) שמברכין על כל מצוה, וא"כ מאי חידוש הוא במצות ספירת העומר שצריך לברך קודם שיספור.

ורצה לבאר בספר הנ"ל, שאם הרמב"ם סובר כשיטת הבה"ג אתי שפיר, שעיקר החידוש הוא לא עצם הברכה, אלא החידוש הוא מה שמברך בכל לילה, דס"ד שכיון שכולן מצוה אחת אין צריך לברך אלא בתחלת הספירה על כל ימי הספירה ותו לא, וקמ"ל הרמב"ם שצריך לברך בכל לילה. דסוף סוף צריך לברך שהברכה על העשייה של כל חלק מחלקי המצוה, וכל לילה הוא חלק ועשייה נפרדת בחלקי המצוה.

### **"על" ספירת העומר או לספור העומר**

והנה לכאורה היה אפשר לבאר דברי הרמב"ם בדרך אחרת, ואדרבה לומר שחולק הוא על שיטת הבה"ג וסובר שבשכח יום אחד ממשיך לספור בשאר הלילות בברכה, דכל לילה מצוה בפני עצמה הוא, וזה גופיה מאי דאשמעינן הרמב"ם במה שכתב "וצריך לברך בכל לילה", היינו שכל לילה הוא מצוה בפני עצמה, וצריך ברכה בפני עצמה, דאילו להבה"ג היה סגי בברכה אחת.

אכן אחר העיון נראה להוכיח כדברי המשנת יעב"ץ, דהנה בדברי הרמב"ם הנ"ל כתב בנוסח הברכה, שמברכים "על" ספירת העומר. ולכאורה צ"ע למה מברך על ספירת העומר, היה לו לברך לספור העומר, וכדמצינו בדבריו בהלכות ברכות (יא, טו) שכתב הרמב"ם, שאם כבר נטל את הלולב מברך על נטילת לולב, שכיון שהגביה יצא ידי חובתו, אבל אם בירך קודם שיטול, מברך ליטול לולב כמו לישוב בסוכה. ומבאר הרמב"ם שמכאן אתה למד שהמברך אחר שעשה מברך על העשייה. הרי לן שאם מברך לפני המצוה מברך ב"ל" ואם מברך אחרי שעשה המצוה אז מברך ב"על", א"כ בספירת העומר היה לו לברך לספור העומר ולא על ספירת העומר, כיון שכל יום מצוה בפני עצמה היא, וצ"ע.

אבל אם נפרש שהרמב"ם סובר כהבה"ג א"ש, דנמצא שמה שהוא מברך בכל לילה, א"כ מהלילה השני ואילך כשהוא מברך אין כאן ברכה קודם עשיית המצוה, שהרי כבר התחילה מאתמול, והרי זה דומה למ"ש הרמב"ם הנ"ל דהיכא שכבר נטל הלולב מברך על נטילת לולב שכיון שהגביה יצא ידי חובתו, דכיון שהגביה כבר התחיל קיום המצוה ומה שהוא אוחזו אינו אלא המשך קיום המצוה, ובכה"ג כ' הרמב"ם שמברך על, וממילא הכא נמי בנידון דידן, דספירת שאר הלילות אינו אלא כהמשך קיום המצוה, שתחילתה היתה בלילה הראשון, לכן מברך בשאר הלילות על. וממילא גם הלילה הראשונה כבר תקנו שיאמר ב"על" ולא בלמ"ד, מאחר שברוב הלילות צריך לומר בעל כבר השוו את כל הלילות בנוסח אחת.

### **גדר מצות ספיה"ע "ספירה" או "קריאה"**

והנה להבנה הרא"ש והחינוך בדעת הבה"ג שספירת המ"ט ימים מצוה אחת היא, לכאורה יוצא שאם שכח ולא ספר יום אחד הרי דאיגלאי מלתא למפרע שכל מה שספר עד עכשיו בטל, וכל ברכותיו למפרע הינן ברכות לבטלה. ויתכן שלהבנה זו הוא בכלל כוונת התוס' שתמהו על הבה"ג "ותימה גדולה היא ולא יתכן", ע"כ. היינו שזה תימה להגיד שהיכא ששכח יום אחד יהיו כל ברכותיו למפרע ברכות לבטלה.

אכן היה ניתן לומר הסבר אחר בדעת הבה"ג ולפי"ז תתיישב תמיהת התוס', והוא על פי חידושו של הדבר אברהם בעיקר מצות ספירת העומר. דהנה כתב המג"א (תפט, ב) שאין סופרים אלא בלשון שהוא מבין, ואם אינו מבין לשון הקדש וספר בלשה"ק לא יצא, דהא לא ידע מאי קאמר. וא"כ אין זה ספירה, ע"כ. ובשאלת יעב"ץ (א, סוף סימן קלט) חלק עליו וסבר שאפילו אם אינו מבין לשה"ק יכול לספור בה.

ובדבר אברהם (א, לד) העיר בעיקר דברי המג"א, דלכאורה מנ"ל להמג"א שצריך שיבין מה שסופר, והרי כתבו התוס' בסוטה (לב, א ד"ה ק"ש) דהלל וקידוש וברכות המצות נאמרים בכל לשון אפילו אינו שומע, ומנ"ל דבספירת העומר בעינן הבנת הלשון דוקא.

ואשר על כן חידש בזה הדבר אברהם, שגדר ענין הספירה איננו אמירת המספר של היום בפיו, אלא עניינה הוא ספירה ומנין הימים עד חמישים יום. וזהו סברא פשוטה מצד עצמו, שאין נקרא ספירה ומנין אלא כשהסופר והמונה יודע ומבין את המספר שהוא סופר, דאי לאו הכי הווי רק כקריאת המלים בלבד ולא כספירה ומנין. ובזה שאני ספירת העומר משאר מצוות שבדיבור שאין צריך להבין הלשון, דהתם עניינה הוא רק קריאת ואמירת הדברים בעלמא, וגם כשאינו מבין מ"מ לא יצאו מכלל קריאה ואמירה, ולכן שפיר יוצא.

### **ספירה מספק**

ועל פי זה רצה לחדש עוד, דמי שהיה בדרך רחוקה והיה מסופק במנין ימי ספירת העומר אם הוא בשלשה לספירה

או בארבעה אם יכול לברך ולספור מספיקא שני מספרים, היינו שיאמר היום שלשה ימים היום ארבעה ימים. ולפי המתבאר הא יש לומר דכשאינו מבין ויודע את מספרו, לא מקרי מנין וספירה כלל, וא"כ בנידון דידן במסופק בימי הספירה בודאי אינו מונה שני ימים מספיקא, וכמשנ"ת דכל כה"ג שאינו יודע מה הוא סופר ומונה לא מקרי מנין וספירה כלל.

ובזה רצה לתרץ מה שהקשה הבעה"מ בסוף מסכת פסחים (כח, א בדפי הרי"ף), מה טעם אין אנו סופרים שתי ספירות מספק, כמו שנוהגים בכל יו"ט שני של גלויות. וביאר הדבר אברהם קושיית הבעה"מ, דבאמת אנן דבקיאיין בקביעא דירחא אין לנו ספק בימי הספירה, ולפיכך מעיקר הדבר אין לנו לספור שתי ספירות, אכן עיקר הקושיא היתה דמשום מנהג אבותינו היה לנו לספור שתי ספירות, דכמו שביו"ט אינהו הוה מספקא להו ועשו שני ימים מספיקא, ואנן משמרים מנהגן, ה"ה היה לנו לנהוג גבי ספירת העומר. אכן על פי הנ"ל רצה הדבר אברהם לחזק דדוקא בענייני יו"ט היו נוהגין אבותינו לעשות ב' ימים מספיקא, אבל בספירה באמת לא היה אפשר כלל לאבותינו לספור שתי ספירות ביחד מספק, לפי שזו אינה ספירה כלל.

עכ"פ מעתה יש לומר דזהו ג"כ טעמו ונימוקו של הבה"ג, דסבר דהיכא שהפסיק יום אחד ולא ספר ששוב אינו סופר, דלעולם ס"ל שכל לילה הוא מצוה בפני עצמה, אלא דכיון דכל עיקר גדר המצוה הוא לא ענין של אמירת מספר היום, אלא ענין של ספירת הימים, הרי כל עצמה של ספירה הוא כאשר הוא בהמשכיות, במה שמונה והולך על הסדר, אבל אם הפסיק יום אחד ולא מנאו, הרי כבר קלקל ואיבד בכך את כל עיקר המשך מניינו וספירתו, שהרי אם לא ספר יום שביעי היום השמיני אינו שמיני. ולפי הסבר זה נהי שאין יכול להמשיך לספור בברכה, מ"מ הא מיהא נראה שלא יהיו כל ברכותיו למפרע לבטלה, שהרי כל לילה הוי מצוה בפני עצמה, ועד ששכח שפיר ספר כדן.

### **נשים במצות ספירת העומר**

והנה המשנה ברורה (תפט, ג) כתב שבמדינותינו לא נהגו הנשים כלל לספור, וכתב בספר שלחן שלמה דעכ"פ לא יברכו דהא בודאי יטעו ביום אחד.

והנה היה נראה מבואר מזה שחושש לדעת הבה"ג שבהפסיק יום אחד ולא ספר ששוב אינו יכול להמשיך, והטעם באמת הוא משום שדיינינן למפרע את כל ברכותיו לברכה לבטלה, ולכן חששו בנשי, דשכיחי שיטעו, והורו שלא יתחילו כלל לספור עכ"פ בברכה. וזהו כפי הבנת הראשונים בדעת הבה"ג שחשובה כל הספירה כולה כחד מצוה.

[ואיתא שם עוד טעמים לפטור נשים, בשולחן שלמה כתב עוד שעל פי רוב אינן יודעות פירוש המילות. ובמשנה ברורה שם לפני כן הביא דקיי"ל דנשים ועבדים פטורים מספירת העומר משום דהוי מצות עשה שהזמן גרמא. אכן הרמב"ן בקדושין (לד, ב) סבר שספירת העומר היא מצות עשה שאין הזמן גרמא. ועיין מ"ש בסברת הענין המהר"מ חלאוה בסוף ספר שיטת הקדמונים לב"ק, דמצות עשה שהזמן גרמא אינו כשהמצוה תלויה בזמן, אבל היכא שהמצוה תלויה בדבר אחר, אלא שהאי דבר אחר תלוי בזמן, זה לא מקרי מצוה שהזמן גרמא, ולכן ספירת העומר לא הוי מ"ע שהזמן גרמא, שהרי תלויה היא בעומר ולא בזמן, אלא שהעומר תלוי בזמן, וכל כה"ג לא מקרי מצוה שהזמן גרמא].

### **מי שיודע שיעבור ניתוח בימי הספירה**

והנה דבר זה נוגע לא רק לנשים ועבדים, אלא גם למי שיודע שבאמצע ימי הספירה יהיה לו אונס ולא יוכל יום אחד לספור כגון אם צריך לעבור ניתוח (סורג'ארי בלע"ז) וכדומה בתוך ימי הספירה, האם רשאי הוא להתחיל ולספור בברכה או לא, דלפי דברי המשנ"ב הנ"ל יהא אסור לו להתחיל ולספור בברכה, שהרי כבר עתה יודע שלא יוכל להשלים כל המ"ט יום בברכה.

אלא שהמעייין בשלחן שלמה בפנים יראה דאין כוונתו דאם ישכחו יהיה ברכתם למפרע לבטלה, אלא שחיישינן שלא ידעו שעליהן להפסיק לברך מעתה ואילך, אך לא כתב שברכותיהן לבטלה למפרע. [ובפשטות זה גם כוונת המ"ב, אלא שרק כתב ההתחלה שאין להם לברך משום שישכחו, ולא סיים שהבעיא היא שימשיכו לספור בברכה]. וע"כ שסובר כצד השני, שבאמת אין כאן למפרע ברכה לבטלה אלא שא"א להמשיך בספירה כנ"ל. ולפי"ז בנשי דידן שעל פי רוב יודעות ההלכה שמי שחיסר יום אחד אינו ממשיך לספור בברכה, מותר להם להתחיל לספור בברכה, וכן עמא דבר. ולפי"ז מי שיודע שיעשה ניתוח באמצע ספירת העומר מותר לו להתחיל לספור בברכה, ואין בזה חשש ברכה לבטלה.

### **בדברי המהרי"ץ גיאאות בשם רב האי שיכול להשלים הספירה של אתמול**

בביאור הלכה (תפט, ח) הביא לדברי המהרי"ץ גיאאות בשם רב האי גאון, דמי ששכח יום אחד יכול להמשיך ולספור בברכה, דאע"ג דכתיב תמימות תהיינה והרי שכח ספירה ראשונה, וא"כ ליכא כאן תמימות, מ"מ יאמר בספירה שניה, אתמול היה אחד בעומר ויום זה שני בעומר, וכיון דמני גם של אתמול לא נפק מכלל תמימות תהיינה. ובשבלי הלקט (סי' רלד) מובא זה בקצת שינוי לשון בשם תשובת הגאונים, ע"ש.

וראיתי לבאר, שאם מפרשים לפי ההסבר השני בדברי הבה"ג, שאינו ממשיך לספור משום שאיבד ענין מספר הימים, יתבארו דברי רב האי גאון והשבלי הלקט. דכיון דהטעם שאם חסר יום אחד הוי חסרון בתמימות, הוא משום דחסר רצף הימים כדי שיחשב ספירה, א"כ בכה"ג שסופר גם את היום הקודם שפיר איכא למיחשבא שהיתה ספירה, דסוף כל סוף היום של אתמול גם נמנה וא"כ יכול שפיר להמשיך. ולפי"ז מה שאומר "אתמול היה כך וכך", אין זה מצות ספירה אלא היכי תימצי שעל ידי זה, יהיה שם ספירה לספירה של היום. ובזה מדוייקת לשונו, "דלא נפק מכלל תמימות תהיינה", היינו דאין זה מצות ספירה, אלא דרק לא נפיק מתמימות.

אלא שהמעייין בשבלי הלקט יראה שנקט שיברך הברכה לפני הספירה הראשונה של אתמול ולא לפני הספירה של היום. ולדבריו לכאורה הא עיקר קיום מצות הספירה שלו הוא הספירה של היום שעומד בו, ואין הספירה של אתמול מועילה אלא בתור היכי תימצי להציל שלא לאבד ולקלקל מעלת ההמשכיות הנצרכת לענין הספירה דמכאן ולהבא, וא"כ היה לו לברך רק על הספירה דהיום.

## **[ב]**

### **ספיקות בספיה"ע**

#### **בדין התרומת הדשן והמסתעף גבי ספק ספיקא בספירת העומר**

הטור (סימן תפט) מביא את מחלוקת הבה"ג והר"י (בתוס' מנחות סו, א ד"ה זכר) גבי אדם אשר שכח לברך ולספור בלילה, דלפי הבה"ג סופר ביום, ולפי הר"י אינו חוזר וסופר, והרא"ש עשה פשרה ופסק שיספור ביום בלא ברכה.

עוד הביא שם, את מחלוקת הבה"ג ורב סעדיה גאון (וכ"ה דעת התוס' במנחות שם ובמגילה כ, ב ד"ה כל) היכא דהפסיק ולא ספר יום אחד, דלפי הבה"ג אינו סופר שאר הימים בברכה, ולפי הרס"ג והתוס' ממשיך לספור גם בשאר הימים בברכה.

והנה השו"ע (שם, ז) פסק, שאם שכח ולא בירך כל הלילה יספור ביום בלא ברכה, והיינו כדברי הטור בשם הרא"ש. ובמשנה ברורה (שם, לד) כתב דהטעם שלא מברך, משום דיש לחוש לדעת הפוסקים דאין זמן ספירה אלא בלילה, וכשמברך ביום הוא לבטלה. והוסיף שמ"מ מכאן ולהבא, ממשיך וסופר בכל לילה בברכה.

### **ספק ספיקא לענין ברכה**

ובשער הציון (אות מה) הביא דין זה בשם תרומת הדשן (א, לז), וטעמו של דבר משום דהוי ספק ספיקא לחיובא, ספק דבדיעבד יכול לספור ביום, ואת"ל כדעת הפוסקים דאין ספירה ביום, הרי הרבה פוסקים סוברים דאין הימים מעכבים זה את זה. ועל דרך זה כתב המשנ"ב (תפט, לח), גבי מה שהביא המחבר שם, שאם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר הימים בברכה, שהוא מטעם ספק ספיקא, וע"ש עוד אופנים של ספק ספיקא בספה"ע, שרשאי לסמוך ולברך.

ויל"ע ביסוד הדבר, דאי משום ספק ספיקא, הא מבואר במשנ"ב (רטו, כ) בשם אחרונים דאפילו יש ספק ספיקא להצריך ברכה, כגון ספק אכל כזית או לא, ואת"ל לא אכל שמא הלכה דעל בריה אפילו פחות מכזית מברכין, אפילו הכי ספיקו להקל ולא לברך, ע"כ. הרי דלא סמכינן על ספק ספיקא בספק ברכות לברך, וא"כ איך יכול להמשיך ולספור בשאר הימים בברכה מטעם ספק ספיקא.

וביותר קשה, דהנה מקור הדין שאפ"ל בספק ספיקא אינו מברך ציין לזה המשנ"ב בשער הציון (סימן רטו שם, כא) לדברי החיי אדם (כלל ה). והרי החיי אדם עצמו כבר עמד שם בנשמת אדם (אות ו) בדברי התרומת הדשן הנ"ל עצמם, להוכיח שלא אמרינן ספק ספיקא לחייב ברכה, ומה שמחייב התרומת הדשן להמשיך ולספור בברכה עיקר טעמו הוא משום דנקט כדעת הראב"ה דצריך להמשיך ולספור בברכה, אך לא משום ספק ספיקא [ועיי"ש שביאר החיי"א אכתי מ"ט צירף התרוה"ד גם שיטת התוס']. וא"כ איך נקט המשנ"ב כאן (בסימן תפט) שטעמו של התרה"ד הוי מטעם ספק ספיקא, וצ"ע.

ויל"ע גם בדברי החיי אדם, דאם כל טעמו של התרומת הדשן משום דנקט כהראב"ה, א"כ מדוע קי"ל כן, הרי יש לנו לחוש לשיטת התוס' דספה"ע אינו אלא מדרבנן, וגם לחוש להבה"ג שאינו יכול להמשיך ולספור בברכה.

והנה היה אפשר לומר דטעמא משום שמעיקר הדין היה לנו לפסוק כדעת הפוסקים שבהפסיק יום אחד יכול להמשיך לספור בברכה, ודלא כהבה"ג, אלא שהמחבר חשש לדעת הבה"ג שלא להמשיך לספור שאר הימים בברכה בתורת חומרא, ולכך די לנו בסיבה בעלמא להקל. ולפיכך כל היכא שיצטרף עוד איזה סניף להתיר להמשיך לספור שאר הימים בברכה שפיר דמי. ולכן בכל הציורים הנ"ל דיש צירוף שיטות יכול להמשיך ספירת שאר הימים בברכה. אבל אין זה משמעות המשנ"ב שכתב הטעם הוא משום ספק ספיקא.

### **עוד בדין התרומת הדשן**

ועוד יש לבאר בענין זה, ע"פ מה ששמעתי מחכם אחד, די"ל דבאמת הני תרי פלוגתות שבין הבה"ג ורבנותינו בעלי התוס', בשכח בלילה אם מברך ביום, ובשכח יום אחד אם ממשיך בשאר הימים בברכה, תלויין הם זה בזה.

ויסוד הדבר הוא דפליגי בכוונת הכתוב ד"תמימות תהינה", אי קאי על ספירת כל יום בפני עצמו, או דזה קאי על ספירת כל הימים ביחד. דהבה"ג סובר דקאי על כל הימים ביחד, ולא על היום עצמו, ואילו התוס' סברי דהולך על היום עצמו ולא על הימים כולם. וממילא להבה"ג דתמימות קאי על כל הימים, אם הפסיק ולא ספר יום אחד, שכבר ליכא תמימות מצד ספירת כל הימים יחד, אינו יכול להמשיך ולספור בברכה. אבל מאידך, אם שכח בלילה יכול לספור ולברך ביום, דנהי שמצד היום בפני עצמו ליכא תמימות, שהרי לא התחיל לספור מתחילת היום, לא איכפת לן דהתמימות לא קאי אכל יום בפני עצמו. ואילו להתוס' דס"ל בהיפך, שהתמימות קאי על כל יום בפני עצמו, אם שכח לספור בלילה אינו יכול לספור ביום שכבר חסר בתמימות מצד היום עצמו, שהרי לא ספר מתחילת הלילה, אבל בהפסיק יום אחד שפיר יכול לספור בשאר הימים בברכה, שהרי מצד כל הימים יחד לא בעינן תמימות.

ולפי זה יובן היטב האי דינא דהתרומת הדשן, שבשכח ולא ספר בלילה וספר ביום בלא ברכה, יכול להמשיך ולספור שאר הימים בברכה. ובלא הך סברא דספק ספיקא. דממה נפשך אי ס"ל כהבה"ג הא יצא בספירת היום דמה דליכא תמימות ביום עצמו לשיטתו לית לן בה, ואי ס"ל כאינך ראשונים יכול להמשיך לספור שאר הימים, דהא לשיטתם ליכא דין תמימות בספירת כל הימים.

ויש להוסיף שעל דרך זה מיושב עוד הערה על הבה"ג, שאע"פ שס"ל להבה"ג שאם לא ספר בלילה יכול לספור ביום, בכל זאת סובר שאמלא ספר לילה ראשונה אינו יכול להשלימה ביום, וצ"ב מאי שנא. וז"ל האבודרהם (תפלות הפסח) כתב בהלכות גדולות מאן דלא מאני עומר לילה קמא לא מאני בשאר לילות, מאי טעמא דבעינן (ויקרא כג, טו) ז' שבתות תמימות תהינה וליכא. אבל בשאר ליליא היכא דלא מאני מאורתא למני למחר וכן כתב רבינו סעדיה. ותמה על זה הרא"ש ואמר אטו ספירת ימים מעכבות זו את זו. ועוד לדבריהם אפילו אם שכח בשאר לילות לא יספור עוד דהא ליכא ז' שבתות תמימות. ולהנ"ל ניחא משום דס"ל ש"תמימות" הוא על כל סמירת העומר ביחד, ומה"ט אם חיסר יום שלם אינו יכול לספור שוב, ומה"ט ניחא למה אם חיסר לילה ראשונה אינו יכול לספור ביום משום שחסר בתמימות בתחילת הספירה, ודו"ק.

מיהו בפר"ח, הובא בשער הציון (אות מה), מבואר דלא ס"ל כתלייה זו, דכתב דכשם שחיישינן לדעת הפוסקים שלא לברך ביום משום דבעינן תמימות, הכי נמי בהפסיק יום אחד לגמרי אין לו לברך משום תמימות ע"ש. הרי דבעינן תמימות גם באותו היום וגם בכל הימים.

### **בשיטת הבה"ג גבי שכח לספור בלילה ובדברי הר"י ב"ר יקר**

בתוס' במנחות (סו, א ד"ה זכר) וכן בטור (סימן תפט), כתבו דשיטת הבה"ג דאם שכח לברך ולספור בלילה שסופר בברכה. אבל בתוס' במגילה (כ, ב ד"ה כל) הביאו בשם הבה"ג, דאם שכח בלילה לספור ימנה ביום שלמחרת בלי ברכה, אבל אם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה, דבעינן תמימות וליכא. וכ"ה במרדכי שם במגילה (סי' תתג) בשם הבה"ג. והוא צריך ביאור, דבשלמא השו"ע (שם, ז) שפסק דבכה"ג יספור ביום בלי ברכה, מובן שפיר, דאיכא למימר דאנן מספק"ל אי הלכה כדעת הפוסקים לברך כה"ג או לא, ואשר על כן פסקינן מספיקא דלא יברך, אבל הבה"ג עצמו הא לכאורה הוא לא נסתפק בזה, וא"כ למה כתבו התוס' בשמו דלא יברך.

ויש לבאר זאת עפ"י מה דהביא במרדכי במגילה (שם), דכתב דכבר שאלו לרבנו יעקב ב"ר יקר מי שלא יברך בלילה מהו שיברך ביום, והשיב שכר ספירה יהבינן ליה, שכר ספירה בזמנה

לא יהבינן ליה. ואין הדבר ידוע אם אמר להם לספור מחר ולברך, או לספור בלא ברכה. [ומצינו כן בברכות (כו,א) עד חצות יהבי ליה שחר תפילה בזמנה, מכאן ואילך שחר תפילה יהבי, שחר תפילה בזמנה לא יהבי ליה].

ומעתה יתכן דזוהי הכוונה נמי בדברי הבה"ג כפי שהובא בתוס' מגילה ובמרדכי שם, שלהכי סופר ביום בלי ברכה כי אין לו בזה רק שחר ספירה גרידא, אבל אכתי חסר לו מעלת ספירה בזמנה ובשביל ברכה בעינן ספירה בזמנה.

עוד נראה (וכן שמעתי) דיש לפרש לדברי התוס' בע"א, והוא על פי הסברא שהזכרנו למעלה (בדברי הרי"ף גיאות), שיש ספירה כזו שאינה מועלת מצד עצמה בתור מצות ספירת היום, אלא רק מועלת להציל שלא לאבד ולקלקל את מעלת המשכיות הספירה דמכאן ולהבא. די"ל דהיכא ששכח בלילה, מה שיכול לספור ביום, זה הוא רק להציל את המשך הספירה דמכאן ולהבא, אבל מצד עצמו כבר אינה יכולה להיות קיום מצות ספירה מעליא, מאחר שלא ספר בלילה. ולפיכך מחד אין לו לברך עליה, אבל מאידך מועילה שמכאן ואילך יוכל לספור שאר הימים בברכה.

### **מי שספר בשעת פטור, כגון נשתטה מה יעשה כשחזר ונשתפה**

המנחת חינוך (מצוה א) הביא מהטורי אבן בראש השנה (כח, א ד"ה אילימא), דמצוה שעשאה בשעת הפטור כשהיה שוטה אינה פוטרתו מלעשות את המצוה אח"כ לכשישתפה, ולכשישתפה חייב לעשות את המצוה שנית. דכיון שבשעה שעשה את המצוה היה פטור, דשוטה פטור מהמצוות, אין זה נחשב שקיים את המצוה. והקשה הטורי אבן מהא דאיתא ביבמות, גבי היו לו בנים בגיותו ונתגייר קיים פריה ורביה (לדעת רבי יוחנן ביבמות סב, א) אע"פ שעשה המצוה בזמן הפטור, ע"ש.

וכתב המנח"ח עלה, דחילוק גדול יש בין מצות פרו ורבו לשאר מצוות, דאכילת מצה ושופר וכדומה שהמצוה היא המעשה, לאכול מצה ולשמוע שופר, בודאי סברא היא דאין עשיית המצוה בזמן הפטור פוטרתו, אבל גבי פריה ורביה דהמצוה היא להיות לו בנים, והמעשה ביאה אינו אלא הכשר מצוה, דא"א שיהיה לו בנים בלא זה, א"כ המצוה מתקיימת בזה שיש לו בנים בגירותו. וראיה לדבר מדר' יוחנן בעצמו שסובר שם ביבמות, דאם היו לו בנים ומתו לא קיים המצוה, הרי שאע"ג שעשה המצוה והוליד ילדים, מ"מ כיון שמתו שוב אינו מקיים מצוותו, משום דעיקר המצוה מקיים בזה שיש לו בנים.

וחקר המנח"ח (מצוה שו, אות ו) מה הדין בעבד שנשתחרר באמצע ימי הספירה, שהתחיל למנות בעבדותו ונשתחרר, האם בטל החשבון כיון שבתחילה לא היה מחוייב, או עכ"פ כיון שעשה המצוה אף שהיה זה בפטור תועיל על אחר כך, דאין החשבון בטל. ורצה לדמות זאת להיא דהיו לו בנים בגיותו ונתגייר דקיים פו"ר, דמהני מצוה שעשה בזמן פטורו על זמן של אחר שנתחייב. אלא שבזה יש לחקור האם המצוה בספירת העומר הוא מידי דתלי במעשה, דהיינו מעשה הספירה, ודמי למצות אכילת מצה ושופר, דא"כ אזי לא יהני מה שספר בעבדותו על אחר שנשתחרר, דהמעשה היה בזמן פטור, או דנימא דגדר המצוה הוא שיהיו הימים מנויים, ומעשה הספירה הוא רק הכשר מצוה בעלמא ודמי לפו"ר שהמצוה הוא שיהיו לו בנים והמעשה ביאה הוא הכשר מצוה בעלמא. דלפי"ז יהני שפיר מה שמנה בעבדותו על אחר כך.



ונראה שכל הנידון של המנח"ח הנ"ל, הוא לפי מה שהבין שם (לעיל מיניה) בד' הבה"ג ע"פ המבואר בחינוך ובעוד ראשונים, שמה שבהפסיק יום אחד ולא ספר אינו ממשיך לספור, הוא בגלל שהכל חשיב מצוה אחת. דבזה חקר אם מועיל מה שספר בתחילה בפטור לאחר שנתחייב, ובזה יש להסתפק האם לדמותו לפו"ר או לאכילת מצה. אבל לפי ההבנה האחרת שהבאנו לעיל בד' הבה"ג, שלעולם כל יום הוא מצוה בפנ"ע והטעם שאם הפסיק יום אחד אינו ממשיך לספור הוא משום שכבר נאבד ונתקלקל ענין הספירה והמנין, א"כ בעניינינו בעבד ונשתחרר נראה דודאי מה שספר בעבדותו יועיל ויוכל להמשיך לספור לכשישתחרר, דאמנם מה שספר בעבדותו אין בזה קיום מצוה כלל, אך אכתי הא מיהא בכדי שיחשבו הימים שעברו עליו כספורים בכדי שמעתה תהא ספירתו מעליא, לזה ודאי יועיל, ודוק.

ולפי"ז ה"ה גם בקטן שנתגדל בתוך ימי ספירה, דהכא נמי יהני מה שספר בקטנותו להחשיב המשך ספירתו בגדלותו למעשה ספירה מעליא.

ובקטן יש עוד לצדד שגם מעשה מצוה של קטן חשיב מעשה מצוה, וכמו שכבר האריכו בזה, ולכן יכול להמשיך ולספור בברכה לכו"ע.

### **בענין ספירת העומר באונן**

והנה בביאור הלכה (תפט, ח) הביא מהנהר שלום דבאונן שמתו מוטל לפניו ופטור מכל המצות, אם נמשך קבורתו כל היום באופן שלא נשאר לו פנאי לספור אחר קבורת מתו, אין לו לספור עוד בימים הבאים בברכה, וטעמו דמה לי אם שכח לספור מה לי אם נפטר יום אחד מלספור, אידי ואידי לא הוי תמימות דלא ספר.

עוד הביא, דמאי דפסיקא ליה להנהר שלום דאונן פטור מספירה, מספקא ליה להנוב"י (קמא אורח חיים כז), ע"פ מ"ש מהרש"ל בתשובה (סימן ע), דלא לכל הדברים נפטר אונן, דכדבר דלא מיטרד ולא מתבטל בשביל זה רגע מלעסוק במתו לא מיפטר. והביא סברא נוספת, דאף אי נימא דאונן פטור ממצות, היינו דאינו מצווה בהם, אבל הרשות בידו לקיימם. יעו"ש, דדעתו שבשעה שמתו מוטל לפניו יספור בלא ברכה, ושוב יכול לספור בשאר הימים בברכה.

ולהאמור לעיל, אפשר לצרף בזה עוד, דאע"פ שלא תחשב ספירת האונן כקיום מצוה כל עיקר, [ונימא שבאמת אינו רשאי לקיים מצוה], ואין ספירתו אלא כספירת הרשות בעלמא, אפ"ה מועילה ספירה כדי שיוכל להמשיך ספירתו אחר שיעבור אנינותו, שסוף סוף לא חיסר יום, דהרי גם היום שעבר נחשב כספור, ודוק.

### **בדברי המחבר גבי מי ששאלו חברו כמה ימי הספירה איך ישיב**

פסק המחבר (תפט, ד) דמי ששואל אותו חברו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה יאמר לו אתמול היה כך וכך. דאם יאמר לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה. ובמשנה ברורה (שם, סקכ"ב) הביא דכתבו האחרונים דמיירי היכא ששאל אותו קודם שהגיע מנין הימים לכדי שבועות, אבל אם שאל לאחר מכן, אזי אפילו אם אמר לו כך וכך ימים לא אמר כלום, דכל שלא הזכיר שבועות לא חשיב אמירתו כספירה, ובשער הציון (שם, כח) הביא מהאליה רבה דלא שנא אם שאלו באמצע השבוע או בסופו, דמאחר שלא הזכיר גם לימים וגם לשבועות וגם לא ברך ניכר שאינו מכווין לצאת בזה ידי"ח הספירה.

וצ"ע בדבריו שאם כל הטעם הוא משום שיש הכרח שאין דעתו לצאת א"כ ה"ה אם אמר גם מספר הימים וגם מספר השבועות למה אינו יכול לחזור ולספור בברכה, הרי מזה לבד שלא בירך כמו שרגיל לעשות הוי הכרח שמתכוון לספור לעצמו.

והנה כבר נתעוררו הנו"כ וגדולי הפוסקים, להעיר על דברי המחבר הנזכרים, דהמחבר עצמו הביא לעיל (ס, ד) פלוגתא אם מצות צריכות כוונה או לא, ופסק דצריכות כוונה ע"ש, וא"כ הכא נמי כיוון שאינו אלא משיב תשובה למי ששואלו כמה ימי הספירה הלילה, ואין לו כוונה כלל לצאת ידי המצוה, מדוע הצריך המחבר את העונה לעקם את לשונו ולומר 'אתמול היו כך', הלא אפילו אם יאמר לו היום כך וכך אין בכך שום קיום מצוה, ויוכל לחזור ולספור בברכה.

ובט"ז (שם, ז) הוסיף לתמוה, דאפילו לשיטה הסוברת דמצוות אינן צריכות כוונה, מ"מ גם הם הלא מודים שבמתכוין שלא לצאת ודאי אינו יוצא, ואם כן, הרי בכה"ג שמשיב תשובה למי ששואלו כמה ימי הספירה הלילה, דומה הוא למתכוין שלא לצאת.

וכתב הט"ז שאה"נ דכאן לא הזהיר המחבר אלא לכתחילה שירחיק מזה מה דאפשר, אבל אם אירע שענה ואמר לו תשובה ברורה 'היום כך וכך', ודאי שלא יצא וצריך לחזור ולמנות בברכה.

ובמגן אברהם תירץ (הובא במשנ"ב שם, יז), דנהי דפסקינן דמצות צריכות כוונה, מ"מ אפשר שלענין ברכה שצריך להזכיר שם שמים ויש כאן חשש איסור ברכה לבטלה, ולפיכך חיישינן לחומרא, לאותם דסברי דמצות אינן צריכות כוונה. [ועיין בביאור הלכה בסימן ס' ד"ה וכן הלכה שכתב כן בכוונת המג"א, וחלק על הפמ"ג שהבין אחרת ע"ש ודוק ואכ"מ].

ובביאור הגר"א כתב דהאי הלכה הוא למאן דאמר מצות אין צריכות כוונה, ע"כ. [ע' בביאור הלכה בסימן ס' הנ"ל שכתב שהגר"א דחק א"ע להעמיד הדין דשו"ע אליבא דמ"ד מצות א"צ כוונה, והעיר עליו שהרי השו"ע בעצמו פסק בסימן ס' דצריכות כוונה, ויותר טוב היה לו לתרץ משום דספירה דרבנן כמו שמתרץ בא"ר, אלא ודאי דס"ל שאין לחלק בזה כו' ע"ש].

### **תשובת הפר"ח בזה**

בפר"ח כתב ליישב דברי המחבר, דנראה שדעתו היא לחלק בין מצוות דאורייתא ומצוות דרבנן [וכבר כתב כן הפר"ח תעה, ד בשם הב"ח שם ד"ה ומ"ש הרא"ש], וקאי כשיטת רוב הפוסקים דספירה בזמן הזה דרבנן, זכר למקדש כדאיתא בסעיף ו', ולפיכך פסק כאן שאם אמר לו 'היום כך וכך' הרי יצא ידי מצות ספירה, כיון דהויא דרבנן. ויעו"ש בהמשך דבריו שחולק על זה וכתב שלמעשה כבר העלה (סימן תעה) שאין זה מכוון להלכה, אלא שאף במידי דרבנן נקטינן דמצות צריכות כוונה ואי לא לא נפיק.

ויש להעיר במה שכ' הפר"ח שאין סברא לחלק בין דאורייתא לדרבנן בענין מצות צריכות כוונה, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, דהיה מקום לומר בזה בפשוטו דכיון דאיכא מחלוקת בהא מלתא אי צריכות כוונה או לא א"כ הא הו"ל ספיקא, ולכך בדרבנן קיי"ל ספיקא דרבנן לקולא ובדאורייתא קיי"ל ספיקא דאורייתא לחומרא.

וראוי להעיר בזה, דגם המג"א (ס, ג) הביא דעת הרדב"ז בתשובה [ובמאמר המוסגר יש להעיר דמה שצויין בשו"ע הנדמ"ח שהרדב"ז הוא בח"ד אלף צ"ד הוא טעות כי שם לא הוזכר כלום מענין זה, וגם מה שציינו עוד בנדמ"ח בסי' ס' על הגליון לח"א סימן ל"ד לא ברור ההכרח

[משם], שמחלק בין דאורייתא ודרבנן, והמשנ"ב (שם סק"י) הביאו להלכה, ואפ"ה כאן לא תירץ המג"א לדברי המחבר על דרך זה וכדברי הפר"ח, וע' במחה"ש שאע"פ שהמג"א הביא ד' הרדב"ז אבל כיון דהמחבר סתם דמצות צריכות כוונה, משמע דלא ס"ל כהרדב"ז ואפילו מצוה דרבנן צריכה בכוונה.

### **ישוב החק יעקב לדברי המחבר והמסתעף בגדרי הספירה**

החק יעקב כאן (ס"ק טו) הביא בתחלה לדברי המג"א ביישוב דברי המחבר, ולאחר מכן כתב תירוץ נוסף בזה וז"ל, "דאפשר דזה מקרי כוונה כיון שמתכוין עכ"פ לומר כמה ימי ספירה ומצותו הוא רק סיפורה בעלמא", עכ"ל. ולפום ריהטא אין לדבריו מובן מאי שנא מצוה זו מכל שאר מצות, שאם מכוין למעשה ופעולת המצוה ואינו מכוין לצאת בה ידי חובתו דהיינו שיכוין לקיים בזה מצוה כאשר צוה ה', (כמ"ש הב"ח בסימן ח' והביאו המשנ"ב ס, ז) לא יצא לפי השיטות דמצות צריכות כוונה, אשר המחבר (סימן ס) פסק כותיהו וכנ"ל.

ושמעתי מחכ"א שאמר לבאר זה על פי החקירה שכבר הערנו עליה בדברי הדבר אברהם (א, לד) בגדר מצות ספה"ע, האם הוא ענין של אמירת מספר היום בעומר, או שעניינו הוא מעשה של לספור ולמנות את ימי העומר. והנה אי נימא כהצד השני אזי אין ענין המצוה בכל לילה ולילה רק באמירת אותו מספר פרטי של אותו לילה לחוד, אלא שהיא מתקיימת במה שיש כאן ספירה ומנין של הימים, וא"כ יש לנו לדון דספירת כל לילה ולילה מצטרפת לספירת הלילות הקודמין, כי הלא כל ענין ספירת ומנין איזה דבר הרי היא בהכרח מורכבת ומתהווה מכל המספרים המצטרפים יחדיו.

ולפי"ז י"ל שבאמת אין עיקר המצוה במעשה הספירה אלא עיקרו הוא בתוצאת המעשה, היינו במה שהימים נעשו מנויין, [וכבר הזכרנו חקירה זו בנוגע לנידון המנחת חינוך (מצוה שו) למי שהתחיל לספור כאינו מחויב בדבר ונעשה מחויב]. ולפי זה יתכן לבאר דמצוות ספה"ע אינה צריכה כוונה, דהנה הביאו בשם הגר"א וסרמן (בקובץ שיעורים כתובות אות רמט - רנ) שרק במצוות שעיקרן הן המעשה שעושה הגברא, בהא הוא דבעינן כוונה, אבל מצוות שעיקר קיומן הוא בתוצאה ובהנפעל מהמעשה, בהא אין צריך כוונה, ולכן י"ל שבספירת העומר א"צ כוונה.

אלא שעדיין צריך להתישב בזה ולכוין הדברים בלשון החק יעקב, ויותר היה נראה לבאר בלשון החק יעקב דס"ל דמצות צריכות כוונה פירושו 'כוונה למעשה המצוה' ולא 'כוונה לצאת ידי חובת המצוה', ולכן הכא שפעולת המצוה הוא להזכיר מספר היום, (ולא ענין "ספירת הימים") לזה התכוון לעשות, שרוצה לענות לחבירו מה מספר הימים, וממילא יצא.

### **[ג]**

#### **הכותב ל"ג בעומר במכתב**

יש לדון על מי שכתב מכתב בליל ל"ג בעומר, ובראשו במקום התאריך כתב ל"ג בעומר, האם יוצא ידי חובת ספירה ושוב לא יכול לברך, או לא. ויש לדון בזה משום כמה וכמה נידונים.

- א. האם כתיבה נחשב כדיבור, שהרי כדי לצאת ידי מצות ספירה צריך לספור בפה.
- ב. האם יוצאים בספירה ע"י ראשי תיבות, שכאן לא ספר במילים אלא כתב ל"ג בעומר.
- ג. האם יוצאים בספירת מנין הימים בלי מספר השבועות.

ד. האם צריכים לכוון לשם מצוה כדי לצאת ידי חובתו, דכאן לא כיוון אלא לתאריך, ולא כוון לקיים בזה מצות ספירה.

## כתיבה כדיבור

### כתיבה כדיבור לגבי שבועה

והנה בשו"ת רע"א (מסימן כט-לב) דנו הגרע"א ודודו ר' וואלף איגר האם כתיבה כדיבור בספירת העומר, (הנידון היה בסעודה שערך הג"ר וואלף איגר לכבוד החתונה של הגרע"א שלא במקומו, וזה המקור ל"סעודת רבי עקיבא איגר").

הג"ר וואלף איגר (עיין שם סימן כט) רצה להוכיח שכתיבה לאו כדיבור, והביא מה שדן בשו"ת שב יעקב (אורח חיים מט) במי שכתב הריני מקבל בחומר שבועה לעשות כך וכך, וכתב דכל זמן שלא הוציא השבועה מפיו, אין לחייבו דלא מקרי שבועה. והביא ראיה מתשובת הרשד"ם (סימן פ) ומתשובת הרא"ם (סימן עב) ומתשובת מבי"ט (סוף סימן ט), וכך הוא בשו"ת תרה"ד, והובא בסמ"ע (עג, יח) שכתב שאם כתב בכתב ידו שנשבע, לא מצי להתנצל ולומר דלא נשבע, והיינו משום דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי. משמע מדבריו דעכ"פ כתיבה גופא לא מהני, ולא הוי שבועה. ויש להעיר דשמה כל דברי הסמ"ע הם רק אם כתב את סיפור הדברים שנשבע, אך לא כתב את לשון השבועה וא"כ ליכא ראיה.

אך רבי וואלף איגר עצמו (וכן הוא בשו"ת רע"א סימן ל) דחה הראיה מהאחרונים הנ"ל, שאע"פ שמצינו שלגבי שבועה לא אמרינן כתיבה כדיבור, אינו ראיה כלל לשאר דברים, דלגבי שבועה כתיב "לבטא בשפתים" ולכן גזיה"כ שצריך להוציא בשפתיו, אבל בכל התורה שפיר י"ל דכתיבה כדיבור.

### בקריאת המגילה

ועיקר ראיית השב יעקב הוא מסוגיא דמגילה (יח, ב), דאיתא במשנה שם, היה כותבה דורשה ומגילה, אם כוון לבו יצא. ומקשה הגמ' היכי דמי, אי דקא מסדר פסוקא פסוקא (פרש"י על פה) וכתב ליה, וקתני יצא, (פרש"י על ידי קריאת אותו סידור) כי כוון לבו מאי הוי, על פה הוא. והיינו שהגמ' פריך שאם קורא הפסוקים על פה ואחר כך כותבם הרי זה כקריאה על פה, וממה שלא דנו דיצא בעצם הכתיבה מוכח שכתיבה לאו כדיבור.

עוד הוכיח מהמשך הגמ' שם, אלא דכתב פסוקא פסוקא וקרי ליה, מי יצא והרי צריכה שתהא כתובה כולה, ומסיק הגמ' דפי' המשנה דהמגילה מונחת לפניו, וקורא ממנה פסוק פסוק, וכתב לה. והכא נמי מוכח שכתיבה לאו כדיבור, שאם לא כן הרי אפילו אם לא קרא וכתב יצא, שהרי הכתיבה עצמה הוי כדיבור, אלא ע"כ שאין כתיבה כדיבור ולכן בעינן שיקראנה ג"כ ורק משום הכי יצא.

והגרע"א (סימן ל) השיב לר' וואלף איגר על ראיה זו, שאין להוכיח ממגילה שאינו יוצא אם כתב את המגילה, שהרי צריך לכתוב מתוך הכתב, וכשם שבעיקר הקריאה צריך שתהיה מתוך הכתב, וכאן אע"פ שרואה מה שכתוב במגילה ואז הוא כותב, מ"מ אין הכתיבה מתייחסת למה שקורא, אלא שרואה ומהרהר מה שכתוב, ואז כותב.

ומה שהביא ראייה מתחילת הגמ' שדנו שיצא בקריאת מה שכותב אח"כ אבל לא בכתיבה עצמה, כתב הגרע"א שאין ראייה, שאפילו אם היינו אומרים שכתובה כדיבור מ"מ גם כדיבור יש תנאי שישמיע לאזנו וזה לא שייך בכתיבה, וא"כ אפילו אם היינו אומרים שכתובה כדיבור ובדיעבד יצא, מ"מ לכתחילה בוודאי צריך להשמיע לאזנו.

### **ראיית הג"ר וואלף איגר מהא דאלם לא יתרום**

ועפ"י זה גם דחה הגרע"א ראיית הג"ר וואלף איגר ממשנה תרומות (א, ו), דתנן התם חמשה לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה ואחד מהם הוא אלם, וקתני בתוספתא (ג, א) שהטעם הוא משום דאלם אינו יכול לברך, ואם איתא דכתיבה כדיבור דמי, הא יכול לברך בכתב, שיכתוב הברכה. ולהנ"ל ניחא, דכתיבה דמי למוציא בשפתיו ואינו משמיע לאזניו, דמש"ה אלם לא יתרום כיון דלכתחילה צריך להשמיע לאזניו הברכה.

עוד כתב הגרע"א לדחות הראייה, דהא בלא"ה קשה אם נאמר דכתיבה כדיבור דמי, איך סופרי סת"מ כותבים שם הוי"ה הא אסור לקרותו ככתיבתו בזה"ז, וע"י כתיבה נחשב כקריאה. וע"כ צריך לומר שאם מכוון שכתבתו לא יחשב כדיבור, לא נחשב כקורא שם ה'. [ורצה הגרע"א לומר דלפי"ז לא יוכל לברך ע"י כתיבה כיון שבברכה יש שם ה' ואם כתיבתו כדיבור הרי אומר את השם, אך כתב שהוא טעות כיון שיכול לכתוב השם כקריאתו שמותר לאומרו].

### **ברכה על הרהור**

עוד הוכיח שם הג"ר וואלף איגר דכתיבה לאו כדיבור מהא דתיקנו ברכה בספירת העומר, והרי הב"י (סימן תלב) כתב שהטעם שלא תיקנו לברך על ביטול חמץ, משום שביטול הוי בלב ולא מברכים על הרהור הלב. א"כ מהא שבספירת העומר יש ברכה מוכח שאינו יוצא אלא כדיבור. אך השיב הגרע"א שאינו ראייה כלל, דשמא כתיבה שהיא נחשבת כמעשה שפיר יכול לברך, אע"פ שאין כתיבה כדיבור, ומשא"כ הרהור.

### **ברכת התורה על כתיבת דברי תורה**

[ומדברי הגרע"א מבואר דהטעם שלא מברכים על הרהור משום שאין כאן מעשה. ועיי"ש שרבי וואלף איגר הביא משו"ת חוות יאיר (סי' קצד) שהוכיח דכתיבה כדיבור מהא דנפסק בשו"ע (או"ח מז, ג) הכותב בדברי תורה, אע"פ שאינו קורא צריך לברך. ואילו להלן (שם, ד) פסק המחבר, שהמהרהר בדברי תורה, אינו צריך לברך. וע"כ צ"ל שכתובה נחשב כדיבור.

והשיב ר' וואלף איגר דכבר תמהו המ"א והט"ז (שם) למה באמת מברכים על כתיבת דברי תורה, ולא מברכים על הרהור בד"ת. וכבר יישב השב יעקב (הנ"ל) שהטעם שאין מברכים על הרהור, משום דמ"ע של ת"ת נפקא מקרא ד"ושננתם לבניך" ו"למדתם את בניכם", ולכן ממעטים הרהור מברכה, דבהרהור לא שייך ללמד את בניו. אבל כתיבה עדיף בזה מהרהור, דע"י כתיבה יכול ללמד לאחרים והוא בכלל "ושננתם לבניך".

ואפשר לומר דלפי דברי הגרע"א ניחא טפי, דלעולם י"ל שה"ט שלא מברכים על הרהור בד"ת הוא משום שאין כאן מעשה, כדברי הב"י, אבל כתיבה הרי נחשב כמעשה, ולכן שפיר מברכים עליו אפילו אם נאמר דכתיבה לאו כדיבור.

ובברכי יוסף (תפט, יד) תירץ דשאני התם דדרך הכותב בעת כתיבתו לבטא בשפתים, כמ"ש רבינו יונה בריש פרק היה קורא, ומשו"ה התם שכותב בדברי תורה זימנין דמוציא דברי תורה מפיו בכתיבתו, משום הכי חייב לברך].

### **ראיה מנשבע שלא לדבר עם חברו**

הנה בשו"ע (יו"ד רכא, י) כתב שמי שנשבע או נדר שלא לדבר עם חברו, יכול לכתוב לו כתב, או לדבר עם אחר והוא שומע. ועי' בברכי יוסף (שם) שרצה להוכיח מזה שסובר השו"ע שכתובה לאו כדיבור.

ויש לדחות כפשוטו דבנדריים הולכים אחרי לשון בני אדם, א"כ אפילו אם נאמר דכתיבה כדיבור, אבל בלשון בני אדם כתיבה לאו כדיבור.

ובברכי יוסף דחה, דאע"פ שכתובה כדיבור אבל אין זה דיבור לחבירו, וכמו שמותר לדבר לאחר וחבירו ישמע, ה"נ מותר לכתוב לו מכתב.

ולפי"ז רוצה לדחות גם דברי הט"ז (מז, ב) שרצה להוכיח מהא דלגבי עדות דרשינן "מפיהם ולא מפי כתבם", שכתובה לאו כדיבור, ולדבריו אין ראיה דשם צריך הגדה לב"ד, וא"כ כמו שכתובה כדיבור אינו כמדבר לחבירו, ה"נ אינו כמדבר לב"ד.

### **מסקנת הברכ"י והשערי תשובה**

ובברכי יוסף מסיק דכתיבה לאו כדיבור, ואף שבתשובות הר"י מיגאש (סימן קכו) כתב וז"ל "אם כתב בכתב ידו שבועה ונתן לו כתב ידו חייב הוא לקיים מה שנשבע ואפילו שלא הוציא שם שבועה מפיו, ואם לא קיים, דינו מסור לשמים אבל אין לחייבו דבר בדיני אדם הואיל ולא הוציא שם שבועה מפיו". מ"מ כתב בברכי יוסף (שם) שהרי גם הר"י מיגאש כתב שאין לחייבו בדיני אדם הרי שכתובה לאו כדיבור, ומה שכתב מהרשד"ם (יורה דעה סימן פ) להחמיר ע"פ הר"י מיגאש, כבר כתב בתשובה אחרת (שם קיג) שרבו עליו חביריו להקל בזה. ומסיק הברכי יוסף שכתובה לאו כדיבור, וכמו שכתב הרב בעל כנסת הגדולה (יורה דעה סימן רי) שהביא "מעשרה שליטים מהפוסקים, ובכללם מרן בתשובה כתב יד, שאינו חייב לקיים שבועה שע"י כתיבה", וכן השב יעקב הנ"ל דלא כהחוות יאיר.

וכן פסק בשערי תשובה (אות ו) וז"ל ולענ"ד ברור דאפילו כתב שבועה עשר יום שהם כו' לא יצא כלל אם לא שנתכוין לצאת בכתיבה זו. ויש להסתפק קצת ונראה דגם בזה יחזור ויספור בברכה. ולא דמי לשאר דוכתי דאף דנימא שם דכתיבה כדבור היינו במקום שהדבור עצמו אינו אלא לגלות מחשבת הלב, משא"כ בזה. וכמו דלא מהני אם כותב ק"ש ותפלה, ובמגילה מבואר להדיא דקריאה בפה בעינן כדאמרינן היה כותב וכו'.

### **ראיה מרמב"ן עה"פ "ויאמר יתרו וכו'"**

אבל עי' בשו"ת חתם סופר (ב, רכז) שמסיק דכתיבה כדיבור. ובשו"ת כת"ס (יו"ד סימן קו) הביא דברי הרמב"ן (שמות יח, ו) עה"פ "ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא אליך", ששלח לו הדבר באגרת כתוב בה כן, כי השליח לא יאמר אני חותנך, אבל יאמר הנה חותנך יתרו בא אליך.

וכן לא יתכן שיאמר לו ככה פה אל פה, כי יאמר הנה באתי אליך. הרי לן שאע"פ שבתורה כתוב ויאמר, הפירוש הוא שכתב, וע"כ שכתובה כדיבור.

### ספירה בראשי תיבות

#### ראשי תיבות בתאריך גט ובספירת העומר

ע"י בספר גט פשוט (למהר"מ בן חביב סימן קכו אות עג) שזן במי שכתב גט, ובמקום לכתוב בהתאריך שנת שנים עשר כתב שנת י"ב, ונטייתו לומר שהגט כשרה. אבל מביא משו"ת ר"ש הלוי (סימן ה), שש"ץ שהתחיל לומר וידוי אחר העמידה של ערבית ליל ל"ג בעומר, וצעק עליו אחד שלא יאמר הוודוי משום דל"ג בעומר היום, וזן שם האם יכול אותו אחד לספור הלילה בברכה כיון שאמר של"ג בעומר היום. הר"ש הלוי פסק שאפשר לברך, נימוקו עמו דאין למנות בראשי תיבות, ועוד כתב שאין כוונתו כלל על מנין הימים אלא לומר שהיום חג ולכן א"א לומר וודוי.

עוד הביא הגט פשוט בשם המהרש"ל לחלק בין אם ספר בברכה, שאז אפילו אם ספר בראשי תיבות יצא, לבין אם ספר בלי ברכה, שאז לא יצא בספירה בראשי תיבות וחוזר וסופר, ועי"ש שתמה עליו שאינו מבין החילוק.

#### חילוק המהרש"ל בין ספר בברכה או בלי

ונראה ליישב דברי המהרש"ל עפ"י דברי האליה רבה (תפט, יד) שרצה לדייק בשבלי הלקט (סימן רלד), שאם מנה ימים בלי שבועות, או שבועות בלי ימים, ולא בירך, אז חוזר ומונה בברכה. ולכאורה מאי שנא אם לא בירך שחוזר ומונה בברכה הרי כבר יצא ידי חובתו, וביאר האליה רבה דאם בירך ע"כ שהתכוון לצאת, אבל אם לא בירך י"ל שלא התכוון לצאת, ומהא שלא מנה ימים ושבועות כנהוג, ע"כ שלא התכוון לצאת ולכן חוזר וסופר בברכה.

ולפי"ז י"ל שזה גם הפשט במהרש"ל לגבי ספר בראשי תיבות, שאם בירך אמרינן שודאי רוצה לצאת בזה, אבל אם לא בירך אמרינן שהיתה אולי אין דעתו לצאת, ומזה שגם ספר בראשי תיבות שלא כנהוג מוכח שבאמת לא התכוון לצאת.

אלא שבעיקר הביאור בדעת השבלי הלקט, לכאורה לא משמע כן בדבריו, כמו שהעיר הא"ר עצמו, דמשמע בדבריו שהטעם שחוזר ומונה הוא משום שלא ספר ימים ושבועות. וז"ל שם, ונראה שאם הזכיר סך הימים או השבועות בלא ברכה, שמברך ומזכיר שניהם, ואינה ברכה לבטלה אחרי שלא הזכיר שניהם תחלה.

#### דעת הכנה"ג

ע"י בשיירי כנסת הגדולה (תפט, ג) שהוכיח שפסקו דינים ע"י ראשי תיבות, ולכן אפשר למנות ספירת העומר ע"י ר"ת. ועי"ש שדורשי רשימות אומרים, פלג אלוקים מלא מים, דיום שחל בו פורים חל ל"ג בעומר (פ- פורים = לג-בעומר). ועי"ש עוד שזה שחייבים לברך מאה ברכות בכל יום יש רמז בפסוק "הנה כי כן יברך גבר", כי כן בגימטריה מאה. סעודת ברית מילה נרמז בפסוק "ביום הגמל את יצחק" ה"ג=8 מל.

אבל עי' בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' קלט) שדחה דבריו שאע"פ שיש מושג של גימטריה, והיא אחת מל"ב מדות של ראב"י שהתורה נדרשת בהן, ולמדו סתם נזירות ל' יום מהמלה "יהיה" שהגימטריה שלשים, אבל כל זה לא יספיק להוכיח שכך הוא דרך המנין בין בני אדם, כי לא נראה ולא נשמע בדיבור שנהגו כך למנות בשום מקום ובשום זמן אף בעסקים הזמניים. אלא שמסופק באופן אם אמר האותיות במילואו כגון למ"ד בי"ת, במקום לומר ל"ב וכדומה, שאולי זה כן דרך ספירה.

### **מסקנא להלכה**

מסקנת הגט פשוט שמנין בראשי תיבות נחשב למנין, בין לגבי תאריך בגט בין לגבי ספירת העומר. ועי"ש שאפילו אם במקום לכתוב שנת ה'תלז, כתב שנת תזל כטל, הוי הגט כשר.

בביאור הלכה (סימן תפט ד"ה מונה והולך) הביא שנחלקו בזה האחרונים אם מנה בראשי תיבות כגון שאמר היום ב' ימים וכדומה אם יצא, וכתב בשם החק יעקב (שם, ח) שכיון דלרוב הפוסקים עיקר ספירה בזה"ז אינו אלא דרבנן אין להחמיר מספיקא ויחזור לספור בלי ברכה. ובברכי יוסף (שם, יד) מביא האחרונים הסוברים דאין סופרים בראשי תיבות, לסניף לחייבו לחזור ולספור בברכה היכא שכתב במכתב טו"ב בעומר שיש כאן גם משום הנידון של כתיבה כדיבור.

### **ספירת מנין הימים בלי מנין השבועות**

#### **מספר השבועות**

כתב המ"ב (תפט, ז) שאם ספר ימים לחוד ולא הזכיר שבועות י"א שיצא בדיעבד וי"א שצריך לחזור ולספור ימים ושבועות כדן, וע"כ חוזר וסופר בלא ברכה. (ואם שכח לחזור ולספור מונה שאר ימים בברכה) ואם מנה שבועות ולא ימים כגון שאמר ביום השביעי היום שבוע אחד ולא הזכיר ימים כלל, לכו"ע לא יצא.

וכבר הזכרנו שהאליה רבה (תפט, יד) הוכיח שהשבלי הלקט (סימן רלד) סובר שמנין השבועות במישלם שבועי מעכב, וכתב השער הציון (תפט, ט) שהיה אפשר לדחות דהשבלי הלקט לטעמיה אזיל דסבירא לה דספירה בזמן הזה דאורייתא, אך אם ספירה בזמן הזה דרבנן שמא אין מעכב. אך מסיק שאין לחלק שכל דתיקון כעין דאורייתא תיקון, ולכן אפילו אם ספירת העומר בזה"ז אינו אלא מדרבנן מנין השבועות מעכב, ועל כן בודאי מחוייב מדינא לחזור ולמנות בלא ברכה.

אבל אחרי שבוע הראשון כגון ביום שמיני, אם ספר ימים בלבד שאמר היום יום שמנה בעומר, או שספר שבועות לבד שאמר היום שבוע אחד בעומר, מבואר שיצא בדיעבד. דהנה כתב המחבר (או"ח תפט, א) וביום שמיני יאמר: היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד (בעומר), וכן עד שיגיע לארבעה עשר יאמר: היום ארבעה עשר ימים שהם שני שבועות (בעומר), ועל דרך זה מונה והולך עד מ"ט יום.

וכתב המשנ"ב (ס"ק ט) שאם לא אמר אלא היום שמונה ימים ולא סיים שהם שבוע אחד וכו' נמי יצא' שהרי הזכיר שבועות אתמול ביום השביעי' וכן אם לא אמר אלא היום שבוע אחד ויום אחד בלחוד נמי יצא שהרי כבר הזכיר הימים שעברו כל אחד ביומו.

### **היכא שלא מנה ימים ושבועות וגם לא כוון לצאת**



והנה בשו"ע (תפט, ד) כתוב מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה. ועי' במ"ב (שם, כב) בשם האחרונים שאם לא הזכיר שבועות, אפילו אמר לו היום כך וכך לאו כלום הוא, וצריך לחזור ולספור בברכה. וכתב בשער הציון (שם, כח) שנחלקו הפר"ח והא"ר, לפי הפר"ח מיירי במקרה שמנין השבועות הם לעיכובא, כגון בסוף השבוע, אבל באמצע השבוע אינו חוזר ומברך. אבל לפי הא"ר מיירי אפילו במקרה שאין מספר השבועות לעיכובא, וסברתו משום שאם לא הזכיר שבועות **מוכחא מילתא שמכוון שלא לצאת**. ועי"ש שמצרף בזה דעת הט"ז (שם, ז) שחולק על עיקר דינו של השולחן ערוך שאין לו לומר לשואל מנין הימים, וסובר הט"ז דכיון שרק אומר לחבירו איך לספור לא יצא, ויכול לספור שוב בברכה, והטעם משום שמכוון שלא לצאת, וכמו המברך עם הקטן על הלולב קודם שיצא בו בשאר ימי החג, שלא יצא ויכול לברך שנית (כמבואר בסימן תרנח, ז). ר"ל שאם עושה דבר שהוא מצוה אבל הוא עושהו בכוונה אחרת נחשב כהתכוון שלא לצאת. וכתב הא"ר שאע"פ שלא פוסקים כדברי הט"ז, אבל באופן זה שלא הזכיר ימים או שלא הזכיר שבועות יש לסמוך על דברי הט"ז ולומר שהתכוון שלא לצאת.

ולפי"ז בנידון דידן שכתב ל"ג בעומר במכתבו, ולא כתב שהם ארבע שבועות וחמשה ימים בעומר, לא יצא, ויכול אח"כ לספור בברכה. שמזה שלא כתב גם מספר השבועות יש לנו הוכחה שהתכוון לא לצאת, וכמו בשאלו חבירו, וגם כאן עשה בכוונה אחרת.

### **כוונה בספירת העומר**

#### **מצות צריכות כוונה בספירת העומר**

כבר הבאנו דברי השו"ע (תפט, ד) שמי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה. וכבר השיגו עליו כל נושאי כלי השו"ע, שהרי דעת השו"ע (אורח חיים סד) דקי"ל מצוות צריכות כוונה, וכאן הרי לא התכוון לצאת.

ועי' בביאור הגר"א שהשו"ע כאן הולך למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, ולפי דבריו לדידן דקי"ל מצוות צריכות כוונה אז אפילו אם ענה לחבירו יכול לחזור ולספור עם ברכה. ובמקרה דידן נמי הואיל ולא כוון למצוה בוודאי יכול לחזור ולברך.

ובאליה רבה כתב, שכיון שלרוב הפוסקים מצות ספירת העומר היא מזרבנן בזמן הזה, א"כ בדברבנן מצוות א"צ כוונה ולכן פסק כן השו"ע בסתמא.

והנה כבר הזכרנו סברת הט"ז שכשעושה את המצוה בשביל ענין אחר אז נחשב כמכוון שלא לצאת. ולדבריו ג"כ במקרה שלנו בוודאי יכול לחזור ולספור בברכה, שהרי כוונתו בכתיבת ל"ג בעומר אינו אלא לציון התאריך.

ועי' משנה ברורה (תפט, כב עפ"י המג"א ס"ק ח) שתירץ שלענין ברכה צריך להחמיר ולחוש להקדעה, שסובר מצוות צריכות כוונה, ולא יברך על הספירה שימנה אח"כ. ולדבריו גם במקרה שלנו אין לו לחזור ולמנות בברכה מטעם שלא כוון לצאת.

ובחק יעקב (שם) כתב שבספירת העומר הוי כמו שכוון לצאת, הואיל וכוון עכ"פ להגיד מספר של היום. ולדבריו ג"כ אין סיבה לחזור ולברך במקרה דידן, דגם כאן עכ"פ כוון לומר איזה יום הוין.

### מסקנת החיד"א

ע"י בחיד"א (שם, יד) שדן היכא שכתב באגרת טו"ב בעומר, ומסיק ששפיר יכול לחזור ולספור בברכה, מכח כמה צירופים. א' שלא כתב היום יום טו"ב, וכתבו האחרונים שאם לא אמר היום, אף שאמר יום פלוני לא יצא (כן הוא בט"ז שם, ז). ב' שכתב בראשי תיבות, יום טו"ב, ויש מהאחרונים דסוברים דאם מנה בראשי תיבות, יחזור וימנה, דלא יצא (וכפי שהבאנו לעיל). ג' דלא מנה שבועי, וגם בזה יש מהאחרונים דסברי דלא יצא.

ולמעשה בנידון דידן שכתב ל"ג בעומר יש עוד צירופים, די ש לומר שלא התכוון בכתיבתו ל"ג בעומר ליום בספירה, אלא להג של ל"ג בעומר, וכפי שהבאנו מדברי הר"ש הלוי שהבאנו, במעשה שהש"ץ התחיל לומר וידוי.

ועוד שלדעת הגר"א שכל דברי השו"ע למ"ד מצוות א"צ כוונה, א"כ למ"ד צריכות כוונה לכאורה יעלה שצריך לחזור ולברך. ועוד יש לצרף דעת הט"ז שי"ל שהתכוון שלא לצאת ויכול למנות בברכה. ולכן נראה ששפיר יכול לספור בברכה.