

בית הכנסת תלמידי ישיבת פוניבז' (צעירים)

רח' האדמו"ר מצאנז 10

בני ברק

שיעור ממורנו ורבינו

מרא דאתרא דשכונת "אדמור מצאנז-והסביבה"

מורנו הגאון ר' יו"ט זנגר שליט"א

התוכן:

1. אמר משיב הרוח ומוריד הגשם ותוכ"ד אמר מוריד הטל (ליל שב"ק תזר"מ)
2. האם מועיל מסירת מודעה על ספירת העומר בטעות. (שב"ק תזר"מ)
3. אריכות דינים והנהגות בעניני פסח שני. (ליל שב"ק אח"ק)

ליל ש"ק פ' תזריע מצורע תשפ"א

אמר משיב הרוח ומוריד הגשם בקיץ ותוכ"ד אמר מוריד הטל

מעשה שהיה בש"ץ שטעה ואמר "משיב הרוח ומוריד הגשם" בחזרת הש"ץ בימות הקיץ, וכל הציבור צעקו "מוריד הטל", ומיד תיקן את עצמו תוכ"ד ואמר "מוריד הטל", ואח"כ הסתפקו האם התיקון נחשב כתיקון, או שמא אי"א לתקן אי"ע תוכ"ד, אלא היה צריך לחזור ל"אתה גבור" (ועי באמרי יושר מהגר"מ גריינימן שליט"א – ברכות כ"ט. – שהביא מעשה כזה, ושנחלקו הת"ח מה לעשות). וכמו"כ מה הדין אם אמר "ותן טל ומטר לברכה" ותיקן אי"ע תוכ"ד ואמר "ותן ברכה", האם נאמר דכיון שתיקן את עצמו תוכ"ד שפיר דמי, כמו במי שאמר הקל הקדוש בעשייתו, ותיקן אי"ע תוכ"ד ואמר המלך הקדוש, דשפיר דמי כמבואר בשו"ע (סי' תקפ"ב סי"ב), וכן נפסק בשו"ע בהל' ברכות (סי' ר"ט סי"ב) לקח כוס של שכר או מים, ובירך בא"י אמ"ה בורא פרי הגפן, ותוכ"ד נזכר שטעה, ואמר שהכל נהיה בדברו, וכך היתה אמירתו בא"י אמ"ה בפה"ג שהני"ב, יצא, וכן נפסק בהל' פסח (סי' תפ"ז סי"א) שאם בתפילת פסח סיים הברכה "מקדש השבת" וחזר בו תוכ"ד יצא, או שמא יש מקום לחלק בין הנידונים.

והנה בהרבה מקומות דנו הפוסקים אם חזרה תוכ"ד נחשבת כעקירה של מה שכבר נאמר, או תוספת, ונ"מ טובא בהרבה שאלות. מעשה שהיה בראובן שהאריך בתפלתו, וכשספר ספה"ע ביחידות, אמר "היום ששה ימים לעומר". וחבירו ששמע את טעותו, תיקן אותו ואמר לו "חמשה ימים" ולכן תוכ"ד ראובן תיקן אי"ע ואמר "היום חמשה ימים לעומר". למחרת בערב שמע ראובן שהש"צ ספר "היום שבעה ימים שהם שבוע אחד לעומר" ונדע לו שבעצם מה שספר אתמול בספירה הראשונה, היתה ספירה טובה, ורק אח"כ תוכ"ד "תיקן" אי"ע בטעות, ועכשיו הוא בא לשאול אם החזרה תוכ"ד עקרה את הספירה הנכונה, וא"כ לא ספר אתמול כראוי ושוב אינו יכול לספור עם ברכה ליתר ימי הספירה, או שמא נאמר דמה שספר אתמול ספר כדיון, ומה שהוסיף תוכ"ד לא הועיל לו אבל גם לא קלקל לו, ועי' מש"כ בשאלה זו במעדני יו"ט (ח"ד סי' קכ"ט), אבל נידון שלנו הוא רק לגבי טעות במי שאמר "מוריד הגשם" ותיקן אי"ע תוכ"ד, ומי שטעה ואמר "ותן טל ומטר לברכה" ותיקן אי"ע תוכ"ד.

קפידת המהרי"ל במי שטעה כשעלה לתורה ובירך "אשר נתן לנו תורת אמת" ותיקן אי"ע תוכ"ד

עוד יש לציין שמובא במהרי"ל בהל' קרה"ת (עמוד תנ"ב), פעם אחת טעה הקורא ובירך "אשר נתן לנו תורת אמת" בתחילה, וגערו בו, והתחיל "אשר בחר בנו", וגער בו המהרי"ל שנית, והצריכו לחזור ולהתחיל ברוך אתה תחילת הברכה. הרי מבואר דס"ל, דאע"פ שחזר בו תוכ"ד לא מהני, וכן הביא המטה משה (סי' רל"ד) בשם המהרי"ל, וכן נקט השערי אפרים (שער ד' סט"ז) להלכה, והסביר הא"ר (סי' ק"מ סק"ג) דסברת המהרי"ל היא, דאע"פ שבירך ברכה"ת בבוקר, האי ברכה היא נמי דאורייתא, וכיון דבדאורייתא לא מהני תיקון תוכ"ד, לכן הצריכו המהרי"ל שיחזור לתחילת הברכה, אבל המ"א (סי' קל"ט סק"ה) הכריע ע"פ הבאר שבע דיש להקל בזה, וכן פסק המ"ב (סי' קל"ט סקט"ו) שאם בירך אשר נתן לנו תורת אמת, אם נזכר קודם שאמר שם ה' בחתימה, יתחיל מ"אשר בחר בנו", וגם לפי הדעות שברכה"ת דאורייתא (כגון שלא בירך ברכה"ת לפני זה), וקיי"ל שבברכות דאורייתא אם פתח על דעת לברך שלא כהוגן, אפילו אם סיים כהוגן לא יי"ח, שאני הכא שנוסחת ברכה זו בודאי אינה אלא מדרבנן, אבל סברת הבאר שבע היא, דיש להשוות דין ברכה"ת לדין ברכות ק"ש.

משמעות השו"ע שאם אמר "מוריד הגשם" בימות החמה לא מהני תיקון תוכ"ד

בשו"ע (סי' קי"ד ס"ד) כ' אם אמר מוריד הגשם בימות החמה, מחזירין אותו, וחוזר לראש הברכה (והוסיף המ"ב סק"ט בשם הח"א כלל כ"ד ס"ו דבדיעבד אם לא חזר לראש הברכה אלא ל"רב להושיע", וסיים ברכתו, לא מהדרין ליה), ואם סיים הברכה חוזר לראש התפלה. הרי מבואר לכאורה דאין מקום לתקן את עצמו תוכ"ד, מדלא נתנו עצה כזו כאן, לא בשו"ע ולא בנו"כ ולא במ"ב.

שיטת הח"א שאם אמר "טל ומטר" בימות החמה יכול לתקן את עצמו תוכ"ד

אבל מאידך גיסא מבואר בבה"ל (סי' קי"ז ס"ג) בשם הח"א, אם טעה בימות החמה ואמר "ותן טו"מ לברכה", והי' צריך לחזור ולהתחיל מתחילת הברכה, ובמקום זה התחיל מ"ותן ברכה", לא מיבעי אם נזכר תוכ"ד דודאי יצא בדיעבד, אלא אפילו אם התחיל "ותן ברכה" לאחר כדי דיבור, ג"כ יצא בדיעבד. ואמנם יש שהעירו, דבשלמא כשחוזר בעשי"ת ואומר "המלך הקדוש" תוכ"ד מ"הקל הקדוש", הוי תוספת שבה, אבל אם ביקש דבר שאינו ראוי לבקש בימות החמה, מה מהני החזרה תוכ"ד, אבל אחד מהמתפללים תירץ דשאני הכא שאומר בקשה חדשה, משום שאומר "ותן ברכה", וא"כ מוכח שאינה תוספת בקשה אלא שרוצה לעקור מה שכבר אמר.

סברת העמק תשובה שחזרה תוכ"ד רק מהני כשלא אמר דבר שלא כהוגן

בשו"ת עמק התשובה (ח"ג סי' ז') דן בשאלה זו, וכ' דיש לחלק טובא בין אם החסרון הוא משום שחיסר איזו אמירה, דבכה"ג בודאי שייך לומר שאם תיקן א"ע תוכ"ד יכול למלאות החסרון, אבל אם הנידון הוא שמה שאמר מקודם היתה אמירה שלא כהוגן, דהיינו שהאמירה ההיא פוסלת את התפלה, א"כ אפילו אם תיקן א"ע תוכ"ד ואמר האמירה המבוקשת, מ"מ אם אין באמירה זו משמעות לבטל האמירה הקודמת שאמר שלא כהוגן, מה יועיל לו האמירה השניה לתקן המעוות. לפ"ז הסביר דאם בעשי"ת אמר "הקל הקדוש – המלך הקדוש" בודאי תיקן א"ע, כיון דהתם החסרון הוא במה שלא אמר "המלך הקדוש", ולא במה שאמר "הקל הקדוש", ולכן מועיל תיקון תוכ"ד. אבל בנד"ד שאמר "משיב הרוח" או "ותן טל ומטר", הרי התם החסרון הוא במה שהזכיר ושאל שלא כהוגן, וא"כ אינו יכול לתקנו במה שיתקן א"ע תוכ"ד, דסו"ס הרי לא תיקן מה שכבר אמר. ולכן תמה על הח"א שפסק שיכול לחזור בו בברכת השנים, ואילו במשיב הרוח ס"ל שאינו יכול לחזור בו לתקן א"ע תוכ"ד, ולכן נקט להלכה כמש"כ בסידור יעב"ץ (בהלכות בשמו"ע לפני אתה גבור - אות ז') דבשניהם לא מהני חזרה תוכ"ד.

קושיות הראש אליהו על העמק תשובה

בשו"ת ראש אליהו (ח"א סי' י"ד סק"ד) הביא קצת ראייה לשיטה זו, ממש"כ בשו"ת חת"ס (אהע"ז ח"א סי' צ"ז) בענין מי שגירש את אשתו, והיה צריך לומר בב"ד "הנני מבטל המודעא", ואיתקיל ליה בדיבוריה ואמר "הריני מבטל הגט", וחזר בו תוכ"ד ואמר "הריני מבטל המודעא", וכתב מרן החת"ס ז"ל (ד"ה היוצא) דחזרה תוכ"ד מהני בשאלה זו, רק אם תוכ"ד מאמירת "הריני מבטל הגט" אמר "לא יהיה בטל", אבל אם תוכ"ד רק אמר "הריני מבטל המודעא", אין זה חזרה מביטול הגט, דנהי שביטל את כל המודעות עכשיו, אבל לא חזר בו מביטול הגט, דעכשיו לא חזר בו בפירוש, ודברים שבלב לא הוי דברים, ואפילו אם יאמר "הריני מבטל הגט – מודעא" ג"כ לא יועיל חזרתו, דהוי כמו שמברך בורא פרי הגפן – שהכל נהיה בדברו, דאטו חזר בו שלא מברך על מי שברא פרי הגפן, אלא שהברכה נמשכה אתרוייהו, וא"כ הכי נמי נחשב כאילו מבטל הגט וגם המודעא, ונשאר בצ"ע לדינא. הרי מבואר בדברי מרן החת"ס זצ"ל, דגם אם חזר בו תוכ"ד, במקרה כזה לא תיקן כלום, וא"כ ה"ה בנד"ד, אע"פ שתיקן א"ע, אבל לא ביטל את ה"מוריד הגשם" שכבר אמר.

אבל בשו"ת ראש אליהו כ' דאין זה דומה לנד"ד, דהתם אין שום משמעות שאינו רוצה לבטל שניהם, ולכן יש סברא לומר דלא מהני החזרה, אבל בנד"ד ב"מוריד הגשם" שבא להזכיר גבורותיו של הקב"ה, והקפידו חז"ל שלא יזכיר כך כיון דקשה עכשיו לעולם, וגם לא שייך בכלל שיאמרו נוסח של "מוריד הגשם" ו"מוריד הטל" יחד, ואם אומר כן הוא משנה ממטבע שטבעו חז"ל, בזה מסתבר לומר דשפיר הוי חזרה, ומהני כשחוזר תוכ"ד.

עוד כ' בשו"ת ראש אליהו (שם סק"ה), שמבואר ברא"ש בתענית (פ"א סי' א') שאם אמר מוריד הגשם בימות החמה מחזירין אותו ויחזור לראש הברכה, וכ' בקרבן נתנאל (שם סק"ו) וז"ל וא"ת מאי תקנתיה בחזרה, הלא כבר קילל, כבר תי' רש"י ז"ל דלא התפלל תפילתו כהוגן, ואינו נחשב למאומה, משו"ה חוזר לראש הברכה, ועי' מש"כ הרב מעדני יו"ט בפי' תפלת השחר סי' י"ד בזה עכ"ל. והנה במעדני יו"ט (שם פ"ד סי' י"ד סק"ט) יישב הקושי הנ"ל, דכמו דבעלמא מהני חזרה תוכ"ד, אף אנו נאמר דכגון דא דא"א לתקן בענין אחר אלא בחזרה, דהויא חזרה גם לאחר כדי דיבור, דהא מיהת חוזר הוא, ואינו רוצה במה שאמר מתחילה, וקמי שמיא גליא דחוזר, וחזרתו חזרה. הרי מבואר במעדני יו"ט, שאם החזרה היתה תוכ"ד, בודאי מהני כמו דמהני בעלמא, אלא דהכא כיון שא"א לתקן באופן אחר, היינו כשלא חזר תוכ"ד ונזכר אח"כ, אז אמרינן כיון דלמעשה חזר ביה ואינו רוצה במה שאמר מתחילה, וכלפי שמיא גליא דחוזר, לכן חזרתו חזרה. ולפי דבריו, כש"כ וכש"כ היכא שבאמת חוזר תוכ"ד, וכלפי שמיא גליא שכוונתו לחזרה, בודאי מהני.

עוד הוסיף הראש אליהו, שמדברי המעדני יו"ט נראה, דלכתחילה יותר טוב שיחזור תיכף תוכ"ד ויאמר "מוריד הטל", ממה שיחזור לראש הברכה אחרי כדי דיבור, דהרי המעדני יו"ט כ' וז"ל כיון דא"א לתקן בענין אחר אלא בחזרה, לכן הויא חזרה אפילו שלא תוכ"ד עכ"ל, משמע שאם חזר בו תוכ"ד בודאי מהני משום שחוזר ומבטל דבריו. ואחרי שהאריך טובא בשאלה זו, מסקנתו להלכה שאם חזר תוכ"ד ואמר מוריד הטל י"ח.

שיטת הלהורות נתן שאם אמר מוריד הטל תוכ"ד למוריד הגשם לא מהני

אבל בשו"ת להורות נתן (ח"ו סי' ו' סק"ב) כ' דיש נ"מ בין מש"כ הק"י ובין מש"כ המעדני יו"ט, דלפמש"כ הק"י בשם רש"י, אין תפילתו נחשבת כלום, והוי כאילו לא התפלל, וממילא בודאי צריך לחזור לראש הברכה, ולא סגי אם חוזר ל"רב להושיע", כיון דכל התפלה היא כמאן דליתא, אבל לשיטת המעדני יו"ט שהחזרה הוי תיקון דיבורו, דעיי' מגלה דעתו שדבריו הראשונים היו בטעות, ואינו מתכוון לבקש על גשם, א"כ יתכן דסגי כשחוזר ל"רב להושיע", אבל בנשמת אדם (כלל כ"ד סי' ד') כ' דסגי כשמתחיל ל"רב להושיע" הואיל ואין זה שינוי במטבע שטבעו חכמים.

עוד הוסיף, דיש נ"מ בין הנוהגים לומר "מוריד הטל" בימות החמה, דסגי אם יתחיל ממוריד הטל, לאלו שאינם אומרים "מוריד הטל" בקיץ כמבואר ברמ"א (סי' קי"ד ס"ג), והם צריכים להתחיל מ"רב להושיע", ולמסקנא פסק שאם שכח בימות החמה ואמר מוריד הגשם, אינו י"ח באמירת מוריד הטל לבד, אלא צריך לחזור לכתחילה ל"אתה גבור", ובדיעבד סגי אם חוזר ל"רב להושיע".

שיטת מרן החזו"א זצ"ל במי שאמר "מוריד הגשם" בקיץ

מרן החזו"א זצ"ל (או"ח סי' י"ח סק"י"ב) כ' שאם אמר "מורד הגשם" בקיץ, צריך לחזור ל"אתה גבור" לעיכובא (דלא כמשי"כ המ"ב שבדיעבד אם חזר ל"רב להושיע" יצא), והסביר דכל שצריך לצרף תחילת הברכה לסופה, ובאמצעה התפלל דבר המפסיד, הרי היא מקלקלת את מטבע הברכה, דע"כ כל מה שהתפלל בין תחילת הברכה לסופה הוא בכלל הברכה, ולכן צריך לחזור ל"אתה גבור", ויברך עתה ברכה שלימה. אמנם עדיין אין מזה ראיי לנד"ד, דאפשר אם חזר בו תוכ"ד, שפיר נחשב כתיקון למה שקלקל, כמו דקיי"ל בכל התורה כולה שיכול לתקן את דיבורו תוכ"ד, וע' בפמ"ג (סי' קי"ד א"א סק"ט) שג"כ כ' מפורש כמו מרן החזו"א זצ"ל, אבל מוכח בדבריו שלא נהגו לומר "מוריד הטל", ולכן כ' שלא רצו לסמוך אם יחזור לומר "רב להושיע מכלכל חיים".

שיטת מרנן השבט הלוי והגרשז"א זצ"ל דלא שייך לתקן קללה תוכ"ד

והנה בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' ט"ז) וכן מרן הגרשז"א זצ"ל (הליכות שלמה - תפלה פ"ח סי"ג) כ' דיש לחלק טובא בין חזרה תוכ"ד ב"משיב הרוח ומוריד הגשם" לבין חזרה תוכ"ד ב"ותן טל ומטר", דבהזכרה של "משיב הרוח" שהוא שבח, הרי בימות הקיץ הוא קללה (ע' בשו"ע הרב סי' קי"ד ס"ד שהגשמים בימות החמה הם סימן קללה), ובזה לא שייך לחזור בו מהקללה תוכ"ד, וכן מדוייק ברמ"א (סי' קי"ד ס"ו) שכ' בענין הזכרה בימי הקיץ, "וכן אם הזכיר גשם וטל נמי מחזירין אותו", והנו"כ שם לא חילקו בין חזרה תוכ"ד לאחר כדי דיבור.

אבל הח"א ובה"ל שהקילו ב"ותן טל ומטר" דמהני חזרה תוכ"ד, היינו משום שהיא דרך בקשה, וא"כ אינה דרך קללה, ושפיר מהני חזרה תוכ"ד. ובשו"ת שבה"ל שם ציין למשי"כ במעדני יו"ט הנ"ל, שהראשונים נתקשו דכיון שהוא כמקלל, א"כ גם אם יחזור לראש התפלה לא יתקן דבר, וכ' דאה"נ כל זמן שלא חזר לראש אין זה תקנה, דסו"ס "קילל" כלשון הירושלמי, אבל אם חוזר לראש שמגלה דעתו בזה שאינו רוצה במה שאמר בתחילה, ותפלה חדשה היא, בכה"ג שפיר נחשבת כחזרה אפילו לאחר תוכ"ד, אבל כל זמן שלא ביטל תפלתו הראשונה אינו מתקן דבר בהזכרת שניהם ע"ש.

שיטת מרנן הגריש"א זצ"ל ויבלחט"א הגר"ח קניבסקי דמהני חזרה תוכ"ד

אבל מאידך גיסא מרנן הגריש"א זצ"ל (אשי ישראל פכ"ג הערה ק"ח) ויבלחט"א הגר"ח קניבסקי שליט"א (שיח מרדכי סי' ג' פ"ב אות ג') ס"ל דגם במשיב הרוח מהני חזרה תוכ"ד. ולכאורה הי' מקום לדייק מלשון הנשמת אדם (כלל כ"ד ד"ה וכל זה) דלא ס"ל הכי, מדלא נתן עצה לתקן תוכ"ד ב"משיב הרוח" כמו שנתן עצה בברכת השנים, דהרי כ' וז"ל הרי להדיא הזכרה שהזכיר בימות החמה מצי למיהדר לראש הברכה לכו"ע, ובלתי ספק אף שלא התחיל בתחילת ברכת אתה גיבור, אלא שהתחיל רב להושיע אינו מעכב, ולעני"ד אפשר דאפילו לא אמר רק רב להושיע, מכלכל חיים, מחיה מתים, ונאמן אתה וכו', וסיים הברכה דיוצא, שהרי אמר מעין פתיחתן ומעין חתימה סמוך לחתימה עכ"ל. אבל יש מקום לדחות הקושי מהנשמת אדם, דמוכח מדבריו שכ"כ לפי מנהג חו"ל שאין אומרים "מוריד הטל" בימות הקיץ, ולכן לא שייך חזרה תוכ"ד לתקן מה שאמר "משיב הרוח ומוריד הגשם", ולכן חידש דאפילו אם יחזור ל"רב להושיע", ג"כ נחשב שהתחיל מראש.

שוב ראיתי תשובה ממרן הגר"ח קניבסקי שליט"א להג"ר מאר גריינימן שליט"א (נדפס בקובץ גליונות אחרי מות – קדושים תשפ"א) בשאלה דידן, ומרן שליט"א הסביר דמבואר בה"ל (סי' קי"ט) שאם חיסר

בברכה דבר שאינו מעיקרה, אינו מעכב, ולפי"ז בברכה שניה שעיקרה תחיית המים, פשוט שאם לא התחיל "אתה גבור" אלא "מכלכל חיים" יי"ח, דהרי מזכיר אח"כ מחיה מתים ברחמים רבים וכו', מי כמוך בעל גבורות וכו', וא"כ לפמשי"כ החזו"א (סי' י"ח סק"יג) דאין כאן משום הפסק אלא שמפסיד המטבע, הדבר ברור שצא בדיעבד, דלא יהא אלא שחיסר ראש הברכה לגמרי, יצא בדיעבד. עוד הוסיף דאע"פ שמבואר ברמ"א (סי' קי"ד ס"ד) שאם הזכיר גשם וטל מחזירין אותו, היינו דווקא אם בכוונה אמר שניהם דאז הפסיד הברכה, ואין נ"מ איזה הקדים, אבל אם אמר זה בתורת חזרה ותיקון, מהני. עוד הוסיף דאינו רואה שום חילוק בין החוזר ל"ותן ברכה" להחוזר ל"מוריד הטל", דכיון שאין רגילין לאומרו בימות הגשמים, שפיר ניכר החזרה.

השמטת הפוסקים שיכול לחזור תוכ"ד אחרי שאמר מוריד הגשם

והנה יש שרצו להביא ראיי מהפוסקים, שלא כי עצה שיכול לחזור בו תוכ"ד אם טעה בימות החמה ואמר "משיב הרוח ומוריד הגשם", ובפרט שהמ"ב כי עצה כזו בהלי ברכת השנים, ואילו במשיב הרוח לא הזכיר עצה זו. אבל יש לדחות הראיי, דהרי השו"ע (סי' קי"ד ס"ג) מביא מחלוקת אם אומרים "מוריד הטל" בקיץ, דהמחבר ס"ל שאומרים אותו, ואילו הרמ"א כי שבני אשכנז לא נהגו לאומרו, ולפי"ז במקומם של הח"א והמ"ב לא נהגו לומר "מוריד הטל" כלל, ולכן לא דנו בכלל אם חזרה מהני תוכ"ד, דהרי אם אמר מוריד הגשם, תו אין לו דרך לחזור כלל, משא"כ לפמשי"כ המחבר והמנהג בא"י שאומרים "מוריד הטל", שפיר יש לדון אי מהני חזרה תוכ"ד וכפי משי"כ לעיל.

והנה גם לפמשי"כ הפוסקים (עי' מ"ב סי' קי"ד סק"יט) שבדיעבד אם לא חזר לראש הברכה (פי' אתה גבור) אלא רק חזר ל"ירב להושיע" לא מהדרינן ליה, לכאורה י"ל דכש"כ שיעזור אם אמר "מוריד הטל" תוכ"ד, והיאך יכול להיות שאם רק חזר ל"ירב להושיע" (ולא אמר מוריד הטל אח"כ כמנהג הרמ"א) מהני בדיעבד, ואילו אם אמר "מוריד הטל" תוכ"ד לא מהני. שוב מצאתי בתהלה לדוד (סי' קי"ד סק"ד) שכתב מפורש, שאם אמר מוריד הגשם בקיץ, וחזר ואמר מוריד הטל גם אחרי כדי דיבור, אין מחזירין אותו.

חילוק התשובות והנהגות בן חזרה ביום חול לחזרה בשבת

בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' פ"ד) כי שהמ"ב (סי' קי"ד סק"יט) היקל בדיעבד אם חזר לרב להושיע, משום שאם רק יאמר מוריד הטל מכלכל חיים בחסד, נראה כאילו רוצה להוסיף על השבח של "מוריד הגשם", עוד שבח של "מוריד הטל", ולכן לא מיקרי חזרה, ואפילו אם אמר מוריד הטל תוכ"ד, אולי כוונתו להוסיף ולא לחזרה, ולכן לא מהני (אמנם הבאנו לעיל בשם הראש אליהו דכיון שהם תרתי דסתרי, לא שייך לומר סברא זו), ולכן כי דבשבת שא"א להתפלל תפילת נדבה, אם אמר "משיב הרוח ומוריד הגשם" וחזר לומר "מוריד הטל" ולא התחיל מראש, לא יחזור, ואם הוא לפני חזרת הש"ץ יכוון לצאת בתפילת הש"ץ, אבל בימות החול יתפלל תפילת נדבה על תנאי ע"ש.

מחלוקת הקצוה"ח והקונטרס הספיקות אם חזרה תוכ"ד מהני לשעבר

הקצוה"ח (סי' כ"ח סק"ח) הביא ספיקת אחיו בעל הקונטרס הספיקות, האם מהני חזרה תוכ"ד לשעבר, כגון שנשבע לשקר, דאפשר מהני רק להבא, אבל הקצוה"ח הקשה עליו מהמבואר בנדרים (פ"ז). תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ ממגדף ועובד ע"ז ומקדש ומגרש, והרי מגדף אינו להבא, ובכל זאת הוי מהני חזרה תוכ"ד אי לאו משום חומרא דמגדף, ובסוגי משמע שאינו אלא מדרבנן, ולכן נקט הקצוה"ח דמהני גם למפרע. האור שמח (הלי נחלות פ"ד ה"ג) יישב תמיהת הקצוה"ח, דאטו במגדף הוא אומר ענין לשעבר, רק שהוא פורק עול לכן שייך חזרה תוכ"ד, שזהו ענין הנעשה מעתה היינו פריקת עול, והכי מבואר גם בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' י"א), דחזרה תוכ"ד לא מהני למפרע. והנה מבארים הסברא בזה, דאם נשבע שלא אכל, ובאמת אכל וממילא נשבע לשקר, אין האיסור התוצאה של השבועה אלא מעשה השבועה שנשבע לשקר, ובכגון דא ס"ל לקונטרס הספיקות והחת"ס והאור שמח דלא שייך

לחזור בו אחרי שכבר דיבר שקר, או שקילל, דגם אם יחזור בו, אין זה מבטל הקללה, ורק בהתחייבות להבא שייך לומר שיכול לחזור בו תוכ"ד.

לפי חילוק זה, יש לבאר החילוק בין טל ומטר בברכת השנים דמהני חזרה תוכ"ד, ומוריד הגשם דיי"א דלא מהני חזרה תוכ"ד, משום שברכת השנים היא בקשה על להבא, בקשה על גשמים בזמן שאינו ראוי לגשמים, לכן מהני חזרה תוכ"ד, משא"כ מוריד הגשם שהוא קללה לעולם, וא"כ אפשר דלא מהני חזרה על טעותו תוכ"ד.

סיכום לדינא

מי שטעה בימות החמה ואמר "משיב הרוח ומוריד הגשם", לכתחילה צריך לחזור לתחילת הברכה ויתחיל מ"אתה גבור", ואם התחיל מ"רב להושיע"י בדיעבד יצא, אבל אם חזר בו תוכ"ד ואמר "מוריד הטל" (במקומות שאומרים מוריד הטל), נחלקו הפוסקים בדבר. שיטת היעב"ץ ומרנן השבט הלוי והגרשז"א זצ"ל ושו"ת להורות נתן ושו"ת עמק תשובה דלא יצא אפילו בדיעבד, ואילו המעדני יו"ט על הרא"ש ומרנן הגריש"א זצ"ל ויבלחט"א הגר"ח קניבסקי ושו"ת ראש אליהו ס"ל שיי"ח בדיעבד ואינו חוזר, והתשובות והנהגות ס"ל דביום חול יחזור להתפלל תפילת נדבה על תנאי, והתהלה לדוד ס"ל שאפילו אם חוזר לומר, מוריד הטל"י לאחר כדי דיבור אינו חוזר (וע"ע בנטעי גבריאל - פסח ח"ג בתשובות סי' י"ב עמוד תל"ז, משי"כ בשאלה זו באריכות).

בית הכנסת תלמידי ישיבת פוניבז' (צעירים)

רח"י האדמו"ר מצאנז 10

בני ברק

שיעור ממורנו ורבינו

מרא דאתרא דשכונת "אדמור מצאנז-והסביבה"

מורנו הגאון ר' יו"ט זנגר שליט"א

ש"ק פ' תזריע מצורע תשפ"א

האם מועיל מסירת מודעה על ספירת העומר בטעות

יש להסתפק האם שייך להתנות בתחילת ימי הספירה, שאם ישכח ויאמר הספירה בלי כוונה מפורשת לצאת י"ח, אינו רוצה לצאת בספירה זו, וממילא יוכל לספור שנית בברכה.

בספר "ספירת העומר" (פ"ח סט"ז) כ"ה הגר"צ כהן זצ"ל, שטוב להתנות בתחילת ימי הספירה (וה"ה תוך ימי הספירה אם לא התנה קודם לכן), שכל שיזכיר את מנין הספירה שלא לשם קיום המצוה, דעתו שלא לצאת בספירה זו, אפילו אם לא יזכור תנאי זה בעת שיזכיר את המנין, והביא ראיי מהא דשנינו בנדריים (כ"ג:), הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בר"ה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל.

והביא עוד ראיי מהמבואר בהל' ציצית (סי' י"א ס"א) שמחשבה לשמה מועילה בתחילת הטויה לכל מה שיטווה לאחר מכן, והמ"ב (סק"ה) הביא בשם הפמ"ג (משב"ז סק"א) שמחשבה זו מועילה לימים רבים, אא"כ יאמר אח"כ בפירוש שהוא עושה שלא לשמה. והוסיף הגר"צ כהן זצ"ל, דאע"פ שהשו"ע כ' רבי, אא"כ יאמר אח"כ בפירוש שהוא עושה שלא לשמה.

שיאמר כן בתחילת הטווייה, זה לאו דווקא, ורק בא למעט שלא תועיל מחשבה למה שכבר החל לטוות. עוד הוסיף דאפשר השו"ע כי שיאמר כן בתחילת הטווייה, משום שכל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, אבל אם הטעם משום תנאי, גם אם אומר כן זמן מה לפני העשייה מהני, ועוד ציין למש"כ בסוף הספר אפיקי ים (בפניני ים אות ג') דענין גדול הוא להתנות "כשאזכיר שם ה' בכל היום, כוונתי..." (וכבר כי עצה זו האשל אברהם מבוטשאטש, אבל כידוע שהרבה פקפקו על עצה זו).

מקורות שאפשר לעשות תנאי לזמן ארוך

כבר האריכו הפוסקים בענין תנאי במצוות, כגון מה שנפסק בשו"ע בהל' ספירת העומר (סי' תפ"ט ס"ג), מי שמתפלל עם הצבור מבעו"י, מונה ספה"ע עמהם בלי ברכה, ואם יזכור בלילה יברך ויספור, והסבירו האחרונים דהיינו ע"י תנאי, וכן פסק רע"א (או"ח סוסי" מ"ז) במי שבא לביהכנ"ס וחושש שמא הצבור יאחרו תפלתם ולא יקראו ק"ש לפני סוזק"ש, ולכן פסק שיקרא ק"ש בבוקר לפני התפלה, ויתנה שאם הציבור יגיעו לק"ש אחרי סוזק"ש, רוצה לצאת בקריאה זו, אבל אם יקראו ק"ש לפני סוזק"ש, אינו רוצה לצאת בקריאתו לפני התפלה כדי שיצא בקריאת ק"ש בברכותיה עם הציבור (וע"ע מש"כ בסוגי זו במעדני יו"ט ח"א סי' ב').

אבל בנד"ד הוא עושה תנאי לזמן ארוך, וצריך להביא ראיות דשייך לעשות תנאי באופן כזה, ובכלל אם שייך לעשות תנאי בכה"ג וכמו שיתבאר.

הג"ר ישראל יעקב פישר זצ"ל בדרשת שבת הגדול (אבן ישראל – חידושי אגדה ח"ב עמוד ע"ו) הזהיר על כמה הלכות שבת, ובתו"ד אמר שכשמורידים הטשולנט מעל האש כדי להוציא קצת ממנו, יכול להחזירו אם הורידו ע"מ להחזירו (חוץ משאר תנאי חזרה ואכמ"ל), ויכול להתנות על כל השנה שכל מה שיוריד בשבת מעל האש, הוא ע"מ להחזירו. אבל חוץ ממה שדבריו מחודשים, גם צע"ק ממה שהובא בשמו (וואת הברכה פ"ז ס"ג) דאינו ברור אם מהני תנאי שכל המאכלים שונים שעלול לאכול יהיו כלולים בברכותיו תמיד.

בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' מ"ג) כי דכיון שיש מחלוקת אם צריך לברך על התפילין כשיצא מבית הכסא, יש עצה שיעשה תנאי פעם אחת לצאת מכל ספק, ויאמר בפה מלא שדעתו לצאת בברכה רק עד שיוצא לבית הכסא.

כמו"כ מובא בדרך אמונה (הל' תרומות פ"ד הי"ט בבה"ל סוד"ה בד"א), דכשיש צורך לעשות תנאי בהפרשת תרו"מ, "אפשר מועיל אם יתנה פעם אחת על כל התרומות שיתרום, שיהיו על תנאי זה, דומיא דתנאי שאנו מתנין ביוהכ"פ על הנדרים".

עוד מבואר בברכ"ל (או"ח סי' רע"ט סק"ה) שמותר לעשות תנאי לכל השנה לגבי היתר טלטול הנר, אמנם יש מקום לחלק בין מוקצה לנד"ד, דבמוקצה הוא מגלה דעתו שאינו מקצהו מדעתו.

אבל בכל זאת, יש לדון בעצם העצה של תנאי באופן כזה, ובפרט שעיקר המקור הוא מהסוגי בנדרים (כ"ג): לגבי מסירת מודעה על הנדר, וכבר דנו הפוסקים היאך מהני מסירת המודעה.

היאך מהני מסירת מודעה בערב ר"ה

לכאורה צריך להבין היאך יכול לבטל דבר שיעשה אח"כ בכוונה לעשותו, דהרי זה פשוט שאינו יכול לומר על מצוה שיקיימנה אח"כ בכוונה, שתחשב כאילו לא עשאה, וא"כ היאך מהני מסירת מודעה בערב ר"ה.

רע"א (בהגהותיו ביו"ד סי' ר"א על הש"ך סק"ב) כי דע"י מסירת מודעה, נחשב כאילו נדר בטעות, ובאמת הר"ן בנדרים (ע"ה): כבר כ"כ, דכיון שגילה דעתו מקודם שאינו רוצה בנדרים ושבעות, הו"ל כנדר בטעות, דאילו הי' זוכר את התנאי בשעה שנדר, בודאי לא הי' נודר. אבל מרן הגרשז"א זצ"ל (הליכות שלמה תשרי - בשלמי נדר הערה ט"ו) העיר, דאם זהו עיקר הטעם למה מסירת מודעה מהני, א"כ למה הר"ן לא הזכיר סברא זו בסוגי של מסירת מודעה (נדרים כ"ג): כשהגמ' אומרת דכל הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בר"ה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל. עוד הק' למה צריך להוציא

התנאי בפיו דווקא ולמה לא מהני התנאי במחשבה, דאם הטעם הוא משום דהוי כטעות, הרי לזה סגי בגמירות דעת בלבו. עוד הק' דהיאך מהני תנאי כזה, הלא מי שגילה דעתו לפני שמגרש את אשתו, שאינו רוצה לגרשה, ואם ישכח ויתן לה גט אין רצונו בכך, בודאי לא הועיל תנאו כלום לומר שנחשב כטעות, דלא מצינו דמודעה מועלת לבטל גט א"כ זוכר המודעה בשעת מעשה, אבל לא בשוכח, וכי מרן הגרשז"א זצ"ל דהיא קושי' עצומה. ועוד הק' דכל פתח שפותח החכם להנשאל על נדרו, ומתירו ע"י פתח זה, פירושו שהוא טעות, דעל דעת כן לא נדר, ובכל זאת צריך שהחכם יתיר נדרו ואינו מתבטל מאליו מחמת הטעות, וא"כ כש"כ במסירת מודעה שיתכן שגם אם הי' זוכר התנאי בשעת הנדר הי' נודר, וא"כ אין זה ממש פתח וחרטה, וע"ש שהאריך ליישב קושיותיו, ורצה להסביר דמסירת מודעה הוא כמו התרת נדרים, דכמו שי"א שת"ח מתיר נדרו לעצמו ע"י פתח, ה"ה כאן כל אדם מתיר לעצמו באופן שהנדר לא יחול כלל, ואע"ג דאין התרה מועלת אלא לאחר שהנדר כבר חל, לענין זה שלא יחול כלל מעיקרא, שפיר מהניא התרה זו, ומה"ט צריך דווקא דיבור ולא סגי במחשבה, דהתרת נדרים הוא דווקא בדיבור.

והנה בערך כמהלך הזה כבר הסביר מרן הג"ר שמעון שקופ זצ"ל (שיעורי הגרשי"ש זצ"ל על נדרים סי' י"ז, ובשערי יושר שער ה' פכ"ב, ויותר מזה בספר הזכרון להגר"ח שמואלב"ץ זצ"ל עמוד תל"ה שהובא שיעור הגרשי"ש זצ"ל בזה), דבעצם מסירת המודעה היא בגדר אתי דיבור ומבטל דיבור, והיינו דהמודעה פועלת לעכב החלות אח"כ, וכיון שהמודעה היא קודם המעשה, עדיין נקרא דיבור, ושייך הכלל דאתי דיבור ומבטל דיבור. והא דמבואר בר"ן (נדרים ע"ה: וכן מבואר גם בריטב"א שם כ"ג: ובעוד ראשונים) דאם אינו זוכר המודעה בזמן הנדר, נתבטל הנדר מטעם טעות, הוא משום דהא דאין אדם מתיר נדרי עצמו ואינו יכול להתירם כדין חכם, היינו דווקא לאחר שנדרו חל, אבל קודם שחל שפיר יכול הנודר גופא להתיר נדרי עצמו ע"י הטעות כמו שהחכם מתירם אח"כ. ולפ"ז חידש דלא מהני מסירת מודעה בנזירת שמשון, דהרי חכם אינו יכול להתירו אח"כ, ולכן כי דמה שנדפס בסידורים דמהני מסירת מודעה בנזירות שמשון הוא טעות (אבל יש לעיין בזה, דבשו"ת מב"י"ט ח"א סי' קנ"ב פסק דמסירת מודעה מהני גם לנזירות שמשון ולנדרים אחרים שאין להם התרה, וכן משמע גם בשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' אלף שי"ג וצ"ע).

באיזה אופן מהני מסירת המודעה

כ' בשו"ע (יו"ד סי' ר"א ס"ב) מי שהתנה ואמר כל נדר שאדור עד זמן פלוני יהיו בטלים, ונדר בתוך הזמן, אם הוא זוכר לתנאו בשעת הנדר נדרו קיים שהרי מבטל תנאו בשעה שנודר, ואם אינו זוכר לתנאו בשעת הנדר, התנאי קיים והנדר בטל. אבל השו"ע הביא די"א שאין התנאי מועיל לבטל הנדר א"כ יזכרנו תוכ"ד לנדר ויאמר בלבו שהוא סומך על התנאי, ויש לחוש לדבריהם.

ולהלכה נחלקו גדולי הפוסקים היאך לנהוג בזה, וכי בחכמ"א (כלל צ"ד ס"ו) דאם לא נזכר על מסירת המודעה בשעה שנדר, יש לסמוך עליו רק בצורך גדול וא"צ שאלה, וכן מבואר ברמ"א (יו"ד סי' ר"א ס"א).

קושיות על הדמיון מספה"ע למסירת מודעה בנדרים

מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א העיר (בתורת המועדים על שונה הלכות), כיון שיש שתי דעות בשו"ע (יו"ד סי' ר"א ס"ב), לשיטה השניה שהתנאי רק מועיל אם תוכ"ד לנדרו זוכר את התנאי ויאמר בלבו שסומך על התנאי, ובשו"ע מבואר דיש לחוש לשיטה זו, א"כ לא מהני התנאי בספירת העומר א"כ יזכור התנאי תוכ"ד מספירתו.

עוד הקשו (שו"ת נתיבות אדם להג"ר מתתיהו דייטש שליט"א - ח"א סי' י"ג), דהא דמהני תנאי בנדרים, היינו משום דהוי נדר בטעות, דכיון ששכח התנאי בשעת הנדר, הו"ל נדר בטעות, דאם היה זוכר לתנאו לא היה נודר, וא"כ אין הטעם כלל משום ביטול הדיבור, וכן הסביר רע"א הנ"ל, דלא אמרינן הכא אתי דיבור ומבטל דיבור, ולכן לא מהני רק אם אינו זוכר את התנאי בשעת הנדר, דאז הוי נדר בטעות, משא"כ בספה"ע דקיי"ל דגם אם ספר את הספירה בלי שום כוונה, י"ח ושוב אינו יכול לספור בברכה, א"כ בשעת הספירה היתה לו כוונה הפכית ממש שאינו רוצה לצאת בספירה זו, ולפ"ז מה יוסיף

התנאי מראש לבטל ספירה שסופר בלי כוונת מצוה, הלא כל שלא היתה לו כוונה הפכית כבר יי"ח. עוד הקשה על הדמיון לטוויית ציצית, דהתם הכוונה ממשיכה בתר תחילת המחשבה, דכיון שאמר בתחילת הטווייה שחשב לשמה, הכל הולך אחר המחשבה ההיא, וא"כ אין זה קשור לסוגייתנו שרוצה לבטל בדיבורו את הספירה שיספור בעתיד.

בשערי זבולון (או"ח ח"ג סי' פ"ה) ג"כ העיר כן, ובנוסף לכך גם הקשה (שם סוסי' מ"ה) על הדמיון לטוויית ציצית, דהתם כל הטוויית הן מצוה אחת, משא"כ בספה"ע דיש לחוש שהן מ"ט מצוות, ועוד דמבואר בבני יונה (יו"ד סי' רע"ו ס"ב) לגבי תנאי לפני כתיבת ס"ת, שאמירת התנאי צריכה להיות סמוך למעשה, ואם אינו כן אין האמירה מתייחסת למעשה, וכמו"כ הא דקיי"ל כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה, היינו דוקא כשאומר כן ועושה, וממשיך לעשות (ועי' כעין זה במ"ב סי' ל"ב סק"ה), אבל לא מצינו שאם אומר בעלמא שיעשה לשמה, ואחר זמן הולך לעשות, דגם בזה אמרינן שעל דעת ראשונה הוא עושה.

מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי

האחרונים מקשים על השו"ע (סי' תפ"ט ס"ג) שפסק דשייך לעשות תנאי בספה"ע כשמתפלל עם הציבור מבעו"י, דהא קיי"ל בכתובות (ע"ד.) דמילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, ומה"ט לא שייך תנאי בחליצה, וכיון שאינו יכול לקיים מצות ספה"ע ע"י שליח, ממילא גם אינו יכול לעשות תנאי, ואע"פ שיכול לצאת י"ח בספירת הש"ץ, היינו מדין שומע עונה ולא מדין שליחות, דהרי ספה"ע היא מצוה שבגופו.

שיטת הרמב"ן שתנאי בינו לבין עצמו מהני גם אם ליתא בשליחות

האמרי בינה (או"ח סי' י"ד) יישב את הקושי ע"פ הרמב"ן בב"ב (קכ"ו:), דרק בתנאי שבין אדם לחבירו בעינן שיוכל לקיימו ע"י שליח דומיא דבני גד ובני ראובן, אבל בתנאי שבין לבין עצמו, מהני תנאי בכל אופן.

שיטת החת"ס ופנ"י דשייך תנאי במצוה גם אם ליתא בשליחות כיון שמצוות סתם איתא בשליחות

בשו"ת חתם סופר (אהע"ז ח"ב סי' צ' ד"ה והנה בטעם) ת"י ביסוד חדש, דאע"פ שיש מצוות שא"א לקיימן ע"י שליח, מ"מ כיון דשם מצוה בעלמא אפשר לקיימה ע"י שליח, אע"פ שא"א לקיים מצוה זו ע"י שליח, מ"מ אין בזה חסרון של כל מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, והביא כמה וכמה ראיות ליסוד זה. אחד מן הראיות הוא מהסוגי' בנזיר (י"א.), דתנן במתני' שם האומר הריני נזיר על מנת שאהא שותה יין ומיטמא למתים, הרי זה נזיר ואסור בכולן, והסבירה הגמ' דהמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, והק' שם תוס' למה היתה הגמ' צריכה להסביר שתנאו בטל משום שהוא מתנה ע"מ שכתוב בתורה, תיפוק ליה משום דנזירות א"א לקיים ע"י שליח (והסביר בשו"ת נוב"ת יו"ד סי' קמ"ז דזה פשוט שעצם קיום הנזירות א"א ע"י שליח, כיון שהוא מצוה שבגופו, אלא עצם קבלת הנזירות א"א ע"י שליח, וכן הבין גם הקצוה"ח סי' קכ"ג סק"ד בדברי תוס'). ותי' תוס' דכיון שאחרים יכולים להביא קרבנות נזירות במקום הנזיר, הרי זה נחשב כאילו יכול לעשות כל המעשה ע"י שליח. הרי מבואר בתוס', דכיון שיכול להביא קרבנותיו ע"י שליח, הרי זה כאילו גם קבלת הנזירות שייכת ע"י שליח, ולכן אין כאן חסרון של מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, ומבאר רבינו החת"ס זצ"ל דלפ"ז ה"ה במצוה מסויימת, אע"פ שא"א לקיימה ע"י שליח, מ"מ כיון דשם מצוה בעלמא יכול לקיימה ע"י שליח, ממילא אין חסרון של מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, והוסיף שאח"כ מצא שגם הפנ"י בכתובות (ע"ד.) ס"ל הכי.

שיטת הערוגת הבושם ואמרי בינה ומנחת שלמה שיכול להתנות לבטל הכוונה במצוה

בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח ח"ב סי' קס"ח סק"ה) ת"י דכיון דבעינן כוונה, ואם מתנה שאינו מכוון לצאת, חסר במעשה המצוה, לכן מועיל התנאי, וע"ע בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' ד' סוסק"א) שכתב דלמ"ד מצוות צריכות כוונה, מצוה בלא כוונה הרי זה כגוף בלי נשמה, ולא עשה שום מצוה. אמנם עי' בשו"ת עונג יו"ט (סי' ב' ד"ה לכאורה) שהקשה דלא מהני תנאי בכוונה למצוות (ע"ש ראיותיה), אבל הקשה ע"ע

(סי' ג' ד"ה ויש) מהא דנפסק בשו"ע בהל' ספה"ע הנ"ל (סי' תפ"ט ס"ג) שיכול לספור מבעו"י ולעשות תנאי על הכוונה שלו.

האמרי בינה (או"ח סי' י"ד) כ' דאין הכוונה חלק ממעשה המצוה, והסביר ע"פ מש"כ הח"א בספרו זכרו תורת משה (בקיצור ספר חרדים) דענין הכוונה במצוות הוא מטעם המ"ע של "לעבדו בכל לבבכם", ומה שנחלקו אם מצ"כ, היינו דלמ"ד דמצ"כ ס"ל שהמ"ע "דלעבדו" עם כל פרטי מצוות ה' צריך כוונה, ואם חיסר הכוונה בטל המ"ע, ואילו המ"ד דמצוות א"צ כוונה, ס"ל שהפסוק "ולעבדו בכל לבבכם" אינה מצוה כללית על כל פרטי המצוות, ולכן אין הכוונה מעכבת. לפ"ז הסביר דמה שהתורה הצריכה דיני תנאים, היינו רק בתנאי המבטל מעשה, משא"כ לגבי כוונה, התנאי מבטל הכוונה, ומכיון שהיא חלק ממעשה המצוה, ובלעדיה לא נחשב למעשה מצוה וכנ"ל, הרי לא י"ח, אבל אין התנאי מבטל את המעשה באופן ישיר.

תנאי בכוונת המצוה שלא בשעת קיום המצוה

בשו"ת באר שרים (ח"ו סי' מ"ב – ובנדמ"ח ח"ב סי' רט"ו) דן באריכות בשאלה דידן, וכתב (שם סק"ו) דגם לפמש"כ העונג יו"ט, מ"מ תנאי בכוונת המצוה מהני אם הוא שלא בשעת קיום המצוה, וציין למש"כ בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' פ' עמוד פ"ח) לענין כוונה לצאת במצוה, וז"ל ברור הדבר שאפילו אם אמר בפני רבים שכוונתו למצוה, מ"מ אם הוא יודע שבלבו לא נתכוון, ודאי לא יצא, וכן להיפך, אם בלבו נתכוון לצאת, אע"פ שבפיו אמר שאינו מתכוון לצאת, אפ"ה יצא ידי המצוה. וכמו"כ אפילו אם נקוט שהאומר "כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל, אין נדרו נדר", מ"מ אם אומר כדברים אלה על מצוות שיעשה היום, שלא יהיו בכוונת מצות, או שאינו מכוון לצאת, מ"מ פשוט הדבר שאין מתחשבין עם מה שאמר בתחילה, ואם כוון אח"כ למצוה ולצאת ידי חובתו, שפיר יצא עכ"ל. ולכן כ' שאם אמר תנאי על מצוה שעתיד לקיים, שאינו רוצה לצאת בה, ותכוון מעתה שאם יספור בלי ברכה אין כוונתו לצאת, ובשעת מעעשה עדיין עומד בכוונתו וזוכר תנאי זה, שפיר מועיל תנאי זה.

סיכום לדינא

נחלקו הפוסקים אם שייד להתנות בתחילת ימי הספירה, שאם ישכח ויאמר הספירה בלי כוונה מפורשת לצאת י"ח, אינו רוצה לצאת בספירה זו, וממילא יוכל לספור שנית בברכה. אע"פ שמצאנו הרבה מקרים שניתן לעשות תנאי על מצוות לזמן ארוך, אבל יש לדון טובא בראיות לחידוש זה בספה"ע.

מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א העיר דלפי דעה אחת בשו"ע, לא מהני התנאי בספירת העומר אא"כ יזכור התנאי תוכ"ד מספירתו.

מרן הגרשז"א זצ"ל נקט בפשיטות שתנאי כזו בספה"ע לא מהני (הליכות שלמה פ"א סוף הערה 1), וכ"כ בשערי זבולון ושו"ת נתיבות אדם, אבל הגר"צ כהן זצ"ל ושו"ת באר שרים ס"ל דשפיר מהני תנאי זה.

בית הכנסת תלמידי ישיבת פוניבז' (צעירים)

רח' האדמו"ר מצאנז 10

בני ברק

שיעור ממורנו ורבינו

מרא דאתרא דשכונת "אדמור מצאנז-והסביבה"

הגאון ר' יו"ט זנגר שליט"א ש"ק פ' אחרי מות - קדושים תשפ"א עניני פסח שני

לימוד וקריאת פרשת פסח שני

כ' הכה"ח (סי' תכ"ט סק"ח) בשם השל"ה הק' (מס' יומא פרק דרך חיים מוסר – בנדמ"ח אות ר"ג), כמו שמזכירים פ' התמיד בכל יום כדי לקיים "ונשלמה פרים שפתינו", והרי מבואר בסנהדרין (ק"א.) כל הקורא פסוק בזמנו, מביא טובה לעולם, שנאמר "ודבר בעתו מה טוב" (משלי ט"ו כ"ג), לכן בי"ד באייר שהוא זמן הקרבת פסח שני, ובליל ט"ו אייר שהוא זמן אכילת פסח שני, ראוי ללמוד פ' פסח שני, וכן את ההלכות שכתב הרא"ש בקצרה (הנדפסים בפסחים צ"ט.), וע' בשו"ת בנין ציון (ח"א סי' לו) שבלי לט"ו אייר כתב כמה חקירות בענין פסח שני, והסביר "בליל זמן אכילת פסח שני, למען קיים כל העוסק וכו', ראיתי לחקור איזה חקירות בענין מצוה זו".

שמחה ואיסור תענית בפסח שני

הרב החיד"א (מורא באצבע סי' ח' אות רכ"ב) כ' דיש להרבות בו קצת בשמחה כי קדוש היום. המהרש"ם (דעת תורה סי' תצ"ב ס"א) הביא בשם השואל ומשיב זצ"ל ביד שאול (יו"ד סי' ת"א) שאין מתענים בפסח שני, והביא ראיי' לדבריו מהמבואר בחולין (קכ"ט:) בשם המגילת תענית שאין להספיד בפסח שני, ומבואר התם משום ששחטו הקרבן פסח בו, ואע"פ שהבכורים מתענים בי"ד ניסן, היינו משום הנס שאירע להם. אבל המהרש"ם חולק עליו, והביא ראיות דלא גזרו שלא להתענות בי"ד ניסן, וא"כ שייך לגזור על י"ד באייר שהוא רק זמן שחיטת הפסח לטמאים ולרחוקים מפסח ראשון, ולא יהא הטפל חמור מן העיקר, ובפרט שיש מחלוקת אם הציבור מקריבין פסח שני כשיבנה בהמ"ק בין פסח ראשון לפסח שני, ולכן פסק דהא דמבואר במגילת תענית, הוא רק דלא למספד בהון, אבל להתענות מותר, וגם באשל אברהם מבוטשאטש (סוסי' קל"א ד"ה הנהגין) התיר להתענות בו.

סליחות כשחל פסח שני ביום שני בתרא של בה"ב

כשחל פסח שני ביום שני בתרא של בה"ב, יש להסתפק היאך לנהוג באמירת הסליחות. הגר"ש שבדרון זצ"ל כ' שהגר"מ חרל"פ ז"ל אמר, שבירושלים מצאו כתוב בפנקס שהיה בביהכנ"ס של חורבת ר' יהודה החסיד, דכשחל פסח שני בבה"ב, אין מתענים בו אלא ב' תעניות בלבד (אשי ישראל פמ"ג הערה כ"ז בשם המגיה לדע"ת למהרש"ם סי' קל"א), והגר"ש דבליצקי זצ"ל הביא (בספרו זה השלחן ח"ג עמוד ע"ב) שכתוב באותו פנקס שגם אין אומרים סליחות כלל באותו יום, וגם מרן הגרשז"א זצ"ל הורה שאין אומרים בו סליחות (ע"ש באשי ישראל), וכ"כ גם בלוח אי"י בשם רבני ירושלים, וכ"כ בספר ארץ ישראל להגר"מ טוקצינסקי זצ"ל (סי' י"ח ס"א).

אבל רבינו החתם סופר ז"ל אמר סליחות (מנהגי החת"ס פי"א ס"ה), ומרן החזו"א זצ"ל (דינים והנהגות פי"ד סל"ז, ארחות רבינו ח"א עמוד ס"ח) ומרן הגר"ז זצ"ל (ע' שו"ת פאת שדך ח"ב סי' מ"ג) אמרו סליחות כמו שאמרו תחנון, והאשל אברהם מבוטשאטש (סי' קל"א) כ' שיאמרו סליחות אע"פ שאין אומרים תחנון (וכתב שדינו דומה למילה), ומרן החזו"א זצ"ל הסביר שפסח שני בזמן שבהמ"ק היה קיים, היה יו"ט רק למי שהיה טמא או בדרך רחוקה בפסח ראשון, וא"כ איזה יו"ט הוא כשחוגגים אותו שנה אחת, ושנה אחת אין חוגגים אותו.

האדר"ת זצ"ל הציע להנהיג לדחות את התענית ליום חמישי, וגם לומר בו את הסליחות, והגר"ש דבליצקי זצ"ל ג"כ הציע כן, והביא ראיי' מתענית גשמים, שאם חל ביום שאין מתענים בו, דוחין ליום אחר, ויש לצרף סברא זו לשיטות הסוברות שצריך להתענות בו ולומר סליחות גם בפסח שני, וא"כ לכל הפחות יקיימו את התענית והסליחות ביום חמישי שלאחריו.

אבל למעשה, אמנם בירושלים הרבה נוהגים שלא לומר סליחות כלל בפסח שני, וגם לא אומרים אבינו מלכנו, ואפשר מסבירים שהסיבה היא משום שפסח שני נהוג יותר בירושלים ששם הקריבו הקרבן פסח, ומרן הגריש"א זצ"ל אמר פעם שהוא חושש מלשנות המנהג הנהוג בירושלים מקדמת דנן שלא לומר סליחות בפסח שני. אבל רוב מקומות נוהגים דאע"פ שאומרים סליחות, מ"מ מסיימים לפני הסוף ב"הרחמים והסליחות", כמו שנוהגים כשיש ברית ביום שאומרים סליחות (עי' מ"ב סי' קל"ה סקכ"ח – ועי' בלוח אי"י בתענית שני קמא), וממילא גם אומרים אבינו מלכנו (עי' ערוה"ש סי' קל"א סי"ז ויו"ד סי' רס"ה סל"ח).

תחנון

נחלקו הדעות בענין אמירת תחנון בפסח שני, דמצד אחד השו"ע (סי' קל"א) אינו מזכיר שיש להמנע מלומר תחנון בפסח שני, וכן המ"ב לא הזכיר שאין אומרים בו תחנון, והפמ"ג (סי' קל"א משב"ז סקט"ו) הביא דעות בזה, אבל למעשה ס"ל שאומרים תחנון בפסח שני, וכן נהג מרן החזו"א זצ"ל (דינים והנהגות פ"ד סל"ז).

אבל הרבה פוסקים כ' שאין לומר תחנון בפסח שני (שלי"ה הק', ויעב"ץ, ושע"ת סי' קל"א סק"ט, ופרי"ח וא"ר שם, וכה"ח שם סקצ"ח, וע"ע בספר בין פסח לשבועות פ"ז הערה ל' שהביא רשימה שלימה) וכן הובא בלוח אי"י, ויש מסבירים משום שהוא אחד מהימים במגילת תענית שאין להספיד בו (עי' חולין קכ"ט:), ואע"פ שבטלה מגילת תענית, מ"מ שם כ' דסיבת האיסור להספיד בו היא משום שחיתת הפסח, ואין זה שייך למגילת תענית (וע"ע אריכות בזה בשו"ת משנה שכיר הנדמ"ח או"ח סי' ר"ג, ובסו"ד הביא מקורות שאין אומרים תחנון בפסח שני למשך ז' ימים).

בשו"ת תורת רפאל (או"ח ח"א סי' צ"ט עמוד קמ"ה) כ' שיש נוהגים שלא ליפול על פניהם בפסח שני, אבל בחו"ל נוהגים ליפול, והסביר שאמירת תחנון תלוי בהאי סוגי' בחולין הנ"ל, ואע"פ שמגילת תענית בטילה, היינו מה שנוגע לניסים וישועות שנעשו לישראל. עוד יש לציין, שבשלי"ה הק' הנ"ל מבואר שדווקא בירושלים נהגו שלא לומר תחנון, והיינו משום שהוא מקום הקרבת הקרבן, ואילו בשאר אי"י יתכן שכו"ע יודו דיש לומר תחנון (וע"ע בשו"ת פאת שדך ח"ב סי' מ"ג משי"כ בזה). בכל אופן, גם אלו שנוהגים שלא לומר תחנון בפסח שני, מ"מ במנחה בערב פסח שני, לכו"ע אומרים תחנון.

אמירת "קל ארץ אפים" ו"למנצח"

כ' באשל אברהם מבוטשאטש (סי' קל"א), וכן בספר ארץ ישראל להגרי"מ טוקציינסקי זצ"ל (סי' י"ח ס"א), שאומרים "קל ארץ אפים" ו"למנצח" כשחל פסח שני בשני בתרא של בה"ב.

אכילת מצה בפסח שני

נחלקו המנהגים בענין אכילת מצה בפסח שני, יש אוכלים אותה בי"ד אייר זכר לזמן הקרבת הפסח, ויש אוכלים אותה בליל ט"ו אייר זכר לזמן אכילת הקרבן פסח (עי' רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ח ה"ג).

הכלי חמדה (פ' ואתחנן עמוד כ"ו ד"ה ובד"א כתב) הביא ששמע שהאבני נזר תמה על הנוהגים לאכול מצה בפסח שני ביום, דהו"ל לאכול בליל ט"ו, זמן אכילת מצה אם יקריבו הקרבן פסח, ותי' הכלי חמדה שיש חשש של בל תוסיף כשאוכלים מצה כל השנה, אלא שאם הוא שלא בזמנו אינו עובר אי"כ מכוון מפורש לשם מצוה, ולכן אוכלים ביום י"ד שאינו זמנו, משא"כ בליל ט"ו שהוא זמנו אם אוכלים את הקרבן פסח, ואם יבנה הבהמ"ק בין פסח ראשון לפסח שני, יקריבו הקרבן פסח בפסח שני, וא"כ הו"ל ליל ט"ו זמנו, ואז עובר על בל תוסיף גם בלי כוונה.

אבל בשו"ת דברי ישראל (ח"א סי' ק"ל) הקשה על הכלי חמדה, דהרי נחלקו הפוסקים אם יש מצוה לאכול מצה משך שבעת ימי פסח, ואמנם היה מקום לומר דלפי השיטות שיש מצוה בדבר, אי"כ יש בל תוסיף אם ימשיך לאכלם גם אחרי פסח, אבל באמת גם להמחמירים, אינו מקיים מ"ע באכילת מצה כל ימי הפסח, ואינו אלא מצוה בעלמא, וא"כ לא שייך בזה בל תוסיף, והביא ראיי' לדבריו ממש"כ במעשה רב, שרבינו הגר"א זצ"ל היה נמנע אחרי פסח מלאכול מצה שיי"ח בפסח, להיכירא שכל

אכילתו בפסח היתה לשם מצוה ולא לשם הנאה, ולא כי שם שנמנע משום שיש בזה חשש של בל תוסיף, ולכן דחה הדברי ישראל את תיי של הכלי חמדה.

מרון הקה"י זצ"ל נהג לאכול מצות שנשארו לו מפסח בפסח שני, אבל מרון החזו"א זצ"ל לא אכל (ארחות רבינו ח"ב עמוד צ"ז), והסביר מרון הגר"ח קניבסקי שליט"א, כיון שהוא מנהג החסידים, לכן אביו שהיה חסיד אכל, משא"כ מרון החזו"א זצ"ל שלא היה חסיד לא אכל (מועדי הגר"ח עמוד ע"ו). יש לציין שמביאים שמרון החזו"א זצ"ל נמנע מלאכול מצה בפסח שני משום בל תוסיף, אבל בהליכות אבן ישראל (מועדים ח"א עמוד רי"ח) הקשה הג"ר ישראל יעקב פישר צ"ל דלפ"ז היאך אנחנו נוהגים בזה"ז ליתן מחצית השקל, אבל לכאורה יש לחלק טובא, דהתם מקפידים לומר מפורש שהוא נותן "זכר למחצית השקל", וממילא אין שום שאלה של בל תוסיף.

יציאה מירושלים בזה"ז בפסח שני כדי להפטר מהקרבת מדין דרך רחוקה

האם יש ענין לצאת מירושלים בזה"ז בפסח שני כדי שלא להתחייב בקרבן

נחלקו הראשונים מה סיבת הפטור של דרך רחוקה בקרבן פסח. רש"י בפסחים (צ"ב:) הסביר שהוא מדין אונס, וממילא אם הזיד ולא הקריב בפסח שני חייב כרת, אבל הרמב"ם (הלי קרבן פסח פ"ה ה"ב) הסביר שהתורה הפקיעה אותו ממצות קרבן פסח אם הי' בדרך רחוקה, וא"כ אפילו אם הזיד ולא הקריב בפסח שני פטור מכרת, משום שעונש כרת הוא רק על פסח ראשון ולא על פסח שני, ומה"ט יחידי סגולה בירושלים נהגו לצאת מירושלים כדי להיות בדרך רחוקה עד חצות בערב פסח, כדי שהפטור שלהם בקרבן פסח לא יהיה רק משום שהם אנוסים, אלא רצו להיות מופקעים לגמרי מן החיוב, ואע"ג שהיו טמאים, והפטור של דרך רחוקה נאמרה רק לטהור ולא לטמא (עי' פסחים צ"ג: - וע"ע בחזו"א או"ח סי' קכ"ד לדף צ"ד שכתב דכו"ע מודים בזה), מ"מ טומאה הותרה בציבור, ומבואר בתוס' בפסחים (פ.) שאם רוב הציבור טמאים, אין טומאתו פוטרנו מכרת, וממילא שייך דין של דרך רחוקה גם בזה"ז (וע"ע בזה בהערות מרון הגריש"א זצ"ל בפסחים צ"ב:). לפ"ז יש להסתפק האם יש גם ענין שיצאו מירושלים לפני זמן הקרבת הקרבן בפסח שני, או שמא אין פטור של דרך רחוקה בפסח שני.

הקרבת קרבן פסח בפסח שני כשיבנה בהמ"ק

כמו"כ יש להסתפק, מהרה יבנה בהמ"ק לפני פסח שני, לפי השיטות שנקריב קרבן פסח אע"פ שלא הקרבנו בפסח ראשון (עי' מני"ח מצוה ש"פ סק"ג שנקט שכל ישראל יצטרכו להביא פסח שני, אבל סיים שאח"כ ראה שכבר נחלקו התנאים בזה בירושלמי פסחים פ"ט ה"א, וע"ע מש"כ במעדני יום טוב ח"ד סי' קל"ב בזה), האם יש פטור של דרך רחוקה לגבי פסח שני.

מחלוקת הצ"ח ומנ"ח אם חייבים לצאת לדרך לירושלים לפני י"ד ניסן

בפסחים (ג:) מבואר שר' יהודה בן בתירה הי' גר בנציבין ולא בא לירושלים להקריב קרבן פסח, והקי' תוס' (ד"ה מאליה) וז"ל וריב"ב שלא עלה לרגל י"ל שלא היה לו קרקע, או זקן היה שאינו יכול להלך ברגליו דפטור מפסח כמו מראיה, אי"נ נציבין חו"ל היא עכ"ל.

המל"מ (הלי קרבן פסח פ"א ה"א) הקשה על תוס', מנ"ל דמי שפטור מעליה לרגל פטור גם מקרבן פסח, דאפשר גם מי שאינו יכול להלך ברגליו חייב להביא קרבן פסח, ועוד הקשה מה הפטור של חו"ל, דלגבי פסח ראשון פטור מדין ט"ו מיל, ואם בא לפוטרו מפסח שני מדין דרך רחוקה, מנ"ל לומר כן, ונשאר בצ"ע.

הצ"ח (פסחים ג:) כי בפשיטות דמה שריב"ב לא הלך לירושלים להקריב קרבן פסח, היינו משום שהי' בדרך רחוקה ולא מצינו שיהי' מצווה לעלות ולהתקרב עצמו קודם זמן הפסח, ובי"ד שהגיע זמן הפסח הרי הי' בדרך רחוקה. אבל במנ"ח (מצוה ה' סק"ג ד"ה והצ"ח) תמה דבודאי מ"ע על כל ישראל

לעשות הפסח ככל מ"ע והוא מחוייב לילך מקצה הארץ להתקרב עצמו כדי לקיים מ"ע, דאל"ה הרי כל ישראל אפילו בא"י שהיו רחוקים מירושלים ט"ו מיל פטורים מלילך ולעשות פסח, וא"כ רוב ישראל פטורים מפסח ראשון, ופסח שני לא יהיו מקריבים דאין רוב הצבור עושין פסח שני (וע"ע מש"כ במצוה ב' סק"ב ד"ה והנה ובהערה כ' שם).

ראיית מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א שגם בפסח שני יש פטור של דרך רחוקה

מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (טעמא דקרא פ' בהעלתך) הביא ראיי מהמדרש שגם בפסח שני יש פטור של דרך רחוקה (אמנם ע' בדרך שיחה ח"א עמוד תי"ח שכתב וז"ל הפטור נאמר רק בפסח ראשון, וכי יש בכל התורה פטור זה עכ"ל), דהרי במדרש שיר השירים (ה' ה') הק' למה לא עלה עזרא עם זרובבל עד שש שנים אחר שנבנה הבית (כמבואר בערכין י"ג), ותי' משום שהיה צריך לחזור על תלמודו לפני ברוך בן נריה, וברוך בן נריה הי' זקן גדול שלא היה יכול לעלות לא"י, וכה"ג כ' תוס' בפסחים (ג:) לגבי ר' יהודה בן בתירא שלא עלה משום שהי' בחו"ל, והק' דבשלמא משום עליה לרגל פטורים בני חו"ל כמבואר בירושלמי בפסחים (פ"ז ה"ז) אבל למה היו פטורים מקרבן פסח, ועל כרחך הטעם משום שהיו בדרך רחוקה, וקשה דמ"מ חייבין בפסח שני, אלא צ"ל דפטורים גם מפסח שני עכתו"ד (וע"ע בקהלת יעקב לבעל המשכנות יעקב בפסחים ג: שג"כ הוכיח כן מסוגי זו).

הקרבת קרבן פסח בזה"ז

בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רל"ו) כ' תשובה לחמיו מרן רע"א זצ"ל, שהי' מקום להקריב קרבן פסח בזה"ז כיון שטומאה הותרה בציבור, וא"צ שקלים לקרבן פסח כיון שהוא קרבן יחיד ולא קרבן ציבור, וגם א"צ כה"ג, ויש לסמוך על כל כהן משום שיש לו חזקת כהונה, וכיון שמקובל שבהמ"ק מהרהר יבנה ביו"ט ראשון של פסח, ממילא שייך שנקריב קרבן פסח שני – אמנם עדיין צ"ע דהרי אין לנו מזבח. ובקובץ תשובות (סי' נ"ט) הוסיף, דמה יעשה הכהן הדיוט באבנט, דהרי יש מחלוקת ביומא (י"ב.) אם אבנט של כהן הדיוט הוא אבנטו של כה"ג שהיה שעטנו, אבל בליקוטי הערות (על השו"ת חת"ס הנ"ל ביו"ד אות ה') הביא ישוב בשם החתן סופר ושו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' פ"ז), דאפילו אם הוא כלאים, מותר לכהן משום שלבישתו היא לכוונת צוה ולא ליהנות ממנו, ובכה"ג אינו עובר משום כלאים.

הקרבת קרבן פסח בפסח שני כשיבנה בהמ"ק

אם יבנה בהמ"ק בין פסח ראשון לפסח שני במהרה בימינו, יש להסתפק האם נקריב הק"פ בפסח שני. שנינו במתני' בפסחים (ע"ט.) נטמא קהל או רובו, או שהיו הכהנים טמאים והקהל טהורים, יעשו בטומאה, נטמא מיעוט הקהל, הטהורין עושין את הראשון והטמאין עושין את השני. הרי מבואר דאם רוב כלל ישראל היו טמאים בפסח ראשון הם מקריבים בפסח ראשון ואינם נדחים לפסח שני, וכן פסק הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ז ה"א) רבים שהיו טמאי מת בפסח ראשון, אם היו מיעוט הקהל הרי אלו נדחים לפסח שני כשאר הטמאים, אבל אם היו רוב הקהל טמאי מת ... אינן נדחים אלא יקריבו כולן הפסח בטומאה, הטמאים עם הטהורים שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם, יחידים נדחים ואין הצבור נדחה.

הקרבת פסח שני לטמאים שנתרבו עליהם גרים שנתגיירו וקטנים שנתגדלו אחרי פסח ראשון

המנ"ח (מצוה ש"פ סק"ג) דן מה הדין אם המיעוט נדחו לפסח שני ואח"כ בין פ"ר לפ"ש נתגיירו הרבה גרים או נתגדלו הרבה קטנים [והרי הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ה ה"ז) פסק דגר שנתגייר בין פ"ר לפ"ש וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייב לעשות פ"ש ואם שחטו עליו בראשון פטור] והם עכשיו רוב הצבור, האם גם בכה"ג אמרינן שיחידים נדחים ואין הצבור נדחה, וכתב דלא אמרינן שאינם עושים פ"ש מדהוי רוב הצבור עכשיו, כיון

שמחשבין רוב ומיעוט הציבור במי שהי' ראוי להקריב בפ"ר ונדחה תיכף לפ"ש, ואפילו אם אח"כ נתרבו עליהם עוד הרבה, מ"מ עושים פ"ש כיון שגזיה"כ היא דמי שהי' מיעוט בפ"ר נדחים לפ"ש.

הנמצאים בדרך רחוקה אינם בחשבון רוב או מיעוט לגבי הקרבה בפסח שני

והוסיף המנ"ח דכיון דמשערין רוב ומיעוט לפי אלו הנמצאים כאן, אין מתחשבין עם הטמאים שנמצאים בדרך רחוקה, אלא באלו שעמדו מחוץ לעזרה בזמן פ"ר, ולכן אם רוב ישראל לא באו בכלל לעשות הפסח, ורק מיעוט עשו, הרוב שהיו בדרך רחוקה עושים פ"ש כיון שלא נתחייבו בכלל בפ"ר, ורק נתחייבו בפ"ש ונחשב כאלו הרבה גרים נתגיירו שהם חייבים בפ"ש.

שיטת המנ"ח אם יבנה בהמ"ק בין פ"ר לפ"ש

והמשיך לחדש דלפ"ז נראה ברור שאם יבנה הבהמ"ק במהרה בימינו בין פ"ר לפ"ש, כיון דבפ"ר לא היו ישראל שם ולא הי' בהמ"ק, כל ישראל חייבים לעשות פ"ש כמו אם נתגיירו הרבה גרים בין פ"ר לפ"ש, דכל הדין שמיעוט נדחה לפ"ש ואין רוב נדחה לפ"ש נאמר רק לגבי אלו שעמדו חוץ לעזרה. אבל סיים דבריו דאחר זמן רב ראה שבעצם, הירושלמי (פסחים פ"ט ה"א) כבר מביא מחלוקת תנאים בזה אם כלל ישראל יקריבו ק"פ בפ"ש כשיבנה בהמ"ק בין פ"ר לפ"ש.

למה הביא הלל ראי' לשיטתו בענין כורך מהפסוק שנאמר בפסח שני

והנה ידוע מה שהק' האחרונים (עי' שו"ת חת"ס או"ח סי' ק"מ ופרדס יוסף פ' בא על הפסוק ומצות על מרורים יאכלוהו) על שאומרים בהגדה "זכר למקדש כהלל ... לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו", דהרי פסוק זה כ' בפסח שני ולמה לא הביא בעל ההגדה מאי דכתיב בפסח ראשון "ומצות על מרורים יאכלוהו", ותי' האדמו"ר מהר"י מבעלזא זצ"ל דכיון שאין לנו ק"פ היום ואנחנו מצפים שיבנה הבהמ"ק לפני פ"ש ונקריב ק"פ בפ"ש לכן אנחנו אומרים הפסוק שכתוב בפ"ש, ואומרים, רבש"ע הלואי שנזכה עוד השנה "לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו" דהיינו בפ"ש של שנה זו. כאשר בעל השו"מ זצ"ל שמע פי' זה תמה דהרי שנינו בפסחים (ע"ט:) דאין ציבור נידחין לפ"ש, והשיבו האדמו"ר זצ"ל לפי הירושלמי הנ"ל דר' יהודה ס"ל דבכה"ג שיבנה בהמ"ק בין פ"ר לפ"ש, גם הציבור יקריבו פ"ש [עי' שו"ת דברי ישראל או"ח סי' ק"ל], ולכן כל שנה בליל הסדר כאשר אנחנו אוכלים כורך אנחנו מבקשים מהקב"ה שעוד יבנה הבהמ"ק לפני פ"ש ולשיטת ר' יהודה שכל הציבור יביאו ק"פ, נזכה לקיים מה שנאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו".

יישוב מש"כ בשו"ת חת"ס בענין ביקור לפסח שני

והנה בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רל"ג ד"ה אמנם) כ' בתו"ד וז"ל ויום כ"ה למב"י יו"ד אייר יום ביקור פסח שני עכ"ל, והדבר תמוה דהרי שנינו בפסחים (צ"ו.) דרק פ"ר טעון ביקור ממום ד' ימים כדכתיב "ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה" אבל פ"ש שאינו בחודש הזה אלא בחודש אייר אי"צ ביקור, ודברי מוח"ז זצ"ל תמוהים טובא.

בלקוטי הערות על שו"ת חת"ס הנ"ל (אות כ"ב) האריך בזה, והביא שהגרי"נ שטרן זצ"ל שמע חידושו של האדמו"ר מבעלזא זצ"ל שכוונת "זכר למקדש כהלל ... לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו" היינו בקשה ותפלה שנזכה כבר השנה לבנין בהמ"ק ושכל הציבור יביאו פ"ש כשיטת ר' יהודה בירושלמי. לאור חידוש זה הסביר דברי החת"ס בטו"ד, דהרי מבואר בראשונים דמה דבעינן ביקור בפ"ר ולא בפ"ש הוא משום דדין ביקור נאמר רק בקרבן צבור (כגון קרבן תמיד), ואע"פ שק"פ הוא קרבן יחיד, מ"מ יש לו דין של ק"צ כיון שבא בכנופיא, משא"כ פ"ש שאינו אלא ליחידים, לכן יש לו דין של קרבן יחיד ואין לו דין ביקור. והנה כל זה שייך רק בפ"ש רגיל אבל כשיבנה בהמ"ק בין פ"ר לפ"ש וכל הקהל יקריבו פ"ש, הרי גם זה יביאו בכנופיא ומסתבר לומר שדינו כק"צ שטעון ביקור ממום כמו פ"ר, וזהו כוונת החת"ס שהתפלל הלואי ויבנה הבהמ"ק וגם הפ"ש יהי טעון ביקור.

לפי"ז אפשר יש ליישב לשון תמוה של המאירי (פסחים צ"ו). שכי' דפסח שני אף הוא כראשון לענין ביקור ושניהם אין נאכלין אלא עד חצות, וק' טובא דהרי מפורש בגמ' שדין ביקור הוא רק בפ"ר ולא בפ"ש אבל לפי הנ"ל מיושב היטב (סי' כמוצא שלל רב פי' בהעלותך עמוד קכ"ח).

פסח ראשון ופסח שני בזמן חזקיהו המלך

והנה כי בדברי הימים (בי' ל' ט"ו) דבזמן חזקיהו המלך "וישחטו את הפסח בארבעה עשר לחודש השני", והיינו כדן פ"ש דהרי החודש השני הוא חודש אייר. לפ"ז תמוה טובא המשך הפסוקים שם (פסוק כ"א) דכתיב "ויעשו בני ישראל הנמצאים בירושלים את חג המצות שבעת ימים" דהרי פ"ש אינו אלא יום אחד בלבד. ותי' הגר"נ אדלר זצ"ל (הובא במוריה שנה ח"י גליון ה' עמוד ק"ח) ע"פ הגמ' בפסחים (נ"ו). ג' דברים עשה חזקיהו ולא הודו לו חכמים, קיצץ דלתות של היכל ושיגרן למלך אשור, סתם מי גיחון העליון, ועיבר ניסן בניסן, ופרש"י שם שלאחר שנכנס ניסן נמלך ועשאו אדר שני. לפ"ז מבואר דכיון שלשיטתו שעיבר השנה, הרי החודש השני הי' באמת רק ניסן וא"כ הקריבו הק"פ בזמנו ולכן הי' להם חג המצות שבעת ימים, אבל כיון שהחכמים לא הודו לו, הרי לשיטתם לא נתעברה השנה ועשו פסח בחודש השני שהוא חודש אייר, ומי שכתב ספר דברי הימים ס"ל כחכמים.

והנה דברי הגר"נ אדלר זצ"ל צ"ב דהרי בתוספתא (פסחים פ"ח ה"ב) וכן בירושלמי, מבואר דרי' יהודה הוכיח דצבור נדחין לפסח שני (ולכן כשיבנה בהמ"ק בין ראשון לשני יקריבו הצבור ק"פ בפ"ש) מהא דחזקיהו המלך, שעשה את הצבור לעשות פסח שני כדכתיב (דברי הימים ב' ל' י"ח) "כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה יששכר וזבולון לא הטהרו כי אכלו את הפסח בלא ככתוב, כי התפלל יחזקיהו עליהם לאמור ה' הטוב יכפר בעד" – והיינו שנטמאו בטומאת ע"ז בימי אחז אביו ואחרי שחזקיהו בנו קרא לעם ישראל לחזור בתשובה ולהטהר ולהקריב ק"פ, רובם לא הספיקו לטהר עד פ"ש והביאו הק"פ בטומאה (עי' רש"י שם בדה"ט). הרי מבואר בתוספתא ובירושלמי דלר' יהודה הקריבו בפ"ש, והיאך הסביר הגר"נ אדלר זצ"ל דכוונת הפסוקים בדברי הימים קאי על פ"ר בניסן לפי עיבור השנה של חזקיהו.

ויותר מזה ק' על המנ"ח דאם כל ראייתו היא מהירושלמי והתוספתא, דר"י ס"ל שיקריבו ק"פ כשיבנה בהמ"ק בין פ"ר לפ"ש, וראי' לדבר מחזקי' המלך, הלא אנו קיי"ל דאין רוב הצבור מקריבין בפ"ש בטומאה, ולא קיי"ל כר"י, דהרי אם רוב הצבור היו זבין בפ"ר אינם מקריבים לא בפ"ר ולא בפ"ש, ור"י ס"ל דכמו שמצאנו בחזקי' שנדחו רוב הצבור בטומאתם לפ"ש, ה"ה אם יבנה בהמ"ק בין פ"ר לפ"ש, וא"כ ראיית המנ"ח צ"ע.

קושיות האבי עזרי על שיטת המנ"ח בענין דיחוי מפסח ראשון לפסח שני

וע"ע באבי עזרי (הלי' ק"פ פ"ז הי"ד סק"ב) שחולק על כל היסוד של המנ"ח וס"ל דהמחייב להביא פ"ש אינו זמן פ"ר, אלא הכל תלוי בפ"ש דאם הם רוב לא עבדי פ"ש, וראייה לכך דגם גר שנתגייר בין שני פסחים וקטן שהגדיל חייבים בפסח שני, וא"כ אם הם רוב הצבור בפ"ש אין הציבור מביאין פסח שני, ולא איכפ"ל במה שהיו המיעוט בפסח ראשון, ועוד הביא מש"כ הרמב"ם (הלי' ק"פ פ"ז הי"ג) דאם היו האנשים מחצה טמאי מת ומחצה טהורים, ובזמן שאתה מונה הנשים בכלל האנשים יהיו הרוב טהורים, הטהורים עושין את הראשון, והטמאים אינן עושין לא את הראשון ולא את השני, אין עושין את הראשון מפני שהן מיעוט, ואין עושין את השני מפני שהנשים בשני רשות (ע"ש פ"ה הי"ח) ונמצאו הטמאים מחצה, ואין מחצה עושין את השני. הרי מבואר דכיון שהנשים בפסח שני הן רשות, נעשה כמו שנתרבו אח"כ ואפ"ה אין עושין השני. אבל כי' דיש לחלק דבפסח ראשון כבר הי' ידוע שהנשים יהיו רשות בפסח שני ולא יחשבו במספר ויהי' רוב בפסח שני, ולכן לא חל עלייהו חיובא דפסח שני. אבל כי' דאין לחלק כן דאין זמן פסח ראשון המחייב אלא הכל תלוי בפסח שני, דאם הטמאים הם הרוב לא עבדי פ"ש, ואם הם המיעוט עושים פ"ש, וע"ש שהביא עוד ראיות ליסוד זה (ובמה שדן בדברי הצ"ח, ובסתירה בשיטת המנ"ח, ע' שו"ת שבט הלוי ח"א סי' קנ"ז), וע"ע אריכות בשאלה זו בשו"ת יוסף אומץ (סי' ו') מש"כ בנו של החסדי דוד להרב החיד"א בענין זה.

כמה פרטי דינים במצות אכילת קרבן פסח בפסח שני

סיפור יציאת מצרים

שנינו במתני' בפסחים (צ"ה.) הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון הלל באכילתו, וכ' שם השפ"א דנראה דבכלל זה גם סיפור יציאת מצרים אינו נוהג בפסח שני, והמו"ל של השפ"א הוסיף דלא מיבעיא היכא דכבר סיפר בפסח ראשון בשעת אכילת המצה, דפטור מלספר בפסח שני, אלא גם אם לא סיפר בפסח ראשון, ג"כ פטור בפסח שני, דהרי כ' הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז) שלומדים מצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח מדכתיב "זכור את היום הזה", ומזה משמע דקאי על היום היציאה ממצרים, ולא בפסח שני.

אבל המו"ל הביא שהמהר"ל (גבורת ה') הקשה על הרמב"ם, דהרי הפסוק שהוא הביא קאי על מצות זכירת יציאת מצרים ולא על סיפור יציאת מצרים, והמקור לספר על יצי"מ בליל פסח הוא ממקום אחר, ולפי המהר"ל אין מצות סיפור יצי"מ תלויה ביום יציאתם דווקא, וא"כ אפשר חייבים גם בפסח שני. אמנם בשו"ת בנין ציון (ח"א סי' לו) פשיטא ליה שמצות סיפור יצי"מ אינה נוהגת בפסח שני, והסביר דכיון שלומדים מהפסוק "ככל חוקת הפסח יעשו אותו", ממילא רק המצוות שעל גוף הפסח נוהגים בפסח שני, ומשו"ה תוס' בריש ערבי פסחים הסבירו לשון המשנה "ערבי פסחים" בלשון רבים, דקאי על ערב פסח ראשון וערב פסח שני, שלא יאכל בשניהם מן המנחה ולמעלה כדי לאכול בערב לתיאבון, אבל מה שתקנו בפסח ראשון זכר לגאולה לא נהג בפסח שני, ולכן לא היה לא סיפור יציאת מצרים, ולא ד' כוסות, ולא הסיבה, דכל זה אינו נוגע לקרבן פסח.

אכילת חמץ עם הקרבן פסח בפסח שני

האחרונים דנו אם יש איסור לאכול חמץ יחד עם הק"פ בפסח שני. רש"י בפי' בהעלותך (ט"ו י" כ') וז"ל פסח שני מצה וחמץ עמו בבית ואין שם יו"ט, ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו עכ"ל. המנ"ח (מצוה שפ"א סק"ג) כ' דאחר שאכל כזית מהק"פ, יכול לאכול השאר יחד עם חמץ (א"א לאכול הכזית הראשון יחד עם דבר רשות, כדי שלא יבא רשות ויבטל המצוה), ודייק הכי מרש"י שכתב "ואין איסור חמץ אלא עימו באכילתו", וסיים שלא מצא שהמפרשים ירגישו בזה, וצע"ג.

ולכאורה צ"ע טובא מהיכן מצא רש"י מקור לחידושו, וכתב המשך חכמה (שם ט"ו י"א) דכתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו" – פי' שיאכלו אותו רק עם מצה, לא עם חמץ, והוי לאו הבא מכלל עשה, וזו היא כוונת רש"י שפי' "פסח שני, מצה וחמץ עימו בבית... ואין איסור חמץ אלא עימו באכילתו". וע"ע בפנ"י בקידושין (ל"ח. תוד"ה אקרו) וחזון יחזקאל (פסחים פ"ח ה"ג) שג"כ פי' כמו המנ"ח ומשך חכמה.

אבל מרן רה"י זצ"ל חולק על המנ"ח באבי עזרי (הל' קרבן פסח פ"י ה"ט"ו) פי' כוונת רש"י ממש להיפך, דאין איסור אכילת חמץ כלל בפסח שני, אלא "עימו באכילתו מותר", והוסיף דא"א לומר שרש"י החמיר, דמנין לו לחדש איסור כזה לאכול חמץ יחד עם בשר הפסח, וכן פי' באמבוהא דספרי (בהעלותך אות ל"ז).

והנה יש מביאים ראיי' מפרש"י בסוכה (מ"ז: ד"ה ופנית) שכתב דפסח שני אינו אסור בחמץ אלא שטעון מצה למצוה, ואוכל חמץ מיד עכ"ל, ולכאורה ממש"כ שאוכל מצה מיד, משמע דמיד אחרי שאכל הפסח יכול לאכול המצה, אבל לא יחד עם הפסח, ולכאורה ק' טובא על מרן אבי עזרי זצ"ל. באילת השחר (פי' בהעלותך ט"ו י"ג) ג"כ הקשה על מרן האבי עזרי מלשון רש"י עה"ת שכתב וז"ל פסח שני מצה וחמץ עמו בבית ואין שם יו"ט, ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו עכ"ל, דכיון שהתחיל וירש שהחמץ עמו בבית, משמע שהוא רק יכול להיות עמו בבית ולא עמו בפיו וצ"ע.

ולכאורה יש נ"מ טובא בזה גם בזה"ז עד לפני שיבנה בהמ"ק בב"א, לאלו שנוהגים לאכול מצה בליל ט"ו באייר, האם מותר להם לאכול המצה יחד עם חמץ, דעד כמה שאוכלים "זכר לקרבן פסח", לכאורה צריך להקפיד גם בצורת אכילתו וצ"ע.

ניתן לצפות ולהוריד את כל שיעורי מרן הרב שליט"א באתרנו:
<http://pninim.co.il/> תחת הלינק: **שיעורי הגאון רבי יום טוב זנגר**