



- שבוע 84 5
- 5 העומד בשמונה עשרה והציבור התחילו שמע האם יניח ידיו על פניו או לא
- 8 האם תמיד טוב שהמעים יהיו רפויים להוציא המאכל
- 9 האם מותר לנשק בנו כשהוא מעוטר בתפילין
- 11 חכם שלא עמד העומד מפניו בבית המדרש או בשוק עד שעבר מכנגד פניו האם יש לעמוד מפניו עכשיו
- 13 היאך הנוסח באהבה רבה הגדול והנורא או הגדול הניכור והנורא
- 14 מה שצריך לומר לרבו כלשון לא למדתנו רבינו האם הוא גם כשמתפק אם יש לרבו תירוץ על זה
- 15 המוכרים שמוחר לקרוא פרשת השבוע בקריאת התורה מה הדין בהפסדה ובברכותיה ומה הדין בשני וחמישי
- 18 לקרוא המשך הפרשה
- 18 מי שיש לו כסף בביתו בומנינו ונקלע במקום ללא אוכל האם יש לו דין בעל הבית העובר ממקום למקום
- 18 להתפרנס ממעות צדקה
- 19 האם יש איסור ריבית מוקדמת בריבית דברים
- 20 האם יש השתדלות בקניית כרשים הגרלה
- 21 הכותב התנא או החכם האלה"י האם יש בו קדושה
- 22 דין המתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים האם הוא דין דאורייתא או דרבנן
- 21 שעה בפסוק אחד בקריאת שני וחמישי ויש ללקט עוד פסוק אחד אחריו להשלים ג' פסוקים האם דין ג'
- 22 פסוקים בימים אלו מעבד רצופין בדיעבד

שביחא שאלות המצויות בהלכה

- 23 מה ברכת חגריסים (גרנירי חיטה) בתבשיל או בחמין
- 25 גרנירי חיטה שלמים שנדבקו בקדירה אך לא נתמעכו מה דינם
- נכור פדה את עצמו ושכח ולא שלם למוכר על עלות החמש מלעים וכדיעבד המוכר מחל בלבו לאחר
- 30 מעשה האם הפדיון חל או שצריך להודיע לפודה שיפדה שוב

לקבלת גליון שביחא מידי שבוע שלח
questions@shchiche.com

כמו"כ ניתן להשיג עותק מודפס אצל המחבר בכולל וברח' הפץ חיים 3 ב' בני ברק.

ניתן להוריד גליונות קודמים בעמדות "קול הלשון" תחת השם "עקיבא משה סילבר"

תלמידי בתי המדרשות מתכבדים לקחת גליון חנם לבית מדרשם ותע"ב

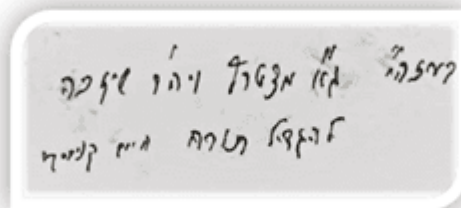
תגובות במלפון 03-6703111 או בפקס 03-6882239

חלוקת גליונות שביחא בכפוף לתקנון (בכו שביחא שלוחה 6)

השתתפות בהוצאות בשלוחה 5

ההסכמות ומכתבי ברכה על החיבורים הקודמים נתנו מסרנו ורבנו זצוקללה"ה
ויברלחמ"א:

הגר"ח קניבסקי (מצו"ב), הגר"ם שמרנבון, הגר"ש דבלצקי, הגר"א גרבוז, הגר"ד
דיסקין, הגר"ב שרייבר, הגר"מ קארפ, הגר"א וייס, הגר"ע פריד, הגר"י פישר, הגר"מ
קסלר, הגר"ח"י מישקובסקי, הגר"ש הכהן גראס, הגר"י רצאבי, הגר"ש זעפרני.



הדברים נכתבו בדרך לימוד ומטרתם לעזור את כותב הדברים לעיון בנושאים הנידונים, ואינם מתיימרים
לשמש כתחליף לפסק הלכה או לפוסקי הלכה, ואין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים בלא שאלת חכם.

כל מי שיש בידו השגה, בין בתיקון טעות של ממש או בשיקול הדעת, או כל הערת שיפור על ניסוח או
פרט שיכול היה להיכתב טוב יותר - נשמח מאוד לקבל הדברים, על מנת לתקן הדברים במהדרה הבאה,
ותבוא עלינו ברכה, ויהיה בזה זיכוי הרבים.

ואם ח"ו השתרכב לפום ריהטא מה שהיה עדיף לכתוב באופן אחר - הנני להתנצל על כך מראש ולהשתדל

שביחא שאלות המצויות בהלכה

לתקן הדברים להבא, ושנואות מי יבין.

העומד בשמונה עשרה והציבור התחילו שמע האם יניח ידיו על פניו או לא

הספק

בזה דלכאורה מה מפסיד בזה וכמו דבכל מי שצריך לקרות עם הציבור כ' אחרונים (עי' כה"ח סי' סה סק"ז בשם סידור בית עובד וחסד לאלפים) שיעשה כן שיניח ידיו על פניו, ומבואר שם דעיקר הדברים נאמרו באומר אז ברכות ק"ש אע"ג דאינו מפסיק באמירה אלא בניגון בלבד, מ"מ יניח ידיו על פניו, ואע"ג דממילא למדנו שה"ה בכל אחד שקורא עמהם מ"מ מבואר דיש לעשות כן גם בניד"ד בקורא ברכות ק"ש.

אבל מאידך גיסא המשמעות דבשמונ"ע אין צריך להפסיק לקרות בניגון עמהם שכתב הב"י סי' סה בשם התה"ד סי' ג וז"ל מכל מקום ראיתי בני אדם מן המדקדקים כשהיו עומדים בק"ש ובברכותיה שהיו עוצמים עיניהם והיו מנגנים בתיבה אחת או שתיים שהיו אומרים בלאו הכי באותו פעם בניגון הצבור בפסוק ראשון כדי שיהא נראה כאילו קורא עמהם ע"כ, וזה מקורו של השו"ע שם ס"ב שפסק מנהג המדקדקים להלכה, ובמקור הדברים בלשון התה"ד הנ"ל לא הזכיר שם שמונ"ע.

וכן ראיתי שנקטו בפשיטות בטבלאות ההפסקות הנדפסות בהרבה סידורים שבברכות ק"ש יעשה עצמו כקורא עמהם ובשמונ"ע אסור להפסיק, אף שלא ראיתי שציינו מקור לזה.

[וצע"ק דבשו"ע שם ס"ב סתם מברוך שאמר ואילך ולא הגביל לברכות ק"ש, אם לא דנימא דזה הוה פשיטא ליה דבשמונ"ע אין מפסיק לשום דבר מלבד מה שהוא לצורך התפילה באופנים שנתבארו בפוסקים].

ויש לברר לפי המשמעות שהמדקדקים לא היו מדקדקים בזה בשמונ"ע לנגן התיבות מה הטעם בזה, דהרי לענין מודים מצינו שצריך לכופף קומתו עם הציבור גם אם היחיד עומד באמצע שמונ"ע, כדי שלא יראה ככופר.

ויש להוסיף בזה דעיקר מה שכ' הכה"ח בשם האחרונים להניח היד על הפנים הובא כנגד זה בתה"ד שהמדקדקין היו עוצמין עיניהם, אבל בשמונ"ע אפשר דאותם המדקדקין בלאו הכי היו עוצמין עיניהם כך שלא היה נוגע להם זה אז, ועכ"פ בלאו הכי מצוי שגם המתפלל מן הסידור עוצם עיניו מעט וממילא אין בזה גריעותא לעצום עיניו אז (ויש מקום לדון אם

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

הוא חיוב), משא"כ הכה"ח שהזכיר להניח ידיו על פניו לדידן שנוהגים להניח היד על הפנים א"כ בשמונ"ע יש לדון בזה.

ויתכן לומר כמה חילוקים בזה:

א' בזמן התה"ד לא היו נוהגים כל הקהל להניח ידיהם על פניהם בשעת ק"ש ולכן לא חל חיוב כזה משא"כ האידנא שמי שלא יניח ידיו על פניו בשעת ק"ש יראה כמי שאינו קורא ק"ש (עכ"פ למי שאינו שומע הניגון שלו שבזמן התה"ד לא היה חשש בזה כיון שמי שאינו שומע אינו חושד משא"כ לדידן שאינו שומע אותו אבל רואה שאינו מניח ידיו על פניו) לכך נקטו האחרונים שצריך גם להניח ידיו על פניו.

ולכן בזמן התה"ד שהיה חיוב [להמקדקס] רק לנגן זה לא שייך חיוב כזה בשמונ"ע, כיון שאסור להשמיע קולו בתפילתו, אבל בזמנינו שיש חיוב גם להניח ידיו על פניו אולי שייך חיוב כזה גם בשמונ"ע.

משא"כ לכופף קומתו כיון דמעיקר הדין אי"ז חשיב הפסק לצורך בתפילה לכך מחוייב היחיד לכופף קומתו עם הציבור במודים גם כשהיחיד עומד בשעת התפילה.

והיינו שיתכן לומר דאין טעם האיסור משום שבשמונ"ע אסור לעסוק בענין אחר אלא שהוא משום שאסור להשמיע קולו בתפילתו וממילא עצת התה"ד לא שייכת כאן כיון שצריך להגביה קולו בשביל זה, לכך נקט התה"ד עצתו רק לענין ק"ש וברכותיה, אבל בהנחת ידיו על פניו אין הפסק.

וצע"ק דמבואר בפוסקים (עי' סי' קא ס"ב ואילך) ע"פ הירושלמי שאין איסור להשמיע קולו בתפילתו אם הוא לצורך ואינו מפריע לציבור (ודוחק לומר רק צורך שמונ"ע ממש מותר).

וגוף מה שלא הזכיר התה"ד אפשר דעדיין לא היו הכל מניחין ידיהם על פניהם, אלא דצ"ב דהרי חלק ודאי היו מניחים דמנהג זה הובא בפוסקים א"כ למה שלא יניח ידיו על פניו כדי שיהיה נראה כאומר ק"ש דאם אינו יכול להראות עצמו על ידי ניגון יראה עצמו ע"י הנחת היד, וכע"ז מצינו במשנ"ב להלן סו"ס קד דיש לו לשתוק בשמונ"ע כששומע קדיש ולכוון לצאת, ואולי לא חייבוהו כ"כ בהנחת היד, כיון שא"א על ידי ניגון, משא"כ האידנא שחייבו בכל אחד שקורא עם הציבור שיניח ידיו על פניו מטעם שהכל מניחין ידיהם על פניהם אז יש לדון דבשמונ"ע לא נפקע מחיוב זה וצל"ע בכ"ז.

ב' כפיפה בשמונ"ע הוא מענין שמונ"ע כיון שיש כריעות בשמונ"ע ומותר להוסיף על הכריעות באמצע ברכה, משא"כ קריאה בניגון ק"ש אינו מענין שמונ"ע ולכן אסור, ויש לדון בהנחת היד על הפנים שאין איסור בשמונ"ע ויכול לסייע בכוונה בשמונ"ע כמו בק"ש (רק שהוא ארוך והוא קשה להחזיק ידיו על פניו זמן רב ולכן לא עשו כן) אך לא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

נהגו בזה האם חשיב שעושה דבר שאינו מענין שמונ"ע.

ויתכן לחדד זה עוד או בנוסח אחר קצת דכשמכופף קומתו בשמונ"ע הרי הוא פועל בשמונ"ע פעולה ולא רק דשוי נפשיה שלא יראה ככופר להרואים, דכפפת קומתו הוא ג"כ מאופני התפילה משא"כ כשמעביר ידיו על פניו וכ"ש כשמנגן ניגון ק"ש אינו עושה דבר מענין שמונ"ע אלא אך ורק מראה לסובבים והו"ל רמיזה באמצע שמונ"ע שלא הותר אלא לצורך שמונ"ע או לצורך כוונתו וכאן לא חשיב צורך כיון שיש לו פטור גמור מלקרוא ק"ש עם הציבור וחייב להראות עצמו כעושה עם הציבור אינו חייב שיש לו מקור בגמ' דבגמ' נזכר רק לומר עם הציבור (ואדרבה על בעל קרי לא נזכר שם שיוצא יד"ח אם יעשה עצמו כעושה עם הציבור, ולענין המדקדקין עי' לקמן מה שכתבתי בטעמם לפי צד זה).

ג' במודים החיוב לכרוע עמהם הוא גמור משא"כ בק"ש דרגת החיוב לקרוא עמהם כשעוסק בשמונ"ע אינו גמור, כיון שעוסק ג"כ בתפילה (ותדע דהפוסקים המקילים בק"ש שלא יקרא אם עוסק בדבר אחר עי"ש בתה"ד גם לדידהו במודים מחוייב לכרוע דהרי מדינא דגמ' אסור להתחיל להתפלל אם לא יתחיל מודים עם הציבור), וצ"ע.

ד' בשמונ"ע אסור לעסוק בענין אחר כמ"ש בסי' צז ס"ד לענין נפלה טליתו גם לצורך מצוה ושם סעי' ה לענין נשיאת משאוי ד' קבין אף שהתחיל קודם התפילה ועי' משנ"ב קד סק"א לענין רמיזה [ויש לזה מקור מירוש' פ"ק דיומא נעוצדא דרז עי"ש נעלי תמר], וכן עוד דינים, משא"כ בק"ש וברכותיה מצינו חילוקי דינים בזה בהפסק שלא בדיבור כגון במלאכה או ברמיזה הלכך בשמונ"ע אסור להפסיק בדבר שהוא רק כדי שילמדו ממנו, רק דזה אינו מתרץ על מודים.

ה' דהרי יש צד שצריך להפסיק גם באמצע ברכות ק"ש שכ"ד הב"ח ולכן המדקדקים חששו לזה עכ"פ לענין הניגון, אבל בשמונ"ע אין להפסיק בניגון דהיא חומרא דאתי לידי קולא.

ו' ז' דגם אם עשו כן לפני משורת הדין למצוה מן המובחר ולא מחמת חששא כהאופן הקודם (או בנוסח אחר שסברו שיש חיוב להפסיק לנגן אבל לא חיוב להפסיק בדיבור מהטעם שיתבאר), מ"מ יש חילוק בין ברכות ק"ש לבין שמונ"ע, דהנה עיקר הטעם שלא יראה שאינו עוסק בשמע ישראל כשהציבור עוסקים בו, ולכך כשקורא דבר אחר ואינו מנגן נראה שאינו עוסק עמהם לכך מנגנים, והאידנא שאין קוראים בלא להניח היד ה"ה כתבו האחרונים שיש להניח היד, משא"כ בשמונ"ע דמוכח שעוסקים בתפילה אז אין בזה גריעותא שאינו עוסק בק"ש, ואע"פ שיכול לנגן גם דבר אחר בזמן ק"ש מ"מ אין ניכר כ"כ מלבד ק"ש (וגם אינו ראוי לנגן דבר אחר בזמן ק"ש כיון שמצוה שכולם יתחילו יחד כמו שהביא הב"י בשם המדרש, אבל לטעם זה אינו שייך חשש זה כמו שיתבאר אלא רק למצוה מן המובחר, אבל כאן לא חשו לגמרי למצוה מן המובחר שיראה שעוסקין בק"ש אלא רק שחשו שמא יראה שאין עוסקין בדבר קדושה), משא"כ כשעומד בשמונ"ע שניכר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

בעמידתו שמתפלל ואז אינו מבטל את ניגון הציבור של ק"ש.

וטעם זה אזיל אם נימא דהמדקדקים סוברים דמעיקר הדין סגי במה שעוסק בדבר אחר ג"כ מהני כהצד שכ' קודם לכן בתה"ד, רק דלמצוה מן המובחר דקדקו להראות שעוסקים בק"ש כיון שאם לא ינגנו אין ידוע להמון שעוסקים בדבר קדושה משא"כ בשמונ"ע שהוא ניכר.

ח' בכריעת מודים שהוא חובה כורע גם בשמונ"ע אבל כאן שיש לסמוך על הדעות דאינו חובה להפסיק כשאומר דברי שבח (ע' בתה"ד שם) לכך בשמונ"ע לא אמרו שיפסיק אפי' במעשה בלא דיבור כיון שהפסק במעשה בלא דיבור הוא ג"כ אסור בשמונ"ע לכתחילה.

היוצא לפי רוב החילוקים דלעיל א"צ להפסיק באמצע שמונ"ע, או משום שאסור להפסיק ונפטר מהחיוב לכו"ע גם לענין הנחת היד, או משום שניכר שעומד בשמונ"ע, או מטעמים אחרים, אבל יש צד שצריך להפסיק דרק לענין הניגון אין מפסיק באמצע שמונ"ע אבל לענין הנחת היד כן.

והעיקר נראה לאור הנ"ל דבהנחת היד באמצע שמונ"ע כשפטור מדינא [מכמה טעמים שנתארו] הוא חשש איסור ולכך א"צ לדקדק בזה כיון דבלאו הכי לא נזכר בגמ' חיוב לעשות עצמו כנראה שקורא והוא מנהג המדקדקין לרווחא דמילתא לחשוש לצד שצריך לקרוא או לחשוש לצד שמחוייב לעשות עצמו כקורא.

*

האם תמיד טוב שהמעים יהיו רפויים להוציא המאכל

**בכמ
ק"**

בגמ' מבואר דאינו טוב שאין המעים רפויים להוציא המאכל, דאמרי' בגמ' בפ"ט דברכות כ"ד בתי כסאות וכו' ואמרי' לעולם יבדוק עצמו שחרית וערבית וכן אמרי' אדרתח קדרתך שפוך ואמרי' סילון החוזר וכו', ועוד, וכן אמרי' בשבת קח ע"ב גבי אתרוג וצנון וביצה דאין יוצאין מבני מעים לעולם, והיינו דיש בזה גריעותא שהפסולת נשאר במעים, ואע"ג דאין כל המאמרים שווים בזה מ"מ כלליות הדברים שאין זה טוב אם אין המאכל מתעכל ויוצא בקל, ולהכי אמרי' גם דהרגיל בקיתון לפת אינו בא לידי חול"מ, ומעין זה אפשר דשייך לזה מ"ש חמין במוצ"ש מלוגמא משום דשבת הוא שינוי וסת לעני ותחילה לחול"מ, ולכן המשקה מועיל לרפואה וחמין מרכז המאכל יותר, וכ"כ הרמב"ם דטוב שיהיו המעים רפויים, ומעין זה אי' שרטנו בזה הרשעים על המן עתיד זה שיפח במעינו כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא.

ובחידושי כמדו' בשבת קכט הארכתני בביאור הקושי של הלפת משום שהוא קשה מידי

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כדי להתעכל ולצאת.

ומאידך גיסא מצינו ב' מקומות שדבר טוב להתעכב עם פינוי המעים, בשבת קח ע"א גבי רב ושמואל שעשה כן שמואל לרב דלא אחוי ליה בהכ"ס וכדפרש"י שם, ובנדרים מט ע"ב גבי הללו אין יוצאין מבני מעים דקא"ל אידך כ"ש שנסמוך עליהם למחר ודוחק לומר דכל הנך סוגיי אולן כאידך מ"ד.

והנראה בזה דכל מידי דקשה להאי מעלי להאי כמ"ש בפסחים מב ע"ב וכע"ז בפ"ק דחגיגה ע"ש ואמרי' כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא לבטלה, ולהכי יש תועליות גם בעיצור כשיש צורך כגון בעניות כההיא דנדרים (ור"ש דקאכיל חרוב אע"ג דקשי לכל גופו כחרבות משום שעוסק בתורה וא"צ לאכול בכל עת וכמ"ש ר' יהודה לר' שמעון בנדרים שם שנסמוך עליהם למחר ויל"ע אם אפשר שקיבל דבריו, ועכ"פ דקאכיל חרוב (היינו גם מה שזמנו לו מן השמים כן) אזיל לטעמיה דאמר במכילתא ר"פ בשלח ר"ש אומר לא נתנה תורה אלא לאוכלי המן וברפ"ו דברכות לה ע"ב קאר"ש אפשר אדם חורש בשעת חרישה וכו' תורה מה תהא עליה וכן בשבת דל"ג כע"ז בד"ר"ש ע"ש וכע"ז בירושלמי דברכות גבי אילו הוית קאים בהר סיני וכו' ועי"ש בירוש' דר"ש לשיטתו שם בעוד כמה דברים) וכגון בחולי מעים כההיא דשבת.

ומ"מ פתיחה יותר מידי אינו טוב ג"כ כדאמרי' בר"פ אלו עוברין דקמיט מרפי ליה ודרפי מקמיט ליה.

האם מותר לנשק בנו בשהוא מעוטר בתפילין

ברמ"א

סי' צח ס"א בשם אגודה בפ"ו דברכות ובנימין זאב סי' קסג כתב אסור לאדם לנשק בניו הקטנים בבהכ"נ כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום ע"כ וכ"ה בס' חסידים סי' רנה.

ולפ"ר במניח תפילין ואינו עומד בבהכ"נ אין בזה כל חשש דלכאורה גם מה שנהגו לדידן שלא לנשק בבהכ"נ הוא ממנהגא בעלמא ולא מדינא דמה שלא קבלו לא קבלו.

אולם אפשר דכוונת הפוסקים אסור הוא דוקא רק שאינו מוכרח דהלשון אסור בהרבה מקומות לאו דוקא.

ויש שהביאו מקור לזה מפרש"י (בראשית מו כט) דיעקב לא נפל על צוארי יוסף ולא נשקו ואמרו רבותינו שהיה קורא את שמע, וכ"ה בתשובה"ג (ליק סי' מה) שאילו מן קמאי רבי יהודאי גאון וכו', מהו שלא נשק לו ליוסף, ואמר דהוה דא קרי יעקב אבינו שמע באותה שעה ולא פסיק ליה ע"כ.

אולם למעשה אין כאן ממש מקור לדינא דהרמ"א הנ"ל דהרי בק"ש עכ"פ לכתחילה אסור

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

להפסיק במעשים ואפי' ברמיזה וכ"ש בנשיקה (ויש גם באחרונים שנקטו דנשיקה הוא יותר הפסק משאר מעשה כיון שאינו יכול להמשיך באמירה אז והרחבתי בזה בתשובה אחרת).

ויש שהביא מקור לדברי רש"י הנ"ל ממס' בד"א זוטא פ"א, העבר רצונך ורצון חבירך מפני רצון שמים שכן מצינו ביעקב שלא נשק ליוסף עכ"ל, אולם עי' בהרחב דבר להנצי"ב בבראשית שם שאמנם פי' דברי המס' דר"א ע"פ פרש"י הנ"ל אבל באופן אחר קצת ממה שנתבאר דברי רש"י דלעיל לב' הצדדים.

ועכשיו שזכינו לאור המס' כלה רבתי יעו"ש פ"ג שנתבאר שם דברי המס' דר"א באופן אחר לגמרי שאינו שייך לפרש"י הנ"ל עי"ש.

ובבהגר"א על השו"ע שם ציין מקור לדברי הרמ"א בזהר חיי שרה דף קלב שלא יתפלל אדם אחורי רבו כדי שלא ישווה למורא הקב"ה מורא אחר של רבו, והנה באמת דין זה של להתפלל אחורי רבו מגמ' ואע"פ שגם לולי הזוהר יש לומר הטעם דנראה שמשתחוה לו (ועי' הטעמים בפוסקים) מ"מ בזוהר נוסף דהאיסור הוא מצד שעוק במורא רבו בזמן שמתפלל ומזה למד הגר"א דגם אסור לעסוק באהבת בניו כשעוסק באהבת ה'.

ועדיין אפשר שהוא רק סמך וטעם למנהג ולא מקור לאיסור דהרי שם האיסור הוא רק בעת התפילה, אם כי באמת יש שנקטו דגם איסור נישוק הוא בעת התפילה (עי' במשנה אחרונה שהביא הדעות בזה).

אולם עי' בלקט הקמח החדש סק"ג שדן בכמה מקומות בחז"ל שמצינו שנשקו בבהכנ"ס לצורך (והבא"ח ויקרא שנה א יא מתיר לצורך מצוה וכיו"ב עי"ש) וכתב דאם נאמר שרק בשעת התפילה אסור היוצא דמותר, ועכ"פ משמע דהוה פשיטא ליה דהוא אסור מדינא ולא רק ממנהגא, דהרי היה לו לתרץ דכל המאמרים דלעיל מיירי כשלא נהגו במנהג זה ולכך התירו לצורך משא"כ האידנא, ולפ"ד אפשר דגם לנשק בתפילין יהיה פשיטא לו דאסור וצ"ב.

ויש לטעון דממ"נ יהיה מותר לנשק בניו כשהוא בתפילין, דהרי אם איסור נישוק בבהכנ"ס הוא מנהגא א"כ היכא דלא נהוג לא נהוג ואם הוא רק בעת התפילה א"כ הוא מצד כוונה שמכוון לאהבת אדם אחר בזמן זה ולא מצד שהוא בבהכנ"ס דזה לבד לא סגי, מאי אמרת שמא הוא איסור מדינא וגם שלא בשעת התפילה א"כ קשיא מכל המקומות שמצינו בחז"ל נישוק בבהכנ"ס, אבל יש לדחות דשמא ההיתרים בהם הם משום צורך מצוה כדברי הבא"ח הנ"ל א"נ שמא בתפילין שצריך למען תהיה תורת ה' בפין ושלא יסיח דעתו הוא כעין זמן התפילה שאסור להראות חיבה אחרת.

וצע"ק אפי' אם נאסור נישוק בבהכנ"ס מדינא מ"מ שם אסור גם מלאכה ומשא ומתן כמבואר במשנה ובגמ' ובשו"ע, משא"כ בתפילין מותר מלאכה (עי' שו"ת רמ"ע סי' לט)

שביחא שאלות המצויות בהלכה

ומותר משא ומתן (מעשה רב והוא המקור למשנ"ב בסי' לז לאסור דברים בטלים ואעפ"כ מתיר משא ומתן) ועי' משנ"ב סי' מד סק"ג, וכן גבי בהכנ"ס נזכר קלות ראש כחשבונות ולגבי תפילין נזכר שחוק וקלות ראש עי' משנ"ב שם ובסי' כח, וצ"ע אם יש לאסור כ"כ בדברים שעיקר איסורם מן הגמ' לא נתברר כולי האי אם הוא מדינא.

וגם צ"ע דאפי' להשתין בבהכ"ס ארעי מעיקר דינא היה מותר ודחוק מאוד דלנשק יהיה אסור דלכל הפחות מצינו להנ"ל (ע"פ המקורות בחז"ל שנתבארו שנשקו) היתרים בבהכנ"ס לצורך עכ"פ שלא בשעת התפילה גם אם נימא דמדינא אסור וכ"ש די"ל דמדינא שרי ורק ממנהגא אסור.

והגר"ק בדעת נוטה תפילין סי' תתמו ובהערה שם הסתפק אם יש בזה בזיון התפילין במה שמנשק אחר כשהוא לבוש בתפילין, ומ"מ לא הכריע שם לאסור, ובספר נפש דוד להאדר"ת אות נח כתב שלא נישק אדם על יד ספרים ומסתמא שחומרא היא שהיה מחמיר על עצמו, ובספר חסידים שם כ' שלא ינשק בנו בביתו לפני רבו ומסתמא דגם הנהגה היא.

היוצא מזה דלא מצינו איסור מפורש בזה בפוסקים ועכ"פ מגמ' אין מקור לאיסור נישוק כשהוא בתפילין, ומ"מ בפוסקים נזכר על כמה דברים שיש הנהגה שלא לכה"פ לנשק בניו אז, ומאחר דאין אנו מניחין תפילין כל היום א"כ מה שודאי שייך לומר שטוב לנשק אחר חליצת התפילין כעין מ"ש הפוסקים לענין אכילת ארעי בתפילין לדידן.

חכם שלא עמד העומד מפניו בבית המדרש או בשוק עד שעבר מכנגד פניו האם יש לעמוד מפניו עכשיו

לא, ולשאר פוסקי בני אשכנז בבית המדרש צריך לעמוד לפחות פעם אחת מפניו עכשיו ובשוק עומד עד שיעבור ד' אמות אחר כך.

להשו"ע

מקורות:

כתב השו"ע ביו"ד סי' רמד ס"ב מאימתי חייב לקום מפניהם משיגיע לתוך ד' אמותיו עד שיעברו מכנגד מפניו, ומ"ש מכנגד פניו אין הכוונה כמלוא עיניו אלא כפשוטו שעבר את האדם, וכדמוכח להלן בס"ט דרך ברבו מובהק או מופלג בדורו צריך עד שיתכסה מעיניו או עד שישב במקומו, וזה מה שהביא בבהגר"א כאן סק"ז מקור לזה מדלא גרסי' בקידושין לג ע"ב בחכם וכיון שעבר ד' אמות, א"כ ע"כ שהשיעור כאן הוא לא יותר מד' אמות, דהרי באב ב"ד לקמן בסי"ג (שציין לו בבהגר"א הנ"ל) אי' שצריך להמתין לו עד שיעבור ד' אמות.

אבל יש להסתפק בחכם שלא עמד מפניו עד שעבר מכנגד פניו מה יעשה עכשיו כשהוא עדיין בתוך ד' אמותיו, דמחד גיסא יש לטעון שכבר עבר זמנו, ומאידך יש לומר דכיון

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שעדיין יש בזה דרך כבוד כדחזי' גבי אב"ד א"כ לחכם יש עכ"פ השלמה תוך ד"א כל שלא עמד כדין קודם לכן וצל"ע.

ויעוי' בש"ך סק"ז שהביא דעת הרא"ש בקידושין פ"א סי' נט ורש"י לג ע"ב ד"ה עומד דס"ל שגם בחכם אינו יושב עד שיעבור מכנגד פניו ד"א ושכ"כ הב"ח, ולפ"ז בודאי שיש מקום לעמוד גם בד"א השניות רק דיש לדון לדעה דלעיל.

ויעוי' בברכ"י סק"א שכתב בדעת השו"ע דאף מצוה מן המובחר ליכא בעמידה לפני ד' אמות כיון שאין בו הידור ושכ"כ הב"ח.

ועי' בש"ך סק"ו שהוסיף עוד בשם הב"ח דאפי' איסורא איכא לעמוד קודם לכן כיון שהיא קימה שאין בה הידור ולא דמי לנשיא ואב"ד ורבו מובהק ששם צריך לעמוד קודם מן הדין ואז יש הידור משא"כ הכא.

ולפ"ז ה"ה בד"א שלאחריו אין הידור כלל לדעת השו"ע ולמעשה יש מקום לחשוש לשאר פוסקים וכנ"ל, אבל איסורא להשו"ע אין בניד"ד דבאופן של הש"ך סק"ו הוא מפקיע מעצמו קימה משא"כ דמאי דהוה הוה.

ויש להוסיף דלקמן סט"ו נזכרה התקנה דבחכם שנכנס לבהמ"ד אחד עומד ואחד יושב, א"כ ע"כ דדין עד שיעבור מכנגד פניו הוא גם לענין מי שלא עמד שלא יעמוד אח"כ, דהרי כל דין עד שיעבור מכנגד פניו עצמו הוא רק למי שעדיין לא עמד שישלים העמידה.

אבל אי משום הא יש לדחות חדא דיש לחלק בין לכתחילה לדיעבד, ועוד דשם בבהמ"ד מיירי כמבואר שם, ואולי בשאר מקומות הקימה היא מתחילת הד"א בעמידה ממושכת עד שיעבור מכנגד פניו (ובאמת כן נזכר בלשון רש"י והרא"ש שהביא הש"ך הנ"ל בסק"ו ולא נראה דקודם תקנה דהוריות יג ע"ב מיירי דהרי הרא"ש מיירי להלכה, ואע"ג דלרש"י העמידה היא עד אחר ד"א שאחריו מ"מ מיניה נשמע להשו"ע שהעמידה היא רציפה עד אז) וע"ז שייך לומר דאם לא קיים עמידה קודם לכן כלל עדיין צריך לעמוד כדי לקיים עמידה, אבל למסקנא א"א לומר כן מהטעם דלעיל.

וכן בבהגר"א סק"ט כתב דכל הנזכר קודם לכן הוא בשוק ודינא דאחד עומד ואחד יושב הוא רק בבהמ"ד.

ולגוף דברי הש"ך שיש בזה איסור צ"ע דבאופן שמעצים עיניו קי"ל דאיכא איסורא כיון שסו"ס יושב כשיש חכם וא"כ מבזה את החכם אבל כאן הרי עמד קודם לכן, והיה מקום לומר דאסור לאו דוקא, אולם בתשובה אחרת הרחבתי דגם המשנ"ב בסי' קכח למד דאסור להפקיע מעצמו חיוב מצוה, וצ"ל דכשיושב ואינו רואה החכם כלל אין בזה ביזוי לחכם, והרחבתי במקו"א בדעות האחרונים בזה באיזה אופן מיירי, ועוד כתבתי בזה על השו"ע לעילסי' רמד ס"ג.

היאך הנוסח באהבה רבה הגדול והנורא או הגדול הגיבור והנורא

הנה

להמבואר ביומא סט ע"ב לכאורה היה צריך לצאת שאומרים הגדול הגיבור והנורא מלבד היכא שיש טעם בדבר שלא לומר, וכי תימא דעדיין יש טעם בדבר מחמת החורבן עי' בגמ' שם, א"כ למה בברכת אבות אומרים, וכ"ה באבודרהם הגדול הגיבור והנורא וכ"ה מנהג הספרדים.

אולם נוסח אשכנז הישן הוא הגדול והנורא כמ"ש מה"ר שבתי סופר שכ"ה בכל הסידורים שלנו וכ"ה בסידור אזור אליהו וכן הוא עד היום ברוב סידורי אשכנז, (ומ"מ עי' בהערות לסידור עבודת ישראל הזכיר שראה כמה כת"י לא כן ומשמע דמיירי באשכנזים), וכן כתבו בסידור חסידי אשכנז כי בשם קדושך הגדול והנורא בטחנו לא גרסינן והגבור זולתי בשמונה עשרה ע"כ, וכן במהרי"ל הל' תפילות ר"ה שבאהבה רבה היה אומר הגדול הנורא ולא אמר הגבור ע"כ וכ"ה בסידור רב עמרם גאון.

והביאור בזה כתב המהרש"ל (בסידורו לגבי אבינו מלכנו הובא בסוף אבינו מלכנו למהר"ש סופר ועי"ש שהרחיב בביאורו וביישוב המנהג באבינו מלכנו וכן ציין לו רש"ס כאן) כתב דאצל השם לא מצינו גיבור, ופירוש דבריו דרק כשנזכר הקב"ה בשמו ממש אז אמרי' שהוא גיבור אבל כשנזכר "שם" בתיבה זו כמו כאן "כי בשם קדושך" שהוא התייחסות לשמו, א"כ לא אמרי' בזה שהוא גיבור, דהגבורה מיוחסת לפעולותיו ולא לשמו, ושם מצינו לענין פרסום, כמו אנשי השם וכן ועשיתי לך שם גדול, ומאידך מצינו לענין שם האדם דהיינו זכרוננו, כמו וקראת שמו, ואצל הקב"ה משבחי' שאפי' שמו קדוש ונורא דהיינו יראוי וכ"ש כבודו, אבל גבי משה שנזכר הנורא נזכר לגבי האל שהוא מכוון לכבודו ולא לשמו.

ועי' בשיח יצחק בסידור אישי ישראל שכתב טעם אחר ליישב למה דוקא באהבה רבה לא נזכר הגיבור משום שנזכר עם הצרות ע"פ הגמ' יומא שם איה נוראותיך ע"פ הגמ' יומא שם איה נוראותיך, ויש מי שכ' ליישב באופ"א דהגבורה היינו מידת הדין ולכך גבי בטחנו אמרי' כאן הגדול והנורא, ולפי' זה צע"ק דגם לגבי נוראותיו אמרי' ביומא שם איה נוראותיו שהוא מידת פורענות, אם כי לשון נורא מצינו גם בדבר שאינו פורענות (וידוע שהוא תפארת שהוא מיזוג).

מה שצריך לומר לרבו בלשון לא למדתנו רבינו האם הוא גם בשמיסתפק אם יש לרבו תירוץ על זה

בברכו ת

לג ע"ב, אמר ליה אביי והא משתקין אותו תנן, וצל"ע דהרי ברבו צריך לומר למדתנו רבנו כמ"ש בשו"ע סי' רמב סכ"ב, והי' מקום לומר דכל דינא דלא למדתנו רבינו הוא רק במעשה ולא בלימוד אבל לגבי אביו מוכח בגמ' דהיינו גם דרך לימוד ושינון, וכ"ש כאן דרבה מיירי לענין הוראה על מעשה שהיה לפנינו, ועי' יו"ד סי' רמב שם בש"ך סקמ"ב מש"כ בשם התה"ד לענין הוראה ומשמע משם דג"כ אומר בלשון זו (ומש"כ הרמ"א שם על מעשה ג"כ הכונה בהוראה).

ואולי י"ל שאביי גם הכיר דרבה לחדודי ליה הוא דקעביד ולכך לא היה שייך כאן לתקן בלשון כבוד דזה נאמר רק במקום טעות.

או אפשר דהגמ' קיצרה בלשונו של אביי, ומה דבמתני' לעיל בפ"ק נזכר לשון לא למדתנו רבינו יש לומר דפ"א סגי ללמד הענין ע"ד מש"כ רש"י בפסחים ג' גבי הענין דהתם עי"ש.

או אפשר שכשאומר דרך קושי' ומצפה לתירוץ שמא לא נאמר דין זה אלא רק כשבא לתקן.

אולם מסתימת הרמ"א שם מה שהזכיר בסיפא לענין להקשות קושיא כשאנו יודע ודאי שעובר אם יקשה או לא בדאורייתא ובדרבנן, משמע דברישא מיירי נמי בדרך קושיא שמסתפק בו ג"כ דצריך לומר בלשון זו, דבר הלמד מעניינו, אבל אינו מוכרח כלל.

והגר"א שם ציין לנידון זה לענין להקשות קושי' על הרב בדרבנן ממתני' בפ"ק דברכות גבי לא למדנו רבינו ומעצם המשנה אין ראיה ברורה דשמא שם לא היו מצפין לתירוץ כששאלו ולכן היו צריכים לשאול בלשון לא למדתנו רבינו, אבל ממה שהשווה הגר"א ד"ז לדברי הרמ"א משמע דלמד דמתחילה נסתפקו אם יש תירוץ לקושייתם וכך מסתבר שלא הוה פשיטא להו דלא כר"ג בשאלתם, ומבואר מזה דגם בקושיא אסור לומר אלא בלשון לא למדתנו רבינו, אף אם יש צד שיש לרב תירוץ.

ועי' בערך לחם להמהריק"ש על השו"ע שם שכתב מותר לתלמיד שיאמר לרבו הלכתא הכי דרך תימא, מסכת שבת פרק כירה דף מ"ה ע"א ובבא מציעא דף פ"ג ע"א, אבל לומר זה הדין אינו כן בתמיהא הפך דברי הרב אסור, סנהדרין דף ק"א ע"א עכ"ל הערך לחם.

ואמנם לגבי הגמ' בשבת שם מיירי ברב כהנא ורב אסי לרב דלגמריה דרב וכו', אבל בב"מ שם מיירי ברב בר רב חנן לרב, ושם הוא דרך שאלה ותשובה אבל כשמשמע דרך השגה י"ל דמודה להגר"א דאסור.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

א"כ היוצא מזה דאם בא להקשות דרך השגה גם אם מסופק אם יש להרב תירוץ אסור לומר בלא לא למדתנו רבינו, ואם בא להקשות דרך בירור דעת הרב מותר גם אם אומר בלשון תימה על דברי הרב.

הסוברים שמותר לקרוא פרשת השבוע בקריאת התורה מה הדין בהפטרה ובברכותיה ומה הדין בשני וחמישי לקרוא המשך הפרשה

לכאורה אין היתר בזה.

מקורות:

**בש
ע**

סי' קמב ס"ב אחר שהביא דין זה כתב דכ"ז אינו בפרשת זכור ופרה שהם דאורייתא, ומשמע דבשקלים והחודש אה"נ נאמר גם דין זה, ולכאורה יש ללמוד גם להפטרה וגם לקריאה בשני ובחמישי, אבל יש לדחות לגבי הפטרה דמה לקריאת מפטיר דדמי לה שהוא מתורה משא"כ בהפטרה שהוא ענין אחר, ולענין שני וחמישי ג"כ יש לדחות דמ"מ המפטיר מישך שייך לקריאת שבת שהיא המחייב השנים מקרא משא"כ קריאה דשני וחמישי נקרא ביום אחר.

ובשו"ע ס"ג כתב דאסור לספר בהפטרה כמו בקריאה"ת ולכאורה דיו לבא מן הדין להיות כנידון להתיר שנים מקרא, ויש לומר דהא כדאיתא והא כדאיתא ודון מינה ואוקי באתרה יכון שיש לטעון דתרגום התורה לא שייך להפטרה אלא רק לקריאה"ת בלבד.

ויש להוסיף דאמנם במשנה נזכר מתרגם לנביא אבל תרגום התורה אפשר דלא שייך לנביא ובפרט האידנא דאין מתרגמים מצד הקריאה אלא רק מצד חיוב שנים מקרא ואחד תרגום, וכן מבואר בכלבו סי' כ' בשם סמ"ק בטעם ההיתר לקרות ב' מקרא ואחד תרגום בקריאה"ת משום שחייב להשלים הפרשה, והיינו דהחוב שהוא מחמת קריאה"ת יוצר כאן שייכות לקריאה"ת ויש להוסיף דההפטרה לא יצרה חוב של קריאת שנים מקרא ואחד תרגום כמבואר בפוסקים דמעיקר דינא לא נאמר חיוב זה, וצ"ע.

ודעת הלבוש (עי' במאמ"ר שם) דמותר לומר בהפטרה ד"ת, אבל הפוסקים לא נקטו כן.

והשו"ע בס"י רפד ס"ג כתב דיש לכוון לברכות ההפטרה ג"כ אבל אפשר דאין להוכיח מזה דהרי נזכר שם גם ברכה"ת וקצת דוחק שבקריאה"ת עצמה יהיה מותר ללמוד שנים מקרא ובברכותיה יהיה חמור לענין זה יותר מהקריאה עצמה (ואם תימא דבברכות בעי' י' ששומעין כהסוברים כן והרחבנו בזה במקו"א, לכאו' כ"ש בקריאה"ת, ועי' בה"ל סי' קמו סוף ס"א דג"כ משמע בדבריו לפו"ר דחומרא דברכות לא חמירי מהקריאה עצמה, ועי' או"ז הל' ק"ש סי' יא דבפשיטות אין ההיתר כשאין י' ששומעין לענין שאר ההיתרים ועי' בשו"ע

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

שם, עי' במג"א סי' קמו סק"ה בשם התה"ד שם דלגבי תרגום קיל כיון שהוא אותו הענין, ועי' בלשון האו"ז שהביא היתר השנים מקרא ואחד תרגום אחר שהגביל הדברים שלפני כן בדאיכא י' דצייתי, ועי' בתה"ד בבירור דברי האו"ז, ועי' בבה"ל מש"כ בזה דאינו מוכרח בדעת האו"ז) וצ"ע.

והנה מקור הדין הביאו הפוסקים (עי' בב"י סי' קמו בשם המרדכי והג"א) בשם האו"ז שם שכתב וראיתי את מורי הרב רבי יהודה החסיד זצ"ל ואת מורי הרב רבי אברהם זצ"ל בן הרב ר' משה זצ"ל שהיו קורין שנים מקרא ואחד תרגום בשעת קריאת שליח צבור את ספר תורה ואומר אני כי זה מותר לכ"ע הואיל דבאותו ענין קא עסיק ע"כ וכן הובא דין זה בתה"ד סי' כד בשם הגמ"י.

ומסתמא דאותו הענין היינו בענין קריאה"ת כיון שהתרגום בא לבאר קריאה"ת, וממילא אין ההפטרה בכלל אף שהיא קצת מענין הקריאה וה"ה ב' וה' מה שמתרגם המשך הפרשה שאין קורין באותו היום מסתמא שאינו בכלל זה, וצ"ע.

ולענין קריאת התרגום של מה שקורין בב' וה' עצמם עי' בסוף התשו' בתה"ד ומסתימת הדברים משמע דאין צד שחמור ב' וה' יותר משבת (אע"ג דהיה מקום לטעון דעיקר ההיתר שם משום שאינו לעיכובא לענין דילוג בב' וה' כשיש ג' פסוקים שקראו מ"מ מסתימת הדברים משמע דאין בזה צד חומרא כאן יותר משבת).

ובשו"ע סי' נה ס"ח מבואר דיצאו מקצתן ונשתיירו פחות מ"י גומרין וכתב שם המשנ"ב דה"ה בקריאה"ת ובהפטרה גומרין אותו הענין אבל לא נתבאר להדיא בלשונו אם ההפטרה הוא אותו הענין דהקריאה"ת לגבי זה, אבל במשנ"ב סי' קמג ס"ו נקט דאין ההפטרה מן הענין עכ"פ שלא יקרא עם הברכות (ועי"ש לדינא לענין קריאה בלא הברכות) ועי"ש במג"א סק"א וכן בערה"ש סי' נה ס"ח נראה שנקט לדינא דאין ההפטרה בכלל ענין הקריאה"ת והיינו כעין דברינו הנ"ל דא"א לקרוא בהפטרה השנים מקרא ואחד תרגום של קריאה"ת והו"ל לענין זה כמו שונה בפרק אחר בזמן קריאה"ת שיש לזה דינים אחרים כמשנ"ת בפוסקים בסי' קמו שם.

*

השלמה לתשובה על קריאת שנים מקרא בזמן הפטרה

מה שדן השו"ע לענין קריאה שנים מקרא במפטיר של ד' פרשיות אולי יש לדחות דלא מיירי לענין שקורא שנים מקרא של הסדרא בזמן שקורין המפטיר אלא מיירי שקורא המפטיר עצמו בזמן שקורין המפטיר להדעות שאומרים שנים מקרא גם של מפטיר שקורין בפרשה אחרת, והיא שי' הר"ח שהזכיר התה"ד שהביא הב"י שם שכך יוצא לשיטתו (ועי' גם בבהגר"א על השו"ע שם), וכ"כ להדיא בספר העיתים ריש עמ' רנג לגבי פרשת יו"ט וכ"כ בני" ברכות ח ע"ב עכ"פ לענין יו"ט שחל בשבת ואגודה ברכות סי' יח וארחות חיים

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

דף עז ע"ג ומהר"ד עראמה פי"ג מהל' תפילה ה"ו ועי' מהר"ם מינץ סי' לד.

אולם השו"ע ס"ס רפה ס"ז כתב דא"צ לקרוא פרשת יו"ט ומשמע גם לא ד' פרשיות וכדעת התה"ד ח"א סי' כג והמנהג שהביא בב"י שם וכמ"ש הכנה"ג בהגב"י והביא דבריו בעולת שבת שם, וכדמוכח מטעם השו"ע עי"ש בב"י ובבהגר"א.

וממילא קצת דוחק לדחות בדרך זו דהשו"ע מיירי בהל' קריאה"ת כדעה שלא פסק כמותה בהל' שמו"ת.

ומ"מ אינו דחוי לגמרי מאחר דגם בהל' קריאה"ת הביא שם השו"ע כמה דעות ג"כ בגדר המותר והאסור ללמוד בשעת קריאה"ת.

אבל אין ליישב דעיקר דבריו שם דבפרשת זכור ופרה א"א וזה מוסכם לכו"ע, וגם אם נדייק דבשקלים ובהחודש אפשר מ"מ כיון שנלמד רק מדיוקא קל יותר לענין להעמידו כשיטה, אין ליישב כן דבגמ' בהרבה דוכתי מקשי' בכה"ג אף בסתירה רק מדיוקא, ועוד דהרי גם מה שהזכיר השו"ע להדיא לענין פרשת פרה וזכור גופא מיירי לענין מי שבא לקרוא בזמן פרשת פרה וזכור גופא ולמה היה צד שאפשר לקרוא אז.

אלא שהטעם הוא חדא מתרתי או דמיירי במי שקורא פרשת פרה בזמן פרשת פרה או דנימא דכל הקריאה"ת הוא חדא עניינא (וכמו שמי שדילג בתורה באופן המותר ואפי' באופן האסור בדיעבד חשיב הכל קריאה אחת מסתמא גם לענין אמירת שמו"ת של זה בזה וה"ה בענייננו לפי צד זה בשו"ע אע"פ שאינם מענין אחד), ומאחר שהצד הראשון הוא דחוק להעמיד הדברים כשיטה שלא נפסקה ולא הובאה בשו"ע ולא נהגו בה הלכך נקטי' לעיקר כהצד הראשון.

*

השלמה לנידון אם להסוברים שמותר לקרוא שנים מקרא בזמן קריאה"ת

אם מותר לקרוא גם בקריאת המפטיר שקורין בספר אחר

במה שנתבאר דמסתבר דבזה שרי יש לציין עוד ללשון הבה"ל בסי' קמו ס"ב במש"כ דהא הוא קורא בפני עצמו בחומש ולפעמים בפרשיות ובפסוקים אחרים ואינו שומע הפרשה שקורין בספר וכו', ומדבריו משמע שיכול לקרות גם באופן זה.

מי שיש לו כסף בביתו בזמנינו ונקלע במקום ללא אוכל האם יש לו דין בעל הבית העובר ממקום למקום להתפרנס ממעות צדקה

לכאור
ה

כיום במקרה רגיל אין נוהג דין זה שהרי יכול להשתמש באשראי וגם אם אין לו אשראי יכול להשתמש בטלפון ולקבל המספר וכן לשלם בהעברה בנקאית וכיו"ב וגם אם אין בידו אשראי הרי יכול לחתום על מסמכי חברת אשראי ולקבל כרטיס אשראי או להכנס לבנק ולבקש משיכה וכיו"ב, ואינו נחשב עני מחמת שאינו רוצה לעשות כן, ומ"מ גם בזמנינו שייך באופנים שונים כגון בשבת או בחו"ל במקום שא"א או בחור שאין לו כלום והוא סמוך על שלחן אביו כמ"ש בסי' רנא ס"א שאין לו דין עני בסמוך (מ"מ גם דין בעה"ב העובר ממקום למקום הוא רק באופן שאין לו דרך כרגע לקבל מכרטיס אשראי של אביו וכע"ז) וכן באופן שיכול לחתום על מסמכי אשראי בינתיים אפשר דחשיב בעה"ב עד שבא האשראי וצל"ע בזה, וכל כיו"ב, ולענין אם מה שיש לו נכסים שצריך לטרוח להוציאם אם חשיב שיש לו נכסים ע"ע בש"ך יו"ד סי' רנג סק"ד.

*

האם יש איסור ריבית מוקדמת בריבית דברים

אמר

לי המלוה שכמדומה שאין איסור לומר יש"כ על ההלוואה לפני ההלוואה שהרי הוא ריבית דברים מוקדמת ומותרת, והדברים היו מופלאים אצלי, דהרי אפי' מתנה מוכח בפוסקים (עי' סי' קס ס"ו וט"ז וש"ך שם והרחבתי במקומות אחרים) דאם מתכוון להלוואה ועכ"פ היכא דמוכחא מילתא אסור גם באופנים המותרים ומאי שנא.

ומצאתי המקור לנידון זה בברכ"י סי' קס בשם מהריק"ש [עי' שו"ת אהלי יעקב למהריק"ש סי' כו ולא עיינתי שם לע"ע] דאין איסור להקדים שלו' לאחר הפרעון דלא יתכן שלעולם יהיה אסור, ובתשובה הנדפסת בקובץ בנתיבות ההוראה ח"י עמ' פד דן לפ"ז בריבית דברים מוקדמת, אבל אין הכרח לומר דכוונת מהריק"ש וברכ"י להתיר ריבית דברים המוכח שהוא בא מחמת הלוואה כגון ייש"כ שהוא מוכחא מילתא שהוא מחמת הלוואה ואדרבה מהדמיון לדיני מתנה לכאורה יוצא שאסור גם בכה"ג, (היינו לפי הצד שאמירת ייש"כ הוא בכלל איסור ריבית דברים, ולא נכנסתי לנידון זה כאן), וגם בתשובה הנ"ל נראה שעמד בחילוק זה וכמו שהביא ראיה ברורה מבהגר"א סי' קס ס"ט שדימה דינא דהלוני ואלוך לריבית

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

דברים, ויש להוסיף בביאור הראי' דשם הרי מיירי גם שההלואה השניה היא אחר פרעון ההלוואה הראשונה (ויש להוסיף עוד דגם במתני' מוכח דאין דרך להלוות למלוה שלו כשצריך לפרוע).

היוצא מזה דהנזהרים באמירת יש"כ על הלואה אין חילוק בין אמירה קודם ההלוואה לאמירה בשעת ההלוואה.

ובאמת בשו"ע ר' כתב לגבי ריבית דברים שהאיסור בשעת ההלוואה אבל הוסיף דאם צריך מעות וכיו"ב אז אסור ריבית דברים אפי' שלא בשעת ההלוואה ומבואר דכשהריבית דברים הוא לצורך ההלוואה אסור, ולפ"ז לכאורה גם באומר יש"כ דאז מוכח שהוא מחמת ההלוואה ג"כ אסור.

השלמה לגבי ריבית דברים לפני ההלוואה אם אוסר ההלוואה

לגבי הפתרון לתת מעט פחות מן ההלוואה בסוף ההלוואה (בהסכמת המלוה) יש לציין בזה לדברי השו"ע יו"ד סי' קסו ס"ג דיש מחלוקת אם מנכי' אבק ריבית או לא ועיקר ההלכה לפסק הרמ"א דמנכין ליה, ולכאורה כשמנכין האבק ריבית חשיב שלא שילם אבק ריבית כלל אף דשילם מעיקרא, דרך הי' כאן כוונה לאיסור אבל לא איסור.

האם יש השתדלות בקניית כרטיס הגרלה

נשאל תי

בזה ולענ"ד אין בזה מצד גדרי ההשתדלות לפרנסה [גם אם יש מלווה להשתדל לפרנסתו] מכיון שהסיכוי לזכות ברמת האחוזים אינו בגדר מיעוט המצוי כלל, ואפי' עני והעשיר לא שכיח [גיטין ל' ע"ג ע"ש] ועם כ"ז יותר מצוי שיעשיר באופנים אחרים מזכיה בהגרלה, וכידוע שבהרבה הגרלות בלוטו גם אין זוכה כלל, וגם במקומות שיש זוכה בכל הגרלה הוא מיעוט שכמעט אינו מצוי, וגם דאינו ברור שמותר לכו"ע לעשותו [אף שאינו ממש האופן המדובר שו"ע יו"ד סי' קעט ס"א ששם פועל ע"פ מולאת הגורל], כמו שהרחבתי במקו"א בתשובה על קלפי טארוט, וגם אם מדינא מותר מ"מ יש יותר ברכה בפרנסה הכשרה לכתחילה.

ושמעתי מהדרשן הגר"ש יודלביץ שראה אדם שמסתכן בכביש לקנות כרטיסי הגרלה דהנה לכשנתבונן באמת שהסיכויים להידרס במעבר בכביש בצורה שאינה בטוחה גבוהים לאין ערוך מלזכות בלוטו והדברים נכונים לגמרי.

ועי' בספר טובך יביעו עמ' שכה מה שהביא בשם החזו"א המעשה בענין הכרטיס הגרלה, והגר"ק ג"כ אמר עפ"ז שלא לקנות בלוטו שהקב"ה אינו אוהב שמכתיבים לו כיצד לעזור ליהודי (ראה בתשובת הגר"ק בספק לבנימין אמר עמ' קה) וציין להא דתמים תהיה

שביחא שאלות המצוות בהלכה

בגורלות בתוס' שבת קנו ע"ב והוא כעין דברי השו"ע הנ"ל.

והנה כשנתבונן בעצם הטירחא ללכת לקנות כרטיס אינו שווה כנגד הסיכויים שיש בזכיה וכ"ש שלא הממון המתבזבז ע"ז, רק שהאדם מקוה שמן השמים ירצו שיזכה ורוצה למצוא פתח לזה, ואמנם מצינו מושג בפ"ק דחגיגה שהשטן מקטרג בשעת הסכנה, וגם לזה מידה טובה מרובה לזכות במתנה היכולה לבוא אליו, דיש עתות המסוגלים, אבל יותר מצוי ששולחים עשירות מן השמים בדרכים אחרים, ואילו הסיכויים בזכיה בהגרלות אלו הם מיעוט שאינו מצוי.

וכל הנ"ל לא דנתי אם אסור או אם אין ראוי אלא רק מצד השואל ששואל אם עצה טובה להשקיע בזה כספו והיוצא להנ"ל שלא ממש.

ולא נכנסתי בזה לנושאים פרטיים שאדם טוען שיזכה מחמת סביריות מסויימות אלא על מקרה רגיל.

וכן מצאתי כעת בשם הגר"א שטיינמן (מזקנים אתבונן ח"ב עמ' ט) דאין בזה השתדלות כיון שהסיכויים רחוקים עי"ש וכע"ז בשם הגר"ש"א (קובץ עץ חיים כו עי"ש עוד דעות בזה) ובחוט שני (מזוזה עמ' שסח) הוסיף דיש בזה חסרון באמונה עי"ש.

*

הכותב התנא או החכם האלה"י האם יש בו קדושה

נשאל
תי

האם כשאומרים או כותבים התנא האלה"י הוא שם קדש או חול, דאמנם אין הכונה שהתנא הוא אלקים אלא שיש בו חכמה עליונה מעין דוגמא של מעלה כמשנ"ת בתשובה הקודמת (לענין מה דינו של האומר התנא והאלקי בוא"ו), והספק האם כיון שמתייחס להקב"ה כעין שחלק מחכמתו ליראיו א"כ הוא שם שאינו נמחק, או דילמא דהוא לשון מושאלת בלבד.

ובאמת הלשון האלהי מוזכר בהרבה משאלות ותשובות רבותא קמאי (ובעקידה שער ט' נזכר כן על רשב"י) ולא נתחדש היום.

ונראה לפשוט הספק ממה שכתוב ביונה ג ג עיר גדולה לאלהים וכיו"ב שהם שמות שאין נמחקין אע"פ שהם לשונות מושאלים.

וברד"ק ביונה שם כל דבר שרוצה להגדילו סומך אותו לאל דרך הגדלה כמו כהררי אל ארזי אל שלהבת יה מאפל יה ע"כ וכ"ה בפ"י הרד"ק בראשית א ב ושם י ט ושם ל ח ובתהלים לז ז ושם סה י ושם פ יא ושם קד טז.

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

וכן בספורנו בראשית י' ט' כתב לפני ה' גבור מאד כענין "עיר גדולה לאלהים" ע"כ, ובהכתב והקבלה לתלמיד הרע"א בויקרא ב' שכתב עה"פ מלח ברית אלהיך, ולהגדיל הדבר סמך אותו לאלהים, כמו עיר גדולה לאלהים, חרדת אלהים וכדומה וכו' ע"כ, וכ"ה בר"י אברבנאל ביונה שם אין כוונת הזכרת שם אלהים מפני שהיו חסידים אלא כל דבר שהוא מופלג בגודלו מזכירים בו שם קודש כמו הררי אל וכמו שלהבת יה ע"כ.

ומאחר ורוב ככל השמות דלעיל הם שמות שאין נמחקין ה"ה התנא האלהי או החכם האלהי הוא קודש.

וגם להראב"ע בריש יונה דמפרש גדולה לאלהים באופן אחר מ"מ כ"ש שלשיטתו הוא שם קודש ובודאי יסכים גם בניד"ד שהוא שם קודש גם אם בניד"ד יתפרש כאידך דעות.

ויש לציין דגם לפי מה שכלול בענין התואר האלהי ששכינה שרויה עליו (ועי' כורי מאמר א' צט עד קג ואילך) מ"מ גם ענין השראת השכינה הוא התגלות השפע האלהי כמבואר במו"נ ובנוב"י ורמח"ל והבאתי הדברים בכמ"ק, וגם לענין חכמה כתב במו"נ פרק מ' שהיא שכל האלהי השופע על הנביאים (ואזיל לשיטתו בביאור ענין הנבואה וגם דבריו בענין זה אינם כפשוטם אלא בעומק, יעוי' במלבי"ם ריש עמוס וריש יחזקאל).

ואמנם במס' סופרים פ"ד ה"ט אי' דכראות פני אלהים הוא חול והוא לשון מושאל אבל יש לומר דהוא לשון מלאך כמ"ש הרא"ה והמאירי בביאור הגמ' בסוכה ה' ע"ב ועי' סוטה מא ע"ב, וכן גבי אלהים דיינא הוא נמחק כיון ששם אינו לשון מושאל לענין הקב"ה אלא פירוש אחר.

*

דין המתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים האם הוא דין דאורייתא או דרבנן

הוא דין דאורייתא דהרי דיני תנאים ילפי' מה"ת, וגם דתנאי חל כמו מכר ומחילה וויתור שהרשות ביד אדם לוותר לחבירו שיש לכל אחד בעלות על ממון גם לענין להעביר לו בעלות, וכן מבואר ברשב"א מועיל מדין מחילה וכן מוכח בתוס' כתובות פד שהוא מדין מחילה וכן הוא בט"ז אה"ע סי' לח סק"ז וכך יוצא מדברי הגמ' בכתובות שם ושו"ע חו"מ סי' רכז סקכ"א שהוא מדין מחילה (ועי' חידושי הגרש"ש בכתובות מט ד"ה והנה וחידושי הגרש"ר ב"ב עמ' קנד), ואמנם לא כל נוסח תנאי מועיל אבל כשחל חל לגמרי גם להעביר בעלות לממון.

ומ"מ היה מקום לטעון דהרי יש תנאים שחולקים (עי' כתובות נו ע"א וב"מ נא ע"ב וצד

לכאור
ה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

ע"א) וס"ל דגם בממון א"א להתנות על מש"כ בתורה, א"כ ש"מ שאין הכרח שסברא זו דאורייתא, אבל עכ"פ להתנאים שסוברים שהמחילה תופסת לכאורה היא דאורייתא.

וכך ריהטא דהגמ' ופוסקים שדנו בכמה עניינים דאורייתא שחל התנאי או שלא חל באופן המסויים ומשמע שהוא מהני לדאורייתא וזהו גופא חידוש דר' יהודה דמהני מדאורייתא.

וכן בתשובת חת"ס יו"ד סי' שיד מבואר להדיא כמש"כ בדבר שבממון חל מדאורייתא ועדיף מהפקר ב"ד הפקר דלפי שיטתו חסר בהקנאה אבל כאן מועיל קנין בלי ספק עי"ש שהרחיב בזה.

אמנם הביא שם שי' הנתה"מ סי' רא דסיטומתא קונה רק מדרבנן ואולי מפרש החת"ס דלדעת הנתה"מ גם תנאי חל רק מדרבנן אבל החת"ס לא האריך בזה מאחר שעיקר הנידון בדבריו על סיטומתא ורצה ללמוד שהוא דאורייתא מתנאי שבממון, ולכן עיקר הצדדים שכ' שם הוא לענין סיטומתא, ומ"מ דבר שבממון אפשר דלעולם לכו"ע הוא דין דאורייתא גם אם להנתה"מ אין בזה הגדרה של קנין, דהרי מצינו שיש מחילה ואין קנין כגון שסיכמו על מכירה ולא משך ולא נתן מעות דבמקרה רגיל לא חל קנין לא מדאורייתא ולא מדרבנן, וצל"ע.

ועי' בהרחבה בקצה"ח סי' רט סקי"א אי מהני תנאי בדאורייתא בדבר שלא בא לעולם בסילוק ותמצא שם דברים השייכים לענייננו.

טעה בפסוק אחד בקריאת שני וחמישי ויש ללקט עוד פסוק אחד אחריו להשלים ג' פסוקים האם דין ג' פסוקים בימים אלו מעכב רצופין בדיעבד

אינו מעכב שיהיו ג' פסוקים רצופין (או"ח סי' קלז ס"ג) אבל מה שהיה דילוג מצטרף לריעותא אחרת לענין תרתי לריעותא דהיינו אם גם קראו רק ט' פסוקים בין הכל (עי' במשנ"ב שם, ועי' עוד להלן במשנ"ב סקי"ד דיש אומרים דגם בלא עוד ריעותא לא יצאו בקראו ב' פסוקים בין הכל, ועי' מסכת סופרים פי"א ה"ה).

בדיעבד

לענין טעות בפסוק הבה"ל בסי' קמב ס"א הסתפק בזה אם יכול להשלים הפסוקים האחרים בקריאת שני וחמישי או לא, עי"ש ונראה נוטה דטעות אינו חמור מדילוג וכמדומה שכך סוגיין דעלמא בפרט שיש לצרף בנידון זה עוד דעות (יותר דעות מדילג פסוק) כמבואר בבה"ל שם.

מה ברכת הגריסים (גרגירי חיטה) בתבשיל או בחמין

יש

כמה מיני גרגירי חיטה בשוק ומ"מ עיקר המכוון להלן גרגירי חיטה בסתמא הוא לענין גרגירי חיטה שדנו בהם הפוסקים, ולהלן ידובר גם בענין הגריסים המצויים.

ברכת גרגירי חיטה מבושלים היא מזונות באופנים דלהלן:

גרגירים מחולקים

א' אם גרגירי החיטה מחולקים כל אחד מהם לחלקים (כמו בורגול שלנו) ברכתו בורא מיני מזונות (משנ"ב סי' רח סק"ג) גם אם לא נתמעכו כלל.

ב' במקרה שהוסרו קליפתן עם קצת מהאוכל הביא המשנ"ב סקט"ו דעה דחשיב מזונות כמו שהם מחולקים לחלקים ויש לסמוך על זה.

(המשנ"ב כתב הסומך על דעה זו שאין למחות בידו, וצע"ק דלכאורה אפי' ברק הוסרו קליפתן אין למחות כיון שהוא פלוגתא ורק כתב המשנ"ב והנכון לחשוש לב' דעות, וא"כ אין שייך למחות במי שנוהג כאחד מן הדעות, א"כ מש"כ אין למחות הכונה דמעיך הדין שייך לסמוך ע"ז מכיון שלא הזכיר המשנ"ב דעה החולקת להדיא על סברא זו האחרונה דאם נתקלף עם האוכל חשיב מזונות, וכ"כ בשעה"צ שם דמסתברא שאפשר לסמוך על דעה זו).

אמנם המשנ"ב הביא נידון זה לענין שעורים, אבל נראה דה"ה בחיטים דהרי הזכיר בשעה"צ להשוות דין זה לשו"ע סעי' ב' בשעורים שחילקן ושם ה"ה גם לגבי חיטים, ואמנם יש קצת דינים שחלוקין גרגירי שעורים משל חיטים (עי"ש ברמ"א ועי"ש בב"י בשם האבודרהם), אבל מה שמזונות בשעורה הוא כ"ש בחיטה, וע"ש וקיצרתי.

בגריסים שלנו כ"ה המציאות (עכ"פ בחלק מהייצור) שמצוי שנחסר חלק מהגרעין בזמן הקילוף, ולמעשה רוב ככל גדולי ההוראה שנקטו דבגריסים שלנו שנחסר כמות גדולה מהגרעין חשיב במ"מ, [ויש מי שהזכירו לזכך כן מטעם שחשונים כמעטים לאחר ציטול ולהלן אדבר נזה], אבל עכ"פ כך מסתבר שנחשב במ"מ מאחר שטוענים שמצוי שנחסר 35% מהגרעין, וכמ"ש הפוסקים ע"פ הגמ' ברכות לז ע"א דבנחלק הגרעין לב' או ג' כבר חשיב נחלק וכאן שלישית מהגרעין חסר, בפרט שיש לצרף גם הדעה הנ"ל במשנ"ב שגם בחסר קצת מהגרעין ברכתו מזונות.

וצריך לדעת עד כמה מצוי ענין זה בגריסים שלנו והמשמעות שהוא דבר מאוד מצוי ושכיח, וראה עוד פרטים במציאות והוראות מגדולי ההוראה בענין זה יעוי' בגליון הלכתא חלק תכ"ב, ומ"מ ציין שם לדברי הנשמת אדם (כלל נד סק"ה) שא"צ שכל הגריסים יהיו כן אלא אזלי' לפי הרוב, ונראה שהטעם שכאן מודה החי"א (עי' בה"ל ר"ס רב) דאזלי' בתר

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

רוב גם בניכר משום שכאן הוא ענין של חשיבות של עיבוד החיטה למאכל וסגי שהרוב כך.

(וקצת מגדולי ההוראה שלא הזכירו ענין זה כנראה שלא התייחסו לייצור של הגריסים היום כפי שנודע לאחמ"כ, או שסברו דמאחר והוא רק החלקה חיצונית כדי לקבל צורה לחיטה לא חשיב שהפרישו חלק משמעותי מהחיטה אולם ע"פ הכרעת השעה"צ הנ"ל כ"ש בנ"ד שהברכה מזונו).

נתמעכו על ידי הבישול

גרגירי חיטה אפי' שלמים בקליפתן אם נתמעכו על ידי הבישול אז אפי' אם התבשלו בקליפתן לגמרי ברכתן בורא מיני מזונות (משנ"ב שם סק"ג).

ראיתי לגאון אחד שהורה דכל הגריסים שלנו הם בכלל ממועכין לאחר הבישול ואינם גרגירי חיטה שדברו בהם הפוסקים, ורק חיטה קשה ברכתה אדמה.

אולם הוא ק' לומר שכל גרגירי החיטים שלנו שונים מגרגירי החיטים של הפוסקים לאורך כל הדורות מרבינו יונה עד המג"א והפמ"ג והמשנ"ב, ומלבד זה הרבה מהחיטים שלנו מיובאים מאותם המקומות שדרו בהם הפוסקים שדבריהם מובאים כאן (אלא אם כן שידוע שיש בהם תהליך עיבוד קודם אריזתם שגורם להם להתרכך לאחר בישולם, אבל לא בכל גרגיר חיטה הנמכר), ומלבד זה גם הלשון מיעוץ אינו משמע לומר שכל ריכוך פורתא במרק גריסים חשיב מיעוץ שכידוע מרגישים צורתו באכילתו.

ובענין הגדרת מיעוץ הנה בד"כ מיעוץ היינו שנשתנה צורתו על ידי לחץ או כובד (כמו מושיבו על עכוזו וממעץ במתני' דבכורות), וכן משמע מלשון התוס' שהזכירו נתמעץ יפה משמע דיש שינוי מסויים בצורה שמתמעץ, וכך בדבריו של השעה"צ סקי"ח שנקט דעל ידי מיעוץ קצת לא נשארו הגרעינים שלמים משמע דהמיעוץ שנזכר שם הוא שינוי בצורה כשאר מיעוץ, ואמנם נקט שם דמיעוץ קצת שאינו מיעוץ יפה הוא ספק (דלהבהגר"א סגי במיעוץ קצת וגם להתוס' נקט דאפשר שבמיעוץ יפה הוא ודאי מזונות ובמיעוץ קצת הוא ספק) אבל עכ"פ חזינן ממשמעות הדברים שמיעוץ הוא שינוי בצורה.

ואמנם יש מקום להרחיב מעט ההגדרה ולומר שריכוך טובא שאינו מחזיק צורתו באחיזת ותפיסת הגרגיר חשיב מיעוץ כמו שמצינו כע"ז בכמה דברים בדיני טריפות [עי' חולין מה ע"ז ובראשונים וצ"י דין זה ובעוד דיני טריפות] אבל לומר שכל בישול שלנו הוא מיעוץ דוחק מאוד לטעון כן.

ואמנם יש מהאחרונים שלמדו דגם בישול משנה ברכתו למזונות עכ"פ אם נתבשל באופן שדרך לבשלו ולעשות ממנו תבשיל [עי' מגן גיזורים שה"ג סק"א ותורת חיים סק"ג ואג"מ ח"ד סי' מה], אבל המשנ"ב והאחרונים להלכה לא נקטו כן עכ"פ לענין בישול רגיל, וגם בשו"ע לא

משמע כן.

באופן שהיה רק דיבוק בלא מיעוץ יתבאר בהרחבה בתשובה אחרת [ד"ה גרגירי מיטה שלמים שנדבקו בקדירה אך לא נתמעכו מה דינס].

גרגירי חיטה שאין ברכתם מזונות

כל דבר שאין ברכתו מזונות בד"כ ברכתו בורא פרי האדמה וברכתו האחרונה מעיקר הדין בורא נפשות ולחומרא נחשב ספק (עי' שו"ע שם סעי' ד), ולכן לכתחילה אוכלו רק בסעודה ובדיעבד בורא נפשות רבות (משנ"ב סקי"ח בשם מג"א ואחרונים).

גרגירי חיטה שלמים שנדבקו בקדירה אך לא נתמעכו מה דינם

אחרת [ד"ה מה זרכת הגריסים צתנשיל] נתבאר מדברי המשנ"ב בסי' רח סק"ג שגרגירי חיטה שלמים אפי' בקליפתן (ועי"ש מה שנתבאר לענין גרגירי חיטה שלנו אם הם שלמים או לא) אם נתמעכו בבישול ברכתם בורא מיני מזונות.

**בתשו
בה**

ואם לא נתמעכו על ידי הבישול אלא רק נתדבקו וכמו כן אם לא חילק את הגרגירים לחלקים אלא רק הוסרו קליפתן המשמעות לפו"ר במשנ"ב (שם סק"ד) שתנאים אלו לא מספיקים כדי לברך בורא מיני מזונות בוודאות, כל עוד שיש רק תנאי אחד מתנאים אלו, אבל בצירוף ב' תנאים אלו יחד שגם נתדבקו על ידי הבישול וגם הוסרו קליפתן מברך בורא מיני מזונות (ולהלן יתבאר אם הוא מצד צירוף ב' דברים או שהם ב' תנאים לדין אחד).

ובאם נתקיים רק אחד מן התנאים הדין הוא שאם רק הוסרו קליפתן [שהוא צע"ס תנאי אחד מתנאים אלו] נכון לחשוש לספק (דיש פלוגתא אם תנאי זה מועיל לשנות ברכתו למזונות) ולאכלו רק בתוך הסעודה (משנ"ב סקט"ו).

ומקופיא היה מקום לטעון שגם במקרה הפוך שנדבק בקדירה אך לא הוסרו קליפתן ג"כ לכתחילה יהיה לאכלו רק בתוך הסעודה לדעת המשנ"ב, כיון שנתקיים רק תנאי אחד.

והנה לקושטא דמילתא המשנ"ב בסקט"ו התייחס למקרה שהוסרו קליפתן ונדבקו אח"כ בקדירה, שבזה ברכתן בורא מיני מזונות, אבל לא התייחס שם להדיא למקרה זה שנדבקו בקדירה בלא שהוסרו קליפתן.

והנה המשנ"ב בשעה"צ סק"ח ציין מקור לדין זה שנתדבקו עם כתישה וקילוף דמהני בתלמידי רבינו יונה, ולפנינו בתלמידי רבינו יונה ריש דף כו מדה"ר נזכר בשם רבינו יונה שנתדבקו אחר כתישה מהני, אבל לא נזכר שם להדיא שכתישה הוא רק קילוף, אבל נסמך

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בזה על מה שבשעה"צ סק"ט נקט בפשיטות בשם המג"א דכתשן היינו רק שהסיר קליפתו, וכן בסמוך במשנ"ב סק"ד ביאר כן כוונת השו"ע וכן המג"א סק"ב למד כתישה על קילוף גם בדברי השו"ע וגם בדברי רבינו יונה, וכ"ה בפמ"ג א"א סק"ב, אולם יש אחרונים שלא למדו כן [ע' עוללות אפרים דין יא וזיין לו נשעה"ל להלן סק"כ].

ועי' בביצה יד סע"א ברש"י דמשמע דסתם כתישה היינו שמחלק החיטים לחלקים ולא רק מקלפן עי"ש, ואדרבה שם יג ע"ב משמע דקילוף אינו דוקא על ידי מכתשת (אם כי הראי' מדף יג יש לדחות דבי"ט ע"י מכתשת אסור).

אבל רבינו יונה לא הזכיר מקרה אמצעי אלא רק דיבוק אחר כתישה שאז הוא במ"מ או כשהחיטים שלמים שאז הוא בפה"א, ובלשונו משמע שכל מה שהוא שלם עדיין אינו בכלל כתישה, וכל מה שהוא כתוש אינו שלם.

וצ"ל דהמג"א והמשנ"ב מפרשים בכוונתו שלמים עם קליפתו (ומ"מ המשנ"ב גופיה בסק"ו ובסקט"ו קרי שלמים גם לשלמים בלא קליפה כמו שיתבאר דבריו לקמן), ואם כך מפרשים בדברי רבינו יונה יוצא שיסברו לכאן בדעתו דבקליפתו גם דיבוק לא יועיל.

ומה שכ' במשנ"ב סקט"ו ובשעה"צ שם סק"כ דלדעת המג"א בשם רבינו יונה חיטים שלמות בלא קליפתו ברכתן בורא פרי האדמה היינו שכך יוצא ע"פ דברי רבינו יונה כיון שתלה ברכת במ"מ בדיבוק אחר הכתישה, א"כ קילוף בלבד אינו מועיל, ומ"מ השלמות שנזכרו בדבריו היינו שלמות עם קליפה, רק דרבינו יונה לא קאמר שרק מחמת שהם שלמות עם קליפה ברכתן בפה"א דה"ה אם היו בלא קליפה כל עוד שאין דבוקות וה"ה אם היו דבוקות אם היו עם קליפה ג"כ יש לומר דלא מהני, וזה צ"ע.

אבל האג"מ דלקמן מפרש דמש"כ רבינו יונה ששלמות לא מהני משום שכך אינן נדבקות, ולפ"ז כל הנידון רק לענין דיבוק, דרך ביחד עם כתישה אז יש דיבוק, ולפ"ז מיושב יותר, ואז גם אין ראייה שבקליפתו לא יועיל דיבוק אלא ראייה הפכית וכמו שיתבאר.

ומאידך גיסא יש לומר דהמג"א והמשנ"ב יפרשו בכוונת רבינו יונה שלמין בלא קליפה ור"ל דבלא דיבוק עדיין הם שלמות אף שאין בהם קליפה, ואז גם בלא קליפה ברכתן בורא פרי האדמה, ואז לא יהיה שייך להוכיח לנידון בדיבוק בלא קליפה.

אולם בפנים המג"א מבואר כהצד הראשון בביאור רבינו יונה דשלמין היינו עם הקליפה ואינם שלמים היינו בלא הקליפה.

וגם ברבינו יונה גופיה לא משמע דשלמות ר"ל כל מה שאין מדובקות אלא שלמות ר"ל בלא כתישה (רק דיש לדון אם הכתישה מקלפת או גם מבטלת צורתו).

ויש להוסיף די"ל דפשיטא ליה להמשנ"ב גם בדעת רבינו יונה דכתישה גמורה שנתחלקו החיטים הו"ל מזונות גם בלא הדיבוק, דהרי בברכות לז ע"א נזכר שחילקא טרגיס וטיסני

שביחא שאלות המצוות בהלכה

ברכתם במ"מ והם שנחלקו כמו שציין בשעה"צ לגמ' במו"ק, וצ"ע אם הוא מוכרח בסוגי' דחילקא לא מיירי בדיבוק לרבינו יונה, ואז ממילא דייסא כעין חביץ מיירי במדובק בלא חילקא, דסבר המשנ"ב דייסא כעין חביץ (הנזכר בברכות לו ע"ב) לפי' רבינו יונה [שמדונקין אחר כמישה] לא מיירי בחילקא, אלא רק בקילוף בלבד, ומ"מ עדיין אין הכרח דדינא דדייסא כעין חביץ עיקר החידוש דלא אמרי' דובשא עיקר בגמ' שם לו ע"ב עי"ש, וממילא אפשר דמיירי בחילקא ג"כ, ואולי יש לומר דלא מסתבר ליה דמיירי באותו אופן ממש מאחר שלא נזכר כאן חילקא לכך מפרש שהי' כתישה בלבד.

והנה המשנ"ב ציין בשעה"צ סק"ח על הדין שדיבוק אחר קילוף מהני שכ"ה באחרונים (ומה שציין לדברי רבינו יונה היינו שכן למדו אותם האחרונים בד' רבינו יונה, עי' בלשון השעה"צ שם), אבל הביא בשעה"צ סק"ח שהפמ"ג בא"א סק"ב מסתפק, וצע"ק דבשעה"צ סק"ט נקט בשם הפמ"ג דבדיבוק קצת אחר קילוף יש לברך במ"מ, ולשון הפמ"ג שם ד"ובהוסר קליפתן ולא נדבקו כלל גם כן יש לספק" ומשמע כמ"ש בסק"ט, ואדרבה הפמ"ג הוא מקור למה שבשעה"צ סק"ח בא להביא מקור לדין זה בשם האחרונים.

אבל התירוץ פשוט דהפמ"ג מסתפק אם יש תנאי שצריך גם דיבוק או דסגי בקילוף אבל קילוף ודיבוק יחד מהני לדבריו ומיושב הכל לפ"ז (ועי' עוד להלן בשעה"צ על המשנ"ב בסקט"ו).

ובפשיטות יש לומר דאם נימא שנקט המשנ"ב בשם האחרונים בשם רבינו יונה דאם נכתשה החיטה ונדבקה בקדירה מברך עליה בורא מיני מזונות, אם נימא דב' התנאים מעכבים לדעתו, שיהיה גם קלוף וגם מודבק (ולהלן יתבאר עוד אם ב' התנאים לעיכובא), א"כ אין זה צירוף של ב' ספקות אלא צורת עשיית מאכל מעשה קדירה שהוא מעין פת, ועל ידי שמקלף ומדבק אז מקבל צורה קצת, ולכן כבר ברבינו יונה נזכר ענין כתישה עם דיבוק, ולא מסתבר דרבינו יונה מיירי מטעם צירוף ב' ספקות, רק דהמשנ"ב נקט בכוונתו דכתישה כל דהוא מהני לענין זה אבל עדיין דיבוק לחוד לא נזכר צד ברבינו יונה שיועיל, דרבינו יונה הזכיר כתישה איך שנפרש, א"כ אפשר דדיבוק בלבד לא מהני אפי' לא לשוויי ספק, וצ"ע.

ובאמת כך משמע דהרי במשנ"ב סק"ד הביא דברי השו"ע שכתב "או כתשן" דמברך במ"מ וציין השעה"צ בשם האחרונים דבזה בעי' שיתדבקו, ואילו לעיל בסק"ג בשלמות עם קליפתן ציין המשנ"ב דבעי' שיתמעכו, א"כ יש חילוק בזה, ואפי' אם היה איזה צד בעולם לומר דדיבוק ומיעוץ היינו הך מ"מ השו"ע למה הזכיר או שכתשן כיון דדיבוק מהני בלא כתשן, ואין לומר דאה"נ וכתשן לאו דוקא, אין לומר כן, דהרי המשנ"ב גרס שחילקן או כתשן, א"כ חילקן הוא תנאי כמבואר במשנ"ב לעיל, וא"כ גם כתשן הוא תנאי.

ובדוחק יש לומר דאה"נ להשו"ע חילקן הוא תנאי וכתשן הוא תנאי ואז גם בלא קליפה דהשו"ע הוא ל' הרמב"ם וכך דעת הרמב"ם במשנ"ב סקט"ו דכתשן והסיר הקליפה לבד

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

מהני, אבל להאחרונים שהביא המשנ"ב כתשן אינו תנאי כלל אלא דיבוק בלבד, אבל הוא דוחק כנ"ל דהרי לענין שלמות נקט המשנ"ב דמיעוץ מהני ולענין כתשן הזכיר דיבוק משמע דלענין כתשן בלבד הוא דמהני דיבוק.

ובשעה"צ סק"ט בשם הפמ"ג ג"כ משמע דהנידון בדיבוק בתוספת לקילוף אבל בדיבוק לחוד לא נזכר צד שם להדיא לחייב בברכה.

ואפשר שיש מי שילמד בדברי המשנ"ב סוף סק"ו דאם מדובקין גם אם אין מקולפין כלל מברך עליהם במ"מ, אולם אחר העיון נראה דאינו נכון לומר כן בדעת המשנ"ב, דהרי בסק"ו אמנם הזכיר שלמים אבל ציין לדבריו בסקט"ו שדיבר בזה וכן בסקט"ו ציין לדבריו בסק"ו שדיבר בזה, ומבואר בסקט"ו דהשלמים הנידונים הם שלמים בלא קליפתן שבהם מועיל דיבוק על ידי בישול כדי להטיל עליהם ברכת בורא מיני מזונות, ומשמע דאדרבה אם הם שלמים לגמרי בקליפתן לא מיירי בזה המשנ"ב שהדיבוק בהם מועיל.

וכן שוב בריש סק"ו חזר המשנ"ב דדייסא שברכתו מזונות הוא שהגרגירים נתמעכו ונתדבקו יפה [אם כי מזה אין הוכחה צורה אם נמא דמיירי גם בלא קליפתן כמו בסוף הס"ק וכמו שנתנאר כנ"ל ע"פ השוואת הדברים לסקט"ו, אבל מכאן דוחק ל"ל דבאמת צריש הס"ק ו' מיירי המשנ"ב אפי' בשלמות לגמרי דבזה צ"ע נתמעכו ונתדבקו].

והיוצא מזה דהנה המשנ"ב בריש סעי' ד' דמיירי בשלמין לגמרי בקליפתן הצריך מיעוץ וכן בריש סק"ו דמיירי בשלמין הצריך "נתמעכו ונתדבקו יפה" דפשוט שאין הכונה דיבוק בלבד, ואילו בשלמין בלא קליפה בסוף סק"ו ובסקט"ו ובעוד מקומות בשעה"צ הצריך דיבוק בלבד, ומבואר מזה דדיבוק לבד אינו בכלל מיעוץ כלל, אלא אולי הוא בכלל נתמעכו קצת שנשאר בזה המשנ"ב בספק בסקט"ו עי"ש ובלבד שיש בזה צורה של מיעוץ קצת אבל לא נתדבקו על ידי סוכר וכיו"ב (רק דבזה יש לדון מסבא אחרת שהזכיר האג"מ בשם המגן גיבורים דבתבשיל שייך שיהיה מזונות מכא התבשיל, ועי' בתורת חיים סק"ג, והמשנ"ב לכאורה לא סבר מזה דהרי דיניו נאמרו לכאורה בכל תבשיל, אבל בשעה"צ סוף סק"א נקט דדבר הנאכל כך ע"י בני אדם הוא בכלל ספק וכנראה כוונתו כעין סברת המגן גיבורים).

אבל עדיין שוב לאחר ההתבוננות אינו מיושב, דהרי אכן המשמעות בסוף סק"ו שבא המשנ"ב ליישב קושיא שהיה קשה לו על תחילת דבריו, דהרי כתב בתחילת הס"ק שאחר מיעוץ ודיבוק יפה ברכתן במ"מ ובלא זה לא, והוקשה לו דבאחרונים כתבו לאכול גרגירי חיטה ושעורה, וע"ז תירץ דהאחרונים מודים שאם נדבקו בקדירה מברך מזונות, ומבואר שזה מתרץ מה שכתב בריש הס"ק, והרי בריש הס"ק כתב דאם נתמעכו ונתדבקו יפה מברך בורא מיני מזונות, והיינו ע"כ גם בקליפתן, כמ"ש בסק"ג שבנתמעכו אפי' בקליפתן מהני, א"כ גם בסיפא דסק"ו מיירי אפי' בקליפתן, א"כ מש"כ בסקט"ו דבנתדבקו מברך מזונות ומיירי בנתקלפו נראה דלאו דוקא נתקלפו, אבל גם זה אינו מוכרח דגם בריש סק"ו

שביחא שאלות המצויות בהלכה

בשעה"צ מוכח דמיירי המשנ"ב שם בהוסרו קליפתן וממילא אין לנו משנ"ב מפורש שדיבוק מהני בלא הוסרו קליפתן.

אולם האג"מ או"ח ח"א סי' סח וח"ד סי' מה דייק מדברי המג"א שם סק"ב דגרגירי חיטה שלמים שנדבקו ג"כ ברכתם במ"מ אבל המשנ"ב לכאורה לא סבר כן כמשנ"ת.

ויש להוסיף דרבינו יונה נקט בלשונו "ומדאמרי" וכן דייסא דכעין חביץ קדרא שמעי' שלא יברך על הדייסא אלא כשנכתשו החטים ונדבקו ונעשו דומיא דחביץ קדרא אבל אם בישל החטים שלמים והגרגירים עומדים שלמים אינו מברך עליהם אלא בפה"א כמו אם היה כוסס את החטה", וממה שחזר וכפל תנאו אבל אם בישל החטים שלמים והגרגירים עומדים שלמים משמע דדיבוק בלבד לא סגי בלא שיהיו שלמים, וזה משמע כפשטות המשנ"ב שדיבוק אינו מועיל בלא קילוף משהו.

ובדוחק אולי ילמד האג"מ דאם בישל החטים שלמים ממילא אינם נדבקים משא"כ אם נדבקים אה"נ אבל לא משמע כן בלשון רבינו יונה, ועי' עוד מה שכתבתי בביאור דברי רבינו יונה לעיל בתשו' זו.

ולכאורה היוצא דב' הסברות שנזכרו באג"מ המשנ"ב הסתפק בהם ועל כן דין חיטים שלמות בקליפתן שנדבקו בקדירה כספק להמשנ"ב לכתחילה להזהר לאכלו בתוך הסעודה (ובאופן שנדבק על ידי סוכר שייך רק סברא אחת כנ"ל וכן מאידך במקום שנדבק באופן שאין דרך בני אדם לאכלו ויש בו קצת מיעוץ שייך רק הסברא של קצת מיעוץ).

אולם המעי' היטב בדעת המשנ"ב יראה שהוא קצת דחוק לומר כן דהנה המשנ"ב יסד דבריו על דעת המג"א שיסד לחלק בין נדבקו ללא נדבקו (ובזה לתרץ הסתירה בשו"ע בין הסעיפים בסי' רח) והמג"א הביא ראיה לשיטתו מדברי רבינו יונה דכתישה לבד לא מהני כיון דלפי ביאור המג"א כתישה לבד אינו מדבק, ובמג"א בכל הסק"א נראה דעיקר החילוק בין מדובק לאינו מדובק, והנה בריש סעי' ב' נקט המשנ"ב ע"פ דעת המג"א דבמיעוץ לבד מהני אפי' החיטים בקליפתן, והיינו מחמת סברת המג"א הנ"ל, והנה המשנ"ב בכל הסימן לא נחית להדיא לנתדבקו ולא נתמעכו אלא רק בלא קליפה, וגם בסקט"ו וגם בסקט"ו לא הגביל להדיא דדיבוק מהני רק אם נתמעכו אלא דמוכח בסקט"ו דמיירי בנקלפו מ"מ לא הגביל להדיא, וגם דק"ק דבסקט"ו סותר ראשו לסופו דהרי רישא דסקט"ו ע"כ מיירי אפי' בקליפתן (דהרי מיעוץ מהני אפי' בקליפתן כהמשנ"ב לעיל).

וגם צ"ע דבמשנ"ב מצינו חילוק (בשעה"צ על סקט"ו) בין נתמעכו קצת לנתמעכו יפה וכן בשעה"צ לעיל מצינו חילוק בין נתדבקו לגמרי לנתדבקו מעט, והיינו דיש ספק אם בעינן דבר הניכר יפה או קצת, אבל היכן מצינו להדיא חילוק בין מיעוץ לדיבוק דמיעוץ סגי גם בלא כתישה כלל ודיבוק רק בכתישה (וגם איזה מקור יש בגמ' לזה אם לא דנימא דהוא מטעם ס"ס דמצרפים צד דקילוף לבד מועיל עי' מ"ש בסקט"ו, אבל ממה שציין לרבינו יונה לא משמע כן, דהרי הסברא שנתבארה לעיל דרק בצירוף קילוף ודיבוק יחד מהני הנה

שכיחא שאלות המצויות בהלכה

כ"ז נאמר בדעת רבינו יונה וצ"ב אם נאמרו בזה ב' תנאים דהרי לא שייך כ"כ ברבינו יונה צירוף ב' תנאים מצד ס"ס, ואמנם לעיל נזכרה סברא לבאר הענין אבל יותר רווחא לומר דא"צ ב' תנאים, ובפרט דבסיום דבריו דקאמר שאם הם שלמים אין ברכתם מזונות משמע דהגורם העיקרי לזה הוא רק תנאי אחד).

וגם יש להוסיף הלשון במשנ"ב נתמעכו ונתדבקו יפה דמשמע דמיעוך ודיבוק הוא אותו הענין והמטרה.

והעיקר נראה דבאמת המשנ"ב לא נחית לענין דיבוק בלבד בלא מיעוך ובלא כתישה כיון שבאמת אין הדין ברור לגמרי ולא נקט כן להדיא אלא רק באופן שיש גם קילוף שאז יש גם הצד דקילוף לבד מהני (עי' סקט"ו) ובצירוף צד זה כבר הו"ל ודאי בורא מיני מזונות, ומ"מ נראה דהמשנ"ב בדעתו נוטה שדיבוק לחוד מברך במ"מ רק דלמעשה לא רצה להכריע שהוא יוצא מכלל ספק (כמבואר לעיל ע"פ הדיוק מסק"ד).

ומ"מ ברוב המקרים בגריסים שלנו בלאו הכי אפשר לברך מזונות מהטעם שנתבאר בתשובה הסמוכה (ד"ה מה ברכת הגריסים וכו').

בכור פדה את עצמו ושבת ולא שילם למוזר על עלות החמש סלעים ונדיעבד המוזר מחל בלבו לאחר מעשה האם הפדיון חל או שצריך להודיע לפודה שיפדה שוב

מעשה בראובן שהיה בכור שאביו לא פדה אותו, ולקח מסוחר יר"ש חמישה סלעים על מנת לפדות את עצמו, והובהר לראובן מפי הסוחר שהסלעים ניתנים לו תמורת תשלום, אך בסופו של דבר שכח ראובן מענין התשלום ולא שילם (או שלא הבין ענין התשלום מעיקרא או שהיה אנוס מלשלם או מכל טעם אחר).

הסוחר המתין במעמד הפדיון ליטול שכרו ולבסוף כשראה שלא קיבל דבר ראה לנכון באדיבותו למחול בלבו על החוב עקב הבנתו את המצב.

אבל עדיין היה לבו של הסוחר נוקפו שמא באמת לא חל הפדיון של הפודה וממילא אולי צריך להודיעו לאפרושי מאיסורא שיפדה עצמו שוב שהרי לכאורה בשעת הפדיון היו המעות גזילה אצלו.

ושאל כמה רבני הוראה (ומהם הגר"ע אויערבאך והגר"ד מורגנשטרן) והורו שא"צ לחשוש כלל.

והנה א"צ לבוא בזה לפלוגתת הפוסקים (התוס' והשטמ"ק והש"ך והקצה"ח והרחבתי במקו"א) בענין אומדנא על מחילת ממון, דכאן הרי ניתנו הסלעים על דעת לשלם ולא

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שילם, ואפי' אם נימא דמה שמתחילה לא תבע הוא ג"כ סוג של מחילה כבר מתחילת הפדיון שלא תבע (ובמקו"א הבאתי מ"מ וסתירות בפוסקים לגבי אופנים שונים אם כשאין תובע הו"ל מחילה) מ"מ בניד"ד אינו שייך, שכן בניד"ד בשעת הפדיון לא היה מחילה, וה"ה גם אם עצם מה שמוחל לו בלבו מהני למחילה מ"מ שמא מהני רק מכאן ולהבא, שהרי דברי הפוסקים הנ"ל הם במקום שיש אומדנא וכאן אין אומדנא של מחילה בזמן הפדיון כיון שסוכם אחרת.

וגם אם היה מוכחא מילתא שהיה מחילה לאחר הפדיון מ"מ לא שייך כאן לדמות לדינא דכלך אצל יפות בלא מחאה אפי' אם נימא דמהני כלך אצל יפות בגזל (עי' ב"מ כב ע"א), כיון שכאן הוא מקום מצוה ובמצוה נימא דמהני (עי' קצה"ח סי' רסב סק"א מה שהביא מכמה דוכתי) מ"מ כאן אינו שייך לנידון זה, דכאן כיון שהיה להיפך קודם לכן שאמר לו שישלם א"כ בזמן הפדיון אה"נ שלא חשיב שהיה מחילה בשעת הפדיון לכל היותר קודם שויתר לו בפועל, ובלא"ה לא שייך לדין תרומה וגם לא לדין מצוה כיון שאינה מצוה המוטלת על בעל הסלעים וממילא אפשר דאפי' לא דובר כלל אלא ראובן לקח סלעים של שמעון ופדה בהם לא חל גם אם הסכים שמעון אחר כך כמבואר שם להדיא בקצה"ח דהוא רק במצוה דרמיא עליה דגם הקצה"ח מודה דבתורם משל חבירו על שלו אין דין זה ודינא דאתרוג של חבירו דהדר בעיניה הוא דין אחר כמבואר שם בקצה"ח.

(מלבד באופן שיש אומדנא ברורה לדעת הש"ך דאז יועיל ובמציאות הוא רחוק להיות שיהיה אומדנא ברורה שאדם מוותר לחבירו כזה סכום מלבד בבן הסמוך על שלחן אביו שהוא עשיר מופלג שרגיל ליטול סכומים כאלו בלא להקפיד וכיו"ב אבל ניד"ד בכל אופן לא שייך לזה כיון דבלאו הכי אמר הסוחר שישלם וכנ"ל).

אבל י"ל שיש פטור מטעמים אחרים, ולהלן יתבאר דעיקר הפטור בזה משום שבמקרה רגיל הסלעים נחשבו של הלוקח כבר בשעת הפדיון, אלא דיש כמה דרכים ואופנים לחקור הגדרת הענין.

א) ראשית יש לדון באופן שאכן בשעת הפדיון אפשר דבאמת היו הסלעים של הסוחר (כגון להדעות דלהלן שסוברות כן, עי' להלן בדברי תורת גיטין סי' קכ בשם הב"ח, או באופן שהתנה עמו לשלם מיד ולא שילם תוך זמנו עי' להלן בדברי הח"מ ובפת"ש שם, או באופן שבשעה שלקח הסלעים לא התכוון לשלם, דאפשר שהמשיכה לא חלה באופן שלא שם לב בשעת המשיכה שצריך לשלם ולא אדעתיה, ולהלן ידובר בזה עוד) ופדה בשל המוכר מ"מ יש לומר דאי"ז סותר את הפדיון, דאמנם הפודה בגזילה אין בנו פדוי כמבואר ברמב"ם, אבל כאן לא היה גזילה דהרי בשעת הפדיון היה הפדיון על דעת הסוחר נותן הסלעים רק שסבר שישלמו לו על זה ולא שלמו ולזה מהני מה שמוחל עכשיו כדי לאפרושי את הלוקח מאיסורא דגזל של החוב שאינו משלם, דגם אם לא מחל על החוב אבל נשאר כאן רק חוב אך אינו סותר את הפדיון.

שביחא שאלות המצויות בהלכה

והיינו דכל שבשעת הפדיון בעל המעות הסכים שיפדו בממונו יש לטעון דסגי בזה ושאינ המצוה חוזרת ומתבטלת אחר כך כיון שהמצוה חלה, גם אם לגבי קנינים לא חל, ויש לדון בזה.

(ב) באופן רגיל שהתכוון לשלם ולבסוף שכח לשלם בזה יותר פשוט לדינא שכבר יצא יד"ח, שהרי כבר היו הסלעים של הלוקח דהרי עשה משיכה (והם חשיבי כפירי לענין המעות שהתחייב וממילא הקנין מתבצע על ידי משיכת הסלעים כיון שאינם מטבע היוצא, עי' בר"פ הזהב ב"מ מד ע"א) ולא נשאר אלא רק חוב בלבד וחוב זה אינו סותר לפדיון דאי"ז תנאי במקח מה ששכח לשלם או שלא שילם אפי' במזיד, מכיון שזה היה על דעת לשלם ונתחייב זה בחליפיו.

והראיה שהרי בכל זמן שיבוא לב"ד התביעה תהיה רק על חליפי הסלעים דהיינו על הממון הנוצר מחוב שלקח בלא לשלם ולא על הסלעים עצמם יותר משהו כסף אחר וכה"ג אשכחן בסוגי' דדמיהן של הפירות קצובין ותפס הלוקח הפירות, עי' בב"מ פו ע"א ובעליות דרבינו יונה שם ובחו"מ סי' ר ס"ז.

וברמ"א שם כ' בשם הריב"ש סי' קכ רכב דכל שנקנה המקח אין אחד מהם יכול לחזור, אף על פי שנפלו חילוקים ביניהם ומיאן המוכר לתת לו מקחו אלא ידונו אח"כ על מה שביניהם ע"כ, וכ' שם בבהגר"א דהרי אפי' המוכר אין יכול לבטלה, ודין זה פשוט במשנה ובסוגיות שא"א לבטל המקח אח"כ, וממילא גם לענייננו לא נתבטל דבר.

ובחלקת מחוקק אה"ע סי' קכ סק"כ דן במי שלא שילם מעות הסופר בגט דלא נפקע המכירה במקרה רגיל (מלבד מקרים היוצאים מן הכלל כמו במקח טעות אפי' במעות או בעל מנת שישלם עכשיו ששם הם נידונים אחרים כ"א בפנ"ע לחוד, ויש לציין בזה פלוגתת תוס' והרמב"ם לגבי כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו), ועי"ש עוד להמהר"ם בן חביב בגט פשוט על השו"ע שם שכ' כדברי הח"מ וכ' לדייק כן מהב"י והרמ"א אלא שהעיר דהב"ח בחו"מ סי' צו אפשר דחולק ע"ז והכריע דלא כוותיה [וקצ"ע דלא הזכיר לחלק דבאופן של הצ"ח לא זכה צמה שלקח על מנת לשלם מכיון דמייירי שם צמי שאין לו מעות לשלם וגם יש לו צעלי חוב שהמעות צריכים לצוא אליהם ומ"מ מסתבר לא היה נראה לו אפי' באופן מה שיש נד שזכו].

ועי"ש בפת"ש דעות בזה [ומה שהציא שם הנידון לגבי המוכר בהקפה עם זמן פירעון דמי למקרה שדן כזר הח"מ לגבי אמר לו לשלם מיד, וצניד"ד משמע שלא היה המקרה באופן זה], אבל עכ"פ מבואר שזוהי עיקר הדעה להלכה שהלוקח זכה בזכאות גמורה בקנותו בהקפה ורק חוב הוא אצלו, ועכ"פ כשלא בא הפודה עצמו להמלך וכבר מחלו לו אין מחזירין אותו.

[ויעו"ש בב"ש שהעתיק דברי הח"מ "ועדיין לא פרע לו" ולכאורה ה"ה גם אם לא פרע לו כלל דהרי טענת הח"מ דחוב הוא אצלו, וכ"כ בגט פשוט, וי"ל דאה"נ דפשיטא הוא שאם יש צד שאם לא ישלם יתבטל הגט אינה יכולה לינשא כמבואר בכמה דוכתי דבכל כה"ג עדיין אינה מותרת לשוק מדרבנן, עי' בסוגי' דאלא לפלוני ובסוגי' דהמוציא משום נדר

שביחא שאלות המצויות בהלכה

וש"ר ובסוגי' דביטול הגט].

ונמצא בזה דאמנם חיוב תשלומי מעות המכירה תקיפין ושרירין מתנאי במכר לענין שיש בהם כדי לחול גם בלא דיני תנאים אבל מאידך גיסא קילי לענין שאין מתבטל המכירה למפרע כשלא שילם.

והנה אם מעיקרא נתכוון לטלם על מנת לגזלם (ולכאור' אין נ"מ אם סבר שעושה מצוה בגזילה זו או שעשה הגזילה רק מחמת הבושה וכיו"ב) לא אמרי' דין זה כדמוכח בכמה דוכתי (עי' ב"מ מא ע"א וחור"מ סי' רצב ס"א) שמי שנטל דבר על מנת לגזלו הוא בכלל גזל, ואז צריך לבוא ולדון בחישובים אחרים בסוגיא, ויש לדון גם לגבי פדיון על דעת המוכר אם שייך לפדות בדבר שאינו ברשותו דזה אינו שלו וזה אינו ברשותו ולהלן אדון בזה עוד.

ובגוף ענין גזל בשוגג אמנם נחלקו בזה הש"ך והקצה"ח בחור"מ רי"ס סי' כה דלהש"ך גזל בשוגג ג"כ חשיב גזל והקצה"ח הקשה מהתוס' בב"ק עט ע"א ונימוק"י שם דמבואר שגזל בשוגג לא חשיב גזל ועי' בזכר יצחק סי' ל לא מש"כ ליישב בזה דעת הש"ך, ואמנם שם הנידון בגזל ונתן לחבירו וכסבור של חבירו הוא וכאן ניתנה לו רשות לקנות אבל לא ניתנה לו רשות לקחת שלא על מנת לשלם וממילא הו"ל גזילה בטעות ושייך לנידון הנ"ל.

והיוצא מדברי הזכר יצחק דבדיני קניינים חשיב כגזל עי"ש והעירו במרחשת ח"ב סי' לב סק"ב ואמרי משה סי' לד סק"ט דכן מבואר בתוס' בב"ק סט ע"א בסוגי' דצנועים ור' דוסא עי"ש דהענינים זכו בגזל אף שהי' גזל בטעות ועיקר ההערה כע"ז דן בדברי יחזקאל סי' נד סק"ג.

ואמנם בדברי יחזקאל שם נקט דבאופן שדעת המוכר למכור אף שיש טעות במקח לא חשיב אינו ברשותו ויישב בזה דברי הריטב"א דבמכירת חמץ שנתברר שהיא מקח טעות חשיב אינו ברשותו מ"מ שם לא היה הלוקח מעביר על דעת בעה"ב אבל כאן אם הלוקח נתכוון לגזלה לא מהני.

אבל צ"ע כשלא הבין מעיקרא שצריך לשלם אבל בודאי היה משלם אם היה מבין האם גם באופן זה אמרי' שהמקח חל גם שלא נתקיים התנאי או דכאן חשיב כלוקח על מנת לגזלה מעיקרא, ולא דמי לעודר בנכסי הגר וכסבור שהם שלא דלא קנה (יבמות נב ע"ב), כיון דשם אינו מתכוון לקנין כלל וכאן התכוון להדיא לעשות קנין במעות כדי לקיים המצוה וכ"ש שכאן גם דעת אחרת מקנה אותו (עי' נ"י בשם ראב"ד ב"מ מא ע"א ובריטב"א על הגמ' ביבמות שם, ועי"ש בהערות הרב יפהן שהרחיב בדעות הראשונים בפרט זה, ועי' עוד להלן בדברי הנתה"מ בזה).

ובזה יתכן להזכיר סברת הדברי יחזקאל הנ"ל ע"פ הריטב"א דכאן מאחר שדעתו לעשות כהבעה"ב ולא הבין משמעות הבעה"ב חשיב אינו ברשותו של בעה"ב אבל עדיין לא

שביחא שאלות המצויות בהלכה

נתברר בדבריו אם חשיב גם שנעשה כאן מקח כיון שלמעשה לא היה כאן כל כוונה לקיים מקח וצל"ע בזה.

ובאור שמח פ"ב מהל' זכיה ומתנה הי"ג מבואר דמי שנתכון לקנות בחפץ של חבירו וכסבור ששל הפקר הוא לא קנה דדעת הקנין צריכה להיות מחבירו, דהיא דרגת קנין אחרת עי"ש, אבל כאן אינו ממש אותו המקרה דכאן לא סבר שהוא של הפקר אלא מתנה מחבירו, רק דיש כאן גריעותא אחרת שסבר שהוא מתנה ולא מקח.

ועי' בריטב"א ב"ב ה' ע"א בעובדא דרבינא ורוניא דיכול לתפוס כל דבר העומד למכירה על מנת לשלם באופן המבואר שם עי"ש אם כי אין דבריו ממש שייכי לענייננו כיון דמ"מ דעת הלוקח ליטול על מנת לשלם, וגם אפשר דעיקר דבריו אין מוסכמין לכו"ע, ועי' שו"ת בני בנים ח"ב סי' מז שפרש כשמלה שיטות הפוסקים בסוגי' הנ"ל.

והנה בנתה"מ סי' ר סוף סקי"ד חילק בהך דינא דלעיל דדעת אחרת מקנה בין מתנה למכר דמתנה יש אומדנא שמתכוון לקנות משא"כ במכר, ועי"ש בדעת הקצה"ח ושאר פוסקים ובשו"ת רע"א דלקמן (ובהערות על הריטב"א שם), ויש לדון בניד"ד אם נימא דיש אומדנא שבדאי היה משלם, או דנימא שאין כזה אומדנא או דנימא דלהנתה"מ לא אמרו דעת אחרת מקנה כלל במכר, וקצת דחוק לומר דסוגיין דעלמא שבמקום שרוצה לקנות רק שחסר כוונת קנין בפועל לא מהני דעת אחרת מקנה במכר דהרי בכמה וכמה אופנים דנו הפוסקים הנז"ל בדעת אחרת מקנה במכר שיועיל בלא כוונת קונה.

ונראה דאכן יש כאן אומדנא שהיה רוצה לקנות גם אם ידוע לו שצריך לשלם עכ"פ בניד"ד דהרי כבר עשה סעודה ובא לאולם והזמין כהן וקהל ואין אדם עושה סעודה ומפסידה וגם יודע שהוא מחוייב בנתינת הסלעים לכהן ועי' בשו"ת אא"ז רע"א מהדו"ק סי' לז שהאריך בכמה אופנים בדיני קנין מכח אומדנא בלא כוונה ולפו"ר לפי התנאים שנזכרו בדבריו שם יש מקום לומר דבנידון כזה שבדאי היה משלם חל הקנין כיון שהיה כאן מעשה ומוכחא מילתא וכ"ש שהתכוון לקנות ורק לא ידע שצריך לשלם והיה משלם אם היה יודע (ולקושטא דמילתא מסתבר שרק דחה התשלום ולא התכוון שלא לשלם כלל, ואולי גם שכח בינתיים, ומ"מ כל הנ"ל הוא גם לפי הצד שחשב שהסלעים בחינם וא"צ לשלם).

ג) ועוד יש לדון ולהוסיף דאפי' אם נימא דבזמן הפדיון עצמו היה כאן פדיון בגזילה ולא היה דעת המוכר לתת לו את המעות לפדיון, מ"מ אם אחר שבאו המעות ליד הכהן מחל בעל המעות על המעות אפשר שהפדיון חל אז, דהו"ל כלא נתאכלו המעות כאן שמחל לו סמוך ונראה למעמד הפדיון שודאי עדיין היו המעות ברשות הכהן ותחת ידו ונמצא שיש כאן פדיון כשמחל.

[ובאופן שיש ספק אם נתאכלו המעות אז או לא, הנה בפרש"י אם ספק אם נתאכלו המעות מ"מ בספק פדיון אין מחוייב לפדות שוב כמפורש בשו"ע יו"ד סי' שה סי"ג דפטור מפדיון דהמוציא מחבירו עליו הראיה, אבל אינו פשוט כלל דכאן היה ודאי חיוב ורק ספק אם חל

ואמנם בגליון מהר"ש אייגר סקכ"א הביא בשם יד אליהו סי' לו דגם בבכור ודאי שיש ספק אם נפדה או לא, אולם יש פוסקים שחולקים ע"ז וסוברים דבדאי בכור שספק נפדה לא נאמר דינא דהמוציא מחבירו עליו הראיה (עי' מנ"ח מ' שצב סק"י שהסתפק בזה ועי' מהר"י קורקוס בכורים פי"א הי"ח ודר"א ס"ק קכ בשם חזו"א יו"ד סי' ז א סק"ו).

ובנידון דידן יש לדון לדעת המחייבים שהיה תשלום וספק אם הוא באופן הפוטר, דהרי להצד שלא נפטר הכהן לכאורה צריך להחזיר את המעות כמ"ש בסי' שה סי"ב לגבי מת הבכור ולא דמי לפודה בשטר שחייב ליתן ובנו אינו פדוי דהתם מדרבנן הוא כמבואר בכתובות קב ע"א או משום הודאה (עי"ש בשטמ"ק ובריטב"א ישנות ב"מ מו ע"א), וכ"כ הערה"ש סי' שה סמ"ח לגבי הפודה את בנו מעכשיו תוך ל' שאם האב הוא ע"ה וכסבור שחל הפדיון צריך הכהן להחזירן לו.

ומ"מ לפי מה שהזכירו האחרונים הצד לחייב פדיון בספק נפדה משום שהוא ספק איסור א"כ אין קולא יותר בניד"ד, רק דצ"ע דלפי טעמם היה צריך לצאת כן גם בספק מחוייב בפדיון שיצטרך לפדות, דלמה טעמם שייך רק אם ודאי חל החיוב, או דנימא דהוא מצד אינו יודע אם פרעתי (ועי' ביד אליהו שם).

והואיל דאתאן לזה יש להעיר דלכאורה יש להביא ראיה להיד אליהו הפוטר בספק נפדה מהאופנים של ספק מת שהובאו בשו"ע סו"ס שה סעי' כה ואילך א"כ כ"ש שספק נפדה פטור, ומ"מ אין בזה משום ראי' גמורה, דהא שם מיירי במת קודם ל' שיש גם ספק חיוב עי"ש בש"ך ומלבד זה שם בעצם כל אחד מהולדות הוא ספק בפני עצמו ולגבי אותו שנשאר חי יש ספק חיוב ואע"ג דעל האב היה ודאי חיוב קודם שמת מ"מ לא דמי כשסיבת המחייב עדיין קיים ורק ספק אם נפטר].

והנה דינא דנתאכלו המעות בתוך ל' יום הוא פלוגתא דהמחבר והרמ"א בסי' שה סי"ג, ולכו"ע אם לא נתאכלו המעות תוך ל' חל פדיון ביום החיוב, וממילא כאן מאחר שמחל לו בסוף אותו המעמד והמעות היו בידי הכהן א"כ גם לפי הצד שלא נפדה קודם לכן מ"מ יש לטעון שנפדה מיהת עכשיו.

אולם יש לדון דאולי כאן חשיב כאומר שייפדה עכשיו, וממילא לא נפדה אחר כך כשמחל הכהן, כדין מעכשיו בתוך ל' כמבואר בשו"ע סי' שה סי"ג, ומאידך גיסא יש לטעון דמהיכא תיתי לומר דחשיב מעכשיו כיון שלא אמר, דילמא לא חשיב מעכשיו כיון דאנן סהדי שאם היינו אומרים לו שיחול הפדיון רק אחר מחילת הכהן היה מתרצה, ולא גרע מאופן שנתן קודם ל' בסתמא דלא אמר מעכשיו ולא אמר לאחר ל' יום דבזה אם המעות קיימין חל הפדיון בין למהרש"ל בתשובה סי' ז' ובין להט"ז סקי"ד.

ומאידך גיסא מאחר שבירך קודם לכן אפשר דלא שייך לומר אנן סהדי בזה, (אם כי יש

שכיחא שאלות המצוות בהלכה

לדון דשמא הברכה מברך בזמן המעשה והוא נידון נפרד ואין שייך לכאן ועי' סוכה מו ע"א וירוש' ברכות פ"ט ה"ה, ונידון זה שייך גם התם לגבי תוך ל' מה שדברו בזה הפוסקים דמן הסתם גם שם אמר ברכה, ועי' בתה"ד בפסקים ס"ס רלד שדן בשאלה זו וכ' בזה כמה צדדים).

ומאידך גיסא יש לטעון דגם מה שמעכשיו בתוך ל' לא חל הוא רק משום דמתנה יהב ליה כמ"ש רש"י בכורות מט ע"א ד"ה דכו"ע, והובא בט"ז שם סק"ב, אבל כשסבור שהפדיון חל מעיקרא שכתב הערה"ש הנ"ל שצריך הכהן להחזיר, א"כ אפשר שהפדיון חל אח"כ, ומאידך יש לומר דגם שם לא חל הפדיון אח"כ, כיון שלא היה אח"כ לא מעשה פדיון ולא כוונה לפדות, וצריך לדבר עמו שוב לאחר ל' על פדיון וה"ה לענייננו.

(ואמנם בחוב של הלוואה הוכיח הנתה"מ לקמן דא"א לפדות את בנו, אבל לא מיירי בפקדון, דהרי בלא נתאכלו המעות מהני, וזה גופא הוכחת הנתה"מ, וצע"ק דמשמע שנקט בערה"ש שם דבאופן שנתן בטעות צריך הכהן להחזירו או שיתן מעות אחרים ולשפוט עם הכהן, ולמה לא הזכיר בפשיטות שיסכם עם הכהן שיהיו לו לפדיון עכשיו, ואולי מחומר הקושי' יש לומר דמש"כ שיתן אחרים מיירי שאין הכהן רוצה להחזיר ואז חשיב לגביו סלעים אלו כאינו ברשותו אבל ברישא לא מיירי באופן זה דברישא כ' שיחזרם מכיון שהאב לא התחייב דוקא לפדותו אצל כהן זה כמבואר ברמ"א לעיל שאם חזר בו לפדותו אצל כהן אחר הוה חזרה בדיעבד, אבל עדיין קשה דא"כ לכאן' היה לו לנקוט מקרה ממוצע ששניהם מסכימים שיהיה עכשיו של הכהן, ויש לומר דברישא מיירי בכהן שעושה כדין ומחזירם כיון שאינו שלו ובסיפא מיירי בכהן שאינו עושה כדין ואינו מחזירם ובאופן אחר לא מיירי כלל ועדיין צ"ע).

אולם להש"ך בסי' שה סק"ט באופן של סתמא הנ"ל בלא אמר מעכשיו ולא לאחר ל' הו"ל בסתם כמעכשיו ואין בנו פדוי וכן חששו לזה בחכמ"א כלל קנ סי"ב וערוה"ש שם והגר"ח"ק בתשובה (הוב"ד בקיצור דיני ברית מילה ופדיון הבן תשובה סח), א"כ אין להביא מדין סתמא בתוך ל' ראי' לניד"ד בסתמא כשעדיין המעות אינן שלו וכ"ש בניד"ד שאינו יודע שא"א לפדות עכשיו דבזה אפשר דגם להסוברים דתוך ל' בסתמא מועיל (דבמקרה רגיל אדם יודע שאין פדיון תוך ל' ומעות מתנה כנ"ל בשם רש"י וכמבואר בדברי העה"ש הנ"ל) מ"מ באופן שאינו יודע ונתן בסתמא יש לדון בזה.

ומ"מ יש להעיר בגוף דינא דנתאכלו המעות דמבואר בבכורות מט ע"א והובא בש"ך ריש סק"ט דהיכא דבידו עכשיו מהני גם אם נתאכלו המעות אח"כ, וכאן מחד גיסא בידו לשלם ולקנות הסלעים לעצמו ומאידך הוא מחוסר מעשה אלא דלא דמי למחוסר מעשה דהתם שאינו בידו דכאן הוא בידו ועי' עוד קידושין סב ע"ב, ושם בבכורות באופן שמועיל הוא ג"כ מחוסר מעשה דהיינו הקידושין אבל אינו מחוסר עוד מעשה מלבד הקידושין משא"כ כאן ויש לדון בזה (כ"ז לפי הצד דמהני התשלום לענין התנאי לומר שאין המקח

חל בלא תשלום).

עכ"פ גם בדעת הש"ך יש לדון כנ"ל באופן שברור שהמעות לא היו מתנה, דלכאורה יכול לפדות עכשיו בהם כיון שנתאכלו המעות, אולם ממ"ש הערה"ש שם להחזיר המעות ולא להתכוון לפדות כרגע משמע לכאורה דלא מהני, ועי' לעיל בסמוך בסוגריים מה שכתבתי בדבריו.

יש להוסיף דכמדומה גם התה"ד בפסקים שם שציין לו הערה"ש שם בסוף דבריו להעמידו דמיירי בטעות כמדו' שמוכח שם בתה"ד שאם לא החזירו הכהן הפדיון חל אחר ל' (ובאמת כן מוכח כבר בגמ' שם רק דהגמ' לא מיירי באופן של טעות אבל הערה"ש מוקי את התה"ד באופן של טעות, ולפ"ר לא נזכר שם שצריך לכוון על פדיון מחדש אם כי יש לדון בזה אבל ממה שדן שם בסוף התשו' לגבי ברכה משמע דמעשה הפדיון בזה כלה בתוך ל' עי' הראיות שהביא כגון מנר חנוכה קודם שקיעה"ח), היוצא מזה דזה פשוט שאם לא נתאכלו המעות ונשארו ברשות הכהן אפשר לפדות בזה, ומאחר דבטעות לא חל דבר לערה"ש (והט"ז שהזכיר שם צ"ע מה יסבור בזה דבמהרא"י גופיה שהביא הט"ז כמדו' שלא מוכח דמיירי בטעות כמו שפירשו הערה"ש ואם מפרשו הט"ז בלא טעות כמדו' שאין ראי' שהט"ז חולק על יסודו של הערה"ש וקיצרתי ולא עיינתי בזה כל הצורך) ממילא חל כאן פדיון ברגע שהתרצה הסוחר לדבר.

ובהנ"ל אם נימא דהפדיון חל לאחר שנתרצה המוכר לוותר על מעותיו אמנם היה מקום לטעון שצריך כוונה גם של הכהן למעשה פדיון הבן, אבל יש להוכיח דא"צ דעתו, חדא דדעת הפר"ח בתשו' מים חיים סי' ה' דנתינת ה' סלעים בע"כ הכהן יצא ועי' בקצה"ח סי' רמג סק"ד ובנתה"מ שם סק"ח וחזו"א יו"ד סי' פקז ד"ה ויש ואה"ע סי' קמח לדף כט ע"ב ומנ"ח מצוה שצב סק"ז, וגם להחולקים הוא חסרון בנתינה ולא חסרון בכוונה, ועוד דהרע"א ביו"ד סי' שה בשם הפר"ח בתשו' שם סי' ד' דשייך לפדות אצל כהן קטן ועי' קצה"ח ונתה"מ שם, וגם להמחמירים בכהן קטן הוא בעיקר מצד הנתינה ולא מצד דעת (וגם לתשובת החת"ס בסי' רצב המובא בפת"ש סי' שה סק"ד שנזכר בדבריו כעין סברא כזו שהכהן יש לו שותפות במעשה בפדיון מ"מ לא לעיכובא מדינא להלכה קאמר), ובסוגיות גבי גט משמע קטנה וחרשת ובע"כ להדדי ולפ"ז יוצא דגם בניד"ד א"צ דעת הכהן לפדיון אלא אם כן נימא דהוא חסרון בנתינה אבל מאחר דע"פ דיני קניינים חל כאן נתינה בזכיית מתנה בדעת אחרת לכאורה אין כאן חסרון בנתינה (ואמנם עיקר דינא דלא נתאכלו המעות בגמ' בכורות שם מיירי בידעו שחל רק אח"כ וכמשנ"ת, אבל לפי מה שמעמיד ערה"ש את התה"ד שם בלא ידע א"כ י"ל דגם הכהן לא ידע וסגי שנשאר ברשותו), וצל"ע.

(אולם עי' קה"י ב"מ סי' יח סק"ה ושיעורי הגרש"ר קידושין פ"א אות קכו וצ"ע).

ד) ועוד יש להעיר דיתכן לפי הצדדים והאופנים דלעיל שהמעות לא יצאו מרשות המוכר, א"כ אינו שייך כלל לנידון מעכשיו דהרי אינו תלוי באמירת הפודה כיון שאינם שלו, וא"כ

שביחא שאלות המצויות בהלכה

אם הסוחר יתכוון לפדות בהם אח"כ אפשר דסגי בזה (אא"כ נימא דיש חסרון מצד אינו ברשותו כדלקמן).

ולגוף הנידון אם יכול הכהן לקיים הפדיון עבור הבכור בשליחות מדין זכין, הנה לעצם דין שליחות בפדיון הבן מסקנת הפוסקים בסי' שה בט"ז סקי"א וש"ך סקי"א דמהני לפדות ע"י שליח, וכתב החזו"א דמהני לפדות השליח גם ממעות השליח עצמו מדין עבד כנעני ושכן מבואר בדברי האחרונים שהביא בפת"ש סקט"ז ודלא כהחמד"ש סי' לב שהובא בפת"ש שם.

והמחנ"א הל' זכיה ומתנה סי' ז הובא ביד אברהם על שו"ע סי' שה עה"ג כתב דא"צ דעת האב כלל דאינו אלא כפורע חובו של חבירו וגם להחולקים (עי' אליבא דהלכתא על השו"ע שם) מ"מ באופן שהוא זכות לאב כגון בניד"ד ואינו מוחה מהני.

וממילא גם אם הסלעים עדיין הם של הסוחר יצא יד"ח במה שיתכוון עכשיו הסוחר לפדות, דגם אם נאמר שהיה כאן גזילה וכיו"ב מ"מ אולי סגי במה שהסוחר מתכוון לפדות עכשיו על ידי שנותן המעות לכהן.

אלא דאכתי צל"ע מצד אינו ברשותו כמו שהערתי לעיל ומ"מ לענין יאוש מסתמא לא היה עד רגע המחילה וגם בזה יש לדון מצד יאוש לאחר שינוי רשות (והוא פלוגתא דהמחבר והרמ"א אם מהני, דהרמ"א ואחרונים נקטו כדעת הפוסקים דלא מהני יאוש לאחר שינוי רשות לקנות לגמרי) דאם יש כאן שינוי רשות לכאורה לכל היותר פודה בחוב מלוה אם יש חוב של הכהן כלפי הסוחר (ושייך לסוגי' דשלהי ב"ק לגבי קניינים מגזלנים ועי' חו"מ סי' שסט), וממילא לא חל הפדיון, כיון שצריך נתינה, עי' אבנ"מ סי' כח סקט"ז.

אולם צ"ב דגם אם נימא דבעי' שיהיו ברשותו מ"מ מה הטעם שבספק בכור בתקפו כהן יש צד שאין מוציאין מידו והרי לכאורה בתקיפת כהן לא חל פדיון כלל, כיון שלא היה כאן דעת נתינה לשם פדיון, ואח"כ הרי כבר לא היו ברשותו של הנותן, ואולי סגי בזה שעושה המעשה התכוון לפדיון בשעת מעשה העברת הכסף, כיון שיש כאן דעת קונה (ומסקנת הפוסקים דפדיון מהני גם שלא על ידי האב כלל, ואכה"מ באופן שהוא ממעות האב בע"כ האב, אבל עכ"פ מיהת מעשה הפדיון א"צ לבוא דוקא על ידו), וממילא ה"ה בניד"ד.

ומאידך גיסא יש לטעון דשם הוא מדיני פרעון חוב ולא מדיני פדיון אבל לא יתכן לומר דיש צד שהכהן יכול להשאיר מעות שתקף אצלו על אף שבעה"ב עדיין לא יצא יד"ח פדיון אף שיש מהמפרשים שאמנם הזכירו דיש דין המצוה ודין החוב, אבל לא ששייך גביית החוב בלא המצוה כלל, אבל יש לומר דמ"מ מיהת שם הכהן יש צד עכ"פ שגבה כדין משא"כ בניד"ד אם נטל ממעות הסוחר הרי לא גבה כדין וממילא אפשר דכדי להחיל פדיון צריך שיהיו מעות שאין בהם גזילה, וצל"ע.

אבל יש להוסיף עוד דכאן האיני ברשותו גריע קצת מכיון שהאיני ברשותו בניד"ד קובע

שביחא שאלות המצוות בהלכה

שהוא ברשות הכהן ויתכן דלענין זה כבר חשיב ברשותו של בעה"ב לענין זה כיון שהכהן עושה רצונו של בעה"ב ולוקח הסלעים לעצמו, ולא דמי לראובן שגזל משמעון ה' סלעים ונותן שמעון הסלעים לכהן שאינו יכול להשתמש במעות.

ועכ"פ בנידון של תקפו כהן אמנם מחד גיסא פשוט יותר כיון שהכהן עושה מדעת עצמו, ומאידך גיסא יותר נראה דדעת קונה א"צ במתנה ודעת כהן א"צ בפדיון הבן כדלקמן ואדרבה שם גרוע יותר כיון שעושה שלא כדעת בעה"ב וכאן הוא מדעת בעה"ב שמשאירו אצלו, וצל"ע בכ"ז.

(ה) ועוד יש להוסיף ולדון דאפי' אם נימא דהתשלום הוא כעין תנאי על המכר וכהצדים והאופנים דלעיל שבלא התשלום המכר התבטל מ"מ כל שהמוכר כרגע רוצה בטובתו ותקנתו של הפודה שיצא במצוה אפשר דבאופן כזה לכו"ע הרי הוא כאומר הריני כאילו התקבלתי ואז סגי לענין התנאי כדאשכחן בנדרים כד ע"א ואז גם להמחמירים בגזל יודו דבאופן כזה חל התנאי.

ונחזי אנן דהגע עצמך אם אדם אחר היה משלם חובו הרי לא היה בזה גזלן כלל כעבד כנעני בקידושין ח' ע"א, [וכן נקט צפת"ש אה"ע סי' קמג סק"ז צ"ס יד המלך פ"ח מהל' גיטין הכ"א דמהני גם בתנאי דקידושין כשאחר שלם מעות התנאי, מלכד בגט דאמר' לנעורה קמכוון כדלקמן], וממילא כשאומר הריני כאילו התקבלתי יש לטעון כן ג"כ ע"פ הגמ' בנדרים הנ"ל, ויעוי' בר"ן בנדרים שם, ועכ"פ יש לדון בנדר"ד שלא נאמר כן תנאי דנתינה כמו בקידושין אלא תשלומי חוב שחיסרו, כיון שהפדיון נעשה (דאפי' שצריך נתינה בפדיון כהאבנ"מ הנ"ל מ"מ כאן החוב הוא תנאי), וצל"ע בזה.

והנה נידון הזה יהיה שייך באופן שהתנה הסוחר עם הלוקח שישלם לו תוך זמן עם תאריך פירעון דבזה נתבאר דיש בפוסקים שכ' באה"ע שם דחשיב תנאי לעיכובא, ובזה יהיה לדון אם שייך לומר הריני כאילו התקבלתי.

ועי' בסוגי' דגיטין עד ע"א דלא שייך בתנאי בגט לומר הריני כאילו התקבלתי מטעם דלצעורה קמכוון ולא להרווחה ולענין זה כאן יותר דומה להרווחה לכאן.

ועי' באחרונים שכ' כמה דינים אם שייך לומר הריני כאילו התקבלתי באופנים שונים (עי' משובב סי' קכה סק"י, מהר"ם שיק או"ח סי' שמב, זית רענן ח"ב סי' ח הערה ב', שו"מ ח"א סי' ריד, ערוה"ש חו"מ סי' קפט ס"א) ולא נוכל לדון בכל הנידונים כאן.

ובמשנ"ב סי' תרנח סקט"ו הביא בשם החי"א להסתפק בתנאי דאתרוג אם שייך לומר הריני כאילו התקבלתי, ובשם המאירי הביא שמועיל לומר כן ובלבד שהוא בתוך זמן שאמר לו להחזיר.

דינים היוצאים

היוצא מכ"ז דבאופן רגיל שהתכוון לשלם וחזר בו שלא לשלם או ששכח לשלם, באופן זה עיקר הדין שחל הפדיון בכל גווני משום שהסלעים היו שלו ואז חל הפדיון למפרע ולא נשאר אלא חוב בלבד.

ואם התנה עמו שישלם תוך זמן ולא שילם הסלעים אינם של הלוקח, אבל לדעת המשנ"ב בשם המאירי לכאן יכול המוכר לומר הריני כאילו התקבלתי בתוך הזמן ואז חל הפדיון למפרע.

במקרה שהתכוון לגזול את הסלעים לשם גזילה הפדיון לא חל בזמן הנתינה אבל לאחר מכן יש מקום לטעון שיכול הסוחר להקנות את הסלעים לכהן כדי לקיים אז את הפדיון, אבל כאן יש לדון מצד שמקנה דבר שאינו ברשותו ולכן אפשר שלא חל הפדיון גם עכשיו ויעוי' בזה לעיל דיש צדדים דמעיקר הדין בניד"ד מועיל.

(אולם א"צ ללכת ולמחות בפודה שאם התכוון לגזול לא חל דא"צ לחשוש שהתכוון לגזול וכ"ש שאם התכוון לגזול אפשר שלא ישמע, רק דא"צ לחשוש שהתכוון לפדות דבמצוה קעסיק ולא התכוון מן הסתם לעשות דבר איסור אלא לכל היותר להמתין עם התשלום).

במקרה שהיה ייאוש לפני שעבר לרשות הכהן א"כ כבר חשיב רכוש הכהן ואז הסוחר אינו יכול לקיים במעות אלו פדיון וגם במלוה א"א (כמשנ"ת לעיל ע"פ האבנ"מ שהוכיח כן מהגמ'), ובמקרה שהיה יאוש לאחר שעבר לרשות הכהן להמחבר חשיב יאוש ושינוי רשות ולהרמ"א לא חשיב יאוש אלא רק שינוי רשות בלבד, ובמקרה שעבר לרשות הכהן בלא ייאוש אז דינו כנ"ל דקי"ל שינוי רשות בלא ייאוש לאו כלום הוא (עי' ערה"ש חו"מ סי' שסט וכפשטות הגמ' ב"ק סז ע"ב, ועי' עוד בדעות בזה בשטמ"ק ב"ק צו ע"א בשם המאירי בשם הרמב"ם והרא"ש).

סתם גזילה אינה יאוש (חו"מ סי' שסב ס"ג) אא"כ בגזלן באופנים שנתבארו בסי' שסט, ומ"מ כאן יודע בעצמו אם היה יאוש וכפי שנתבאר מסתמא לא היה יאוש קודם שהחליט למחול ועכ"פ ודאי שלא היה יאוש לפני הפדיון כיון שאז עדיין עמד והמתין לקבל מעותיו.

במקום שבשעת המשיכה לא שם לב הלוקח שצריך לשלם אך לא התכוון לגזול במזיד יש מקום לטעון דשייך פדיון גם במעות המוכר כיון שמעשה הפדיון היה בהסכמתו ובמקרה רגיל שיש אומדנא שהיה משלם אם היה יודע שהוא בתשלום יש מקום לומר דיש אומדנא שחל המקח לגמרי וכמשנ"ת ע"פ רע"א.

אדם שנטל סלעים מחבירו בלא ידיעת חבירו ופדה את בנו ואח"כ הסכים חבירו אם יש אומדנא ברורה שחבירו היה מסכים שייך לפלוגתת הפוסקים אם אמרי' אומדנא במחילת ממונ, אבל אם אין אומדנא לא מהני גם אם יסכים אחר כך שהרי אינו מצוה דרמיא עליה

שביחא שאלות המצויות בהלכה

כמבואר לעיל ע"פ הקצה"ח, ובאופן זה שייך לנידונים דלעיל כשנטל הסלעים על מנת לגוזלן באלו אופנים יוכל הפדיון לחול לאחר מכן.

השלמה לנידון על מי שלא שילם חוב סלעי פדיון הבן

אפשר להביא עוד ראיה מה שנתבאר שא"א לפדות במטבע שאינו ברשותו דגם במע"ש א"א לפדות במטבע שאינו ברשותו (יו"ד סי' שלא סעי' קלח) עכ"פ בזמן שבהמ"ק קיים, ומיהו שם דין זה נלמד בב"ק צח ע"א מדכתיב וצרת הכסף בידך אבל אפשר דגם שם לא נצרך הלימוד לאינו ברשותו דגזילה אלא כגון שאינו ברשותו כפשוטו ע"י בב"ק שם ודרך אמונה מע"ש פ"ד סקפ"א וערוה"ש זרעים ג סי' קכה ס"ה.

הערה בענין התשובה על מי שלא שילם על סלעי פדיון הבן

העירני שאר בשרי הרה"ג המפורסם רבי ישראל מאיר מורגנשטרן בעמח"ס נכבדים, דגופא דעובדא שהורו בו המורים הוה שהכהן עצמו הוא הביא את הסלעים ואדם גדול היה ובזה הורו הגר"ע אורבך והגר"נ קופשיץ ואביו הגר"ד מורגנשטרן דבדיעבד חל דאומדנא שהוא מוחל אם לא ישלם לו הפודה.

והוסיף הרה"ג הנ"ל דהוא מטעם שהכהן לא חסר כלום וכנראה שהפודה חשב שמה שאומרים לו שישלם על המעות הוא חלק ממה שאומרים בפדיון הבן (א"ה מצד המנהג כמובא ברא"ש בשם גאונים וברמ"א) ולא חשב שצריך לשלם בפועל עכ"ד.

ויתכן לענ"ד להביא מקור להוראת הני רבוותא כזכר לדבר, דכעיי"ז אמרי' בגיטין נ ע"ב וב"ב קעד ע"ב לגבי ענין אחר דמצוה עבד ולאוי מידי חסרה, ולא דמי לנידון דכלך אצל יפות (בב"מ כב ע"א המתבאר בתשובה בפנים) כיון שכאן הוא אומדנא כנגד תנאי אבל גם הסברא בגיטין שם הוא אומדנא כעין נגד תנאי כמבואר שם, ומ"מ גם אם לא היה הכהן עצמו מביא את הסלעים היה חל הפדיון במקרה רגיל כמשנ"ת באריכות.

*



אין לפסוק הלכה למעשה מתוך הדברים ללא שאלת חכם.

אין התחייבות להשיב לכל שאלה המתקבלת, עקב העומס.

לתמיכה בהוצאות המערכת ניתן באמצעות כרטיס אשראי בקו שכיחא 03-6703-111 שלוחה 5